

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

BADJI MOKHTAR / ANNABA UNIVERSITY
UNIVERSITE BADJI MOHKTAR /ANNABA

جامعة باجي مختار- عنابة



الموسم الجامعي: 2020/2019

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم اللغة العربية و آدابها

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطّور الثالث:

الإمتاع والمؤانسة في ضوء النّقد المعاصر

التخصص: النّقد وتحليل الخطاب

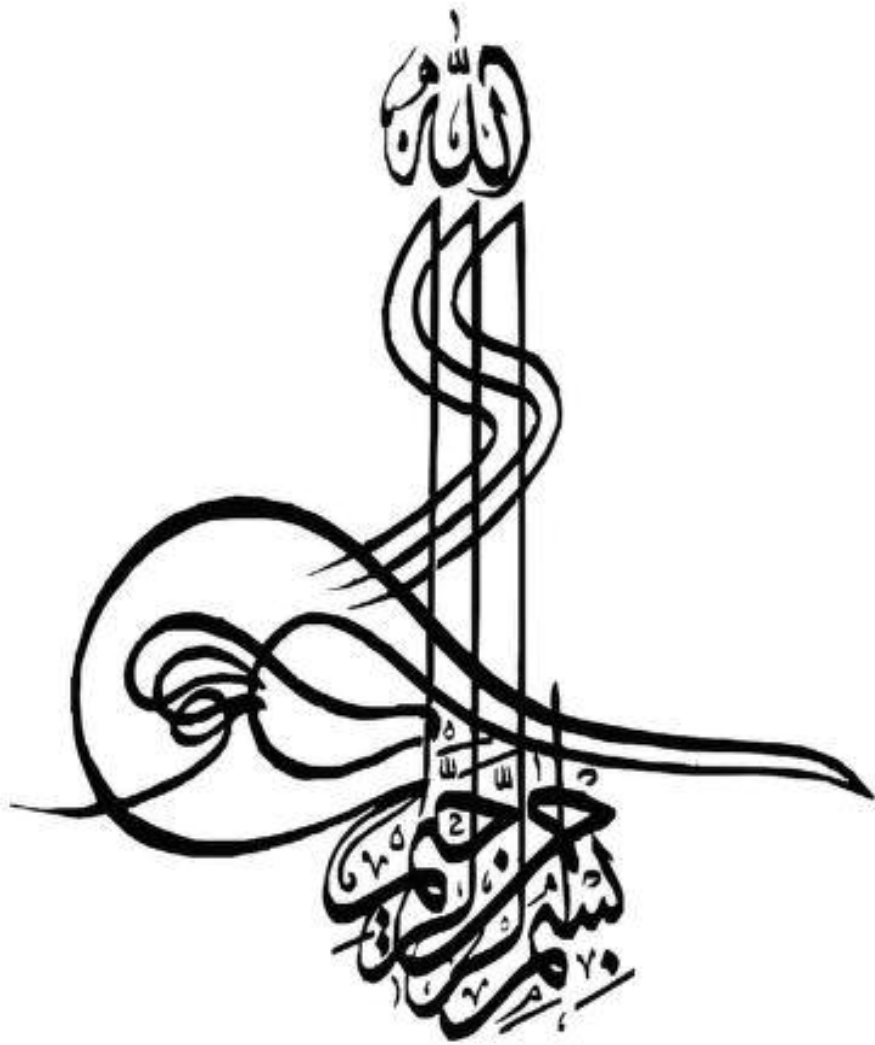
للطالب : بلال حمودة

مدير المذكرة : د. سامية عليوي الرتبة : أستاذ التعليم العالي المؤسسة : ج. باجي مختار/ عنابة

أمام لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الرتبة	المؤسسة
الرئيس	أ.د. عبد المجيد حنون	جامعة باجي مختار/ عنابة
المشرف والمقرر	أ.د. سامية عليوي	جامعة باجي مختار/ عنابة
فاحص	أ.د. رابح دوب	جامعة الأمير عبد القادر/ قسنطينة
فاحص	أ.د. عبد الله لحيلح	جامعة محمد الصديق بن يحي/ جيجل
فاحص	أ.د. رشيد شعلال	جامعة باجي مختار/ عنابة

مخبر التّوطين : مخبر الأدب العام والمقارن



إهداء

إلى والديّ .. زرعتما .. فهذا الحصاد ..
ونعمًا هو

إلى من التقت دروبي معها حلوة ومرة ..
زوجتي

إلى شغفي وأملي .. فراس

إلى جديّ وإخوتي ، وأختي وريحانتها يحي ،
وكل قريب مقرب

إلى كل الأساتذة الذين نهلت من معينهم ،
وزملائي وزميلاتي وتلاميذي الأوفياء

متعني الله بحياتكم

إلى كل من لبس لبوس التوحيد .. علما وأملا
ومعاناة وظلما

إليكم جميعا أهدي هذا العمل

« بلال »

شكرو عرفان

شكرا للمولى الكريم وحمدا يليق بجلاله على ما من به وأكرم من ختم هذا العمل الذي أتمنى أن يكون ضميمة إلى المكتبة النقدية العربية.

وإذا كان من كمال الفضل شكر ذويه، فإني أتقدم بخالص شكري وامتناني إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة "سامية عليوي"، على فائق العناية والتشجيع وجميل القول والفعل منذ سنتي الأولى بالجامعة، ومتابعتها الدائمة لأطوار هذا البحث ومراحله، وتفحصها الأمين لأصوله وفصوله، وما تخلل ذلك من ملاحظات ونصائح .

والى الأستاذ الدكتور: "عبد المجيد حنون" مدير مخبر الأدب العام والمقارن؛ الذي أفادني بنصائحه المعرفية وتوجيهاته مقتطعا من وقته وصحته، وإيثاره إياي بمصادر من مكتبته الخاصة، فله جزيل الشكر.

والى الأستاذ الدكتور الفاضل: "مختار الأحمدى نويوات" -أمتعنا الله بحياته- عرفانا وتقديرا له، ولتشجيعه الخاص لي وفوائده التي نهلت منها.

إلى جميع أساتذتي الذين أشرفوا على تكوين هذه الدفعة "د. نظيرة الكنز ، د. صالح ولعة ، د. بشير ابرير"، والقائمين على مخبر الأدب العام والمقارن ومجلته.

ولا أنسى أعضاء اللجنة المناقشة تقديرا لجهدهم وقبولهم قراءة البحث.

وكل من مد يد العون ولسان النصيحة الخالصة.

جزاكم الله عني خير الجزاء وحفظكم ذخرا لأهل الضاد.

ملخص

ملخص:

تعد هذه الدراسة تطبيقاتاً لمناهج نقدية معاصرة سياقية ونصانية على مدونة من الأدب العربي القديم، ارتأينا أن تكون كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي.

وقبل الخوض في مجريات النقد، تم دراسة أجناسية هذا الكتاب الأدبية، وتحديد خصائصه الشكلية والمضمونية، والكشف عن تصنيفه إلى نوع "السمرة" من الأدب المجلسي الذي يجمع فنونا شعرية ونثرية متنوعة.

كانت الغاية من التحليل النفسي وفق أعمال "سيغموند فرويد" الكشف عن الأمراض والحالات النفسية المستترة خلف نسيج النص اللغوي، مثل: الأنا، الرغبة والكبت، والأنا الأعلى، والنرجسية، والأنا المثالي، ومجموعتي الغرائز التي تحكم في العادة باقي الغرائز والمشاعر، وقد ركزنا فيها على شعور الحب والكراهة عند أبي حيان، إضافة إلى دراسة الغضب.

وسعينا في تطبيقات النقد الاجتماعي إلى تجلية رؤى العالم المتصارعة في مجتمع أبي حيان، وفهم خلفياتها، وتفسيرها وفق المعطيات الاجتماعية المختلفة لذلك العصر.

أما بخصوص التحليل التاريخي، فقد أبان منهج "هيبوليت تين" عن ثلاثية (العرق، البيئة، الزمان) وتأثيرها في تكوين شخصية التوحيدي وأسلوب كتاباته الأدبية. أما منهج "غوستاف لانسون" في نقد السيرة، فقد كشف عن مستجدات تخص حياته الشخصية والعلمية والوظيفية، وعلاقاته بالجماعات والحركات العلمية.

وأظهر التحليل السيميائي عند "كريماص" مختلف البنى السردية التي تضمنها الخطاب، وتجلياتها الخطابية ضمن المستوى السطحي، وكشف عن تميز البنية السردية العربية القديمة عموماً، و"السمرة" خصوصاً.

وخلصنا في هذه الدراسة إلى أن تطبيق التعددية المنهجية النقدية الدقيقة على مدونة أدبية واحدة لا يتنافى حتما مع المخرجات العلمية المرجوة من البحث الأكاديمي، وإنما قد يعد بتقديم الكثير من النتائج في حقل النقد يجعل الخطاب الأدبي مفتوحا على قراءات متجددة بتجدد الرؤى والأدوات الإجرائية وحسن تطبيقها.

قائمة الرموز والمختصرات المستعملة في البحث

إش: إشراف	ر: رقم
تح: تحقيق	شر: شرح
تر: ترجمة	ص ص: من الصفحة إلى الصفحة
تع: تعليق	ص: صفحة
تق: تقديم	ضب: ضبط
ج: جزء	ط: طبعة
جم: جمع	عنا: عناية
د ت: دون تاريخ	م: ميلادي
د ط: دون طبعة	هـ: هجري
د ن: دون ناشر	

مقدمة

النقد الأدبي أحد المباحث الإنسانية التي توجهت إلى النصوص الإبداعية لتقرأها وفق معايير ذات مصادر معرفية مختلفة بغية تمييز جيدها من رديئها أو إصدار أحكام عليها (ذاتية كانت أم موضوعية)، أو يتجه في ذلك إلى تطبيق معارف ذات أطر منهجية لإثراء النصوص وتحليل مستوياتها اللسانية وغير اللسانية، وغير ذلك من الأهداف التي ضرب كل فريق لها سبيلا في دراساته، ومهما يكن من أمر ومهما اختلفت مفاهيم النقد الأدبي قديما وحديثا؛ يبقى النقد الأدبي عنصرا من العناصر المشكلة لحقل النقد العام في الحياة الإنسانية، وهو حاضر في شتى مناحيها في صور من الممارسات التصنيفية للأشياء المحسوسة والمجردة، ولأن الآداب مرتبطة بضرورة الحياة الإنسانية، تواكب متغيرات الحضارية وترصد المستويات الفكرية والشعورية للأفراد والمجتمعات، كان النقد لصيقا بهذه الآداب؛ لا يتخلف عنها ولا يقصر في بلوغ مستوياتها التقنية والأسلوبية والدلالية، إذ يتكون الشعور ببساطة النقد؛ لأنه قد صدر من ممارسة على أدب بسيط -أو هكذا يبدو- قد أنتجه مجتمع بسيط نأى بنفسه عن الحضارة أو لم يستطع أفرادها بلوغها وتطبيقها، إن صح لنا هذا النعت، والعكس صحيح.

لكن النقد لم يكن واحدا في يوم من الأيام؛ إذ لو تتبعنا شيئا مما قد صنفناه في المنقودات على محور بياني عمودي مفترض، لكانت النتائج على المحور الزمني الأفقي متعددة متباينة ولا يقدر الإنسان -مهما كان مستواه المعرفي- أن يكبح جماح عملية النقد حتى وإن سبق للعمل الأدبي أن خضع لهذه العملية مرات ومرات، لأن الحجج التي سيسمعا كفيلة بغلق النقاش حول محدودية النقد. وقد أدى تعاقب الأزمنة إلى ظهور معطيات معرفية جديدة تغيرت معها مستويات التفكير، فلا ثبات لنقد وإن طال التمسك به، كون مفاهيم الحداثة والتطوير والتجديد -وما ينهض بكل هذا- تستهوي الناس وتغويهم لينبذوا كل قديم ويكسروا تقاليد قد ضربت بجذورها في عمق التاريخ، ليعدلوا فيها أو في بعضها تارة، أو يبينوا بطلان بعضها الآخر بالنظر إلى ما وصلت إليه العلوم والمعارف ويظهروا عجزها وتجاوز الزمن لها تارة ثانية.

فممارسة النقد لا نهائية إذن، مع أن مقارباته مختلفة؛ فكل نقد مهما كان ترتيبه في خط الحياة الزمني خاضع لنقد جديد؛ وهذا بعينه ما نراه اليوم ونلمسه في الممارسات الإنتاجية للنقد الأدبي في الثقافة العربية التي تتباين عن تلك الممارسات القديمة المتداخلة في كثير من جوانبها مع البلاغة وشروح الشعر والتاريخ وفقه اللغة ودراسات الإنشاء وغيرها؛ فهناك فرق ظاهر بين توجهات النقاد العرب المعاصرين النقدية -وهي توجهات مستمدة من الغرب ومتأثرة في الغالب بالتيارات والمدارس النقدية في أوروبا- وبين الآراء النقدية المبثوثة في الكتب التراثية العربية التي تعنى خاصة بطبقات الشعراء والاستدلال اللغوي والبلاغي. ويظهر ذلك جليا في كون تأسيس النقد المعاصر المنهجي مؤخر برؤى فلسفية مدعومة بمنظومة من الأدوات الإجرائية، بينما يعدم هذا الطرح فيما وصل إلينا من الممارسات النقدية القديمة.

وبغية الكشف الإجرائي عن بعض النظريات النقدية المعاصرة الموسومة بمناهج النقد، وتوضيح الرؤية الخاصة بها وما أنتجته من عناصر معرفية تحقق بها تصوراتها وتجسد بها فلسفتها، أسسنا لهذا البحث بتطبيق هذه الإجراءات النقدية التي أفرزتها هذه المناهج الحديثة على مدونة من النثر العربي القديم، واختارنا أن يكون كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، لأبي حيان التوحيدي موضع تطبيقها، دون الخوض في تاريخ المناهج وتأسيسها الفلسفي والتيارات المختلفة التي تفرعت عنها، ليخرج عنوان الدراسة مصوغا بجملته: (الإمتاع والمؤانسة على ضوء النقد المعاصر).

وسيكون كتاب "الإمتاع والمؤانسة" مادة لتفعيل المكاسب التي حققتها مختلف مناهج النقد السياقية، كالمناهج النفسي على الصعيد الشخصي الداخلي للشخصية العربية القديمة ممثلة في أبي حيان التوحيدي، وكذا استثمار مكاسب النقد الاجتماعي في إثباته مختلف العلائق الحياتية الفعلية والمستقبلية التي حكمت سيرورة مجتمعه إيجابا وسلبا، ليأتي دور النقد التاريخي الذي ينفذ في النصوص بمحور زمني يرصد مختلف الحركات والتغيرات بالنظر إلى تأثير البيئة والعاملين البيولوجي والديموغرافي ونتائج

تفاعل هذه المعطيات، مبرزاً قيمة اللحظة التاريخية في تفسير الإبداع وتحويل النصوص إلى وثائق تاريخية مترجمة عن عصرها.

تركز هذه المناهج على سياق النصوص، وذلك بدراسة العوامل الخارجية التي شكلت الظروف الزمانية والمكانية لميلاد النصوص، ومدى تأثيرها على عقل أبي حيان ووجدانه، وهذا من شأنه أن يحقق تواصلاً دالياً أكبر مع بنية الكتاب الداخلية، وكان ينبغي تدعيم الكشف السياقي بالتنقيب في نسج النص السردي والخطابي عن البنى الدلالية العميقة للنصوص، توازياً مع البنية السردية المنظمة له، واضطلاع المنهج السيميائي بهذا الدور البنوي العميق يرجع بالأساس إلى تنوع مصادر هذه النظرية ونتائجها التطبيقية التي أثبتت نجاعتها في إمكانية الجمع بين مستويات تواصلية ومعنوية داخل الخطاب في دراسة واحدة.

يدفع هذا التعقيد النقدي -الذي يتدرج من خارج النص إلى داخله، والذي لن نعرف جدواه ونتائجه إلا بتطبيقه وتحليل نتائجه على مادة دراسية كافية تستوعب هذا الإخار النظري الضخم- أي قارئ إلى إثارة مجموعة من التساؤلات؛ في خيلعتها:

1- هل تقدم النقود السياقية إضافات حقيقية عند قراءة أسمار الإمتاع والمؤانسة بوساخنتها؟

2- هل تثبت النظرية السيميائية -فعلاً- أهليتها المطلقة لتحليل ونقد جميع أشكال الخطاب وإن تنوعت خصوصيات الخطاب ومرجعياته؟

3- هل يكشف تطبيق هذه المناهج عن تباين في الرؤية أو عن ثغرات معرفية بالنظر إلى تطبيقه على نص ينتمي فكرياً وثقافياً إلى ثقافة مباينة لثقافة هذه المناهج؟

4- هل يمكن تطويع هذه المناهج لتؤدي رؤيتها -ولو على الصعيد الجزئي- في أدب السمر والأدب العربي عموماً؟

انطلقنا في هذه الدراسة من فرضية اتخذت من المناهج النقدية معياراً وأساساً لنقد النثر العربي القديم ممثلاً في "الإمتاع والمؤانسة"، ونحن نأمل في أن تكشف هذه المناهج عن وضع الكتاب في إخاره التاريخي المناسب، وأن نخلص إلى نتائج أكثر دقة وموضوعية بعيداً عن القراءات الانفعالية والانطباعية والعابرة والجزئية. كما انطلقنا من قناعة شخصية تنص على إمكانية إيجاد وتحديد علاقات بين المناهج - وإن بدا ظاهرياً عدم اتئلافها الفلسفي - وأنها لا بد أن تتقاعخ في خطوط معرفية ولو كانت بسيطة أو قليلة، واستثمار هذه التقاعخات في بنية مستقبلية يتبناها نقد جديد يكمل سيرورة هذه المناهج ويوسع إخارها المعرفي، ولا أدل على ذلك تقاعخها الحتمي في شخصية مبدع النص الأدبي محل التطبيق والذي أثرته المناهج السياقية بعناية فائقة ثم المنهج السيميائي أخيراً.

ولم يكن اختيار هذا الموضوع ناشئاً من فراغ؛ بل كانت له أسباب ذاتية وموضوعية تجمعت وتكونت في أخوار دراسية سابقة، وهي معطيات كانت كافية لأن تكون "الممارسات النقدية" غايتنا؛ فالمناهج السياقية قد يعزف كثير من المولعين بالحدثة عن الخوض فيها، كما أن أغلب التطبيقات تقتصر على محاولة تجسيد منظور نقدي وحيد، فكان سعيها لرؤية مجموعة من المناهج السياقية والنصانية الغربية تتضافر في قراءة نص أدبي قديم من الثقافة العربية دافعنا الأول في هذا البحث، وأن هذه المناهج - وإن مر عليها الزمان - ما زالت مجالات معرفية خصبة، وفي وسعها مجتمعة الكشف عن مخبآت من الأنساق والأنماط الحياتية المتعلقة بالعقليات والوجدانيات، والإبداعات والنقلات، والوقائع والخيالات، والسوالف والتطلعات، فكان هذا دافعاً ثانياً لخوض غماره.

أما عن أسباب اختيار "الإمتاع والمؤانسة" مدونة؛ فيرجع إلى ما يتصف به هذا الكتاب من صفة "التجزئة"، إذ قسمه مؤلفه إلى ليالٍ يمكن أن نعد الليلة الواحدة منه "وحدة" أو نصاً مستقلاً، وهو أمر يضمن الوحدة الموضوعية للنقد ويجعل خبايع الانتقاء التطبيقي أكثر دقة ومرونة. ثم لما حددناه بعد من كون

الكتاب منتميا إلى نوع نثري خاص وقليل يُسمى "السَّمرة"؛ ولما اتسم به من خبايع موسوعي تعدى الأدب إلى مباحث اللغة وإشكالات السياسة وتحليلات المنطق والفلسفة، وغيرها من العلوم والفنون، ثم ثرائه الأدبي في الوقت عينه بما احتواه من عناصر أدبية دنيا شكلت نسيجه وتآلفت فيما بينها بصورة شفوية واقعية نثرا وشعرا خضعت لإعادة إنتاج كتابي؛ كالقصاص والأمثال والسير وال نوادر والطرائف، وغيرها، وبديع الإنشاء ورائق النظم وما اقتبس فيه مؤلفه من الآيات والأحاديث، فكانت المدونة على خولها غنية في مستوييها الفكري والعائقي، قوية البناء متماسكة، جيدة الأسلوب والصياغة.

كان الهدف من كل هذا الترتيب المنهجي والتعليق والإجراء والممارسة تقديم قراءة جديدة لكتاب "الإمتاع والمؤانسة"، يبدأ من قراءة نفسية المبدع وتكوينه الداخلي، ثم تفاعل هذا الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه ومنظوره تجاهه، ودور التاريخ تأثيرا وتأثرا في هذا النص، فعمل تأسيس هذه المناهج العلمي على صُعدٍ مختلفة لها القدرة على التأويل واستنطاق النصوص القديمة التي لا تكشف عن مكنوناتها بالقراءة العادية.

وقد اعتمدت في معالجة هذا البحث والوصول إلى أهدافه المرجوة على المنهج الوصفي النقدي، والسبب في الاعتماد على هذا المنهج دون سواه يكمن في أن المنهج الوصفي كما هو معروف يهدف إلى اكتشاف ووصف الظواهر وصفا دقيقا، وتحديد خصائصها تحديدا كميا وكيفيا، ويكشف كذلك عن الحالة السابقة للعينة المدروسة وكيف وصلت إلى ما وصلت إليه، كما يحاول هذا المنهج التنبؤ بما ستكون عليه العينات والظواهر في المستقبل.

والهدف من توظيف هذا المنهج في هذه الدراسة عموما يتجلى في جمع وتبيان معلومات وبيانات عن مشروعه النقدي من خلال الكتاب المذكور، ودراستها من أجل استخلاص دلالاتها، سعيا للتعميم.

اقتضى هذا الاختيار المعرفي والمنهجي أن نجعل هيكلية البحث مكونة من مقدمة، يليها مدخل ثم عرض موزع على أربعة فصول وخاتمة وملاحق. وكل فصل يعالج منهاجا في عناصر معينة.

ففي المدخل فجعلت له عنوان: "أدب السمر وخصائصه في الإمتاع والمؤانسة"؛ وبحث فيه مفهوم السمر الذي تنتمي إليه المدونة من الناحية التصنيفية، وخصائصه وبناء المدونة.

أما الفصل الأول، فعنوانه بـ: "الإمتاع والمؤانسة على ضوء النقد النفسي". وقد خصصته لمقولات المنهج النفسي.

في حين حمل الفصل الثاني عنوان: "الإمتاع والمؤانسة على ضوء النقد الاجتماعي"، وقد تضمن مقولات المنهج الاجتماعي.

وحمل الفصل الثالث عنوان: "الإمتاع والمؤانسة على ضوء النقد التاريخي"، وقد أفردته لمقولات المنهج التاريخي.

في حين خصصت الفصل الرابع الذي حمل عنوان "الإمتاع والمؤانسة على ضوء النقد السيميائي" لمقولات المنهج السيميائي.

وكل فصل من هذه الفصول يضم في خيائه الجانبين النظري والتطبيقي على المدونة، ويحمل في آخره نتائج البحث وتوصياته.

وقد يكون من الشطط والتعالم أن ندعي في بحثنا هذا ما ليس لنا من جهد فكري، ونزعم أننا ملهمون فيه بما يخيّل لقارئه أن لنا براءة ابتداعه من عدم، إذ لم تكتمل صورته إلا باحطلاعنا على دراسات سابقة في مجال النقد وإن لم تعتمد بصورة ظاهرة فيه؛ ككتاب عبد الملك مرتاض "في نظرية النقد: متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد نظرياتها" الذي ذلل لنا معطيات من النقد بما يخدم حاجة البحث منه، وكتاب "البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة" لميساء سليمان الإبراهيم مفتاحا لفهم الخطأخة العامة لبناء الكتاب وسير أحداثه، وما يتفرع عن ذلك من سياقات وأنساق عميقة. وغيرهما كثير من المصادر والمراجع خاصة ما تعلق بشخص "التوحيدي"، وحرصنا كذلك على أن نستقصي كل ما كتبه أبو حيان وما كتبه عنه وعن كتابه هذا، كما شكلت المصادر التاريخية المتعلقة بالحقبة البويهية

مدونات تقويمية ذلت فهم كثير من أحداث الكتاب وفكت شفرة أعلام مغمورين ورد ذكرهم فيه، وفتح ما استغلق علينا من بعض المواضع.

ولم يكن تبييض هذا البحث هيئاً ولا خريقه مُعبداً؛ بل واجهتنا في نظم سلكه على هذه الصورة عقبات وعراقيل، لعلنا نذكر منها عدم وجود نماذج نقدية (نفسية، اجتماعية ...) مسبقة لكتاب "الإمتاع والمؤانسة" تجعلنا نلج إلى تطبيق مناهج نقدية أخرى وتوسيع دائرة البحث النقدي في أدب السمر عند التوحيدي، وتحتم علينا تكوين تلك النماذج بأنفسنا من البداية، لكن الكم الكبير من المصادر داخل المنهج النقدي الواحد لم يمكننا من الاختلاع عليها جميعاً أو إتمامها أو ترجمة بعضها لضيق الوقت، كما كان لتشعب المنهج النقدي إلى نزعات ومدارس دوره في تشكيل خوف لدينا بتحول خابع الاستقصاء إلى نقطة ضعف في البحث ما نحا بنا إلى تحديد نزعة واحدة داخل المنهج وتركيز العمل عليها. كما منعت ظروف كثيرة دون تحصيلنا لمراجع مختلفة سعينا خلفها ورأينا لها أهمية في تعزيز بعض العناصر حجاجاً وتدليلاً، لتغدو أكثر تماسكاً وأقوى إفصاحاً.

وكان التعمق في الدراسة مخالفاً لبعض التصورات الأولية التي حددناها له، ولهذا فقد فرض علينا ذلك ترك بعض العناصر التي شرعنا في تحريرها وترجمة بعض النصوص لها كالمناهج النصانية (البنوية، التداولية، والثقافية، نقد النقد (العقلي والعاطفي)، وهو ما أهدر بعض الوقت.

وما زاد من وخاة الدراسة شمولها أشهر المناهج النقدية، حيث حوت ثلاث مناهج سياقية، بجانبها النظري والتطبيقي، وواحداً نصانياً لم يفصح بصفة نهائية عن كل أدواته الإجرائية وكيفية تطبيقها، على مدونة مكونة من واحد وستين وستمائة (661) صفحة مقسمة على ثلاثة أجزاء، فأتعبنا الانتقال من المفاهيم المتباينة إلى تطبيقها في مدونة ذات خابع موسوعي تشكو بعض جوانبها من الوهن، لاضطراب الأصول المعتمد عليها في التحقيق، ولخلوها أيضاً من بعض الفهارس العلمية التي لا غنى عنها، ما دفعنا إلى إعادة تحقيق بعض

مواخن المدونة، وكذا التعرف على بعض الأعلام والمواضع والأحداث التي وردت في النص مما لم يذكره المحققان -وهو شيء كثير- وصنع فهارس إضافية لتيسير العمل والبحث في الكتاب.

وما كانت هذه الصعوبات لتذلل وتيسر -بعد عون الله وتوفيقه-، إلا بجهد وتوجيه من الأستاذة المشرفة الدكتورة: "سامية عليوي" التي لم تأل جهداً ولم تبخل بنصيحة، وكانت لتوجيهاتها العلمية والمنهجية آثارها البارزة في إصلاح أود هذا البحث وتقويم أفكاره، فلها جزيل الشكر على مساهمتها المادية والمعنوية وصبرها علينا في كل أخواره، كما لا يفوتنا شكر الأستاذ الدكتور "عبد المجيد حنون" مدير مخبر الأدب العام والمقارن على توجيهاته ورحابة صدره، وكل من أعاننا فيه من قريب أو من بعيد.

كما نتوجه بجزيل الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرة التي عكفت على قراءة البحث، وتتبع ما فيه من ثغرات لا يخلو منها بحث، وتوجيه ذلك نحو الإخار الفكري السليم، قصد إصلاح خلله وتعميم النفع به، فنسأل الله العظيم أن يوفقهم، وينفعنا بما علمهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مدخل

أدب السمر وخصائصه في الإمتاع والمؤانسة

تمهيد:

لقد أكدت الممارسات النقدية أن نقد (النثر) يختلف عن نقد (الشعر)؛ تبعا لخصائص كل منهما، ولنلمس هذا التوجه منذ القدم عند "أرسطو" في كتابه "أبوطيقا"⁽¹⁾، كما يظهر هذا التفريق في النقد العربي القديم بجلاء مع "قدامة بن جعفر" في كتابيه "نقد الشعر" و"الخراج وصناعة الكتابة".

هذا الكلام يعني أن لكل (جنس / نوع...) أدبي أدوات نقدية ملائمة توافق خصائصه، والحديث عن هذه الخصائص يفيد الباحث في ممارسة "النقد" أولا، ثم تدرجه في "نقد النقد" ثانيا، إذ لا يعقل أن يدخل المرء في نقد نص لا يدري طبيعته الأجناسية، وكثيرا ما تأكد للنقاد أسبقية هذه العملية المتعلقة بتحديد الخصائص النصية والتصنيفية على أي نقد، وأنها تتأتى من الفحص العميق لمستويات المنظوم والمنثور الشكلية والمضمونية المدعومة بالقراءة وبما اكتسبه الناقد من خبرة وذوق عن نصوص تنتمي إلى حقب أدبية مختلفة، وتتفرع عن هذه المسألة اعتبارات سياقية وثقافية وجب على الناقد أن يعيها جيدا:

الأولى: أن مسألة (الجنس / النوع) تختلف باختلاف الآداب التي تنتمي إليها، فالقصة العربية على سبيل المثال غير القصة الهندية أو الفارسية أو اللاتينية أو الروسية (...) إذ لكل منها ما يميزها من حيث طبيعة مادتها وانتظامها الداخلي والبناء الشكلي والأسلبة وكل ما يكون عاملا مميزا في الثقافة، وهذه المميزات هي التي صنعت فرادة كثير من النصوص وخلدتها وجعلت منها تراثا قوميا أو بشريا، وينسحب هذا الكلام على بقية الأجناس والأنواع.

الثانية: تتعلق بتاريخ الجنس / النوع الأدبي في حد ذاته؛ فالقصة العربية القديمة غير القصة العربية الحديثة، ولطالما تأثرت بإفرازات البيئة الاجتماعية وأحداثها السياسية وغيرها، وتطورت على مر التاريخ وظهرت فيها تقسيمات

⁽¹⁾ هكذا نقل اسمه ابن النديم في "الفهرست" (ص 309)، وذكر أن أبا بشر متى نقله من السريانية إلى العربية وكذلك فعل يحيى بن عدي، وأعاد "عبد الرحمن بدوي" ترجمته من اليونانية ونشره باسم "فن الشعر"، دار الثقافة العربية، بيروت، لبنان، د ط، 1973م.

واتجاهات تجاذبتها وصبغتها بصبغتها؛ وإذا أخذنا عينات من حقب مختلفة وقارناها لظهر فيها تباين يحمل مؤثرات شكلية أو مضمونية أو كليهما، فالقصة العربية القديمة وصفت ببنائها البسيط وحتى الساذج في عقدتها وأحداثها، وسطحية الحوار فيها، وقلة الشخصيات العاملين فيها، وتركيزها في الغالب على المغزى منها، أما تلك الحديثة التي تغذت من نظيرتها الأوروبية ومن "الرواية" فكانت عناصرها هذه على النقيض من ذلك. فالقصة الجاهلية «موجزة، سريعة الخطى، عليها من عذوبة الطفولة والسذاجة والحماسة البدائية ما يروق ويشوق، وفيها من البداهة والانطلاق ما ينسي ما فيها من كثافة ذكر الأسماء، ومن ضعف الترتيب، ومن إخلال المرويات الشعرية، وما إلى ذلك من عيوب الفن القصصي»⁽¹⁾، وهذا القول على ما فيه من بعد عن الدقة في الوصف؛ والاستقراء الناقص مع التعميم مبني على مقارنة خفية اتخذت من القصة الحديثة ذات المقومات الفنية الكاملة مرجعا لها. لأن القصة في العصر العباسي شهدت نضجا فنيا وتغيرا في الانتظام الداخلي واللغة. ومع هذا؛ فهو وصف يؤكد سيرورة الآداب وبدهية اختلاف القديم عن الحديث، ما يستدعي تجديد الخطوات الإجرائية للتعامل معها بالمعالجة النقدية الملائمة لكل حقبة.

الثالثة: أنه لم يتم بعد في الأدب العربي حصر الأجناس/ الأنواع الداخلة تحت مسمى النثر خاصة، وهو الأمر الذي كَوّن مشكلة نقدية، جعلت النصوص مطية قراءات مفتوحة هي أقرب إلى الانطباعات منها إلى النقد المؤسس، وقد قدّمت محاولات عديدة بهذا الصدد؛ فتم تقسيم النثر العربي الحديث إلى: (القصة، المسرحية، السيرة الذاتية، المقال، الخاخرة، الرحلة)، ويضاف إليها ما كان في النثر القديم: (الخطبة، الرسالة، الوصية، المقامة، السيرة، الترجمة، الحكمة، المثل، النادرة، المحاضرة ...) تزيد وتنقص من منظر إلى آخر.

وإن كان الأمر أقل حدة في النثر العربي الحديث، فإننا نجد في النثر القديم أنواعا/ أجناسا شاعت في عصرها لم تعد اليوم تستهوي الأدباء وحتى

(1) حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي- الأدب القديم، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1986م، ص 122.

النقاد، غيَّبها التأثير بالآداب الأجنبية واهتمام القراء بأجناس/ أنواع بعينها، يضاف إليها عدم نضج فكرة التنظير للأجناسية الأدبية العربية عن التصنيف، إذ تفتقد هذه الأجناسية لمعيار علمي دقيق في التقسيم، إضافة إلى كون بعض الأجناس/ الأنواع لا تمتلك صفة "النقاء" التام ما يُصعب أمر تصنيفها، ومثال ذلك "الأسمار" التي ستكون محور دراستنا هذه، وعليه؛ يصبح تشريح هذا المصطلح ومعرفة مفهومه والبحث في عناصره وبناءه الفني أولى المراحل، ما سيسهم في تقريب صورة العمل الأدبي بشكل كبير ويسرولوج نقد النصوص المصنفة فيه.

ماهية السمر والمسامرة:

من الغريب ألا يجد المرء -وهو يفتح معجماً أدبياً عربياً- ذكراً لمفهوم "المسامرة" أو "السَّمرَة" -كما سيأتي ذكره عن "لسان العرب"- وعبثاً يقلب أوراق هذه المعاجم، مع أنها كلمة ترددت كثيراً في المؤلفات الأدبية القديمة والمتأخرة على حد سواء، لا يخفى مثلها في الأدب الشعبي العربي وغيره، وهو ما يجعل الباحث العربي يفتقد لوجود مدخل أو مادة مستقلة تعنى بمفهومها، والدليل على ذلك أننا إذا أخذنا مثلاً واحداً من هذه الكلمات المفتاحية الدالة عليها: (مسامرة، فن المسامرة، أدب المسامرة، الأسمار، السمر) وبحثنا عنها في معاجم مثل: "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" لمجدي وهبة وكامل المهندس، أو في "المعجم المفصل في الأدب" لمحمد التونجي، أو "المعجم الأدبي" لجبور عبد النور، أو "معجم المصطلحات الأدبية" لإبراهيم فتحي، وغيرها فلن نجد لها أي ذكر فيها، مع أنها من أعرق الفنون الأدبية العربية التي تكاد تمارس بصورة يومية، بل وترجمت وألفت فيها كتب كثيرة خاصة في القديم! ليتساءل الباحث عن الروح الثقافية التي صدرت منها تلك المعاجم إن كانت عربية أم غربية؛ تترجم مصطلحات أجنبية وتنقلها إلينا دون أن تأخذ أصالتها ورؤيتها من صميم أدبنا العربي وفنونه وتاريخه.

ولا شطط؛ إن حكمنا على بعض محتوياتها بالسطحية وحتى تناقضها مع ذاتها؛ ومثالاً على ذلك يجد الباحث في بعض هذه المعاجم حديثاً عن كتاب

"الفهرست" لابن النديم! وكل من يرجع إلى هذا الكتاب يجد فيه حيزا كبيرا خصصه صاحبه للحديث عن فن الأسمار والخرافات وتاريخها وأشهر ما صنف فيها من الكتب حتى زمانه ذاك.

وعلى كل حال؛ فهذا العيب الذي ذكرناه يستدعي منا البحث في هذا الاصطلاح الأدبي المغيب واستقصاء مفهومه قدر الإمكان. وروماً لذلك نتوسل له "المعاجم اللغوية" قصد بحث معناه في اللغة حتى نتوصل إلى معنى اصطلاحه مبدئي كخطوة أولى تسبق استقراء النصوص التي ألفت فيه، ثم تتعاضد الخطوتان لصياغة مفهوم أوسع للسمر.

السمر لغة:

جاء في المعاجم العربية: «سَمَرَ يَسْمُرُ سَمْرًا وَسُمُورًا: لم ينم»⁽¹⁾، و«السَّمَرُ: المسامرة»⁽²⁾، وهو «الحديث بالليل قبل النوم خاصة»⁽³⁾، وأصحابه والحاضرون فيه «السَّمَارُ والسَّامِرَةُ، والسَّامِر: اسم للجمع» وهم الجماعة من الحي يتحدثون بالليل⁽⁴⁾، وكذلك «السَّامِر: مجلس السَّمَار»⁽⁵⁾، وفسره ابن فارس والليث بقوله: «المكان الذي يجتمعون فيه للسمر»⁽⁶⁾ واستشهد بقول الشاعر:

(1) ابن منظور؛ محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1955م، ج 4، ص 376.

- الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، إشراف: محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ، 2005م، ص 409.

(2) إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تخر: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 2، 1399 هـ، 1979م، ج 4، ص 688.

- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 377.

(3) ابن منظور: المرجع نفسه، ج 4، ص 377.

- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، إشراف: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط 1، د ت، ج 1، ص 212.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 377.

(5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص 409.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 377. وجعل صاحب اللسان "السمر" بمعنى ذلك أيضا.

(6) ابن فارس؛ أحمد بن الحسين: مقاييس اللغة، تخر: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 1399 هـ، 1979م، ج 3، ص 100، 101.

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 377.

*** وسامرٍ خال لهم فيه السمر ***

وفسّر أيضا: «القوم يسمرون»⁽¹⁾، والسمير: «كسكيت: صاحب السمير»⁽²⁾ والعرب تقول: «لا أفعله السمر والقمر»، أي ما دام الناس يسمرون في ليلة قمرء، و: «لا أفعله سمير الليالي». كما ورد في قول الشنفرى:

هنالك لا أزجو حياة تسرنى *** سمير الليالي منسلا بالحرائر.

أما بخصوص ضبط مصطلح "السمر" فقد قال ابن حجر: «هو بفتح المهملة والميم، وقيل: الصواب إسكان الميم لأنه اسم للفعل»⁽³⁾، وقال ابن منظور: «وفي حديث السمر بعد العشاء، الرواية بفتح الميم، من المسامرة وهي الحديث في الليل، ورواه بعضهم بسكون الميم وجعله المصدر. وأصل السمر: لون ضوء القمر لأنهم كانوا يتحدثون فيه»⁽⁴⁾.

وواحدته (السمرة) وهي: «الأحدوثة بالليل»⁽⁵⁾؛ واستشهدوا بقول الشاعر:

من دونهم، إن جثتهم سمرًا *** عرّف القيان، ومجلس غمر.

وتكون بذلك؛ اسم جنس مقابلا لأسماء الأجناس الأدبية: القصة والقصيدة والرواية والمقامة وغيرها، وهذا المصطلح غير شائع بين الأدباء والنقاد المعاصرين، وسبب ذلك يبقى مجهولا، أما ابن النديم فاستعمل مصطلح "السمير" واحدة له؛ وذلك عند حديثه عن كتاب "هزار أفسان"؛ حين قال: «ويحتوي على

(1) ابن فارس: مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 3، ص 100.

- الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج 4، ص 688.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 409.

(3) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 1، ص 212.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 377.

(5) ابن منظور، المرجع نفسه، ج 4، ص 377. وجاء في "المعجم الوسيط": «الأحدوثة: ما يتحدث فيه» ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 4، 1425 هـ، 2004 م، ص 190.

ألف ليلة، وعلى دون المائتي سمر؛ لأن السمر ربما حدث به في عدة ليال»⁽¹⁾، ولا يضر استعمال المصطلحين معا وقد بان غرض التسمية.

إذن؛ وبعد هذا العرض التعريفي، وتسليماً أن كل حديث بالليل هو سمر، يبرز لنا السؤال التالي: ماذا لو كان الحديث في الليل نثراً يومياً عادياً بعيداً عن روح الأدب، أيسمى حينئذ سمرًا بالمفهوم الأدبي؟ هذا السؤال يعود بنا إلى إشكال مستمر في مفهوم "الأدب" وحدوده، والفرق بينه وبين النثر اليومي، ويقتضي منا تحديد مفهوم السمر اصطلاحاً وضبطه.

يفضي بنا هذا المفهوم اللغوي الفضفاض إلى محاولة تضيقه أكثر حتى نحصل على المفهوم الحقيقي للسمر بمفهومه الأدبي والرجوع إلى مضانه، أقصد الكتب التي تحدثت عن المسامرات وذكرت مجالسها أو بعضها منها، وندرسها دراسة فاحصة متأنية تمكنا من استنباط مميزاتهما، والفرق/ الفروق بينها وبين النثر اليومي الذي يستعمل في التعاملات.

السمر اصطلاحاً:

ليس من الهين تحديد مفهوم جنس أو نوع أدبي، بسبب خبيعة الأدب من جهة، ودينامية أجناسه المستمرة التي تغير بعضاً من أساليبها وحتى بعض أركانها من جهة ثانية، ولا مهرب - ونحن ندرس المسامرة - أن نتجشم وضع تعريف اصطلاحى لها، وما قد يظهر على هذا التعريف من قصور فهو راجع إلى عدم تحكمنا في خبيعته وتكوينه بالدرجة الأولى؛ سيتلخص العمل كله في الجمع بين ما جاء في المعنى اللغوي وما لاحظناه في خبيعة أسمار "ألف ليلة وليلة" و"الإمتاع والمؤانسة" وغيرهما، فخرج بنا الأمر إلى تعريف السمر بالقول إنها: فن حديث الليل بعد العشاء، من منشور الكلام وشعره⁽²⁾؛ يتضمن ألواناً من الأنواع الأدبية ولا يتقيد بواحد منها، تسرد بطريقة تمزج بينهما وتصرها

(1) ابن النديم؛ محمد بن إسحاق: الفهرست، تج: رضا تجدد المازنداري، د ن، خهران، إيران، د ط، 1391 هـ، ص 363.

(2) قد يتوهم من يقرأ الكتب المؤلفة في "تاريخ الأدب العربي" أن الأسمار تكون نثراً لا غير حين يجد حديثاً عن الأسمار في سياق كلامهم عن النثر وأنواعه، لكننا نجد في كتب السمر ما يدل على أن بعض الأسمار كانت شعراً أو أدرجت الشعر في ثناياها، كما في كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، وكتاب "سيرة عنتره" لمؤلف مجهول، وغيرها.

وتصبغها بصبغة الإفادة والتشويق والغرابة، في مجلس أو عدة مجالس، والغاية منه الأنس ثم التعليم.

والذي يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة "فن" هو الإبداع والتشعب؛ إبداع لا على خريقة أو مثال سبق، إذ لا حاجة للمرء بالمألوف المتداول بقدر انجذابه للعجيب والمستغرب، ويكون ذلك بإلقاء محكم لما جمعته حافظته المسامر من محاسن الكلام وغريب الحوادث والكائنات والوقائع والمختلقات، وفق مسار سردي معين تراعى فيه بيئة الحاضرين ومستواهم العقلي. أما الكلام على بساخة موضوع السمر من عدمه فليس معيارا في البناء يراعيه المسامر بقدر ما هو اعتبار أخوي وليد الظروف المعاشة.

الفرق بين المسامرة وغيرها من الفنون الأدبية:

يلتبس مفهوم السمر في سياقات ما بمصطلحات مقاربة له، ويتعلق مع أخرى ويتداخل، ما جعل بعض النقاد والباحثين المعاصرين يستعملون تلك المصطلحات على سبيل الترادف كالمنادمة والمحاضرة وأدب المجالس متنكبين عن "السمر"، لكن التعريف السابق الذي أورده صاحب "لسان العرب" يأبى هذا الخلط ويأنف أن تترادف هذه الكلمات لما بينها من بون في مثل هذا المستوى التداولي الدقيق، كونها صارت من ألفاظ الحضارة الأدبية، بعدما ألفت في كل منها عشرات الكتب ذات البناء الفني المختلف، بل منها ما حملها في عنوانه صراحة، وسنعرضها هنا ما بينها من الفروق.

أما الفروق التي بين السمر والمنادمة⁽¹⁾، فأولها أن السمر يكون ليلا ولا يطلق إلا مجازا على ما يمتد منه إلى النهار، أما المنادمة فلم يحدد زمن لها فقد تكون ليلا أو نهارا، إضافة إلى كون المنادمة مجلسا مادته الرئيسة هي شرب الأنبذة أو معاقرة الخمر، وفي ثانيا ذلك تدور أحاديث المجون واللهو والضحك والعشق والقصص على أنواعها، كما يؤخذ بعين الاعتبار المادة الرئيسة

(1) لم يفرق الأستاذ "جمال سرحان" بينهما في دراسته الموسومة بـ "المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري"، رسالة لنيل درجة الأستاذ، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1978 م.

للمسامرة وهي الحديث لا الشرب، وربما يكون في أثنائها شيء منه كما كان في الجاهلية، والغالب عليها البراءة من ذلك بعد مجيء الإسلام؛ وهناك فرق آخر، يتمثل في خبيعة المسامرة التي تغيرت في حقب زمنية وتلبست بأكثر من لبوس بين الهزل والتخريف وصولاً إلى الحديث الواقعي ومجالس العلم، عكس المنادمة التي حافظت على خبيعتها.

أما المحاضرة فتشبه المسامرة من حيث بعض المواضيع وتفارقها من حيث الزمان والغاية، وأبرز فرق بينها وبين المسامرة أن العرب يجعلون "المحاضرة" علماً أدبياً قائماً بذاته، ولا يجعلون السمر كذلك، ولم يُسمع من أحد أن قال "علم المسامرة/المسامرات"، وممن جعل المحاضرة كذلك الزمخشري في مقدمة كتابه "القسطاس في علم العروض"، وقال صاحب "أبجد العلوم": «هو علم يحصل منه ملكة إيراد كلام للغير مناسب للمقام من جهة معانيه الوضعية، أو من جهة تركيبه الخاص والغرض منه تحصيل تلك الملكة، وفائدته الاحتراز عن الخطأ في تطبيق كلام منقول عن الغير على ما يقتضيه مقام التخاطب من جهة معانيه الأصلية (...) والمحاضرات استعمال كلام البلغاء أثناء الكلام في محل مناسب له على خريق الحكاية»⁽¹⁾. وقد تصلح مادة المحاضرات للسمر، وبالعكس، لاجتماعها في خصيصة الحديث المجلسي؛ ولذلك يورد "صديق حسن خان" كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي في جملة الكتب المصنفة في هذا العلم، كما أن فالسمر أوسع موضوعاً ولا يتقيد بما تتقيد به المحاضرات من الجدية، ولصاحبه حرية في الموضوع.

أما المجالس، فلفظ عام فضفاض جداً يجمع المصطلحات السابقة، ويُعبّر به عن أي فن منها أو غيرها، فهناك مجالس علم الحديث، وأخرى للفقهاء أو التفسير، وأخرى للشورى، وأخرى لفنون الأدب الكثيرة، ومنها الأسمار. ويكمن الفرق الأول بين المجالس والأسمار في رسمية المجالس حتى مع إضافتها إلى الأدب وجدية الطرح فيها دون السمر غالباً، ويقل حدوث العكس، إذ «لا

(1) صديق بن حسن خان القنوجي: أبجد العلوم، عنا: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، د ط، 1978 م، ج 2، ص 479.

تختلف المجالس كثيرا عن السمر، إلا في كونها رسمية وأكثر اتزاناً، فهي مجالس تعقد لعلم من العلوم، يتولى فيها الحديث عالم من العلماء، وقد تكون في بلاط الخليفة أو في مسجد أو دار، فهي مقترنة كما يوحي بذلك اسمها. بالمكان»⁽¹⁾، وأما السمر فأكثره في الترفيه والهزل؛ لأن غايته الترويح عن النفس، كذلك ما يوحي به اسم السمر من الاقتران بالزمان. والفرق الثاني أن المجالس «لا تقتصر على القص، بل ربما كان أقل شؤونها، ولكنها مجالس للعلم والأدب والمناظرة»⁽²⁾.

فالأسمار إذن، نوع خاص من المجالس، ولعل كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي (ت بعد 400 هـ) يليق لتمثيل التداخل بينها، فهو مجالس وأسمار معا، وكذلك كتاب «الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي» للمعافى بن زكريا (ت 390 هـ)؛ حيث قال مؤلفه في مقدمته: «وأجعله مجالس موزعة على الأيام والليالي»⁽³⁾.

والفرق بين الأسمار وبين الخرافات والأساخير، أن الأساخير قد تكون مادة السمر كما شاع في أسمار الجاهلية ويشيع في الآداب الشعبية بعد بقائها ماثلة في المخيلة العربية البدوية لزمان خويل، كون كثير من العامة بقي يعتقد بها، والأسطورة «قصة خيالية ذات أصل شعبي، تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزية»⁽⁴⁾. وقد كانت الأساخير مادة السمر وإليها أشار القرآن في قوله تعالى: (قالوا أساخير الأولين اكتبها)⁽⁵⁾؛ فقد كان العرب يتلقفون الأساخير في رحلاتهم التجارية من

⁽¹⁾ ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د ط، 2011 م، ص 92.

⁽²⁾ ركان الصفدي: المرجع نفسه، ص 92.

⁽³⁾ المعافى بن زكريا النهرواني: الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح: محمد مرسى الخولي وإحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1413 هـ، 1993 م، ج 1، ص 160.

⁽⁴⁾ مجمع اللغة العربية القاهرة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1403 هـ، 1983 م، ص 13، ر 78.

⁽⁵⁾ سورة الفرقان، الآية 05.

أهل الشام والعراق واليمن وغيرها، ثم يتداولونها مشافهة بعد عودتهم في مجالسهم الليلية، كلُّ وما رأى وسمع، وكثر ذلك بعد بعثة النبي ﷺ فكان القوم يقارنون بين القرآن وتلك الأساخير فيلحقونه بها، وإلى ذلك أشار سبحانه وتعالى: (مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ) ⁽¹⁾، وسَامِرًا في الآية يعني: سَمَارًا، أي في السمر وهو حديث الليل ⁽²⁾؛ حيث «كانوا يسمرون ويذكرون القرآن بالهجر من الكلام: إنه سحر، إنه شعر، إنه كهانة، إلى غير ذلك من الأقوال الباخلية» ⁽³⁾.

أما الخرافة، فهي «الحديث المستملح من الكذب» ⁽⁴⁾، وساق ابن منظور أصل التسمية من أن رجلاً يسمى "خرافة" من بني عذرة أو جهينة اختطفته الجن فلما عاد إلى قومه وحكى لهم ما عاشه معهم من أعاجيب كذبوه، إلى أن قال: «ولا تدخله الألف واللام لأنه معرفة إلا أن يريد به الخرافات الموضوعة من حديث الليل، أجروه على ما يكذبونه من الأحاديث، وعلى كل ما يستملح ويتعجب منه» ⁽⁵⁾، ولذلك ارتبط هذا المصطلح بحكايا الجن والعفاريت وكل ما يتصل بها من غرائب الحكايا التي تكذب عقلاً، وكما يدل عليه كلام "ابن منظور" فقد كانت الخرافات في القديم مادة السمر الأولى، إلا أن "من" تفيد التبعية وتدل بذلك على أنها ليست المادة الوحيدة التي يتسامرون بها، فهي إذن جزء مكون لمسمى أكبر هو "السمر".

والفرق بين السمر وبين المقامة؛ أن المعنى اللغوي للمقامة هو المجلس بما يحمله من معانيه الواسعة كما مر ذكره، ثم إن المقامة في مضمونها الواقعي أو التخيلي لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال تدوين السمر، وهذا ما نستشعره في كلام الحريري في المقامة الخامسة الموسومة بالكوفية، حين

(1) سورة المؤمنون، الآية 67.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 6، ص 354.

(3) ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تج: محمد السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرخية، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، مصر، ط 1، 1421 هـ، 2000 م، ج 10، ص 132.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 9، ص 65.

(5) ابن منظور، المرجع نفسه، ج 9، ص 65.

قال: «حكى الحارث بن همام قال: سمريت بالكوفة في ليلة أديمها ذو لونين، وقمرها كتعويد من لجين...»⁽¹⁾، ولهذا تتخذ المقامة صيغة شكلية وأسلوبية مميزة عن باقي فنون التعبير النثرية تجعلها أكثر غنائية، وقد يجوز القول إن بعضها سمر غنائي يماثل الشعر الغنائي.

السمرة جنس أو نوع أدبي؟

بعد أن عرفنا السمرة والفروق التي بينها وبين ما يلتبس بها من مصطلحات، نرجع إلى ما تقرر سابقا من ضرورة البحث الأجناسي ومحاولة تصنيف الأسمار متسائلين: أهى جنس أدبي أم نوع أم ماذا تكون بالضبط في سلم الدرجات التصنيفية الأدبية؟ وهذه الخطوة غاية في الأهمية لأنها تمكن الناقد من أن يتخير الأدوات التحليلية التي تضطلع بمهمة النقد المعمق والموضوعي.

والذي نقر به في البدء هو صعوبة الخوض في هذه القضية، بسبب ما يعتمد عليه العرب من التقسيم الثنائي لأدبهم، فإما أن يكون النص عندهم نثرا أو يكون شعرا، في حين يعتمد النقد الأوروبي تقسيما ثلاثيا بإضافة الخطابة.

وما نشهده في الساحة النقدية العربية هو اضطراب وتذبذب في استعمال مصطلحات: الجنس، النوع، الفن، الصنف، اللون، النمط (...) بإلحاق صفة "الأدبي" بها، وهو أمر ينم -ولا شك- عن ضعف معرفي. لكننا مع "الأسمار" نتعامل مع "مجاميع" أدبية، نلفي فيها كل أجناس الأدب وأنواعه تقريبا.

فإذا اعتمدنا التقسيم الثنائي (شعر/ نثر) وما يشيع في الدراسات الأدبية والنقدية من كون القصة والخطابة والسيرة (...) أجناسا نثرية؛ فإن أول مشكل يواجهنا هو عدم امتلاكنا تحديدات للنثر والشعر، أهى أجناس تحتها أجناس دنيا، أم لها مسمّاها الخاص؟ لأن "الجنس" في عرف الفلاسفة وأصحاب المنطق "كلٌ غير ناتج عن تقسيم"؛ والحل لهذا الإشكال يحتم علينا إما

⁽¹⁾ القاسم بن علي الحريري، مقامات الحريري، دار بيروت، بيروت، لبنان، د ط، 1398 هـ، 1987 م، ص 40.

التخلي عن التقسيم الثنائي وإعادة النظر في التقسيم العربي إذا أردنا إن نصل إلى تصنيف علمي، أو أن نجعل "النثر" و"الشعر" جنسين، ومن بعد ذلك يبدأ التقسيم ويصحح.

غير أن هذه الخطوة الجريئة التي تتجاوز عرفاً حضارياً متوارثاً لا مناص منها؛ لأن الإنتاجات الأدبية القديمة في حد ذاتها هي ما يستدعيها؛ وأحسن ما لفت نظرنا في حل هذا الإشكال ما قدمه "سعيد يقطين" حين نظر إلى قضية التقسيم بطريقة "عمودية" وأخرى "أفقية"، وكل خريقة هي تقسيم مستقل للأدب، خلما خلط بينهما أصحاب نظرية الأدب في العالم.

ففي التقسيم المبني على الطريقة العمودية يطرح تقسيماً ثلاثياً اعتبر فيه اعتماد الكلام العربي على صيغتين هما: (القول) و (الإخبار)، مولداً من ذلك ثلاثة أجناس:

أ- القول: ويتولد عنه جنس "الحديث".

ب- الإخبار: ويتولد عنه جنس "الخبر".

أما جنس "الشعر" فهو -حسب سعيد يقطين- وسيط يتولد عن أحدهما أو منهما معاً. فكان جل عمله هو إعادة تقسيم النثر⁽¹⁾.

وقد يدعم هذا التوجه، ما ذهب إليه "محمد مفتاح" حين اختزل "أفعال الكلام" التداولية لـ "سيرل" -وهي خمسة: (الإخبار والأمر والالتزام والتصريح والتعبير)- في فعلين فقط؛ لأن الشاعر -والناثر كذلك- إما أن ينقل مشاعر أو يخبر، يقول: «انطلقنا -لاختزالها- من مصادرة تعني: أن النص الشعري هو بمثابة جملة واحدة أمرة وناهية ومتوجعة، وإذا ما اعترض بأنه قد يكون في النص جمل خبرية، فإنه يمكن أن يرد عليه بأن تلك الأشعار والجمل نفسها

(1) ينظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر مقدمة للسرد العربي، المركز العربي الثقافي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1997م، ص 196.

محكومة بذاتية مقدرة»⁽¹⁾. وبذلك اختزل الأفعال الكلامية في قسمين رئيسين:

أ- ذاتي إنجازي: صراحة أو تقدير، ويضم من الأفعال الكلامية: الإخبار والتعبير والالتزام والتصريح، يقابله (الإخبار) عند "يقطين".

ب- تفعيلي: صراحة أو ضمنا، ويحتوي على الأمر بأنواعه والنهي بأشكاله، يقابله (القول) عند "يقطين".

ويعتمد الناقد في تقسيمه هذا على وظائف اللغة كالوظيفة التعبيرية المتفشية في كل الخطابات خصوصا الشعري منه؛ وعموما، فالمغزى من «هذا التقسيم الثنائي (ويمكن أن يستخلص حدا وسطا)؛ أن الشاعر إما أن يقصد إلى حث المتلقي على فعل أي شيء أو تركه، وإما أن يهدف إلى إظهار عواخفه له ونواياه تجاهه والتزامه نحوه (وإما أن يكون كلامه محايدا)، وعلى هذا فإن الذاتية والتفاعل (والحياد) هما هي- جوهر الخطاب الشعري، ويعني كل هذا أن الأفعال الكلامية نوعان (ثلاثة أنواع): أحدهما يتعلق بذات قائلها لأنها صادرة منها وموجهة إليها: توجع وآهات وصرخات .. وثانيهما ينصب على الآخر لخدمة الذات، (وثالثهما لا هذا ولا ذاك)»⁽²⁾.

ثم يقسم "سعيد يقطين" الجنس إلى أنواع، والأنواع بدورها إلى "أنواع ثابتة" و"أنواع متحولة" و"أنواع متغيرة".

أما التقسيم المبني على الطريقة الأفقية، فالمرجع فيه هو نمط النص المنتج الذي يكون «بصفة عامة بمثابة صفات الكلام كما نجدها عند

(1) محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظيم، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م، ص 95.

- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري - إستراتيجية التناس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 1985م، ص 145.

(2) محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظيم، مرجع سابق، ص 95.

القدماء»⁽¹⁾، مثل قولنا: نص عجيب، والآخر هزلي، والثالث حزين (...)، وتنقسم الأنماط بدورها إلى ثابتة ومتحولة ومتغيرة.

ومضامين ليالي السمر التي أوردها أبو حيان في "الإمتاع والمؤانسة" تجعلنا ندرجها حسب "يقطين" في "الأنواع المتغيرة" ذات "النمط المتغير" ويقصد بالأنواع المتغيرة بها «كل الأنواع المختلطة، وهي التي يجتمع فيها مقومات جنسين مختلفين [فأكثر]، وتحقق فيها بدرجة تكاد تكون متساوية، الشيء الذي يجعل من الصعوبة بمكان تحديد جنسيتها، أو نوعيتها على النحو الذي يتم مع أنواع أخرى»^{(2)(*)}. فشكل السمر متغير بين "ألف ليلة وليلة" و"الإمتاع والمؤانسة" وما يدور في فلكهما، ثم النمط السردى متغير في كل ليلة عند التوحيدي بين واقعي بحت أو تجريدي فلسفي، أو مزج بينهما، مع استيعاب أنواع دنيا وتضمينها، فمرة يركز على الشعر، ومرة على الأحاديث النبوية، ومرة على الإنشاء والبلاغة أو الفلسفة (...) دون أن يثبت على صورة أو محتوى. واجتماع هذه المقومات في أدب السمر عموما و"الإمتاع والمؤانسة" خصوصا يحتم على الناقد جمع ترسانة نقدية تبعا لهذا التعقيد والاستعانة بمناهج كثيرة.

• بناء السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة:

في هذه النقطة نلتمس بنية أسمار "الإمتاع" انطلاقا من التعريف الذي وضعناه فيما تقدم:

أ - من الناحية الشكلية:

• النص من المشافهة إلى الكتابة: أول ميزة شكلية نلمسها في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" هي أصله الشفوي، فقد نقل فيه "التوحيدي" ما دار بينه وبين الوزير أبي عبد الله العارض من حديث؛ فكان الوزير يسأله في فنون وقضايا

(1) سعيد يقطين: الكلام والخبر مقدمة للسرد العربي، مرجع سابق، ص 196.

(2) سعيد يقطين: المرجع نفسه، ص 197.

(*) كثيرا ما يعبر الأدباء والنقاد عن جنس أو نوع أدبي ما بمصطلح "فن"، على وجه المجاز، ويقصدون بذلك وصفه بالإبداع والجدة، وقد يتردد هذا الاستعمال في بحثنا.

مختلفة، وهو يجيب عنها بكل حرية واسترسال، ويتطارحان في أثناء ذلك النقاش والحوار ويعرجان أحيانا على بعض الشؤون الشخصية؛ كما قرأ عليه أبو حيان بعض "الأجزاء" المجموعة في الحديث والحكم، وبقيت أسماهما قابضة في ذاكرة أبي حيان على هذه الصورة إلى أن خلب شيخ المصنف "أبو الوفاء المهندس" تدوين كل تلك المسامرات على وجهها الذي دارت عليه.

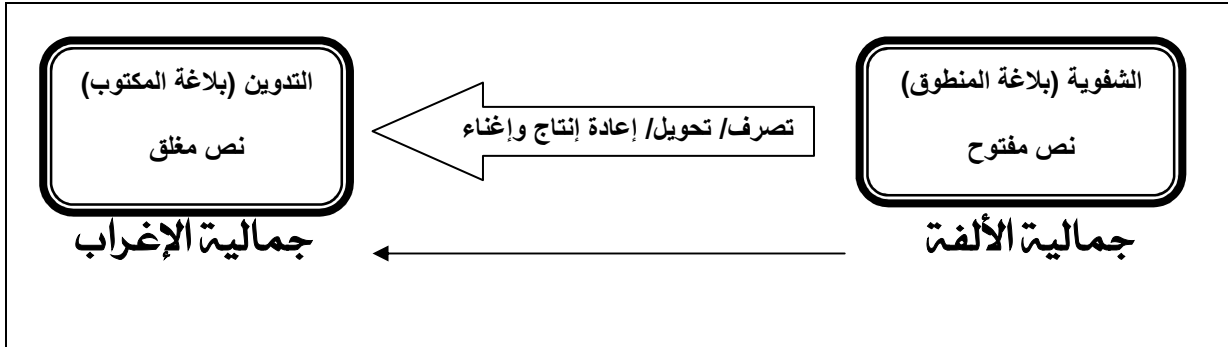
وعملية نقل النص من صورته الأولى (المشاهدة) إلى صورته الثانية⁽¹⁾ (الكتابية) ليست بالأمر الهين كما قد يبدو لناظر ذلك؛ لأنه يستدعي جهدا كبيرا لاستحضار الذاكرة وقدرة عالية على استذكار الوقائع والتفاصيل وملكة لغوية في التعبير عن ذلك. والتعمق في تحليل هذه العملية، يجعلنا نتصور صعوبة نقل التعبير العامي إلى الفصيح، فلا يجد بدا من أن يبقيه صاحبه على حالته تلك، وانتهاج أسلوب الطبع والسجية أو الصنعة والتكلف أو الجمع بينهما حسب المقام، وصعوبة التعبير عن المكنونات والمشاعر عند المحاضر ونقلها بما يستوفي حقيقتها. كما لا ننسى قضية مهمة وهي مدى استيفاء أبي حيان لكل الأسمار، وجميع ما جرى بينهما ودار، وإمكانية حذف بعض العبارات والمقايخ في النص الأصلي⁽²⁾، حتى لا يزري بالوزير أو بنفسه، أو يكون قد أضاف بعض العبارات التوضيحية والشروح والأمثلة لم يكن في وسعه استحضارها في حينها لعارض ضيق المقام، ويحسب في ذلك كله حساب المتلقي له وقدرة النص الجديد على البيان والإفصاح.

ولهذا يفقد أدب السمر ذو الأصول الشفوية حيويته بعد التدوين، إذ «يفتقد للكثير من جماليات الأداء الشفاهي، من تجسيم أو تشخيص أو تمثيل أو إيقاع أو تنغيم، كما يخضع لمتطلبات التدوين القاصرة صوتيا وحركيا، كما تعوزه حميمية التواصل الحي ودفء الاتصال المباشر وأثرهما في العملية

(1) عبرنا بالصورة الثانية بدل الصورة النهائية؛ إيماننا بأنه يمكن إيجاد صورة ثالثة للنص تتمثل في بعده التمثيلي أو المسرحي وذلك بإعادة تجسيده.

(2) نقول هذا بتحفظ؛ لأن نشرة الكتاب وتحقيقه فيهما ما يدل على سقط في النص في أكثر من موضع وملاحظات كثيرة في قراءة نصه المخطوط.

الإبداعية»⁽¹⁾، فالنص الشفوي مفتوح ينمو بعملية الأداء على عكس النص المدون الذي قيده دلالات العبارات التي صيغ بها.



لقد صرح أبو حيان بمنهجه في عملية التحويل من المشافهة إلى المكتوب وإعادة الإنتاج التي مارسها، وذلك في عدة مواضع من "الإمتاع" حتى يخرج الكتاب في صورة لائقة يرتضيها شيخه الذواق لفنون الكلام وصنعة التعبير وغيره من قرائه؛ فسبق أبو حيان نقد شيخه الذي يملك فكرة عما دار مع الوزير إلى التعليق على الكتاب بقوله: «ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه عليك، أن يبقى الحديث بعدي وبعذك، لم أجد بداً من تنسيق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن معه المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية، فليقم العذر عندك على هذا الوصف، حتى يزول العتب، ويستحق الحمد والشكر»⁽²⁾. وهو حذق فني بطبيعة النقد والنقاد، فأخذ بعين الاعتبار عملية المقارنة التي سيقومها شيخه بين ما خرق سمعه عن مجالسه مع الوزير، وما سطره أبو حيان له، وردود الفعل الناتجة عن ذلك من تجنب تهم الكذب والاختلاق والمزايدة.

وقد أكد أن هذه العملية مست النص على خوله؛ بل وزيادة بعض الأمور فيه مما لم يقع في مجلس الوزير ولا خاخبه به! فقد جاء في رسالة الشكوى التي

⁽¹⁾ فوزية الصفار الزاوق، جمالية السيرة الشعبية: مقوماتها وخصائصها ودلالاتها، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط 1، 2016 م، ص 63.

⁽²⁾ أبو حيان التوحيدي: علي بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، نص: أحمد أمين وأحمد الزين، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1944 م، ج 3، ص 162.

بعث بها إلى أبي الوفاء قوله: «هذا آخر الحديث، وختمته بالرسالتين، ويتقرر ما جرى ودار على وجهه، إلا ما لممت به شعثا، وزينت به لفظا، وزيدت منقوصا، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير»⁽¹⁾؛ فاستعمال أداة الاستثناء (إلا) فيها استدراك على حقيقة النص المؤكدة، إلا أن مقامات وظروفا حالت دون أن تكون هناك أشياء في المجلس، رأى أنه ينبغي ألا يخلو الكتاب منها بحال.

فالإمتاع إذن، ما هو إلا عينة حية لروح الشفوية التي سرت في الآداب والمصنفات العربية وكوّنت صورته لأزمنة بخويلة قبل أن تخضع إلى التدوين، وفي أدب السمر يندر أن يحضر المسامر مادة مكتوبة لإلقائها كما فعل "الجهشياري"، وإنما يترك الأمر للارتجال والعفوية والذاكرة المستندة إلى الرواية والسماع مدعومة بقدرة فائقة على التصرف في فنون التعبير خلقا للمتعة، فقد «انتبه العديد من الدارسين إلى هذه المجالس وخصوصيتها، ونجد إشارات إليها من خلال حديثهم عما يعرف بأدب السمر الذي يرتبط ارتباخا وثيقا بالخبر (...) ويتضح من لفظة السمر أنها تشير إلى المجالس الليلية التي يجتمع فيها السمار لاستماع الأخبار والحكايات»⁽²⁾. وفي خط مواز لهذا؛ تكون هذه الأسمار عينة عن الوعي بالكتابة ودورها في تخليد النصوص وحماية جزء من التاريخ الأدبي والفكري لحقبة إنتاجه.

وما ينبغي التأكيد عليه، أنه من الصعب الجزم بتغيير لغة المجلس الأصلية والتنقيص على لغة حوار معينة جرت بين الوزير والتوحيدي، لاسيما ونحن لا نملك مسودة الكتاب بخطه ولا تسجيلا محايدا لها في كتب معاصريه، ولهذا فحتى المنهج التكويني يعجز أمام دراسة تدوين الشفوية العربية القديمة.

(1) أبو حيان التوحيدي؛ علي بن محمد: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 225، 226.

(2) سعيد يقطين: الكلام والخبر، مرجع سابق، ص 214.

• تقسيم المادة إلى الليالي: إضافة إلى المقدمة التي ضمت تلك المحاور بين أبي حيان وشيخه أبي الوفاء وفضل الأخير عليه؛ فقد قسم أبو حيان كتابه إلى ليال على خريقة "هزار أفسان" أصل "ألف ليلة وليلة" الذي اخلع عليه، فحافظ بهذا على التقسيم الزمني للأحداث التي جرت في مجلس الوزير ولم يتصرف في هذه الناحية، وهو تقسيم يقابل تقسيم "الأبواب" الذي تعتمد به بقية الكتب، وهي عملية خاصة بكتب السمر لا غير، مثل التقسيم بـ "المجلس" الخاص بكتب المجالس والمحاضرات، وقد تسمى الليلة "سمرا" كما عند الجهشيارى.

والتقسيم إلى الليالي يعد بدوره حذقا بطريقة المسامرين، ودليلا على موسوعية أبي حيان، ولا نبعد إن قلنا إن أبا حيان تقصد هذا التقسيم ولم يترك الأمر للارتجال أو العفوية، ما أخرج كتابه إلى الفرادة والإبداع في الطريقة، ويبين مدى تبحره في الفنون المختلفة حين جمع بين هذا الشتات: خريقة التقسيم والمواضيع العلمية والفلسفية المختلفة بروح أدبية مشوقة كالتى يجدها الحاضر في مجالس السمر، فانتهج سرد الأحداث بترتيبها، وتفاصيل المسائل والكلام في كل ليلة، ولم يختلق في ذلك شيئا، فأبو حيان «يقدم مادة فكرية فلسفية معتمدا على الأسلوب السردى، وعلى تقسيم الكتاب إلى ليال على غرار ليالي "ألف ليلة وليلة"، في كل ليلة مجلس لمطارحة قضية ما، وهو ما يبعث في الكتاب حيوية خاصة، ويجعله فريدا في مجاله»⁽¹⁾، وتكمن حيوية التقسيم في التشويق الذى يتركه الكتاب في القارئ ويدفعه إلى الاخلاص على مجريات الليلة الموالية أتحمل الجديد من مسائل الوزير وما اعتاص عليه، أم تتبع التي قبلها وتكملها؟ وهو ما يبعث روح التخمين والتقدير والتتبع دون الشعور بالرتابة أو الملل.

وتختلف مدة السمر من ليلة إلى أخرى بحسب حال الوزير، وقد قمنا بقياسها فبلغت مددها ما بين ثلاث (03) ساعات كأدنى تقدير وخمس (05) ساعات كحد أقصى باعتبار ما قد يتخللها من وقفات وراحة أو أكل أو مقابخات، وباحتساب الكلام المحذوف لمن حضر المجالس.

⁽¹⁾ ركان الصفدي، الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، مرجع سابق، ص 138.

• **ثلاثية السؤال والجواب والتقويم:** تتكون كل ليلة بدورها من سؤال أو مجموعة من الأسئلة المتناسلة في مختلف العلوم والفنون، خرجها الوزير على أبي حيان منتظرا جوابا شافيا، وهذه الثنائية (سؤال- جواب) تذكرنا «بتلك الثنائية الخالدة في السرد العربي القديم، السائل والمجيب: دبشليم وبيدبا، شهريار وشهرزاد»⁽¹⁾، يضاف إلى هذه الثنائية عنصر "التقويم"، فقد كان الوزير يتفاعل مع جواب أبي حيان تفاعلا متفاوتا بحسب الجواب، وأحيانا لا يسلم بالجواب فيواصل خرح الأسئلة ويطلب زيادة الفهم والشرح.

• **اللغة والأسلوب:** تحتوي الصورة المعهودة للسمر في ذهن قراء الأدب على تصورات مختلفة تخص الألفاظ والتراكيب العامية التي يصاغ بها، لكن اللغة في "الإمتاع" خرجت من هذا المستوى بفعل التدوين الذي يفرض متطلبات تابعة لقوانين الفصحى في كل مستوياتها التداولية، وتزداد هذه المتطلبات كلما مورس التحسين البلاغي على أجزاء النص، وذلك كله تحت خلب شيخه أبي الوفاء الذي بين له صفة العلاقة بين اللفظ والمعنى فيما يسطره له قائلا: «لا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»⁽²⁾.

ومن الناحية الفنية، نجده يجنح إلى ألوان البديع على عادة أهل زمانه، فوظف السجع كثيرا في عباراته حتى فيما ينقله من كلام الوزير وغيره، مثل قوله: «وقال الوزير في بعض الليالي: قد والله ضاق صدري بالغيط لما يبغني عن العامة من خوضها في حديثنا، وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا...»⁽³⁾.

ومن سمات أبي حيان كذلك، الإخنا ب في العبارة؛ خاصة ما تعلق بالمدح والهجاء والوصف مع الاستقصاء في بعض المواخن، وأمثله تطول، منها الرأي الذي نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في وصف رسائل "إخوان الصفا" بقوله:

(1) ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، مرجع سابق، ص 138.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تص: أحمد أمين وأحمد الزين، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1939م، ج 1، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 85.

«تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أخربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا»⁽¹⁾؛ ثم قوله في قوم قد سبقوهم في محاولة النيل من الإسلام باختلاق أمور مشابهة: «وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا، وأحضر أسبابا، وأعظم أقدارا، وأرفع أخطار، وأوسع قوى، وأوثق عرا، فلم يتم لهم ما أرادوه»⁽²⁾. وهذا إحناب في الوصف الذي يفيد الذم والهجاء.

ب- من ناحية المضمون :

• تنوع الموضوعات: لم تأخذ مادة السمر مسارا موضوعيا واحدا عند مقارنة الليالي بعضها ببعض؛ بل تنوعت القضايا الحياتية لانفتاح المتسامرين على الممارسات العلمية والعملية في المجتمع البويهى/ العباسي، وتنوع الذخيرة الثقافية التي تعكس وعيا عميقا بالواقع عند الوزير وأبي حيان، فانقسم الحوار بين المسائل الأدبية واللغوية والفلسفية والتاريخية والسياسية والشخصية التي أثارها تداعي المعلومات في ذاكرة الوزير خلال نوبات، ويغدو الحوار إنشاء شفويا وفق هذه الوتيرة المتقطعة والموسوعية، «ذلك أن البنية الشفاهية بطبيعتها بنية مفككة على مستوى المضمون، الأمر الذي انعكس سلبا على الكتاب فجاءت بنيته مفككة على المستوى الموضوعاتي على شكل فنون شتى»⁽³⁾. حيث حضرت أجناس أدبية وكلامية كثيرة، ظهرت كعلامة مميزة لطبيعة المادة، انصهرت في وحدة ألف بينها بالقيمة التاريخية للمحاضرة والمجلس في الكيان العربي، ويعتقد محمد مفتاح أن تشتت النص راجع إلى «أنه كان يتحكم فيه هاجس الوحدة الفكرية، والرغبة في حسن التأليف، لكن جنس الأدب والرؤيا الفلسفية

(1) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تص: أحمد أمين وأحمد الزين، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1942م، ج 2، ص 06.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 06.

(3) محمد رجب النجار: قراءة فلكلورية في أدب أبي حيان، مجلة فصول، المجلد 14، العدد 04، 1996م، ج 2، ص 246.

الثاوية وراء كل ذلك كانا يمنعانها منعاً⁽¹⁾. ويوضح اجتهاد النقاد في تفسير خبيعة هذا التأليف -الذي أدب الفلسفة والتاريخ، وفلسف في الوقت نفسه الأدب واللغة الفرادة التي خلقها النص في نفوس القراء، وجاذبية هذا الأسلوب الذي يتجاوز التهجين والتلفيق إلى وعي تام بصورة التأليف غير المخل بانسجامها الداخلي.

• **جدية الطرح:** ما يلاحظ على الكتاب عموماً، أنه يتسم بالجدية في غالبه؛ كما أنه بعيد عن الخرافات والأساطير وحتى الخيال، وأن أسماره اهتمت في الأساس بمعالجة الواقع والفلسفة والأدب والعلم، يتخللها أحياناً مفاكهات ونكت وتطعيم بالهزل؛ وتختتم الليالي أحياناً بما يطلق عليه "ملح الوداع"، ويقف القارئ على ليلة واحدة قد تضمنت تماجنا وكسراً للمروءة.

وقد ترجع جدية هذه، وبعده عن الخيال إلى خبيعة الوزير الذي يتسم بالجدية والصرامة، وهو خبج يتسم به الملوك والأمراء في العادة بسبب حساسية منصبهم، الأمر الذي يستدعي منه ألا يخالط كل من هبّ ودبّ، إنما يختار بعناية جلّاسه ومسامريه، كما قال الطرخوشي: «ينبغي للملك أن يجالس أهل العقل والأدب، وذوي الرأي والحسب، وذوي التجارب والعبر، فمجالسة العقلاء لقاح العقل ومادته، ولذلك خمدت آراء الشيوخ»⁽²⁾. ويفهم أبو حيان هذا الأمر ويدركه جيداً، وما رأى أنه قد ينقص من قدر الوزير من الكلام أو من الأمور المضحكة أو الخليعة، استأذن فيه كما ذكر في أول لقاء بينهما حتى لا يكون ذلك حائلاً بينه وبين متطلبات الإجابة.

ومع هذه الجدية المفرخة أحياناً لا يشعر متلقي الكتاب بجفاف مادته التي بقيت محافظة على حيويتها بكسره لهذه الرتبة مرة بعد مرة، عندما يدرج ملحّة أو هزلاً أو شعراً بطلب من الوزير.

(1) محمد مفتاح: من الفوضى إلى النظام، مجلة فصول، المجلد 14، العدد 04، ج 01، ص 228.

(2) أبو بكر الطرخوشي؛ محمد بن الوليد: سراج الملوك، تح: محمد فتحي أبو بكر، تق: شوقي ضيف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط 1، 1414 هـ، 1994 م، ص 296.

• الطبيعة السردية للمادة: يمتاز الكتاب بأسلوبه السردى المبني في مستواه الأول (أبو حيان- أبو الوفاء) على استرجاع الأحداث، وفي مستواه الثاني (أبو حيان- الوزير) على النزعة العقلية للوصف والحوار والحجاج؛ لكنه لم يخرج عن الرسوم⁽¹⁾ السردية لعصره أو على شاكلة ما يرد عند ملهميه الجاحظ وابن المقفع. وما يمكن قوله هو أنه كتاب «يقصر من الناحية القصصية، إذ تأتي أخباره قصيرة موجزة، أشبه بالأمثال، دون أن يعني ذلك خلوه من نادرة خريفة أو موقف سردي لطيف، والكتاب يوحى على العموم بجو سردي عام من خلال الحوار بين أبي حيان وبين الوزير أبي عبد الله العارض، على خريقة "قال لي وسألني، وقلت له وأجبتة"⁽²⁾؛ وهي تيمة بنائية شائعة في السرد العربي القديم، حيث تتحكم الحكاية الإخبار (الأساسية) بين الراوي والمروي عليه في حكايات وعناصر دنيا متضمنة فيها، في قالب "النص داخل النص"، وهذا ما يدل عليه الجدول المقارن:

الكتاب	المخاخب	المخاخب	التقسيم	الصفة	الغاية
ألف ليلة وليلة	شهرزاد	الملك شهریار	1000 ليلة 200 سمر	سمر (قصص)	كف الملك عن غيه ودمويته
كليلة ودمنة	بيدبا الحكيم	الملك دبشليم	15 بابا + 4	مجلس (قصص)	ردعه عن ظلمه ودعوته للعدل
الإمتاع والمؤانسة	أبو حيان	الوزير العارض (ابن سعدان)	40 ليلة	سمر (أجناس مختلفة)	الإفادة والتعليم والإيناس

(1) أخذت هذه الكلمة في العصر العباسي مدلول التقاليد الملتزم بها وما هو متعارف عليه، ولذلك آثرت استعمالها.

(2) ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، مرجع سابق، ص 138.

ومما يلاحظ اشتراك جماعة المخاضيين في هذه النصوص بامتلاكهم سلطة سياسية فوقية على المخاضيين، فيها تبث الدافعية وتعمل على تسيير مجريات السرد، إضافة إلى المقام المجلسي الخاص والطبيعة الاحتوائية لموضوعات مختلفة مع تقارب واضح لوظائفها السردية على الرغم من البيئات المتباينة التي أنتجتها.

تمكن هذه المعطيات الأولية ذات الطبيعة التوصيفية الناقد من الشروع في تحليل المستويات النقدية وهو على دراية كافية بخصائصه الفنية وسياقه التاريخي، وأول هذه المستويات تحليل البنى النفسية عند أبي حيان، ثم علاقته بمجتمعه وفق منظور البنوية التكوينية، ورؤية المنهج التاريخي الذي يبحث في تفاعل ليالي "الإمتاع والمؤانسة" مع معطيات العصر العباسي وسيرة مؤلفه أبي حيان التوحيدي.

الفصل الأول:

الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد النفسي

تمهيد:

رأت نظرية التحليل النفسي -حسب "سيجموند فرويد"- في النصوص الأدبية مادة قيّمة تطبق عليها مقولاتها «باعتبار هذا الأدب نوعاً من البوح الذي يفيض به المحتوى الباطني للأديب، من ثم فإن كل ملمح في النص يعبر عن حالة لا شعورية في باطن الأديب»⁽¹⁾. وبالنظر إلى الأهداف العامة لدراستنا، يتوجب علينا في البداية أن نشير إلى أن الأحكام الصادرة التي يستشعرها القارئ هنا إنما هي تبع لمعطيات نظرية التحليل النفسي ولا تعني بالضرورة تطابقها مع توجهاتنا النقدية في مجال التحليل النفسي، ويظهر ذلك في شكل نقد لما سيذكر من أحكام، كما سيشمل البحث أبرز المقولات في نظرية "فرويد" في التحليل، إذ من العسير استقصاء كل مقولات هذا المنهج واتجاهاته، إضافة إلى انطواء كل مقولة على فروع وتشعبات.

1- الشعور واللاشعور⁽²⁾:

لقد كان "الشعور" هو عمدة العمليات التحليلية في علم النفس، ولم يكن للحالات العفوية وغير المقصودة أي منزلة فيه، لكن "فرويد" -وعلى النقيض من ذلك رأى أن «تقسيم الحياة النفسية إلى ما هو شعوري وما هو لا شعوري هو الفرض الأساسي الذي يقوم عليه التحليل النفسي»⁽³⁾. وبهذا التقسيم فقط، وباستبعاد فكرة قيام الحياة على الشعور وحده، سيكون في الإمكان فهم الأمراض النفسية والاقتراب بها نحو العلمية، وعليه يجب بحث مسألتين هما الشعور واللاشعور.

يذهب "فرويد" مرات عديدة في أبحاثه، إلى أن استمداد مفهوم للاشعور إنما يكون من "نظرية الكبت" (Repression) التي ستغدو محور عملية

(1) عبد الرحيم الكردي: نقد المنهج في الدراسات الأدبية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، د ط، 2014 م، ص 107.

(2) يذهب بعضهم إلى أن "الشعور واللاشعور" مرادف لـ: "الوعي واللاوعي"، وهي مسألة اختلاف في الترجمة.

(3) سيجموند فرويد: الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت- القاهرة، لبنان- مصر، ط 4، 1402 هـ،

1982 م، ص 25.

التحليل النفسي عنده، ويؤكد ذلك مرارا في أبحاثه كما في قوله: «نحن نسمي الحالة التي تكون فيها الأفكار قبل أن تصبح شعورية بالكبت، ونذهب إلى أن القوة التي سببت الكبت وعملت على استمراره إنما تظهر لنا أثناء التحليل في صورة مقاومة»⁽¹⁾.

ويرى أن هذه المقاومة ناشئة عما يسميه بـ"الأنا"، لذا فإنه لا مناص من تحديد وضبط هذا "الأنا" وكشف أجزائه وعلاقاته، ليخلص بعد براهين ومسلمات شخصية إلى أنه «ذلك الكيان الذي ينشأ عن جهاز الإدراك الحسي والذي يصبح ما قبل الشعور (...)»⁽²⁾ نطلق اسم "الهو" على الجزء الآخر الذي يمتد إليه هذا الكيان والذي يتصرف كأنه «لا شعوري»⁽³⁾، ما يعني وجود علاقة تقابلية متباينة بين جهازين مترابطين، لكنه كان قد استنتج قبل هذا التعريف تبعا لفرضياته أن «الأنا» هو ذلك القسم من الهو الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثير مباشرة بوساطة جهاز الإدراك الحسي: الشعور»⁽⁴⁾. ثم يحدد مجموعة من المكونات أو ما يمكن أن نسميه صورا تمظهرية⁽⁵⁾ لهذين المستويين النفسيين بقوله: «ويمثل "الأنا" ما نسميه الحكمة وسلامة العقل، على خلاف "الهو" الذي يحوي الانفعالات»⁽⁶⁾، وهذه المكونات أو التمظهرات هي التي ستسمح للمحلل النفسي بكشف وظائفهما وضبط العلاقات والروابط التي تجمعهما.

وبناء على هذه التعريفات والتحديدات الضرورية؛ «يصبح من مهمة التحليل إزالة المقاومات التي يبذلها "الأنا" حتى لا يجابه النزعات المكبوتة»⁽⁷⁾. وينطبق هذا القول على عمليات التحليل المباشرة على المريض، أما وهي غير

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص ص 27، 28.

(2) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 40.

(3) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 42.

(4) مصطلح (التمظهر) مستعار من حقل السيميائيات السردية التي تطبيقه على المدونة، والذي يعني الأدلة اللغوية والفعالية الدالة على تجليات النفس في النص.

(5) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 43.

(6) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 31.

مباشرة كما في حالتنا هذه مع أبي حيان، فلن تكون مهمة كشف مقاومات "أناه" هيئنة متأتية إن لم نقل أن نجاحها ضئيل جدا.

وليس الكبت عنده إلا حالة من الحالات المكونة للاشعور ومكونا مندمجا فيه، يقول "فرويد": «إننا ندرك أن اللاشعور لا يتطابق مع المكبوت، ولا يزال صحيحا أن كل ما هو مكبوت لا شعوري، ولكن ليس كل ما هو لا شعوري مكبوتا»⁽¹⁾. أما عن القائم بوظيفة الكبت في هذا الجهاز؛ فيرجعه "فرويد" «إلى النزعات الخلقية والجمالية في الأنا»⁽²⁾، وهذه النزعات هي التي تظهر مدى الحكمة وسلامة العقل عند صاحبهما كما سبق الحديث عنها.

ويمضي "فرويد" قدما في نظريته، فيذكر أن الإدراكات الحسية الخارجية لها علاقة واضحة مع "الأنا" بعكس الإدراكات الحسية الداخلية المتمثلة في المشاعر الوجدانية والإحساسات، معترفا بعجز التحليل النفسي عن فهم هذه الوجدانيات والإحساسات وتحديد كل مكونات هذا المستوى العميق من النفس؛ يقول: «ولسنا نعرف عن هذه الإحساسات والمشاعر الوجدانية إلا الشيء القليل جدا، ولا تزال الإحساسات والمشاعر الوجدانية المتعلقة بسلسلة اللذة والألم هي أحسن ما عندنا من أمثلة»⁽³⁾. ثم يجعل من هذه الثنائية المنتقاة (اللذة/الألم) محورا لدراسة سبب ازدياد "شحنة الطاقة النفسية" وانخفاضها عند المريض باعتبار اللذة غير نازعة للفترة أو الطبيعة بعكس الألم النازع نحو التغيير أو التفريغ، ليستنتج أنه «السبب الذي من أجله نفس "الألم" على أنه يتضمن ازدياد شحنة الطاقة النفسية، ونفسر "اللذة" على أنها تتضمن خفضها»⁽⁴⁾، ثم يؤكد بعدها على تمظهرها وكشف المحلل لها بأنها -وكل

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 32.

(2) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 59.

(3) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 37.

(4) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 38.

المشاعر الوجدانية لا تظهر في الشعور إلا إذا وصلت إلى جهاز الإدراك الحسي⁽¹⁾.

سنتوجه بالدراسة -إذن- إلى جهاز الإدراك الحسي لأبي حيان لكشف الشعور عنده ومقدار الأنا الذي تأثر بالعالم الخارجي ومقابلة ذلك بدراسة الكبت في الهو اللاشعوري لديه نتيجة تأثير النزعات الدينية والخلقية والجمالية من الأنا .

تفضي بنا دراسة تأثير جهاز الإدراك الحسي لأبي حيان بعالمه الخارجي إلى العودة إلى نشأته وتكوينه وتأثير المحيط المعرفي، صحيح أننا لا نعرف الكثير عنه مما قد يشكل عوائق في التحليل، لأن من شروط تفسير عمل ما أن ننطلق من معرفة نفسية المؤلف وحياته ومحيطه، «ومن الواضح أن معرفة المؤلف هذه يجب أن تكون سابقة، ومن ثم نستبعد ألياً نقد أي عمل مجهول المؤلف، أو مشكوك في أبوته، أو أبدعه إنسان لا نعرف عنه غير القليل»⁽²⁾، إلا أن هذا الشرط الأخير لن يقيّد عملية تحليلنا، إذ سنصدر عما بين أيدينا من معلومات نستثمرها في تكوين "معرفة سابقة" بأبي حيان.

فأول هذه المعطيات هو إسلام أبي حيان في المقام الأول؛ ما يعني امتلاكه لمنظومة أخلاقية دينية نتجت عما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو أمر سيعطيه إدراكاً حسياً بوجود حلالٍ وحرام، ومرغبٍ فيه ومرهبٍ عنه (...) وإدراكات آخر فرعية مثل: المباح والمكروه (...) واستلزمات عنها مثل: جيد ووديء وحسن وقبيح وممدوح مذموم ومقبول ومرفوض (...) وهي أمور قد عني بها الفقه الإسلامي وأصوله، وكانت لها مباحث في علوم الكلام والمنطق، وكان للسلوك والأخلاق المكانة الرفيعة في التصوف، وهي أمور كانت من جملة ممارسات أبي حيان الدينية والفكرية والسلوكية، فهو فقيه على

(1) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 39.

(2) إنريك أندرسون إمبرارت: مناهج النقد الأدبي، تر: الطاهر أحمد المكي، ط خاصة، القاهرة، 1421 هـ، 2000 م، ص 128.

المذهب الشافعي⁽¹⁾؛ وقد قال ياقوت في وصفه: «صوفي السميت والهيئة (...) فهو شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين»⁽²⁾. وقد ظهر منه في "الإمتاع" في مواضع كثيرة جدا وعيه التام بها.

2- الرغبة والكبت:

تحيل كلمة الرغبة في المعاجم إلى معنى الحرص على الشيء والطمع فيه وإرادته⁽³⁾، ولا شك أن هذه الصفات الجزئية فاعلة في الإنسان بحكم نظم البيولوجية، ومن المنظور النفسي، يرى "فرويد" أن الرغبة ترتبط عادة بالآثار الذكورية، وأنها تجد لنفسها سبلا معينة للإشباع، فتكون «في شكل "هلوس" بديل كما نرى في الأحلام على سبيل المثال، أو في إشباع الرغبة في مستوى تفعيلي في الانحرافات، أو في إشباع متخيل بديل كما نرى في الأمراض النفسية»⁽⁴⁾، وهذه التمظهرات غير واردة في "الإمتاع" صراحة؛ إذ لا وجود للهلوسات والأحلام فيه، ولا وجود لانحرافات جنسية على المستوى التفعيلي، ولا لتخيّل بديل يهيم به ذهن أبي حيان؛ وأكثر ما عثرت عليه من ذلك ليلته المجونية التي أورد فيها حكايات جنسية منحرفة عن التخنث والزنا واللواط وذكره الأعضاء الجنسية والألفاظ النابية⁽⁵⁾، وما أورده عن خرب

(1) ينظر: عبد الوهاب بن علي السبكي: خبقات الشافعية الكبرى، تج: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة فيصل البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د ط، 1383 هـ، 1964 م، ج 5، ص 286.

- ابن قاضي شهاب؛ أبو بكر بن أحمد الدمشقي: خبقات الشافعية، تج: عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، ط 1، 1407 هـ، ج 1، ص 179. وغيرهما من المصادر.

(2) ينظر: ياقوت بن عبد الله الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تج: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993 م، ج 5، ص 1923.

- خليل بن أبيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، تج: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1420 هـ، 2000 م، ج 22، ص 27.

(3) ينظر: مجمع اللغة العربية القاهرة: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 356.

(4) فرج عبد القادر خه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، د ت، ص 214.

(5) أبو حيان التوحيد: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 50، 60.

الخاصة من العلماء ومشايخ الصوفية والقضاة وتواجههم عشقا على غناء الجواري والغلمان، وهو وإن كان لا يعكس فعليا ميل أبي حيان إلى اعتناق هذا الفكر إلا أننا نحسه عند مبادرته بوصف "الموصلي" الذي كلف به شيخه أبو سليمان السجستاني، فيقول عن فتنته للناس أنها: «بوجهه الحسن، وثغره المبتسم، وحديثه الساحر، وخرفته الفاتر، وقده المديد، ولفظه الحلو، ودله الخلوب، وتمنعه المطمع، وإخماعه الممتع، وتشكيكه في الوصل والهجر (...) يسرقك منك، ويردك عليك»⁽¹⁾. وهذه أوصاف فيها ميول تكون عادة من رجل إلى امرأة، لا من رجل إلى رجل مثله، وهذا وصف ذاتي واع ناتج عن التفكير بالصور بالبصرية، ويعده "فرويد" شعورا ناقصا⁽²⁾.

ويفسر علم النفس هذه الحالة بكون «الرغبة اللاواعية التي تبحث النفس عن إرضائها تصطدم برقابة الوعي، وجزئيا أيضا بما قبل الوعي»⁽³⁾. فالوعي هنا يتشكل من المقام بين يدي الوزير ذي الهيبة والوقار ومن الشخصية الدينية عند أبي حيان نفسه، والتي تحرم الميول إلى أبناء الجنس الواحد وتشدد في غزل المذكر وباقي الانحرافات، ونتائج تحليل هذا الوصف لها تفسير أدبي أيضا؛ يتمثل في الصنعة اللفظية التي تخلق المبالغة والتوضيح ولا تعني بالضرورة المعنى الحرفي لها.

وعند تحليل هذا المقطع، لا نجد أبا حيان يذكر عن نفسه خبره بجارية ولا غلام، وربما كان ذلك تنزيها لنفسه واعتدادا بها وحفظا لمروءته وتجنباً للإضرار بها، مع أنه لم يجد حرجا أن يذكرها في شيخه وهو أكثر منه عقلا وحكمة على حد قول أبي حيان نفسه! كما لا يستبعد بعد هذا أن يكون إخفاؤه لذلك صراعا نفسيا بين الرغبة في ذكر من يهيم بهم من الجواري المغنيات والغلمان وبين كبت ذلك وإخفائه القسري لذلك، خشية سوء ظن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 174، 175.

(2) ينظر: سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 37.

(3) مارسيل مارييني: النقد التحليلي النفسي، ضمن: مجموعة من المؤلفين، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، تر: رضوان ظاظا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 221، ماي 1997 م، ص 58.

الوزير به، وهذه العينة تجعلنا نفهم جيدا «مدى أهمية فكرة "الصراع النفسي" الأساسية: الصراع بين الرغبة والمحظور، بين الرغبة اللاوعية والرغبة الواعية، وبين الرغبات اللاواعية ذاتها»⁽¹⁾، وإن كانت الرغبات اللاواعية في حد ذاتها صعبة الفصل والاستخراج.

لقد حصر "فرويد" الرغبة في المفهوم الجنسي، إلا أننا نجد رغبات غير جنسية مثل الرغبة في القرب من الوزير أكثر، فمن ذلك ما جاء في رسالة الشكوى التي بعث بها أبو حيان لشيخه أبي الوفاء المهندس: «ذكر الوزير أمرى، وكرّر على أذنه ذكرى، وأمل عليه سورة من شكري، وابعثه على الإحسان إليّ»⁽²⁾ ومن ذلك أيضا تصريحه في إحدى رسالتيه اللتين بعث بهما إلى الوزير بهذه الطموحات، فقال: «كنت وصلت إلى مجلس الوزير، وفزت بالشرف منه، وخدمت دولته (...) كل ذلك آملا في جدوى أخذها، وحظوة أحظى بها، وزلفى أميس معها، ومثالة أحسد عليها»⁽³⁾، ورغبة أخرى في التخلص من الفقر كما في قوله: «خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لبس الفقر»⁽⁴⁾؛ ورغبة ثالثة في نشر فكره كما نقرؤه في قوله: «ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه عليك، أن يبقى الحديث بعدي وبعذك، لم أجد بدا من تنسيق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن معه المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية»⁽⁵⁾. وهذه الأمثلة تكشف عن رغباته القصوى، وهناك رغبات أخرى "دنيا" مبثوثة في ثنايا ليالي السمر.

كما حصر "فرويد" الكبت في اللذة والألم كما مرّ، وإن كنت أعتقد أنّ هناك لذات ناتجة من حب العلم أو حب التأنس بالآخرين ملحوظة باستقراء مجموع الكتاب.

(1) مارسيل مارييني: النقد التحليلي النفسي، مرجع سابق، ص 58.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 228.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 207، 208.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 226.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 162.

3. الأنا الأعلى (Super- Ego):

لم نقف على تعريف محدد وواضح للأنا الأعلى عند "فرويد"، ومجمل أفكاره عن هذا المفهوم تشير إلى «جانب من الأنا أصابه التعديل نتيجة اعتناق الشخص وامتصاصه للأوامر والنواهي والمثل العليا والمعايير التي تأتيه من أبويه ومن يقوم مقامهم في المجتمع»⁽¹⁾؛ وي طرح في انقطاع علائقي مفهومي "الرجسية" و"عقدة أوديب" كمظهرين مريضين للصراع بين الأنا والأنا الأعلى، لكن مظاهر الرجسية في هذا المقام لم تلق منه تحليلاً وتمثيلاً كبيرين مقارنة بعقدة أوديب، واكتفى بقوله: «إن تحول اللبيدو المتعلق بالموضوع إلى لبيدو نرجسي (...) إنما يتضمن بوضوح التخلي عن الأهداف الجنسية، أي يتضمن عملية سحب الطاقة الجنسية، فهو إذن عبارة عن نوع من الإغلاء»⁽²⁾، لكنه خصص مواضع كثيرة من أبحاثه لدراسة إخالته واختصاراً كما سيأتي.

وبالعودة إلى "عقدة أوديب" وسيرا على نهج "فرويد" التعميمي، يكون أبو حيان وفي سن مبكرة قد شعر بالحب نحو "أمه" نتيجة مرحلة الرضاعة، ويتقمص شخصية أبيه، ومع الزمن تتقوى ميوله نحو أمه أكثر فأكثر إلى حب ذو خبيعة جنسية، ويصبح الأب عائقاً في تحقيقه ذلك ووصوله إلى مبتغاه، وقد تكون "عقدة أوديب" عكسية فيميل إلى والده في مرحلة ويبغض أمه، أو يراوح بين الحالة الأولى والحالة الثانية في اضطراب شديد.

ونحن في الحقيقة لا نقف على شيء من هذا ولا ذاك على خول كتابه "الإمتاع" ولا في باقي كتبه الموجودة، ثم إننا لا نملك إلا معلومات معدودة وعامة عن نشأته وخفولته وصباه، وهو أمر لا يسعف التحليل، كما أن ذكر والديه وأسرته قضية لم ترد في مصنفاته، ويبقى الغموض الشديد يلف هذه المسألة والدوافع الكامنة وراء هذا التستر.

(1) فرج عبد القادر خه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 63.

(2) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 51.

ثم لدينا ميول بعض الباحثين يرجحون فيها فقدان والديه في سن مبكرة، منها قول زكريا إبراهيم: «وأغلب الظن عندنا أنه قد حرم في خفولته من كل عطف وحنان، فاتسمت حياته منذ البداية بطابع القمع والحرمان. ولئن كنا لا نجد في كتبه أي حديث عن علاقته الشخصية بوالدته»⁽¹⁾. وهذا التخمين لو صح لنسف دراسة "عقدة أوديب" عند أبي حيان من أصلها، ونحنا بنا إلى البحث في حالات نفسية أخرى ممكنة ناتجة عن محاولته تعويض حنان الأنوثة والحب المفقودين.

وفي هذا المستوى من الحديث عن "الأنا الأعلى" -وتبعاً لما مضى- يذهب "فرويد" إلى أن "الأنا الأعلى" تقع في صراع مع "الأنا" كون الأولى رقيقة على الثانية فيحدث عند الشخص انتقاد للذات وتأنيب الضمير ومحاسبة النفس، والتحریم (...)، يقول: «فالأنا الأعلى يقوم بالإبقاء على خلق الأب. وكلما اشتدت وخأة عقدة أوديب، وكلما كان كبتها يتم بسهولة (تحت تأثير السلطة والتعاليم الدينية والتعليم والقراءة)، كانت سيطرة الأنا الأعلى على الأنا فيما بعد أشد. وتظهر هذه السيطرة في صورة الضمير أو الإحساس اللاشعوري بالذنب»⁽²⁾. ونستطيع تلمس شعور بالذنب في اعتذاره لشيخه أبي الوفاء الذي افتتح به الكتاب، فهو في مقام الوالد الكافل بالنسبة إلى أبي حيان الذي صار في مقام اليتيم الفقير.

ولا ينسى "فرويد" الحديث عن المؤثرات الخارجية التي بنت "الأنا الأعلى" وشكلته، فقد أشار إلى كتابه "الطوخم والمحرم" الذي شرح فيه نشوء عناصر الدين والأخلاق والتنافس الاجتماعي الذي ينتج الرغبة والكبت من "عقدة الأب" التي يسميها "عقدة أوديب الأصلية" في الأزمنة الغابرة. هذا الأب الذي يمتلك جميع نساء القبيلة ويحرمهن على البقية، لكن الرغبة في النساء تدفع بالأبناء إلى قتل "الأب الأكبر" وأكله ومعاشرة نسائه ثم يقعون في الندم

(1) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د ط، 1960م، ص 17.

(2) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 58.

ويحاولون التكفير باختلاق خروجهم يتعبدونه وبه يسيرون أمورهم ويبينون المسموح والمحرم، فقال: «وقد اكتسبت هذه الأشياء (...) عن عقدة الأب أثناء نشوء النوع الإنساني: فاكسب الدين والوازع الخلقي عن العملية الحقيقية للتغلب على عقدة أوديب نفسها، واكتسب الشعور الاجتماعي من ضرورة التغلب على المنافسة»⁽¹⁾. وهذا تفسير وثني يشابه "نظرية داروين" ويوازيها إن لم يكن مستمدا منها، ويتنافى مع الديانات السماوية التي لم يكن لها تأثير أو صدى في دراسات فرويد، ثم حصر نشأة الشعور الاجتماعي في التنافس على النساء، أي على أساس مادي، وإن كان التقرب إلى "الطوحم" -حسبه خريقة لذلك أيضا.

يستمد أبو حيان الأحكام بالتحليل والتحرير والأخلاق والمثل العليا وغير ذلك من تعاليم الإسلام، وهو دين سماوي من عند الله الذي خلق البشر جميعا وبين لهم على لسان رسله هذه الأمور؛ أما مصدر الشعور الاجتماعي إذا سلمنا منشأه من التنافس بين أعضاء الجيل الواحد، فهو في الحقيقة تنافس مادي أو روحي تعبدي أو كلاهما معا، كما أن المادة ليست نساء فقط، بل ومن الخطأ عدها مادة من النظرة البرجماتية، إضافة إلى أن هناك أراض وأموال وممتلكات كثيرة مما يدخل تحت مسمى المادة.

أما حالة التنافس عند أبي حيان، فهي حاضرة ولا نقف على شيء منها في ماضيه، تجلت في محاولة التقرب إلى الوزير الذي سيصبح "الأب الأكبر" ليضمن قوت يومه ويحفظ جاهه ومنزلته. هذه المحاولة التي اصطدمت بطريقة غير واضحة مع العملية نفسها لأناس آخرين، فكان كل خرف يشوه صورة الآخر عند "الأب الأكبر"، وستكون هذه الحملة الإعلامية دليلا على المنافسة الشديدة التي لقيها أبو حيان، فيصف ابن شاهويه للوزير بقوله: «وأما ابن شاهويه فشيخ إزراء وصاحب مخرقة وكذب ظاهر، كثير الإيهام، شديد

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص ص 61، 62.

التمويه (...)»⁽¹⁾؛ ثم قال: «وأما ابن خاهر فرجل يدعي للناس أنه لولا مكانه وكفايته وحسبه ورأيه ومشورته لكانت هذه الوزارة سرايا، وهذه المملكة خرابا؛ هذا مع الشر الذي في خبعه وعادته (...)»⁽²⁾. وقال على لسان ابن شاهويه: «وأما بهرام فرجل مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حافظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه، ولا يبالي أين صار بعاقبته؛ وهو يحض مع ذلك عليه في كل ما هو مديره ومديره»⁽³⁾. وقال: «هذا آخر الرسالة الأولى. وحضر وصولها إليه بهرام لعنه الله، وتكلم بما يشبه نذالته وخسته وفتن نيته، فما كنت آمنه؛ وما أشد إشفاعي على هذا الوزير الخطير من شؤم ناصية بهرام، وغل صدره، وقلّة نصيحته، ولؤم خبعه، وخبث أصله، وسقوط فرعه، ودمامة منظره، ولأمة مخبره؛ حرس الله العباد من شره، وخهر البلاد من عره وضره»⁽⁴⁾. وفي وصفه لابن مكيخا من حاشية الوزير، قال: «وأما ابن مكيخا، فرجل نصراني أرعن خسيس، ما جاء يوما بخير قط لا في رأي ولا في عمل ولا في توسط بقفا وهو منهمك بين اللذائذ، همه أن يتحسّى دن الشراب في نفس أو نفسين، ثم يسقط كالجدع اليابس؛ لا لسان ولا إنسان»⁽⁵⁾. وهذا الهجوم على حاشية الوزير دليل على المستوى الخطير للمنافسة. إنها تكثيف واع من أبي حيان استهدف مستوى اللاوعي عند الوزير، حيث حاول في هذا الأمثلة تحفيزه على صنع وعي بأن شارب الخمر فاقد للعقل فأنى له أن يقدم مشورة أو رأيا سديدا، وأنه منتهك لحرمة دين الوزير (الإسلام) الذي يحرص الوزير على إقامته. فقد كان أبو حيان يعلم الوزير في مثل هذه المقامات المواتية بوجود رجال غير مناسبين في أماكن حساسة لا ينبغي أن يكونوا فيها بتقديم صورهم في صور الأعداء المستترين بصور الأصدقاء وذوي الشورى، وهي

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 43، 44.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 210.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 44، 45.

دعوة غير مباشرة إلى أن يكون هو أقرب منهم بما يظهره من نصح وصدق وإخلاص.

لكن سؤالاً يتبادر إلى الذهن عند حديثنا عن المؤثرات الدينية والأخلاقية التي اكتسبها أبو حيان مفاده: هل اكتمل نمو الأنا الأعلى عند أبي حيان؟ والجواب غير متاح لأن الحكم على عينة غائبة هي "أبو حيان" ينافي العلمية، وكل ما سنصل إليه بعد تجميع مصادر تكوينه والإمام بسيرته، سيبقى نسبياً للغاية ما دامت الدراسة غير مباشرة.

4- النرجسية (Narcissism):

لم يثبت "فرويد" على مفهوم واحد للنرجسية في بحوثه، بل ظل يطور فيه منذ أن أشار إليه أول مرة في كتابه "ثلاث مباحث في نظرية الجنس" عندما أضاف هامشاً سنة 1910م يكشف فيه الأوليات النفسية لتكون الشذوذ؛ جاء فيه: «(...) وأنهم بعد أن يتخطوا هذه المرحلة [الطفولة] يتماهون مع المرأة ويغدون الموضوع الجنسي لأنفسهم، أي يطلبون، من منطلق النرجسية، يافعين يشبهونهم ويريدون أن يحبهم كما أحبهم أهم هم أنفسهم (...)»⁽¹⁾. وقد ذكر "فرويد" أن "بول ناكه" (Paul Nàcke) استعمل المصطلح سنة 1899م وعنى به «سلوك الفرد عندما يعامل جسمه بطريقة مماثلة للطريقة التي يعامل بها عادة جسم موضوعاً جنسياً آخر، وهو بتأمله ذاك يجني لذة جنسية ويظل يداعبه ويتحسسها إلى أن يحقق إشباعاً كاملاً»⁽²⁾ في إشارة إلى استمدادها من الأسطورة اليونانية "نرجس"⁽³⁾؛ ثم أخذ موضوع النرجسية مع

(1) سيغموند فرويد: ثلاث مباحث في نظرية الجنس، تر: جورج خرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983 م، ص 21، هامش 12.

(2) فرج عبد القادر خه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 452. وينظر مقال سيغموند فرويد بالإنجليزية "في النرجسية: مقدمة": (Sigmund Freud, On Narcissism: an Introduction, P 1) في:

<https://www.sigmundfreud.net/on-narcissism.jsp>

(3) يراجع لأسطورة "نرجس" ومصادرها:

Yves -Alain Favre: Narcisse, Dictionnaire des mythes littéraires, sous la direction du Pr Pierre Brunel, ed du Rocher, Paris, 1988, p 1071.

"فرويد" يغرق في أتون الانحرافات الجنسية، وما يحسن الانتباه إليه أن "فرويد" لم يذكر ما إذا كانت النرجسية عقدة أم مرضاً؟ وكل ما نجده أنه يصفها بـ"حالة" وكذلك فعلت المصادر التي كتبت عن النرجسية.

وإذا باعدنا أنفسنا عن التأثير باصطلاحات "فرويد" وتعلقنا أكثر بالأسطورة، وجدنا أن المصطلح يميل أكثر إلى ذلك الحب المبالغ فيه للنفس، يقول عبد الرقيب البحيري: «مثل هذا الحب المتوهج والموجه للذات، نادراً ما يوجد في التجربة الإنسانية، وعلى أية حال توجد درجات من حب الذات أو "النرجسية" شائعة لجميع الأجناس البشرية، وهذه لا تختص فقط بالجسم المادي، ولكن أيضاً بفكرة المرء عن صورة جسمه لدى الآخرين؛ وصورته عن نفسه ككائن اجتماعي»⁽¹⁾. فالنرجسية حالة يجعل فيها المرء من نفسه "صنماً" يعبد ويقدسه، إنها المثال الأعلى الذي لا يشبهه أحد ولا يدانيه مهما كان أو مهما صنع.

وحسب دراسة "فرويد" لأسطورة نرجس، فإن الشخص النرجسي يصنع سلماً تصنيفياً تكون نفسه هي المرجع والمثال والأنموذج في كل شيء، والبقية دون هذا المثال؛ وعند هذا المستوى يغلب توجه النفس نحو داخلها بظهور نزوات إعجاب مفرخة تتصل بشيء من اللاوعي والانفصال عن الواقع والعزلة والنشوة والهيام مع حب كبير للملامح الخارجية والاهتمام الزائد بها وإعجابه بمختلف الطباع والأخلاق الصادرة عنه وخريقة عيشه ولو كانت قبيحة في نظر الآخرين، ورفض هذه الأشياء من الآخرين والسخرية منها؛ يصاحب ذلك رفض مطلق للنقد مهما كان بسيطاً، وتبقى وجهة نظره هي الصائبة دائماً.

وفي الثقافة العربية، يمكن أن يقف الباحث على مجموعة من الكلمات التي ترد في معنى النرجسية لكنها لا ترقى إلى المراد منها في الثقافة الغربية ولا تدانيها من قبيل: الاعتداد بالنفس، التكبر، المرح، الاختيال، الغرور،

⁽¹⁾ عبد الرقيب أحمد البحيري: الشخصية النرجسية (دراسة في ضوء التحليل النفسي)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1987م، ص 03.

الاستعلاء، والعجب والخيلاء (...) وقد ارتبطت هذه المعاني عند الشعراء القدامى بالفخر والحماسة عندما يصدق أو يقول بشموخ وعزة نفس، وقد أخذ منه المتنبي وغيره بحظ موفور.

ووظف "محمد التونجي" مصطلح "الأنويّة" نسبة إلى الضمير "أنا"، ولم يحدد مصدره، وأعطاه مفهوما مقاربا لمفاهيم الشائعة للرجسية، فهو يطلق «على الأدباء الذين يكثرون من كلمة "أنا" في أعمالهم، سواء تكلموا على أنفسهم أو غالوا في وصف أنفسهم، ويعبر هذا الاستخدام عن حب الذات والتباهي بها»⁽¹⁾، ومن هذا المفهوم يكون الضمير "أنا" أحد معايير كشف الرجسية، ويغدو عمل الباحث في الأعمال الأدبية إحصائيا عن الضمير "أنا" ومقابلته بمردودية الضمائر "نحن"، "هو" (...) أكثر من أي شيء آخر.

يفضي بنا البحث عن الرجسية في شخصية أبي حيان إلى رصد كل ما يتعلق بها مما سبق ذكره عند الغربيين والعرب على حد سواء، وتجميع ذلك ثم إصدار الحكم.

لا يرد في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" شيء من الرجسية على مراد "فرويد" المتوجه إلى مساواته بالانحرافات الجنسية المتبوعة بالعزلة، أو على مراد مصدره في ذلك "بول ناكيه"؛ فسلوك أبي حيان سلوك إنسان سوي، لم نجد عنده معاملة غير عادية لجسمه مثل الطريقة التي يعامل بها جسم موضوعا جنسيا آخر، وحديثه عن خصوصيات نفسه كان قليلا جدا، يضاف إلى ذلك أن التوحيدي ليس في مرحلة خفولة أو مراهقة يتماهى فيها مع المرأة ويغدو موضوعا جنسيا لنفسه؛ فقد تحدث عند تأليفه الكتاب عن عمره في سياق اليأس من شهوات الدنيا وقطع نفسه منها، وقال: «هذا، وأنا في ذيل الكهولة وبادئة الشيخوخة»⁽²⁾، فكيف يطلب بعد هذا من منطلق الرجسية، يافعا

(1) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1419 هـ، 1999 م، ج 1، ص 140.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 01، 02.

يشبهه يعوض به حب أمه وقد ماتت هذه الإرادة باليأس منها؟ وقد يرد اعتراض على هذا بقضية عشق المردان التي شاعت في عصره وذكرها في الكتاب⁽¹⁾؛ فيجاب عن ذلك بأن أبا حيان لم ينسب هذه الحالة إلى نفسه ولو بالإشارة؛ ووصف حالة واقعة في المجتمع لا يعني انطباقها على الواصف أو تمنيه لها خفية.

وعند أبي حيان وعي بالعُجب والكبر وهو قريب من النرجسية، فمن لطيف ما يقع عليه المرء عند معالجة هذه المسألة حديثه عنها، قائلا: «وحكى جالينوس قال: إن الناس لشدة حبهم لأنفسهم يظنون أن لهم ما يحبون، فمن أجل ذلك وقعوا في العُجب؛ فينبغي أن تكون محبتك لنفسك حقيقية، ويتم ذلك لك إذا أنت صيرت نفسك على الحال التي يرى من يرى أنك عليها»⁽²⁾. ويضيف لجالينوس قوله عن الغلو والإفراط في حب الذات: «المعجب يحب نفسه أكثر مما يحق لها؛ وما أحسن بالإنسان أن يحب نفسه، ولكن بالعدل، فإن أراد أن يحبها جدا فيجب أن يجعلها من أهل المحبة، ثم يحبها من بعد»⁽³⁾. ثم قال: «قيل: فما العجب؟ قال: وزن النفس بأكثر من مثقالها. وقال أيضا: العجب هو النظر في النفس بعين ترى القبيح جميلا»⁽⁴⁾.

وفي انطباق عجيب على دلالات الأسطورة اليونانية "نرجس"، يورد أبو حيان تعريفا دقيقا نصه: «ويقال: المعجب يدعي أن ما ينبغي أن يعجب منه قد حصل له من غير أن يكون كذلك؛ فأما إذا كان حاصلا فالعجب ليس بعجب إلا من خريق الاسم، وإلا فهو في الحقيقة إحساس بالفضل المعشوق، وشعور بالكمال الموموق، واستدعاء للزيادة مما صار به هكذا، واستعداد لقبول

(1) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص ص 173، 176.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 129، 130.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 130.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 131.

الفيض من معدنه بالاختيار الثاني والاعتقاد الأول»⁽¹⁾؛ فإثبات الكمال وتفضيل نفسه هو روح النرجسية وعمودها.

وعند محاولة رصد الضمير "أنا" وما يدل عليه في الإمتاع والمؤانسة، وهل يشكل مجموعها خروجاً عن الاستعمال المعتاد وإفراخاً بما يظهر التكبر؛ وجدت الضمير "أنا" قليلاً مقارنة ببقية الضمائر، كما وجدت "أنا" التواضع بدل "أنا" التعالي كما في قوله: «أما بعد فإنني أقول منبهاً لنفسي، ولمن كان من أبناء جنسي (...)»⁽²⁾؛ وفي مثل قوله: «وأنا أعوذ بالله الملك الحق الجبار العزيز الكريم الماجد أن أجهل حظي، وأعمى عن رشدي وألقي بيدي إلى التهلكة، وأتجأنف إلى ما يسوعني أولاً ولا يسرنني آخر؛ هذا وأنا في ذيل الكهولة وبادئة الشيخوخة (...)»⁽³⁾.

أما بالنسبة إلى المديح والإخراء الذي ذكر أن الوزير ألقاه عليه في مواضع متفرقة، فلا يمكن عده مؤشراً فعلياً لحالة من النرجسية، إذ لا يستحيل ذلك إن كان الذي قدمه فريداً في بابه، فذكر في الليلة الأولى قول الوزير: «وأنا أربأ بك عن ذلك ولعلي أعرضك لشيء أثبه من هذا وأجدي، ولذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس (...) بملء فيك، وجمّ خاخر، وحاضر علمك (...) مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وريح ذهنك»⁽⁴⁾؛ كما يظهر أبو حيان هنا أن الوزير قد تآقت نفسه حتى يحضر مجلسه للسمر معه، والسؤال الذي قد يطرح هنا: من هو أبو حيان حتى تتوق نفس الوزير إليه؟ ولم لم تتق نفسه إلى غيره مثل "مسكويه" الأديب والمؤرخ؟ ثم لم أخفى أبو حيان جماعة المسامرين⁽⁵⁾ وكلامهم مع الوزير ولم يشير إلى ذلك إلا قليلاً؟. وجواباً على هذا أقول: إن أبا حيان إنسان متفنن مطالع مشارك في العلوم قد أخذ من كل علم بطرف،

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 01.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 01، 02.

(4) المصدر نفسه، ج 01، ص 19.

(5) ينظر لذلك: الفهرس المتعلق بالحاضرين في السمر، ضمن الملاحق.

والتخصص معروف عند مسكويه، وكذلك كل من ذكر أبو حيان خدمتهم للوزير وأشار إلى حضورهم في السمر؛ ووظائفهم الكثيرة في دولة "بني بويه" قد تكون مما شغلهم عن غالب مجالس السمر مع الوزير، ولا ينكر أحد محاولة أبي حيان إخفاء مشاركات الحاضرين في السمر وإبراز صوته، إلا من كان يرتضيهم هو في نفسه.

وبالعودة إلى معنى الفعل "تاق" في المعاجم العربية، نجده يشير إلى الاشتياق والنزوع إلى الشيء⁽¹⁾، في إشارة منه إلى الألفة القديمة التي عهد فيها الوزير قبل استوزاره مع ضمان تحقيق الإفادة والأنس من أبي حيان، وهي مبالغة لفظية لا تخلو من الصنعة التي عرف بها كتاب الإنشاء عند مصابيحهم الكبراء من السلاخين والأمراء، فيفاخر بعضهم بعضا ليظهروا مكانة وفضلا، وكذلك في قول الوزير له: «فقد بلغت في المؤانسة غاية الإمتاع (...) فما عهدنا من روايتك إلا ما يشوقنا إلى رؤيتك»⁽²⁾؛ ففي هذه الشهادات بالمدح قد نستشعر مبالغات من وزير مشارك في العلوم لكاتب عنده، وحتى لو ادعى مدع اصطناع أبي حيان لها فإنها لا تعني بالضرورة حالة النرجسية.

كما لم نقف عبر قراءتنا "الإمتاع والمؤانسة" على ألفاظ أو عبارات توحى بتكوّن شعور عند أبي حيان بالكمال الجسدي أو الفكري (العصمة). ومن الملاحظات كذلك أن القراءة العامة للكتاب تعطي شعورا بغلبة روح الشكوى والتذمر والضعف وقلة الحيلة ومحاولة إثبات الجدارة والاستحقاق وهي حالات تتنافى مع حالة النرجسية.

ويمكن الخروج من هذه القضية بنتيجة، مفادها أن أبا حيان لا يظهر في "الإمتاع والمؤانسة" نرجسيا بما تحمله هذه الكلمة من المعاني السابقة، وأن له وعيا كبيرا بمعنى الكلمة في الثقافة اليونانية؛ وما يظهر في أماكن قليلة

(1) مجمع اللغة العربية القاهرة: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 120.

(2) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 23.

من اعتداد زائد بالنفس، فهو اعتداد لا يخلو منه إنسان (درجة ضعيفة من النرجسية) وله ما يبرره.

5- الأنا المثالي (Ego- Ideal):

هو ذاك الجزء من الأنا المتحد مع "الهو" اللاشعوري. ويرى "فرويد" أنه "وريث عقدة أوديب"، وأنه «نتيجة أقوى الدوافع وأهم التقلبات اللبديدية في الهو وبتكوين هذا الأنا المثالي يقوم الأنا بالتغلب على عقدة أوديب، كما يقوم في نفس الوقت بوضع نفسه تحت سلطة الهو»⁽¹⁾، ويرى أن الحصول على نفس الأنا المثالي يكون باعتماد المشاعر الاجتماعية على تقمص شخصيات الآخرين⁽²⁾؛ هذا التقمص «هو البديل لحب الموضوع الذي حل محل الاتجاه العدائي العدواني»⁽³⁾.

واتخذ التقمص عند أبي حيان صورا مختلفة ومعقدة؛ فقد تقمص شخصية الجاحظ في كتاباته في الأدب في نكت المباحث ولطائفها، وتقمص شخصية أبي سعيد في تعمقه ونظره الثاقب في اللغة، وشخصية القاضي أبي حامد المرورودي في تمكنه وضبطه للفق والقضاء؛ وهي شخصيات نالت الاحترام والتقدير في زمانها وبعد موتها، فبدل أن يعادي أبو حيان هذه الشخصيات ويبدي العدوان نحوها، جعلها البديل لحب موضوع قيمته⁽⁴⁾.

ومن المؤشرات على ذلك، الإعجاب والانبهار بهؤلاء الأعلام⁽⁵⁾؛ كما يتجلى في عبارات الثناء الصريحة والضمنية المبتوثة على غول الخطاب، فقال مثلا على لسان شيخه أبي الوفاء: «وفعلت ذلك كله حتى استكتبك» (كتاب

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 60.

(2) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 61.

(3) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 63.

(4) مصلاح (الموضوع) مستعار هنا من حقل السيميائيات السردية الآتي تطبيقه على المدونة، والذي نعني به الهدف أو الغاية أو الطموح، ماديا كان أم معنويا.

(5) لمزيد من الإخلاص على الأعلام الذين تأثر بهم، ينظر العنصر الذي خصصناه لنقد السيرة في النقد التاريخي.

الحيوان) لأبي عثمان الجاحظ، لعنايتك به وتوفرك على تصحيحه»⁽¹⁾، وهو إعجاب ضمني بالجاحظ. وفي قوله كذلك: «وحكى لنا أبو بكر أحمد ابن إبراهيم بجرجان إمام الدنيا (...)»⁽²⁾، إعجاب صريح بهذا العالم المحدث والفقيه؛ وفي قوله: «سمعت ابن سمعون يدعو في الجامع»⁽³⁾، وهو إعجاب بابن سمعون - الواعظ المشهور - دفعه إلى حضور مجالسه، بل واقتباس بعض كلامه في مواضع من كتاباته، وفي قوله: «وحكى لنا ابن رباط الكوفي، وكان رئيس الشيعة ببغداد، ولم أر أنطق منه (...)»⁽⁴⁾، لينتج لنا مجموع الإعجابات - لاشعوريا - توجه أبي حيان إلى اتخاذها مرجعا، فيحاكيها وينشئ على منوالها.

ولنعين ها هنا - تقمصه لشخصية الجاحظ، فقد ذكر أبو حيان في رده على ابن العميد بعضها قائلا «ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان ولا تجتمع في صدر كل أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاتيح قلما يملكها واحد، وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد»⁽⁵⁾؛ وهي شخصية تنقد لذعا عندما تحتاج وتخطئ وتناقش.

وفي دراسة "حنا الفاخوري" لشخصية الجاحظ وما تتميز به من مكونات داخلية انعكست على كتاباته، يقول: «كانت ثقافته موسوعية تتناول كل فن وكل مطلب وقلما تجد فرعاً من فروع المعرفة لم يجر فيه لسانه وقلمه»⁽⁶⁾. وكذلك نجد في "الإمتاع والمؤانسة" الذي خاض فيه علوماً وفنوناً كثيرة من الأدب واللغة والفلسفة والمنطق والجدل والتاريخ والفقه والتفسير والأخبار والسياسة والتجارة، كما نجد من فنون الحوار والسؤال وأدب المجلس

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 05.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 07.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 197.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 66.

(6) حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم، مرجع سابق، ص 555.

والحكايات والقصص والشعر والنوادر والطرف ومنثور الحديث والأمثال والحكم شيئاً كثيراً، تنم عن تنوع في المصادر التي اخلع عليها، وكثرة الشيوخ وحضور المجالس العلمية وتنوعها حتى يكون بدوره ثقافة موسوعية.

وأراد أبو حيان أن يكون فرد زمانه في الصناعة الإنشائية على خطى الجاحظ، فأدب السمر لا يحسنه الكثير معطى يعود بالأساس إلى الوعي التاريخي الذي أظهره، إذ لم يعرف للجاحظ تأليف خالص في السمر، ليكون ذلك دافعا لأبي حيان حتى يجمع كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بهذا الأسلوب الذي ضمنه متانة البلاغة التي اكتسبها.

وبالنظر إلى الحالة الفكرية لذلك العصر، فهذا الكتاب يضاهي في بعض تقنياته الأسلوبية أسلوب كتاب "ألف ليلة وليلة"، فقد جمع فيه بين الواقعية والإفادة؛ ولا تخلو ليلة منه من فائدة، وكان ليغدو مرجعا في السمر لمن يريد التأليف فيه لولا اصطباغه بصبغ غير أدبية منها ما هو فلسفي ومنها ما هو علمي تاريخي (...).

وكذلك كان الجاحظ «رجل الطموح الذي أراد أن ينافس أكابر الكتاب والمفكرين، وأن يعالج كل موضوع وضده»⁽¹⁾، وكانت هذه المهمة محركا للتوحيد ليستزيد كلما وجد فرصة الاستزادة، ويتعمق في كل موضوع على سبيل الاستقصاء ليتشعب به في دقائق ونكت من الفكر لا تقع في الخواصر كثيرا، كما نراه مشغوبا بالصناعة اللفظية التي لم تخرجه إلى حد الملل، فساوى بين اللفظ والمعنى، فيقول مصرحا بذلك: «هذا آخر الحديث، وختمته بالرسالتين، ويتقرر ما جرى ودار على وجهه، إلا ما لممت به شعئا، وزينت به لفظا، وزيدت منقوصا، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير»⁽²⁾.

(1) حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم، مرجع سابق، ص 555.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 225، 226.

ومما يُعرف عن الجاحظ أيضاً أنه «رجل جد وهزل وسخرية ينظر إلى الحياة نظرة واقع فيعالجها بالجد خوراً، وبالهزل أخرى (...)»⁽¹⁾. وقد جمع أبو حيان بين الصفتين من أجل أن يبقى على المرونة والحيوية في شخصه، فيرتاح من الجد بالهزل ويقطع السخرية بالواقعية، وهكذا ينتفي الملل والرتابة ويتجدد النفس على خول الكتاب، ففي الليلة الواحدة والثلاثين يورد حديثاً عن الحرب، ثم مسألة لغوية، ثم فقه السلام على أهل الذمة، ثم قصصاً لمجانين ما إن أتمها حتى كان الوزير قد «ضحك -أضحك الله سنه- حتى استلقى، وقال: ما الذي يبلغ بنا هذا الاستطراف إذا سمعنا بحديث المجانين»⁽²⁾، ليبرهن في جوابه بواقعية فلسفية عن العلاقة بين العاقل والمجنون قطعت ذلك التحول الهزلي في وسط الخطاب؛ وأحياناً يجعل هزله في الأخير، ليترك انطباعاً مريحاً في النفس ويحافظ على روح السمر الهادفة إلى الترويح عن القلب، ونصّ على ذلك بما سماه "ملحة الوداع"⁽³⁾؛ وهي نكت قصيرة مضحكة وخفيفة.

كما أن الجاحظ «رجل اعتماد على النفس يصدف عن كل عمل فيه ملق وتزلف ومذلة، ويميل إلى كل عمل فيه تحر واعتداد على العقل»⁽⁴⁾، وقد حاول أبو حيان أن يبقى مستقلاً بذاته غير محتاج إلى غيره إلا أنه فشل في ذلك لغلبة الفقر فكان يشكو منه مراراً وتكراراً إلى شيخه وإلى الوزير، كما حاول أن يبقى في منأى عن الذل، فطلب من الوزير أن يتكلم بكاف الخطاب وتاء المواجهة؛ قال: «فقلت قبل: كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يراد مني (...) يؤذن لي في كاف المخاغبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقته التعريض وأركب جدد القول من غير

(1) حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي -الأدب القديم، مرجع سابق، ص 556.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 204.

(3) تنظر أمثلة عن ملحة الوداع: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، المصدر نفسه، ج 1، ص 28، وص 70، وص 157.

(4) حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي -الأدب القديم، مرجع سابق، ص 556.

تقية ولا تحاش ولا محاولة ولا انحياش»⁽¹⁾؛ وهذا الطلب في الحقيقة خلب لحرية أكثر في التعبير، وخبلا لاستقصاء الإجابة دون قيود.

وأبرز مظهر أدبي للتقمص يتجلى في "المحاكاة"، فقد ألف الجاحظ "رسالة في القيان"؛ وهن الجواري المغنيات، وهذا مبحث قد تضمنته الليلة الثامنة والعشرون⁽²⁾، وزاد عليها ظرف الغلمان وغناءهم مع إحصاء عددهم في جاني بغداد. كما ألف "الجاحظ" كتباً ورسائل في الأخلاق والطباع؛ ونحن نرى أنها أكثر القضايا التي تكررت في "الإمتاع" تأصيلاً وتفريعاً⁽³⁾. أما كتابه "الحيوان" فقد وجدناه ملخصاً في ثلاث ليال هي: العاشرة والحادية عشر والثانية عشر⁽⁴⁾؛ وألف الجاحظ "كتاب العرب والعجم" وهذه قضية تناولتها الليلة السادسة (...)⁽⁵⁾، وقد حاول التوحيدي إبراز سماته وإظهار أسلوبه فلم يكتف بالنقل المباشر؛ بل نحا إلى إعادة الصياغة والزيادة على الجاحظ من قراءاته الأخرى، مما يتوقع من الجاحظ القيام به والتصرف فيه واللعب بالفاظه، فتحول الحسد والبغض الدفين إلى حب كبير حسب المنظور الفرويدي.

6- مجموعتان من الغرائز:

لم يكن هينا على أصحاب التحليل النفسي دراسة الغرائز وما يصاحبها من مشاعر لما يكتنفها من التعقيد والتداخل وصعوبة فصلها وتحديدتها، وكان من الحلول المبدئية اللجوء إلى تقسيمها ثم وضع فرضيات حولها. وهو ما ذهب إليه "فرويد" عند دراسته للغرائز بوضع تمييز لها؛ فوزعها إلى مجموعتين تكون لكل واحدة غرائز في الأنا والهو على حد سواء، سمى الأولى "إيروس" وهي غريزة الحياة أو الغرائز الجنسية ونص في فرضيته إنها تهدف إلى «تعقيد

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 20، 21.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 163، 183.

(3) ينظر مثلاً: الليلة التاسعة، ج 1، ص 143، والليلة السابعة عشر: ج 2، ص 41، والليلة الرابعة والعشرون: ج 2، ص 104، والليلة السابعة والثلاثون: ج 3، ص 127.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 159، 198.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 70، 95.

الحياة بقيامه - باستمرار - بتوحيد الذرات التي تفتت إليها المادة الحية، وهو بذلك إنما يهدف في نفس الوقت إلى استمرار الحياة»⁽¹⁾، وعدّها أكثر وضوحاً من غيرها وأسهل تناولاً للدراسة، كما أنها أكثر مرونة وقابلية للتحويل والنقل من غريزة الموت.

تقابل الغريزة الأولى غريزة الموت، وهي «غريزة هدم متجهة نحو العالم الخارجي والكائنات العضوية الأخرى»⁽²⁾، ويرى تبعاً لذلك أن «الكره» هو الذي يمهد السبيل أمام ظهور «الهدم»، وأن «الأمراض العصابية القهرية» سبب في ظهور هذه الغريزة، كما أن هذا الهدم يخدم «إيروس» كذلك في أغراض التفريغ والإشباع.

أما عن كيفية عمل المجموعتين الغريزيتين وعلاقتها مع بعضهما فيستعير «فرويد» قانون «الاتزان الثابت» الذي تخضع له الحياة وكونها في هبوط مستمر نحو الموت، ولهذا فإن «إيروس» «تعمل على إيقاف هذا الهبوط في صورة حاجات غريزية، وأن تعمل على إحداث توترات جديدة. ويقوم الهو بوقاية نفسه ضد هذه التوترات بطرق مختلفة مسترشداً في ذلك بمبدأ اللذة»⁽³⁾، ومبدأ اللذة يعمل وفق الفرضية التي تقول إن «اللبيدو القابل للنقل إنما يقوم بخدمة مبدأ اللذة ليزيل التجمع وليسهل التفريغ»⁽⁴⁾. والتفريغ كما يشرحه «فرويد» يكون للمواد الجنسية الحاملة التوترات بقذفها أثناء العملية الجنسية المباشرة، وبهذا يتم إشباع رغبة «إيروس».

يركز «فرويد» عند دراسته الإكلينيكية للغرائز الجنسية على العلاقة الضدية الكامنة بين الحب والكره، ويخلص إلى «أن الحب يكون دائماً مصحوباً بالكره (التناقض الوجداني) بشكل لم يكن متوقعاً، وأن

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهو، مرجع سابق، ص 68.

(2) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 68.

(3) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 76، 77.

(4) سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 73.

الكره غالبا ما يكون مقدمة للحب في العلاقات الإنسانية»⁽¹⁾؛ وهذه إشارة إلى التحولات الحاصلة في العلاقات الإنسانية، فكم من خصومة قوت أواصر الحب، وكم من عدو تحول صديقا وفيما، والعكس بالعكس.

لكنه نسي علاقة الكمون التي تسبق الحب أو الكره وهي حالة تعتمد على التعرف ضمن إخبار العمل والاختلاط؛ وفي أثناء ذلك تنمو هذه المشاعر نحو الحب أو الكره حسب معطيات الوسط والأهداف الفردية. وفي تركيزه على كون الحب جنسيا متوجها لأبناء الجنس البشري، نسي أن الحب يكون للمادة والروحانيات والمعنويات كذلك.

وسنركز في دراستنا للغرائز على غريزتي الحب والكره عند أبي حيان، ثم تحولات الكره إلى حب والحب إلى كره، أما دراسة العصاب فنرجئه إلى العنصر الموالي.

• الحب / الكره:

أقصى وأوسع تعريف وجدناه في المعاجم العربية للحب هو قول ابن منظور: «الحب نقيض البغض، والحب: الوداد والمحبة»⁽²⁾. وهو تعريف قاصر جدا لهذا الشعور من الناحية النفسية والمعرفية، وهذا يرجع بالأساس إلى خبيعة المعجم العربي القديم التقريبية للمفهوم الشائع باللفظ الموجز وعدم استقصاء عمق دلالة اللفظة كله.

ومشاعر الحب ليست على مستوى واحد في الثقافة العربية، ولذلك نرى الثعالبي قد اجتهد في ترتيب بعض درجاتها فقال: «أول مراتب الحب الهوى، ثم العلاقة وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكلف وهو شدة الحب. ثم العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشغف وهو إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، وكذلك اللوعة واللاعج؛ فإن تلك حرقه الهوى؛ وهذا هو الهوى المحرق. ثم

(1) سيغموند فرويد: الأنا والهوى، مرجع سابق، ص 70.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 1، ص 289.

الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب؛ وهي جلدة دونه .. ثم الجوى وهو الهوى الباخن، ثم التيم وهو أن يستعبده الحب .. ومنه رجل متيم. ثم التبل وهو أن يسقمه الهوى، ومنه رجل متبول، ثم التدليه وهو ذهاب العقل من الهوى، ومنه رجل مدله. ثم الهيوم: وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه، ومنه رجل هائم»⁽¹⁾، إلا أن هذا الجهد خلا من استقصاء باقي أسماء الحب ودرجاته.

واستخرج ابن قيم الجوزية من كتب علماء اللغة والمفسرين اشتقاق مادة الحب ومعانيها، فوجد بعد التتبع لها معاني: الصفاء، واللزوم والثبات، والقلق والاضطراب، ولب الشيء وخالصة وأصله، والوعاء الواسع الذي يوضع فيه الشيء فيمتلئ بحيث لا يسع غيره، وسويداء القلب، والخشبات الأربعة التي توضع فوقها الأشياء لتثبت⁽²⁾. وهي معان لصيقة بهذا الشعور وتقتضيها العلاقة بين خرفيه، وأتبع ذلك بما وضع فيه من تعاريف أبانت عن اختلاف كثير بين الناس في حده، وهو دليل على استعصاء التمكن من ضبط مدلول هذه العاجضة في الثقافة العربية، ووردت فيها معاني: إثارة المحبوب والميل إليه واستيلاؤه على القلب مع نار تحرقه وعمى وصمم يصيبه وسلو عن كل ألم ولذة به. وما يلفت النظر هو قوله مستنبطاً تعريف الحب: «غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب»⁽³⁾. إلا أن صفة الغليان وخببيعة المادة الثائرة في القلب غير واضحتين. كما استقصى ابن القيم نيفا وخمسين اسماً للحب ودرجاته على غير ترتيب⁽⁴⁾، وهذا التفصيل دليل على الاهتمام بهذا الشعور عند العرب.

ويتباين تعريف الحب في الفكر الحديث تبايناً شديداً تبعاً لاختلاف فهم هذا الشعور، فمن ذلك تعريفهم إياه بأنه «تمركز عواطف الإنسان وشعوره

(1) أبو منصور الثعالبي؛ عبد الملك بن محمد: فقه اللغة وأسرار العربية، تع: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط 2، 1420 هـ، 2000 م، ص 211.

(2) ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تع: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1431 هـ، ص ص 27، 30.

(3) ابن قيم الجوزية؛ المرجع نفسه، ص 27.

(4) ينظر: ابن قيم الجوزية؛ المرجع نفسه، ص ص 36، 83.

بميل وعطف وحنان على شخص، وبإخلاص وتضحية وثبات مع رغبة شديدة في التمتع جنسيا»⁽¹⁾. ومن علماء النفس والمشتغلين بالتحليل النفسي من يرى أنه «حالة وجدانية، فيها رغبة المحب أن يمتلك محبوبه، وأن يتعين به، ورغبته في أن يسعده ويلذه، وأن يواصله، وأن يجد لديه صدى لحبه فيبادله حبا بحب وأن يسعد به ويقربه»⁽²⁾. فالحب يتكون من عنصرين: أولهما نفسي عقلي وهو أساسي فيه، وعنصر بدني تناسلي قد يكون ضروريا أو مرحليا أو ثانويا بحسب جوهر المحبوب. وتتبدى فيه قوة جاذبة بين أخرافه، وتربطهم فيه علاقة عذبة وعاخفة حقة حتمية متمكنة في عمقهم.

وكما سبق الإشارة إليه، توجد عاخفة رئيسة تتحكم في السيرورة العاخفية للنص وتتناسل منها بقية المشاعر، وهذه العاخفة هي عاخفة "الحب" مع استحضار نقيضها "الكراهة". ويؤكد رضا كحالة تأصيل الحب وما يتفرع منه من مشاعر بقوله: «الحب يتصدر ويحتل المرتبة الأولى بين مختلف العواخف النفسية، فهو الملك المتصدر على عرش تلك العواخف، فيسوق إليه ويتحكم فيما تبقى منها، ويجعلها تخضع»⁽³⁾. وبالتالي يكون أي اضطراب أو قهر لهذه المشاعر مسببا لاضطراب أعمق فيما يتناسل منه من مشاعر، وهذا الرأي ضارب بجذوره في عمق التاريخ العاخفي للبشرية، فقد ذهب قدماء الحكماء والفلاسفة إلى أبعد من ذلك في تقريرهم أن «الوجود كله مبدأه المحبة والبغضة، وهما علتا الكون والفساد، وأن البغضة تقابل المحبة»⁽⁴⁾.

وقد أشارت النظرية السيميائية في دراسة الأهواء العاخفية إلى تأثير العواخف بعضها ببعض دون أن يظهر في مفاصلها تحديد الرئيسة منها التي يؤدي اضطرابها أو قهرها إلى زعزعة المسار العاخفي ككل، ويتأكد هذا

(1) عمر رضا كحالة: الحب، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1398 هـ، 1978 م، ص 07.

(2) كايد الشايب: سيكولوجيا الحب والحرمان، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002 م، ص 33.

(3) عمر رضا كحالة: الحب، مرجع سابق، ص 23.

(4) لسان الدين ابن الخطيب؛ محمد بن عبد الله: روضة التعريف بالحب الشريف، تج: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، د ت، ص 356.

بصورة متواصلة فيها كون «التقاخع بين التمظهرين ليس مجرد تراكم دلالي أو ترابط بين تناظرات: إن كل تمظهر يخضع لتغيير كبير تحت تأثير الآخر، كما أن كل كيفية داخل العدة كيفية تتغير تأثيراتها المعنوية من خلال تأثير الآخرين»⁽¹⁾. وسيكشف تحليل البنية اللسانية عن هذه الروابط المحددة لهذا التناسل بين العواخف داخل العدة كيفية.

إن الحب من المشاعر السامية التي لا تتم مشاعر السعادة دونها، فهو عامل سرور وفرح وإعجاب، ويجلي تتبع امتلاك هذا الشعور أو فقدانه عن تناسل منظومة وجدانية بصورة تدريجية أو آنية. والذي وصلت إليه عمليات التحليل والربط العلائقي عند كتاب السير والاعترافات والتطبيقات الذاتية أن «الحب يسبب السعادة والشقاء، يسبب الفرح والحزن، يسبب الإقدام والجبن، يسبب الأمل واليأس، يسبب الحياة والموت»⁽²⁾.

ومن الإجحاف أن نحكم على المواقف الواردة في ليالي "الإمتاع والمؤانسة" بجفافها من مشاعر الحب وبرودة هذه العاخفة في مشاهدتها، خاصة بعدما توصلنا فيما سبق إلى إدراك أن عناصر النزعة العقلية هي الغالبة عليها، وما يضاف إلى ذلك من وقوع شخص أبي حيان في خصائص ذلك الزمان الصعب وتلك البيئة القاسية وهي أمور ألفت بظلالها عليه فذبل الحب في نفسه، إن هذا التعميم بعيد في نتائجه عن خبيعة النفس البشرية الشاعرة، إذ لا تخلو نفس من هذا من الحب كائنة ما كانت درجته ونوعه، لاسيما إذا توفر الفينة بعد الفينة ما ينعشه فيها ولو على تباعد العهد، وهذه المسألة لا تخص مشاعر الحب وحدها بل تشترك فيها جميع المشاعر، لكن الذي يحييها وينعشها مختلف بحسب خبيعة كل منها.

(1) ألجيرداس جوليان كريماس، وجاك فونتيني: سيميائية الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، تر: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2010 م، ص 238.

(2) عمر رضا كحالة: الحب، مرجع سابق، ص 21.

ليس من الهين تحليل تمظهرات "الحب" إلى جانب تلك المكونات العقلية ولا من السهل عزلها وتحييدها، وسبر شعور "الحب" من الناحيتين الكيفية والكمية يستدعي منا تقسيمه نوعياً بحسب وجهته ومخرجه، وقد خلصت بحوث التحليل النفسي في هذا الشأن إلى وجود خمسة أنواع كبرى له هي: الحب الأخوي، الحب الأبوي، حب الذاتي، الحب الشبقي الجنسي، والحب الإلهي والمجرد. ومن العصي أن نلفي كل هذه الأنواع في نص واحد، لكن الثنائية الضدية المبنية على (الحضور / الغياب) تسمح بتقديم تأويلات عن هذا المستوى الشعوري عند التوحيدي.

أ- الحب الأخوي: وهو تصنيف من علماء النفس لهذا الشعور الذي «يكون بين الإخوة على الحقيقة أو المجاز، وقد نستشعره للناس، فنطلب لهم الخير، ونعمل على توفيره لكل المحيطين بنا»⁽¹⁾؛ والمشاعر المتولدة من الصداقة: «هي حب أخوي لا يقوم على التجانس والتجاذب، ولكنها ارتباط بين اثنين من الأخيار، لا للانتفاع، ولا لأنهما متشابهان في الاهتمامات»⁽²⁾.

لم يذكر أبو حيان أي أخ له في أسماره مع الوزير ولا في باقي كتبه، لا تصرّيحاً ولا تلميحاً، و«لا نجد أماناً أي وثيقة واحدة أو مصدراً واحداً نستطيع أن نستنتج منه شيئاً عن خفولة أبي حيان، أو علاقته بأسرته، أو صلاته بأخوته، أو اتصالاته بإخوانه»⁽³⁾. ولذلك، يغدو البحث في الحب الأخوي الحقيقي متعذراً هنا، ولا يمكن تحديد غياب هذا النوع من الحب إلا من خلال رحاب التأويل والافتراض، من أن يكون أبو حيان وحيد أبويه، أو أنهم ماتوا قديماً، أو أنهم من أهل الخمول وممن لا صلة لهم بالعلم وأهله، ولذلك استنكف عن ذكرهم كعادة المؤلفين القدامى في ذلك، إلى غير ذلك من التأويلات التي تجعل من غياب هذا النوع مثار بحث وتساؤل عميق.

(1) كايد الشايب: سيكولوجيا الحب والحرمان، مرجع سابق، ص 28، 29.

(2) كايد الشايب: المرجع نفسه، ص 32.

(3) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، مرجع سابق، ص 16.

والموجود في "الإمتاع والمؤانسة" صنف آخر من الحب الأخوي وهو مجازي، يتجاوز أخوة الدم والأبوة إلى أخوة الدين والاعتقاد والسيرة والصحبة، وهو حب خاهر من أدران المادة والمصلحة. يتخذ هذا الحب خابعا خاصا من تزيين صورة الأخ المجازي المحبوب والصاق ما أمكن من الحسنات والفضائل به، ويتعزز بحصول التوافق بينهما أو امتلاك الأخ المحبوب مفاتيح الرغبة المادية أو المجردة التي يطمح إليها المحب، أو تكون تبعا لإحسان سبق من الأخ المحبوب.

انحصرت مشاعر الحب بالدرجة الأولى نحو شخصي "الوزير" والشيخ أبي الوفاء، وقد أشار مرات إلى سبب هذا الحب، فحين كان الزمان قد انقلب على عقبيه بالفتن وتحول أخلاق الناس، وأزرى بأهل العلم والفضل، وأغلقت أبواب التقدير في وجهه، وصعب العيش وتحصيل لقمة العيش، لم يجد سوى يد أبي الوفاء ممدودة له كما عهدا، ويقر بذلك أمام الوزير صادحا: «أخذ بيدي، ونظر في معاشي، ونشطني وبشرني، ورعى عهدي، ثم ختم هذا كله بالنعمة الكبرى، وقلدني بها القلادة الحسنى، وشملني بهذه الخدمة»⁽¹⁾، وكأنه امتحان من الوزير يستشف به تغير مودة التوحيدي ونكرانه فضل شيخه بعد الحالة الجديدة كما هو شائع في أصحاب المصلحة الذين لا يبالون بعلاقة، فأبان له عن ثبات وصحة مودة وخالص تقدير.

أما الوزير، فقد كان حريصا على اصطناع الرجال لدولته، شديد السؤال عن أهل الكفاءة والثقة، فاختر أبا حيان من خريق أبي الوفاء ليعلم دولته وأحسن إليه وقربه منه لينهل من معين علمه؛ قال أبو حيان: «كنت وصلت إلى مجلس الوزير، وفزت بالشرف منه، وخدمت دولته، وعلاه من صدري بخبيئته، ومن فؤادي بمحيضته (...) حصلت من ذلك الوعد والضمان، على بعض فعالات الزمان؛ ولا عجب في ذلك من الزمان فهو بمثله مليء، وله فعول»⁽²⁾، فالإحسان يستعبد المرء ويزيد من حب المحسن في النفس إلى درجة التعصب، كما أن

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 207، 208.

التقدير وحسن المعاملة يدفعان إلى المبادرة والإخلاص والغيرة على العرض (...) وهي كلها من مقتضيات الحب.

يتخذ شعور أبي حيان بالحب مظهرًا لسانيا بالدرجة الأولى كونه ناثرًا مجيدًا بطبعه، وارتسم ذلك فيما أخلقه من عبارات الدعاء والثناء على الوزير الذي أكرمه وقربه بما لم يحظ به عند وزير قبله؛ كما في قوله: «وجرى ليلة بحضرة الوزير-أعلى الله كلمته، وأدام غبطته، ووالى نعمته أحق من دعي له، وأشرف من بوهي به، وأكمل من شوهده في عصره»⁽¹⁾، وقد كانت كثيرة للغاية رديفة لكل ذكر للوزير، كما توالى تباعا عبارات الإعجاب الصريحة بالمحبوب، واستهل ذلك في ليلته الأولى بقوله: «أيها الوزير، قد خالطت العلماء، وخدمت الكبراء وتصفححت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية»⁽²⁾.

ودعم ذلك بالمدح والتزكية الدينية وهي من أعلى صور تمجيد المحبوب التي يجرده فيها عن درن المادة الدنيوية، والتي تضاف إلى تحصيل الكمال الدنيوي، فقال: «وما رأينا وزيرا على هذا الدأب وبهذه العادة، لا منافقا ولا مخلصا»⁽³⁾. ويتكلف في تصويره في نفس السامعين بصورة حسنة وجميلة عندما ينسب له خلاقة وجهه المستمرة التي وجدت معه منذ ولادته كناية عن السعادة والغبطة التي حبته بها الحياة: «وبسط لي وجهه الذي ما اعتراه منذ خلق العبوس (...) ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الأنيق»⁽⁴⁾. ولك أن تتصور من هذا التعبير هذه الحالة الدائمة من البشر وتفاصيل الوجه البهيج الذي يقابل به الناس.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 21، 22.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 34.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 19.

ويتغاضى التوحيدي عند ذلك عن كل عيب أو نقيصة في الوزير، فلم يفه ببادرة ولا هفوة تزري به تقديرا له وإقرارا بفضائله ووعيا منه بمتانة العلاقة مع الشيخ أبي الوفاء، وخبث روح النقد واستقصاء المثالب التي أبداها مع الوزراء قبله.

ويبدي من الخوف على المحبوب شيئا كثيرا، ومن ذلك قوله: «إلى هاهنا انتهى نفسي بالنصح، وإن كانت شفقتي تتجاوزه، وحرصني يستعلي عليه، لكنني خادم، وكما يجب أن أخدم بنيات الصدر، فينبغي أن ألزم الحد بحسن الأدب»⁽¹⁾، والخوف على المحبوب من أقل سوء محتمل، من تمام مشاعر الحب والإخلاص فيه، حيث ذكر هنا قربه من تخطي حدوده في مخاخبة الوزير عند استشعاره لخطر ابن يوسف. وقد أبدى هذا الخوف على جماعة وصفهم بالإخوان من ابن فارس المهندس، فقال: «وما أخوفني على إخواننا الذين بهم عذب شربنا، وأمن سربنا، كفانا الله فيهم وكفاهم فينا كل مكروه»⁽²⁾؛ فاستشاط الوزير غضبا وحمية لذلك مهددا ومحقرا هذا المخطط الخبيث.

وأما شيخه أبو الوفاء، فقد كانت عبارات المودة أظهر والجمل الدعائية له أكثر، ففي الرسالة التي ختم بها أبو حيان كتابه، يقرن حياته بحياة الرجل عند الاعتذار والتوضيح، إدراكا منه أن تكدر العلاقة مع الشيخ قد يوقف مصدر رزقه بوقوع الانفصال، وهو الذي دأب على نجده وصناعة مكانته وجاهه، ومما جاء فيها: «والله، ثم وحياتك التي هي حياتي»⁽³⁾، وكان يتحين كل مناسبة يخاخبه فيها ليبدي هذه المشاعر ومكنون الاعتقاد الحسن والتعصب له. وأبلغ ما جاء في ذلك، أن يجعل من شيخه عقيدة وقضية يتبناها فتغدو عنده محل مناظرة لمن يخاصمه فيها، يقول: «وأناظرهم فيك وبسببك لا مناظرة الحنبليين مع الطبريين؛ وأتعصب لك، لا تعصب المفضلين والبرغوثيين، وأجادل من أجلك لا جدل الزيديين مع الإماميين، وأدعي في

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 206، 207.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 227.

فضائلك الظاهرة والباخنة دعوى أقوى من دعوى الشيعيين»⁽¹⁾. فالرجل مستعد للتضحية ومقارعة الخصوم غيبا بما أتاه الله من فنون القول والتصرف فيه، فيشهر سيف الجدال والمحاجة على كل من تسول له نفسه مقارفة الشيخ بسوء أو الطعن فيه.

وتشهد المقدمة الطويلة للكتاب بهذه العلاقة الخاصة التي تجمعها معه، كما تظهر بعض الفقر التي خاخبه فيها في ثانيا الكتاب على متانة الوداد وصفاء الشعور، والإجلال واتساع صدره لكل عتاب يأتي من جهته وتجشم الصعب في إرضائه. ويتأكد هذا التعلق في خاتمة الكتاب حيث ينيخ التوحيدي مطايا الاستنجاد بباب الشيخ دون سواه.

ويظهر أبو حيان الإجهاد والإرهاق النفسي في استرجاع تفاصيل أسماره مع الوزير وتدوينها لإرضاء حبيبه أبي الوفاء، ويبدى تحملا كبيرا لهذه المشقة وتبعاتها على كبر في السن، ويظهر تكلفا مستملحا في شحذ خاقته البيانية لتنميق نص "الإمتاع والمؤانسة" وإخراجه في صورة تسكن خاخر الشيخ من جهته وتصلح سوء الفهم الحاصل، فيعذر قائلا: «هذا وأنا أفعل جميع ما خالبتني به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق ويصعب بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والمحبوب والمكروه»⁽²⁾. ليتحقق رضا الشيخ وتدوم الألفة والمودة ويقع سكون النفس وانشرح البال.

وسمو عاخفة الحب الأخوي تجاه الصحب والأخيار هي نتاج الطبيعة العقلية التي عرف بها التوحيدي وحاصل بحوثه الفلسفية في الأخلاق والطباع. وذكر هذا النوع من الحب لجماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا" وأنه كان مصدر قوتهم «وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدقة»⁽³⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 08.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 05.

ويمكن القول: إن عبارات الثناء والدعاء الأخرى التي توجه بها إلى شيوخه، تنحو هذا المنحى المعبر عن مشاعر الحب الأخوي الذي يتجاوز القرابة إلى رحاب الإسلام والعقيدة والعلم، وهذا النوع من الحب هو الغالب على هذا المستوى الشعوري.

بـ الحب الأبوي: «ويكون من الأب لأولاده»⁽¹⁾، ولم يظهر هذا النوع في "الإمتاع والمؤانسة" شأنه شأن سابقه الأخوي. وقد أرجع بعض المهتمين بشأن التوحيدي هذا التكتّم على أسرته إلى أسباب كثيرة أبرزها أن «الرجل كان يعلم أنه نشأ من أسرة رقيقة الحال، عديمة النسب والحسب، فلم يكن يجد داعياً للحديث عن نشأته، أو الإشارة إلى أسرته»⁽²⁾. وأرجع بعضهم ذلك إلى اليتيم وفقدان والديه مبكراً، انطلاقاً من حكايته عن عمه الذي كفله فأزرى به أمام الناس كما في قوله: «إن عمي كان قاعداً في بعض العشيات في قطيعة الربيع (...) فقال: يأكل في كل يوم أربعة أرغفة، فورد على الجماعة ما حيرها وأضحكها، وقد رأينا أعماماً قطعوا أرحاماً، فقطع الله أعمارهم»⁽³⁾. فكانت هذه الحوادث سبباً في ألا يعرف مشاعر الحب الأبوي، ويذبل في نفسه حب الأقارب.

جـ حب الذات: وهو أن «يرضى بنفسه عن الناس ويقنع بها، وقد يدفعه ذلك إلى الاستحواذ»⁽⁴⁾. وقد بحث "فرويد" في أقصى صور حب الذات وعدها مرضاً نفسياً، وأخلق عليه اسم "النرجسية" كما تم بحثه، إلا أن له صوراً أبسط تتمثل في الأنانية والاعتداد بالنفس.

ومن خبيعة الإنسان إنكار الأنانية ودفعها عن نفسه وعدم التصريح بها، والبحث عنها يجب أن يكون على مستوى اللاوعي في التعبير، أما بالنسبة إلى أبي حيان فلم يظهر أي فعل أو قول يدل عليها، فالأنانية المقيتة أن يعمل

(1) كايد الشايب: سيكولوجيا الحب والحرمان، مرجع سابق، ص 29.

(2) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، مرجع سابق، ص 15.

(3) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1408 هـ، 1988 م، ج 8، ص 124.

(4) كايد الشايب: سيكولوجيا الحب والحرمان، مرجع سابق، ص 29.

لمصلحته الشخصية ويكون تفكيره منحصرًا في نفسه فقط لا يحب أن يشاركه أحد فيما عنده، والتي ظهر لنا من استقراء النص أنها كانت آخرهم. كما لم يطمع فيما عند الآخرين من ملك أو منصب، ولم يؤثر أمنه الشخصي على حياة الآخرين، وتجاوز بعلمه واقع تحوله إلى أسير لشهواته ولذائذه، ونأى بنفسه عن التحسر على فوات الدنيا، وليس هو ممن يرتاح لشقاء الآخرين، كما لا نلمس بؤادر الغرور في نفسه مثل التبجح باستحضار أجوبة لا قدرة لغيره عليها، أو امتلاكه ذكاء باهرا دون سواه من الناس.

وهذا النوع من الحب مشوش على العقل ومفسد للحياة، حيث يتطور هذا الشعور بتوفر عناصر شعورية أخرى إلى إعطاء بؤادر تكوينية لصفات "الحسد" و"الحقد" و"البخل".

د- الحب الشبقي: وهذا النوع «يكون عشقا وكلفا بالمحبوب، فيطلبه دائما ويهدف إلى الالتصاق به ويتمنى وصاله»⁽¹⁾، وفيه «يتحول الحب إلى شغف، إلى شهوة، عندما تستثار الأعضاء الجنسية»⁽²⁾. وقد عبر عنه "فرويد" في بحوثه بالليبيدو سواء أكان في اتجاه خبيعي نحو الجنس الآخر أم منحرفا.

لم يرتبط الحب عند أبي حيان بالمرأة، ولم يبد شيئا منه خيلة السمر، فلم تدخله الرغبات الجنسية وغابت دوافعها النفسية والفكرية، بعدما تأكد لدينا خلو النص من أي ذكر للزوجة أو إشارة إلى تعلق بامرأة أو جارية؛ ناهيك أن يكون هناك كلف بالغلمان والمردان كما شاع في عصره. وحضور المجون في الليلة الثامنة عشر وما وقع فيها من حديث عن الجنس المنحرف بأنواعه كان بطلب من الوزير وليس نابعا من قناعة أبي حيان به، وكذلك ما أنشده للوزير في الكتاب من الغزل. صحيح أن الغزل من آثار الحب وأحد مظاهره، إلا أنه لم يصدر منه تعبير عما يختلجه من مشاعر وتجارب عاخفية في هذا الشأن، وهو

(1) كايد الشايب: سيكولوجيا الحب والحرمان، مرجع سابق، ص 29.

(2) بيتر كوتر: الحب والكراهة والحسد والغيرة - التحليل النفسي للأنفعالات، تر: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، غزة، فلسطين، ط 1، 1430 هـ، 2010 م، ص 42.

لا يتعدى فيه جانب الرواية له لأنه ليس شاعرا، وقد صرح للوزير بذلك قائلا: «لست من الشعر والشعراء في شيء»⁽¹⁾، كما لم نلمس أي ذكر لولد أو بنت من صلبه على الرغم من وجود هذه الكنية "أبو حيان" ويؤكد ذلك في كتاب "البصائر" بقوله: «سألني بعض الفقهاء فقال: أين مولودك؟ وهو يريد: أين ولدت؟ فقلت: ما لي مولود؟»⁽²⁾.

وغياب هذا النوع من الحب هو محل بحث وتأويل عن أسباب امتناع أبي حيان عن الزواج أو حتى الميل إلى الحب العذري والكلف بالغلمان الذي وصف به أعيان الصوفية في زمانه⁽³⁾. وأما غياب هذا الموضوع عموما عن السمر فالمعلوم من دراستنا السابقة لطبيعة مواضيع الليالي أن غرضها ليس الخوض في قصص العشق والعشاق وإن كان أشار مرة إلى قصة قصيرة في عشق أسود الزبد العيار البغدادي لجارية وما جرى بينهما⁽⁴⁾، بقدر ما كانت المواضيع علمية جادة.

هـ الحب الإلهي والمجرد: وهو محبة الله ورسوله ودينه، والحب الإلهي شائع عن الصوفية، حيث «تسمو روح الإنسان فيه، وتتغلب على حواس الجسد المعروفة وتقوى عليه، وتتكشف أمام المحب حالات روحية خارقة، وذوقية غير ملموسة بالحس الجسدي وغير متذوقة لدى الآخرين من العالم»⁽⁵⁾. كما تأثر بمفهوم الحب عند الفلاسفة بمعناه الأفلاخوني أين تتجرد النفس من التعلق بالصور والأبدان وتنحو إلى التعلق الفكري والروحي، والذي سماه الفيلسوف الإيطالي "ليو" بالحب العقلي⁽⁶⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 134.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج 5، ص 97.

(3) ينظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص ص 165، 182.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 160.

(5) عمر رضا كحالة: الحب، مرجع سابق، ص 186.

(6) عمر رضا كحالة: المرجع نفسه، ص 14.

أما الحب الإلهي، فتجلى في إقراره بالتوحيد وخوضه في العلوم من أجل ذلك حتى من خلال الفلسفة؛ فهو يعيب على أصحابه من المشتغلين بالطب والفلك استنكافهم عن البحث في مسائل الإلهيات وما يتعلق بها من قضايا، ويتعجب من هذه الحالة قائلاً: «وليس فيهم من يذكر كلمة في النفس والعقل والإله، حتى كأنه محذور عليهم، أو قبيح عندهم»⁽¹⁾. ويؤكد ذلك في قوله عن بعض مسائل الفلسفة التي تلقي بالشك في النفوس وتدعو في بعضها إلى الكفر: «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه، والتسليم لأمره؛ ووجدت أرباب هذه الصناعات، أعني الهندسة والطب والحساب والموسيقى والمنطق والتنجيم معرضين عن تجشم هذه الغايات، بل وجدتهم تاركين الإمام بهذه الحالات، وهذه آفة نسال الله السلامة منها، والعافية من عواقبها»⁽²⁾. وهذا من عميق إيمان التوحيدي الذي يفند ما روج له منافسوه من تهمة الزندقة والكذب في الدين. ومما ينتظم في هذا السلك منافحته المستمرة عن مسائل العقيدة والدين كما في رده على جماعة إخوان الصفا ومن يخطو خطوهم من الملاحدة⁽³⁾، مبديا غيرته على الإسلام في ذمه للفرقة والاقتتال الطائفي التي بنيت على التعصب المذهبي⁽⁴⁾.

وغابت إشارات الصوفية ورموزهم في الحب الإلهي عن مجريات السمر لأنه لم يكن من غرض الكتاب، إضافة إلى رأي الوزير السيئ فيهم، إذ رأى «أن الصوفية لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة، وأنهم إنما يهزون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو»⁽⁵⁾. وقد سعى أبو حيان في هذا المجلس إلى تغيير هذه النظرة، وذكر له مناجاة فتح الموصلي لربه:

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 05، 18.

(4) ينظر مثلاً على ذلك: المصدر نفسه، ج 2، ص 76، 80.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 97.

«أما أن للحبيب أن يلقي حبيبه؟» فمات بعد جمعة من قوله هذا. وكان هذا القول مثار عجب من الوزير الذي خلب منه في مجلس آخر ختم السمر بدعاء الصوفية، فأورد له دعاء سمعه من ابن سمعون الواعظ الصوفي في الجامع⁽¹⁾.

وبخصوص الكره الذي يشكل الطرف الثاني في هذه الثنائية؛ فقد عرفته المعاجم العربية بأنه: «خلاف أحبه»⁽²⁾، وكذا البغض بأنه: «نقيض الحب»⁽³⁾، ويحيل معنى مشتقات المادة على كل قبيح وما لا يريده المرء ولا يرضاه ونفور النفس من الشيء؛ وقد رتب الثعالبي قوة هذه المشاعر ودرجاتها ضمن مفهوم آخر وهو ترتيب العداوة فقال: «البغض، ثم القلى، ثم الشنآن، ثم الشنف، ثم المقت، ثم البغضة»⁽⁴⁾. ولم تشر المعاجم صراحة إلى معنى العداوة ضمن معاني هذا الشعور، إلا أنها تؤديه وتوصل إليه واقعا.

الكره هو ذلك الحقد والبغض الدفين الذي ينغرس في قلب شخص تجاه شخص أو شيء إما نتيجة التعرض إلى أذية أو خيانة أو عدم تلاؤم بينهما فيولد عنده هذا الإحساس؛ ويتكون توجه معادٍ نحو ذلك الشيء، ماديا كان أم معنويا، فالكره في مجمله «نفور عارم من عدو ما من شعور شديد مستمر يتصاعد لكره أعمى»⁽⁵⁾. وهذا التعريف هو الشائع عند المحللين النفسيين.

وأسباب الكره كثيرة لا تخرج عن منع النفس من بغيتها في الدرجة الأولى أو تعرضها لشكل من أشكال الأذى والقهر الجسدي والنفسي، فهو ناتج عن حالة عدم «إشباع الحاجات الأولية نحو الحماية والأمان، يضاف إلى ذلك الرفض الصريح وسوء المعاملة وعدم الاحترام والاستغلال والغبن»⁽⁶⁾. وكل جرح نفسي من الإهانة العميقة ونشر الفضائح والأسرار والسعي الدائم إلى

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 147.

(2) مجمع اللغة العربية القاهرة: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 785.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 7، ص 121.

(4) أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية، مرجع سابق، ص 211.

(5) بيتر كوتر: الحب والكره والحسد والغيرة - التحليل النفسي للانفعالات، مرجع سابق، ص 51.

(6) بيتر كوتر: المرجع نفسه، ص 50.

إذلاله، وهي خيبات أمل يصعب تحملها بعدما أدرك أنها مقصودة، وأنه ينمو على أرضية من الغضب والسخط، فتتوهم المشاعر الانسحابية ويصاحبها اشمئزاز شديد لا تطيقه النفس.

يحقق تتبع مشاعر الكره في خطاب السمر الوصول إلى نتيجة مفسرة لقلّة مشاعر الحب السابقة من الناحية الكمية وتعويضها بهذه المشاعر السلبية. وتبعاً للمسار السردى، تتخذ بنية الكره خبيعة صراعية وتتمظهر أكثر؛ حيث يؤدي دخول الذات الطامحة إلى تحصيل الموضوع الهدف (أبو حيان) في هذا المسار إلى حصول تلاحم مع ذوات مضادة وتكون عقبات مختلفة للحؤول دون تحقيق مراده. وسنجد أن العناصر المشكلة لبنية الكره عنده لا تتخذ ترتيباً معيناً، فيتعاقب الكره الحالى في هذا الجزء من المسار مع الكره الاسترجاعى الذى يعاود الظهور لظروف معينة.

وممن يمثل جهة الكره الاسترجاعى شخصية الوزير ابن عباد الذى خدمه التوحيدي في وزارته بإقليم الري، وتعود تفاصيل تكوينه إلى المدة ما بين (368هـ - 370هـ)، ويرد ذلك على لسان الشيخ أبي الوفاء في قوله: «إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الري إلى بغداد في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذي الكفايتين غضر الله وجهه عابسا على ابن عباد مغیظا منه، مقروح الكبد (...)»⁽¹⁾ حيث نلاحظ تضافر مشاعر الحزن المخزونة في الذاكرة مع المقام، وهو سؤال الوزير ابن سعدان عن حاله ومخبره ليتطور هذا الشعور الحزين إلى إبانة كره شديد دفعه إلى نعت الرجل بأقبح الصفات وتجريده من الفضائل؛ فمن ذلك قوله عنه: «(...) شديد العقاب، خفيف الثواب، خويل العتاب، بذيء اللسان، يعطي كثيرا قليلا (...) حسود حقود حديد، وحسده وقف على أهل الفضل»⁽²⁾. ويقصد بأهل الفضل نفسه ومن شاكله من أهل العلم والحكمة. والكره الاسترجاعى في هذا المثال مبني على الذكريات

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 03.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 55.

القديمة، حيث تلعب الذاكرة دور المصدر الحافظ، وفيها ينمو ويتغذى كلما كانت مدة الإضمار أخول، والتفكير فيها متاحا مرة بعد مرة.

وقد حشد من المواقف التي تحط من شأن الرجل الشيء الكثير، وذلك دليل على عمق غور الجرح النفسي الذي سببه له ابن عباد، إذ كان يتحين كل فرصة لإذلاله والغلبة عليه، وتحميله العمل الكثير في النسخ وحرمانه من أجرة ذلك لثلاث سنوات، وحدا هذا الأمر بأبي حيان عند تجميعه لأفعال الرجل وأقواله أن يصفه بالوزير المجنون، وأن ابن عباد خلب منه العودة إلى الخدمة لكن لا لذة تبقى مع ما تكون في النفس من مشاعر الكره السلبية، فقال: «المجنون المطاع، مهروب منه بالطباع»⁽¹⁾. وقد شوه صورته أكثر، فعمد إلى تأليف كتاب خويل جمع فيه مثالبه⁽²⁾، وهو أكبر كتاب مثالب يفرغ فيه إنسان سواد صدره على إنسان آخر، وبهذه الصورة التشخيصية الدقيقة في العصر العباسي وما قبله.

لقد كان هذا العنف اللفظي نتاج العلاقة المتردية بين الرجلين، علاقة خاضع لمخضوع له، وتابع لمتبوع، ونظرة واحدة تتبعها الحلقات الأضعف فيها، مع تعمد الإساءة، وهي علاقة غير متكافئة، فيكون «الاستعداد الدائم للعنف هو نتيجة سوء المعاملة»⁽³⁾، وقد تأكد وجود هذا السبب عند التوحيدي.

وأما الكره الحاضر فقد تركز على حاشية الوزير وأصحابه، الذين كانوا حسبه سبب إغلاق أمور الوزير وكثرة همومه على دولته، وحالوا دون وصول الناصحين المجدين في الخدمة. ولعل مواقف صدام قد جمعت أبا حيان مع

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 53.

(2) ينظر في ذلك كتابه: أخلاق الوزيرين، تج: محمد بن تاووت الطنجي، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، 1412 هـ، 1992 م.

(3) بيتر كوتر: الحب والكره والحسد والغيرة - التحليل النفسي للأنفعالات، مرجع سابق، ص 49.

هذا الفريق وإن كان لم يصرح بذلك، ومن هؤلاء ابن شاهويه الذي نعته بأنه «شيخ إزراء وصاحب مخرقة وكذب ظاهر، كثير الإيهام، شديد التمويه»⁽¹⁾.

ويتخذ كره الحاشية خبيعة استهزائية، مثلما فعل مع ابن خاهر المتبجح المتفاخر بما لا يملك وبما لم يفعل، فهو عنده «رجل يدعي للناس أنه لولا مكانه وكفايته وحسبه ورأيه ومشورته لكانت هذه الوزارة سرايا، وهذه المملكة خرابا؛ هذا مع الشر الذي في خبعه وعادته»⁽²⁾؛ فتكون الفضيحة وسيلة للتعبير عن كره مثل هؤلاء الناس.

وقد يقوم الكره على سند عنصري. ومع أن للعنصرية تعاريف كثيرة إلا أنها تتقاعج في كونها نوعا من الاستعلاء على الآخرين ونتيجتها واحدة توصل إلى «رفض جذري لوجود الآخرين»⁽³⁾، وهي «تميز من قبل جماعة إزاء جماعة أخرى على أساس العرق أو اللون أو السلالة أو الأصل»⁽⁴⁾. وتأتي العنصرية في الدرجة الأولى من حيث خطرها وشحنها للكره، حيث تستقر في العقل وتبلور فكرة احتقار الآخرين وامتهانهم وحتى محاولة التخلص منهم.

ومن صور العنصرية تلك النازعة إلى الدين؛ وفيها يبدو نفور أبي حيان من غير المسلمين الذين يسهمون في فساد الدولة، وهذا ما قرف به بهرام بن أزدشير الفارسي المجوسي مستشار الوزير وأحد أصحابه المقربين فقال: «وأما بهرام فرجل مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه»⁽⁵⁾. وقد ذم المجوس على لسان شيخه القاضي المرورودي في معرض رده على الوزير الجيهاني، وهذا من الاعتقاد الضمني لأبي حيان فيهم. ويتدعم هذا الاحتقان عندما نفهم أن "بهرام" قد تحول إلى حائل يهدف إلى زعزعة علاقته مع الوزير وإيغار صدره من جهته بما لا يليق، فيحرمه النوال والكرم

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 43، 44.

(3) السيد محمد عاشور: التفرقة العنصرية، دار الاتحاد العربي، القاهرة، مصر، دط، 1407 هـ، 1986 م، ص 03.

(4) السيد محمد عاشور: المرجع نفسه، ص 04.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 45.

الذي كان يرتجيه من الوزير مع تحسين حاله ووضعه. ولا نبعد النجعة إن قلنا أن مشاعر الكره من جهة "بهرام" قد تطورت إلى حقد قد عبر عنه علم النفس بأنه «ضيق مكبوت، هو شكل من الكره المزمّن الذي أضمره»⁽¹⁾، لأنه الوحيد من حاشية الوزير الذي ركز عليه أبو حيان كرهه، وأنه كره متبادل، ناشئ عن منافسة شديدة وحالة من الترقب للسقطات وعمل دؤوب على منع الخصم من راحته في مجلس الوزير، لأغراض دنيوية بحثة كون خرفي الصراع مختلفين عقديا وفكريا.

وقد تتخذ العنصرية خابع الجنس والأصل والنسب كما في نعتة لابن يوسف منافس الوزير وعدوه: «كان أخس خلق الله، وأنتن الناس، وأقذر الناس، لا منظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله، وكان في مكتب الربضي على أحوال فاحشة»⁽²⁾. فقد عمد إلى تشويه نسب الرجل من جهة أبيه وأمه ثم تطرق إلى الطعن في نشأته وتربيته للحط من قيمته حتى يسقط من أعين الناس ويفقد دعمهم له في اعتلاء الوزارة.

ويتمظر الكره في ألفاظ اللعن، التعيير، والنبز، والتوصل إلى تخوين باخنه ونياته، حيث يعد هذا الوجه تنفيسا عن حالة الغليان الداخلي الذي يولده الكره الشديد بعد تعذر أو امتناع الرد الفعلي والبدني، ومثاله ما سرده عن بهرام لشيخه، إذ قال: «لعنه الله، وتكلم بما يشبه نذالته وخسته وفتن نيته (...) من شؤم ناصية بهرام، وغل صدره، وقلة نصيحته، ولؤم خبيعه، وخبث أصله، وسقوط فرعه، ودمامة منظره، ولآمة مخبره»⁽³⁾. وفي قوله عن ابن يوسف مدبر الدسائس للوزير وحاشيته: «هو هذا الكلب ابن يوسف»⁽⁴⁾. ونبز الكلب شائع في الثقافة العربية، وهو من أكثرها استعمالا في حالة الغضب والتعيير

(1) بيتر كوتر: الحب والكره والحسد والغيرة - التحليل النفسي للانفعالات، مرجع سابق، ص 49.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

عن دناءة الشخص والخط من قيمته وسوء فعله، فالكلب خادم لسيده بصورة متواصلة مع الذلة وتلقي الضرب والنهر ودنيء المطعم والمسكن والصوت القبيح.

وقد تأكد لعلماء النفس والمتدربين في المشاعر والسلوكيات، أن هناك نوعا من التغذية السلبية للكره ورعاية له تخرج في مواقف مشابهة، كما تأكد أن «الكره الكامن هو كذلك دافع في كثير من الحالات للافتراء والقذف والوشاية والدسيسة»⁽¹⁾. وقد مرت صور من القذف والتعيير الخلقي والخلقي والديني والنسبي، الوشاية والدسيسة فتعذر الوقوف عليها لغياب مرجع محايد يسرد ما دار في مدة حكم ابن سعدان من أحداث ويكون أبو حيان خرفا بارزا فيها. وأما الافتراء والمزايدة فبابها مفتوح لاعتبارات شتى؛ منها قوة التعبير التي يمتاز بها أبو حيان من خلق الدلالات الحافة والموحية الباثية للمبالغة في نفوس القارئ لها.

وهذا الكره الشديد محصور عنده في العدائية أو العنف اللفظي، وقد عُرِفَت العدائية على أنها «اتجاه معرفي- انفعالي موجه ضد شخص ما، تكون محسوسة ولكن غير ظاهرة. أما العنف فهو بالمقابل سلوك عدائي واضح، لا يتردد في جرح العدو جسما أو نفسيا والحاق الضرر به، بشكل مباشر أو غير مباشر»⁽²⁾. ونحن نلمس ذلك جليا في البنية الفكرية لكتاب «الإمتاع والمؤانسة» وغيره، إذ لم يذكر أنه قاتل إنسانا فسبب له جرحا ولا من الجماعة الذين يعتدون بالسيف والرمح، كما لم يظهر عزل أحد بسبب كلام أو صله إلى الوزير، لكنه حاول ذلك على لسان «ابن برمويه السجستاني» لإبعاد تلك الحاشية⁽³⁾.

(1) بيتر كوتر: الحب والكره والحسد والغيرة- التحليل النفسي للانفعالات، مرجع سابق، ص 52.

(2) بيتر كوتر: المرجع نفسه، ص 50.

(3) ينظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 43.

إن هذا النمو في مشاعر الكره وتكاثرها وتوفر أسبابها المتزايد في بيئته جعل منه شخصا دائم القلق والاضطراب، لا يهادن في كرهه ويتحين الفرصة لأخذ ثأره تاريخيا عن خريق الكتابة بعد حوول ذلك باليد، وتحققه من عجزه في التعبير عن ذاته معهم بوسائل الحوار والتواصل العادية، مع إزاء شديد بخصمه واستقصاء لمثالبه، متخيرا في ذلك أقوى الألفاظ التي تزخر بها العربية في هذا الباب للتعبير عن هذه الحالة الوجدانية. فلا غرابة إن لمسنا في المواضع المتفرقة التي برزت فيها مشاعر الكره أن نحس عنفه المستمر وتعامله مع المحيطين به ببرودة وقسوة إلا قلة قليلة.

والكره عامل على توليد الحزن، كما أن الحزن مغذ لدرجات الكره، و«يتصاعد الضيق والحقد إلى الغضب عندما يغلي الدم في العروق»⁽¹⁾، فهو الذي يجعل من الغضب تجسيدا واقعيا في عملية التنفيس الخارجية التي تتخذ من العنف اللفظي والبدني مخرجا لها ومكان تفريغ لهذه الشحنات الداخلية المفرخة التي عجزت الدواخل عن تحملها.

كما يتخذ الكره مظهرا اجتماعيا عاملا يتمثل في عدم التكيف مع فكر أو جماعة أو بيئة، مما يشحن نسبة القلق والاضطراب ويزيد في كمية الكره، فمقت الزمان الذي حرمه لذائذ العيش من عائلة ومال وجاه مع توفره على الأهلية العلمية، ووجود موانع بشرية وبيئية كثيرة أدى به إلى اليأس وفقدان الأمل في الحياة الكريمة مع الناس، مع إحساس متعظم بالغربة. وقد عبر عن هذه الحالة الكارهة للعيش مع تقدمه في السن في مواضع كثيرة، صراحة وضمنا، كما في قوله: «وقد بلينا بهذا الدهر الخالي من الديانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم (...) فذهب هذا كله، وتاه أهله، وأصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه، واقتلع مغروسه، وصار

⁽¹⁾ بيتر كوتر: الحب والكره والحسد والغيرة - التحليل النفسي للانفعالات، مرجع سابق، ص 50.

المنكر معروفًا، والمعروف منكراً»⁽¹⁾، لتؤدي هذه التراكمات الكُزْهِيَّة إلى الانعزال التام في آخر المطاف⁽²⁾.

كما يعكس حب الإسلام والمنافحة عنه أنواعا من الكره المتجه إلى حركات الإلحاد ودعوات العصبية والطائفية ونبذ سيء الأخلاق، وهو كره مجرد، دعمه البحث العقلي والفلسفي في تكون كره شيء والنفور منه عند تحقق مضاره.

إذن، تحول الحب إلى كره، فمنشأ ذلك خبيعة العلاقة المادية التي جمعت بين أبي حيان وابن عباد مثلاً، فلم تكن علاقة روحية كتلك التي تكون بين أب وابنه وأخ وأخيه وخالب وشيخه، قال: «بعد فوت مأمولك من ذي الكفايتين - نضر الله وجهه عابسا على ابن عباد مغيظاً منه»⁽³⁾؛ والمأمول هنا يقصد به أمله في الحصول على الإكرام والإنعام وما يتصل به، ولا يشير إلى أي خبيعة معنوية روحية ذات خبيعة علمية أو دينية، ثم ذكر أسباب كرهه لابن عباد على لسان شيخه: «لما نالك به من الحرمان المر، والصد القبيح، واللقاء الكريه، والجفاء الفاحش، والقدح المؤلم، والمعاملة السيئة، والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحبس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالي عند كل لحظة ولفظة»⁽⁴⁾. أي أن الأمر تجاوز الخسارة المادية إلى الخسارة المعنوية، وهو الأمر الذي لم يستسغه أبو حيان، وحاول التعويض عنه بقلب المشاعر التقريبية إلى عدائية تباعدية، وتحويل المثالي إلى الدنيء، ولم يصرح بألفاظ الكره في كل ما ساقه لوصف ابن عباد؛ أما ابن العميد وابنه، فكان حظهما من الكره أقل من سابقهما لقصر مدة الخدمة وعدم الاحتكاك الكثير.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 16، 17.

(2) ينظر: زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص ص 57، 58.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 03.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 03، 04.

7- العصاب (Neurosis):

لا يقف الباحث على مفهوم واحد للعصاب عند "فرويد" نفسه؛ ويمكن القول إن العصاب «اضطراب نفسي وظيفي ليس له أساس تشريحي وغير مصحوب باختلال جوهري في إدراك الفرد للواقع كما هو الحال في الذهان ومن أمثلته الهستيريا»⁽¹⁾، أما الهستيريا فهي «عصاب يتصف بالقلق دون وجود مبررات كافية وبظهور أعراض مرضية دون وجود مرض تشريحي مثل الشلل الوظيفي الذي يمكن علاجه نفسياً بخلاف الشلل العضوي»⁽²⁾.

لقد ميز "فرويد" في بداية أعماله التحليلية بين العصاب الفعلي (Actual neurosis) والأعصاب النفسية (Psychoneurosis)، وقد ركز عمله على الأعصاب النفسية بعد أن كان يدرس العصاب في حالاته العامة، وفي هذه الحالة من العصاب «يكون الصراع النفسي عاملاً حاسماً، وإن تضمن آنذاك بعض حالات الذهان من قبل البرانويا»⁽³⁾. لكن هذه المغامرة البحثية سرعان ما خالها الفشل، فعاد بعد حين إلى التصنيف الطبي العقلي الشائع. ولهذا لا نقف على عمل متكامل في العصاب عند "فرويد" وهو الذي كان متحمساً له، ويرى كل الأعمال الإبداعية أعمالاً عصابية.

وفي تلك المدة، صب جل اهتمامه على «الأسباب المولدة للمرض وخبيرة الدفاعات اللاشعورية باعتبارها وسائل الأنا الذي يبذل جهداً كبيراً في مجابهة خبرة أو تصور أو عاخفة بعينها أدت إلى انفعال جد عنيف، مما أدى بدوره إلى صراع أسفر عن استبعاد هذه الخبرة أو التصور أو العاخفة من مجال الحياة الشعورية»⁽⁴⁾. ولأن أثر الذاكرة والانفعال المرتبطين بالأنا يظلان ماثلين فيه،

(1) برسيغال بيلي: نقد نظرية التحليل النفسي، تر: محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 1420هـ، 1999م، ص 250.

(2) برسيغال بيلي: المرجع نفسه، ص 250.

(3) فرج عبد القادر خه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 280.

(4) فرج عبد القادر خه وآخرون: المرجع نفسه، ص 280.

فإن الأنا في هذه الحالة يحاول استبعاد هذا الأثر قدر الإمكان عن خريق حيل الدفاع التي كانت أولوية بحثية عند "فرويد" باعتبارها وسائل الأنا لتحقيق الكبت الذي يفشل فيعاود المكبوت ظهوره في هذه الأعراض؛ هذه الأعراض هي محاولة للإشباع المحرف وفي الوقت عينه تعبير رمزي للمريض عما يريده. ويمكن رد مختلف أنواع العصاب إلى «إحباط لا يقوى الراشد على تحمله أو مواجهة آثاره النفسية بحل واقعي مناسب سواء أكان ذلك نتيجة ضخامة الإحباط أو لاستعداد نشوئي (إحباط داخلي)»⁽¹⁾. وتعلق درجة العصاب بدرجة التنبيه التي يتستقبلها الأنا، فيمكن للصدمة أن تولد إحباطاً شديداً ينتج عنه عصاب شديد يكون فيها القلق والغضب والتوتر والحقد أبرز مظاهره، ويترجم في أرض الواقع في أنواع العنف التي يبدوها صاحب العصاب.

أما بالعودة إلى عصابية أبي حيان، فقد تعرض في حياته إلى صدمات، منها ما نعرفه ومنها ما نجهله، والذي نعرفه منها يعود بعضه إلى جروح في البعد النرجسي من نفسه وبعضها الآخر إلى الضرر المادي الذي أصابه بعد نهب داره في الفتنة. والذي نجهله يعود في الأساس إلى الغموض الذي اكتنف حياته وإلى غمبيعة التاريخ العربي آنذاك، والذي لا يهتم كثيراً بهذه التفاصيل أثناء الترجمة للشخص؛ إلا أننا نستطيع تفسيره على ضوء التجارب البشرية المشتركة مثل فقدان الأحبة من أفراد العائلة والأصدقاء، وفقدان أحد الأعضاء أو الحواس نتيجة التعرض لأخطار اللصوص وفجائع الحرب (...).

ولهذا أو ذاك، يظهر في كلامه ولغوه بالهجاء والشتم لفشله في كبت العداوات الكامنة في داخله، مثل الغضب على الجيهاني، كما في قوله: «فليستخي الجيهاني بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإنصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، ويرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل»⁽²⁾؛ لقد حدثت عنده عملية تعبئة داخلية وتحفيز على الهجوم

(1) فرج عبد القادر خه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 280.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 75.

اللفظي بتكثيف الطاقة وتسخير القدرة على تخير الألفاظ التي من شأنها أن تصيب كيان الجسم المعادي نفسيا وتؤثر في دواخله سلبا، وهنا يتحقق الإشباع ويخف الحمل عن الأنا والهو في نفس الوقت، ومثالا عن تخيره للألفاظ قوله: «ومتى قال جُبه بالمكروه وقوبل بالقذع، وقيل له: "صه" كما يقال للجاهل - إن لم تقل: "خسأ"، كما يقال في كل الأحاديث، وإن أغفلته ظلمت نفسي، ومن حابى خصمه غلب»⁽¹⁾، وأقصى ما ظهر من غضبه عليه إيراد قول للقاضي أبي حامد المروزي وفيه لفظة نابية لا تليق بمقامنا⁽²⁾، لا يخفى منها تعريض فاحش بالجيهازي من جهة نسبه ومفهومه لفضائل الأخلاق (معارفه).

وقد مر أنفا ما وقع له من ابن عباد من تهميش وبخس للقيمة وجرح في النرجسية جعله يشعر بأنه إنسان مُضَيَّع مهدور، ويتحول هذا الهدر الخارجي إلى اكتئاب نتيجة «ردود الفعل الشائعة على الخسارة والفشل في تحقيق مشروع الوجود...»⁽³⁾، ثم يتحول الهدر الخارجي من المحيط إلى هدر داخلي تهدم فيه النفس كل إمكاناتها وما بنته سابقا، ثم يتمظهر في أشكال من الردود إلى أن «يتعزز الهدر الذاتي بشكل مضاعف من خلال صب النقمة على الدنيا والناس، وما يصاحبها من نظرة تشاؤمية للواقع، فلا أمل يرتجى، وليس هناك من سبيل إلى الفعل والتدبير، ولا مجال للخلاص»⁽⁴⁾، ولم يكن هذا الهدر الداخلي قد تكون عند أبي حيان -بعد- أثناء تأليف الإمتاع والمؤانسة، وما قد يُرصد من هدر لا يعد إلا تمهيدا للهدر الحقيقي عندما «أحرق كتبه في آخر عمره لقلّة جدواها وضم بها على من لا يعرف قدرها بعد موته»⁽⁵⁾. فكل معاناة وصدمة وخيبة أمل، كانت تتكدس وتتراكم في داخل أبي حيان حتى تحقق

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 90.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 90.

(3) مصطفى حجازي: الإنسان المهذور - دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، المغرب لبنان، ط 1، 2005، ص 287.

(4) مصطفى حجازي: المرجع نفسه، ص 287.

(5) ياقوت بن عبد الله الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، مرجع سابق، ص 1929.

الانفجار فدمر حصيلة حياته في لحظة واحدة، ولم ينج منها إلا ما في أيدي الناس وبعده عنه.

أدى تعطيل ابن عباد لنزوة الحياة وكسره لكل خموح عند أبي حيان إلى بروز حركة في نظام الموت والهدم للعالم الخارجي الخاص بأبي حيان، وهي في الحقيقة عملية رد فعل عنيفة، تجلت معالمها في تقبيحه صورة الكيان المعادي المتمثل في "ابن عباد" (ومن يدور في فلكه) فسلب منه / منهم كل فضيلة وألصق به / بهم كل رذيلة.

كما قد يتحقق الإشباع عنده والسلوان عن الألم بالهزل والفكاهة، وقد ظهر ذلك في الطرف والنوادر الموزعة على خول الليالي، وهي إشباع مؤقت يكسره روح الهجوم.

وأما القلق المصاحب للعصاب أثناء الهستيريا فهو «حالة من عدم الارتياح والتوتر الناتج عن خبرة انفعالية غير سارة، ويعاني منه الفرد عندما يشعر بخوف أو تهديد، دون أن يعرف السبب الواضح لها»⁽¹⁾، فلا يشعر المرء بالطمأنينة والراحة من وضع قائم أو شخص يهدد مصالحه أو حياته ككل، وقد يكون القلق من شيء واقع أو متخيل يفترض المصاب وقوعه دون استناد إلى أدلة واضحة.

وكان القلق عند أبي حيان وجوديا بالدرجة الأولى كما يذكره الفلاسفة المعاصرون، وينتج عن الانفصال عن الواقع والحياة بأي درجة كان، وينتج عن الاغتراب داخل المجتمع الأم قبل الغربية عن الوخن والأهل بعد التباين الذي يحصل في الرؤية لما ينبغي أن يكون. وقد أبدى أبو حيان قلقه من تزايد الفتن، وتكاثر الفرق والجماعات، وتغلغل العصبية والشعوبية، وضياع الأخلاق والقيم.

(1) أحمد محمد عبد الخالق: مقدمة لدراسة الشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 2006 م، ص 25.

وأما الصراع النفسي، فلم يظهر بشكل كبير على أبي حيان، فقد حافظ خابعه العقلي على اتزانه الداخلي في غالب الأحيان، إلا ما كان منه أثناء ذكر الشكوى من الحاجة وذم الفاقة وحديث الزهد وتفضيل الفقر، وهما نقيضان، فينشطر أبو حيان في مفترق خريقين مبدياً رغبة لاشعورية في التمتع والغنى والكف عن خدمة من يذله ولا ينال منه إلا القليل، وبين الرغبة التي تكبحها نزعة عقلية مبنية على رصيده الفكري والعلمي الذي اكتسبه من المشايخ والتجار.

وبعد هذا، قد يتساءل أحدهم: هل يمكن عد "الإمتاع والمؤانسة" عرضاً عصابياً على ما ذهب إليه "فرويد"؟، والجواب عن هذا أن الغرض من تأليف الكتاب واضح، وقد صرح به أبو حيان في أول الكتاب، والعصاب المرصود فيه جزء من شخصية الإنسان السوي والطبيعي، ومرحلته لا يمكن أن تعمم بحال على صاحبها.

* نتائج:

1 - أدى تنفيذ المنهج الإجرائي لأعمال "سيغموند فرويد" في علم النفس التحليلي إلى كشف مستويي "الشعور واللاشعور" عند أبي حيان وتحديد الأنا والهو عنده، وتم التعرف على مختلف المؤشرات الدالة على مدى تأثر أناه الشديد بمعطيات مكتسبة من البيئة الخارجية (الدينية، والخلقية...)، وتم تفصيل ذلك بدراسة كل من "الرغبة" و"الكبت".

2 - تملك كل من "الرغبة" و"الكبت" تجليات نصية تظهر في شكل مؤشرات لغوية دالة عليهما، مثل ألفاظ التدين والتعبد، ولاحظنا تدخل الأنا بصورة دائمة في كبح جماح الانحرافات بمختلف أنواعها.

3 - كانت جل الرغبات عند أبي حيان غير جنسية، أما الأنا الأعلى عنده فليس متحققاً بالصورة التي خرجها "فرويد"، كما أن استناد هذا العنصر التحليلي على فكرة "الطوخم" الوثنية مناف للبيئة الإسلامية التي نشأ فيها

التوحيدي وتربى على مبادئها، ولم نستطع الحصول على مؤشرات لغوية أو مؤشرات رمزية تدل على "عقدة أوديب"، صريحة كانت أم ضمنية، لجهلنا غالب ما يتعلق بماضيه وخفولته وعلاقته بوالديه.

4 - لم تظهر على التوحيدي أي بوادر تدل على النرجسية، وكل ما يظهر عنده لا يتجاوز حالة الاعتداد الطبيعي بالنفس، بعضه مؤقت له أهداف يقتضيها مقام ما، يحاول فيه تبين مكانة أو ترفعا عن قوم من حاشية الوزير؛ أما الأنا المثالي عنده، فقد بدت ملامحه ظاهرة نتيجة تأثره الشديد بطريقة الجاحظ في مختلف كتبه، ومحاولة مجازاة نسقه.

5 - لم يظهر الحب الشبقي عند أبي حيان، وأكثر ما يتجلى عنده هو الحب الأخوي والحب الإلهي الصوفي، وتم تفسير ذلك بضباية العلاقة الأسرية التي اكتنفت حياته، ولعل هذا النقص قد هيح غريزة الكره ونماها تجاه المحيط، وتجلى في كثير من المظاهر اللغوية.

6 - جاءت مظاهر العصاب في الخطاب نتيجة فشل التوحيدي في كبت ردود الفعل تجاه مختلف الإساءات التي تعرض لها، والتهميش الذي تعمد به بعض رجالات الحاشية وقتئذ وقبلهم ابن عباد، لكنه لم يبلغ مرحلة مرضية متطورة، إضافة إلى أن مقاصد الخطاب في الكتاب قد أخرت هذه الحالة العصابية.

الفصل الثاني:

الإمتاع والموانسة في ضوء النقد الاجتماعي

تمهيد:

لم يكن النص الأدبي في نظر علماء الاجتماع سوى واقعة اجتماعية، وما تجلياتها في الحقيقة سوى انعكاس لما يفرزه المجتمع الذي صدر عنه، وقد اقتنع كثيرون بصحة نظرية "المرأة" التي سوقت حتمية احتواء النص روح مجتمعه وحركته ومكوناته وكل ما يكونه فإن نظرت فيه فكأنما تنظر إلى ذلك المجتمع، وذهب رواد من هذا الاتجاه إلى كون الانعكاس يبلغ درجة التطابق التام مهما بلغت درجة الخيال فيه، لأن هذا الأخير إنما يعكس الحالة الفكرية لأفراد المجتمع، وقد لخص "كيوركلي بليخانوف" (G. Plekhanof) هذا التوجه بقوله: «الفن هو مرآة الحياة»⁽¹⁾.

لكن أعمال "جورج لوكاتش" (G. Lukas) كسرت هذا التفسير الكلاسيكي للآثار الأدبية، ثم تدعم هذا الانزياح عن النمطية السوسيولوجية بصعود الفكر البنوي، وفتحت أفقا جديدا لإيجاد مبادئ أكثر عمقا وتحليلا لتكشف عن تعقيد نسيج التجمعات الإنسانية وما يقف خلفها من بنى بعد إدراك بنوية المجتمع، والبحث عما يمكن أن يسمى قاعدة المجتمع وما ينبني على هذه القاعدة، والعلاقات التواصلية الرابطة بين عناصر القاعدة وباقي عناصر هذا البناء، وهنا برزت مقولات الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي "لوسيان غولدمان" (L. Goldmann) المعروفة بـ"البنوية التكوينية" (Structuralisme Génétique) والتي نظر إليها على أنها «منهجية تحاول البحث عن العلاقة الرابطة بين الأثر الأدبي وسياقه الاجتماعي-الاقتصادي الذي سبق تكوينه»⁽²⁾. ومن هذا التحديد، يصبح تفسير النص الذي يتعذر وضعه في سياقه الاجتماعي أكثر صعوبة، خاصة بعض النصوص القديمة التي

(1) جمال شحيد: في البنوية التركيبية دراسة لمنهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1982 م، ص 22.

(2) محمد نديم خشفة: تأصيل النص-المنهج البنوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1997 م، ص 09.

أنتجت في بيئات خاملة من الناحية الفكرية والتاريخية، فيجب النظر إلى السياقات التي أحاطت بالنص قبل أن يصبح واقعة اجتماعية وأثناء ذلك.

وتمثل المبدأ الذي ارتكز عليه "غولدمان" في كوننا «نستطيع شرح نص ما باعتمادنا على البنية الدلالية»⁽¹⁾. إذ لكل نص دلالاته الخاصة التي تستنتج من العناصر الواردة فيه. كما أن احتواء النص على وجهة نظر خاصة ورسائل ذات صبغات مختلفة (سياسية، اجتماعية ...) تشكل رؤية صاحبه، هو ما جعل "غولدمان" «يرى أن "رؤية العالم" تشكل مع "البنية ذات الدلالة" وحدة متكاملة. فالأولى تشرح النص وتفسره، بينما الثانية تفهمه وتدركه وتضعه في إطاره الاجتماعي المتميز»⁽²⁾، ولم يستثن "غولدمان" أو يحدد النصوص الصالحة لتطبيق مقولاته، وهذا بيان لعناصر منهجه:

I - رؤية العالم (Vison du monde):

هي جملة من الأنساق الفكرية أو المشاعر والأحاسيس والآمال والتطلعات التي ينفرد بها مجتمع عن غيره، وقد يخصص ليعبر عن نسق/ أنساق طبقة اجتماعية وما يميزها عن غيرها، يقول: «إن الرؤية للعالم هي بالتحديد هذا المجموع من الطموحات، من المشاعر والأفكار التي تضم أعضاء مجموعة (وفي الغالب طبقة اجتماعية) وتواجهها بمجموعات أخرى»⁽³⁾؛ وتواجهها بمعنى تقابلها وتكشف صراعاها، وبهذه الرؤية يحقق أعضاء المجموعة وعيا طبقيا مظهرين اهتماما مشتركا وتوافقا، و«يحققون جميعا هذا الوعي الطبقي بطريقة واعية منسجمة إلى حد ما»⁽⁴⁾. والعمل الأدبي هو من يعبر عنها إلى جانب الفلسفة. والعمل الأدبي في المحصلة الاجتماعية «هو

(1) جمال شعيذ: في البنيوية التركيبية دراسة لمنهج لوسيان غولدمان، مرجع سابق، ص 45.

(2) جمال شعيذ: المرجع نفسه، ص 45.

(3) جاك لينهارت: من أجل إستيطيقا سوسيولوجية محاولة لبناء إستيطيقا لوسيان غولدمان، ضمن: مجموعة من المؤلفين، البنية التكوينية والنقد الأدبي، تر: مجموعة من المترجمين، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1986 م، ص 56.

(4) جاك لينهارت: المرجع نفسه، ص 56.

التعبير عن رؤية العالم؛ عن نمط من الرؤية والإحساس بالعالم من الكائنات والأشياء»⁽¹⁾؛ وهنا تكمن وظيفة العمل الأدبي داخل المجتمع وهي الإفصاح عن هذه الرؤية، إنها منظور نابع عن قيم تربوية وفكرية تغذى منها المبدع وتبناها بعد تجربته التواصلية، فهي إذن «وجهة نظر ملتزمة وموحدة حول مجموع الوقائع»⁽²⁾، أي ليست واقعة فردية منعزلة بل تنتمي إلى مجموعة أو طبقة ما في ذلك النسيج الواسع والمعقد.

ولهذا، فإن ما حوته وقائع ليالي "الإمتاع والمؤانسة" ليس شذوذاً من أبي حيان وانفصالاً عن واقعه، وإنما هو عمل ينتمي إلى مجموعة من الفلاسفة والأدباء قدر لها أن تعيش في مجتمع لا يقدر أهل العلم، منهمك في الدنيا والمراتب والمصالح، فعانت من التهميش مع مدبري السياسة العامة وجعلها تحس بالغرابة في وطنها وبين أبناء جنسها، تعاني لتحصيل قوت يومها، مهدورة وغير مقدرة، وتسعى بكل جهد إلى إثبات نفسها، ولأن هذه الرؤية تنشأ عن «أبنية عقلية تتجاوز الفرد»⁽³⁾، فما قاله التوحيدي يتجاوزه ليكون واقع مجموعة كبيرة من أصحابه قد سماهم في أول كتابه، ليس همها المال بقدر ما أرادوا التقدير والاحترام مع كفاف العيش، كما عبر عن مجتمع مفكك ذي أفق ضيق، يعاني الظلم والفقر ويتطلع إلى واقع أفضل.

ولا يمكن مناقشة "رؤية العالم" إلا بمكوناتها: الوعي الفعلي والوعي الممكن، وبخاصة الوعي الممكن الأقصى لطبقة اجتماعية، يراه "غولدمان" أنه «يشكل دائماً رؤية للعالم متماسكة سيكولوجياً، وتستطيع أن تعبر عن نفسها على المستوى الديني والفلسفي والأدبي والفني»⁽⁴⁾.

(1) لوسيان غولدمان وآخرون: البنية التكوينية والنقد الأدبي، مرجع سابق، ص 49.

(2) لوسيان غولدمان وآخرون: المرجع نفسه، ص 15.

(3) رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998م، ص 66.

(4) لوسيان غولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: يوسف الأنطكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 1996م، ص 116.

II - الوعي الفعلي والوعي الممكن (La conscience réelle et la conscience possible):

يتمثل الوعي الفعلي (الواقع) في «مجموعة التصورات التي تملكها جماعة ما عن حياتها ونشاطها الاجتماعي، سواء في علاقتها مع الطبيعة أم في علاقاتها مع الجماعات الأخرى، وهذه التصورات تبدو ثابتة وراسخة بحيث لا يمكن تصور وجود الجماعة المذكورة بدونها»⁽¹⁾. وتتشكل هذه التصورات من القيم والمبادئ والمعتقدات والأخلاق والتقاليد (...) التي نشأت عليها جماعة ما والتي تختلف عن بقية الجماعات، فهي إدراك فئة لخصائص زمانها ومكانها الذي تمارس حياتها فيهما، ولذلك فمن الهين حصر الوعي الفعلي في مدة زمنية معينة. أما الوعي الممكن فهو «الذي يجسد الطموحات القصوى التي تهدف إليها الجماعة»⁽²⁾، وهذه الطموحات والآمال والأهداف وما اتصل بها جزء من طبيعة الإنسان المتطلعة إلى الزيادة من كل شيء وبلوغ حال أو درجة مادية أو معنوية أفضل مما كان عليه، وهي غير مرتبطة بمدة محددة تنجز فيها، ولكنها خاضعة للظروف والمعطيات.

لكن الوعي الممكن ليس منفصلاً عن الوعي الفعلي تمارس الجماعة الأول بمعزل عن الآخر، فهناك رابط وثيق بينهما؛ هذا الرابط يجعل الممكن الذي نطمح إليه متحكماً في الفعلي الذي نعيشه، إذ «الوعي الممكن هو المحرك الفعال لفكر الجماعة، بل هو الذي يرسم مستقبلها، ويعطيها صورتها الحيوية في الحاضر والمستقبل. وعادة ما يكون الوعي الممكن في غير متناول الناس العاديين الذين يندمجون في الجماعة، ولكنه فقط في متناول الأشخاص ذوي الثقافة العالية كالفلاسفة والأدباء والسياسيين»⁽³⁾. فكل ما نهدف إليه هو السعي إلى تحصيل الأسباب التي توصلنا إليه وهو الأمر الذي

(1) حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1990 م، ص 69.

(2) حميد لحميداني: المرجع نفسه، ص 69.

(3) حميد لحميداني: المرجع نفسه، ص 69.

يجعلنا نغير معطيات كثيرة في واقعنا، بعد توفر الرؤية التي يقدمها المفكرون وأصحاب التخطيط والمشتغلون بالسياسات المختلفة.

وإذا نظرنا إلى أبي حيان، وجدناه فيلسوفا يغلب عليه المنطق والفكر، وهي أمور في حد ذاتها تفضي إلى بعد نظر لا يتوفر عند كل الناس، واع بواقعه الذي يعيشه بحلوه ومره، ولا تعوزه الثقافة الدينية ولا المذهبية، ولا الإدراك بالمعتقدات والآراء، ولا تنقصه الفصاحة والآداب العربية، لذلك فهو يشارك الوزير ابن سعدان (السياسي) في بناء رؤية واضحة ودقيقة للمجتمع البغدادي أو البويهية بصفة عامة، بتقديم "الفعلي" والبحث عن "الممكن" ومحاولة تجسيده في أرض الواقع.

وهو واع بالنظام الاجتماعي الهش ذي الرؤى الكثيرة المتصارعة، ومن أمثلة ذلك قوله: «ولما كانت أوائل الأمور على ما شرحت وأواسطها على ما وصفت، كان من نتائجها هذه الفتن والمذاهب، والتعصب والإفراط، وما تفاقم منها وزاد ونما وعلا وتراقى، وضائق الحيل عن تداركه وإصلاحه، وصارت العامة مع جهلها- تجد قوة من خاصتها مع علمها- فسفكت الدماء، واستبيح الحريم، وشتت الغارات، وخربت الديارات، وكثر الجدال، وطال القيل والقال، وفشا الكذب والمحال، وأصبح طالب الحق حيران، ومحب السلامة مقصودا بكل لسان ولسان، وصار الناس أحزابا في النحل والأديان...»⁽¹⁾، فقد وجدت الجماعات في الاختلاف الديني والنوازل العقدية والفقهية ذريعة لتبرير توجهاتها وتمير مشاريعها في المجتمع، غير عابئة بنتائج ذلك.

III- البنية الدالة (الدالية) (Sturcture Signifiante):

أخذ "غولدمان" هذه المقولة من أستاذه "جورج لوكاتش"، خاصة فكرة الشمولية التي وردت في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي"، حيث لا تكون البنية دالة إلا إذا كانت شاملة، ويقصد بالبنية تلك «التي تتيح لنا أن نفهم شمولية الظاهرة الاجتماعية التي يعبر عنها الكاتب لا لكونه فردا؛ وإنما

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص ص 76، 78.

لكونه ينطق باسم الجماعة، وبالتالي فإن المعنى المقصود هو ربط هذه البنية بالوعي الجماعي. على أن هذه البنية لا تتجلى في فكر جميع أفراد الجماعة، وإنما فقط في وعيها ككل أو في وعي بعض ممثليها المتميزين»⁽¹⁾. فالإمتاع والمؤانسة لا يعبر عن التوحيدي فحسب، بل عن الجماعة التي انبعث منها فكره ونمط حياته، ولا يعطي بنية دالة بمجرد التركيز على داخله وإهمال الواقع الاجتماعي المعقد الذي أنتجه أو تكون فيه.

وللوصول إلى هذه البنية، اقترح "غولدمان" عمليتين، مهمة الأولى الاضطلاع بالفهم الدقيق والشامل للنص، أما الثانية فتعمل على شرح ما نتج عن الفهم استناداً إلى الوقائع التاريخية المتضمنة لعلاقات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر للعصر الذي خبعه بهذه الطوابع.

VI - الفهم والتفسير (La Compréhension et l'explication):

بعد تحديد الرؤية ومكوناتها الوعي الفعلي والممكن، تصل البنية التكوينية إلى المرحلة الحاسمة في منهجها وهو الكشف عن البنيتين العميقتين في النص، وهما:

• الفهم (La Compréhension): وفي هذه العملية تكون بنية النص السطحية موضع الدراسة والتحليل، وبها يتم «الكشف عن بنية دالة محايثة للموضوع المدروس»⁽²⁾. تشتغل هذه العملية من وإلى داخل النص وتتطلب الإحاطة بمجمل النص، وألا تتم إضافة أي شيء إليه مما لا ينتمي إلى نسيجه، وقبل ذلك يجب الاتحاد معه والتغلغل فيه شعورياً، وفهم المبادئ التي يقوم عليها والإيمان بها، ووصف تلك البنية بدقة وعلاقتها بوظيفة من وظائفه على الأقل.

• التفسير (l'explication): ويسمى كذلك الشرح والتأويل؛ وهو «البحث عن الذات الفردية أو الجماعية التي اتخذت البنية الذهنية المنتظمة

(1) جمال شحيد: في البنيوية التركيبية دراسة لمنهج لوسيان غولدمان، مرجع سابق، ص 45.

(2) أنور عبد الحميد الموسى: علم الاجتماع الأدبي - منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011 م، ص 226.

للعمل الأدبي بفضلها خابعا وظيفيا وذا دلالة»⁽¹⁾؛ وفيه يتم وصف استقصائي لبنية أكبر تكون فيها البنية المدروسة المتمثلة في النص ذات وظيفة، فنشرحها هنا كتاب "الإمتاع والمؤانسة" وفق مبادئ أبي حيان وقيمه أو مبادئ مجتمعه وقيمه، فتصبح هذه القيم بنية صغرى تنتظم داخل بنية كبرى هي السياق التاريخي.

وعملية التفسير هي وضع لفهمنا "الإمتاع والمؤانسة" في علاقة مع خارجه (سياقه التاريخي)، وهي القرن الرابع الهجري حتى يتموضع في إخاره التاريخي والثقافي الصحيح، ويقرأ بمعايير ذلك الزمان وملابساته، زمان عرف انقسام الدولة العباسية إلى دويلات وإمارات، مع شكلية الخلافة العباسية، وانتشار الفتن الداخلية والانشقاقات المذهبية، وتعمق الهوة بين الأغنياء والفقراء، وازدياد عدد أفراد الطبقة الكادحة، والحروب الخارجية، وضعف الخزينة المركزية، وانتشار الفساد السياسي والأخلاقي.

ولهذا، لا يختلف اثنان في كون الفهم والتفسير عملية عقلية واحدة بوجهين متكاملين؛ فتتحد الدلالات الجزئية، ويتم الربط بين المعاني المتنافرة أو المتناقضة، ثم تتوالى الأسئلة وتترج وتترابط، وتنتظم في عمليات الاستلزام والاستنتاج، فلا تفسير -إذن- دون فهم، ولا معنى للفهم إن لم يحط به التفسير والتأويل.

كما يتضمن "الإمتاع والمؤانسة" -إلى جانب رؤية أبي حيان الشخصية- مجموعة معتبرة من رؤى العالم، تكشف عن بعض الطبقات الاجتماعية المعاصرة له وعن وعيها، وإيراد أبي حيان لها منتقدا أو مفصلا فيها، يقدم جزءا تصوريا مهما عن رؤيته لعالمه. وتحليل هذه الرؤى وتفسيرها يذلل من كشف بنيات عميقة ومشاعر وتطلعات لم نعهدا في تراجم أبي حيان أو في قراءات النقد للإمتاع، والطبقات الاجتماعية هي «أشكال يمكن أن تتخذها التصورات التي نبنيها حول المجتمع، حول التفاوتات الاجتماعية التي نجدها فيه،

(1) لوسيان غولدمان: المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، تر: مصطفى المسناوي، د ن، الدار البيضاء، المغرب، 1984 م، ط 3، ص 14.

وتنظيم هذه التفاوتات ومآلها. هذه التصورات تسمح بتفسير ظواهر التفاوتات، وبالتصرف-وربما- بالعمل على تغيير الأوضاع»⁽¹⁾. ورؤية العالم عند التوحيدي تكشف عن الرؤى المتصارعة في عصره، كرؤية الطبقة الحاكمة فاحشة الثراء والطبقة الكادحة الفقيرة، وهاتان الرؤيتان معروفتان عند العام والخاص، ولهذا سأشير إلى أهم مميزاتها وحركاتهما الاجتماعية ووعيهما آنئذ، مع توجيه النظر إلى الطبقات التي تتوسطهما من أرباب العلم، ومن هذه الرؤى:

1- رؤية أصحاب الرئاسة والسلطان والقضاء:

لا ينكر واحد من المهتمين بتاريخ الدولة العباسية أيام ضعفها ما آل إليه الوضع السياسي من انحدار وتكون لطبقية في جهاز الحكم، فالواقع أن الخليفة العباسي له منصب شكلي⁽²⁾، وقد نزعته منه مقاليد القرار لصالح البويهيين ممثلين في الأمير بختيار، وقد لمح أبو حيان كعادته في الحديث عن ذوي السلطان إلى هذه المسألة عند ذكره للفتنة التي وقعت ببغداد سنة (362 هـ / 972 م) بعد تقدم الروم في شمال العراق، فضجت العامة والخاصة قائلين: «لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشناعة، وأن أمير المؤمنين الطائع لله إنما ولاه ما وراء بابه ليتيقظ في ليله، متفكرا في مصالح الرعايا، وينفذ في نهاره أمرا وناهيا بمرشد الدين، ومنافع الدانين والقاضين، وإلا فلا خجاعة»⁽³⁾؛ فبينما كانت بغداد تموج في الفتنة والروم يقتربون من الشمال، كان الأمير غارقا في رحلة صيد بنواحي الكوفة غير مبال، منغمسا في الشرب والسماع وتهارش الكلاب والديوك، وحتى إنه لم يلتفت إلى وفد الأعيان ولم يقم لهم احتراماً لو لم تضغط عليه حاشيته ليستقبلهم ويسمع

(1) يانيك لوميل: الطبقات الاجتماعية، تر: جورجيت الحداد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008 م، ص 07.

(2) وقد نص على ذلك للخليفة المطيع لله، ونقل ذلك أبو علي مسكويه، ينظر: مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ، 2003 م، ج 5، ص 392.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 153.

منهم. وقد ذكر مسكويه صاحب التوحيد حال الطبقة السياسية بالتفصيل وما أنهكها من اقتتال داخلي وانقسام وفوضى ومؤامرات في كتابه "تجارب الأمم وتعاقب الهمم".

أما الوزراء، فكان حمل الدولة كله على كواهلهم، منهمكين في ترقيع الفساد وتسيير الجند والخراج والقضاء، لكنهم ليسوا على حال واحدة؛ فمنهم من هو عالم بشأنه مقرب لأصحاب الرأي السديد وذوي النظر والعلم، ومنهم الجهلة وأصحاب الكبرياء والتجبر. فمن الصنف الأول لا نشك في كون الوزير من زميرتهم حسب التصوير التوحيدي، لمعرفته بشؤون الحكم كما في قوله: «وهو محتاج إلى سياسة أهلها والقيام عليها باجتلاب مصالحها ونفي مفسادها، وله أولياء يحتاج إلى تديرهم وإقامة أبنيتهم والتوسعة عليهم ومواكلتهم ومشاربتهم»⁽¹⁾؛ وهو رجل مدرك صعوبة الجمع بين الدين والدنيا في شخص الحاكم، لكثرة مسائل السلطة وتشعبها، كما في قول التوحيدي: «ولهذا لم نجد نحن في الإسلام من نظر في أمر الأمة على الزهد والتقوى وإيثار البر والهدى إلا عددا قليلا»⁽²⁾. ويقر له أبو حيان بالعلم العميق وبعد النظر في المعارف قائلا: «أيها الوزير قد خالطت العلماء، وخدمت الكبراء وتصفححت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية والبلاغ المبين»⁽³⁾؛ وهو مع كل مشاكل الدولة وأشغالها لم يله عن العبادات؛ إذ يذكره التوحيدي صواما باكيا من خشية الله تعالى بما لم يره في وزير من قبل ولا بعد، ولذلك فهو يستحق في نظره أن يكون «أحق من دعي له، وأشرف من بوهي به، وأكمل من شوهده في عصره»⁽⁴⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 21، 22.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 147.

وعلى النقيض من هذا تماماً، يصور وزيرين آخرين في صور أقرب إلى الشيطان منها إلى إنسان خطاء، فابن عباد «قتل خلقاً، وأهلك ناساً، ونفى أمة، نخوة وتعنتاً وتجبراً وزهواً» لا هم له سوى مدح نفسه وإكرام من يفعل ذلك «فيلين عند ذلك ويدوب، ويلهى عن كل مهم له، وينسى كل فريضة»⁽¹⁾؛ ناهيك عن بغض ذوي العلم والبلاغة وازدراء الكبار والصغار، وتقريب الجهلة ليبقى فوقهم رأساً لا يدانيه أحد، مع التخويف المستمر لكل مخالف ومعااند، وأقل منه ابن العميد وولده. وبهذا، يكون هؤلاء خير من يمثل صورة الظالم المتجبر الجامع بين العلم والجهل مع الاستهتار بمصالح العامة والفساد الأخلاقي والديني، فلا هم له سوى لذاته ومآربه الشخصية.

ويقوي أبو حيان مذهبه فيهم بوصف الوزير حالة أصحاب السلطان في زمانه بمجرد خطابهم بالكاف حين قال: «واني أعجب من قوم يرغبون عن هذا وشبهه»⁽²⁾، ويحسبون أن في ذلك ضعة أو نقيصة أو خطأ أو زراية (...) وأن هذا التكلف والتجبر يحوان عنهم ذلك النقص (...) هيهات، لا تكون الرياسة حتى تصفو من شوائب الخيلاء، ومن مقابح الزهو والكبرياء»⁽³⁾. ويذكره في أثناء ذلك أن أكمل البشر وأفضلهم - وهم الأنبياء عليهم السلام - خوخبوا به، فلم يستطعوا ولم يغضبوا ولم ينقص ذلك من مكانهم شيئاً.

كما صور شدة الاقتتال والمنافسة الشديدة على منصب "الوزارة" بين أصحاب السلطة، مثلما كان بين الوزير نفسه و"ابن يوسف" الذي سعى إلى الإخاحته به؛ فكانت الإشاعات خير وسيلة لذلك لسرعة تناقل العامة لها وبداهة عقولهم في تصديق كل ما يرد من القصور، فقال على لسان الوزير: «وهذا يقوله من خرج الشر وأحب الفساد وقصد التشنيع علي والإيحاش مني، وهو هذا الكلب "يعني ابن يوسف" كفاني الله شره وشغله بنفسه»⁽⁴⁾. وعندما كان

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 56.

(2) يقصد رفضهم أن يخاجبهم أحد بالكاف.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 01، ص 21.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

شرخه في الكتاب ألا يتجاوز ما دار في السمر، لم يسرد أبو حيان كيفية تمكن ابن يوسف من الوزارة وقتل الوزير وبعض حاشيته وكيف سلم هو منه بعد الحمية التي أبداها لابن سعدان.

كما عاج إلى نقد حاشية الوزير التي تدعى الشورى والنصح والحرص على المصالح ولكنها تبطن غير ذلك في الحقيقة، وذلك في حوار جمع "ابن برمويه" و"ابن جبلة"، فعزاهم من فضائلهم وسماهم بأسمائهم واحدا واحدا ملصقا بهم شتى التهم؛ فقال عن "ابن شاهويه" أنه «شيخ إزراء وصاحب مخرقة وكذب ظاهر، كثير الإيهام، شديد التمويه (...)»⁽¹⁾. أما "ابن خاهر" فهو رجل «يدعي للناس أنه لولا مكانه وكفايته وحسبه ورأيه ومشورته لكانت هذه الوزارة سرايا، وهذه المملكة خرابا؛ هذا مع الشر الذي في خبعه وعادته»⁽²⁾. ثم يأتي الدور على ألد خصوم أبي حيان ومنافسيه وهو "بهرام" الذي نعتة بأنه «مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حافظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه، ولا يبالي أين صار بعاقبته؛ وهو يحض مع ذلك عليه في كل ما هو مديره ومدبره»⁽³⁾، وقال أبو حيان آخر الإمتاع: «هذا آخر الرسالة الأولى. وحضر وُصُولها إليه بهرام لعنه الله، وتكلم بما يشبه نذالته وخسته وذن نيته، فما كنت آمنه؛ وما أشد إشفائي على هذا الوزير الخطير من شؤم ناصية بهرام، وغل صدره، وقلة نصيحته»⁽⁴⁾؛ وهكذا أمر مع "ابن مكixa" النصراني الذي كان من أصحاب الوزير وحاشيته، قال: «وأما ابن مكixa، فرجل نصراني أرعن خسيس، ما جاء يوما بخير قط لا في رأي ولا في عمل ولا في توسط بقفا وهو منهمك بين اللذائذ، همه أن يتحسى دن الشراب في نفس أو نفسين، ثم يسقط كالجدع اليابس؛ لا لسان ولا إنسان»⁽⁵⁾؛ وفي هذه النعوت إيقاظ للوزير من غفلة هو مستغرق فيها، يسترسل ويفضي إلى أناس ظاهرهم بعكس باخنهم،

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 210.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 44، 45.

وحاجتهم بالوزير هي بلوغ مصالحهم، بينما أبقى أهل الكفاءة والنصح بحق بعيدا عنه أو لم يمكن لهم ما مكن لهؤلاء في صورة أبي حيان نفسه، فحكم مسلم يحيط به مجوسا ونصارى وفساقا لن يحقق ما يرجى منه، ولن يزيده ذلك إلا وهما بتحسن الواقع وسير مصالح الناس بينما وزارته تغرق.

وفي أدنى مراتب الحكم، يسلط أبو حيان الضوء على القضاء الفاسد، ووقوعه في أيادٍ هي أولى بأن يقضى عليها بدل أن تقضي للناس لانتهاكها حرمان الدين، فيذكر أن أبا القاسم الداركي «قد اتخذ الشهادة مكسبة، وهو يأكل الدنيا بالدين، ويغلب عليه اللواط، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة؛ ولقد تهتك بنيسابور قديما، وببغداد حديثا (...) وهو اليوم قاضي الري!»⁽¹⁾؛ فشهادة الزور عند تدافع المصالح مقدمة عند هذا الرجل الذي لا نعرف كيفية توليه القضاء مع أنه لا يقضي بالحق، ويأخذ الرشاوى عليها، ثم دخوله في رذائل الانحرافات الجنسية المقيتة التي توجب الحد، ففساد نظام القضاء فيه فساد اجتماعي وإحداث للفتنة والتمييز ما يساهم في زيادة هوة التقهقر والتفسخ في لحمته النسيج الاجتماعي.

ويقابل هذا القاضي الفاسد، القاضي النزيه ذو الحكم العادل على بينة من العلم والفقہ ممثلا في شخص شيخه أبي حامد المروروذي الذي يثني عليه في عدة مواضع ويذكر حميته وحرصه على الدين والدولة.

ويعتقد التوحيدي أن من أسباب الفساد السياسي شك الناس بعضهم في بعض وانتشار الجواسيس ونقلة الكلام، وقد أظهر هذا التوجه أكثر من مرة، مثلما قال لشيخه «وأنا أسألك ثانياً على خريق التوكيد كما سألتك على خريق الاقتراح أن تبقى هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين والعيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف»⁽²⁾، وقال للوزير بشأن رسالته في ابن عباد: «وهي في المسودة ولا

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 01.

جسارة لي على تحريرها، فإن جانبه مهيب، ولمكره ديبب» فيجيبه الوزير: إن العين لا ترمقها، والأذن لا تسمعها، واليد لا تنسخها⁽¹⁾.

تعبّر هذه النصوص عن وعي أبي حيان الفعلي الموجود في عصره، وتشير في الوقت عينه إلى وعيه الممكن، إلى ما يفترض أن يمثل العلاقة المتينة بين الحاكم وشعبه، فيتناول بالنقد البناء واقع الحكام وسياساتهم، مع إشارة أخرى إلى وجوب إحداث تغييرات إصلاحية ثورية بتغيير بعض الأشخاص الذين لا يصلحون لسياسة الأمة ومن شاكلهم من ذوي الجهل والانتهازيين، وتصور رؤية التوحيدي مجتمعا ضعيفا هشا لهشاشة نظامه السياسي وتشتته في صراعات داخلية مقيتة على حساب المتطلبات الحقيقية للأمة واستثمار القتال على الجبهات الخارجية لزحف الروم وغيرهم.

2- رؤية "إخوان الصفا":

تحمل "الليلة السابعة عشر" وصفا مع مناظرة وتحليل لأفكار حركة متعددة النزعات نشطت سرا في عصر أبي حيان؛ واشتهرت هذه الحركة تاريخيا باسم "إخوان الصفا وخلان الوفا"، وهي حركة بقي يلفها كثير من الغموض إلى يومنا هذا، واختلف الباحثون في دوافعها وغاياتها؛ فأكثرهم رأى فيها حركة خطيرة سعت إلى تقويض الدولة من خلال إبعاد القاعدة الشعبية والعلمية عنها بعد التفافهم حولها، ومنهم من رأى فيها ثورة على القيم الفكرية السائدة لا تتعدى ذلك الأمر، ومنهم من تساهل معها وعدّها الأنموذج للبرالية القديمة.

يشرح أبو حيان خريقة جديدة في العلاقات الاجتماعية أظهرها "إخوان الصفا"، وتكمن جذتها في الأبعاد التي أخذتها كلمتا "الأخوة" و"الخلّة"، إذ اصطبغتاً بنزعة تجريدية تنهض على أخوة وخلّة فكرية بعيدا عن روابط الدم والقبيلة، وصارتا تعرفان من البواجن لا الظواهر، وتبلغ فيها الاشتراكية في السراء والضراء والتضامن في كل ذلك أقصاها، فهم جماعة التقت على تطابق

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 54.

في الفكر الذي رافقه الطموح الواحد؛ وهو أمر قد لا تجده في أخوة الرحم الواحد، وهذه العلاقة مضمنة في سبب التسمية والتأسيس، فقد «كانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة»⁽¹⁾. وقريبا من هذا، يفسر أحد دعاة الإسماعيلية هذه التسمية مسندا إياها إلى العشر الأول من القرن الثالث الهجري مع الإمام "أحمد بن عبد الله العلوي المستتر" بقوله: «فجعل الرسائل المذكورة -صلوات الله عليه وسلامه- لإخوان الصفا وخلان الوفا الذين صفوا من الشوائب والأكدار ووفوا بما عاهدوا الله عليه ففازوا بعقبى الدار، من أبناء الحمد والفضل»⁽²⁾، وإن كان هذا الاسم لفظا ومعنى. فيم يظهر مستمدا من الفلسفة الهندية المعروفة بتقديسها للباخن، فقد ورد في "كليلة ودمنة" من ترجمة ابن المقفع قول الملك لبديبا: «فحدثني، إن رأيت، عن إخوان الصفا كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض»⁽³⁾. وقد استعمل أبو حيان هذا التعبير بما يفهم منه تفسير آخر في كتابه الذي وسمه بمصطلح صوفي "الإشارات الإلهية" وهو اسم يحمل معنى الخافيات والمضمرات التي لا تظهر لأي كان إلا من بلغ رتبة عالية في المعارف الصوفية وهو قوله: «أحبائي على القرب بالتصافي وعلى البعد بالتوافي»⁽⁴⁾؛ وكان ابن المقفع من ملهمي أبي حيان كما يدل حديثه واقتباسه عنه في واضع من الكتاب.

وقد أنكر بعض المعاصرين هذه الدلالة الاسمية لينكر معها انتماءهم للحركات الباخنية مع إقراره بالأصول المقفعية للتسمية، منهم جورج خرابيشي الذي يقول: «وإنما الذي يعيننا هنا أن نلاحظ أن ذلك اللقب الذي تلقبوا به لا ينطوي على أية رمزية "باخنية": فهو مستقى من رموز المملكة الحيوانية من كتاب ذي خابع "علماني" مكشوف، ومنقطع الصلة بأي أدب

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 02، ص 05.

(2) إدريس عماد الدين القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، دار الأندلس، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج 04، ص 368.

(3) ابن المقفع؛ عبد الله روزبة بن داذويه: كليلة ودمنة، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، د ط، 1937 م، ص 177.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تج: عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، مصر، د ط، 1950 م، ج 1، ص 24.

إمامي مستور»⁽¹⁾، والجملة الأخيرة صحيحة لكن صاحبها يناقض نفسه حين ينفي إمكانية استعارة "إخوان الصفا" لهذا المفهوم وتحويره، مع أنه يؤكد لهم في مواخن أخرى هذه القوة الخارقة في الاستعارة والتحوير ولا ينفي ذكاءهم ومقدرتهم على نظم المفاهيم في سلكهم.

ويؤكد هذا التفسير لاسمهم-والذي يعود إلى مفهوم باخني- سرية عمل الجماعة، فقد أثبتوا هذه السرية لأنفسهم وأثبتها لهم غيرهم، فحين تحدث أبو حيان عن نشر رسائلهم ذكر أنهم «كتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين ولقنوها للناس»⁽²⁾. فلو لم تكن سرية ما احتاجوا لكتمان أسمائهم ولما لجئوا إلى هذا الاسم المجمل. وقد كشف أبو حيان بعض أسماء أعضاء هذه الجماعة فذكر منهم: «أبو سليمان محمد بن معشر البيستي؛ ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي، وغيرهم»⁽³⁾؛ ولم تقدم لنا كتب التاريخ شيئاً كثيراً عن حياة هؤلاء، إلا لمحة صغيرة عن الزنجاني الذي شغل منصب القضاء، وهو مركز حساس في السلطة، فقد كان أبو حيان على علاقة شخصية به وانقطاع إليه، قال: «وحدثني أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني القاضي صاحب المذهب (...)»⁽⁴⁾، ووصفه بأنه "صاحب المذهب" قد يكون القصد منه "مذهب الإمام الشافعي" الذي يتبعه أبو حيان أيضاً، وهو ما نجده في كل من وردت أمام أسمائهم هذه العبارة من أصحابه.

وقد وافق تصنيف الإخوان لرسائلهم بلا أسماء ذلك الاضطراب الشديد المتوارث والمستمر بين جماعة "العباسيين" و"العلويين"، ما دفع متتبعي هذا الصراع إلى نسبة الرسائل إلى العلويين المعارضين لسلطة بني العباس، لاسيما وقد تضمنت التصريح بالتشيع والغلو فيه واللعب على وتر أهل البيت وتوعد بني العباس بزوال الملك وإعادة الحكم لأصحابه، فقد جاء فيها «ومما يجمعنا

(1) جورج خرايشي: نقد نقد العقل العربي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2004 م، ص 289.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 05.

(3) المصدر نفسه، ج 02، ص ص 04، 05.

(4) المصدر نفسه، ج 02، ص 157.

وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وأهل بيت نبيه الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي خالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين، ومما يجمعنا وإياك حرمة الأدب والخروج من جملة العوام، وهو العماد لما نحن بسبيله ونشير إليه»⁽¹⁾. ويثبت القفطي الإشاعة وينكر صحة هذه الدعوى قائلاً: «ولما كتم مصنفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين، فقوم قالوا هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي خالب كرم الله وجهه واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة»⁽²⁾.

ويشرح ابن تيمية هذه الإستراتيجية استناداً إلى واحد مشاكلهم كان قد ألف كتاب "الناموس الأكبر والبلاغ الأعظم"، جعلت هذه الإستراتيجية من قضايا أهل البيت وسيلتها لترويج فكرها وصبغه بالقداسة «وذلك لعلمهم بأن الشيعة من أجهل الطوائف وأضعفها عقلاً وعلماً (...) ولهذا دخلت الزنادقة على الإسلام من باب المتشيعه»⁽³⁾، ويمثل لذلك بالدولة الفاخمية والدولة التومرتية وغيرهما.

وأما عن نسبة الرسائل ونسبتهم معها- إلى الحركة الإسماعيلية ففرصة انتهزتها هذه الأخيرة- وإن كانت أقدم ظهوراً- لتواصل حراكها التخريبي في الدولة العباسية على أنقاض "إخوان الصفا" الذين خفت صوته بعد الرد العنيف الذي لاقوه من شتى المذاهب السنية وغير السنية؛ ومن المجابهة العنيفة التي لاقوها من الفلاسفة كذلك، كما نراه في رد "فيلسوف الأدباء" أبي حيان نفسه وشيخه المنطقي أبي سليمان السجستاني والجريري. ويمكن القول أن هذه الحركة تفككت وانمحت من الوجود في القرن الخامس على أقصى

(1) إخوان الصفا وخلان الوفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، د ط، 1405 هـ، ج 4، ص 195.

(2) القفطي؛ علي بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2005 م، 1426 هـ، ص 67.

(3) ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، تج: عامر الجزار و أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 3، 1426 هـ، 2005 م، ج 34، ص 123.

تقدير، حتى إن القفطي الذي توفي سنة (646 هـ / 1248 م) قال: «ولم أزل شديد التطلب لذكر مصنفها حتى وقفت على كلام لأبي حيان (...)»⁽¹⁾، فلو كانت لها بقية في وقته ما قال ذلك، ماتت الحركة وبقيت الرسائل التي ادعاها الإسماعيلية من بعد وأعطوها بعدا مقدسا وصل بهم إلى أن يسموها "قرآن القرآن".

أما عن نزعة الإخوان الاعتزالية -لأجل الجمع الواقع بين فلسفتهم للشريعة وشرعنتهم للفلسفة، فقد أشار إلى ذلك القفطي قائلا: «وقال آخرون: هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول»⁽²⁾، ولا تناقض في الجمع بين التشيع والاعتزال⁽³⁾ لعدم وجود صدام بينهما؛ إذ تركز الأولى على الإمامة وتركز الثانية على تفسير العقيدة، ناهيك عن باقي القواسم السياسية والاجتماعية المشتركة.

وقد ذكروا في "رسائلهم" أن عددهم كبير مجهول، مع تحررهم من فكرة الانتماء الطبقي أو المذهبي فقالوا: «اعلم أيها الأخ أيذك الله وإيانا بروح منه أن لنا إخوانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد: فمنهم خائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب والعمال، ومنهم خائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والثناء والتجار، ومنهم خائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملته الدين، ومنهم خائفة من أبناء الصناع والمتصرفين وأمناء الناس»⁽⁴⁾؛ وقد تكون هذه العبارة على سبيل الحرب النفسية التي تعتمد على تقليل الكثير وإبهامه، وإشاعة إحاحته بالمستهدفين من كل جانب، ومحاولة فرض واقع القبول بهم، في عصر اتخذ الدعاية والإشاعة وسيلة حرب ناجعة.

(1) القفطي؛ علي بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص 67، 68.

(2) القفطي؛ علي بن يوسف: المرجع نفسه، ص 67.

(3) ينظر جمع بعض شيوخ وأساتذة أبي حيان بين التشيع والاعتزال عند نقد سيرته.

(4) إخوان الصفا وخلان الوفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مرجع سابق، ج 4، ص 188.

كما نستشف من هذا الكلام ذوبان الفوارق الاجتماعية بين هذه الشرائح المتباينة واتحادها جميعاً تحت راية فكرية تؤمن بها هذه الجماعة التي تظهر نفسها مؤسسة غاية في التنظيم، كما نقرأ من هذا الكلام خطأ من ذهب إلى كون الجماعة من البصرة استناداً إلى كلام التوحيدي، فالبصرة ليست سوى مكان من أمكنة كثيرة، والدليل على ذلك كلام التوحيدي والجريري اللذين ناظرا المقدسي بباب الطاق مقر الوراقين من بغداد، وهي إشارة إلى تحررهم من التعلق بمدينة أو أرض حتى تتمكن دعوتهم.

وأبان أبو حيان عن منهجها، وأساس مذهبها الذي اجتمعت عليه، فقال: «وضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته؛ وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»⁽¹⁾. وفي الحقيقة، هذا هو الوجه الفكري لمنهجهم وقضيتهم، أما عن الوجه السياسي فقد ظهر في رسائلهم بدعوتهم إلى نظام حكم جديد؛ فقد قالوا استناداً واعتداداً بمعارفهم أنه «اجتمع رأيهم واتفقت كلمتهم على أنه لا بد من كائن في العالم قريب، وحادث عجيب، فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك في المملكة، وانتقال الدولة من أمة إلى أمة»⁽²⁾؛ متنبئين بزوال دولة بني العباس قريباً، قائلين: «وقد ترون أيها الإخوان، أيديكم الله وإيانا بروح منه، أنه قد تناهت قوة أهل الشر وكثرت أفعالهم في هذا الزمان وليس بعد التناهي في الزيادة إلا الانحطاط والنقصان»⁽³⁾، وقد خرجوا مفهوم الدولة الجديدة التي ستقوم بعد انهيار العباسيين فقالوا: «واعلموا أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام خيار فضلاء يجتمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد؛ ويعقدون

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 05.

(2) إخوان الصفا وخلان الوفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مرجع سابق، ج 4، ص 190.

(3) إخوان الصفا وخلان الوفا: المرجع نفسه، ج 4، ص 187.

بينهم عهدا وميثاقا بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون»⁽¹⁾. والعبارة واضحة الدلالة على أنهم يقصدون أنفسهم، وأنهم من سيحمل لواء الدولة الجديدة تنظيرا وتطبيقا بما جمعوا من العلوم والمعارف، فأخوان الصفا جماعة ذات نزعة سياسية تسترت بعباءة الفكر الفلسفي الموشى بالدين، وإن لم يتضح ذلك في رؤية أبي حيان لهم، لأن همه كان التصدي للفكر الفلسفي الخطير الذي يحملونه، فنراه ينفي صفة الشرعية والبحث الديني عن رسائلهم بقوله: «وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها وأفردوا لها فهرستا، وسموها "رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء"»⁽²⁾، فيقر بتنوعها الفلسفي دون الديني.

وعند العزم على إخراج هذا الدستور وبعد اكتمال صورته «كتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين ولقنوها للناس»⁽³⁾. وفي هذا المقطع بالذات يلمح التوحيد إلى شيء من حالة صناعة الكتاب وحالة التأليف آنذاك وانتشارها، إذ تظهر حالة من التستر في نشر بعض الكتب التي يرى ولاة الأمر وأرباب السياسة والقضاء أنها محظورة ممنوعة مفسدة للرأي العام؛ لأنها نابعة من أشخاص ذوي أفكار خطيرة هدامة، محسوبين على توجهات خاصة خارجة عن الشرع والقانون، فليجأ المؤلف إلى ما يسمى اليوم "الاسم المستعار" وهو هنا "إخوان الصفاء وخلان الوفاء"، وهو عنوان مغرٍ وجذاب.

ونستطيع أن نتصور تاريخ هذا الكتاب ونشره في الأوساط آنذاك، انطلاقا من عبارة "وبثوها في الوراقين"؛ فالبث لغة هو التفريق والنشر والتكثير والإظهار، ويوحى سياق التعبير لأبي حيان بدسها بينهم بطريقة ما؛ قد تكون بالسواخات أو بالمال أو بالجهد الشخصي، وبأن من هذه الفرقة أشخاصا ينتمون لها يشتغلون في الوراقية والنسخ كما ذكروا هم أنفسهم في رسائلهم. والوراقون آنذاك هم صورة دور النشر المعروفة اليوم، لكل وراق صيت وسمعة

(1) إخوان الصفا وخلان الوفاء: المرجع السابق، ج 4، ص 187.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 05.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 05.

تفاوت بحسب ما يستجد عنده من الكتب المتقنة في خطها وضبطها بغض النظر عن موضوعها.

وهذا المعنى الأخير مقبول؛ لأن الوراقين مشغوفون بالكتب الجديدة، وبسبب غياب ما نسميه اليوم تصريحات لمزاولة مهنة الوراق، وكل ما في الأمر أن يكون المرء عارفاً بالكتابة وضبطها حسن الخط. فمحل الوراق بمثابة دار النشر اليوم، وكما دور النشر اليوم منها التجاري ومنها المهني المحترف كذلك كان الأمر في ذلك الزمان عند الوراقين، وبحسب قربها وعلاقتها بصاحب الشرخة ونوابه.

وقد أشاع الدعاة الفاخميون في اليمن وغيرها أن مؤلف رسائل "إخوان الصفا" هو "الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل" الذي عاش في زمن المأمون، وهو صاحب الإمامة عند الشيعة في زمانه بعد أبيه، ويذكر لنا إدريس عماد الدين (المتوفى سنة 872 هـ / 1451 م) -وهو داعيهم المطلق في اليمن وأحد مؤرخيهم سبب تأليف الكتاب في نظر الطائفة الإسماعيلية؛ فقال: «وكان المأمون حين احتال على "علي بن موسى بن جعفر الصادق" (عليه السلام) ظن أن أمر الله قد انقطع (...) سعى في تبديل شريعة محمد ﷺ وعلى آله وتغييرها وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين، وأنه لا يقوم أحد بإحياء الشريعة وإقامة الملة حين ظن أنه قد قطع الإمامة، واستأصل شأفة أهل الفضل والكرامة، فحين شاع ذلك منه وظهر عنه، وخشي الإمام (عليه السلام) أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده المختار، ويزيغوا عن سنته إلى سنة الفجار، فألف "رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا" وجمع فيها من العلوم والحكم والمعارف الإلهية والفلسفية والشرعية، وأبان فيها الفضائل النبوية، ودل على فضل نبينا ﷺ وعلى آله»⁽¹⁾، ثم ذكر فهرست ما احتوت عليه. والاحتيال المقصود هو مبايعة المأمون لعلي الرضا سنة (201 هـ / 780 م) بولاية

(1) إدريس عماد الدين القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، مرجع سابق، ص 367، 368.

العهد من بعده⁽¹⁾، وليس كما زعم وفسر هذا الداعي وسماه احتيالا بقدر ما كان حفاظا على المصلحة الشخصية؛ فقد أدى ذلك القرار إلى حدوث اضطراب كاد يذهب بالمؤمن ذاته⁽²⁾. وبعد وفاة الإمام الرضا سنة (203 هـ / 782 م) ما اضطره إلى مبايعة المعتصم.

ولذلك، فهذه الرسائل على ما يراه هؤلاء ضرب من النبوة وامتداد لها ويجب تقديس ما فيها مثل تقديس القرآن على حد قولهم، قال الداعي إدريس: «وذلك ما يعجز عن الإتيان بمثله كل الخلق، إلا من اصطفاه الله تعالى من رسله، وأمدّه بوحيه، أو من كان من شجرة النبوة، وأخذ الكتاب بقوة، فاستخرج دفائنه، واستثار كمائنه، وأخذ علمه عن آبائه الطاهرين (...) فمن نظرفي هذه الرسائل الموصوفة نظرا عقليا، وكان يتصفح ما فيها مليا، عرف أن تلك الثمرات الطيبة لا تخرج إلا من شجرة النبوة، وأغصان الإمامة»⁽³⁾؛ وهذا يبين الاعتقاد عمق التأثير الذي خلفته الجماعة في عصرها وبعد أفول نجمها. في الأوساط الشيعية بمختلف توجهاتها.

قد نربط بين قول الداعي إدريس في سعي المؤمن العباسي في تبديل شريعة محمد ﷺ وتغييرها وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين وبين قول إخوان الصفا السابق الذي نقله التوحيدي: «الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة»⁽⁴⁾، بأن من دنس الشريعة في نظرهم وبدلها بالفلسفة هو الخليفة العباسي "المؤمن"، لكن إذا لم تكن تلك الرسائل فلسفة فلا توجد فلسفة على ظهر الأرض! وإذا لم تكن هذه الرسائل فلسفة فما هو مفهوم الفلسفة لديهم؟

(1) ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، تح: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1419 هـ، 1998 م، ج 14، ص 119.

(2) تنظر هذه الأحداث وتفاصيلها في: ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 14، ص 120.

(3) إدريس عماد الدين القرشي: عيون الأخبار وفنون الآثار، مرجع سابق، ج 04، ص 368.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 02، ص 05.

لكن دعوى الإسماعيلية مردودة تاريخياً حسب "الإمتاع" لأمر كثيرة أهمها أن أبا حيان كان على اتصال وثيق بهذه الجماعة خاصة، ومعرفة بأعضائها ومن صنف رسائلها، كما أن ما ذكره الداعي إدريس من قدسية الرسائل يتناقض مع تأكيد أبي حيان بفلسفية هذه الرسائل كلها، فكيف يقول عاقل بعد هذا أن المأمون هو المفسد للشريعة بفلسفة اليونان!

يحمل هذا النص من "الإمتاع" أهمية كبيرة تقطع الطريق على من ادعى نسبة الرسائل إلى واحد من أهل البيت النبوي، وتكذب دعواهم وتبطلها، لأنها شهادة رجل قريب منهم عارف بأعضاء الفرقة وأهدافها.

وينتقد أبو حيان هذه الرؤية بشدة، ولذلك نجد رأيه العلمي في الرسائل وتقويمه لها، فهو رجل ضليع بالفلسفة والعلوم العقلية، وكيف لا يكون كذلك؟ وهو الذي يشرح ويصحح الكتب الفلسفية اليونانية ويعلم أصولها ومصادرها، وتظهر براعته وخول باعه فيها بقوله للوزير: «رأيت جملة منها، وهي مبثوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها»⁽¹⁾، إنها عنده مجرد قطع تأليفية غير كافية في بابها يعوزها الاستقصاء كما توحى به لفظة "الثتف"، وأما الخرافات فتعني احتواءها على كذب مستملح.

ويجد التوحيدي فيها تلفيقاً، وهذه الصفة في الرسائل تعني احتواءها على مسائل متناقضة ومختلفة لا ينتظم بعضها مع بعض وأن صاحبها حاول إلصاق مسائل لا يمكن أن تلتقي معا تحت وحدة موضوعية، ليخلص في الأخير إلى أن أغلب مسائلها خطأ من الناحية العقلية والفلسفية، مع جانب قليل من الصحة والصواب لا يكاد يذكر، وعندما تذكر الرسائل الإخوانية "إيساغوجي" و"قاخخيغورياس"⁽²⁾ نجد أن أبا حيان درسه على صديقه بالري عندما ذكر

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 02، ص ص 05، 06.

(2) هاتان الرسالتان من جملة "رسائل إخوان الصفا"، ينظر: "رسائل إخوان الصفا"، مرجع سابق، الرسالة العاشرة: في إيساغوجي، ج 2، ص 104، والرسالة الحادية عشر: في معنى قاخخيغورياس، ج 02، ص 114، وهو مثار جملة من التساؤلات والحيرة عن علاقة كل من أبي حيان وأبي القاسم غلام العامري بهذه الجماعة ومدى مساهمتهم في تصحيح هذه الرسائل مع الأخذ بالاعتبار رفض أبي حيان لها كما هو منصوص.

مسكويه قائلاً: «وأنا أعطيته في هذه الأيام "صفو الشرح لإيساغوجي وقاخخيغورياس" من تصنيف صديقنا بالري. قال: ومن هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري، وصححه معي»⁽¹⁾.

ثم قرن حكمه عليها برأي شيخه الذي كان وحيد عصره ومرجع أقرانه في ترجمة الكتب اليونانية واستيعاب ما فيها ومقاصدها ليحسم مادة الحكم عليه فقال: «تعبوا وما أغنوا (...) ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة -التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى (...) والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات في الشريعة، وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة»⁽²⁾، فصير أبو حيان وشيخه هذا العمل من قبيل محاولة هدم الشريعة الإسلامية وخلقهم جوا وهميا عند العامة بصحة هذه الدعوى، لمعرفتهم أن العامة الكثيرة لا تفرق بين بعض مقالات الفلسفة والشريعة، دفعت هذه المغالطات جماعة من أرباب الفلسفة والمنطق لدخول عدة مناظرات وصدامات لإبطال هذه الدعوى.

ثم يحمل النص أهمية تاريخية أخرى تتمثل في إشارته إلى محاولات سبقت محاولة "إخوان الصفا" الهدامة وصفهم بأنهم كانوا أكثر علما وبراعة ودهاء من إخوان الصفا إلا أن محاولتهم باءت بالفشل، وكانت نهايتهم شنيعة مخزية، ولم يحدد بالضبط هذه الجماعات وأعمالها وهو أمر يدعو إلى البحث ليزيد مجاهيل تلك الحقبة نورا «وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم أحد أنيابا، وأحضر أسبابا، وأعظم أقدارا، وأرفع أخطارا، وأوسع قوى، وأوثق عرا، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه، وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة»⁽³⁾؛ فمن هؤلاء الأفراد أو الجماعات الذين حاولوا دس الفلسفة في الشريعة قبل إخوان الصفا؟ ونحن هنا

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 01، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 06.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 06.

نقصد أناسا تنظموا في كيانات تحت وجهة نظر واحدة، كما يوحي به تعبير أبي سليمان المنطقي، كانت لهم دراية عميقة بالفلسفة وأصول الدين معا مع قدرة تفوق قدرة إخوان الصفا في التأثير في الخاصة قبل العامة، وكان لهم لسان حال فيما كتبوه وصنفوه للناس، ومع هذا كله فشلوا في بث أفكارهم وعقائدهم. وهنا نتساءل عن السبب الذي أدى إلى فشل تلك الجامعات والتنظيمات، وهو أمر يقود إلى التساؤل عن العقبات التي منعت جماعة إخوان الصفا من أن تنشر آراءها ومذهبها مع سعيها الحثيث إلى ذلك.

لقد أبان أبو حيان في هذه الليلة عن رجل بصير بالحركات الهدامة التي تتستر برداء الدين والنصيحة، وتظهر ثوب التجديد، كما كشف لنا غوامض تتعلق بها جعلته أكبر مرجع يخص هذه الجماعة إلى الآن، واستحق أن يكون "مفتاح" إخوان الصفا، إنه خلق لوعي بوجود حركات مشوشة وهدامة في أي مجتمع وفي أي زمان، ولهذا فإعداد العلماء المناسبين وتكوينهم فكريا عادة ما يحمي الأمة من الأخطار الثقافية والانحراف الفكري الذي يدخل في أثواب مخادعة تستهدف العامة وتستدرجها لتشكل بها قوة بدنية تستمد منها التمويل والتمويل ثم تسيرها لمصالحها المختلفة. ولهذا، لا نشك أن هذه الحركة الدفاعية التي قام بها أبو حيان وشيخه والجريحي حمت العمق البغدادي من تغيير خطير كاد يمس كيان الدولة ككل، ويشير إلى أن من مشاكل الدولة ونقاط ضعفها هو الضعف الثقافي لدى العامة الذين يتقبلون الغث والسمين.

3- رؤية الشعوبية:

يشير أبو حيان في الإمتاع إلى رؤية الحركة الشعوبية التي نشطت في العصر العباسي، وهي «حركة ثقافية حضارية، توخى أربابها إعلاء الفرس على العرب، وهي تصور نمو وعي الموالي، وإحساسهم بماضيهم، واعتزازهم بتراثهم، وانبثاق النزعة القومية الانفصالية عند الفرس والخراسانية»⁽¹⁾. وقد

⁽¹⁾ حسين عطوان: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1990 م، ص 202.

اختلف المؤرخون في خبيعة الشعبوية من حيث كونها تيارا سياسيا معارضا أم فرقة فكرية دينية أم هي مؤسسة متكاملة. والحقيقة أنها اتخذت أوجها كثيرة للتعبير عن رؤيتها لعالمها الذي يحقق خموماتها، ويحفظ لها موروثها الثقافي من لغة ودين وعادات وتقاليد، فكان لها شق عسكري تجلى في الثورات والفتن ضد الحكم العباسي، وآخر سياسي نشط في شتى الدويلات والإمارات ذات الحكم الذاتي، وثالث أدبي فكري هدفه دعوي إعلامي بالأساس.

فالشعبوية مصطلح يشير إلى العناصر والأجناس التي دخل العرب أراضيها فاتحين وأخضعوهم لسلطان دولهم المتعاقبة، ويظهر به امتداد تيار المقاومة والرفض للإسلام والعروبة من قبل هذه الشعوب.

ألصق العرب الفاتحون ومن يواليهم لقبا سلبيا تصنيفيا بكل الراضين للوجود العربي الإسلامي ونظامه وهو "الشعبوية"، وهذا النبز صار مكروها ومرفوضا من جانب هذه العناصر الأجنبية في بغداد وغيرها، لما له من دلالة عنصرية أفرزتها الحياة السياسية آنذاك، ولذلك لا نجد أحدا من هذه الأجناس وسم نفسه به أو افتخر به أو رضي به تقريبا، وربما رأى أبو حيان أن لفظة العصبية أشد وقعا ووضوحا في المقصود من لفظ الشعبوية.

لقد كان الفرس أهم عنصر محرك للشعبوية، واستعملوا لذلك العاخفة القومية وحرضوا الترك والزنج وغيرهم وأوغروا صدورهم ضد الحكم العربي الإسلامي مستثمرين في ذلك الحوادث التي يكون أحد أخرافها عربيا والآخر أعجميا، متهمين العرب بهضم حقوق العجم لتأجيج الوضع وإشعال الثورات، وعملوا على الحيلولة دون انصهار أجناسهم في المكون العربي بمنع الزواج.

وعلى الصعيد الفكري، فقد كانت الحرب مشتعلة بين الشعبوية والعروبيين، حيث نشر الفرس ادعاء أسبقيتهم إلى الحضارة والمدنية والنظام ولهم بذلك الفضل على العرب في بناء دولتهم، كما كان الانتقاص من العرب واحتقارهم شعار القوم ودثارهم؛ وتعييرهم بالفقر والبداوة وتشبيههم

بالحيوانات التي تعيش في صحاريهم، يصاحبه تمجيد الفرس والمجوس والزرادشتية وتاريخهم في المؤلفات والمجالس، وارتبطوا بحركات الزندقة والإلحاد⁽¹⁾ التي جعلت هدم الإسلام وتشويهه هدفها الرئيس، فتكفل بعض منهم بتعلم الأحاديث النبوية واستنساخها واختلاق أخرى جديدة على منوالها يدسونها في كتب المسلمين ليحلوا الحرام ويحلوا الحلال.

لم يرد في الإمتاع لفظ "الشعوبية" مع وعي أبي حيان لمفهوم الشعوبية، فهو أمين الدنيا آنذاك على كتاب الحيوان للجاحظ، الذي ذكر فيه قوله: «والشعوبية تهجو العرب بأكل العلهن، والفت، والدعاع، والهبيد، والمغافير، وأشباه ذلك»⁽²⁾؛ وجاء فيه المزوجة بين "الشعوبية" و"العصبية" على سبيل الترادف في قوله: «وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه ذلك من الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تتنقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقذوة»⁽³⁾.

وقد اقتصر أبو حيان في الإمتاع على استعمال "العصبية" أصل "الشعوبية" وقادحة زناده، فقال عند ربطه ظاهرة الإلحاد بالحركة الشعوبية: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهرين ملحين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب»⁽⁴⁾، وقد يعد هذا التعبير تقيّة من أبي حيان تجنباً للمواجهة المباشرة مع العناصر الأجنبية المتكاثرة في بغداد من المسلمين وغيرهم، بفعل انفتاح الدولة وتغلغلهم في مفاصلها وتبوئهم مناصب القيادة والتسيير، ولكون كثير من مشايخه غير عرب، أولهم صلات عرقية غير عربية.

(1) ينظر عن حركة الزندقة العنصر الموالي.

(2) الجاحظ؛ عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 2، 1384 هـ، 1965 م، ج 5، ص 442.

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان، مرجع سابق، ج 7، ص 220.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 20.

ولم تنعم رؤية الشعوبية بتمرير مشروعها، فقد دخلت في صراع عميق مع العروبيين حاولت فيه تيارات الشعوبية البقاء والاستمرارية، وقد أبدى أبو حيان رؤية مضادة لهذه الحركة حين ظهر في صورة المناصر للعروبيين، فأول ما رد به في مسألة المفاضلة بين العرب والعجم -ومنه على الشعوبية- كلام "ابن المقفع" في "سوق المربد" سيرا على المثل القرآني "وشهد شاهد من أهلها"، فأورد قول شبيب بن شبة: «أقبل علينا ابن المقفع، فقال: أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا: فارس أعقل الأمم، نفصد مقاربته، ونتوخى مصانعته. فقال كلا (...) فرددنا الأمر إليه. قال: العرب (...) ثم قال: تظنون في مقاربتكم؟ فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم؛ ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب»⁽¹⁾. ولتعمده إيراد قول ابن المقفع دلالة، لموقعه من الفرس وصوته فيهم؛ فيكون قوله كافيا في سكوت مفضلي العجم على العرب وأصحاب دعوى الانتقاص والتحقير.

وقد انبرى في ليلة للرد على أحد ممثلي هذه الحركة وهو "الجيّهاني"، وزير الدولة السامانية في مدينة "بخارى" والسامانيون هم أول نظام سياسي مستقل يعلن صراحة دعم الشعوبية وتبني رؤيتها، وهذا ما أشعر أبا حيان بخطر الكتاب الذي صنفه "الجيّهاني"؛ يسب فيه "العرب" ويحط من قيمتهم ويعلي من شأن الفرس والعجم، ويظهر فيه نزعة النقاء والأفضلية، وكان في نقله لأقوال "الجيّهاني" كشف لرؤية هذه الجماعة ووعيتها الفعلي.

ففيما يتعلق بنشر الفرس لادعاء أسبقيتهم إلى الحضارة والمدنية والنظام ولهم بذلك الفضل على العرب في بناء دولتهم، وأن كل ما بنوه إنما يعود الفضل فيه لغيرهم، زيادة على هذا المعروف عندنا، فقد ادعى لهم العلوم والمعارف: «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطي ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجري في مصالح الأبدان، ويدخل في

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 71.

«خواص الأنفس»⁽¹⁾؛ وهذا الادعاء لا ينطلي على رجل مثل أبي حيان له حذق بالفلسفة وكتبها، فلم يتأخر في فضحه وردده عليه.

كما أبدى التوحيدي للوزير ابن سعدان الوجه المعروف للشعوبية من انتقاص العرب واحتقارهم والذي هو شعار القوم ودثارهم، فقال: «وأعجب فضل عجب من الجيهاني في كتابه وهو يسب العرب، ويتناول أعراضها ويحط من أقدارها»⁽²⁾، فالحرب النفسية التي تكون الألفاظ ميدانها كانت وسيلة القوم في تشويه صورة العرب وأداة للتنفيس عن فورة داخلية شديدة ضد كل ما هو عربي.

يضاف إلى هذا حضور التعبير بالفقر والبداوة، وهو وسيلة تنفيرية تمكنهم من كسب أصحاب الدنيا من شتى الطبقات، بإغرائهم وتصوير مدى العز والنعيم الذي سيحصلونه مع الفرس، والعكس حاصل إن تعلقوا بقوم هذه صفتهم لا يوفرون لقمة عيشهم لأنفسهم فكيف يوفرونها لغيرهم؟ قال: «مما يدل على شرفنا وتقدمنا وعزنا وعلو مكاننا، أن الله أفاض لدينا القسم وبوأنا الجنان والأرياف، ونعمنا وأترفنا، ولم يفعل هذا بالعرب، بل أشقاهم وعذبهم، وضيق عليهم وحرّمهم، وجمعهم في جزيرة حرجة، ورقعة صغيرة، وسقاهم بأرنق ضاح، وبهذا يعلم أن المخصوص بالنعمة والمقصود بالكرامة فوق المقصود بالإهانة»⁽³⁾؛ وفي قوله تظهر نبرة الفوقية والتعالي التي عهدت من الشعوبيين، وهي حالة اجتماعية لطالما تجذرت في شعوب فارس والهند بسبب الطبقية والتمييز العنصري، وبالتالي فاستمداد هذا الطرف للمواجهة ذو مورد تاريخي ورثه هؤلاء عن أجدادهم.

ومن صور الطبقية والعنصرية تشبيههم العرب بالحيوانات التي تعيش في صحاريهم، قال التوحيدي: «ولهذا كان كسرى يسمى ملك العرب: سكان شاه أي ملك الكلاب، قال: وهذا لشدة شبههم بالكلاب وجرائها، والذئاب

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 78، 79.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 86، 87.

وأخلائها»⁽¹⁾، والكلاب من الحيوانات المستقدرة التي لا قيمة لها ولا قدر، لها صفة الوفاء لسيدها، وهذه حالة العرب مع الفرس في عهد قريب، مجرد تابعين للأكاسرة؛ يدفعون لهم الضرائب خوعا وكرها، ولا حيلة لهم في ذلك.

وقد صاحب الاحتقار والتفاخر والفوقية تمجيد الزرادشتية وتاريخها في المؤلفات والمجالس، يظهر ذلك في قول أبي حامد حين وظفه أبو حيان للرد على دعاوى الوزير الساماني، قال: «ولم يكن زرادشت نبيا، ولو كان نبيا لذكره الله تعالى في عرض الأنبياء الذين نوه بأسمائهم وردد ذكرهم في كتابه (...) وإنما هو خرافة خدعهم بها زرادشت بقوة الملك الذي قبل ذلك منه وحمل الناس عليه خوعا وكرها، وترغيبا وترهيبا؛ وكيف يبعث الله نبيا يدعو إلى إلهين اثنين»⁽²⁾؛ واستند في قوله أيضا إلى أن اليهود والنصارى ذوو العناية بأخبار الأنبياء أنكروا وجود هذا النبي للفرس.

أما ارتباط الشعوبية بحركات الزندقة والإلحاد فعليه أكثر من دليل، وقد أشار إلى ذلك أبو حيان كما سيرد قريبا. مع أنه لم يورد شيئا من ذلك لهذا الوزير، إلا أنه ليس بعيدا ولا بريئا منها، فهذا ابن النديم معاصر أبي حيان يقول إنه: «من رؤساء المتكلمين الذين يبطنون الزندقة ويصنفون في نصره الأثينية»⁽³⁾.

ولم يظهر وعيهم الممكن بصراحة فيما ساقه من كلام الوزير الساماني، إلا أننا نستشف من حديث أبي حيان خطورة هذا الفكر في محاولتهم التخلص من الجنس العربي -ومنه دين الإسلام- كما ورد في قول الجاحظ الأخير، فلطالما ارتبطت هذه الحركة بالزندقة وكانت موردا تقنيات منه، وهو ما أكده "عبد القاهر البغدادي" بقوله: «والذين يروج عليهم مذهب الباخنية أصناف (...)»

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

(3) ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص 401.

الصنف الثاني: الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب»⁽¹⁾، فبعد قيام الثورات في مناطق مختلفة وتشتت الجيش العباسي لإخمادها تضعف الدولة شيئاً فشيئاً فيصبح من الممكن بعد ذلك دحر العباسيين ومعهم العرب والمسلمون ويحقق هؤلاء الاستقلال السياسي الذي يضمن لهم حرية الدين والحفاظ على لغاتهم الأصلية وموروثهم الثقافي.

لقد أدى الصدام بين هذه الرؤية إلى حدوث شرخ في الوحدة الداخلية للدولة العباسية وحلفائها، مع بروز التقهقر على المستويين السياسي والعسكري، وأدى إلى نمو فكري ووعي بالرهانات التي ستقبل على الأمة تغذى من المناظرات بين ممثلي الحركات والاحتجاج بالفضائل والمناقب على الأحقية والقيادة وتحديد صلاحيات التابع والمتبوع، مع ازدهار لافت للمؤلفات في هذا الشأن من الطرفين.

إذن، هناك رفض صريح للجنس العربي والتعريب لدى مكونات عرقية سعت بكل ما استطاعت إلى قهقرة العباسيين والحفاظ على كياناتهم، وقد تبلور هذا الرفض في حركات كبيرة مكنت من تحقيق الاستقلال الذاتي.

4- رؤية تيار الزندقة والإلحاد:

الزندقة من المنظور الاجتماعي «حركة دينية سياسية ابتغى أصحابها بعث الديانات الثنوية الفارسية، وكان أكثرهم يعتقد المانوية، وكان أهل الإباحة منهم يتأثرون المزدكية أيضاً، وقد دبوا لطمس العقيدة الإسلامية، ونسف مثل الأمة العربية، ليقوضوا الدولة العربية الإسلامية، ويعيدوا الدولة الفارسية الثنوية»⁽²⁾. ويذهب جملة من الباحثين في التاريخ الإسلامي إلى أن الزنادقة نشطوا في العراق نشاخا واسعا بعد قيام الدولة العباسية، وأصبحوا

(1) عبد القاهر بن خاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تج: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، د ط، 1988 م، ص 261.

(2) حسين عطوان: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، مرجع سابق، ص 201.

يشكلون حركة منظمة قوية مدمرة⁽¹⁾. وفي الحقيقة، لم يرد في "الإمتاع" لفظ "زنديق"، وإنما ورد لفظ "ملحد" و"الدهري" مع الغمز والرمز، فقال: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب»⁽²⁾.

لقد وافق أبو حيان حقبة جعلت فيها الدولة العباسية وحلفاؤها "الزندقة" قضية سياسية داخلية تحتاج إلى معالجة وتصفية، ثم خبعتها السلطة بطابع ديني استناداً إلى بعض القضاة المعيّنين من قبلها، ثم استثمر ذلك بعض أصحاب المصالح لتلفيق التهم وتصفية الحسابات. وتذكر بعض المصادر التاريخية أنه أخضر بين يدي المهدي (توفي 169 هـ / 785 م) زنديق وكان ابنه الهادي (توفي 170 هـ / 786 م) الذي استخلف بعده حاضراً، فأمر بقتله وصلبه ثم قال للهادي: «يابني؛ إذا صار الأمر إليك فتجرد إلى هذه العصاة يعني أصحاب ماني (...) فارفع فيها الخشب وجرّد السيف فيها وتقرب بأمرها إلى الله»⁽³⁾. ويقصد برفع الخشب تلك الصلبان التي يصلب الناس عليها.

فقد ولد التوحيدي عقيب قتل الحلاج ببغداد سنة (309 هـ / 922 م) في عهد الخليفة "المقتدر بالله" بتهمة الكفر والإلحاد وتأليف كتب تطعن في الإسلام، لتتوالى هذه الحركات وامتداداتها، ويعيشها أبو حيان في بغداد وغيرها، ومن ذلك أنه في سنة (312 هـ / 924 م) «ظفر نازوك نائب الشرخة بثلاثة من أصحاب الحلاج؛ وهم حيدرة، والشعراني، وابن منصور فطالبهم بالرجوع فلم يرجعوا فضرب أعناقهم، وصلبهم في الجانب الشرقي»⁽⁴⁾.

(1) حسين عطوان: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، مرجع سابق، ص 17.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 20.

(3) ابن الأثير الجزري؛ علي بن محمد: الكامل في التاريخ، مرا: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1407 هـ، 1987 م، ج 5، ص 276.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 15، ص 14.

وفي سنة (322 هـ / 934م) قتل الخليفة "الراضي بالله" محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر على الزندقة حرقاً⁽¹⁾. وهذه مجرد عينات عمن قتل بتهمة الزندقة، وتذكر المصادر التاريخية أنهم جميعاً بدؤوا مسيرتهم في أثواب الصوفية، ثم انحرفوا بالمسار إلى مقالات أهل الاتحاد والحلول، وأرجعتهم السلطة العباسية بعضاً منهم بالوعيد وبعضاً منهم بالتعاون مع كبار مشايخهم إلى الجادة، مع إبقاء الأعين مفتوحة عليهم. ومع ذلك كله، امتدت آراء ابن أبي العزاقر سرا وبقي له بعض الأتباع، ففي سنة (340 هـ / 942م) «رفع إلى الوزير أبي محمد المهلبى رجل من أتباع "أبي جعفر محمد بن علي بن العزاقر" الذي قتل على الزندقة كما قتل الحلاج، وأن هذا الرجل يدعي ما كان يدعيه ابن أبي العزاقر، وقد اتبعه جماعة من الجهلة ببغداد، وصدقوه في دعواه الربوبية، وأن أرواح الأنبياء والصديقين انتقلت إليهم، ووجد في منزله كتب تدل على ذلك»⁽²⁾. فما كان من هذا الرجل إلا أن يدعي التشيع ليحظى عند معز الدولة بن بويه الذي كان يحب الشيعة الرافضة، فلما تم له ذلك ودخل في حماية الأمير لم يتمكن الوزير منه خوفاً على نفسه من معز الدولة، وأن تقوم عليه الشيعة. والمتعمق في كتب التاريخ الإسلامي يقف على أكثر مما ذكرناه هنا.

ولم يسلم أبو حيان من ملاحقة هذا الوزير؛ فهو نفسه الذي فر منه كما نقلته كتب التراجم المختلفة عن مصدر واحد هو كتاب "الفريدة والخريدة"⁽³⁾ وتضمنت عريضة الاتهام ما نصه: «كان أبو حيان كذاباً، قليل الدين والورع

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 15، ص 82.

(2) ابن كثير: المرجع نفسه، ج 15، ص ص 208، 209.

(3) كما نقله عنه "الذهبي" في كتابه "تاريخ الإسلام"، ج 27، ص 401. وفي كتابه الآخر "سير أعلام النبلاء"، ج 17، ص 119، لكن وقع في المطبوع أن مؤلف الكتاب اسمه "ابن بابي"؟ واسم الكتاب "الخريدة والفريدة". وعند "الصفدي" في "الوافي بالوفيات"، ج 22، ص 27 أن اسمه "ابن فراس"؟ واسم الكتاب "الخريدة والفريدة"، وعند "السبكي" في "خبقات الشافعية" وقع "ابن فارس"؟ واسم الكتاب "الفريدة والخريدة". فهذا اضطراب في اسم مؤلف الكتاب ينقص من قدر هذه المعلومة الخطيرة علمياً حتى يضبط وتعرف ترجمته ومدى معرفته وعلاقته بأبي حيان وإن كان هو ابن فارس اللغوي صاحب ابن عباد أو غيره.

عن القذف والمجاهرة بالبهتان، تعرض لأمر جسام من القذح في الشريعة والقول بالتعطيل، ولقد وقف سيدنا صاحب كافي الكفاة «الصاحب بن عباد» على ما كان يدغله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب والتجأ إلى أعدائه، ونفق عليهم بزخرفه وإفكه، ثم عثروا منه على قبيح دخلته وسوء عقيدته وما يبطنه من الإلحاد، ويرويه في الإسلام من الفساد، وما يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ويضيفه إلى السلف الصالح من الفضائح، فطلبه الوزير المهلب، فاستتر منه، ومات في الاستتار»⁽¹⁾. ولعل تبني أبي حيان اصطلاحات الصوفية الغامضة وإغراقه في مقالات الفلسفة وإظهاره في كل مرة إعجابه ببعض آراء أبي زيد البلخي المتهم بدوره بالزندقة جعله يصنف في هذه الدائرة ويلاحق.

ولعل ما أورده في الرد على هذه النحلة دفاعاً عن النفس، وبياناً لبراءته مما نسب إليه واتهم به، وقد لا نستبعد فرضية الدعاية الناتجة عن المنافسة في بلاط وزير، أو أمير، أو دارقضاء؛ وزمنه حافل بهذه التصرفات التي ظلم بها كثير من أهل الفضل والعلم ممن لم ينتظم في سلك السلطان خواعية أو بالصورة المطلوبة منه، فيتم الانتقام، وتتلقف الزلة، وتحبك القضية، ويتخلص من الرجال بهذه الصورة التشويهية الباخلية.

وعموماً، فإن ما أورده أبو حيان من حركات الزندقة يمكن إجماله في توجيهين: الأول نزعته فردية تمثلت في أشخاص معينين، والثاني كان أخطر عندما تكون وتنظم في جماعات في مناطق مختلفة من البلاد.

أ- النشاط الفردي للزندقة:

وهو في الظاهر تصرفات فردية معزولة وشخصية لم تجتمع في تنظيم واضح محدد، ولم يظهر بينها نوع من التواصل أو مع جماعات ذات صلة أو هدف مشترك كما وجدناه عند «إخوان الصفا».

⁽¹⁾ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تج: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ، 1983 م، ج 17، ص 120.

تتشظى هذه الرؤى الفردية من نتائج الأحداث التاريخية أو الحركات الجماعية التي تتباين في الطريقة وتتفق في الهدف، مع الإقرار بتعقيد تشكلها وتأسيسها، فبعضها له خلفية عصبية تغذيها الديانات الأصلية في تلك المناخق، وبعضها أهواء تبتغي الحرية المطلقة كنوع من اللائكية، وبعضها الآخر مبني على الشكوك، وقسم منها تكون نتيجة الجور والظلم وقتل الناس بغير حق من قبل أعوان بني العباس.

يذكر التوحيدي حركات الزندقة وأشهر رؤوسها في عهده ممن شرع في إفساد الشريعة حين ساووا بين الشريعة والفلسفة، فذكر "أبو زيد البلخي" في مناخق خراسان وفشله في تحقيق مسعاه قائلاً: «قد حاول هذا الكيد خلق في القديم والحديث، فنكصوا على أعقابهم خائبين، وكبّوا على وجوههم خاسرين؛ منهم أبو زيد البلخي؛ فإنه ادعى أن الفلسفة مقاودة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة»⁽¹⁾. ومع أن هذه المقولة قريبة من مقولة إخوان الصفا، إلا أننا لا نجد في كتابات أبي حيان ولا غيره مدى صلته بها.

ومن ممثلي تيار الزندقة والإلحاد "أبو تمام النيسابوري" الذي حاول نشر فكره في نيسابور وما جاورها من نواح، قال أبو حيان: «وكذلك رام أبو تمام النيسابوري، وخدم الطائفة المعروفة بالشيوعية»⁽²⁾. ولما ذكره أبو حيان عنه قيمة تاريخية كبيرة، إذ من النادر الوقوف على ترجمة لهذا الرجل، وقد ذكره الشهرستاني⁽³⁾ من جملة متأخري فلاسفة الإسلام وأن اسمه يوسف بن محمد ولم يزد على هذا.

ومن ممثلي هذا التيار كذلك يذكر العامري، أبو الحسن الطبيب المنطقي الذي كشف أمره مراراً، فكان يتخذ من دعم بعض الساسة وذوي النفوذ وسيلة جديدة لطرح فكره، وأنه قد حاول هذا في مناخق كثيرة من

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 15.

(3) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تج: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر، د ط، 1387 هـ، 1968 م، ج 3، ص 513.

بلاد ما وراء النهر وبلاد فارس والعراق، فقال التوحيدي: «وهذا بعينه قصد العامري، فما زال مطرودا من صقع إلى صقع ينذر دمه ويترصده قتلته، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور، ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها في نصرة الإسلام»⁽¹⁾. ويرد أبو حيان بقوة على دعواه التي محت عنده فضائله في الطب وغيره؛ وانكسرت عنده الصورة القديمة من الانبهار والتأسي، واتهمه بالإلحاد والهذيان ومصاحبة أرباب البدعة واتخاذ ظاهر جميل مموه مخالف لبأخنه السيء؛ فقال: «وهو على ذلك يقرف بالإلحاد؛ ويقدم العالم والكلام في الهيولى والصورة والزمان والمكان، وما أشبه هذا من ضروب الهذيان التي ما أنزل الله بها كتابه، ولا دعا إليها رسوله، ولا أفاضت فيها أمته. ومع ذلك يناغي صاحب كل بدعة؛ ويجلس إليه كل منهم؛ ويلقي كلامه إلى كل من ادعى باخنا للظاهر وظاهرا للباخن»⁽²⁾. ولا يخفي أبو حيان إعجابه بجرأة هذا الرجل وتصميمه على رأيه؛ حيث قال: «وقال أبو الحسن العامري الفيلسوف وشاهدته ببغداد سنة ستين. وقد حضر مجلس أبي حامد وتكلم في مسألة فقهية وهي تحليل الخمر، فاستطرفت كلامه في الفقه بالفاظ الفلاسفة»⁽³⁾. ولا نبعد إن قلنا إن هذا المقتطف يشير إلى أن جزء من زندقة العامري يتمثل في استعانته بالفلسفة والنظر العقلي لاستحلال المحرمات في الإسلام كما ذكرها هنا مع الخمر التي حرمت في القرآن والسنة والإجماع وحتى بالنظر الطبي والعقلي.

وقد لقيت هذه الجماعة دعما مطلقا من أخراف سياسية لا تكشف المصادر التاريخية عن مدى ثقافتهم وعلمهم، وما إن كان توظيفاً سياسياً مقصوداً أو جهلاً منهم وتصديقا بذلك. وتفاوتت نسبة النجاح في هذه الدعوات، فقد لقي البلخي قبولا في الأخير «وانقاد لأمر خراسان الذي كتب له أن يعمل في نشر الفلسفة بشفاعة الشريعة، ويدعو الناس إليها باللطف والشفقة

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 15، 16.

(3) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 3، ص 93.

والرغبة»⁽¹⁾. أما أبو تمام النيسابوري، فقد فشل بعد ضعف الدعم الذي لقيه من الجليليين، فقد «لجأ إلى مطرف بن محمد وزير مرداويج الجيلي ليكون له به قوة، وينطق بما في نفسه من هذه الجملة، فما زادته إلا صغرا في قدره، ومهانة في نفسه»⁽²⁾. وكذلك كان أمر العامري الذي تخطى في أنظمة سياسية كثيرة دون جدوى «مرة يتحصن بفناء ابن العميد، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور، ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها في نصرة الإسلام»⁽³⁾؛ وتبين هذه النصوص وجود رفض صريح وآخر غير صريح للإسلام في العصر العباسي الثاني، وخروجه إلى العلن في صورة هذه الحركات التي ظلت تتقنع باستمرار في أقنعة مختلفة مع انتحالهم للمذاهب وإفسادها.

ويشير أبو الحيان إلى أن هذا الصراع قديم، بدأ في شكل حركات فردية، لكن سرعان ما تم تنظيمه في جماعات بعدما أبانت الدعوات الفردية عن فشل ذريع، فيذكر التأسيس والمؤسسين الذين يؤمنون بالدهرية وينفون القيامة على عادة الوثنيين ممن جادلوا في صحة الشريعة وبعث الأنبياء، ثم أخلدوا إلى النفث في نار العصبية الجنسية والعرقية ليقوى مذهبهم، قال: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهرين ملحين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلف عن لحاق رأيهم ونظرهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم؛ وهذه الطائفة معروفة، منهم: صالح بن عبد القدوس، وابن أبي العوجاء، ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والحصري، فإن هؤلاء خاخوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة»⁽⁴⁾. وإن كنا لا نقف على مكان التأسيس في كلام أبي حيان، إلا أن شيخه أبا الفرج الأصبهاني (توفي سنة 356 هـ / 967 م) ذكر في كتابه "الأغاني" كلاما عن سعيد بن سلام، يؤكد فيه ما أورده التوحيدي، ويفيد بأن مدينة "البصرة"

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ج 02، ص 20.

كانت مركز هذه الجماعة في العراق، قال أبو الفرج: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد، الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزدي، فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا الثنوية، وأما بشار فبقي متحيراً، وأما الأزدي فمال إلى قول السُّمْنِيَّة؛ وهو مذهب من مذاهب الهند»⁽¹⁾.

ووردت هذه القائمة بأوسع من هذا عند الشريف المرتضى، ويؤكد في ذات السياق أن عددهم كبير وأن ما ذكره هو مجرد عينة اشتهر أمرها، وأن تلك الكثرة لم تفدهم في شيء؛ إضافة إلى من سبق، يذكر الوليد بن يزيد بن عبد الملك، وحماد الراوية، وحماد ابن الزيرقان، وحماد عجرد، وعبد الله بن المقفع، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد الحارثي، وعلي بن خليل الشيباني⁽²⁾.

وعكس ما جاء في ترتيب أبي حيان لهم، لا تظهر كتب التاريخ كلا من "مطر بن أبي الغيث" و"الحصري" في جملة مشاهير الزنادقة، ولا يجد الباحث عنهما أي ذكر، بل ركزت في مجملها على خطورة "ابن الراوندي" و"صالح بن عبد القدوس" و"ابن أبي العوجاء". وهذه من الفوائد التاريخية التي تستقى من كتاب التوحيد فيما يتعلق بالشخصيات الفاعلة في نشر الزندقة ودورها الاجتماعي الذي لعبته في انتشار الحركات المناهضة للإسلام والعباسيين.

فأما "ابن الراوندي" فهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المعروف بابن الراوندي الذي لم تصفه المصادر إلا بالإلحاد، وقد توفي سنة (298 هـ / 911 م)، وهو مؤلف كتاب "فضائح المعتزلة" الذي رد به على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة". ولعل الحنق الشديد الذي أبداه أبو حيان على "ابن الراوندي" كان من

(1) أبو الفرج الأصفهاني؛ علي بن الحسن: الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرين، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 03، 1429 هـ، 2008 م، ج 03، ص 101. وما بين حاصرتين زيادة توضيحية، وكلمة "الثنوية" كانت في الأصل: التوبة وهو خطأ.

(2) الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي: غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالي المرتضى)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 1، 1373 هـ، 1954 م، ج 1، ص 127.

باب مساس الرجل بأنموذجه العلمي المتمثل في شخص الجاحظ وتراثه، وإليه تنسب فرقة الراوندية التي ذكرت في "الإمتاع" ⁽¹⁾.

وأما "صالح بن عبد القدوس" فكنيته أبو الفضل ونسبته إلى قبيلة الأزد، قال ياقوت الحموي: «كان حكيماً أديباً فاضلاً شاعراً مجيداً كان يجلس للوعظ في مسجد البصرة ويقص عليهم» ⁽²⁾؛ وقال ابن عساكر: «كان حكيماً الشعر زنديقاً متكلماً» ⁽³⁾، وقال ابن النديم: «ومن رؤسائهم ويقصد المناوية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة: صالح بن عبد القدوس» ⁽⁴⁾. وقال ابن المعتز: «أخذ صالح بن عبد القدوس في الزندقة فأدخل على المهدي، فلما خاخبه أعجب به لغزارة أدبه وعلمه وبراعته، وبما رأى من فصاحته وحسن بيانه وكثرة حكيمته فأمر بتخليته سبيله، فلما ولى رده وقال ألت القائل: (...)

والشيخ لا يترك أخلاقه *** حتى يوارى في ثرى رسمه

(...) قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: وأنت تترك أخلاقك؟ ونحن نحكم في نفسك بحكمك. فأمر به فقتل» ⁽⁵⁾. ويورد ابن المعتز رواية أخرى يعدها أثبت وأصح وهي أن الرشيد من قتله لشعر بلغه أنه له يعرض فيه بالنبي ﷺ ويحط من شأنه مع زيد وزوجته، وسأله الرشيد عنها فأنكر أن تكون له قائلاً: «لا والله يا أمير المؤمنين، ما أشركت بالله خرفة عين، ولا تسفك دمي على الشبهة» ⁽⁶⁾ ثم أخذ يقرأ الحديث والقرآن ويرقق قلب الرشيد بفصاحة وبيان حتى أمر بتخليته، وما هم بالخروج حتى استنشدته قصيدته السينية التي فيها البيت المذكور فقال: «يا شيخ! هذا الكلام يشبه هذا الكلام، وهذا الشعر من نمط

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 78.

(2) ياقوت بن عبد الله الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، مرجع سابق، ج 4، ص 1445.

(3) ابن عساكر؛ علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ، 1998 م، ج 23، ص 346.

(4) ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص 473.

(5) عبد الله بن المعتز: خبقات الشعراء، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3، 1976 م، ص 90.

(6) عبد الله بن المعتز: المرجع نفسه، ص 91.

ذلك الشعري يعني الأبيات التي نسبت إليه ونحن نتمثل وصيتك، ثم أمر فضربت عنقه وصلب على الجسر»⁽¹⁾؛ ونسب إليه قوله بعد صلاة صلاها «إنما هو رسم البلد وعادة الجسد»، ثم قال ابن المعتز: «أما الرجل فله في الزهد في الدنيا، والترغيب في الجنة، والحث على خيعة الله عز وجل، والأمر بمحاسن الأخلاق، وذكر الموت والقبر، ما ليس لأحد. وكان شعره كله أمثالا وحكما»⁽²⁾؛ ثم يورد أمثله من شعره ويقول معلقا على ذلك بتعجب شديد: «فيا عجا كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول؟! وكيف يكون قائله زنديقا؟»⁽³⁾.

ومذهب أبي حيان فيه هو مذهب شيخه المرزباني الذي قال فيه: «كان حكيم الشعراء زنديقا متكلما يقدمه أصحابه في الجدل عن مذاهبهم»⁽⁴⁾. ويشير مجموع هذه الأحكام إلى رأيين: الأول يعتقد جازما زندقته واتخاذة عباءة الزهد ظاهرا يجذب به المريدين، والثاني يرى في اتهامه دعوى باخلته بعد استقراء أشعاره وأن ذلك قد يكون اختلاقا من جهة تريد الخلاص منه لا غير.

وأما ابن أبي العوجاء فاسمه عبد الكريم، وكان بالبصرة، ولا نعرف عنه الكثير سوى ما ذكره البغدادي من «رفع خبر هذا الضال إلى أبي جعفر محمد بن سليمان عامل المنصور على الكوفة، فأمر بقتله»⁽⁵⁾، واعترف باختلاقه الأحاديث ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه قال عندما أحس بقتله: «لن يقتلوني، لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحلت بها الحرام وحرمت بها الحلال، وفطرت الرافضة في يوم من أيام صومهم، وصومتهم في يوم من أيام فطرهم»⁽⁶⁾. ويعلق عبد القاهر البغدادي على تلك الأحاديث ومدى

(1) عبد الله بن المعتز: خبيقات الشعراء، مرجع سابق، ص 91.

(2) عبد الله بن المعتز: المرجع نفسه، ص 91.

(3) عبد الله بن المعتز: المرجع نفسه، ص 92.

(4) ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي: لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 1423 هـ، 2002 م، ج 4، ص 292.

(5) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص ص 237، 238.

(6) عبد القاهر البغدادي: المرجع نفسه، ص 238. وينظر: الشريف المرتضى: غرر القلائد (أمالى المرتضى)، مرجع سابق، ج 1، ص 128.

خطورتها على الشريعة قائلاً: «وتلك الأحاديث التي وضعها كلها ضلالات في التشبيه والتعطيل، وفي بعضها تغيير أحكام الشريعة، وهو الذي أفسد على الرافضة صوم رمضان بالهلال، وردهم عن اعتبار الأهلة بحساب وضعه لهم، ونسب ذلك الحساب إلى جعفر الصادق»⁽¹⁾. وفي كل مرة تظهر هذه النصوص أن الطائفة الشيعية كانت أكبر المتضررين من هذه الحملات الاستنساخية والتحريفية للشريعة، فهو من «جمع بين أربعة أنواع من الضلالة أحدها أنه كان يرى في السردين المانوية من الوثنية، والثاني: قوله بالتناسخ، والثالث: ميله إلى الرافضة في الإمامة، والرابع: قوله بالقدر»⁽²⁾. ويبدو أن هؤلاء دعما سياسيا وتأييدا من ذوي السلطان كما ذكر أبو حيان فقد «عزل محمد بن سليمان بن علي عن إمرة الكوفة (...) قيل: لقتله عبد الكريم بن أبي العوجاء»⁽³⁾ وهذا سنة (155هـ/ 772 م). فأغلب نهايات هؤلاء كانت الإعدام مع تشويه سيرهم في كتب التاريخ والأدب.

بد النشاط الجماعي للزندقة:

ويبرزه أبو حيان في حركة الهجريين، وهذه الحركة نسبة إلى مدينة هجر «وهي قاعدة البحرين (...) وقيل ناحية البحرين كلها هجر، وهو الصواب (...) وقال قوم هجر بلاد قصبته الصفا، وقد ذكرت في موضعها، بينها وبين اليمامة عشرة أيام، وبينها وبين البصرة خمسة عشر يوما على الإبل»⁽⁴⁾. وحاصل القول، أنها البلاد المطلة على غرب الخليج العربي اليوم من البحرين إلى قرب مدينة الأحساء، وهي بلاد صحراوية صعبة ووعدة كانت جغرافيتها هذه حصنا لهم من مد الجيوش العباسية.

(1) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 237.

(2) عبد القاهر البغدادي: المرجع نفسه، ص 237.

(3) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 13، ص 436.

(4) ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1397 هـ، 1993 م، ج 5، ص 393.

والمقصود بهؤلاء الهجريين تاريخياً هم "القرامطة"، ففي سنة (355 هـ / 966م) «أخذت القرامطة الهجريون عُمان»⁽¹⁾ واتخذوها عاصمتهم، ثم استوخموا منطقة البحرين وعُمان وشرق الجزيرة العربية بمحاذاة السواحل وجعلوها منطلقهم للاعتداء على قوافل الحجاج وحرق المساجد واستباحة الأعراس وأسر كثير من المسلمين، بل بسببهم تعطل حج العراقيين في عدة سنوات بعد سيطرتهم على مكة واستيلائهم على الحجر الأسود والفرار به. وازداد خموحهم في بلوغ بغداد سنة (340 هـ / 971 م) والتي فيها «قصد صاحب عمان البصرة ليأخذها في مراكب كثيرة، وجاء لنصره أبو يعقوب الهجري، فمانعه عنها الوزير أبو محمد المهلبى وصدده عنها»⁽²⁾.

وهم من حيث المعتقد باخنية، يعتقدون عكس ما يبدوون تمويها وخداعاً وتقية، وقد تأسس مذهبهم في البحرين والأحساء على يد غلام عرف بابن أبي زكريا الطامي بعد هلاك سليمان بن الحسن القرمطي، وكان ظهورها في سنة تسع عشرة وثلاثمائة (319 هـ / 931 م) والذي قاد فتناً خال أمدها⁽³⁾.

وقد عاصر أبو حيان هذه الحركة التخريبية، التي حاولت هدم الشريعة ونشر عقائدها وأهوائها بالقوة، فاختلفت فكرة وجود باخن وظاهر للشريعة، فالظاهر ما هو عليه عامة المسلمين، والباخن ما هم عليه، فاستباحوا محرمات كثيرة كالخمر والزنا واللواط، وفي نظره حتى الفلاسفة من اليونان وغيرها لم يتحدثوا عن هذه الفكرة بل هي مما اختلقه القرامطة وأصقوه بالشريعة، فقال: «وإنما هذا من نسج القداحين في الإسلام، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم؛ وهذا بعينه ما دبره الهجريون بالأمس، وبهذا دندن الناجمون بقزوين وبثوا الدعاة في أخراف الأرض، وبذلوا الرغائب وفتنوا النفوس»⁽⁴⁾، وهو

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 15، ص 283.

(2) ابن كثير: المرجع نفسه، ج 15، ص 208.

(3) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 250.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 16.

كلام رصين يكشف عن المساعي الحثيثة بالمال والدعاة السريين لتبني دعوتهم في مختلف ربوع الدولة، مع توظيف "التشكيك" مع ضعاف النفوس والأميين منهجا استقطابيا وهي خريقة تقليدية تتبعها كل الحركات الإنسانية المعارضة بغض النظر عن توجهها.

ومنها حركة الناجمين في قزوين: أما كلمة الناجمين فمشتقة من الفعل نجم بمعنى ظهر وبرز وليست نسبة على الصحيح، ومن العسير في ظل ما توفر من المصادر التاريخية تحديد هذه الجماعة، لكن هناك فرقة تقارب هذا الوصف وتدعى "المازيارية" نسبة إلى مازيار بن قارن بن ونداهرمز الذي خرج من آمل خبرستان⁽¹⁾، وهو «الذي أظهر دين المحمرة. وكانت فتنة مازيار قد عظمت في ناحيته إلى أن أخذ في أيام المعتصم أيضا، وصلب بسر من رأى بحذاء بابك الخرمي»⁽²⁾. ويذكر البغدادي أنهم موجودون في زمانه على مذهب الظاهر والباخن والتقية قائلا: «وأتباع مازيار اليوم في جبلهم بأكرة من يليهم من سواد جرجان يظهرون الإسلام ويضمرون خلافه»⁽³⁾، أي أنها بقيت إلى ما بعد وفاة أبي حيان بقرن تقريبا، وتلقت هذه الحركة دعما على جميع المستويات من حركات مماثلة هي حركة بابك الخرمي؛ فقد «كان المازيار هذا ممن يكاتب بابك الخرمي ويعدده بالنصر»⁽⁴⁾، ويقصد بذلك هزيمة العباسيين وسقوط ملكهم، وهذه الصراعات التي اختلطت فيها الاختلافات الدينية والمعارضة السياسية والانفصال القومي هي التي أوهنت المركزية الحاكمة والإمارات الفرعية في شرق الخلافة وجنوبها، ولم يشر أبو حيان إلى حركات أخرى من الشمال أو الغرب لكون حلفاء العباسيين منشغلين بصد الحملات الرومية المتواصلة.

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 14، ص 262.

(2) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 234.

(3) عبد القاهر البغدادي: المرجع نفسه، ص 234.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 14، ص 262.

كما لم يفصل أبو حيان في عقائدهم كثيرا، إما لكونها معروفة في زمانه عند العام والخاص؛ وإما خلبا للاختصار وإحالة القارئ على مراجعة ما يخصهم من ذلك في كتب مقالات الفرق الإسلامية، حيث تتضمن الأخيرة رؤيتهم الفعلية والممكنة، مثل دعوتهم إلى الحرية الجنسية وقتل رافضها، وخطط الديانات والمذاهب وصهرها في بوتقة خاضعة دائما للتأويل؛ يصف البغدادي ذلك قائلا: «ثم إن الباخنية لما تأولت أصول الدين على الشرك احتالت أيضا لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة أو إلى مثل أحكام المجوس، والذي يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة أنهم قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات»⁽¹⁾. وهذه عينة من دستورهم، وفي كتابه بقية تتحدث عن كتبهم وتشريعاتهم كالحد الذي ابتدعوه على رافض اللواط، وإصرارهم على القول بالدهر وإنكار الرسل والأديان السماوية لتعارضها مع رغباتهم.

وخلاصة لما سبق، يلوح على خول الكتاب صراعات خفية بين الدولة ومعارضيه وبين الطوائف والمذاهب، والعامة والخاصة، بعضها حاد ووصل أمر الفصل فيها إلى السيف والحرب، وبعضها بقيا ردودا وتلاسنات ومناظرات. وأبو حيان يذهب في هذا كله مذهب أسوته "الجاحظ" و"أبي الهذيل العلاف" وشيوخ المعتزلة أرباب الجدل والرأي في ذم الزنادقة ومناظرتهم ودفع شبههم وتمويههم، وقد أقام الجاحظ مناظرات ذكرها في كتاب الحيوان⁽²⁾، وناظر أبو الهذيل العلاف المعتزلي صالح بن عبد القدوس⁽³⁾ وأبطل مذهبه، وإن كان يختلف مع باقي المؤرخين في نسبة بعضهم إلى الزنادقة كابن المقفع الذي برأه من تهمة

(1) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 250.

(2) ينظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، مرجع سابق، ج 1، ص ص 55، 56. ج 2، ص ص 365، 366. ج 4، ص 428، وما بعدها. ج 6، ص 355.

(3) الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي: غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى المرتضى)، مرجع سابق، ج 1، ص 145.

الشعوبية أيضاً، مع أن بعض كتب التاريخ والأدب تورد قول الخليفة المهدي: «ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع»⁽¹⁾.

وعند حديثه عن الزندقة لم يجرؤ أبو حيان على اتهام بني بويه بدعمهم حركة الزندقة ورؤوسها كما ذكر عنهم في كتب التاريخ وغيرها، ولا حتى بالإشارة، عكس بعض المصادر التي تؤكد هذه المسألة⁽²⁾. ولم تحدد أياً من حكام بني بويه الديلمية كان ضالعا أو له مصلحة في ذلك. وقد يكون سبب هذا التستر عليهم الخوف من بطشهم وقد مر ذكر خوف أبي حيان من إخراج رسالته في ذم ابن عباد، يضاف إلى ذلك اشتغاله في دواوين وزرائهم وخموضه في نيل الحظوة منهم.

كما نلاحظ إفراط أبي حيان بتخصيص هذا الحيز للحديث عنهم بما لم يخصصه للحديث عن حركات نصرانية أو يهودية تطعن في الإسلام، وليس هو الوحيد في ذلك بل هو رأي كثير من المؤرخين المسلمين الذين رأوا في الزنادقة خطورة تفوق خطورة اليهود والنصارى⁽³⁾.

ويرجع البغدادي سبب ظهور دعوة الزنادقة استناداً منه على أصحاب التواريخ «أن الذين وضعوا أساس دين الباخنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجسروا على إظهاره خوفاً من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أساساً من قبلها منهم صار في الباخن إلى تفضيل أديان المجوس، وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام على موافقة أسسهم»⁽⁴⁾. وهي بهذا تنتصر للعرق أو الشعوبية، وهو ما رأته الدولة العباسية وحلفاؤها خطراً يهدد بقاءها، ويمكن هذا من القول أن الشعوبية والزندقة وجهان لعملة واحدة.

(1) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى المرتضى)، مرجع سابق، ج 1، ص ص 134، 135.

(2) ينظر في ذلك: ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم الحراني: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 4، ص 291.

(3) ينظر: عبد القاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 247. والشريف المرتضى علي بن الحسين

الموسوي: غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى المرتضى)، مرجع سابق، ج 1، ص 127.

(4) عبد القاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 249.

يطول الحديث عن الزندقة ويتشعب، ولا تزال بعض العوامل والعلاقات الاجتماعية والعقدية لذلك الزمن مجهولة عندنا لفقدان كثير من مراجع ذلك العصر، مع جهلنا بالتكوين الديموغرافي للمجتمعات العباسية وانتشارها، وحدود الإمارات، وبعض الظروف البشرية الأخرى، والموجود من آثارهم ومصادرهم لا يسمح بتتبع كل ما ذكر وتفسير ما ورد في الإمتاع على الوجه الدقيق.

رؤية العيارين والعامة:

ويشير أبو حيان إلى رؤية أخرى في مجتمعه كان لها أثر بالغ في تكون الأحداث السياسية والتغيرات الاجتماعية في بغداد، وهي رؤية العيارين التي تعبر عن وجود خبقة كادحة معدمة احترفت اللصوصية وأراذل العمل لتعيش كرامتها على خريقتها وتعيد لنفسها الاعتبار، وهي حركة تشبه "المافيا" اليوم.

أما مفهوم العيار، فيختلف استعمال مفهومه في كتب التاريخ والأدب عن مفهومه في المعجم اللغوي، فكتب التاريخ تقصد بهم اللصوص وقطاع الطرق والنهاية وتصفهم بأوصاف كثيرة توحى بذلك الامتداد القديم للصعلكة في الجاهلية مع صورة جديدة، مثل الأوباش والعامة والغوغاء والصعاليك والذعار والشطار والطرازين (...) وإن كانت هذه هنا مقترنة بالحواضر أكثر من غيرها، إذ تذكر المعاجم اللغوية أنه «يقال غلام عيار: نشيط في المعاصي، وغلام عيار: نشيط في خيانة الله عز وجل»⁽¹⁾ فصارت الكلمة من الأضداد.

وفي المفهوم السوسيولوجي: العيارون جماعة يشكّلون «تكتلا نتج عن شعور تكون لدى الطبقة العامة، لزيادة نسبة التباين الطبقي وسوء الوضع المعيشي للطبقة العامة، وانتشار الفوضى السياسية»⁽²⁾.

(1) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: حسين نصار، مطبعة حكومة الكويت، د ط، 1394هـ، 1974 م، ج 13، ص 177.

(2) محمد رجب النجار: الشطار والعيارين (حكايات في التراث العربي)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 45، سبتمبر 1981 م، ص ص 68، 69.

وكان أقوى بروز لهم في القرن الرابع عند استنفار "سبكتكين الحاجب" المسلمين في بغداد وجمع المتطوعين للدفاع عن الحمى من غزو الروم الزاحفين على شمال العراق والساعين إلى بغداد⁽¹⁾، فكان أن «ثار من العامة عدد كثير بأصناف السلاح والسيوف والرماح والقسي حتى استعظم ما شاهده منهم، ولم يوفق لتربيتهم وضمهم إلى رئيس يقوم بهم، بل جعلهم كالعدة لنفسه، فصاروا وبالا عظيما، وضروا على المحرمات بينهم، وأظهروا ضروب العصبية، وأثاروا الفتن، وأقدم بعضهم على بعض بالقتل واستباحة الأموال والهجوم على الحرم والفروج، وتفاقم الأمر بينهم وبلغ كل المبلغ، وعجز السلطان عن إصلاحهم وإخفاء ما أثاره من ثائرتهم، حتى صار ذلك سببا لخراب بغداد»⁽²⁾، وقد يصح وصف هذه البداية بالدينية الوخنية، مادامت جهادا يقوده الحاكم ضد المحتلين.

فمن الوجهة **السياسية**، لا يظهر أبو حيان أي توجه أو انتماء سياسي للعيارين في خضم تلك الصراعات الداخلية على السلطة والاضطرابات في أنحاء الدولة والانقسام الشديد، ولا انضواءهم تحت جناح رئيس واحد، ولم يتبوءوا مناصب أعلى من القيادة حتى إنهم لم يطالبوا بأكثر منها، وغياب وعي بحتمية تغيير نظام الحكم، كما «لم يكن للقائمين بها من تصور لمجتمع آخر»⁽³⁾، بديل عن مجتمعهم الذي كثر فيه الفقر وظهرت فيه المجاعة، وسيكون لهذا الوعي الفعلي الحالي الضيق أثر بالغ في تشكيل وعي ممكن محدود.

ولم تكن هذه المناصب القيادية التي قدمت لهم سوى خريقة لإسكات أصواتهم والتحكم في العامة البغدادية، وكانت جزء من لعبة سياسية، ولذلك يتعجب أبو حيان من هذه الخطوة قائلا: «حصل لنا من العيارين قواد وأشهرهم: ابن كبرويه، وأبو الدود، وأبو الذباب، وأسود الزيد، وأبو الأرضة، وأبو النواج؛

(1) ينظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 151، 152.

(2) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 05، ص 391.

(3) محمد رجب النجار: الشطار والعيارين، مرجع سابق، ص 68.

وشنت الغارة، واتصل النهب، وتوالى الحريق حتى لم يصل إلينا الماء من دجلة، أعني الكرخ»⁽¹⁾. وهذا التعجب نابع من كون هؤلاء لا صلة بينهم وبين هذه الرتبة من حيث التكوين والكفاءة، كما تغدو نظرة الناس القديمة إليهم حائلاً لبلوغ أهداف هذه التراتيب القيادية وبقائها ملاحقة لهم تكدر صورتهم؛ فعند تخصيصه الحديث عن العيار "أسود الزبد" ذكر أنه «كان عبدا (...) يلتقط النوى ويستطعم من حضر ذلك المكان بلهو ولعب، وهو عريان لا يتوارى إلا بخرقته، ولا يؤبه به، ولا يبالي به، ومضى على هذا دهر»⁽²⁾. فكل بغدادي يرى "أسود الزبد" القائد يعلم أنه كان عبداً أو أخضعه أو شاهده وهو عريان سيتكون لديه وعي بوجود شخص غير مناسب اجتماعياً في منصب سلطوي وسيفضي إلى رفض قيادته، وإلى تعمق الفتنة وتواصلها، ومعلوم أن من شأن صاحب القيادة والسلطان أن يبعث الهيبة في نفوس من يقودهم، وهذا ما لا يتوفر عند هؤلاء.

وقد أظهرت السلطة عجزاً كبيراً أمامهم لاتحادهم ضدها، وكل من في القيادة «لم يوفق لتربيتهم وضمهم إلى رئيس يقوم بهم (...) وعجز السلطان عن إصلاحهم وإخفاء ما أثاره من ثائرتهم»⁽³⁾، وهو أمر هدد وجود الدولة ككل، ويرجع ذلك العجز إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

الأول: كثرة عدد العيارين ومن معهم حتى عبر "ابن الجوزي" عن ذلك قائلاً: «فخرج من العوام عدد الرمل»⁽⁴⁾. وتكاثرت أعدادهم بعد هزمهم الروم خاصة حين «فتحوا السجون وأخلقوا أهل الدعارة منها، وقلعوا أبوابها ونقضوا حيطانها»⁽⁵⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 160.

(3) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 05، ص 391.

(4) ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1415 هـ، 1995 م، ج 14، ص 214.

(5) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 391.

والثاني: غياب مفهوم القانون وأحكام الدين عنهم لكونهم أغلبية أمية لا تعرف لغة حوار، ويذكر أبو حيان أن «ابن معروف وهو على قضاء القضاة بباب الطاق فتعلق بعض هؤلاء المجان بلجام بغلته، وقال: أيها القاضي، عرفنا، أنت مرعوشي أم فضلي، فتحير وعرف ما تحت هذه الكلمة من السفه والفتنة، وأن التخلص بالجواب الرفيق (...) فقال العيار: امش أيها القاضي في ستر الله؛ مثلك من تعصب للجيران»⁽¹⁾. وهنا يظهر نظام الحواجز الأمنية التفتيشية، بل ويظهر معه عجز السلطة من أعلى الهرم إلى أدناه في التحكم في هذه الجماهير الثائرة فقد «عجز بختيار عن تدبير أمرهم»⁽²⁾. وقد «رام الوزير أبو الفضل تسكينهم فتعذر عليه حتى أركب إليهم خائفة من الجيش فواقعهم وكسروهم، ونقصت الهيبة أكثر مما كانت عليه، وركب أبو الفضل بنفسه لقتال العيارين وواقعهم فلم يقدر عليهم»⁽³⁾. ومع مرور الأيام لم يعد للأمير ولا الوزير هيبة، فتفوقهم على السلطة في كل معركة زاد من جرأتهم وازدادت هيبة السلطان انكسارا مع تعيين محمد بن بقية الذي اشتغل قبيل تعيينه في منصب الوزارة خباخا لبختيار «وتعجب الناس من وزارته؛ فإنه كان دنيئا لا يقع عينه إلا على ما كان فوقه، ولا يرى نفسه إلا دون أحد، فازدادت دولة بختيار به سقوخا وإخلاقا وتضاحك صغار الناس به قربا وبعدا»⁽⁴⁾.

الثالث: اشتغالهم على نزعات خائفية ومذهبية مختلفة ومتضادة، كما سيظهر في الجانب الديني.

وقد سعت هذه الفئة إلى تبييض صورة مذهبها الاجتماعي وإصلاح ما ارتكبه من فساد فسموا أنفسهم «الفتيان» كما ذكر ابن الجوزي: «ويسمون خريقتهم الفتوة»⁽⁵⁾، ويحدد «ابن المعمار» حقيقتها بقوله: «في اصطلاح العرف العرف عبارة عن صفات محمودة، اتسم بها الشخص على وجه مخصوص وامتاز

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 188.

(2) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 391.

(3) مسكويه: المرجع نفسه، ج 05، ص ص 392، 393.

(4) مسكويه: المرجع نفسه، ج 05، ص 395.

(5) ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي: تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ، ص 380.

بها عن أبناء جنسه فأوجبت له اسم: فتى»⁽¹⁾. وهو تمييز سياسي أكثر منه اجتماعي؛ لأن الفتیان كانوا موجودين قبل حركة العيارين حائزين على إعجاب الناس، فتم بذلك السطو الفكري على مبادئهم ومصطلحاتهم كمصطلح "الرفيق" و"الوكيل" و"النقيب"⁽²⁾ وتشويهاها وقلب مفاهيمها.

ووضعوا بينهم دستورا شفويا من أهم بنوده: «الفتى لا يزني، ولا يكذب، ويحفظ الحرم، ولا يهتك ستر امرأة»⁽³⁾، ولكنه شكلي لا يعملون بنوده هذه إلا قليلا وذلك حسب الوضع والعاقفة، فهم «لا يتحاسون من أخذ أموال الناس، وينسون تقلي الأكباد على الأموال (...) وربما حلف أحدهم بحق الفتوة فلم يأكل ولم يشرب، (...) وربما يسمع أحد هؤلاء عن ابنته أو أخته كلمة وزر لا تصح وربما كانت من محرض فقتلها ويدعون أن هذه فتوة. وربما افتخر أحدهم بالصبر على الضرب»⁽⁴⁾، ويؤكد ابن المعمار ذلك ويذكر لهم مقالاتهم الشارحة لمنهجهم قائلا: «ويعينون على من يخرج على الملة، وتجدهم يشنون على من يتعاضى عظام الأمور من العيارة والتلصص على أموال الناس والقتل بغير حق، ويعدون المنكف عن ذلك جبانا وبخيلا، وهذه أخلاق الجاهلية الحثالة العامية الذين لا يعبأ الله بهم»⁽⁵⁾. وهذا ذم وتشويه لم تركب التاريخ والأدب بدا من ذكره اتصالا بواقعها، وكشفا للصراعات الاجتماعية ومبانيها آنذاك.

وكان لبعدهم السياسي دليل آخر تجلى في فرضهم على أتباعهم سراويل خاصة يلبسونها «ويجعلون إلباس السراويل للداخل في مذهبهم

(1) ابن المعمار الحنبلي؛ محمد بن أبي المكارم: الفتوة، تح: مصطفى جواد وآخرين، مطبعة شفيق، بغداد، العراق، ط 1، 1958 م، ص 130.

(2) ينظر: ابن المعمار الحنبلي: المرجع نفسه، ص ص 193، 207.

(3) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 380.

(4) ابن الجوزي: المرجع نفسه، ص 380.

(5) ابن المعمار الحنبلي: الفتوة، مرجع سابق، ص ص 289، 290.

كإلباس الصوفية للمريد المرقعة»⁽¹⁾، وهي خطوة عسكرية تساهم في تحديدهم "الرفقاء" من غيرهم.

وقد صنف بعض المعاصرين هذه الحركة الاجتماعية في خانة الثورة والعصيان المدني بعد أن خالهم الظلم وكانت الطبقة الحاكمة مترفة على حسابهم، فقد أرجع "مسكويه" وهو من المؤرخين المنخرخين في دواوين "بني بويه" السبب «لسوء نظر بختيار وإهماله الأمور وإقباله على الشهوات واستثقاله مباشرة التدبير حتى سقطت الهيبة وانبسطت العامة»⁽²⁾، ويتعمق في السبب ليؤكد أن رجل السلطة الأول كان «يحب أن يقضي أوقاته في الصيد والأكل والشرب والسماع واللهو واللعب بالنرد وتحريش الكلاب والديكة والقباج، فإذا وقفت أموره قبض على وزيره واستبدل به فلا يلبث الأمر أن يعود من اللتيث والانحلال إلى أسوأ ما كان»⁽³⁾. وكل هذه الأمور معلومة عند العامة والخاصة، ويصف أبو حيان حالة الاستهتار عند "بختيار" ذلك فيقول: «قد أضرب السلطان عن هذا الحديث، لانهماكه في القصف والعزف، وإعراضه عن المصالح الدينية، والخيرات السياسية»⁽⁴⁾.

وسرعان ما عرفوا أن الدولة بحاجة ماسة إليهم وهم في غنى عنها منذ أمد خويل، فاستغلوا الضعف الحاصل في مفاصل الدولة ومؤسساتها ليغطوا جانب النقص السياسي ويفرضوا سلطتهم على المحلات والجوانب، فأعلنوا جهارا "العصيان المدني"، وشرعوا في تصفية بعض الحسابات القديمة مع أجهزة الأمن. ويصور "مسكويه" همجيتهم وتمثيلهم بالجثث مع الأتراك، منهم الذين «قتلوا صاحب شرخمة كان لبختيار (...) فهجموا عليه وأخرجوه وقتلوه قتلة الكلاب خفقا بالسيوف واللتوت ثم سلموا جثته إلى العامة ففصلوه آرابا حتى أخذ كبده بعض السفهاء، وقلبه آخر، وكل جارحة منه وجد في يد سفيه ثم أحرقوا

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 380. ويشرح ابن المعمار شروط ذلك، ينظر: ابن المعمار الحنبلي، الفتوة، مرجع سابق، ص ص 207، 209.

(2) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 395.

(3) مسكويه: المرجع نفسه، ج 5، ص 392.

(4) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 151، 152.

باقي جثته بالنار»⁽¹⁾. كما يذكر "ابن المعمار" هجومهم العسكري على جهاز الشرخمة وتشويههم السياسي لهم بألفاظ نعتوهم بها، فقال أنهم: «يتباهون ويتفاخرون بقتل غلمان الشرخمة وولادة المسلمين الذابين عن الناس وما يقيهم من ظلم بعضهم بعضا ويسمونهم عوانية ومسالحة»⁽²⁾. وهذه الحرب اللفظية والتنازع بالألقاب مما يفرضه وعي الدفاع المعنوي عن النفس في الذهنية العربية.

وإشارة أبي حيان إلى انقسام العامة وأهدافهم من الحركة الجهادية التي تحولت إلى جبهة داخلية مشتعلة، تؤكد حالة الانقسام السياسي ومنه التحزب الديني والاجتماعي، ليذكر أن الأمر آل إلى اثنين فقط من العيارين هما "فضل" و"مرعوش" في إشارة أخرى إلى سقوط أصحاب القيادات الشعبية البسيطة بعد صراعات دامية؛ قال أبو حيان على لسان شيخه أبي حامد المروزي: «انظر إلى فضل ومرعوش وهما من سقط الناس وسفلتهم كيف لهج الناس بهما وبالتعصب لهما حتى صار جميع من ببغداد إما مرعوشيا وإما فضليا»⁽³⁾. وقال مسكويه مبينا حالة الحرب بين العامة السنية ونظيرتها الشيعية وحلفائهما من باقي العامة: «وانبسطت العامة وأغار بعضها على بعض وظهرت الأهواء المختلفة والنيات المتعادية وفشا القتل حتى كان لا يعدم في كل يوم عدة قتلى لا يعرف قاتلوهم وإن عرفوا لم يتمكن منهم فانقطعت مواد الأموال وخربت النواحي المتباعدة بخراب دار المملكة وظهر في كل قرية رئيس منها مستول عليها وتباغوا بينهم وحصل السلطان صفر اليد والرعية هالكون والدور خراب والأقوات معدومة والجند متهارجون»⁽⁴⁾. وهنا يظهر انفتاح عناصر الدولة وتشردمها بحثا عن المصالح والهيمنة على الحركة السلطوية الشعبية والرسمية، بناء على المخلفات السياسية من الماضي المكس ومخرجات الواقع الهش للمجتمع.

(1) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 391.

(2) ابن المعمار الحنبلي: الفتوة، مرجع سابق، ص 289، 290.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 188.

(4) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 395، 396.

وفي تحليل حكايات الشطار والعيارين، يستنتج أحد الدارسين وعيهم الممكن قائلا: «ومن ثم فإن أقصى ما يطمح إليه الوجدان الشعبي في حكايات الشطار أن يحظى أبطالها بمباركة الخليفة أولا (...) ثم يبدءون فنيا. في تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية التي تحلم بها الجماهير المحرومة»⁽¹⁾. وهو وعي محدود تأكد من خلال خفوت هذه الأصوات وزوال هذه الحركة سريعا من خارخة السياسية للدولة.

ومن الوجهة الاجتماعية، كان دافع الخروج هو التهميش والظلم الذي خالهم من الجند والشرخنة وعمال السلطان مع غياب دعم غذائي أو مالي تقدمه السلطة لهم وكثرة الضرائب وازديادها المتواصل، ومن أمثلتها أن الوزير "أبا الفضل" عندما احتاج إلى تغطية نفقة الجند وإقامتهم، أقامها «على مصادرات الرعية والتجار والتأويل عليهم بالمال وابتدأ بأهل الذمة ثم ترقى إلى أهل الملة فأخذ أموال الشهود ووجوه البلد من أهل الستر وبث السعاة والغمازين وسماهم العمال وأجرى عليهم الأرزاق»⁽²⁾. وفي هذا التصوير المبرز لتعسف السلطة المالي يذكر "مسكويه" نتيجة هذا الإجحاف بأن «زادت العامة على ما ذكرت من حالها في الإغارة والإقدام على النهب والحرق وأسرفت في ذلك حتى بطلت الأسواق وانقطعت المعاش»⁽³⁾. وكان شعورهم بتعسف هذه الطريقة التي سطت على حياتهم، محركا لهم بعد توفر الفرصة لذلك، فاتخذوا النهب وقتل كل من يعترض خريقهم منهجا، أملا في تحسين وضعهم الاجتماعي، حتى إنهم استولوا على موارد السلطة الطبيعية مثل جباية الأموال من الأسواق، ما أدى إلى خراب بغداد «بكثرة الفتن، واستطالة العامة، وحدوث الحرب فيها، وإغارة بعضها على بعض، وكثرة رؤسائهم الناجمين فيهم حتى حصل في كل محلة عدة رؤساء من العيارين يحامون على محلتهم ويجبونهم الأموال ويحاربون من يليهم فهم لذلك متحاقدون يغزوا بعضهم بعضا نهارا وليلا ويحرق بعضهم دور بعض

(1) محمد رجب النجار: الشطار والعيارين، مرجع سابق، ص 68.

(2) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 5، ص 392.

(3) مسكويه: المرجع نفسه، ج 05، ص 392.

ويغير كل قوم على إخوانهم وجيرانهم»⁽¹⁾. وبمنظور زماننا، يرجع بعضهم حركة العيارين ومنظورهم فيها وسعيهم إلى تحقيق العدالة بأيديهم إلى أنها «نوع من الأفكار الاشتراكية، نظير محاولة القضاء على التوزيع غير العادل للثروة ولو بطرق غير مشروعة»⁽²⁾، ولكنها بالنظر إلى واقعها ونتائجها بقيت اشتراكية مقننة، بقي فيها العدل جزئيا ولم يمس كل المشاركين ما حذا بهذه الطائفة التي تضررت من السلطة ولم تستفد من الثورة إلى الاستمرار في التمرد.

وكان أبو حيان أحد ضحايا هذا النهب وتحول حاله، إلى أن يصبح فقيرا معدما لا يملك شيئا، فقال جوابا على استفهام الوزير منه عن كيفية نجاته: «ومتى سلمت؟ جاءت النهاية إلى بين السورين، وشنوا الغارة واكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب وثياب وأثاث، وما كنت ذخرت من تراث العمر؛ وجردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها بالمال، فانشقت مرارتها، ودفنت من يومها، وأمست وما أملك مع الشيطان فجرة، ولا مع الغراب نقرة»⁽³⁾؛ وفي هذا إشارة إلى العشوائية والأعمال الفوضوية وعدم التمييز بين البريء والجاني في حركتهم، كما يظهر سخط أبي حيان أن سلامة الجسد آنذاك ليست كافية لسمى صاحبها "سليما"، وتوحي عبارته بالتأميم الذي شمل مبدأ "القوي يأكل الضعيف" بعدما كان حكرا على الخاصة من جماعة السلطة؛ وقد أدت هجماتهم إلى انقلاب مادي ومالي لكثير من الناس المتوسطين في بغداد، وتبادل المنزلة الاجتماعية معهم.

ومن الدوافع كذلك، الخروج من حالة البطالة والتشرد والبؤس الشديد التي أشار إليها أبو حيان مع "أسود الزبد" حين قال عنه: «كان عبدا يأوي إلى قنطرة الزبد، ويلتقط النوى ويستطعم من حضر ذلك المكان بلهو ولعب»⁽⁴⁾، وهذا

(1) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 05، ص 391.

(2) محمد رجب النجار: الشطار والعيارين، مرجع سابق، ص 64.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 160.

تصوير عميق لمشرّد كان مسكنه "قنطرة" لا سقف لها ولا جدران صيفا وشتاء، يتخذ الحركات التهريجية المسلية للعابرة من هناك خريقة لكسب لقمة العيش البسيط، ليتحول إلى رجل مجرم يشفي غليله من واقعه، ومن عبد ذليل مهان لا يجد قوت يومه إلى سيد وقائد ذي هيبة بين العامة فقد «خلب سيفاً وشحذه، ونهب وأغار وسلب، وظهر منه شيطان في مسلك إنسان، وصبح وجهه، وعذب لفظه، وحسن جسمه، وعشّق وعشّق (...) فلما دعي قائداً وأخاعه رجال وأعطاهم وفرق فيهم، وخلب الرئاسة عليهم، صار جانبه لا يرام وحماه لا يضام»⁽¹⁾. وكل كلام أبي حيان يدل على الجوانب الأخلاقية والماضي الذي لا يشرف لهذه السيادة الجديدة، من أسمائهم القبيحة وحالتهم المزرية وصولاً إلى أفعالهم الشنيعة من القتل والسلب. لكن "مصطفى جواد" على النقيض من ذلك وجد في دراسته لحركة الفتوة أنه قد «كان منهم قوم على جانب من الثقافة الأدبية والثقافة الدينية والظرافة»⁽²⁾، لكنها كانت أقلية وحتى أبو حيان نفسه أشار إلى هذه الازدواجية التي خبعت شخصيتهم حين امتزجت بمكارم الأخلاق ومساوئها في الوقت نفسه، فهاهو "أسود الزبد" أنف الذكر يذكره قائلاً: «فمما ظهر من حسن خلقه مع شره ولعنته، وسفكه للدم، وهتكه للحرمة، وركوبه للفاحشة، وتمرده على ربه القادر، ومالكة القاهرة أنه اشترى جارية (...)»⁽³⁾، وذكر امتناعها عن الفاحشة معه ورفضها له فكان أن أعتقها ووهبها مالا جزيلاً. وبشيء من الإنصاف، يكون أبو حيان قد تحدث عن واحد ممن يراهم مجّاناً من سقط الناس وسفلتهم كما مر في قصة القاضي "ابن معروف" معهم.

ومن الوجهة **الدينية**، يظهر أبو حيان عينة من التوجهات الدينية للعيارين بإشارته السريعة إلى تشيع "أسود الزبد" العيار أو على الأقل استمالة الشيعة له في إجابته عن سؤال للوزير تعلق بنهاية أمره قال: «صار في جنب أبي أحمد

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 160، 161.

(2) ابن المعمار الحنبلي: الفتوة، مرجع سابق، المقدمة ص 29.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 161.

الموسوي وحماه، ثم سيره إلى الشام فهلك بها»⁽¹⁾، وأبو أحمد كان نقيب الطالبين⁽²⁾ وهم الشيعة بكل أصنافهم.

ولم يصرح أبو حيان بهذا، ولم ينسب الطائفتين إلى العيارة المباشرة، فقال: «وصارت العامة خائفتين، خائفة ترق للدين ولما دهم المسلمين، وتستعظم ذلك فرقا مما ينتهي إليه، بعد ما يؤتى عليه؛ وخائفة وجدت فرصتها في العيث والفساد، والنهب والغارة بوساخة التعصب للمذهب»⁽³⁾، وربما كان ذلك خوفا على نفسه من هذه الأصناف. وهذه الإشارات دون التصريحات، جعلت "محمد النجار" يتخذ حادثة نهب بيت التوحيد سببا حذا بالثقله وقتئذ أن يكتبوا على توق وحذر في ظل هذا الخضم، فقال: «في ضوء هذه الحادثة لنا أن نفهم سبب هذه الإدارة التي كان يكتب بها المؤرخون والأدباء ولاسيما الرسميون منهم عن هؤلاء الشطار والعيارين»⁽⁴⁾. وينبه هذا الاحتياط مع الكل على حالة اللاأمن المتفشية.

وعلى عكس أبي حيان، تظهر بعض كتب التاريخ صراحة تورط الطرفين في هذه النزعات ودور العواخف المذهبية لدى العيارين، فقد «أظهروا العصبية الزائدة، وتحزب الناس، وظهر العيارون وأظهروا الفساد (...) فاجتمعوا، وكثروا، فتولد بينهم من أصناف البنوية والفتيان والسنية والشيعة والعيارين»⁽⁵⁾، وكان للسلطة يد في تأجيج هذا الصراع العامي مثل المرة التي «ثارت العامة من أهل السنة ينصرون سبكتكين؛ لأنه كان يتسنن، فخلع عليهم وجعل منهم العرفاء والقواد، فثاروا بالشيعة وحاربوهم، وسفكت بينهم الدماء، وأحرقت الكرخ حريقا ثانيا»⁽⁶⁾؛ وهو إخلال السلطة بالتوازن الديني

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 161.

(2) نسبة إلى أبي خالب عم النبي ﷺ ووالد الإمام علي رضي الله عنه، وهي التسمية التي اختصت بها ذريته وشيعته.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 151.

(4) محمد رجب النجار: الشطار والعيارين، مرجع سابق، ص 63.

(5) ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج 7، ص 330.

(6) ابن الأثير الجزري: المرجع نفسه، ج 7، ص 342، 343. وينظر: مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 05، ص 391، 392.

وتغليب عاخفة على أخرى وغياب الحيادية هو ما يفسر استمرارية هذه الصراعات في قاعدة الهرم العباسي وتأثيره على باقي مكونات الهرم، وكان بعضها ذاتيا، ففي مشهد آخر أكثر عمقا يظهر "ابن الأثير" -وهو مؤرخ سني- أثر اختلاط السياسة بالدين والماضي بالحاضر والعلم بالجهل وغياب العقل في قوله: «وحمل أهل سوق الطعام -وهم من السنة- امرأة على جمل وسموها عائشة، وسمى بعضهم نفسه خلجة، وبعضهم الزبير، وقاتلوا الفرقة الأخرى وجعلوا يقولون: نقاتل أصحاب علي بن أبي خالب وأمثال هذا الشر»⁽¹⁾، لتغرس هذه الأفكار في وجدان هذه الطوائف وتبني كل الصراعات وفقها بتجديد الماضي والفتن الداخلية في الإسلام.

يدل عرض أبي حيان السريع لرؤية هذه الطبقة وما يستنتج من وعيها الفعلي والممكن وما فسر واستخرج من بنى دلالية، على نزوع أبي حيان إلى صبغة رسمية لم تولهم الاهتمام الأكبر ورفض أن يزنهم بأكثر من مقدارهم، وفيه رؤيته لهذه الطائفة التي أبغضها لأنها كانت سبب محنته وافتقاره، فلم يضيف إليهم إلا كل نعت قبيح، وعلى اعتبار أنه ضد هذه الفئة، كما هو الحال لباقي المؤرخين والأدباء.

هذه أبرز الرؤى وأكثرها حضورا في الكتاب، وإن كنا نعتقد أن هناك رؤى كثيرة تستحق بدورها الدراسة والتحليل كالفلاسفة وأصناف المشتغلين بالعلوم والتجار وغير ذلك مما يجلي المجتمع البغدادي خصوصا والعباسي عموما في عصر أبي حيان التوحيدي.

نتائج:

1 - تم تحصيل جملة معتبرة من رؤى العالم التي احتواها الكتاب (أصحاب السلطان والقضاة، إخوان الصفا، الشعوبية، الزندقة، العيارين والعامة) مع تبين وعيها الفعلي والممكن وفهم هذه التوجهات، وتفسير ذلك بتتبع واقعها

⁽¹⁾ ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج 7، ص 340.

الموصوف في الكتاب اعتمادا على مقولات "لوسيان غولدمان"، وعلاقتها مع رؤية التوحيدي للعالم، تناسبا وتضادا.

2 - تم استجلاء جملة من العلاقات الطبقية التي حكمت مجتمع "التوحيدي" بدءاً من رؤية أصحاب الرئاسة والسلطان وما دب في هذه الطبقة من فساد واقتتال داخلي على السلطة، واستئثارها بموارد الدولة وغرقها في البذخ والترف والمجون، مع التمثيل لكل ذلك بما عاشه وسمعه.

3 - كشفت رؤية جماعة "إخوان الصفا وخلان الوفاء" التي ضمت في صفوفها شخصيات علمية وسياسية وتجارية عملت في الخفاء من أجل تقويض ملك بني العباس تحت عباءة علمية ودينية، وقد أظهر أبو حيان علاقته العلمية ببعض أفرادها، وردّه الشديد هو وشيخه أبو سليمان المنطقي وأصحابه على آراء هذه الجماعة، واتهامها بما هو أخطر من قتال السلطان (الناحية السياسية)، وهو محاربة الشريعة وخلطها بمقولات الفلسفة وأهل الإلحاد بذريعة تطهيرها.

4 - يكشف أبو حيان عن نزعته العربية عند رده المستميت على رؤية حركة الشعوبية والعصبية الماقتة لكل ما له صلة بالعرب (الرد على مضمون كتاب الوزير الجيهاني، الرد على إخوان الصفا)، وقد شاعت هذه الحركة في وقته في أنحاء متفرقة من دولتي بني بويه وبني سامان وبلاد العجم التي دخلت في سلطان الإسلام خوعاً أو كرها.

5 - يظهر أبو حيان رداً أقوى على رؤية التيار الداعم للشعوبية وهو تيار الزندقة والإلحاد، فشرح عناصر رؤياهم وأهدافها المعلنة والخفية وبعض نشاطاتهم الفردية والجماعية، وتلونهم المستمر واستتارهم في كل مرة بالقوة السياسية لبعض ذوي السلطان والنفوذ.

6 - تفتح ردود التوحيدي على تيار الإلحاد والزندقة باباً جديداً لبحث ومناقشة تهمة الزندقة الموجهة إليه، والخلفيات التي تكمن وراء ذلك.

7 - يتفرع من تحليل الرؤى في الكتاب قضية تناسل الرؤى وتلاحقها، فكل هذه الرؤى تصارعت بقوة فيما بينها وزاد شرخ الاختلاف بينها، وصارت التناقضات الاجتماعية متجلية واقعا وتاريخا وأدبا؛ وأفضت في الأخير إلى بروز رؤية العيارين والعامّة التي قلبت موازين الحياة في بغداد والدولة ككل بعد تغلبها على باقي الرؤى، وقلبت حياة التوحيدي شخصيا رأسا على عقب، وكانت فاتحة ضعف الدولة على جميع المستويات.

8 - أظهر أبو حيان وعيا عميقا بخطورة هذا التحول الاجتماعي، وأبان في مواضع عن مقتته الشديد لهذه الطبقة الجاهلة والدموية التي حرصت على الانتقام والاستئثار الشخصي بمقدرات الدولة والعامّة من الناس دون وجه حق، وأنها خائفة لا تحرص على شريعة ولا تبني بها دولة ولا تنتج علوما.

9 - اتخذ صراع رؤى العالم في الكتاب مسارين، الأول فكري والثاني عنيف، وأدى ضيق أفق الوعي الفعلي لبعض الجماعات إلى ضيق وعيها الممكن، وانعكس ذلك سلبا على الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية.

10 - ركز التوحيدي في كثير من جوانب النص عن مكانة الفرد ودوره في خدمة الجماعة وتوجيهها نحو الأفضل أو التأثير السلبي عليها، وأشار إلى ضرورة تكفل الجماعة بالفرد على مستويات عدة.

11 - شكل وصف أبي حيان لمجريات عصره المادية والفكرية وعيا فعليا له فهمه وتفسيره، أما الوعي الممكن فقد تمثل في إظهاره إرادة تغيير بعض الحكام والقضاة أو على الأقل التخلص من عاداتهم وأفكارهم المنحرفة، وتطهير حاشية الوزراء من بعض عمال الدولة الذين يدعون الإخلاص وهم بعكس بذلك، وحرص على ضرورة إيجاد مجتمع جديد تتغير فيه النزعة المادية البحتة التي خغت على نسبة معتبرة منه، ودعوته إلى بث روح الحوار والتقارب بين مختلف الجماعات والفرق ونبد الخلاف والفتنة وكل ما يدعم الانشقاق وضعف الدولة.

12 - يمكن للأدب الاضطلاع بمهمة تصوير تقلبات المجتمع ورصد مختلف التوترات الكامنة فيه وخلفياتها، وقد حاول أبو حيان كفرد فاعل في مجتمعه تقلد هذه المهمة من خلال منظوره الفلسفي الذي سعى فيه إلى تقديم مختلف علاقات العمل والتواصل التي تجمع الشرائح والمكونات الاجتماعية، وأن يكون على نفس المسافة منها، وعدّد سلبيات البيئة وتأثير الركود الفكري على مردودية الفرد وإنتاجه.

الفصل الثالث:

الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد التاريخي

تمهيد:

يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً بماضيه الذي يشكل بأحداثه صورة حاضره، ويستمد منها خيوطاً رفيعة تنسج مستقبله، مما دفعه إلى دراسة هذا الماضي أخذاً للعبرة من تجارب الغابرين، فيستخلص الإيجابيات ليسير على خطاها، ويتجنب الوقوع في الأخطاء، وهو الأمر الذي مكنه من ملاحظة تكرار الحوادث ونتائجها، وجعله يصوغ قانوناً ينص فيه على أن "التاريخ يعيد نفسه" بطريقة أو بأخرى.

ونظراً إلى هذه الأهمية، فقد انكب العارفون بهذه المسألة على استقصاء أحداث الماضي صغيرها وكبيرها محاولين إيجاد مختلف العلاقات والروابط بينها، مع تحديد الظروف والعوامل البشرية والبيئية التي ساعدت في نشوئها وتطورها أو تأزمها، ومن ثم توالدها وامتدادها.

ذلك أن كل أثر يخلفه الإنسان هو بمثابة أثر تاريخي ووثيقة شاهدة على زمانه الذي أنتج فيه، يشتمل هذا الأثر على حدث واحد فأكثر، ومن تلك الآثار النصوص والمصنفات الأدبية، بشقيها المكتوب والشفوي؛ ولهذا لم يتخلف التاريخ عن إضافة الآثار الأدبية إلى قائمة مصادره، ليظهر من هذا التفاعل منهج تاريخي خاص يُعنى بدراسة النصوص الأدبية وتحليلها عُرِف بالمنهج التاريخي في دراسة الأدب؛ وقد اتخذ هذا المنهج منحنيين مختلفين بسبب الاختلاف في المرجع الذي يكون بداية الدراسة، انطلق فيه الفريق الأول من النص الأدبي قصد إضافة يروجوها، أو تفسير ممكن لحادثة تاريخية ما؛ أما الفريق الثاني، فقد انطلق من أحداث التاريخ نحو النص الأدبي يفسره في ضوء تلك الأحداث، واتخذ من أدوات المنهج التاريخي وسيلته في ضبط متون النصوص وإخراجها صحيحة مكتملة.

وقد تبين أن منحى الفريق الثاني هو الذي مال إليه نقاد الأدب، وهو على ما ذكر آنفاً المنهج «الذي يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي

وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره وخواصه»⁽¹⁾، ولعل خائفة ثالثة قد تشكلت عندها القناعة بتفاعل أدوات الفريقين الأولين فتخرج الاستنتاجات أكثر موضوعية وقرباً من واقعها.

وقد كانت المصنفات التاريخية وروافدها أحد المواد التي ينهل منها النقد لتفسير الوقائع المجملّة والغامضة التي تضمنتها الآثار الأدبية، فيتمم الناقص منها، ويعيد بناء المشاهد، ويقرأ في ثناياها خبايا الأفراد والمجتمعات في تلك الحقب، بتصوير مباشر يحس فيه المرء أنه حاضر يعيش ما حصل بجوارحه ووجدانه، في عملية فكرية تواصلية على المستوى الزمني مع رابط مكاني افتراضي، ليتحدد له الجانب السياسي وتأثيره في الجانبين العسكري والاقتصادي وانعكاسه على المجتمع والدين والحركة العلمية، ومن ثم الولوج إلى التكوين الفكري والعائقي لصاحب الأثر الأدبي وتحوله إلى صياغة لغوية حاملة للدلالات والمعاني المعبرة عن عصرها.

I - النقد التاريخي من منظور هيبوليت تين:

لقد تعددت الجهود بهذا الصدد عند النقاد الغربيين في تكوين منهجية علمية تنطلق من التاريخ لتدرس الأدب، وكانت الثلاثية التي ابتكرها وغورها "هيبوليت تين" (H. Taine) 1828-1893 م، في مقدمة كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزي" والمتكونة من العرق (Race)، والبيئة (Environment/Milieux)، والزمان (Moment)؛ الصيغة العامة لمنهجه الذي خدم به هذا التوجه وفتح به الطريق لتطور الدراسات الاستشراقية الحديثة.

1 - العرق (Race):

هو المؤثر الأول الذي يشكل الأديب. إننا -وبنظرة فاحصة- لا نجد في ترجمة الكلمة الأجنبية (Race) بكلمة (عرق) رابطاً دلالياً داخل محتوى

⁽¹⁾ عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1972 م، ص 288.

المادة في معاجم اللغة العربية، وهي الترجمة الأشهر إلى جانب: سلالة، نسل، ذرية، خائفة (...). لأن كلمة "عرق" في العربية تدل على الأصل الذي هو ضد الفرع، قال ابن منظور: «وعرق كل شيء: أصله»⁽¹⁾، فالمعنى عام لكل شيء ولا ينحصر في الحديث عن الجنس أو النوع البشري والحيواني، إلا إذا كان المقصود بذلك إرجاع الفرد البشري إلى أصل ما؛ ككونه من أصل عربي أو فارسي أو رومي (...). وفي نظري المتواضع أرى أن تستعمل كلمة "جيل" أحسن من كلمة "عرق"؛ لأن كلام "هيوليت تين" يوحي بأن معنى العرق عنده مرادف لمعنى الشعب على ما سيأتي، جاء في "لسان العرب": «الجيل: كل صنف من الناس. يقال: الترك جيل والصين جيل والعرب جيل والروم جيل، والجمع أجيال (...)». الجيل: الصنف من الناس، وقيل: الأمة، وقيل: كل قوم يختصون بلغة «جيل»⁽²⁾.

وإذا ما عدنا إلى اصطلاح "تين" وجدنا مفهوم الجيل (العرق) عنده: «مجموعة الاستعدادات الفطرية والوراثية التي تولد مع الإنسان، وتتصل في العادة بخصائص خبائية مميزة وخصائص فسيولوجية وهي استعدادات تختلف بحسب الشعوب، وتوجد خبيعية، اختلافات بين البشر كما توجد اختلافات بين الثيران والخيول»⁽³⁾، وهذا التعريف -إضافة إلى ما تبعه من أمثلة وشروح عنده يشير إلى اختلاف الإنتاجات الفكرية لكل شعب وتميزها عن غيرها في كل أمة من حيث المواضيع المطروحة في أدبها كتغليب الأحاسيس والمشاعر على العقل أو العكس، وقوة الخيال أو ضعفه ومصادره، وقوة الإرادة وتغليب الجانب العملي على الجانب القولي، والميتافيزيقا، والحماسة، والشهوانية والمجون (...) هذه الجوانب وغيرها تتأثر كل مرة وتغتني بما

(1) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 09، ص 160. مجمع اللغة العربية القاهرة: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 596.

(2) ابن منظور: المرجع نفسه، ج 2، ص 434.

(3) إبراهيم السعافين، خليل الشيخ: مناهج النقد الأدبي الحديث، جامعة القدس المفتوحة، عمان، الأردن، د ط، 2008 م، ص 43.

تكسب وترسب في تاريخ ذلك الشعب عن خريق التوارث إلى أن يصل إلى ذلك المبدع كاتباً كان أم شاعراً.

ومشياً على هذا، فالحديث عن عرق أبي حيان وعن الجيل الذي ينتمي إليه عسير، إذ يكتنفه غموض وخلاف بين القدامى والمحدثين نتيجة إهمالهم إشارات وردت في المصادر القديمة التي ذكرته أو تغافلهم عنه لشهرته كما حدث لكثير من الأعيان المشهورين الذين لم تر المصادر فائدة من ذكرهم آنذاك، أو عن قصد لسوء أخلاقه وتقلب مزاجه واشتغاله المتواصل بالثلب والنقيصة لأبناء زمانه وأعيانهم، ثم ما أشيع عنه من تهمة الزندقة والدخول في متاهات الصوفية واختلاق الحديث النبوي والكذب فيه (...)، وقد عبر "ياقوت الحموي" عن هذه الحالة من التهميش بقوله: «ولم أر أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دمج في ضمن خطاب، وهذا من العجب العجائب»⁽¹⁾.

ونحن إن عدنا إلى مسامرات "الإمتاع والمؤانسة" لم نجد في ثناياها حديثاً ذا شأن لأبي حيان عن نفسه ونسبه وعائلته عدا ذكره لبيته، ونتيجة ما اقتضته خبيعة المسامرات المبنية على السؤال من الوزير والإجابة من أبي حيان لم يورد كلاماً كثيراً عن حياته الشخصية؛ لأن الأسئلة كانت محددة ومباشرة، والحديث عن النفس خروج عن الموضوع ومخل به، وكل فرصة وجد فيها أبو حيان مناسبة للحديث عن نفسه استثمرها في الفخر أو الشكوى.

لقد أفضى البحث عن نسبه في المراجع القديمة إلى الوقوف على اختلاف واضح فيه، فقد قال "ياقوت الحموي": «شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي»⁽²⁾، وأما "ابن النجار" فقد قال فيما نقله "ابن الدميخي": «أصله من نيسابور، وهو بغدادى سكن شيراز»⁽³⁾.

(1) ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، مرجع سابق، ج 5، ص 1923.

(2) ياقوت الحموي: المرجع نفسه، ج 5، ص 1923.

(3) ابن الدميخي؛ أحمد بن أبيك: المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، تـج: محمد مولود خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1406 هـ، 1986 م، ص 196.

وأما المهتمون المعاصرون بالتوحيدي فقرأوا هذا الاختلاف بالترجيح، فمنهم من رأى أنه فارسي الأصل كزكي مبارك الذي قال: «يكفي أن تعرف أنه فارسي الأصل وأنهم ترددوا في نسبته إلى واسط أو نيسابور»⁽¹⁾، وفي هذا الاتجاه كذلك نجد عبد الرحمن بدوي يقول عن أبي حيان: «وصاحبنا لا نعرف له أصلاً، إنما هو من أولئك الموالى الذين اختلطت فيهم الدماء والعناصر فكونت مركبا غريباً (...) على أن الأرجح أن يكون فارسي الأصل»⁽²⁾. ومنهم من مال إلى كونه عربياً أقرب منه فارسياً بغض النظر عن أصل آبائه؛ لعدم ظهور بوادر خباج الفرس وعوائدهم ولغتهم عليه، فهذا محمد كرد علي يقول: «وسواء كان من أصل فارسي أو عربي فليس في ثقافته أثر ظاهر للفرسية يصح للحكم به على نسبه»⁽³⁾، بينما اعترض آخرون بأن هذا غير كاف لإثبات عروبتة، وترددوا في الميل إلى أحد أخراف هذه القضية، وحجتهم في ذلك أن اللغة وحدها لا تكفي للحكم بالانتماء أو عدمه، وأن الأمر يتعدى إلى أصول فيزيولوجية وعن مورثات تجري في دمائه، يقول "زكريا إبراهيم": «ولئن كنا نستطيع أن نستنتج من تضاعيف أحاديث أبي حيان أنه كان يجهل اللغة الفارسية، إلا أن هذا الجهل في رأينا لا يكفي لإثبات أصله العربي، إذ من الجائز أن يكون قد انحدر عن أصل فارسي، ثم استوطن بغداد مع قومه النازحين إليها، فأتقن العربية، وتعصب للعرب»⁽⁴⁾، وعلى هذه الأقوال والقراءات يصعب حسم مادة أصله.

وأميل في بحثي هذا إلى القائلين بعروبتة؛ فزيادة على الأدلة المذكورة هناك أدلة تقرأ مجتمعة؛ وكل قراءة جزئية ومفردة لها قد تفرز اعتراضات على مذهبنا هذا:

أ - اسمه الثلاثي عربي: "علي بن محمد بن العباس".

(1) زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1987 هـ، ص 89.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، مرجع سابق، مقدمة التحقيق، ص (ج).

(3) محمد كرد علي: كنوز الأجداد، دار أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، دط، 2010 م، ص 221.

(4) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، مرجع سابق، ص 12.

ب - مولده في بغداد عاصمة الخلافة: وهو ما تشير إليه عبارة ابن بلده ومؤرخها "ابن النجار البغدادي" التي سبقت: «أصله من نيسابور، وهو بغدادي». وتذكر كتبه الباقية عند نسبة التأليف إليه أنها لأبي حيان البغدادي، ولا تقول الشيرازي مع أنه عاش في "شيراز" أواخر حياته ومات بها، ولا تقول النيسابوري، وبالأحرى أنها لم تقل الفارسي، فهذه رسالة السقيفة قد ابتدأت على هذا الوجه: «قال أبو حيان علي بن محمد التوحيدي البغدادي (...)»⁽¹⁾، وكذا رسالته في علم الكتابة أولها: «قال أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي الصوفي البغدادي رحمه الله تعالى (...)»⁽²⁾، ونسبة المترجمين له كما في قول ابن خلكان: «وكان أبو حيان التوحيدي البغدادي قد وضع كتابا سماه "مثالب الوزيرين" (...)»⁽³⁾.

ج - دفاعه المستميت عن العرب ورده على الشعوبية التي خفح أمرها آنذاك، فهي «ذلك المذهب الذي لا يعترف بتفوق العرب على الأعاجم، أو الذي يرفع منزلة الأعاجم فوق العرب، أو الذي يزدري ويحط من قدر العرب»⁽⁴⁾، وقد كان أبو حيان واعيا بحقيقة هذه الحركة، وفلسفته وما تعلمه من تجارب الأولين على اختلاف مصادرها جعلته على يقين من كونها تورث العصبية وتحول دون الوصول إلى حقائق الأمور، وأن الدخول فيها يكون بالعلم والإنصاف، قال: «والعصبية في الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته؛ وأبدت عورته، واجتلبت مساءته؛ فكيف إذا كانت في الباخل، ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين»⁽⁵⁾، وقد كانت الليلة السادسة التي خصصها الوزير للحديث عن المفاضلة بين العرب والعجم ميدانا لدفاع عظيم عن العرب وتاريخهم وكل ما

(1) أبو حيان التوحيدي: رسالة السقيفة، ضمن: ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تح: إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سورية، د ط، 1951 م، ص 05.

(2) أبو حيان التوحيدي: رسالة في علم الكتابة، ضمن: ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، المرجع نفسه، ص 29.

(3) أحمد بن محمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1977 م، ج 5، ص 113.

(4) مجدي وهبة، كامل المهندس: المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مرجع سابق، ص 218.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 01، ص 86.

يتصل بهم من عادات وتقاليد، فقد رد بقوة على رجل يدعى بالجيهاني-وهو فارسي- ألف كتابا في سب العرب والخط من قدرهم، فأعاد أبو حيان ما ورد فيه من المعائب وقبيح الأوصاف إلى قوم قائلها، وزاده عليها بما اضطلع عليه من تاريخهم، مثبتا بالحجج العقلية فضل العرب ومجدهم الذي صنعوه بأيديهم بالنظر إلى عيشهم في بلاد صعبة وقاسية بموارد محدودة، وعدد خبايعهم ومآثرهم وفضائل أخلاقهم حتى في جاهليتهم وقبل تحضرهم؛ قال نافيا المساوي عنهم ومثبتا لهم المكارم: «والعرب قد قدسها الله عن هذا الباب بأسره، وجبلها على أشرف الأخلاق بقدرته»، ثم يواصل حصر هذه الشوائب فيهم قائلا: «والفارسي لا يحسن هذا النمط، ولا يذوق هذا المعنى ولا يحلم بهذه اللطيفة؛ وكذلك الرومي والهندي وغيرهما من جميع العجم»⁽¹⁾، وهذا الزخم والتعلق بالعرب وخبايعهم ومآثرهم لدليل قوي في نظرنا على أصله العربي.

إذن؛ لابد أن الولادة في "بغداد" وفي عائلة نجزم بعروبيتها قرنا على أقل تقدير- والنشوء فيها قد أكسبه خبايع العرب والتأثر بها أكثر من خبايع غيرهم، فذوو الشأن والسياسية والجاه في بغداد منهم وفيهم؛ واللغة الغالبة لغتهم، والمجد والمآثر ملتصقة بهم، وكل متقرب منهم خامح في مثل ما لهم لابد أن يكون فيه من صفاتهم الكثير، ولو كان أبو حيان على غير خبايعهم فطرة لصعب عليه التأقلم ولم تفده المصانعة والحب المزيفان.

لقد عدد خبايع العرب مظهرا إعجابا كبيرا، بصورة لا تكون إلا فيمن تجري في عروقه هذه الطباع والعادات متأصلة متجذرة، فهم في نظره قوم «تقاولوا وتضايفوا، وتعاقدوا وتعاهدوا، وتزاوروا وتناشدوا؛ وعقدوا الذمم، ونطقوا بالحكم؛ وقرؤا الطراق، ووصلوا العفاة، وزودوا السابلة، وأرشدوا الضلال، وقاموا بالحمالات، وفكوا الأسرى، وتداعوا الجفلى، وتعافوا النقرى، وتنافسوا في أفعال المعروف»⁽²⁾، كما أن الإنسان العربي في رأيه بلغ مقاما عظيما لم يجده عند باقي الأمم؛ فهو على جاهليته وفقره «لا يقنع ببث العرف

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 81.

وفعل الخير والصبر على النوائب حتى يحض الصغير والكبير على ذلك ويدعو إليه، ويستنهضه نحوه، ويكلفه مجهوده»⁽¹⁾.

وهنا قد يكفيننا تصريح أبي حيان بخصائص أي أمة يوردها، وتسميتها باسمها وانتمائها إلا لتلك العربية، ولسان الحال في "الإمتاع والمؤانسة" يترجم عنه قائلا: "إن الروح التي أصدر عنها عندما أتكلم هي روح العربي الحق وما يتصل به"، وقد سبق أن أشرنا إلى الليلة السادسة التي كانت محط حديث عن الطباع والمفاضلة بين الأجناس، فقد حفلت بتأثير الانتماء على روح أبي حيان، ومنه على أدبه، وأظهرت منه إنسانا ضليعا بطباع قومه مفتخرا بها وناشرا لها دون تعصب أو إفراط، كما نلمس ذلك في مواضع أخرى من الكتاب، فقد أظهرت الليلة الثامنة عند إيرادها للمناظرة بين شيخه أبي سعيد السيرافي النحوي علم العربية في زمانه؛ وبين أبي بشر متى المنطقي -المائل إلى اللغة اليونانية منبع صناعته الفلسفية- عشقه للغة العربية وحب مشايخها والثناء عليهم، وأظهرت ليال أخرى تعمقه فيها ومداومته على مجلسها وفي بحثه للمصادر والأسماء على وزني تفعال وتفعال في الليلة السابعة عشر «قال شيخنا أبو سعيد السيرافي الإمام بنصر الله وجهه المصادر كلها على تفعال - بفتح التاء وإنما تجيء تفعال في الأسماء، وليس بالكثير. قال: وذكر بعض أهل اللغة منها ستة عشر اسما لا يوجد غيرها»⁽²⁾ وسردها، كذلك مباحثه اللغوية في خول الليلتين التاسعة والعشرين⁽³⁾ والثلاثين⁽⁴⁾، وفي الليلة السادسة والثلاثين⁽⁵⁾.

كما تظهر مسامراته مع الوزير كلفه بالشعر العربي رواية ونقلًا؛ فقد أورد كثيرا من الأشعار بعضها لا توجد في مصدر آخر، وكان من أصحابه شعراء لم نعرفهم إلا بواسطته. كما نلاحظ تعلقه الشديد بالبلاغة العربية

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 02.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 190.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 196.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 26.

وبيانها وعميق أسرارها وتدارسها مع كل ذي صلة بها من أصحاب اللغة والفلسفة.

كما يبين لنا ولعه بعبادات الكرم والضيافة وآداب الطعام على الطريقة العربية في الليالي الحادية والثلاثين والثانية والثلاثين والثالثة والثلاثين عندما ساق عددا كبيرا جدا من المقامخ والقصص والأشعار في فضائلها وآدابها ونوادرها والحث عليها.

2- البيئة (Milieux / Environnement):

وهي المؤثر الثاني الذي يصنع فكر الأديب ويؤثر فيه، والبيئة هي «ما يحيط بالعرق من عوامل خبيعية ترجع إلى حالة الإقليم الذي يسكنه، ومن عوامل سياسية واجتماعية تؤثر في تفكيره»⁽¹⁾ أو هي «الوسط الاجتماعي والاقتصادي والمكاني الذي يعيش فيه المرء. ومن شأن هذه البيئة أن تؤثر فيه فكرا، وثقافة، وعاخفة، ومواقف»⁽²⁾. وبهذا تغدو البيئة مؤثرا خارجيا على الأديب، ويقول "تين" في هذا السياق: «إن البيئة الأخلاقية، ومعها البيئة المادية، تؤثران في كل فرد وتضغطان عليه تأثيرا وضغطا مستمرين»⁽³⁾، وقد توصل علماء الفكر الإسلامي إلى هذا الأمر ومنهم المسعودي، وابن خلدون الذي يقول: «وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرا من كيفيات الهواء»⁽⁴⁾.

لقد كانت "بغداد" أبرز بيئة شكلت كيان التوحيدي وشخصيته، فهي عاصمة الدولة ومقر الخلافة والقرار السياسي ومركز الجيش والاقتصاد ورؤوس الأموال، وهذا ما جعلها محط الناس من كل أقطار الدولة الشاسعة وباقي الإمارات الإسلامية التي استقلت حديثا، لما لموقعها من الأهمية الإستراتيجية، فهي

(1) إبراهيم السعافين، خليل الشيخ: مناهج النقد الأدبي الحديث، مرجع سابق، ص 44.

(2) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، مرجع سابق، ج 1، ص 201.

(3) مجدي وهبة، كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مرجع سابق، ص 81.

(4) ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ضب: خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1421 هـ، 2001 م، ص 109.

مدينة داخلية تتوسط العراق الذي احتضن حضارات قديمة، وبالتالي فالمدينة التي أعادها العباسيون إليه ليست بشيء جديد.

ومكنت هذا الموقع الاستراتيجي من استقطاب مختلف الأعراق غير العربية وغير الإسلامية أيضاً، لتستفيد من هذا التلاقح والتفاعل الذي حصل بينها على جميع المستويات والأصعدة، وكان المستوى الفكري هو قاعدة هذه الفائدة العظمى التي جنتها الدولة العباسية، لتفرز في داخلها مكونات فكرية ومذهبية عديدة متعايشة في صراع ومنافسة.

ولما كانت بيئة أبي حيان متعددة الأعراق والديانات والمذاهب، فقد ظهر ذلك جلياً على أفكار "الإمتاع والمؤانسة" وأساليبه، حيث كشف لنا عن بيئة عباسية متفككة متصارعة داخلياً تتناهشها عواد خارجية كذلك، وتأمل في صنع وحدة داخلية تخرج بها من حالة التقهقر والانقسام، وقد ظهرت ملامح هذه البيئة عند معاصري أبي حيان كابن مسكويه في كتابه التاريخي "تجارب الأمم وتعاقب الهمم".

* تأثير هذه البيئة البشرية على أبي حيان:

مما قيل في مدح هذه البيئة قول ياقوت الحموي: «بغداد جنة الأرض ومدينة السلام، وقبة الإسلام، ومجمع الرافدين، وغرة البلاد، وعين العراق، ودار الخلافة، ومجمع المحاسن، ومعدن الطرائف واللطائف، وبها أرباب الغايات في كل فن، وآحاد الدهر في كل نوع»⁽¹⁾، دفعت هذه البيئة أبا حيان إلى أن ينهل العلم من مشارب متنوعة ويكون شخصية فذة منفتحة، فهو إنسان متعدد الصناعات، حيث اشتغل بأوليات الطب البدني في البيمارستان رفقة مجموعة من الأخباء النصارى واليهود، وأبناء هاتين الديانتين معروفون في التاريخ الإسلامي بعنايتهم الكبيرة بهذا الفن، إضافة إلى الاشتغال بالنسخ والبريد والتأليف في العلوم والفنون⁽²⁾.

(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مرجع سابق، ج 1، ص 461.

(2) سيأتي تفصيل ذلك في نقد السيرة ضمن هذا الفصل.

وأبو حيان هو الفيلسوف المجادل؛ حيث كان لحركة الترجمة تأثير بالغ في شخصيته بتوافر كتب الفلسفة المترجمة في بيوت الحكمة وغيرها، وقد كثر الفلاسفة وكثرت كتبهم في بغداد، وقد كونت النصوص الفلسفية جوانب كثيرة من "الإمتاع والمؤانسة" إما على سبيل الحكاية أو الشرح أو الاستشهاد والحجاج.

والتوحيدي هو الإنسان الأديب الذي جعل السمر متنفساً من هموم الحياة ومشاكلها، والذي نوع خرق الطرح الأدبي وجدد في موضوعاته، متأثراً بالنزعة الجاحظية المتفننة، ليكون في النهاية شخصية موسوعية جامعة بين الجد النافذ والنقد الساخر.

وهو إنسان الروحانيات، في الوقت الذي كانت الديانات هي منبع الروحانيات التي تضمن للإنسان توازنه مع كيانه المادي، وكان الإسلام قد أولى عناية بالصحة النفسية والطب الروحي، إلا أن باقي الديانات قد أظهرت اهتماماً بالبواخن والدواخل النفسية التي تخالج الإنسان، وسعوا في دراستها إلى علميتها، كما رصد التوحيدي تأثير السياسة في هذا الميدان بظهور الحركات الباخنية ومفاهيم التقية والتدرب عليها.

والتوحيدي أيضاً الرجل اللغوي، في وقت كان الدرس اللغوي العربي في أوج عطائه بعد نهاية مرحلة الجمع والتدوين، ودخوله مرحلة الشرح والتوجيه والاستقصاء، فتنافس العلماء في هذا الشأن، وكان لأبي حيان نصيب من ذلك، وأظهر اختيارات وجهوداً لغوية.

كما كان له نصيب وافر من الفقه، فقد كانت المذاهب الفقهية كثيرة في بغداد، وكانت بينها خلافات ومناظرات، ولم يصرح أبو حيان بكونه شافعي المذهب، إلا أن أغلب مشايخه وأصحابه كانوا شافعيين، وكذا نسبته كتب التراجم إلى هذا المذهب، وله فيه آراء واجتهادات منقولة.

أما في العقيدة فقد اختار الانتماء حلاً ومكسباً، فالصراعات المذهبية داخل البيت الإسلامي -وهي ذات أصول عقديّة بالأساس بين جماعات أهل

الحديث وبين تيارات المعتزلة وحتى حركات الشكاك والزنادقة والفلاسفة دفعت أبا حيان إلى تبني الحياد وتجنب الصدام، حتى إننا نستشعر أحيانا خوف أبي حيان على نفسه من هذه الطوائف الكثيرة وأن يغدو ضحية صراعاتها، ولهذا نراه متنقلا بين هذه الطوائف في هيئة المتعلم المتقبل لكل الآراء، ونراه أحيانا ناقدا لآراء عقيدية وفكرية.

أما عن تأثير البيئة المناخية، فيذهب "ابن خلدون" أن جنس السودان ذو خفة وخيش وميل إلى الطرب والرقص وأرجع ذلك إلى حرارة بيئتهم، قال: «ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح الإقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تفشيا، فتكون أسرع فرحا وسرورا وأكثر انبساطا ويجيء الطيش على إثر هذه»⁽¹⁾. وفي المقابل يرى أن أهل "فاس" الموغلة في التلال الباردة بالمغرب يميلون أكثر إلى الحزن والإفراط في نظر العواقب حتى إن منهم من يدخر قوت سنتين⁽²⁾.

يصنف مناخ بغداد على أنه صحراوي على العموم، لكنها كسرت هذا المناخ بنهري دجلة والفرات، فمأوئهما يبت الحياة وينهض بالزراعة عصب العيش والتجارة، وهما العليل ينعش الأرواح، قال الزجاج: «بغداد حاضرة الدنيا وما عداها بادية (...) وإن هواءها أغذى من كل هواء، وماءها أعذب من كل ماء، وإن نسيمها أرق من كل نسيم، وهي من الإقليم الاعتدالي بمنزلة المركز من الدائرة»⁽³⁾.

وعلى مذهب ابن خلدون، يكون أبو حيان فيه خفة وخيش وميل إلى الطرب والرقص، وكثيرا ما يسرع إلى الفرح والسرور ويكثر الانبساط إلى الآخرين بالنظر إلى حر بغداد، لكن بلاد فارس مثل شیراز والري وجرجان ومراغة -والتي عاش أبو حيان فيها مددا متقطعة ذات خميعة جبلية وعرة باردة

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 108.

(2) ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 109.

(3) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مرجع سابق، ج 1، ص 461.

جعلته حزيناً عدوانياً، وكثرة الترحال بين بيئتين قاسيتين صيرته متقلب المزاج، وأكسبته حاضرة بغداد رقة الألفاظ وحسن انتقائها، فاجتمعت فيه هذه الأمزجة والطباع المختلفة.

3- الزمان (Moment):

الزمان هو «حصيلة تفاعل القوى الداخلية المعبر عنها بالعرق بالقوى الخارجية المتمثلة في البيئة»⁽¹⁾، وهذا العنصر التاريخي على درجة شديدة من التعقيد، ويظهر فيه الباحث حرصاً على معرفة اللحظة التي أبدع فيها "العمل الأدبي" وما أحاط بها من ظروف؛ لأن الأفكار تكون استجابة لروح العصر ومؤثراته. وبغية دراسة تأثير الزمان على ليالي "الإمتاع والمؤانسة"، وإجلاء أوجه الإبداع والتقليد والتأثير والتأثر فيه، وستفاعل بين النتائج المتوصل إليها سابقاً في عنصري "العرق" و"البيئة"، على صعد مختلفة.

3.1- على الصعيد السياسي:

كانت الخلافة -وقتئذ- شكلية وانقسم إرث العباسيين إلى دويلات عليها أمراء، ولم يبق للخليفة سلطة ولا ذكر، إلا في أدعية الخطب؛ أما الدولة السامانية في الشرق فكانت أكثر استقلالية لقلعة العنصر العربي فيها؛ وأما دولة بني حمدان فلم تكن ماثراً اهتمام أبي حيان، الذي ركز ذكره على الدولة البويهية التي عاش فيها وتبوأ فيها بعض المناصب، فقد كان التسيير الحقيقي والقرار في بغداد بيدها وحدها؛ وقد ظهر ذلك جلياً أيام زحف الروم من جهة الشمال قاصدين بغداد، وهي فتنة بينت حالة الانقسام الشديد في مكونات الدولة والضعف الذي بلغته وقتئذ.

3.1.1- غزو الروم لشمال العراق والفتنة في بغداد العاصمة:

ركزت كتب التاريخ في حديثها عن هذه الفتنة على بغداد دون سواها من المدن، نستطيع تقسيمها دراسياً من خلال كلام أبي حيان -الذي سيرد

⁽¹⁾ إبراهيم السعافين، خليل الشيخ: مناهج النقد الأدبي الحديث، مرجع سابق، ص 44.

لاحقاً. القادم إلى مرحلتين: المرحلة الأولى، وهي بدء الفتنة بعد توغل الروم في أجزاء من شمال العراق وهجوم الروم على "نصيبين" الذي وافق خروج عز الدولة "بختيار" إلى الكوفة، أما المرحلة الثانية فهي مخلفات الفوضى وبروز فتنة العيارين التي سبق الحديث عنها في النقد الاجتماعي.

وقد تراشق الخاصة والعامة بالتهمة وتحمل مسؤوليات هذه النكسات والهزائم؛ وعلى إثر تغيب "بختيار" عن بغداد في ذلك الوقت، عقد بعض الخاصة مجلساً كبيراً للشورى لم يحدد مكانه، تكون من الوجهاء والقضاة وكبار التجار وغيرهم كثير على حد تعبير التوحيدي، فذكر أبا تمام الزينبي، ومحمد بن صالح بن شيبان، والقاضي ابن معروف، وابن غسان القاضي، وكبير الشهود ابن مكرم، وابن أيوب القطان، والفقيه أبو بكر الرازي، وعلي بن عيسى، والعوامي، وابن رباط، والتاجر ابن آدم، وأبو محمد الشالوسي.

وتمخض عن هذا المجلس خروج وفد إلى بختيار في الكوفة والاجتماع به لإنهاء الغزو الرومي وتحمل مسؤولياته في ذلك؛ فذكر أبو حيان من جملة أعضائه الخارجين: أبا الحسن بن كعب الأنصاري، وأبا الحسن مدره القوم، وعلي بن عيسى الرمانى، والعوامي، والقاضي ابن حسان⁽¹⁾ صاحب الوقوف، والقاضي أبو أحمد الجرجاني، والقاضي أبو بكر ابن سيار، والفقيه أبو بكر الرازي. وذكرت مصادر أخرى خروج كل من أبي القاسم الداركي⁽²⁾، وابن الدقاق الفقيه⁽³⁾ مع هؤلاء ممن تغاضى أبو حيان عن ذكرهم.

كما ذكر أبو حيان في جملة من ذهب في الوفد أبا الوفاء المهندس لكنه لم يذكره عندما سرد أسماء المبتعثين، كما لم يذكره فيمن تشاور مع "بختيار" بمدينة السلام! كما ظهر عز الدولة كما يوحي به أسلوب التوحيدي رجلاً غير مبال وغير متخلق، فقال: «وسارت الجماعة إلى الكوفة (...)»

(1) كذا ورد، وفيما سبقه: "ابن غسان". ولا نعلم إن كانا شخصاً واحداً ووقع تصحيف أم هما شخصان مختلفان.

(2) هو: عبد العزيز بن عبد الله بن محمد الفقيه (ت 375 هـ).

(3) هو: محمد بن محمد بن جعفر الشافعي، تنظر ترجمته في: أحمد بن علي الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تج: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1417 هـ، 1997 م، ج 3، ص 229.

واستأذنت في الوصول إليه على خلوة وسكون بال وقلة شغل؛ فلم يلتفت إليهم ولا عاج عليهم وكان وافر الحظ من سوء الأدب، قليل التحاشي من أهل الفضل والحكمة»⁽¹⁾، وكذلك عندما بين أبو حيان وقت الحوار الذي بين المغرب والعمته، وهي مدة قصيرة لا تسمح بتقرير دقيق لمجريات الرد وحل هذه الأزمة، توشي عموماً بتحمل العامة وبعض الخاصة وزر الدفاع عن الدولة، وقد تفرد صاحبنا بتحديد مدة اللقاء ولم تذكرها المصادر التاريخية، وكل ذلك اللقاء كان مستحيلاً في أصله لولا تدخل رجال من حاشية "بختيار" الذين توسطوا للوفد عنده، وعندما رفض مقابلتهم «قيل له: إن القوم وردوا في مهم لا يجوز التغافل عنه والإمساك دونه»⁽²⁾.

وقد استغرب الوزير هذه التفاصيل، وظهرت الحيرة منه أثناء تعليقه على سرد التوحيدي لمجريات الأحداث قائلاً «قرأت ما دونه الصابي أبو إسحاق في (التاجي) فما وجدت هذا الحديث فيه»⁽³⁾، فيبرر أبو حيان للصابي بما يؤكد ما نقله في الوقت عينه ولا يصادمه قائلاً: «لعله لم يقع إليه أو لعله لم ير التطويل به، أو لعله لم يستخف ذكر عز الدولة على هذا الوجه»⁽⁴⁾.

لقد أظهر هذا النص تفاصيل مهمة ودقيقة عن حدث غاية في الأهمية قلب حال الناس في بغداد من الخوف إلى الأمن، ومن الفوضى إلى الهدوء والسكينة، ويظهرها هنا أن أبا حيان كتب بعيداً عن الحجر الذي ظهر أن إبراهيم بن هلال الصابي (توفي سنة 384 هـ) تقبله أو فرض عليه، لأن القاضي ابن خلكان قال: «فعمل كتاب "التاجي" فقليل لعرض الدولة: إن صديقاً للصابي دخل عليه فرآه في شغل شاغل من التعليق والتسويد والتبويض فسأله عما يفعل، فقال: "أباخيل أنمقها، وأكاذيب ألفقها". فحركت ساكنه،

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 159.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 159.

وهيجت حقه، ولم يزل مبعدا في أيامه»⁽¹⁾. وخوف الحاشية من بطش الأمراء البويهيين غير مجهول لاسيما ما يعرف عنهم من استخفاف بالشرعية وحدودها وتبريرهم ما يتعاجونه من سفك الدماء واقتراف المحرمات.

ويظهر ابن خلكان مزيدا من خفايا علاقة الصابي بالبويهيين وكونه مغلوبا على أمره، كتب ما كتب مأمورا مستضعفا، فقال: «كان كاتب الإنشاء ببغداد عن الخليفة (...) وكانت تصدر عنه مكاتبات إلى عضد الدولة بن بويه بما يؤمله فحقد عليه، فلما قتل عز الدولة وملك عضد الدولة بغداد اعتقله في سنة سبع وستين وثلثمائة وعزم على إلقائه تحت أيدي الفيلة، فشفعوا فيه، ثم أخلقه في سنة إحدى وسبعين، وكان قد أمره أن يصنع له كتابا في أخبار الدولة الديلمية، فعمل كتاب "التاجي"⁽²⁾، فهذا الكلام الخطير يعني أن التاجي هو كتاب خضع للرقابة والتعديل السلطوي الذي يتماشى مع مصالح البويهيين والإشهار لدولتهم.

لكن وقفة تأمل في المقولة المنسوبة إلى الصابي "أباخيل أنمقها، وأكاذيب ألفقها" قد تكون محض افتراء عليه، وتقولاً ومزايذة من عدو له كما كان شائعا آنذاك، إذ لو كان كتاب "التاجي" مجرد أباخيل لسحبه "عضد الدولة" وقتل صاحبه، ومع هذا لم يخف ما ورد فيه من تنصيع صورتهم بالغلو والمزايذة وتجنب الإزراء بهم أو ذكر ما يشين سيرتهم بإغفال بعض الحقائق التاريخية التي لم تقبلها هذه السلطة.

ويمكن اعتبار هذه الواقعة شهادة حية من أبي حيان تعكس تحري الدقة والوصف والسرد، خاصة وأن كتاب رفيقه "ابن مسكويه" متابع له في أغلب جوانبه، تارة بالتصريح وتارة أخرى بالتلميح، وأظهر صورة لم نعهدها عن التوحيدي وهي "صورة المؤرخ" صاحب الموضوعية والأمانة في النقل بهذا النص، ضمنها كتاب "الإمتاع" خلبا لإجازة الوزير، منافسا فيها لعلم التاريخ في زمانه "الصابي" متفوقا عليه في الدقة والشجاعة العلمية، وهو الأمر الذي يجعلنا

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مرجع سابق، ج 1، ص 52.

(2) ابن خلكان: المرجع نفسه، ج 1، ص 52.

نسلم بحجية هذا النص وأهليته لتعميق الدراسة في هذا الحدث، واستقصاء معطيات وسياقات جديدة من تاريخ بني العباس.

3.1.2- فتنة العيارين والشطار؛ الرسمي والهامشي:

كان الحدث السابق من نكران السلطة لدورها في حماية الدولة وعدم تحكمها في الحشد الشعبي الذي جددته أثر عميق على المجتمع والدولة فيما بعد؛ فقد رفض هؤلاء تسليم السلاح والخضوع للسلطة بعد اكتمال إبعاد الروم عن بغداد ونواحيها، ورأوا في ذلك أحسن فرصة للارتقاء من ظلمات التهميش والفقر إلى مصف القيادة وسياسة الناس، واستشرى العناد بينهم، فظهرت العيارة، وتقاسم أصحاب هذه الحركة الشعبية نواحي بغداد وأحياءها، وشهد أبو حيان هذا التمرد وتبعاته فقال: «حصل لنا من العيارين قواد، وأشهرهم: ابن كبرويه، وأبو الدود، وأبو الذباب، وأسود الزيد، وأبو الأرضة، وأبو النوايح، وشتت الغارة، واتصل النهب، وتوالى الحريق حتى لم يصل إلينا الماء من دجلة، أعني الكرخ»⁽¹⁾، وقد استعظم أبو حيان هذا الانقلاب لكون هؤلاء دون مستوى علمي أو حنكة سياسية، ارتبط تاريخهم بالشحن واللاقتيات من المزابل والسخرية من الناس.

وقد بلغ بطش هذه الحركة وخول يدها أن صار أصحاب السلطة يتوجسون مجابتهما، لاسيما وقد عجزوا مرات عديدة في التصدي المسلح لها، ورأى أرباب التاريخ تجنب الحديث عن أصحابها مخافة سطوتهم، واتباع بعضهم أسلوب كتابة جديدا يجنبهم مغبتها، وهذا ما يفسر قلة المصادر التي تناولت هذه الحقبة؛ وبهذا المنعطف والتغير المفصلي في النظام الاجتماعي والسياسي، يمكن لنا «أن نفهم سبب هذه الإدارة التي كان يكتب بها المؤرخون والأدباء ولاسيما الرسميون منهم عن هؤلاء الشطار والعيارين، على حين كان العامة يتعاضفون معهم ويرددون حوادثهم في إعجاب شديد ومبالغة شائقة ويخضعون لنفوذهم، لهذا لا غرو أن تكون أكثر الاضطرابات والثورات

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 160.

الداخلية بقيادة هؤلاء العيارين الثائرين الذين تمردوا على المجتمع والدولة مستغلين عادة ما ينشب من فتن داخلية أو صراع على السلطة أو غير ذلك»⁽¹⁾. ففي الوقت الذي لم يبق للخليفة إلا عرشه أو قصره وبعض الممتلكات، نجد أصحاب السلطة الحقيقية في عمق المجتمع، إنهم العيارون الذين ملكوا المال وجلبوا اهتمام الطبقة الفقيرة التي عانت خويلاً من الظلم والتهميش وجندت هذه الفئات الكبيرة تحت تصرفها ضد الأقلية التي تخدم السلطة.

ولا شك أن تلاحق هذه الأحداث، يجلي للتاريخيين عواقب فقدان السلطة لزام التحكم بعد دخولها في صور من اللامبالاة والاستهتار؛ وقد سمح هذا الضعف في عاصمة الدولة بتعالي أصوات الاستقلال والتنازل عن السلطة في باقي مناحق الدولة، وبالتالي دخول الدولة في حالة من الضعف العام والاضطراب الذي يلقي بظلاله على كافة نواحي الحياة.

3.1.3- الفتنة في خراسان قاعدة الدولة السامانية:

تمثل هذه الفتنة صورة الصراع الداخلي الشديد على السلطة في الدولة السامانية المجاورة للدولة البويهية من جهة الشرق، وقد كان السامانيون استقلوا عن العباسيين ببلاد ما وراء النهر، وهذه الفتنة في الحقيقة هي امتداد لتلك الأزمات السياسية التي وقعت في بغداد العاصمة، بعد ضعف السلطة فيها بشكل كبير.

ينقل أبو حيان شهادة حيّة لشيخ من الصوفية عايش تلك الفتنة وانعكاساتها الاجتماعية فيقول على لسانه: «كنت بنيسابور سنة سبعين وثلثمائة، وقد اشتعلت خراسان بالفتنة، وتبلبلت دولة آل سامان بالجور وخول المدة، فلجأ محمد بن إبراهيم صاحب الجيش إلى قايين⁽²⁾، وهي حصنه ومعقله، وورد أبو العباس صاحب جيش آل سامان نيسابور بغدة عظيمة، وعدة عميمة، وزينة فاخرة، وهيئة باهرة، وغلا السعر، وأخيفت السبل، وكثر الإرجاف،

⁽¹⁾ محمد رجب النجار: الشطار والعيارين، مرجع سابق، ص 63.

⁽²⁾ هكذا وردت ضبطها في المطبوعة وضبطها ياقوت بياء واحدة كما يأتي.

وساءت الظنون، وضجت العامة، والتبس الرأي، وانقطع الأمل»⁽¹⁾. لقد كانت هذه الفتنة في عهد الملك الساماني نوح بن منصور الذي كان لا يزال صبيا يدير له دولته الوزير أبو الحسين العتيبي، هذا الذي خاف من نمو سلطان ابن سيمجور قائد الجيش فعزله سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة (371 هـ) على ما أرخه ابن الأثير، قال: «في هذه السنة عزل أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور عن قيادة جيوش خراسان، واستعمل عوضه حسام الدولة أبو العباس تاش (...) وسيره من بخارى إلى نيسابور»⁽²⁾.

صحيح أن هذا المقطع لا يحمل سوى إشارات مجملة عن هذه الفتنة لكنها لا تخلو من بعض التفاصيل التاريخية والاجتماعية، فقد ذكر التوحيدي أن ابن سيمجور اتخذ قاين (Qaen) عاصمة له، وقاين حسب ياقوت الحموي «هي فرضة خراسان وخزانة كرمان، وشربهم من قني، وبين قاين ونيسابور تسع مراحل، ومن قاين إلى هراة نحو ثمانين مرحلة»⁽³⁾، ولم تذكر المصادر التاريخية التجاءه إلى «قاين» وأنها حصنه، كما أن التاريخ عند أبي حيان هو (370 هـ)، وعند غيره (371 هـ). وقد يرجع ذلك إلى كون هذه القضية قد بدأت في نهاية سنة سبعين وأخذت خابعها الرسمي في مستهل السنة الموالية، وهي إشارة مهمة إلى أوليات الفتنة وظروف تكونها خاصة بعد انتشار الظلم والاستبداد في أركان نظامها.

وفي النص الذي نقله أبو حيان شاردة ونادرة، حين ذكر صفة دخول أبي العباس تاش نيسابور بما يشبه الاستعراض العسكري اليوم، حتى يفرض هيئته على أهلها وجندها، وممارسة حرب نفسية على غريمه ابن سيمجور.

كما يعكس هذا النص اهتمام أبي حيان بأحداث هذه الدولة وما يكون فيها من مستجدات؛ وكيف لا يكون مهتما، وقد نشأ بتلك النواحي

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 91.

(2) ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج 7، ص 397.

(3) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مرجع سابق، ج 4، ص 301، وهي من المدن الكبيرة اليوم بمحافظة خراسان في شرق إيران.

وترعرع في رحاب تلك البقاع ردحا من الزمن، ويشهد على ما سقته حضور إشارات أخرى إلى هذه الدولة ومدنها وأعلامها في الإمتاع.

كما كان الصراع المذهبي محل تحليل من أبي حيان، متحسرا على ما جنته الأمة من هذا الانقسام والتشطي، وما انتشر من عصبية وآفات الانحراف، معرجا على عوامل استفحاله، ودور الخاصة في تغذيته بالرأي والمال مع أنه كان من الجدير بهم أن يطفئوا جذوته ويجمعوا شتات الأمة ويهونوا من حجم الخلافات والصراعات.

3-2. على الصعيد الفكري والأدبي:

لنا أن نفهم من هذا الاضطراب السياسي حالة القلق والانفعال التي كان يكتب بها أبو حيان، فالأديب ابن بيئته، وكل تغير وحركة فيها سينعكس على أبي حيان خبعا، ولذلك فإننا نستشعر أحيانا الخوف في كلامه، حرصا على حياته من أعداء يترصدون زلته منه، وأحيانا تستبد به الحيرة عندما يعجز عن إيجاد حل لمجتمعه الذي أنهكته الصراعات المذهبية والعصبية، ولنا أن نفهم من ذلك حالة الحياد التي كان يكتب بها مصنفاته في بغداد، وتناولها الجوانب السياسية والاجتماعية أكثر من الجوانب العلمية والأدبية كما هو حال "الإمتاع والمؤانسة".

كما مكن التلاقح الفكري بين العرب والعناصر الأجنبية من تطور فن المسامرات، في زمن لا توجد فيه وسائل إعلامية ولا وسائل التواصل كزماننا هذا، ولم يكن أمام الإنسان إلا الإنسان، فشاعت مجالس الأنس نهارا وليلا، وكانت الليلة أكثر ترقبا وعناية لقلّة الحركة في الأرض وتسلسل الخوف إلى النفوس، فصار السهر والسمر ديدن القوم لكسر خول الليل وخيفته، قال النديم: «كانت الأسمار والخرافات مرغوبا فيها مشتهاة في أيام خلفاء بني العباس، وسيما في أيام المقتدر، فصنف الوراقون وكذبوا»⁽¹⁾، وقد قتل المقتدر

⁽¹⁾ ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص 367.

العباسي سنة (320 هـ) وقاربت مدة خلافته خمسا وعشرين سنة⁽¹⁾. ولعل الحاجة إلى السمر والتجديد فيه، قد دفعت إلى زيادة التأليف فيما يخص السمر بعد عهد المقتدر بعد ظهور البويهيين وهم أعاجم من الديلم، وهذه الحقبة التي يشير إليها النديم (295 - 320 هـ) قد عرفت ترجمة العرب لكتب أجنبية عديدة كما عرفت صياغة الأسمار الشفوية المحلية وتسطيرها في الكتب؛ ومن تلك الكتب الأجنبية كتاب "هزار أفسان" الذي هو الأصل الأجنبي لكتاب "ألف ليلة وليلة"، قال النديم: «واستعمل لذلك بعده (يقصد السمر بعد الإسكندر) الملوك كتاب "هزار أفسان"؛ ويحتوي على ألف ليلة؛ وعلى دون المائتي سمر؛ لأن السمر ربما حدث به في عدة ليال، وقد رأيت به بتمامه دفعات، وهو بالحقيقة كتاب غث بارد الحديث»⁽²⁾؛ وقد اخلع عليه أبو حيان وانتقده بدوره في "الإمتاع" بعد إمعانه فيه قائلا: «ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباخل، وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل "هزار أفسان" وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات»⁽³⁾. والراجح عندي، أنه اخلع كذلك على الكتاب الذي ألفه محمد بن عبدوس الجهشياري (ت 331 هـ) في السمر؛ والذي «اختار فيه ألف سمر من أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم كل جزء قائم بذاته لا يعلق بغيره، وأحضر المسامرين فأخذ عنهم أحسن ما يعرفون ويحسنون، واختار من الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات ما يحلو بنفسه - وكان فاضلا - فاجتمع له من ذلك أربعمائة ليلة وثمانون ليلة؛ كل ليلة سمر تام يحتوي على خمسين ورقة وأقل وأكثر، ثم عاجلته المنية قبل استيفاء ما في نفسه من تكميمه ألف سمر (...)»⁽⁴⁾، وقد كان لهذه القراءات أثرها على "الإمتاع" شكلا ومضمونا.

إن المقارنة بين ما أورده عن البناء الفني لكتب السمر السابقة والإمتاع تؤكد أن أبا حيان لم يخرج عن خريقة ذلك العصر المنتهجة في تأليف الأسمار،

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 15، ص 62.

(2) ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص 363.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 23.

(4) ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص 363، 364.

فالقالب يوافق تقسيم كتابي "هزار أفسان" و"الجهشياري" إلى الليالي، والتقسيم بطريقة الليالي فيه خرافة، وتشويق وتوضيح، فالليالي مقابل للأبواب والفصول، وقد مزج أبو حيان بين جميع الطرق المتعارف عليها بين المسامرين في عرض مادة السمر، فتجده يضمّن ليلة واحدة موضوعاً واحداً مثل الليلة السابعة التي كانت صفحاتها خاصة بالرد على من ذم البلاغة وانتقصها، كما تجده يضمن الليلة أكثر من موضوع مثل الليلة الثالثة وأغلب الليالي، وأحياناً تجد أنه يوزع الموضوع الواحد على ليالٍ مثل قراءته لنوادر الحيوان في ثلاث ليالٍ هي العاشرة والحادية عشر والثانية عشر لدرجة لا نتمكن فيها من فصل كل ليلة على حدة.

ولما كانت تلك الكتب المؤلفة في السمر موجهة إلى العامة بالأساس، فقد نأى أبو حيان بنفسه عن ذلك، وجعل سمره مع أحد خاصة زمانه؛ وهو الوزير ابن سعدان، وهذه ميزة صنعت فرادة كتابه؛ ولعله كان يستحضر في مجلسه مع الوزير مجالس الإسكندر المقدوني مع سمناره، والتي ذاع صيتها بين الخاصة حينئذ، وعدّ أبو حيان -عكس كثير ممن تقدمه وعاصره- تأليف السمر للعامة نقيصة وإزراء، وكذلك كل ما يصرف لهم من علم، فقد قال في جوابه عن اقتراح الوزير له بأن يتصدر للقصص وتكليم العامة: «التصدي للعامة خلقة، وخلق الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة؛ وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»⁽¹⁾؛ يضاف إلى ذلك أن نظر أبي حيان كان معلقاً برأس هرم الدولة لا قاعدته، وجل همه كان صحبة الأكابر من أرباب الدولة والإمارة والعيش في كنفهم.

وكان خلو "هزار أفسان" من (تحصيل وتحقيق) على حد تعبير أبي حيان -هو ما عابه عليه في كتاب "الإمتاع"، كي لا يقع في نظير هذا الخلل، فكانت المواضيع علمية متنوعة، استبدل فيه التشويق الخرافي ومتعته بالتشويق العلمي والتاريخي، وتحرر من قيود السابقين وتقليدهم لطريقة

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 225.

الأعاجم في كتابتهم لمواد السمر ونزعتهم الخرافية الهزلية، وإن كنا نجد هذه العناصر من مكونات "إمتاعه"، وهذه النزعة يمكن أن نقول إنها صادرة عن روح عربية، تميل إلى بلاغة وفصاحة في مواضيع ذات بال، مواضيع تخرج بنفع وفائدة أو (تحصيل وتحقيق) جريا على عبارته، وجديته وإمتاعه التي وصف بها جعلته مادة ومصدرا للأدباء والمؤرخين يفيدون منه وينهلون من نصوصه كشفا عن تلك الحقبة.

وتلك المضامين الإبداعية خرجت من السمر العامي المألوف إلى السمر الخاص، وفصلت بين ما يجب أن يكون للرسميين وما يجب أن يليق بالعامية من الناس؛ فتنوعت المواضيع من القضايا اللغوية والأدبية إلى القضايا الفلسفية والكلامية والقضايا السياسية المباشرة والرامزة، إضافة إلى الطب والتنجيم، وهي أمور أفرزتها الحياة العقلية لذلك العصر، خاصة من غير العرب الذين تبوؤوا من الدولة البويهية مكانا مرموقا.

وقد كان محور المواضيع السياسية قضايا العصر، لأن أبا حيان عاش في عصر الاضطرابات والحروب والفتن الداخلية وانقسام الأمة إلى فرق متنافسة ومتناحرة، وهذه الأوضاع قد بلغت درجة التبس فيها الأمر «على الصغار والكبار، وبمثل هذا فتحت البلاد، وملكت الحصون، وأزيلت النعم، وأريقَت الدماء، وهتكت المحارم، وأبيدت الأمم»⁽¹⁾، وهي أمور لا ينبغي إغفالها وتجاهلها. وكما سرد لنا أبو حيان الفتنة ببغداد بعد هجوم الروم على نواحي الموصل ودخول المدينة في حالة عارمة من الفوضى، وإخباره عن فتنة العيارين التي تلتها، والفتنة في "خراسان" التي ألفت بظلالها على الدولتين السامانية والبويهية، وحركة إخوان الصفا التي صورها في صورة مشينة وهدامة، إضافة إلى الحركات المتقطعة للزنادقة. ولا يسرد شيئا من ذلك دون موقف يبديه منه وتحليل وتفسير يغنيه ويجليه، وربما أدت بعض تلك الظروف إلى تحاشي الحديث في بعض القضايا التي لو ذكرت لكانت شهادات توثيقية أكثر عمقا لفهم أكثر للمنعطف الذي أدى إلى تفكك الدولة العباسية ودخول

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 152.

الدولة البويهية في حالة من الشك والانقسام والتنافس الداخلي بدورها. كما شكل محور علاقة الحاكم بالعامّة موضع بحث وسمّر، فكان الوزير يقول له: «حدثني عما تسمع من العامّة في حديثنا»⁽¹⁾، فيجيب أبو حيان عن الإشاعات والأخبار التي تخص شخص الوزير.

أما المواضيع الفلسفية في الكتاب، فهي نتيجة لترجمة كتبها عن اليونان، وكان أبو حيان ذا احتكاك دائم بأشهر مترجميها في عصره كأبي عثمان الدمشقي وابن زرعة النصراني، وهو أمر أدى إلى انتشار علم الكلام واختلاجه بمباحث الأصول الفقهية والعقدية وأحكامها، ومنه ظهور بعض المذاهب الفلسفية كإخوان الصفا. وانفتاح أبي حيان على العناصر الأجنبية وغير المسلمة، قد يرجع في أصله إلى نشأته في بيئة مختلطة كنيسابور وبخارى التي ذكر أنه كان بها في سن السابعة من عمره⁽²⁾، فعكس ذلك تنوع المواضيع خاصة الفلسفية منها؛ فكانت مباحث من قبيل حقيقة النفس حاضرة في الليلة الأولى⁽³⁾، واللييلة الثالثة عشر⁽⁴⁾، وهو مبحث أهم كل الشعوب منذ القدم، ومن قبيل البحث في الأخلاق والطباع في الليلة التاسعة⁽⁵⁾ وغيرها، واشتملت الليلة الرابعة عشر على عدة قضايا فلسفية كحقيقة السكينة وكمال الأمم في عقولها وأخلاقها وأجناس العالم العلوي ومعنى التمكين، وفي الليلة السادسة والثلاثين تحدث عن الحركات وأنواعها والصورة وأنواعها والطبيعة ومتعلقاتها (...) وهو في كل ذلك يستشهد بأقوال فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر أمثال شيخه أبي سليمان.

كما أننا نرى البعد الاستقصائي للعصر - وهو نتاج الإغراق في البحث الفلسفي - حاضرا في مختلف مواضيع السمر، وهو آلت يبحث بها في أدق الأشياء وتفاصيلها، وقد دخلت باكرا إلى مجال النقد الأدبي عند العرب، فالاستقصاء

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 26.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 7، ص 52.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 98.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 143.

«يرد على الكامل؛ فيستوعب كل ما تقع عليه الخواجر من لوازمه بحيث لا يترك لأخذه مجالا لاستحقاقه من هذه الجملة»⁽¹⁾، كبحته النفس في الليلة الثالثة عشر⁽²⁾، وفائدة الاستقصاء توضيحية إمتاعية للمرسل إليه، وقد ظهرت بعد شيوع المناظرات بين أصحاب المذاهب الفرق والنحل، وقد أقر الوزير لأبي حيان مثلاً- ببلوغه الغاية والمنتهى في الحديث بعد أن استقصى أمامه رأي أصحابه في "رسائل إخوان الصفا" فقال: «قد بان الغرض الذي رمي إليه (...) هات فائدة الوداع قد بلغت في المؤانسة غاية الإمتاع»⁽³⁾، وبعد أن استقصى له الأسماء التي على وزن "تفعال" أثنى الوزير على ذلك قائلاً: «هذا حسن»⁽⁴⁾.

وعصر التوحيدي كذلك هو عصر التناقضات، وانعكاس ذلك على نصوصه في "الإمتاع" واضح وصريح، فالفقر حالة مستشرية في الناس، والغنى للخاصة من الأمراء والقواد، وتوسط الحال للتجار ومن شاكلهم. وتولية واستشارة من لا يستحق من أرباب المجون والجهل كـ"الداركي" في القضاء، وغمزه المستشارين من أصحاب الوزير على لسان "ابن برمويه".

ويكون التعامل صفة لكثير من أبناء عصر أبي حيان ممثلة عنده في شخص الوزير "ابن عباد"، مرجعاً سببها إلى امتلاك الرجل قوة السلطان والمال ليشتري العلم وألقابه، أما حالة التعامل عند "إخوان الصفا" فيرجعها إلى تسلق الجهلة مراتب العلماء وتستترهم بستر موهمة مختلفة خلبا للدنيا وخدمة لأغراض سياسية وحركية خطيرة، كما في قوله: «رأيت جملة منها، وهي مبنوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها»⁽⁵⁾.

(1) عبد العظيم ابن أبي الأصبع المصري: تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وإعجاز القرآن، تح: حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، ط 1، 1963 م، ص 543.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 198.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 03.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص ص 05، 06.

يظهر عنصر الزمان الذي وقع فيه التوحيدي في شتى نواحيه على صورة "الإمتاع"، وقد لا نبعد إن قلنا إن هذا الكتاب يمثل ذروة ظهور الزمان ومكوناته السياسية والاجتماعية والأدبية من باقي مؤلفاته، فحضر الاضطراب والتنوع والاستقصاء والانفتاح والمزاوجة بين العقل والعاطفة، والمصلحة الشخصية والقومية، والتحليل، والحضور الاجتماعي بشتى مكوناته، والرؤى الشخصية وإبداء الآراء، والسيرة الذاتية والانتقال المكاني، وغيرها من التفاصيل التي توحى بتفاعل شديد بين أبي حيان وعصره.

II - النقد التاريخي من منظور لانسون:

يعد غوستاف لانسون (G. Lanson) رائد المدرسة التاريخية الحديثة، وجدت أبحاثه النظر إلى النصوص والوثائق تعاملًا وتحليلًا، حيث رسم معالم منهجية جديدة في تاريخ الأدب بداية من تحقيق النص ثم شرحه وعمليات المقارنة بينه وبين غيره والاستمداد الاجتماعي له ⁽¹⁾، وبهذه الجهود «تميز تاريخ الأدب عن النقد بميدانه الذي يشمل: نقد السيرة، دراسة الوسط، التأثيرات، الحركات، المدارس، كل ما يضع الأدب موضعًا معينًا في الحضارة العامة» ⁽²⁾، ولعل المقام يضيق باستقصاء كل هذه المباحث مفردة، لكن ما ورد من حديث عن البيئة سيغطي جانب دراسة الوسط بشكل كبير، وكذلك ما ذكر من رؤى اجتماعية ونتائج في عنصر الزمان؛ فإنهما يغطيان جوانب مهمة من التأثيرات والحركات، فيتركز الحديث على نقد السيرة.

1 - نقد السيرة: سيرة أبي حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة":

يعد نقد السيرة (La Critique de la Biographie) فرعًا متميزًا من النقد التاريخي، فقد كان محط اهتمام "سانت بيغ" خاصة بعد نشر كتابه "أحاديث الاثنين"، وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن النقد الحقيقي يستدعي

⁽¹⁾ ينظر تفصيل الخطوات المنهجية للانسون في كتاب: عبد المجيد حنون: المدرسة التاريخية في النقد العربي الحديث، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 2010 م، ص ص 132، 145.

⁽²⁾ عبد المجيد حنون: المرجع نفسه، ص 131.

وجود "دراسة للمؤلف"، بغض النظر عن نوعه؛ ودراسته حسب «أحوال خبيعته، لكي نقيم له وصفا حيويًا حافلاً حتى يمكن أن ينزل فيما بعد في موضعه الصحيح من سلم الفن»⁽¹⁾، فيجمع الناقد ما أمكنه من المعلومات من أجل «إنارة النص وتكميل الصورة وتقديم الأديب المنقود حياً من لحم ودم فيه خبايع عصره وفيه نظرة العصور التالية»⁽²⁾.

لقد وردت في ثنايا "الإمتاع والمؤانسة" بعض الأحداث والتواريخ المهمة التي تشكل ملامح ومشاهد لحياة أبي حيان قبل العام (375 هـ)، وهي جزء من سيرته مما لم نجده في مصادر ترجمته القديمة والحديثة، تجلي عنه بعض الغموض الذي اكتنف حياته، خاصة من ناحية معرفة شيوخه وأصحابه؛ وهو أمر يفيدنا في الإخلاص أكثر على تكوينه العلمي، ومن ناحية تنقلاته التي توقفنا على عمق تجاربه الناتجة عنها، ومن ناحية بعض الآراء في قضايا عصره، وبعض الأمور المتعلقة بشخصيته، وغير ذلك مما ينير سيرته أكثر.

أ- منزل أبي حيان في بغداد:

عكس ما روجته المصادر الحديثة وما قد يظهر في باقي أعمال التوحيدي الأدبية عن عيشه الدائم في فقر شديد، يظهر في إحدى نصوص "الإمتاع" ما ينفي هذه الفكرة، وأن حدثاً ما غير هذا المسار، فنقرأ في جواب أبي حيان عن سؤال الوزير له فيما تعلق بحاله في الفتنة التي وقعت ببغداد في سنة (362 هـ) وكيفية نجاته منها، قوله: «ومتى سلمت؟ جاءت النهاية إلى بين السورين، وشنوا الغارة واكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب وثياب وأثاث، وما كنت ذخرت من تراث العمر، وجردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها بالمال، فانشقت مرارتها، ودفنت في يومها، وأمست وما أملك مع الشيطان فجرة ولا مع الغراب نقرة»⁽³⁾. وفي هذا النص يكون أبو حيان قد حدد لنا مقر

(1) حسين الحاج حسن: النقد الأدبي في آثار أعلامه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1،

1416 هـ، 1996 م، ص 65.

(2) حسين الحاج حسن: المرجع نفسه، ص 65.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 161، 162.

سكنه من مدينة بغداد وهو "بين السورين"، وهو مكان فخم آنذاك، وثمان السكن فيه باهض ولا شك، ومما يؤكد ذلك قول "ياقوت الحموي" عن هذا الموضع أنه «اسم لمحلة كبيرة كانت بكرخ بغداد، وكانت من أحسن محالها وأعمرها»⁽¹⁾؛ ولعل هذا المنزل مما ورثه عن أبيه بعد وفاته، وإلا فلا تفسير آخر لهذا التغير السريع في حياته، فقد كان أبوه تاجرا ميسور الحال في الكرخ أكبر سوق في بغداد آنذاك؛ رجلا غير مذكور بالعلم يبيع في محال التمارين منه أجود أنواع التمور المسمى عند أهل العراق باسم "التوحيد" وبه لقب، قال القاضي ابن خلكان: «يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد؛ وهو نوع من التمر بالعراق»⁽²⁾. وعلى الرغم من عدم معرفتنا بالعلاقة التي جمعت أبا حيان بأبيه "محمد" ومدتها وتكتمه على حياته وعدم ذكره له في هذا كتبه ولو بإشارة -وهو أمر يفتح تأويلات كثيرة لهذه العلاقة- إلا أننا نستطيع أن نتصور من هذا الشتات البيوغرافي رجلا ميسورا يقيم في منزل عامر وحسن بالقرب من ذلك السوق العريق ثم يموت في ظروف مبهمّة ويترك منزله لولده الوحيد -على ما يبدو لنا من قراءتنا في هذه النصوص وغيرها- إلى أن هجم العيارون عليه ونهبوا كل ما فيه، ما أدى إلى موت جاريته على الفور، ودخوله في فقر شديد.

وقد لا أبعد النجعة إن عدت هذا النص أقربها على الإخلاق لتصوير بيت أبي حيان وجزء من حياته الشخصية، وما يتكشف عنه من انقلاب غير محسوب لموازين الدهر فيدخل في رواق شديد الضيق من الفقر والغربة، كما قد يستفزنا هذا المقتطف إلى حب بالغ لمعرفة ما إذا كان أبو حيان قد باع منزله هذا ليسد فاقته أم أنه احتفظ به ليسترف فيه نفسه.

كما يذكر أن من جيرانه "وهب بن يعيش الرقي اليهودي" أحد المشتغلين بالفلسفة ويصور لنا سوء حاله قائلا: «قد عرفت مذهب ابن يعيش في هذا الباب، وهو جاري (...)»⁽³⁾؛ لكنه لم يذكر إن كان ذلك قبل الفتنة أم بعدها لأن

(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مرجع سابق، ج 1، ص 534.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج 5، ص 113.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 105.

كلامه بعد ذلك عن فقر ابن يعيش الشديد يوحى بمكان لا يسكنه إلا أصحاب الخصاصة والبؤساء، وهذا الحديث عن مكان سكانه -وغالب ما ورد في هذا المبحث مما لم توردّه أشهر الكتب التي أفردت سيرته بالدراسة والتحليل.

ب- كرونولوجيا الحياة العلمية والرّحليّة:

■ **سنة 352 هـ:** يرد هذا التاريخ في عرض الأسمار ليدلنا على دقة أبي حيان في إيراد تحصيله العلمي على الطريقة السائدة آنذاك، قال: «وقال الزهيري (...) سمعته يقول هذا سنة اثنتين وخمسين في مجلس من الفقهاء»⁽¹⁾، وليس الزهيري (وأحيانا يرد في الكتاب باسم الزهري) هو الوحيد الذي تلقى عنه في هذه السنة، فقد أخذ كذلك عن محدث الزمان ونادرة الحفظ الإمام أبي بكر محمد بن عمر المعروف بابن الجعابي المتوفى ببغداد سنة (355 هـ)، قال: «ذكرت في هذا المكان شيئاً حدثنا به أبو بكر بن الجعابي، وكان حافظاً متقدماً، وشاهدته سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة»⁽²⁾، وقد نستأنس من ذكره لهذين العلمين المرتبطين ببغداد أنه كان بها في هذه السنة يأخذ عن شيوخها وعلمائها، وإن كان لم يحدد مكانه في هذه السنة صراحة.

■ **مكة (الحج) سنة 353 هـ:**

ومن "بغداد"، انطلق قاصداً "مكة" في بداية سنة (353 هـ)؛ ليؤدي في آخرها فريضة الحج، وفي أثناء وروده إليها التقى بجماعة من مشايخ الصوفية وأخذ عنهم ما تيسر له من معارفهم وزهدياتهم، وذكر منهم "ابن الجلاء الزاهد" في قوله: «وقلت لابن الجلاء الزاهد بمكة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة: (...)»⁽³⁾، وذكر في غير هذا الكتاب أبا زيد المروزي، فقال: «وكان أبو زيد المروزي يقول -وشاهدته بمكة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة- (...)»⁽⁴⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 63.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 2، ص 23، ر 38.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 79.

(4) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 2، ص 105، ر 305.

وقد قفل من حجه هذا سنة (354 هـ) مع جماعة من الصوفية سيرا على الأقدام، فقد قال: «وكننت في البادية في صفر سنة أربع وخمسين منصرفاً من الحج ومعني جماعة من الصوفية (...)»⁽¹⁾. والظاهر أنه عاد من مكة إلى "بغداد" مباشرة؛ لأنه ذكر أنه دخل مع أصحابه "القادسية"⁽²⁾؛ وهي جنوب الكوفة، قال: «(...) وكان ذلك بلاغنا إلى القادسية؛ فلما دنونا منها تلقانا بشراً من أهلها، وقالوا: كيف سلمتم في هذه الطريق مع العوز والخوف؟»⁽³⁾. ويظهر هذا النص فقر أبي حيان الشديد في هذه المرحلة؛ لأنه قد حكى عن معاناة شديدة من الجوع والته في تلك الصحاري المقفرة، وقد يكون هذا النص أيضاً أحد الأدلة على بطلان نسبة كتاب "الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي"، والمنسوب قبله إلى "الحلاج"، وكان الحلاج قد قتل سنة (309 هـ) بتهمة الزندقة وكان هذا الكتاب بهذا العنوان السبب الوجيه في ذلك.

■ **مدينة السلام (358-359 هـ):** وفي سنة (358 هـ)، اجتمع مع شيخه أبي الوفاء المهندس بمدينة السلام، وكان آخر لقاء بينهما قبل هذا التاريخ بمدينة "أرجان"؛ وهي مدينة كانت بين شيراز والأهواز، وكان اللقاء بالتحديد في منزل القاضي الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن شاهويه ولم يحدد أبو حيان زمنه، قال على لسان شيخه: «أنا أرعى حقك القديم حين التقينا بأرجان وأنا على باب ابن شاهويه الفقيه وعهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام سنة ثمان وخمسين وأوصلك إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض»⁽⁴⁾، والأستاذ هو "ابن سعدان" زمن اشتغاله بوظيفة عرض العسكر مع البويهيين قبل أن يستوزروه، وبعدهما أوصله إليه أمره أن ينسخ له "كتاب الحيوان" للجاحظ.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 155.

(2) ورد في كتاب: البصائر والذخائر، ج 2، ص 76، ر 200؛ ما يؤيد ذلك، قال: «هذا الحديث رواه لنا أبو بكر الشافعي

ببغداد سنة أربع وخمسين وثلاثمائة»، فأثبت وجوده في هذه السنة بها.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 157.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 04.

وسمع في هذه السنة الناشئ الأصغر علي بن محمد الشاعر الشيعي المتكلم، قال: «سمعت الناشئ سنة ثمان وخمسين وثلاث مائة»⁽¹⁾، ولعل هذا في مدينة السلام، فقد ثبت وجوده فيها سنة (359 هـ) كذلك، قال: «ولقد سمع هذا ابن المرزبان الشافعي سنة تسع وخمسين مع أصحابه بعد أن عاد أبو زيد من الحجاز والشام إلى مدينة السلام قاصداً إلى خراسان»⁽²⁾.

■ **بغداد (360 هـ):** وفي سنة (360 هـ) كان ببغداد، فقد قال: «وقال أبو الحسن العامري الفيلسوف، وشاهدته ببغداد سنة ستين، وقد حضر مجلس أبي حامد المروزي وتكلم في مسألة فقهية وهي تحليل الخمر، فاستطرفت كلامه في الفقه بالفاظ الفلاسفة، ثم شاهدته بعد ذلك سنة أربع وستين وقد صحب ركاب ذي الكفایتين»⁽³⁾. وأبو الحسن العامري خبيب ومنطقي من خراسان، وقد أظهر أبو حيان في مؤلفاته اهتماماً بكتبه وآرائه، إضافة إلى حضوره هذا المجلس معه، وكل هذا لا يوضح لنا المدى الذي وصلت إليه العلاقة بينهما.

■ الانتقال من "الري" إلى "بغداد" (370 هـ):

انتقل سنة (370 هـ) من مدينة الري إلى بغداد، ففي المقدمة يذكر أن شيخه خاخبه قائلاً: «إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من "الري" إلى "بغداد" في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذي الكفایتين فضر الله وجهه عابسا على ابن عباد؛ مغيظاً منه»⁽⁴⁾. وذو الكفایتين هو الوزير ابن العميد، فقد كان أبو حيان يعمل في النسخ والكتابة والإنشاء لهذين الوزيرين.

كما يتحدث أبو حيان عن دخوله إلى مدن كثيرة من بلاد فارس وغيرها، إلا أنه لم يحدد زمن ذلك كقزميسين وجرجان.

(1) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 4، ص 20، ر 14.

(2) أبو حيان التوحيدي: المرجع نفسه، ج 2، ص 106، ر 305.

(3) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 3، ص 93، ر 305.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 03.

■ **قرميسين (٩-٩):** دخلها أبو حيان وأقام بها مدة قصيرة غير محددة، فقد قال له الوزير ليلة: «أريد أن أسألك عن ابن فارس أبي الفتح فقد كنت عنده بقرميسين أياما (...)»⁽¹⁾، ولم يحدد زمن دخوله إليها، والظاهر من الكلام أنه كان في زمن وزارة ابن سعدان، وهذا أمر يفسر انقطاع السمر بينه وبين الوزير؛ ونعني بذلك إirاده أربعين ليلة فقط فيما يقرب من ثلاث سنوات! والراجح أنه كان يكلف بمرافقة البريد الصادر، كما ذكر ذلك لشيخه في قوله: «أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين»⁽²⁾، وهذه الوظيفة -مرافقة صاحب البريد- شيء جديد لم يعهد في الحديث عن سيرة أبي حيان، يضاف إلى قائمة المهام التي اشتغل بها في دواوين الوزراء البويهيين، مع كونها وظيفة غير واضحة المعالم تماما في ظل المصادر القديمة المتوفرة عن تلك الحقبة.

■ **جرجان (٩-٩):** وهي «مدينة عظيمة بين خبرستان وخراسان»⁽³⁾، دخلها أبو حيان وسمع الحديث والأخبار على شيوخها، قال: «وحكى لنا أبو بكر أحمد ابن إبراهيم بجرجان إمام الدنيا (...)»⁽⁴⁾، ولم يذكر في أي سنة دخلها، ولعل هذا قبل سنة (371 هـ)؛ لأن الشيخ المسمى توفي في هذه السنة، أو يكون دخلها أكثر من مرة.

ج- مشايخه وأصحابه:

يذكر أبو حيان في أسماره اتصاله بجماعة معتبرة من العلماء ذوي المشارب والتخصصات المختلفة، وأخذ العلوم والفنون منهم، ولم يعكف أبو حيان على نمط واحد منهم أو تخيرهم على أساس مذهب أو معتقد أو خريقة؛ بل حيثما وجد المجلس حضر واستفاد، ويظهر هذا التنوع استفادته من مختلف

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 205.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 227.

(3) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مرجع سابق، ج 2، ص 119.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 07.

الآراء والأفكار مع كونها مجتمعة متناقضة متحاربة ومتنازعة تسعى كل واحدة إلى فرض رأيها.

فراوح مجالسه ما بين مجلس لغوي بليغ أو نحوي ضليع، أو واعظ بارع، أو شاعر مفلق وأديب أريب، أو محدث ومفسر، أو فيلسوف وخبيب. وحرص على سماع آراء كل الطوائف والمذاهب فكان مشايخه على معتقدات مختلفة ما بين سني، شافعي كان أم حنفي أم حنبلي؛ وما بين صوفي ناسك، أو شيعي معتدل أو رافض، أو معتزلي، أو جاحظي، أو راوندي، أو فيلسوف شاك، أو ملحد أو يهودي أو نصراني أو صابئ (...).

ومن مشايخه وأقرانه المعروف عندنا والمجهول، فأما المعروفون فقد زادنا أبو حيان معرفة بهم بما ذكره عنهم من خاصة مجالسهم وشخصياتهم؛ وأما المجهولون عندنا ممن لم نقف عليهم في كتاب سوى هذا أو بقية كتب أبي حيان فعددهم معتبر يحيلنا إلى بحث أعمق في تراجم هؤلاء الأعلام. وتغدو بذلك هذه النصوص نتفا تنبئ عنهم وعن انتماءاتهم وشيء من دورهم في تكوين شخصية "التوحيدي"، وهنا يصبح الكتاب موردا ومادة تاريخية نفيسة تفيد في جمع أخبار هؤلاء العلماء والأدباء والشعراء ومن شاكلهم.

لقد أهمل كل من ترجم لأبي حيان على قلتهم كثيرا من مشايخه، وما ذكره يعد على أصابع اليد، وهذا لا يساعد على فهم تكوينه العلمي بشكل كبير، كما لا يفصح عن البيئة العلمية وعلاقاتها السائدة آنذاك، وتأثير السابق في اللاحق، فوجب خلبهم في كتبه الباقية، ومنها هذه الأسماء التي ورد فيها عدد معتبر منهم، ولن أذكر المشاهير منهم ممن ذكرته المصادر التي ترجمت للتوحيدي أمثال: أبي سعيد السيرافي، وأبي سليمان السجستاني، والقاضي أبي حامد المرورودي، وسأقتصر على من أهملتهم من المعروفين والمغمورين والمجهولين، باحثا قدر الإمكان عن علاقاته بهم ودورهم في تكوين موسوعيته، وهؤلاء المذكورون هم:

- ابن أسادة: قال أبو حيان: «وحكى لنا ابن أسادة قال: كان عندنا بأصفهان...»⁽¹⁾، ولم أعرف الشخص المقصود ولا معارفه وعلومه، ولا كونه واحداً من التجار أو العامة، وما يظهر من هذا النص أنه من مدينة أصفهان.

- ابن البقال: وذكر أنه داهية صاحب ذكاء وحيلة، قال أبو حيان: «حكى لنا ابن البقال وكان من دهاة الناس- قال: قال ابن الهيثم (...)»⁽²⁾، ولم أعرفه، وذكر قبل ذلك مذاكرة جرت بينهما في اعتقاده تكافؤ الأدلة عند بعض المتكلمين⁽³⁾؛ وفي كتاب "البصائر" أنه شاعر يعتقد اعتقاد ابن الراوندي المتهم بالزندقة والإلحاد، قال فيه: «وسمعت ابن البقال الشاعر وكان على مذهب ابن الراوندي (...)»⁽⁴⁾. وهذه معلومات ضئيلة لا تفي بكشف علاقته معه.

- ابن الثلاث: واسمه عبد الله بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم البغدادي، أبو القاسم الشاهد، والمتوفى سنة (387 هـ)، وكان أبو حيان يجله ويروي عنه قائلاً: «حكى لنا ابن الثلاث (...)»⁽⁵⁾، فبعكس مصادر ترجمته⁽⁶⁾ التي تصفه تصفه بالكذاب المخلوق لحديث رسول الله ﷺ وتركيب الأسانيد للأخبار وكثرة التخليط فيه، يصفه أبو حيان بأنه من المشتغلين بعلم الكلام قال: «المتكلم، وكان ديتاً صدوقاً»⁽⁷⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 195.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 190.

(4) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 7، ص 277، ر 798.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 197.

(6) ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مرجع سابق، ج 11، ص 363.

- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مرجع سابق، ج 14، ص 389، 390.

- الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج 16، ص 461.

(7) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، تح: محمد بن تاووت الطنجي، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، 1412 هـ.

1992م، ص 200.

- ابن الجلاء الزاهد: قال أبو حيان: «وقلت لابن الجلاء الزاهد بمكة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (...)»⁽¹⁾؛ وهو غير أبي عبد الله أحمد بن يحيى ابن الجلاء الصوفي الشامي؛ لأن هذا الأخير توفي سنة (306 هـ)، ولم تسعفني المصادر التي بين يدي في معرفته.

- ابن الجمل: قال أبو حيان: «فأما ابن العميد، فإني سمعت ابن الجمل يقول (...)»⁽²⁾، ولم أعرف هذا الرجل ولا تخصصه.

- ابن الخلال البصري: قال أبو حيان: «حدثنا ابن الخلال البصري، قال: سمعت ابن اليعقوبي (...)»⁽³⁾؛ ولم أعرف هذا الرجل ولا تخصصه، ولا شيخه الذي يروي عنه.

- ابن رباط الكوفي: روى عنه قال أبو حيان: «وحكى لنا ابن رباط الكوفي وكان رئيس الشيعة ببغداد ولم أر أنطق منه»⁽⁴⁾، وكل ما نعرفه عنه هو ما أورده أبو حيان هنا. وقد قال في موضع آخر: «وابن رباط شيخ الكرخ، ونائب الشيعة، ولسان الجماعة»⁽⁵⁾؛ فهو خطيب الشيعة في سوق الكرخ والناخق باسمهم والممثل لهم والقاضي بينهم، ونسبته إلى مدينة الكوفة تعني أنه منها.

- ابن زرعة النصراني: قال أبو حيان: «وحكى لنا ابن زرعة النصراني قال: قال المسيح (...)»⁽⁶⁾؛ هو عيسى بن إسحاق بن زرعة، قال القفطي عنه: «أحد المتقدمين في علم المنطق والفلسفة وأحد النقلة المجودين»⁽⁷⁾، ترجم وشرح كتب اليونانيين؛ خاصة كتب أرسطو، توفي سنة (398 هـ).

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 66.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 58.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 197.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 153.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 197.

(7) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (تاريخ حكماء الإسلام)، مرجع سابق، ص ص 187، 188، 208.

- ابن سمعون الصوفي: وهو أبو الحسين محمد بن أحمد البغدادي الصوفي، قال عنه أبو حيان: «سمعت ابن سمعون يدعو في الجامع»⁽¹⁾؛ وقد وصفه الخطيب البغدادي فقال: «كان أوحده دهره، وفرد عصره في الكلام على علم الخواجر. دون الناس حكمه، وجمعوا كلامه»⁽²⁾؛ وقال عنه السلمي: «هو من مشايخ البغداديين، له لسان عال في هذه العلوم، لا ينتمي إلى أستاذ، وهو لسان الوقت، والمرجوع إليه في آداب المعاملات، يرجع إلى فنون من العلم»⁽³⁾؛ فهذا الشيخ كان مورداً وقودة لأبي حيان في الوعظ ومثالا في قوة التعبير التي تظهر في قطعه الوعظية.

- ابن سيف الكاتب الراوية: قال أبو حيان: «حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال: رأيت جحظة»⁽⁴⁾؛ ولم أعرفه ولم أجد له ترجمة.

- ابن عبيد الكاتب: قال أبو حيان: «قال لي ابن عبيد الكاتب...»⁽⁵⁾، وقد ذكره مرات في ثانيا "الإمتاع"، وورد في "أخلاق الوزيرين" باسم أبي عبيد الكاتب النصراني البغدادي، وخفق يصفه⁽⁶⁾.

- أبو الحسن ابن كعب الأنصاري: قال أبو حيان: «وقال لنا الأنصاري أبو كعب: قال ابن الطحان الضرير البصري - وكان يقول بقول جهم (...)»⁽⁷⁾؛ وفيما أثبتته المحققان خطأ، لأن اسمه في البصائر في مواضع عديدة أبو الحسن ابن كعب - وليس أبو كعب الأنصاري، قال: «حكى هذا ابن كعب الأنصاري، وكان أديبا متكلماً، جاحظيا حافظاً، وكان يذهب مذهب ابن الإخشيد»⁽⁸⁾، فهو من شيوخ المعتزلة ببغداد، ولا نعلم عنه شيئاً كثيراً سوى ما

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 147.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج 16، ص 506.

(3) الذهبي: المرجع نفسه، ج 16، ص 506.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 28.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 146.

(6) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، مرجع سابق، ص 133.

(7) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 196.

(8) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 2، ص 26، ر 39.

ما قاله أبو حيان، وكان حيا سنة (358 هـ) إذ فيها ناظر الزهري (الزهيري)؛ وهو أحد شيوخ أبي حيان أيضا كما مر، فقد قال: «سمعت ابن كعب الأنصاري يقول في مجلس الزهري سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة في مناظرته (...)»⁽¹⁾، ولعله هو المسمى في جملة من حضر المناظرة بين "أبي سعيد السيرافي" و"متى" سنة (326 هـ)، حيث قال أبو حيان: «ولما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاث مائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة، وفيهم الخالدي، وابن الأخشاد [الإخشيدي] (...) وابن كعب، وأبو عمرو قدامة بن جعفر، والزهري (...)»⁽²⁾، وكان ممن يحضر مجالس القاضي أبي حامد المرورودي الشافعي، وقد ورد ذلك في قول التوحيدي: «وقال أبو الحسن الأنصاري -وكان حاضرا- (...)»⁽³⁾، كما نقل عنه مرة أخرى: «وقال لنا الأنصاري: سمعت ابن ثوبة الكاتب يقول (...)»⁽⁴⁾؛ وله أقوال مبثوثة في "البصائر والذخائر"⁽⁵⁾.

- أبو الفتح ابن فارس: قال الوزير: «أريد أن أسألك عن ابن فارس أبي الفتح فقد كنت عنده بقرميسين أياما (...)»⁽⁶⁾؛ وقال عنه أبو حيان: «له خبرة بالتصرف، وهناك أيضا قسط من العلم بأوائل الهندسة، وتشبه بأصحاب البلاغة»⁽⁷⁾؛ كما ذكر أنه من ندماء صاحب قرميسين.

- أبو عبيد الله المرزباني: قال: «قرأنا يوم الجمعة على أبي عبيد الله المرزباني لعبد الله بن مصعب (...)»⁽⁸⁾؛ والمرزباني اسمه محمد بن عمران المتوفى المتوفى (384 هـ)، وهو مؤلف كتاب "الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء"

(1) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 2، ص 50، ر 128.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 108.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 137.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 137.

(5) ينظر: أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 1، ص 236، ج 2، ص ص 74، 228، ج 7، ص 249، ج 9، ص 210.

(6) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 205.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 205.

(8) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 41. وذكر أنه يوم الجمعة.

وغيرها، قال ياقوت الحموي: «كان راوية صادق اللهجة، واسع المعرفة بالروايات، كثير السماع (...) وكان ثقة صدوقاً من خيار المعتزلة»⁽¹⁾.

- أبو محمد العروضي: قال أبو حيان: «حدثنا أبو محمد العروضي عن أبي العباس المبرد»⁽²⁾؛ ولم أعرفه ولم أقف له على ترجمة، وقد ذكر هاهنا أنه صاحب المبرد اللغوي، وذكره أبو حيان في مواضع من كتابه الآخر "المقابسات" وأنه من تلاميذ أبي سليمان السجستاني وممن يتفلسفون.

- أبو منصور القطان رئيس أهل قزوين: قال أبو حيان: «وقال لنا القطان أبو منصور رئيس أهل قزوين (...)»⁽³⁾، ولم أقف على ما يعين معرفة هذا الرجل.

- أحمد بن إبراهيم، أبو بكر: قال أبو حيان: «وحكى لنا أبو بكر أحمد ابن إبراهيم بجران إمام الدنيا (...)»⁽⁴⁾؛ وهذا الشيخ مشهور كذلك بأبي بكر بكر الإسماعيلي، وصفه الذهبي بأنه: «الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام (...) الجرجاني الإسماعيلي الشافعي صاحب "الصحيح"، وشيخ الشافعية»⁽⁵⁾. توفي سنة (371 هـ) عن أربع وتسعين سنة، ألف كتباً كثيرة في الحديث النبوي مثل "المستخرج على الصحيح" وكتاب "المعجم" وكتاب "مسند عمر".

- الأندلسي: اسمه عبد الله بن حمود الزبيدي، أبو محمد الأندلسي، من أقران التوحيدي، وقد يكون أسن منه قليلاً، ويشتركان في كثير من الشيوخ؛ إلا أن الأندلسي كان أكثر ملازمة لهم، ولهذا ينقل أبو حيان عنه احتجاجاً في اللغة، وينقل مسائله لأبي سليمان المنطقي، قال: «سمعت الأندلسي يقول: فلان يمشي على سجيته أي خبعه»⁽⁶⁾؛ وتكرر اسمه والنقل

(1) ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، مرجع سابق، ص 2582.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 130.

(4) المصدر نفسه، ج 03، ص 07.

(5) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج 16، ص 292.

(6) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 220.

والنقل عنه أكثر من ثلاث مرات ⁽¹⁾ غير هذا الموضع؛ وقد وصفه في البصائر: «وكان كبيراً في اللغة، ورد بغداد، وهو نحوي، ولزم أبا سعيد السيرافي (...) وكان أشح الناس، وهذه شيمته أهل المغرب، وكان ربما قرض الشعر، إلا أنه ركيك الشعر رديء النثر، سيء العبارة، كثير الحفظ، جيد الإتيان، ومات ببغداد سنة خمس وسبعين وثلاث مائة» ⁽²⁾.

- الحسن بن علي، أبو علي، التنوخي، القاضي: قال أبو حيان: «حدثني أبو علي الحسن بن علي التنوخي القاضي قال (...)» ⁽³⁾؛ وقال عنه ابن خيرون: «قيل: كان رأيه الرفض والاعتزال» ⁽⁴⁾؛ وكذلك تحدثت المصادر عن مذهب ابنه أبي القاسم علي، بينما يرى الذهبي أنه صدوق مستور في رواياته مع كل ذلك، وهو صاحب التأليف في الأخبار والآداب "نشوار المحاضرة" والفرج بعد الشدة وغيرها، توفي سنة (384 هـ).

- الحيلوهي: ذكر له التوحيدي بيتين في ذم ابن آدم التاجر على بخله، فقال: «ورأيت الحيلوهي ينشد (...)» ⁽⁵⁾، ولم أجده في كتب التاريخ والتراجم. وذكر التوحيدي في "أخلاق الوزيرين" أنه شاعر، وأنه ممن خالط الوزير ابن عباد وانقلب عنه ذاماً؛ وقال عنه: «كان شيخاً له تجربة ومعرفة بأيام الناس ومشاهدة» ⁽⁶⁾. وقد أدى الجهل بهذا الرجل إلى صعوبة ضبط اسمه بين (الحيلوهي، الحيلوهي، الحنبلون) في تحقيق الكتابين.

- الدارقطني: هو أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، قال أبو حيان: «قال لي الدارقطني سنة سبعين (...)» ⁽⁷⁾؛ وهذا النص عزيز يبين علاقته

(1) ينظر: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 211. ج 3 ص 18، 126.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 8، ص 200، ر 737.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 148.

(4) محمد بن أحمد الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تج: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1416 هـ، 1995 م، ج 5، ص 152، ر 5920.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 28.

(6) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، مرجع سابق، ص 190. وينظر: الإمتاع والمؤانسة، ص 198، 264، 282.

(7) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 130.

بالمحدثين وحضور مجالسهم ومخالطتهم، ولعله استفاد في علوم الحديث منه، فهو شيخ ذلك العصر في الحديث وعلومه دون منازع، قال عنه الذهبي: «كان من بحور العلم، ومن أئمة الدنيا، وانتهى إليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله، مع التقدم في القراءات وخرقها، وقوة المشاركة في الفقه، والاختلاف، والمغازي، وأيام الناس، وغير ذلك»⁽¹⁾.

- القومسي: قال أبو حيان: «وحدثني القومسي (...)»⁽²⁾؛ وهو أبو بكر الفيلسوف، وله ذكر في كتب أبي حيان، وهو أحد كتاب نصر الدولة؛ كتب له عامين، ولم أقف له على ترجمة فيما توفر من مصادر.

- صالح بن علي، أبو عابد الكرخي: قال أبو حيان: «وسمعت أبا عابد الكرخي صالح بن علي (...)»⁽³⁾؛ لم أعرفه ولم أقف له على ترجمة.

- عتبة بن عبيد الله، أبو السائب القاضي: قال أبو حيان: «حدثنا أبو السائب القاضي عتبة بن عبيد الله قال: حدثنا السكري أبو سعيد (...)»⁽⁴⁾؛ أصله من همدان، شغل منصب قاضي القضاة في كثير من الممالك آخرها مدينة بغداد؛ شافعي المذهب، صوفي، عني بفهم القرآن وكتابة الحديث والفقه، توفي سنة (351 هـ)⁽⁵⁾، وعلى هذا يكون أبو حيان قد أخذ عنه قبل هذا التاريخ.

- علي بن المهدي الطبري: قال أبو حيان: «ولقد حدثني علي بن المهدي الطبري قال: قلت ببغداد لأبي بشر...»⁽⁶⁾، فذكر أنه كان يدرس الفقه لأبي بشر متى، ومتى يدرسه علم الكلام، فهو فقيه، وهو مفسر ونحوي كذلك

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج 16، ص 450.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 195.

(5) تنظر ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج 16، ص 47.

(6) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 35.

على ما ذكر له من نصوص في كتابه الآخر "البصائر"⁽¹⁾، ومع هذا لم أعرفه ولم أقف له على ترجمة.

- علي بن هارون الزنجاني: قال أبو حيان: «وحدثني أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني القاضي صاحب المذهب»⁽²⁾؛ وذكر أنه من جماعة "إخوان الصفا"⁽³⁾، ولم أعرفه ولم أجد له ترجمة، والمفيد أن من "إخوان الصفا" من تبوأ مراكز حساسة في الدولة كهذا الرجل، وأن مذهبه مذهب الإمام الشافعي، مثل التوحيدي، وهو ما وجدناه في كل من وردت أمام أسمائهم هذه العبارة.

- مطهر بن أحمد الكاتب: قال أبو حيان: «حدثني مطهر بن أحمد الكاتب عن ابن قرارة العطار قال (...)»⁽⁴⁾، ولعله المقصود في قوله: «وحدثني ابن أحمد أمس أن ابن فارس شارع في أمور خبيثة (...)»⁽⁵⁾؛ ولم أعرفه ولم أجد له ترجمة.

فكل هؤلاء الأعلام قد صرح بالتحديث والرواية عنهم في هذا الكتاب، بصيغ المناولة والتلقي المعروفة آنذاك، وفي الكتاب من شيوخه وأصحابه من ذكر كلامهم دون هذه الصيغ، فقد ذكر أن من أصحابهما هو الوزير جماعة من الرواة، فقال: «(...) وأما المرزباني وابن شاذان وابن القرمسيني [وابن الخلال] وابن حيويه فهم رواة وحملات ليس لهم في ذلك نقط ولا إعجام، ولا إسراج ولا إجماع»⁽⁶⁾. وقد مر التعريف بالمرزباني، أما ابن حيويه فهو محمد بن حيويه بن المؤمل النحوي الهمداني (ت 373 هـ)، ولم أعرف البقية.

ثم تحدث عن أصحابهما من العلماء فذكر منهم: الحسين بن علي المعروف بأبي عبد الله الجعل، وابن الملاح، وأبا عبد الله محمد بن المعلم، وأبا إسحاق النصيبي، وأبا علي الحسين بن خيران، والقاضي الداركي وخعن فيه بشدة

(1) ينظر: أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 4، ص 230. ج 6، ص 218.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 157.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 04.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 75.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 206.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 134.

لأمر كانت بينهما، وخعن في القاضي أبي بكر محمد بن الباقلاني وكان حنبلياً يميل إلى عقيدة الأشعري بل واتهمه بالإلحاد⁽¹⁾.

كما عاصر مجموعة من مشاهير الشعراء في ذلك الزمان وصحبهم ووصفهم ونقد شعرهم للوزير مثل السلامي (ت 394 هـ)، ومحمد بن الحسين المعروف بالحاتمي (ت 388 هـ) صاحب الرسالة الحاتمية، وأبي القاسم علي بن جلبات، وأبي علي الحسن بن علي المعروف بالخالع، وصديقه مسكويه (ت 414 هـ)، وعبد العزيز بن محمد السعدي المعروف بابن نباتة (ت 405 هـ)، وأبي عبد الله الحسين بن أحمد الماجن المعروف بابن حجاج (ت 391 هـ)⁽²⁾.

وقد ذكر بعض أصحابه المنجمين والأخباء ممن تجمعهم الفلسفة، إذ قال: «علمت أنني لا أجد ما أريد من حديث النفس عند أصحابنا الباقين، أعني أبا الوفاء علي بن يحيى السامري، والمعري، والقوهي، والصوفي، وغلّام زحل، والصاغانى، وكذلك غيرهم، أعني ابن عبدان وابن يعقوب وابن لالا وابن بكش وابن قوسين والحراني»⁽³⁾. وممن بقيت أخبارهم من هذه الجماعة المذكورة في هذا النص نجد:

القوهي: واسمه: ويجن بن رستم، أبو سهل المنجم؛ عالم في الهندسة والهيئة وصناعة آلات الرصد، وله مصنفات كثيرة فيها⁽⁴⁾.

أما **غلّام زحل:** فهو أبو القاسم عبيد الله بن الحسن المنجم المشهور، وقد كان شيخ علم النجوم في عصره، وقد عبر أبو حيان عن ذلك بقوله: «شيخ هذا

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 140، 143.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص ص 134، 137.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

(4) وأحياناً يكتب "الكوهي" بدل "القوهي"، تنظر أخباره في: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص 262، ر 329.

الشأن، وله صواب مدون وخطأ مدفون، وحسن ظاهر، وقبح مستور، وصدق مروى وكذب متأول»⁽¹⁾.

وأما **الصاغانى**: فهو أحمد بن محمد أبو حامد الإصطربلابي⁽²⁾، عالم الهندسة والهيئة وصناعة آلات الرصد وأحد مطوريها، وصنف في ذلك كتباً. وقد ذكره أبو حيان في "أخلاق الوزيرين" فيمن حضر مجالس ابن عباد وخدم عنده، في موقف ذكر فيه استهزاء الصاحب ابن عباد بعلم الفلك، فقال: «وكان من ضعف عقله يقول: يجوز أن يكون الفلك من سلجم أو جزر أو فجل؛ قال هذا للصاغانى أبي حامد ونحن حضور»⁽³⁾، والعلاقة العلمية بينهما غير واضحة تماماً فيما نقله عنه.

وابن يعقوب: هو أبو عثمان الدمشقي الطبيب والمترجم المشهور، ممن ارتضى الناس خبئه وتعريبه للكتب.

وابن بكش: هو أبو إسحاق إبراهيم بن بكش العشاري، ويكتب اسمه أيضاً ابن بكس أو ابن بكوس، وهو خبيب في البيمارستان العضدي وأحد المترجمين المشهورين للكتب إلى العربية، وله مصنفات في الطب وغيره، ووفاته مقدرة في أواخر القرن الرابع الهجري.

وأما **ابن قوسين**: فهو خبيب مشهور في الزمان، وأصله من الموصل، وله تصانيف مختلفة⁽⁴⁾.

وأما **الحراني**: فالذي نعلمه أن أبا حيان قد عاصر مجموعة من الحرانيين من الصابئة، ولعل المقصود هنا هو إبراهيم بن هلال الصابئ الحراني صاحب كتاب "التاجي في التاريخ"، والمتوفى (384 هـ).

(1) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 6، ص 101، ر 332.

(2) ينظر خبره في: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص 65، رقم 59.

(3) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، مرجع سابق، ص 115.

(4) ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأئمة، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، دت ج 1، ص 347.

تقودنا عملية تصنيف هذه الكوكبة من أفذاذ ذلك العصر، إلى الحصول على مجموعات معرفية متباينة؛ فإن ذكرت السُّتة: وجدت الشافعية كأبي بكر الإسماعيلي وعتبة بن عبيد الله القاضي وأبي حامد المروزي؛ ووجدت الحنفية كأبي سعيد السيرافي؛ ووجدت أهل الحديث كالدارقطني. وإذا ذكرت الشيعة على اختلاف جماعاتهم، وجدت: ابن رباط والتنوخي، وإذا ذكرت المعتزلة أصولاً، وجدت: المزياني والرماني؛ ووجدت في الفروع: الجاحظية والإخشيدية كابن كعب الأنصاري؛ وإذا ذكرت الراوندية: وجدت ابن البقال الشاعر؛ ومن الصوفية: ابن الجلاء وابن سمعون وغيرهما؛ ومن النصاري: ابن زرعة وابن عبيد الكاتب وغيرهما؛ ومن المتكلمين: ابن الثلاث وغيره؛ ومن المهندسين: أبا الفتح ابن فارس؛ ومن الفلاسفة: أبا سليمان وأبا محمد العروضي والزنجاني وغيرهم؛ ومن المنجمين: غلام زحل والقوهي والصاغانى؛ ومن الأخباء: أبا الحسن العامري وأبا عثمان الدمشقي؛ ومن المجهولين والمغمورين خلق كثير: كالحيلوي وابن أسادة وابن الجمل وابن الخلال البصري وابن سيف والقطان وأبا عابد الكرخي ومظهر بن أحمد وغيرهم؛ ومن هؤلاء من هو من اللغويين أو النحويين أو الشعراء أو الكتاب؛ ومن هو متعدد الاختصاصات ومتنوع العلوم والمعارف، كما يجب أن نؤكد أن كثيراً من علاقاته بشيوخه وأساتذته مع هذه النقول والأخبار يبقى غامضاً وغير واضح. وهذه المشيخة تفسر مصدر الموسوعية التي وصف التوحيدي، وأظهرها في هذا الكتاب.

د- الحياة الوظيفية:

تقرب أبو حيان من أمراء الدولة السامانية كما سبق الإمتاع إليه إلا أننا لا نعلم عن عمله فيها، والمعلوم عندنا أنه اتصل ببعض رجالات الدولة البويهية كأبي الوفاء المهندس وأبي عبد الله العارض (ابن سعدان) الذي صار وزيراً فيما بعد، ووزراء مثل ابن عباد وابن العميد وابن فارس القرميسيني، قصد تحصيل وظيفة يسد بها متطلبات العيش، وكانت له أعمال ووظائف في الدولة بمختلف وزاراتها ونواحيها.

■ العمل في النسخ بدواوين الوزراء:

يظهر أن أبا حيان اشتغل بالنسخ مدة خويلة وتبحر في فنون هذه الصناعة، حتى كون اسماً ذا مصداقية في هذا المجال، فهو يذكر على لسان شيخه أبي الوفاء أنه توسط له وأوصله إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض الذي خلب منه نسخ كتاب "الحيوان" للجاحظ لما رأى في أبي حيان شغفه بكتب الجاحظ وعلمه بها وضبطه لألفاظها، فقال له أبو الوفاء: «وفعلت ذلك كله حتى استكتبك (كتاب الحيوان) لأبي عثمان الجاحظ، لعنايتك به وتوفره على تصحيحه»⁽¹⁾، وصار العارض بعد هذا وزيراً لبني بويه، وكان خلبه هذا بعد سنة (358 هـ) عند عودة أبي حيان من مدينة "الري" خائباً من صحبة الوزيرين "ابن العميد" و"ابن عباد"، فكان هذا العمل بادرة لأفضل علاقة كونها أبو حيان مع وزير.

كما أن اشتغاله بالنسخ يعني امتلاكه براعة في الخط وجمال قلم وإتقاناً لهذه الصناعة ودقة وضبطاً، وهو ما جعل الوزير أبا عبد الله العارض يطلب منه المرة بعد المرة كتابة رسائل وأجزاء في فنون مختلفة نالت إعجابه بعد حديث أبي حيان عنها.

فعندما ذكر أبو حيان "رسالة أبي زيد" أحمد بن سهل البلخي في فوائد الحديث من العلم والحكمة والتجربة في الأخبار والأحاديث⁽²⁾ في الليلة الأولى من سمره معه؛ وأشار أبو حيان على الوزير أن ينسخه له، وافق على ذلك.

كما أمره الوزير بكتابة جزء يحتوي قضية المفاضلة بين العرب والعجم والرد على من خعن في العرب ومسموعاته في ذلك، فقال: «ففرغ نفسك لرسمه في جزء لأنظر فيه»⁽³⁾، وأجابه أبو حيان بالسمع والطاعة لذلك.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 05.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 95.

وأمره مرة أخرى أن يكتب له ما استطاع من الوصايا والملح، فقال أبو حيان: «ورسم بجمع كلمات بوارع قصار جوامع، فكتبت إليه أشياء كنت أسمعها من أفواه أهل العلم والأدب على مر الأيام في السفر والحضر»⁽¹⁾؛ وقد نال هذا المجموع إعجاب الوزير فاستزاده قائلاً: «إذا فرغت فأضف لي جزءاً أو جزئين أو ما ساعدك عليه النشاط»⁽²⁾، وأجابه أبو حيان بالسمع والطاعة كذلك.

ويظهر أن الوزير وجد إتقاناً من أبي حيان، فقد قال له مرة أخرى: «اكتب لي جزءاً من الأحاديث الفصيحة المفيدة، فكتبت (...)»⁽³⁾؛ وسردها. ومرة خلب كتابة كلام الزهاد والعباد فقال: «اجمع لي جزءاً من رقائق العباد وكلامهم اللطيف الحلو، فإن مراميههم شريفة، وسرائرهم خالصة، ومواعظهم رادعة»⁽⁴⁾، فاستجاب له أبو حيان وقد قال مجيباً في ذلك: «فكتبت تمام ما تقدم به، ثم كتبت بعد ورقات في حديث النساء»⁽⁵⁾. وقد قرأه عليه في آخر الليلة الرابعة والعشرين، كما قرأ في الليلة الثالثة والعشرين ورقات فيها أحديث نبوية رسم الوزير بكتابتها⁽⁶⁾، وقرأ في الليلة الثالثة والثلاثين ورقات عن قرى الضيف⁽⁷⁾.

وتلك المجاميع التي كلف بها على اختلاف حجمها هي نوع من التأليف، وليس من السهولة كما قد يعتقد؛ بل كلما صغر حجمها ازداد ضغطها، فهي تحتاج إلى رجل موسوعي ذي اخلاص كبير، وتحتاج إلى قراءات تأخذ وقتاً، كما أن التأليف بينها وترتيب مادتها يحتاج إلى ذوق ووقت، وتحكم كبير في فنون البلاغة والكلام؛ وإعجاب الوزير ذي الذوق والاختلاص والنقد بها يدل على امتلاك أبي حيان زمام هذه الأمور كلها، وقد زادت هذه الوظيفة دون شك

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 69.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 80.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 80.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 92.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 67.

معرفة وإخلاعا، وشحنت عينته من عيون النصوص والروايات إلى نوادرها، وساهمت في تكوينه العلمي.

■ العمل في البيمارستان العضدي:

افتتح البيمارستان (المستشفى) الذي أنشأه عضد الدولة البويهية في ربيع الثاني من سنة (372 هـ) «في الجانب الغربي من بغداد، ورتب فيه الأخباء والوكلاء والخزان وكل ما يحتاج إليه»⁽¹⁾؛ وقد ذكر أبو حيان أن الوزير قال له: «قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعاة لأمر البيمارستان من جهته»⁽²⁾، ولا تذكر المصادر أبا حيان في جملة من عمل في البيمارستان العضدي ولا غيره، وقد تكون وظيفته فيه -اعتمادا على ما أورده وظيفته إدارية تتعلق بالإنشاء والبريد بين البيمارستان والديوان من حيث التمويل والتموين، والمراقبة والتفتيش؛ وحتى شيخه أبو الوفاء لا تتضح علاقته بالبيمارستان من خلال المصادر العباسية، واعتمادا على هذا النص يمكن أن نستنتج جملة من العلاقات التي ربطته مع مجموعة من مشاهير الأخباء أمثال جبريل بن بختيشوع وأبي الحسن بن كشكرايا وأبو يعقوب الأهوازي وأبي الخير الجرائحي وبني حسون وغيرهم كثير؛ ولم أقف على مصدر ذكر علاقته بهم؛ إلا أنهم ممن عمل فيه في تلك المدة⁽³⁾.

■ العمل في البريد:

أشار أبو حيان إلى هذه الوظيفة أكثر من مرة، فقد استنكر عليه الوزير عدم امتثاله أمرا مماثلا بالخروج في جماعة البريد قائلا: «حدثني لم امتنعت من النفوذ مع ابن موسى إلى الجبل فيما رسمنا له أن يتوجه فيه؟»⁽⁴⁾. كما أشار

(1) محمد بن أحمد الذهبي: تاريخ الإسلام، تج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1410 هـ، 1990 م، ج 26 ص 474.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(3) تنظر أسماؤهم في: أحمد عيسى بك: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1401 هـ، 1981 م، ص ص 193، 197.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 52.

إلى ذلك في رسالة الاستعطاف التي بعث بها إلى أبي الوفاء قائلاً: «أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين؟ واللّه ثم وحياتك التي هي حياتي، ما انقلبت من ذلك بنفقة شهر»⁽¹⁾. ثم يدفعه الفقر الشديد إلى خلب ذلك على كبر منه وضعف: «سرحني رسولا إلى صاحب البطائح أو إلى أبي السؤل الكردي أو إلى غيره ممن هو في الجبال، هذا إن لم تؤهلني برسالة إلى أبي سعد المعالي بأخراف الشام، وإلى البصرة، فإني أبلغ في تحمل ما أحمل»⁽²⁾، وهذه وظيفة متعبة وفيها خطورة كما أنها غير ثابتة، إذ تغرض مرات قليلة في السنة لإصلاح أحوال ناحية من النواحي وإرشاد القائمين عليها بأوامر ونواهي ومساعدتهم على الإدارة والحساب والتخطيط ورصد المستجدات فيها.

هـ- علاقاته مع الحركات العلمية والفكرية:

■ الاختلاط بالصوفية:

لم تترك المدد الزمنية التي عاشها أبو حيان على الفقر الشديد له خيارات كثيرة، وهو أمر جعله يقتنع بطريق الصوفية والغرباء، فاختلط بهم ونهل من معارفهم والتقى بكثير من مشايخهم حتى غدا واحدا منهم، وكان في كل فرصة تسنح له يثبت نفسه منهم ويثني عليهم، فقد نسب إليه شيخه في عتابه عليه في قائلاً: «أتظن بغرارتك وغمارتك، وذهاب فسولتك التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأردنياء (...)»⁽³⁾، وهو بإيراد كلام شيخه هذا يظهر احتقار الناس لهم وأنهم من أدنى خبقات المجتمع وأشدّها انحطاطاً؛ ويظهر في الوقت عينه أنه غير آبه بهذه الآراء والتصنيفات، فذكر انتماءه إليهم ومخالطتهم وحبهم في عدة مواضع، وقد حجج معهم، حيث قال: «وكننت في البادية في صفر سنة أربع وخمسين منصرفاً من الحج ومعني

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 228.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 07.

جماعة من الصوفية (...)»⁽¹⁾. كما كان يحضر مجالس وعظهم وشطحهم وغنائهم في مساجدهم، فيقول مخاخبا شيخه: «(...) ولا خرب المعلم غلام الحصري شيخ الصوفية إذا سمع ابن بهلول يغني في رحبة المسجد بعد الجمعة وقد خف الزحام (...)»⁽²⁾. وعندما رأى الوزير هذا التعلق بالصوفية خلب منه مرة ختم مجلس السمر بدعائهم فقال: «اختتم مجلسنا بدعاء الصوفية»، فأجاب أبو حيان: «سمعت ابن سمعون يدعو في الجامع»⁽³⁾. ويعتد بأحاديثهم ويستند إليها ويحتج بها، من مثل قوله: «حدثني شيخ من الصوفية في هذه الأيام»⁽⁴⁾، فذكر كلاما استنفسه الوزير حتى علق بقوله: «كنت أرى أن الصوفية لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة وأنهم إنما يهذون بما لا يعلمون وأن بناء أمرهم على اللهو المجون»⁽⁵⁾؛ ثم سمى له أبو حيان جماعة من أعلام الصوفية المشهورين ببغداد وغيرها، وأن كلامهم عزيز دقيق بليغ يستحق أن يجمع في موسوعة تضم آلاف الأوراق.

وبذلك، تكون هذه البُذُ المتفرقة في الكتاب عن الصوفية وعن الانتساب لجماعتهم خير دليل على العلاقة الوشيعة التي ربطت أبا حيان بهم، وشكلت جزءا مهما من شخصيته وبنائه النفسي، ومثلت عينات عن قسم كبير من حياته قضاه في مجالس وعظهم وخربهم وكلامهم في الخواجر والوساوس والزهد والرقائق وما تقاسمه معهم من معاناة الجوع، ومشاركته لهم مرارة الغربة والاحتقار؛ كونهم لا يملكون المال ولا يملؤون عين الناظر في هيئتهم؛ وأكدت هذه العلاقة للباحثين صحة ما ينسب إليه من تأليفه كتباً في التصوف.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 155.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 171.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 91.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 97.

■ العلاقة مع إخوان الصفا:

لا يجد الباحث في الموجود من كتب التراث المطبوع والمعروف من المخطوط حديثاً عن جماعة "إخوان الصفا" إلا ما ذكره أبو حيان عنهم. وكل المصادر تنقل عنه، أو تنقل عما ذكره عن أنفسهم في رسائلهم. وفيما ذكر من هذا الاخلاص العميق لآرائهم وجماعتهم يتساءل الباحث عن العلاقة التي جمعتهم بهم، فهي غير واضحة تماماً، وإمكانية أن يكون واحداً منهم؟ فعلى اعتبار سريرتها، ألا يفترض ألا يعرف واحد مثل أبي حيان كل هذه المعلومات عنهم، أم أن ما ذكره عنهم هو رد فعل منه على تشييتهم لجماعة الفلاسفة في بغداد واستقلالهم بمذهب خاص له دوافع سياسية بالدرجة الأولى كان جمع الفلاسفة في منأى عنها، فيقول أبو حيان: «أحبائي على القرب بالتصافي وعلى البعد بالتوافي»⁽¹⁾. ونستشعر من هذا الكلام أنه واحد منهم، إضافة إلى كون مجموعة من شيوخه وأصحابه من هذه الجماعة، فإن كان كذلك، كم دامت هذه العلاقة معهم؟ وما الأسباب الحقيقية التي دفعت أبا حيان لكشف حقيقتهم؟ هذه الأسئلة -وغيرها- كلها تحتاج إلى مزيد من المعرفة عن هذه الجماعة وأواصر الصلة التي تربط بين أفرادها وقانونها الداخلي إن صح الوصف.

■ مذهبه في علم التنجيم:

بعد افتتاح الناس بعلم النجوم في هذا العصر، وتطور آلات الرصد والبحث وكثرة الكتب المؤلفة فيه، كان لابد أن تكون إحدى الليالي موضع بحث فيه، وقد كان كثير من أصحاب أبي حيان مشغولين به، قد اتصل بهم في حلقات ومجالس الدرس ونوادي الالتقاء مثل غلام زحل والقوهي والصاغانى وغيرهم كثير، مما جعله يطلع على مستجدات بحوثهم وآرائهم فيه، وقد سأل الوزير عن قوله في الأحكام المستمدة من النجوم، فأجاب قائلاً: «علم الأحكام لا يجوز في الحكمة أن يكون مدركاً مكشوفاً مخابها به معروفاً؛ ولا يجوز أن يكون مقنوخاً منه مطرحاً مجهولاً، بل الحكمة توجب أن يتوسط

(1) أبو حيان التوحيدى: الإشارات الإلهية، مرجع سابق، ص 24.

هذا الفن بين الإصابة والخطأ حتى لا يستغنى عن اللياذ بالله أبدا ولا يقع اليأس من قبله أبدا»⁽¹⁾، وقد أبدى أبو حيان للوزير وسطية بين الرفض المطلق والقبول المطلق، ووضح مستندات مذهبه هذا قائلا: «وبعد، هذا فهذا العلم عويص غامض عميق (...) ومعول أهله على الحدس والظن، وعلى بعض التجارب القديمة التي تكذب مرة وتصدق مرة (...) فالنقص قد دخله، والخلل شمله، وليس يجب أن يوهب له زمان عزيز، فوراءه ما هو أهم منه وأجدر، وأرشد وأهدى»⁽²⁾، ولهذا لا نجد عناية كبيرة يوليها التوحيدي لعلم التنجيم في كتاباته، ولم يفرد له مؤلفا مستقلا.

ليست هذه المعلومات الواردة في الكتاب كاملة لتشكيل صورة تامة عن حياة التوحيدي؛ لكنها تكشف ملامح هامة خالما أغفلت من قبل كتاب سيرته الماضين والمعاصرين، وتغطي بعض مراحل حياته خاصة الحقبة ما بين (350 إلى 375 هـ)، التي شهد فيها العالم الإسلامي تقلبات في شتى المجالات، وانعكست على التوحيدي وما لحقه من الزمان جزاءها، وساهمت ولو جزئيا في فهم هذه الشخصية المزاجية المتقلبة التي لم تفصح لنا عن مذهب واضح أو عقيدة جلية اتبعها في كل ذلك الخضم والانقسام، بل تنقلت ونهلت من كل خائفة خالطها مع ما فيها من تناقض وتناحر وتبديع وتكفير، وقد أقر بهذه الحالة بينهم في مواضع من كتابه.

■ حركة الترجمة:

من أبرز المترجمين الذين ساهموا في حركة التعريب أبو عثمان الدمشقي، والذي ينقل أبو حيان ترجمته بما يوثقها ويوحي بدقتها كما في قوله: «قيل لسقراط فيما ترجمه أبو عثمان الدمشقي: لم يخرّب الإنسان على الغناء والطرب»⁽³⁾. ونظرا لشح المصادر التي تحدثت عن أبي عثمان الدمشقي لم أقف إلا على كتابين ترجمهما لجالينوس «كان من الأغنياء المذكورين

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 40.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 215.

ببغداد، ونقل كتباً كثيرة إلى العربية من كتب الطب وغيره (...) ولأبي عثمان الدمشقي من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق، مقالة في النبض مشجرة؛ وهي جوامع لكتاب النبض الصغير لجالينوس»⁽¹⁾. فقد ترجم إذن إحدى كتب الفيلسوف سقراط فيما يظهر من الكلام، ولكن يصعب تحديد أيها بالضبط، ويجوز أن يكون من المكثرين في الترجمة بمقتضى مهنته الطبية وميولاته الفلسفية، لكن المصادر تعوز المحقق في هذه المسألة، وتبقى محل تأمل.

ومن هؤلاء المترجمين أبو القاسم الواسطي غلام أبي الحسن العامري، الكاتب الفيلسوف، قال أبو حيان «وأما مسكويه ففقر بين أغنياء، وعيي بين أبناء؛ لأنه شاذ، وأنا أعطيته في هذه الأيام (صفو الشرح لإيساغوجي) وقاخـيغورياس، من تصنيف صديقنا بالري. قال: من هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري، وصححه معي»⁽²⁾. ولا نعرف عن أبي القاسم الكثير، وقد يكون من جماعة "إخوان الصفا"؛ وقد قال أبو حيان: «أبو القاسم الواسطي الكاتب، وكان شيخ أصحاب الخراج»⁽³⁾، فيكون بهذا عاملاً بالديوان وأحد كتاب الدولة ومثبت قيم الخراج والمالية في الدولة البويهية.

ومنهم أيضاً ابن زرعة النصراني، وقد قال عنه التوحيدي: «وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية»⁽⁴⁾، ترجم كتاب الحيوان لأرسطو خاليس وغيره⁽⁵⁾، وقد عكف أبو حيان على دراسة هذا الكتاب حتى عدّ الأمين عليه وعلى صنوه الذي ألفه الجاحظ.

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ج 1، ص 234.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 35.

(3) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مرجع سابق، ج 4، ص 127، ر 423.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 33.

(5) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص 188، ر 208.

- سليم عباينة: معجم أعلام الطب، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2010 م، ص 220.

■ حركة المناظرات:

وهي حركة علمية ظهرت بظهور المذاهب والفرق والتعدد الديني والانفتاح الحضاري وشيوع الاختلاف، فمن صريح المناظرات التي نقلها أبو حيان مناظرة بين أبي سعيد السيرافي اللغوي ومتى بن يونس المنطقي محورها أفضلية النحو العربي واليوناني وأيهما أجدى وأنفع وأكثر عقلانية⁽¹⁾، فهي مناظرة لغوية فكرية بالأساس. ومنها مناظرة الجريري غلام ابن خزيمة مع المقدسي من رؤساء جماعة إخوان الصفا، وهو الذي خلب أبو حيان مناظرته كثيرا لكنه كان يستصغره ويرفض خلبه⁽²⁾. ومن إشاراته إلى المناظرات الدينية المذهبية قوله يخاض شيخه أبا الوفاء ليبيدي تعصبه له وحبه الشديد: «فأناظرهم فيك وبسببك، لا مناظرة الحنبلين مع الطبريين (...)»⁽³⁾.

ومناظرة أبي حيان غير المباشرة مع الجيهاني في تفضيل الأجناس البشرية بعضها على بعض⁽⁴⁾ مثال على تعدد المناظرات وخرقها.

* نتائج:

أبان تطبيق المنهج التاريخي الذي بناه "هيبوليت تين" على ثلاثية (العرق، البيئة، الزمان) عن عدة نتائج منها:

1 - أفضى تجميع المؤشرات الدالة على عرق أبي حيان إلى أن أبا حيان التوحيدي عربي بنسبة كبيرة، وتجلى تأثير العرق في كتابته الأدبية فيما سطره من ردود على الدعوات الشعبية والعصبية التي تمقت العرب وتسخر منهم.

(1) ينظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 107 وما بعدها.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 11 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 188.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج 1 ص 78 وما بعدها.

2 - أثرت البيئة ومكوناتها المناخية والجغرافية سلبا على أبي حيان حين جعلت منه إنسانا متقلب المزاج، وأرجعنا ذلك إلى تنقله المستمر بين مناخق متباينة المناخ حرارة وبرودة، مختلفة التضاريس سهولة ووعورة.

3 - تجلّى التأثير الإيجابي للبيئة على شخصية أبي حيان في التنوع الثقافي الذي ميز الدولة العباسية وإماراتها (البويهية، السامانية) وامتلاكها بنية ديموغرافية وتركيبية سكانية متعددة الأجناس، ساهمت بشكل كبير في نمو حركة الترجمة وازدهار العلوم والمعارف وتعدد مجالس البحث والمناظرات، الأمر الذي مكن التوحيدي من تكوين رصيد علمي ذي خبايع موسوعي.

4 - وافق أبو حيان مرحلة ضعف الدولة العباسية وانقسامها إلى إمارات تفشت فيها الثورات الداخلية والانشقاقات السياسية، رافقه تربص الروم بشمال البلاد؛ وقد كان لهذه المعطيات الزمنية تأثير سلبي كبير على حياة أبي حيان الشخصية والعلمية، فقد حولت فتنة العيارين ببغداد التوحيدي إلى رجل معدم يعوزه قوت يوم، وانعكس ذلك في كتاباته الأدبية كما وكيفا، وأدت الصراعات الداخلية إلى تنقل أبي حيان بشكل مستمر بين دواوين الوزراء ما خلق في نفسه نوعا من عدم الاستقرار النفسي، وكتب بعض أعماله بتوجس شديد، منها كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، ولهذا نرى أن عامل الزمان لم يكن في صالح أبي حيان.

كما كشف تطبيق المنهج التاريخي عند "غوستاف لانسون" عن حقائق تاريخية غاية في الأهمية تتعلق بسيرة أبي حيان، كثير منها لم يرد في مصادر ترجمته القديمة والحديثة على حد سواء، منها:

5 - سكناه في منطقة "بين السورين" ببغداد، وهي منطقة فخمة يسكنها الأشراف والأغنياء والتجار، وهذا دليل قوي على يسر أحواله المادية في مرحلة ما قبل هجوم العيارين على بيته ونهب محتوياته كاملة.

6 - ترد في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" ملامح كثيرة عن حياته العلمية المنصوص عليها بالتنقلات الكثيرة بين الحواضر، مع ضبطها بالتواريخ، وذكر المشايخ وعبارات التلقي ومواضيع المجالس.

7 - يذكر أبو حيان حدثاً تاريخياً مهماً في حياته وهو حجه بيت الله الحرام سنة (353 هـ) ولم تلتفت مصادر ترجمته إلى هذا الحدث، خاصة في إبطال مزاعم نسبة كتاب "الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي" إليه، والذي تعرض بسببه إلى ملاحقة بتهمة الزندقة.

8 - مكن التحليل التاريخي من وضع "مشيخة" لأبي حيان، ساعدت المصادر التاريخية على التعريف بطائفة منهم، لكن نسبة معتبرة منهم بقيت مجهولة عندنا، وهذه "المشيخة" التي تنوع فيها اختصاص شيوخه وتعدد خلفياتهم العقديّة هي السروراء تكوين شخصية منفتحة ومتعايشة مع الاختلافات.

9 - تعرفنا من خلال مؤشرات تاريخية إلى جوانب خفية من الحياة الوظيفية عند أبي حيان تعدت جانب النسخ في دواوين الوزراء وعمال الدولة، إلى عمله الإداري في بیمارستان العضدي، وعمله في سلك بريد الدولة البويهية، كما ربطته علاقات غير واضحة المعالم مع رجال ساميين في الدولة السامانية.

10 - جمعت أبا حيان علاقات علمية مع جماعات مثل "إخوان الصفا"، فتح هذا التقارب مع جماعة تصف نفسها بالسرية مجال الاعتقاد بانتماء التوحيدي إليهم في مرحلة ما، لكن الخلافات العقدية والعلمية معهم أدت إلى تركه هذه الجماعة وتحوله إلى العمل على الحد من أفكارها في الأوساط العلمية.

11 - يظهر كتاب "الإمتاع والمؤانسة" النشاطات العلمية وخبيرة التجمعات المعرفية المختلفة في شتى شرائح المجتمع وأنماط التفكير فيه، دون الوقوف حقيقة على تكون المدارس والدور العلمية المستقلة عن المساجد ومؤسسات الدولة، ومن تلك النشاطات: حركة المناظرات (اللغوية، العقدية)، وحركة الترجمة.

12 - يمكن أن يفصح المنهج التاريخي عن نتائج أكثر من هذا الذي ورد هنا بالتتبع والاستقصاء لأدنى الإشارات السياسية والاجتماعية والشخصية وربطها بمجموعة الحوادث والمؤشرات التاريخية المرتبطة بذلك العصر، وهذا من شأنه أن ينير محيط نص "الإمتاع والمؤانسة" برصيد ثقافي كبير يسهم في فهم شخصية صاحبه ورسالته التاريخية العابرة للأدب وتكون نسيجه تأثرا وتأثيرا.

الفصل الرابع:

الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد السيميائي

تمهيد:

برزت النظرية السيميائية في العصر الحديث مع "ألجيرداس جوليان كريماس" (A. J. Greimas) كواحدة من نظريات تحليل الخطاب ونقده. هذه النظرية التي أثبتت نجاعتها في تحليل مختلف أنواع الخطاب، لما تملكه من ديناميكية اكتسبتها بفضل اتساع رؤيتها النقدية، حيث استفادت من بحوث سابقة لها تنتمي إلى ميادين معرفية ذات خلفيات فلسفية متباينة، مكنتها من صنع جهاز مفاهيمي وترسنة من الأدوات الإجرائية التي تسمح بدراسة كل أنساق العلامات اللغوية وغير اللغوية التي يتحقق بواسطتها التواصل ضمن نظام علاماتي متواضع عليه.

تتوجه النظرية السيميائية عند "كريماس" إلى معالجة مستويين يتضمنهما كل خطاب، يطلق على المستوى الأول اسم "المستوى السطحي" أو "البنية السطحية"، ويطلق على المستوى الذي يقابله اسم "المستوى العميق" أو "البنية العميقة"، وسنطبق في هذا الفصل الأدوات الإجرائية للمستوى السطحي على كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، حيث يبحث هذا المستوى في المكون السردى للخطاب، ثم يتوجه إلى الكشف عن المكون الخطابى الذي تظهر فيه.

أولاً - المكون السردى في "الإمتاع والمؤانسة":

I - الترسيم السردية:

لا يخرج مفهوم الترسيم السردية عن مفهوم المخطط التنظيمي العام لكيفية تنظيم تتابع أحداث ما، فهو عند "جيرالد برنس" «إطار عام ينظم السرد وفقاً له»⁽¹⁾، يتخذ هذا الإطار العام طابعاً تخطيطياً دلالياً متسلسلاً توضيحياً منظماً ومتربطاً، يقصد منه إبراز المظاهر المتعلقة بالسرد وفهمها وإدراكها.

أولى "أ.ج. كريماس" عناية واضحة بالترسيم وجعلها «تمتلك بنية تصالحية أو سجالية واضحة على الخشبة، ومواجهة لذوات ذات أهلية متفاوتة

(1) جيرالد برنس: قاموس السرديات، تر: سيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط 1، 2003 م، ص 130.

وقصديات متصارعة في أغلب الأحيان»⁽¹⁾. فكل "ذات" مهما كانت لها مقاصد -وبغض النظر عن القيمة المادية أو المعنوية لهذه المقاصد- تدخل في صراعات عن طوع منها أو كراهية أحيانا (حسب طبيعة المرسل وأهدافه)، ولهذا ستتجلى هذه "الذات" في هذه الصورة دائما. في السرود الواقعية أو الرمزية أو الخيالية (...); فتتكون نتيجة هذا الأمر مجموعة من الذوات لها قصديات متصارعة تفرز بعضا منها منتصرا وقسما آخر منهزما، ولا تزول القصديات المنهزمة في بدايات السرد الواقعي أو وسطه، ولا تنسحب دائما، وإنما قد تتحول إلى صورة جديدة تحمل -ظاهريا- قصديات مطاوعة أو جديدة كلياً بهدف متابعة المسار السردى، وهي بهذا الشكل، صورة مقنعة تخفي القصديات القديمة للذوات حتى تجد في انقلاب المسارات والخطاطات والبرامج السردية طريقة لإثباتها والحصول على موضوع القيمة (الهدف).

وحسب "كريماص"، يتم في الترسيمة السردية إرساء عقد (contract) بين "المرسل" و"الذات" بعد اضطراب نظام ما للأشياء لخلق نظام جديد أو استعادة النظام القديم، وتخوض الذات التي تتأهل لذلك عدة اختبارات لتحقيق هذا الهدف؛ يقول كريماص في هذا الشأن: «إن الاختبارات الثلاثة للعامل تعد مؤطرة -على مستوى سلمى عال- ببنية تعاقدية: تبعا للعقد المبرم بين المرسل والمرسل إليه الذات، يمر الأخير بمجموعة من الاختبارات؛ للوفاء بالالتزامات التي قطعها على نفسه، ويجد نفسه في النهاية مكافأ من لدن المرسل إليه الذي يقدم بدوره إسهامه التعاقدى»⁽²⁾، وغالبا ما يظهر مضمون العقد في بداية السرود القديمة، كأن يطرح المرسل موضوع القيمة على مجموعة محددة/ غير محددة من الذوات التي تسعى كلها للحصول على موضوع قيمة معروض أو مملوك عند المرسل بالتنافس والصراع، أو يعرضها على ذات واحدة ترى في نفسه الجدارة وتسعى ببقية الذوات لعرقلة الذات الأولى بالمواجهات المباشرة

(1) ألجيرداس جوليان كريماص: السيميائيات السردية -المكاسب والمشاريع، تر: سعيد بنكراد، ضمن: طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط 1، الرباط، المغرب، 1992 م، ص 197.

(2) ألجيرداس جوليان كريماص: سيميائيات السرد، تر: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2018 م، ص 140.

(المعركة، المناظرة ...) وغير المباشرة (المكائد والمؤامرات...) والبرهنة على إخفاقه، والصيغة الثانية للمعقد هي الحاضرة في "الإمتاع والمؤانسة".

إذن، يكون الكشف عن الترسيم السردية في "الإمتاع والمؤانسة" بتجلية "متوالية التجارب والاختبارات" التي خضعت لها شخصية أبي حيان في سبيل تأهيله لخوض غمار "المواجهة" والكيفية التي تم بها "تداول الموضوعات والتواصل بين الذوات" العاملة في سرد التوحيدي.

1 - متوالية التجارب والاختبارات:

استنادا إلى أعمال "فلاديمير بروب" (V. Propp) التطبيقية على الحكاية الخرافية الروسية والقصص العجيب واستقراء في وظائفه ودوائر الفعل التي جاءت لتعوض الفاعلين الأساسيين في الحكاية، كل ذلك من أجل تحصيل نتائج أكثر علمية وموضوعية، قام "أ. ج. كريماس" باستثمار نتائج هذه النظرية المورفولوجية واختزال الوظائف إلى ثلاث تجارب تحكم مجموع الحكاية ككل؛ وهي: التجربة التأهيلية، التجربة الأساسية، والتجربة التمجيدية. يقول "كريماس": «إننا سنسجل بالفعل أن هذا البطل بعد أن يكون قد قبل مهمته يتوجب عليه قبل كل شيء أن يخضع لما يشبه الاختبار [الذي] يسمح له أو يثبت أنه حاصل على مواصفات تؤهله للقيام برحلة البحث، ورحلة البحث هاته ستؤدي به إلى الانخراط في الأحداث ليتم له في النهاية الاعتراف ببطولته»⁽¹⁾؛ وقد أكد "كريماس" على عدم وجود كل هذه التجارب في الحكاية أو ارتباطها واستلزام بعضها بعضا، لكن هل ستكون هذه التجارب حاضرة في "الإمتاع" بالصورة التي حددها كريماس؟

أ - التجربة التأهيلية:

في الحقيقة، لا يوجد في الإمتاع ما يدل على مرور أبي حيان بتجربة ظرفية تؤهله لمسامرة الوزير، ولا ندري نوعية هذا الاختبار ولا مدته، إلا أن الذي

⁽¹⁾ أليجير داس كريماس، السيميائيات السردية - المكاسب والمشاريع، مرجع سابق، ص 187.

يمعن النظر في أول لقاء جرى بين أبي حيان وأبي عبد الله العارض (ابن سعدان) يوم صار وزيراً، يفهم أن الاختبار كان قديماً من جهة شيخه أبي الوفاء الذي يمثل الوسيط بينه وبين الوزير، فهو الذي خبره ويعلم مبلغ علمه وتصرفه في فنون البيان والمحااجة والإقناع، والأهم من ذلك شدة إخلاصه.

ومع أن الوزير ذو معرفة سابقة بأبي حيان ترجع إلى أيام توليه عرض الجند وقوامة العسكر؛ إلا أن رأي أبي الوفاء في موضوع أهليته لمحادثة الوزير وأنسه كان الفيصل في القضية، كما يظهر في قول الوزير: «قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أرى بك عن ذلك، ولعلي أعرضك لشيء أنبه من هذا وأجدي، ولذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس»⁽¹⁾، فكلمة (مرات) تشير إلى نوعية هذا الاختبار، وهو تتبع مسيرة أبي حيان في خدمة دولة الوزير بشكل دوري إضافة إلى اعتبار ما كان في سابق العهد بينهما، والضامن لذلك كله هو "أبو الوفاء".

ومع أننا لا نعرف كثيراً من التفاصيل عن شخصية أبي الوفاء المهندس وعن دوره في الدولة البويهية على وجه التحديد؛ إلا أن حديث أبي حيان عنه يعطي انطباعاً عن رجل ذي علم وخبرة بالناس، مقرب جداً من الوزير، شديد الإخلاص له، وهو من الشخصيات المهمة التي يتكل عليها ويكلفها بنقد الرجال وامتحان كفاءتهم وإخلاصهم، ومن ثم اقترحهم عليه لينظر في صلاحية عملهم معه على إدارة شؤون الوزارة من دونها، ولهذا نخمن أن أبا حيان قد خضع لاختبارات الطاعة والوفاء في مناسبات، وأما التأهيل العلمي فتحديده يطول، وله كثير من المؤشرات التي يدل مجموعها على تفننه في فنون العلم والمعرفة، والتي على ضوءها يكون أهلاً لمسامرة الوزير، وهذه المؤشرات هي عبارات التلقي عن شيوخه (حدثنا، سمعت ...) ⁽²⁾ والتي يبلغ مجموعها (70) عبارة، وتنقله في

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(2) للاطلاع على مؤشرات هذه التجربة يرجى العودة إلى مباحث "نقد السيرة" ضمن النقد التاريخي، وفهرس الرواية وأسانيد المؤلف ضمن الملاحق.

سبيل تحصيل هذه المعرفة وتحمله من الصعاب الشيء العظيم⁽¹⁾، هنا يمكن أن نلمس حقيقة التجربة التأهيلية التي هي ضمنية أو بالأحرى قبلية على الحيز الزمني الذي ينتمي إليه السرد في الإمتاع والمؤانسة.

ب- التجربة الأساسية:

تمثلت التجربة الأساسية في الأسئلة التي يلقيها الوزير الليلة تلو الأخرى على أبي حيان في مسائل الفلسفة واللغة والدين والسياسة وغيرها، وإجابته عنها من حافظته وما يحضره من المعارف دون معرفة مسبقة منه بالموضوع أو إعداد وتحضير، وقد شرح الوزير برتوكول السمر في الليلة الأولى قائلاً: «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 ويعرض؛ فأجبنى عن ذلك كله باسترسال وسكون بال»⁽²⁾، فكان الوزير يسأل ويطلب الشرح والتعليل ومختلف الآراء في بعض القضايا الخلافية والمزيد من القطع النثرية والشعرية، فقاربت مسأله (140) مسألة وقضية متشعبة.

وقليلاً ما كان الوزير يفصح عن الموضوع مسبقاً قصد تحضيره، كما نراه في خاتمة الليلة الثامنة حيث طلب الوزير تحضير موضوع الخلق والخلق لليلة القادمة قائلاً: «وإذا حضرت في الليلة القابلة أخذنا في حديث الخلق والخلق-إن شاء الله- وأنا أزودك هذا الإعلام ليكون باعثاً لك على أخذ العتاد بعد اختماره في صدرك»⁽³⁾، وذلك إذا كان الموضوع ذا شجون وتشعب وعلى قدر كبير من الأهمية في نفسه، يرجو بذلك أن ينال مراده على التمام، وأن يفسح المجال لأبي حيان للتنقيب في مصادره المكتوبة والشفوية للظفر ببغيته.

(1) ينظر: خارطة تنقلات أبي حيان التوحيدي، ضمن الملاحق.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 143.

وكان الوزير في خضم أجوبة أبي حيان يقيم ويلاحظ ويزن معانيه وأسلوبه في الكلام بميزان علمه فيقول: «هذا كلام عجيب ما سمعت مثله على هذا الشرح والتفصيل»⁽¹⁾، وكان إذا وجد لذة الحديث في ملحّة الوداع يواصل السمر بعد إبداء نيته في الانصراف، لما يجده من متعة في كلام أبي حيان، كما في الليلة السابعة عشر عندما قطع الوزير همة أبي حيان في تدوين جدال أبي غانم الطبيب مع أبي سليمان المنطقي في علاقة الشريعة بالفلسفة وطلبه ملحّة الوداع، فلما أعطاه أبو حيان سؤله وأعجب به طلب جمع جزء مشابه لما أورده؛ ثم طلب منه المواصلّة قائلاً: «إن كان معك شيء آخر فاذكره، فإن الحديث الحسن لا يمل (...) ولهذا قيل: لكل جديدة لذة»⁽²⁾، ليتمد السمر في هذا الجزء المتناسل عن الملحّة إلى مدة أطول عما كان قبلها.

ولم يكن مجلس الأنس والسمر مخصصاً لأبي حيان وحده؛ بل كان فيه جملة من الحاضرين، لم يبرزوا بقوة لتركيز أبي حيان على كلامه دون كلام غيره من الحاضرين؛ ولعل هذا ما يمكن أن يفسر به القصر الشديد الذي اعترى بعض الليالي، وقد ذكر التوحيدي أسماء جماعة منهم، وهم الذين يرتضي أقوالهم كابن عبيد الكاتب وابن البخري الداودي وابن زرعة النصراني في الليلة الواحدة والثلاثين، وبهرام بن أزدشير المجوسي في الليلة الخامسة والعشرين الذي أشار إليه بالرجل القدم الثقيل⁽³⁾ على مضض منه استحساناً لقوله، ونقل المرء عن منافسه وحاسده دليل على تعظيم العلم.

ج- التجربة التمجيدية:

لقد كانت بوادر التمجيد تلوح بين الفينة والأخرى في تقديرات الوزير وتثميناته التي لم تفتأ تنقطع كلما جادت قريحة أبي حيان بالأجوبة والنوادر والأخبار والحكايات وغريب الاستخراج والاستدلال، فقد حرك سكون الوزير ورزاقته وأخرجه مرات عن طور أصحاب السياسة المعروفين به ليغرقه في الضحك

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 112.

كما في قصة لحظة والبناء⁽¹⁾ ونادرة الهمج والغوغاء⁽²⁾، أو يدخله في حالة من العجب تارة أخرى كما في نهاية الليلة الثانية عشرة، ويقر له بالاستيفاء وبلوغ المنتهى في المسألة قائلاً: «قد جرى في حديث النفس أكثر مما كان في النفس، وفيه بلاغ إلى وقت»⁽³⁾، ويقيم مجلس الحديث النبوي بالحسن قائلاً: «ما أحسن هذا المجلس»⁽⁴⁾، وفي المجلس المخصص لكلام الحكمة يقر بأنه: «فن موف على الغاية»⁽⁵⁾، فلا نشك -استناداً إلى ما ساقه أبو حيان- في تحقيقه مراد الوزير، وإرضاء شغفه العلمي، وإطفاء لهب المعرفة في صدره فيما وجهه إليه؛ على نحو أذهل فكره من حيث كيفية تركيبه وترتيبه وسرعة بديهته واستحضاره للإجابة المنتظرة بالدقة والزيادة أحياناً.

ويقر أبو حيان في أول الكتاب وآخره بنيل مبتغاه من الحظوة والمكانة بين حاشية الوزير ووجهاء الدولة وما يصحب ذلك من كفاية العيش ولذته قائلاً: «وأجد حس نعمة أنت وهبتها إليّ، وألذ عيش أنت أذقتني حلاوته»⁽⁶⁾، فالحياة في كنف الوزير هي النعمة الحقة واللذة التي يحبها كل امرئ لنفسه، وهي قمة التقدير والتميز حيث يجد المرء من يقدر قيمته ويستثمر معارفه ويرى أن مكانه ذلك، هو الأنسب لبث مواهبه وأفكاره.

يشير هذا التمحيص النقدي إلى أن الخطاب السرد في "الإمتاع والمؤانسة" حقق التجارب الثلاث بنسب متفاوتة، مع ضبابية اعترت صورة التجربة التأهيلية، والتي لم تكن مباشرة في المضمون السرد، واستدعت العودة إلى كثير من الإشارات والمعلومات المتعلقة بماضي العلاقة بين أطراف الخطاب السرد، على عكس السرد التقليدي الذي يقدم هذا النوع من التجارب جاهزاً

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 205.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 153.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 11.

في أول السرد، والتمجيد في آخره؛ غير أن التمجيد جاء هنا موزعا على أماكن مختلفة من السرد وبصيغ مختلفة.

2- المواجهة:

تبدأ المواجهة بإشارة الوزير إلى أبي الوفاء بتحويل أبي حيان عن العمل في البيمارستان وتوجيهه للحضور إلى مجلسه، للأنس والسمير مع جملة من يحضر ذلك المجلس من أرباب السلطان والقيادة وأولي العلم والأشراف من الفقهاء والفلاسفة، وممن جمع الفنون والعلوم المختلفة، ليدلي بدلوه هو الآخر فيما يستشكله الوزير ويغمض عليه من المسائل، فقد كان أرباب السياسة يرون في ذلك وسيلة لتلقيح الذهن وتحصيل المعرفة وزيادة التجربة والخبرة أولا، وترويحاً عن النفس ثانياً من هموم السياسة وأتعابها.

وبعد انتهاء الأعمال وحصول الفراغ، يطرح الوزير بعض الأسئلة منها العام على كل الحاضرين في المجلس، ومنها الخاص. ولم يشر إليها أبو حيان إلا فيما رأى أنه قدم فيه الإضافة اللازمة التي غابت عن كلام بقية الحاضرين كما في الليلة الرابعة والعشرين حين قال: «وجرى حديث الفيل ليلة؛ فأكثر من حضر وصفه بما لم يكن فيه فائدة تعاد، ولا غريبة تستفاد، فحكيت: (...)»⁽¹⁾، ومنها الخاص الموجه إلى أبي حيان تحديداً وهي غالب ما ورد في السرد.

ومن الطبيعي أن يكون هناك استعداد أثناء مواجهة الآخرين بالكلام، والتحلي بآداب المجالس والحوارات؛ يضاف إلى ذلك الاستعداد العلمي لأبي حيان قبل ولوجه المجلس. ويشير الزخم من الحكايات والأخبار والمقطعات الشعرية وغيرها من عناصر الحجاج والاستدلال والتمثيل إلى سعة حافظة يمتلكها أبو حيان، مع سرعة البديهة واستحضار الجواب بالأسلوب الرائق الشيق الذي ينم عن تدريب كبير استحق به كتابة الإنشاء والبريد للوزراء وغيرهم، وإن كان لم يشر إلى الاستعداد العلمي بصراحة، ويُقصد به المطالعة في بطون الكتب

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 104.

ومدارسة الأقران في مسائل العلوم المختلفة، ومحاولة التنبؤ بمضامين الأسئلة التي سيوجهها الوزير إلى شخصه.

لكنه في ثنايا الجواب لا يبدي تردداً أو أدنى اضطراب أو إحراج أو تهرب من سؤال، ويكون ما نصدره عنه هنا من أحكام صحيحة إن كانت صورة كلامه مع الوزير موضوعية وعلى الوجه الذي دارحقا، دون تزييف أو تضخيم أو مزايدات أو إسقاط لهفوات أو إجابات مرفوضة من الوزير، كما وقع له مع ابن عباد وابن العميد سابقا، لأن الشواهد القاطعة على صحة هذه المجالس غائبة، يتم قبولها وفق نمط التفكير التاريخي للحضارة الإسلامية، وليس للقارئ إلا أن يقبل شخص أبي حيان وما نقله، وإلا فتحنا باب الخيال والتعديل على مضامين الحوار، وتنكبنا عن فكرة كون كل هذا الخطاب السردي واقعيا.

3- تداول الموضوعات والتواصل بين الذات:

من المعروف أن كل قصة تحتوي على ذاتين على الأقل، تكون الأولى بطلة والثانية مضادة، وتسعى كل واحدة منهما إلى الحصول على موضوع القيمة الذي يحدده المرسل؛ لكن كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لا يتوفر على الذات المضادة الصريحة، لكن منطقية الصراع في السرد تحتم إيجاد العوامل المضادة التي تسعى دون حصول البطل على مراده، فنحن في هذا النوع من السرد المغلق ذي الفضاء الواحد الذي يحيل على ما شاء من أفضية ليس في يدنا إلا استخرج هذه الذات/الذوات المضادة الخفية.

ويمكن القول أن ذات "بهرام بن أردشير المجوسي" صاحب الوزير تمثل دور الذات المضادة، للعداء الشديد الذي كان يحمله لأبي حيان، فقد قال على لسان ابن برمويه: «وأما بهرام فرجل مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حافظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه، ولا يبالي أين صار بعاقبته؛ وهو يحض مع ذلك عليه في كل ما هو مديره ومدبره»⁽¹⁾، وهو الذي طعن في أبي حيان أمام الوزير وحاول إيغار صدره من جهته وعبأه حتى يرفض طلبات أبي

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 44.

حيان من الحظوة والإكرام، فقد قال لشيخه شاكيا: «هذا آخر الرسالة الأولى. وحضر وصولها إليه بهرام لعنه الله، وتكلم بما يشبه نذالته وخسته وذن نيته، فما كنت آمنه؛ وما أشد إشفاعي على هذا الوزير الخطير من شؤم ناصية بهرام، وغل صدره، وقلة نصيحته، ولؤم طبعه، وخبت أصله، وسقوط فرعه، ودماثة منظره، ولأمة مخبره؛ حرس الله العباد من شره، وطهر البلاد من عره وضره»⁽¹⁾، ونراه مرة أخرى وقد ذكره مسقطا اسمه مكتفيا بنعته بالرجل القدم الثقيل، ومع ذلك ينقل كلامه في مجلس السمر⁽²⁾، وهو الموضع الوحيد الذي يظهر فيه "بهرام" في صورة صاحب العلم والحكمة، لينال الزلفى أكثر وأكثر من قلب الوزير، لكن عبارات أبي حيان تخفي مكانة كل منهما في نفس الوزير وأيهما كان الأقرب إليه.

كما تعد شخصية أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف من الذوات المضادة غير المباشرة، لأنها كانت تستهدف شخص الوزير، والذات البطلة تدرك أن مصلحتها وموضوع قيمتها مرهون ببقاء الوزير وثبات مكانته عند بني بويه، فحاول مرات أن يطيح بابن سعدان عن طريق نشر الإشاعات في العامة وتأليب البويهيين عليه ليتولى هو منصبه، فيسعى أبو حيان إلى الرد عليه وتشويه صورته، فيقول على لسان الوزير: «هذا يقوله من طرح الشر وأحب الفساد وقصد التشنيع علي والإيحاء مني، وهو هذا الكلب يعني ابن يوسف كفاني الله شره وشغله بنفسه»⁽³⁾، وعلى طول مدة وزارة أبي عبد الله العارض (ابن سعدان) باءت كل محاولات الخصوم بالفشل الذريع، ولم يكونوا عائقا يحول دون تحقيق موضوع القيمة.

ويمكن أن يضاف إلى الذاتين المذكورتين عددا غير معروف من الحاسدين والمتربصين الذين عملوا بخفاء لصالح أعداء أبي حيان وأعداء الوزير. ولا يخفي قلقه وخوفه من يدهم الطويلة الغادرة عند حديثه مع الوزير بشأن

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 210.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 112.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

الرسالة التي ألفها في مثالب ابن عباد وابن العميد قائلاً: «ولا جسارة لي على تحريرها، فإن جانبه مهيب، ولمكره ديب» يقصد بذلك جواسيس ابن عباد. فيجيبه الوزير إلى طلبه تعبيراً منه على موافقته على واقعية هذا الخوف قائلاً: «إن العين لا ترمقها، والأذن لا تسمعها، واليد لا تنسخها»⁽¹⁾. وخوفاً على كتاب "الإمتاع والمؤانسة" من الحاسدين، فقد طلب أبو حيان من شيخه أن يبقيه بعيداً عن أعين الناس مهما كانت صفتهم قائلاً: «وأنا أسألك ثانياً على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تبقى هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين والعيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف»⁽²⁾؛ وعلى المرء أن يستنتج من هذا التوجس، عمق التوتر في العلاقات؛ ليصبح كل من يتعرض لأبي حيان بقول أو عمل محل عداوة تقتضي الدفاع والرد.

II - البرنامج السردى:

هو عبارة عن «وحدات سردية تعود إلى تركيب عاملي، قابلة للتطبيق على جميع أشكال الخطاب، إنها تساعدنا على فهم مختلف أجزاء الترسيم السردية دون أن تكون (هذه البرامج) جزءاً من الترسيم السردية»⁽³⁾. ويمتلك البرنامج السردى صفة مستقلة في التحليل، لكنها في الوقت ذاته لا تنفصل عن إفرازات باقي عناصر التحليل السيميائي؛ ويتعدد البرنامج تبعاً لتعدد الذات المساهمة في سيرورة النشاط السردى إلى غاية الحصول على موضوع القيمة، ويتعدد للذات الواحدة تبعاً للاتصال والانفصال المتواصل مع موضوع القيمة.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 01.

(3) أليجيرداس كريماص: السيميائيات السردية - المكاسب والمشاريع، مرجع سابق، ص 192.

1 - ملفوظات الحالة: تحدد العلاقة التي تجمع بين "الذات" و"الموضوع"، المتمثلة في "الرغبة" المصطلح الكريماصي «ملفوظ حالة»⁽¹⁾؛ لكن البحث السيميائي يرى وجود ذاتين عاملتين في خطاب "الإمتاع والمؤانسة":

- ذات أبي حيان: وهو إنسان مستقل متعلم فقير خدم وزيرين من وزراء الدولة البويهية من قبل، وستكون شخصية أبي حيان هي الذات الساعية إلى موضوع القيمة قصد تغيير مجموعة من الحالات: الأولى خاصة به وهي حالة الفقر والتهميش التي يعيشها الرجل في مجتمعه في الطبقتين السرديتين معا؛ وحالة خاصة بشيخه أبي الوفاء الذي يسعى لمعرفة ما دار بينه وبين الوزير على وجهه دون زيادة أو نقصان وهذا في الطبقة السردية الأولى، أما الحالة الثالثة فهي خاصة بالوزير، تتعلق بإزالة ما حيره من مسائل مختلفة في علوم شتى.

- ذات مضادة لأبي حيان التوحيدي: وهي غير واضحة المعالم، فأحيانا نفهم من كلام التوحيدي أنها خاصة بالقدر، عندما كان يلقي اللوم على زمانه؛ وأحيانا نفهم أنها بعض المنافسين من حاشية الوزير ممثلة في شخص "بهرام"؛ وأحيانا نفهم منه أنها ذات "أبي القاسم بن يوسف" المنافس للدود للوزير ابن سعدان، والحريص بشتى السبل على تنحيته من الوزارة والانتقام منه ومن حاشيته.

كما تبرز شخصية الشيخ أبي الوفاء المهندس "ذات حالة" مالكة لموضوع القيمة المستهدفة في صورته الدنيا، فهو مقرب من الوزير وذو حظوة في دولة بني بويه، يستعمل الرجال ويجرب كفاءتهم وإخلاصهم قصد تقريبهم من الوزير حتى يكونوا يدا وذخرا له في مواجهة التحديات التي تواجه دولة بني بويه؛ ولهذا يدرك أبو حيان أهمية رضا هذا الشيخ عنه في انتشاله من فقره.

(1) جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطائية، تر: جمال حضري، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط 1، 1428 هـ، 2007 م، ص 105.

وتبرز ذات الوزير كذات حالة مالكة لموضوع القيمة المستهدفة في صورته الكبرى، كما يبرز أبو حيان كذلك مالكا لموضوع القيمة الذي يخص الوزير.

2 - ملفوظات الفعل: وفيه يتم دراسة أفعال التحويل والتدخلات المقصودة والعفوية في أفعال الذوات وأفكارهم ومشاعرهم، وتتالي الحالات الناتجة عن تلك الأفعال بالنسبة لهته الذوات اتصالا أو انفصالا مع موضوع القيمة⁽¹⁾، في صورة تشبه الفحص الدوري لموضع الذوات منه قريبا وبعدا.

يكون استدعاء الوزير لأبي حيان بوساخنة أبي الوفاء المهندس من البيمارستان العضدي والمصرح به في الليلة الأولى قصد تحويله من العمل في البيمارستان إلى داره ومجلسه، صورة "فعل التحويل" الذي يدفع البرامج السردية قدما، ويكون فعل تحويلي آخر "محذوف" يستدعي البحث التاريخي (كون السرد واقعيا) هو المؤدي إلى انقطاع السمر بعد الليلة الأربعين.

3- التركيب العامل:

بالنظر إلى تحليل السرد في الإمتاع والمؤانسة، يمكن القول أن احتواء سرد على سرد آخر سمة بارزة من سمات الكتاب والأدب العربي القديم، فيمكن التمييز بين ثلاثة خبقات سردية⁽²⁾، ويمكن كذلك عزل كل واحدة منها تماما عن بقية الطبقات السردية.

الطبقة الأولى: وهي التي تشكل لنا قالب السرد الكبير الذي خرفه أبو حيان وشيخه أبو الوفاء الذي يطلب منه إبلاغه بما دار بينه وبين الوزير في المجالس، وإلا فسيقطع صلته به، وهو الذي مكّنه من مجالسة الوزير، فيكتب له أبو حيان هذا الكتاب على ثلاث دفعات (أجزاء)، يوصلها له مع غلام أبي الوفاء المسمى "فائقا".

(1) ينظر: الجيرداس كريماس: السيميائيات السردية، المكاسب والمشاريع، مرجع سابق، ص ص 190، 191.

(2) تنكبنا عن استعمال مصطلح "مستويات سردية" بطبقات سردية حتى لا يختلط بالمصطلح الكريماسي الموظف في هذا الفصل، والمصطلح مستعار من ميادين بحثية مختلفة منها البيولوجيا النباتية وعلم الآثار وعلم التاريخ.

الطبقة الثانية: وهي داخل السرد الأول، وخببعتها استرجاعية، تجمع بين الوزير وأبي حيان. وهي عبارة عن مجالس سمر تبلغ أربعين مجلسا في فنون العلم والمعرفة والحياة.

الطبقة الثالثة: وهي أصغر العناصر السردية، عبارة عن قصص سردية دنيا تمتاز بطابعها الموجز، وعددها الكبير الموزع على نسيج النص، تنتظم مع بنى وعناصر سردية أخرى لتشكّل مجموع المادة السردية المتسقة والمنسجمة.

توافق الطبقة الثالثة من السرد ما يطلق عليه كريماس: «الميكرو حكاية»، ويمكن اعتبار نوادر الأكلة والمتماجنين وخرف المجانين والملح من هذا الصنف، وهذا من شأنه أن يجعل كل «ميكرو حكاية» «قابلة لأن تتألف مع «ميكرو حكايات» أخرى مشكلة بفعل التداخل والاحتواء المتتالي-الماكرو حكاية» المطابق للنص السردى في مجمله»⁽¹⁾، وقد أقر كريماس بإشكالية تمييز السيميائيين بين هذه الطبقات وعزلها لاختلاف مفاهيمهم نحوها.

لكن الإشكال الذي لم يتطرق إليه كريماس -والذي كثيرا ما نجده في السرد العربي- وجود حدّ ثالث بين الميكرو حكاية والماكرو حكاية. ويبقى الإشكال بالنسبة إلى الإمتاع والمؤانسة (أدب السمر ذو الطبيعة المجلسية) بقي في التسمية التي يجب أن تأخذها الطبقة الثانية من السرد. لكن ينبغي أن نقر أن هذا الإشكال المصطلحي لن يؤثر على الناحية التطبيقية للعناصر السيميائية أثناء التحليل.

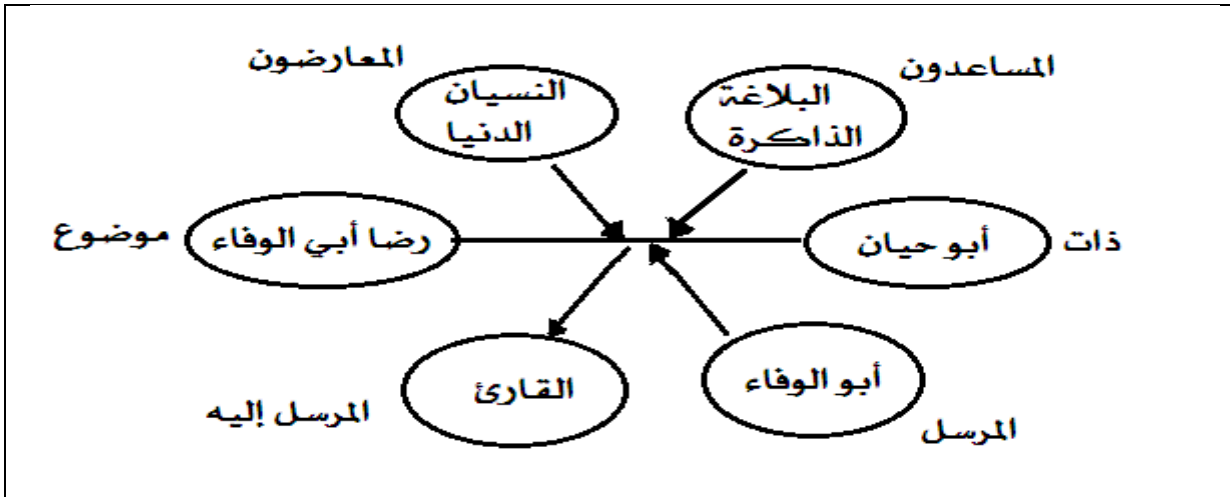
يوصلنا هذا التفصيل المورفولوجي إلى نتيجة: إمكانية معاملة هذه الطبقات السردية وفق المنظور السيميائي بعناصره المستمدة من المشروع الكريماصي كل على حدة، وبالتالي سيكون للطبقة الثانية نموذج عاملي يختلف عن النموذج العاملي للطبقة الأولى، لكنه في الحقيقة جزء مكمل له، ولا ينفصل عنه بالضرورة.

⁽¹⁾ أليجيرداس كريماس: السيميائيات السردية -المكاسب والمشاريع-، مرجع سابق، ص 191.

• النموذج العاملي:

يعرف النموذج العاملي على أنه «أساس تشكل النص كأحداث، أي كصيغة تصويرية. ذلك أن التعرف على الانتظامات الداخلية للحكاية، يدلنا على وجود "تكرار" في الأحداث، أي وجود خطافات تتشكل من مجموعة من العناصر الدائمة الثبات»⁽¹⁾، ويمثل بالنسبة إلى جوزيف كورتيس «اشتغال الخطاب للوهلة الأولى في وضع عدد من الكيانات (شخص، أشياء أمكنة) وإعطائها بالتدريج عددا من الخصائص»⁽²⁾.

يملك أبو حيان برنامجا سرديا مزدوجا، يتضمن الأول منهما الثاني وينبني عليه، ويتمثل البرنامج الأول في الشكل:

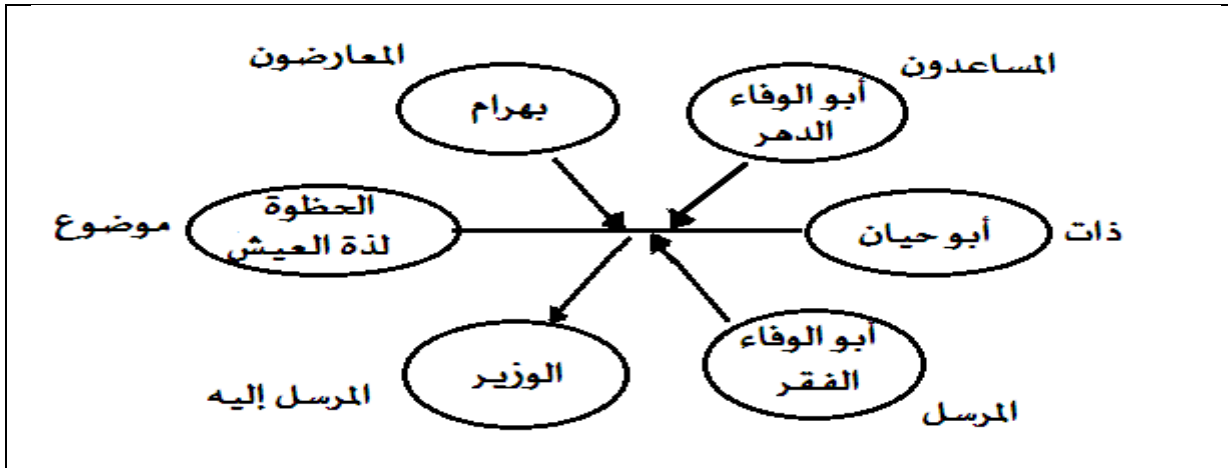


أما البرنامج الثاني فيمكن أن نمثل له بالبرنامج التالي:

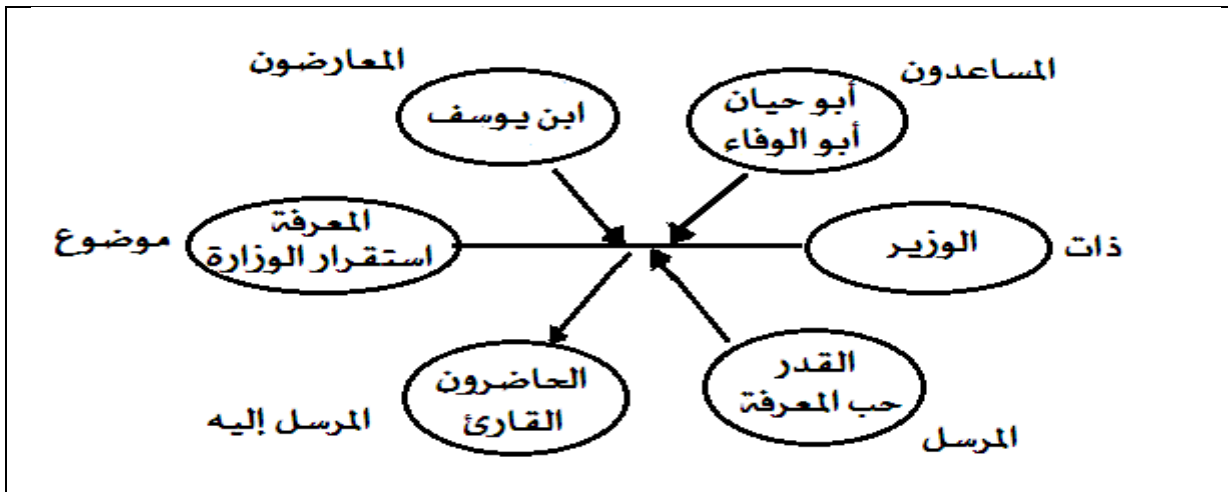
(1) سعيد بنكراد: السيميائيات السردية: مدخل نظري، منشورات الزمن، سلسلة كتاب الجيب، عدد 29، الرباط،

المغرب، ط 1، 1999 م، ص 71.

(2) جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائيات السردية والخطابية، مرجع سابق، ص 100.



وسنجد من خلال الإحاطة بمجريات السرد أن البرنامج السردى الثانى لأبى حيان متعلق أساسا بسير البرنامج السردى للوزير ومكمل له، والذي نمثل له على النحو التالى:



ولا تتضح عناصر البرنامج السردى لكل من "أبى الوفاء" و"ابن يوسف" بشكل كامل فى ظل ما هو متوفر من ملفوظات الفعل فى الخطاب بصورته التى وصل إلينا فيها. مع الأخذ بعين الاعتبار ملاحظتين، الأولى عدم استقصاء المساعدين أو المعارضين أو المرسلين فى تمثيلات البرامج، والثانية أن «ممثلا واحدا (متمظهرا) يمكن أن يجمع عدة وظائف عاملية: فذات العمل يمكن

أن يكون المرسل إليه (...) والممثل الواحد يمكن أن يجمع بين الدورين العاملين»⁽¹⁾. ويحتوي كل نموذج عاملي على ثلاثة محاور، هي:

أ- محور الرغبة⁽²⁾:

ويتمثل في العلاقة التي تجمع "الذات" مع "الموضوع" وهو صور البنية التمثيلية لما يسميه كريماس: «ملفوظ حالة»⁽³⁾ السابق ذكره، والعلاقة بينهما «من خبيعة وصلية أو فصلية»⁽⁴⁾، وفي ثنايا خطاب السمر موضع التحليل، تظهر لذات أبي حيان رغبان تجاه موضوعين اثنين هما:

الأولى: إرضاء شيخه أبي الوفاء المهندس الذي أبدى سخطا عظيما على التوحيدي لعدم إخباره بما كان يجري بينه وبين الوزير من صنوف الكلام في المسامرات، لكون علاقته بشيخه على قدر كبير من الخطورة والحساسية، ومرد ذلك سعي أبي الوفاء الدؤوب من أجل تحقيق كفاية العيش لأبي حيان، وتوسطه عند الأمراء قصد إيجاد وظيفة في سلك نظام الدولة.

الثانية: محاولة التقرب من الوزير والعيش في كنفه وحضور مجالسه؛ يدل على ذلك عدة ملفوظات، منها ما جاء في إحدى رسالتيه اللتين بعث بهما إلى الوزير: «كنت وصلت إلى مجلس الوزير، وفزت بالشرف منه، وخدمت دولته، وعلاه من صدري بخبيئته، ومن فؤادي بمحيضته، وتصرفت من الحديث بإذنه في شجونه وفنونه، كل ذلك آملا في جدوى أخذها، وحظوة أحظى بها، وزلفى أmiss معها، ومثالة أحسد عليها»⁽⁵⁾، وجاء في رسالة الشكوى التي بعث بها أبو

(1) جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، مرجع سابق، ص 110.

(2) ينظر: جوزيف كورتيس: المرجع نفسه، ص 105.

(3) جوزيف كورتيس: المرجع نفسه، ص 105.

(4) جوزيف كورتيس: المرجع نفسه، ص 111.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 03، ص ص 207، 208.

حيان لشيخه أبي الوفاء «ذكر الوزير أمري، وكرر على أذنه ذكرى، وأمل عليه سورة من شكرى، وأبعثه على الإحسان إلي»⁽¹⁾.

ب- محور التواصل⁽²⁾:

يمثل العلاقة التي تجمع بين المرسل والمرسل إليه، والتي قد تظهر أحيانا بناء على البنية الدلالية الكبرى للموضوع. على الشكل:

أبو حيان ← أبو الوفاء المهندس ← القراء

وذلك ما نص عليه في قوله: «ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدي وبعذك»⁽³⁾، مع ملاحظة صعوبة عزل (المرسل / المرسل إليه) في بعض الأحيان.

وهنا يظهر بحث "الرغبة" عند المرسل والذات معا في تأريخ هذه المجالس وسياقاتها، ويظهر "الدافع" الشخصي البراغماتي ممثلا في توجيه دفعة التاريخ من قبل أبي حيان ووفق منظوره لكل الذوات الحقيقية وأفعالها وصفاتها الموسومة بها والوارد اسمها في مجريات البرامج، إضافة إلى الجانب الموضوعي ذو الاستمداد العلمي المعرفي البحث. ويظهر أبو حيان "مستفيدا" أولا، يليه الوزير، وبعض الذوات العاملة بصورة أقل، وتبرز بعض "الأهداف" في هذا المحور، وتتلخص في حب تعويض النقص المادي والمعنوي؛ فقد كان الخطاب التاريخي الذي ميز بعض مراحل البرامج وسيلة انتقام للتوحيدي من المسيئين والمنافسين بتشويه صورتهم أمام القارئ، وأداة لتزكية ذوات أخرى قدمت يد العون لرجل العلم المهتمش والإنسان المهدور، وتأكيدا على تأثير الإنسان في التاريخ والبيئة بازدياد التجربة وتأثره بهما.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 03، ص 228.

(2) ينظر: جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، مرجع سابق، ص 109، 110.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 162.

ج- محور القدرة⁽¹⁾:

يمثل خبيعة العلاقة التي تجمع بين المساعدين والمعارضين وما يترتب عنها بالنسبة إلى العلاقة بين الذات والموضوع اتصالاً وانفصالاً، ويبحث في سبل مد يد المساعدة للذات البطلة من خلال العمل في اتجاه الرغبة أو تسهيل التواصل، وبعضها الآخر على العكس من ذلك يعمل على خلق العراقيل بتصديها إما لتحقيق الرغبة أو للتواصل مع الموضوع. و«تحدد وظيفة المساعد في تقديم العون للفاعل بغية تحقيق مشروعه العملي والحصول على الطلبة»⁽²⁾ فيما يقوم «المعارض» حائلاً دون تحقيق الفاعل في بيته وعائقا في خريقه»⁽³⁾. أما الذات المعارضة، تعمل على «خلق العراقيل بتصديها إما لتحقيق الرغبة أو للتواصل مع الذوات»⁽⁴⁾.

ففي مجريات البرامج يظهر التوحيد شيخه أبا الوفاء المهندس في صورة المساعد الأساسي، ومن أمثلة هذا التنصيب قوله مجيباً عن سؤال الوزير حول مدى رضاه عن الشيخ أبي الوفاء: «أخذ بيدي، ونظر في معاشي، ونشطني وبشرني، ورعى عهدي، ثم ختم لي هذا كله بالنعمة الكبرى، وقلدني بها القلادة الحسنى، وشملي بهذه الخدمة، وأذاقني حلاوة هذه المزية، وأوجهني عند نظرائي»⁽⁵⁾، فقد لعب دور الوسيط الذي أوصله قديماً وحديثاً إلى تقلد أعمال لأبي عبد الله العارض.

وتفرز البرامج كذلك ذات «أبي سليمان السجستاني» مساعداً يعرض عليه أبو حيان كل ما يستشكله من قضايا فلسفية ومنطقية مختلفة فيجيبه عنها بالتفصيل، ويبيد أبو حيان رغبته في تمتين علاقته به وحرصه على حضور مجالسه وتفقد أحواله المعيشية.

(1) ينظر: جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، مرجع سابق، ص 110، 111.

(2) يقصد بالطلبة موضوع القيمة.

(3) محمد الناصر لعجيمي: في الخطاب السردى: نظرية قريماس (Greimas)، الدار العربية للكتاب، تونس، د ط، 1991م، ص 46.

(4) جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، مرجع سابق، ص 111.

(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 50.

أما محور المعارضين فقد مثله "بهرام" واسمه الكامل أبو سعيد بهرام بن أردشير الفارسي المجوسي، رسول (أحد المبعوثين الشخصيين) عضد الدولة البويهية، ثم رسول ابنه صمصام الدولة، والمستشار الأول للوزير "ابن سعدان" وأحد كتابه المقربين⁽¹⁾؛ جاء في إحدى رسالتيه اللتين بعث بهما إلى الوزير: «هذا آخر الرسالة الأولى. وحضر وصولها إليه بهرام لعنه الله. وتكلم بما يشبه نذالته وخسته وفتن نيته، فما كنت آمنه؛ وما أشد إشفاعي على هذا الوزير الخطير من شؤم ناصية بهرام (...)»⁽²⁾. ولا يظهر مدى الهوة والشرح العلائقي الحاصل بينهما وجميع الأسباب التي دفعت "أبا حيان" إلى كره هذه الذات بهذه الطريقة، غير أنه يظهر من خلال التعبير أن "بهرام" كان ممن يتربص به ويحول دون نيل أبي حيان مأربه من الوزير ويسعى إلى إبعاده مستغلا كلمته المسموعة عند الوزير، فحاول التوحيدي جاهدا أن يقلب الأمور ضد تلك الحاشية وعلى رأسها "بهرام" كما في ذكره لزم ابن برمويه لهذا الرجل أمام الوزير صراحة: «وأما بهرام فرجل فرجل مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه، ولا يبالي أين صار بعاقبته؛ وهو يحض مع ذلك عليه في كل ما هو مديره ومديره»⁽³⁾ إضافة إلى كتبه إلى الوزير في رسالته الأولى.

ومع هذا كله، لا يوجد ما يدل على الصراع الصريح والمباشر بين "المساعدين" و "المعارضين"، لتعمد السارد/ الراوي "أبو حيان" إسقاط بعض الملفوظات الدالة على أفعال التحويل في آخر الخطاب السردية، والذي حال دون تحديد نهاية واضحة لبعض الذوات، وهو أمر جعل من دلالات العلاقات بينها مفتوحة، تستدعي العودة إلى كتب التاريخ (خارج الخطاب) لملأ هذا الفراغ العلائقي، وإتمام ما يعجز التاريخ عن توفيره بتقديم مسارات تخيلية تفسر تلك الفراغات الحديثة والدلالية.

⁽¹⁾ تنظر أخباره في:

- مسكويه؛ أحمد بن محمد: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مرجع سابق، ج 05، ص 433 وما بعدها.

- أبو شجاع الروذراوري الوزير؛ محمد بن الحسين: ذيل تجارب الأمم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1،

1424 هـ، 2003 م، ج 06، ص ص 64، 67.

⁽²⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 03، ص 210.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ج 01، ص 44.

III- الوحدات السردية:

تشكل الوحدات السردية في التحليل السيميائي من أربعة مراحل مرتبطة بعضها ببعض، وهي: التحريك، الأهلوية، الإنجاز، والجزاء، وهي ليست تكراراً للبرامج السردية، وإنما عناصر تحليل موازية تضمن صحة تلك البرامج وتعطي من جانبها دلالات قد تكون أعمق وأكثر علائقية مما تقدمه البرامج السردية في بعض الخطابات السردية.

1- التحريك (La manipulation):

وهو أول مرحلة في الترسيم، يمارس فيه المرسل تأثيره أو استحواذه (فعل إقناعي ...) على عامل "ذات" يرى فيها الأهلوية للقيام بتغيير وضعيته أو حالة واستبدالها بوضعية جديدة ودفعه إلى إنجاز عمل ما⁽¹⁾.

يعتمد التحريك على إيجاد موقف التقاء يمكن الذات (أبو حيان) من التعرف على سبيل / سبل الحصول على موضوع / مواضيع القيمة (التخلص من الفقر، المكانة)، ويلعب فيها المرسل دور المرتب لهذا اللقاء، وقد عرفنا أن المرسل في وسعه أن يجمع بين أكثر من دور عاملي في السرد الواقعي كما هو الحال في "الإمتاع والمؤانسة"، وقد ورد في الليلة الأولى مقطع يدل على تحريك الذات للقيام بالفعل السيميائي الضامن لوجود بقية الأحداث، وهذا في قول المرسل (الوزير): «قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلي أعرضك لشيء أنبه من هذا وأجدي، ولذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس»⁽²⁾. وهذا الكلام في الحقيقة هو القسم الظاهر من التحريك، لأن في كلامه هذا قسماً مضمرًا وهو إيعاز الوزير لأبي الوفاء أو غيره باستدعاء أبي حيان إلى مجلسه لبحث أمر القبول بالإجابة عن مسأله.

(1) ينظر: ميشال أرفيه وآخرون: السيميائية أصولها وقواعدها، تر: رشيد بن مالك وعزالدين منصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط 1، 2002 م، ص 114.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

فالفعل "أعرضك" في قول الوزير هو بؤرة التحريك لمجريات السرد في كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، ولا يتضح في المعاجم العربية معناه على الوجه المحدد كونه في الجملة السابقة مزيدا بالهمزة متعديا بلام الجر، فقد جاء في "لسان العرب": «عرض الشيء عليه يعرضه عرضا: أراه إياه (...) وعرضت الجند عرض العين إذا أمررتهم عليك ونظرت ما حالهم»⁽¹⁾، وهو غير المعنى المقصود هنا، لأنه في عبارة الوزير يفيد نوعا من التكليف أو التعيين أو التوجيه للنظر في شيء أو القيام به، ولا تهتم السيميائية بمعناه المعجمي في المستوى المورفولوجي بقدر ما تهتم بوظيفته في إبراز العناصر السيميوسردية.

2- الأهلية (La compétence):

وهي ما يطلق عليه الكفاءة أو المقدرة، وقد خلص "كريماص" إلى تحديد الكفاءة بأنها «إرادة فعل الذات و/أو قدرتها على الفعل، أو معرفتها الفعل الذي يتطلبها فعل الأداء»⁽²⁾، فتحقيق أي إنجاز يوجب توفر ميزات في القائم به أو خالبه، يمكن أن نسميها "علامات الأهلية" التي تكون الشرط الأساس لتحقيق الإنجاز بالصورة المطلوبة، فالأهلية تجعل الفعل ممكنا، وكونها تأتي قبل الإنجاز مباشرة يجعل البحث عنها مقتصرا على ملفوظات الحالة دون ملفوظات الفعل⁽³⁾. ويمكن لصيغ (معرفة الفعل، قدرة الفعل، إرادة الفعل، وجوب الفعل) أن تكون منفصلة في الخطاب أو تكون مندمجة؛ ولا يظهر ذلك إلا من خلال دراسة الصيغ التعبيرية عن فعل "الذات/ الذات المضادة"، وتصنيفها وفق ما يلائم كل صيغة.

أبان أبو حيان عن "معرفة الفعل" في الليلة الأولى عندما قبل دعوة الوزير لحضور مجالسه والإجابة عن جملة من القضايا العلمية التي استشكلت عليه

(1) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 7، ص 167، مادة (عرض).

(2) ألجيرداس كريماص: في المعنى دراسات سيميائية، تر: نجيب غزاوي، مطبعة الحداد، اللاذقية، سوريا، د ط، د ت، ص 109.

(3) عبد العالي بوجيب: مستويات دراسة النص الروائي مقارنة نظرية، مكتبة الأمنية، الرباط، المغرب، ط 1، 1998م، ص 115.

في علوم وفنون مختلفة، فقال: «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 ويعرض؛ فأجيني عن ذلك كله باسترسال وسكون بال»⁽¹⁾، وهنا تغدو جملة "لأتعرف منك" أول عناصر المعرفة التي يتوجه فيها الفعل إلى بذل المجهود الفكري لينفي بهذا الطبيعة العضلية أو البدنية للفعل أو المزاوجة بين الفعل البدني والفكري، وهنا، يغدو هذا النوع من الأفعال سمة قليلة في بعض السرود العربية والعالمية، لأن الشائع أن فعل الذات البطلة/ المضادة يكون ببذل المجهود البدني الخارق أو المزاوجة بين الفعل البدني العادي والفعل الفكري الخارق (ذكاء، دهاء ...)، لكن المحتوى السردى اللاحق للسمر، سيبين أن الفعل البدني حاضر بشكل غير مألوف كذلك، ممثلاً فيما دونه أبو حيان للوزير من رسائل وأجزاء في الأدب والحديث النبوي.

وتكون صيغة "أشياء كثيرة" العنصر الثاني المشكل للمعرفة؛ فالمطلوب لا يتعلق بقضية واحدة، وإنما يتعلق في هذه المهمة بمجموعة من القضايا، لكن عددها غير معروف بدليل توظيف صيغة التنكير "كثيرة".

أما جملة "لا أحصيها لك في هذا الوقت"، فتشير إلى الإيغال في معرفة الفعل، لأن الفعل "أحصى" يفيد هنا تعداد المسائل المطلوبة وحصرها، ما ينفي إمكانية التحضير المسبق لها، وهذا ما فهم منه أبو حيان أنه ملزم باستحضار كل معارفه عند كل لقاء بينه وبين الوزير. لكن البرنامج السردى سيكشف عن تغيير يصيب هذه الصيغة عندما يطلب الوزير من أبي حيان تحضير مسألة ليكون على بينة منها في المجلس المقبل «وإذا حضرت في الليلة القابلة أخذنا في حديث الخلق والخلق -إن شاء الله- وأنا أزودك بهذا الإعلام ليكون لك باعثاً على أخذ العتاد بعد اختماره في صدرك...»⁽²⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 143.

ثم نجد جملة "فأجبنى عن ذلك كله باسترسال وسكون بال" فتشير إلى الكيفية والأسلوب المطلوب في الإلقاء الذي ينافي العجلة والتسرع في الإجابة عنها، وهو لا يعطي أبا حيان الحرية التي تطفو على سطح هذه العبارة بقدر ما يجعله ملزماً باختيار العبارة وتحقيق الجواب بالصورة الكافية.

أما القدرة على الفعل، فهي ضمنية في خطاب الإمتاع والمؤانسة، إذ لم يبد التوحيدي أي تأكيد على تحقيق مراد الوزير كما يشتهي، أو حتى مقارنة ذلك، إلا أن خطاب العتاب الذي وجهه له أبو الوفاء في المقدمة فيه ما يدل على أن ذلك كان في الوسع والإمكان بكل سهولة ويسر، فقال: «تخلو بالوزير-أدام الله أيامه ليالي متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد، وتلقي إليه ما تشاء وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة؛ ولعلك في عرض ذلك تعدو غورك بالتشدد وتجاوز حدك بالاستحقار»⁽¹⁾.

أما فيما يخص إرادة أبي حيان للفعل، فهي تظهر بصورة ضمنية كذلك في قوله للوزير: «يؤذن لي في كف المخاخبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاولة ولا انحياش»⁽²⁾، فاستعمال كاف الخطاب وتاء المواجهة لا يكون إلا في الجواب، وهذا دليل على قبول ما خلب منه، وإن ظهر أنه شرط منه لقبول الحوار، ودليل أن نسبة الموافقة عنده كانت كبيرة للغاية، إلا أنه بقي متردداً بين ما تقتضيه أخلاق معاملة الوزراء والكبراء من تخير الألفاظ والحذر من الزلل بين أيديهم، وبين ما يستلزمه الجواب من التوسع والاستشهاد الذي يسقط معه هذا الحذر ويطلق العنان للسجية التعبيرية، وهو وعي منه بفنون الإلقاء في البلاغة الخطابية.

ولعل وجوب الفعل يظهر من اجتماع مدلول الصيغ السابقة. صحيح أن أبا حيان لم يكن مكرهاً ومجبوراً من قبل الوزير، لأن المسألة مسألة أهلية، ولأن

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 05.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 20، 21.

الوزير متى لم يجد حاجته عند أبي حيان خلبها عند غيره، إلا أن التخمين الأول يذهب إلى أن علاقة التوحيدى بأبي الوفاء-وهو المقرب جدا من الوزير والوفى له- حتمت عليه القبول، وأن أي رفض لهذه المهمة سيؤدي إلى قطع شيخه للعلاقة معه وهو الساعي في معاشه وإصلاح حاله. والتخمين الثاني يفترض إحساسا عارما بالسعادة عند أبي حيان، حتى يثبت كفاءته العلمية وجدارته بتصدر مجالس أهل الحل والعقد في دولة بني بويه. وهنا تفتح المادة السردية باب "التخمين" لقراءة الفكر الداخلي العميق عند التوحيدى في هذه اللحظة على مجال يفسر أداء المهمة، وهي محطة مهمة في فهم تكوين النص ووضعه في سياقه المعرفي الصحيح منذ البداية في الطبقة السردية الثانية للكتاب والتي تشكل محور نص السمر.

أما في الطبقة السردية "الأولى"، نرى أبا حيان مجبرا فعلا على إخبار شيخه أبي الوفاء المهندس عن كل ما دار بينه وبين الوزير دون زيادة أو نقصان، فقد هدده أبو الوفاء بعد عتاب خويل بقطع العلاقة بينهما إن لم يجبه إلى خلبه، قائلا: «(...) وهذا فراق بيني وبينك، وآخر كلامي معك (...)» إلا أن تعلمني خلع جميع ما تحاورتما وتجاوزتما هذب الحديث عليه»⁽¹⁾، وهنا لا يجد أبو حيان بدا من الاستسلام لمطلب شيخه، وهي إجابة لا تعني بالضرورة الإحساس بالضعف والعجز جراء الفقر والكبر في السن بقدر ما تحمل في خيائها معاني الوفاء والحب لهذا الرجل الذي كان مصدر العون الوحيد تقريبا في هذه الحقبة الحساسة من حياته، فنراه يقول: «هذا وأنا أفعل ما خالبتني به من سرد جميع ذلك (...) فإن أذنت جمعته كله في رسالة»⁽²⁾، وتغدو جملة "افعل" التالية لهذا العرض التصالحي دليلا على رضا أبي الوفاء وإذنا بالشروع في تدوين مجريات الأحداث.

(1) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 06، 07.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 08.

3- الإنجاز (La performance):

يعد الإنجاز دعامة البرنامج السردى، ويسمى أيضا التحقيق. ويهدف إلى توضيح فعل الكينونة، حيث يفضي الحدث الذي يقوده الفاعل المنفذ إلى تحويل الحالة ⁽¹⁾، فتنتقل الذات الفاعلة من وضعها الابتدائي إلى وضعها النهائي. ويكشف الإنجاز عن علاقات التناقض بين حدين وبداية عملية انتفاء الذات الثانية المضادة من قبل الذات الأولى ثم يقع إثبات قيام الذات بالمطلوب ويتجلى في منحه الموضوع ⁽²⁾.

4- الجزاء (La sanction):

هو نهاية البرنامج السردى، ويهدف إلى إبراز كينونة الكينونة، يرتبط الجزاء بالتحريك لأنه «يتميز بحضور مكثف للمرسل» ⁽³⁾. والعملية هنا تقويمية بالأساس، حيث يحكم المرسل على مدى مطابقة الأفعال للكينونة بالإيجاب أو السلب.

محل الجزاء في العادة هو آخر الخطاب السردى في نهاية الأحداث، لكن الإمتاع والمؤانسة يخرج عن هذا النمط إلى نمط يتم فيه توزيع الجزاء على مواضع مختلفة من الخطاب، متخذا صيغا وملفوظات متنوعة.

يمكن فهم "الجزاء" بإدراكنا لعملية مشابهة في حقل البيداغوجيا الحديثة تدعى التقويم (Evaluation)، انطلاقا من فرضية أن كتاب "الإمتاع والمؤانسة" في بنائه على ثنائية السؤال والجواب يشابه حجرة الدرس الخاص، أبو حيان في دور الشيخ المعلم، والوزير في دور المتعلم ⁽⁴⁾.

(1) ينظر: ميشال أريفيه وآخرون: السيميائية أصولها وقواعدها، مرجع سابق، ص 115.

(2) ينظر: سعيد بنكراد: مدخل إلى السيميائيات السردية، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، د ط، 1994 م، ص 63.

(3) سعيد بنكراد: المرجع نفسه، ص 65.

(4) نجد في مرة تبادل الدورين بينهما، ويتحول أبو حيان فيها إلى مستمع متعلم بينما يكون الوزير هو المعلم، وفي مرة نجد كليهما في دور المتعلم وسيأتي مثال ذلك في الصفحة الموالية.

يعرّف التقويم في البيداغوجيا الحديثة بتعاريف كثيرة منها «عملية إصدار حكم على درجة كفاية أداء الفرد أو على نوعية خريق التدريس أو على مواد تعليمية»⁽¹⁾. وعملية التقويم مثل النقد، حاضرة بصورة أو بأخرى في مختلف أنواع الحوارات التي يجريها الناس بينهم ويتطلع ممارسه إلى بيان قيمة شيء ما.

ويرتكز التقويم على عمل عقلي كثيف، يوظف كل قدرات الذاكرة والتجربة والعمليات الذهنية كالمقارنة والتأمل والفحص (...) لوزن مختلف جوانب الكلام أو الحوار ككل، بميزان التطابق مع الحقائق النظرية والواقعية من عدمه، لكشف جوانب القوة والضعف فيه.

كانت تقويمات الوزير تنصب على إصدار حكم على مستوى الإجابة وأسلوبها، فيثمنها بدرجة الحسن كما في قوله: «أحسنت في هذه الروايات على هذه التوشیحات»⁽²⁾؛ وقوله: «أحسنت والله»⁽³⁾؛ حيث أكد الحسن بالقسم، وهو أقوى صيغ الحكم، ويبين استقرار سريع في الإنتاج الثقافي العربي القديم أنه من الشائع وصف الشيء بالحسن بمعنى مساو للجودة وحتى الامتياز، فهو من أعلى درجات الوصف في هذا المجالس؛ ولم يرد فيها أي حكم بالجودة مطلقاً، وأحياناً كان الحكم يصدر بصيغة التعجب: «ما أحسن ما اجتمع من هذه الأحاديث»⁽⁴⁾.

وكان نادراً ما يثري الجواب بالزيادة، ليساهم بدوره في مجريات الحوار كما حدث في موضوع العلم، حين قال: «عندي في صحيفة حفظ الصبا: العلم سراج يجلي الظلمة وضياء يكشف العمى»⁽⁵⁾. وهنا يتحول أبو حيان إلى ممارسة العملية التقويمية، فيعقب مرة على تواضع الوزير وسياقه لحجته

(1) فؤاد سليمان قلادة: الأهداف والمعايير التربوية وأساليب التقويم، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر، د ط، 2005 م، ص 255.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 28.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 145.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 23.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 75.

بقوله: «أيها الوزير! قد خالطت العلماء، وخدمت الكبراء، وتصفححت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية والبلاغ المبين»⁽¹⁾.

ويحتفي الوزير في مواخن كثيرة بالإجابة، مبديا انبهاره وتعجبه مستعملا عدة عبارات، منها قوله: «هذا كلام عجيب ما سمعت مثله على هذا الشرح والتفصيل»⁽²⁾، ومثل قوله: «فعجب وقال: كأني لم أسمع بهذا الكلام قط»⁽³⁾. وأحيانا يصل به الأمر إلى الدعاء له كما في قوله: «كذلك هو (...) لله درك»⁽⁴⁾. بل تعدى الأمر إلى أن يبث في نفس الوزير اضطرابا يسترجع به التركيز، بعدما غلبه النوم وشعر بالإعياء، مثل الموضع الذي أورد فيه قولاً ليونس شيخ ابن سلام الجمحي في كون الناس من أهل النار إلا قليلاً؛ وتعليقه لهذا المذهب الذي فيه ترهيب وتخويف؛ فقال: «لقد شردت النوم عن عيني، وملأت قلبي عجباً»⁽⁵⁾. وهذا ما ينهض بالوظيفة الانفعالية عنده في كل ما لم يحط به خبراً. وفي مثل بعض المواخن يظهر استغرابه كما في قوله: «ما كان هذا الحديث عندي، وإنه لمن الغريب»⁽⁶⁾.

ويتفاعل متحمساً، عندما يفوق مضمون خطاب التوحيدي ومستوى سياقه، توقعات الوزير المعرفية. ويظهر هذا في قوله: «بردت غليلي، فإن الحجة في مثل هذا إذا لم تكن بأهلها كانت متجلجلة»⁽⁷⁾. وأحيانا، يصنف ذلك في جملة العلم المستفاد الذي لم يكن له قبل به كما في قوله: «هذا من الفوائد التي كنت أحن إليها وأستبعد الظفر بها»⁽⁸⁾. ولا يخفي نهمه العلمي، قائلاً

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 21، 22.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 33.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 105.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 196.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 150.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 222.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 114.

«لقد كنت قرما إلى هذا النوع من الكلام»⁽¹⁾. والقرم اشتهاة أكل اللحم وشدة شهوته إليه⁽²⁾. وهو تعبير مجازي انتقلت دلالته من دائرة الحسي إلى المعنوي للدلالة على الاستحسان.

وكانت أغلب تقويمات الوزير لإجابات التوحيدي، متوجهة إلى الناحية الكمية للخطاب، ما يحيلنا إلى تلك المسلمة (Maxime) لـ"بول كرايس" المشهورة في مبدأ التعاون (Principe de Coopération) المتعلقة بالكمية (Quantité) المصطلح عليها بـ مبدأ الكمية، ويقصد به «قول ما هو مفيد ليس غير»⁽³⁾، فتكون الإجابة بالقدر المطلوب، وألا تقصر العملية الإخبارية ولا تطول. فنجد يثني على معرفته بقدر الجواب عن شعر الخمرة بقوله: «قد جرى هذا أيضا على التمام»⁽⁴⁾. وقوله مرة تعقيبا على جوابه في الطيرة: «قد أخذت المسألة بحقها، والمستزيد منها ظالم، والزائد عليها متكلف»⁽⁵⁾، أو قول الوزير له حين ساق الجواب عن الأخلاق والطبائع والصور الفلسفية: «هذا باب في غاية الإيفاء والاستيفاء»⁽⁶⁾. لكنه كان يخرق هذا المبدأ في بعض الأحيان كما يظهر في قول الوزير: «قد جرى حديث النفس أكثر مما كان في النفس، وفيه بلاغ إلى وقت»⁽⁷⁾؛ وهذا دون قصد منه خبعا، باعتبار الوزير من يتحكم في المجلس ويقطع الكلام أو يعلق عليه متى ظهر له ذلك. وحين يريد أبو حيان خرق هذا المبدأ، فإنه يستشير الوزير قبل الإقدام على أي عمل خارج دائرة المطلوب، فمرة يقابل ذلك بالقبول، ومرة يجابهه بالرفض، كما حدث في استئذانه له في كتابة المجادلة التي وقعت بين أبي غانم الطبيب وأبي

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 95.

(2) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 730.

(3) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري - إستراتيجية التناس، مرجع سابق، ص 141.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 147.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 205.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 144.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

سليمان المنطقي، فقال له: «قد بان الغرض الذي رمى إليه، وتقليبه بالجدل لا يزيده إلا إغلاقاً»⁽¹⁾.

ونرى في بعض تقويمات الوزير، عدم اقتناع بالإجابة، إذ رأى فيها تقصيرا من الناحية الكمية كما في قوله: «هذا والله جهد المقل، وفي غليلي بقية من اللهب»⁽²⁾. إذ كان الوزير ينتظر جوابا أكثر ثراء وعمقا بما لا يدع في نفسه شيئا من التساؤل عن النفس والروح وما يتصل بهما من مسائل في الحيوان. ومما عابه في إجابة أبي حيان كذلك، شدة اختصارها، بعكس ما تمناه الوزير الذي غمغ إلى شرح معنى التمني عند الفلاسفة على وجه مبسوط، فقال عند هذا الموضع: «جواب رشيق، وإن كان فقيرا إلى البسط»⁽³⁾. ولعل جواب أبي حيان عن ذلك يشير إلى عدم استحضار شيء في ذلك الموضوع، وأنه لم يحضر هذه المادة من قبل على أساتذته من الفلاسفة كأبي سليمان وابن زرعة وغيرهم وسعى إلى التهرب وتلافي هذا النقص بذاك الجواب.

إلا أننا لمسنا مرة من الوزير نبرة التشكيك غير الصريح فيما أورده التوحيدي عن عز الدولة البويهية أيام فتنة الروم، فقال: «قرأت ما دونه الصابي أبو إسحاق في "التاجي" فما وجدت هذا الحديث فيه»⁽⁴⁾. وهو تقويم تثبت لخطورة ما أورد عن الرجل الأول في الدولة، إلا أن تعليل أبي حيان بجملة من الاحتمالات التي كانت وراء هذا الفوات أو الإسقاط، جعل الوزير أكثر اقتناعا وميلا إلى تقبل هذه القصة على ما فيها.

واعترض الوزير على مقولة منسوبة إلى الفيلسوف "ديوجانس" في الجمع بين خلب الدنيا وتملكها، والفلسفة في آن معا، وكان قرأها عليه؛ فعقب قائلا: «عندي أن هذا الكلام مدخول؛ لأن الفلسفة لا تصح إلا لمن رفض الدنيا

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 125.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 100.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 159.

وفَرَغ نفسه للدار الآخرة»⁽¹⁾، فهنا لا يكتفي الوزير بالحكم على مقولة الفيلسوف، بل يعلل حكمه في كلام خويل من واقع رأه، ومن تجارب صدر هذه الأمة ورأي المجوس في هذه المسألة.

وظهر مرة في كلامه ما يوحي بالغضب وعدم الرضا «هذا تحايل لا أرضاه لك، ولا أسلمه في يدك، ولا أحتمله منك»⁽²⁾، ومرد هذا الكلام كسر أبي حيان لعقد الحوار الذي بنى عليه السمر؛ إذ كانت الغاية من اللقاء به الجواب بما يعلم بالطريقة التي يحسن، ولا يخفي إلا ما لا بد منه. وهذه الحالة هي الوحيدة من هذا التقويم، ولهذا لم يظهر مثله في باقي الليالي، وهو ما يقوي أيضا صدق أبي حيان فيما أورده من حديث مع الوزير، وأنه كتب ما له من محاسن وما عليه من انتقادات ولم يخف شيئا من التأنيب والتقصير.

إن هذه العملية التقويمية تذكر قارئها بالصورة القديمة للناقد الحكم بجودة الشعر ونبوغ صاحبه فيه في الأسواق، فهي إذا صورة جديدة لهذه الممارسة. لكنها هنا في النثر الشائع المتمثل في أدب السمر؛ حيث يصدر المسامر الحكم على المسامر وينقده، وعبارة الوزير «قد بلغت في المؤانسة غاية الإمتاع»⁽³⁾ خير دليل على هذا المذهب.

وما يجدر الانتباه إليه هو غياب الجزاء والتقويم من شيخه أبي الوفاء الذي ألف له هذا الكتاب في الطبقة الأولى من السرد، ولم يظهر أبو حيان أدنى إشارة لهذا الفعل، فالمادة خطابية بمجرد تجاوز المقدمة لا تنبئ عن خبايع حوار متبادل، وكون الجزاء في السرد التقليدي يكون محله آخر الخطاب، وهذا ما لا نجده هنا.

إن هذا الجزاء كله ذو خبيعة لفظية تقديرية، لا تعدو أن تكون في أبعد حدودها شهادة رجل بارز في الدولة على قسط معتبر من المعرفة لشخص

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 32.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 23.

أبي حيان. لكن موضوع القيمة عند أبي حيان ليس التقدير اللفظي فحسب، بل لقد خُصم في التقدير المادي من الوزير بالعطايا والمنح التي تسد فقره وحاجته. وقد ظهر من التوحيد عدم رضا من هذه الناحية في رسالة الشكوى لأبي الوفاء من هم الفقر والحاجة الشديدة، يحثه فيها على مخاخبة الوزير في شأنه من مثل قوله: «ابعثه على الإحسان عليه (...) دع هذا، ودع لي ألف درهم فإني أتخذ رأس مال، وأشارك بقال المحلة في درب الحاجب، ولا أقل من ذا (...) قلت: الوزير مشغول. فما أصنع به إذا فرغ؟ (...) وما بال غيري ينوِّله ويموِّله مع شغله وأحرم أنا؟!»⁽¹⁾.

وأما ما يظهر في أول الكتاب من عدم رضا عن شيخه بقول أبي حيان: «نعم عتبت فأوجعت، وعرفت البراءة فهلا نفعت؟ واللّه ما أدري ما أقول، إن شكرتك على ظاهرك الصحيح لذعتك لباخنك السقيم، وإن حمدتك على أولك الجميل، أفست لأخرك الذي ليس بجميل»⁽²⁾ هو أمر قبل حكائي، ولا أي ملفوظ سردي يدل على الجزاء الحقيقي الذي قدمه الشيخ أبو الوفاء للتوحيد.

ثانيا. المكون الخطابى في "الإمتاع والمؤانسة":

تستفيد هذه المرحلة من التحليل السيميائي، من نتائج تحليل المكون السردي في "الإمتاع والمؤانسة"، وتسعى بوساخة ذلك إلى التحكم في تسلسل الصور وآثار المعنى، وصولاً إلى تحديد الأدوار الموضوعية والعاملية للفاعلين عبر شكلها الخطابى (التعبير اللغوي والأسلوبى)، لأن ما يعرضه المكون السردى هو المحتويات الخاصة والمحددة للعمليات المنتظمة داخل البرنامج السردى ذات الطبيعة المجردة، وهو الأمر الذى «يستدعي خرفاً آخر توكل له وظيفة البحث

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 228.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 230.

في التشكلات الخطابية المؤخرة له، ويكون البحث في الأشكال الخطابية بذلك استثماراً له»⁽¹⁾.

ينهض المكون الخطابى في أي نص على دراسة وتحليل الأنظمة الصورية التي تبحث في مختلف الصور وانتظامها في شكل حقول تصنيفية: دلالية ومعجمية، ثم تدرس المسارات الصورية والتجمعات الخطابية، فيلي ذلك تحديد الموضوع/ الموضوعات الواردة في النص، مع إبراز الدور الموضوعاتي لكل فاعل فيه، والقائم بالفعل.

1- الأنظمة الصورية:

تعتمد الأنظمة الصورية للمكون الخطابى إلى تأسيس بنية تستثمر الحالات والتحويلات في المكون السردى استثماراً دلالياً يسمح بالانتقال من تنظيم العلاقات السردية إلى وصف هذه العمليات⁽²⁾، وتستدعي لذلك دراسة الصور.

1.1. الصور (Les Figures): المقصود بالصور في التحليل السيميائي، تلك المفردات اللغوية المستعملة للتعبير عن رؤية مشتركة، والتي تتقاع في النواة الدلالية لهذه السيمييمات/ اللكسيمات، أو تلك التي وظفت بطرق متنوعة باختلاف السياقات باعتبارها غطاء للحالات ولباساً للأدوار⁽³⁾. وهي في هذا التمظهر والتجسيد داخل النص تشبه مجموعة من المسارات الخطابية المحتملة لتكوين تجمع خطابى فهي «تجسيد يجمع بصفة أكثر أو أقل حديثة لسيمييمات مختلفة، تقدم المفردة المعجمية وكأنها نتاج للقصة أو للاستعمال، قبل أن تكون نتاجاً للبنية»⁽⁴⁾.

(1) سعاد بن سنوسي: السيرورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة قراءة في الخطاب النقدي المغاربي، دار مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2018 م، ص 129.

(2) ينظر: سعيد بنكراد، السيميائية السردية، مرجع سابق، ص 124.

(3) سعاد بن سنوسي: السيرورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص 130.

(4) نادية بوشفرة: مباحث في السيميائية السردية، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، د ط، 2008 م، ص 80.

وهنا، تظهر الصور التركيبية في إخبار الملفوظات، لكنها تتجاوز هذا الإخبار الأولي الذي عزلت فيه أو توزعت عليه من أجل بلوغ مستوى تفاعلي بينها، حيث «تقيم شبكة تصويرية علاقاتية تتوزع على مقطوعات كاملة مكوّنة تشكيلات خطابية متداخلة»⁽¹⁾.

تزخر ليالي "الإمتاع والمؤانسة" بعدد المفردات اللغوية التي تصلح لأن تدرس كونها صورا لهذا الخطاب، مثل:

- الصور الدالة على الزمانية: ليلة، آخر سنة اثنتين وستين، سنة تسع وستين، سنة سبعين وثلثمائة، العشايا (جمع عشية)، شهر، اليوم، يوم الجمعة، هذا الأسبوع (...)

- الصور الدالة على التفضية: الري، بغداد، قرميسين، الموصل، زنجان، أرجان، الجبل (منطقة)، مجلس الوزير، البادية (...)، ومن الصور الدالة على فضاء خاص يمثل مدينة "بغداد": باب الطاق، درب السلق، دار القطن، الكرخ، بين السورين، درب الزعفراني، الرصافة، سوق العطش، سوق يحيى، درب الرواسين، درب الحاجب، قنطرة الزبد، الجسر في الجانب الشرقي، الدار - دار الوزارقة، البيمارستان (...)

- الصور الدالة على العاخفة والانفعال: شفقتي، حرصي، أخوفني، المحبوب والمكروه، المروءة، الحلم، حسود حقود، مغيظا، مقروح، غل، لؤم، خبث، دمعت، رق فؤاده، التآله، التوقي، سخطك، واجدا، ماقت (...)

- الصور الدالة على الأعلام: أبو عبد الله العارض (الوزير)، أبو الوفاء، أبو سليمان المنطقي، أبو الخير وهب بن يعيش اليهودي، ابن عبيد، ابن زرعة النصراني، بهرام، الصاحب ابن عباد، ابن يوسف، ابن فارس المهندس، أبو حامد المروزي، مسكويه، السيرافي، الأندلسي (...)

⁽¹⁾ نبيلة زويش: تحليل الخطاب السردي في ضوء المنهج السيميائي دراسة تطبيقية لقصة الطوفان في جلجامش. دار الريحانة للكتاب، القبة، الجزائر، ط 1، 2007، ص 48.

- الصور الدالة على الأفعال الحركية: انكفأت، أفعّل، وصلت، أمرني، أعرضك، أتعرف، عددت، سررتني، أناظرهم، تعصبت لي، التفضل، الإفضال، خدمت (...)

- الصور الدالة على الجماعات الدينية والسياسية: الصوفية، المفضلين، المرعوشين، الحنبلين، الطبريين، الزيديين، الإماميين، الشيعيين، العيارين، الهجريين، الناجمون بقزوين، إخوان الصفا، المهالبة، نصيري، أشجعي، جارودي، قطعي، جبائي، أشعري، خارجي، شعبي، قرمطي، راوندي، نجاري، زعفراني، قدري، جبيري، لفظي، مستدركي، حارثي، رافضي، النصاري، الروم، المجوس، اليهود (...)

- الصور الدالة على المجون والغزل: مخنث، ماجنة، العشق، قينة، خلع العذار، الغزل، تغني، النبيذ، فقاع، شراب صريفيين، ثمل، يشرب، الرحيق، يتخالع (...)

- الصور الدالة على الطعام: قدر، أبار، الزيت، القسب، البر، الطباخ، المرق، سكباجة، جوداب، تزاين المائدة، جبن، زيتون، مخلط خراسان، الخبز الحواري، عسل، فالودج، الفاكهة، الحلوى، النقانق، الشواء، سمن، السمك، خردل، البطيخ، الهريسة، مطجنة، الباذنجان البوراني البائت المخمر، الثريد (...)

- الصور الدالة على اللباس: التاسومة، المرقعة، مرط، الثوب الدبيقي، البرد الشطوي، الفروج الرومي، خرقة، الأخمار (...)

- الصور الدالة على العلم: السؤال، الحديث، المجلس، رسالة، قلم، كتاب، مناظرة، الفلسفة، الكلام، المنطق، الهندسة، الطب، المنطق، التنجيم، الحساب، الواعظ، الكيمياء، الفقه، الفرائض، الشعر، العروض والقوافي، الموسيقى، الحديث، الأخبار، النحو واللغة، النفس، الصور، الطبيعة، الأسطقسات (...)

- الصور الدالة على الديانة: المسجد، الإله، التوحيد، النسك، العبادة، الصلاح، كرامات، الربانيين، يتأله، المتنسكين، يصوم الدهر، يصلي، الجماعة، القرآن، الفقه، الفرائض، الإلحاد، الأضاحي، الأعياد، يعتق (...)

وقد لا يظهر أي انسجام بين هذه الصور المذكورة -وغيرها مما يمكن استخراجها من صور- للوهلة الأولى، لكن مرحلة تنظيم الصور الخطابية وما بعدها من أدوات تحليلية ستعمل على إيجاد هذه الروابط التفاعلية الضمنية لهذا الكم الكبير من الصور.

1.2. الصور المنظمة للخطاب: إن الصور المشار إليها أنفا لا يبقى بعضها في معزل عن بعض بمجرد تحديدها، بل يمكن دراستها وتحليلها للكشف عن تنظيم الخطاب في شكل حقول، مفرداتية (معجمية)، ثم دلالية⁽¹⁾.

وقد يكون هذا المصطلح أكثر تفصيلا من مصطلح الحقل الخطابي (champ discursif) الذي جاء به "دومينيك منغونو" (D. Maingueneau)، حيث يقوم محلل الخطاب بتقطيعه/ تصنيفه إلى حقول خطابية تكون فيها «مجموعة من التكونات الخطابية (أو من التوقعات) في علاقة تنافسية بالمعنى الواسع، وتضبط كلاهما حدود الآخر»⁽²⁾. ويتم تغليب تجمعات خطابية تظهر في الواجهة التلفظية للخطاب، بحيث لا يكون «الحقل الخطابي» بنية ساكنة بل هو لعبة توازن غير قار (...) وليس هو كذلك متجانسا: توجد توقعات مسيطرة وأخرى مسيطر عليها، وتوقعات مركزية وأخرى أخرافية⁽³⁾. ولا يدرس المجموع المكون للحقل الخطابي ككل بل يستخرج منه مجموع فرعي يضم تموقعين (حقليين) بارزين يتم الربط بينهما دلاليا.

(1) يستعمل بعض الباحثين الترجمتين بعكس ما ورد هنا، ويتم الخلط بين الحقليين الدلالي والمعجمي عند الترجمة إلى العربية، وأحيانا في المفهوم ذاته، ينظر مثالا على ذلك: نعمان بوقرة: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط 1، 1429 هـ، 2009 م، ص 107.

(2) باتريك شارودو وآخرون: معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، د ط، 2008 م، ص 98.

(3) باتريك شارودو: المرجع نفسه، ص 98.

1. 2. 1. الحقل المفرداتي: «مجموعة تشكلها الكلمات (المفردات المعجمية)، التي تجمعها لغة معينة للإشارة إلى الهيئات المتعددة لتقنية ما، لموضوع ما، لتصور ما: وفي ذلك علاقة باختبار الهيئة المضمرة للصور»⁽¹⁾. ويزخر كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بحقول مفرداتية يمكن تصنيف الصور فيها بغية تنظيمها وفقاً لأفرزه المكون السردية.

• حقل المفردات الدالة على العلم: وهو الحقل الأساسي الذي انبنى عليه الخطاب "الإمتاع والمؤانسة"؛ وتغلب ألفاظ هذا الحقل من الناحية الوظيفية، ولا تخلو منه صفحة واحدة تقريباً مع ملاحظة تكرار أكثرها، مثل: (العلم، كتبت، ورقات، الرقعة، المسودة، كتاب، فقه، ما "الاستفهامية"، كم، هل، قال، حدثني، سمعت، الحديث، الجواب، أنشدني، باحث، المذاكرة، المناظرة، ترجمة، المجلس، البلاغة، البيان، المسألة...)، ويحيل هذا الحقل إلى حقله المضاد له، وهو حقل المفردات الدالة على الجهل.

• حقل المفردات الدالة على الفقر: ويتجلى في المفردات العامة الدالة عليه مثل: (الفقر، الخصاصة، حاجة، ماسة، الدقعاء، العوز، التكفف، البخل ...)، أو يتجلى في مفردات خاصة تدل على قلة الطعام ونوعيته الرديئة الطعام: (كسيرة، يابسة، بقلية، ذاوية، جائعة، رغيف، عراق، فتات، ...)، ويتمظهر في ألفاظ تدل على اللباس الخلق والرديء، مثل: (عريان، خرقة، المرقع، المرقعة، التاسومة...); ويحيل هذا الحقل إلى حقله المضاد له، وهو حقل المفردات الدالة على الكفاية والغنى.

• حقل المفردات الدالة على الفتنة: (حارب، الفتنة، الإرجاف، ضجت، هاجت، التبس، أخيفت، المواسي، السكاكين، شحذ، العصبية، الفظيعة، الأعناق، نصبت، الفخاخ، الجور، ضجت...); ويحيل هذا الحقل إلى حقله المضاد له، وهو حقل المفردات الدالة على الأمن والاستقرار.

(1) نادية بوشفرة: مباحث في السيميائية السردية، مرجع سابق، ص 82.

• حقل المفردات الدالة على العشق والمجون: وتدل عليه مفردات الجنس: (جارية، غلام)، وألفاظ الحالة والدرجة: (الحب، الهوى، العشق...)، ونتائج هذا الحب على الصعيد النفسي والفعلي: (المشتاق، الهجر، السلوى، دواء، خبيب، الحزن، الدمع، خلع، نار، تلتهب، خمر، مدام، كأس، خرب، غناء، صوت، عود...)، وتوظيف أعضاء البدن: (الوجنتان، وجه، العين، الفؤاد، قد...)، وألفاظ الزهور والورود: (الورد، الأقحوان) وألفاظ الجمال والسلوك: (قمر، ظرف، تتثنى...)، ويحيل هذا الحقل إلى حقله المضاد له، وهو حقل المفردات الدالة على العفاف والتعبد.

1.2.2 الحقل الدلالي: ويعرف على أنه «جملة الاستعمالات للكلمة في النص المعطى، حتى يتم استخراج الشحنة الدلالية المستكنة فيها وهذا ما يتعلق بالهيئة المحققة للصور»⁽¹⁾؛ فالغاية منه التعرف على شتى الحمولات الدلالية التي شحنت بها صورة ما من قبل المرسل / المؤلف / السارد / الراوي، وتسمى في هذه الحالة "صورة سياقية" تفهم في إخبار الجانب المحقق الذي يحيل عليه الخطاب⁽²⁾.

ومما ينبغي التنبيه له قبل الخوض في التحليل هو خبيعة اللغة التي استعملها التوحيدي في هذا الكتاب، فهي لغة خبيعة واقعية مباشرة بعيدة كل البعد عن الرمزية تبعا لزمانه، يقل فيها الانزياح والإيحاء. أما الاستعارة والكنائية فقد تمت على مستوى التركيب النحوي للصور، ولهذا الأمر نجد أبا حيان يحافظ على المعنى الواحد للكلمة، وعلى شحنتها الدلالية في استعمالاتها الواردة في الخطاب، ولا يخرج عنها إلا فيما ندر.

وللتدليل على مسألة تعدد معاني الصورة تبعا لتعدد استعمالها وتنوع سياقها؛ نأخذ الصورة الخطابية "الفتنة" وندرس مختلف استعمالاتها في النص، بعد استقصاء معانيها في المعاجم العربية، فنجد أن الفتنة هي «الامتحان والاختبار (...) وقد كثر استعمالها فيما أخرجه الاختبار للمكروه، ثم كثر

(1) نادية بوشفرة: مباحث في السيميائية السردية، مرجع سابق، ص 82.

(2) ينظر: سعاد بن سنوسي: السيرورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص 131.

حتى استعمل بمعنى الإثم، والكفر، والقتال، والإحراق، والإزالة، والصرف عن الشيء»⁽¹⁾. وقال ابن الأعرابي: «الفتنة: المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار»⁽²⁾.

ويغلب معنى اختلاف الناس بالآراء، والاقتتال الداخلي والتربص، على استعمال صورة "الفتنة" في خطاب "الإمتاع والمؤانسة"، كما في قوله: «كيف خبرك في الفتنة التي عرضت وانتشرت، وتفاقت وتعاضمت؟»⁽³⁾؛ أما الهيجان البدني الذي يؤدي إلى الاقتتال، فهو مزدوج الاستعمال: سياسي / اجتماعي. وقد تكون لفظة "الفتنة" بمعنى المال هي المقصودة في قوله عن دعوة جماعة الباخنية في قزوين: «وبذلوا الرغائب وفتنوا النفوس»⁽⁴⁾، إضافة إلى معاني خلق الاختلاف، والإزالة والتحويل عن الأصل وهو المتواتر من الإسلام، وهذه الشحنة الدلالية قريبة من دلالة الكفر الذي تخرج إليه لفظة "الفتنة" في بعض الاستعمالات القرآنية. وهو معنى ديني بحت وإن كان أصله دنيويا ناهضا من الإغراء بالمال والاستغلال لواقع الفقر والجهل في غالبية مكونات المجتمع.

وأما في قوله: «ولا خرب أبي سليمان المنطقي إذا سمع غناء هذا الصبي الموصلي النابغ الذي قد فتن الناس وملأ الدنيا عيارا وخسارة (...) بوجهه الحسن، وثغره المبتسم، وحديثه الساحر، وخرفه الفاتر، وقده المديد، ولفظه الحلو، ودله الخلوب»⁽⁵⁾؛ فيخرج معنى الفتنة إلى زوال العقل وعدم التحكم في النفس والتحول من حال السكون إلى حال الهيجان النفسي، ولأن هذه اللفظة قد شكلت محور اهتمام التوحيدي بكونه رجل إصلاح، أخذت مختلف الشحنات الدلالية التي تنطبق على وجود الصورة ودرجتها في مجتمعه.

(1) ابن الأثير الجزري؛ المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، إشر: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1421 هـ، ص 691.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 13، ص 317، مادة (فتن).

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 150.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 174.

وتتجلى هذه الصور السياقية للفتنة في كل عناصر البرامج السردية، والعاملون فيها إما أن يكونوا مساهمين فيها (فاعلين) بطريقة مادية أو معنوية، مباشرة أو غير مباشرة، وإما أن يحاولوا تجاوز النقص الحاصل بسببها، وإصلاح الحالة ضمن كل مرحلة تدخل فيها هذه الصورة السلبية.

2. المسارات الصورية والتجمعات الخطابية:

يعرف المسار الصوري على أنه «ذلك التسلسل في الصور المنضمة إلى بعضها في تلاحم شديد، يحيل بعضها إلى بعضها الآخر»⁽¹⁾، وتكون المسارات الصورية جلية واضحة في نسيج النص وتتعدد فيه، وهي تقابل الكلمات التي نختزل عن خريقها الأفكار الفرعية (الدلالات الكبرى) للنص.

إن غنى الكتاب بالأحداث الواقعية والممثلين يجعل المسارات الصورية كثيرة جدا بحيث يتعذر ذكرها جميعا. ولهذا سنمثل لأهم المسارات الصورية بمثال واحد، نورد الكلام فيه على سبيل الإحالة لا التنصيص، مع إمكانية تسمية كل مسار.

• المسار الصوري الأول: «وهذا فراق بيني وبينك، وآخر كلامي معك وفاتحة يأس منك (...) إلا أن تطلعي خلع ما تحاورتما وتجاوزتما هذب الحديث عليه (...) ومتى لم تفعل هذا، فانتظر عقبى استيحاشي منك وتوقع قلة غفولي عنك»⁽²⁾. تؤلف هذه الصورة المنتظمة ضمن هذا المسار الصوري معطى يصب في خانة العلاقة الاجتماعية، ويحيل إلى دور الممثلين "أبو حيان" و"أبو الوفاء"، ويتمظهر أبو حيان في صورة التابع لشيخه ومعلمه وكافل أموره الذي يسعى لتأكيد وفائه وإرضاء شيخه، وإزالة الفضول الذي تملكه لمعرفة مجريات الأسرار بين التوحيدي والوزير، ليكون باعثا له لتأليف هذا الكتاب.

(1) نادية بوشفرة: مباحث في السيميائية السردية، مرجع سابق، ص 83.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 06، 07.

• المسار الصوري الثاني: «قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء (...) ولعلي أعرضك لشيء أنبه من هذا (...) فأجبنى عن ذلك كله باسترسال وسكون بال (...) وكن على بصيرة أنني سأستدل مما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك وخلافه، وعلى تحريفه وقرافه»⁽¹⁾. يتشكل هذا المسار الصوري من مجموعة من الصور ذات الاستمداد العلمي. والتي تحيل إلى دور الممثل "المعلم"، ودور الممثل "المتعلم"، ودور "المسير" لمجريات الحوار وخبيعته، ويضمن هذا المسار الصوري انسجام الخطاب وانتظامه في سلك العملية التعليمية التعليمية وتأثيرها بالواقع الاجتماعي والسياسي وتأثيرها عليه.

• المسار الصوري الثالث: «وجرى ليلة بحضرة الوزير (...) حديث ابن يوسف وما هو عليه من غثائته ورثائته (...) وذلك أن تتقدم فيقام عبد العزيز بن يوسف بين اثنين فيصفعانه مائتين (...) وابن يوسف يتقدد في إهابه، ويتغير وجهه عند كل لفظة تمر به (...) وكان في مكتب الرضي على أحوال فاحشة وورق زمانا»⁽²⁾. يتكون هذا المسار الصوري من مجموعة صور تتقاعج في نقطة "الخلاف السياسي" الذي يتخذ فيه "أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف" دور الممثل المعارض الذي يبيت نية الإخاحاة بالوزير باستثمار الجو السياسي المحتقن.

• المسار الصوري الرابع: «كيف خبرك في الفتنة التي عرضت وانتشرت، وتفاقت وتعاضمت؟ فكان من الجواب: خبر من شهد أولها، وغرق في وسطها، ونجا في آخرها... وأمسييت وما أملك مع الشيطان فجرة، ولا مع الغراب نقرة»⁽³⁾. يتميز هذا المسار بتجميع صور المعاناة الاجتماعية وتأثير الفتن والنزاعات في قلب الحالة المادية للأفراد والجماعات؛ وتفسيرا واقعيا لمشكلة الفقر وأثره في زيادة الشرخ السياسي والهوة الطبقية.

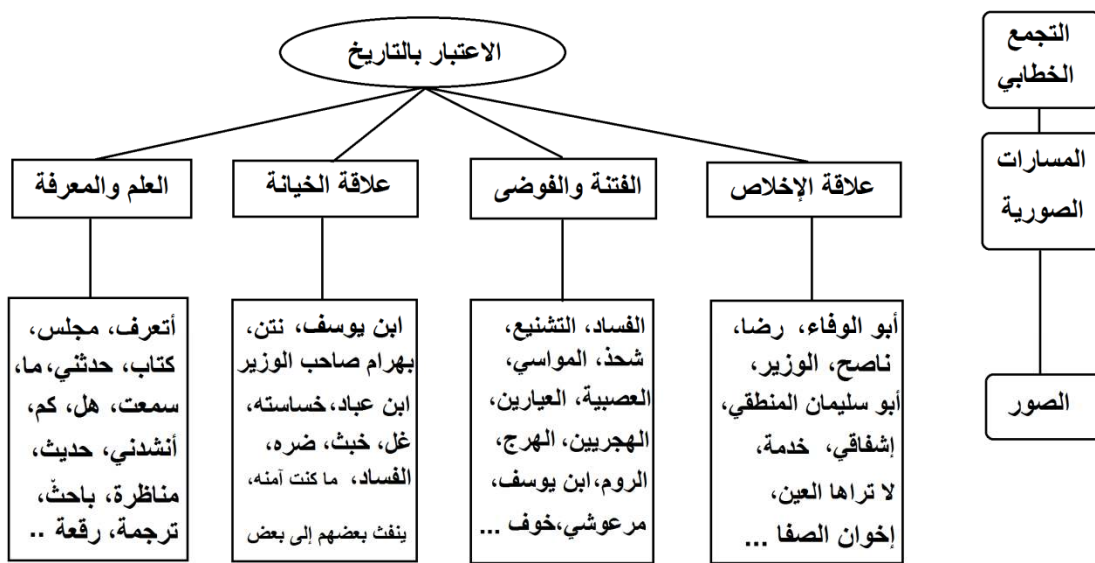
(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 19، 20.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 147، 150.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 150، 162.

تجتمع المسارات الصورية السابقة في نقاط مشتركة، وتتقاطع فيما بينها لتكون تجمعاً -أو تجمعات- خطابياً على أقل تقدير «تترجم عبر انزياحاتها وتقابلاتها وتمائلاتها سير الوحدات السردية ضمن النص المعروض، مما يدعم فكرة تعالق المستوى السردى بالخطابي ضمن البنية السطحية للمحتوى»⁽¹⁾، ويكون بعكسها ضمناً عادة.

يمكن أن نجمع المسارات الصورية في المخطط التالي:



الشكل (1): مخطط يوضح بعض المسارات الصورية وتجمعها الخطابي

يحيل التجمع الخطابي المستنبط من المسارات الصورية "الاعتبار بالتاريخ" إلى دور هذا الكتاب من الناحيتين العلمية/ التاريخية. ويبدى فيه التوحيدي وعياً تاماً بهذا القانون الدنيوي في قوله: «ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدي وبعذك»⁽²⁾؛ فالتاريخ والتجربة مادة الاعتبار. وفيما أورده من الأمثلة الغيرية والشخصية لكفاية للبصير، ومجابهة البنية التوتيرية للدهر وإصلاح نكباته المتلاحقة، إنما يكون بعلم متين يطلب من أربابه، ولا علاج لتقلبه بالجهل والقوة، ورؤية الفساد دون التصدي له

(1) سعاد بن سنوسي: السيرورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص 132.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 162.

وترك العامة تسوس الخاصة، وانفصام الساسة عن مشاكل مجتمعهم العميقة كال فقر والجهل، والافتتال الداخلي والعصبية المذهبية والطائفية، وتقريب من لا كفاءة لهم ولا ثقة فيهم، والسكوت عن المتربصين ومسايرتهم، وتهميش أهل الإخلاص في الخدمة وإبعادهم، وتغليب العاخفة أو المصلحة الشخصية، كلها سبل الهلكة والفناء للدولة.

اجتمعت هذه المؤشرات لتعطي تلك الصورة القاتمة عن مجمع عانى فيه أهل العلم والحلم من ويلات الهجرة والفرار والجوع والاستجداء (...). وقد دفعت ذاكرة التوحيدى وتجربته الثقافية وتقاليد مجتمعه جعلته يتحرك ضمن معالم إعطاء العبرة لغيره في الصورة التعليمية غير المباشرة. فعلى المرء إدراك سيرورة الحياة وتقلب الزمان وعدم سكونه على حال، وذلك قوله: «والأيام ظهور وبطون»⁽¹⁾، وهي استعارة لتقلبها المستمر، وقول الوزير: «تجارب المتقدمين، مرايا المتأخرين»⁽²⁾، فكل لذة سوى لذة العلم ومجالس الحديث مصيرها إلى زوال ونسيان، ولا مناص من تداول الناس لأيام الأمن والخوف، والغنى والفقر، والعلم والجهل (...) والعقل كفيل بفعل التدبر والتفكر في مجريات الخلق والخليقة.

3- الموضوع والدور الموضوعاتي:

3 - 1. الموضوع (Thème): لا يقف الباحث في أعمال "كريماس" السيميائية على تعريف أو مفهوم للموضوع. أما "جوزيف كورتيس" فقد حاول تقريب مفهومه باستثمار المعطيات السابقة للمكون الخطابي، ورأى أن: «يقابل الصوري الموضوعاتي، ويتعلق به من خلال استثمار دلالي مجرد، ذو

(1) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 149.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 150.

خبيعة مفهومية لا غير»⁽¹⁾. ويغدو تتابع الشبكات الصورية محددًا للأدوار الموضوعاتية التي يمكن عدها تلخيصًا لهذه الشبكات في أدوار خطابية⁽²⁾.

يندر أن تشتمل الليلة في "الإمتاع والمؤانسة" على موضوع واحد، بل إنها تتعدد كما وكيفًا، فكلما استطرد أبو حيان في الكلام، وتشعب بذكر التفاصيل والبراهين، ذكر الوزير بشيء كان يود البحث فيه فيسأل عنه، فتعددت المواضيع بشكل يتعذر معه حصرها بشكل دقيق. يضاف إلى ذلك أن هذه المواضيع ليست من نسيج فن واحد؛ كما أن عدد الأعلام المذكورين عند الاستشهاد والتمثيل للمسائل كبير جدًا باعتبارهم عاملين في السرد، وهذه عقبة في تحليل أدب السمر (المجلسي) ذي الطبيعة الواقعية؛ إلا أن هذا لا يمنع من استخراج أبرز الموضوعات التي تطفو على سطح النص:

• موضوع الفقر: يتمثل أساسًا في عامل أبي حيان، ويتجلى من خلال ملفوظات وردت في الرسالة التي ختم بها كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، فكل من يقرأها يدرك حجم معاناته من سوء المعيشة، فقد جاء فيها: «إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميمص المرقع، وباقلَى درب الحاجب، وسذاب درب الرواسين؟»⁽³⁾.

ويبدو أن هذه التجربة لزمته مدة، يمكن أن نتخيل من خلال صورها الخطابية آلام البطن الخاوي أو الغذاء غير الصحي، ما يجعل الليالي خويلة والنهار عذابا وسعيا متواصلًا لعلاج هذا الألم. وكان مصدر هذه المعاناة تجربة مريرة تمثلت في نهب العيارين لبيته في فتنهم المشهورة التي قلبت موازين الحياة العامة في بغداد، حيث قال: «ومتى سلمت؟ جاءت النهاية إلى بين السورين، وشنوا الغارة واكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب وثياب وأثاث، وما كنت ذخرت من تراث العمر، وجردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها المال، فانشقت مرارتها، ودفنت في يومها، وأمست وما أملك مع الشيطان فجرة،

(1) نادية بوشفرة: مباحث في السيميائية السردية، مرجع سابق، ص 84.

(2) محمد الناصر العجيمي: في الخطاب السردية، مرجع سابق، ص 81.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 227.

ولا مع الغراب نقرة»⁽¹⁾، فالفقر مع سلامة الجسد موت في اعتقاده؛ لأن الذل والمهانة موت يعيشه كل يوم في أعين الناس وكلامهم، ولعل هذه التجربة هي أقوى تجاربه كمحنة غيرت مجرى حياته إلى نهايتها.

كما ذكر أبو حيان أيضا معاناته في الحج سنة (353 هـ)، وأنه كاد يهلك جوعا مع جماعة من الصوفية في خريق العودة سيرا على الأقدام في صحراء القادسية المعروفة بالبادية جنوب الكوفة وقد قفل من حجه هذا سنة (354 هـ)⁽²⁾، فسرده تلك المحنة الشديدة حتى قال: «(...) وكان ذلك بلاغنا إلى القادسية؛ فلما دنونا منها تلقانا بشر من أهلها، وقالوا: كيف سلمتم في هذه الطريق مع العوز والخوف؟»⁽³⁾؛ ويظهر هذا النص فقر أبي حيان الشديد في هذه المرحلة، لأنه قد حكى عن معاناة شديدة من الجوع والته في تلك الصحاري المقفرة.

حرّكت هذه الوضعية ذات العامل "أبي حيان"، ومنه ذات العامل "أبي الوفاء" لتغيير هذه الحالة، وتحقيق الاتصال بالوزير الذي بوسعه هذا التغيير، وقد وافقت هذه الحركة ما أبداه عامل "الوزير" من "خلب المعرفة" التي يملكها أبو حيان. وتكشف القناة التواصلية بين العوامل الثلاثة عن مختلف رسائل الشكوى من البؤس ونكبات الزمان التي يبعث بها عامل "أبي حيان" كل مرة، مع ملاحظة تكرار اضطراب "الحالة" عند عامل "أبي حيان" بين الفقر والغنى، وسعيه المتواصل إلى إصلاح حالة "الفقر" وتحقيق الطموح إلى "الكفاف والغنى"، ويظهر ذلك في اتصاله بعدد من الوزراء والكبراء في الدولتين البويهية والسامانية وخدمتهم، كابن عباد وابن العميد؛ ويدل على ذلك قوله "خدمت الكبراء" والمجموع الدلالي لصور التواصل مع أصحاب الإمارة والسياسة.

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص ص 161، 162.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 155.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 157.

ويبرز موضوع الفقر في الكتاب بصورة مقتضبة تبتعد في مجملها عن الجمع بين الوصف الحسي والمعنوي الدقيق، ويظهر التركيز على "حدثية" الظاهرة من خلال أثرها، ممثلاً في عامل "العامة من الناس" ببغداد. والذي يتجلى من خلال الملفوظات الدالة عليه مثل: الفقر والفقراء والجوع والخبز؛ إذ يقول أبو حيان على لسان الوزير: «ولم أقابل عامة جاهلة ضعيفة جائعة بمثل هذه الكلمة الخشنة (...) والله لأنظرن لها وللفقراء بمال أخلقه من الخزانة، وأرسم ببيع الخبز ثمانية بدرهم، ويصل ذلك إلى الفقراء في كل محلة على ما يذكر شيخها، ويبيع الباقي على السعر الذي قوم لهم، ويشتره الغني الواحد»⁽¹⁾. ويشخص أبو حيان ظاهرة الفقر عند العامة أكثر فأكثر مع عامل "أسود الزبد"، من خلال ملفوظات تدل على العري وعدم توفر لباس يستر كامل جسد بعض الشحاذين، إضافة إلى الاستطعام وهو خلبه بعد العجز عن توفيره، والتغذي على كل شيء قد يصلح للأكل مما يرميه الناس، كما في قوله: «فمن غريب ما جرى أن أسود الزبد كان عبداً يأوي إلى قنطرة الزبد ويلتقط النوى ويستطعم من حضر ذلك المكان بلهو ولعب، وهو عريان لا يتوارى إلا بخرقة، ولا يؤبه به، ولا يبالي به»⁽²⁾.

كما يظهر الفقر مع عامل الفيلسوف أبي الخير وهب بن يعيش الرقي اليهودي جار أبي حيان؛ ويتجلى ذلك في ملفوظ أبي حيان: «ونفعته بالمسألة والتفقد له، فإنه شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصق بالدقعاء»⁽³⁾، وفي هذا إشارة إلى كون الفقر ظاهرة استشرت في المجتمع العباسي عموماً، والبغدادية خصوصاً، ومست مختلف الطوائف الدينية والشرائح الاجتماعية دون استثناء. ويتأكد ذلك مع شخصية شيخ التوحيدي أبي سليمان المنطقي السجستاني الذي عانى -إضافة إلى كونه ضريراً- ويلات الفقر والخصاصة والعجز عن تحصيل حاجاته المختلفة، ويتجلى ذلك في ملفوظ أبي حيان وهو يخاف الوزير

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 160.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 105.

في الأثر الذي تركته الإعانة التي وجهها إلى أبي سليمان من خزانة الدولة على نفس هذا الرجل، قائلاً: «فلما وصل إليه ذلك الرسم وهو مائة دينار. وحاجته ماسة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجزا عن أجره مسكنه، وعن وجه غدائه وعشائه، عاش»⁽¹⁾، فالعجز عن دفع الإيجار يعني عدم امتلاك مسكن في الأصل، وعدم القدرة على تسديد إيجار البيت مؤشر على غلاء المعيشة التي يصاحبها في العادة غلاء الإيجار والعقار.

شكلت الملفوظات الدالة على الفقر علامة دلالية فارقة ذات خبايع اجتماعي، لها إحالات على التأثير السلبي لهذه الظاهرة على الصعيد العلمي (أبو حيان، ابن يعيش، أبو سليمان ...) الذي نفهم منه أن العوامل السردية المشكلة لهذا المستوى لو لوجدت من يكفيها هم المعيشة وتكاليفها لأخرجت للناس علوما غزيرة أكثر مما قدمته. أما على الصعيد السياسي، فتشكل هذه الملفوظات علامات مساعدة للوصف المادي للمجتمع العباسي في تلك المدة، وتوزعها على أماكن مختلفة من النص دليل قوي على كونها ليست ظاهرة عابرة في نظر أبي حيان، خاصة وقد ألفت بظلالها على الناحية السياسية كي تلعب أخراف معينة (ابن يوسف ومساندوه) هذه الورقة لقلب نظام الحكم أكثر من مرة، وتعطيل الحركة التنموية لكثرة الفوضى والحركات الاحتجاجية التي تريد تغيير واقعها المعيش.

• موضوع الفتنة والفساد السياسي: ويتمثل في اجتماع عوامل كثيرة تؤثر سلباً على استقرار الدولة البويهية من جهة واستقرار الوزارة لابن سعدان من جهة ثانية، وهذه العوامل تتمثل في: ابن يوسف وجماعته، الروم، العيارين، التهابة، حاشية الوزير. ويتجلى من خلال ملفوظات كثيرة جداً توزعت على خول النص، منها قول الوزير: «وهذا يقوله من خرج الشر وأحب الفساد وقصد التشنيع علي والإيحاش مني، وهو هذا الكلب "يعني ابن يوسف"»⁽²⁾؛ وقول أبي

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

حيان: «أعني لما وقعت الفتنة وفشا الهرج والمرج»⁽¹⁾. وفي قوله أيضا: «وقد شحذت المواسي، وحددت الأنيا، وفتلت المرائر، ونصبت الفخاخ»⁽²⁾؛ وفي سؤال الوزير: «كيف كان خبرك في الفتنة التي عرضت وانتشرت وتفاقت وتعاظمت؟»⁽³⁾. وغير ذلك من الملفوظات التي اشتملت على الصور الخطابية السلبية الدالة على الحرب والاقتتال والتربص.

وقد أحاط هذا الموضوع بمختلف مكونات النص: الفعلية (نصبت، فتلت، اشتعلت...)، والزمانية (الحقبة ما بين 373-375 هـ وما قبلها وما بعدها)، والمكانية (بغداد، الموصل، قزوين، هجر، الدولة السامانية) وسياقاته القبلية (غزو الروم، ثورة العيارين) وإحالاته البعدية (الدفع للبحث عن سبب انقطاع السمر)، ليوضح بذلك خبيعة اللغة السردية التي كتبت بها النصوص في مثل هذه الظروف، التي تراوحت بين الصراحة والمباشرة التي تخدم ذات العامل وتعبّر عن فكره وعماخفته، وتعطي تأخيرا أخلاقيا لشخصيته، وبين لغة ضمنية إشارية تعكس التوجس وانعكاس الحالة السياسية والاجتماعية والفكرية على الذات العاملة.

• موضوع الغزل والمجون: وقد حفلت الليلة الثامنة عشر بذكر النساء والبغايا والماجنات والمخنثين، وألفاظ العورات والتماجن والفسوق وما يتصل بذلك من أفعال وأقوال تكسر المروءة والهيبة⁽⁴⁾. ولا يستغرب هذا الموضوع الأخلاقي الحساس الذي خرج بكل تلك العفوية والصراحة، وتحوله إلى مادة هزلية في تلك الحقبة، خاصة بعد الذي شهدته الدولة من اختلاط الأجيال البشرية وظهور المولدين فيها، ومساهمة أرباب السلطة في ذلك، إضافة إلى ما صحبه من ضعف في جهاز القضاء أدى إلى تساهل في مكافحة مظاهر الانحلال الخلقي. فاستحضر هذا الموضوع في سياق ترفيهي ما هو إلا انعكاس لحالة

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 217.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 150.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 50، 60. وقد تنزهت عن ذكر الألفاظ بنصها هنا صيانة للطبيعة العلمية للبحث، وصيانة لأخلاق القارئ لها.

اجتماعية متفشية تمثلها خبقة من الشعراء والأدباء والعامة، تعدى تأثيرها إلى خبقة من الخاصة وأصحاب الديانة.

كما يظهر الغزل بأنواعه ودرجاته في مستهل الجزء الثالث من أصل الكتاب؛ وقد خصصه أبو حيان ليبيدي شدة تعلقه بشيخه أبي الوفاء، مؤكداً -بوساخة الأمثلة الكثيرة التي ضربها في تعلق الخاصة بالمغنيات والجواري والغلمان وحالات الهيجان والانتحار التي ذكرت فيها- أن تعلقه به يفوق ما أورده عن هؤلاء⁽¹⁾.

• موضوع الفلسفة والعقل: يتمثل في عوامل (التوحيدي، وأبي سليمان المنطقي، وابن يعيش، وابن زرعة، وإخوان الصفا...)، والملفوظات الدالة على هذا الموضوع كثيرة منها صور خطاب المناظرة التي جمعت بين غلام الجريري وإخوان الصفا⁽²⁾، والحديث عن رسالة ابن وهب في الفلسفة وتيسير إدراكها⁽³⁾، ويمكن ملاحظة عديد المواضيع الفرعية التي تخدم هذا الموضوع وتدعمه، ثم تتناسل تلك المواضيع بدورها إلى بحوث دقيقة ذات خبيعة استقصائية لعناصرها وأخرافها، من ذلك:

- موضوع الأخلاق والطباع: يظهر في عوامل (التوحيدي، ابن سعدان، ابن عباد، كتاب الجيهاني في ذم العرب، أبو سليمان المنطقي...)، وتمثله ملفوظات كثيرة جداً كتلك التي وردت في الليلة التاسعة حيث ذكر الطبع، الخلق، الخليقة، الأخلاق⁽⁴⁾، وعند ذكر رسالة أخلاق الوزيرين⁽⁵⁾، وفي الليلة السادسة التي تأسست على مباحثة أخلاق العرب والعجم وتفسيرها⁽⁶⁾، وعند

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص ص 164، 190.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 22، 04.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 104، 105.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 143، 157.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 54.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 70، 94.

الإشارة لكتاب أبي زيد في أخلاق الأمم⁽¹⁾، ليتعدى الأمر إلى بحث الأخلاق والطباع في الجانب الحيواني في ثلاث ليال كاملة⁽²⁾.

- موضوع النفس: ويظهر في عوامل (التوحيدى، الوزير، أبو سليمان المنطقي)، وتمثله ملفوظات كثيرة جدا مثل التي وردت في سؤال الوزير عن مذهب أبي سليمان في النفس، وسؤال الوزير في الليلة الثانية عن النفس الإنسانية بقوله: «حدثني عن مذاهبهم في النفس»⁽³⁾، وفي السؤال الاستباقي بعد هذا السؤال مباشرة، وهو قوله: «وسألك بعد هذا عن النفس وما تحفظ عنهم فيها»⁽⁴⁾ والذي تتم الإجابة عنه في الليلة الثالثة عشر في قول أبي حيان: «إن الكلام في النفس صعب»⁽⁵⁾. ليصل موضوع النفس إلى مرحلة تناسل أكبر حين استشكل على الوزير الفرق بينها وبين الروح في الليلة الرابعة والعشرين، قال: «هل تعرف العرب الفرق بين الروح والنفس في كلامها؟ وهل في لفظها من نظمها ونثرها ما يدل على ما بينهما، أو هما كشيء واحد لحقه اسمان؟»⁽⁶⁾. وبعد أن شفى غليله في هذه المسألة لم تلبث مجموعة أخرى من الأسئلة أن تظهر في موضوع النفس دائما متناصلة مما سبق «ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذي استفادت في هذا المكان؟ (...)»⁽⁷⁾. ومع هذا التحري كله ندّ سؤال آخر عن النفس، وذلك في آخر ليلة من السمر، ولم يشير أبو حيان إلى سياقه ولا المجيب عنه؛ قال: «وجرى حديث النفس وأنها كيف تعلم الأشياء»⁽⁸⁾. وبهذا يكون موضوع النفس قد حضر على خول النص موزعا على أول الكتاب ووسطه وآخره، ولو خال مقام أبي حيان مع الوزير، لظهرت مسائل

(1) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 159، 198.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 39.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 198.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 113.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 106.

(8) المصدر نفسه، ج 3، ص 202.

جديدة ربما- عن هذه القضية الغيبية التي تثير فضول الإنسان وحبّه لمعرفة خباياها.

• موضوع اللغة: شغل موضوع اللغة مساحة كبيرة من مجريات السمر، تمثله عوامل: (التوحيدي، الوزير، أبو سعيد السيرافي، الأندلسي، أبو سليمان ...)، ويظهر في ملفوظات صور خطاب دفاع أبي حيان عن البلاغة وأهميتها وأهمية أصحابها في دواوين الوزراء⁽¹⁾؛ ويظهر كذلك في صور خطاب المناظرة الطويلة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس، وفي آرائه في أصحاب اللغة ومكانتهم مع أبي سعيد السيرافي⁽²⁾؛ كما يظهر في صور أسئلة الوزير عن معاني كثير من الكلمات والصيغ، مثل سؤاله عن معنى السكينة⁽³⁾، ومعنى السجية والخرسي وقذال⁽⁴⁾، ووزني تفعال وتفعال⁽⁵⁾، ومعنى البصيرة البصيرة والحكمة والتجربة⁽⁶⁾، وغيرها كثير.

3. 2 الدور الموضوعاتي: يقصد بالأدوار الموضوعاتية (Rôle Thématique): مجموعة «الوظائف السردية التي يقوم بها الفاعل الموضوعاتي، وهي أدوار تتنوع بتنوع سياق الحكى، فقد تكون اجتماعية، أخلاقية، ثقافية أو نفسية (...)»⁽⁷⁾. وتتعلق هذه الأدوار مع الأدوار العاملة بوساخة "الممثل" (Acteur)، حيث ينسب كل تجمع خطابي إلى عون ذي كفاءة تليق بمحتواه؛ ويسهم هذا العنصر في إحصاء تمظهرات العامل في عدة ممثلين، والعكس⁽⁸⁾. ومن الأدوار الموضوعاتية التي نجدها في "الإمتاع والمؤانسة" حسب الممثلين:

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص ص 96، 104.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 107، 134.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 220، 222.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 02.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 35.

(7) سعاد بن سنوسي: السيورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص 133.

(8) سعاد بن سنوسي: المرجع نفسه، ص ص 133، 134.

- دور العالم المتبحر في الفنون والعلوم المعلم لغيره: وهو الدور الأساس هنا الذي يلعبه الممثل أبو حيان التوحيدي، لاعبا فاعلا تأتي باقي الأدوار من منظوره، والذي يملك من خلاله القدرة التامة على إجابة الرجل الثاني في الدولة البويهية وهو الوزير ابن سعدان على الوجه الذي يريده ويرضاه. ويظهر ذلك في قول الوزير: «(...) ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان»⁽¹⁾، كما يؤدي هذا الدور الممثل أبو سليمان المنطقي، وهو دور ثقافي بحث يظهر في موضوع الفلسفة واللغة والأخلاق والطباع والنفس (...).

كما أبان الوزير عن هذا الدور بشهادة أبي حيان له في الليلة الأولى، بعد الذي قاله في كاف الخطاب وتاء المواجهة، بقوله: «أيها الوزير، قد خالطت العلماء، وخدمت الكبراء وتصفححت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية والبلاغ المبين»⁽²⁾. كما يظهر في تعليق الوزير ونقده لمثال ورد في جواب بقوله: «عندي أن هذا الكلام مدخول»⁽³⁾. وهذا الدور في الحقيقة تحصيل حاصل هنا بالنظر إلى رتبة الوزارة التي تقلدها آنذاك، والتي تقتضي إماما كبيرا بشؤون الدين والدنيا، بعكس دور المتعلم الذي يكون اختياريا، إيماننا منه بأن خلب العلم يكون من المهد إلى اللحد. وهذا يعني عدم تنافي جمع الممثل بين دور السياسي ودور المثقف.

كما يظهر بهذا الدور، وبصورة أقل، الممثلون: (أبو سعيد السيرافي، ابن يعيش، ابن زرعة، الأندلسي...) الذين يشاركون في بناء هذا الدور الموضوعاتي.

- دور المتعلم: وقد ظهر هذا الدور جليا مع "الوزير" في قوله: «ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان»⁽⁴⁾، إضافة إلى الكم

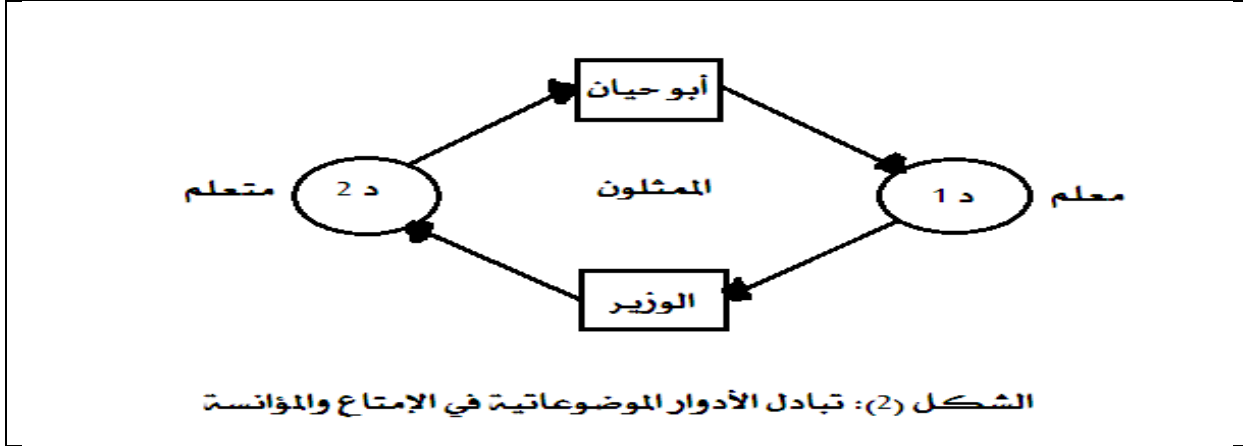
(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 21، 22.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 32.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 19.

الكبير من الأسئلة التي وجهها الوزير إلى أبي حيان؛ ويظهر ذلك مع "أبي حيان" عندما يتخذ الممثل "الوزير" دور المعلم، كما في الشكل (2):



ولم يشير "كريماس" ولا "كورتيس" إلى فكرة تبادل الأدوار الموضوعاتية بين الممثلين العاملين في السرد من جهة الذات البطلة المساعدون، والذي يحيل إلى توازٍ موجود بين مسارين سرديين مرتبطين يملك كل خرف فيه موضوع القيمة للطرف الثاني بعيداً عن موضوع القيمة للذات البطلة الأصلي، أي تتعدد مواضيع القيمة وتختلط، ويصعب عزل أحدها عن باقيها.

- دور المستشار الوفي والناصح الأمين: يلعبه الممثل أبو حيان التوحيدي، ويظهر جلياً في رسالته التي بعث بها إلى الوزير والتي ذكر له فيها جملة من النصائح، خاصة ما يتعلق بتقريب الرجال المخلصين واصطناعهم لدولته والتخلص بسرعة من أولئك المتربصين، وذكره المؤامرة التي يحيكها ابن يوسف وأنصاره، قال: «إلى هاهنا انتهى نفسي بالنصح وإن كانت شفقتي تتجاوز، وحرصني يستعلي عليه، لكنني خادم، وكما يجب علي أن أخدم بنيات الصدر فينبغي أن ألزم الحد بحسن الأدب. والله إنني لوأد مخلص، وعبد خائن»⁽¹⁾. وتدل هذه المجازفة بإرسال رسالة فيها هذا المحتوى الخطير، على إخلاص أبي حيان الصادق لشخص الوزير وخدمة دولته. ويمكن أن نعد هذا

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 222.

الدور أيضا دورا سياسيا لعبه أبو حيان، ويظهر في موضوع الفتنة وخدمة الدولة في مناصب المستشار، والوراق، وعامل البريد، وعامل البيمارستان.

- دور الحاكم العادل الحريص على رعيته: ويلعب هذا الدور الممثل الوزير ابن سعدان، والذي يحاول إصلاح الدولة والشعب ووقف الفتنة وإصلاح الفساد فيها، فقد كان يستفسر ويتتبع رأي العامة في دولته، فقال لأبي حيان في الليلة السابعة عشر: «حدثني عما تسمع من العامة في حديثنا»⁽¹⁾، فأجابه أبو حيان بأنهم ذكروا شكواهم لشخص الوزير-أي: أبي عبد الله بن سعدان ذاته غلاء القوت، وانتشار الفقر وتعطل مصادر الدخل، وبأنه أجابهم بغلظة واستهزاء. فسارع الوزير إلى إنكار هذا الفعل والقول الذي نسبته إليه العامة وعرف مصدر الإشاعة وقرر الرد عليها فقال: «والله ما قلت هذا، ولا خطر على بالي»، ولم أقابل عامة جاهلة ضعيفة جائعة بمثل هذه الكلمة الخشنة (...)
والله لأنظرن لها وللفقراء بمال أخلقه من الخزانة، وأرسم ببيع الخبز ثمانية بدرهم، ويصل ذلك إلى الفقراء في كل محلة على ما يذكر شيخها، ويبيع الباقيون على السعر الذي قوم لهم، ويشترية الغني الواجد»⁽²⁾ ليبلغه أبو حيان بسعادة الناس لهذا القرار ودعائهم له بطول الدولة والقوة ودوام الخير والظفر على الأعداء.

- دور الشرير المعارض: يلعبه الممثل أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، رجل الدولة الطموح المنافس الذي يسعى إلى الإخاحاة بالوزير ابن سعدان وتولي هذا المنصب بدلا منه، ويبدي الممثل أبو حيان، والممثل الوزير وعيا تاما بالدور السلبي المضاد الذي يلعبه الممثل "ابن يوسف" كما جاء على لسان الوزير أثناء تتبعه لأحوال العامة، ورده على الإشاعات: «وهذا يقوله من خرج الشر، وأحب الفساد، وقصد التشنيع علي والإيحاش مني، وهو هذا الكلب "يعني ابن يوسف" كفاني الله شره، وشغله بنفسه»⁽³⁾. وتشير كل صور الخطاب السلبية،

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 26.

الدالة على "ابن يوسف"، إلى محاولته الدؤوبة لتشويه صورة الوزير، ونشر الإشاعات المغرضة بين العامة والخاصة حول السياسة التي ينتهجها، وسعيه إلى جمع رجال يدعمون خموضه.

وكل ما ورد في الكتاب يشير إلى هذا العمل السري الذي انتهجه "ابن يوسف" لمحاولة تحقيق مآربه السياسية، حيث يقول أبو حيان واصفا الجو العام في البلاط: «ها هنا ناس إذا تلاقوا ينفث بعضهم إلى بعض بما هو صريح وكناية، ويحتاج الأمر إلى ابن يوسف، ويستملي الخبيث من الجالس فوق مشرعة مكان الروايا»⁽¹⁾، فقد جاءت الصور كلها متفقة وداعمة لدور الشرير الماكر والمتربص الأناني الذي تجتمع فيه كل الصفات السلبية من إضمار الشر والنية الخبيثة وتبئيت سوء وحياسة المكائد كصفات متأصلة ومتجذرة في "ابن يوسف" ناجمة عن أصله وتكوينه. وقد واجهه بها "عضد الدولة" ليهينه بها، وعلق عليها قائلا: «وصدق -صدق الله قوله- فإنه كان أخس خلق الله، وأنتن الناس، وأقدر الناس، لا منظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله، وكان في مكتب الربضي على أحوال فاحشة»⁽²⁾.

كما يلعب هذا الدور الممثل "الدهر" في تقلبه السلبي وبنيته التوتيرية وأثرها على وزارة ابن سعدان، وذلك بجعل الظروف السياسية والاجتماعية تتضافر لإزالته من منصبه، وأشار إلى ذلك بتقلب الزمان وفعالاته دون تحديد نهاية لذلك.

- دور الوسيط بين الأفراد والجماعات: ويتسم صاحب هذا الدور بالدبلوماسية وكثرة الحركات والأسفار، ويلعبه الممثل أبو حيان صاحب البلاغة الذي يخوف البلدان خلبا للعلم وخادما في الوزارات والدول، يظهر في توسطه بين الوزير والحاضرين في مجلس رسل سجستان⁽³⁾ الذي لم يتم،

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 3، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 150.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 49.

وتوسطه مرارا لأبي سليمان وابن يعيش وتفقدته لأحوالهم الاجتماعية، وفي علاقته بمسائل بريد الدولة، وعلاقته بأفراد من "إخوان الصفا" وغيرهم من الجماعات. ويجمع هذا الدور خبيعة الممثل الاجتماعية والسياسية والثقافية.

- دور العابد المتأله: ويؤدي هذا الدور كل من الممثل "أبو حيان" الذي ينتسب إلى الصوفية التي تنتهج التقشف والزهد والرقائق والوعظ والإشارات الإلهية والبحث في أسرار الشريعة، كما يؤدي الوزير هذا الدور - حسب أبي حيان - الذي يصفه بقوله: «ونظرت إليه وقد دمعت عينه، ورق فؤاده وهو كما تعلم كثير التأله، شديد التوقي، يصوم الاثنين والخميس، فإذا كان أول رجب أصبح صائما إلى أول يوم من شوال، وما رأينا وزيرا على هذا الدأب وبهذه العادة، لا منافقا ولا مخلصا»⁽¹⁾. وجاء معرض السرد ممثلا في "أبي سعيد السيرافي": «وأبو سعيد يصوم الدهر، ولا يصلي إلا في الجماعة، ويقيم على مذهب أبي حنيفة، ويولي القضاء سنين، ويتأله ويتخرج»⁽²⁾. كما يؤدي العامة هذا الدور في الفتنة ويظهرون الحرص على الإسلام في قولهم: «وإسلاماه، وامحمداه، واصوماه، واصلاتاه، واحجاه، واغزواه»⁽³⁾، وهذا الدور ديني بحت.

- دور رجل الدولة المساعد لأبي حيان: ويتجسد في العامل "أبي الوفاء المهندس"، ويظهر أساسا في تجمعات خطابية قبل/بعد سردية بأسلوب الخطاب المباشر، وفي بعض الصور بأسلوب الحكاية عنه؛ ومن ذلك ما قاله عنه أبو حيان: «أخذ بيدي، ونظر في معاشي (...) وشملي بهذه الخدمة، وأذاقني حلاوة هذه المزية، وأوجهني عند نظرائي»⁽⁴⁾. ويظهر مرة في الممثل "مسكويه" في رسالة بعث بها إلى أبي الوفاء جاء فيها: «أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 2، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 152.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 50.

أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين»⁽¹⁾. وهو دور اجتماعي قبل أن يكون سياسيا.

- دور رجل الدولة المعارض لأبي حيان فقط: ويقوم به ممثل واحد هو "بهرام" مستشار الوزير وكاتبه؛ ودوره الموضوعاتي يتطابق مع دوره العاملي بالنسبة للرؤية التي يقدمها أبو حيان للممثلين العاملين في مجريات السمر وسياقه، فيعطيه صورة المنافس الحسود والمعارض؛ وكما يصوره في دور الشرير المتستر بثياب الخدمة والإخلاص، والجاهل، مع أن كلا من بهرام والتوحيدي في الصف نفسه، يقول: «وأما بهرام فرجل مجوسي معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حافظ، غرضه أن يتبجح في الدنيا بجاهه، ولا يبالي أين صار بعاقبته؛ وهو يحض مع ذلك عليه في كل ما هو مديره ومديره»⁽²⁾. ولعل مسألة الاستشارة التي يبدئها الوزير قد أثارت في حاشيته منافسة شديدة تتعلق بمن هو أشد إخلاصا، وخلقت هذا الشرخ في صفه. يستنج هذا من قول أبي حيان: «وما أشد إشفائي على هذا الوزير الخطير من شؤم ناصية بهرام، وغل صدره، وقلة نصيحته»⁽³⁾، واعتراض أبي حيان على بعض رجال الحاشية في خطاب موجه للوزير قد قنعه بقناع "ابن شاهويه" لم يخولهم أن يمثلوا هذا الدور.

ولا يعني هذا التحديد انحصار الأدوار فيما قد ذكر، وإنما هو تجلية خطابية للأدوار البارزة على سطح الخطاب وعلاقاتها، وما تتطلبه من صور خطابية تخدم أدوارها.

* نتائج:

1 - صيغة العقد الحاضرة في "الإمتاع والمؤانسة" بين "المرسل" و"الذات" جاءت في صورة لم يعرض فيها موضوع القيمة بصورة واضحة، وإنما تم استنتاجها من تعبير الذات عنها (الحظوة، الكفاية في العيش).

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 227.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ج 1، ص 44.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 210.

2- تم عرض موضوع القيمة على ذات واحدة "أبو حيان"، وتسعى ذات "بهرام" إلى تقويض هدف الذات البطلة. كما تسعى ذات "ابن يوسف" إلى عرقلة مسار مالك موضوع القيمة بالنسبة إلى أبي حيان وهو الوزير، ليتحول "ابن يوسف" إلى ذات مضادة بدوره دون أن تكون المواجهات مباشرة تعتمد بالأساس على (المكائد والمؤامرات...).

3- كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لا يتوفر على الذات المضادة الصريحة.

4- حقق الخطاب السردى التجارب الثلاث بنسب متفاوتة، مع ضبابية اعترت صورة التجربة التأهيلية التي تستدعي العودة إلى معطيات خارج نصية.

5- كشف التحليل السردى عن إمكانية التمييز بين ثلاث خبقات سردية، ويمكن كذلك عزل كل واحدة منها بصورة تامة عن بقية الطبقات.

6- الطبقة السردية اصطلاح جديد لا ينتمي إلى حقل السيميائية، بل اخترع من خلال الممارسة التحليلية على خبيعة هذا الخطاب، خاصة وقد ذكر أن "كريماس" أقربا إشكالية تمييز السيميائيين بين هذه الطبقات.

7- تقابل الطبقة الأولى القالب السردى الكبير الذى خرفه أبو حيان وشيخه أبو الوفاء الذى يطلب منه تدوين ما دار بينه وبين الوزير في مجالس السمر.

8- الطبقة الثانية من السرد جزء مكون للطبقة الأولى وخبيعتها استرجاعية، تجمع بين الوزير وأبي حيان، وهي عبارة عن مجالس سمر تبلغ أربعين مجلسا في فنون العلم والمعرفة والحياة.

9- الطبقة الثالثة من السرد هي أصغر العناصر السردية. وهي عبارة عن قصص سردية دنيا تمتاز بطابعها الموجز، وعددها الكبير الموزع على نسيج النص. تنتظم مع بنى وعناصر سردية أخرى لتشكل مجموع المادة السردية المنسجمة، وتوافق هذه الطبقة من السرد ما يطلق عليه كريماس: "الميكرو حكاية".

10 - الإشكال الذي لم يتطرق إليه كريماص - والذي كثيرا ما نجده في السرد العربي - هو وجود حد ثالث بين الميكرو حكاية والماكرو حكاية بالنظر إلى الإمتاع والمؤانسة الذي أبان عن ثلاث مستويات سردية.

11 - يمتلك أبو حيان برنامجا سرديا مزدوجا، يتضمن الأول منهما الثاني وينبني عليه.

12 - لا تتضح عناصر البرنامج السردى لكل من "أبي الوفاء" و"ابن يوسف" بشكل كامل بسبب غياب ملفوظات الفعل في آخر الخطاب "الإمتاع والمؤانسة".

13 - يمكن لبعض الممثلين أن يجمعوا عدة وظائف عاملية، مثل الوزير الذي يظهر تارة في صورة المرسل وتارة أخرى في صورة ذات بطلية لها برنامج سردي خاص بها، وخورا ثالثا في صورة المرسل إليه، ويفسر هذا بتعدد المستويات السردية.

14 - كانت كل من "القدرة على الفعل" و"إرادة الفعل" ضمنية في عنصر الإنجاز، ولم تظهر في ملفوظات مباشرة.

15 - اتخذ الجزء خبيعة لفظية تقديرية بشكل معتبر، ولم يظهر الجزء المادي إلا نادرا مستترا خلف بعض الملفوظات مثل: "حصلت من ذلك الوعد والضمان على بعض فعلات الزمان"، ولم يتم الإفصاح عن قيمة الجزء المادي.

16 - خبيعة اللغة التي استعملها التوحيدي في هذا الكتاب، خبيعة واقعية مباشرة بعيدة كل البعد عن الرمزية تبعا لزمانه، يقل فيها الانزياح والإيحاء، وقد ظهرت هذه الطبيعة في العمليات التحليلية القليلة على مستوى الحقل الدلالي.

17 - يظهر في الكتاب تجمع خطابي كبير وضمني، مستنبط من المسارات الصورية، ويتمثل في فكرة "الاعتبار بالتاريخ والتجربة" محيلاً إلى دور الكتاب من الناحيتين العلمية والتاريخية.

18 - شكل تعدد المواضيع كما وكيفاً في الليلة الواحدة والكتاب ككل، ثم العدد الكبير للأعلام العاملين في السرد، عقبة في تحليل أدب السمر (المجلسي) ذي الطبيعة الواقعية واللغة المباشرة، حيث تخلق هذه الخصائص الخطابية مشاكل في تداخل البرامج وصعوبة استخراج الممثلين ضمن النماذج العاملة، ويؤدي استقصاء نموذج لكل عامل إلى إخلالة التحليل وتعدد مساراته.

19 - لم يشر "كريماص" ولا "كورتيس" إلى فكرة تبادل الأدوار الموضوعاتية بين الممثلين العاملين في السرد من جهة الذات البطلة المساعدين، والتي تحيل إلى توازٍ موجود بين مسارين سرديين مرتبطين يملك كل خرف فيه موضوع القيمة للطرف الثاني بعيداً عن موضوع القيمة للذات البطلة الأصلي، أي تتعدد مواضيع القيمة وتختلط، ويصعب عزل أحدها عن باقيها.

20 - اتضح من خلال التطبيق أن هناك بعض القصور الذي ما زال يعتري النظرية السيميائية عند تطبيقها على مستويات تحليلية معينة، ترجع بالأساس إلى خبيعة خطاب السمر المجلسي في الثقافة العربية، مما يحتم اجترار بعض الأدوات أو تطويع أخرى قصد الخروج بتحليل منسجم.

خاتمة

أفضت بنا محاولتنا تمحيص المناهج النقدية بتطبيقها على "الإمتاع والمؤانسة" إلى صياغة نماذج نقدية سياقية ونصانية حدائية جاهزة ومختصرة على مستوى "النقد"، وقد مكنت هذه النماذج من تقديم فهم أعمق لمحتوى الليالي، وبناء منظور علمي وأدبي جديد تجاه هذا الكتاب ومؤلفه على حد سواء، ناتج عن تعدد زوايا النظر إليه، وتشكل في مضمونها استمرارية البحث في الأدب العربي القديم ومختلف الملابس التي أحاطت باللحظة الإبداعية.

وفي المجمل، أفرز البحث مجموعة من النتائج، هي:

1 - يصنف كتاب "الإمتاع والمؤانسة" إلى نوع (السمرة) ذي النمط المتغير، وهو فن أدبي مجلسي ليلي، يجمع ضروب الكلام الأدبي عند العرب وأنواعا من الخطاب تنتمي في غالبها - إلى روح عصر المؤلف.

2 - تعد السمرة والأدب المجلسي عموما من الفنون الأدبية التي أهملتها الدراسات النقدية العربية الحديثة، ولم تظهر له إلا ملامح وشذرات مع دراسات تمت على كتاب "ألف ليلة وليلة"، ومقامات بديع الزمان، وكليلة ودمنة، وتبنى أصحابها تطبيق رؤية نقدية واحدة.

3 - يتسم كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بطول نسيجه السردي ويمتاز بطابعه الموسوعي الذي أخذ من كل علم بطرف، وقد انقسم من الناحية الشكلية إلى ثلاثة أجزاء تضم أربعين ليلة، وتمثل كل ليلة وحدة سردية مقطعية مستقلة، تتكون من وحدات سردية دنيا متفاوتة الحجم والطبيعة (نوادير، أخبار، موعظة، قصص، ملح...)، تنتظم في سلك نشري عام، يجعل من عنصري السؤال والجواب عمود الانسجام فيه، مدعوما بمئات الشواهد والأمثلة التفسيرية والحجاجية.

4 - لم تغيب طبيعة الأصل الشفوية هذا الخطاب عن مضمون الكتاب انطلاقاً من تصريح المؤلف بذلك، وتجلّى هذا الوعي في اعتبارنا للمستوى السردي الكبير الذي انبنى على "تقنية الاسترجاع" للأحداث، وخضوعه إلى إعادة إنتاج كتابي (تعديل بلاغي للصياغة، زيادة في بعض المواضع).

5 - لاحظنا من خلال دراسة متن الكتاب وتتبع ملاحظات المحققين أن بعض المواطن تحتاج إلى إعادة تحقيق وإصلاح نتيجة اضطراب أصليه الخطيين غير المتقنين.

6 - أدى تنفيذ المنهج الإجرائي لأعمال "سيغموند فرويد" في علم النفس التحليلي إلى كشف مستويي "الشعور واللاشعور" عند أبي حيان وتحديد الأنا والهو عنده، ومدى تأثير أناه بمعطيات مكتسبة من البيئة الخارجية (الدينية، والخلقية...)، وتم تفصيل ذلك بدراسة كل من "الرغبة" و"الكبت" اللذين يملكان تجليات نصية تظهر في شكل مؤشرات، فلاحظنا تدخل الأنا بصورة دائمة في كبح جماح الانحرافات بمختلف أنواعها، وأن جل الرغبات كانت غير جنسية، أما الأنا الأعلى عنده فليس متحققاً بالصورة التي طرحها "فرويد" وربطها بالطوطم وعقدة أوديب، لكون الفكرة الأولى وثنية بعيدة عن بيئة التوحيدي التي تتبع في غالبها الإسلام، وعدم قدرتنا على رصد عقدة أوديب في هذه الليالي في ظل جهلنا بماضيه وطفولته وعلاقته بوالديه.

7 - لم تظهر على التوحيدي أي بوادر تدل على النرجسية، وكل ما يظهر عنده لا يتجاوز حالة الاعتداد الطبيعي بالنفس، وبعضه مؤقت له أهداف يقتضيها مقام ما يحاول فيه تبين مكانة أو ترفعا عن قوم من حاشية الوزير، أما الأنا المثالي عنده فقد بدت ملامحه ظاهرة نتيجة تأثيره الشديد بطريقة الجاحظ في مختلف كتبه، ومحاولة مجازاة نسقه.

8 - جاءت مظاهر العصاب في الخطاب نتيجة فشله في كبت ردود الفعل تجاه مختلف الإساءات التي تعرض لها، والتهميش الذي تعمد به بعض رجالات

الحاشية وقتئذ وقبلهم ابن عباد، لكنه لم يبلغ مرحلة مرضية متطورة، إضافة إلى أن مقاصد الخطاب في الكتاب قد أطرت هذه الحالة العصابية.

9 - بالنسبة إلى تطبيقات النقد الاجتماعي، فقد تم تحصيل جملة معتبرة من رؤى العالم التي احتواها الكتاب، مع تبين وعيها الفعلي والممكن وفهم هذه التوجهات، وتفسير ذلك بتتبع واقعها الموصوف في الليالي اعتمادا على مقولات "لوسيان غولدمان".

10- تم استجلاء جملة من العلاقات الطبقية التي حكمت مجتمع "التوحيدي" بدءاً من رؤية أصحاب الرئاسة والسلطان وما دب في هذه الطبقة من فساد واقتتال داخلي على السلطة، واستئثارها بموارد الدولة وغرقها في البذخ والترف والمجون، مع التمثيل لكل ذلك بما عاشه وسمعه؛ إضافة إلى كشف رؤية جماعة إخوان الصفا وخلان الوفاء التي ضمت شخصيات علمية وسياسية وتجارية عملت في الخفاء من أجل تقويض ملك بني العباس تحت عباءة علمية ودينية؛ ورد أبو حيان وشيخه على آراء هذه الجماعة بشدة، واتهامها بما هو أخطر من قتال السلطان، وهو محاربة الشريعة وخلطها بمقولات الفلسفة وأهل الإلحاد بذريعة تطهيرها.

11 - يكشف أبو حيان عن نزعتة العربية في رده المستमित على رؤية حركة الشعوبية والعصبية الماقتة لكل ما له صلة بالعرب، والتي شاعت في وقته في أنحاء دولتي بني بويه وبني سامان وبلاد العجم التي دخلت في سلطان الإسلام طوعاً أو كرهاً، ويرد بقوة أكبر على رؤية تيار داعم لها وهو تيار الزندقة والإلحاد، فشرح رؤياهم وبعض نشاطاتهم الفردية والجماعية وبين غاياتهم الخفية وتلونهم واستتارهم بالقوة السياسية لبعض ذوي السلطان والنفوذ في كل مرة. وفي تعريجه على هذه الرؤية وردوده ما يفتح النقاش مجدداً عن حقيقة التهمة الموجهة إلى التوحيدي بالزندقة.

12- يتفرع من تحليل الرؤى في الكتاب قضية تناسل الرؤى وتلاحقها؛ وقد أفضت كل هذه الرؤى المتصارعة بقوة إلى بروز رؤية العيارين والعامة التي

قلبت موازين الحياة في عصره وقلبت حياته هو أيضا، فثارت هذه الطبقة الغالبة في المجتمع على السلطة، واستقل بعض المشردين وسفلة الناس بتسيير جوانب مختلفة من مدينة بغداد، وقد أظهر أبو حيان عن وعي عميق منه مقتته الشديد لهذه الطبقة الجاهلة العنيفة التي لا تبني دولة ولا تنتج علما، وبالتالي فصراع رؤى العالم في الكتاب اتخذ مسارين، الأول فكري والثاني عنيف.

13 - مكن تطبيق المنهج التاريخي عند "سانت بيغ" من دراسة عرق أبي حيان، وخلص إلى ترجيح عروبة الرجل والتدليل على ذلك ببعض البراهين، وتم وضع وصف موجز للبيئة التي عاش فيها الرجل وتأثيرها على طباعه وتكوينه، أما زمان أبي حيان فعالج في صعيده السياسي تداعيات غزو الروم لشمال العراق وقربهم من بغداد وما خلفه من فوضى وظهور فتنة العيارين والشطار وتعاضل العامة على السلطة وذهاب هيبة السلطان، ثم الفتنة في خراسان من دولة بني سامان التي كان أبو حيان على صلة بها كذلك.

14 - مكن تطبيق مقولات "لانسون" من استثمار معطيات شخصية ساقها أبو حيان عن نفسه منشورة في الكتاب ساهمت بشكل كبير في رسم معالم نقد سيرته، وساعدت في بناء سيرة جديدة له وكشف عن معطيات لم يعبأ بها من ترجم له ودرس حياته من القدامى وحتى المحدثين كمنزل سكناه في بغداد، وكثير من المحطات الخاصة بحياته العلمية التي صرح بها مع جملة معتبرة من مشايخه الذين نهل من معينهم، وأغلبهم مجهول عندنا، وهذا في حد ذاته مثار تأمل وبحث، ثم إجلال حياته الوظيفية في كنف أركان الدولة من النسخ والبريد وتعاهد مصالح البيمارستان الإدارية إضافة إلى الوظيفة التعليمية والاستشارية للوزراء وحاشيتهم مرة بعد مرة، وكذا رصد علاقاته مع أشهر الحركات العلمية والفكرية في وقته، وهذه المعطيات وغيرها أثرت بشكل أو بآخر في تكوينه الفكري ونشأته العلمي وإبداعه الأدبي وامتلاكه تلك الشخصية الحاملة الطموحة للأفضل والمتوترة من كل ما يصيبها.

15 - أفرز تطبيق المنهج السيميائي عند "كريماص" عن امتلاك السرد العربي القديم عموما والسمره والأدب المجلسي تحديدا لمجموعة من الخصوصيات الشكلية والمضمونية التي لا يمكن تطبيق المقولات السيميائية عليها دون تطويع أو تحويل، كتعدد موضوع القيمة وتقديمه بصورة ضمنية، وعدم وجود الذات المضادة الصريحة، وبالتالي غياب المواجهات المباشرة.

16 - يحتوي الخطاب السردى في "الإمتاع والمؤانسة" على ثلاثة خبقات سردية على الأقل تتجاوز تحديد "الميكرو حكاية" و"الماكرو حكاية" اللذين اقترحهما "كريماص" لضبط قضية السرد داخل السرد، بعضها يتخذ خبيعة استرجاعية في الغالب، وبعضها الآخر يراوح بين الاسترجاع والحينية.

17 - تمتلك الذات البطلة "أبو حيان" برنامجا سرديا مزدوجا، يتضمن الأول منهما الثاني وينبني عليه، وقد لا تتضح بعض عناصر البرنامج السردى لبعض العاملين في السرد نتيجة غياب في ملفوظات الفعل، وقد تتداخل النماذج العملية أحيانا وتتكامل أحيانا أخرى، وأرجع ذلك إلى تعدد المواضيع وخبيعتها الواقعية ولغتها المباشرة كما وكيفا في الليلة الواحدة، والعدد الكبير للعاملين في السرد، مما شكل عقبة في بعض مراحل التحليل.

18 - يظهر في الكتاب تجمع خطابي كبير وضمني مستنبط من المسارات الصورية يتمثل في فكرة "الاعتبار بالتاريخ والتجربة" محيلا إلى دور الكتاب من الناحيتين العلمية والتاريخية.

19 - لم يشر "كريماص" ولا "كورتيس" إلى فكرة تبدل الأدوار الموضوعاتية بين الممثلين العاملين في السرد التي نجدها في هذا الكتاب في محور العلاقة بين الذات البطلة المساعدون، والذي يحيل إلى توازٍ موجود بين مسارين سرديين مرتبطين يملك كل خرف فيه موضوع قيمة الطرف الثاني بعيدا عن موضوع قيمة الذات البطلة الأصلي، أي تتعدد مواضيع القيمة وتختلط، ويصعب عزل أحدها عن باقيها.

توصيات البحث:

يخرج هذا البحث بمجموعة من التوصيات أهمها:

1 - ضرورة الاهتمام بالأدب المجلسي العربي القديم عموماً، مع إيلاء النقد العربي الحديث والمعاصر العناية الكافية بالسمة وأدب السمر نوعاً أدبياً له مكانته الخاصة.

2 - تدعو الصورة التي وصلنا كتاب "الإمتاع والمؤانسة" عليها، وما صاحبها من تعليقات المحققين غير القليلة، إلى مزيد من البحث عن أصول خطية أخرى يخرج من خلالها الكتاب في حلة أكثر صحة واستقامة.

3 - قد يفضي تجميع النتائج المتحصل عليها في إخراج تطبيق هذه المناهج النقدية على مدونة من التراث الأدبي العربي، إلى بناء رؤية مشتركة بينها تجعل من خطوط التقاطع بينها حافزاً على بناء نظرية نقدية منسجمة تحتفي بكل خصائص الخطاب وتنهض على شمولية التحليل لمستويات الخطاب السياقية والشكلية والمضمونية، فتطبيق التعددية المنهجية النقدية الدقيقة على مختلف الأجناس لا يتنافى مع المخرجات العلمية المرجوة من البحث الأكاديمي، بقدر ما يعد بتقديم الكثير من النتائج في حقل النقد يجعل الخطاب الأدبي مفتوحاً على قراءات متجددة بتجدد الرؤى والأدوات الإجرائية وحسن تطبيقها.

4 - تطبيق مزيد من النظريات والمناهج (البنوية، الثقافية، التداولية...) على كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، وتجميع النتائج المتحصل عليها مع ما تم التوصل إليه في هذا البحث، وإثبات هذه الكشف التحليلية في إضاءة جوانب جديدة من الخصائص الفكرية للمؤلف وزمانه وبيئته.

والله نسأل التوفيق والسداد

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية ورش عن نافع).

أولاً: المصادر:

أبو حيان التوحيدى؛ علي بن محمد بن العباس البغدادي:

1 - الإمتاع والمؤانسة، تص: أحمد أمين وأحمد الزين، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط.

- الجزء 1، 1939 م.

- الجزء 2، 1942 م.

- الجزء 3، 1944 م.

ثانياً: المراجع:

1- المراجع العربية:

إبراهيم السعافين، خليل الشيخ:

2 - مناهج النقد الأدبي الحديث، جامعة القدس المفتوحة، عمان، الأردن، د.ط، 2008 م.

أبو بكر الطرطوشي؛ محمد بن الوليد:

3 - سراج الملوك، تح: محمد فتحي أبو بكر، تق: شوقي ضيف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط 1، 1414 هـ، 1994 م.

أبو حيان التوحيدى؛ علي بن محمد بن العباس البغدادي:

4 - أخلاق الوزيرين، تح: محمد بن تاووت الطنجي، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، 1412 هـ، 1992 م.

5 - الإشارات الإلهية، تح: عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، مصر، د.ط، 1950 م.

- 6 - البصائر والذخائر، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1408 هـ، 1988 م.
- 7 - ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تح: إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سورية، د ط، 1951 م.
- أبو شجاع الروذراوري؛ محمد بن الحسين:
- 8 - ذيل تجارب الأمم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ، 2003 م.
- أبو الفرج الأصفهاني؛ علي بن الحسين:
- 9 - الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرين، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 03، 1429 هـ، 2008 م.
- أبو منصور الثعالبي؛ عبد الملك بن محمد:
- 10 - فقه اللغة وأسرار العربية، تع: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط 2، 1420 هـ، 2000 م.
- ابن أبي الأصبع؛ عبد العظيم بن الواحد المصري:
- 11 - تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وإعجاز القرآن، تح: حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، ط 1، 1963 م.
- ابن أبي أصيبعة؛ أحمد بن القاسم الخزرجي:
- 12 - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، دت.
- ابن الأثير الجزري؛ المبارك بن محمد:
- 13 - النهاية في غريب الحديث والأثر، إشر: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1421 هـ.

ابن الأثير الجزري؛ علي بن محمد:

14 - الكامل في التاريخ، مرا: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1407 هـ، 1987 م.

ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحلیم:

15 - مجموع الفتاوى، تح: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 3، 1426 هـ، 2005 م.

ابن الجوزي؛ عبد الرحمن بن علي البغدادي:

16 - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1415 هـ، 1995 م.

17 - تلبیس إبلیس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ.

ابن حجر العسقلاني؛ أحمد بن علي:

18 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، إش: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط 1، د ت.

19 - لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 1423 هـ، 2002 م.

ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي:

20 - مقدمة ابن خلدون، ضب: خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1421 هـ، 2001 م.

ابن خلكان؛ أحمد بن محمد:

21 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1977 م.

ابن الدمياطي؛ أحمد بن أيبك:

22 - استفاد من ذيل تاريخ بغداد، تح: محمد مولود خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1406 هـ، 1986 م.

ابن العديم؛ عمر بن أحمد الحلبي:

23 - بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1988 م.

ابن عساكر؛ علي بن الحسن الدمشقي:

24 - تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ، 1998 م.

ابن قاضي شهبة؛ أبو بكر بن أحمد الدمشقي:

25 - طبقات الشافعية، تح: عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، ط 1، 1407 هـ.

ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر:

26 - روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1431 هـ.

ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر الدمشقي:

27 - البداية والنهاية، تح: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1419 هـ، 1998 م.

28 - تفسير القرآن العظيم، تح: محمد السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيط للتراث، الجيزة، مصر، ط 1، 1421 هـ، 2000 م.

ابن المعتز؛ عبد الله بن المعتز العباسي:

29 - طبقات الشعراء، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3، 1976 م.

ابن المعمار الحنبلي؛ محمد بن أبي المكارم:

30 - الفتوة، تح: مصطفى جواد وآخرين، مطبعة شفيق، بغداد، العراق، ط 1، 1958 م.

ابن المقفع؛ عبد الله روزبه بن داؤديه الفارسي:

31 - كليلته ودمنته، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، د ط، 1937 م.

ابن النديم؛ محمد بن إسحاق:

32 - الفهرست، تح: رضا تجدد المازنداري، دن، طهران، إيران، د ط، 1391 هـ.

أحمد الشايب:

33 - أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط 10، 1994 م.

أحمد عبد الهادي:

34 - أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

القاهرة، مصر، د ط، 1997 م.

أحمد عيسى بك:

35 - تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1401 هـ،

1981 م.

أحمد محمد عبد الخالق:

36 - مقدمة لدراسة الشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2006 م.

إخوان الصفا وخلان الوفا:

37 - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1،

1957 م.

إدريس عماد الدين القرشي:

38 - عيون الأخبار وفنون الآثار، دار الأندلس، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

أنور عبد الحميد الموسي:

39 - علم الاجتماع الأدبي (منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011م.

الجاحظ؛ عمرو بن بحر:

40 - كتاب الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 2، 1384 هـ، 1965 م.

جمال شحيد:

41 - في البنيوية التركيبية (دراسة لمنهج لوسيان غولدمان)، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1982م.

جورج طرايبشي:

42 - نقد نقد العقل العربي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2004م.

حسين الحاج حسن:

43 - النقد الأدبي في آثار أعلامه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1416 هـ، 1996 م.

حسين عطوان:

44 - الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1990 م.

حميد لحميداني:

45 - النقد الروائي والإيديولوجيا (من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1990 م.

حنا الفاخوري:

46 - الجامع في تاريخ الأدب العربي: (الأدب القديم)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1986م.

الخطيب البغدادي؛ أحمد بن علي:

47 - تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1417 هـ، 1997 م.

الذهبي؛ محمد بن أحمد:

48 - تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1410 هـ، 1990 م.

49 - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1416 هـ، 1995 م.

50 - سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ، 1983 م.

ركان الصفدي:

51 - الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، سورية، د ط، 2011 م.

زكريا إبراهيم:

52 - أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د ط، 1960 م.

زكي مبارك:

53 - النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1987 م.

السبكي؛ عبد الوهاب بن علي:

54 - طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة فيصل البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د ط، 1383 هـ، 1964 م.

سعاد بن سنوسي:

55 - السيرورة السيميائية ومشروع الدلالات المفتوحة: قراءة في الخطاب النقدي المغربي، دار مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط 1، 2018 م.

سعيد بنكراد:

56 - مدخل إلى السيميائيات السردية، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، د ط، 1994 م.

57 - السيميائيات السردية: مدخل نظري، منشورات الزمن، سلسلة كتاب الجيب، عدد 29، الرباط، المغرب، ط 1، 1999 م.

سعيد يقطين:

58 - الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز العربي الثقافي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1997 م.

السيد محمد عاشور:

59 - التفرقة العنصرية، دار الاتحاد العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1407 هـ، 1986 م.

الشريف المرتضى؛ علي بن الحسين الموسوي:

60 - غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى المرتضى)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 1، 1373 هـ، 1954 م.

الشهرستاني؛ محمد بن عبد الكريم:

61 - الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر، د ط، 1387 هـ، 1968 م.

الصفدي؛ خليل بن أيبك:

62 - الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1420 هـ، 2000 م.

عبد الرحيم الكردي:

63 - نقد المنهج في الدراسات الأدبية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، د ط، 2014 م.

عبد الرقيب أحمد البحيري:

64 - الشخصية النرجسية (دراسة في ضوء التحليل النفسي)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 1، 1987 م.

عبد العالي بوطيب:

65 - مستويات دراسة النص الروائي: مقارنة نظرية، مكتبة الأمنية، الرباط، المغرب، ط 1، 1998 م.

عبد العزيز عتيق:

66 - تاريخ النقد العربي عند العرب، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2010 م.

67 - في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1972 م.

عبد القاهر بن طاهر البغدادي:

68 - الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، د ط، 1988 م.

عبد المجيد حنون:

69 - المدرسة التاريخية في النقد العربي الحديث، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 2010 م.

عمرضا كحالة:

70 - الحب، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1398 هـ، 1978 م.

فؤاد سليمان قلادة:

71 - الأهداف والمعايير التربوية وأساليب التقويم، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر، د ط، 2005 م.

فوزية الصفار الزاوق:

72 - جمالية السيرة الشعبية: مقوماتها وخصائصها ودلالاتها، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2016 م.

القاسم بن علي الحريري:

73 - مقامات الحريري، دار بيروت، بيروت، لبنان، د ط، 1398 هـ، 1987 م.

القفطي؛ علي بن يوسف:

74 - إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005 م، 1426 هـ.

كايد الشايب:

75 - سيكولوجيا الحب والحرمان، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002 م.

لسان الدين ابن الخطيب؛ محمد بن عبد الله الأندلسي:

76 - روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، د ت.

محمد الناصر لعجيمي:

77 - في الخطاب السردي: نظرية قريماس (Greimas)، الدار العربية للكتاب، تونس، د ط، 1991 م.

محمد كرد علي:

78 - كنوز الأجداد، دار أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، دط، 2010م.

محمد مفتاح:

79 - النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م.

80 - تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 1985م.

محمد نديم خشفة:

81 - تأصيل النص (المنهج البنوي لدى لوسيان غولدمان)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1997م.

مسكويه؛ أحمد بن محمد بن يعقوب:

82 - تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ، 2003 م.

83 - تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1981م.

مصطفى حجازي:

84 - الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، المغرب لبنان، ط 1، 2005م.

المعافى بن زكريا النهرواني:

85 - الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح: محمد مرسلي الخولي وإحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1413هـ، 1993م.

نادية بوشفرة:

86 - مباحث في السيميائية السردية، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، د ط، 2008 م.

نبيلة زويش:

87 - تحليل الخطاب السرد في ضوء المنهج السيميائي: دراسة تطبيقية لقصة الطوفان في جلامش، دار الريحانة للكتاب، ط 1، القبة، الجزائر، 2007 م.

نعمان بوقرة:

88 - المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط 1، 1429 هـ، 2009 م.

ياقوت بن عبد الله الحموي:

89 - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993 م.

2- المراجع المترجمة:

أرسطو:

90 - الخطابة، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2008 م.

ألجير داس جوليان كريماس:

91 - سيميائيات السرد، تر: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2018 م.

92 - في المعنى: دراسات سيميائية، تر: نجيب غزاوي، مطبعة الحداد، اللاذقية، سوريا، د ط، د ت.

أجيرداس جوليان كريماص، جاك فونتاني:

93 - سيميائية الأهواء: من حالات الأشياء إلى حالات النفس، تر: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي-بيروت، ليبيا-لبنان، ط 1، 2010 م.

إنريك أندرسون إمبارت:

94 - مناهج النقد الأدبي، تر: الطاهر أحمد المكي، ط خاصة، القاهرة، 1421 هـ، 2000 م.

برسيفال بيلي:

95 - نقد نظرية التحليل النفسي، تر: محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 1420 هـ، 1999 م.

بيتر كوتر:

96 - الحب والكراه والحسد والغيرة (التحليل النفسي للانفعالات)، تر: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، غزة، فلسطين، ط 1، 1430 هـ، 2010 م.

جوزيف كورتيس:

97 - مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، تر: جمال حضري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، لبنان، ط 1، 1428 هـ، 2007 م.

رامان سلدن:

98 - النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998 م.

سيغموند فرويد:

99 - الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، لبنان-مصر، ط 4، 1402 هـ، 1982 م.

100 - ثلاث مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1983 م.

لوسيان غولدمان:

101 - العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: يوسف الأنطكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 1996 م.

102 - المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، تر: مصطفى المسناوي، د ن، الدار البيضاء، المغرب، 1984 م.

مجموعة من المؤلفين:

103 - البنية التكوينية والنقد الأدبي، تر: مجموعة من المترجمين، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1986 م.

مجموعة من المؤلفين:

104 - السيميائية أصولها وقواعدها، تر: رشيد بن مالك، عزالدين مناصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2002 م.

مجموعة من المؤلفين:

105 - طرائق تحليل السرد الأدبي، تر: مجموعة من المترجمين، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، المغرب، ط 1، 1992 م.

يانيك لوميل:

106 - الطبقات الاجتماعية، تر: جورجيت الحداد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008 م.

3- المراجع الأجنبية:

107 - Pierre brunel: Dictionnaire des mythes littéraires, Editions du Rocher, Paris, 1988.

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم:

1- العربية:

ابن فارس؛ أحمد بن الحسين:

108 - مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 1399 هـ، 1979 م.

ابن منظور؛ محمد بن مكرم:

109 - لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1955 م.

إسماعيل بن حماد الجوهري:

110 - تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 2، 1399 هـ، 1979 م.

الزبيدي؛ محمد مرتضى:

111 - تاج العروس من جواهر القاموس، تح: حسين نصار، مطبعة حكومة الكويت، د ط، 1394 هـ، 1974 م.

سليم عباينة:

112 - معجم أعلام الطب، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2010 م.

صديق بن حسن خان القنوجي:

113 - أبجد العلوم، عنا: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، د ط، 1978 م.

فرج عبد القادر طه وآخرون:

114 - معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، د ت.

الفيروز آبادي؛ محمد بن يعقوب:

115 - القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، إش: محمد نعيم عرقسوسي، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ، 2005 م.

مجدي وهبة، كامل المهندس:

116 - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 1، 1984 م.

مجمع اللغة العربية القاهرة:

117 - المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1403 هـ، 1983 م.

118 - المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 4، 1425 هـ، 2004 م.

محمد التونجي:

119 - المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1419 هـ، 1999 م.

ياقوت بن عبد الله الحموي:

120 - معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1397 هـ، 1993 م.

2. المترجمة:

باتريك شارودو، وآخرون:

121 - معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحماي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للمترجمة، تونس، د ط، 2008 م.

رابعاً: الرسائل الجامعية:

جمال سرحان:

122 - المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري، رسالة لنيل درجة الأستاذ، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1978 م.

خامساً: الدوريات:

123 - عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 45، سبتمبر 1981 م. والعدد 221، ماي 1997 م.

124 - مجلة فصول، المجلد 14، العدد 04، ج 01، ج 02، 1996 م.

سادساً: المواقع الإلكترونية:

124 - <https://www.sigmundfreud.net/on-narcissism.jsp>.

ملحق

الفهارس العلمية لكتاب

الإمتاع والمؤانسة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية القولية
- فهرس الأحاديث النبوية الفعلية
- فهرس أوائل الآيات
- فهرس الليالي ومواضيعها
- فهرس السنوات
- فهرس الرواية وأسانيد المؤلف
- فهرس الحاضرين في السمر مع الوزير
- فهرس الكتب المذكورة

فهرس الآيات القرآنية

السطر	الصفحة	الجزء	رقم الآية	السورة	طرف الآية
15	134	2	19	الإنسان	إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا
17	121	2	200	آل عمران	اصبروا وصابروا
2	20	2	24	محمد	أفلا يتدبرون القرآن
17	33	2	247	البقرة	إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا
12	157	2	61	غافر	إن الله لذو فضل على الناس
05	80	2	128	النحل	إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
06	20	2	37	ق	إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد
02	94	3	05	ص	إن هذا الشيء عجاب
08	93	3	106	الصفات	إن هذا لهو البلاء المبين
13	79	2	30	الكهف	إننا لا نضيع أجر من أحسن عملا
10	16	2	30	المرسلات	انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب
16	121	2	10	الزمر	إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب
3	20	2	122	الأنعام	أو من كان ميتا فأحييناه
09	101	3	50	الشورى	أو يزوجهم ذكرانا وإناثا
16	121	2	75	الفرقان	أولئك يجزون الغرفة بما صبروا
10	16	2	13	الحديد	باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
16	95	3	44	الأنعام	حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم
08	55	2	34	فاطر	الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن
08	131	1	04	الجمعة	ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
17	121	2	24	الرعد	سلام عليكم بما صبرتم
12	16	2	53	فصلت	سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
08	68	2	24	الذاريات	ضيف إبراهيم المكرمين
11	16	2	30	المدثر	عليها تسعة عشر
10	203	2	89	الزخرف	فاصفح عنهم وقل سلام
01	20	2	02	الحشر	فاعتبروا يا أولي الأبصار

17	196	3	70	الفرقان	فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
13	92	1	55	الزخرف	فلما أسفونا انتقمنا منهم
09	118	1	103	الصفات	فلما أسلما وتله للجبين
03	101	2	44	الأنعام	فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء
02	82	1	26	آل عمران	قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء
01	168	3	30	النور	قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
10	14	3	99	الكهف	قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا
03	190	2	03	الحديد	هو الأول والآخر والظاهر والباطن
07	103	1	63	الفرقان	وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما
03	42	3	31	يوسف	وأعتدت لهن متكأ
01	204	2	60	الأنفال	وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة
17	129	2	134	آل عمران	والعافين عن الناس
17	129	2	134	آل عمران	والكاظمين الغيظ
02	39	2	205	البقرة	والله لا يحب الفساد
18	129	2	134	آل عمران	والله يحب المحسنين
19	101	2	214	الشعراء	وأنذر عشيرتك الأقربين
15	121	2	155	البقرة	وبشر الصابرين
05	20	2	105	يوسف	وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها
06	216	3	28	الأنعام	ولوردوا العادوا لما نهوا عنه
20	19	2	269	البقرة	وما يتذكر إلا أولوا الألباب
17	19	2	43	العنكبوت	وما يعقلها إلا العالمون
08	225	3	03	الطلاق	ومن يتوكل على الله فهو حسبه
11	118	1	46	آل عمران	ويكلم الناس في المهد وكهلا
06	05	3	09	الحشر	ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
06	168	3	26	القصص	يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين
02	20	2	07	الروم	يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا
05	101	3	49	الشورى	يهب لمن يشاء إناثا

فهرس الأحاديث النبوية القولية

السطر	الصفحة	الجزء	طرف الحديث
13	10	03	أتأكل الرطب وأنت رمد؟
07	10	03	أجاءت قصعة أسعد أم لا
07	94	02	أجود الأعمال الجود
03	30	02	احفظ عفاصها ووكاءها وعددها
13	163	03	أخبرني عن الزبرقان بن بدر
16	74	02	إذا بلغ بنو هذا أربعين رجلا
12	102	02	إذا تباطأت المغازي
11	166	03	إذا سبني المشركون فعموهم بالسب
13	93	02	أرهف شفرتك
12	92	02	أشد الأعمال ثلاثة
19	123	02	أشد الناس حسرة يوم القيامة
09	31	03	أطيبوا الطعام فإنه أنفى للسخط
13	80	02	أكثرهما وأوفاهما
07	16	03	أكرموا الخبز فإن الله أكرمه
04	83	03	أن اتخذ لنا سورا
17	92	02	إن أحدكم إذا قام إلى الصلاة
11	30	02	إن إخواننا من الأنصار قد أرادوا السباق
06	102	02	إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت
18	103	02	إن الله شفاني وليس برقيتكم
03	07	03	إن الله لم يخلق وعاء ملئ شرا من بطن
02	100	02	إن الواجد يبيح ظهره
09	95	02	إن امرءا عرف الله
09	94	02	إن بين مصراعي باب الجنة
08	101	02	إن لله أمنا على خلقه
19	163	03	إن من البيان لسحرا
14	80	02	إن موسى لما أراد فراق شعيب
13	103	02	إن يوم الجمعة يوم زينة
03	95	02	أنت تقاتل راجلا خير
07	99	02	إنكم لتختصمون إلي
01	93	02	إنما فذك طعمة أطعمنيها الله
12	94	02	إنها ديار لا تضيق

05	122	02	إياكم والخيانة
04	178	03	أيما عبد دعوت عليه
حرف الباء			
07	78	02	بدأ الإسلام غريبا
02	102	02	بني عبد مناف، يا بني فھر
03	15	03	بئسما جازيتها
حرف التاء			
16	93	02	التاجر الصدوق إن مات
02	06	03	تجافوا عن ذنب السخي فإن الله يأخذ بيده كلما عثر
15	29	02	تعرفها سنة وتحصي وكاءها ووعائها
حرف الحاء			
03	72	03	حار، حار
16	79	02	حرمت النار على عين
11	103	02	حسن الملكة نماء
حرف الخاء			
15	93	02	خير الناس الغني الخفي
حرف الراء			
03	103	02	الرجل أحق بمجلسه
حرف السين			
12	96	02	ستحرصون على الإمارة
14	99	02	سلام عليك فإني أحمد إليك الله
15	162	02	سلمت لنا الدار في غنم
03	91	01	سنوا بهم سنة أهل الكتاب
15	123	02	سيكون في أمتي علماء فساق
حرف الصاد			
17	101	02	الصدقة على المساكين صدقة
حرف الظاء			
01	94	02	ظهر المؤمن مشجبه
حرف الفاء			
19	94	02	في مثل صلصة الجرس
حرف القاف			
01	47	03	قولوا بقولكم ولا يستفزكم الشيطان
16	66	02	قليلوا فإن الشياطين لا تقيل

حرف الكاف			
18	99	02	الكافر خب ضب
09	93	02	كلا، إن الشملة التي أخذها
15	98	02	كلكم راع وكلكم مسؤول
حرف اللام			
14	78	03	لا تأكلوا ذروة الثريد
04	100	02	لا تحلفوا بأيمانكم
05	224	01	لا تخوضوا في القدر
10	100	02	لا تسافر المرأة ثلاثة أيام
12	98	02	لا تسأل الإمارة
06	103	02	لا تكثر همك، ما يقدر يكن
06	78	02	لا يزداد الأمر إلا صعوبة
12	123	02	لأننا من غير الدجال أخوف عليكم
03	178	03	لعن الله الراكب والقائد والسائق
04	93	02	اللهم اجمع على الهدى أمرنا
18	08	02	لو أن الله حبس عن الناس القطر
09	72	03	ليس بمؤمن من بات شبعان
10	04	03	ليلة الضيف حق واجب على كل مسلم
حرف الميم			
14	96	02	ما من رجل يلي أمر عشرة
01	101	02	ما من رجل يؤتى الدنيا
03	94	02	ما نقص مال من صدقة
02	96	02	ما يبكيك؟
12	29	02	مالك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها
02	93	02	المقوم قد يآثم ولا يغرم
04	06	03	من أدى الزكاة وقرى الضيف وأوى في النائبة
02	79	03	من أراد أن يرق قلبه
11	93	02	من اطلع من صبر باب
07	103	02	من بلغه معروف من أخيه
08	100	02	من حلف يميناً فرأى غيرها
06	100	02	من حلف يميناً كاذبة
06	122	02	من رد عن عرض أخيه
07	05	03	من كان له ظهر فليعد على من لا ظهر له
07	30	03	من كرم المرء أن يطيب

حرف الهاء			
12	40	03	هلاك الرجل أن يحتقر
14	29	02	هي لك أو لأخيك أو للذئب
حرف الواو			
09	98	02	ويل للعرفاء، ويل للأمناء
01	100	02	ويلك، إذا لم أعدل أنا
حرف الياء			
10	96	02	يا أبا ذر إني أراك ضعيفا
15	92	02	يا خالد ذروا لي أصحابي

فهرس الأحاديث النبوية الفعلية

السطر	الصفحة	الجزء	طرف الحديث
17	162	02	أنه نهى عن الطيرة وكان يحب الفأل الحسن
14	102	02	إن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم حنين
03	60	03	كان النبي ﷺ يأمر الأغنياء باتخاذ الغنم
04	103	02	لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور
11	09	03	ما رأيته أمر بطعام يصنع له بعينه
16	101	02	نهى رسول الله ﷺ عن الطرق والعيافة والخط

فهرس أوائل الأبيات

الصفحة	الجزء	أول البيت	الصفحة	الجزء	أول البيت
05	3	أراك تؤمل حسن الثناء	53	2	أبا عبد الإله وأنت حر
52	3	أراني إذا ما جئت أطلب نائلا	19	3	أباتك الله في أبيات معتنز
159	1	ارجع إلى خيمك المعروف ديده	20	1	أبالي البلاء وإني امرؤ
180	3	أرحني بخير منك إن كنت فاعلا	174	2	أبو العباس قد حج
178	2	أروع حين يأتي الرسول	31	1	أبو سليمان عالم فطن
52	3	أرى الخلان قد صرموا وصالي	13	3	أبو مالك يعتاد في الظهائر
166	2	أستودع الله في بغداد لي قمر	62	2	أبونا أب لو كان للناس كلهم
146	3	أسكرني من قبل شربي لها	36	3	أحب أن اصطاد ضبا سحبلأ
50	2	أصبحت صفعانا لثيـ	58	2	أحرم منكم بما أقول
50	2	أصبحت من سفلى الأنام	186	2	أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
203	3	أصبنا بما لو أن سلمى أصابه	198	3	أخو البشر محمود على حسن
41	3	أطعمني بيضة وناولني	25	3	إذا أتوه بطعام وأكل
77	3	أطعمني في خروفيكم خرفي	177	2	إذا أردت سلوا كان ...
166	2	أظل من حيرة ومن دهش	170	2	إذا استعفيت من أسر الليالي
66	3	أظمتني الدنيا فلما جئتها	41	1	إذا استمتعت منك بلحظ طرفي
26	3	أعددت للضيف وللرفيق	146	3	إذا اشتبكت رجلاي من سورة ..
79	3	أعزاب العشيرة لو علمتم	59	3	إذا أغلق الباب الكريم من القرى
167	2	أعط الشباب نصيبه	17	3	إذا التطمت أمواجه فكأنها
182	3	أغر رجلا من قريش تشايخوا	32	3	إذا جاء باغي الخير قلنا بشاشة
32	3	أغر كمصباح الدجنة يتقى	54	3	إذا صد مشغور وأعرض معرض
70	3	أفلح من كانت له دوحله	17	3	إذا كان فصد العرق والعرق
70	3	أفلح من كانت له قوصرة	82	3	إذا كنت مرتاد الرجال ...
70	3	أفلح من كانت له كرديده	46	1	إذا كنت يوما طالب القوم ...
70	3	أفلح من كانت له مزخه	17	3	إذا ما انتحاه المرملون رأيتها
70	3	أفلح من كانت له هرشفه	74	3	إذا ما لم يكن لك حسن فهم

43	3	إن يخلصوا يخلصوا بخصبهم	177	3	أفنى الشباب الذي فارقت بهجته
53	2	أنا أبو فرعون فاعرف كنيتي	78	3	أقام على الأهواز ستين ليلة
46	1	أنا الغلام الأسير	31	3	أقول لما ابتركوا جنوحا
17	3	إننا لنضرب بالسيوف رؤوسهم	167	2	أقول لها والصبح قد لاح نوره
177	3	أنا مسكين لمن أنكرني	42	3	أكف يدي من أن تنال أكفهم
65	2	أنا ناديت عفوك من قريب	27	1	إلا الحديث فإنه
178	3	أناس تلك الأحساب فيهم	29	2	ألا ليت قبراً بين أدمي ومطرق
39	3	أناس لا ينادي الضيف فيهم	181	2	ألا يا قوم خلوني وشاني
145	2	أناسية ما كان بيني وبينها	54	3	ألقت قوائمها خسا وترنمت
147	3	أنت لعمري الخمر يا سيدي	29	2	ألم تر أن المال يذهب دثره
16	1	أنت للمال إذا أمسكته	59	1	الألمعي الذي يظن بك الظن
94	1	أنذرت من كان بعيد الهم	54	1	إلى أن يغيب المرء يرجى ...
175	2	أنسيت الوصل إذ بت	51	3	إليك أشكو الدهر والزلازلا
33	3	أنفق أبا عمرو ولا تعذرا	201	2	إما سلكت كنت سالكها
199	2	إني أتتني لسان لا أسربها	200	2	إما يصبك عدو في مناوأة
49	1	إني إذا عد مبطاء إلى أمد	198	2	أمر مجنبا عن بيت سلمى
49	1	إني لأصفح عن قومي وألبسهم	198	2	أمر مجنبا وهواي فيه
104	3	إني لمن نبعة صم مكاسرها	203	3	أمور وألوان وحال تقلبت
140	2	إني نشأت بأرض لا تشب بها	56	2	إن أبا موسى له لحيّة
172	2	أنيري مكان البدر إن أفل ...	73	3	إن الشواء والنشيل والرفغ
176	2	أوابعثي تلقا إن كنت ...	101	3	إن الشواء والنشيل والرفغ
60	2	أورأى في البيت ثقباً	181	3	إن العرائن تلقاها محسدة
171	2	أوهه الأعداء والحساد	51	3	إن بني غاضرة الكراما
197	1	أولئك أيام تبين ما الفتى	140	2	إن قلت قافية فيه يكون لها
44	3	أوما إلى الكوماء هذا طارق	105	2	إن كنت أبصرتني قلا ومصطلما
178	2	أؤملككم وقد أيقنت أني	172	3	إن كنت ترجو أن تنال ...
174	2	أيا نفس ما الدنيا بأهل لحبها	176	2	إن كنت ذا غرض أو كنت ذا
103	3	أين الملوك التي كانت نوافلها	171	2	إن لم تكن في الهوى كذا

44	3	تطفي المرار وتنفي الخمار	182	2	بأرض بها كان الهوى غير عازب
145	2	تعالى نجد دارس العهد بيننا	26	3	بالشحم إما قد أجمناه بخل
24	3	تعدو على الضيف بعود منكسر	166	2	بالله يا أقحوان مضحكة
175	3	تقادم عهدك أم الجلال	165	2	بالورد في وجنتيك من لطمك
51	3	تكاد الصبا تهتزم من ثيابهم	24	3	بحلف سح ودمع منهمر
198	2	تكفيه فلذة كبد إن ألم بها	41	3	بسط البيوت لكي تكون مطية
170	2	تلتهب الكف من تلهبها	28	2	بل كيف تكفرني هوازن بعدما
26	3	تلحس خد الحالب الرفيق	58	3	بلاد كأن الجوع يطلب ...
41	1	تلذذ مقلتي ويذوب جسمي	182	2	بلى إن هذا الدهر فرق بيننا
61	3	تلك المكارم لا ناق مصرمة	57	1	بملحد يكنى أبا قاسم
61	3	تلك النمكارم لا قعبان من ..	197	1	بني عمنا لا تعجلوا ينضب ..
173	2	تنازعا كأسا على لذة	56	3	بئس الطعام الحنظل المبسل
24	3	تنبح أحيانا وأحيانا تهر	54	3	بئس غذاء العزب المرموع
146	3	توهمتها في كأسها ...	166	2	تجر فضل الإزار مخرق النع
82	3	ثمة أطعم زادي غير مدخر	85	3	تحيز مني خيفة أن أضيفها
47	3	جاورت شيبان فاحلولى ...	50	1	تخاف وعيد الكاشحين ...
19	3	جلد الندى زاهد في كل ...	38	3	تخال قدور الصاد حول بيوتنا
46	3	الجوع داخلها واللوح خارجها	27	3	تخرج لحم الرجل الضويء
74	3	حبذا الصيف من أوان	25	3	تدني من الجدول مثل الجدول
222	1	حبك يا ذات الأنيف الأكشم	145	3	تدير عيونا في جفون ...
25	3	حتى إذا أضحى تدرى ...	94	1	تردد حتى عمه خال أمه
145	3	حتى تظن الشمس تند	226	1	ترديت منه شاريا شج ...
52	3	حتى تؤوب به قليلا	147	3	تركت النبيذ لأهل النبيذ
27	3	حتى يروحوا سقط المآزر	28	2	ترى شرط المعزى مهور ...
103	3	حوض هنالك مورود بلا ...	83	3	تزل عن اللهاة تمر سهلا
51	2	حي القدور الراسيا	174	2	تزهدت في الدنيا وإني لراغب
145	3	حيالك بالياقوت تحـ	52	3	تزودت إذا أقبلت نحوك ...
31	3	حيالك ربك واصطبحت ثريدة	26	3	تسمع للماء كصوت ...

39	3	سقى الله الغضا وخبوت قوم	52	3	خرق إذا وقع المطي من الوجا
51	3	سلا أم عباد إذا الريح أعصفت	165	2	خلاك لا تستفيق من سكر
51	2	سلس القياد إلى التصا	51	2	خلع العذار وراح في
17	3	سمعت لها لغطا إذا ما تغطمطت	146	3	خليلي لوماني على الخمر أو دعا
167	2	شبيهك قد وافى وحان افتراقنا	51	2	خوفا من الشهر المعذ
82	3	شرب النبيذ على الطعام قليله	46	1	الخير في والشر
28	2	شفيت برواد غليلا وجدته	152	2	الخير مختار شهي المطلب
51	2	شيخ يصلي قاعدا	51	2	دع عدل من يعصي العذو
181	2	صددنا كأننا لا مودة بيننا	46	3	دعوني فإني قد تغديت أنفا
58	2	صرت كأنني ذبالة نصبت	53	3	دور تحاكي الجنان حسنا
08	3	ضاق جراي عن رغيف ...	61	1	ذريني للغنى أسعى فإني
221	1	ضربناهم ببطن عكاظ حتى	51	3	رأت إبلا لابني عبيد تمنعت
199	2	خاوي المصير على العزاء منصلت	71	3	رأيت الجوع يطرده رغيف
171	2	خرقت ظبية الرصافة ليلا	13	3	رأيت الغواني إذا نزلت جفوني
29	3	خعامهم فوضى فوضى في رحالهم	28	2	رأيت بني نبهان أذنا بخيء
46	3	ظللنا كأننا بينهم أهل مأتم	152	2	رب سكوت من كلام أبلغ
78	3	عابنته والذي يفصله	82	3	رب خبيخ مرجل ملهوج
169	2	عجبت لمن نمته أرض لؤم	30	3	ربا الجوع في أوانيه حتى ...
08	3	عذيري من حبيب جا	97	3	رجعت على السفية بفضل ..
175	2	عرفت الذي بي فلا تلحني	51	2	رجل يعرض إذا نصح
144	3	عرفوا لروح الله فيه فضل ما	74	3	زمن الخمر والمساور والجش
200	2	عشنا بذلك دهرا ثم فارقنا	74	3	زمن كانت المضائر فيه
193	2	عطاؤكم قبص ويحفن ...	60	2	زوجوا هذا بألف
38	3	عظم الطعام بعينيه فكأنه	54	2	سألتك بالإله لتخبرني
34	3	عفا الزمان وشتاء قد حضر	203	3	سأوي إلى خير فقد فاتني ...
18	3	عقرت لهم دهما مقاحيد جلة	44	3	سدكت أنامله بقائم مرهف
39	1	علم النجوم على العقول وبال	181	2	سررت بهجرك لما علمت
112	1	العلم في العالم مبثوث	146	3	سقوني وقالوا لا تغن ولو ...

167	3	فغض الطرف إنك من نمير	74	3	العلم يجلو العمى عن قلب ...
42	3	ففي السنة الجداء أخعمت ..	75	3	العلم ينعش أقواما فينقعههم
172	2	ففيك من الشمس المنيرة نورها	79	3	علمتم أنكم في حال عيش
52	3	فقلت ألا تغدو لقاحك لهكذا	182	2	عهد الصبا هاجت لي اليوم لوعة
168	2	فقلت حياتي في الذي ذكرته	63	1	العيب في الرجل المذكور مذكور
98	3	فقام يجرجليه ذليلا	182	2	فاجتمعنا وافترقنا
221	1	فقد تكمو ولحظكمو إلينا	46	3	فاحبس رسولك عني أن يجيء بها
41	3	فقطب الوجه وانثنى غضبا	83	3	فاحذر بجهدك أن ترى ...
41	3	فقلت إني مزحت قال كذا	38	3	فأخزاهم ربي ودل عليهم
41	3	فقلت صوت المقلى وجردقة	217	3	فاخط مع الدهر إذا ما خطا
79	3	فقلت له مننت بغير من	145	3	فإذا سقاك بعينه
172	2	فكنت كذي داء تبغي لدائه	62	2	فأفنى الندى أموالنا غير ظالم
176	2	فلا انتجيت نجيا في ...	177	2	فأكثروا أو أقلوا من ...
28	3	فلا تدخرزادا فتصبح ملجأ	177	2	فإما أن يكون بها شفائي
46	3	فلا شفى الله من يرجو الشفاء	46	1	فإن حدبوا فاقعس وإن هم ..
204	3	فلست إذا الضراء نابت بجبا	181	2	فإن لم تسعفي فعدي ومني
182	2	فلقد أسررته من	204	3	فإن يك دهر نالني فأصابني
169	2	فلم صلة الطبيب تكون زورا	54	2	فإن يك فيك مولودا فعذر
175	2	فلما أقام على ظلمه	199	2	فبت مرتفعاً للنجم أرقبه
41	1	فلو أبصرتني والليل داج	83	3	فتكون بين الضاحكين ...
197	1	فلو قد تولى النبت وامتيرت ...	144	3	فتنزهوا وتكرموا وتعظموا
175	2	فلو كنت أبصرت مثلاً له	94	1	فتى لم تلد بنت عم قريبة
177	2	فليت مليكتي جادت بأخرى	59	3	فتى يشتري حسن الثناء ...
222	1	فليس بالمذوق ولا المكتم	143	3	فجسومهم من أجلها تهوي بهم
52	3	فما حلبت إلا الثلاثة والثنى	31	3	فدبلت أمثال الأثافي كأنها
146	3	فما راعنا إذ أوقدت فوق ربوة	34	3	فرأس ابن أم في حرام ابن خالتي
143	1	فما شر الثلاثة أم عمرو	176	2	فسوغيني المنى كيما أعيش بها
146	3	فهشا إلينا ثم قالوا ألا أنعمنا	28	3	فضل المقل إذا أعطاه ...

16	3	كأن صوت سحبها الممتاح	23	1	فهن ينبذن من قول يصبن به
27	3	كأن صوت شخبها الفتيق	54	2	فوا عجا يزيد الناس فضلا
27	3	كأن في فيه حرابا شرعا	50	2	في إست أم ربات الخيا
182	2	كأن لم نعش يوما بأجرع بيشة	174	2	في فتية ليني المأزر لا
170	2	كأن نارابها محرثة	177	2	فيا لك نظرة أودت بعقلي
50	3	كأنما الأكل من خبزه	143	3	فينا وفيك خبيعة أرضية
44	3	كأنما فوه إذا تمدا	176	2	قالت بثينة لما جئت زائرها
44	3	كأنه مخترص قد جودا	36	3	قالت سليمة لا أحب الجوزلا
58	3	كريبه لا يطعم الكريا	140	2	قالوا لحتن وهذا الحرف منخفض
63	1	كفوفة الظفر تخفي من مهانته	173	2	قام بباب الدار من زهوه
159	1	كل امري راجع يوما ...	60	2	قبل أن ينقلب الدا
50	1	كلانا سواء في الهوى غير أنها	174	2	قد أشهد الشارب المعذل لا
140	2	كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم	96	1	قد جعل النعاس يغرنديني
56	2	كم صفقة صاحت إلى صافع	40	3	قد جن أضيافك من جوعهم
44	3	كم قد ولدتم من كريم ...	173	2	قد صيرا روحيهما واحدا
172	2	كم ليال بتنا نلذ ونلهو	186	3	قد كان ذلك ظني
177	3	لا أبيع الناس عرضي إنني	153	2	قد يحرم الراجي ويعطى ...
19	3	لا أشتم الضيف إلا أن أقول له	25	3	قد يشبع الضيف الذي لا ...
200	2	لا تأمن ممساه ومصباحه	82	3	قد يعلم القوم إذا خال اغترابهم
167	3	لا تأمنن فزاريا خلوت به	146	3	قلت له والخمر في كأسه
20	1	لا تقدح الظنة في حكمه	61	1	قليل ذنبه والذنب جم
199	2	لا تنكر البازل الكوماء ...	34	3	قوم إذا أنسوا ضيفا فلم ...
103	3	لا شيء مما ترى تبقى ...	172	3	قوم قتيبة أمهم وأبوهم
200	2	لا يتأرى لما في القدر يرقبه	173	2	الكأس لا تحسن إلا إذا
82	3	لا يخرج الأضياف من بيته	146	3	الكأس لا تدري ولا الخمر
32	3	لا يستوي الصوتان حين ...	47	3	كأن بياض اللوز في جنباته
200	2	لا يصعب الأمر إلا ريث ...	145	3	كأن حباب الماء حول إنائها
28	3	لا يعدم السائلون الخير أفعله	26	3	كأن صوت جرعه المستعجل

173	3	لو يسمعون بأكلة أو شربة	200	2	لا يغمز الساق من أين ومن ..
53	3	لولا مخافة ضعفي عن ذوي رحمي	27	2	لاح سهيل في الظلام الدامس
144	3	لولا منازعة الجسم نفوسهم	169	2	لأخالفن عواذلي في لذتي
182	2	ليت شعري بك هل تعد	50	1	لاقى قناتي مصرا عسوزنة
94	1	ليس بناج من ضوى أو سقم	171	2	لب الهوى كلما دعاكا
07	3	ليسوا يبالون إذا أصبحوا	144	2	لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
180	2	ما العيش إلا في جنون الصبي	171	2	لست أنسى تلك الزيارة لما
07	3	ما الناس إلا نبط وخوزان	56	2	لست مني ولست منك فدعني
78	3	ما حل بي منك عند منصرفي	114	2	لعمرك ما حشاك الله روحا
103	3	ما ساسنا مثلك يا ابن الخطاب	176	2	لقد أصبحت أغبط كل ...
58	3	ما كان ينكر في ندي ...	167	3	لقد زرقت عيناك يا ابن ...
140	2	ما كل قولي معروف لكم فخذوا	51	3	لقد علمت أنني مفيد ومتلف
140	2	ماذا لقيت من المستعربين ومن	222	1	لقد نزلت من فؤادي فاعلمي
153	2	المال ما تنفق لا ما تجمععه	28	3	لقل عارا إذا الضيف تضيفني
53	3	متى أرى الجند ساكنيها	13	1	لكن تطيرت عند رؤيته
16	3	مثل الذرى لحبت عرائكها	143	3	لكنها مقسورة مأسورة
173	2	مجلس صين عميدين	139	1	لله در الحسين من قمر
178	3	مزينته لا يرى فيها خطيب	103	3	لم تغن عن هرمر يوم خزانته
196	1	مطرنا فلما أن رويانا تهادرت	177	3	لم يتركنا لي في خول اختلافهما
165	2	معقرب الصدغ قد ثملت فما	47	3	له في الحشا برد الوصال ...
153	2	من القليل يجمع الكثير	22	1	لها بشر مثل الحرير ومنطق
153	2	من باع من يبقى غنم	51	2	لهفي على سكباجة
217	3	من سابق الدهر كبا كبوة	11	3	لو أخعموا المن والسلوى مكانهم
152	2	من سلم الناس على لسانه	168	2	لو أن ما تبتليني الحادثات به
56	3	من كل جلف لم يكن ...	173	2	لو دخل الدار فكلمته
171	2	من لام في الحب أو نهاكا	60	2	لو رأى في البيت جحرا
51	2	من لحم جدي راضع	201	2	لو لم تخنه نفيل وهي خائنة
51	2	من للسماح وللرما	24	3	لو نحررت في بيتها عشر جزر

30	3	وإذا خشيت من الفؤاد لجاجة	51	2	من للمروءة والفتد
83	3	وإذا شربت كثيره فكثيره	52	2	من للواط وللحلا
113	2	وأسكنت نفسي بعد ما خار ..	13	1	من لم يكن لله متهما
70	3	وأخعموا ذا الكعك والسويقا	153	2	من لم ينلك البر في حياته
175	2	واعتنقنا كوشاح	199	2	من ليس في خيره شريكدره
150	3	والدهر آخره شبه بأوله	201	2	من ليس فيه إذا قاولته رهق
46	1	والشرفي أكثر	50	3	من يشتري مني أبا زين
11	1	والكفر مخبثة لنفس المنعم	200	2	مهفهم أهضم الكشحين منخرق
82	3	والمالي الشيزي لأضيافه	170	2	نأخذها تارة وتأخذنا
53	3	والناس إن شبت بطونهم	144	3	نزعوا إلى البحر الذي منه أتت
34	3	وإن أبا الكرشاء ليس بسارق	169	2	نسبت إلى السماجة لا لشيء
54	3	وإن القرى أهل النباح أرانب	27	3	نعم لقوح الصبية الأصاغر
65	3	وإن امرأ دنياه أكبر همه	199	2	نعيت من لا تغب الحي ...
65	2	وإن تصفح فأحسان جديد	61	3	نغار إذا ما الروع أبدى عن البرى
47	1	وإن حلبوا خلقين فاحلب ثلاثة	51	2	نفس نحن إلى الهلا
65	2	وإن عاقبتني فلسوء فعلي	173	2	نفسي فداء اليوم من زائر
203	3	وإن غالنا دهر فقد غال قبلنا	181	2	نهوني يا عبيدة عن هواكم
175	3	وأن لا رجوع فلا تكذيب	169	2	هب الشعراء تعطيمهم رقاعا
203	3	وإن ننج من أهوال ما خاف ...	172	2	هبيني امرأ بريئا ظلمته
104	3	وأنزل كل رابية براح	172	2	هجرتنا فما إليها سبيل
167	2	وانعم بأيام الصبا	176	2	هجرتني ثم لا كلمتني أبدا
73	3	واني لأرجو ملحها في بطونكم	51	2	هذا الأولاد الخطا
40	3	واني لأستحي رفيق أن يرى	27	3	هل لك في مقراة قيل نيء
42	3	واني لأستحي رفيقي أن يرى	33	3	هلكت هريئة وهلكت ...
32	3	وأهلا فلا ممنوع خير تريده	171	2	هي النفس التي لا بد منها
53	3	وأوثر صيفي حين لا يوجد ...	61	1	وأبعدهم وأهونهم عليهم
13	1	وبابنه مثل ما بوالده	47	3	وأحمر مبيض الزجاج كأنه
71	3	وباتوا يعشون القطيعاء ضيفهم	43	3	وإذا تأمل شخص ضيف مقبل

74	3	وسمان الفراريج تغلي	53	3	وبالبدو جود لا يزال كأنه
146	3	وشبا سنا نار لعل نديمنا	229	3	وبرق أضاء الأرض شرقا ومغربا
74	3	وشوا الوزه اللذيذة والقها	140	2	وبين قوم رأوا شيئا معاينة
45	3	وصاحب صاحبت غير أبعدا	51	2	وتراه يردد حين يذ
37	3	وصاحب صدق لم تنلني شكاته	175	2	وتعطفنا كغصنيـ
197	1	وصار الذي في أنفه خنزوانة	200	2	وتفرع الشول منه حين ...
53	2	وصار تبارني كفاف خصيتي	61	1	وتلقى ذا الغنى وله جلال
197	1	وصار عيوف الخود وهي كريمة	182	2	وتوهمتك في نفـ
181	2	وصافحت من لاقيت في البيت..	199	2	وجاشت النفس لما جاء جمعهم
74	3	وصدور الدجاج بالخل والمـ	46	3	وجدت وعدك زورا في مزورة
56	2	وصورة في العين مثل القذى	28	2	وجعلت مهر نسائهم ودياتهم
177	2	وضعت خدي لأدنى من ...	51	3	وجفت بقايا الطرق إلا نضية
51	3	وضم إلى الليل منزل رفقة	77	3	وجئت أرجو أخرافه فغدت
197	1	وخئن فناء الحي حتى كأنه	53	3	وحاجة الأخ تبدو لي فأنجحها
97	3	وظن بي السفاه فلم يجدني	53	2	وحالف القمل زمانا لحيتي
176	2	وعدتنا موعدا تأتي لنا عجلا	34	3	وحبة حنظل ولباب قطن
145	3	وعذراء ترغو حين يضربها ...	78	3	وحذروني من نكر رزته
98	3	وفضل الحلم أبلغ في سفيه	140	2	وحرشوا بين عبد الله واجتهدوا
46	1	وفي الشر نجاة حيـ	176	2	وحق محل ذكرك من ...
46	1	وقارب بذى حلم وباعد بجاهل	53	2	وحل نسج العنكبوت برمتي
41	3	وقال أي الأصوات تسألني	169	2	وحياة من أهوى فإني لم أكن
44	3	وقال قدم كشكية	222	1	ودب بين كبدي ومحزمي
171	2	وقال لي العذول تسلى عنها	166	2	ودعته وبودي لو يودعني
226	1	وقالوا تطهر إنه يوم جمعة	41	1	ودمعي يستهل من المآقي
29	2	وقالوا نديه من أبيه ونفتدي	203	3	وذي نيرب قد عابني لينالني
28	2	وقتل ربهم زهيرا بعدما	201	2	وراد حرب شهاب يستضاء به
175	3	وقد بت حبلك فاستيقني	196	1	ورامت رجال من رجال ظلامته
174	2	وقد علق عنازا	27	2	وسامى بها عمرو وراعى إفاله

183	3	ولو ذبح الظبي بالسيف لم ...	147	3	وقد كنت قدما به معجبا
174	2	ولو خباب لي غرس لطابت ...	185	2	وقد يتغابى المرء عن عظم ...
181	2	ولولا سرورك ما سرني	51	2	وقصاعهن إذا أتيت
62	2	وليس لنا عيب سوى أن جودنا	74	3	وقلال تحط من بكرات
52	3	وما أذنبت من ذنب إليهم	198	2	وقلبي فيه مقتتل فهل لي
54	3	وما استكثرت نفسي لباذل	08	3	وكان الحب في القلب
11	3	وما استنزلت في غيرنا قدر جارنا	18	3	وكان عتيق القد خير شوائهم
71	3	وما أخعمونا الأوتكي من سماحة	43	3	وكان هدر دمائهم في دورهم
45	3	وما تنسنا الأيام لا ننس جوعها	220	1	وكانت قريش لو ظفرنا عليهم
34	3	وما جيرة إلا كليب بن وائل	146	3	وكم عائب للخمر لو أن أمه
83	3	وما عصيدة حمراء تحكي	175	2	وكنت أخوفه بالدعا
28	2	وما فك رقي ذات دل خدلج	79	3	وكنت من الهموم رخي بال
28	3	وما لامرئ خول الخلود وإنما	06	3	وكيف يسود أخو بطنة
226	1	وما يحسن الأعراب في السوق ..	104	3	ولا ألين لغير الحق أتبعه
181	2	ومد إلينا الكاشحون عيون	44	3	ولا تتوقع أخيرا بحبك
45	1	ومن لا يزد عن حوضه الناس ..	103	3	ولا سليمان إذ تسري الرياح
45	1	ومن لا يزد عن حوضه ...	07	3	ولا يبالون بمولاهم
145	3	ومورد الوجنات يخ	09	3	ولا يذبحون الشاة إلا بميسر
41	3	ونحن نبذل عند القحط ما ..	29	3	ولا يستوي الاثنان للضيف ..
197	1	ونصت ركاب للصبا فتروحت	140	2	ولا يطاء القرد والخنزير ساحتها
74	3	ونقي السويق بالسكر المن	94	1	ولست بضأوى تموج عظامه
41	3	ونحر الكوم عبطا في ...	104	3	ولست بمذعن يوما مطيعا
20	3	وهو إذا قيل له ويها فل	27	1	ولقد سئمت مأربي
20	3	وهو إذا قيل له ويها كل	181	2	ولكن أرى كل ما ساعني
14	3	ويظل ضيف بني عبادة فيهم	28	2	ولكن نماني كل أبيض ..
51	2	ويعاف نيك الغانيا	104	3	ولكني متى ما أخش منه
61	1	ويقصيه الندى وتردريه	26	3	وللعيال الدردق اللصوق
44	3	ويقول الطرف اصطر لشبا القنا	186	2	ولما قضينا من منى كل حاجة

145	3	يسقيك من جفن اللجج	50	3	يا ابن الكرام حسبا ونائلا
34	3	يضرب بالدف وإن شاء زمر	49	1	يا أيها الرجل المزجي أذيته
46	1	يطأ حوضه المستوردون وتغشه	57	1	يا أيها الصاحب تاج العلا
31	3	يغص إذا نال الطعام بذكرهم	133	1	يا باري القوس بر يا ليس يصلحه
60	3	يقذف في الأعناق والغلاصم	70	3	يا خير ركب سلكوا خريقا
184	3	يقربعيني ما يقربعينيها	173	2	يا ذا الذي زار وما زارا
26	3	يقول للطاهي المطري في العمل	40	3	يا ذاهبا في داره جائيا
226	1	يقول لي الأنباط إذ أنا نازل	153	2	يا رب هزل كان منه الجد
200	2	يكفيه حزة فلذان ألم بها	172	3	يا شدة ما شددنا غير كاذبة
51	3	يكن قراه اللحم والسناما	51	2	يا عاذلي أسرفت في
171	2	يلحى ولو أرقه ميعاد	34	3	يا قاضي البصرة ذا الوجه الأغر
81	3	يلعب بالخمسة في قصعة	172	2	يا ليتني أحيأ بقربهمو
44	3	يلقى السيوف بوجهه وينحره	199	2	يأتي على الناس لا يلوى على..
26	3	يلقيه من خرق أتنها من عل	82	3	يجبك امرؤ يعطي على الحمد ماله
29	3	يمان ولا يمون وكان شيخا	46	3	يحدث بعض بعضنا عن مصابه
20	1	يمضي إذا لم تلقه شبهة	78	3	يدبر أمرا كان أوله عمى
79	3	يمن علي بالتزويج شيخي	42	3	يرى الخمص وإن يلق شبعة
54	3	يمينك فيها الخصب والناس جوع	29	3	يرى جارهم فيهم نحيفا وضيفهم

فهرس الليالي ومواضيعها

الجزء الأول

السطر	الصفحة	الموضوع
01	01	المقدمة
01	19	الليلة الأولى
02	19	الوصول للمجلس ورأي الوزير في أبي حيان ومطلبه منه
08	20	طلب أبي حيان استعمال كاف الخطاب مع الوزير
02	21	سماع الوزير لأبي حيان باستعمال كاف الخطاب، وجواب بليغ في ذلك
07	24	معنى العتيق والخلق
06	25	سؤال الوزير عن الفرق بين الحادث والمحدث والحديث
02	26	الإشارة إلى رسالة أبي زيد في فوائد الحديث والنقل منها
08	28	ملحة الوداع
01	29	الليلة الثانية
02	29	سؤال الوزير عن أبي سليمان المنطقي
08	29	ذكر رسالة ألفها أبو سليمان المنطقي في فضائل الوزير ومحتواها
14	31	سؤال الوزير عن أصحاب أبي سليمان المنطقي
08	33	وصف ابن زرعة
14	33	وصف ابن الخمار
04	34	وصف ابن السمح
11	34	وصف القومسي
03	35	وصف مسكويه
11	36	وصف عيسى بن علي
03	37	وصف نظيف
06	37	وصف يحيى بن عدي
12	37	سؤال الوزير عن مذهب أصحاب أبي سليمان في النفس
08	39	رأي أبي حيان في علم التنجيم
16	40	فائدة في العلم والعلماء والمتعلمين والتعليم والتعلم
04	41	خاتمة المجلس
11	41	الليلة الثالثة
12	41	سؤال الوزير عن حديث الخراساني
06	42	سؤال الوزير عن يحضر مجلس أبي سليمان مع رسل سجستان أيام الجمعة

03	43	حديث ابن برمويه في الوزير وحاشيته وكلام ابن جبلة في ذلك
05	49	عزم الوزير الرد على جماعة سجستان، وطلب أبي حيان الصفح عنهم
04	50	الليلة الرابعة
05	50	سؤال الوزير عن رضا أبي حيان على شيخه أبي الوفاء
02	51	حديث نصر غلام خواشاذه وهريه من الوزير وتبرأ أبي حيان منه
10	52	استفسار الوزير لأبي حيان عن موانع ذهابه مع ابن موسى إلى الجبل
09	53	سؤال الوزير عن ابن عباد
02	54	الإشارة إلى رسالة أخلاق الوزيرين من تأليفه
الأخير	66	سؤال الوزير عن بلاغة ابن عباد وموقعها من بلاغة باقي الوزراء ونحوهم
05	67	الليلة الخامسة
06	67	طلب الوزير مواصلة الحديث عن أصحاب البلاغة في زمانه
08	69	رجع الوزير إلى حال ابن عباد وأمره
05	70	ملحة الوداع
11	70	الليلة السادسة
12	70	سؤال الوزير لأبي حيان عن مفاضلته بين العرب والعجم
02	71	نقل أبي حيان لرأي ابن المقفع في القضية
02	73	طلب الوزير لمسموعات أبي حيان في القضية
الأخير	78	الإشارة إلى كتاب الجيهاني في سب العرب والرد عليه
12	95	أمر الوزير لأبي حيان بكتابة جزء يتعلق بهذه المسألة
03	96	الليلة السابعة
04	96	سؤال الوزير عن سبب جدال أبي حيان مع ابن عبيد في الدار
05	96	ذم ابن عبيد للبلاغة والإنشاء وفخره بالحساب
08	97	سؤال الوزير عن جواب أبي حيان عليه في هذه القضية
01	104	تعليق الوزير على رد أبي حيان
11	104	الليلة الثامنة
12	104	ذكر رسالة ألفها وهب بن يعيش اليهودي في تيسير الفلسفة وإدراكها
03	105	تعليق أبي حيان على الرسالة
15	107	ذكر أبي حيان للمناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس في مجلس الوزير ابن الفرات
08	129	سؤال الوزير عن جماعة من النحويين

09	129	رأي أبي حيان في أبي سعيد السيرافي وأبي علي الفارسي
13	133	رأي أبي حيان في علي بن عيسى
الأخير	133	رأي أبي حيان في ابن المراغي
02	134	رأي أبي حيان في المرزباني وابن شاذان وابن القرمسيني وابن حيويه
05	134	سؤال الوزير عن جماعة من الشعراء المعاصرين له
10	134	رأي أبي حيان في السلامي
01	135	رأي أبي حيان في الحاتمي
07	135	رأي أبي حيان في ابن جلبات
01	136	رأي أبي حيان في الخالع
04	136	رأي أبي حيان في مسكويه
11	136	رأي أبي حيان في ابن نباتة
04	137	رأي أبي حيان في ابن حجاج
09	137	ذكر المناظرة بين ابن حجاج وذو الكفايتين
06	139	رأي أبي حيان في بشر بن هارون
12	139	طلب الوزير وصف جماعة من العلماء
01	140	رأي أبي حيان في أبو عبد الله الجعل
الأخير	140	رأي أبي حيان في ابن الملاح
02	141	رأي أبي حيان في ابن المعلم
04	141	رأي أبي حيان في أبي إسحاق النصيبي
08	141	رأي أبي حيان في ابن خيران
09	141	رأي أبي حيان في الداركي
01	143	طلب الوزير رأي أبي حيان في ابن الباقلاني
06	143	خاتمة المجلس وطلب الوزير بحث الخلق والخلق في الليلة القادمة
12	143	الليلة التاسعة
13	143	جواب أبي حيان في قضية الأخلاق والطباع
13	157	ملحة الوداع
16	159	الليلة العاشرة والحادية عشر والثانية عشر
17	159	اتصال الحديث بالسابق وقراءة أبي حيان لنوادر الحيوان
01	198	الليلة الثالثة عشر
02	198	الكلام على النفس
13	201	كلام أبي سليمان المنطقي على النفس والعقل
الأخير	205	تعليق الوزير على القضية وختمه للمجلس
03	206	الليلة الرابعة عشرة
04	206	سؤال الوزير عن معنى السكينة

07	206	نقل مجلس لأبي سليمان وجوابه في السكينة
09	211	جواب أبي سليمان للأندلسي عن الأمم وأحوالها ونقصها وكمالها
11	212	الإشارة لكتاب أبي زيد في أخلاق الأمم وإعجاب أبي سليمان به
10	213	سؤال أبي سعيد الطبيب لأبي سليمان عن أجناس العالم العلوي
الأخير	213	سؤال أبي سعيد الطبيب لأبي سليمان عن الروحانيات
07	214	سؤال أبي حيان لأبي سليمان عن معنى التمكين
08	215	سؤال الوزير عن الطرب على الغناء والضرب ونحوهما
06	216	الليلة الخامسة عشرة
07	216	الكلام على الممكن، ونقل عن ابن يعيش اليهودي في ذلك
12	218	خبر ابن يعيش مع أبي الخير اليهودي في العقل
16	220	سؤال الوزير عن معنى السجية
12	221	سؤال الوزير عن نسبة الخرسى
15	221	سؤال الوزير عن جمع كلمة قذال
06	222	خاتمة المجلس
13	222	الليلة السادسة عشرة
14	223	التعليق على كتاب العامري "إنقاذ البشر من الجبر والقدر"
02	224	سؤال الوزير عن الفرق بين القضاء والقدر وحديثه، ونقل أبي حيان جواب ذلك عن أبي سليمان المنطقي
03	225	اقترح الوزير على أبي حيان الاشتغال بالقصص للعامة والجواب على ذلك
الأخير	225	ملحة الوداع

*** الجزء الثاني ***

السطر	الصفحة	الموضوع
01	01	مقدمة
07	02	الليلة السابعة عشرة
08	02	سؤال الوزير عن وزني تفعال وتفعال
09	03	أمر الوزير لأبي حيان بجمع نظائر هذه المصادر وشرحها
12	03	سؤال الوزير عن مذهب زيد بن رفاع في الحروف والنقط وشأنه وخبره
07	04	وصف أبي حيان زيد بن رفاع
14	04	الإشارة إلى جماعة إخوان الصفا وأعضائها
08	05	الحديث عن رسائل إخوان الصفا وتأليفها
15	05	تعليق أبي حيان على الرسائل

03	06	تعليق أبي سليمان المنطقي على الرسائل
14	06	تفريق أبي سليمان بين الشريعة والفلسفة
05	11	مناظرة الحريري غلام ابن طرارة مع المقدسي
10	23	فائدة الوداع
21	23	طلب الوزير جمع فقر مشابهة لما ورد في ملحة الوداع
13	24	طلب الوزير تعليق أبي سليمان على قصة كسرى
02	26	طلب الوزير سماع أحاديث العامة عنه، وجواب أبي حيان عن ذلك
18	26	طلب الوزير وصل الكلام بالأحاديث والفقر والأشعار
10	32	تعليق الوزير على كلام لديدوجانس أورده أبو حيان
07	33	جواب أبي حيان عن ذلك
18	33	وصل أبي حيان لكلامه الأول
07	35	سؤال الوزير عن معنى البصيرة والحكمة والتجربة
11	38	سؤال الوزير عن مرجوع الكيمياء وحقيقتها وأصحابها
01	41	فقر عن النفس الإنسانية وقواها والبدن وطباعه
01	50	الليلة الثامنة عشرة
02	50	طلب الوزير جعل الليلة مجونية
10	60	تعليق الوزير وختام المجلس
01	61	الليلة التاسعة عشرة
02	61	سرد كلمات بوارع وقصار جوامع
11	69	تعليق الوزير على ما سمعه وأمره له بكتابة ما استطاع من مثلها
01	70	الليلة العشرون
02	70	أمره الوزير بكتابة جزء من الأحاديث الفصيحة
03	70	حكاية لمالك بن عمارة اللخمي
02	72	حكاية عن عمر بن عبد العزيز
05	73	تعجب الوزير من حال بني أمية مع آل البيت وجواب أبي حيان عنها
08	74	حكاية متصلة بذلك
04	75	حكاية أخرى متصلة بذلك
01	76	جواب أبي حيان على من قال إن الحكم صار لآل النبي ﷺ
16	76	تفرق الأمة ناتج عن ذلك
06	80	طلب الوزير جمع جزء يتضمن رقائق الزهاد وكلامهم
12	80	شيء من السير
01	82	الليلة الحادية والعشرون
02	82	سؤال الوزير عن الغناء ونقل جواب لأبي سليمان في ذلك
01	83	نقل مذاكرة بين أبي سليمان وابن الخمار عن نصيب العقل من

الغناء		
05	84	الليلة الثانية العشرون
06	84	طلب الوزير رواية كلام أبي الحسن العامري
14	86	نقول أخرى عنه وعن أبي النضر نفيس
04	90	طلب الوزير سماع شيء من منثور الفلاسفة
09	92	الليلة الثالثة والعشرون
10	92	قراءة أبي حيان لورقات فيها أحاديث للنبي ﷺ كان الوزير رسم بكتابتها
01	104	الليلة الرابعة والعشرون
02	104	أحاديث في الحيوان وطباعه
06	105	نقل كلام لأبي سليمان في مصدر حيلة الحيوان وفطنته
05	107	وصل الكلام إلى النبات
09	107	وصل الكلام إلى المعادن وطباعها
04	113	سؤال الوزير عن معرفة العرب للفرق بين الروح والنفس
04	115	تمني الوزير كتابة فوائد هذه القضية
12	115	نقل أبي حيان لسؤال أبي سليمان عن حال الوزير ورضاه عنه وكلامه في عظم الأمر الذي هو فيه
09	118	خطاب عارض لأبي حيان لشيخه أبي الوفاء
الأخير	118	قراءة الجزء المجموع في حديث الزهاد والنسائك على الوزير الذي سبق طلبه
16	130	الليلة الخامسة والعشرون
17	130	طلب الوزير الكلام عن مراتب النظم والنثر
14	145	الإشارة إلى كتاب قدامة بن جعفر في نقد النثر
04	147	الليلة السادسة والعشرون
05	147	طلب الوزير أمثلة عن الكلمات القصار التي أوماً إليها ابن المراغي في الليلة الماضية
09	153	الليلة السابعة والعشرون
10	153	طلب الوزير الكلام على كنه الاتفاق وحقيقته
15	153	قصة لثيودسيوس مع كنتس الشاعر
15	155	واقعة لأبي حيان أثناء عودته من الحج
12	157	بين يهودي ومجوسي
11	160	بين أبي سليمان وتلميذه البخاري
07	162	معنى البركة
12	162	معنى الفأل

الجزء الثالث

312

15	85	الليلة الرابعة والثلاثون
16	85	سخط الوزير من اشتغال العامة بأمره
09	86	جواب أبي حيان
16	86	نقل كلام لأبي سليمان في الجواب
07	91	تعليق للوزير
15	91	نقل كلام لشيخ من الصوفية في الجواب
01	97	تعليق للوزير على الصوفية وجواب أبي حيان
16	97	استنشاده لأبي حيان وتعليقه عليه
الأخير	99	سؤال الوزير عن معنى التمني
03	100	خلبه شيئاً من حديث يونان
06	100	خلبه حديثاً فيه جواب حاضر
04	101	كلام في التفسير اللغوي لأية
11	101	سؤاله عن معنى كأس أنف والنشيل
01	102	حديث عن الأكل
05	102	خلبه حديث آخر
03	104	استنشاد لأبي حيان مرة أخرى
05	105	الليلة الخامسة والثلاثون
06	105	سؤال الوزير عن الفرق بين الإرادة والاختيار
14	105	سؤال الوزير عن المحبة والشهوة
07	106	مناولة الوزير لأبي حيان رقعة تشتمل على مسائل فلسفية كثيرة وخلبه عرضها على أبي سليمان
11	108	جواب أبي سليمان على ما في الرقعة
08	125	كلام لأبي سليمان تعليقا على سائلها
06	126	الليلة السادسة والثلاثون
07	126	التعبير عن مهل الشهر بغير هذا اللفظ
10	126	الكلمات التي عينها عين ولامها لام
02	127	تعجب الوزير من حال الحاتمي
11	127	الليلة السابعة والثلاثون
12	127	الكلام على الأخلاق وحدودها
05	133	الكلام على الحركات في الفلسفة
16	136	الكلام على الصورة في الفلسفة
14	138	الكلام على الطبيعة في الفلسفة
11	141	عودة إلى الكلام على الصورة
الأخير	144	تعليق الوزير

04	145	استنشاده لأبي حيان في الخمر
05	147	ختم المجلس
11	147	الليلة الثامنة والثلاثون
12	147	حديث عن ابن يوسف وقصة له مع عضد الدولة
01	150	ثلب أبي حيان لابن يوسف
09	150	سؤال الوزير عن خبر أبي حيان وحاله في الفتنة
09	151	سرد وقائع بداية الفتنة
15	159	تعليق الوزير على لقاء وفد بغداد إلى بختيار
17	159	غرائب أيام الفتنة ببغداد وخبر أسود الزبد العيار
14	161	سؤال الوزير عن كيفية سلامة أبي حيان من الفتنة
03	162	خطاب أبي حيان لشيخه
11	162	الليلة التاسعة والثلاثون
12	162	الكلام على الجواب الحاضر واللفظ النادر والإشارة الحلوة والحركة الرضوية والنغمة المتوسطة
16	184	تعليق الوزير
16	185	الليلة الأربعون
الأخير	185	سؤال الوزير عن معتقد أبي حيان في أبي تمام والبحري
11	186	سؤال الوزير عن آفة المذاهب وافتراق الأمة والتكفير والقتل
04	198	سؤال الوزير عما سمعه في ذلك اليوم
14	198	ملحة المجلس
04	199	سؤال الوزير عن صحة قول "رجلة" في النساء
10	199	خلبه شيئاً من كلام عائشة أم المؤمنين
01	202	حديث في النفس وعلمها للأشياء
01	203	تعليق للوزير
11	203	استنشاده لأبي حيان أبياتاً غريبة
05	204	الكلام على الطيرة
10	205	السؤال عن أبي الفتح ابن فارس
04	207	خطاب أبي حيان لشيخه
11	207	الرسالة الأولى التي كتب بها أبو حيان للوزير
الأخير	210	الرسالة الثانية التي كتب بها أبو حيان للوزير
09	225	رسالة في شكوى البؤس وجه بها المؤلف إلى الشيخ أبي الوفاء
10	226	فصل
12	230	صورة ما كتبه الناسخ



فهرس السنوات الواردة في الكتاب

السطر	الصفحة	الجزء	السنة الهجرية
01	129	01	280
15	145	02	320
05	108	01	326
الأخير	129	01	340
09	63	01	352
01	79	02	353
15	155	02	354
10	04	01	358
03	183	02	360
10	151	03	362
10	137	01	364
الأخير	131	01	368 / رجب
08	51	01	369
02	148	03	369
12	03	01	370
05	105	01	370
11	130	01	370
16	91	03	370
15	127	03	370
هامش 4	226	01	374 / رجب

فهرس الموضوعات

فهرس الرواية وأسانيد المؤلف

(صيغ الأداء مرتبة على حروف المعجم)

السطر	الصفحة	الجزء	المكان	السنة	الشيخ/ الشخص	الصيغة
13	201	01	/	/	أبو سليمان	أملى علينا
05	198	03	/	/	ابن برمويه	رأيت
09	28	03	/	/	الحنبلوني	رأيت ... ينشد
02	189	03	/	/	أبو سليمان	حدث فقال
08	28	01	/	/	ابن سيف الكاتب الرواية	حدثنا
16	58	02	/	/	ابن الخلال البصري	حدثنا
11	100	02	/	/	عتبة بن عبيد	حدثنا
02	195	02	/	/	الله أبو السائب القاضي	
12	196	02	/	/	علي بن عيسى	حدثنا
13	197	02	/	/	أبو سعيد	حدثنا
10	100	03	/	/	القاضي أبو حامد المروزي	حدثنا
03	186	03	/	/	أبو محمد العروزي	حدثنا
03	108	01	/	/	أبو سعيد	حدثني
11	131	01	/	/	أصحابه	حدثني
18	36	02	/	/	علي بن المهدي الطبري	حدثني
13	157	02	/	/	أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني	حدثني

08	75	03	/	/	مظهر بن أحمد الكاتب	حدثني
01	76	03	/	/	ابن ضبعون الصوفي	حدثني
15	91	03	/	/	شيخ من الصوفية	حدثني
01	148	03	/	/	أبو علي الحسن بن علي القاضي التنوشي	حدثني
10	206	03	/	/	ابن أحمد	حدثني
05	221	03	/	/	القومسي	حدثني
12	146	01	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
01	41	02	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
14	153	02	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
08	07	03	جرجان	/	أبو بكر أحمد بن إبراهيم	حكى لنا
12	28	03	/	/	ابن أسادة	حكى لنا
16	88	03	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
01	192	03	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
15	193	03	/	/	أبو سليمان	حكى لنا
03	195	03	/	/	ابن البقال	حكى لنا
01	196	03	/	/	الزهيري	حكى لنا
07	196	03	/	/	الزهيري	حكى لنا

18	196	03	/	/	ابن الثلاث	حكى لنا
04	197	03	/	/	ابن رباط الكوفي	حكى لنا
17	197	03	/	/	ابن زرعة النصراني	حكى لنا
01	35	02	/	/	أبو سليمان	ذكر لنا
02	25	01	/	/	أبو سعيد السيرافي	سألت
03	197	02	/	/	أحمد بن يحيى	سألت
02	27	01	/	/	أبو سعيد السيرافي	سمعت
03	66	01	/	/	ابن الجمل	سمعت
16	220	01	/	/	الأندلسي	سمعت
		01	/	352	الزهيري	سمعت
01	59	02	/	/	الماجن الغراب	سمعت
04	59	02	/	/	دجاجة المخنث	سمعت
14	132	02	/	/	أبو عابد الكرخي صالح بن علي	سمعت
11	71	03	/	/	الحجاجي	سمعت
09	86	03	/	/	أبو سليمان	سمعت
15	138	03	/	/	أبو النضر نفيس	سمعت
06	147	03	الجامع	/	ابن سمعون	سمعت
الأخير	212	03	/	/	ابن سورين	سمعت
07	216	01	/	/	ابن يعيش	سمعه
11	86	03	/	/	شيخ صوفي	سمعه من
08	146	01	/	/	أبو سليمان	قال لنا
13	56	02	/	/	أبو يوسف	قال لنا

08	137	02	/	/	الأنصاري	قال لنا
09	117	01	/	/	علي بن عيسى الوزير	قال لنا
19	154	02	/	/	أبو سليمان	قال لنا
03	155	02	/	/	أبو سليمان	قال لنا
12	45	03	/	/	القطان أبو منصور رئيس أهل قزوين	قال لنا
17	130	03	/	/	أبو الحسن علي بن عيسى الرماني	قال لنا
09	178	03	/	/	السيرافي	قال لنا
13	196	03	/	/	الأنصاري أبو كعب	قال لنا
11	130	01	/	370	الدارقطني	قال لي
01	79	02	مكة	353	ابن جلاء الزاهد	قال لي
16	146	02	/	/	ابن عبيد الكاتب	قال لي
13	213	03	/	/	ابن سورين	قال لي
12	217	03	/	/	الخليل	قال لي

الصفحة	المحتوى
	ملخص (بالعربية)
	قائمة الرموز والمختصرات المستعملة في البحث
أح	مقدمة
32_09	مدخل:
10	تمهيد
12	ماهية السمر والسمرة
13	لغة
15	اصطلاحا
16	الفرق بين المسامرة وغيرها من الفنون
20	السمره جنس أم نوع أدبي؟
23	بناء السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة
23	أ- من الناحية الشكلية
29	ب- من ناحية المضمون
83_33	الفصل الأول: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد النفسي:
34	تمهيد
34	1- الشعور واللاشعور
38	2- الرغبة والكبت
41	3- الأنا الأعلى
45	4- النرجسية
51	5- الأنا المثالي
55	6- مجموعتان من الغرائز
57	• الحب والكراهة
78	7- العصاب
82	نتائج
143_84	الفصل الثاني: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد الاجتماعي
85	تمهيد
86	I- رؤية العالم

88	II- الوعي الفعلي والوعي الممكن
89	III- البنية الدالة
90	VI- الفهم والتفسير
92	1- رؤية أصحاب الرئاسة والسلطان والقضاة
97	2- رؤية إخوان الصفا
108	3- رؤية الشعوبية
114	4- رؤية تيار الزندقة والإلحاد
117	أ- النشاط الفردي للزندقة
124	ب- النشاط الجماعي
129	5- رؤية العيارين والعامة
140	نتائج
144-200	الفصل الثالث: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد التاريخي
145	تمهيد
146	I- النقد التاريخي من منظور هيبوليت تين
146	1- العرق
153	2- البيئة
157	3- الزمان
157	3-1- الصعيد السياسي
157	أ- غزو الروم لشمال العراق والفتنة في بغداد العاصمة
161	ب- فتنة العيارين والشطار: الرسمي والهامشي
162	ج- الفتنة في خراسان قاعدة الدولة السامانية
164	3-2- الصعيد الأدبي والفكري
170	II- النقد التاريخي من منظور لانسون
170	1- نقد السيرة (سيرة أبو حيان في الإمتاع والمؤانسة)
171	أ- منزل أبو حيان في بغداد
173	ب- كرونولوجيا الحياة العلمية والرحلية
176	ج- مشايخه وأصحابه
188	د- الحياة الوظيفية

192	2- علاقاته مع الحركات العلمية والفكرية.....
197	نتائج.....
261 201	الفصل الرابع: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد السيميائي.....
202	تمهيد.....
202	أولا - المكون السردي في الإمتاع والمؤانسة.....
202	I - الترسيمة السردية.....
204	1 - متواليات التجارب والاختبارات.....
204	أ - التجربة التأهيلية.....
206	ب - التجربة الأساسية.....
207	ج - التجربة التمجيدية.....
209	2 - المواجهة.....
210	3 - تداول الموضوعات والتواصل بين الذات.....
212	II - البرنامج السردية.....
213	1 - ملفوظات الحالة.....
214	2 - ملفوظات الفعل.....
214	3 - التركيب العاملي.....
216	* النموذج العاملي.....
218	أ - محور الرغبة.....
219	ب - محور التواصل.....
220	ج - محور القدرة.....
222	III - الوحدات السردية.....
222	1 - التحريك.....
223	2 - الأهلية.....
227	3 - الإنجاز.....
227	4 - الجزاء.....
233	ثانيا - المكون الخطابية في الإمتاع والمؤانسة.....
234	1 - الأنظمة الصورية.....
234	1 - 1- الصور.....

237	1. 2. الصور المنظمة للخطاب.....
238	1. 2. 1. الحقل المفرداتي.....
239	1. 2. 2. الحقل الدلالي.....
241	2. المسارات الصورية والتجمعات الخطابية.....
244	3. الموضوع والدور الموضوعاتي.....
244	3. 1. الموضوع.....
252	3. 2. الدور الموضوعاتي.....
258	نتائج.....
263	خاتمة.....
270	قائمة المصادر والمراجع.....
289	ملحق: الفهارس العلمية لكتاب الإمتاع والمؤانسة.....
323	فهرس الموضوعات.....
	ملخص بالفرنسية.....
	ملخص بالإنجليزية.....

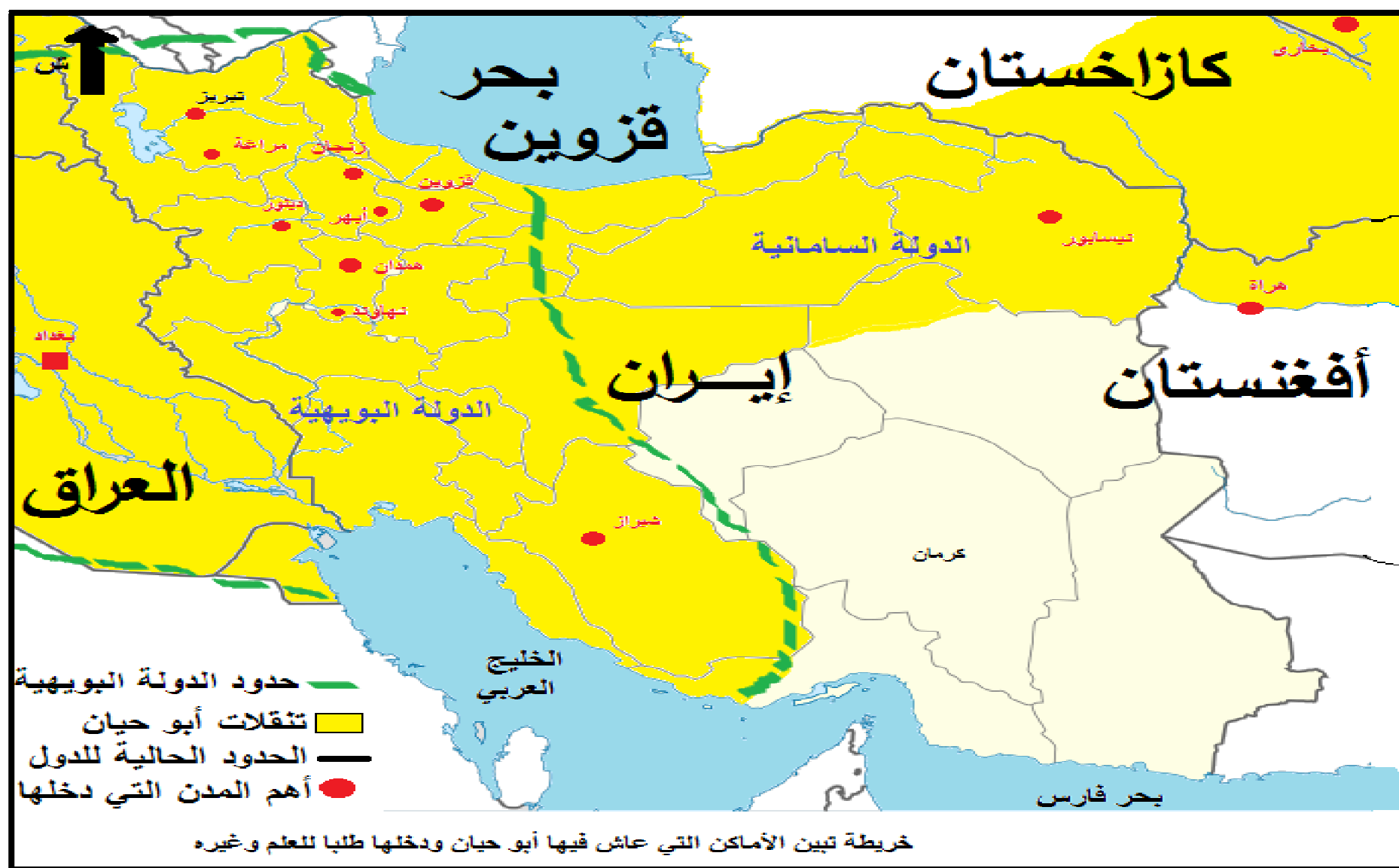
فهرس الحاضرين في مجالس السمر مع الوزير

السطر	الصفحة	الجزء	رقم الليلة	اسم الحاضر
10	204	02	31	ابن زرعة أبو علي النصراني
01	63	03	32	
08	66	03	32	
07	201	02	31	ابن عبيد الكاتب
10	74	03	33	
11	198	02	30	ابن نباتة
07	203	02	31	ابن البخاري الداودي
01	104	02	24	أكثر من حضر
13	112	02	24	الرجل القدم الثقيل (?)
12	01	03	31	جماعة من الحضور لم يسميهم
01	75	03	33	رجل آخر (?)
03	39	02	17	مسكويه

فهرس الكتب المذكورة في متن الكتاب⁽¹⁾

الكتاب	المؤلف	الجزء	الصفحة	السطر
إصلاح المنطق	يعقوب	01	226	01
إنقاذ البشر من الجبر والقدر	أبو الحسن العامري	01	222	15
إيساغوجي	فرفوريوس	01	35	04
البدل	؟؟	01	58	16
البهجة (*)	ابن المراغي	01	134	02
التاجي	أبو إسحاق الصابئ	03	159	15
الحيوان	الجاحظ	01	05	02
		01	58	14
رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا	إخوان الصفا	02	05	09
		02	13	09
رسالة في فضائل الوزير أبو عبد الله العارض (*)	أبو سليمان المنطقي	01	29	08
السما والعالء	أرسطو	02	87	10
شرح كتاب سيبويه	أبو سعيد السيرافي	01	131	07
		01	222	03
صفو الشرح لإيساغوجي وقاطيغورياس (*)	أبو القاسم الكاتب	01	35	04
الفلاحة	؟؟	01	89	10
كتاب إقليدس	إقليدس	01	89	09
كتاب في التصوف (*)	أبو الحسن العامري	03	94	الأخير
كتاب في الطعن على العرب	الجيّهاني	01	78	11
المجسطي	بطليموس	01	89	09، 15
الموسيقى	؟؟	01	89	09
النواميس	أفلاطن	02	20	20
نقد النثر الخراج وصناعة الكتابة (*)	قدامة بن جعفر	02	145	13
هزار أفسان	مؤلف مجهول	01	23	08
اليتيمة	ابن المقفع	01	70	17

⁽¹⁾ وضعنا علامة (*) أمام الكتب التي ذهل عنها المحققان ولم يذكرها في فهرس الكتب الخاص بهم.



فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتوى
	ملخص (بالعربية)
	قائمة الرموز والمختصرات المستعملة في البحث
أح	مقدمة
32_09	مدخل:
10	تمهيد
12	ماهية السمر والسمرة
13	لغة
15	اصطلاحا
16	الفرق بين المسامرة وغيرها من الفنون
20	السمرة جنس أم نوع أدبي؟
23	بناء السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة
23	أ- من الناحية الشكلية
29	ب- من ناحية المضمون
83_33	الفصل الأول: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد النفسي:
34	تمهيد
34	1- الشعور واللاشعور
38	2- الرغبة والكبت
41	3- الأنا الأعلى
45	4- النرجسية
51	5- الأنا المثالي
55	6- مجموعتان من الغرائز
57	• الحب والكراهة
78	7- العصاب
82	نتائج
143_84	الفصل الثاني: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد الاجتماعي
85	تمهيد
86	I- رؤية العالم

88	II- الوعي الفعلي والوعي الممكن
89	III- البنية الدالة
90	VI- الفهم والتفسير
92	1- رؤية أصحاب الرئاسة والسلطان والقضاة
97	2- رؤية إخوان الصفا
108	3- رؤية الشعوبية
114	4- رؤية تيار الزندقة والإلحاد
117	أ- النشاط الفردي للزندقة
124	ب- النشاط الجماعي
129	5- رؤية العيارين والعامة
140	نتائج
200_144	الفصل الثالث: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد التاريخي
145	تمهيد
146	I- النقد التاريخي من منظور هيبوليت تين
146	1- العرق
153	2- البيئة
157	3- الزمان
157	3-1- الصعيد السياسي
157	أ- غزو الروم لشمال العراق والفتنة في بغداد العاصمة
161	ب- فتنة العيارين والشطار: الرسمي والهامشي
162	ج- الفتنة في خراسان قاعدة الدولة السامانية
164	3-2- الصعيد الأدبي والفكري
170	II- النقد التاريخي من منظور لانسون
170	1- نقد السيرة (سيرة أبو حيان في الإمتاع والمؤانسة)
171	أ- منزل أبو حيان في بغداد
173	ب- كرونولوجيا الحياة العلمية والرحلية
176	ج- مشايخه وأصحابه
188	د- الحياة الوظيفية

192	2- علاقاته مع الحركات العلمية والفكرية.....
197	نتائج.....
261 201	الفصل الرابع: الإمتاع والمؤانسة في ضوء النقد السيميائي.....
202	تمهيد.....
202	أولا - المكون السردى في الإمتاع والمؤانسة.....
202	I - الترسيمة السردية.....
204	1 - متوالية التجارب والاختبارات.....
204	أ - التجربة التأهيلية.....
206	ب - التجربة الأساسية.....
207	ج - التجربة التمجيدية.....
209	2 - المواجهة.....
210	3 - تداول الموضوعات والتواصل بين الذات.....
212	II - البرنامج السردى.....
213	1 - ملفوظات الحالة.....
214	2 - ملفوظات الفعل.....
214	3 - التركيب العاملي.....
216	* النموذج العاملي.....
218	أ - محور الرغبة.....
219	ب - محور التواصل.....
220	ج - محور القدرة.....
222	III - الوحدات السردية.....
222	1 - التحريك.....
223	2 - الأهلية.....
227	3 - الإنجاز.....
227	4 - الجزاء.....
233	ثانيا - المكون الخطابى في الإمتاع والمؤانسة.....
234	1 - الأنظمة الصورية.....
234	1 - 1- الصور.....

237	1. 2. الصور المنظمة للخطاب.....
238	1. 2. 1. الحقل المفرداتي.....
239	1. 2. 2. الحقل الدلالي.....
241	2. المسارات الصورية والتجمعات الخطابية.....
244	3. الموضوع والدور الموضوعاتي.....
244	3. 1. الموضوع.....
252	3. 2. الدور الموضوعاتي.....
258	نتائج.....
263	خاتمة.....
270	قائمة المصادر والمراجع.....
289	ملحق: الفهارس العلمية لكتاب الإمتاع والمؤانسة.....
323	فهرس الموضوعات.....
	ملخص بالفرنسية.....
	ملخص بالإنجليزية.....

Résumé:

Cette étude est une application d'approches critiques contemporaines, contextuels et structurales, sur un corpus de littérature arabe ancienne (al-imta' wa-l-muanassah) d'Abu Hayyan At-tawhidi.

Nous avons d'abord déterminé le genre littérature de ce livre, ses caractéristiques formelles et son contenu, qui le classent au genre de (Assomrah) qui combine divers arts poétiques et prose.

La critique psychanalytique appliquée sur cet ouvrage, est basée sur la théorie de Sigmund Freud.

La critique Sociologique a démontré la vision du monde selon la communauté de Abu Hayyan, et son interprétation selon les données sociales de cette époque.

L'analyse historique, basée sur la méthodologie de H. Tain a expliqué comment la race, l'environnement et le temps ont influencé la formation du personnage de Abu Hayyan et son style d'écriture littéraire. Par contre l'étude de sa biographie selon la démarche de Gustav Lanson, a révélé de nouvelles informations concernant la vie personnelle, scientifique et fonctionnelle d'Abu Hayyan.

L'analyse sémiotique selon A. Greimas a révélé que les diverses structures narratives contenues dans le discours, appartiennent à l'ancienne structure narrative arabe en général, et au genre littérature (Assomrah) en particulier.

Nous avons conclu qu'il est possible d'appliquer plusieurs méthodes sur un corpus littéraire unique ; et que cette démarche méthodologique peut s'avérer fertile pour l'étude de certains textes littéraires.

Résumé

Summary:

This study is an application of contemporary contextual and structural critical approaches to a corpus of ancient Arabic literature (al-imta 'wa-l-muanassah) of Abu Hayyan At-tawhidi.

Firstly, we determined the literature genre of this book, its formal characteristics and content which classify it as the (Assomrah) genre, which combines various poetic arts and prose.

The psychoanalytic criticism applied to this work is based on the theory of Sigmund Freud.

Sociological criticism has demonstrated Abu Hayyan's community view of the world, and its interpretation according to the social data of that time.

Historical analysis, based on H. Tain's methodology, explained how race, environment, and time influenced Abu Hayyan's character formation and his style of literary writing. On the other hand, studying his biography according to Gustav Lanson's approach, has revealed new information concerning the personal, scientific and functional life of Abu Hayyan.

Semiotic analysis according to A. Greimas revealed that the various narrative structures contained in the discourse, belong to the ancient Arab narrative structure in general, and to the literature genre (Assomrah) in particular.

We concluded that it is possible to apply several methods on a single literary corpus; and that this methodological approach may prove to be fertile for the study of certain literary texts.

SUMMURY

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

BADJI MOKHTAR / ANNABA UNIVERSITY

UNIVERSITE BADJI MOHKTAR /ANNABA



جامعة باجي مختار - عنابة

Faculté des Lettres et sciences

humaines et sociales

Année universitaire: 2019/2020

Thèse Présentée en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat 3^{ème} cycle

Al-imta' wa-l-muanassah et la critique contemporaine

Spécialité: Critique et analyse du discours

Présentée par: Bilal Hamouda

Directeur de thèse: Samia Alliou

Grade: Professeur

Etablissement: Université Badji-Mokhtar/Annaba

Devant le jury:

Nom et prénom	Qualité	Grade	Etablissement
Abdelmadjid Hanoune	Président	Professeur	Université Badji-Mokhtar/Annaba
Samia Alliou	Encadreur	Professeur	Université Badji-Mokhtar/Annaba
Rabah Dob	Examineur	Professeur	Université El Emir Abdelkader/constantine
Abdellah Lhilah	Examineur	Professeur	Université M. seddik ben yahia/Jijel
Rachid chaalel	Examineur	Professeur	Université Badji-Mokhtar/Annaba

Laboratoire de domiciliation: littérature générale et comparée