الترادف والتضاد في موازنة المعنى عند ابي حيان التوحيدي

أ.م.د. فرحان بدر الحربي الباحثة. زينب علي عبيد
جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية

Synonymy and Antonymy in Conveying Meaning for Abi Hayyan Al-Tawheedi

Asst. Prof. Dr. Farhan Badr Al-Harbi
Researcher Zainab Ali Ubaid
University of Babylon / College of Education for Human Sciences
Amhareth@yahoo.com Farhanbadri@yahoo.com

Abstract

The research focuses on the verbal relationships which rely on synonyms and antonyms and their effect on the conformity implied behind these relationships. Abu Hayyan Al-Tawheedi is characterized by a special way of utilizing these synonyms and antonyms which was different from the then known style and which refer to some enquiries with political, social, and cultural indications.

الخلاصة:

يرصد البحث العلاقات اللفظية القائمة على الترادفات والتضادات اللفظية واثرها في الكشف عن النسق المضمر الذي يتخفى خلف هذه العلاقات. فقد تمييز ابو حيان التوحيدي بلون خاص في استثمار هذه الترادفات والتضادات خرج به عن النسق السائد، وكانت تنم عن تساؤلات كثيرة تحمل دلالات سياسية واجتماعية وثقافية.

الكلمات المفتاحية: الترادف، التضاد، موازنة المعنى، العلاقات اللفظية

عتبة

تشكل اللغة احد الركائز الاساسية لأي ثقافة ببعديها اللفظي والمعنوي فهما وعاء الاسلوب الذي يصور ثقافة المُنتج وصاحبه، من طريق الغوص في حفريات الانساق المخبوءة تحت عباءة الاسلوب. ولاشك في ان ابا حيان التوحيدي في طليعة كتاب العصر العباسي الذي استثمر الاساليب البلاغية ليؤسس نظرة مغايرة نحو الكون والحياة ومن هذه الاساليب هو استخدام الترادف والتضاد في منجزه الثقافي لينزاح بها عن اساليب عصره ومبالغاته.

توصف اللغة بانها وسيلة للكشف واستكناه ما هية الشيء واداتها في هذا هو اللفظ والمعنى بلا شك، لذا فقد شغلت فضية اللفظ والمعنى النقد القديم. وأول من أثار هذه القضية بشكل واضح هو الجاحظ فالمعاني عنده: ((مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرويُّ، وإنَّما الشأن في اقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج، وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك، فإنما الشعر صناعةٌ وضربٌ من النسجِ وجنس من التصوير)) [(1)]. فالمعاني عند الجاحظ وإثارة المتلقي تعتمد على صياغة اللفظة وموقعها في النص.

اما ابن سنان الخفاجي (ت 266) فيجد أن ((للّفظة في السمع حسنا ومزية على غيرها لا من اجل تباعد الحروف فقط، بل الامر يقع في التأليف))[(2)] ويؤكد على أهمية صياغة اللفظة والتأني بانتقائها. وقد أكد عبد القاهر الحرجاني على فكرة الجاحظ بشيء من التعمق بقوله: ((أنه لا يتصور ان تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخي في الألفاظ من حيث هي الفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخي الترتيب في المعاني،...، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، تابعة لها ولاحقة بها، وان العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الالفاظ الدالة عليها في النطق))[(3)].

---

(1) الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1965: 3/131 -132.
(2) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تح: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، مصر،1953: 67.
(3) دلائل الاعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تح: السيد محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988: 44.

فقضية اللفظ والمعنى عند القدماء اشارة مبكرة الى الدال والمدلول عند سوسير. فالدال هو اللفظ والمدلول هو المعنى ولاوجود لمعنى دون وجود للفظ يعبر عنه ويصفه ولاسيما لو كان داخل الكتابة الادبية فلا بد من الاهتمام بالدال وصياغته باسلوب محبب الى النفوس ولاشك في أن العلاقة بين اللفظ والمعنى على اشكال متعددة ومختلفة ومنها الترادف والتضاد.

وحازم القرطاجني (ت 684هـ) يرى ان ((للنفوس في تقارن المتماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكاً وايلاعاً بالانفعال الى مقتضى الكلام لأنّ تناصر الحسن في المستحسنين المتماثلين والمتشابهين امكن من النفس موقعاً من نسوح ذلك لها في شيء واحد))[1].

فالنفس البشرية برأي القرطاجني قد فطرت على تفضيل المقارنات بين الاشياء، على ايراد الشيء الواحد سواء أكان صفة ايجاب ام سلب فيؤكد على هذه الفكرة بقوله: ((وكذلك حال القبح. وما كان املك للنفس وامكن منها فهو أشدّ تحريكاً لها. وكذلك ايضاً مثول الحسن ازاء القبيح او القبيح ازاء الحسن مما يزيد غبطة بالواحد وتخلياً عن الاخر لتبين حال الضد بالمثول ازاء ضده. فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجيباً))[2]. لذا فهو يدلل على أن المقابلات بين الشيء وضده تزيد من غبطة النفس وفرحها فتستقربها النفوس لأنها تثير المتعة وتبعد الملل عن المتلقي.

اما ارسطو فقد وجد في التضاد انه وسيلة من وسائل الاقناع، لأن التفكير بلغة التضاد له خاصية في تعزيز المعنى وترسيخه ومن ثم اقناع المخاطب. فهو وسيلة للسيطرة على افكار الناس وجعلهم يسلمون بأمور عديدة لم يعهدوها سابقاً[3]، لان له خاصية مميزة وهي ابانة المعنى المراد دون أي لبس الا ما ندر.

اما عند البلاغيين العرب، نجد ان ابن المعتز (ت299) اول من الف في البديع فقد خصص باباً عن المطابقة فيقول: وقال الخليل: طابقت بين الشيئين اذا جمعتمها على حذو واحد، مثل: اتيناك لتسلك بنا سبل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان. فقد احدث طباقاً بين التوسع والضيق. [4]

من الواضح ان ابن المعتز اكتفى بإيراد تعريف الخليل مع بعض الامثلة دون احداث تنظير وتفصيل في المسالة.

وقد نظر ابو هلال العسكري المتوفي (395هـ) للتضاد والترادف على انه عبارة عن عقد ثنائيات ضدية او ترادفية في ((ايراد الكلام، ثم مقابلته بمثله في المعنى واللفظ، على جهة الموافقة او المخالفة))[5].

اما عند المحدثين فان العلاقة داخل الحقل المعجمي أخذت تتشعب وتتفرع فهذا (فرانك بالمر) درس التضاد وسماه التخالف على انها لفظة تستعمل للضاد في المعنى فالكلمات المتضادة متخالفة ويجد أن التخالف مضاداً للترادف الا أن من المشكوك فيه نجد مترادفات حقيقية.[6]

اما الترادف فيجده بالمر أنه اقل فائدة للقارئ وان القواميس نادراً ما تعتمد على هذه الطريقة الا انها تضيف تفاصيل وصفية لتنوير القارئ[7]، فنظرته للأول على أنه ذو اهمية – التضاد– وله فائدة، اما الثاني – الترادف– فلا طائل منه. لأن ((التخالف سمة لغوية منظمة وطبيعية جداً))[8].

على اساس ان التضاد له قدرة على اثراء المعجم اللغوي وله مزية اخرى انه انسب وسيلة لإيضاح معنى اللفظة ومبتغى الكاتب منها.

---

(1) منهاج البلغاء وسراج الادباء، ابو الحسن حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981: 44-45.

(2) منهاج البلغاء وسراج الادباء: 45.

(3) ينظر: الخطابة، ارسطو طاليس، تح: عبد الرحمن بدوي، ترجمة: الترجمة العربية القديمة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979:7.

(4) ينظر: البديع، ابن المعتز، نشره: أغناطيوس كراتشكوفسكي، المسيرة، بيروت، ط3، 1982: 36.

(5) الصناعتين الكتابة والشعر، ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، مطبعة محمود بك، الاستانة، 1320: 264.

(6) ينظر: علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، مطبعة العمال المركزية، بغداد ، 1985: 109.

(7) ينظر: م.ن: 103.

(8) م.ن.

في حين نظر د. احمد مختار عمر للتضاد بوصفه ((القديم وهو اللفظ المستعمل في معنين متضادين))[1] وهو الاستعمال القديم للتضاد.

اما الترادف فقد عرض المؤلف اراء الاقدمين التي كانت بين منكر له وبين مثبت وجد من المحدثين كذلك موقف متشابه لموقف القدماء الا انها اكثر تشعباً عندهم – المحدثين– واكثر جدلاً لارتباطها بتعريف المعنى من ناحية ونوع المعنى المقصود من ناحية اخرى[2]، فالمسألة باتت اكثر تعقيداً لتعقد علم اللغة نفسه وارتباطه بعلوم اخرى. ورغم شعور احمد مختار عمر بحساسية الموقف وحساسية اللغات الاخرى والمحدثين خصوصاً من ظاهرة الترادف الا انه حاول اثبات وجودها[3].

فظاهرة الترادف والتضاد هي ظاهرة قديمة حديثة[4] مع اختلاف الاسس التي تواضع عليها النقاد. فالتضاد والترادف سمة اودعها الله سبحانه في الكون وظواهره المختلفة لإحداث عملية تواصل ناجعة فمثال التضاد خلق الله سبحانه (الذكر × الانثى ، الجنة × النار، الظلمة × الضياء) ومثال الترادف، النعيم= الجنة، الضياء = النور، الانثى= المرأة.... الى ما لانهاية من الثنائيات الكونية الظاهرة والسياقية فقد ناقشها التراث البلاغي ونوقشت اليوم من قبل المحدثين الا انها تبقى سمة كونية لها محدداتها وخصائصها وآليات تمكن الباحث من العمل بها.

1– الترادف والتضاد والآخر النسقي:

لاشك في ان اهم دواعي الترادف والتضاد، – والترادف خاصة– هو ((الاقتراض من اللغات الاخر)) [5] وان العصر العباسي هو عصر الانفتاح اثر بشكل مباشر او غير مباشر على طبيعة المفردات التي لاكتها الالسن وبالنتيجة استخدمت كمادة في كتاباتهم. ولان هاتين الظاهرتين لهما اهمية كبيرة في العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى التي كانت محور الدراسات النقدية السابقة لذا اولى كتاب هذا العصر اهمية كبيرة لهما. وثمة سبب اخر هو ان لهما القدرة على تثبيت المعنى وترسيخه ولما لها من دلالات بلاغية عميقة. فالجاحظ استخدم الترادف لتوضيح الفكرة وتثبيتها عند نقلها للمتلقي، فمن اميز مقابلاته قوله: ((لا اعلم قريناً احسن موافاة. ولا أعجل مكافاة. ولا احضر معونة. ولا أخفّ مؤونة. ولا شجرةً اطول عمراً. ولا أجمع أمراً. ولا أطيب ثمرةً. ولا أقرب مجتنىً. ولا أسرع أدراكاً ولا أوجد في كلِّ إبانٍ من كتاب.))[6] ليستطرد بعد ذلك ((ولا أعلم نتاجاً في حداثة سنه وقرب ميلاده. ورخص ثمنه. وإمكان جوده. يجمع من التدابير العجيبة والعلوم الغريبة. ومن آثار العقول الصحيحة. ومحمودِ الاذهان اللطيفة. ومن الحِكم الرفيعة والمذاهب القويمة. والتجارب الحكيمة. ومن الاخبار عن القرون الماضية. والبلاد المتنازحة. والامثال السائرة. والامم البائدة. ما يجمع لك الكتاب))[7] فالعلاقة هنا علاقة ترادفية وهي علاقة الجزء بالكل. أي ان الجزء ليس نوعاً من الكل لكنه مشتمل عليه. [8]

فأحسن موافاة، ولا أعجل مكافأة. ولا أحضر معونة، ولا أخف مؤنه ... هي اجزاء من قريناً.

وهكذا في الاجزاء الاخرى التي قام الجاحظ بمقابلتها في سياق النص السابق لاسيما اذا علمنا ان الاستطراد هو ميزة اسلوبية للجاحظ محاولةً منه الترويح عن القارئ. فالقارئ والمتلقي له قيمة واولوية عنده لذا فقد اكثر من المترادفات في كتاباته لتثبيت افكاره وشد انتباه المتلقي بالإضافة الى ان لهذه المرادفات من وقفات تخلق ايقاعاً محبباً عند المتلقي لذا كان اسلوبه بسيطاً والفاظه سهلة.

---

(1) علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط7، 2009: 191.
(2) ينظر:م. ن: 220.
(3) ينظر: م.ن: 220-221- 222... 231.
(4) للمزيد عن الترادف: الترادف في القران الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، المطبعة العلمية، دمشق، 1997: 15 وما بعدها.
(5) الترادف في اقران الكريم بين النظرية والتطبيق:80.
(5) الحيوان: 1 / 42.
(7) الحيوان: 1/ 42.
(8) ينظر: علم الدلالة، احمد مختار عمر: 101.

اما ابن العميد فقد تنوعت اساليبه لاستجلاب قبول السلطة وقد تماشت كتاباته مع الطريقة التي كانت سائدة من وشي وزخرف التي كانت شائعة في عصره فقد كان ميالاً الى الترادف والاطناب و حشد اصناف العلاقات اللفظية. فهو يقول: ((كتابي وانا مترجحٌ بين طمع فيك. وبأس منك، وإقبال عليك واعراض عنك. فانك تدل بسابق حرمةٍ، وتمت بسالف خدمةٍ.. لا جرَم اني وقفت بين ميلٍ اليك وميل عليك)).[1]

نجد ان النص يبدأ بالتضاد (طمع فيك × بأس منك، إقبال عليك × اعراض عنك) ثم يأخذ بالترادف (تدل بسابق حرمة = تمت بسالف خدمةٍ) ثم تضاد (ميل إليك × ميلٍ عليك)). ثم ليقول: ((أقوم رجلاً لِصدِّك. وأؤخر أخرى عن قصدك. وابسط يداً لاصطلامك واجتياحك. وأثني ثانية لاستيفائك واستصلاحك. واتوقف عن امتثال بعض الامور فيك. ظناً بالنعمة عندك. ومنافسةً في الصنيعةِ لديك. وتأميلاً لفيأتك وانصرافك. ورجاءً لمراجعتك وانعطافك. فقد يغرب العقل ثم يؤوب. ويعزب اللب ثم يثوب. ويذهب الحزم ثم يعود...)[2] ويكرر تضادات بصورة متتابعة غير آبه لما تحدثه هذه التكرارات عند المتلقي من ضجر فالمهم عنده ان يثبت انه ذو ثقافة ومعرفة فما جمعه للإمارة والكتابة الادبية الا بسبب اثباته تمكنه وقدرته البيانية ملبياً حاجات السلطة بتزين كتاباته وترصيعها بأصناف الترادف والتضاد فهو يرادف السلطة. متماشياً مع الحداثة والجدة ومسانداً لهما.

هذا ناتج عن الثراء المعرفي واللغوي – كما اشرنا سابقاً– نتيجة التلاقح مع الثقافات الاخرى. تنتج عنه اسلوب كتابي يتمحور حول ايجاد علاقات لفظية– متضادة او مترادفة – بغية اثبات قضية معينة لكننا اذا ما تفحصنا النسق المضمر الذي يقف خلف المسألة تجد أن ظاهرة (الاستقرار) الاجتماعي والثقافي لها عدة دلالات فهذا الاستقرار نتج عنه استقرار فكري أي لا جديد حيث ((بُدِئت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد))[3] فقد حُددَت البداية والنهاية أي لا جديد بعد إبن العميد كما لا يوجد كتابة قبل عبدالحميد فهذا هو موطن الاستقرار الفكري الذي يتحدد ما بين هذين الكاتبين فمن جاء بعد الخاتمة انما هو تقليد وتكرار، ففكرة الاستقرار هذه مهدت لفكرة اخرى وهي فكرة الاخذ المفرط من الاخر لان طبيعة النفس البشرية تميل الى التغيير وترفض الثبات فكل شيء يتغير وينمو فالإنسان يمر بمراحل بيولوجية متغيرة تنتج عنها تغيرات سيكولوجية وحتى مظاهر الطبيعة المختلفة في تغيّر مستمر فلا يوجد ثبات كوني. فهذا الاستقرار مهد لظهور نسق الافراط في الاخذ من الاخر والاستعمال المبالغ فيه. ويبدو ان ازمة اثبات وجود الترادف من عدمه اثرت على الكتابة في هذا العصر فحاول ابن العميد استعمال الترادف بشكل مبالغ فيه على الرغم من كثرة الآراء التي تقول بعدم جدواه الا انه حاول ان يثبت سعة الالفاظ وثرائها لاسيما انه ممن اهتموا بتزين اللفظة وانتقائها؛ محاولةً منه ومن معاصريه اثبات قدراتهم الفائقة في السيطرة على اللغة بتشكلاتها المختلفة لكن الحقيقة هي عكس ذلك فان اللغة وجدت وعاءً مفرغاً – مستقراً– فتمكنت منه من خلال ملئِهِ بمفردات فاخذ الكاتب العباسي يتعامل معها وهي مسيطرة عليه لا يستطيع الفكاك منها فاخذ يتلاعب بمقابلاته دون ان يدرك ان هذه التضادات والترادفات انما هي دليل فراغه ومن ثم انبهاره بالآخر والتأثير به.

ثانياً/ الخروج على النسق، خصوصية المهمش:

ان مفهوم الخروج عن النسق، او مفهوم المهمش يتطلب ذلك وجود متن ونسق يمارس دوره – المتن – في تهميش ما سواه. ويكون محور حوار بين الانا والاخر في البحث عن خصوصيته الثقافية والاجتماعية، الا ان فضاء الاخر يحاول اقصائه ولا يعترف بهذه الخصوصية. اما الهامش فيحاول جاهداً الانفتاح على المتن مع مخاوفه من فقدان الخصوصية والسقوط في هاوية التبعية المرفوضة التي تقود الى فقدان الهوية.[4]

---

[1] يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ابو منصور الثعالبي، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983: 3/ 193.
[4] م.ن: 193/3.
[1] يتيمة الدهر: 3/ 137.
[4] ينظر: الحوار مع الآخر، بين ثقافة في عصر الهامش وثقافة المركز العولمة، عزيز العكايشي: 167.
http://www.umc.edu.dz/vf/imaqes/revue-lanque108%20%20.pdf.

فتميز التوحيدي بلون خاص به وعدم تشاركه مع اللون العام للثقافة السائدة او ثقافة النسق نتج عن هذا خروجه عن النسق الثقافي العام وايجاد خصوصية للانا هذه الخصوصية التي كانت السبب الرئيس لاستبعاده عن مجالس الخلفاء فقد كان الرجل ((مغبون القَدْر، مهضوم المكانة))[1] لأنه آثر التفرد. ويجد الدكتور الحوفي أنه ((اجدر بالدراسة والتقدير من ارباب الصناعة اللفظية الذين ذاعت شهرتهم في حياتهم وبعد مماتهم)) [2].

وكعادة ابي حيان فقد وسم كتاباته بعلاقات تضادية ترادفية تنم عن تساؤلات كثيرة كقوله: (((الحمد لله) مفتاح المذاهب البر يستعبد الحرّ. القناعة عز المُعْسِر، الصَّدَقَةُ كنز الموسِر. ما انقضت ساعةٌ من أَمْسِك إلا ببضعَةٍ من نفسك. دِرهمٌ ينفع خيرٌ من دينارٍ يضرّ، ومن سره الفساد، ساءه المعاد))[3].

ظاهر النص يوحي بتراكم العلاقات وهي متنوعة وتحمل دلالات تحيل الى النسق السائد حين فحصها: البر يستعبد الحر← القناعة عِزُّ المعْسر ← الصَّدقةُ كنز المؤسِر. فهذا التلاحق الارداقي يسميه احمد مختار عمر بـ ((التقارب الدلالي))[4] ويتحقق ((حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملمح هام واحد على الاقل))[5]. وليس هذا فحسب بل حاول ان يتبعه بتضادات ليثبتها ويعززها فقد اردف اولاً ثم اخذ بالتضادات:-

درهم ينفع × دينار يضر، سره الفساد × ساءه المعاد.

ثم يقول: ((الشقي من جمع لغيره فيضن على نفسه يخيره. زد من طولِ أملك في قِصَرِ عَمَلك. لا يَغرُّنك صِحَّةُ نفسك، وسلامة امْسِك، فمدة العمر قليلة، وصحة النفس مستحيلة، من لم يعتبر بالايام، لم ينزجر بالملام، من استغنى بالله عن الناس، أمِنَ من عوارض الافلاس)) الملاحظ من مقابلاته تلك هو سهولة اللفظة وقربها من ثقافات القُرّاء فلا تحتاج الى تدقيق وتفحص لمعرفة المعنى وانما يأتي المعنى مع اللفظ مباشرةً من دون عناء وفي النص نفسه يقول ايضاً: ((من ذكر المنية، نسي الامنية،...، لكل امرئ من دنياه، ما يُعينهُ على عمارةِ اخراه، من ارتدى بالكفاف، اكتسى بالعفاف. لا تخدَعَنَّك الدنيا بخدائعها، ولا تفتنَّكَ بودائعها. رب حُجَّه، تأتي على مهجة، ربّ فرصة، تودي الى غصة. كم منْ دم، سفكه فم. كم إنسان، اهلكه لسان...)). الملاحظ كثرة التضادات اذا ما قرناها بالترادفات.

درهم ينفع × دينار يضر

سره الفساد × ساءه المعاد

طول أملك × قصر عملك

يعتبر بالايام × ينزجر بالملام

ذكر المنية × نسى الامنية

لكل امرئ من دنياه × عمارةِ أخراه

رب فرصة × غصة

فهذا الحشد من التضادات يشير الى مسألة مهمة عند التوحيدي هو ادراكهِ الخلاف القائم حول ظاهرتي الترادف والتضاد ووقوف بعض النقاد ضد الترادف وانكاره لانهم وجدوه لا جدوى منه ومحاولة البعض اثباته – كما بينا سابقاً– لان هذه المسألة نوقشت كثيراً في عصره، فوجد فريق منهم انها سمة خاصة بالعرب نتيجة نقص في ((حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم، وعند اتّصال مخاطباتهم، فيسألون عن ذلك، ويحتجون بأنّ الاسم مُنبِئ عن المعنى الذي

---

(1) ابو حيان التوحيدي، احمد محمد الحوفي، مصر، 1957: 3/1.
(2) ابو حيان التوحيدي، الحوفي: 3/1.
(3) الامتناع والمؤانسة، ابي حيان التوحيدي، صححه: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 2/ 61.
(5) علم الدلالة، أحمد مختار عمر: 221.
(5) م.ن.

تحته ودالٌ عليه))[1] حتى ((اذا ذكر الترادف انصرف الذهن الى مسألة الجواز والانكار، وكأن موضوع الترادف لا يعني غير هذه المسألة التي كثر فيها، الكلام واحتدم الجدال، فانتصر كل فريق لرأيه))[2].

أن ابا حيان قد وقف موقف خاص بينهم فلم ينكر الترادف وإنما حاول اثباته فقد لازم رأي العرب الاوائل بإثباته والتفاخر به ((ذلك لأن الترادف لم يكن موضع جدل أو خلاف قبل القرن الثالث، وانما كان من المسلمات اللغوية، وكان ينظر اليه على أنه من سنن العرب في كلامها ولا حاجة لإقامة الدليل على ذلك))[3]. واذا ما دقننا النظر في أنه لم ينكر إلّا أنه لم يتزيد كما تزيد إبن العميد ومعاصروه.

ولاريب في أن هذا الحشد الهائل من الترادفات والتضادات يتناسب طردياً مع الحشد العلمي والمعرفي واللغوي الذي ساد العصر الا انه تراكم لإثبات وجوده أي ان التوحيدي حاول ملياً بشكل او بآخر أن يثبت وجوده سياسياً واجتماعياً ووجد انسب طريق لذلك هو هذه التقابلات والترادفات الدلالية التي غايرت ما عُرف عند معاصروه مثل ابن العميد وابو العلاء المعري فقد حاول هؤلاء تصيد اللفظة وفرض سيطرتهم عليها أي حاولوا السيطرة على اللغة فاذا بها تسيطر عليهم.

أما التوحيدي فلم تشغله مسألة التصيد هذه ولا السيطرة على اللغة لأنه يرفض فكرة السيطرة والسلطة، ربما لأنه لم يكن – مستقراً– أي إنه كان كثير المِراس والتجدد، لذا فمُفرداته باتت سهلة ومقابلاته قريبة المأخذ الا أنها نابعة من نفس مكلومة طالما صدمها الخلفاء في مجالسهم، فأخذ ينازعها الكثير من الاحاسيس فمن الاحساس بالظلم الى التشاؤم والاكتئاب لما يحدث في عصره الى محاولة إثبات وجوده؛ لانه كان من الشخصيات المهمشة والمقصية عن مجالس اغلب الخلفاء، وحتى من قربه لمجلسه إنما كان يقربه ليثبت لخصمه انه يجالس شخصية مثل شخصية التوحيدي وأن الخليفة متواضع ولا يعير للمظهر اهمية تذكر، وانما للإفادة والاعجاب بكتاباته والدليل على ذلك ((أن ابا الوفاء المهندس كان صديقاً لأبي حيان وللوزير أبي عبد الله العارض، فقرب أبو الوفاء أبا حيان من الوزير، ووصله به، ومدحه عنده، حتى جعل الوزيرُ ابا حيان من سُمّاره))[4].

فقد تقرب الوزير لا لشخصه وانما قربه صديقه ابو الوفاء. فتجلى هذا الشعور بكتاباته فنظر للمسألة نظره علمية عملية أي ان تأثره بالأمم الاخرى ظهرت بشكل مغاير لأقرانه محاولاً الخروج عن سلطة الاخر وسطوة اللغة، بعبارة اخرى فانه وجد من ثقافة الاخر – غير العربي– ما هي الا غزو فكري، غزو تمكن من ان يستبيح فكر الثقافة المعاصرة له دونهِ فتحلى بأخلاقيات الكتابة العربية من بساطة مأخذ وعدم تكلف فدلالات التضاد والترادف ظهرت بدلالات عربية خالصة.

ففي مرحلة اخرى من حياته وهي مرحلة المقابسات تجده في المقابسة (55) يقول: ((ثم قال: والرواية والبديهة تجريان من الانسان مجرى منامه ويقظته، وحلمه وانتباهه، وغيبته وشهوده، وانبساطه وانقباظه))[5].

فالملاحظ أن هذه الثنائيات والتقابلات احدثت تدمير نسقي لما هو سائد في ثقافة القرن الرابع ثقافة قائمة على تقابل بين معانٍ وَعِرة تمثل موقفه المتمثل بالعزوف عن بضاعة المبالغة في احداث التقابل بين معانٍ غير مألوفة تمثل رفض تام للتلاعبات المعجمية فالتوحيدي دخل هذا المعترك بثيابه الرثة التي يدخل بها مجالس الامراء والخلفاء، إلا أنه هذه المرة قد دخل بأسلوبه. فلا شك أن هذا النص هو من منجز يمثل مجادلات فلسفية وابو حيان اصطنعها على لسان فلاسفة عصره وانها من وحي خاطره وبنات فكره.[6]

---

(1) كتاب الاضداد، محمد بن القاسم الانباري، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت: 73.
(2) الترادف في القران الكريم،:37.
(3) م. ن.
(4) الامتاع والمؤانسة: (مقدمة احمد امين).
(5) المقابسات،ابي حيان التوحيدي، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد، العراق، بغداد، 1970: 228.
(6) ينظر: ابو حيان التوحيدي، د. عبد الرزاق محي الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1979: 330.

فهو يحاول كسر نسق الخطاب الفلسفي نفسه وترويضه بخطاب خاص به أي خطاب توحيدي خالص إذا ما صحت العبارة فهو قد ((أرّخَ للأفكار والفلسفة والادب في عصره، ذلك لأنه تعلق بالحياة تعلقاً عظيماً، لم يؤرخ لنفسه في المواقف الحاسمة التي تعيننا اليوم على استكشاف الحركة الطبيعية لسيرته)).[1]

مؤرخاً للثقافة الموجودة لا متبنياً لها. يحاول ان يثبت جدارة فيها وتمكناً منها وممارسة ذلك ناتج من شخصية رجل/ مشكل. فارتياده مجالس الوزراء بلباس الصوفية= مناقشته مسائل فلسفية –والمقابسات تحديداً– بأسلوب وافكار لا فلسفية، لأن الفكر الفلسفي يمتاز بخصائص تحده عن غيره واهمها (ممارسة النشاط العقلي التجريدي)[2] والفلسفة عادة تميل الى التعمق في التفكير، فهي تميل للتساؤل والتدقيق في الشيء وبيان ماهيته في تفكير نفسه أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر ومحاولة الاجابة عن الاسئلة· وكذلك فان الفلسفة بطبيعتها إنما ((هي إبداع المفاهيم))[3]؛ فلأنه جالس فلاسفة عصره وخالطهم ونسخ لهم لاسيما وأن كتابه المقابسات ظاهره يمثل ثقافة من أخذ منهم، لذا فقد اصطبغت كتاباته بصبغة فلسفية، فالفلسفة ابداع والادب ابداع ايضا.

والتوحيدي يقترب من الفلسفة بتساؤلاته لكنه يبتعد عنها في عدم غوصه في الاعماق لأنه– ابو حيان – ادبياً لا فيلسوفاً وإنما وسِم بفيلسوف الادباء لا من فراغ بل من ((الصعوبة المشخصة التي يعانيها كل من يحاول أن يصبح فيلسوفاً))[4]، فالتبس الامر لدى المتلقي بين تفلسف ابي حيان والفلسفة كفكر يبحث في المجردات.

فارتياد مجالس الوزراء انما هو مجاراة للنسق السائد أي ما اعتاده معاصروه فقد((كانت حياة الاديب العربي رهينة صلته بأصحاب النفوذ والسلطان، وما كان أدبه: شعره او نثره، بمغن له عن هذه الصلة، او ضامن له حياة رغد بدونها، وكان سبيل تلك الصلة ما أوتي الاديب من لباقة وحسن مداخلة او ما إتفق له من شفاعة وصلت بينه وبين ذوي الجاه والسلطان)).[5]

فكما كسر ابو حيان هذا النسق – نسق الهيئة – وتحطيمه محاولاً اعادة صياغة ذاته التي طالما حطمتها السلطة السياسية.لكن هذه المرة بمقابلاته التي نقلها عن مجالس العلماء والفلاسفة وتمكن من إثبات ذاته المغيبة اجتماعياً وسياسياً وثقافياً رغماً عن النسق الثقافي السائد. فقد ظهر بحلة الفيلسوف إلا أنه لم يغوص بمسائل فلسفية عميقة لأنه: ((لم يكن في هذا الكتاب، وفي سائر مؤلفاته منظماً في الفلسفة، إلا أنه يتميز مع ذلك بسعة الاطلاع في باب الفلسفة)[6]. فمهمة التوحيدي ادبية لا فلسفية وبذلك فقد غدا متفلسفاً لا فيلسوفاً.

فيقول في مقابسته الحادي عشر على لسان ابي الخطيب الصابي وهو يسأل أبا اسحاق الصابي عن الخواطر والالفاظ والاداء والمقابلات هل لها علاقة بالمزاج فأجابه ابا اسحاق: ((نعم لها نسبة قوية، وعلاقة شديدة...، الا ترى أنه لا سبيل الى ان يكون الناس كلهم طوال القدود او قصارها أو ضخام الرؤوس او صغارها او فصحاء الالسن او لكنها))[7].

فهذه هي الفاظ التوحيدي واسلوبه السهل واذا ما لاحظنا فهي تميل الى المحسوسات لا المجردات فالتضادات هنا بين:

طوال القدود × قصارها

ضخام الرؤوس × صغارها.

فصحاء الالسنه × لكينها

---

(1) أبو حيان التوحيدي –المقابسات–، عبد الامير الاعسم، ايوان، دمشق، ط3، 2009: 54.
(2) الفكر الفلسفي الاسلامي مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الاسلامية، د. صبري محمد خليل، دار جامعة الخرطوم للنشر، بحث نت.
(4) ماهي الفلسفة، جيل دولوز و فليكس غتاري، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1997: 5.
(5) معنى الفلسفة -دراسة -، فريناند آلكييه، تر: حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999: 17.
(5) ابو حيان التوحيدي، عبد الرزاق محي الدين: 259.
(6) تاريخ الفلسفة الاسلامية، الترجمة العربية: 254.
(7) المقابسات: 100 – 101.

فلم يعرف للتوحيدي تخصصاً متفرداً في الفلسفة او المنطق كما عُرِف في الادب، إلا إنه كان واعياً لهذه الافكار يظهر هذا في تدخله في هذه المحاورات واظهارها في قالب ادبي بليغ، وما هذه المقابلات الا استطرادات تنم عن افكار ازدواجية عنده بهذا العلم – الفلسفة– وملكته البلاغية التي فطر عليها.

وهذه – التضادات – ناتجة من تناقضات العصر العباسي الثاني– زمن التوحيدي ومفارقاته ففي الوقت الذي ضعفت فيه الدولة العباسية سياسياً وتقسمت الى أسر متفرقة.[1] فإنّ الحياة الفكرية في تطور مستمر الدليل على هذا ابداع كتاب هذا العصر وتنافسهم الكتابي فهذه التقابلات الضدية تبدو ناتجة عن المفارقة الحضارية فالانعاش الذهني يتناسب طردياً مع الازدهار السياسي واستقرار السلطة الحاكمة يسهم في استقطاب العلماء والادباء واغداق الاموال عليهم يكون سبباً في حصول تنافس معرفي للحصول على رضا الحاكم والسلطة السياسية بشكل او باخر.

إن تحول النسق وتضاربه ناتج من هذه التناقضات والمفارقات الراهنة لان الذات الفاعلة تقوم ((بعد نضجها في البحث عن نفسها وعن خصوصيتها وسط كم متراكم من الانساق والايديولوجيات))[2] والمقابسات تحديداً هو نسق خاص لانه ناتج عن تراكم معرفي وحضاري وتحولات اجتماعية وسياسية فكان لابد له– التوحيدي – من وقفه مع نفسه لأن طبيعة الذات الفاعلة لابد لها من ان ((تبدأ في التمرد – نتيجة ازدواجية الفكر النسقي– تمرد على التبعية، تمرد على الاسر والاستبداد، لأن الثقافة الجماعية – في هذه الحالة – تجعل من الذوات رهائن تتحرك في حدودها، لا تتجاوزها، ويأتي وعي الذات المبدعة بنفسها– اولاً– وبالثقافة الجماعية – ثانياً – بمثابة المفتاح السحري– الذي تغلفه الجماعة– الذي يفتح امامها آفاق التفرد والخصوصية))[3].

من الراجح أن اثبات وجوده يتمحور عن طريق تشكلات علاقة الاناَ بالآخر، لأن صورة الآخر لا تشكل ((نتيجة المشاهدة والاتصال بل هي ثمرة وعي ومعرفة سابقين إنها تستدعي توافر مرجعية محددة القواعد واضحة الاركان تلك المرجعية منظومة متكاملة من القيم الجمالية والدينية والمعرفية)).[4]

فمن هذه المنظومة المعرفية القائمة على المفارقات – يفترض– ان تكون فلسفية تخاطب العقل والمنطق الا أن التوحيدي بمهارة الاديب الواعي تمكن بقصد او بغير قصد من كسر نسق النظريات الفلسفية المعقدة بمقابلاته ذات الالفاظ السهلة والحسية المعنى والمأنوسة، التي لا تحتاج من المتلقي إمعان نظر حتى ليكاد يُصدم قارئ هذا العصر او الباحث فيه حين يقارن بينه وبين كتابات عصره ومقابلاتهم تحديداً التي تحتاج الى قواميس وكشافات للمصطلحات العلمية.[5]

يبدو أن ابا حيان لم يكتف بذلك وانما اتجه الى استعمال هذا الاسلوب– التضاد والترادف– بصورة اكثر إيضاحاً لمبتغاه وهو الاسلوب المعنوي لمقابلاته وترادفاته فقد آثر الى إظهار التقابل الاجتماعي في الليلة الاولى من ليالي الامتاع والمؤانسة فيقول: ((وصلت أيّها الشيخ – اطال الله حياتك– أوّل ليلة الى مجلس الوزير– اعَزّ اللّه نصره، وشد بالعصمة والتوفيق ازره– فامرني بالجلوس، ولَطّفَ كلامه الذي ما تبدل منذ كان لافي الهزل ولا في الجدّ، ولا في الغضب ولا في الرضا))[6] فقد أخذ يردف الصفات الحميدة للوزير: أَعَزّ الله نصره= وشد بالعصمة والتوفيق ازره أي حفظه. بسط وجهه = لطف كلامه أي أنه كان مرحباً به.

وبعد ذلك أخذ بالتضاد بقوله:

الهزل × الجد.

الغضب × الرضا.

---

(1) ينظر: الخلافة والدولة في العصر العباسي، د. محمد حلمي محمد أحمد، الرسالة، القاهرة، 1959: 174.

(2) قراءة النص وسؤال الثقافة – استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى، د. عبد الفتاح احمد يوسف، عالم الكتب الحديث، اربد، الاردن، 2009: 81.

(3) قراءة النص وسؤال الثقافة: 81.

(4) اوربا في مرآة الرحلة- صورة الاخر في الادب الرحلة المغربية المعاصرة-، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، 1995: 12.

(5) الفن ومذاهبه في النثر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط5: 310.

(6) الامتاع والمؤانسة: 19.

فاستهلال النص يظهر ترادفات دعائية لاثارة اهتمام وللالتفات اليه وهي سنة اتبعها كتاب العصر وثم الثناء والترحيب بشخصه. فهو ترادف اجتماعي أي ترادف المكانه الاجتماعية بين شخص مرموق اجتماعياً ذو مكانة عالية تشير اليه عبارات الثناء والدعاء ثم اخذ بالتضاد لأنه أراد ان يقابل بينه وبين الاخر النسقي – الوزير– إلا أنه سرعان ما عاد الى الترادف بقوله: ((ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الانيق))[1].

فتشكلات النص تبدو وكأنها تساير النسق وتماشيه الا اننا حين نستقرأ مضمرات هذا النسق نجده يراوغ لأن ((علاقة الذات الفاعلة بالثقافة، علاقة مراوغة، معقدة)) [2].

فبعد أن وَصَّف التوحيدي كل ما يتعلق بالوزير أخذ يقابل هذه التوصيفات بتوصيفات اخرى متعلقة به– ابو حيان– على لسان الوزير، فبلاغة لسانه واناقة لفظه، في ظاهرها هي صفة للوزير الا انها تضمر مدحاً لشخص ابي حيان وهذه البلاغة متأنية من قوله: ((قد سألت عنك مرات شيخنا))[3] فالوزير يسأل عن أبي حيان ويترقبه في حين ان الحقيقة ان ابا الوفاء هو الذي وصَلَ بينهما – كما مرّ ذكره– فسؤال الوزير عنه هو الذي جعله– أي الوزير – بليغاً ولولا هذا الاهتمام لما كان كذلك.

فالحقيقة ((أن شخصية ابي حيان كانت في صميمها شخصية متناقضة تحيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلي))[4]. لذا فهو يقول في النص نفسه على لسان الوزير: ((لذلك فقد تاقت نفسي الى حضورك للمحادثة والتأنس))[5].

ولما كانت المصادر تذكر أن ابا حيان كان صوفيّ السمت والهيئة ولباسه رث نابي المظهر، لذا حُرم من بلوغ حقه، وتفضيل الخلفاء والوزراء من سواه لمجالسهم.[6]فمن أين يأتي الانس ؟ ويؤكد هذه الفكرة– أي فكرة النزاع النفسي– قوله على لسان الوزير: ((فاجبني عن ذلك كلّه باسترسال وسكون بال، يملئ فيك، وجَمِّ خاطرك، وحاضر علمك، ودَعْ عنك تقَنَّنَ البغداديين مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وربح ذهنكَ، ولا تجبُن جُبْنَ الضعفاء، ولا تتأطر تأطرَ الاغنياء، واجزم إذا قلت، وبالغ اذا وصفت،...))[7]. فتغيير الذوق هنا أي تفنن البغداديين ومبالغاتهم الى ثقافة السهولة والعفوية انما هو كسر الذوق العام وجعل السلطة/ الوزير يرادف ويقابل الذات الفاعلة (اللاسلطة).

أي ان السلطة تثبت لابي حيان الجداره وارجحية القول فهو يحاول أن يثبت لنفسه اولاً وللمجتمع والسلطة اللذين همشوا ادبيته وجهوده فهي عملية اثبات وجود بعد اقصائها وتنحيتها فالتوحيدي نقل هذا الحوار بنفسه بعد مرور وقت عليه. لذا فاستكناه مضمون النص يجعل الباحث يشعر أنه اصطنع الحوار ليثبت أنه يجالس الوزراء اولاً ثم أنه يلاقي حضوه عندهم ثانياً وأنهم يشيدون بأسلوبه وطريقته التي خالف بها معاصروه.

فهذه العلاقة التواصلية القائمة على التقابل الضدي الوزير/ التوحيدي تمشياً مع منظومة القيم والانساق السائدة التي تبيح وتشجع لمثل هذه العلاقة.

لكن التوحيدي بوصفه ذاتاً متفردة لها رغبات خاصة حاول في بداية النص السابق خداع الثقافة والتحايل عليها من طريق عبارات الثناء والمديح لتمرير انساق مضمرة وهي الانا المتفردة المغايرة، فتظهر المفارقة في اعطاء شرعية بهذا الحوار في قوله ((ودع عنك تفننّ البغداديين)) ليثبت تفرده وتميزه عن جموع الكتاب.

---

(1) الامتاع والمؤانسة: 19.
(2) قراءة النص وسؤال الثقافة: 81.
(3) الامتاع والمؤانسة:19.
(4) ابو حيان التوحيدي، زكريا ابراهيم: 86.
(5) الامتاع والمؤانسة: 19.
(6) ينظر: ابو حيان التوحيدي، عبد الرزاق محي الدين: 28-29.
(7) الامتاع والمؤانسة:19.

المصادر

- ابو حيان التوحيدي – أديب الفلاسفة وفيلسوف الادباء–،د. زكريا ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 1974.
- ابو حيان التوحيدي– سيرته واثاره –، د. عبد الرزاق محيي الدين، المؤسسة العربية، بيروت، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1979.
- ابو حيان التوحيدي – المقابسات –، عبد الامير الاعسم، ايوان، دمشق ، ط3، 2009.
- أبو حيان التوحيدي، أحمد محمد الحوفي، مصر، 1957.
- اسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: ريتر، استانبول، 1954.
- الامتاع والمؤانسة، ابي حيان التوحيدي، صححه: احمد امين، المكتبة العصرية، بيروت.
- اوربا في مرآة الرحلة – صورة الآخر في ادب الرحلة المغربية المعاصرة–، النجاح، الدار البيضاء، 1995.
- البديع، ابن المعتز، نشره: أغناطيوس كراتشكوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1982.
- الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، المطبعة العلمية، دمشق، 1997.
- الحوار مع الاخر، بين ثقافة في عصر الهامش وثقافة المركز والعولمة، عزيز العكايشي (بحث نت).
- الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1965.
- الخطابة، ارسطو طاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ترجمة: الترجمة العربية القديمة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979.
- الخلافة والدولة في العصر العباسي، د. محمد حلمي محمد احمد، الرسالة، القاهرة، 1959.
- دلائل الاعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، ار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، 1953.
- الصناعتين في الكتابة والشعر، ابي هلال العسكري، مطبعة محمود بك، الاستانة.
- علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، مطبعة العمال المركزية، بغداد، العراق، 1985.
- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط7، 2009. الفكر الفلسفي الاسلامي – مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الاسلامية –، د. صبري محمد خليل، دار جامعة الخرطوم للنشر.
- الفن ومذاهبه في النثر العربي، د. شوقي ضيف ,دار المعارف، مصر، ط5. – قراءة النص وسؤال الثقافة – استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى –، عالم الكتب الحديثة، اربد، الاردن، 2009.
- كتاب الاضداد، محمد بن قاسم الانباري، تحقيق: محمد ابو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، 1987.
- ماهي الفلسفة، جيل دولوز وفليكس غتاري، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1997.
- معجم الادباء
- معنى الفلسفة –دراسة، فريناند آلكيية، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.
- المقابسات، ابي حيان التوحيدي، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد، بغداد، 1970.
- منهاج البلغاء وسراج الادباء، ابو الحسن حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب الخوجة، دار المغرب الاسلامي، بيروت، 1981.
- يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر، ابو منصور الثعالبي، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.