

منهج المعرفة ومصادرها بين
الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ)
وأبي حيان التوحيدي (ت: ٤١٤ هـ)

دراسة تحليلية مقارنة

د. منى محمد محمود

اسم الكتاب: منهج المعرفة ومصادرها بين الجاحظ (ت: 255هـ) وأبي

حيان التوحيدي (ت: 414هـ)

اسم الكاتب: د/ مني محمد محمود

تصميم الغلاف: عبدالله عباس

رقم الإيداع:

الترقيم الدولي:

كافة الحقوق محفوظة للناسر والمؤلف

لا يُسمح بإعادة طبع أو توزيع أي جزء بأي طريقة، بما يشمل ذلك التصوير أو الطباعة أو التسجيل الصوتي أو أي وسيلة أخرى إلكترونية أو غير إلكترونية، دون إذن كتابي مسبق من الناسر، ويسمح فقط في حال الاستعانة ببعض الفقرات لغرض النقد والدراسة، طبقاً لما تحدده قوانين واتفاقات حقوق الملكية الفكرية.

﴿ وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونٍ أُمّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ
لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

[النحل: 78]

هذا الكتاب في الأصل رسالة علمية، تقدمت بها الباحثة لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية، وقد نوقشت في كلية دار العلوم جامعة القاهرة، من طرف لجنة تتكون من الأساتذة:

د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي؛ الأستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية بالكلية مشرفاً.

د. محمود سعيد حميدة؛ الأستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية بالكلية مشرفاً مشاركاً.

د. عبد الراضي محمد عبد المحسن؛ الأستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية بالكلية مناقشاً داخلياً.

د. أحمد حسين محمد إبراهيم؛ الأستاذ بكلية الدعوة الإسلامية جامعة الأزهر مناقشاً خارجياً.

وتمت هذه المناقشة بتاريخ: ١٥ / ٨ / ٢٠٢٣ م، وحصلت بها الباحثة على درجة الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية بمرتبة الشرف الأولى.

الموضوع	الصفحة
الفهرس	5
إهداء	23
المقدمة	25

الباب الأول

النشأة والسمات الشخصية

33	الفصل الأول: نشأة الجاحظ وسماته الشخصية
34	المبحث الأول: نشأة الجاحظ
35	أولاً: عصره
35	ثانياً: سيرته:
38	- اسمه ولقبه وكنيته
38	- مولده
39	- أصله
39	- نشأته الفقيرة
40	- بشاعة صورته
41	- اشتهاره بالمجون والعبث
41	- علمه وثقافته
45	- مذهبه الكلامي
47	- علاقته بذوي النفوذ والسلطان
50	- وفاته
53	المبحث الثاني: سماته الشخصية
54	

الموضوع	الصفحة
أولاً: الموضوعية:	54
- رؤية المعنى وضده في الصورة الواحدة	55
- التركيز على نقد الأفكار لا الأشخاص	57
ثانياً: الحضور:	57
- الحضور على مستوى المحسوس الظاهر	59
- الحضور على مستوى المعقول الباطن	60
- استطرادات الجاحظ وعلاقتها بالوعي والحضور	61
ثالثاً: الجدل:	64
- مظاهر الجدل عند الجاحظ:	67
1 - اعتماد فن الحوار والمناظرات في عرض الآراء والأفكار	67
2 - مدح الشيء الواحد وذمه	71
3 - الانتصار للرأي أحياناً بغير المعقول وبأدنى شبهة	72
رابعاً: الحس الفكاهي:	73
- فلسفة الفكاهة عند الجاحظ	76
- ضابط الفكاهة لديه	77
- الجاحظ ومزج الجد بالهزل	77
الفصل الثاني: نشأة التوحيدي وسماته الشخصية	79
المبحث الأول: نشأة التوحيدي	80

الموضوع	الصفحة
أولاً: عصره	80
ثانياً: سيرته:	82
- اسمه ولقبه وكنيته	82
- مولده	82
- أصله	83
- نشأته الفقيرة	84
- علمه وثقافته	84
- إعجابه بالجاحظ وثناؤه عليه	86
- اتهامه بالزندقة	86
- التوحيدي والتصوف	91
- التوحيدي والفلسفة	99
- مذهبه الكلامي	101
- علاقته بذوي النفوذ والسلطان	103
- إحراقه كتبه	105
- وفاته	106
- مكانة التوحيدي بين الاعتدال والمغالاة	107
المبحث الثاني: سماته الشخصية	110
أولاً: الذاتية:	110

الموضوع	الصفحة
1 - استبطن نوازع النفس وملكة التعبير عنها	111
2 - الشكوى من دون بأس	112
3 - الحدة والاستعلاء في مقارعة الخصوم	113
ثانيًا: الاغتراب:	114
1 - الاغتراب عن الآخر	115
2 - الاغتراب عن الذات	116
3 - الاغتراب عن الله	117
- التوحيدي ومحاولته قهر الاغتراب	118
ثالثًا: الجدل	120
رابعًا: النزعة التشاؤمية الهزلية:	122
أ - تشاؤم أبي حيان	122
ب - هزل أبي حيان	123
- فلسفته في رواية الهزل	125
- تعقيب	126

الباب الثاني

منهج المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي

مدخل:	129
(1) تعريف المنهج والمعرفة	129
(2) أهمية المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي	130

الموضوع	الصفحة
(3) خصائص المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي	131
الفصل الأول: منهج المعرفة عند الجاحظ	134
المبحث الأول: الشك	135
توطئة	135
أولاً: مفهوم الشك عند الجاحظ:	137
1- الشك أصل اليقين	137
2- الشك وسيلة لا غاية	138
3- الشك منزلة بين الاعتقاد والإنكار	140
4- الشك طبقات	140
ثانياً: الميدان التطبيقي للشك:	141
1- الخبر	141
2- النظر	143
ثالثاً: ضوابط عملية الشك (قانون الشك الجاحظي):	144
1- أمور واجبة لا تقبل الشك	145
- موقف الجاحظ إزاءها	145
2- أمور ممتنعة تقتضي التكذيب	146
- موقف الجاحظ إزاءها	146
- تعقيب	147

الموضوع	الصفحة
3 - أمور ممكنة تتطلب الشك	148
- موقف الجاحظ إزاءها:	148
أ - التحقق	148
ب - التوقف وتعليق الحكم:	149
(1) التوقف مع الميل إلى القبول	150
(2) التوقف مع الميل إلى الرد	152
(3) التوقف المتساوي	154
المبحث الثاني: النقد	155
توطئة	155
- مبنى العملية النقدية عند الجاحظ:	157
أولاً: الواقع:	158
1 - اعتماد الظاهر أساساً لبناء المعارف والتصورات	158
2 - قوله في الظاهر الخارج عن العادة	163
3 - فلسفة الجاحظ في اعتماد الظاهر	165
ثانياً: العقل:	166
1 - دور العقل في قراءة الواقع	166
2 - دور العقل في ضبط معطيات الواقع	169
المبحث الثالث: التعليل	172

الموضوع	الصفحة
توطئة	172
أولاً: معنى التعليل عند الجاحظ وأهميته:	174
1 - معنى التعليل	174
2 - أهمية التعليل:	175
أ - الفهم	175
ب - التنبؤ	179
ج - التيقن	179
ثانياً: منهج الجاحظ في التعليل:	180
1 - تحري العلة الظاهرة	181
2 - وضع علة افتراضية	182
3 - إثبات العلة الباطنية	183
ثالثاً: مفهوم العلية الجاحظي:	186
1 - استلهاهم الجاحظ لحقيقة وجود قوانين طبيعية تسيّر بموجبها الأكوان	187
2 - الفرق بين مفهوم الطبيعة عند الجاحظ ومفهومه كمذهب فلسفي	189
3 - الفرق بين تسيير الإنسان وباقي الأكوان	192
4 - حقيقة القول بالتولد عند الجاحظ وما أُلزم به	194
5 - أثر الإيمان بالضرورة العلية في فكر الجاحظ:	197
أ - تجلي النزعة الفلسفية	197

الموضوع	الصفحة
ب - تجلي النزعة العلمية	200
المبحث الرابع: التأويل	204
توطئة	204
أولاً: مفهوم التأويل عند الجاحظ والحاجة إليه:	206
1 - معنى التأويل	206
2 - الحاجة إلى التأويل	207
ثانياً: دواعي التأويل:	209
1 - الوجوب (مخالفة ظاهر النص للعقل أو للطبع)	209
2 - الجواز (حمل النص على الأوفق والأليق)	211
3 - الاستحباب (سبر غور النص واستجلاء دقيق مراده)	216
ثالثاً: قانون التأويل الجاحظي (ضوابط استخراج المعنى من النص):	219
1 - الأصل إجراء المعنى على ظاهره الواضح	219
2 - العدول عن الظاهر الواضح لا يكون إلا بنص أو إجماع	220
3 - إذا عدم النص والإجماع فالتأويل ينبغي أن يكون في حدود ما لا ينكر في العقل	
ولا في اللغة	222
المبحث الخامس: البيان	224
أولاً: التصور الجاحظي للبيان:	224
1 - البيان من زاوية الاستدلال وعدمه	224

الموضوع	الصفحة
2- البيان من زاوية التواصل وعدمه	227
3- التصور العام للبيان	230
4- وسائل البيان	231
5- كيفية البيان	234
ثانيًا: الخطاب البياني عند الجاحظ ودوره في الحجاج ونقل المعارف:	239
1- تعريف البيان:	239
أ - العلامة مطلقًا (المعنى العام)	241
ب - العلامة اللغوية (المعنى الخاص)	241
2- تلازم البيان والمعرفة	243
3- أهمية الخطاب البياني	244
4- صناعة الخطاب البياني	249
5- عناصر الخطاب البياني ومقوماته:	251
أ - النص	251
- مفهوم النظم عند الجاحظ	252
- مقومات النظم عند الجاحظ	254
أولًا: مقومات اللفظ المبين:	254
(1) مقومات اللفظ المفرد:	254
1 - صحة اقتران الحروف	255

الموضوع	الصفحة
2 - التوسط في الاختيار بين الغرابة والابتذال	255
(2) مقومات اللفظ في السياق:	256
1 - صحة اقتران الألفاظ	256
2 - الخلو عن اللحن	257
3 - ملائمة اللفظ للسياق	257
ثانيًا: مقومات المعنى البائن:	258
1 - الصحة	258
2 - الوضوح	259
ثالثًا: مقومات علاقة اللفظ بالمعنى:	260
1 - مطابقة اللفظ لتمام المعنى المراد	260
2 - توافق اللفظ مع المعنى في النوع والقدر	262
ب - المرسل	265
- مقومات الإرسال المبين:	265
أولاً: تعهد الذات:	265
1 - الاستعداد الفطري	265
2 - سلامة النية وصحة القصد	266
3 - اتساع القاعدة البيانية للمتكلم	268
4 - الهيئة	269

الموضوع	الصفحة
5- الدربة والمران	270
6- النقد الذاتي	270
ثانيًا: تعهد المستقبل:	271
1- تحري المزاج العام لنفسية المستقبل	271
2- تحري سبل الإفهام	272
3- إشراك المستقبل في الحدث	272
ج - المستقبل	273
- مقومات الاستقبال البائن:	274
أولًا: التثبيت	274
ثانيًا: التفهم	274
ثالثًا: الإنصاف	276
ثالثًا: الجاحظ بين البيان ودعوى السفسطة:	276
1- معنى السفسطة والتعريف بالسوفسطائيين	276
2- هل كان الجاحظ سوفسطائيًا؟	280
الفصل الثاني: منهج المعرفة عند التوحيدي	286
المبحث الأول: التساؤل	287
توطئة	287
أولًا: دوافع التساؤل عند التوحيدي:	288

الموضوع	الصفحة
1- دوافع طبيعية ذاتية	289
2- دوافع عقلية فكرية:	290
أ - إيمانه بالحقيقة المطلقة وتحري الوصول إليها	290
ب - إيمانه بنسبية المعرفة وتعدد السبل الموصلة إليها	291
ثانيًا: خصائص سؤالات التوحيدي:	293
1- الطابع العليّ	293
2- الطابع الإشكالي	295
3- الطابع الجدلي	296
4- الطابع النقدي	296
المبحث الثاني: النقد	298
- مبنى العملية النقدية عند التوحيدي:	298
أولاً: العقل:	298
1- ارتباط الإدراك بالأفكار والتصورات الذهنية	298
2- ارتباط الوجود بالفكر	300
ثانيًا: الواقع:	303
1- دور الظاهر في تكامل عملية الإدراك	303
2- فلسفة التوحيدي في اعتماد الظاهر	305
المبحث الثالث: التعليل	307

الموضوع	الصفحة
أولاً: أهمية التعليل عند التوحيد	307
ثانياً: مفهوم العلية عند التوحيد:	309
1 - دور الطبيعة في تسيير الأكوان بعامة	309
2 - دور الطبيعة في تسيير الإنسان بخاصة	311
المبحث الرابع: التأويل	314
أولاً: مفهوم التأويل عند التوحيد والحاجة إليه:	314
1 - معنى التأويل	314
2 - الحاجة إلى التأويل	315
ثانياً: ضابطا عملية التأويل لديه:	315
1 - الأصل إجراء المعنى على ظاهره الواضح	315
2 - التأويل يكون في حدود ما لا ينكر في العقل ولا في مبنى الدين	316
المبحث الخامس: البيان	318
أولاً: معنى البيان	318
ثانياً: مقومات الخطاب البياني:	319
(1) مقومات النص:	319
أ - اللفظ:	319
1 - تحري الدقة في استخدام الألفاظ	319
2 - تحري التنوع في عرض الألفاظ والتوسط فيها بين الغرابة والابتدال	321

الموضوع	الصفحة
3 - الخلو عن اللحن	321
ب - المعنى	322
ج - علاقة اللفظ بالمعنى	323
(2) مقومات المرسل:	323
1 - الجمع بين الطبع والصناعة	324
2 - الاستعانة بالتمثيل في عرض المعاني	325
- تعقيب	328

الباب الثالث

331	مصادر المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي
332	الفصل الأول: مصادر المعرفة عند الجاحظ
333	المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)
333	توطئة في بيان معنى العقل
334	أولاً: مفهوم العقل عند الجاحظ:
334	1 - معنى العقل ومحله
336	2 - نوعا العقل من حيث المعرفة والإدراك
338	3 - العقل مشترك بين الخلق
339	4 - إشكالية العقل والنص في فكر الجاحظ
341	ثانياً: آلية العقل في اكتساب المعارف:

الموضوع	الصفحة
1 - الحس:	342
أ - معنى الحس	342
ب - أهمية الحس	343
ج - حدود المعرفة الحسية	345
د - كيفية الإحساس	347
هـ - تحويل المدرك الحسي إلى مدرك عقلي	351
2 - الحدس:	352
أ - معنى الحدس	352
ب - أهمية الحدس	354
ج - كيفية الحدس	356
3 - البداهة	357
4 - الخيال	360
5 - التجربة	362
6 - النظر	363
المبحث الثاني: مصادر خارجية (الخبر الصادق)	365
1 - أهمية الخبر مصدرًا للمعرفة	365
2 - الخبر من حيث الصدق والكذب	367
3 - الخبر من حيث المعرفة والإدراك:	368

الموضوع	الصفحة
أولاً: الخبر المدرك بالعيان:	368
الأول: الأخبار المتواترة	369
الثاني: الأخبار المتواطئة	370
الثالث: الأخبار المفردة	370
ثانياً: الخبر غير المدرك بالعيان	372
4 - منهج الجاحظ في فحص الخبر:	373
1 - امتناع التباعد والتواطؤ في أصل مجيء الخبر وفرعه شرط لصحته	373
2 - إنكار المخالف ولو كان جمعاً ليس بحجة	376
3 - الأخبار لها من القوة عند الاجتماع ما لا يكون لها عند الانفراد	377
4 - العيان لا ينفي خبر الثقة المخالف له	377
5 - ترك رواية الغريب والاستفاضة فيه دليل كذبه	379
6 - موافقة العقل والطبع شرط لصحة الخبر وقبوله	380
5 - أقسام الخبر الصادق:	381
أولاً: خبر الوحي:	381
- أهمية الوحي مصدرًا للمعرفة	382
- أثر مصدرية الوحي في كتابات الجاحظ	382
ثانياً: ما صح من أخبار السابقين وآثارهم:	384
- أثر مصدرية اللغة في كتابات الجاحظ	385

الموضوع	الصفحة
- أثر مصدرية الشعر في كتابات الجاحظ	385
الفصل الثاني: مصادر المعرفة عند التوحيدي	387
المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)	388
أولاً: مفهوم العقل عند التوحيدي:	388
1- معنى العقل	388
2- نوعا العقل من حيث المعرفة والإدراك	389
3- العقل مشترك بين الخلق	390
4- قصور العقل ومحدوديته	391
ثانياً: آلية العقل في اكتساب المعارف:	392
1- الحس:	393
أ- معنى الحس	393
ب- أهمية الحس	394
ج- حدود المعرفة الحسية	395
د- كيفية الإحساس	395
2- الحدس:	396
أ- معنى الحدس	396
ب- أهمية الحدس	398
ج- كيفية الحدس	398

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: مصادر خارجية (الخبر الصادق)	399
1 - منهج التوحيدي في فحص الخبر:	399
- ضابط قبول المعنى لدى التوحيدي	400
2 - أقسام الخبر الصادق:	402
أولاً: خبر الوحي	402
ثانياً: ما صح من أخبار السابقين وآثارهم	403
- تعقيب	404
خاتمة	407
قائمة المصادر والمراجع	411

إهداء

إلى من كان الفهم غايته ودرك الحقائق مبتغاه
إلى محبي المعرفة في كل مكان

منى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،،

فإن تناول موضوع المعرفة إنما يعني تناول الموضوع الأساس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ فإذا كان الفلاسفة القدماء قد تمحورت فلسفتهم حول موضوع الوجود، فإن الموضوع الأساس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة هو المعرفة، ولما كان تناول موضوع المعرفة له هذه الأهمية في عصرنا، فإن الانطلاق من دراسته لدى علمائنا يكتسب أهمية خاصة، من حيث إنه سبيل إلى تحديد هويتنا وإرساء معالم ذاتيتنا؛ ذلك أن هوية أمة ما إنما يحددها ابتداءً تلك الأطر المعرفية والأسس المنهجية التي تحكم عملية التفكير.

أهمية البحث:

ومن هنا تكمن أهمية هذه الدراسة في تقديمها رؤية معرفية تساهم في بيان وتوضيح الهوية الثقافية للأمة، الأمر الذي يعزز أولاً من مكانة الأمة في نفوس أبنائها، وثانياً يفرض لها وجوداً ذا كيان مستقل بين الثقافات الأخرى المختلفة عنها، هذا الوجود الذي يمنعها من السقوط في درك تبعية ثقافة أخرى، بل ويؤهلها للقيام بما أنيطت به من مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبارها خير أمة أخرجت للناس، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

الدراسات السابقة:

هذا وقد تعددت الدراسات التي تناولت الجاحظ (ت: 255هـ) والتوحيدي (ت: 414هـ) من نواح

عديدة ومختلفة؛ ولا عجب في ذلك فهما علّمان بارزان، برع كلاهما في مجالي الأدب والفكر معاً؛ فقد برز الجاحظ أديباً ومفكراً وفيلسوفاً، ولقب أبو حيان بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، كما تعددت مصنفاتها كذلك - وخاصة الجاحظ - في شتى نواحي المعرفة .

وعلى الرغم من تنوع البحوث والدراسات التي أجريت حولهما، وبخاصة حول الجاحظ، إلا أن هذا الموضوع محل الدراسة - على حد علمي - لم يسبق تناوله؛ سواء في الإطار التحليلي لإحدى الشخصيتين، أم في الإطار المقارن بينهما، وذلك باستثناء بعض البحوث التي تناولت أحد قواعد المنهج المعرفي لديهما في دراسة مستقلة⁽¹⁾، أو تلك التي تناولت النزعة العقلية والفكرية لأحدهما، وما يتبع ذلك من إشارة إلى أثر تلك النزعة في بناء المعارف والتصورات⁽²⁾.

(1) مثل دراسة الشك عند الجاحظ، وهي دراسات عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر الدراسة التي قام بها الدكتور عبد الرحمن عطية عن الشك المنهجي عند الجاحظ من خلال كتابه الحيوان، والتي أثبت فيها ريادة الجاحظ لعملية الشك المنهجي في الفكر الإسلامي، وسَبَقَهُ للإمام الغزالي رحمه الله، والبحث منشور بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، المجلد (4)، العدد (4)، 1992م، وكذا دراسة الدكتور عبد الرحمن إكيدر من المغرب عن منهج الشك عند الجاحظ: أصوله النظرية وتحليلاته التطبيقية، بحث نشر بمجلة جيل للدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل للبحث العلمي، العدد (40)، 2018م، ودراسة الدكتور علاء محمد السيد علي عن مشكلة الشك عند الجاحظ دراسة تحليلية نقدية، بحث نشر بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، العدد (33)، 2020م، وكذا دراسة النقد لديه، في مثل دراسة الدكتور داود سلوم في كتابه عن النقد المنهجي عند الجاحظ، مكتبة النهضة العربية.

وفيمّا يخص التوحيدي تطالعنا على سبيل المثال الدراسة التي قام بها الدكتور حامد طاهر عن فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي، بحث نشر بمجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (14)، العدد (4)، 1996م، والدراسة التي قام بها الدكتور بركات مراد عن أبي حيان التوحيدي، والتي ناقش فيها نزعة التساؤلية والنقدية، بحث نشر بالنادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد (10)، العدد (23)، 2006م، وكذا الدراسة التي قام بها الدكتور عادل خلف عبد العزيز عن فلسفة التأويل عند أبي حيان التوحيدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2017م.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر دراسة الدكتور داود سلوم عن الجاحظ والمنهج العلمي في البحث، بحث نشر بمجلة الآداب، جامعة بغداد، المجلد (33)، العدد (2)، 1982م، ودراسة الدكتور سليمان سليمان خميس عن

وتختص هذه الدراسة بتوضيح تحليلي مقارنة لمنهج المعرفة ومصادرها بين العَلَمين؛ مما يعني أنها دراسة شاملة لقواعد المنهج المعرفي لديهما، وكذا للمصادر التي اعتمداها سبيلاً للوصول إلى المعارف، هذا بالإضافة إلى توجهها المقارن كذلك، والذي يتغيّر رصد أوجه التشابه والتباين بينهما، وهو ما يترتب عليه نوع من الثراء المعرفي الذي تأمل هذه الدراسة في إضافته، خاصة مع اختلاف منهجيهما وتباين نزعتيهما؛ فقد كان الجاحظ رجلاً موضوعياً، يعنى بالواقع وبالحالة التي تكون عليها الأشياء، بينما كان التوحيدي ذاتياً، يعنى بالفكرة وبالمثال وبالحالة التي يجب أن تكون الأشياء عليها.

صعوبات البحث:

ومن أهم الصعوبات التي واجهت هذه الدراسة غلبة الأسلوب الأدبي، بما فيه من استطراد وتكرار، وتشعب للآراء، وتداخل للأفكار، إلى الحد الذي تتعسر معه أحياناً عملية الضبط والتقيد، ويكفي في بيان تلك الصعوبات أنني قد اضطررت إلى قراءة أضخم كتابين للجاحظ، وهما الحيوان والبيان والتبيين مرتين؛ إذ لم أظفر في قراءتهما في المرة الأولى بما فيهما من دقة ومنهجية وعمق، ولم يتبين لي ذلك إلا بعد أن اطلّعت على بعض الدراسات التي أجريت حولهما، وهي دراسات في علوم مختلفة، كعلم البلاغة والنقد، وعلم اللغة، بالإضافة إلى علم الكلام والفلسفة؛ فقد كان الجاحظ رجلاً موسوعياً، يكتب على سَجِيَّتِهِ ما تراءى له من معانٍ، فنام رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ ملء جفونه عن شواردها، بينما سهر الخلق جرّاً واختصموا.

حقيقة الجاحظ المفكر، وهي رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ودراسة الدكتور علي بو ملحم عن المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، ودراسة عبد المجيد الجوزي عن مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، وهي رسالة ماجستير بكلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2003م/ 2004م.

وفيما يخص التوحيدي راجع على سبيل المثال دراسة الدكتور حسن الملطوي عن الله والإنسان في فلسفة أبي حيان، وهي رسالة ماجستير طُبعت بمكتبة مدبولي، عام 1989م، ودراسة الدكتور زكريا إبراهيم عن أبي حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، طبع المجلس الأعلى للثقافة.

منهج البحث:

وقد انطلقت في البحث من استقراء مؤلفات الجاحظ والتوحيدي، وعمدتُ إلى فهم وتحليل ما كتبنا، ثم شرعت في مقارنة ما توصلتُ إليه من نتائج بما كُتب عنهما قديماً وحديثاً، فتكشفت لي أمور جديدة، ساعدت على استدراك ما قد غفلت أو سهوت عنه، كما تبدى لي في بعض تلك الآراء غموضاً حاولت تجليته، أو خطأ راعيت تصويبه.

ثم إنني حاولت جهدي اقتفاء ما يلي:

1- الالتزام بالمنهج التحليلي المقارن، وكان سبيلي إلى ذلك أن عرضت آراء الجاحظ، وقمت بتحليلها وتفصيل القول فيها، ثم عرضت آراء التوحيدي، وقمت كذلك بتحليلها وتفصيل القول فيها، مع الإشارة إلى ما يتوافق أو يختلف فيه مع الجاحظ، ثم عمدت في نهاية كل باب إلى التعقيب بذكر ما بينهما من أوجه توافق أو اختلاف، بصورة أكثر إيضاحاً وتركيزاً.

2- الالتزام بالوضوح في عرض الأفكار وبيانها، وقد تطلّب الأمر أحياناً تكرار الفكرة الواحدة في أكثر من موضع، فكنت أذكرها تفصيلاً في الموضع المستوجب للتفصيل، وأشير إليها في باقي المواضع الأخرى.

3- الالتزام بالدقة في عزو آراء التوحيدي، وتمييزها عما نقله عن الآخرين، حتى وإن بدا موافقاً لهم فيها؛ تحريماً للحق والعدل في نسبة الأقوال إلى أصحابها، ورغبة في تقييم عمل أبي حيان، ومعرفة قدره في سوق العلم، وقد كان الخلط وعدم دقة العزو من السمات التي لاحظتها في كثير من الدراسات التي أجريت حوله.

4- الالتزام بعرض المادة العلمية من مصادرها الأصلية قدر المستطاع.

5- الالتزام بعزو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلى مصادرها الأصلية.

6- الالتزام بالحيدة العلمية والإنصاف الموضوعي، قدر الجهد والطاقة البشرية.

7- قمت بتبويب هذه الدراسة وفق ما هو مفصّل في خطة البحث الآتي ذكرها.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة:

أما المقدمة فقد عرضت فيها لأهمية الموضوع، والدراسات السابقة عليه، ثم الصعوبات التي واجهت هذه الدراسة، ثم منهج البحث وخطته.

ثم يأتي **الباب الأول** بعنوان: «النشأة والسمات الشخصية»، وسوف يتم الحديث فيه عن نشأة الجاحظ والتوحيدي وسماتهما الشخصية؛ لارتباط ذلك ضرورة بتحصيل المعارف وضبطها وتوجيهها، ويتأتى الحديث فيه من خلال فصلين؛ الأول: «نشأة الجاحظ وسماته الشخصية»، والثاني: «نشأة التوحيدي وسماته الشخصية».

ثم يليه **الباب الثاني** بعنوان: «منهج المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي»، وسوف يتم الحديث فيه عن المنهج الذي سلكه كلٌّ منهما في سبيل الكشف عن العلوم والمعارف، ويتأتى الحديث فيه من خلال فصلين؛ الأول: «منهج المعرفة عند الجاحظ»، ويشمل: الشك، والنقد، والتعليل، والتأويل، والبيان، والثاني: «منهج المعرفة عند التوحيدي»، ويشمل: التساؤل، والنقد، والتعليل، والتأويل، والبيان.

وأخيرًا **الباب الثالث** بعنوان: «مصادر المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي»، وسوف يتم الحديث فيه عن الوسائل التي اتبعها كلٌّ منهما في رحلته المعرفية، ويتأتى الحديث فيه من خلال فصلين؛ الأول: «مصادر المعرفة عند الجاحظ»، ويشمل: مصادر ذاتية (العقل)، ومصادر خارجية (الخبر الصادق)، والثاني: «مصادر المعرفة عند التوحيدي»، ويشمل كذلك: مصادر ذاتية (العقل)، ومصادر خارجية (الخبر الصادق).

وأما الخاتمة فسوف أعرض فيها لأهم النتائج التي توصل اليها.

ومن ثمَّ فإنَّ خطة البحث يمكن إيجازها في الصورة التالية:

المقدمة: وتشتمل على ما يلي:

1 - أهمية البحث.

2 - الدراسات السابقة.

3 - صعوبات البحث.

4 - منهج البحث.

5 - خطة البحث.

الباب الأول: «النشأة والسمات الشخصية»، وفيه فصلان:

الفصل الأول: نشأة الجاحظ وسماته الشخصية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة الجاحظ

المبحث الثاني: سماته الشخصية

الفصل الثاني: نشأة التوحيدي وسماته الشخصية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة التوحيدي

المبحث الثاني: سماته الشخصية

الباب الثاني: «منهج المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي»، وفيه فصلان:

الفصل الأول: منهج المعرفة عند الجاحظ، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الشك

المبحث الثاني: النقد

المبحث الثالث: التعليل

المبحث الرابع: التأويل

المبحث الخامس: البيان

الفصل الثاني: منهج المعرفة عند التوحيدي، وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: التساؤل

- المبحث الثاني: النقد

- المبحث الثالث: التعليل

- المبحث الرابع: التأويل

- المبحث الخامس: البيان

الباب الثالث: «مصادر المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي»، وفيه فصلان:

الفصل الأول: مصادر المعرفة عند الجاحظ، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)

المبحث الثاني: مصادر خارجية (الخبر الصادق)

الفصل الثاني: مصادر المعرفة عند التوحيدي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)

المبحث الثاني: مصادر خارجية (الخبر الصادق)

خاتمة: وتشمل نتائج البحث.

وأخيراً: فإن هذا عمل بشري، فإن كان خيراً - وهو ما أرجوه - فمن الله وتوفيقه، وإن كان غير ذلك فعذري أني ما قصّرت، وقد بذلتُ ما في الوسع والطاقة، والكمال إنما يكون لله وحده، وهو تعالى من وراء القصد.

الباحثة

منى محمد محمود أحمد

الباب الأول

النشأة والسمات الشخصية

ينطلق الحديث في هذا الباب من رؤية مفادها أن لنشأة المرء وسماته الشخصية دورًا هامًا وأساسيًا في تحصيله للمعارف وضبطها وتوجيهها؛ ومن ثمَّ يحسن التمهيد به قبل الحديث عن منهج المعرفة ومصادرها لدى الجاحظ والتوحيدي، وسوف يتم الحديث فيه من خلال فصلين؛ يختص الأول بنشأة الجاحظ وسماته الشخصية، والثاني بنشأة التوحيدي وسماته الشخصية.

الفصل الأول

نشأة الجاحظ وسماته الشخصية

نشأ الجاحظ في بيئة سياسية آمنة، وقد ساعده ذلك على توجيه همته نحو شغفه، المتمثل في الدرس والمطالعة، ورغم نشأته الفقيرة فقد هيأت له الأقدار شقَّ طريقه العلمي، فنشأ وترعرع في بيئة علمية وفكرية قوية، صقلت شخصيته وأيقظت ملكاته، حتى غدا علماً من أعلام عصره، وأثراً باقياً على مر الزمان.

وفيما يلي الحديث عن نشأته وسماته الشخصية، وذلك من خلال مبحثين؛ يختص الأول بنشأته، ويختص الثاني بسماته الشخصية.

المبحث الأول: نشأة الجاحظ

أولاً: عصره:

عاش الجاحظ حياته في ظل العباسيين، وفي كنف خلافتهم، فقد ولد إبان العصر العباسي الأول، وتوفي في الربع الأول من العصر العباسي الثاني، فعاصر اثني عشرة خليفة من خلفائهم، وتفتحت عينه على الازدهار الكبير في عهدي المنصور والمهدي، وعان الألق الحضاري في خلافتي الرشيد والمأمون، وعاش النصر العسكري في زمن المعتصم، والنهضة الواسعة في عهدي الواثق والمتوكل، وشاهد في سني عمره الأخيرة أمارات الوهن تدب في أوصال هذه الخلافة، وتُحِيلها إلى كيان سياسي ضعيف مهزوز، يباين الصورة المشرقة التي كانت عليها في أدوارها الأولى⁽¹⁾.

ولقد شهدت البصرة مسقط رأس الجاحظ نزعة عقلية واضحة، غلبت على الحياة الفكرية فيها، فكانت موطناً للحركات الفكرية التي تعتمد على العقل؛ ففيها نشأت القدرية وتبعها الاعتزال، كما نشأت مدرسة البصريين اللغوية، والتي تمثل الروح العقلية بنزوعها نحو التنظيم والاستدلال والقياس، هذا بالإضافة إلى ما حظيت به من تنوع ثقافي كبير، نشأ من امتزاج الثقافات والأفكار العديدة الوافدة⁽²⁾.

(1) انظر: د. محمد محمود الدروبي: مقدمة تحقيق مناقب خلفاء بني العباس للجاحظ، الحولية الثانية والعشرون من حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1423هـ / 2002م، الرسالة السابعة والثمانون بعد المائة، ص (16)، ود. علي بو ملح: كشف آثار الجاحظ، الملحق بالرسائل الكلامية، منشورات دار ومكتبة الهلال، ص (313: 340)، ود. أحمد محمد الحوفي: الجاحظ، دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد (38) من السنة الرابعة، 1384هـ / 1964م، ص (11: 15).

(2) انظر: د. شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص (176، 363: 366)، وفيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (23: 25)، ود. طه الحاجري الجاحظ حياته وآثاره، ص (36)،

كما شهدت بغداد - الوجهة الثانية للجاحظ - نشاطاً فكرياً ملحوظاً كذلك، خاصة بعد تولي المأمون، وما أعقب ذلك من نشاطٍ في حركة الترجمة، ومن تمكينٍ للمذهب الاعتزالي، واعتباره المذهب الرسمي للدولة، والذي استمر كذلك حتى جاء المتوكل، فأحدث انقلاباً في سياسة الدولة، أبعد على أثره المعتزلة، وقرب أهل السنة والجماعة، ونهى عن الكلام في القرآن، وعن الجدل والمناظرة، فأمسك الناس⁽¹⁾.

وقد كان الجاحظ حاضراً في كل ذلك بفكره وقلمه؛ فكانت مصنفاته بمثابة مرآة انعكست فيها أوضاع مجتمعه على مختلف الجوانب؛ إن سياسياً، أو دينياً، أو علمياً وفكرياً، أو اجتماعياً.

فعلى الجانب السياسي أبانت مصنفات الجاحظ عن ذلك الصراع الذي كان قائماً بين بني هاشم أو الهاشميين، وبني عبد شمس أو الأمويين، والذي ترتب عليه انقسام المسلمين إلى حزين على الصعيد الديني والسياسي؛ هما: العثمانية والبكرية من جهة، والشيعة والعباسية من جهة أخرى⁽²⁾، كما سلط الجاحظ الضوء على ظاهرة الشعوبية، التي تفتشت في عصره، وقد أبطل دعاويها وافتراءاتها ضد العرب، متخذاً جانب الحكمة والتعقل في معالجتها؛ رغبة في الائتلاف وتوحيد الصف والكلمة⁽³⁾.

37، 40: 43)، ويُرجع د. طه الحاجري تلك النزعة العقلية إلى التجارة التي جعلت البصرة ملتقى للكثير من الأقطار والأجناس، وبالتالي للكثير من الأفكار والثقافات والنزعات المتعددة. انظر: المرجع السابق، ص (21: 27).

(1) انظر: د. علي بو ملحم: كشف آثار الجاحظ، الملحق بالرسائل الكلامية، ص (318: 326).

(2) انظر في ذلك رسالتيه: فضل هاشم على عبد شمس والعباسية، وكلاهما في مجموع الرسائل السياسية، ص (407: 470).

(3) انظر في ذلك: رسالتي مناقب الترك وفخر السودان على البيضان، ص (471: 557)، وهما في مجموع الرسائل السياسية، ورسالة النابتة ص (247، 248)، وهي في مجموع الرسائل الكلامية، والبيان والتبيين 3 / 5: 48.

وعلى الجانب الديني كشف الجاحظ النقاب عن كثير من الخصوم؛ سواء كانوا من خصوم الإسلام نفسه، كالأقليات الدينية والماتوية والدهرية والزرادشتية⁽¹⁾، أم من خصوم المعتزلة كالحشوية والناطقة والرافضة⁽²⁾.

وعلى الجانب العلمي والفكري كشفت لنا مصنفات الجاحظ عن عصرٍ مفعمٍ بالازدهار العلمي والحرية الفكرية؛ فقد انبسط سلطان البيان - كما يقول - وقامت سوق العلم، وكسد العي والجهل، وخوى نجم التقية⁽³⁾، وكثرت المباحثات والمناظرات، وعمَّ الجدل والمنازعات⁽⁴⁾، وإن لم يعدم الأمر أيضًا تدخل السياسة وإحكام قبضتها أحيانًا، كما حدث في محنة خلق القرآن، تلك التي امتحن فيها الإمام أحمد رحمه الله، وقد نقل الجاحظ طرفًا منها في إحدى رسائله⁽⁵⁾.

(1) انظر على سبيل المثال مناقشته للنصارى في كتابه: الرد على النصارى، الموجود في الرسائل الكلامية، ص (253: 284)، وردوده على الماتوية والدهرية في كتاب الحيوان 4 / 77: 93، 6 / 264: 272، وعلى الزرادشتية في الحيوان كذلك 4 / 296: 300، 5 / 66: 71، 319: 328.

(2) انظر على سبيل المثال كتابه نفي التشبيه، والرد على المشبهة، والناطقة، في مجموع الرسائل الكلامية، ص (203: 248)، وانظر كذلك رسالة العثمانية، وقد حمل فيها على الرافضة، وهي موجودة في الرسائل السياسية، ص (127: 328).

(3) لخص الجاحظ معالم عصره العلمية والفكرية في قوله متحدثًا عن ضرورة مواصلة السير في خدمة العلم: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا، على أننا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا، فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه، وقد أمكن القول، وصلح الدهر، وخوى نجم التقية، وهبت ريح العلماء، وكسد العي والجهل، وقامت سوق البيان والعلم». الحيوان 1 / 86، 87، ونفس النص مع اختلافات يسيرة في الألفاظ موجود في الرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (193)، والرسائل الأدبية، رسالة الفتيا، ص (250).

(4) وهو أمر واضح تمام الوضوح في جُلِّ مصنفات الجاحظ.

(5) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (168: 171).

وأما على الجانب الاجتماعي فقد عكست لنا كتب الجاحظ صورة فئات مجتمعه؛ كالتُّجار، والكتّاب، والمعلمين، والمتكلمين، والبخلاء، والبحريين، والمتسولين، والدجالين، والمشعوذين، والمنجمين... إلخ، كما أبانت تلك المصنفات كذلك عن حالة الانحلال والعري والتهتك التي هيمنت على الحياة في المجتمع العباسي آنذاك؛ ففي رسالته عن النبيذ صَوَّرَ لنا حالة الانهماك في اللذة والشراب⁽¹⁾، وفي رسالته عن القيان رسم صورة القينة وتلاعبها وخداعها، وما تحدثه في نفس الناظر إليها⁽²⁾، كما صَوَّرَ لنا في مواضع أخرى بعض الأمراض الخلقية التي باتت تنخر في المجتمع؛ كالزنا واللواط وتفضيل الظهر على البطن⁽³⁾.

ثانياً: سيرته:

لم تذكر المصادر شيئاً كثيراً عن حياة الجاحظ وسيرته، وجُلُّ ما وصلنا في ذلك بعض الروايات القليلة، والتي نستطيع من خلالها رسم صورة موجزة نتبين منها معالم نشأته، وفيما يلي ما استطعت خطّه من ملامح تلك الصورة:

- اسمه ولقبه وكنيته:

هو عمرو بن بحر بن محبوب، الملقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، أو الحدقي نسبة إلى حدقة العين، والأول أشهر، المكنى بأبي عثمان⁽⁴⁾.

(1) انظر: الرسائل الأدبية، مدح النبيذ وصفة أصحابه، ص (257: 272)، وراجع كذلك رسالته: الشارب والمشروب، ص (273: 291).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، القيان، ص (79: 83).

(3) انظر في ذلك رسالتيه: مفاخرة الجوّاري والغلمان وتفضيل البطن على الظهر، وهما في مجموع الرسائل الأدبية، ص (149: 196).

(4) انظر: السمعاني: الأنساب 3 / 155، وابن خلكان: وفيات الأعيان 3 / 471، وابن نباتة: سرح العيون، ص (248).

- مولده:

ولد الجاحظ بالبصرة في منتصف القرن الثاني للهجرة، وقد أغفلت الكثير من المصادر تاريخ مولده⁽¹⁾، وذكر ياقوت أنه ولد في عام خمسين ومائة من الهجرة، استناداً إلى خبر منسوب للجاحظ نفسه، جاء فيه: «أنا أسن من أبي نواس بسنة، ولدت في أول سنة خمسين ومائة، وولد في آخرها»⁽²⁾، إلا أن ياقوتاً قد أورد الخبر من دون إسناد، مما حدا بغير واحد من الباحثين إلى التشكيك في صحته، مع اعتبارات أخرى كالاختلاف الحاصل في تاريخ مولد أبي نواس نفسه⁽³⁾، وعليه فرواية ميلاد الجاحظ لا تخلو من خلط واضطراب.

- أصله:

أفصح الجاحظ عن أصله في إحدى رسائله فقال: «وأنا رجل من بني كنانة»⁽⁴⁾، وقال كذلك مخاطباً أحمد بن عبد الوهاب: «والله لئن رميتني ببجيلة لأرمينك بكنانة»⁽⁵⁾، إلا أن الآراء قد تباينت حول أصله الكناني هذا؛ أهو صليبة أو مولى، فقليل إنه عربي من بني كنانة؛ القبيلة العربية المضرية المشهورة، وأن اسمه الكامل عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي، وقيل إنه مولى من أصل أعجمي، ينحدر من العرق الأسود الأفريقي⁽⁶⁾.

(1) راجع على سبيل المثال: المسعودي: مروج الذهب 4 / 157، 158، والقاضي عبد الجبار: المنية والأمل 1 / 58؛ 60، والخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 124: 132، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 431: 444، وابن خلكان: وفيات الأعيان 3 / 470: 475، وابن نباتة: سرح العيون، ص (248: 260).

(2) معجم الأدباء 5 / 2101.

(3) انظر: د. شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص (90: 92)، ود. طه الحاجري: الجاحظ حياته وآثاره، ص (88، 89)، ود. شفيق جبري: الجاحظ معلم العقل والأدب، ص (34، 35).

(4) الرسائل الأدبية، مدح النبيذ وصفة أصحابه، ص (269).

(5) الرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (470).

(6) انظر: القاضي عبد الجبار: المنية والأمل 1 / 58، والخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 124، والسمعاني: الأنساب 3 / 155، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 433.

ومن الباحثين مَنْ رجح الرأي الأول استناداً إلى موقف الجاحظ المهاجم للشعوبية، والمنتصر المدافع عن العربية⁽¹⁾، ومنهم مَنْ مال إلى الرأي الآخر اعتماداً على قول منسوب إلى يموت بن المزرع - وكان الجاحظ خال أمه⁽²⁾ - ذكر فيه أن الجاحظ كان مولى لأبي القلمس عمرو بن قلع الكناني النساء، وأن فزارة جد الجاحظ كان عبداً أسوداً، وكان جماً لعمرو بن قلع الكناني⁽³⁾.

نشأته الفقيرة:

نشأ الجاحظ يتيمًا فقيرًا؛ فقد توفي أبوه وهو صغير، وتولت أمه كفالته، نفهم هذا من الخبر الذي أورده القاضي عبد الجبار، فقد روى أن الجاحظ كان في حدثته مشتغلاً بالعلم، وأن أمه كانت تمونه، فجاءته يوماً بطبق عليه كرايس، فقال: ما هذا؟ قالت: هذا الذي تجيء به، فخرج مغتماً، وجلس في المسجد، وموسى بن عمران جالس، فلما رآه مغتماً قال له ما شأنك؟ فحدثه

(1) انظر: حسن السندوي: أدب الجاحظ، ص (14، 15)، ود. محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ، ص (53: 55).

وقد رجح هذا الأصل كذلك الدكتور علي بو ملحم في تعليقه على إقرار الجاحظ المذكور أعلاه بنسبه الكناني، معتبراً أن في عدم ذكره أنه مولى صحةً لنسبه العربي. انظر: الرسائل الأدبية، مدح النبيذ وصفة أصحابه، ص (272). وهو استنتاج لا يلزم كما هو بَيِّن.

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور علي بو ملحم نفسه قد خالف هذا الرأي في موضع آخر، فرجح أن الجاحظ كان من المولدين، وعلى الأخص ممن أتوا سبياً ورفيقاً من السودان، مستشهداً على هذا بلونه الأسود الأفريقي. انظر: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص (27).

وبعد هذا الموضع بصفحات قليلة نجد أنه في ترجمته للجاحظ قد اكتفى بذكر اختلاف الباحثين في ذلك، من دون ترجيح منه. انظر: المرجع السابق، ص (58: 60).

(2) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 124، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 433، وياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2101.

(3) انظر: د. طه الحاجري: الجاحظ حياته وآثاره، ص (79: 86)، ود. شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص (95، 96)، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 1 / 404، وراجع قول يموت بن المزرع في تاريخ مدينة السلام للبغدادي 14 / 124، وتاريخ دمشق لابن عساكر 45 / 433، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي 5 / 2101.

الحديث، فأدخله المنزل، وقرب إليه الطعام، وأعطاه خمسين دينارًا، فدخل السوق واشترى الدقيق وغيره، وحمله الحمالون إلى داره، فأنكرت الأم ذلك، وقالت: من أين لك هذا؟ قال: من الكراريس التي قدمتها إلي⁽¹⁾.

وقد روى ياقوت كذلك أن الجاحظ رُئي يبيع الخبز والسمك بسيحان⁽²⁾.

- بشاعة صورته:

وقد اشتهر الجاحظ ببشاعة صورته وقبح منظره؛ ومما روي في ذلك قوله: «ذُكرتُ للمتوكل لتأديب بعض ولده، فلما رأي استبشع منظري، فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني»⁽³⁾.

وقد ورد كذلك أن امرأة أتت إلى الجاحظ وقالت له: لي إليك حاجة، وأريد أن تمشي معي، فسار معها حتى أتت به إلى صائغ يهودي، فقالت له: مثل هذا، وانصرفت، فسأل الجاحظ الصائغ عن قولها فقال: إنها أتت إليه بفصٍّ وأمرته أن ينقش لها عليه صورة شيطان⁽⁴⁾.

- اشتهاره بالمجون والعبث:

وقد اشتهر الجاحظ كذلك بروحه المرححة العابثة، وقد نُقل عنه في ذلك روايات عديدة، منها ممازحته لامرأة طويلة القامة بقوله لها - وكان على طعام: انزلي كلي معنا، فما كان منها إلا أن أجابته بقولها: اصعد أنت حتى ترى الدنيا⁽⁵⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار: المنية والأمل 1 / 58، 59.

(2) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2101.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان 3 / 471، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 3 / 231.

(4) انظر: ابن نباتة: سرح العيون، ص (250)، وشهاب الدين الأبهسي: المستطرف في كل فن مستظرف 2 / 384.

(5) انظر: ابن نباتة: سرح العيون، ص (250).

كما نقل المبرد عن الجاحظ عبثه بأحد القصاص، إذ وقف عليه والناس حوله فقال: إنه رجل صالح لا يجب الشهرة فتفرقوا عنه، فلما تفرقوا نظر إليه القاص وقال له: حسيبك الله، إذا لم ير الصياد طيراً كيف يمد شبكته؟⁽¹⁾.

كما ورد كذلك عبثه بالمحدثين، فقد نقل ابن عساكر وغيره عن أبي العيناء أنه هو والجاحظ قد وضعوا حديث فذك، وأدخلاه على الشيوخ ببغداد، فقبلوه جميعهم إلا ابن شيبه العلوي⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى ما ورد بشأن تركه للصلاة، فقد أورد الخطيب البغدادي وابن عساكر عن أحد المحدثين بسراً من رأى أنه اجتمع مع الجاحظ في وليمة، فحضرت صلاة الظهر فصلوا وما صلى، ثم حضرت صلاة العصر فصلوا وما صلى، فقال الجاحظ لرب المنزل عند الانصراف: إني ما صليت لمذهب أو لسبب أخبرك به، ف قيل له: ما أظن أن لك مذهباً في الصلاة إلا تركها⁽³⁾.

هذا وفي ورود الرواية عن أحد المحدثين ما يحمل على الشك في قبولها؛ لما كان بينهم وبين الجاحظ من عدااء ومناوشة، وعلى فرض صحتها فلا يُستفاد منها سوى تركه لصلاة الظهر والعصر يوماً ما، ولعله كان يمانع من جنابة أو غيره.

هذا وقد اتهمه ابن قتيبة كذلك بالخداع والتلاعب، وتنبه النصارى على ما لا يعرفون من

(1) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 129، وابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق 45 / 438، وابن نباتة: سرح العيون، ص (251).

وراجع في المزيد من تلك الروايات: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 128، 129، وابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق 45 / 436، 437.

(2) انظر: ابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 441، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11 / 529.

(3) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 129، 130، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 441.

الشُّبه، وتشكيك ضعاف العقول من المسلمين في دينهم⁽¹⁾، ولعل طريقة الجاحظ في استقصائه حجج الخصم، ونزوعه البين إلى استظهار قواه في الجدل والمغالبة، وجسارته العقلية في عرض الشبه والتفصيل فيها، حتى بأكثر مما يعرض الخصم نفسه⁽²⁾، لعل ذلك هو ما أثار حفيظة ابن قتيبة ضده، وإلا فالقارئ لكتابه «الرد على النصارى» لا يرى الشبهة إلا ومعها ما يقمعها.

وقد تركت تلك الروح العابثة أثرها على ما خطَّ الجاحظ؛ فنراه في مقدمة كتابه عن القيان يصف عددًا من طلاب اللذة المشهورين في عصره، بالمروءة والكرم، وحسن تقدير النعم، وحسن التصرف فيها والمواتاة لها، بينما يصف غيرهم من الممتنعين - ويقصد هنا أصحاب الحديث الذين كانوا يناصرونه العداء - بالجهالة والجفاء وغلظ الطبع وفساد الحس⁽³⁾، كما لم يتحرج في رسالة أخرى من ذكر نوادر من أخبار اللاطة والزناة، وهي نكات خارجة عن حدود العفة والأدب، كان الجاحظ في غنى عن سردها⁽⁴⁾.

كما أثرت تلك الروح العابثة كذلك على بعض آرائه الفقهية؛ فنراه يستحل النبيذ، ويشيد بما يُحدثه من سُكْرِ لطيف، يغازل العقل ويعارضه، ويدغدغه ويخادعه⁽⁵⁾، ويُجيز تمتع الرجل

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص (142).

(2) وهو ما أفصح عنه الجاحظ صراحة وأقره في أكثر من موضع، معتبرًا أن تحري الاستقصاء للخصم من تمام العدل، وأنه يُبين عن قوة الدليل واكتماله، وأن تمكنه من الإدلال بالحجة، وثقته في أن الغلبة لا بد وأن تكون للحق، هو ما دعاه إلى هذا المسلك. انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (328)، والرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (167)، والرد على النصارى، ص (283).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (63).

(4) انظر: الرسائل الأدبية، مفاخرة الجواري والغلمان، ص (185: 194).

(5) انظر: الرسائل الأدبية، مدح النبيذ وصفة أصحابه، ص (261: 266)، والشارب والمشروب، ص (279).

وقد استعرض الجاحظ في رسالتيه عن النبيذ منافعه ومضاره على طريقته الجدلية في ذكر محاسن الشيء ومساوئه، وفرق بين الخمر والنبيذ، معتبرًا أن النبيذ هو الخمر الحلال، وذلك بمعالجته معالجة تغير من لونه ورائحته

بالنظر إلى القيان⁽¹⁾، مساوياً بين النظر إليهن والنظر إلى جمال الزرع واستنشاق روائحه، فذلك - كما يرى - حلال ما لم يمد له يداً، ليس هذا فحسب بل ويُجيز كذلك مفاكتهن ومغازلتهن، ومصافحتهن للسلام، غير عابئ بمآلات الأمور، وما قد يؤدي إليه الجمع بين الرجال والقيان من الفسق والفجور⁽²⁾، وتلك نزعة تحررية واضحة.

وطعمه، ومن ثمَّ يصير حلالاً بعد أن كان حراماً. وقد استشهد الجاحظ على رأيه باختلاف الصحابة أنفسهم في الأشربة التي تسكر، معتبراً أن النص على تحريم الخمر بعينها من بين باقي الأشربة - وقد كانت معروفة بأسمائها في ذلك الوقت - دليل على بقاء أصل الإباحة لها. وأما عمل أهل المدينة في تعميم التحريم على تلك الأشربة جميعها فليس بحجة؛ إذ الحجة - كما يقول - في الكتاب والسنة والعقول الصحيحة والمقاييس المصيبة. انظر: الرسائل الأدبية، الشارب والمشروب، ص (276: 285)، ومدح النبيذ وصفة أصحابه، ص (263: 267).

هذا ومذهب جمهور العلماء تحريم كل شرابٍ مسكر؛ خمرٍ أو غيره، قليله وكثيره، بينما ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف وبعض فقهاء العراق إلى حل قليل النبيذ الذي لا يُسكر؛ فالمحرم من غير الخمر من سائر الأنبذة هو السكر نفسه لا العين، ولكن قيدوه بشروط، هي: 1- أن يكون شربه للتقوي ونحوه من غرض صحيح. 2- أن يشربه لا للهو والطرب، فلو شربه للهو أو الطرب فقليله وكثيره حرام. 3- ألا يشرب ما يغلب على ظنه أنه مسكر، فلو شرب حينئذ، فيحرم القدح الأخير الذي يحصل السكر بشربه، وهو الذي يعلم يقيناً، أو بغالب الرأي، أو بالعادة أنه يسكره. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 5 / 17: 19.

فلا عبرة إذن في الحكم الشرعي بالتفريق بين الخمر وغيره من الأشربة كما فعل الجاحظ؛ إذ ضابط المسألة هو حدوث السكر، سواء تحقق بالخمر أم بغيره، أما التفريق بين الخمر وغيره من الأشربة فيكون في حكم المستحل لها؛ فمستحل الخمر كافر بالإجماع؛ لثبوت التحريم بنص قطعي، بينما مستحل غير الخمر لا يكفر؛ لثبوت حرمتها بدليل ظني غير مقطوع به. انظر في حكم مستحل الخمر وغيره من الأشربة: الموسوعة الفقهية الكويتية 5 / 22، 23.

(1) القَيْنُ: العَبْدُ، قَالَ أَبُو عبيدٍ: كُلُّ عَبْدٍ عِنْدَ الْعَرَبِ قَيْنٌ، (ج): قِيَانٌ، بِالْكَسْرِ. وَالْقَيْنَةُ: الْأَمَةُ الْمُغْنِيَةُ، أَوْ أَعَمُّ، وَهُوَ مِنَ التَّقَيْنِ، أَيْ التَّزَيْنِ، لِأَنَّهُ كَانَتْ تُزَيَّنُ، وَقَالَ اللَّيْثُ: عَوَامُّ النَّاسِ يَقُولُونَ: الْقَيْنَةُ الْمُغْنِيَةُ، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ: إِنَّمَا قِيلَ لِلْمُغْنِيَةِ إِذَا كَانَ الْغِنَاءُ صِنَاعَةً لَهَا، وَذَلِكَ مِنْ عَمَلِ الْإِمَاءِ دُونَ الْحَرَائِرِ. انظر: تاج العروس، فصل القاف مع النون 36 / 30: 32.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (75، 76).

- علمه وثقافته:

وقد عُرف الجاحظ بميله الغريزي إلى القراءة والمعرفة، فقد نُقل عنه أنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، وأنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر⁽¹⁾، كما يبدو من مصنفاته معرفته بعلوم كثيرة؛ منها التاريخ والطبيعة والجغرافيا والكيمياء والبيولوجيا والرياضة والموسيقى والأديان والمذاهب⁽²⁾، وكذا معرفته بثقافات عديدة ومتنوعة، كالفارسية والهندية والرومانية وغيرها⁽³⁾.

كما يظهر جلياً إحاطته بالفلسفة اليونانية، وبآراء أرسطو على وجه الخصوص⁽⁴⁾، ويكفي في

ومن العجيب أن الجاحظ بعد هذا الموضع بقليل يصف ما يحصل في مجالس القيان من التهتك والانحلال، مستعرضاً ما توفره القينة من ثلاث لذات للرجل؛ لذة السمع ولذة البصر ولذة اللمس المؤدي إلى الباه، معتبراً أن في مجالسة الرجل للقينة أعظم الفتنة، كما يصف ما تفعله القينة بالرجال من الخداع والاستمالة للإيقاع بهم في حبالها. انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (80: 83).

(1) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5/ 2101، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11/ 527.

(2) انظر على سبيل المثال كتابه الموسوعي الحيوان، وانظر كذلك رسالة التربيع والتدوير، والتي وضعها ليهزأ فيها من معاصره أحمد بن عبد الوهاب، وقد وجَّه إليه مائة سؤال في مختلف العلوم والفنون، وذكر أن إجاباتها متضمنة في رسائله المختلفة، وتعد هذه الرسالة - كما يذكر د. علي بو ملحم - بمثابة فهرس عام للمسائل التي عاجلها الجاحظ في كتبه، وفي نفس الوقت شاهداً على سعة ثقافته وعمقها وشمولها. انظر: مقدمة التربيع والتدوير: الرسائل الأدبية، ص (82).

(3) يتضح معرفة الجاحظ بالفارسية من خلال نقله لبعض كلماتها. انظر: الحيوان 1/ 143، 7/ 241، والبيان والتبيين 1/ 19، 20، والبخلاء، ص (22)، والرسائل الكلامية، العثمانية، ص (247، 248، 253، 258)، والمحاسن والأضداد، ص (128)، كما يبدو أنه كان على علم بثقافتهم وبعض أصول عاداتهم. انظر: المحاسن والأضداد، ص (273: 278).

كما ظهر امتزاج الثقافات المتنوعة لديه في مثل كتابه البيان والتبيين، وذلك عند استعراضه لآراء الأمم المختلفة في تعريف البلاغة؛ كالفرس والرومان واليونان والهند. انظر: البيان والتبيين 1/ 88.

(4) للجاحظ آراء يبدو عليها بوضوح أثر الفلسفة اليونانية؛ كقوله بأن العالم نتاج أربعة أركان: نار وماء وأرض وهواء.

هذا أن حيوان أرسطو كان مصدرًا هامًا للجاحظ في حيوانه⁽¹⁾.

وإلى جانب هذا كان الجاحظ كثير الاختلاط بالناس؛ صغارهم وكبارهم، عامتهم وخاصتهم؛ فهو يسمع من الملاحين⁽²⁾، ويسأل الحوائن⁽³⁾، ويتحدث مع صائد العصافير⁽⁴⁾، مع كونه مقربًا من الوزراء والخلفاء⁽⁵⁾، وقد كان لهذا بالطبع أثر كبير في زيادة خبراته وتجاربه

انظر: الحيوان 1 / 27، والبيان والتبيين 3 / 293، 294، والرسائل الأدبية، النبل والتنبل وذم الكبر، ص (139)، وقوله عن الإنسان إنه عالم صغير. انظر: الحيوان 1 / 212، 213، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (203)، والبيان والتبيين 1 / 69، 70، وقوله في الفضيلة إنها وسط بين رذيلتين. انظر: الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (77، 87، 88)، والبيان والتبيين 1 / 202، 203، وقوله في الجمال إنه هو التمام والاعتدال وعدم مجاوزة الحد. انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (75).

وقد نقل الجاحظ كذلك عن عدد من أعلام الفلسفة اليونانية، كأفلاطون وأرسطو وجالينوس وبقراط وديمقريطس... وغيرهم. انظر على سبيل المثال: الحيوان 1 / 182، 183، 3 / 517، 4 / 126، 156، 227، 5 / 220، 502، 503، 6 / 17، 58، 442، 7 / 24، 36، والبيان والتبيين 3 / 27، والرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (486، 487)، والبرصان والعرجان والعميان والحوالان، ص (68).

(1) ذكر الدكتور عبد السلام هارون أن حيوان أرسطو كان هو المرجع الثالث للجاحظ في حيوانه، وذلك بعد القرآن والسنة وهما المرجع الأول، وأشعار العرب وهي المرجع الثاني. انظر: مقدمة الحيوان 1 / 18: 22. وهو أمر واضح لكل من تصفح الحيوان.

وللدكتور جليل أبو الحب أستاذ الحشرات الطبية مؤلف كامل عن نقول الجاحظ من أرسطو في الحيوان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2001 م.

(2) انظر: الحيوان 2 / 126.

(3) انظر: المرجع السابق 5 / 257.

(4) انظر: المرجع السابق 2 / 329.

(5) انظر: البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 131، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 434، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11 / 529.

ومعارفه الحياتية، وبالتالي في تنوع مؤلفاته، وتعدد موضوعاتها.

- مذهبه الكلامي:

اتخذ الجاحظ الاعتزال مذهباً، وقد صرّح بذلك وأشاد باعتزاله في أكثر من موضع⁽¹⁾، معرّفاً إياه بأنه التوسط والاقتصاد بين غلو الخوارج وأمثالهم، وتقصير المرجئة وأشباههم؛ فدين الله - كما يقول - بين المقصر والغالي⁽²⁾.

ويُعد الجاحظ من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة⁽³⁾، وقد تجلّى اعتزاله في إيمانه بالمباديء الخمسة للمعتزلة⁽⁴⁾، فنراه على سبيل المثال يشرح مبدأ التوحيد الاعتزالي في رسالته: الرد على المشبهة⁽⁵⁾، ويتحدث عن معتقده في نفي الصفات، فيقول: «وقد علم الدهريُّ [أننا نعتقد] أن لنا ربّاً يَخْتَرع الأجسامَ اختراعاً، وأَنَّهُ حَيٌّ لا بحياة، وعالمٌ لا بعلم، وأَنَّهُ شيءٌ لا ينقسم، وليس بذِي طُول ولا عَرْض ولا عُمق، وأنَّ الأنبياء تحيي الموتى»⁽⁶⁾.

ويشير إلى مبدأ العدل حين يشيد بعلم الكلام وأهميته في معرفة التعديل والتجوير والاضطرار والاختيار⁽⁷⁾، وقد أفرد رسالة خاصة - كما يقول - للحديث عن مبدأ الوعد

(1) يقول الجاحظ: «ولذلك اخترنا الاعتزال مذهباً، وجعلناه نحلة ومفخراً». الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (380)، وفي موضع آخر يذكر تفضيله للاعتزال على كل نحلة. انظر: الحيوان 1 / 9، كما صنف في فضل المعتزلة كتابه: «فضيلة المعتزلة»، والذي ردّ عليه ابن الراوندي بكتاب «فضيحة المعتزلة».

(2) انظر: الرسائل السياسية، رسالة في الحكمين، ص (380، 381).

(3) انظر: القاضي عبد الجبار الهمداني: المنية والأمل 1 / 58: 60.

(4) المباديء الخمسة للمعتزلة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(5) انظر: الرسائل الكلامية، الرد على المشبهة، ص (229: 236).

(6) الحيوان 4 / 90.

(7) انظر: الرسائل الأدبية، تفضيل النطق على الصمت، ص (307)، وانظر كذلك: الحيوان 1 / 200، 218.

والوعيد، إلا أنها لم تصلنا⁽¹⁾، كما ورد ذكر الوعد والوعيد في مواضع متفرقة من مصنفاته⁽²⁾.
وقد تحدث في أكثر من موضع عن المنزلة بين المنزلتين⁽³⁾، كما تجلّى أثر هذا المبدأ في اختياراته وترجيحاته، التي جعلها وسطاً بين الطرفين⁽⁴⁾.

وأما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فنراه ماثلاً في مواضع متفرقة، يث فيها على وجوب الصدع بالحق؛ نصرةً للدين وإعلاءً لرايته⁽⁵⁾.

ومع هذا فقد انفرد الجاحظ عن المعتزلة بآراء خاصة به، تَابَعَهُ عليها فريق من المعتزلة سَمُّوا بالجاحظية⁽⁶⁾؛ منها قوله في المعارف وأنها كلها ضرورية طباع⁽⁷⁾، وقوله في معرفة الله وأنها

(1) انظر: الحيوان 1 / 9.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 200، 218، 2 / 88، والرسائل السياسية: المعاش والمعاد، ص (73، 74).

(3) انظر: الحيوان 4 / 278، والرسائل السياسية، رسالة في الحكمين، ص (369، 380).

(4) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (130، 131، 153).

(5) راجع على سبيل المثال رسالة في نفي التشبيه في مجموع الرسائل الكلامية، وقد كتبها الجاحظ إلى القاضي محمد بن أبي دؤاد؛ ليساعده على نشر كتابه الرد على المشبهة، والذي يحمل فيه حملة شعواء على المشبهة في عصره، وينعتهم بصفات قبيحة مثل السفلة والطغام والأراذل، ص (203: 222)، وانظر كذلك: الحيوان 1 / 86، 87، والرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (193)، والرسائل الأدبية، رسالة الفتيا، ص (250).

(6) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل 1 / 88، والقاضي عبد الجبار: المنية والأمل 2 / 174، والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم 1 / 544.

(7) خالف الجاحظ المعتزلة في قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، ويعني بذلك أن المعارف تخضع في عملها لقانون الطباع، كما هو الشأن في أفعال الطبيعة كلها، وسوف يأتي تفصيل هذا القول في المبحث الثالث من الفصل الأول في الباب الثاني، الخاص بالتعليل عند الجاحظ.

اضطرارية لا كسبية⁽¹⁾، وقوله في معيار اليقين، وأنه في العيان الظاهر والخبر القاهر⁽²⁾.

(1) ذهب المعتزلة إلى أن معرفة الله لا تحصل ضرورة، وأنه لا بد من النظر والاستدلال، يقول القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة: «فعدنا أنه تعالى لا يُعرف ضرورة في دار الدنيا، مع بقاء التكليف، وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف كالجاحظ وأبي علي الأسواري». ص (52)، ويقول: «ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل». ص (88).

أما الجاحظ فقد ذهب إلى أن معرفة الله اضطرارية لا كسبية؛ ضرورة أنها تحصل بواسطة الرسل، والعلم بصدق الرسل اضطراري لا كسبي، يقول: «إن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان». الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (117). ومع هذا فهو لم ينكر أن للفكر والنظر دورًا كذلك في مزيد معرفة يختص بها أهلها، مما لا يقدر عليه العوام ولا يعرفونه. انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه. وأما وجه قول الجاحظ إن العلم بصدق الرسل اضطراري، فهو أنه يتم ويستحكم من خلال التجارب غير القصدية التي يمر بها الإنسان في مرحلة الطفولة، والتي تؤهله فيما بعد لمعرفة ميزان الأمور؛ أي معرفة الممكن من الممتنع، وما يمكن كونه بالاتفاق مما لا يمكن، فالبالغ يعرف النبوة ضرورة لأنه قد استحكم لديه العلم بأسس التمييز بين الرسول الصادق والمتنبئ الكاذب، فهو على حد تعبير الجاحظ: «عبدٌ عبَّأه سيده، ورشحه مولاه، وهبَّأه خالقه، لأمر لا يشعر به من مصلحته، ولا يخطر على باله من الصنع له، حين غذاه به، وقاده إليه، وهبَّأه له». انظر: الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (117: 120).

(2) ذهب المعتزلة إلى أن معيار اليقين هو سكون نفس العالم، يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن معنى قولنا: إن العلم صحيح؛ هو أن نفس العالم تسكن إلى ما علمه به، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت». المغني في أبواب التوحيد والعدل 36/12، وراجع مناقشة الجاحظ للنظام وأصحابه في هذا القول، في المسائل والجوابات في المعرفة، ص (113: 115).

أما الجاحظ فقد رفض أن يجعل الذات معيارًا للحجة واليقين، واتخذ معيارًا موضوعيًا، هو العيان الظاهر والخبر القاهر أو الخبر المتظاهر، يقول: «الحجة حجتان: عيان ظاهر وخبر قاهر». الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (128)، ويقول في موضع آخر: «وهذا مما لا يعلمه الناس بالقياس، ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر والخبر المتظاهر». الحيوان 7/ 125؛ فالعيان الظاهر يتعلق بالمعرفة الحسية، والخبر القاهر أو المتظاهر يتعلق بالمعرفة العقلية، وكلاهما من المعارف الاضطرارية.

- علاقته بذوي النفوذ والسلطان:

حرص الجاحظ على توطيد علاقته مع الساسة وذوي النفوذ والسلطان، شأنه في ذلك شأن باقي أدباء عصره في ذلك الوقت، يتضح هذا في مثل رسالته المعنونة بـ «مناقب خلفاء بني العباس»⁽¹⁾؛ إذ افتتحها بالثناء على الخلفاء، وجعلهم في المرتبة التالية بعد الأنبياء⁽²⁾، ثم إنه أفصح عن الغاية التي تغياها من خدمتهم والاتصال بهم، وهي خدمة العلم ورفع رايته؛ معللاً ذلك بما للسلطان من أثرٍ على العامة في التوجيه والقبول، أو في الإبعاد والرفض، على اعتبار أن كل علم - كما يقول - لا يرفعونه فهو متضع، وكل حكمة لا يوجهون إليها فهي خاملة⁽³⁾.

ويكشف الجاحظ في هذه الرسالة وفي غيرها عن مذهبه السياسي، الذي يعد المنفعة مسوغاً لاتصال العالم بالسلطان؛ لما في ذلك من ضمانة نشر علمه والتعريف به كما ذكر، وإن لم يعدم الأمر منافع أخرى دنيوية تغياها الجاحظ، بل وسعى إليها وعاتب عليها، كطلب العطية والجاه منهم، وتوخي المنعة والحماية لديهم⁽⁴⁾.

(1) عنوان هذه الرسالة لم يضعه الجاحظ نفسه، وإنما هو من وضع المحقق. انظر: د. محمد محمود الدروبي: مقدمة تحقيق مناقب خلفاء بني العباس، ص (22، 23).

(2) انظر: مناقب خلفاء بني العباس، تحقيق. د. محمد محمود الدروبي، ص (61).

وقد أفاض الجاحظ في هذه الرسالة في ذكر مناقب خلفاء بني العباس ومآثرهم، مع إضفاء هالة المدح والتمجيد عليهم، وتكشف هذه الرسالة عن ملمح هام من ملامح مذهب الجاحظ السياسي، وهو فكرة الانتصار للدولة العباسية وتأييد سلطانها.

(3) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع، وقد أشار الجاحظ إلى نفس هذا المعنى كذلك في رسالته إلى القاضي محمد بن أبي دؤاد؛ ليساعده على نشر كتابه الرد على المشبهة. انظر: الرسائل الكلامية، رسالة في نفي التشبيه، ص (211).

(4) على الرغم من أن الجاحظ كان يفتن إلى ما قد يسببه القرب من السلطان من الذلة والملق وترقب الاحتياج. انظر: الرسائل الأدبية، مدح التجار وذم عمل السلطان، ص (240)، إلا أنه قد وقع في هذا الفخ، فطلب

وقد أثمر ذلك القرب لا شك ثمرات عديدة؛ منها أن كثيرًا من مؤلفات الجاحظ كانت
صدى لتوجهات الساسة وذوي النفوذ في عصره⁽¹⁾،

واستعطف وترقب؛ إذ نراه يتودد إلى القاضي أحمد بن أبي دؤاد طلبًا للعتية والمنعة. انظر: الرسائل الأدبية، رسالة
الفتيا، ص (247: 251)، ويتزلف من بعده لولده القاضي محمد بن أحمد بن أبي دؤاد. انظر: الرسائل السياسية،
مقدمة رسالة المعاش والمعاد، ص (65: 68)، كما يتودد إلى أبي الفرج محمد بن نجاح الكاتب كذلك في ثلاث
رسائل له، هي: رسالة إلى أبي الفرج بن نجاح الكاتب، ورسالة في المودة والخلطة، ورسالة في استنجاز الوعد،
وجميعها في الرسائل الأدبية، ص (395: 427)، كما نجده في رسالة الجد والهزل يعتب على الوزير محمد بن عبد
الملك الزيات ويستعطفه، بعد ما قطع عنه بعض العائدات التي ينتفع بها. انظر: الرسائل الأدبية، رسالة الجد
والهزل، ص (325: 359).

(1) نفهم من كلام الجاحظ أن كتابه في الإمامة كان بتوجيه من المأمون، وأنه قد أثنى عليه ثناء حسنًا، يقول: «ولما قرأ
المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرت إليه وقد كان أمر اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها، قال
لي: قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له:
قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلي على العيان، كما أربى
العيان على الصفة». البيان والتبيين 3/ 374، 375.

ونخبرنا الجاحظ أنه قد ألف كتابه مناقب الترك في خلافة المعتصم - وكانت سياسته تقضي بتقريب العنصر التركي -
إلا أنه قد حالت موانع لم يذكرها دون وصول الكتاب إليه، فأهداه من ثمَّ بعده إلى الوزير الفتح بن خاقان، وكان
من أصل تركي. انظر: الرسائل السياسية، مناقب الترك، ص (491)، وراجع د. علي بو ملحم: كشف آثار
الجاحظ، المطبوع في آخر الرسائل الكلامية، ص (330: 331).

ولما أقدم الخليفة على حرق غنَّام المرتد بالنار، ألف الجاحظ رسالته: بصيرة غنام؛ دفاعًا عن وجهة النظر الرسمية
للدولة. انظر: د. محمد محمود الدروبي: مقدمة تحقيق مناقب خلفاء بني العباس، ص (17)، وراجع: معجم
الأدباء 5/ 2115.

ويعزو د. علي بو ملحم الدافع الذي حمل الجاحظ على تصنيف رسالته: في ذم الكتاب والرد على النصارى إلى مجاراته
لسياسة المتوكل في سخطه على الكتاب وتنكيله بهم، وفي تضييقه على النصارى وتحقيره من شأنهم. انظر: د. علي
بو ملحم: كشف آثار الجاحظ، المطبوع في آخر الرسائل الكلامية، ص (332: 338)، وراجع في حث الفتح بن
خاقان للجاحظ على الإسراع بتصنيف كتابه الرد على النصارى: معجم ياقوت 5/ 2115.

وقد تكسَّب وتحسنت أحواله⁽¹⁾، كما صار وجيهاً ومقرباً، نافذ الكلمة عند الوزراء والخلفاء، حتى وصل به الأمر - إن صحت الرواية - إلى أن يطمح للخلافة ويتغياها⁽²⁾.

ومع هذا فقد رفض الجاحظُ العملَ في ديوان الخليفة؛ فقد نقل ياقوت أنه عمل في ديوان الرسائل أيام المأمون ثلاثة أيام، ثم إنه استعفى فأعفى⁽³⁾، كما توخى البعد عن مجلس المتوكل، وآثر الانشغال بالكتابة والتصنيف⁽⁴⁾، فرغم تودده وتقربه لذوي النفوذ، إلا أنه كان حذرًا من أن تُسلب منه حرّيته، أو أن يُلزمه القرب بقيودٍ هو في غنى عنها.

(1) حرص الجاحظ على إهداء كتبه ورسائله إلى ذوي النفوذ والشأن في عصره، وقد تكسب من وراء ذلك كثيرًا، فقد أورد ياقوت أنه أهدى الحيوان إلى ابن الزيات، فأجازه عليه بخمسة آلاف دينار، وأهدى البيان والتبيين إلى ابن أبي دؤاد، فأجازه هو الآخر بخمسة آلاف دينار، وأهدى كتاب الزرع والنخل إلى إبراهيم بن العباس الصولي فأجازه كذلك بخمسة آلاف دينار، فعاد إلى البصرة ومعه ضيعة لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد. انظر: معجم الأدباء 5/ 2117، 2118.

(2) أورد البغدادي وغيره أن الجاحظ قد سُئل عن حاله فأجاب بقوله: «سألني عن الجملة فاسمعها مني واحدًا واحدًا، حالي أن الوزير يتكلم برأيي، وينفذ أمري، ويؤثر الخليفة الصلات إليّ، وأكل من لحم الطير أسمىها، وألبس من الثياب ألينها، وأجلس على ألين الطري، وأتكئ على هذا الريش، ثم أصبر على هذا حتى يأتي الله بالفرج»، فقيل له: الفرج مما أنت فيه؟ قال: «بل أحب أن تكون الخلافة لي، ويعمل محمد بن عبد الملك بأمرى ويختلف إليّ، فهذا هو الفرج». البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14/ 131، وانظر كذلك: ابن عساكر: تاريخ دمشق 45/ 434، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11/ 529.

وقد أورد المحقق الأستاذ عبد السلام هارون هذا النص في مقدمته على الجزء الأول من الحيوان، وذكر أن «يؤثر» خطأ وصوابها: «يؤثر الخليفة الصلات إلى...»، وهو الأنسب والأوفق؛ فتواتر الشيء: أي تتابعه، وإذا جاء بعضه في إثر بعض. انظر: مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون على الحيوان، هامش 1/ 24، وراجع: الزبيدي: تاج العروس، فصل الواو مع الراء 14/ 338.

(3) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5/ 2103.

(4) نفهم هذا من رسالة الفتح بن خاقان إليه، يمنُّ عليه بتوسطه له عند أمير المؤمنين في إعفائه من مجلسه؛ تفرغًا للتأليف والكتابة. انظر: المرجع السابق 5/ 2114، 2115.

- وفاته:

وقد توفي الجاحظ في عام خمس وخمسين ومائتين⁽¹⁾، وقيل ست وخمسين ومائتين⁽²⁾، وقيل خمسين ومائتين⁽³⁾، وكان موته بسقوط مجلدات العلم عليه⁽⁴⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار: المنية والأمل 1 / 60، والخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 132، والسمعاني: الأنساب 3 / 156، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 444، وياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2101، 2122، وابن خلكان: وفيات الأعيان 3 / 474، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11 / 527، وابن نباتة: سرح العيون، ص (250)، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 3 / 231.

(2) انظر: المسعودي: مروج الذهب 4 / 157.

(3) انظر: ابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 443، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11 / 527.

(4) انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 3 / 232.

المبحث الثاني: سماته الشخصية

نستطيع أن نحصر أهم سمات الجاحظ الشخصية في أربع سمات أساسية، هي: الموضوعية، والحضور، والجدل، والحس الفكاهي، وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منها:

أولاً: الموضوعية:

الموضوعية هي مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، من دون أن يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص⁽¹⁾، والعقل الموضوعي هو الذي ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعية، فلا يتأثر في أحكامه بما تعوّد، أو أحبّ، أو كره⁽²⁾.

فالموضوعية إذن هي قدرة الشخص على الانفصال عن الفكرة موضوع البحث، ومحاولة تأملها من الخارج؛ لتحري الإحاطة الكاملة بها، من دون تشويشٍ من النفس وأهوائها وميوها، إنها توجه عقلي مادي بحث إلى الحقيقة، من دون اعتمالٍ لنزعات النفس ورغباتها، وهي بهذا خاصة عزيزة لا تيسر إلا لمن وهب نفسه للحقيقة وتجرد لها.

وتحتاج تلك الخاصة إلى الوعي الفائق بسبل تسلل الأهواء والنزعات إلى النفوس، والانحياز بها عن الحق، ويكشف لنا الجاحظ عن الخلط الذي قد يُحدثه الهوى وعدم التحفظ في النفوس فيقول: «واعلم أن الرجل قد ينازع في تفضيل ماء دجلة على ماء الفرات، فإن لم يتحفظ وجد في قلبه على شارب ماء دجلة رقة لم يكن يجدها، ووجد في قلبه غلظة على شارب ماء الفرات لم يكن يجدها»⁽³⁾.

ولا نقصد بالموضوعية هنا التحييد التام للذات؛ فذلك الأمر جدٌ عسير، خاصة في المباحث الفكرية والأدبية؛ لأن مثل هذه المباحث لا بد وأن تخضع في تقييمها للموقف الذاتي، شئنا أم

(1) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (197)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 450.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 448.

(3) رسالة في عليّ بن أبي طالب وآله من بني هاشم، مجموع رسائل الجاحظ، د. الحاجري، ص (53).

أبينّا، وإنّا نعني بذلك أن مسلك الذات في التعبير عن نفسها وفكرها، يكون وفق قواعد العقل، وتحت سياج المنطق السليم للأمور، فتأتي من ثمّ أحكامها عقلانية مبررة، وواضحة قوية، تثبت أمام النقد العام، ويعز على مثلها أي ابتدال.

ولتلك الخاصة دلالات تظهر على صاحبها وتُبين عنه، وفيما يخص الجاحظ فقد كان لتلك الخاصة أثرها الواضح عليه في تحري اتساع الرؤية وشمولها، فكان يحرص على التقصي والاستقصاء، والإلمام بالأمر موضوع البحث، فيذهب بالرأي إلى غايته، وبالفكرة إلى أقصاها، ويحرص على إيراد الأدلة والبراهين والحجج، ويعرضها من زوايا نظر متعددة، ويتحرى العلل والأسباب للظاهرة موضوع البحث، ويجمع الأخبار ويعمل على فحصها وامتحانها، ووضع قواعد وأصول لقبولها، ويتوخى الحيادية في الحكم، فلا ينتصر لرأي إلا بشاهد قوي من العقل، وهو أمر واضح وجلي لمن طالع كتبه ورسائله.

- رؤية المعنى وضده في الصورة الواحدة:

وإن إحدى الدلائل التي تشهد لموضوعية الجاحظ قدرته على رؤية المعنى وضده في الصورة الواحدة؛ أعني رؤية الحسن والقبح أو الخير والشر في الأمر الواحد، فإن حالة اللاتحيز التي تكون فيها النفس تسمح لها بالكشف والإحاطة والاطلاع، واستبطن الجوانب المتعددة للحقيقة الواحدة.

لقد آمن الجاحظ بأنه ما من شيء إلا وله جهتان للنظر؛ جهة حسن يُمدح بها، وجهة قبح يُذم من أجلها⁽¹⁾، فللصمت - على سبيل المثال - جهة حسن، منها توقي الإثم والوقوع في الخطأ⁽²⁾، كما أن المرء به أملك لزام نفسه⁽³⁾، وله كذلك جهة قبح، منها موت الخواطر، وتبدل

(1) انظر: الحيوان 5 / 174، 175، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، ص (37: 49).

(2) انظر: الرسائل الأدبية، تفضيل النطق على الصمت، ص (302).

(3) انظر: الرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (107: 110).

النفس، وفساد الحس، واقتصار فضله على صاحبه دون غيره، فنفعه خاص وليس عاماً⁽¹⁾، فالحقيقة الواحدة إذن قد تحمل الأمر وضده معاً.

وقد كان هذا دأب الجاحظ في عرض حقائق الكثير من الأمور، فللنبذ محاسن وفوائد، وله كذلك مساويء ومضار⁽²⁾، وللمزاح نفع وأذى⁽³⁾، وعلى هذا الكثير من الخلال، كالمشورة والمودة والصحبة وحب الوطن والغيرة... إلخ، فلكل من هذه الصفات جهة حُسن تمدح بها، وجهة قبح تذم من أجلها⁽⁴⁾.

ويبدو لي أن رؤية الجاحظ هذه نابعة من فلسفته الخاصة في مزج الخير بالشر⁽⁵⁾؛ فلقد آمن الجاحظ بأن المصلحة في الحياة الدنيا قد بنيت على امتزاج الخير والشر معاً، فالخير لا يتمحض،

وقد مدح الجاحظ الصمت وفضّله على الكلام في مواضع أخرى. انظر على سبيل المثال: البيان والتبيين 1/ 194، 197، 269: 271.

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 272.

وقد ذم الجاحظ الصمت وفضّل الكلام عليه في مواضع أخرى. انظر رسالته تفضيل النطق على الصمت، ص (301: 307)، وكذا رسالة الجد والهزل، ص (345)، وهما في مجموع الرسائل الأدبية.

(2) انظر: الرسائل الأدبية، الشارب والمشروب، ص (276: 279).

(3) انظر: الرسائل الأدبية، التربع والتدوير، ص (456: 460، 466: 469).

(4) راجع كتاب الجاحظ: المحاسن والأضداد، وقد ذكر فيه أوجه محاسن تلك الصفات وكذا أوجه مساوئها، وسوف يتكرر الحديث عن هذه النقطة كذلك فيما يلي من السطور، ولكن باعتبار ما نتج عنها من قدرة على مدح الشيء الواحد وذمه، وهو ما اعتبرته مظهرًا من مظاهر جدلية الجاحظ.

(5) يرى الجاحظ أن المصلحة قد بنيت في الدنيا على امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار...، وعلة ذلك لديه أن الشر لو كان صرفاً لهلك الخلق، ولو كان الخير محضاً لسقطت المحنة عنهم، ثم إنه بسقوط المحنة تسقط الفكرة، وتنعدم الحكمة، فلا يكون هناك تخيير ولا تمييز، ولا يُحتاج إلى فكر ولا نظر، ولو استوت الأمور هكذا فقد انعدم التكليف، ولم يكن للمثوبة معنى، فأصل من أصول صلاح الدنيا والآخرة امتزاج الخير بالشر في هذه الحياة، وعدم تمحض أحدهما. انظر: الحيوان 1/ 204: 207، 2/ 87، 88، 3/ 300، 301، والرسائل الأدبية: الوكلاء، ص (231).

ومثله كذلك الشر، ومن ثمَّ فالشيء الواحد مزيج منهما معًا، فلا شيء خير مطلقًا، ولا شيء شر مطلقًا، ووفقًا لهذه الرؤية فللشيء الواحد جهتان للنظر؛ جهة حسن وخير، وأخرى قبح وشر.

- التركيز على نقد الأفكار لا الأشخاص:

كما نجد أن الجاحظ قد ولى وجهته في الغالب إلى نقد الفكرة لا الشخص، ودعا إلى ذلك وحثَّ عليه، معتبرًا أن نقد الأشخاص وتمييز الرجال والتفضيل بينهم أنقض للعقول السليمة، وأفسد للأخلاق الحسنة، من المنازعة في الآراء والأفكار؛ وذلك بما تثيره تلك المقارنات من الأهواء وبخس الحقوق أو المغالاة فيها، فيقع أصحابها من ثمَّ بين طرفي الإفراط والتفريط، ومثل ذلك ما كان قائمًا في وقته بين الشيعة والعثمانية، في التمييز بين أبي بكر وعلي عليه السلام، وما حصل لليهود وللنصارى مع المسيح عيسى عليه السلام؛ فقد تنازعا فيه - كما يقول - فلجَّ بهما القول⁽¹⁾.

كما يعلن الجاحظ أنه وإن كان يفضل شعر الأعراب والبدو على شعراء الأمصار والقرى من المولدة، إلا أن ذلك ليس بواجب في كل ما قالوه، وينتقد مسلك هؤلاء الذين يعيرون أشعار المولدين بإطلاق، معتبرًا أن ذلك لا يكون قطُّ من رאוِيَّة للشعر بصيرٍ بجوهر ما يرى؛ إذ لو كان له بصر - كما يقول - لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان⁽²⁾؛ فصواب الأمر لديه مرتبط بحقيقة الشيء في ذاته، وفي المعايير والأسس الموضوعية التي يستند إليها وينبني عليها.

ثانيًا: الحضور:

وأعني بالحضور معناه الفلسفي الذي يعني الحضور الذهني التام، وهو أن تكون صورة الشيء موجودة في الذهن، يدركها إدراكًا مباشرًا أو إدراكًا نظريًا⁽³⁾، فحضور الجاحظ هو

(1) انظر: رسالة في علي بن أبي طالب وآله من بني هاشم، مجموع رسائل الجاحظ، د. محمد طه الحاجري، ص (51).

(2) انظر: الحيوان 3 / 130، 2 / 27.

(3) الحضور عند الفلاسفة كون الشيء حاضرًا، وهو نوعان: حضور مادي، وحضور معنوي؛ أما الحضور المادي فهو وجود الشيء بالفعل في مكان معين، وأما الحضور المعنوي فهو الحضور الذهني، وهو أن تكون صورة الشيء

قدرته الفائقة على استجماع النفس وحضورها بالكلية في كل ما يعن أمامها، ويكون ذلك باستغراق الذات استغراقاً تلقائياً ومباشراً في كل ما يقع في محيطها، أو تتأمله وتفكر فيه بعقلها. لقد كان الجاحظ يتمتع بشعور حسي وذهني في غاية الدقة والإرهاق، هذا الشعور جعله يلاحظ واقعه بكل تفاصيله، ملاحظة دقيقة واعية، حتى بدا وكأنه مستشرف لما فيه؛ من دقيق ماديّ يجل عن عيون الناظرين، أو خفي نفسي تكل عنه عقولهم وأذهانهم، فغدا بحضوره المستغرق مرآة صادقة وكاشفة للكثير من دقيق المعاني وخفي الأفكار.

ولهذا الاستغراق والشغف شواهد في حياة الجاحظ؛ فقد كان مأخوذاً بالاطلاع والمعرفة إلى الحد الذي ذهل فيه عن كنيته⁽¹⁾، كما يروي لنا حادثة تؤيد هذا الاستغراق؛ وهي أنه قصد ذات مرة إلى الفيل ليرى ما يتناقله الناس عن ضخامة أذنيه، إلا أنه قد رجع من تلك الرؤية وقد ذكر جميع أعضائه إلا أذنيه التي إليها كان قصده، يقول: «فقصدتُ نحوه وما لي همٌّ إلا النظر إلى أذنيه، [فرجعت عنه بعد طول تأملٍ، وأنا أتوهمّ عامّة أعضائه، بل جميع أعضائه إلا أذنيه]، وما كانت لي في ذلك علةٌ إلا شغلٌ قلبي بكل شيء هجمتُ عليه منه، وكلُّه كان شاغلاً [لي] عن

موجودة في الذهن، يدركها إدراكاً مباشراً أو إدراكاً نظرياً، أو أن يكون الذهن شاعراً بحضور الشيء، ومنه قولهم الشعور بالحضور.

والحضور عند الصوفية غياب عن الخلق وشهود للحق، ويقابل الغيبة.

والحضور في علم النفس التجريبي عرض أحد الموضوعات على المدرك لحمله على إدراكه، وقد يكون هذا العرض بصرياً أو سمعياً أو شميّاً.

والحضور الكلي صفة لله تعالى، وهي القول أنه جل جلاله حاضر، أي موجود بكلية في كل مكان.

انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 478، 479.

(1) نقل الخطيب البغدادي في تاريخه أن الجاحظ قد نسي كنيته، فأتى أهله، وقال: بمن أكتني؟ قالوا: بأبي عثمان.

انظر: تاريخ بغداد 14/ 126، وانظر كذلك: ابن عساكر: تاريخ دمشق 45/ 433، وياقوت: معجم الأدباء 5/

2101، والذهبي: سير أعلام النبلاء 11/ 527.

أذنه التي إليها كان قصدي»⁽¹⁾.

ونستطيع ملاحظة أن هذا الحضور الواعي للجاحظ قد تجلّى على مستويين؛ مستوى المحسوس الظاهر، ومستوى المعقول الباطن.

- الحضور على مستوى المحسوس الظاهر:

أما حضور الجاحظ على مستوى المحسوس الظاهر فيتجلّى في قدرته الفائقة على الغوص في دقائق الوجود حوله، والانتباه الواعي لكل ما فيه، وفي النزوع نحو فهم المعاني خلف المباني، أو انتزاع الفكرة المجردة الخفية من المحسوسات الظاهرة المرئية، وهو ما تجلّى خاصة في كتابه الحيوان، والذي حاول فيه أن يستنطق الوجود حوله، وأن يستبطن ما فيه من دلائل وعلامات؛ ليجعل منه مرشدًا ودليلاً على وجود الخالق سبحانه، وحكمته وإبداعه في خلقه.

وقد كان من نتائج هذه المحاولة أن صار متبهاً للحضور الصامت للأشياء، فكان يراها على غير الهيئة المعتادة لها، بل ويرى فيها ما لا يُرى، وما لا يُلتفت إليه في العادة، فنراه في مواضع كثيرة - على سبيل المثال - يلفت الأنظار إلى فكرة بدهية، قد تغيب عن كثير من الأذهان، وهي أن دلالة الصغير الحقير على قدرة الخالق سبحانه، كدلالة العظيم الجليل، لا يفترقان في شيء؛ فالجليل ليس بأدَلَّ على الله تعالى من الحصاة، وليس الطاووس المستحسن بأدَلَّ على الله تعالى من الخنزير المستقبح⁽²⁾، فالكل مستوٍ من جهة الدلالة والبرهان.

كما نراه في موضع آخر يلفت الأنظار كذلك إلى بدهية أخرى، وهي أن كل ما خلق الله جميل، بما في ذلك ما لا تظهر منه فائدة، بل وما يتأذى منه الإنسان؛ فلعل منافعها من جهة الامتحان والبلوى، لا من جهة العطية والإنعام، ولعل أقلّها نفعاً هو أكثرها ردّاً؛ إلّا يكن من جهة

(1) الحيوان 7 / 202.

(2) انظر: الحيوان 1 / 206، 3 / 299، وانظر كذلك: 1 / 35، 203، 208 : 211، 3 / 298 : 304، 4 / 5، 210،

5 / 149 : 151، 6 / 9، 10.

عاجلٍ أمر الدنيا، كان في آجل أمر الدين، يقول: «فإذا رأيت شيئاً من الحيوان بعيداً من المعاونة، وجاهلاً بسبب المكائفة، أو كان مما يشتدُّ ضرره، وتشتدُّ الحراسة منه، كذوات الأنياب من الحيات والذئاب، وذوات المخالب من الأسد والنمور، وذوات الإبر والشعر من العقارب والدَّبَر، فاعلم أنَّ مواقع منافعها من جهة الامتحان والبلوى، ومن جهة ما أعد الله ﷻ للصابرين، ولمن فهم عنه»⁽¹⁾.

- الحضور على مستوى المعقول الباطن:

وأما حضور الجاحظ على مستوى المعقول الباطن، فيتجلى في مواطن عديدة من مؤلفاته، وخاصة في كتابه البخلاء، وفي رسالته الحاسد والمحسود؛ فقد أبدع فيهما في وصف دخائل النفس الإنسانية، وتسلل فيهما إلى الطبائع المستورة الخفية، فكان كأنه يقرأ على صفحات الوجوه ما دفن في أعماق الصدور، ويكأنه طبيب نفساني في صورة الأديب المحنك.

كما يتبدى هذا الحضور كذلك في قدرته الفائقة على الغوص في عقول الآخرين، واستبطان آرائهم وتحليل أفكارهم، وهو ظاهر يبيِّن في عرضه لمختلف الآراء، وتقليبها على وجوهها المحتملة.

ومن أمتع ما أتحفنا به ذاك الحضور تلك التحليلات العقلية التي قدمها لمنطق البخلاء، وكيف كانوا يتحايلون تحت ستار العقل والفهم لتسمية البخل والمنع إصلاحاً وحزماً، والجود والإيثار إسرافاً وجهلاً، وكيف كانوا دقيقي العقول والفهوم، بحيث يفتنون إلى المعنى الباطن البعيد، وفاسدي المزاج والتركيب، بحيث يغفلون عن الظاهر الواضح القريب، فكان أن جمعوا - كما يقول - مع الغباء الشديد فطنة عجيبة، ومع الحمق الظاهر تدبيراً خفياً⁽²⁾.

(1) الحيوان 3 / 300.

(2) انظر: البخلاء، ص (1، 2).

- استطرادات الجاحظ وعلاقتها بالوعي والحضور:

دأب الجاحظ في كتاباته على الاستطراد⁽¹⁾، حتى بات ذلك سمة مميزة لمعظم تصانيفه، فكان يخرج بقارئه من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل، حتى ليبدو للناظر غير المتأني غياب النسق الموضوعي والوحدة الفكرية الجامعة.

وقد تنوعت استطرادات الجاحظ وتباينت صورها؛ فهناك الاستطراد الناتج عن تولد المعاني بعضها من بعض⁽²⁾،

(1) الاستطراد لغة: مصدر استطرد، وهو تتابع القول، يقال: اطَّرد الشيء: أي تبع بعضه بعضًا وجرى، واطَّرد الكلام: أي تتابع. انظر: لسان العرب، باب الدال، فصل الطاء المهملة 268/3، وتاج العروس، فصل الطاء مع الدال المهملتين 322/12.

أما الاستطراد اصطلاحًا فهو من البديع، وجعله ابن المعتز من محاسن الكلام، وبحثه في بابي الالتفات وحسن الخروج. انظر: عبد الله بن المعتز: كتاب البديع، ص (58، 60). وقد عرفه أبو هلال العسكري بقوله: «هو أن يأخذ المتكلم في معنى، فيبين يمر فيه يأخذ في معنى آخر، وقد جعل الأول سببًا إليه». أبو هلال العسكري: الصناعتين الكتابة والشعر، ص (316). وعرفه ابن أبي الحديد بقوله: «أن تخرج بعد أن تمهد ما تريد أن تمهده إلى الأمر الذي تروم ذكره فتذكره، وكأنك غير قاصد لذكره بالذات، بل قد حصل ووقع ذكره بالعرض عن غير قصد، ثم تدعه وتتركه، وتعود إلى الأمر الذي كنت في تمهيده، كالمقبل عليه، وكالملقي عما استطردت بذكره». ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 241/7. وفيه معنى الاحتيال لشيء قصد إلى ذكره.

(2) أعني تداعي المعاني واشتقاق بعضها من بعض، وهو أثر من آثار النزعة الكلامية المتأصلة لدى الجاحظ، ومثاله ما ورد في البيان والتبيين من حديث الجاحظ عن واصل بن عطاء، وقدرته على التخلص من حرف الراء في كلامه، واستبدال بعض الكلمات به، حيث ضرب لذلك استبداله القمح والحنطة بالبر، ثم إذا به يستطرد ليذكر أن البر هو الأفصح لغة، وينقل لذلك شواهد من أشعار العرب وأقوالهم، ثم يستطرد إلى مسألة أخرى هي اختلاف استخدام تلك الألفاظ في الأمصار؛ نظرًا لأن أهل الأمصار إنما يتكلمون لغة العرب النازلة فيهم، أو أن العامة قد تستخف لفظًا دون غيره، فتترك الأظهر والأفصح إلى الأقل والأضعف، ثم يحجر الحديث عن فعل العامة هذا إلى استطراد من نوع آخر، هو شهرة الأضعف وخمول الأقوى، وأن ذلك حاصل كذلك في الشعر والمثل السائر، بل وفي شهرة البعض من الفرسان والخطباء والشعراء وخمول ذكر من هم أحق منهم بذلك، ثم بعد هذه الاستطرادات والتفريعات يعود إلى أصل موضوعه عن واصل بن عطاء مرة أخرى، وهكذا تتوالد المعاني في ذهنه، وتشتق الواحدة إثر الأخرى، من دون غفلة عن أصل الحديث وبدائته. انظر: البيان والتبيين 1/ 14 : 22.

وهناك الاستطراد الناتج عن استدعاء الشبيه اللفظي⁽¹⁾، كما أن هناك استطرادات أخرى كثيرة، لا نجد لها ضابطاً ولا رابطاً سوى الإمتاع والمرح⁽²⁾.

وقد اختلف الباحثون في تقييم هذه الاستطرادات، وتباينت التحليلات بشأنها، بل وتناقضت كذلك؛ وفقاً للانطلاق في التفسير من هيمنة المنحى العقلي والمعرفي، والذي يُعنى بالمنهجية والتنظيم في المقام الأول، أو هيمنة المنحى الجمالي، والذي يتغيا الإثارة والتشويق، والذي لا يرى بأساً في التنوع والتكرار، أو ما يُرى للوهلة الأولى العابرة تشتتاً وتفككاً، وغيباً للوحدة الفكرية والموضوعية⁽³⁾.

وفي كتابه عن حجج النبوة نراه يتحدث عن اختلاف طبائع الخلق وأهمية ذلك في امتحان الأخبار ومعرفة الحجج، وهو الموضوع الأساس في الكتاب، ثم إذا به يستطرد إلى ذكر اختلاف الطبائع وما لها من أهمية كذلك في تنوع المهن، والرضا بالأوطان مع اختلافها، وفي اختلاف الأسماء وتنوعها، وكذلك في وقوع التبايع والمقايسة بين الخلق، وفي تنوع الأذواق واختلافها، الأمر الذي يصب في مصلحة الخلق واستقرار معاشهم، وبعد كل تلك الاستطرادات التي أخذت حيزاً لا بأس به، إذا به يعود إلى موضوعه الأساس، وهو امتحان الأخبار ومعرفة الحجج. انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (136: 141).

(1) أعني التشابه بين لفظين، ومثاله ما ورد من حديث الجاحظ عن طيب عَرَق الفيل، وأنه أطيب من ريح المسك، ثم إذا بريح المسك يذكره بالحديث عن فأرة المسك والإبل، وما يصدر عنهما من ريح طيبة، أطيب من ريح المسك، ثم إنه يعود ثانية إلى حديثه عن الفيل. انظر: الحيوان 7/ 210، 211.

كما نراه في موضع آخر يتحدث عن المفاخرة التي نقلها بين أصحاب الجواري والغلمان، ثم إذا به يستطرد إلى مفاخرة أهل البصرة والكوفة، ثم يعود إلى سابق حديثه. انظر: الرسائل الأدبية، مفاخرة الجواري والغلمان، ص (180، 181).

(2) وهي النماذج الأكثر وجوداً في مصنفات الجاحظ؛ حيث كان يعتمد إلى الترويح بين الموضوعات بفقرة من الشعر أو الطرف أو حتى النكات الخارجة.

(3) من الباحثين من رأى في استطراد الجاحظ نوعاً من الفوضى والتفكك وغياب النسق الموضوعي والوحدة الفكرية. انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام 1/ 409، 410، وجميل جبر: الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، ص (150).

وعلى الجانب الآخر هناك من رأى أن التفكك والتكرار هما مصدر روعة كتب الجاحظ، وأن مؤلفات الجاحظ ينبغي أن تُقرأ في ضوء الاستراتيجية الفكرية التي تتحكم في إنتاجها. انظر: د. شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد

وإذا كان الاستطراد - بصفة عامة ومن الناحية العقلية الصرفة - ظاهرة من ظواهر العقل المغيَّب أو غير الناضج؛ باعتبار شيوعه لدى الأطفال، ومن قل حظهم من العلم والثقافة، فإن استطراد الجاحظ - كما يبدو - كان على العكس من ذلك؛ إذ بدت استطراداته فرع حضور يقظٍ وواعٍ؛ إن مع النفس بالاسترسال معها فيما يأتيها من معانٍ وأفكار، أو مع الآخر باستبطان أحواله، وتوخي مواقع نفعه وإفادته، وذلك في إطار من الوحدة الفضفاضة⁽¹⁾، الجامعة في آن واحد بين الوظيفتين المعرفية والجمالية.

لقد كان من دأب الجاحظ في تأليفه أن يرسل نفسه على سجيتها، فيخرج من موضوع إلى آخر لفكرة عارضة سنحت له، أو لمعنى ما حضره، ولو بأدنى ملابسة، بل وأحياناً كثيرة من دون أية ملابسة، سوى التسلية والترفيه، ثم إنه يعود بقارئه ثانية إلى ما قد خرج عنه⁽²⁾.

كما أن هذه الاستطرادات تحوي كذلك وعياً وحضوراً مع الآخر؛ فقد أعلن الجاحظ في أكثر من موضع أنه كان يهدف من وراء ذلك المسلك الوعر⁽³⁾ إلى خدمة القاريء بالترويح عنه،

وسامراء، ص (7)، وراجع: د. مسالتي محمد عبد البشير: مصطلح البيان وأسئلة النقد المعاصر، بحث نشر بمجلة مقاليد، العدد (11)، ديسمبر 2016م، ص (185).

(1) مصطلح وحدة فضفاضة مأخوذ عن الدكتور عبد الوهاب المسيري رَحِمَهُ اللهُ في مقدمة كتابه عن سيرته الفكرية، وإن عرض له في سياق آخر، إلا أنني وجدت فيه تعبيراً تاماً عن الفكرة المقصودة. انظر: د. عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية في البذور والجدور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ص (7).

وأعني بالوحدة الفضفاضة هنا تلك الوحدة التي تسمح للمؤلف بالانتقال والاستطراد وفقاً للهدف الذي يسعى إليه (نقل العلوم والمعارف)، وضمن الإطار الذي حدده لإيصال ما يريد (الإمتاع والمرح).

(2) إن عودة الجاحظ لما قد بدأه ينبيء عن أن استطراداته لم تكن عشوائية، وأنها كانت بالفعل تحت وعيه وسيطرته وتوجيهه، مما يجيز لنا أن نقول إنها استطرادات منهجية ومنظمة.

(3) ذكر الجاحظ أن الاستطراد في التأليف أكثر وعورة من الكتابة في موضوع واحد؛ إذ فيه جنوح الفكر إلى مناح متعددة، تشق على متبعتها وملتقطها. انظر: الحيوان 4 / 208، 209.

ودفع ملل تتابع الوتيرة الواحدة؛ ففي تنوع المعروض إثارة وتشويق، ومجاعة لتنوع النفوس واختلاف أذواقها⁽¹⁾.

كان خروج الجاحظ إذن خروجًا واعيًا ومقصودًا، ينبىء عن عقلية فنية؛ خاضعة لفكر اللحظة وشعور الآن، وهي عقلية غاية في النشاط والحضور؛ فهي قادرة على العودة إلى نقطة البدء من جديد، مهما طالت استطراداتها وتنوعت، واضعة نصب أعينها خدمة القاريء وإفادته على أتم وأوجب ما يكون.

ثالثًا: الجدل:

وأعني بالجدل تلك الخاصة النفسية التي تدفع صاحبها إلى التفاعل مع البيئة المحيطة به من خلال الحوار والسؤال والمناقشة، حيث يكون العقل في حالة استثارة دائمة، يندفع على أثرها في تكوين معارفه واستلهاهما، أو إظهارها وعرضها - إلى هذا المسلك الجدلي، وذلك بأن يجعل الفكرة أو المبدأ محل النقاش مجالاً للسجال العقلي والعصف الذهني بين طرفين؛ بغية استقصاء وجه الحق في المسألة، أو لمجرد الترف العقلي والرياضة الذهنية لا غير، وذلك باستعراض كافة الجوانب المحتملة للحقيقة الواحدة.

ويُعد سقراط أشهر الجدليين على الإطلاق، وقد استطاع من خلال محاوراته الشهيرة أن يكشف اللثام عن كثير من المبادئ والأفكار⁽²⁾.

(1) انظر: الحيوان 3 / 7، 38، 5 / 154، 155، 6 / 15، والبيان والتبيين 1 / 186، 206، 3 / 366، والرسائل الأدبية، الترتيب والتدوير، ص (472).

(2) الجدل عند سقراط هو طريقة في المناقشة والاستدلال تقوم على الحوار والسؤال والجواب، وقد اتخذ الجدل معاني متعددة في المدارس الفلسفية المختلفة، فهو عند أفلاطون: منهج في التحليل المنطقي، يقوم على قسمة الأشياء إلى أجناس وأنواع، وعند أرسطو ومناطق المسلمين: قياس مؤلف من مشهورات ومسلّمات، وعند كانط: منطق ظاهري في سفسطة المصادرة على المطلوب وخداع الحواس، وعند هيجل: انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى تصل إلى المطلق. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، مادة =

وقد كان الجاحظ مدفوعاً بتلك النزعة الذاتية؛ إذ كان يجد في هذا المسلك رِياً لشغفه للمعرفة، وتسرية لنفسه التواقة للوعي ولإدراك حقائق الأمور، فاجتماع المتباينين للفصل بينهما - كما يقول - من العقل، بالإضافة إلى كونه كذلك طريقاً للمعرفة⁽¹⁾، وقد تأيّدَت تلك النزعة وقويت بتتلمذه على يد أستاذه النظام، الذي كان ذا نزعة جدلية واضحة، جعلت العلاف - مع قدرته الفائقة على الجدل - يتحاشاه ويتجنب مناظرته، حتى إنه كان يمارض لئلا يظهر أمامه بمظهر المغلوب⁽²⁾.

ولقد غلبت تلك النزعة على الجاحظ وتمكنت منه حتى لقد دفع من صحته ثمناً لها؛ فقد ورد أنَّ سبب علّته بالفالج في آخر أيامه أنه حضر مائدة ابن أبي دؤاد⁽³⁾، وفي الطعام سمكٌ ولبن،

(جدل)، ص (59، 60)، وراجع في المزيد حول مفهوم الجدل: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 553، 554، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 391: 394.

(1) انظر: الرسائل الأدبية، تفضيل البطن على الظهر، ص (150).

(2) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص (54).

(3) توطدت علاقة الجاحظ بابن أبي دؤاد الأب والابن معاً، ولم تُبن الرواية عن أيهما المقصود، ولم يتبين لي من ترجمتهما؛ نظراً لتعاصرهما وتقارب وفاتهما؛ فقد توفي الابن في حياة أبيه، وتوفي الأب بعده بعشرين يوماً.

أما الأب فهو القاضي أحمد بن أبي دؤاد بن حريز بن مالك، كان المتوكل يكره مذهبه، ويستحيي أن ينكبه؛ لما كان يقوم به من أمره أيام الواصل، وعَقْد الأمر له والقيام به من بين الناس، فلما فلج أحمد سنة ثلاث وثلاثين ومئتين أول ما ولي المتوكل الخلافة، ولَّى المتوكل ابنه محمد القضاء ومظالم العسكر مكان أبيه، ثم عزله عنها، ووكّل لضياعه وضياح أبيه، ثم صولح على ألف ألف دينار، وأشهد على ابن أبي دؤاد وابنه بشراء ضياعهم، وحدرهم إلى بغداد، وكان فصيحاً مفوّهاً شاعراً، رأساً في التجهم، وهو الذي شغب على الإمام أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، توفي الأب في أول سنة أربعين ومئتين. وأما الابن فهو القاضي محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، أبو الوليد الإيادي، مات في حياة أبيه ببغداد، في ذي الحجة من سنة تسع وثلاثين ومئتين. وقد اشتهر الأب بالجود والسخاء، ولعله من هذه الزاوية هو المقصود في هذه الرواية، أما الابن فكان بخيلاً، وله في البخل أخبار طريقة حفظت عنه. انظر في ترجمتهما: البغدادي: تاريخ بغداد 2/ 129: 133، والذهبي: العبر في خبر من غبر 1/ 339.

وكان ابن بُخْتِيشُوع⁽¹⁾ الطبيب حاضراً، فنهاه عن الجمع بينهما، فغلبت الجاحظ نزعته الجدلية فقال: «إِنَّ السَّمَكَ إِنْ كَانَ مُضَادًّا لِلْبَّنِ، فَإِنِّي إِذَا أَكَلْتُهُمَا دَفَعْتُ كُلَّ مِنْهُمَا ضَرَرَ الْآخَرِ، وَإِنْ كَانَ مُتَسَاوِينَ فَكَأَنِّي أَكَلْتُ شَيْئًا وَاحِدًا»، فرد عليه الطبيب ابن بُخْتِيشُوعَ قائلًا: «أَنَا لَا أَحْسِنُ الْكَلَامَ وَلَكِنْ إِنْ شِئْتَ أَنْ تُجَرِّبَ فَكُلْ»، فأكل فأصابه فالج عظيم ونقرس⁽²⁾.

ولتلك النزعة تجليات واضحة ظهرت فيما ترك من آثار، منها اتجاهه في عرض الآراء والأفكار إلى الحوار والمناظرة، واتجاهه إلى الدفاع عن الفكرة وما يقابلها، أو الكلام في الشيء وضده، كما كان تحت تأثير تلك النزعة ربما ينتصر للرأي بغير المعقول، أو بأدنى شبهة، وفيما يلي عرض موجز لهذا الإجمال:

(1) هو أبو عيسى جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس المسيحي المتطبب، ومعنى كلمة بختيشوع عبد المسيح، كان مشهوراً بالتصرف في المداواة، حظياً عند الخلفاء، حصل من جهتهم من الأموال ما لم يحصل غيره، فقد كان طبيب الرشيد، وكانت له مكانة عظيمة عنده، حتى قال الرشيد لأصحابه: كل من كانت له إلی حاجة فليخاطب بها جبرائيل؛ لأنني أفعل كل ما يسألني فيه ويطلبه مني، فكان القواد يقصدونه في كل أمورهم، وقد جعله الرشيد رئيس الأطباء، وأما الأمين ابن الرشيد فكان لا يأكل ولا يشرب إلا بإذنه، وكان عند المأمون كما كان عند الرشيد، ومن كلام جبرائيل: أربعة تهدم العمر: إدخال الطعام على الطعام قبل الانهضام، والشرب على الريق، ونكاح العجوز، والتمتع في الحمام، من تصانيفه: رسالة إلى المأمون في المطعم والمشرب، والمدخل إلى صناعة المنطق، ورسالة مختصرة في الطب، توفي سنة (213 هـ). انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص 187: 201)، والصفدي: الوافي بالوفيات (11 / 38، 39).

(2) انظر: ابن نباتة المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص (253، 254).

وكان الجاحظ يقول في مرضه: «اصطلحت على جسدي الأضداد، إن أكلت بارداً أخذ برجلي، وإن أكلت حاراً أخذ برأسي». ويقول: «أنا من جانبي الأيسر مفلوج، فلو قرض بالمقاريض ما علمت به، ومن جانبي الأيمن منقرس فلو مر به الذباب لألت». ابن خلكان: وفيات الأعيان 3 / 473، وانظر كذلك: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق 45 / 443.

وكان الأضداد التي عاش يصارعها قد اصطلحت على جسده فصرعته وقضت عليه!

- مظاهر الجدل عند الجاحظ:

1- اعتماد فن الحوار والمناظرات في عرض الآراء والأفكار:

اتخذ الجاحظ من الحوار والسؤال والجواب طريقاً لعرض المعارف وبيانها، وإن نظرة سريعة لرسائله لتنبئنا عن هذا المسلك، إذ افتتح العديد منها بالتوجه بالدعاء لشخص ما يحاوره⁽¹⁾، أو يطلب موجه له من مجهول، يستوضح منه الحق في مسألة ما⁽²⁾، وقد كانت تلك عاداته في جُلِّ ما ترك من مؤلفات⁽³⁾.

وبالإضافة إلى الحوار والسؤال والجواب، فقد برع الجاحظ - كغيره من المعتزلة - في فن المناظرات؛ إذ كان يتصور متحاورين أو متناظرين، يدلي كل منهما بدلوه في المسألة المطروحة، فيسوق الجاحظ على ألسنتهما الحجج والأدلة، التي يعضد بها كلتا الفكرتين، مستقصياً مواضع الدلالة فيهما.

هذا وقد اتخذت تلك المناظرات مسلكين؛ المسلك الأول هو التناظر بهدف الوصول إلى القول الفصل في المسألة، ويكون ذلك من خلال السجال العقلي والعصف الذهني للآراء المتباعدة؛ بهدف بيان وجه الحق من الباطل فيها، وقد كانت تلك طريقته في مناقشة الكثير من الآراء والأفكار، وأبرز مثال لذلك ما ساقه على لسان العثمانية⁽⁴⁾ والشيعة بخصوص أبي بكر

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: مقدمة المعلمين والوكلاء في مجموع الرسائل الأدبية، والمعاش والمعاد ومناقب الترك وذم أخلاق الكتاب في مجموع الرسائل السياسية، ورسالة النابتة وفي نفي التشبيه في مجموع الرسائل الكلامية.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر: مقدمة الحاسد والمحسود وتفضيل البطن على الظهر في مجموع الرسائل الأدبية، ورسالة الأوطان والبلدان وفخر السودان على البيضان في مجموع الرسائل السياسية، ورسالة صناعة الكلام والرد على النصارى وكتاب خلق القرآن في مجموع الرسائل الكلامية.

(3) انظر كذلك مقدمة الحيوان والبخلاء وكتاب البرصان والعرجان والعميان والحوالان.

(4) العثمانية: أي أتباع عثمان، وهم فرقة من الفرق الإسلامية التي نشطت في عصر الجاحظ، وكانت تقف في وجه الحركة الشيعية، التي اشتد ساعدها في ذلك العصر أيضاً، ومن أهم مبادئهم أحقية سيدنا أبي بكر رضي الله عنه بالخلافة لأنه الأفضل، وقد بسط الجاحظ آراءهم في رسالة العثمانية.

وعلي عليه السلام؛ فقد تبنت العثمانية أحقية أبي بكر بالخلافة لأنه الأفضل، وتبنت الشيعة أحقية علي لأنه كذلك الأفضل، وقد بسط الجاحظ آراءهما، مستقصياً مواضع الدلالة فيها، ومعرباً عن رفضه للأصل الذي بنوا عليه ذلك التنازع، وهو بناء استحقاق الإمامة والتقديم على ما ورد من روايات في فضل أي من الإمامين، ومعلنًا عن الأصل الذي يرتضيه وهو الخبر الذي يجيء مجيء الحجة، وليس الخبر الذي تتفاوت الأفهام والعقول في إقراره وتقديره⁽¹⁾.

أما المسلك الثاني فهو التناظر بغرض المتعة العقلية والرياضة الذهنية، ويكون ذلك بعرض وجهات النظر المتباينة حول الموضوع، من دون الحكم على أي منها بالصحة أو بالبطلان، مجرد عرض فقط للحجج والآراء، وإن كان هذا النوع كذلك لا يخلو من فكرة يتغياها الجاحظ ويسعى إليها.

وهذه المناظرات ليست مناظرات بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما هي نوع من الرياضة العقلية والترف الفكري الذي برع فيه المعتزلة، والذي خاض فيه الجاحظ، وأبرز مثال لذلك تلك المناظرة الشهيرة التي عقدها الجاحظ في الحيوان بين الكلب والديك؛ حيث تزعم النظام الفريق الأول المدافع عن الكلب، وتزعم معبد الفريق الثاني المفضل للديك، وقد سرد الجاحظ الحجج على لسانيهما وأفاض فيها، إلى الحد الذي اتخذت فيه تلك المناظرة وحدها ما يقرب من الجزءين من كتاب الحيوان⁽²⁾.

أما الغاية التي كان يهدف إليها الجاحظ من مثل تلك المناظرة فهي إبراز حكمة الله وصنعه وتدبيره في كل من الكلب والديك، يتبين هذا من قوله: «فليس لقدّر الكلب والديك في أنفسهما وأثماهما ومناظرهما ومحلهما من صدور العامة، أسلفنا هذا الكلام... وإنما نتنظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه، وعلى إتقان صنعه، وعلى عجيب تدبيره، وعلى لطيف

(1) انظر: الرسائل السياسية: العثمانية، ص (222: 227).

(2) احتلت تلك المناظرة شطراً كبيراً من الجزء الأول والجزء الثاني بأكمله.

حكيمته، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف، وأودعهما من غوامض الأحساس، وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق، ودلَّ بهما على أنَّ الذي ألبسهما ذلك التدبير، وأودعهما تلك الحكم، يحبُّ أن يفكر فيهما، ويعتبر بهما، ويسبح الله وَعَلَيْكَ عندهما⁽¹⁾.

فالتمثيل إذن بين الكلب والديك لم يكن إلا وسيلة في يد صاحبها لإبراز ما فيهما من دلالة على الخالق، ويشهد لهذا انتهاء المناظرة من دون أن نعرف لمن كانت الغلبة، وكأن هذا الأمر لا يعني الجاحظ، بعد أن حقق غايته في إبراز حكمة الله في خلقهما⁽²⁾.

وقد أثارت مثل تلك المناظرات - كما يذكر الجاحظ - حفيظة البعض؛ ممن كان يرى فيها نوعاً من اللهو والعبث، والانشغال بها عن مهمات الأمور، إلا أن الغاية الكبرى التي كان يهدف إليها الجاحظ جعلته يرى فيها عملاً جليلاً، لا يقل أهمية عن النظر في التوحيد، أو الكلام في الملل والنحل⁽³⁾، بل ويبرر ذلك المسلك بأنه نتاج نزعة ذاتية طبيعية تقهر صاحبها على الظهور، منطلقاً من مبدأ تنوع الملكات بين البشر وضرورة ظهورها، وأن حركة الأحياء إنما هي على قدر العلل الباطنة المحركة لهم⁽⁴⁾، وكأن الأمر في ذلك قائم على التسخير دون التمكين والإرادة الذاتية⁽⁵⁾.

ولا منازعة في أن حكمة الله وتدبيره شاملة لجميع المخلوقات، كما أنه لا منازعة كذلك في أثر العلل الباطنة في توجيه حركة الأحياء، إلا أن هاهنا مغالطة عقلية واضحة من الجاحظ، وهي

(1) الحيوان 2 / 109.

(2) انظر: فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (120، 121).

(3) انظر: الحيوان 1 / 200 : 203، 216 : 218.

(4) انظر: المرجع السابق 1 / 201، 202.

(5) أقول: «وكان الأمر» لأن حقيقة قول الجاحظ - كما سيتبدى في الصفحات القادمة من البحث - هي أنه يثبت الإرادة والاختيار، لكنه عوّل هنا على الطبع من باب المبالغة في ردّ قول من ينازعه؛ يعني كأن من ينخرط في هذا المسلك يكون مطبوعاً ومقهوراً عليه.

انحرافه بالحجة إلى اتجاه مختلف؛ حيث تجاهل الجاحظ اعتراض الخصم، وهو قوله بأن هذه المناظرات تقود إلى اللهو والعبث، واتجه إلى البرهنة على شيء آخر غير مطروح في الأساس، وهو أثر العلل الباطنة في توجيه حركة أصحابها، فحاد عن المطلوب إلى وجهة أخرى غير مطلوبة ولا مطروحة، وهو نتاج طبيعي لتمكن النزعة الجدلية منه، وغلبتها عليه.

وتجدر الإشارة إلى أن تلك المناظرة قد اشتملت على كثير من اللهو؛ فقد استطرد الجاحظ كثيراً إلى ما لا طائل من ورائه إلا شهوة البيان والإفحام⁽¹⁾؛ وما ذاك إلا لنزوعه البين إلى الجدل والمغالبة⁽²⁾.

(1) استطرد الجاحظ إلى مواضع كثيرة تحت تأثير الغلبة والجدل، من ذلك مثلاً ما أورده من قول صاحب الديك، في سياق هجومه على الكلب، وحطّه من شأنه: «لم نر شريقاً قط أجاز شاعراً بـكلب، ولا حباباً به زائراً، [و] قد رأيتهم يجيزون الشعراء بالدجاج». الحيوان 2 / 277.

وفي سياق مدح الكلب يخبرنا على طريقة التفاخر أن من الكلاب ما له أسماء معروفة، وألقاب مشهورة، بل وأنساب قائمة، ودواوين مخلدة، يقول: «قال صاحب الكلب: ليس الديك من الكلب في شيء، فمن الكلاب ذواتُ الأسماء المعروفة، والألقاب المشهورة، ولكرامها، وجوارحها، وكواسبها، وأحرارها، وعناقها، أنساب قائمة، ودواوين مخلدة، وأعراف محفوظة، ومواليد محصاة». الحيوان 2 / 17. ثم يسترسل في نقل أشعار للعرب في أسماء الكلاب وأنسابها. انظر: السابق 2 / 17: 22.

ولا ننكر أن لهذه الاستطرادات قيمة لغوية وتاريخية، غير أنها ابتعدت كثيراً عن الهدف الأساس الذي تغياه الجاحظ في إبراز حكمة الخالق سبحانه وتعالى، وأبانت عن نزعة جدلية واضحة لديه.

(2) أفصح الجاحظ عن طبيعته تلك المحبة للمغالبة في مواضع عديدة، نفهم ذلك من مثل قوله: «ومتى ذهب التخير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبُّتٌ وتوقُّفٌ وتعلُّمٌ، ولم يكن علم، ولا يُعرف بابُ التبيين، ولا دفعُ مضرة، ولا اجتلابُ منفعة، ولا صَبْرٌ على مكروه، ولا شُكْرٌ على محبوب، ولا تفاضُّلٌ في بيان، ولا تنافسٌ في درجة، وبطلتْ فرحةُ الظفر وعزُّ الغلبة». الحيوان 1 / 204.

وقوله: «وأين تقع لذة دُرِّ الحواسِّ الذي هو ملاقةُ المطعم والمشرب، وملاقةُ الصوتِ المطربِ، واللونِ المونق، والملمسة اللينة - من السرور بنفاذ الأمر والنهي، وبجواز التوقيع، وبما يوجب الخاتم من الطاعة، ويُلزم من الحجة؟». المرجع السابق 1 / 205، وانظر كذلك: 2 / 98.

2 - مدح الشيء الواحد وذمه:

ومن مظاهر الجدل عند الجاحظ اتجاهه كذلك إلى مدح الشيء الواحد وذمه، وقد غلبت عليه هذه الطريقة حتى أصبحت سمة من سماته، ومعلم من معالم شخصيته، وهو مسلك لا يتسم ضرورة بالتناقض أو السفسطة؛ نظرًا لما يكون من انفكاك بين جهة المدح وجهة الذم⁽¹⁾.

وهذا المسلك من الجاحظ يعد نتاجًا طبيعيًا لما اتسم به من موضوعية، مكنته من توسيع مجال الرؤية، والنظر إلى الأمر الواحد من زوايا متعددة، ومن ثم فقد اتجهت به نزعته الجدلية على أثر هذه الرؤية إلى هذا المنحى من التعبير، الذي يعد سفسطة ظاهرة في نظر البعض⁽²⁾، إلا أنها على أية حال لا تشي بأي اضطراب من الحقيقة، على نحو ما كان عليه السوفسطائيون، الذين أثار عنهم كذلك امتلاك تلك المقدرة والاشتغال بها⁽³⁾.

وأوضح مثال يتجلى فيه هذا المسلك هو كتاب المحاسن والأضداد؛ فإن فكرته في الأساس قائمة على ذكر ما في الشيء من محاسن ومساويء؛ فعلى سبيل المثال: إن كان للمشورة فضل استعارة العقول، وما في ذلك من تقويم اعوجاج الرأي، ففيها كذلك استضعاف صاحبها وافتقاره إلى غيره⁽⁴⁾، وإن كان للمودة فضل تعاطف القلوب وائتلاف الأرواح وأنس النفوس،

(1) وقد عبّر الجاحظ عن هذا المعنى في قوله: «والعربيُّ يعافُ الشيءَ ويهجو به غيره، فإن ابتليَ بذلك فخر به، ولكنه لا يفخرُ به لنفسه من جهةٍ ما هجا به صاحبه، فافهم هذه؛ فإن الناس يغلطون على العرب، ويزعمون أنهم قد يمدحون الشيء الذي قد يهجون به، وهذا باطلٌ، فإنه ليس شيءٌ إلا وله وجهان [وطرفان] وطريقان، فإذا مدحوا ذكروا أحسنَ الوجهين، وإذا ذمُّوا ذكروا أقبحَ الوجهين». الحيوان 5 / 174، 175. وسوف يأتي الحديث مفصلاً عن هذه الجزئية في المبحث الخامس الخاص بالبيان عند الجاحظ، في الفصل الأول من الباب الثاني من البحث.

(2) انظر: د. طه الحاجري: مقدمة تحقيق البخلاء، ص (23: 25)، ود. عبد الحكيم راضي: مقدمة الحيوان 5 / 10، 11، وفيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (78).

(3) سوف يأتي الحديث مفصلاً عن دعوى سفسطة الجاحظ، وبيان أنها تختلف تمامًا في حقيقتها عن مذهب السوفسطائية، وذلك في المبحث الخامس الخاص بالبيان، في الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الدراسة.

(4) انظر: المحاسن والأضداد، ص (28، 29).

ففيها كذلك مظنة الأذى والنفاق والخذلان⁽¹⁾، وإن كان في حب الأوطان عمار البلدان، ففيه كذلك القعود وضيق الأفق وافتقاد مزايا الغرب⁽²⁾.

ولقد غلب عليه هذا المسلك الجدلي كذلك في عدد من مؤلفاته؛ فقد نقل ياقوت الحموي أن من ضمن تصانيفه رسالة في مدح النبيذ، ورسالة في ذم النبيذ، ورسالة في مدح الكتاب ورسالة في ذم الكتاب، ورسالة في مدح الوراقين، ورسالة في ذم الوراقين⁽³⁾، كما نلاحظ هذا المسلك الجدلي في مثل رسالة الشارب والمشروب؛ وقد مدح فيها النبيذ وذمه⁽⁴⁾، ورسالة التبريع والتدوير، وقد مدح فيها المزاح وذمه⁽⁵⁾، وكتاب البغال، وقد مدح فيه البغال وذمه⁽⁶⁾.

3- الانتصار للرأي أحياناً بغير المعقول وبأدنى شبهة:

ومن مظاهر تلك الروح الجدلية عند الجاحظ حرصه على تأييد الرأي بغير المعقول أحياناً، وبأدنى شبهة، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ففي رسالته فخر السودان على البيضان، وبعد أن يعدد نماذج من مفاخر السود الذين أنجبته السودان، وبعد أن يذكر جميل خصالهم، إذا به يتحدث عن اللون الأسود وقيمته وجماله، وأنه أشد مهابة من اللون الأبيض؛ فالخيل الدُّهم أبهى وأقوى، وأشهى التمور وأحلاها الأسود، وأجمل الشعر الأسود...، في إشارة طريفة منه - وإن كانت لا معقولة - إلى فضل السواد على البياض، ومفاخرة السودان بذلك⁽⁷⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص (47: 49).

(2) انظر: المرجع السابق، ص (90: 97).

(3) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5/ 2120. هذا وقد وصلنا من هذه الرسائل رسالة في مدح النبيذ وصفة أصحابه، ضمن مجموع الرسائل الأدبية، ورسالة في ذم أخلاق الكتاب، ضمن مجموع الرسائل السياسية.

(4) انظر: الرسائل الأدبية، الشارب والمشروب، ص (276: 279).

(5) انظر: الرسائل الأدبية، التبريع والتدوير، ص (456: 460، 466: 469).

(6) انظر: كتاب البغال، رسائل الجاحظ لعبد السلام هارون 2/ 322: 328.

(7) انظر: الرسائل السياسية: فخر السودان على البيضان، ص (529: 548).

وفي رسالته تفضيل البطن على الظهر يأتي بحجج عديدة لتدعيم موقفه؛ منها نهي الشريعة عن اللواط، وتحريم إتيان النساء في الدبر، ثم يشرع في حشد الأدلة الكثيرة على تفضيل البطون؛ منها أن البطن محل الفضائل، فالعسل يخرج من بطون النحل، والكنوز والذخائر والمعادن النافعة، إنما توجد في باطن الأرض، لا في ظهرها، بينما الظهر يحوي الهوام القاتلة والسباع العادية، وبطن القرطاس خير من ظهره، وبطن الصحيفة موضع النفع منها لا ظهرها، ومحاسن المرأة كما صورها الشعراء محصورة في جهة البطن لا الظهر⁽¹⁾...، إلى آخر هذه الأمثلة التي يحاول أن يثبت بها كرم البطن ولؤم الظهر، ولا شك أن هذا الخلط والإلباس والتلاعب بمفردات اللغة مما لا يخفى على مثل الجاحظ، لكنها المغالبة والجدلية التي وجّهت آراءه حيناً.

رابعاً: الحس الفكاهي:

أولع الجاحظ بالضحك والإضحاك حتى بات ذلك سمة مميزة له، وخاصة دالة عليه، وقد دافع عنه بكل ما أوتي من قوة وبيان؛ فتارة يستأنس له بما ورد في كتاب الله⁽²⁾، وتارة بما ورد عن العرب⁽³⁾، وبما هو مأثور عن النبي ﷺ والصالحين⁽⁴⁾.

والضحك والإضحاك، والمرح والفكاهة، والمزاح والهزل والطرفة، كلها ظواهر نفسية من فصيلة واحدة، وكلها إنما تصدر عن نفس بشرية تمل حياة الجلد والصرامة والعبوس، فتلتبس

(1) انظر: الرسائل الأدبية: تفضيل البطن على الظهر، ص (151: 155).

(2) في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكٌ﴾ (٤٣) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا ﴿[النجم: 43-44]. ووجه استدلال الجاحظ أن الله لا يضيف إلى نفسه القبيح، ولا يمن على عباده بالنقص، وأنه تعالى وضع الضحك بإزاء الحياة، كما وضع البكاء بإزاء الموت. انظر: البخلاء، ص (6).

(3) نقل الجاحظ أن لمكانة الضحك في نفوس العرب سَمَوُا أولادهم مثل الضحك وبسام وطلق وطلق. انظر: البخلاء، ص (6)، والرسائل الأدبية: التريب والتدوير، ص (468، 469).

(4) نقل الجاحظ أنه قد أثر عن النبي ﷺ والصالحين أنهم ضحكوا ومزحوا. انظر: البخلاء، ص (6)، والرسائل الأدبية: التريب والتدوير، ص (469).

في اللهو ترويحًا عن نفسها، وكأنها تأبى أن ترى الدنيا إلا من وجهها الصافي المشرق، وهكذا كان الجاحظ.

وأعني بالحس الفكاهي عند الجاحظ تلك الخاصة النفسية التي تدفع صاحبها إلى استحضار ما يثير الضحك والمرح والبهجة؛ طبعًا وجبلة لا حيلة لصاحبها معها، وكأنها هو مدفوع بطاقة باطنية إلى إفراغ ما يحضره من معانٍ، وما يراوده من ألفاظ، أو كأن وجدان المعاني والألفاظ هما اللذان يحملانه على ذلك فيساق إليه؛ كراهة تضييع باب من إظهار الظرف وفضل اللسان، وهو عليه قادر وبه أنس⁽¹⁾.

وإلى جانب الطبيعة والمزاج الشخصي فهناك عوامل أخرى ساعدت تلك الطبيعة وعززت من هذا المزاج؛ نذكر منها على سبيل المثال بيئة الجاحظ ومجتمع عصره؛ حيث كانت البصرة مسقط رأسه حافلة باللهو والمرح، كما كان لبيئته الفكرية كبير أثر كذلك، وذلك بتلمذه على يد شيوخ أولعوا بالفكاهة والسخرية، كأبي عبيدة معمر بن المثنى والنظام وثمامة بن الأشرس وأبي الهذيل العلاف وأبي الحسن الأخفش... وغيرهم، بالإضافة إلى طبيعة دراسته الاعتزالية، والتي ساهمت في توسيع آفاقه العقلية، والقدرة على قلب الأمور، ورؤيتها من زوايا متعددة، أضف إلى هذا حياة الجاحظ الطويلة العامرة، والتي أتاحت له معرفة دقيقة وعميقة بمآل الأمور وتنكب الأحوال، ومن ثم كانت نظرتة المرحاة الساخرة إلى تلك الحياة المتبهرجة والمتقلبة، كما يمكن أن تعد دمامة خلقتة وقبح هيئته كذلك من العوامل المحفزة لتلك الطبيعة؛ دفعًا للنقص ودرءًا للعيب والضعف⁽²⁾.

(1) يتحدث الجاحظ عن الأدباء فيقول: «وليس الذي يحمل أكثر الناس على هذا القول إلا وجدان المعاني والألفاظ، فإنهم يكرهون أن يضيعوا بابًا من الظرف وفضل اللسان وهم عليه قادرون». الرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (204). فكأنه يتحدث عن نفسه التي لا تقوى بطبعها على دفع الطرفة أو مغالبة الفكاهة.

(2) انظر: السيد عبد الحليم محمد حسين: السخرية في أدب الجاحظ، ص (132: 142)، ومقدمة د. طه الحاجري على البخلاء، ص (55).

هذا وقد تجلت تلك الطبيعة المرحية في كتابات الجاحظ عامة، وخاصة في كتابه البخلاء، وفي رسالته الترييع والتدوير؛ فقد بلغ فيهما القمة في الطرفة والفكاهة، بل وأحياناً التجاوز والإسفاف⁽¹⁾، ولعل تلك الطبيعة - والتي لا تأخذ الحياة دائماً على محمل الجد - كانت سرّاً من أسرار عظمتة وعبقريته، وذلك بما هيأت له من سعة الصدر ومرونة العقل، ومن ثم صفاء الفكر، والقدرة على الغوص في أعماق الأمور.

ولقد استطاع الجاحظ عن جدارة توظيف تلك الطبيعة المرحية الساخرة في تسليط الضوء على الكثير من عيوب مجتمعه؛ كالبخل والنفاق والحمق والغفلة والتطفل والخداع والخرافة... وغيرها كثير⁽²⁾، كما ساهمت تلك الروح المرحية كذلك في تخلصه من مأزق كاد يؤدي

(1) على الرغم من إقرار الجاحظ بما قد يجبر إليه المزاح غير المنضبط من السخف والإسفاف، باعتبار أن أصل بنائه - كما يقول - على الخطأ وقلة التحفظ، وأنه قد يجاوز الحد فيدخل في باب المكر والخداع والتلاعب بالآخرين، إلا أنه قد وقع فيما حذر منه قصداً وعمداً، وذلك في مثل هجائه لأحمد بن عبد الوهاب في الترييع والتدوير؛ فقد نال منه على المستوى الجسدي والخلقي والعقلي، ثم قدم له عذراً هو - فيما أرى - أقبح من ذنب؛ فقد أعلن أن سبب اجترائه على ذلك هو عفو ابن عبد الوهاب المتتابع وبشره الدائم، اللذان أَمَّنَاهُ وأَمَّلَاهُ، وساقاه إلى قلة التحفظ، بل وانتظار الإحسان والغنيمة. انظر: الرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (456: 458). فجعله بسعة صدره وحلمه شريكاً له في جُرمه!! وهو قمة الإسفاف من الجاحظ.

والعجيب أن الجاحظ قد عقب على هذا بالاعتذار وطلب العفو من أحمد بن عبد الوهاب. انظر: الرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (458: 460). مما يعني - فيما يبدو لي - أن حسه الفكاهي قد غلبه في ذلك المقام، إلى الدرجة التي لم يستطع أن يتمالك فيها نفسه أو يردعها.

ولقد بلغ من إسفاف الجاحظ أن صار يُتَّقَى لتفادي شر سخريته، فقد نقل ياقوت عن أبي حيان أنه قال: «قيل لأبي هفان - وقد طال ذكر الجاحظ له - لم لا تهجو الجاحظ وقد ندّد بك وأخذ بِمُخَنَّقِكَ؟ فقال: أمثلي يُخدع عن عقله؟ والله لو وضع رسالة في أرنبه أنفي لما أمست إلا بالصين شهرة، ولو قلت فيه ألف بيت لما طُنَّ منها بيت في ألف مناسبة». معجم الأدباء 5/ 2114.

(2) انظر في عرض نماذج لموضوعات السخرية في أدب الجاحظ: السيد عبد الحليم محمد حسين: السخرية في أدب الجاحظ، ص (143: 183)، ود. أحمد عبد الغفار عبيد: أدب الفكاهة عند الجاحظ، ص (32: 94).

بحياته⁽¹⁾، وهكذا كانت روحه المرحية المتفككة عامل نجاة وإبداع في الوقت ذاته.

- فلسفة الفكاهة عند الجاحظ:

هذا ولقد كان للجاحظ فلسفة خاصة في الفكاهة، تضعه في مصاف كبار الفلاسفة والمفكرين، الذين درسوا تلك الظاهرة قديماً وحديثاً، فالضحك لديه شيء في أصل الطباع وفي أساس التركيب؛ فهو أول خير يظهر من الصبي، وبه تطيب نفسه، وعليه ينبت شحمه ويكثر دمه، الذي هو علة سروره ومادة قوته⁽²⁾، كما أن تذوقه يحتاج إلى نوع من المشاركة الاجتماعية⁽³⁾، وهو كذلك ضرورة لحدوث الاتزان الداخلي للفرد، وذلك لضرورة تقلب

(1) أورد الخطيب البغدادي وغيره أن الجاحظ قد جيء به مقيّداً إلى مجلس القاضي ابن أبي دؤاد، عقب مقتل ابن الزيات، وكان الجاحظ منحرفاً عنه إلى ابن الزيات، فقال القاضي للجاحظ متشفيماً فيه: ما تأويل هذه الآية: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ وَهِيَ ظِلْمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلَمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102]؟ فقال الجاحظ: تلاوتها تأويلها أعز الله القاضي، فقال: جيئوا بحداد، قال الجاحظ: أعز الله القاضي ليفك عني أو ليزيدني؟ فقال: بل ليفك عنك، فجيء بالحداد، وغمزه بعض أهل المجلس أن يعنّف بساق الجاحظ ويطيل أمره قليلاً، ففعل فلطمه الجاحظ وقال: اعمل عمل شهر في يوم، وعمل يوم في ساعة، وعمل ساعة في لحظة، فإن الضرر على ساقني وليس بجذع ولا ساجة، فضحك ابن أبي دؤاد وأهل المجلس منه، وقال ابن أبي دؤاد: أنا أثق بظرفه ولا أثق بدينه. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 130، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 437، 438، وياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2103، 2104، وقد أوردها كذلك القاضي عبد الجبار في المنية والأمل مع اختلافات يسيرة. انظر: المنية والأمل 1 / 59، 60.

(2) انظر: البخلاء، ص (6)، وانظر في الضحك وكونه ظاهرة سيكوفسيولوجية: د. زكريا إبراهيم: سيكولوجية الفكاهة والضحك، ص (29: 36)، وفي ذلك يقول برجسون: «لا شيء هزلي خارج ما هو بشري بشكل خاص». الضحك، ص (10).

(3) روى الجاحظ في البخلاء واقعة مع أحد البخلاء ويُدعى محفوظ النقاش، ثم ختمها بقوله: «... ولو كان معي من يفهم طيب ما تكلم به لأتني عليّ الضحك أو لقضي عليّ، ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب». البخلاء، ص (124)، وراجع في القول بأن الضحك ظاهرة اجتماعية: برجسون: الضحك، ص (11: 13)، ود. زكريا إبراهيم: سيكولوجية الفكاهة والضحك، ص (62: 84).

الإنسان بين حالي القبض والبسط اللازمين معاً لسوائه النفسي⁽¹⁾.

- ضابط الفكاهة لديه:

وقد أشار الجاحظ كذلك إلى ضابط الفكاهة، وهو الموازنة والاعتدال، فلكل شيء موضع، وليس شيء يصلح في كل موضع؛ فللضحك موضع وله مقدار، وللمزح موضع وله مقدار، ومتى ما جازهما أحد، أو قصّر عنهما أحد، صار الفاضل خطأً، والتقصير نقصاً⁽²⁾، فللضحك وللهزل ضابط هو العدل والتوسط، اللذان يقيان صاحبهما مغبة التفريط وخطورة الإفراط.

- الجاحظ ومزج الجد بالهزل⁽³⁾:

وقد امتاز الجاحظ بخاصة فريدة، تلك هي مزج الجد بالهزل، فقد كان على حد قول الأستاذ أحمد أمين: «يسیغك اللقمة الجافة بكثير من الحلوى، ويجد حتى إذا أعدك للبكاء، رماك بنادرة تمنع منها في الضحك، ويأخذ بيدك حتى إذا كنت في أصعب موضوع وأعمق قرار، قفز بك فجأة إلى السماء»⁽⁴⁾.

(1) يقول الجاحظ: «ولو استعمل الناس الدُّعابة في كل حال، والجد في كل مقال، وتركوا التسمح والتسهيل، وعقّدوا في كل دقيق وجليل، لكان السفه صراحاً خيراً لهم، والباطل محضاً أردُّ عليهم، ولكن لكل شيء قدر، ولكل حال شكل، فالضحك في موضعه كالبكاء في موضعه، والتبسم في موضعه كالقطوب في موضعه، وكذلك المنع والبذل والعقاب والعفو وجميع القبض والبسط». الرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (460).

(2) انظر: البخلاء، ص (7)، والرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (460، 467، 468).

(3) وجدت فكرة الجمع بين الجد والهزل كذلك لدى الشعوب القديمة، وهناك شواهد على ذلك تنسب إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، كما شاعت تلك الفكرة كذلك لدى الكليبيين والرواقيين، الذين طوروا أسلوباً خطائياً يجمع بين التفكه والجدية، ويشير إلى عبثية الفصل بينهما. انظر: د. شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك، ص (63).

(4) ضحى الإسلام 1/ 406، 407.

وكان الجاحظ يعمد إلى هذه الطريقة عن وعي وقصد، وقد صرح بذلك في مواطن كثيرة⁽¹⁾، معلناً فلسفته العميقة والطريقة في ذلك، والتي تنم عن خبرة عالية بالنفس البشرية، ومعرفة دقيقة بذهنية القاريء، وكيفية التسلل إليها في خفة ورشاقة؛ فالنفس إذا طال عليها الكد والجد لحقها الملل، فيستوجب خروجها عن هذه الحالة بعض اللهو الذي تخف به وطأة التحصيل، فتعود من ثمّ أنشط وأخف، وأكثر قدرة على الفهم والمتابعة⁽²⁾، مما يعني أن الهزل عند الجاحظ ضرورة يفرضها واقع الناس وأحوالهم، ومقدار طاقة وقوة نفوسهم.

ومن هذه الرؤية الواقعية والموضوعية يقرر الجاحظ تلك المفارقة الطريفة، والتي ترى أن المزاح جدّ إذا اجتلب ليكون علةً للجدّ، وأن البطالة وقارٌ ورزاق، إذا تُكَلِّفَت لتلك العاقبة⁽³⁾، فالهزل عند الجاحظ ربما كان مدخلاً جيداً للجد، وهكذا يصير الهزل جدّاً، وهذا من باب أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، ويتكيف حكمها وفقاً لها، وهي نظرة عقلية ثاقبة، تنمّ عن وعي تام بمقاصد الأمور وسبل الوصول إليها.

وعليه وفي ضوء هذا العرض الموجز للفكاهة عند الجاحظ يتضح لنا أن الفكاهة لديه فوق أنها وسيلة للهو والمرح، فهي كذلك ضرورة إنسانية، تحفظ للمرء اتزانه، وتجمع عليه قواه، وأن استخدامه لها كان نابغاً من نظرة عقلية واقعية وموضوعية، حاولت العناية بمقاصد الأمور وبالسبل الموصلة إليها.

(1) انظر: الحيوان 1/ 37، 38، 3/ 5: 7، 5/ 154، 155، 178، 6/ 15، 7/ 162. وانظر كذلك: البخلاء، ص

(7)، والرسائل الكلامية، كتاب النساء، ص (103)، والرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (163)،

والشارب والمشروب، ص (287)، والتربيع والتدوير، ص (460، 467، 468).

(2) انظر: الحيوان 1/ 38، 3/ 5: 7، 5/ 178، 7/ 162، وانظر كذلك: الرسائل الكلامية، كتاب النساء، ص

(103)، والرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (163)، والشارب والمشروب، ص (287).

(3) انظر: الحيوان 1/ 37، والبخلاء، ص (7)، والرسائل الأدبية، التربيع والتدوير، ص (460، 467، 468).

الفصل الثاني

نشأة التوحيدي وسماته الشخصية

نشأ التوحيدي في بيئة سياسية مضطربة ومتصارعة، وعلى الرغم من هذا الاضطراب فقد كان ذلك العصر عصر ازدهار علمي وفكري، تنافس فيه الأمراء في جذب العلماء والأدباء والشعراء، كما تعددت المراكز الثقافية وانتشرت في مختلف البقاع، وقد كان لذلك أثره لا شك على حياة التوحيدي ونهجه وإنتاجه.

وفيما يلي الحديث عن نشأته وسماته الشخصية، وذلك من خلال مبحثين؛ يختص الأول بنشأته، ويختص الثاني بسماته الشخصية.



المبحث الأول: نشأة التوحيدي

أولاً: عصره:

عاش التوحيدي في القرن الرابع الهجري، وهو كما يطلق عليه قرن التناقضات؛ للمفارقة التي كانت قائمة في ذلك الوقت بين أوضاعه السياسية والاجتماعية من ناحية، وأوضاعه العلمية والفكرية من ناحية أخرى⁽¹⁾.

فمن الناحية السياسية تناثر عقد الدولة العباسية في أواخر القرن الثالث الهجري، وانقسمت إلى دويلات صغيرة مفتتة، وطمح كل أمير في الاستقلال، فعادت المملكة الإسلامية إلى ما كانت عليه قبل الفتح، فصارت فارس والري وأصبهان والجل في يد بني بويه، والموصل وديار ربيعة وبكر ومضر في يد بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج الأخشيد، والمغرب وإفريقية في يد الفاطميين... ولم يبق في يد الخليفة إلا بغداد وأعمالها، وحتى هذه لم يكن له فيها إلا الاسم، فقد تحول منصب الخليفة إلى ما يشبه المنصب الديني؛ فله القول ولغيره العمل، إلا أن هذا الانقسام لم يقض في بداية الأمر على ما كان يسمى مملكة الإسلام في مقابل مملكة الكفر؛ فقد كانت هناك وحدة سياسية دينية لم تتقيد بالحدود السياسية الجديدة، ولكنها ما لبثت أن ضعفت كذلك، فلَقَّبَ الأمراء أنفسهم بالخلفاء، وأول من فعل ذلك الفاطميون⁽²⁾.

وعلى أثر هذا الضعف السياسي كان الضعف الاجتماعي؛ فهناك إمعان في الترف للخلفاء والأمراء ومن يلوذ بهم، يقابله إمعان في الفقر حد افتقاد القوات لأكثر الناس، وقد ترتب على هذا تكالب العلماء والأدباء والشعراء على قصور الخلفاء وذوي السلطان، ومن ناحية أخرى

(1) انظر: حسن المطاوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، ص (20).

(2) انظر: آدم متر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة 1/ 19: 21، ومحمد كرد علي: أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1433 هـ / 2012 م، 2/ 480، 481، وأحمد أمين: ظهر الإسلام 1/ 90، 91.

معاناة أكثرهم في طلب العيش؛ حتى إن منهم من كان يضطر إلى بيع كتبه، ومنهم من كانت حاجته ماسة إلى أجرة مسكن، أو حتى إلى رغيف يأكله، وهو ما أدّى إلى تلون الشعر والنثر والأدب عامة بلون الملق والاستجداء⁽¹⁾.

وأما على المستوى العلمي فقد كان ذلك العصر عصر ازدهار فكري وثقافي، ولعل السبب الرئيس في ذلك تلك النهضة العلمية والفكرية التي بدأت قبله، والتي تمثلت في حركات الترجمة ودخول العناصر الأجنبية وثقافتها إلى المعارف الإسلامية، فكل ذلك أدى إلى قيام حركة فكرية خصبة، أتت ثمارها كاملة في هذا القرن، أضف إلى هذا أن التنزع السياسي في ذلك الوقت كان عاملاً من عوامل النهوض والارتقاء؛ حيث تنافس الأمراء في اجتذاب العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء، مما أدى إلى تعدد المراكز الثقافية وانتشارها⁽²⁾.

ولقد كانت مصنفات أبي حيان - كما كان الأمر عند الجاحظ - صدى لتلك الأوضاع كلها؛ فنراه يلقي الضوء على ما كانت تموج به البلاد من اضطرابات سياسية واجتماعية، فيعرض لنا صوراً من حديث العامة وتمردهم⁽³⁾، ويصف لنا مجالس الوزراء وما كان يدور فيها⁽⁴⁾، كما يسجل لنا صوراً من صور المجالس العلمية الثقافية⁽⁵⁾، ويعرض للكثير من المناظرات والمناقشات الجادة والقيّمة⁽⁶⁾.

(1) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام 1 / 97 : 124 .

(2) انظر: محمد كرد علي: أمراء البيان 2 / 482، وأحمد أمين: ظهر الإسلام 1 / 94، 95 .

(3) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 41 : 49، 2 / 26، 3 / 62 : 66، 85، 86 .

(4) انظر في ذلك كتابيه: الإمتاع والمؤانسة ومثالب الوزيرين .

(5) انظر في ذلك كتابيه: المقابسات والهوامل والشوامل .

(6) انظر في المناظرة بين الحساب والبلاغة، وبين النحو والمنطق، وبين الفلسفة والشريعة، وبين النظم والنثر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 96 : 104، 109 : 128، 2 / 5 : 23، 2 / 130 : 147، على الترتيب .

ثانيًا: سيرته:

- اسمه ولقبه وكنيته:

هو علي بن محمد بن العباس، الملقب بالتوحيدي، المكنى بأبي حيان⁽¹⁾.

- مولده:

لم يذكر أحد ممن ترجم لأبي حيان تاريخ مولده⁽²⁾، وقد حاول الباحثون استنتاج ذلك من كلام أبي حيان نفسه، وذلك من خلال إشارات له في مصنفاته: الأولى: ما ورد في رسالة له إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد، يعتذر له فيها عن إحراق كتبه، وقد ذكرها ياقوت في معجمه، وهي مؤرخة في شهر رمضان عام 400هـ⁽³⁾، وفيها يقول أبو حيان: «وبعدُ فقد أصبحت هامة اليوم أو غد، فإنني في عشر التسعين، وهل لي بعد الكبر والعجز أمل في حياة لذيدة، أو رجاء لحال جديدة»⁽⁴⁾، والإشارة الثانية وردت في كتاب المقابسات، الذي بدأ تأليفه في عام

(1) انظر: ياقوت: معجم الأدباء 5/ 1923، والسبكي: طبقات الشافعية 5/ 286، وابن حجر: لسان الميزان 9/ 55، ونقل ابن خلكان في معرض ترجمته لأبي الفضل بن العميد أن سبب تلقيه بالتوحيدي مهنة أبيه، فقد كان يبيع بالعراق نوعاً من التمر يسمى التوحيد. انظر: وفيات الأعيان 5/ 113، وانظر كذلك: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة 1/ 215، وذكره الزبيدي كذلك عن ابن قاضي شهبة. انظر: تاج العروس، فصل الواو مع الدال 9/ 274، وذكر الذهبي أنه هو الذي نسب نفسه إلى التوحيد، كما سَمَّى ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمي صوفية الفلاسفة نفوسهم بأهل الوحدة وبالالتحادية. انظر: سير أعلام النبلاء 17/ 121، ونقل طاش كبرى زاده عن ابن حجر قوله: يحتمل أن ينسب إلى التوحيد الذي هو الدين؛ فإن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد. انظر: مفتاح السعادة 1/ 215.

(2) انظر: ياقوت: معجم الأدباء 5/ 1923: 1946، والذهبي: سير أعلام النبلاء 17/ 119: 123، والسبكي: طبقات الشافعية 5/ 286: 289، وابن حجر: لسان الميزان 9/ 55: 59.

(3) انظر: معجم الأدباء لياقوت 5/ 1933.

(4) معجم الأدباء لياقوت 5/ 1930.

360 هـ⁽¹⁾، وكان عمره يومذاك خمسين عاماً، بدليل قوله: «وماذا يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة قد أضاع أكثرها، وقصر في باقيها؟»⁽²⁾، ومن هذين النصين يتحدد أن مولده كان بعد عام 310 هـ⁽³⁾.

- أصله:

وقد اختلف كذلك في أصله، قال ياقوت: «شيرازي الأصل، وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي»⁽⁴⁾.

ومن الباحثين من رجّح كونه آرياً فارسيّ الأصل⁽⁵⁾، ومنهم من رجّح كونه عربياً⁽⁶⁾، وكلها

(1) انظر: د. محمد توفيق حسين: مقدمة تحقيق المقابسات، ص (11).

(2) المقابسات، المقابلة الخامسة والثلاثون، ص (161).

(3) اختلف الباحثون بناء على هذا في تحديد سنة مولد أبي حيان، فحددها د. الكيلاني وغيره بعام 310 هـ. انظر: د. إبراهيم الكيلاني: مقدمة تحقيق مثالب الوزيرين، ص (د)، ود. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموع رسائل أبي حيان، ص (55)، وحددها د. عبد الأمير الأعسم بعام 311 هـ. انظر: د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص (58)، وحددها السندوبي بعام 312 هـ. انظر: مقدمة السندوبي على المقابسات، ص (8)، وجعلها د. عبد الرزاق محيي الدين وغيره تتأرجح بين عامي 310 هـ و 320 هـ. انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (10)، ود. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (453).

(4) معجم الأدباء لياقوت 5 / 1923.

(5) انظر: د. زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، ص (487)، ود. عبد الرحمن بدوي في مقدمته على الإشارات الإلهية، ص (ج)، والسندوبي في مقدمته على تحقيق المقابسات، ص (8).

(6) انظر: محمد كرد علي: أمراء البيان 2 / 484، وعبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (14: 18)، وحسن المطاوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، ص (47، 48).

اجتهادات وافتراضات، لا تعتمد نصًّا، ولا تشفي غليلاً.

- نشأته الفقيرة:

لم تنقل المصادر إلينا شيئاً عن طفولة أبي حيان ونشأته، إلا أن وعورة طباعه تنبئنا عن طفولة بائسة، عنوانها الفقر والحرمان، ويبدو أنه قد فقد والديه في مرحلة مبكرة من حياته، وانتقل إلى كفالة عمه، الذي كان يضيق به - كما يخبرنا التوحيدي نفسه - لأنه كان يأكل في اليوم أربعة أرغفة⁽¹⁾، وفي ظل هذه الظروف القاسية اتخذ التوحيدي مهنة النسخ والوراقة يتكسب منها، وفي اعتقاده أنها لا تليق بملكاته ومواهبه، وقد أورثه ذلك سخطاً على سخطه، ونفوراً من الحياة فوق نفوره.

- علمه وثقافته:

تكشف مؤلفات التوحيدي عن تنوع ثقافته، واتساع دائرة معارفه وشمولها، وربما يرجع الفضل في هذا إلى الوراقة التي اتخذها مهنة له، قال عنه ياقوت: «وكان متفنناً في جميع العلوم، من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة... كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية»⁽²⁾، وأثنى عليه السبكي في طبقاته وعدّه فقيهاً مؤرخاً، وإماماً في النحو واللغة والتصوف⁽³⁾، ومع هذا الثناء الواسع فإنّ ما ترك التوحيدي من مصنفات لا تشهد له إلا باتساع معارفه اللغوية والأدبية فحسب، وسوف يأتي فيما يلي من صفحات تحديد موقفه من الكلام والفلسفة والتصوف.

(1) انظر: البصائر والذخائر 8 / 124.

(2) معجم الأدباء لياقوت 5 / 1924.

(3) انظر: طبقات الشافعية الكبرى 5 / 286.

وقد تتلمذ التوحيدي على عدد من أعلام عصره؛ فقد تتلمذ في النحو على أبي سعيد السيرافي (ت: 368هـ)⁽¹⁾ وعلي بن عيسى الرماني (ت: 384هـ)⁽²⁾، وكلاهما إمام في فنه، وتتللمذ في الفقه على يد شيخه أبي حامد المروزي (ت: 362هـ)⁽³⁾، وأثنى عليه⁽⁴⁾، وتتللمذ في الفلسفة والمنطق على يحيى بن عدي (ت: 364هـ)⁽⁵⁾ وأبي سليمان المنطقي السجستاني (ت:

(1) هو أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي، المعروف بالقاضي، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين، وكان الناس يشتغلون عليه بعدة فنون: القرآن الكريم والقراءات وعلوم القرآن والنحو واللغة والفقه والفرائض والحساب والكلام والشعر والعروض والقوافي، وكان نزيهاً عفيفاً جميل الأمر حسن الأخلاق، وكان معتزلياً، ولم يظهر منه شيء، توفي يوم الاثنين ثاني رجب سنة ثمان وستين وثلثمائة ببغداد، وعمره أربع وثمانون سنة، ودفن بمقبرة الخيزران. انظر: وفيات الأعيان 2 / 78، 79، وراجع ياقوت 2 / 876: 910.

(2) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني النحوي المتكلم؛ أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، وله تفسير القرآن الكريم، توفي ليلة الأحد حادي عشر جمادى الأولى سنة أربع وثمانين، وقيل اثنتين وثمانين وثلثمائة، وأصله من سر من رأى. انظر: وفيات الأعيان 3 / 299، وراجع ياقوت 4 / 1826: 1828.

(3) هو القاضي أبو حامد أحمد بن عامر بن بشر بن حامد المروزي، الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي إسحاق المروزي، وصنف «الجامع في المذهب»، وشرح «مختصر المزني»، وصنف في أصول الفقه، وكان إماماً لا يشق غباره، ونزل البصرة ودرس بها، وعنه أخذ فقهاء البصرة، توفي سنة اثنتين وستين وثلثمائة. انظر: وفيات الأعيان 1 / 69.

(4) قال أبو حيان: «وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل لأنه أنبل من شاهدته في عمري، وكان بحرًا يتدفق حفظًا للسير، وقيامًا بالأخبار، واستنباطًا للمعاني، وثباتًا على الجدل، وصبرًا في الخصام». البصائر والذخائر 2 / 11.

(5) هو أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرياسة في علم المنطق في عصره، ولد بتكريت، وانتقل إلى بغداد، وقرأ على الفارابي، وترجم عن السريانية كثيرًا إلى العربية، كان ملازمًا لنسخ الكتب بيده، كتب نسختين من تفسير الطبري، وأهداهما إلى بعض الملوك، ونسخ كثيرًا من كتب المتكلمين، توفي ببغداد عام أربعة وستين وثلثمائة من الهجرة. انظر: الزركلي: الأعلام 8 / 156.

380هـ)⁽¹⁾، ونقل عنهما الكثير.

- إعجابه بالجاحظ وثناؤه عليه:

وقد أعجب التوحيدي بالجاحظ أيما إعجاب، وأثنى عليه كثيرًا في مواضع متفرقة من مؤلفاته⁽²⁾، فهو الشيخ المقدم، والبليغ المعظم⁽³⁾، وكتبه هي الدر النثير، والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال⁽⁴⁾، كما صنّف في مدحه والثناء عليه كتاب «تقريظ الجاحظ»، وقد نقل منه ياقوت فقرات متفرقة في معجمه⁽⁵⁾، وقد عبّر عن افتتاح التوحيدي بالجاحظ فقال عنه في ترجمته: «وكان جاحظًا يسلك في تصانيفه مسلكه، ويشتهي أن ينتظم في سلوكه»⁽⁶⁾.

- اتهامه بالزندقة:

تضاربت الأقوال حول عقيدة أبي حيان؛ ففي الوقت الذي وصفه ياقوت بأنه صوفي السمت

(1) هو أبو سليمان المنطقي السجستاني محمد بن طاهر بن بهرام، عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق، سكن بغداد، ولزم منزله لِعَوْرٍ فيه وبرّص، كانا يمنعان من غشيان منازل الأمراء والوزراء، وأقبل العلماء والحكماء عليه، وكان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه يكرمه ويفخمه، له تصانيف منها: رسالة في «مراتب قوى الإنسان»، ورسالة في «المحرك الأول»، ورسالة في «اقتصاص طرق الفضائل»، وكتاب «صوان الحكمة - ط»، و«شرح كتاب أرسطو»، توفي عام ثمانين وثلثمائة من الهجرة. انظر: الزركلي: الأعلام 6 / 171.

(2) انظر: البصائر والذخائر 1 / 191، 192، 2 / 83، والإمتاع والمؤانسة 1 / 66، ومثالب الوزيرين، ص (31). كما نقل عنه الكثير. انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 2 / 83، 198، 3 / 132: 134، 139، 140، 4 / 70، 73، 77، 78، 119، 188، 5 / 47، 224، 6 / 199، 7 / 31، 32، 47، 35، 48، 8 / 167، 168.

(3) انظر: البصائر والذخائر 7 / 205.

(4) انظر: المرجع السابق 3 / 1.

(5) أورد ياقوت أجزاء منه في ترجمة أبي حنيفة الدينوري 1 / 258، 259، وأبي سعيد السيرافي 2 / 878، وعلي بن عيسى الرماني 4 / 1827، 1828، والجاحظ 5 / 2112: 2116.

(6) معجم الأدباء 5 / 1924.

والهيئة، وبأنه شيخ في الصوفية⁽¹⁾، وعدّه السبكي إمامًا في التصوف⁽²⁾، فقد وصفه الذهبي بالضال الملحد⁽³⁾، وقال عنه ابن حجر إنه كان صاحب زندقة وانحلال⁽⁴⁾، ونقل الذهبي فيه عن ابن الجوزي قوله: «زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري، وأشدّهم على الإسلام أبو حيان؛ لأنها صرّحاً وهو مجمع ولم يصرح»⁽⁵⁾.

وقد حاول بعض الباحثين بيان الأسباب التي دفعت البعض إلى اتهام التوحيدي بالضلال والزندقة؛ فمنهم من شكك في صحة نسبة هذه الأقوال، وفي قيمتها التاريخية⁽⁶⁾، ومنهم من أرجع ذلك إلى الحسد والجهل⁽⁷⁾، أو إلى التعصب المذهبي البغيض، الذي يزري بالمخالف، وكذا الخلط بين أفكاره وأفكار من روى عنهم⁽⁸⁾، ومنهم من عزا ذلك إلى كتابه: «الحج العقلي

(1) انظر: معجم الأدباء 5 / 1923، 1924.

(2) انظر: طبقات الشافعية الكبرى 5 / 286.

وقد نقل السبكي قدح الذهبي في أبي حيان، وأرجع ذلك إلى سوء بعض ما نقل عنه، بالإضافة إلى ما كان يبطنه الذهبي من بغضٍ للصوفية، ثم قال: «ولم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقعة فيه، ووقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس، مزدريًا بأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن يُنال منه هذا النيل». طبقات الشافعية الكبرى 5 / 288.

(3) انظر: سير أعلام النبلاء 17 / 119.

(4) انظر: لسان الميزان 9 / 55.

(5) سير أعلام النبلاء 17 / 120، ونقلها كذلك السبكي في طبقات الشافعية الكبرى 5 / 288.

(6) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (55: 70)، وقد اعتمد في نقده على فحص وتفنيد الأقوال التي نسبت هذا الاتهام إلى أبي حيان، والتي تناقلها المؤرخون فيما بعد.

(7) انظر: محمد كرد علي: أمراء البيان 2 / 489، 490.

(8) انظر: د. محمد عمارة: أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م، ص (4: 15).

إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي»⁽¹⁾، وما يوحى به هذا العنوان من الاستهانة وعدم المبالاة بفرائض الدين⁽²⁾.

هذا والمتصفح لظاهر كلام أبي حيان يتخرج حقيقة من توجيه مثل هذا الاتهام إليه؛ فكلامه واضح وصريح في الإيمان بالله ورسله، ذلك الإيمان المبني على التفويض والتسليم والإذعان⁽³⁾، وعلى الوقوف بالعقل عند حد العبودية، لا الربوبية⁽⁴⁾؛ فظاهر كلامه يشهد لإيمانه.

على أن المتأمل في سيرة أبي حيان، وفي بواطن إشاراته، وخفايا استنباطاته، يلمس تباعدًا ما بين ظاهره وباطنه، هذا التباعد الذي يجعلنا نرى في تدينه نوعًا من الضعة أو الرقة التي تقترب به من حد الزيغ والضلال، ولربما كذلك الزندقة⁽⁵⁾، ويتأكد هذا بما أورده من روايات تتضمن إساءة وانتقاص من قدر الصحابة وأمهات المؤمنين⁽⁶⁾، ويكفي في هذا وضعه لرسالة السقيفة،

(1) ذكره ياقوت في معجمه 5 / 1925، قال عنه عبد الرزاق محيي الدين: لم أعرف له نسخة مخطوطة، ولا نصًّا مأثورًا. أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (245)، ولعله من كتب أبي حيان التي لم تصل إلينا.

(2) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق الإشارات الإلهية، ص (يز)، ود. زكريا إبراهيم: التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (170، 171)، ود. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموعة رسائل لأبي حيان التوحيدي، ص (33، 34، 50).

هذا وعنوان الكتاب لا يصلح ولا يكفي أن يكون دليلاً على مثل هذا الاتهام؛ فلربما كان له من التأويلات والتصرف في المعاني ما يبعد به عن ظاهره المشين.

(3) انظر: البصائر والذخائر 2 / 10، 11، 103، 104.

(4) انظر: المرجع السابق 7 / 56: 61، 8 / 71، 72.

(5) الزنديق هو الثنوي القائل بوجود إلهين اثنين، أو هو المظهر للإيمان والمُبطن للكفر، وفي شرح المقاصد: الزنديق كافر مع اعترافه بنبو محمد ﷺ؛ لأن في معتقده كفر بالاتفاق. انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1 / 913، وراجع: التفتازاني: شرح المقاصد 5 / 227.

(6) أورد التوحيدي عدة روايات فيها إساءة للصحابة رضوان الله عليهم، فمن ذلك قوله في حق عبد الله بن الزبير: «كان عبد الله بن الزبير إذا صعد المنبر حمد الله، وأثنى عليه، وخطب الناس، وأخذ في سورة الأنعام، وقال: إنما يكفيني من الدنيا اليسير، إنما بطني شبر، فلما مات أصابوا في خزانته خمسة آلاف طيلسان، فقال فيه الشاعر:

المنسوبة إلى أبي بكر وعمر مع أبي عبيدة إلى علي رضي الله عن الجميع، وما اشتملت عليه من عبارات لا تتناسب مع مقام الصحابة رضوان الله عليهم⁽¹⁾.

لَوْ كَانَ بَطْنُكَ شَبْرًا قَدْ شَبِغَتْ وَقَدْ أَفْضَلْتَ فَضْلًا كَثِيرًا لِلْمَسَاكِينِ
لَكِنَّ بَطْنُكَ بَاعَ لَيْسَ يُشْبِعُهُ خَرَجُ الْعِرَاقِ وَلَا مَالُ الدَّهَاقِينِ

علق أبو حيان على هذه الرواية قائلاً: «هذا من غرائب ما يروى، وهو كالسر من أسرار هذا الخلق، ولئن كان حقاً فما ينقضي العجب من قوم هذا حديثهم وذاك كلامهم». البصائر والذخائر 7 / 107.

كما أورد رواية طويلة يتهم فيها سيدنا علي بن أبي طالب عبدالله بن عباس عليه السلام بالخيانة، وبأنه أخذ من بيت مال المسلمين ما ليس له. انظر: البصائر والذخائر 2 / 187: 190، وراجع في المزيد: البصائر والذخائر 8 / 92، والإمتاع والمؤانسة 2 / 95.

ومما يُستهجن من رواياته في حق أمهات المؤمنين قوله: «دخل رسول الله على عائشة وهي تبكي، فقال: «ما يبكيك؟» فقالت: لفلانة مسكتان من ذهب ولي مسكتان من ورق، قال: «خلقهما بزعفران يأتیان كأنهما ذهب». البصائر والذخائر 8 / 209.

(1) نشر هذه الرسالة د. إبراهيم الكيلاني في مجموع ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، وهي مطبوعة بالمعهد الفرنسي بدمشق، ونصّ على أنها من وضع أبي حيان، ص (5: 26)، وذكرها السندوبي في مقدمة تحقيقه على المقابسات، دار سعاد الصباح، الكويت، ص (25: 39)، وجزم كذلك بوضعها، وأيد كلامه بموافقة لكلام ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة، إلا أنه نصّ على أن الواضع لها غير أبي حيان، وأنه ليس له فيها إلا النقل والرواية على أسلوبه وطريقته. ص (40: 44).

وانظر نص الرسالة عند ابن أبي الحديد وتشكيكه فيها، ونصّه على أن أبا حيان هو الواضع لها؛ لأنها بكلامه ومذهبه في الخطابة والبلاغة أشبه: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم 10 / 271: 287.

هذا وقد نقل الذهبي ومن بعده ابن حجر اعتراف أبي حيان صراحة بوضع هذه الرسالة، قال الذهبي: «وقال أبو نصر السجزي الحافظ فيما يأثره عنه جعفر الحكاك: سمعت أبا سعد الماليني يقول: قرأت الرسالة - يعني المنسوبة إلى أبي بكر وعمر مع أبي عبيدة إلى علي عليه السلام على أبي حيان، فقال: هذه الرسالة عملتها ردّاً على الرافضة، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء، وكانوا يُغْلَوْنَ في حال علي، فعملت هذه الرسالة». سير أعلام النبلاء 17 / 122، 123، وانظر كذلك: لسان الميزان 9 / 56.

وبالإضافة إلى هذا فإننا نلمح في إشارات التوحيدي ما يُشعر بتبنيه لفكرة الوصاية على الخلق، ومن ذلك قوله في إحدى مناجاته مخاطباً القارئ: «نعم فديتك، هذا حظك مني إن قaddock التوفيق إليّ، وأوفدك السعد عليّ، وإلا فأنت من خسارة»⁽¹⁾ هذا السواد الذي لا يبالي الله في أي واد هلكت، وعلى أي جانب وقعت»⁽²⁾، هذا مع لهجة التميز والاستعلاء الواضحة، والتي أحاط بها نفسه في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله: «اللهم كما هديتنا لهذا البيان الذي فُقد من جمهور عبادك فاهدنا للإخلاص فيه»⁽³⁾.

ومن قبيح ما ذكر أبو حيان كذلك في فلسفته للهجاء وتبريره له - استشهاده بقوله تعالى: ﴿هَمَزٍ مَشَاءٍ بِنَعِيمٍ﴾ [القلم: 11] على جواز ذم الناس والنيل منهم؛ أسوة بفعل الخالق سبحانه!!، وفي ذلك يقول: «وهو عَلَيْكَ أول من حمد وذم، وشكر ولام، ألا تراه كيف وصف بعض عباده عند رضاه عنه فقال: ﴿نَعَمْ أَلْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 30]، وقال في آخر: ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ [مريم: 54]... ثم انظر كيف وصف آخر عند سخطه عليه وكرهته لما كان منه فقال: ﴿هَمَزٍ مَشَاءٍ بِنَعِيمٍ﴾ ١١ مَنَاجٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَشِيمٍ ١٢ عَتَلٍ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: 11-13]، وهذا فوق ما يقول مخلوق في مخلوق»⁽⁴⁾، وهو معنى شنيع، أفصح فيه عن سوء باطنه وخبث طويته.

(1) الحُشَار والحُشَارَة بضمهما: الرديء من كل شيء، والحُشَارَة: سفلة الناس ودونهم. انظر: تاج العروس، فصل الخاء مع الراء 11 / 168.

(2) الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 291.

ويقول في موضع آخر: «فما لي أدعوك وأنت نافر؟ لعلك عند الله في حكم كافر»!! الإشارات 1 / 121، وانظر كذلك 1 / 68، 106، 107، 186.

(3) الإشارات الإلهية 1 / 296، وانظر كذلك 1 / 129، 186، 190.

(4) مثالب الوزيرين، ص (47).

- التوحيدي والتصوف:

للتصوف تعريفات لا تكاد تقع تحت الحصر⁽¹⁾، وقد ذكر السراج الطوسي أن أحد شيوخ الصوفية الأوائل كان يعرف التصوف وحده بأكثر من مائة تعريف⁽²⁾، ومهما اختلفت التعريفات، فجماع الأمر في التصوف قيامه على الزهد والاستغناء وترك العلائق الدنيوية، وكذا التقوى والتزكي والتسامي، باعتبارها شروطاً أساسية في إعداد الصوفي وتهيئته للعروج من الدنيا إلى حضرة القدس الإلهية.

ويعد ياقوت هو أول من نسب التوحيدي إلى التصوف؛ فقال عنه شيخ في الصوفية⁽³⁾، وتبعه السبكي الذي عدّه إماماً في التصوف⁽⁴⁾، وقد تتابع على هذا الوصف عدد من الدارسين⁽⁵⁾؛ حتى إن أحدهم قد جعل التصوف أظهر ما عُرف به التوحيدي من بين معارفه الأخرى⁽⁶⁾.

والمتصفح لتراث أبي حيان لا يستطيع حقيقة أن يسلم بهذا القول، لا على مستوى حاله وسيرته، ولا على مستوى أفكاره وآرائه في التصوف والصوفية، ومن العجيب أن ياقوت الذي نعتّه بشيخ الصوفية، قال عنه كذلك: «سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه

(1) انظر: الهجويري: كشف المحجوب 1 / 231، والسهروردي: عوارف المعارف 1 / 142، وزروق: قواعد التصوف، ص (3).

(2) انظر: الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ص (47).

(3) انظر: معجم الأدباء 5 / 1924.

(4) انظر: طبقات الشافعية الكبرى 5 / 286.

(5) انظر: محمد كرد علي: أمراء البيان 2 / 486، وعبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (162: 171)، ود. عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص (لو: ن)، ود. زكريا إبراهيم: التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (62).

(6) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (162).

والإحسان، الذمُّ شأنه والثلب دكانه... محدودًا محارفًا، يتشكَّى صَرْفَ زمانه، ويبكي في تصانيفه على حرمانه»⁽¹⁾، وقال: «وكان أبو حيان مجبولًا على الغرام بثلب الكرام»⁽²⁾، كما نقل جزءًا من سيرة أبي حيان يتبدى فيه إقباله على الدنيا، وشغفه بالقدح والذم وثلب الناس⁽³⁾، فأين هذا من التصوف، والتصوف كله خُلِقَ وصفاء، وزهد واستغناء؟!..

لم يكن التوحيدي زاهدًا، بل على العكس، كانت حياته وقوفًا متتاليًا على أبواب الوزراء والكبراء، وسعيًا حثيثًا خلف الأمانى والرغبات، وهو ما يشهد له صريح كلامه، فقد نصَّ في أكثر من موضع على أنه اضطرَّ إلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى تعاطي الرياء بالنفاق والسمعة؛ فَطَلَبُ القوتِ - كما يرى - ليس إليه سبيل إلا بيع الدين، وإخلاق المروءة، وإراقة ماء الوجه⁽⁴⁾!!..

(1) معجم الأدباء 5 / 1924.

(2) المرجع السابق 2 / 669، وقد ذكر ياقوت ذلك في معرض ترجمته للصاحب بن عباد.

(3) انظر: المرجع السابق 5 / 1925: 1946.

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 143، ونقل عنه ياقوت قوله في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد: «ولقد اضطررتُ بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضراوات في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالنفاق والسمعة، وإلى ما لا يحسن بالحرَّ أن يرسمه بالقلم». معجم الأدباء 5 / 1930.

كما نصَّ في موضع آخر على حُبِّه الدنيا وشغفه بمتعها، قال: «إن هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة... وصيانة النفس حسنة، إلا أنها كُلفة محرجة، إن لم تكن لها أداةٌ تُجِدُّها، وفاشيةٌ تَمُدُّها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب»!! الإمتاع والمؤانسة 1 / 13، 14.

كما لا يمانع صراحة من ابتذال النفس عند الوزراء مقابل النوال والعطية، فينقل عن الحاتمي قوله: «فأما إذا استخدمونا - يقصد الوزراء - في مجالسهم لوصف محاسنهم، وستر مساوئهم، والاحتجاج عنهم، والكذب لهم، وأن نكون ألسنة نفاحة عنهم، فليثبوا على العمل، فإن في توفية العمال أجورهم قوام الدنيا، وحياة الأحياء والموتى»!! مثالب الوزيرين، ص (17).

وقد صدق التوحيدي فيما شهد به على نفسه، وتتأيد هذه الشهادة بمواقف عديدة في حياته⁽¹⁾، أكتفي منها بذكر موقفه من أبي الوفاء المهندس⁽²⁾، وهو الذي وصل أبا حيان بالوزير أبي عبد الله العارض⁽³⁾، الذي قرّبه وأكرم وفادته، حيث بعث أبو الوفاء برسالة يستحث فيها أبا حيان على كتابة كل ما يدور بينه وبين الوزير؛ دقيقه وجليله، واصفاً إياه في هذه الرسالة بالغرّ الذي لا هيئة له في لقاء الكبراء، ومهدداً إياه بانقطاع ما هو فيه إن لم يفعل، ومذكراً إياه بفضله وبسابق كرمه عليه، وأن من قدر على وصوله فهو قادر على فصوله، وأن من صعد به حين أراد فهو قادر على أن ينزل به متى شاء!، والرسالة كلها صلفٌ ومنٌّ واستعلاءً من جهة أبي الوفاء، والعجيب أن التوحيدي قد أجابه برسالة كلها استعطاف وملقٌ واستجداء، مخبراً إياه أنه السامع المطيع والخادم الشكور، وأنه عبد ممتثل لكل ما يأمر به!، والرسالة والرد أثبتهما التوحيدي في مقدمته على الإمتاع والمؤانسة⁽⁴⁾.

وكما بدأ التوحيدي الإمتاع بالاستعطاف والاستجداء ختمه كذلك بهما، قال في مخاطبة الرجل نفسه: «خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر،

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر رسالتيه إلى الوزير أبي عبد الله العارض في الإمتاع والمؤانسة 3 / 207 : 225، ورسالته إلى أبي الفتح بن العميد. ذكرها السندوبي في مقدمة تحقيقه على المقابسات، ص (105 : 108)، والرسائل كلها تملق واستعطاف واستجداء، وكذا قصة تسوله على باب أحد الموسرين، وتردده عليه مراراً؛ طمعاً في العطية. ذكرها ياقوت في معجمه 5 / 1944، 1945.

(2) هو محمد بن محمد بن يحيى بن إسماعيل بن العباس البوزجاني الحاسب المشهور؛ أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة، وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها، ولد في مستهل شهر رمضان المعظم سنة ثمان وعشرين وثلثائة، بمدينة بوزجان، وتوفي سنة سبع وثمانين وثلثائة. انظر: وفيات الأعيان 5 / 167.

(3) رجّح أحمد أمين في مقدمته على الإمتاع والمؤانسة أنه هو الوزير أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان، الذي استوزره صمصام الدولة البويهية سنة 373 هـ، وقتله سنة 375 هـ، وقد ألّف له أبو حيان كذلك كتابه الصداقة والصديق. انظر: مقدمة أحمد أمين على الإمتاع والمؤانسة، ص (هـ : ي).

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 13 : 13.

اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لساني بفنون المدح، اكفني مؤونة الغداء والعشاء... اجبرني فإنني مكسور، اسقني فإنني صد، أغثني فإنني ملهوف، شهّرني فإنني غفل، حلّني فإنني عاطل»⁽¹⁾.

ولم يكن التوحيدي كذلك ذا خُلُق، بل على العكس من ذلك فقد كان مغرماً بثلب الناس وتبّع نقائصهم وعوراتهم، وكان معروفاً بهذه الخصلة الذميمة، وقد شهد على نفسه بذلك أيضاً، فقد نقل ياقوت عنه من «كتاب المحاضرات» أنه انشغل في حضرة أبي سعيد السيرافي بكتابة بيتين من الشعر في الدم، كان أبو سعيد قد دوّنهما على ظهر إحدى الكتب، فلما علم أبو سعيد بذلك قال له: «تأبى إلا الاشتغال بالقدح والدم وثلب الناس»، فقال أبو حيان: «أدام الله الإمتاع به، شغل كل إنسان بما هو مبتلى به، مدفوعٌ إليه»⁽²⁾!!

وإذا انتقلنا إلى أفكار الرجل وآرائه في التصوف والصوفية لما وجدنا كبير فرق؛ فعلى الرغم من أنه قد أثنى على التصوف والصوفية في أكثر من موضع⁽³⁾، فقد أبان في مواضع أخرى عن

(1) المرجع السابق 3 / 226، 227.

هذا والقارئ للإمتاع والمؤانسة يلاحظ في ثنايا الكتاب كذلك استعطاف التوحيدي لأبي الوفاء المهندس في أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال: 2 / 117، 118، 164، 165: 189، 3 / 225: 230.

(2) معجم الأدباء 5 / 1925، 1926.

وانتقد التوحيدي بعض القضاة ثم عقّب على ذلك بقوله: «لتمزيق عرض اللثام حلاوة لا توجد في مدح الكرام». البصائر والذخائر 4 / 102.

وانظر كذلك: الليلة الثالثة في الإمتاع والمؤانسة، وقد نقل فيها التوحيدي للوزير بعض ما دار في أحد المجالس الخاصة - والمجالس أمانة - التي كانت تضم جماعة، منهم شيخه أبو سليمان المنطقي، وكان الحديث يدور حول سياسة الوزير في تقريب ثلة من أهل السوء والكذب والإفساد. الإمتاع والمؤانسة 1 / 41: 50.

وقد ظهرت آثار هذه الخصلة الذميمة خاصة في كتابه «مثالب الوزيرين»، وقد توافرت دواعي الهجاء، والانتصار للنفس والتشفي لها.

(3) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 2 / 156: 163، 6 / 194، 7 / 283، والإمتاع والمؤانسة 2 / 119: 130، 3 / 97، ورسالة في العلوم ص (207)، والإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 128، 163.

عقيدته في تفوق المنطق والفلسفة على التصوف، وهو ما لا يقول به صوفي، فضلاً عن أن يكون شيخاً وإماماً في التصوف، نفهم هذا من قوله عقب ذكره لبعض كلام الصوفية: «ما أخرجنا إلى عالم منطق، يكشف لنا كلام هذه الطائفة»⁽¹⁾، كما ينقل في مقابساته عن شيخه أبي سليمان استهجانه لطريق القوم؛ لاعتمادهم فيه - كما يرى - على الحس والوهم⁽²⁾.

وعلى الرغم من أنه كما يبدو قد تراجع في الإشارات⁽³⁾ عن موقفه هذا؛ إذ أقر بعجز المنطق المقدم عن فهم مرامي التصوف وأسراره؛ لارتفاعها بلطافتها عن تصور العقول⁽⁴⁾، فلا نستطيع كذلك أن نعدّه من الصوفية، أقول هذا على الرغم من أن الدارسين الذين دافعوا عن تصوف التوحيدي قد استندوا في ذلك إلى كتاب الإشارات⁽⁵⁾، وأن من أنكر منهم تصوفه قد شكك في نسبة الإشارات إليه؛ انطلاقاً من مجافاة منهجه في الحياة لما تراءى لهم

(1) البصائر والذخائر 1/ 152.

(2) انظر: المقابسات، المقابلة الخامسة والتسعون، ص (388، 389).

(3) من الباحثين من أيد أن الإشارات قد كُتبت في أواخر حياة أبي حيان. انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (235: 238)، ود. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه على الإشارات، ص (لج: له)، وقدّرت د. وداد القاضي أنه كتب في مراحل متفاوتة من حياته؛ نظراً لطبيعة بنائه على شكل رسائل، وأن بعض هذه الرسائل قد كتب في أواخر عمره؛ إذ نص التوحيدي في إحداها على أنه قد تجاوز السبعين. انظر: مقدمة تحقيق د. وداد القاضي على الإشارات الإلهية: دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص (9)، وأيد هذا القول كذلك د. شوقي ضيف في كتابه عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (460).

(4) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 163، 164.

(5) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (233: 235)، وحسن المطلوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، ص (360، 361)، ود. بركات محمد مراد: أبو حيان التوحيدي مغترباً، بحث نشر بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (21)، الرسالة (152)، 2001م، ص (102: 104).

من صوفية وروحانية من صنَّف هذا الكتاب⁽¹⁾.

إن تصفح الإشارات تصفحاً متأنياً هادئاً يكشف لنا عن الروح القابعة خلف الألفاظ والكلمات، فإذا هي روح ساخطة، كعهدها في مراحل سِنِّيها الأولى، تأبى الإذعان والتسليم، وإن تغنَّت به كثيراً، حتى إنها لا تكتفي بالشكوى من الخلق كسابق عهدها، بل تتجاوز الأمر إلى الشكوى من الخالق سبحانه، وإعلان الحرب علانية معه، وكأن مفهوم الرضا والإذعان لا يوجد في قاموسها، وهل الإسلام إلا إذعان واستسلام؟!

ففي لحظة قلق وحيرة ويأس، وبدلاً من أن يعلن العقل عجزه وقصوره - إعلان حال لا مقال - وبدلاً من إخبائه وتسليمه، إذا بأبي حيان يجعل الأمر وكأنه حرب أقامها الخالق معه، فيخاطب الذات الإلهية خطاب الأمن المدلّ، وهو خطاب ذو نزعة دنيوية مفارقة للنزعة الدينية المتضرعة المعتادة لدى الصوفية، يقول: «اللهم إليك أشكو ما نزل بي منك، وإياك أسأل أن تعطف عليّ برحمتك، فقد وحقك شددت الوثاق، وضيقت الخناق، وأقمت الحرب بيني وبينك، فبحقك وبعزتك إلا أرخيت وتغمدت، وأحسنّت وتفضلت، فقد كدنا نحكي عنك ما يبعدنا منك، ولو حكينا ذلك لكان في حلمك ما يسعك، ولكننا نخاف خلقك الجاهلين بك، فإنهم يضيقون عما تسع، ويجهلون ما تعلم، ويبخلون ما تجود، ويغصون ما تسيع»⁽²⁾.

(1) انظر د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفيّاً أو فيلسوفاً؟ ص (104: 107)، وقد تابعه على قوله د. محمد عمارة: أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع، ص (29).

(2) الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 124، ويقول في موضع آخر معاتباً الذات الإلهية في لهجة هابطة متدنية: «اللهم استصلحهم - يقصد الخلق - لعبادتك، وخذ بأزمئتهم إلى بابك، وإلا فاستأصلهم بقدرتك؛ فقد احترقنا بنارهم من أجلك، وفقدنا كلنا بينهم بسبك، فأنت مُحَرِّكُنَا إِلَيْهِمْ، وأنت مَفْتَرُهُمْ عَنَّا، وأنت معاتبنا فيهم، وأنت طاردهم دوننا، وهذا لسر لك فينا وفيهم». الإشارات الإلهية، تحقيق د. بدوي 1/ 186.

كما تبدى آثار تلك النزعة الدنيوية في استمراره في الاستجداء والشكوى من الفقر وضيق الحال⁽¹⁾، وكذا تملقه في طلب التفضل والإحسان، بل وسوء تأتیه كذلك في هذا التملق، حتى إنه يجعل إحسان غيره إليه من الواجبات عليه، يقول في شعورٍ عجيبٍ وعالٍ بالاستحقاق: «سيدي قد صرّفتُ القول في هذه المخاطبة بين أشاوي⁽²⁾ لها عمق بالأعشار، وبين عبارة لها متغلغل في غوامض الأسرار، وإذا قرأتها فارغ حقيّ فيها، وحسن ظنّك بي في عرضها، وتداركني بما أحببت منها، فإني غنيٌّ عن كل أحد إلا عنك، وإقراري عليك بهذا يوجب عليك التفضل عليّ، والإحسان إليّ»⁽³⁾!

وفي مفارقة عجيبة لما اعتدناه لدى الصوفية من أن صدق حال الشيخ وإخباراته يعد نوراً وسراجاً للمريد⁽⁴⁾، وهو ما يطلقون عليه الإفادة بالهمة والحال⁽⁵⁾، يطلب أبو حيان من مريده - بعد أن جعل من نفسه رسول هداية للخلق - ألا يلتفت إلى حاله، وأن يغيب عن حقيقة قوله بالاستغراق في معنى مقوله، معللاً ذلك بتطلعه إلى الكلام!، أو على حد قوله إنه ممتحن بالقول!، فبدلاً من أن يتحقق هو بقوله، يطلب من مريده أن يتحقق بمسموعه⁽⁶⁾، يقول: «يا هذا ما أعجبني وإياك! أقرّبك إلى ما أنا بعيد منه، وأكسوك ما أنا عار عنه، فلو جعلتُ مكان

(1) انظر على سبيل المثال: الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 17، 18، 21، 27: 31، 405، 406.

(2) أشاوي بفتح الواو وكسر ها: جمع شيء. انظر: تاج العروس، فصل الشين مع الهمزة 1/ 293، 294.

(3) الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 165.

(4) يشرح السهروردي هذا المعنى قائلاً: «المريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه، وتأدب بآدابه، يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد، كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقي بباطن المريد، ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال، وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد، بواسطة الصحبة وسماع المقال». عوارف المعارف 1/ 173.

(5) انظر: زروق: قواعد التصوف، القاعدة الخامسة والستون، ص (33).

(6) من المعلوم أن ألف باء الطريق الصوفي هو البدء ببناء النفس، واعتماد النقد الذاتي العقلاني البناء، لا تعليق هداية النفس على هداية الآخر.

دعائي لك إلى حظك إجابةً مني إلى حظي، كان ذلك أرفق بي وأبرّ بي، ولكنني ممتحن بالقول، فإن كنت أنت أيضًا ممتحنًا بالسمع، فقد خسرنا جميعًا، لأنّا قد خلونا في حالتي القول والسمع مما يملأ الصاع، ويسلك بنا البقاع، ويُحِلُّنا تلك الرباع، ويخلصنا من هذا السباع. يا هذا غب من سماع قولي بمسموعه، فلعلي أيضًا أغيب عن قولي بحقيقة مقولي، فإن قلت لي: لو بدأت في قولك بالتحقيق لحصلت في سماعي على التصديق، كان لك ذلك، ولكن ماذا يضرك تيهي في قولي عند اهتدائك في سماعك؟ لا تجعل عثار غيرك عذرًا لك في عثارك، ولكن في طريقتك التي أنت عليها على استمرارك»⁽¹⁾.

نخلص من هذا إلى أن الإشارات الإلهية ليست كتابًا في التصوف، ولم يكتبه صاحبه بروح الصوفي⁽²⁾، وإنما هو في جانبٍ منه كتابٌ مواعظ منمّقة، كتبه صاحبه بروح الأديب المثقف، الذي يعرف مصطلحات القوم فيحاكياها؛ طمعًا في النوال والعطية، وفي عقد الوجاهة بين الخلق⁽³⁾، وهو في جانبٍ آخر قصةٌ نفسٍ أرهقتها الحياة، فعمدت إلى تفريغ مشاعرها

(1) الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 138، وانظر كذلك 1/ 372، 373، وقد كرر فيه نفس هذا المعنى.

(2) تجدر الإشارة إلى أن التوحيدي لم يُترجم له في كتب طبقات الصوفية، فلم يعتبره القوم واحدًا منهم، وإنه من العسير التسليم بصوفية أبي حيان، فضلًا عن إمامته في التصوف في عصر الطوسي (ت: 378هـ)، والكلاّباضي (ت: 380هـ)، وأبي طالب المكي (ت: 386هـ)!

(3) قدّرت د. وداد القاضي في مقدمة تحقيقها على الإشارات أن أبا حيان قد كتبه تحت ظل الحافز المادي. انظر: مقدمة الإشارات: تحقيق د. وداد القاضي، ص (11). وهو أمر واضح لمن تصفح الكتاب.

وقد أقرّ أبو حيان على نفسه في أزمته التي ألّمت به في أخريات حياته، والتي أقدم فيها على إحراق كتبه، أنه جمع أكثرها طلبًا للمثالة من الناس، ولعقد الرياسة بينهم، وإن هذا لكافٍ في أن ينفي عنه أية أهلية للتصوف، وأية علاقة له بأهل هذا الطريق، وفي هذا يقول متحدثًا عن كتبه: «على أني جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمدّ الجاه عندهم، فحُرِّمت ذلك كله». معجم الأدباء 5/ 1930. وسوف يأتي الحديث عن تلك الأزمة التي أحرق فيها كتبه فيما يلي من صفحات.

وانفعالاتها في قالب أدبي بلاغي، اتخذ شكل الحوار والمناجاة، وإن هذا وذاك لا يرقى إلى جعل أبي حيان في زمرة الصوفية، أو جعل مؤلفه في التصوف، فالصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال⁽¹⁾، ولقد كانت أحوال أبي حيان أبعد ما يكون عن منهجهم وطريقهم.

- التوحيدي والفلسفة:

للفلسفة - كالتصوف - تعريفات لا تكاد تقع تحت الحصر؛ فكل فيلسوف يدلي بتعريف خاص للفلسفة يتفق مع موقفه ومذهبه⁽²⁾، بيد أن المشهور من أمر الفلسفة أنها محبة الحكمة، كما قرر فيثاغورث⁽³⁾، أو أنها البحث عن الحقيقة، اعتماداً على المصادر المختلفة للمعرفة؛ عقلية أو تجريبية أو حدسية، أو بحث المشكلات الثلاث الرئيسية؛ الوجود والمعرفة والقيم، أو بحث الموضوعات الثلاثة الكبرى المطروحة أمام الوعي الإنساني؛ الله والعالم والإنسان⁽⁴⁾.

ويعد ياقوت هو أول من نسب التوحيدي كذلك إلى الفلسفة، فقال عنه إنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة⁽⁵⁾، ثم تتابع عدد من الدارسين على هذا الوصف⁽⁶⁾، حتى جعله غير واحد

(1) انظر: أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ص (102).

(2) انظر: أرفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942 م، ص (7: 16)، ومحمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرون 7 / 404 : 411.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (138)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 173، ومحمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرون 7 / 404.

(4) انظر: د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفياً أو فيلسوفاً؟ ص (108).

(5) انظر: معجم الأدباء 5 / 1924.

(6) صنف أحمد عبد الهادي كتاباً عن التوحيدي عنوانه نفس عبارة ياقوت: فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، كما صنف د. زكريا إبراهيم كتابه عن التوحيدي كذلك بنفس العنوان مع تغيير طفيف، فأسماه: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.

منهم أستاذ الفلاسفة في الأدب في القرن الرابع الهجري⁽¹⁾.

على أن هناك من الدارسين من لم يجعل التوحيدي جديرًا بهذا الوصف؛ فقد جعل د. زيدان التساؤل هو الملمح الفلسفي الأصيل والوحيد لدى التوحيدي⁽²⁾، ونقل د. عمارة عن التوحيدي إقراره على نفسه بأنه لم يكن من أهل هذا الفن⁽³⁾، في إشارة منه إلى أن الإقرار هو سيد الأدلة، وأن ليس بعد قوله قول.

هذا والمتصفح لتراث التوحيدي لا يستطيع أن ينكر ذلك الزخم الهائل من الأفكار الفلسفية المبثوثة في جُلِّ مصنفاته، فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير⁽⁴⁾، والإنسان جامع لكل ما تفرق في الحيوان⁽⁵⁾، وأخلاق الإنسان محمودة كانت أو مذمومة، مقسومة على أنفسه الثلاث؛ الناطقة والغضبية والشهوانية⁽⁶⁾، والفضيلة وسط بين رذيلتين⁽⁷⁾، هذا

(1) انظر: د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص (71)، ود. زكريا إبراهيم: التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (140: 147).

(2) انظر: د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفيًا أو فيلسوفًا؟ ص (108: 111).

(3) انظر: د. محمد عمارة: أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع، ص (16، 17).

وراجع قول التوحيدي في المقابسات، ص (53: 56)، والصدقة والصدق، ص (56)، والبصائر والذخائر / 112.

وقد ساق التوحيدي كلامه على جهة الحقيقة والإثبات، لا التواضع أو الإخبات، فلم يكن عمله على الحقيقة باعترافه هو إلا التجميع والنقل والرواية.

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة / 1، 75، 147، 2 / 114.

(5) انظر: المرجع السابق / 1، 143، 144، 2 / 43، والمقابسات، المقابلة الرابعة والخمسون، ص (224).

(6) انظر: الإمتاع والمؤانسة / 1، 147، 2 / 113، والإشارات الإلهية / 1، 394: 399.

(7) انظر: المقابسات، المقابلة الثانية بعد المائة، ص (433).

بالإضافة إلى تعرضه لكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثه في مقابساته⁽¹⁾، وكذا نقله عن أفلاطون⁽²⁾ وأرسطو⁽³⁾ في أكثر من موضع، إلا أن تتبع عمل التوحيدي في هذه المسائل والقضايا يُفضي بنا إلى القول إنه لم يكن إلا راوياً وناقلاً فحسب، فتناوله للفلسفة كان على جهة العرض والبيان لثقافة العصر، وما يعتمل فيه من اتجاهات فكرية مختلفة؛ فهو ينقل عن أرسطو، وينقل عن أفلاطون، ويحشد في مقابساته أفكاراً من الأفلاطونية المحدثه، فالمهم لديه ليس الفلسفة، وإنما الجمع والحشد والإكثار.

ولعل الملمح الفلسفي الوحيد لديه - كما أشار د. زيدان - كان في تساؤلاته العديدة في جلّ مصنفاته، وخاصة سؤالاته لمسكويه في كتابيهما «الهوامل والشوامل»، وسؤالاته لشيخه أبي سليمان المنطقي في «المقابسات» وفي «الإمتاع والمؤانسة»؛ فقد كان التساؤل لديه أحد آليات التفكير التي تقود إلى الفهم والمعرفة، وعليه ومن هذه الزاوية فحسب يمكن أن نشير إلى الروح الفلسفية لديه، وأن نعهده مجازاً في زمرة الفلاسفة⁽⁴⁾.

- مذهبه الكلامي:

الذي يبدو من مؤلفات التوحيدي أنه لم يكن ذا مذهب كلامي معين، بل كان ينفر من جدال

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: المقابسة الثانية، ص (57: 85)، والمقابسة العشرون، ص (116، 117)، والمقابسة الرابعة والعشرون، ص (131، 132)، والمقابسة السادسة والثلاثون، ص (162)، والمقابسة الثامنة والثمانون، ص (329، 330)، والمقابسة السابعة والتسعون، ص (396: 403).

(2) انظر: البصائر والذخائر 4 / 93: 95، 9 / 16، 18، 87.

(3) انظر: المرجع السابق 1 / 95، 107، 2 / 63: 65، 93، 3 / 36، 9 / 18، 32، 33، 45، والإمتاع والمؤانسة 2 / 31، والمقابسات، المقابسة الرابعة والتسعون، ص (379: 382).

(4) كان التوحيدي معاصراً لفلاسفة الإسلام الكبار، أمثال أبي بكر الرازي (ت: 313هـ)، وأبي نصر الفارابي (ت: 339هـ)، وابن سينا (ت: 427هـ)؛ فإننتاجه في الفلسفة لا شيء بالنسبة إلى إنتاج هؤلاء.

المتكلمين، ويحط عليهم في مواضع كثيرة⁽¹⁾؛ فطريقتهم - كما يرى - لا تفضي إلا إلى الشك والارتياب؛ ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر - كما يقول - مزية على أصحاب الكلام وأهل النظر؛ لأن القلب الخالي عن الشبهة أسلم من الصدر المحشو بالشك والريبة⁽²⁾، فالتكلمون - كما يرى - أبعد الناس عن الطمأنينة واليقين، وإن زعموا نصره الدين⁽³⁾.

وقد نسبته ياقوت وغيره إلى مذهب الاعتزال⁽⁴⁾، وهو ما ينفيه موقفه المعلن الصريح من رفض الخوض في القضايا الكلامية؛ كالجزء والطفرة، والجوهر والعرض، والكمون والظهور، والمداخلة والمجاورة... معتبراً أن الخوض في مثل هذه الدقائق ليس من الدين في شيء، بل فيه - على حد قوله - تحكك بالآله وتمرس بالربوبية⁽⁵⁾، كما إنه قد هاجم المعتزلة صراحة في مثل قوله: «وأرى المعتزلة في دهرنا يتسارعون إلى التكفير كتسارع الورد إلى المنهل، وما أدري ما يبعثهم على ذلك إلا سوء الرعة، وقلة المراقبة، وأكثرهم قذفاً لخصمه بالتكفير، أعلقهم

(1) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 2 / 10، 11، 103 : 106، 3 / 17، 18، 46، 5 / 89، 6 / 9، 7 / 58 : 61، 241، 242، 249، 8 / 138، والإمتاع والمؤانسة 1 / 142، 3 / 188 : 190، والمقابسات، المقابلة الثامنة والأربعون، ص (203 : 205)، والمقابلة الرابعة والخمسون، ص (227)، ومثالب الوزيرين، ص (311، 312).

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 142.

(3) انظر: المرجع السابق 3 / 188 : 198، والمقابسات، المقابلة الخامسة والثلاثون، ص (159).

(4) انظر: معجم الأدباء 5 / 1924، وراجع كذلك: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة 1 / 215.

وقد نسبته إلى الاعتزال كذلك كثير من الباحثين. انظر على سبيل المثال: السندوبي: مقدمة تحقيقه للمقابسات، ص (17)، ود. عبد الحكيم بليغ: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص (280)، ود. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموع رسائل لأبي حيان التوحيدي، ص (50).

(5) انظر: البصائر والذخائر 6 / 10.

بأسباب الفسق والهتك، والله تعالى لهم، ولكل من سلك سبيلهم»⁽¹⁾.

- علاقته بذوي النفوذ والسلطان:

وعلى الرغم مما اشتهر به أبو حيان من الملق والاستجداء فقد باءت محاولاته في التقرب من ذوي النفوذ والسلطان بالفشل، فلم يظفر منهم بما كان يطمع فيه ويؤمله، اللهم إلا الوزير أبا عبد الله العارض، الذي سامره في «الإمتاع والمؤانسة»، ونسخ له كتاب «الحيوان» للجاحظ⁽²⁾، وألف له رسالته في «الصدقة والصديق»⁽³⁾.

ويبدو أن وعورة أخلاق أبي حيان، واعتداده البالغ بذاته، وسوء تأتية لمراته، وافتقاده لللباقة والكياسة في معاملة الساسة والوزراء⁽⁴⁾،

(1) المرجع السابق 4 / 216.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 5.

(3) انظر: الصدقة والصديق، ص (9، 10).

(4) نفهم هذا من كلام أبي حيان نفسه، فمن ذلك ما حكاه من أن خادمه صاحب قد طلب منه أن ينسخ له ثلاثين مجلدة من رسائله، فارتاع أبو حيان من ضخامة حجمها، وعرض عليه أن يتتقى منها فقراً، فلما عرض الأمر على صاحب نعم عليه؛ إذ الانتقاء فرع النظر والنقد والتقييم، وهو ما لم يقبله الوزير من مثل أبي حيان الناسخ. انظر القصة في مثالب الوزيرين، ص (325، 326)، وراجع ما قيل في تحليلها: د. زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (51، 52)، ود. محمد عمارة: أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع، ص (28).

ومن ذلك أيضاً ما نقله ياقوت في معجمه عن أبي حيان أنه قال: «حضرت مائدة صاحب بن عباد فقدمت مضيرة فأمعنت فيها، فقال لي: يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ، فقلت: إن رأى صاحب أن يدع التطيب على طعامه فعل، فكأنني ألقمته حجراً، وخجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا». معجم الأدباء 5 / 1925، وهو موقف يعكس جرأة أبي حيان وانبساطه في مجلس الوزير.

وراجع في المزيد من هذه الروايات: مثالب الوزيرين، ص (203: 207)، (325: 338)، ومعجم الأدباء 5 / 1933: 1942.

ويرى غير واحد من الباحثين أن مدح أبي حيان كان يشوبه الغلو، وكانت صورته تتجاوز الاستدراج إلى الاستغفال، والإضرار بمدارك الرجال، وهو ما يفسر التصادم الذي كان بينه وبين أبي الفتح بن العميد، فقد افتتح صلته به

مع رثاء منظره وهيئته⁽¹⁾، كلها عوامل ساعدت على إخفاقه في تلك المحاولات، ومن ناحية أخرى فإننا نلمح نوعاً من التنافس الأدبي بينه وبين أبي الفضل بن العميد، وابنه أبي الفتح بن العميد، ثم بينه وبين صاحب بن عباد⁽²⁾، مع صلف هؤلاء وغرورهم وغمطهم لحقوق

برسالة ربما كانت هي السبب في حرمانه؛ لما اشتملت عليه من المدح المستهجن المتكلف المقيت، الذي لم ينطل على ابن العميد، ولم ينخدع أو يُستغفل به، بل على العكس، كشفت لغة أبي حيان هذه عن ناحية الضعف والتدني في نفسه، فكان ذلك من بواعث خيبته وحرمانه، حتى حرم عليها الأجر والشكر، ولم يبق لنا من الرسالة إلا تصوير ضعف أبي حيان، وتهافت نفسه تجاه من يطمع منهم بجاه أو مال. انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (36: 41)، ومقدمة السندوبي على المقابسات ص (108).

(1) وصف الشيخ أبو الوفاء المهندس أبا حيان في خطابه الذي ذكره أبو حيان في مقدمته على الإمتاع والمؤانسة بقوله: «هذا وأنت غرٌّ لا هيئة لك في لقاء الكبراء، ومحاوراة الوزراء، وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مرانك، ولبسة لا تشبه لبستك». الإمتاع والمؤانسة 1/ 5، 6، وقد أشار أبو حيان إلى هذا المعنى كذلك في مثالب الوزيرين، ص (63).

(2) أولع أبو الفضل بن العميد كما التوحيدي بالجاحظ، وتنازع الناس في وصف الجاحظية بينهما، وحاول التوحيدي أن يتقص من قدر ابن العميد البلاغي، ومن متابعته طريقة الجاحظ، فقال على لسان ابن ثوبة: «أول من أفسد الكلام أبو الفضل؛ لأنه تخيل مذهب الجاحظ وظن أنه إن تبعه لحقه، وإن تلاه أدركه، فوقع بعيداً من الجاحظ، قريباً من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبرٌ 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 مغالقات قلما ينفك منها واحد». الإمتاع والمؤانسة 1/ 66.

كما حطَّ على أبي الفتح كذلك في تشبهه بالجاحظ، وعابه بافتضاح أمره وسرقته وأنه حمق نفسه. انظر: المرجع السابق 1/ 66، 67.

وتكشف لنا مواقفه مع ابن عباد كذلك عن حقيقة وجود تنافس بينهما، فمن ذلك ما رواه التوحيدي قال: «ثم ما ذنبي إذا قال لي: من أين لك هذا الكلام المفوف المشوف الذي تكتب إلي به في الوقت بعد الوقت؟ فقلت: وكيف لا يكون كما يوصف وأنا أقطف من ثمار رسائله، وأستقي من قليب علمه... فيقول: كذبت وفجرت لا أم لك، ومن أين في كلامي الكدية والشحذ والضرع والاسترحام؟ كلامي في السماء، وكلامك في السواد». مثالب الوزيرين، ص (326).

الناس، وهو ما كشفت عنه كلمات أبي حيان ومواقفه معهم⁽¹⁾.

أما الوزير أبو عبد الله العارض فأغلب الظن أن سعة صدره، وحسن إصغائه، وعمق علمه ومعرفته⁽²⁾، بالإضافة إلى جوده وكرمه⁽³⁾، كل ذلك مهّد لنجاح علاقة أبي حيان معه واستمرارها، إلا أن شؤم أبي حيان قد لاحقه حتى في هذه العلاقة؛ إذ قتل الوزير عقب ستين من ولايته، بعد أن وشى به أحد خصومه عند صمصام الدولة البويهية⁽⁴⁾.

- إحراقه كتبه:

ومما يؤثر عن أبي حيان إقدامه في أخريات حياته على إحراق كتبه، ذكر ذلك نصًّا في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد، وقد ساق في ذلك مبررات عديدة ومتباينة، تعكس في تباينها واضطرابها قلقًا وصراعًا نفسيًا لحقه في أواخر عمره؛ فتارة نرصد في كلامه تعلق قلبه بالآخرة، وقصر نظره عليها، إلى الحد الذي يحط فيه من الدنيا وشؤونها، فنراه يحتج بأنه لا ثبات لشيء من الدنيا، وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر؛ **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** [القصص: 88]، و**﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾** [الرحمن: 26]، وأنه ما انبرى لذلك ولا اجتراً عليه حتى استخار الله **﴿وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ﴾**، فأوحى إليه في المنام بما حثّه على التنفيذ، كما يحتج - ولا حجة في ذلك - بقصور عمله عن علمه، وهو احتجاج مشوب بالاعتذار، وبأنه جمع أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، وعقد الرياسة بينهم، فكّر أنه أن تكون حجة عليه لا له، وتارة نرصد تعلقًا بالدنيا شابه اليأس وافتقار الأمل، مع سوء ظن بالخلق، فنراه يحتج بكبره وعجزه، وأنه لا أمل في حياة

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1/ 53: 67، وراجع مثالب الوزيرين، ففيه الكثير من الروايات والمواقف.

(2) وهو أمر واضح لمن تصفح مسامراته مع أبي حيان؛ فقد كان يناقشه ويضيف إلى كلامه، ويعترض كذلك عليه. انظر في اعتراضه على أفضلية أن يكون الملك فيلسوفًا: الإمتاع والمؤانسة 2/ 32، 33، وراجع في المزيد من المناقشات 2/ 194، 202، 3/ 98، 99.

(3) وهو ما شهد به أبو حيان نفسه في رسالته التي بعث بها إليه. انظر: الإمتاع والمؤانسة 3/ 223.

(4) سبقت الإشارة إلى ذلك عند التعريف بالوزير.

لذيذة، أو رجاء لحال جديدة، وبأنه لا يجد في الخلق من يحرص على العلم ويتحلى بحقيقته، كما يعلن خشيته من أن يترك كتبه لقوم يتلاعبون بها، بعدما فقد الولد والصدیق والصاحب⁽¹⁾.

وقد اختلفت وجهات نظر الدارسين إلى هذه الرسالة؛ بين من يراها انعكاساً لأزمة نفسية حادة لحقت بأبي حيان⁽²⁾، وبين من يراها حركة تمويبية تراجيدية، قصد بها أبو حيان استدرار عطف الناس واستجلاب أموالهم⁽³⁾، وهذا التحليل وإن كان ينسجم مع شخصية أبي حيان الشاكية الباكية، إلا أن فيه نوعاً من المجازفة العلمية غير المحمودة، وهناك من قطع أن أبي حيان قد أحرق كتبه بمعنى مكتبته لا مؤلفاته⁽⁴⁾، وهو استنتاج لا يشهد له قول أبي حيان نفسه⁽⁵⁾.

- وفاته:

وكما اختلف في تاريخ مولد أبي حيان، فقد اختلف كذلك في تاريخ وفاته، فقيل إنه مات في

(1) انظر: معجم الأدباء لياقوت 5/ 1929: 1933.

(2) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (200: 203)، ود. زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (58: 63).

(3) هو الدكتور يوسف زيدان في مقاله عن التوحيدي: «هل كان التوحيدي صوفيًا أو فيلسوفًا»، ص (98: 100). وقد شكك قبله د. شوقي ضيف في هذه الحادثة؛ على اعتبار أن ذلك الإحراق إن كان قد وقع فهو لم يترتب عليه شيء؛ إذ كانت كتب التوحيدي قد ذاعت وانتشرت نسخها بين الناس، بدليل وصولها إلينا، فليس لحرقها إذن كبير جدوى. انظر: تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (461).

(4) هو الدكتور محمد عمارة في كتابه: «أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع»، ص (30: 34).

(5) نصّ أبو حيان في الرسالة التي بعثها إلى القاضي على خشيته من التلاعب الذي قد يلحق كتبه بعد وفاته، قال: «فشق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون لسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها». معجم الأدباء 5/ 1930، وهو ما يفهم منه أنه يقصد مؤلفاته ومصنفاته.

حدود الثمانين والثلاثمائة⁽¹⁾، وقيل ببقائه إلى حدود الأربعمئة⁽²⁾، وقيل إلى بعد الأربعمئة⁽³⁾، وذكر معين الدين الشيرازي أن وفاته كانت في سنة أربع عشرة وأربعمئة⁽⁴⁾.

والمحقق أنه عاش إلى الأربعمئة، بناء على الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد بشأن إحراقه كتبه⁽⁵⁾، ومنها استنتج غير واحد من الباحثين أنه توفي بعدها بقليل⁽⁶⁾، وعلل ذلك أحدهم باستبعاد أن يعيش بعد أزمته تلك أربع عشرة سنة كاملة⁽⁷⁾، إلا أن من الباحثين من أيد وفاته في سنة أربع عشرة وأربعمئة؛ اعتماداً على رواية الشيرازي السابقة⁽⁸⁾.

- مكانة التوحيدي بين الاعتدال والمغالاة:

لا نستطيع أن ننهي الحديث عن سيرة أبي حيان قبل أن نعرض لما تبين لنا من مغالاة الكثير من الدارسين فيه؛ فهناك من جعله فيلسوفاً نفسانياً، ذا بصيرة نافذة فطنة، مستدلاً على ذلك

(1) انظر: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة 1 / 216.

(2) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء 17 / 122، وابن حجر: لسان الميزان 9 / 55.

(3) انظر: ياقوت: معجم الأدباء 5 / 1925.

(4) انظر: أبو القاسم معين الدين الشيرازي: شد الإزار في حط الأوزار عن زوار المزار، تحقيق محمد القزويني، وعباس إقبال، مطبعة المجلس طهران، 1368 هـ / 1949 م، ص (54).

(5) انظر: ياقوت: معجم الأدباء 5 / 1933.

(6) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (13)، ود. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص (58)، ونصّ السندوبي على أنه توفي في عام 403 هـ، هكذا من دون دليل أو مرجح!. انظر: مقدمة السندوبي على تحقيق المقابسات، ص (18).

(7) انظر: د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص (58).

(8) انظر: د. زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (63)، ود. إبراهيم الكيلاني: مقدمة تحقيق مثالب الوزيرين، ص (و)، ود. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموع رسائل أبي حيان، ص (60).

باستبطانه لنقائص الناس وغيوبهم⁽¹⁾، غافلاً عن أن الفيلسوف النفساني الحق هو من يستبطن موضع المرض، ويشرع في مداواته في رفقٍ وتأنٍ وتؤدة، لا من يشعلها حرباً لا سكون فيها ولا هواده، وهناك من جعله أحد كبار منظري البلاغة⁽²⁾، ولا أدري كيف يوصف التوحيدي بأنه من المنظرين للبلاغة، ولم يقدم فيها جديداً، بل إن كلامه فيها هو اجترار لكلام السابقين عليه⁽³⁾، كما نجد تتابع بعض الدارسين على تلقيبه بألقاب لا حقيقة تحتها، كأعجوبة الزمن ومعجزة الدهر⁽⁴⁾، والعبقري المبدع⁽⁵⁾، والعالمي الفرد⁽⁶⁾.

والذي يترأى لي أن تلك المغالاة إنما ترجع إلى متابعة الدارسين لكُتَّابِ التراجم القدماء، والسير على منوالهم في إضفاء صفة الإمامة والتفرد عليه، من دون تحقق⁽⁷⁾، وقد رأينا نموذجاً

(1) انظر: د. زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (70: 74)، وانظر في نفس المعنى: د. بركات محمد مراد: أبو حيان التوحيدي مغترباً، بحث نشر بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (21)، الرسالة (152)، 2001م، ص (76، 77).

(2) انظر: د. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموعة رسائل لأبي حيان التوحيدي، ص (50).

(3) سوف يتضح هذا الأمر جلياً في المبحث الخاص بالبيان عند التوحيدي، في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الدراسة.

(4) انظر: أحمد أنور الجندي، أبو حيان التوحيدي، بحث نشر بمجلة المجمع العلمي العربي، المجلد (40)، العدد (1)، 1965م، ص (326).

(5) انظر: د. عزت السيد أحمد: مقدمة مجموعة رسائل لأبي حيان التوحيدي، ص (42، 43).

(6) انظر: خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا: أبو حيان التوحيدي أو العالمي الفرد، بحث نشر بمجلة فصول، ترجمة د. عبد اللطيف عبد الحليم، المجلد (14)، العدد (3)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، ص (48: 55).

(7) قال عنه ياقوت: «هو شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ومكنة، كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية... ولم أر أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دجه في ضمن خطاب، وهذا من العجب العجائب». معجم الأدباء 5/ 1924، وقال السبكي: «كان إماماً في النحو واللغة والتصوف». طبقات الشافعية 5/ 286.

من التضارب والتناقض في كلام ياقوت⁽¹⁾، كما لا يبعد أن يكون كثرة تشكي أبي حيان، ومبالغته في الرثاء لذاته، وما ختم به حياته من أزمة نفسية دفعته إلى إحراق كتبه - قد أوقع فريقاً منهم في فخ التضامن والتعاطف معه⁽²⁾.

أما مكانة التوحيدي فقد خطَّها بيده⁽³⁾، وكشفت عنها سيرته، فهو أديب وراوية، اعتمد الأخذ عن العلماء منهجاً له، وقد أفادته حرفة النسخ التي امتنها، فأكثر في مصنفاته من الجمع والحشد، والعرض والبيان، وقد استطاع توظيف ملكته الأدبية في تبسيط الأفكار وتيسير عرضها⁽⁴⁾، فكان في طليعة الأدباء الذين استطاعوا أن ينزلوا بالفلسفة من عليائها، ليضعوها في متناول أفهام الجميع.



(1) راجع ما سبق ذكره عن التوحيدي والتصوف، ص (91، 92).

(2) أشار إلى هذا المعنى الدكتور يوسف زيدان في بحثه المعنون بـ: «هل كان التوحيدي صوفيّاً أو فيلسوفاً؟». ص (98).

(3) ذكر التوحيدي في أكثر من موضع أن عمله قد اقتصر على الجمع والنقل والرواية. انظر: المقابسات، ص (53: 56)، والبصائر والذخائر 2/ 112.

(4) تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى ما ذكره الدكتور شوقي ضيف من أن التوحيدي لم يكن أميناً في عرض مقابساته، فقد زعم أنه حرر المقابسات من كلام أبي سليمان ورفاقه، على أساس أن المعنى لهم واللفظ له، وأنه قد ساهم في تحبير المعاني وتنميقها، إلا أنه قد تبين له من خلال مقارنة المقابسات مع كتاب صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي أن المقابسات في جملتها من كلام أبي سليمان ورفاقه نصّاً ولفظاً. انظر: د. شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (459)، وراجع زعم التوحيدي في مقدمة المقابسات ص (55، 56)، وانظر كذلك المقابلة الثانية والرابعة والحادية والتسعون.

هذا وقد رجعتُ إلى كتاب صوان الحكمة لأبي سليمان فوجدت الأمر على ما قال في عددٍ كبيرٍ من المقابسات؛ فالمقابلة الثامنة، والسابعة عشرة، والثانية والأربعون - على سبيل المثال لا الحصر - موجودة بتمامها في كتاب صوان الحكمة، ص (336، 337)، (335، 336)، (353: 355) على الترتيب، مما يعني أن التوحيدي قد سطا على كلام شيخه ورفاقه فنسبه لنفسه، مدّعياً أن اللفظ والعرض له، وليس الأمر كما قال.

المبحث الثاني: سماته الشخصية

نستطيع أن نحصر أهم سمات التوحيدي الشخصية في أربع سمات أساسية، هي: الذاتية، والاغتراب، والجدل، والنزعة التشاؤمية الهزلية، وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منها:

أولاً: الذاتية:

الذات هي النفس والشخص، يقال ذات الشيء أي نفسه وعينه، والنسبة إليه ذاتي⁽¹⁾، والذاتي هو ما ينتسب إلى الذات مما يتصل بها أو يخضع لها، فيقال تفكير ذاتي وإدراك ذاتي، ويقابل الموضوعي، كما يطلق توسعاً على ما مصدره الفكر لا الواقع، ومنه الأحكام الذاتية في مقابل الأحكام الموضوعية، والمنهج الذاتي في مقابل المنهج الموضوعي⁽²⁾.

فالذاتي هو ما يخص الشخص دون غيره، تقول في وصف أحد الرجال إن تفكيره ذاتي أو شخصي؛ بمعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، وتقول في وصف الآخر إن تفكيره موضوعي؛ أي مستقل عن عواطفه وأهوائه⁽³⁾.

وأعني بذاتية التوحيدي تمرّكه حول الذات، وجعلها نقطة المركز في النظر والتقييم والحكم، وهو مسلك وإن كان يعكس في الظاهر اعتداداً بالغاً بالذات؛ إذ كانت الذات هي المركز والمنطلق، فهو على مستوى آخر يعكس ضعفاً وتدنيّاً نفسياً يهوي بصاحبه؛ ذلك أن الانكفاء على الذات والاحتفاء بها هو مقدمة لخضوع الذات نفسها لل رغبات والأهواء، فتتحول من ثمّ سيادة الذات الظاهرة إلى عبودية وتدني في الباطن والحقيقة، وهو تناقض وتضارب عجيب بدت آثاره واضحة جلية في شخصية أبي حيان.

(1) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 579.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (87).

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 582.

ومن أهم مظاهر تلك الذاتية ما يلي:

1- استبطان نوازع النفس وملكة التعبير عنها:

إن أحد أهم المظاهر الإيجابية للذاتية هي تمكين المرء من استبطان نوازع نفسه ودخيلته، وجعله قادرًا على الإفصاح والتعبير عنها؛ ذلك أن رؤية الذات تسمح باستجلاء أحوالها، وتبيين مرادياتها، ولقد كان من شأن أبي حيان أن يجيد التعبير عما تموج به نفسه، ويضطرب في داخله، حتى لقد قيل: «لم يكتب في النثر العربي بعد أبي حيان ما هو أبسط وأقوى وأشدّ تعبيرًا عن مزاج صاحبه مما كتب أبو حيان»⁽¹⁾.

وعلى هذا وجدنا الرجل يكشف بنفسه عن خبيئة نفسه، فيقرُّ على نفسه بما لا يحسن بالحرِّ - كما يقول - أن يرسمه بالقلم⁽²⁾، فيثبت تلهفه على حظوظ الدنيا، وانقياده في طاعة الهوى⁽³⁾، وبيعه الدين والمروءة، وتعاطيه الرياء والنفاق والتملق⁽⁴⁾!، ناعيًا الفقر الذي يحوُّل - كما يرى - بين المرء ودينه، ومروءته وعزة نفسه⁽⁵⁾!، كاشفًا بذلك عن نفسٍ سحقها الذل والهوى واتباع الشهوات، وهي اعترافات لا يمكن تأويلها أو الاعتذار عنها⁽⁶⁾؛ فهي صريحة المعنى، وقد أكدها الرجل حالًا بعد أن أثبتتها مقالًا، وسيرته خير شاهد على ذلك.

(1) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص (465).

(2) انظر: معجم الأدباء 5 / 1930.

(3) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 4 / 5، 6، والإمتاع والمؤانسة 1 / 13، 14.

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 143، ومعجم الأدباء 5 / 1930.

(5) انظر: مثالب الوزيرين، ص (25).

(6) ذكر د. زكريا إبراهيم أن التوحيدي لم يكن يبحث عن المال الوفير، وإنما كان ينشد فقط التحرر من الفقر، وأن تملقه واستجداءه كان نتاج معاناته من ذل الحاجة ومرارة الحرمان!! كما اعتبر أن خطابه لأبي الوفاء المهندس - وقد سبقت الإشارة إليه - من باب الوفاء وحفظ العهد لا من باب الذل والملق!! انظر: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة =

وقد ساقه هذا المسلك الذاتي كذلك إلى أن يفصح عن اضطراب دحيته، وعن سوء تأتية لمرادات نفسه، فنراه يهجو من يستعطفه، ويسب من يستجديه، وذلك في نص واحد ورسالة واحدة، هي التي بعث بها إلى الشيخ أبي الوفاء المهندس ليتوسط له عند الوزير، فقد بدأ رسالته بالتلطف والتذلل، ثم انعطف إلى السب والهجاء، والالتهام بالمرأغة وسقم الباطن، ثم ختمها بالتلطف والتذلل مرة أخرى⁽¹⁾!

كما يكشف في مواضع أخرى عن تصارع قواه، وعن تباين مراداته، فيعلن صراحة عن تلؤنه وتكثره واختلافه وانقسامه⁽²⁾، فإذا به يجلي لنا ما يخور بداخله من الصراع والتناقض العجيب بين ظاهره وباطنه، والذي يفاجئنا بوعيه به وإدراكه له، وهو تناقض واضطراب عجيب في شخصية أبي حيان، أجاد بنفسه في رسمه ووصفه.

2- الشكوى من دون بأس:

وقد تصل الذاتية بصاحبها إلى حد الانكفاء والانحسار في مسالك الذات الضيقة، فيندفع المرء تحت وطأة نوازعه ورغباته إلى خلق وإيجاد صور ذهنية مفارقة للواقع ومباينة له، وعلى هذا وجدنا أبا حيان يُكثر من التشكي من دون كبير بأس، وكأنه يجد متعته في الاحتفاء بذاته والثناء لها، حتى لقد صارت الشكوى هي الطابع الذي ميّزه وعُرف به؛ فقد قرعه مسكويه ووصمه بأنه مريض بداء الشكوى⁽³⁾، وقال عنه ياقوت: «يتشكى صرف زمانه، ويبكي في

وفيلسوف الأدباء، ص (74: 81)، ونفى عنه د. بركات مراد النفاق والتملق وسوء الأخلاق، وهو ما يتناقض مع سيرة الرجل وشهادته بنفسه على نفسه. انظر: أبو حيان التوحيد مغتربا، بحث نشر بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (21)، الرسالة (152)، 2001م، ص (76: 81).

(1) انظر نص تلك الرسالة في آخر الإمتاع والمؤانسة 3 / 225: 230.

(2) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. بدوي 1 / 18، 19، 407، 408.

(3) انظر: الهوامل والشوامل، ص (19).

تصانيفه على حرمانه»⁽¹⁾، وهو أمر واضح وجلي لكل من طالع مصنفاته وتصفحها⁽²⁾. ويتأيد هذا القول بحقائق وردت على لسان أبي حيان نفسه، فقد سجّل على نفسه امتلاكه لجارية ومنزل به ذهب وأثاث ومدخرات، وذلك عند روايته لواقعة النهب التي تعرض لها في بغداد⁽³⁾، كما نقل عن أحد مشايخ الفلاسفة - الذي لم يذكر اسمه - وقد سمعه يشكو حاله، أنه قال له: «يا هذا أنت قليل الملك كثير الرزق، وكم من كثير الملك قليل الرزق. احمد الله ربّك»⁽⁴⁾. وتكشف لنا سيرة الرجل عن الصلات التي كان يحصل عليها من السراة، كالوزير المهلبى وابن سعدان، والدلجى الذي ألّف له كتاب المحاضرات، والذي اعتاد أن يحصل منه على راتب سنوي، وربما أوصله إليه مضاعفاً⁽⁵⁾، هذا بالإضافة إلى امتهانه النسخ، وهي مهنة تدر على أصحابها الربح الوفير⁽⁶⁾؛ فالبؤس الذي كان يعانيه إذن بؤس نفسي لا مادي، مبعثه انكفاؤه على ذاته واحتفاؤه الشديد بها.

3- الحدة والاستعلاء في مقارعة الخصوم:

وقد تدفع الذاتية صاحبها إلى الانتقاص من أقدار الآخرين والنيل منهم، وقد تقدم أن أبا حيان كان مغرمًا بثلب الكرام، وقد كان الرجل كذلك حادًا عنيفًا في مجابهة خصومه من

(1) معجم الأدباء 5 / 1924.

(2) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 7 / 6، 7، والمقابسات، المقابسة الواحد والتسعون، ص (355)، (356)، والإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 17، 18، 21، 27: 31، 405، 406.

(3) انظر: الإمتاع والمؤانسة 3 / 161، 162.

(4) الهوامل والشوامل، مسألة (39)، ص (119).

(5) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (51)، ود. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفيًا أو فيلسوفًا؟ ص (101)، وراجع معجم الأدباء 5 / 1928، 1929.

(6) انظر: عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، ص (50)، ود. شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (454، 455).

العلماء، ومن ذلك ما رواه في البصائر قال: «سألني بعض الفقهاء فقال: أين مولودك؟ وهو يريد: أين ولدت، فقلت: ما لي مولود، فقال: سبحان الله، وزاد تعجبه، فقلت: لعلك تسألني عن مكاني الذي ولدت فيه؟ قال: نعم، قلت: فهلاً قلت: أين مولدك؟ قال: فخجل هو من الحاضرين، وذاك أردت؛ ليكون خجله باعثاً له على الأدب، أو على إكرام الأديب»⁽¹⁾.

كما يروي لنا في الإمتاع والمؤانسة مناظرة له أجراها مع أحد العلماء في منزل الوزير أبي عبد الله العارض، وكانت في المقارنة بين علوم الحساب والبلاغة، وقد انتصر التوحيدي فيها للبلاغة، ثم قال عن خصمه، وقد سأله الوزير عن سبب صياحه معه: «ما قام من مجلسه إلا بعد الذل والقهاء، وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف والشمس بالكسوف»⁽²⁾. وواضح ما في لهجته من حدة وترفع واستعلاء.

ثانياً: الاغتراب:

الاغتراب لغة هو البعد عن الأهل والوطن⁽³⁾، أما اصطلاحاً فقد تعددت الأقوال في تعريفه وبيانه، وجماع الأمر فيها أن الاغتراب هو البعد والانفصال، والعجز عن إقامة الجسور التي تصل بين الإنسان والآخر، أيًا كان هذا الآخر؛ الطبيعة، أو المجتمع، أو الله، أو حتى نفسه وأفعاله، فكل ذلك كيانات هي بالنسبة إليه آخر لا سبيل إلى التواصل معه، ومن ثمَّ يصبح المرء عاجزاً عن أن يكون واحداً متناغماً مع نفسه ومع العالم، وبالتالي يعجز عن تحقيق ذاته ووجوده على نحو شرعي أصيل⁽⁴⁾؛ فاغتراب النفس إذن هو ضياعها واستلاب حريتها⁽⁵⁾.

(1) البصائر والذخائر 5 / 97.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1 / 97.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (16)، وراجع تاج العروس، فصل الغين مع الباء 3 / 465.

(4) انظر: د. محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، دارا لمعارف، الطبعة الثالثة، 1988 م، ص (5: 21).

(5) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 765.

وأعني بالاغتراب عند التوحيدي شعور الوحدة والقلق والاستيحاش الذي لازمه طيلة حياته، والذي صار بموجبه غريباً لا عن وطنه بل في وطنه، فذاته عاجزة عن الاستيطان، وهي دائمة المباينة والمفارقة لأي شيء كان، حتى لو كان هذا الشيء هو الغربة نفسها؛ فإنها ما إن تصبح لها سكناً ووطناً حتى ترتفع عنها كذلك، فتصير الغربة نفسها غريبة عنها، فغربة الذات تجعلها في حركة متطورة ديناميكية مستمرة لا تنتهي، وهو ما عبّر عنه أبو حيان في قوله يصف الغريب: «أين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان»، ثم قوله: «... بل الغريب من هو في غربته غريب»⁽¹⁾.

هذا ونستطيع أن نرصد أن هذا القلق الوجودي الذي عاناه أبو حيان قد تجلّى في ثلاث صور؛ فهناك الاغتراب عن الآخر، وهناك الاغتراب عن الذات، وهناك الاغتراب عن الله.

1- الاغتراب عن الآخر:

أما الاغتراب عن الآخر فنلاحظه في سوء علاقاته بالآخرين، وفشله في التواصل معهم، ليس فقط الساسة والوزراء كما سبقت الإشارة، بل كذلك عامة الخلق، الذين هم في نظره شرٌّ من الأفاعي والعقارب والسباع⁽²⁾، وقد عبّر عن معافاته لهم وتقززه منهم في مثل قوله: «والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال أو عصار أو ندّاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بضنانه، وأسكرني ببتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع من ترى»⁽³⁾.

(1) الإشارات الإلهية، تحقيق د. بدوي 1 / 79، 80، وراجع مقدمة المحقق ص (يب، يح).

(2) انظر: البصائر والذخائر 4 / 11، وانظر كذلك: الإشارات الإلهية، تحقيق د. بدوي 1 / 88، 290.

(3) الصداقة والصديق، ص (8، 9).

وإذا كان هذا هو موقفه من الخلق، فقد قابله الخلق بالمثل، فها هو إذا عطس لم يُشَمَّتْ، وإذا مرض لم يُتَفَقَّدْ، وإذا زار أُغْلِقَ دونه الباب، وإن استأذن لم يُرَفَّع له الحجاب⁽¹⁾.

ومن اليسير ملاحظة أن علة اغترابه عن الخلق هو شعوره المحفوف بالتميز والاستعلاء، والذي عبّر عنه كذلك في مثل قوله يصف الغريب - قاصداً بالطبع نفسه: «الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله!... الغريب من إذا أقبل لم يوسّع له، وإذا أعرض لم يُسأل عنه»⁽²⁾.

وهكذا عجز التوحيدي بسبب هذا الشعور المتعالي عن الانضواء الاجتماعي مع الخلق، فقد أسقط الناس من حساباته، فأسقطوه بالتالي من حساباتهم، فَجَنَى بنفسه على نفسه، ونال جزاءه من جنس عمله، فكان هو الجاني والمجني عليه في آن.

2 - الاغتراب عن الذات:

وأما الاغتراب عن الذات فيتبدى في ذلك الصراع العنيف الذي كان يعتمل بداخله، وفي حالة التكثر والاختلاف والانقسام التي كان يعانيتها، والتي أجاد في رسمها وبيانها⁽³⁾، كما أجاد في تفسيرها وتعليلها، واستطاع أن يضع يده على موطن الداء فيها، فإذا هو تفريطه في وداعة الإيمان؛ تلك التي عاهده الله عليها وهو لم يزل بعدد في عالم الذر، وذلك بانهاكه في طريق الهوى والشهوات، واستغراقه في طبيعته الطينية، التي هي السبب الحقيقي لهذه المأساة البشرية؛ مأساة الفصام، ذلك الداء المعرّضة له البشرية جمعاء بطبيعة تكوينهم الأصلية⁽⁴⁾.

(1) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. بدوي 1 / 82.

(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(3) راجع ما سبق ذكره من استبطان التوحيدي لتوازن نفسه، وملكته في التعبير عنها.

(4) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 84: 86، وراجع: د. وداد القاضي: الغريب في إشارات التوحيدي، بحث نشر بجامعة القديس يوسف، المجلد (50)، العدد (2)، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1984م، ص (134، 135).

ويدرك أبو حيان جيداً أن المخرج من هذه المأساة يكون باسترجاع هذه الوديعة الإيمانية طاهرة نقية كما كانت في عهد البراءة الأول، وهي المعركة الحقيقية للإنسان في هذه الحياة الدنيا⁽¹⁾، وهو ما لم نلمسه في حياة أبي حيان، ولا فيما خطت يده؛ فلم نعهده إلا شاكياً باكياً، وساخطاً ناقماً؛ ما يجعلنا نرى أن تلك الرؤية وذاك الاستبطان ما هو إلا تنفيس عن بؤس واقعه بالشكوى فقط، فهو زفرة أسى، وصورة من صور السقوط والانغماس في الذات، والعجز عن الخروج منها، وتبرير قصورها في مواجهة الواقع، واستلابها في مهامه الحيرة والتفكك والاضطراب.

3 - الاغتراب عن الله:

وأما الاغتراب عن الله فيبدو واضحاً في مناجاته العديدة، الصادرة عن إحساس عميق بالغربة والانفصال، وعن رغبة عارمة في الخلاص والانعقاد من هذا النأي، لكنها كذلك رغبة عارية عن عزم وإرادة صاحبها، فقد قعدت به عن تجاوز جدران الذات، فظل حبيساً لها، متوحداً مع انقسامها وتكثُرها وتشبُّثها، وهو يشرح هذا الحال المتخبط المرتبك في إحدى مناجاته فيقول: «إلهي استررتني فلما جئتُ حجبتي، دعوتني فلما أجبتُ حضرتني، خاطبتني فلما استفهمتُك أبهمت عليّ، عثرتني فلما استعتتُك تركتني، أظمأتني فلما استسقيتُك دُدتني، أبنتني فلما بدوتُ أبدتني، أحييتني فلما حييتُ أمتني، آمنتني فلما أمنتُ أخفتني، كوَّنتني فلما كُنْتُ كنييتني، فوحقُّك لا فارقُ بابك حتى تفصل أمري»⁽²⁾.

وفي مناجاة أخرى له يفصح عن وعيه وإدراكه للسبب الحقيقي وراء هذا النأي وذاك الإعراض، وهو أنه بفرط أنسه وانبساطه وتشبُّثه بذاته وتوحدُه معها قد تجاوز مرتبة العبودية،

وراجع في معنى الاغتراب في التصور الإسلامي: د. محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، ص (177: 184).

(1) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1/ 84: 86.

(2) المرجع السابق 1/ 393، وانظر في نفس المعنى كذلك: 1/ 193.

حتى كاد أن يهلك، يقول في إحدى إشارات، ناعثاً قصته مع الله كما أسماها: «نعم حبيبي دعاني فلما أجبت طردني، وقربني فلما دعوت أبعدني، ومنّاني فلما توقعت حرمني... فلما دُفعت إلى هذه المحارج، وضللت عن طرق المخارج، قلتُ محدثاً لنفسي: أترى هذه لِمَ وفيَمَ وعلامة؟... فقيل لي: لو أهْلَنَّاكَ لهذا لما أحرَقْنَاكَ بهذا، من أذن لك في البحث عما طويناه؟ من أباحك المسألة عما رويناه⁽¹⁾؟ من جرّأكَ على قرع باب مذ أغلقناه ما فتحناه؟... أتظن أنك شريكنا في الملك؟ أو رقيب علينا في التدبير؟ أو قادح في إرادتنا بالاعتراض؟ خلقناك عبداً فتبرّيتَ⁽²⁾ لتكون ربّاً⁽³⁾.

وهكذا كان تطلع أبي حيان إلى مقام ليس مقامه هو السبب في الطرد والإعراض والإبعاد، فمع وعيه وإدراكه بأن خلاص الإنسان مشروط بتعهد وديعة الإيثار، وما يلزم عنها من التحقق التام بمقام العبودية، إلا أنه قد أخفق في التحقق به، وكاد أن يهلك - كما يقول - لولا لطف الله ورحمته به⁽⁴⁾.

- التوحيدي ومحاولته قهر الاغتراب:

وفي ظل هذا الوضع المتأزم، وتلك المشاعر المضطربة والمتأججة حاول التوحيدي أن يبحث عن المخرج مما هو فيه، فإذا به يطلب الملاذ من المثال؛ أعني الفكرة أو المبدأ العقلي الذي توجد به الأعيان؛ فانطلاقاً مما كان يؤمن به من توقف وجود الموجودات على القوى التي تدركها، والتي ليست في نفسها إلا الصور العقلية والأفكار الذهنية⁽⁵⁾، فقد راح يلتمس الخلاص في

(1) هكذا بالأصل، ولعل صحته: واريناه.

(2) هكذا بالأصل، ولعل صحته: انبريت.

(3) الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 185.

(4) انظر: المرجع السابق 1 / 185، 186.

(5) يتوقف وجود الموجودات في نظر المثاليين على القوى التي تدركها، والتي ليست في نفسها إلا الصور العقلية والأفكار الذهنية، وسوف تتضح هذه الفكرة بالتفصيل في المبحث الخاص بالنقد عند التوحيدي، في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الدراسة.

استدعاء تلك الصور، واستحضار تلك المعاني، ومن هنا رأيناها يكثر من الحديث عن الوحدة والاتفاق والانسجام، مع ما كان يعانيه من تشتت واضطراب وانقسام، ويملاً الدنيا كلاماً عن الزهد والتسك، رغم وقوفه المتتالي على أبواب الوزراء والكبراء، ويستطرد كثيراً إلى معاني الاستسلام والسكون تحت مجاري الأقدار، وهو الثائر الشاكي الباكي، المغرم بثلب الكرام وتتبع نقائصهم.

وقد كان بإمكان التوحيدي أن يعبر تلك الهوة السحيقة بين فكره وواقعه، بين ما يصبو إليه وما هو حالُّ فيه، فيخلِّص نفسه من هذا القلق الوجودي، ومن تلك الأزمة التي عصفت بكيانه، إلا أن إرادته كانت أضعف من أن تتبع عقله، فقعدت به واستنامت، وقصر عمله عن علمه، ومن هنا كان التناقض والازدواج بين فكره وسلوكه.

وعليه وفي ضوء عرضنا لمفهوم الاغتراب عند أبي حيان لا نستطيع أن نتفق مع ذلك الاتجاه الذي يذهب إلى أن غربة أبي حيان هي غربة المفكر المثقف المرتفع عن أهل زمانه⁽¹⁾؛ ذلك أن غربة المفكر المثقف هي غربة المبادئ والقيم، لا غربة التعالي والاستعلاء؛ غربة من يتغيا الحق ويدعوله، لا من يتغيا أن يكون هو الحق الذي يُدار حوله.

كما لا نستطيع أن نتفق كذلك مع الاتجاه الذي يذهب إلى أن غربة أبي حيان هي غربة العارفين المتألهين⁽²⁾؛ ذلك أن غربة العارف المتأله تكون بانفصاله عمّا حوله انفصلاً يتم عبر دائرة الوعي، وليس عبر رفض الواقع والتمرد عليه؛ عبر الوحشة والانفراد عن الخلق، وليس

(1) انظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص (465، 466)، وفيه يقول: «ولقد كان أبو حيان فناً غريباً بين أهل عصره، وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ويتقدم عليهم»، وانظر كذلك: د. حسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي، بحث نشر بمجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (14)، العدد (3)، 1995م، ص (78).

(2) انظر: د. بركات محمد مراد: أبو حيان التوحيدي مغترباً، ص (103: 119)، وحسن المطاوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، مكتبة مدبولي، 1989م، ص (299: 306).

عبر التعالي عليهم والنيل منهم؛ إن غربة العارف هي غربة من يتغيا الحق ويسعى له، لا من يتغيا الحق ويبقى رهيناً لرغبات نفسه وأمانيتها.

وعلى هذا نرى أن غربة أبي حيان هي غربة ذات قلق، حركتها نزعة وجودية واضحة⁽¹⁾، تطلعت على أثرها إلى ما ليس لها؛ لشعورها العالي بالاستحقاق والتميز والفردية، ذاك الشعور الذي لم تقدم له الذات برهاناً معقولاً، ولا مبرراً مقبولاً.

ثالثاً: الجدل⁽²⁾:

على الرغم من أن أبا حيان قد نعى كثيراً على المتكلمين طريقتهم الجدلية⁽³⁾، بل واستهجن الجدل، على أساس أنه مباحثة يُقصد بها إيجاب الحجة على الخصم من حيث أقر، ومن حيث لا

(1) الوجودية بالمعنى العام هي إبراز قيمة الوجود الفردي، وهي بالمعنى الخاص كما عرضها سارتر مذهب يقوم على تقدم الوجود على الماهية، فهو ينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يمنع نفسه بنفسه، ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه، وهذا مضاد لقول القدماء في تقدم الماهية على الوجود، وأن الوجود أمر زائد على الماهية، والإدراك في الفلسفة الوجودية ليس عملية عقلية فحسب، بل تسهم فيه الجوانب البيولوجية والسيكولوجية الأخرى. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 565، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (140، 211).

وقد ظهرت معالم الوجودية واضحة جلية لدى أبي حيان؛ فقد عانى من الوحدة الذاتية المطلقة، التي حملها في داخل نفسه أينما حلَّ وحيثما رحل، وقد أبدع في وصفها على المستوى العقلي والشعوري، ومن خلال لغة يغلب عليها الطابع السلبي المأساوي والدرامي. انظر في معالم الوجودية عند أبي حيان: د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق الإشارات الإلهية، ص (أ: كه)، ود. حسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي، ص (69: 71).

(2) سبق التعريف به عند الحديث عن الجدل كأحد السمات الشخصية كذلك عند الجاحظ.

(3) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 2 / 10، 6 / 9، والإمتاع والمؤانسة 1 / 142، 3 / 188: 190، والمقابسات، المقابلة الخامسة والثلاثون، ص (159)، والمقابلة الثامنة والأربعون، ص (203: 205)، والمقابلة الرابعة والخمسون، ص (227).

يقدر على أن يدفع⁽¹⁾، كما جعله مقابلًا للبحث عن الأسباب والعلل، مما يعني - كما يقول - أنه علامة على نقص الفهم، والجهل بالحكمة في الأشياء⁽²⁾، أقول على الرغم من هذا إلا أن معالم جدليته باتت واضحة جلية لكل من طالع مصنفاته وتصفحتها.

لقد أثر أبو حيان عرض المعارف من خلال الحوار والسؤال والمناقشة، فكانت الفكرة محل البيان مجالاً للسجال العقلي والعصف الذهني بين طرفين، أو حتى بين عدة أطراف، فهو يسامر الوزير في الإمتاع والمؤانسة، ويسأل مسكويه ويحاوره في الهوامل والشوامل، ويعرض إشاراته ومناجاته في شكل نداءات واستغاثات موجهة إلى غيره، وينقل لنا في مقابساته محاورات علمية فلسفية، دارت بين عدد من الفلاسفة والعلماء والأدباء، هذا بالإضافة إلى المناظرات التي حكاها ورواها⁽³⁾، بل واشترك كذلك بالفعل فيها⁽⁴⁾.

ويبدو أن استهجان أبي حيان لطريقة المتكلمين الجدلية، لا يرجع إلى الجدل في حد ذاته بقدر ما يرجع إلى ما قد ينتج عنه من النزوع إلى المغالبة والرغبة في التشفي والإفحام⁽⁵⁾، وهو حق وواقع، وإن كان أبو حيان قد حام كذلك حول هذا الحمى ووقع فيه⁽⁶⁾، وليس من المستبعد أن تصدر مثل هذه المفارقة بين القول والعمل عن مثله.

(1) انظر: المقابسات، المقابسة الحادية والتسعون، ص (360).

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 158.

(3) انظر في الإمتاع والمؤانسة: مناظرة بين علمي النحو والمنطق 1 / 109: 128، ومناظرة بين الفلسفة والشريعة 2 / 11: 18، ومناظرة بين النظم والنثر 2 / 130: 147.

(4) راجع انتصاره للبلاغة مقابل الحساب في المناظرة التي عقدها مع أحد العلماء في منزل الوزير أبي عبد الله العارض، والمذكورة في الإمتاع والمؤانسة 1 / 96: 103.

(5) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 131، والبصائر والذخائر 2 / 10، 11.

(6) راجع ما سبق ذكره عن حديثه واستعلائه في مقارعة الخصوم، وراجع كذلك نص المناظرة التي رواها في الإمتاع والمؤانسة بين أبي سعيد السيرافي وانتصاره للنحو، ومتى بن يونس وانتصاره للمنطق، فقد عرضها في صورة معركة فكرية لا مناظرة علمية، اتخذ السيرافي فيها موقع المهاجم القوي، وحوصر متى بن يونس فيها في موقع

رابعاً: النزعة التشاؤمية الهزلية:

أ - تشاؤم أبي حيان:

التشاؤم هو استعداد نفسي لرؤية الجانب السيء في الأشياء، وهو كالتفاؤل في أن كليهما يبعث على رؤية الأشياء على غير ما هي عليه⁽¹⁾، وله في الفلسفة الحديثة عدة معان؛ منها ميل النفس إلى إدراك نواحي الشؤم في الأشياء، أو توقع حدوث الشر في كل شيء فيها، أو هو القول بأن الوجود شرٌّ والعدم خيرٌ منه، أو القول بأن الشر في الوجود غالب على الخير، أو أن الألم في الحياة غالب على اللذة، أو القول بأن الطبيعة لا تكثر بخير الإنسان أو شرّه، ولا بسعادته أو شقائه⁽²⁾.

ومن اليسير ملاحظة أن أبا حيان كان ذا نزعة تشاؤمية واضحة؛ فالشرُّ في الوجود لديه هو الغالب؛ فقد هلك الناس - كما يرى - حتى صار الرجل الصالح فيهم كالكبريت الأحمر⁽³⁾، وليس هناك صديق ولا من يتشبه بالصديق⁽⁴⁾، وقد انقلبت المقاييس والقيم، حتى صار الإحسان زلّةً، والجميل غريب، والخير بدعة... وهلم جرّاً⁽⁵⁾.

المدافع المتهالك الضعيف؛ فعرضُ المناظرة بذلك الشكل الهزلي المسرحي يضع أبا حيان في موضع الانحياز البغيض. انظر: الإمتاع والمؤانسة 1/ 109: 128.

ويرى د. يوسف زيدان أن التوحيدي في هذه المناظرة كان يتملق الوزير ابن سعدان، بدليل أنه عند تعرضه في المقابسات للصلة بين النحو والمنطق قد تحدث حديثاً موضوعياً رصيناً. انظر: د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفياً أو فيلسوفاً؟ ص (110)، وراجع المقابسات، المقابسة الثانية والعشرون، ص (121: 125).

(1) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (44).

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 274.

(3) انظر: البصائر والذخائر 4/ 7، 7/ 186، 9/ 104، 105.

(4) انظر: الصداقة والصديق، ص (10).

(5) انظر: البصائر والذخائر 4/ 10، 11.

ولقد كانت نفس أبي حيان أمَّيَلَ إلى إدراك مواضع الذم أو نواحي الشؤم في الأشياء؛ فالعلم لديه بلاء، والجهل عناء، والعمل رياء، والقول داء، والسكوت هباء⁽¹⁾، وهو يعلل نظره تلك بقوله: «فأما بلاء العلم فلاَّنه يهوي بصاحبه إلى لجج الفكر، وأما عناء الجهل فلاَّنه يُقحم صاحبه في شعاب النكر، وأما رياء العمل فلاَّنه يجلب على صاحبه جميع الكد، وأما داء القول فلاَّنه يَصُبُّ العجب على أهله في كل قبول ورد، وأما هباء السكوت فلاَّنه يعرِّي صاحبه من كل فائدة»⁽²⁾.

وقد قاده ذلك المزاج السوداوي أحياناً إلى شعور العبثية وافتقاد المعنى في الحياة، فنراه يهش لقول أحدهم: «أيتها الطبيعة، ما الذي أقول لك، وبأي شيء أؤاخذك، وكيف أوجه العتب عليك؟ فإنك قد جمعت أموراً منكراً، وأحوالاً عسرة، لا يفي نظامك فيها بانتشارك عليها، ولك بوادر ضارة، وغوائل خفية تبدو منك، وتغور فيك، وترجع إليك، حتى إذا قلنا في بعضها إنك حكيمة، قلنا في بعضها إنك سفيهة... وربما كانت حركتك نقضاً للبناء المحكم والصورة الرائعة، والنظام البهي، وربما كانت بناءً للمُتَّقَص، وتجديداً للبالى، وإصلاحاً للفاسد، حتى كأنك عابثة بلا قصد، عاثّة على عمد»⁽³⁾.

ومهما يكن فلم تجاوز تلك الحالة العبثية لديه نطاق الشعور؛ إذ سرعان ما كان يرده نور العقل، الذي يؤمن بحكمة الإله، وطلاقة قدرته، ولا محدودية إرادته⁽⁴⁾.

ب - هزل أبي حيان:

ومن المفارقات أن تلك النزعة التشاؤمية التي استوطنت أبا حيان، ووجهت جلَّ آرائه وأفكاره، قد صاحبها كذلك نزعة هزلية، تحب الفكاهة وتدعو إليها، وقد حفلت مصنفاته

(1) انظر: الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي 1 / 87.

(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(3) الإمتاع والمؤانسة 3 / 138، 139.

(4) انظر: المرجع السابق 3 / 140، 141.

بمختلف أنواع النكات؛ المرحاة الساخرة⁽¹⁾، واللاذعة المفحمة⁽²⁾، بل وحتى النكات الخارجة والبديئة⁽³⁾، معتمداً فيها تقنيات مختلفة من التورية، والتلاعب بالألفاظ، والمغالطة وتحريف المعنى عن موضعه، وكذا المفارقة والانتقال الفجائي بين معنى وآخر مباين له⁽⁴⁾.

وقد يخفف من حدة تلك المفارقة ما هو معلوم من أن الهزل في إحدى جوانبه صدى حياة بائسة مريرة، حاول صاحبها من خلاله الترويح عن نفسه، والتنفيس عن معاناته وآلامه، فلم يكن الهزل لدى أبي حيان إلا أداة للتهرب من الواقع الذي يجثو على كاهله⁽⁵⁾.

كما يخفف من حدة تلك المفارقة كذلك أن هزل أبي حيان قد طبع بمزاجه وشخصيته؛ فكان في كثير من الأحيان ساخرًا عدوانيًا، ومستهدفًا مغرّضًا غير بريء، وقد تجلّى ذلك بأروع صورته في هجائه للوزيرين، فقد كان هجاؤه لهما مشوبًا بالهزل والإسفاف والاستخفاف، فبدا وكأنه كان يملأ نفسه بما تحتاج إليه من وقود التشفي والانتقام، وحب الرفعة والاستعلاء.

(1) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 1/ 79: 81، والإمتاع والمؤانسة 2/ 56، 57، 8/ 3، 9، 28، 40، 81، 189، 190.

(2) أفرد التوحيدى في الإمتاع والمؤانسة ليلة كاملة هي الليلة التاسعة والثلاثون، عرض فيها لكثير من النكات التي يتبدى فيها الجواب المفحم، والبديهة الحاضرة. انظر: الإمتاع والمؤانسة 3/ 162: 185، وانظر في المزيد: 3/ 100، 101، والبصائر والذخائر 3/ 148، 162، 163، 183، 184، 5/ 64، 8/ 28.

(3) انظر في ذلك الليلة الثامنة عشرة من الإمتاع والمؤانسة 2/ 50: 60، وانظر في المزيد: البصائر والذخائر 2/ 35، 36، 37، 43، 46، 49، 50، 51، 52، 84، 85، 86، 106، 107، 3/ 161، 162، 181، 182، 214 / 4.

(4) انظر في تحليل نكات أبي حيان ونوادره: د. زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (253: 268)، ود. السيد إبراهيم محمد: الضحك في أدب أبي حيان التوحيدى، بحث نشر بمجلة فصول، المجلد (14)، العدد (4)، 1996م، ص (304: 311).

(5) انظر: د. زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (247، 248).

- فلسفته في رواية الهزل:

وقد انطلق أبو حيان في روايته للهزل من فلسفة خاصة، تُعلي من شأنه، وتُبرز أهميته، فالهزل لديه - كما كان لدى الجاحظ⁽¹⁾ - ضرورة لحدوث الاتزان الداخلي للفرد؛ باعتبار أن الإنسان في أصل خلخته مركب من متناقضات؛ ففيه النقص والكمال، والعجز والقوة، والعطب والسلامة، فصلاحه ودواؤه إذن إنما يكون في تقلبه بين الحالين، لا في انفراده بأحدهما⁽²⁾؛ فتمام الأمور في أن يصدر من المركب مركب مثله، ومن الممزوج ممزوج شبهه⁽³⁾.

كما أبان التوحيدي أيضًا عن دور الهزل في دفع الملل، وانفتاح العقل وتفتحه، وتمكينه من جمال البيان وقوة الحجة، وفي كونه طريقًا إلى الحق والجد، والوصول إلى الحظ بخفة المؤونة⁽⁴⁾، محذرًا كالجاحظ كذلك من الاستمرار والاسترسال فيه؛ لسهولة مأتاه، وشدة مأخذه، وقلة من ألفه ونجا من حبائل الهوى فيه⁽⁵⁾.

الهزل إذن عند التوحيدي كما كان عند الجاحظ ضرورة تفرضها الطبيعة البشرية المركبة في أصل خلقتها من عناصر متفاوتة ومتناقضة، والتي تأبى لذلك أن تسير على وتيرة واحدة مطردة، وله دوره كذلك في دفع الملل، وفي شحذ العقول وصقلها وإمضاءها.

(1) راجع ما سبق ذكره في الفصل السابق عن الحس الفكاهي عند الجاحظ.

(2) انظر: البصائر والذخائر 1/ 55، 5/ 124، 6/ 7، 6/ 8.

(3) انظر: المقابسات، المقابسة الرابعة والتسعون، ص (383).

(4) انظر: البصائر والذخائر 1/ 55، 89، 4/ 215، 6/ 7، ومثالب الوزيرين، ص (37).

(5) انظر: البصائر والذخائر 2/ 227.

تعقيب

تبين لنا من العرض السابق أن هناك تبايناً واسعاً بين شخصية كلٍّ من الجاحظ والتوحيدي؛ فعلى الرغم من أن التوحيدي قد لُقّب بالجاحظ الثاني⁽¹⁾، مما يوحي للوهلة الأولى بالمشابهة التامة، وبالمتابعة والتوافق، إلا أن معالم الاختلاف بينهما بدت واضحة قوية؛ فقد كان لكلٍّ منهما سمته ونهجه وطريقته في التعامل مع الواقع والحياة.

لقد نشأ الاثنان في بيئة علمية وفكرية قوية، هيّئت لكليهما البحث والدرس والمطالعة، وقد ساعد الجاحظ في ذلك بيئةٌ سياسية آمنة؛ فقد نشأ وترعرع في العصر العباسي الأول؛ عصر الازدهار والألق الحضاري والنهضة الواسعة، بينما عانى التوحيدي في ظل بيئة سياسية مضطربة ومتصارعة، تركت آثارها على حياته ونهجه وإنتاجه.

ويبدو التباين بينهما على أشده في السمات الشخصية التي حملها كلٌّ منهما، فلو أخذنا مثلاً بتقسيم العالم السويسري كارل يونج الشخصية إلى نموذج منبسط وآخر منطوي⁽²⁾، لكان في

(1) لُقّب التوحيدي بالجاحظ الثاني، أو جاحظ القرن الرابع الهجري، وقد عزا كثير من الدارسين هذا اللقب إلى شغف التوحيدي بالجاحظ ونهمه بترائه، مع تنوع ثقافته ومعارفه مثله، ومحاكاته له في أسلوبه الفلسفي الأدبي، وكذا تقفّيه طريقته الفنية في العناية بالمعاني والأفكار، واستخدام المترادفات، والازدواج، والتقطيع الصوتي، وتوليد المعاني، والتلوينات العقلية المتعددة. انظر: د. شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية - العراق - إيران، ص (461: 463)، ود. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، ص (492)، وأحمد أمين: ظهر الإسلام 1/ 238، ومقدمة السندوبي على تحقيق المقابسات، ص (11، 12)، ود. إحسان عباس: أبو حيان التوحيدي، ص (137)، ود. عبد الحكيم بلع: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص (280)، ود. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص (71)، وراجع إبراهيم صبري راشد: الجاحظ في مرآة أبي حيان، المجلة العربية، الرياض، 1432هـ، ص (8: 16).

(2) قسّم كارل يونج الشخصية إلى نموذجين: منبسط ومنطوي، ولكلٍّ منهما سمات خاصة؛ أمّا النموذج المنبسط فيتميز بغلبة العوامل الموضوعية على العوامل الذاتية في توجيه سلوك الفرد، وبخضوع السلوك للمقتضيات الخارجية،

وسعنا أن نقول إن شخصية الجاحظ كانت أقرب إلى النموذج المنبسط منها إلى المنطوي، بينما مالت شخصية التوحيدي إلى النموذج المنطوي منها إلى المنبسط.

لقد تمتع الجاحظ بشخصية مرحة، محبة للحياة ومقبلة عليها، بينما عانى التوحيدي في ظل نفس يائسة متشائمة، لا ترى الحياة إلا من وجهها المظلم القاتم، ولئن تشابهت ظروفهما في حياة البؤس واليتم والعوز التي عاناها كلاهما في صغره، فقد اختلفا في الروح التي واجه بها كلاهما حياته؛ فموضوعية الجاحظ وروحه المرحاة الساخرة المحبة للحياة أضفت على شخصيته نوعاً من الرضا والقدرة على التكيف مع الواقع والانتصار عليه، أما الانكفاء على الذات الذي اتسمت به شخصية التوحيدي فقد دفعه إلى السخط والشكوى والتمرد، وكرهية الناس والحقد عليهم، والسقوط في أسر الواقع والانزمام به.

ولئن تمتع الجاحظ بحضور قوي، وذات يقظة واعية ومتوثبة، فقد عانى التوحيدي من ويلات الاغتراب والقلق الوجودي، الذي عجز عن قهره والتغلب عليه.

ولئن كان الهزل أحد السمات الشخصية المشتركة بينهما، فقد اختلفا في الدافع إليه، وفي الصورة التي وجد عليها؛ لقد كان هزل الجاحظ نابغاً من نظرة تفاؤلية، تبغي المرح والمرح، فقد تمتع بحس فكاهي فطري جبلي، فجاء هزله صورة من نفسه المولعة بالبهجة والظرف، أما هزل التوحيدي فكان نابغاً من نظرة تشاؤمية، تكره الحياة وتحقد على من فيها، فكان هزله ترويحاً عن نفسه، وتنفيساً عن معاناته وآلامه، وجاء كذلك صورة من نفسه المولعة بالحقد والتشفي والسخرية والانتقام.

والقدرة على التكيف والتلاؤم معها، وأما النموذج المنطوي فيتميز بغلبة العوامل الذاتية على العوامل الموضوعية في توجيه سلوك الفرد، وبخضوع السلوك لمجموعة من المبادئ المطلقة والقوانين الصارمة، دون مراعاة لما قد تقتضيه الظروف من مرونة في التصرف، مع عجز عن التكيف والتلاؤم مع تلك الظروف، ومحاولة التوافق معها عن طريق النكوص، واللجوء إلى عالم الوهم والخيال. انظر: د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف بمصر، 1948 م، ص (348، 349).

وبناء عليه فلو أخذنا بنهج العقاد في أن لكل شخصية مفتاحاً نستطيع أن نلج به إليها، وأن نفس حياتها على ضوءه ومن خلاله، لقلنا إن مفتاح شخصية الجاحظ كان في المعرفة، بينما كان مفتاح شخصية التوحيدي هو انكفاؤه على ذاته، واعتداده البالغ بها.

لقد كان شغف الجاحظ بالمعرفة هو الشعور الكامن الذي أيقظ طاقاته وملكاته، والذي تحدد بناء عليه طريقه ونهجه في الحياة، فقد كان ولعاً بها، حريصاً على تتبع السبل المفضية إليها، مستقصياً لمساالكها ودروبها، وقد بدا ذلك واضحاً في انفتاحه على العلوم والمعارف المتنوعة والمختلفة، وفي مجالسته ومسامرته للناس من كل الأطياف، ومن مختلف الطبقات.

وفي المقابل كانت الذاتية بمعناها السلبي هي الشعور الذي وجّه التوحيدي، والذي تحدّد بناء عليه طريقه ونهجه في الحياة، فكان هذا الشعور هو أساس الاضطراب الواضح في شخصيته، والذي تبدّى في مثل شعوره العالي بالاستحقاق والتميز، والذي دفعه دفعاً إلى السخط والشكوى والتمرد، وفي مثل معاناته لآلام الوحدة والغربة، ومكابدته لأهوال القلق الوجودي، ذلك الذي عجز عن قهره والتغلب عليه.

خلاصة القول: إننا أمام شخصيتين متباينتين؛ شخصية الجاحظ المرحّة التفاؤلية المنبسطة، المحبة للحياة، العاشقة للمعرفة، وشخصية التوحيدي اليائسة التشاؤمية المنقبضة، الكارهة للحياة، العاشقة لذاتها.

الباب الثاني

منهج المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي

مدخل:

يدور الحديث في هذا الباب عن المنهج الذي اتبعه كلٌّ من الجاحظ والتوحيدي في سبيل الكشف عن الحقائق، والتزود بالعلوم والمعارف، ويحسن قبل البدء بذكره التمهيد لذلك بما يلي:

(1) تعريف المنهج والمعرفة:

المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسييل المستقيم⁽¹⁾، ويطلق بوجه عام على الوسيلة المحددة التي توصل إلى غاية معينة⁽²⁾، وعرفه بعضهم بأنه «خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية؛ بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها»⁽³⁾، وقيل: «هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»⁽⁴⁾.

والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان؛ منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقاً؛ تصوراً كان أو تصديقاً، ومنها إدراك البسيط؛ سواء كان تصوراً للماهية أو تصديقاً بأحوالها، ومنها إدراك الجزئي؛ سواء كان مفهوماً جزئياً، أو حكماً جزئياً، ومنها إدراك الجزئي عن دليل، ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل⁽⁵⁾.

(1) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 435.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (195).

(3) المرجع السابق، نفس الموضع.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ص (5).

(5) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 392، وراجع: الجرجاني: التعريفات، ص (197)، والتهانوي:

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2 / 1583، 1584.

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان: الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول، والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني⁽¹⁾، فهي تطلق إذن ويُراد بها فعل المعرفة أو الشيء المعروف؛ أعني الفعل الذهني الذي تتم به، أو مضمونها ونتيجتها من العلوم والمعارف.

وللمعرفة التامة صورتان؛ إحداهما ذاتية، وهي التي يتم بها تصور الشيء تصورًا واضحًا، دون غموض أو التباس، والأخرى موضوعية، وهي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقًا لما هو عليه في الحقيقة⁽²⁾.

وعليه فيمكننا القول إن منهج المعرفة هو الطريق الذي يسلكه العقل؛ تصورًا أو تصديقًا، للكشف عن الحقيقة في العلوم، والإحاطة بمضمونها؛ إن ذاتيًا أو موضوعيًا.

(2) أهمية المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي:

يحظى موضوع المعرفة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بأهمية بالغة، حتى إنه يعد الموضوع الأساس فيها، وذلك بخلاف الفلسفة القديمة، التي تمحور الحديث فيها حول الوجود، ولقد أدرك كل من الجاحظ والتوحيدي منذ القدم الأهمية البالغة للمعرفة، وتعرض كل منهما لدورها في حياة الإنسان؛ إن في الدنيا أو الآخرة.

أما الجاحظ فقد تعرض لأثر المعرفة في توجيه حركة صاحبها، وذلك من أبسط الأمور إلى أعقدها؛ فَيَدُّ الإنسان لا تتحول من كونها خرقاء إلى كونها صانعة إلا بالمعرفة، وكذا لسانه لا

(1) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 393، وقد نقله عن معجم أندريه لالاند. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية 1 / 208.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 393.

يقوى على البيان والتصرف في الألفاظ، إلا بعد أن تكون المعرفة له هادية ومرشدة⁽¹⁾؛ فالمعرفة كلها - كما يقول - بصر، والجهل كله عمى⁽²⁾.

كما أشاد الجاحظ بدور المعرفة في إدراك القيمة الحقيقية للأشياء، وذلك بوضعها للأمور في إطارها الحقيقي⁽³⁾، وكذا في رفعة صاحبها وعلو شأنه، ليس فقط في الدنيا وإنما كذلك في الآخرة؛ فمن قل علمه - كما يقول - قل فضله، ومن قل فضله بالضرورة كثر نقصه⁽⁴⁾.

وأما التوحيدي فقد اعتبر أن العلم هو حياة الحي؛ إن في الدنيا أو الآخرة؛ فهو بساط العمل الصالح والخلق الطاهر⁽⁵⁾، وفي بيانه لمعنى العلم وأنه معرفة الشيء على ما هو به⁽⁶⁾، أو وجدان النفس المنطقية الأشياء بحقائقها⁽⁷⁾، إشارة إلى أهميته كذلك في إدراك حقائق الأشياء، ومعرفة جوهرها وماهيتها.

(3) خصائص المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي:

وقد تلاقى الجاحظ والتوحيدي كذلك في نظريتهما إلى خصائص هذه المعرفة، فأمن كلاهما بمحدودية المعرفة البشرية وقصورها، وبارتباطها بالله سبحانه من حيث المبدأ والغاية، وكذا

(1) انظر: الحيوان 1 / 116، 117.

(2) انظر: المرجع السابق 2 / 242.

(3) وفي ذلك يقول متحدداً عن المعرفة: «متى تجلّت لك تصاغر عندك كبير ما تستعظم، وقَلَّ في عينك كثير ما تستكثر». الحيوان 1 / 209.

(4) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (134)، والحيوان 2 / 97، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، ص (31).

(5) انظر ما نقله عن أبي زكريا الصيمري: المقابسات، المقابسة الأربعون، ص (169).

(6) انظر: البصائر والذخائر 2 / 209.

(7) انظر ما نقله في المقابسات، المقابسة الحادية والتسعون، ص (362)، كما نقل عن شيخه أبي سليمان أن العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم. انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 40.

توحدت نظرتاهما إليها من حيث كونها ثمرة لالتقاء الذات بالموضوع معاً، لا لأحدهما دون الآخر، كما هو الشأن في بعض الفلسفات الغربية الحديثة.

1- محدودية المعرفة البشرية:

فقد ذهب الجاحظ إلى أن المعرفة مشروطة بما تهيأ لها من آلات؛ أي أن مقدار المعرفة التي يكتسبها الإنسان مرهون بما وُهب من وسائل لتحصيلها، حتى إن الحيوان ربما فاق الإنسان في بعض أنواع المعارف، بما مُنحه مما مُنع منه الإنسان⁽¹⁾، كما أن الحدث الصغير ربما بَرَّ الكبير المجرب، بما وُهب من حدة الذهن وصحة الطبع ووفرة الإرادة⁽²⁾؛ فالأمر في المعرفة مرهون بالتوزيع الإلهي، والذي يتحدد وفق حكمة إلهية معينة، تتغيا في الأصل مصلحة الخليفة⁽³⁾.

ونفس الأمر نجده عند التوحيدي الذي يؤكد على أن المعرفة تكون بقدر مقدور؛ فليست هي ممنوعة بالكلية، ولا هي متاحة بالكلية، وليس كل المتاح صواباً، ولا كله خطأ؛ فالمعارف لديه كذلك تنزل على البشر بالقدر الذي تتحقق به مصالحهم، وتسير به على هدى أمورهم⁽⁴⁾.

2- ارتباط المعرفة بالله مبدأ وغاية:

وقد ذهب الجاحظ والتوحيدي كذلك إلى ارتباط المعرفة بالله من حيث المبدأ والغاية؛

(1) انظر: الحيوان 1/ 35: 37، 2/ 116، 117.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، رسالة في نفي التشبيه، ص (214).

(3) انظر: الحيوان 5/ 201، والرسائل السياسية، العثمانية، ص (311).

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1/ 39، 224، 225، 2/ 35، 163، والهوامل والشوامل، المسألة (4)، ص (41).

والحكمة في ذلك كما يقول أن يظل الإنسان دوماً في معية الله تعالى، فيكون سبحانه وحده هو مصدر ثقته وطمأنينته، فلا يقع الإنسان في استغناء عن الله بصحة جميع العلوم والمعارف مطلقاً، ولا يقع في يأس منه لعجزه عن المعرفة والتبني، بل يظل مربوط الجانب به سبحانه، وبتعبيره: «حتى لا يستغني عن اللباز بالله أبداً، ولا يقع اليأس من قبله أبداً». الإمتاع والمؤانسة 1/ 39، وانظر نفس هذا المعنى فيما نقله عن العامري في المقابسات، المقابسة الثالثة والأربعين، ص (177: 180).

فالمعرفة لديهما معاً موطنها القلب⁽¹⁾، وهي تنزل على البشر وفق طبائعهم؛ فوقوعها عقيب النظر إنما يكون من فعل الله تعالى بتوسط الطبيعة، وليس للمرء من سلطان ولا إرادة في حدوثها⁽²⁾.

كما أن معرفة الله وحسن قصده والتوجه إليه هي الغاية الأساسية من العلوم والمعارف، وقد بدا هذا واضحاً فيما تركاه من مصنفات⁽³⁾.

3- المعرفة ثمرة التقاء الذات بالموضوع:

والمعرفة لديهما كذلك ثمرة التقاء الذات بالموضوع؛ أي التقاء العقل بالموجودات الخارجية؛ فقد آمن كلاهما بالعقل أساساً للمعرفة، كما آمن كلاهما كذلك بالوجود الموضوعي لعالم الأشياء؛ فجاءت المعرفة حصيلة للتفاعل بين العقل والواقع؛ أي بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وهو ما يتفق مع الطبيعة الثنائية للمعرفة في الإسلام، والتي تثبت العقل أداة للمعرفة، وتقرُّ بالوجود الخارجي لعالم الأشياء مستقل عن العقل الذي يدركها⁽⁴⁾.

هذا ويحسن بعد هذه التوطئة الشروع في العرض التفصيلي لمنهجيهما، وذلك من خلال فصلين؛ يختص الأول بمنهج المعرفة عند الجاحظ، والثاني بمنهج المعرفة عند التوحيدي.

(1) يقول الجاحظ عن الصدر أو القلب: «إنما يعي بقدرة [من] الله لا يعرف العباد كيف هي». الرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (89)، كما يقول عقب سماعه لرواية غريبة: «فلم أجد ذلك عمل في قلبي». الحيوان 6 / 440، وانظر كذلك: الحيوان 1 / 84، 85، 7 / 125.

والقلب عند التوحيدي كذلك هو موطن المعرفة واليقين. انظر: الإشارات الإلهية 1 / 165، 166.

(2) سيأتي تفصيل هذا القول في المبحث الخاص بالتعليل عند كليهما.

(3) انظر على سبيل المثال: الحيوان للجاحظ، والإشارات الإلهية للتوحيدي.

(4) سوف يأتي تفصيل القول في هذا في المبحث الخاص بالنقد عند كليهما، وراجع في تفصيل هذا المعنى عن المعرفة في الإسلام: د. عبد الرحمن الزنيدى: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (87: 91).

الفصل الأول

منهج المعرفة عند الجاحظ

آمن الجاحظ بأهمية المنهج أو الطريق؛ فلدرك الحقائق - كما يقول - أبواب يتعين على طالب العلم طرقها⁽¹⁾، وعليه فقد طرق أبو عثمان أبواباً عدة لكشف الحقائق والبرهنة عليها؛ منها الشك، والنقد، والتعليل، والتأويل، والبيان، وفيما يلي دراسة تفصيلية لكلٍّ من هذه الأبواب، موزعة على مباحث خمسة، وهي: المبحث الأول: الشك، والمبحث الثاني: النقد، والمبحث الثالث: التعليل، والمبحث الرابع: التأويل، والمبحث الخامس: البيان.



(1) انظر: الرسائل الأدبية، التريبع والتدوير، ص (488).

المبحث الأول: الشك

توطئة:

الشك لغة: ضد اليقين⁽¹⁾، واصطلاحاً هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك⁽²⁾؛ إما لعجز العقل عن معاناة التحليل، أو إلى قناعته بالجهل⁽³⁾، وقيل هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عنده في النقيضين، أو لعدم الأمانة فيهما⁽⁴⁾، وعرفه الجويني بأنه ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور، الذي يبنى عليه العاقل الأمور المعتمدة⁽⁵⁾.

والشك نوعان: الأول: شك حقيقي أو مطلق، وهو الذي يبدأ بالشك وينتهي بالشك؛ فالشك فيه غاية لا وسيلة، ومن أبرز أتباعه قديماً بيرون، المتوفي عام (275) قبل الميلاد، والذي اتخذ الشك عنده معنى تعليق الحكم والتوقف عن إصداره؛ لانتفاء الثقة في الحس والعقل معاً، والسوفسطائية التي ردت المعرفة إلى الحس وحده، وأبطلت القول بوجود حقيقة مطلقة، وكذا الأكاديمية الجديدة⁽⁶⁾ التي نحت منحى السوفسطائية في الهدم والنقد وزعزعة اليقين، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال والترجيح،

(1) انظر: الصحاح للجوهري 4 / 1594، وراجع: تاج العروس للزبيدي، فصل الشين مع الكاف 27 / 229.

(2) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (113)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 705.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 705، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (103).

(4) انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص (528)، وراجع: تاج العروس للزبيدي، فصل الشين مع الكاف 27 / 229.

(5) انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص (528)، وراجع كذلك: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم 1 / 1037، 1038.

(6) الأكاديمية هي أقدم مدرسة فلسفية، أسسها أفلاطون في أثينا عام 387 ق.م، درّس فيها الرياضيات والفلسفة، وكتب على بابها: من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا، وقام على أمرها تلاميذه من بعده، وتنقسم بحسب تطورها الزمني إلى: قديمة: تمسكت بتعاليم أفلاطون، ووسطى: انحرفت عنها قليلاً، وجديدة: قنعت بالاحتمال حين عز عليها اليقين. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (19، 20)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 113.

الذي لا يرقى بحال إلى الاعتقاد واليقين⁽¹⁾.

والثاني: الشك المنهجي أو العلمي أو المعرفي، وهو الذي يبدأ بالشك لينتهي إلى اليقين؛ فالشك فيه وسيلة لا غاية، يهدف منها صاحبها إلى الوصول إلى المعرفة الصحيحة الصادقة، فهو منهج تفرضه الذات بإرادتها؛ رغبة منها في امتحان المعلومات واختبار المعارف، وتطهير العقل من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، ومن أبرز من فطن إليه قديماً سقراط وأفلاطون وأرسطو⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الشك بمعناه الحقيقي لم يعد له وجود في العصر الحديث بتلك الصورة المذهبية، وإن وُجد أفراد من الشكاك قل أن يخلو منهم عصر، أما الشك المنهجي فقد اعتمده كثيرٌ من رجال الفلسفة الحديثة، واعتبروه ضرورياً لكل معرفة صحيحة؛ سواء في ذلك العقليون كديكارت، أو التجريبيون من أمثال ديفيد هيوم⁽³⁾.

وقد انتهج الجاحظ الشك طريقاً إلى اليقين، فكان للشك لديه أهمية كبرى في التحقق بالعلوم والمعارف، وهو أمر واضح وجلي في مصنّفاته، وخاصة في كتابه الحيوان، حيث نلمح معالم منهج شكّي واضح القسّمات، تناول فيه الجاحظ العديد من المعايير والضوابط التي تُنظّر لعملية الشك، حتى يمكننا القول إن آراءه تلك تعد من أقدم الآراء التي تؤصل لمنهجية الشك في التراث الكلامي والفلسفي عند العرب⁽⁴⁾.

(1) انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (231: 235، 238، 239)، وراجع كذلك: د. عبد الرحمن الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (60، 61).

(2) انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (238: 241)، وراجع كذلك: د. عبد الرحمن الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (63: 65)، ود. راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص (104، 105).

(3) انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (235، 236، 241: 243)، وراجع كذلك: د. عبد الرحمن الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (62: 64).

(4) اشتهر الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) بين جُلّ الباحثين والدارسين بريادته لعملية الشك المنهجي في الفكر الإسلامي، غير أن هناك من الدراسات من لفت الأنظار إلى أنه مسبوق بابن الهيثم (ت: 430هـ)، وابن

ولا يخفى أن اهتداء الجاحظ إلى هذا المنهج في وقت مبكر إنما يرجع إلى تكوينه العقلي، الناجم عن استعدادٍ فطري من جهة، وعن تأثره بالمذهب الاعتزالي وبالبيئة الكلامية التي نما وترعرع فيها فكره من جهة أخرى.

هذا وقد أثرت أن أعرض هذا المنهج من خلال الحديث في ثلاثة محاور، هي:

1 - مفهوم الشك عند الجاحظ.

2 - الميدان التطبيقي للشك.

3 - ضوابط عملية الشك (قانون الشك الجاحظي).

وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منها بشيء من التفصيل:

أولاً: مفهوم الشك عند الجاحظ:

نستطيع أن نتبين مفهوم الشك عند الجاحظ من خلال المحددات التالية:

1- الشك أصل اليقين:

اليقين هو كل معرفة لا تقبل الشك، وقيل هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، الذي لا يزول بتشكيك المشكك، وهو أبلغ علم وأوكده؛ فلا يكون معه عناد ولا احتمال زوال⁽¹⁾، لذلك كان

سينا (ت: 427هـ)، وقبلهما الجاحظ (ت: 255هـ). انظر في ذلك دراسة الدكتور عبد الرحمن عطية: الشك المنهجي عند الجاحظ من خلال كتابه الحيوان، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، 1992م، ص (137: 162)، والدكتور علاء محمد السيد علي: مشكلة الشك عند الجاحظ دراسة تحليلية نقدية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، 2020م، ص (51: 129).

(1) انظر: كشاف التهانوي 2 / 1812، والتعريفات للجرجاني، ص (231)، والكليات للكفوي، ص (979، 980)، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (216)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا

هدفاً لكل متعطش للمعرفة، ولكل باحث عن الحقيقة.

ومن المفارقات أن يكون نقيض اليقين؛ أعني الشك، هو إحدى السبل الموصلة إليه، والدالة عليه، وهي حقيقة انطلق منها الجاحظ في تأصيله لمنهجه الشكي، فمن عرف مواضع الشك، والحالات الموجبة له، عرف مواضع اليقين، والحالات الموجبة له⁽¹⁾، و«متى ارتاب قومٌ، وظنوا وماجوا، وتكلموا وشاوروا، لَقِنُوا وَثُبَّتُوا»⁽²⁾، فالشك لديه هو بداية التثبت والمعرفة، ومن ثمَّ كان أول الخطوات نحو اليقين.

ويتفق الجاحظ في هذا مع رجال المذهب الاعتزالي، الذين أعلوا من شأن الشك وجعلوه الشرط الأول للمعرفة، فهو ينقل عن النظام قوله: «ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم يتقل أحد عن اعتقادٍ إلى اعتقادٍ غيره، حتى يكونَ بينهما حَالُ شكٍ»⁽³⁾، كما نجد صدى هذا القول كذلك لدى رواد الشك المنهجي فيما بعد، كالغزالي والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت⁽⁴⁾.

2- الشك وسيلة لا غاية:

والشك عند الجاحظ وسيلة لا غاية، فالشك لا يُراد لذاته، بل لأنه طريق إلى اليقين، وعلى هذا فقد حذر من الشك بإطلاق، معتبراً أن كثرة الشك تورث الضعف، فمن عوّد قلبه

(1) انظر: الحيوان 6 / 35.

(2) المرجع السابق 4 / 91.

(3) المرجع السابق 6 / 35، 36، وفي ذلك يقول أبو هاشم الجبائي: «أول الواجبات هو الشك؛ لتوقف القصد إلى النظر عليه». التفتازاني: شرح المقاصد 1 / 272.

(4) وفي ذلك يقول الغزالي: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال». ميزان العمل، ص (409)، ويصف ديكارت الشك في خطابه إلى بويتندك بأنه: «وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً». د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص (76).

التشكك - كما يقول - اعتراه الضعف والإيهام⁽¹⁾، كما يلفت الأنظار في موضع آخر إلى حقيقة بدهية، قد تغيب عن أنظار المتشككين، وهي أن اليقين المطلق لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، وأن من أفرط في تحري الأمور فلن يهنأ بعيش، وفي ذلك يقول: «ولا سبيل لك ولا لغيرك إلى غاية الإحاطات؛ لاستئثار الله بها، ولن تهناً بعيش مع شدة التحرز، ولن يتسق لك أمر مع التضييع، فاعرف أقدار ذلك»⁽²⁾.

وإلى جانب هذه الحقيقة البدهية يعرض لنا الجاحظ سبباً آخر يمنع العاقل من التشكك بإطلاق، وهو ما يؤدي إليه هذا الطريق من انعدام فائدة الكلام، وانعدام الانتفاع بالأخبار؛ فالناس لا ينتفعون بالأخبار إلا مع التصادق فيها⁽³⁾، تماماً كما لا ينتفعون بحجج العقول والأقيسة إلا مع التعارف والاتفاق عليها فيما بينهم، وفي ذلك يقول: «إن الأخبار لا بد فيها من التصادق، كما لا بد في درك العقول من التعارف؛ فإن في عدم التعارف في حجج العقول، والتصادق في حجج السمع، عدم الإنصاف، وبطلان الكلام»⁽⁴⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (149، 150).

ويقول في موضع آخر واصفاً الحيرة التي يقع فيها الشاك، وأثرها في تمزق النفس وانقسامها: «وقد تعرف ما في الشك من الحيرة، وما في الحيرة من القلق، وما في القلق من النصب، وما في النصب من طول الفكرة، وما في طول الفكرة من الوحشة، وما في طول الوحشة من التعرض للوساوس والخفقة، وما في إتعاب القلب وإنضاء النفس من كلال الحد، وما في الإلحاح من دواعي الضجر، وما في الجهل من النقص، وما في نزاع النفس من الكد». الرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (449).

(2) الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (83).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (149).

(4) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (220).

3- الشك منزلة بين الاعتقاد والإنكار:

والشك الذي يقصده الجاحظ هو شك التبيين والتثبت، إنه حركة فحص وتمحيص للآراء والأفكار، وتصنيفتها عبر محك البحث والنظر والتقليب؛ ليظهر ما فيها من نقاط الضعف أو القوة؛ تمهيداً لقبولها أو ردّها، فهو منزلة وسط بين الاعتقاد والإنكار، بين مطلق التأكيد بلا بينة، ومطلق النفي بلا معيار أو ضابط، ويصف الجاحظ تلك الحالة وصفاً دقيقاً في قوله - تعقيباً على أحد الأخبار التي يشك في صحتها: «ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له»⁽¹⁾.

إن نفسه عالقة بين طرفين يتجاذبانها، والعقل عاجز عن تخليص النفس من ترددتها وحيرتها، وتلك هي حالة الشك لديه؛ تردد بين نقيضين، مع انعدام القدرة على التغليب أو الترجيح.

ومن الطريف أن النصيب الأكبر لهذا العجز يكون للخواص لا للعوام، فالعوام - كما يقول الجاحظ - أقل شكوكاً؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، أما الحال الثالثة التي تستدعي العقل والنظر والتنبه فنصيبهم منها قليل⁽²⁾.

4- الشك طبقات:

والشك عند الجاحظ طبقات؛ أي درجات مختلفة من القوة والضعف، يقول: «ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يُجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف»⁽³⁾.

فالشك لا يأخذ صورة واحدة، وإنما تتعدد صورته وأشكاله على مراتب عدة، وهو معنى تحقق به الجاحظ في ممارسته المنهجية لعملية الشك؛ حيث تدرّج في أحكامه من درجة الحذر

(1) الحيوان 6 / 34.

(2) انظر: المرجع السابق 6 / 36، 37، وانظر في نفس المعنى: 3 / 238، 4 / 178.

(3) الحيوان 6 / 35.

والتهيب من إطلاق الحكم إلى أقصى درجات النفي والتكذيب، على ما سيتضح في الصفحات القادمة.

ثانيًا: الميدان التطبيقي للشك:

وقد تجلّى شك الجاحظ على الجانب التطبيقي في ميدانين، هما: الخبر والنظر.

1- الخبر:

أما الخبر فهو الميدان الأعظم الذي تجلت فيه نزعة الجاحظ الشكية، وأعني به مرويات الجاحظ المختلفة، والتي سمعها أو نقلها عن غيره؛ سواء من العامة، أم حتى من خاصة العلماء، فقد كان حريصًا على فحص كل ما يصله، من أيّ ممن كان، ومن أي طريق كان؛ مسموعًا أو مقروءًا.

وتجلى تلك النزعة الشكية عند الجاحظ في طريقة استقباله للخبر، وفي وقوفه الحذر من فحواه، وترويه الهاديء لما تعطيه الحواس، وامتحانه الدقيق لما يفيد الاستدلال، ويتضح هذا على سبيل المثال في مثل قوله وهو يصف وقع أحد الأخبار على نفسه: «وسمعتُ حديثًا من شيوخ ملاحى الموصل، وأنا هائب له، ورأيتُ الحديث يدور بينهم، ويتقبله جميعهم...»⁽¹⁾.

فهكذا يطرق سمعه الخبر، يتقبله الجميع ولا يكون هذا داعيًا له إلى قبوله، بل يهابه هيبة العاقل الذي يأبى تصديق كل ما يسمع؛ فالخبر يمر من عقله، لا من سمعه فحسب.

ويقول كذلك: «فزعم لي بعض الدّهاقين قولاً لا أدري كيف هو...»⁽²⁾.

فهكذا يتحدث عقله من وراء لسانه، فيأبى عليه تصديق الخبر إلا بعد وزنه وامتحانه.

(1) الحيوان 2 / 126.

(2) المرجع السابق 2 / 125.

أما في المقروء فنراه يقول: «وقيل لي - وقرأت في كتاب الحيوان - إن ريح السذاب⁽¹⁾ يشتد على الحيات، فألقيت على وجوه الأفاعي جُرَزَ السذاب فما كان عندها إلا كسائر البقل⁽²⁾». هكذا يُقال له ويقرأ نفس ما قيل كذلك، ثم النتيجة أنه يشك ثم يفحص ليتحقق، فلا يكون تسليم إلا بعد امتحان.

وقد بدا ذلك كذلك في طريقة صياغته للأخبار، فكان يفتح أكثرها بقوله: زعم، وهو لفظ يوحي مدلوله بالشك⁽³⁾، ويعكس حالة القلق والارتباب التي تعتمل في داخله، كما كان يُكثر من استخدام كلمات تفيد الظن والشك والترجيح، مثل: «زعم» و «لعل» و «ربما»... إلخ. ويعود شك الجاحظ في الأخبار إلى ما تبين له بالتجربة من كذب الكثير منها، وأنها تُنقل من دون امتحانٍ وتمحيص، حتى من قبل الخاصة والعلماء⁽⁴⁾، فانتفاء مصداقية النقل ولّد في نفسه التي تتأبى على السكون إلا إلى الحقائق، نوعاً من القلق المستوجب للبحث والتحري والتدقيق.

(1) السذاب: نوع من البقل، له خواص وطبائع معروفة في كتب الطب. انظر: تاج العروس، فصل السين مع الباء 3 / 45.

(2) الحيوان 5 / 365.

(3) الزعم هو القول والذكر؛ حقاً كان أو باطلاً، وأكثر ما يُقال فيما يُشك فيه ولا يتحقق. وقال الليث: «سمعت أهل العربية يقولون: إذا قيل ذكر فلان كذا وكذا، فإنما يُقال ذلك لأمر يُستيقن أنه حق، وإذا شك فيه فلم يُدر لعله كذب أو باطل قيل: زعم فلان». انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل الزاي مع الميم 32 / 312.

(4) ومن ذلك ما نقله عن أرسطو في مثال ريح السذاب السابق، وكذا ما نقله عن القاضي إياس بن معاوية في خبر الشبوط، وقد تبين له بالتحقق كذلك عدم صحته، ومفاد الخبر أن الشَّبُوط - وهو نوع من السمك - إنما هو نتاج مركب كالبلغل، من البُنيّة والزَّجر - وهما ضربان من السمك - وأن الدليل على ذلك أن الناس لم يجدوا في بطن شَبُوطَة قطُّ بيضاً. علّق الجاحظ على هذا الخبر قائلاً: «وأنا أخبرك أنّي قد وجدته فيها مراراً، ولكنني وجدته أصغر جثة، وأبعد من الطيب، ولم أجده عامّاً كما أجده في بطون جميع السمك... فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحرين، وأحاديث السّماكين». الحيوان 6 / 18، 19، وانظر كذلك: 149 / 151، ويقول عن نفس الخبر في موضع آخر: «فإذا كان إياس يغلط هذا الغلط، فما ظنك بمن دونه؟». كتاب البغال، ص (134، 135).

والشَّبُوط أو السَّبُوط هو سمك رقيق الزعانف، دقيق الذنب، عريض الوسط، لين الزعانف، صغير الرأس، كثير في دجلة، ويكون في المياه العذبة. انظر: أمين المعلوف: معجم الحيوان، ص (52، 80).

أما أسباب النقل من دون امتحان فكثيرة، ذكر منها الجاحظ العصبية والهوى⁽¹⁾، والتزويد والتهويل والولع بالغريب⁽²⁾، وكذا شهوة الإغراق في النظر، والتي قد تصرف صاحبها عن الفحص والمعاينة والتحقيق⁽³⁾.

2- النظر:

وأما النظر فهو الميدان الثاني الذي تجلّت فيه نزعة الجاحظ الشكّية، وأعني به الفكر أو النشاط الذهني الذي تُطلب به المعرفة لذاتها⁽⁴⁾، ويُتوصل إليه بـ«التوقف من القلب، والتثبت من العقل»⁽⁵⁾، وهو شرط هام في تحصيل العلوم واكتساب المعارف؛ فالعقل - كما يقول الجاحظ - في حاجة دائمة إلى التحفظ والتوقّي، وإلى إعادة النظر والمراجعة⁽⁶⁾.

(1) نقل الجاحظ عن طبيين زعمهما أن جيفة البعير أنتن الجيف، وعزا رأيهما إلى عصبيتها على العرب والمسلمين، يقول: «وزعم لي سلمويه وابن ماسويه متطبّبا الخلفاء، أنه ليس على الأرض جيفة أنتن نتنّا ولا أثقب ثقباً من جيفة بعير، فظننت أن الذي وهّمهما ذلك عصبيتهما عليه، وبغضهما لأربابه، ولأن النبي ﷺ، هو المذكور في الكتب براكب البعير». الحيوان 1/ 161.

(2) انظر: الحيوان 1/ 144، 3/ 155، 4/ 156، 6/ 16، 440.

(3) نفهم هذا من ضيق الجاحظ أحياناً بما كان يورده عن أرسطو من أخبار، بدا له منها عدم تحقّقه فيها بالمعاينة؛ كخبر الثور الذي سفد وألقح من ساعته بعد أن خصي، إذ عبّ عليه الجاحظ قائلاً: «إذا أفرط المديح وخرج من المقدار، أو أفرط التعجيب وخرج من المقدار - احتاج صاحبه إلى أن يثبت بالعيان، أو بالخبر الذي لا يكذب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب». الحيوان 5/ 220، كما يقول في موضع آخر عن نفس الخبر: «ولم يحك هذا عن معانيته، والصدور تضيق بالردّ على أصحاب النظر، وتضيق بتصديق هذا الشكل». المرجع السابق 5/ 503.

فقد كشفت منهجية الجاحظ في التعامل مع الأخبار والروايات التي تختص بظواهر الطبيعة، انطلاقه فيها من رؤية مفادها أن المعاينة فيما يختص بالظواهر الطبيعية مقدمة على الرأي والنظر، وهو حق لا شك في ذلك.

(4) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2/ 472، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (201).

(5) الحيوان 4/ 211.

(6) انظر: المرجع السابق 2/ 106، والرسائل الأدبية، الجد والهزل، ص (347).

ومن تمام القول التنبيه على أن الشك في النظر عند الجاحظ لا يعني الشك في أصل النظر، أو في كونه طريقاً للعلوم وللمعارف، بل في قدرة النظر على أن يخطو بالعقل في طريقٍ صحيح، خالٍ من موانع الفهم وعوائق الإدراك.

ولقد أشار الجاحظ في مواضع متفرقة إلى الكثير من هذه الموانع؛ فهناك الطباع التي توهن العقل وتغيره، حتى تتمثل له المعاني على غير حقيقتها⁽¹⁾، والأهواء التي تعصف بصاحبها وترديه المهمل⁽²⁾، والجهل الذي يدفع صاحبه إلى التصدر للدقيق قبل الجليل، وللفرع قبل الأصل⁽³⁾، وهناك الحواس التي قد تُخطيء وتخدع صاحبها⁽⁴⁾، والإلف الذي يعطيه أماناً زائفاً⁽⁵⁾، والسبق إلى القلب الذي يدفعه إلى الثقة حيث لا ثقة⁽⁶⁾.

ثالثاً: ضوابط عملية الشك (قانون الشك الجاحظي):

ومن الأمور التي عاجلها الجاحظ مسألة ضابط الشك أو قانونه أو معياره، وهو وإن لم يصرّح بذلك على المستوى النظري أو التنظيري، فقد أبانه وكشف عنه على المستوى العملي التطبيقي؛ فمن خلال تتبع مسلكه في العرض والتحليل نستطيع أن نصل إلى الرؤية التي انطلق

(1) انظر: الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (116)، والرسائل الأدبية، الجد والهزل، ص (346، 347)،

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 53، 349، 394، 395، والحيوان 1/ 84، 85، والرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (192)، ورسالة في عليّ بن أبي طالب وآله من بني هاشم، مجموع رسائل الجاحظ، د. الحاجري، ص (53).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (129، 130)، والبرصان والعرجان والعميان والحوّلان، ص (29، 30).

(4) انظر: الحيوان 1/ 207، والرسائل الأدبية، كتاب الترييع والتدوير، ص (436).

(5) انظر: الحيوان 4/ 207، 451، 452، 5/ 328، والرسائل السياسية، العثمانية، ص (141).

(6) انظر: الحيوان 1/ 168، 2/ 104، 229، 230، 4/ 207، 451، 452، والرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (432).

منها، وهي أن الأمور لديه ثلاثة: واجبة لا تقبل الشك، وممتنعة تقتضي التكذيب، وممكنة تتطلب الشك، وإزاء كل أمر من هذه الأمور موقف يتطلبه، واستجابة تستدعيه، وتفصيل ذلك الإجمال على النحو التالي:

1- أمور واجبة لا تقبل الشك:

وهي تلك الأمور التي لا تقبل انتفاء أو عدماً، كاليقينيات والقطعيات التي لا ينبغي أن يُشك فيها بحال⁽¹⁾.

وقد آمن الجاحظ بتلك اليقينيات حقيقة لا شك فيها؛ فهناك ضرورات عقلية حتمية هي الأصل لكل فكر أو نظر؛ فلم يكتسب أحدٌ علماً، ولم ينظر أحدٌ في شيء، إلا وأول نظره إنما هو على أصل الاضطرار⁽²⁾، وهناك أخبار لا سبيل لردّها؛ إما لتواترها، أو لثبوتها بعيان أو تجربة⁽³⁾، فتلك أمور قطعية يقينية، لا ينبغي أن تكون موضعاً للشك أو للريبة.

- موقف الجاحظ إزاءها:

أما موقف الجاحظ إزاء هذه الأمور فهو القبول والتسليم من دون شك؛ إذ الشك فيها - كما يقول - يفتح الطريق لهدم كل شيء، والأمر قد بني على تمام مصلحة الخليقة⁽⁴⁾، أما من يزعم أن الشك واجب في كل شيء فهم الجهال الذين لا يعتد بكلامهم⁽⁵⁾.

(1) اليقينيات ست، وهي: 1- الأوليات أو البديهيات 2- المشاهدات الباطنية أو الوجدانيات 3- التجريبيات 4- المتواترات 5- الحدسيات 6- المحسوسات. انظر: الكليات للكفوي، ص (980، 981).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب المسائل والجوابات في المعرفة، ص (114)، والحيوان 1 / 78.

(3) انظر: الحيوان 2 / 132، 3 / 361.

(4) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (139، 140)، والحيوان 2 / 118.

(5) حرص الجاحظ على تفنيد زعم الشكّاك الذين زعموا الشك في كل شيء إلا في العيان، ومن ذلك زعم بعضهم عن أهل بلدة أنهم صلوا الخميس على أنه يوم الجمعة، وعن آخرين أنهم جلسوا عن مصلاهم يوم الجمعة على أنه

ونستطيع أن نلاحظ من هذا السرد أن الجاحظ في شكّه كان مالكا لنفسه، معتدّا بعقله؛ إذ لم تجره نزعته الشكية إلى الشك في الحسيات والأوليات، كما كان الشأن عند أئمة الشك من بعده؛ أعني الإمام أبي حامد الغزالي (ت: 505هـ) في القرن الخامس الهجري، والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (ت: 1650م) في القرن السابع عشر الميلادي⁽¹⁾.

2- أمور ممتنعة تقتضي التكذيب:

وهي تلك الأمور المستحيلة التي لا تقبل الوجود أو الثبوت؛ لمنافاتها للعقل أو للعادة؛ أعني تلك الأمور التي تمتنع عقلا أو عادة، وفي ذلك يقول الجاحظ: «والحقُّ الذي أمر الله تعالى به، ورغب فيه، وحثَّ عليه، [أن ننكر من الخبر ضربين: أحدهما ما تناقَص واستحال، والآخر ما امتنع في الطبيعة، وخرج من طاقة الخلقة، فإذا خرج الخبرُ من هذين البابين، وجرى عليه] حكم الجواز، فالتدبير في ذلك الثبت»⁽²⁾.

- موقف الجاحظ إزاءها:

أما موقف الجاحظ إزاءها فهو الرد وعدم القبول، ومثال ذلك ردُّه لخبر النصارى في ألوهية المسيح عيسى عليه السلام؛ إذ إن معنى الألوهية في حد ذاته يتنافى عقلا مع العجز والتدبير⁽³⁾، وكذا

يوم خميس، معتبرا أن مثل هذه الأخبار لا يمكن أن يكون صحيحا؛ لأن تلك الأمور ليست محلا للشك على الإطلاق، فليس من الوارد أن يختلف الناس في تحديد اليوم أو الشهر أو السنة؛ ذلك أن اختلاف مصالحهم وعللهم وأسبابهم تحول دون حصول هذا الاختلاف. انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (139، 140).

(1) انظر في الشك عند الغزالي: د. سليمان دنيا: مقدمة تحقيق ميزان العمل، ص (11: 19)، وراجع في الشك الفلسفي بين الغزالي وديكارت: د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص (67: 94)، ود. راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص (105: 126).

(2) الحيوان 3 / 238.

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (142).

ردّه على من طعن في نبوة محمد ﷺ، زاعماً أنه قد يكون منجماً يرمج بالغيب؛ فطبائع الأمور تقتضي وجود شواهد مؤيدة للدعوى، وإلا فهي باطلة⁽¹⁾.

- تعقيب:

ومن نماذج الأخبار التي ردها الجاحظ ولم يقبلها لمنافاتها للعقل لديه، ما نقله عن أرسطو من ظهور حية برأسين، يقول: «وقد زعم صاحب المنطق أنه قد ظهرت حية لها رأسان، فسألتُ أعرابياً عن ذلك، فرَعمَ أن ذلك حقٌّ، فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السَّعْيُ فلا تَسْعَى، ولكنها تَسْعَى إلى حاجتها بالتقلب، كما يتقلب الصبيان على الرَّمْل، وأما الأكل فإنها تتعشى بضمٍّ وتتغذى بضمٍّ، وأما العض فإنها تعضُّ برأسيها معاً، فإذا به أكذب البرية»⁽²⁾.

وقد كان الأجدر بالجاحظ في مثل هذا الخبر أن يتوقف ويعلق الحكم على المعاينة والمشاهدة، مثلما فعل في مثيله من الأخبار⁽³⁾؛ ففعل الطبيعة تحكمه المشاهدة والمعاينة، لا منطق العقل، أما أن يرفض الخبر بناء على التعليل العقلي المحض، وهو رفض أن يكون لكائن واحد رأسان وقمان، فهو سبق وتجاوز خالف فيه الجاحظ حكم العقل السليم، وخالف فيه مذهبه هو، في تقديم العيان على النظر والرأي في أفعال الطبيعة⁽⁴⁾؛ فليس من المعقول أن نجعل المنطق العقلي المحدود حكماً على الوجود غير المحدود.

(1) انظر: المرجع السابق، ص (148، 149).

(2) الحيوان 4 / 156.

(3) مثل تعليقه الحكم على خبر الكركدن، والنمرة التي لا تضع مولودها إلا وهو متطوق بأفعى، والثور الذي ألقح بعد أن خصي، وسوف يأتي الحديث عن ذلك فيما يلي من صفحات، في الجزء الخاص بالتوقف وتعليل الحكم.

(4) سبق الحديث عن تقديم الجاحظ للمعاينة على الرأي والنظر فيما يختص بظواهر الطبيعة، هامش (3)، ص (143) من البحث.

3- أمور ممكنة تتطلب الشك:

وهي تلك الأمور القابلة للثبوت وللانتفاء؛ للوجود وللعدم، أي ما يقع في دائرة الممكنات ويجري عليها - كما يقول الجاحظ - حكم الجواز⁽¹⁾.

- موقف الجاحظ إزاءها:

يكشف الجاحظ في تعامله مع تلك الأمور عن منهج علمي تفصيلي دقيق، يتحرى وضع الأشياء حسبما يوجب حكم العقل الدقيق المنظم، وعلى هذا جاء موقفه إزاءها موقف العالم المتقن المتفنن، الذي يتحرى العدل بإرساء الأمور في نصابها الصحيح، وفق ما تمليه عليه طبيعة تلك الأمور ذاتها.

فهناك أمور قابلة للتحقق واستخلاص النتائج، ومن ثم كان الجاحظ يعمد إلى التثبت والاستيثاق منها، ثم يتم قبولها أو ردها وفقاً لذلك، وهناك أمور غير قابلة للتحقق أو التيقن؛ سواء لطبيعتها أو لأسباب خارجة عنها، وهنا يعجز العقل عن الحسم بشأنها، ويحار في أمرها، فيتذبذب بين التصديق والتكذيب؛ لعجزه عن التحقق والإثبات، ولترثته عن الرد لجواز المعنى، وهنا يكون الموقف الصحيح هو التوقف وتعليق الحكم.

على أن للتوقف عند الجاحظ كذلك درجات؛ فليست كل الأمور المشكوك فيها على درجة واحدة، وإنما يقع بينها تفاوت وتباين، وعلى هذا وجدنا تنوع موقف الجاحظ بين التوقف مع الميل إلى القبول، والتوقف مع الميل إلى الرد، والتوقف المتساوي، الذي لا يميل فيه لقبول ولا لرد، وفيما يلي عرض تفصيلي لهذا الإجمال، مشفوعاً بنماذج وأمثلة تزيده بياناً وإيضاحاً.

أ - التحقق:

قد تكون بعض الأخبار قابلة للتثبت والاستيقان، وهنا يلجأ الجاحظ إلى التحقق، الذي يقوده إلى القبول أو الرد.

(1) انظر: الحيوان 3 / 238.

فمن نماذج الأخبار التي قبلها ما نقله عن تحققه من تشابه طعم العقارب المشوية مع الجراد الأعرابي⁽¹⁾.

أما النماذج التي ردّها بعد تحققه فكثيرة؛ منها تحققه من بيض الشبوط⁽²⁾، ومن عدم كراهية الأفاعي لريح السذاب⁽³⁾، وقد سبق الحديث عنهما، وكذا تحققه بالمعاينة من وجود خصيتي الجمل وشقشقته بعد النحر، وقد زعمت العامة خلاف ذلك⁽⁴⁾، وكذا تحققه من عدم موت النمل إذا ما صب في بيوتها القطران والكبريت الأصفر⁽⁵⁾... وغيرها كثير.

ب - التوقف وتعليق الحكم:

أما عند تعذر التحقق فيضطر الجاحظ إلى التوقف وتعليق الحكم، وذلك وفق درجات متباينة، تقترب أحياناً من حد القبول، وأحياناً أخرى تبعد إلى حد الرد؛ فالأخبار المشكوك فيها عند الجاحظ ليست على درجة واحدة، وإنما يقع بينها تفاوت وتباين، فالجائز عقلاً أو غير المستحيل قد يكون أقرب للإيجاب، فيكون القلب إلى قبوله أميل، وقد يكون أقرب للإنكار، ولا يخرج عن حد الإنكار إلا البرهان، وعندئذ يكون القلب إلى نقضه أميل، فالميل إذن طبقات ودرجات⁽⁶⁾.

(1) انظر: المرجع السابق 5 / 356.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 149 : 151، 6 / 18، 19، وانظر كذلك: كتاب البغال، ص (134، 135).

(3) انظر: الحيوان 5 / 365، 6 / 399.

وقد ذكر الجاحظ في موضع آخر أن الحية تكره ريح السذاب، فقال: «والحِيَّةُ تُعْجَبُ بِاللُّفَّاحِ وَالْبَطِّيخِ، وَبِالْخُرْدِ وَالْمَرْخُوفِ، وَتَكْرَهُ رِيحَ السَّدَابِ وَالشَّيْحِ، كَمَا تَكْرَهُ الْوَزْغُ رِيحَ الزَّعْفَرَانِ». الحيوان 4 / 110، وانظر كذلك: 4 / 223. فلعله قد نقله في هذين الموضعين من قبل أن يتحقق.

(4) انظر: الحيوان 6 / 439، 440.

(5) انظر: المرجع السابق 4 / 36.

(6) انظر: المرجع السابق 7 / 126.

والمحدد لهذا الميل عند الجاحظ - أي الميل للقبول أو للرد - هو الخبر في حد ذاته؛ فهناك خبر يراه قابلاً للقياس على غيره من الأخبار، أو ممكن التأويل، فالميل لقبوله هو الأولى، وهناك خبر يراه أشبه بالخرافة، فالميل للرد فيه هو الأولى، وهناك خبر يعجز العقل فيه عن الترجيح والتغليب؛ لتساوي الأمارات فيه أو لعدم وجودها، وهنا يتحتم التوقف فحسب بلا ميل، لا لقبول ولا لرد.

(1) التوقف مع الميل إلى القبول:

ومثال ذلك خبر ولد الفيل، وكونه يخرج من بطن أمه نابت الأسنان، وهو أمر لا يحدث في العادة؛ إذ تنبت أسنان الوليد بعد ولادته بفترة من الزمن، إلا أن مخالفة العادة هنا قد أُيدَ بشواهد من روايات أخرى أقر الجاحظ صحتها، كما هو الشأن في ولادة مالك بن أنس، ومحمد بن عجلان⁽¹⁾ وغيرهما، الأمر الذي حدا بالجاحظ إلى الميل لقبول الخبر وعدم استنكاره، على الرغم من أنه لم يرَ - كما يقول -

(1) مالك بن أنس هو الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر، شيخ الإسلام وإمام دار الهجرة، ولد سنة ثلاث وتسعين، عام موت أنس خادم رسول الله ﷺ، ونشأ في صون ورفاهية وتجمل، أخذ عن نافع وسعيد المقبري، وعامر بن عبد الله بن الزبير، والزهري...، وقد حج قديماً، ولحق عطاء بن أبي رباح، قال معن والواقدي ومحمد بن الضحاك: حملت أم مالك بمالك ثلاث سنين، وعن الواقدي قال: حملت به سنتين، طلب العلم وهو ابن بضع عشرة سنة، وتأهل للفتيا وجلس للإفادة وله إحدى وعشرون سنة، توفي سنة تسع وسبعين ومائة، ودفن بالبقيع، وقبره مشهور يزار. انظر: سير أعلام النبلاء 8 / 48 : 135، وراجع: تهذيب التهذيب 10 / 5 : 9.

ومحمد بن عجلان هو أبو عبد الله محمد بن عجلان القرشي المدني، أحد العلماء العاملين، كان عابداً ناسكاً، فقيهاً، وكان له حلقة في مسجد رسول الله ﷺ، وكان يفتي، وقد وثقه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وابن عيينة، وأبو حاتم الرازي، واستشهد به البخاري في الصحيح، وروى له في القراءة خلف الإمام، وأخرج له مسلم في المتابعات ولم يحتج به، وروى له الباقر، يقول ابن المبارك: لم يكن بالمدينة أحد أشبه بأهل العلم من ابن عجلان، كنت أشبهه بالياقوتة بين العلماء، روي أنه مكث في بطن أمه ثلاث سنين، فشق بطنها، فأخرج منه، وقد نبتت

قابلة أو طبيباً يقر بذلك⁽¹⁾.

ومثاله أيضاً الزعم بأن الأفعى تلد وتبيض معاً، وهو أمر غير مشاهد عادة في الطبيعة، فالكائنات الحية إما أنها تلد أو تبيض، أما كونها تلد وتبيض معاً فليس بالأمر الدارج، وحينئذ فالخبر يتطلب الشك، إلا أن الخبر عند الجاحظ قابل للتأويل، وتأويله أنها يتعسر عليها إخراج بيضها فتحطمه في جوفها، ثم إنها ترمي بتلك القشور المتحطمة أولاً، كما ترمي كل ذات حمل بمشيمتها، ثم يخرج فراخها منها كأنها من الحيوان الذي يلد حيواناً مثله، ومن ثم فقد مال الجاحظ إلى قبول الخبر بناء على هذا التأويل⁽²⁾.

ولا يخفى أن الميل إلى قبول هذا الخبر بناء على التأويل ينبني على المسامحة في التعبير؛ كونها من الأخبار التي تنتقل بين العامة، لا على حقيقة الأمر؛ فالأفعى عند الجاحظ كما يبدو من كلامه تبيض ولا تلد، وهو ما أقره العلم الحديث وأيده، والذي أثبت أن ما يشاهد من خروج مولودها منها مباشرة إنما يكون بسبب احتفاظها بالبيض داخلها عند عدم وجود مكان آمن، ثم إنها تقبض عليه بعضلاتها إذا حان موعد الفقس، فتخرج منها الأجنة وكأنها تلدها⁽³⁾.

أسنانه، توفي رَحِمَهُ اللهُ سنة (148هـ). انظر: تهذيب الكمال 26 / 101: 108، وتهذيب التهذيب 9 / 341: 343، وسير أعلام النبلاء 6 / 317: 322.

(1) وفي ذلك يقول الجاحظ: «وقد زعم صاحب المنطق أن ولد الفيل يخرج من بطن أمه نابت الأسنان؛ لطول لبثه في بطنها، وهذا جائز في ولد الفيل غير منكراً؛ لأن جماعة نساء معروفات الآباء والأبناء قد ولدن أولادهن ولهم أسنان نابتة، كالذي رَوَوْا في شأن مالك بن أنس ومحمد بن عجلان وغيرهما، وقد زعم ناس من أهل البصرة أن خاقان بن عبد الله بن الأهم استوفى في بطن أمه ثلاثة عشر شهراً، وقد مُدِح بذلك وهُجِيَ، وليس هذا بالمستنكر، وإن كنت لم أر قط قابلة تُقَرَّبُ شيء من هذا الباب، وكذلك الأطباء، وقد رَوَوْه كما علمت». الحيوان 7 / 124، 125.

(2) وفي ذلك يقول الجاحظ: «وليس هذا عندي كزعمهم أن الأفعى تلد وتبيض، لأن تأويل ذلك أن الأفعى تتعَصَّلُ ببيضها، فإذا طرقت بالبيض تلوت فحطمتها في جوفها، ثم ترمي بتلك القشور والخرشيي أولاً فأولاً، كما لا بد لكل ذات حمل أن تلقي مشيمتها». الحيوان 7 / 128. وانظر كذلك في خبر الأفعى: الحيوان 4 / 113.

(3) انظر: الموسوعة البريطانية (Britannica)، مقال بعنوان:

(2) التوقف مع الميل إلى الرد:

ومثال ذلك ما نقله الجاحظ عن حيوان الكركدن⁽¹⁾، وهو أنه إذا حان وقت الولادة أخرج الولد رأسه من بطن أمه فأكل من أطراف الشجر، حتى إذا شبع أدخل رأسه مرة أخرى، ويظل على هذا الوضع حتى يقوى ويشتد عوده، فينفصل نهائياً عن أمه، وقد ذكر الجاحظ اشتهاً هذا الخبر على ألسنة الهند، مع أنه أدعى - كما يقول - أن يلحق باب الخرافة⁽²⁾.

استنكر الجاحظ هذه الرواية ومال إلى ردّها؛ إذ لا بد - كما يقول - لما أكل من نجو، فإن كان الولد يأكل ولا يروث فهذا عجب، وإن كان يروث في جوف أمه فهذا أعجب، ثم إنه يُعلق قائلاً: «ولا أقر أن الولد يُخرج رأسه من فرج أمه حتى يأكل شبعه، ثم يدخل رأسه [من فرج أمه]، ولست أراه محالاً ولا ممتنعاً في القدرة، ولا [ممتنعاً] في الطبيعة، وأرى جوازه موهوماً غير مستحيل، إلا أن قلبي ليس يقبله، وليس في كونه ظلم ولا عبث، ولا خطأ ولا تقصير في شيء من الصفات المحمودة، ولم نجد القرآن ينكره، و [لا] الإجماع يدفعه، والله هو القادر دون خلقه، ولست أثبت بإنكاره وإن كان قلبي شديد الميل إلى رده، وهذا مما لا يعلمه الناس بالقياس، ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر والخبر المتظاهر»⁽³⁾.

لقد علق الجاحظ الحكم إذن؛ فرفض الإقرار به، ورفض البتّ بإنكاره، إلا أنه كان أميل إلى الرد والإنكار، وكان رفض الإقرار - كما يفهم من كلامه - لمخالفته العادة وطبيعة الأشياء، إلا

Damien Egan: Field guide to snakes , of the (Snake/ Egg formation and laying) middle east, P:29.

(1) يغلب على الظن من الأوصاف التي ذكرها الجاحظ أنه الحيوان المعروف بالكنغرو.

والكنغرو أو القنقر هو حيوان استرالي من ذوات الجراب أو الكيس، قصير اليدين، طويل الرجلين والذنب، وهو أنواع كثيرة. انظر: أمين المعلوف: معجم الحيوان، ص (138).

(2) انظر: الحيوان 7 / 123 : 125.

(3) المرجع السابق 7 / 125.

أن طلاقة القدرة الإلهية، وتنوع فعلها في الطبيعة، لم تجعله يجسر على البت بالإنكار، فتوقف مع الميل إلى الرد، ثم إنه علّق الحكم على احتياجه إلى التحقق بالمعاينة أو تواتر الخبر واشتهاره.

وعلى الرغم من أن استنكار الجاحظ للخبر هنا بمعايير العلم والمعرفة الحديثة يبدو هزلياً، إلا أن ما يهمننا هنا هو المنهج الذي اتبعه في تحليل الخبر لقبوله أو رده، وهو منهج دقيق جمع فيه الجاحظ بين الفكر والبصيرة؛ بين منطق العقل السديد وتسليم الإيمان الواعي.

ومن النماذج التي مال الجاحظ فيها إلى الرد كذلك ما نقله عن ناس من أهل النظر والطب زعموا أن النمرة لا تضع ولدها أبداً إلا وهو متطوق بأفعى، وأنها تعيش وتنهش إلا أنها لا تقتل، عقب الجاحظ على هذا الخبر قائلاً: «... ولو كنت أجسر في كتبي على تكذيب العلماء وَدَرَّاسِي⁽¹⁾ الكتب لبدأت بصاحب هذا الخبر»⁽²⁾، ويقول في موضع آخر عن نفس هذا الزعم مغلباً موقف الرد والإنكار: «ولم أكتب هذا لتقر به، ولكنها رواية أحببت أن تسمعها، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل»⁽³⁾.

ومن ذلك أيضاً ما نقله الجاحظ عن أرسطو بخصوص الثور الذي ألقح بعد أن خصي، وهو أمر مخالف للعادة ولطبيعة الأشياء، وفي ذلك يقول: «وقد ذكر أرسطوطاليس في كتاب الحيوان أنه قد ظهر ثور وثب بعد أن خصي، فنزا على بقرة فأحبها، ولم يحك هذا عن معاينته، والصدور تضيق بالرد على أصحاب النظر، وتضيق بتصديق هذا الشكل»⁽⁴⁾. وهكذا لم يجسر على البت والإنكار وإن أعلن ضيقه بالخبر وميله إلى رده.

(1) هكذا أثبتها المحقق عبد السلام هارون نسبة إلى النسخة الأم التي اعتمد عليها، وذكر أنها في باقي النسخ: «ودراس الكتب». انظر التعليق في الحيوان 7 / 128.

(2) الحيوان 7 / 128.

(3) الحيوان 6 / 34، وانظر خبر النمرة كذلك: 4 / 222.

(4) المرجع السابق 5 / 502، 503.

(3) التوقف المتساوي:

ومثال ذلك ما ورد في تعقيب الجاحظ على ما نقله عن أرسطو بخصوص قول له في النتاج المركب في الحيوانات، يقول: «وقد سمعنا ما قال صاحب المنطق من قبل، وما نظنُّ بمثله أن يُجلَّد على نفسه في الكتب شهاداتٍ لا يحققها الامتحان، ولا يعرف صدقها أشباهه من العلماء، وما عندنا في معرفة ما ادَّعى إلا هذا القول»⁽¹⁾.

فتعقيقه بقوله: «وما عندنا في معرفة ما ادَّعى إلا هذا القول» يوحي بتوقفه عن الحكم، مع عدم الميل لا لقبول ولا لرد.

ومثاله أيضاً الخبر الذي نقله الجاحظ عن حيلة الثعلب في التخلص من البراغيث العالقة بفروته، وكأنه يحار في تصديقه أو تكذيبه، فلم يَقوَ على البت والحسم، فأعلن موقفه قائلاً: «إن كان هذا الحديث حقاً فما أعجبه، وإن كان باطلاً فإنهم لم يجعلوه له إلا للفضيلة التي فيه من الخبث والكيس»⁽²⁾.

وهكذا يتأتى لنا أن نؤكد على مساهمة الجاحظ منذ وقت مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي، في التنظير والتأصيل لعملية الشك المنهجي، وذلك وفق ضوابط ومعايير علمية دقيقة ومنظمة، تهدف فيما تهدف إلى الارتقاء بالعقل، وضبط معطياته، وإحكام وجهته.

(1) المرجع السابق / 1 / 185.

كما يقول عقب هذا القول مباشرة، تعقيماً على استشهاد البعض في نفس الخبر بكلام أحد الشعراء، وكان يعده من العلماء: «وأما الذين ذكروا في أشعارهم السَّمْع والعِساب، فليس في ظاهر كلامهم دليلٌ على ما ادَّعى عليهم الناسُ من هذا التركيب المختلف، فأدَّينا الذي قالوا، وأمسكنا عن الشهادة؛ إذ لم نجد عليها بُرْهاناً». الموضع نفسه.

(2) الحيوانات / 6 / 306.

المبحث الثاني: النقد

توطئة:

النقد لغة هو التمييز والفصل وإخراج الزيف والردىء⁽¹⁾، وأعني بالنقد عند الجاحظ تلك المساءلة العقلية التي تدفعه دفعاً إلى فحص وتمحيص كل ما يقع في دائرته، وفق مقاييسه الذهنية، التي يرى صوابها وصحتها؛ أي نزعة تحليل الآراء والأقوال والأفكار عن كل غث، لا يقره عقله، ولا يقع في نطاق معاييرهِ وتصوراتهِ.

ولقد كان الجاحظ قوي الملكة في نقد الآراء والأخبار وتمييزها؛ فكان يُخضع كل الأشياء للفحص والتمحيص؛ فانتقد الكثير من الخرافات التي شاعت في عصره⁽²⁾، وحذر من توليد الكذابين ومن غرائب الأخبار⁽³⁾، وناقش الفرق المختلفة وبسط آراءهم وأفكارهم تمهيداً للفصل فيها⁽⁴⁾، وأعمل سلطان العقل في شُبّه المخالفين وردّها عليهم⁽⁵⁾، واستطاع أن يوقف العقول على كثير من الأوهام والاعتقادات الباطلة، التي تحول بينها وبين المعارف الصحيحة.

ولقد كان الجاحظ صاحب جرأة عقلية واضحة؛ فلم يتحرج من أن يُعمل عقله وفكره فيما يتلقاه من شيوخه وأساتذته، فقد عاب على أبي عمرو الشيباني استجادته لبيتين من الشعر، لمجرد استحسان المعنى فحسب، وقال فيه قولته الشهيرة: «والمعاني مطروحة في الطريق،

(1) انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل النون مع الدال 9 / 230.

(2) انظر على سبيل المثال: الحيوان 3 / 341، 342، 534، 4 / 223، 483، 484، 6 / 158 : 259.

(3) انظر على سبيل المثال: الحيوان 1 / 142، 143، 151، 152، 4 / 156، 6 / 16، 440، 7 / 241، 242.

(4) انظر على سبيل المثال مناقشته للشيعة والعثمانية في رسالته عن العثمانية، المذكورة في مجموع الرسائل السياسية، ورده لأقوال المشبهة والمجسمة في رسالته: نفي التشبيه والرد على المشبهة، وهما في مجموع الرسائل الكلامية.

(5) انظر على سبيل المثال: الحيوان 3 / 231 : 235، 4 / 85 : 93، 100 : 104، وكذا رده على النصارى في مجموع الرسائل الكلامية.

يعرفها العجمي والعربي...»⁽¹⁾، وانتقد أبا عبيدة والأصمعي وغيرهما في منهجهم في رواية الشعر؛ سواء في عنايتهم بالغريب منه، أو في تقييدهم بغاية ما في الانتقاء⁽²⁾، وانتقد أستاذه الأخفش في استغلاق كتبه وعدم وضوح المعاني في بعضها⁽³⁾، ولم يسلم النظام على اعتزازه به وثناؤه عليه⁽⁴⁾ من سهام نقده كذلك؛ فانتقده في مواضع عديدة⁽⁵⁾، كما أخذ عليه إفشاء السر وضيق صدره عن كتمانها⁽⁶⁾، وكذا سوء ظنه، وقياسه على العارض والخاطر، والسابق الذي لا يوثق بمثله⁽⁷⁾.

(1) الحيوان 3 / 131، وانظر كذلك: البيان والتبيين 4 / 24.

(2) انظر: البيان والتبيين 4 / 23، 24.

(3) انظر: الحيوان 1 / 91، 92.

(4) انظر: الحيوان 2 / 229، 4 / 206، 320. وقد نقل القاضي عبد الجبار الهمداني عن الجاحظ قوله: «الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام». وقوله: «ما رأيت أحداً أعلم بالكلام والفقه من النظام». المنية والأمل 1 / 48، 49.

(5) خالف الجاحظ النظام في مواضع عديدة؛ منها قوله في نظم القرآن وأنه ليس بمعجز. انظر: الرسائل الكلامية، من كتابه في خلق القرآن، ص (166)، وقوله في المعرفة. انظر: الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (112: 115)، وقوله في تجويز القول: «ولد الله» على معنى التربية والرحمة والمحبة، قياساً على خليل الله. انظر: الرسائل الكلامية، الرد على النصارى، ص (270: 277)، كما كان أحياناً يورد آراء للنظام، ولا يعلق عليها معارضاً أو مؤيداً، وإن كان أسلوبه يدل على الشك فيها. انظر: الحيوان 3 / 394، 395.

(6) انظر: الحيوان 5 / 187.

(7) وفي ذلك يقول عقب الثناء على صدقه: «... وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله، فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص، ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاها عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه، ولكنه كان لا يقول سمعتُ، ولا رأيت، وكأن كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة، لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماعٍ قد امتحنه، أو عن معاناة قد بهرتة». الحيوان 2 / 229، 230.

ولم يتهيب الجاحظ الناقد كذلك من أن يوجّه سهام نقده إلى العلماء من غير شيوخه؛ فانتقد أبا واثلة إياس بن معاوية الفقيه القاضي في خبر الشبوط⁽¹⁾ وفي غيره⁽²⁾، كما انتقد أرسطو في مواطن عديدة⁽³⁾، وكان ربما التمس العذر له، ونسب الخطأ إلى الناقلين والمترجمين⁽⁴⁾.

هذا والمتأمل في تراث الجاحظ يلحظ أن لتلك النزعة النقدية الواضحة دعامتين أساسيتين، هما: الواقع والعقل؛ فقد كان الواقع الظاهر لديه أساساً في بناء المعارف والتصورات والكشف عن الحقائق، كما كان العقل هو الحكم العدل في قراءة هذا الواقع، والفصل في معطياته. وفيما يلي محاولة لتوضيح مبنى العملية النقدية لديه، مع تفصيل القول في جناحيها؛ الواقع والعقل.

- مبنى العملية النقدية عند الجاحظ:

يربط الجاحظ برباط وثيق بين العقل ويسميه المستدل، وبين العيان أو الخبر وهما - كما يقول - علة الاستدلال وأصله، ويعتبر أن الأول وهو العقل فرع للثاني؛ إذ محال أن يعمل العقل من غير واقع من عيان أو خبر، فالدليل أو الواقع هو الأصل، والمستدل أو العقل هو الفرع، يقول: «والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر، فإذا تكلمنا في العيان وما يفرع منه، فلا بد من التعارف في أصله وفرعه منه، ولا بد من التصادق في أصله، والتعارف في فرعه، فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون

(1) سبقت الإشارة إليه في المبحث الخاص بالشك.

(2) كزعمه بأن الصبئان ذكورة القمل، وأن القمل هي الإناث. انظر: الحيوان 5 / 369، كما أخذ عليه كذلك بعض المغالطات الكلامية، وسوف يأتي الحديث عنها في المبحث الخاص بالبيان.

(3) انظر على سبيل المثال: الحيوان 4 / 156، 227، 5 / 220، 502، 503، 538: 541، 6 / 17، وقال عنه في البيان والتبيين: «وكان صاحب المنطق نفسه بكّي اللسان غير موصوف بالبيان». 3 / 27، والمقصود بكّي اللسان: أي قليل الكلام.

(4) انظر: الحيوان 2 / 52، 6 / 19، 280.

الاستدلال مع عدم الدليل، والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر⁽¹⁾.

العقل إذن عند الجاحظ لا يعمل بدون الواقع، والواقع لا معنى له من دون العقل، وهذا التلازم والترابط الوثيق بينهما هو الأساس في درك المعارف، وفي القدرة على ضبطها وتمييزها. وفيما يلي تفصيل القول في دور كل منهما في العملية النقدية، وقد آثرت أن أبدأ بما بدأ به الجاحظ وهو الواقع؛ لكونه الدليل أو الأصل لديه، ثم أتبع ذلك بالحديث عن المستدل أو العقل.

أولاً: الواقع:

1- اعتماد الظاهر أساساً لبناء المعارف والتصورات:

عَوَّل الجاحظ في بناء المعارف والتصورات على الواقع الخارجي المشاهد بكل ما فيه من ظواهر؛ مادية كانت أم معنوية؛ وأعني بالظواهر الأحداث الظاهرة للعقل، والتي لا يمكن إنكارها؛ لصدقها الموضوعي أو المنطقي⁽²⁾؛ فهذه الظواهر البادية هي طريق العقل إلى اقتفاء أثر الحقيقة، فما يظهر من الأشياء يعد أساساً للبحث في حقائقها؛ فالظواهر عند الجاحظ - كما هو الحال عند أرسطو⁽³⁾ - هي المادة الخام التي يتعامل معها الحس والعقل في سبيل الوصول

(1) الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (128، 129).

(2) الظاهر ما يبدو من الشيء مقابل ما هو عليه في ذاته، ويختلف عن الخداع بصدقه الموضوعي أو المنطقي، ويقابل الواقع أو الحقيقي، وهو المتحقق فعلاً في الأعيان، والظاهر من الشيء ما انكشف لك منه دون دليل، وضده الخفي والباطن، ويرادفه الواضح والبيهي. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (114)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2/ 29.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الظاهر بهذا المعنى عند الجاحظ يرادف مصطلح النصب، وهو أحد وسائل البيان الخمسة لديه، كما سيأتي في المبحث الخاص بالبيان.

(3) يرى أرسطو أن للظواهر أهمية في عملية التفلسف والمعرفة، لا من حيث دقتها، وإنما من حيث إنها طريق هام لاقتفاء أثر الحقيقة؛ فإن ملكات الإدراك الفكري والحسي لدى الإنسان ليست بمعزل عن العالم، وهذه الملكات

إلى المعارف، والواقع هو محل وجود هذه الظواهر، ونقطة الانطلاق الأولى لتجليها.

ويشرح الجاحظ هذه الفكرة في قوله: «فبأعمال المجانين والعقلاء عرفنا مقدارهما من صحة أذهانها وفسادها، وباختلاف أعمال الأطفال والكهول عرفنا مقدارهما في الضعف والقوة، وفي الجهل والمعرفة، وبمثل ذلك فصلنا بين الجماد والحيوان، والعالم وأعلم منه، والجاهل وأجهل منه... ولم نعرف العقل وعدمه ونقصانه وإفادته، وأقدار معارف الحيوان إلا بما يظهر منها، وبذلك الأدلة عرفنا فرق ما بين الحي والميت، وبين الجماد والحيوان»⁽¹⁾؛ ف «إنما يُستدل بالظاهر على الباطن، وعلى الجوهر بالعرض»⁽²⁾.

الواقع الظاهر إذن هو نقطة الانطلاق نحو بناء المعارف والتصورات، فالمدرجات الذهنية ما هي إلا صورة للأعيان الخارجية، وتلك نزعة واقعية واضحة كانت هي المبدأ الأساس الذي سار عليه الجاحظ في إرساء وتقرير العديد من الأفكار والآراء والتصورات⁽³⁾.

=

هي التي تزودنا بالعلوم والمعارف المختلفة، وفي حين أن هذه الملكات لا تتمتع بالعصمة من الخطأ، فإنها في الوقت نفسه ليست خادعة أو مضللة من الناحية المنهجية، فمعظم ما يظهر أمامنا يثبت صدقه بالتحليل، وعليه فإن الظواهرات توفر أمرين في آن واحد، دافعاً للتفلسف والتأمل، بما تثيره في النفس من الحيرة والدهشة والتساؤل، وسبيلاً من سبل المعرفة، بما ينتج عنها من ضبط للمعارف بطريقة منهجية، دون اندفاع أو شطط. ونفس الأمر عند أرسطو في المسلمات، وهي الآراء التي يقبلها الجميع أو الأغلبية أو الحكماء، فللمسلمات كذلك دور في عملية التفلسف والمعرفة؛ ذلك أننا نجد أنفسنا نؤيدها دون تفكير، ونعيد تأكيدها بعد القليل من التفكير، وعليه فهي بمنزلة الظواهرات الموصلة إلى المعارف. انظر: أرسطو: موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة علي الحارس، ص (10: 12).

(1) الحيوان 4 / 81، 82.

(2) الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (64)، وانظر نفس المعنى كذلك في كتاب المسائل والجوابات في المعرفة، ص (114).

(3) الواقعية: بوجه عام: نزعة تقدم الأعيان الخارجية على المدرجات الذهنية، وفلسفياً: له دلالات مختلفة: 1- في مشكلة الوجود: مذهب يُسلم بوجود حقائق خارجة عن الذهن ويقابل المثالية. 2- في مشكلة المعرفة: نظرية

=

لقد جعل الجاحظ من تصفح الكون - على سبيل المثال - دليلاً على وجود الخالق؛ وذلك بما أودع في المخلوقات من نظام وحكم ظاهرة تشهد بوجود إله مدبر حكيم⁽¹⁾.

كما تجلّى هذا المبدأ في مناقشاته وردوده العديدة؛ ففي ردّه على من طعن في نبوة النبي محمد ﷺ، بزعم أنه قد يكون منجماً يرجم بالغيب⁽²⁾، نراه قد استند إلى الواقع في تقرير بطلان هذه الدعوى، وأنها عارية عن الدليل، مستشهداً على ذلك بطبائع الأمور التي تستوجب أن يكون

تذهب إلى أن للمعاني والكمالات وجوداً مستقلاً عن الذهن. 3- في عالم الجمال: مذهب يقرر أن الفن مجرد محاكاة للطبيعة، ويقابل السريالية. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (210).

ويطلق المذهب الواقعي في المعرفة على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية في خصائص، أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج، أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل. انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (250)، ود. عبد الرحمن الزيندي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (82، 83)، ود. راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص (131: 136).

- (1) صنف الجاحظ لهذا الغرض كتابين كاملين؛ هما الحيوان والدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير.
- (2) فرق الجاحظ بين النبي والمنجم، وبين فعل النبوة وفعل التنجيم، فخطأ المنجمين كثير وصوابهم قليل، أما الرسل فلا نقف من أخبارهم الكثيرة والمختلفة على خطأ واحد، كما أن فعل النبوة يختلف بالكلية عن فعل التنجيم؛ ففعل النبوة معجز لأنه من قبَل الوحي، أما فعل التنجيم فليس بمعجز، بل هو قائم على الاستدلال والمقايضة، والحساب والتجربة، والنظر والمعاينة، وفعل الوحي لا يحتاج إلى مثل هذه الأمور، فلو قال إنسان في نفسه قصيدة، ثم حدثه بها رجل يزعم أنه نبي، فلا يسعنا إلا تصديقه؛ لأن أمراً كهذا لا يكون إلا بوحي، ولو شفى الطبيب المريض، ثم جعل ذلك حجة على نبوته لوجب علينا تكذيبه؛ في حين أنه لو قال رجل من غير أن يمس المريض أو يدنو منه: اللهم إن كنت صادقاً عليك فاشفه الساعة فشفي، لعلمنا أنه صادق؛ إذ ليس هذا في مقدور البشر، ففعل الوحي يختص وحده بالإعجاز، فما كان من قبل الوحي فهو معجز، وليس صواب المنجمين ولو كثر بمعجز، بل هو فعل تنجيم لا أكثر. انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (147، 148).

هناك دليل للدعوى المدّعاة؛ فلا يجوز العقل في العادة أن يصير الإنسان عالماً بالنجوم من غير أن يختلف إلى المنجمين أو يختلفوا إليه، أو يكون علم النجوم فاشياً في بلاده، أو يكون في أهله من هو معروف به، فإن هذا - كما يقول - ضد طبائع الأشياء، ولا ظاهر يؤيده أو يدل عليه⁽¹⁾، وحيث لا ظاهر واضح فلا حقيقة، وذلك على قياس العادة وطبائع الأمور؛ فالدعوى إذن باطلة لعدم وجود الدليل أو الشاهد المؤيد لها.

ولو كان هذا الزعم صادقاً، مع عدم ثبوت كل تلك الدواعي أو خفائها، لكان ذلك من آيات وعلامات نبوته ﷺ؛ إذ كان ذلك لا يجوز ولا يمكن في الطبائع والعقل والتجربة⁽²⁾، يعني أن الحقائق لا بد لها من ظواهر تشهد لها وتدل عليها، فإن وجدت حقيقة ولا شاهد يدل عليها، فلا يمكن للعقل قبول ذلك إلا على أنه أمر خارج عن نسق الطبع والعادة والمألوف، فكان ذلك - على فرض وقوعه - حجة لصاحبه لا عليه.

ونفس المسلك قد احتذاه الجاحظ في ردّ دعوى الشيعة في قولهم إن علياً عليه السلام قد أسلم إسلام البالغ المختار، رغم إسلامه وهو صبي صغير؛ لأنه كان ذا فطنة وذكاء تماثل ما عليه البالغ الكبير، فقد طالبهم الجاحظ بدليل دعواهم، التي تخالف الظاهر المعروف من أمر الأطفال، وفي ذلك يقول: «إنما نتكلم على ظاهر الأحكام، وما شاهدنا عليه طباع الأطفال... وليس لنا أن نزيل ظاهر حكمه والذي نعرف من شكله بلعل وعسى؛ لأننا كنا لا ندري لعله قد كان ذا فضيلة في الفطنة، فلعله أن يكون ذا نقص فيها»⁽³⁾.

يعني أن ظاهر الأمر أن إسلام الصغير ليس كإسلام الكبير؛ لما تعورف عليه من الاختلاف في الذكاء والفطنة بين الطفل والبالغ الكبير، أما جواز أن يكون عقل سيدنا علي وهو طفل

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (148، 149).

(2) انظر: المرجع السابق، ص (148، 149).

(3) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (131).

صغير يضارع عقل البالغ الكبير، فهذا غيب يحتمل الأمرين معاً، فلزم وجود مرجح، وحيث إنه احتمال بلا ترجيح، وافترض لا دليل عليه، فليس لنا أن نزيل حكم الظاهر المعروف بالاحتمال والافتراض، وحيثما انعدم الدال (الظاهر) بطل المدلول (الدعوى).

وعليه فلو كان عليّ كما ادّعوا من التمييز في الصغر لكان ذلك خروجاً من نشوء العادة، ولم يكن الله ليخصه بمثل هذه الآية وتلك الأعجوبة إلا وهو يريد أن يحتج بها له، ويخبر بها عنه، فإذا لم ينطق لعلّي بذلك قرآن، ولا جاء الخبر مجيء الحجة القاطعة، فالأمر على أصله المتعارف عليه بين البشر⁽¹⁾.

وقد كان لهذا المبدأ أثره كذلك في آراء الجاحظ السياسية؛ فالطريق الأول لتنصيب الإمام لديه هو الاضطرار الذي يجده الجمع في نفوسهم⁽²⁾، ويعني به حالة الإجماع الباطني على فضل شخص بعينه دون سواه؛ لظاهر حاله وعلو مكانه⁽³⁾، وعلى هذا الأساس حاجّ الجاحظ السفينانية، الذين كانوا يرون عدم حقية عليّ عليه السلام بالخلافة؛ لعدم تحقق الإجماع عليه، فقد ردّ أمر استحقاقه إلى فضله الظاهر، ذاك الفضل الذي هو آكد - كما يقول - من الإجماع؛ لجواز أن يكون في عدم الإجماع شبهة هوى، فالإجماع - كما يقول - هو التابع للفضل، بحيث إذا تحقق

(1) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (131: 133).

(2) يرى الجاحظ أن إقامة الإمام إنما تكون من إحدى طرق ثلاث، الطريق الأول: الاضطرار الذي يجده الجمع في نفوسهم، يقول: «إنه ليس على الناس أن يصنعوا المعرفة، وإنما عليهم إذا عرفوه واستطاعوا إقامته أن يقيموه، ولا بدّ للناس أن يقوم فيهم - إذ عُرِضَ ذلك عليهم - رجلٌ يصلح لجباية خراجهم، وإقامة صلاتهم، وسد ثغورهم، وتنفيذ أحكامهم». الرسائل السياسية، رسالة العثمانية، ص (316). يعني أن الإمام هو من يشتهر فيهم بعلمه وكماله، ويكون ظاهر الفضل للجميع. الطريق الثاني: الوجه الذي تمت به بيعة عثمان؛ يعني ترشيح الإمام قبله لعدة رجال، يختار المسلمون منهم واحداً، الطريق الثالث: الوجه الذي تمت به بيعة أبي بكر، يعني اجتماع أهل الحل والعقد والشورى فيما بينهم. انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (320).

(3) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (317، 318).

الفضل، وشهد به الموالي والمناويء فلا يضير الإمام عدم تحقق الإجماع عليه⁽¹⁾، فالحكم بالتفضيل هنا لازم لظاهر الحال، وليس لنا أن نزيل حكمَ ظاهر الأمر بـ لعل أو عسى؛ فاليقين لا يزول إلا باليقين⁽²⁾.

يعني أن ظاهر الأمر تحقق فضله ﷺ، وعلى هذا كان استحقاقه للخلافة، فليس لنا أن نتحول عن هذا الظاهر اليقيني إلى أمر آخر يشوبه الشك والارتياب؛ فاليقين لا يزول إلا بيقين، وعدم تحقق الإجماع لا يعد يقيناً على عدم الاستحقاق.

2 - قوله في الظاهر الخارج عن العادة:

أما الظاهر الخارج عن نسق العادة والمألوف، فله حكمه الخاص عند الجاحظ، فهو وإن كان سبيلاً كذلك إلى المعرفة، إلا أنه سبيل لنوع خاص من المعارف، لا يؤخذ على عمومته، ولا يُقاس عليه؛ فالمعرفة العامة ينبغي أن تُستقَى من الواقع الخارجي المشاهد والمطرد، أما ما كان خلاف الواقع والعادة فله حكمه الخاص به، فلا يصح أن نجعل جميع الهداهد - على سبيل المثال - كهدهد سليمان، في المعرفة والتكليف، واحتمال العقاب والعتاب⁽³⁾؛ فإن هذا أمر

(1) يقول الجاحظ: «إن أكثر الناس يغلطون في حكم الإجماع في هذا المكان ويلحقونه بغير شكله، نقول إن الناس إنما أجمعوا على تفضيل الفاضل لفضيلة وجدوها فيه، وليس أنهم وجدوا الفضيلة فيه لأنهم أجمعوا على تفضيله؛ فالإجماع تبع للفضيلة الموجودة، وليست الفضيلة تبعاً للإجماع الذي كان منهم، وإذا كان الفضل بارزاً، فعليهم الإجماع عليه، فإن اختلفوا فلا يبعد الله إلا من خالف، الحق حق الفاضل، وإن لم يصل إليه مع ضعف الموافق وقوة المخالف... وقد كان فضل عليٍّ ظاهراً؛ فإن أجمعوا عليه فقد أصابوا حظوظهم، ووافقوا محبته؛ إذ كان ذلك حقاً، وإن اختلفوا فقد أخطأ المخالف حظه، ولم يُضم ذلك عليّاً؛ لأن ثواب عليٍّ على الصبر على البلاء، كثوابه على الشكر على الرخاء». الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (395).

(2) انظر: الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (395، 396).

(3) نقل الجاحظ زعم البعض أن الهداهد لها من العقل والمعرفة مثل ما للبشر، وذلك بما ثبت لهدهد سليمان من المعرفة، واحتمال العقاب والعتاب، والتكليف والثواب، وأن ذلك الحكم عام في جميع الحيوانات كذلك؛ إذ لا معنى للتخصيص، يعني أن النملة والقملة والفيل والقرود والخنزير كذلك لها من العقل والمعرفة مثل ما لهذه الأمة

خاص بهدهد سليمان فحسب، ومعرفة ذلك الهدهد لا تعني معرفة باقي الهداهد، والدليل على ذلك دخول الألف واللام على «الهدهد»، مما يعني أنه هدهد مقصود، فلم يقع القول على الهداهد جملةً، ولا على واحدٍ منها غير مقصودٍ إليه، ولو كان الله تعالى قد حبا الهداهد هذه المعرفة لظهرت لذلك علامات ودلائل⁽¹⁾.

ومثل ذلك كل ما خرج من نسق العادة والمألوف، كخلق آدم وحواء من غير ذكر وأنثى، وخلق عيسى من غير ذكر، وكلامه ﷺ في المهد، وإنطاق يحيى ﷺ بالحكمة صبياً، وإنطاق إسماعيل ﷺ بالعربية على غير تلقين وتدريب⁽²⁾،... كل هذا وغيره لا تُبنى عليه المعارف العامة، ولا يُستخرج منه أحكام مطلقة، ولا تُقاس عليه الأشياء، وإنما هو مظهر من

وأنبيائها، وقد رفض الجاحظ ذلك القول بناء على أن للأمر طوائف تتبدى لكل ذي عقل سليم، أما ما ظهر خلاف الطبع والعادة فله حكمه الخاص به، وبناء عليه فإن معرفة هدهد سليمان لا تعني معرفة باقي الهداهد، وإنما هي حالة خاصة خرجت عن نسق العادة والمألوف، ومثل ذلك - كما يقول - غراب نوح وحمار عزيز وذئب أهبان بن أوس، فقد كان الله فيها تدبير، ليكون ذلك آيةً لأنبيائه وبرهاناً لرسله. انظر: الحيوان 4 / 77 : 82.

(1) انظر: المرجع السابق 4 / 80، 81.

(2) ذكر الجاحظ أن سيدنا إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام قد أنطقه الله العربية المبينة، على غير تلقين وتمرين، أو تدريب وتدريب؛ فكان عربياً أعجمي الأبوين، واستند في ذلك إلى رواية أبي عبيدة لحديث: «أول من فُتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة». انظر: البيان والتبيين 3 / 290. والحديث ذكره ابن كثير في البداية والنهاية 1 / 444، وذكره السيوطي في الجامع الكبير، حديث رقم (8006)، وقال: أخرجه الشيرازي في الألقاب عن علي، والطبراني في الأوائل، والديلمى عن ابن عباس، وقال ابن حجر في فتح الباري 6 / 403: إسناده حسن.

وذكر ابن حجر أن المقصود بالأولية في الحديث الأولية بحسب الزيادة في البيان لا الأولية المطلقة، فيكون بعد تعلمه أصل العربية من جرهم ألهمه الله العربية الفصيحة المبينة فنطق بها، ويحتمل أن تكون الأولية في الحديث مقيدة بإسماعيل بالنسبة إلى بقية إخوته من ولد إبراهيم. انظر: فتح الباري 6 / 403، وانظر كذلك المناوي في فيض القدير 2 / 161.

مظاهر تجلي قدرة الخالق سبحانه، وخرقه لنواميس الكون⁽¹⁾، ولولا ذلك لم يكن لفعل الخوارق معنى، ولا للرسالة حجة⁽²⁾.

3 - فلسفة الجاحظ في اعتماد الظاهر:

ويبدو أن للجاحظ فلسفة خاصة في اعتماد الظاهر أساساً للمعارف، مفادها أن الحقائق لم تخلق عبثاً، وإنما خلقت لتظهر ويتجلى أثرها في عالم المادة، حيث تشق الطريق لنفسها رويداً رويداً، نفهم هذا من مثل قوله عن المعرفة إن وجودها ليس كعدمها، وإن لها عملاً في تحقيق هذا الوجود؛ ذلك أنها لا تترك صاحبها حتى تجلب له الذكر، وتنفي عنه الخمول؛ فإنها ما إن تتلبس به حتى يكون له من القول والفعل ما هو على حسب علمه، والقول لا يكون قولاً إلا وهناك مقول له، والفعل لا يكون فعلاً إلا وهناك مفعول له، وفي القول والفعل ما يوجب النباهة، وأدنى حالاته أن تُخرج صاحبه من حدّ الخمول، وهذا - كما يقول - هو عمل المعرفة في التنبيه على نفسها⁽³⁾، ومثل المعرفة جميع الحقائق الأخرى؛ فالخير على سبيل المثال لا يُستطاع كتمانها، وكذا الشر لا بد من ظهوره⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من وجاهة ومعقولية هذا القول إلا أننا لا نستطيع التسليم به على إطلاقه؛ فالعقل يجوز وجود حقائق لا ظاهر لها، وقد خالف الجاحظ نفسه هذا القول ولم يعمل به في

(1) انظر: البيان والتبيين 3 / 290 : 293، والحيوان 1 / 298، 4 / 82، والرسائل السياسية، العثمانية، ص (132).

(2) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (132).

(3) انظر: الحيوان 2 / 97. ويقول في موضع آخر: «وكيف يجوز أن يكون أكمل الناس خفي العلم ومغيب العمل، وهو لا يكون كذلك حتى تكثر تجربته ويكثر صوابه، ويشد حلمه ويحسن تدبيره... وإن زعموا أنه يجوز أن يكون خير الناس أو أعلم الناس، وإن لم يعرف بشيء مما ذكرنا، فقد صار خير الناس من لم يعمل خيراً قط». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (318).

(4) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (317).

باب اللفظ والمعنى؛ إذ قد أقر باتساع المعاني، إلى الدرجة التي قد توجد فيها المعاني (الحقائق)، وليس هناك من ألفاظ (ظواهر) تدل عليها⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإنه إذا وجدت الظواهر، فإن في ذلك دافعاً للعقل إلى تتبعها، ومحاولة اقتفاء أثر الحقيقة من خلالها.

ثانياً: العقل:

أما العقل (المستدل) فلقد آمن الجاحظ بأهميته وقدرته على قراءة هذا الواقع وضبط معطياته، فهو وكيل الله عند الإنسان⁽²⁾، وهو آلة الاعتبار والتفكير والفصل والتمييز⁽³⁾، ودرك الخفي من الأمور، وما يعجز عنه البصر⁽⁴⁾.

1 - دور العقل في قراءة الواقع:

لقد جعل الجاحظ للعقل دوراً أساسياً في قراءة الواقع؛ فالمعرفة لديه ليست صورة مطابقة للأشياء المدركة، ولكنها صورة معدلة بفعل العقل القادر على فحص هذه الأشياء وتبيينها،

(1) يرى الجاحظ أن المعاني تفضل - أي تزيد - عن الأسماء، وأن الألفاظ قاصرة عن أداء كل المعاني؛ فلا يكون لفظ إلا وله معنى، على حين أنه قد يكون معنى ولا لفظ له. انظر: الحيوان 5 / 201، والرسائل الأدبية، الجد والهزل، ص (348)، ويقول في البيان: «اعلم - حفظك الله - أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأن المعاني مبسطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة». البيان والتبيين 1 / 76، وانظر كذلك 1 / 141.

(2) انظر: الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (66).

(3) انظر: الحيوان 5 / 543، والرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (134)، والرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (70).

(4) انظر: الرسائل الكلامية، من صدر كتابه في صناعة الكلام، ص (55)، وكتاب القيان، ص (74)، والرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (65).

وسوف يأتي مزيد بيان وتفصيل لمكانة العقل عند الجاحظ، وذلك في المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثالث الخاص بالعقل عند الجاحظ، وحديثنا الأساس هنا عن العقل باعتباره أحد جناحي العملية النقدية.

وفق معطياته هو كذلك؛ فالنظرة الموضوعية المجردة إلى النار - على سبيل المثال - لا تبدي إلا جمال رونقها، في حين يراها العقل فيستحضر معاني أخرى من الحرق والإتلاف، أو الدفء والحرارة، يقول الجاحظ معبراً عن هذا المعنى: «وكيف حال النار في حسننها، فإنه ليس في الأرض جسمٌ لم يصبغ أحسن منه، ولولا معرفتهم بقتلها وإحراقها وإتلافها، والألم والحرق المولدين عنها، لتضاعف ذلك الحُسن عندهم، وإنهم ليرَوْنَهَا في الشتاء بغير العيون التي يرونها بها في الصيف، ليس ذلك إلا بقدر ما حدث من الاستغناء عنها، وكذلك جلاء السيف، فإنَّ الإنسانَ يستحسنُ قَدَّ السِّيفِ وخَرْطَه، وطَبْعُه وبريقه، وإذا ذَكَرَ صَنِيعَه والذي هُمِّيَ له، بدا له في أكثر ذلك، وتبدَّل في عينه، وشغله ذلك عن تأمل محاسنه، ولولا عِلْمُ النَّاسِ بَعْدَاوَةِ الحَيَاتِ لهم، وأنها وحشيَّة لا تأنس، ولا تقبل أدباً، ولا ترعى حقَّ تربيته، ثمَّ رأوا شيئاً من هذه الحَيَاتِ، البيض، المنقَّشَةِ الظُّهور - لما يَبْتَوها ونوموها إلا في المهد مع صبيانهم»⁽¹⁾.

فحسن النار معنى قائم فيها، وحين يتجلى عليها العقل بنوره يعطيها معاني أخرى، ويبدى فيها قراءات متنوعة، وأبعاداً معرفية جديدة، طبقاً لزاوية رؤيته هو، وكذلك الأمر في السيف والحيات وغيرها.

وقد عبّر الجاحظ عن هذا المعنى في أكثر من موضع؛ فتذوق العقل للنادرة أو الطرفة يكون بحسب من أضيفت إليه وألصقت به⁽²⁾، واللحن مع قبحه في ذاته، فهو مليح إن خرج من

(1) الحيوان 4 / 96، 97.

(2) يتحدث الجاحظ في مقدمته للبخلاء عن إدراك الطرفة وتذوقها، وأن معرفة صاحبها جزء هام في دركها، يقول: «وليس يتوفر أبداً حسننها إلا بأن يُعرف أهلها، وحتى تتصل بمستحقها، وبمعادنها، واللائقين بها؛ وفي قطع ما بينها وبين عناصرها ومعانيها، سقوطُ نصف الملحّة، وذهابُ شطر النادرة. ولو أن رجلاً ألزق نادرة «بأبي الحارث جَمِين»، «والهيثم بن مطهر»، و «بمزبد»، و «ابن أحمر»، ثم كانت باردة، لجرت على أحسن ما يكون. ولو ولدت نادرة حارة في نفسها، مليحة في معناها، ثم أضافها إلى «صالح بن حنين» وإلى «ابن النواء»، وإلى بعض البغضاء، لعادت باردة، ولصارت فاترة، فإن الفاتر شرّ من البارد. وكما أنك لو ولدت كلاماً في الزهد، وموعظة الناس، ثم قلت هذا من كلام «بكر بن عبد الله المزني» و «عامر بن عبد قيس العنبري»، و «مؤرق العجلي» و «يزيد الرقاشي»،

الجواري الظراف، ومن ذوات الخدور الغرائر، ما لم يكن متكلفاً⁽¹⁾، ووقع الغناء من الجارية الحسنة غير وقعه من الرجال؛ فالغناء الحسن من الوجه الحسن والبدن الحسن أحسن⁽²⁾.

والتأج بهي وهو في رأس الملوك أبهى، والياقوت الكريم حسن وهو في جيد المرأة الحسنة أحسن⁽³⁾، واللثغة يراها العقل في حديثه السن الصغيرة، بخلاف ما يراها في المسنة الكبيرة؛ فهي مليحة في الأولى، مستهجنة في الثانية، بل وحتى الاسم - وهو الملازم للمرء طيلة حياته - قد يستملح في وقت ويستهجّن في آخر، كأن تسمى الجارية غُلَيْم أو صُبَيْة؛ فهو مليح في الصبا قبيح في العجز⁽⁴⁾.

لتضاعف حسنه، ولأحدث له ذلك النسب نضارة ورفعة لم تكن له. ولو قلتَ قالها «أبو كعب الصوفي»، أو «عبد المؤمن» أو «أبو نواس» الشاعر، أو «حسين الخليل»، لما كان لها إلا ما لها في نفسها، وبالخري أن تغلط في مقدارها، فتبخس من حقّها». البخلاء، ص (7، 8).

(1) انظر: البيان والتبيين 1 / 146.

واللحن المقصود هنا هو الخطأ في الكلام، وتجدر الإشارة إلى ما أورده الخطيب البغدادي ونقله عنه ابن عساكر من عدول الجاحظ عن هذا الاستحسان، بعد ما استدرك عليه أحدهم بأن اللحن المستملح عند العرب يكون في العدول عن ظاهر المعنى إلى غيره؛ تورية وفطنة من المتحدث، على نحو قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: 30]. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام 14 / 126، 127، وابن عساكر: تاريخ دمشق 45 / 438، 439، وراجع كذلك: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2109، 2110، ونقل ياقوت أن أبا حيان التوحيدي قد انتصر لرأي الجاحظ الأول وصوّبه، على اعتبار أن الخطأ في الكلام من الجارية أدعى للشهوة وأجرى للغزل؛ فالإعراب جدٌ، وليس الجدُّ من التغزل والتعشق في شيء. انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 5 / 2110.

هذا وتوجيه التوحيدي يتفق مع السياق الذي ورد فيه كلام الجاحظ في البيان والتبيين.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب النساء، ص (96).

(3) انظر: الرسائل الأدبية، مدح النبذ وصفة أصحابه، ص (267)، وانظر في نفس المعنى: التبريع والتدوير، ص (465).

(4) انظر: البيان والتبيين 1 / 146.

هذا والعنصر الأساس المشترك في كل هذه النماذج وغيرها هو العنصر الذاتي؛ أعني قراءة العقل وفق معطياته ومنطقاته؛ وعليه فواقعية الجاحظ هي الواقعية النقدية الناضجة، لا الساذجة أو السطحية، وهي تلك الواقعية التي تثبت حقائق الأشياء كما هي في الخارج، ثم تفسح المجال لعمل العقل فيها؛ فالإدراك المعرفي ليس صورة مطابقة للمدركات، كما هو الحال في الواقعية الساذجة، وإنما هو صورة معدّلة بفعل العقل الذي يقوم بقراءتها وتوجيهها⁽¹⁾.

2 - دور العقل في ضبط معطيات الواقع:

وإذا كان للعقل ذلك الدور الأساس في قراءة الواقع، فما هي آلية تلك القراءة؟ أعني كيف يتمكن العقل من قراءة الواقع؟ وما هي المنطقات التي يعتمد عليها في ضبط وتوجيه معطياته؟

لقد انطلق الجاحظ في تحكيمه للعقل بحكم توجهه الكلامي من ثوابت وأصول مقررة لديه؛ سواء ثوابت عقلية محضّة، يتفق عليها جميع العقلاء، أم ثوابت دينية عامة يتفق عليها أهل الملة، أم ثوابت دينية خاصة يتفق عليها أهل الاعتزال، وقد كانت تلك الثوابت بمثابة أصول واضحة يبنى عليها آراءه، ويرتب وفقاً لها أفكاره؛ فهو إذ يتحدث عن أقسام الكائنات، وأن منها ما هو نام وغير نام، يتطرق إلى ذكر الأفلاك والبروج، ويذكر اختلاف الناس فيها إلى فريقين؛ فريق يراها حية نامية مدبرة ومسخرة، وآخر يجعلها مدبرة ومسخرة، ثم يعبر عما يؤمن به من ثوابت وأصول خاصة بأهل نحلته وملته، وفي ذلك يقول: «وناس يجعلونها مدبرة غير مدبرة، ويجعلونها مسخرة غير مسخرة، ويجعلونها أحياء من الحيوان؛ إذ كان الحيوان إنما يحيا

(1) الواقعية الساذجة هي تلك التي تثق في مدركات الحس ثقة كاملة، ومن ثم ترى أن أفكارنا ما هي إلا صور مطابقة للأشياء في الخارج، وأن العالم متعدد متكثّر، ولا يمكن رده إلى وحدة واحدة كما ظنّ المثاليون، أما الواقعية النقدية فهي ترفض التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية من غير اختبار نقدي لها، فليست المدركات سوى صور معدّلة بفعل العقل الذي يدركها. انظر في تفصيل ذلك: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (250: 253)، ود. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (82، 83).

بإحيائها له، وبما تعطيه وتعيّره، وإنما هذا منهم رأي، والأمم في هذا كله على خلافهم، ونحن في هذا الموضع إنما نعبر عن لغتنا، وليس في لغتنا إلا ما ذكرنا»⁽¹⁾.

ويتحدث باعتزاز في موضع آخر عن ثوابته الدينية وأصوله الاعتزالية فيقول: «فإن كان الدهري يريد من أصحاب العبادات والرسول، ما يريد من الدهري الصرف، الذي لا يقر إلا بما أوجده العيان، وما يجري مجرى العيان - فقد ظلم، وقد علم الدهري [أننا نعتقد] أن لنا رباً مخترع الأجسام اختراعاً، وأنه حيٌّ لا بحياة، وعالم لا بعلم، وأنه شيء لا ينقسم، وليس بذئ طول ولا عرض ولا عمق، وأن الأنبياء تحيي الموتى، وهذا كله عند الدهري مستنكر»⁽²⁾.

هذا وقد أكد الجاحظ في أكثر من موضع على مبادئ الاعتزال وأشاد بها، وصرح باعتمادها في نقده وترجيحه للآراء، يقول في ردّه على من زعم كفر معاوية بن أبي سفيان، في ادّعائه أخوة زياد بن أبيه وهو ابن زنا⁽³⁾، مرجّحاً القول بتفسيقه وتأثيمه فحسب: «والعدل أولى بنا، وهو

(1) الحيوان 1 / 26.

وقد اعتمدت هذا النص من طبعة أخرى للكتاب، هي طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1384هـ / 1965م؛ نظراً لما وجدته من دقة النص هنا عن طبعة الذخائر التي اعتمدتها في باقي البحث.

(2) الحيوان 4 / 89، 90، وانظر كذلك: 4 / 82.

(3) يعني أنه لما قال بإثبات نسب الزنا خالف النص الوارد في أن الولد للفراش وللعاهر الحجر فاستحق التكفير، وقد عدّ الجاحظ هذا من السرف والتكلف والتزيد البغيض. انظر: الرسائل السياسية، رسالة في الحكمين، ص (368، 369). ومن العجيب أن الجاحظ كَفَّر معاوية بن أبي سفيان في موضع آخر لنفس هذا السبب مع أسباب أخرى، قال: «فَعِنْدَهَا استوى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى... ثم ما زالت معاصيه من جنس ما حكينا، وعلى منازل ما رتبنا، حتى ردّ قضية رسول الله ﷺ ردّاً مكشوفاً، وجحد حكمه جحداً ظاهراً، في ولد الفراش وما يجب للعاهر، مع إجماع الأمة على أن سمية لم تكن لأبي سفيان فراشاً، وأنه إنما كان بها عاهراً، فخرج بذلك من حكم الفجار إلى حكم الكفار». الرسائل الكلامية، رسالة في النابتة، ص (241).

مذهب إخواننا ومشايخنا وسلفنا من المعتزلة في فرق ما بين الإكفار والتفسيق»⁽¹⁾.

كما نراه حين تضطرب به الروايات، ويعجز عن الترجيح بينها، يعمد - تحت تأثير من مبدأ المنزلة بين المنزلتين - إلى طرح الطرفين واختيار الوسط؛ فعلى سبيل المثال نراه يرجح رواية إسلام علي عليه السلام في السابعة من عمره؛ توسطاً بين روايتي الخامسة والتاسعة⁽²⁾، وكذا يرجح تقدير المدة الفاصلة بين البعث والهجرة بالرواية التي تحددها في ثلاث عشرة سنة؛ توسطاً بين روايتي العشر سنين والخمس عشرة سنة⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن انطلاق الجاحظ من هذه الثوابت والأصول لا يعني أنه قد وقع أسيراً للدوجماطيقية، أو الجمود الفكري الذي يسلب صاحبه حرية الفكر وتعدد الرؤى؛ فقد ناقش الجاحظ هذه الثوابت، وكشف عن براهينها، كما طرح معتقداته للفكر والنقاش، وتحدى المعارض عليها بالحجة والدليل، فليس للمخالف عليه في ذلك - كما يقول - سبيل⁽⁴⁾.

وهكذا انطلق الجاحظ في قراءته للواقع من مبادئ وأصول ثابتة، استطاع من خلالها أن يوجد حدوداً واضحة، وأن يهيئ أرضاً صلبة للنقاش، دون أن يستسلم للميتافيزيقا المحضة، أو يجرفه تيار المخالف إلى حيث لا يريد.

(1) الرسائل السياسية، رسالة في الحكمين، ص (369).

(2) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (130، 131).

(3) انظر: المرجع السابق، ص (153).

(4) وفي ذلك يقول: «وإنما كان يكون له علينا سبيل، لو لم يكن الذي ذكرنا جائزاً في القياس، واحتجنا إلى تثبيت الربوبية وتصديق الرسالة، فإذا كان ذلك جائزاً، وكان كونه غير مستنكر، ولا محال، ولا ظلم، ولا عيب، فلم يبق له إلا أن يسألنا عن الأصل الذي دعا إلى التوحيد، وإلى تثبيت الرسل، وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظم البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به». الحيوان 4/ 90. ويقول في موضع آخر: «وليس له أن يدفع هذا القول على أصل ديننا، فإن أحب أن يسأل عن الدين الذي أوجب هذا القول علينا فليفعّل». الحيوان 6/ 271.

المبحث الثالث: التعليل

توطئة:

التعليل هو تبيين علة الشيء، وهو انتقال الذهن من العلة إلى المعلول⁽¹⁾، أو من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من النار إلى الدخان⁽²⁾، وقيل هو تحصيل العلم بالمعلول من العلة⁽³⁾.

والعلة في اللغة هي معنى يَحُلُّ بِالْمَحَلِّ فيتغير به حال المَحَلِّ بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف⁽⁴⁾، أما في الاصطلاح فلها دلالات مختلفة؛ فهي عند الأصوليين ما يجب به الحكم، وعند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه⁽⁵⁾، وقد توجد العلة بدون المعلول لمانع، وأما المعلول بلا علة فهو محال⁽⁶⁾.

وأما العلية فهي السببية، وتطلق على العلاقة التي تربط بين العلة والمعلول، أو بين السبب والمسبب⁽⁷⁾.

(1) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1 / 489، والمعجم الوسيط، ص (623).

(2) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (54)، والكفوي: الكليات، ص (294).

(3) انظر: حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، ص (349).

(4) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (134)، والكفوي: الكليات، ص (620)، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2 / 1206، وراجع الزبيدي: تاج العروس، فصل العين مع اللام 30 / 47.

(5) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 95، وراجع الجرجاني: التعريفات، ص (134).

(6) انظر: الكفوي: الكليات، ص (622).

(7) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 98، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (123). والعلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيُراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يُفضي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثاً عليه، وقيل: السبب ما يُتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم، ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي وابن سينا يفضلون استعمال لفظ العلة على السبب، أما الغزالي وعلماء

ويُعد مبدأ العلية أو السببية القائل بأن لكل معلول علة، أو أن لكل مُسبب سبباً - من المبادئ العقلية الضرورية، ومن البديهيات الأولية المستغنية عن الدليل والبرهان؛ فالعقل لا يتصور وجود شيء بدون سبب، ولا أن يوجد موجود بدون موجب يوجد؛ فكل شيء وجد بعد أن لم يكن موجوداً لا بد وأن تكون له علة.

ومن هنا كان التعليل أو البحث عن العلة مطلباً إنسانياً عاماً، يندفع إليه المرء بالطبع والجلبة؛ فالإنسان منذ بدء الخليقة في بحث دائم لتفسير وتعليل كل ما يحيط به، وقد بلغت تلك النزعة أوجها على أيدي الحكماء والفلاسفة اليونانيين، الذين وضعوا فروضاً عدة في تفسير أصل الكون⁽¹⁾، ثم تبلورت تلك الرؤى جميعاً عند أرسطو في قوله بالعلل الأربع⁽²⁾، ثم انتقل المفهوم إلى البيئة الإسلامية الكلامية، مثيراً فيها الاختلافات وتعدد الرؤى، لا سيما بين المعتزلة والأشاعرة؛ فما بين قائل بحتمية العلاقة بين العلة والمعلول وضرورتها، وبأن أفعال الله تعالى معللة بالمصلحة، وهؤلاء هم المعتزلة، وما بين قائل بعادية تلك العلاقة وإمكانها لا ضرورتها، وبتنزيه الله تعالى عن

=

الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 96، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (122)، وراجع الكليات، ص (621).

هذا وقد سلك الجاحظ مسلك الفلاسفة في استعمال لفظ العلة لا الأسباب.

(1) من ذلك الماء عند طالس، والهواء عند أنكسمينس، والعدد عند الفيثاغوريين، والنار عند هيرقليطس. راجع لمزيد من الفروض والتفاصيل: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935 م.

(2) العلة الأربع عند أرسطو هي: 1- العلة المادية، وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة، كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير 2- العلة الصورية، وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل، كالشكل والتأليف للسرير 3- العلة الفاعلة، وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موحدة له، كالنجار الذي يصنع السرير 4- العلة الغائية، وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها، كالجلوس على السرير، فهي الغاية التي من أجلها وجد. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 96، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (122).

أن تكون أفعاله معللة بمصلحة، إلا على جهة التفضل، وهؤلاء هم الأشاعرة⁽¹⁾.

وقد خاض الجاحظ بالطبع خضم هذه الصراعات الفكرية، وأدلى فيها بدلوه، فتحدث عن التعليل وأهميته في الإفضاء إلى المعرفة، كما كان له منهج متكامل في تحري العلل، وتقصي ظاهرها وخفيها، كما قد تبلورت لديه رؤية خاصة عن العلية، وافق المعتزلة في كثير منها، وانفرد في بعضها بأقوال خاصة به.

وفيما يلي محاولة لعرض مفهومه عن التعليل، يليها عرض منهجه فيه، ثم يلي ذلك عرض تحليلي لمفهوم العلية لديه، ومن ثم تتأتى دراسة هذا المبحث من خلال ثلاثة محاور، هي:

1- معنى التعليل عند الجاحظ وأهميته.

2- منهج الجاحظ في التعليل.

3- مفهوم العلية الجاحظي.

وفيما يلي الحديث عن كل منها بشيء من التفصيل:

أولاً: معنى التعليل عند الجاحظ وأهميته:

1- معنى التعليل:

لا يختلف معنى التعليل عند الجاحظ عن معناه المعجمي أو الاصطلاحي السابق، فالتعليل لديه هو تبين علة الشيء وإيضاحها، أو هو التوجه العقلي الذي يتغيا إدراك المعلول من خلال الكشف عن علته، وبتعبيره هو التكلف لمعرفة العلة⁽²⁾، أو هو الغوص على مغيباتها وعدم

(1) انظر في إشكالية استمداد التصور الفلسفي للعلة عند المتكلمين: بلال شيبوب: مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين، دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف، مجلة نداء، مركز نداء للبحوث والدراسات، العددان السادس والسابع، 2018م، ص (387: 392).

(2) انظر: الحيوان 6 / 17.

الاكتفاء بما تراه العيون، على حد ما نقل عن أستاذه النظام⁽¹⁾.

2- أهمية التعليل:

ويُعد التعليل عند الجاحظ - وهو كذلك - من أهم السبل المفضية إلى المعرفة، وذلك من خلال تحقيقه لثلاثة أهداف رئيسية، هي: الفهم والتنبؤ والتيقن:

أ - الفهم:

يرى الجاحظ أن التعليل مدعاة إلى الفهم وحسن تصور المعاني واستقرارها في الأذهان، نفهم هذا من إirاده لروايات وأخبار يتحير العقل في فهمها؛ لعجزه عن تبين العلة فيها، كما ورد في النهي عن تسمية العنب بالكرم؛ لأن الكرم هو الرجل المسلم⁽²⁾، وكما ورد في النهي عن سب

(1) انظر: المرجع السابق 5 / 35.

(2) نقل الجاحظ عن ابن مسعود وأبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تُسمُوا العنب الكرم؛ فإن الكرم هو الرجل المسلم». انظر: الحيوان 1 / 340. والحديث روي عن أبي هريرة، وهو متفق عليه، أخرجه البخاري دون قوله: (فإن الكرم هو الرجل المسلم) في كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر (6182)، ومسلم بتمامه في كتاب الألفاظ من الأدب، باب كراهة تسمية العنب كرمًا (2247)، وروي أيضًا بنحوه عن علقمة بن وائل عن أبيه، أخرجه مسلم في كتاب الألفاظ من الأدب، باب كراهة تسمية العنب كرمًا (2248)، دون قوله: (فإن الكرم هو الرجل المسلم).

وجه كراهة تسمية العنب بالكرم أوضحه النووي في شرحه على مسلم، قال: «في هذه الأحاديث كراهة تسمية العنب كرمًا، بل يقال عنب أو حبله، قال العلماء: سبب كراهة ذلك أن لفظة الكرم كانت العرب تطلقها على شجر العنب، وعلى العنب، وعلى الخمر المتخذة من العنب، سمّوها كرمًا لكونها متخذة منه، ولأنها تحمل على الكرم والسخاء، فكّرِه الشرع إطلاق هذه اللفظة على العنب وشجره؛ لأنهم إذا سمعوا اللفظة ربما تذكروا بها الخمر، وهيّجت نفوسهم إليها، فوقعوا فيها، أو قاربوا ذلك، وقال: إنما يستحق هذا الاسم الرجل المسلم أو قلب المؤمن؛ لأن الكرم مشتق من الكرم بفتح الراء، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، فسمي قلب المؤمن كرمًا لما فيه من الإيثار والهدى، والنور والتقوى، والصفات المستحقة لهذا الاسم، وكذلك الرجل المسلم، قال أهل اللغة: يقال رجل كرم بإسكان الراء، وامرأة كرم، ورجلان كرم، ورجال كرم،

الدهر؛ لأن الدهر هو الله⁽¹⁾، يقول معبراً عن حيرته واستيائه: «وقد كرهوا أشياء ممّا جاءت في الروايات لا تُعرَف وجوهها، فرأى أصحابنا: لا يكرهونها، ولا نستطيع الردّ عليهم، ولم نسمع لهم في ذلك أكثر من الكراهة، ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفّت المؤنة، ولكن أكثر الروايات مجرّدة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان، وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدةً واحدة»⁽²⁾.

=

وامرأتان كرم، ونسوة كرم، كله بفتح الراء وإسكانها، بمعنى كريم، وكريان، وكرام، وكريات، وصف بالمصدر كضيف وعدل، والله أعلم». شرح النووي على مسلم 15 / 4، 5، وانظر نحوه في فتح الباري 10 / 567، 568.

(1) نقل الجاحظ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله». وكأنه يستنكر هذا التشبيه غير المفهوم أو غير الواضح؛ لاستنكاره معنى أن يكون الدهر هو الله، الأمر الذي جعله يرجح تفسير عبد الرحمن بن مهدي الذي قال: «وجه هذا عندنا أن القوم قالوا: «وما يهلكنا إلا الدهر»، فلما قال القوم ذلك، قال النبي ﷺ: «ذلك الله»، يعني أن الذي أهلك القرون هو الله ﷻ، فتوهم منه المتوهم أنه إنما أوقع الكلام على الدهر». انظر: الحيوان 1 / 340.

والحديث روي عن عدد من الصحابة:

حديث أبي هريرة متفق عليه بنحوه؛ أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر (6181)، ومسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر (2246).

حديث أبي قتادة أخرجه أحمد في مسنده (22552)، وعبد بن حميد في مسنده (197)، والحاثر في مسنده (871- بغية الباحث)، والطبراني في الدعاء (2037)، والقضاعي في مسند الشهاب (920)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (71 / 8): رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح.

حديث جابر أخرجه الطبراني في الأوسط (637)، وفي الدعاء (2038)، والشاميين (277)، وابن عساكر في تاريخ دمشق 55 / 97، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 71 / 8: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه إبراهيم بن هشام الغساني، ووثقه ابن حبان وغيره، وضعفه أبو حاتم وغيره، وبقية رجاله رجال الصحيح.

ووجه الكراهة في سب الدهر أوضحه ابن حجر في فتح الباري، قال: «ومعنى النهي عن سب الدهر أن من اعتقد أنه الفاعل للمكروه فسبه خطأ؛ فإن الله هو الفاعل، فإذا سببتم من أنزل ذلك بكم رجع السب إلى الله». فتح الباري 10 / 565، وانظر كذلك شرح النووي على مسلم 15 / 3.

(2) الحيوان 1 / 339.

وبالإضافة إلى حسن تصور المعاني فالتعليل كذلك يساعد على ضبطها، وعلى فك الالتباس والتشابك الكامن في بعضها؛ فالمعاني ليست على درجة واحدة من الجلاء والوضوح، وربما تناقض معنيين في الظاهر، وأبان التعليل عن اتفاقهما وتكاملهما.

وقد أعرب الجاحظ عن هذا المعنى في مثل قوله: «ولم كان افتراق المعاني واختلاف العلل قال رسول الله ﷺ لبعضهم: «اعقلها وتوكل»⁽¹⁾، وقال لبلال: «أنفق بلاك ولا تخش من ذي العرش إقلالا»⁽²⁾؛ يعني أن المعاني تختلف باختلاف عللها؛ فلعل النبي ﷺ قد رأى من سيدنا

(1) الحديث روي عن أنس بن مالك، أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في صفة أواني الخوض (2517)، وأبو الشيخ في الأمثال (42)، وأبو نعيم في الحلية 8 / 390، والبيهقي في شعب الإيمان (1161). قال الترمذي: قال عمرو بن علي: قال يحيى (يعني يحيى بن سعيد القطان): وهذا عندي حديث منكر. وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

وروي عن عمرو بن أمية الضمري، أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (971)، وابن حبان في صحيحه (731)، والحاكم في المستدرک (6616)، والقضاعي في مسند الشهاب (633)، والبيهقي في شعب الإيمان (1158)، وقال الذهبي: سنده جيد. وقال العراقي في المغني عن حمل الأسفار 2 / 1131: رواه ابن خزيمة في التوكل والطبراني من حديث عمرو بن أمية الضمري بإسناد جيد بلفظ قيدها.

(2) الحيوان 2 / 115.

والحديث روي عن عدد من الصحابة:

حديث بلال، أخرجه البزار في مسنده (1366)، والطبراني في المعجم الكبير 1 / 359، وذكر الهيثمي في مجمع الزوائد 3 / 126 أن في سنده عند الطبراني طلحة بن زيد القرشي، وحكم عليه بالضعف.

حديث عبد الله بن مسعود، أخرجه البزار في مسنده (1978)، والطبراني في المعجم الكبير 1 / 340، 10 / 155، والقضاعي في مسند الشهاب (749). قال الهيثمي في المجمع 3 / 126: رواه كله الطبراني في الكبير، وفيه قيس بن الربيع وثقه شعبة، والثوري، وفيه كلام، وبقية رجاله ثقات.

حديث أبي هريرة، أخرجه البزار في مسنده (9893) (9930)، وأبو يعلى في مسنده (6040)، والطبراني في الكبير 1 / 341، 342، والأوسط (2572)، والبيهقي في دلائل النبوة 1 / 374. قال الهيثمي في المجمع 3 / 126: رواه الطبراني في الكبير، وفيه مبارك بن فضالة، وهو ثقة، وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح، ورواه الطبراني في

بلال تعويلاً زائداً على الأسباب، فنبهه إلى التوكل، ورأى من غيره تواكلاً فحثه على ضرورة الأخذ بالأسباب.

ثم يتابع الجاحظ قوله حاثاً العقول على تدبر المعاني الكامنة في النصوص من خلال البحث عن عللها فيقول: «فافهموا هذا التدبير، وتعلموا هذه الحكم، واعرفوا مداخلها ومخارجها، ومفرقاتها ومجموعاتها؛ فإن الله ﷻ لم يُردّد في كتابه ذكر الاعتبار، والحثّ على التفكير، والترغيب في النظر، وفي الثبوت، والتعرف، والتوقف، إلّا وهو يريد أن تكونوا علماء من تلك الجهة، حكماً من هذه التعبئة»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس كذلك وجه الجاحظ قول أحد المفسرين حين سُئل عن قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 62]، فقال: ليس فيها بكرة ولا عشي، قال الجاحظ: «وقد صدق القرآن وصدق المفسر، ولم يتناكرا ولم يتنافيا؛ لأن القرآن ذهب إلى المقادير، والمفسر ذهب إلى الوجود، من دوران ذلك مع غروب الشمس وطلوعها»⁽²⁾؛ يعني بذلك افتراق المعنى في الجهتين؛ إذ قد ذهب القرآن إلى المقادير كما هي في عرف أهلها، وذهب المفسر إلى حقيقة الوجود، فنفي أن يكون مثله أو على صورته.

الأوسط بإسناد حسن. وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة 4 / 177: رواه الطبراني في الكبير، والأوسط بإسناد حسن.

حديث عائشة، أخرجه البزار في مسنده 5 / 348، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول (70)، (682)، وأبو طاهر في المخلصيات (1257)، والبيهقي في شعب الإيمان (1393).

والحديث روي مرسلًا عن مسروق، أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (750).

(1) الحيوان 2 / 115.

(2) المرجع السابق 4 / 276.

وقد ذكر الجاحظ هذه الآية كذلك في موضعين في البيان والتبيين؛ الموضع الأول كمثال على الإيجاز، وبلوغ المعاني بالألفاظ البسيطة. انظر: البيان والتبيين 1 / 153، والموضع الثاني كمثال على الكلام الذي يذهب السامع فيه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه. انظر: البيان والتبيين 2 / 281.

ب - التنبؤ:

والتعليل عند الجاحظ كذلك يساعد على كشف خفايا الأمور وغيوب المستقبل؛ فمعرفة العلل تورث إدراكًا بعواقب الأمور ومآلاتها، وهو ما يميز الحكيم عن غيره، يقول: «واجب على كل حكيم أن يحسن الارتياذ لموضع البغية، وأن يبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها، فإنما حمدت العلماء بحسن الثبوت في أوائل الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجيء به العواقب، فيعلمون عند استقبالتها ما تؤول به الحالات في استدبارها، وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم، فأما معرفة الأمور عند تكشفها وما يظهر من خفياتها، فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول، والعالمون والجاهلون»⁽¹⁾.

كما يُبين في موضع آخر عن أن معرفة العلل والأسباب تورث صاحبها بصيرة تمكنه من استشفاف أسرار القلوب، ورؤية ضمائر من حوله، يقول: «فمن عرف ما طُبِع عليه الخلق، وجرت به عاداتهم، وعرف أسباب اتصاَلهم واتصاَله بهم، وتقصَّى علل ذلك، كان خليقًا - إن لم يحط بعلم ما في قلوبهم - أن يقع من الإحاطة قريبًا»⁽²⁾؛ فمعرفة العلل والأسباب تمكننا من معرفة المبدأ الذي ينطلق منه الفعل أو السلوك، وعلى هذا الأساس يتم التنبؤ بما خفي، وإن وارتبه الضمائر وخبائث القلوب.

ج - التيقن:

وبالإضافة إلى هذا فللتعليل دور في التحقق واليقن؛ فلسنا نعرف الحق من دون أن نعرف علته⁽³⁾، وذلك من خلال تثبيت التعليل للأعيان في الأذهان؛ فإنها تثبت الأعيان وتتميز أجناسها، ويُعرف مقادير قواها وتصرف أعمالها، من خلال إدراك أسبابها وعللها⁽⁴⁾؛ ذلك أن

(1) الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (65).

(2) المرجع السابق، ص (84).

(3) انظر: أرسطو: ما بعد الطبيعة، ص (6).

(4) انظر: الحيوان 4 / 51.

التعليل يصل بالمرء إلى أصول الأشياء ومبادئها، وفي ذلك غاية الاستبصار والتثبت⁽¹⁾.

ولهذا ينبغي الجاحظ على هؤلاء الذين جهلوا الأسباب والعلل في الأشياء، فكان جهلهم هذا مدعاة للتخبط والحيرة، ثم الجحود والتكذيب، وإنكار وجود صانع مدبر لهذا الكون، بزعم أن هذا الكون وجد هكذا، أي بلا علة، وأنه لا صنعة فيه، وفي ذلك يقول: «... وأنهم لما غُيبت أذهانهم عن معرفة الأسباب والعلل في الأشياء، صاروا يجولون في هذا العالم كالحيارى لا يفقهون ما هو عليه في إتقان خلقه وصواب هيئته»⁽²⁾.

ثانياً: منهج الجاحظ في التعليل:

وعلى أثر إيمان الجاحظ بأهمية التعليل في التحقق بالمعارف، نراه قد ولى وجهته نحو تتبع العلل في مظانها، والمتأمل لمصنفاته يلاحظ وجود منهج متكامل في تحري العلل، وتقصي ظاهرها وخفيها؛ إذ نراه بادئ ذي بدء يتتبع العلل الظاهرة ويرصدها ويسجلها، فإن عجز عن الرصد والتتبع لحفاء العلة أو لتعاليلها على المعاينة، هداه إيمانه ببداهة ضرورتها إلى حتمية وجودها، ومن ثم ولى وجهته نحو وضع علل افتراضية معقولة المعنى تناسب المعلول، ثم إن عجز عقله عن الافتراض لتأبي الظاهرة على منطق العقول وتقديراتها، هداه منطق التسليم

(1) يتحدث الجاحظ في مفتتح رسالته المعاش والمعاد عن سبقه من واضعي الآداب، فيثني عليهم، ثم يعيب عليهم عدم التطرق لعلل الأشياء وأسبابها، يقول: «... إلا أني رأيت أكثر ما رسموا من ذلك فروغاً لم يبينوا عللها، وصفات حسنة لم يكشفوا أسبابها، وأموراً محمودة لم يدلوا على أصولها، فإن كان ما فعلوا من ذلك [روايات رووها عن أسلافهم، و] وراثات ورثوها عن أكابرهم، فقد قاموا بأداء الأمانة، ولم يبلغوا فضيلة من استنبط، وإن كانوا تركوا الدلالة على علل الأمور التي بمعرفة عللها يوصل إلى مباشرة اليقين فيها، وينتهي إلى غاية الاستبصار منها، فلم يعدوا في ذلك منزلة الظن بها، ولن تجدوا وصايا أنبياء الله أبداً إلا مبينة الأسباب، مكشوفة العلل، مضروبة معها الأمثال». الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (68، 69).

(2) الدلائل والاعتبار، ص (5).

الإيماني إلى حقيقة وجود علة باطنة خفية، تستأثر بها العلة الأولى الفاعلة، وحينئذ يولي وجهته عائداً من تقصّي كُنْه العلة إلى محاولة التبصر بكُنْه الحكمة فيها.

وعليه نرى أن منهجه في التعليل يقوم على ثلاث خطوات، تُسلم كلُّ منها للأخرى، وهي:

1- تحري العلة الظاهرة.

2- وَضْع علة افتراضية.

3- إثبات العلة الباطنية.

1- تحري العلة الظاهرة:

آمن الجاحظ بالعقل إيماناً بالغاً، فكان سبيله الأول إلى تحري العلل هو تتبع ظواهرها كما تبدو عليه في الطبيعة، وأعني بالعلة الظاهرة تلك العلة التي تستنبطها العقول من المشاهدات العديدة المتكررة، والتي تتلازم فيها علة بعينها مع معلول بعينه، كالغيث علتة السحاب، والسحاب علتة الماء والرطوبة، والحب علتة الزرع، والزرع علتة الحب، والدجاجة علتها البيضة، والبيضة علتها الدجاجة، والإنسان علتة الإنسان⁽¹⁾.

ومن نماذج العلل الظاهرة عند الجاحظ كذلك - والتي تبدو ساذجة بمعيار العلم الحديث - ملاحظته لأثر الطبيعة أو البيئة في عقول البشر؛ حيث توصل من خلال الملاحظة الظاهرية إلى أن هناك علاقة تربط بين درجة الحرارة وقوة الخلقة أو ضعفها؛ فمن بردت بلاده لم تطبخه الأرحام، ومن سخنت بلاده أحرقت الأرحام، فالبلاد الباردة أو الحارة - على حد قوله - تنتج أردأ الخلق تركيباً ومزاجاً، وأما المعتدلة فتنتج الأفضل خُلُقاً وخلقاً⁽²⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (65).

(2) انظر: الحيوان 2 / 314، 3 / 245، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، ص (82)، وقد نقل عن النظام نحواً من هذا القول. انظر: الحيوان 5 / 35، 36.

2- وضع علة افتراضية:

أما إن عجز العقل عن رصد العلة وتتبعها؛ نتيجة خفائها وامتناعها من المعاينة، فإن إيمان الجاحظ بضرورة وجودها قد دفعه إلى وضع تصور خاص لها؛ فالعلة الافتراضية بناء على هذا هي العلة التي يجتهد العقل في تقديرها، ولا بد لذلك من أن تكون معقولة المعنى، وقد ينبني تقدير العقل لها إما على البداهة، أو على الحدس، أو على أي وسيلة أخرى معينة للعقل.

فمثال ما كان مرد الافتراض فيه إلى البداهة ما أورده الجاحظ في سياق حديثه عن عجائب النمل، فقد ذكر أن النملة إذا حاولت نقل شيء وعجزت عنه، مَضَتْ إلى جحرها فبَلَّغَتْ صَوِيحِبَاتِهَا بالأمر، ثم أقبلن جميعاً كالخيط الأسود الممدود يتعاون على الحمل والنقل، ويفترض الجاحظ أن هناك من يعترض عليه؛ فمن أين له أن يقول بأن تبليغ تلك النملة هو السبب في توجه صوحيباتها معاً على هذا النحو، فيقول: «فإن قلت: وما علَّم الرجل أن التي حاولت نقل الجرادة فعجزت هي التي أُخْبِرَتْ صَوِيحِبَاتِهَا من الذَّرِّ؟ وأنها كانت على مقدمتهن؟ قلنا: لَطُولُ التَّجَرِبَةِ، ولأنَّنا لم نَرِ ذَرَّةً قط حاولت نقل جرادة فعجزت عنها، ثُمَّ رأيناها راجعةً إلَّا رأينا معها مثْلَ ذلك، وإن كُنَّا لَا نَفْصِلُ في العين بينها وبين أخواتها، فإنَّه ليس يقع في القلب غيرُ الذي قلنا، وعلى أنَّنا لم نَرِ ذَرَّةً قطُّ حملت شيئاً أو مَضَتْ إلى جُحْرِها فارغةً، فتلقاها ذَرَّةً إلَّا واقفَتْها ساعةً وخَبَرَتْها بشيءٍ، فدَلَّ ذلك على أنَّها في رجوعها عن الجرادة إنَّها كانت لأشبابها كالرَّائد لا يكذبُ أهله»⁽¹⁾.

(1) الحيوان 4 / 7، 8.

وقد استطرده الجاحظ في حديثه مؤكداً له بما أورده القرآن الكريم، مما هو أكثر من ذلك أضعافاً؛ فقد أخبر القرآن عن حديث النملة، وعن معرفتها لسليمان وجنوده وثبوتها منهم، وعن منطقها السديد في التفكير عندما أمرت صوحيباتها بدخول مساكنهم؛ لئلا يتأذوا من مرورهم من غير أن يشعروا بهم. انظر: الحيوان 4 / 8، 9.

ومثال ما كان مرد الافتراض فيه إلى الحدس ما أورده الجاحظ في سياق حديثه عن العامل في ظاهرة الحسد، إذ افترض - موافقاً للمتكلمين كما يقول - أن علة ذلك وجود فاصل يفصل من عين الحاسد إلى بدن المحسود، حتى يكون ذلك الفاصل الداخل على بدنه هو الناقض لقواه، ثم يُفند الاعتراض الموجه إلى هذا التعليل، والذي يرى الأمر مصادفةً، أو موافقة بين شيء وشيء، بناء على عدم رؤية ذلك الفاصل، أو استشعاره بحاسة من الحواس - يفند الجاحظ ذلك الاعتراض بتوجيه نظر المعترض إلى العديد من الظواهر الأخرى، التي تحدث من غير ظهور ملموسٍ للمؤثر الحقيقي فيها، وذلك كفساد العجين إذا قُطّع في البيت الذي فيه البطيخ، وتثاؤب الإنسان بمجرد تواجده بجوار متائب آخر، وموت الضارب الحية بعصاه من غير أن تلامسه، والإحساس بمرارة الحنظل وحلاوة السوس في الحلق بمجرد الاقتراب من أماكن تواجدهما⁽¹⁾، ثم إنه يؤكد افتراضه ذاك بما ذكره الأصمعي عن رجل اشتهر بالعين، قال: «إذا رأيتُ الشيء يعجبني، وجدت حرارةً تخرج من عيني»⁽²⁾.

3- إثبات العلة الباطنية:

وأما إن عجز العقل عن وضع علة افتراضية؛ لتأبي الظاهرة على منطق العقول وتقديراتها، فإن منطق التسليم الإيماني يتجه بالجاحظ إلى الخضوع للعلة الأولى الفاعلة، وهي الله سبحانه وتعالى، فالعلة الباطنية بناء على ذلك هي العلة الخفية التي تستأثر بها الإرادة الإلهية الفاعلة، فتُخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه، ومن ثمّ فليس للمرء أمامها سوى التسليم والإذعان، وعلى هذا وجدنا الجاحظ يوليّ وجهته إزاءها من تقصّي العلل إلى محاولة التبصر بوجه الحكمة فيها.

(1) انظر: الحيوان 2 / 133 : 140. وقد حاول الجاحظ بهذا التفسير الرد على الدهرية الذين أنكروا ظاهرة الحسد لعدم وجود ما يدل عليها، فأتى بفرضية الفاصل هذه كدليل مادي يتوافق مع أصولهم المادية.

(2) الحيوان 2 / 142.

لقد أمعن الجاحظ النظر في الوجود حوله فوجد أن هناك الكثير من الظواهر التي يعجز العقل عن تبين وجه العلة فيها، ولو حتى بالافتراض والتقدير؛ فما هي العلة في اختلاف طبائع الخلق وتنوع ملكاتهم؟ فلماذا كان طلب الحساب مثلاً أخفُّ على البعض؟ وطلب الطب أحبُّ إلى البعض⁽¹⁾؟ ولماذا كان اليونانيون أصحاب حكمة؟ والصينيون أصحاب حرفة وحذق للصناعات؟ ولماذا تميز الترك في الحرب والفروسية؟ وبرز العرب في الشعر والبلاغة والأدب⁽²⁾؟

وما هي العلة في شهرة البعض دون الآخر، وإن كان ذاك الآخر أحق بالشهرة والمعرفة من غيره؟ فلماذا مثلاً اشتهر حاتم بالكرم، في حين أن كعب بن مامة قد فاقه في العطية ببذل نفسه حتى الموت؟ ولماذا اشتهر عمرو بن عبد ود بالقيادة والفروسية، وهو ممن قُتل على يد سيدنا علي بن أبي طالب، مع أن علياً رضي الله عنه قتل الكثير ممن يفوقونه قيادة وفروسية؟ ولماذا كان الناس بمآثر العرب في الجاهلية أشدَّ كلفاً من مآثرهم في الإسلام، مع قرب العهد وعظم خطر ما ملكوا، مع أن مآثر الجاهلية لو وزنت بمآثر الإسلام، لأربت الأخيرة عليها أو لكانت مثلها⁽³⁾.

ولماذا تسنى للخرافات أن تنتشر على هذا النحو مع مناقضتها لمنطق العقول؟ حتى إن بعضهم يمتنع عن طرد الذباب وقتله، لما أشيع من أنه مبشّر بقدوم غائب وبراء سقيم⁽⁴⁾؟ أو يمتنع بعضهم عن قتل الخنافس مع لجاجتها، لما أشيع من أن دنوها دليل رزق وحظ وربح⁽⁵⁾؟

(1) انظر: الحيوان 1 / 141، 201، 202.

(2) انظر: الرسائل السياسية، مناقب الترك، ص (508: 511).

(3) انظر: الحيوان 2 / 107، 108.

(4) انظر: المرجع السابق 3 / 342.

(5) انظر: المرجع السابق 3 / 340، 341.

إن مردّ ذلك كله - كما يقول الجاحظ - إلى أن الأمور في الحياة لا تسير وفق منطق العقول وتقديراتها، وإنما وفق تقدير الباري سبحانه وتعالى لها؛ فهو الذي خالف بين الطبائع لأن في ذلك تمام مصلحة الخليقة⁽¹⁾، فنجد حرصهم على قدر العلل الباطنة المحركة لهم⁽²⁾، وكلّ ميسّر لما خلق له⁽³⁾، وهو الذي وزع الأرزاق، فكتب للبعض الشهرة وللبعض الخمول؛ لحكمة يختص بها سبحانه⁽⁴⁾، وهو الذي جعل الخرافة قدر من أقداره في تسيير الأمور وفق إرادته ومشيتته؛ فلربما أراد أن يُنسى في أجل شيء من الحيوان، فهيئاً لذلك سبباً، ولربما أراد أن يقصر عمره، فهيئاً لذلك سبباً آخر⁽⁵⁾، وأمر الأسباب - كما يقول - عجيب⁽⁶⁾.

ويندرج تحت العلة الباطنية بهذا المعنى ما أطلق عليه الجاحظ الصّرفة⁽⁷⁾، ويعني بها التدبير الإلهي والعناية الربانية التي تتجلى في صرف الله لأحد من خلقه عن أمر من الأمور؛ كصرف

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (136: 141).

(2) انظر: الحيوان 1 / 202.

(3) انظر: المرجع السابق 1 / 141.

(4) انظر: المرجع السابق 2 / 107، 108.

(5) انظر: المرجع السابق 3 / 342.

(6) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (143)، وانظر كذلك: الحيوان 2 / 103.

(7) الصّرفة مصطلح عرض له المتكلمون والدارسون في علوم القرآن، وقد اختلفت الأقوال في تعريفه نظراً لاختلاف مفهومه عند القائلين به، وله عند المعتزلة خاصة ثلاثة مفاهيم: الأول: مفهوم النظام؛ ويعني به أن الله صرف أوهام العرب عن معارضة القرآن، أو عن القدرة على الإتيان بمثله، فانصرفوا عن ذلك متعذرين مقهورين، وهذا وجه من وجوه إعجاز القرآن مع الإخبار عن الغيوب، وليس القرآن بمعجز في ذاته ونظمه. الثاني: مفهوم الجاحظ؛ وهو أن الصرفة ضرب من التدبير الإلهي والعناية الربانية جاءت لمصلحة المسلمين؛ حتى يحفظ القرآن من عبث العابثين وتشكيك المتشككين، ولئلا يكون لأهل الشغب وضعاف الإيمان متعلق للطعن والتشكيك وإفساد العقائد، وهذا المفهوم لا ينفي الإعجاز في نظم القرآن، وهو ما أكده الجاحظ بنفسه في تأليفه لكتاب في نظم القرآن؛ ردّ فيه على من ينكر إعجاز النظم وذكر منهم النظام وأتباعه، الثالث: مفهوم القاضي عبد

نبي الله سليمان عن العلم بوجود ملكة سبأ وصِفَتِها، مع ما كان له من الملك على الجن فضلاً عن الإنس، وصرف الجن عن معرفة نبأ موت سليمان، مع ما لهم من صدق الحس ونفوذ البصر ما امتازوا به عن الإنس، الذين لا يخفى عليهم معرفة الموت بهذه الطريقة، وصرف بني إسرائيل عن الخروج من التيه، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم، وصرف العرب عن معارضة القرآن، مع ما كانوا عليه من الفصاحة والبلاغة...، وعلة ذلك جميعاً وغيره عند الجاحظ هي الصَّرْفَةُ؛ أي أن الله تعالى يصرف قلوب عباده عما يشاء سبحانه، فله الحكم وله الأمر⁽¹⁾.

وهكذا نلمح في كلام الجاحظ منهجاً في التعليل متكامل الأركان، يعتمد إلى تتبع العلل وربطها بمعلولاتها، متقصياً في ذلك ظاهرها وخفيها، وذلك وفق منطق عقلي سديد، وتسليم إيماني متبصرٍ وواعٍ.

ثالثاً: مفهوم العلية الجاحظي:

وعلى أثر إيغال الجاحظ في عملية التعليل، وربط الأسباب بمسبباتها، تبلورت لديه رؤية خاصة عن العلية أو السببية، فقد استطاع التوصل إلى أن هناك نوع تلازم بين العلل

=

الجبار؛ والذي خالف جميع من تقدمه ممن تحدث عنها، فقد أبعد مفهوم الجبرية الذي ساد في حديث النظام والجاحظ، وقال بالانصراف لا بالصرفة؛ على معنى أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة؛ لعلمهم بأنها غير ممكنة؛ يعني أنهم علموا بالعادة تعذر مثله، فصار علمهم صرفاً عن المعارضة، فجعلهم مختارين بعلمهم ذاك لا مجبورين. انظر: د. سامي عطا حسن: الصرفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها، بحث نشر بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد (17)، العدد (51)، 2002م، ص (120: 126)، وراجع للجاحظ: الحيوان 4/ 89، 90، والرسائل الكلامية: من كتاب حجج النبوة، ص (153: 155)، وكتاب خلق القرآن، ص (166)، وراجع في المزيد عن الصرفة: د. حسين نصار: الصرفة والإنباء بالغيب، مكتبة مصر، القاهرة، ود. عبد الرحمن بن معاضة الشهري: القول بالصرفة في إعجاز القرآن، دار ابن الجوزي.

(1) انظر: الحيوان 4/ 85: 93، 6/ 265: 272، والرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة ص (153: 155).

ومعلولاتها، ثم بمتابعته الحثيثة والمستمرة للظواهر المختلفة توصل إلى حتمية هذا التلازم وضرورته، وكأن في الأشياء قوة مودعة تُسيّرُها نحو الغاية منها، وقد كان لإيمانه بتلك القوة على هذا النحو أثره الفعال في تجلي نزعتين أصيلتين لديه، هما: النزعة الفلسفية والنزعة العلمية؛ حيث دفعته الأولى إلى ملاحظة القانون الكلي أو الوحدة الكامنة خلف الكثرة المشاهدة، كما دفعته الثانية إلى فحص هذه الكثرة المشاهدة من خلال الامتحان والاختبار والتجربة.

ونظراً لمركزية هذا المبدأ في فكر الجاحظ، فقد أثرت عرضه عرضاً تحليلياً من خلال عدد من النقاط، وهي:

1- استلهاهم الجاحظ لحقيقة وجود قوانين طبيعية تسير بموجبها الأكوان:

استطاع الجاحظ من خلال نزوعه البيّن إلى تتبع العلل وربطها بمعلولاتها، أن يصل إلى حقيقة وجود صفات ذاتية تتحرك بموجبها الأجسام والكائنات؛ فمن ملاحظته للأجسام استنتج أن كل جنس من الأجناس لا يُحدث إلا نوعاً معيناً من الآثار؛ فنراه إذ يتحدث مثلاً عن الضياء واختلافه عن جميع الألوان؛ كونه لا يتفاسد، أي لا يُفسد الألوان عند اختلاطه بها، وإنما يزيدا بها وتتميزاً، فصنّيعه هو التفصيل والتمييز لا الامتزاج أو الاختلاط، نراه على أثر هذا يرتب قوله في حقيقة انفراد الأجسام بآثارها، فيقول: «وإنما يدل على اختلاف الجواهر اختلافُ الأعمال، فباختلاف الأعمال واتفاقها تعرف اختلاف الأجسام واتفاقها»⁽¹⁾؛ فلكل جسم من الأجسام عمله وأثره الخاص به.

(1) الحيوان 5 / 56.

وفي هذا المعنى نقل البغدادي عن النظام قوله إن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان؛ كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد. انظر: الفرق بين الفرق، ص (124)، وراجع في نفس المعنى: الانتصار للخطا، ص (47)، كما نقل الأشعري عن معمر قوله إن ما يحل في الأجسام من حركة وسكون، وحرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة... هو فعل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه. انظر: مقالات الإسلاميين، ص (405).

ونراه يتقصى طباع⁽¹⁾ الحيوان، فيخرج بنتيجة مؤداها أن لكل حيوان طابعاً خاصاً، يتحكم في سلوكه، ويدفعه نحو حركة بعينها، فمن طبع الكلب الوفاء⁽²⁾، ومن طبع الديك البلاهة والذهول⁽³⁾، ومن طبع النعامة الحمق⁽⁴⁾، ومن طبع الشاة والدجاج الجبن والانقياد⁽⁵⁾.... وهلم جرّاً.

ولا يخرج الإنسان عن هذا المبدأ الكوني؛ فمرجع الأفعال فيه كذلك إلى الطباع⁽⁶⁾، فلا يستطيع أعقل الناس مثلاً أن يعمل عمل أجراً الناس، كما لا يستطيع أجراً الناس أن يعمل أعمال أعقل الناس⁽⁷⁾، وهكذا فكما للأجسام طبائع خاصة بها، فللأحياء كذلك طبائع تتحرك

(1) الطباع جمع طبع، والطبع هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها. انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (122)، أي مجموع ما يتصف به من استعدادات خلقية ونفسية، ويُطلق في علم الحياة على مجموع ما يتميز به الكائن الحي من صفات ذاتية، وقيل الطبع هو كل هيئة يبلغ بها النوع كماله؛ فعلية كانت أو انفعالية. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 11، وعرفه ابن حزم بأنه قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه. انظر: محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين 5 / 679، 680، وراجع في المزيد حول الطبع والطباع والطبيعة: كشاف التهاني 2 / 1124، 1127، 1130.

(2) انظر: الحيوان 2 / 122، 123.

(3) وذلك لأن الديك إن خرج من باب داره لا يعرف كيف الرجوع، وهو مع حرصه على السفاد لا يعرف التي يسفد، ولا يحضن بيضاً، ولا يحن إلى ولده، بل لم يدر أن له ولداً؛ إذ لو درى لكان على درايته دليل. انظر: الحيوان 1 / 195، 196.

(4) وذلك لأن النعامة تدع الحضن على بيضها، وتحضن بيض غيرها. انظر: الحيوان 1 / 198، 199.

(5) يذكر الجاحظ أن الجبن هو علة انقياد الشاة للسبع ومعاونتها له على نفسها، وكذلك هو علة انقياد الدجاج لابن آوى. انظر: الحيوان 6 / 375، 376.

(6) انظر: الرسائل الأدبية، رسالة في استنجاز الوعد، ص (425)، والرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (69، 70)، والحيوان 4 / 37: 40.

(7) انظر: الحيوان 4 / 81، ويقول في موضع آخر: «قد زعم أناس أن كل إنسان فيه آلة لمزق من المرافق، وأداة لمنفعة من المنافع، ولا بد لتلك الطبيعة من حركة وإن أبطأت، ولا بد لذلك الكامن من ظهور، فإن أمكنه ذلك بعثه،

وفقاً لها؛ فالكل مدفوع بطبعه ومحكوم بخلقته.

ويبدو الجاحظ في هذا القول متأثراً إلى حد بعيد بالطبيين من الفلاسفة، الذين أوجبوا للأجسام أفعالاً مخصوصة، وقد شنع عليه فريق من الأشاعرة فنسب إليه القول بأن النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، على معنى إلزامه القول بانتفاء الرغبة والرغبة، والثواب والعقاب من الله تعالى⁽¹⁾، وهو ما لا يلزمه كما سيتضح في الصفحات القادمة، كما نسب إليه ابن الراوندي القول بأن الله لا يقدر أن يعري الجسم من أفعاله⁽²⁾، وهو ما لا دليل ولا شاهد عليه في مؤلفاته⁽³⁾، ثم إن مفهوم الطبيعة عند الجاحظ يختلف تماماً عن مفهومه كمذهب فلسفي، وهو ما سأتناوله في النقطة التالية:

2- الفرق بين مفهوم الطبيعة عند الجاحظ ومفهومه كمذهب فلسفي:

مما ينبغي التأكيد عليه في هذا السياق أن مفهوم الطبيعة عند الجاحظ يختلف تماماً عن مفهومه كمذهب فلسفي⁽⁴⁾، يقصر الوجود على الطبيعة فحسب، ويُنكر وجود صانع مدبر لها؛ بزعم

وإلا سَرَى إليه كما يسري السمُّ في البدن، و [نمى] كما ينمي العرق، كما أن البزور البرية، والحبة الوحشية الكامنة في أرحام الأرضين، لا بد لها من حركة عند زمان الحركة، ومن التفتق والانتشار في إبان الانتشار، وإذا صارت الأمطار لتلك الأرحام كالنطفة، وكان بعض الأرض كالأم الغاذية، فلا بد لكل ثدي قوي أن يظهر قوته». الحيوان 1 / 201.

(1) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص (155، 156)، والإسفرائيني: التبصير في الدين، ص (82)، والشهرستاني: الملل والنحل 1 / 88، وانظر في تبرئته من نسبة هذا القول إليه: الخياط: الانتصار، ص (91، 92).

(2) انظر: الخياط: الانتصار، ص (147).

(3) يكفي في تبرئة الجاحظ من هذا القول الشنيع إثباته للخوارق والمعجزات؛ فهي مظهر من مظاهر تجلي قدرة الخالق سبحانه وخرقه لنواميس الكون. انظر في ذلك: الحيوان 4 / 82، والبيان والتبيين 3 / 290: 293.

(4) المذهب الطبيعي هو مذهب يرد الأشياء إلى الطبيعة وحدها، فيفسر كل شيء في ضوءها، ويرجع الظواهر كلها إليها، ويستبعد كل مؤثر يجاوز عالم الطبيعة، وهو مذهب الطبيعيين أو الدهريين، الذين يزعمون أن العالم أوجد

أن العالم وُجد بنفسه، دون حاجة إلى علة خارجة عنه؛ فإيمان الجاحظ وإرجاعه أمر الطبائع إلى الله وحده، خالق العلل والمتصرف فيها، معنى أثبتته هو بنفسه في أكثر من موضع⁽¹⁾؛ فالأمر لا خلاف فيه، ولا نزاع عليه.

إن معنى قول الجاحظ بالطبائع هو إيمانه بوجود قوانين حتمية تسيّر بموجبهما الأكوان، بثّها الخالق سبحانه في كل الموجودات، وفق إرادته ومشيّته العليا، فالطبيعة على هذا هي يد الله التي يفعل من خلالها ما يشاء، ثم إن لتلك القوانين - بموجب كونها قوانين - آلية مطردة، إلا أن تلك الآلية لا تنفي وجود الغائية في الكون، وحول هذا المعنى نراه يقول: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد

نفسه، دون حاجة إلى علة خارجة عنه. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (177)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 17.

(1) ذكر الجاحظ في أحد أوجه تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8] أنها الأسباب والعلل، قال في أحد وجوه تفسيرها: «... أو يكون الله عز وجل إنما عنى أنه خلق أسباباً، ووهب عللاً، وجعل ذلك رفداً لما يظهر لنا ونظاماً». الحيوان 2 / 110، ويتحدث عن تمام الحكمة في خلق الإنسان، ثم يقول مخاطباً الطبيعيين: «فإن زعمت أن هذا من فعل الطبيعة سألناك عن هذه الطبيعة، أهى شيء له علم وقدرة على هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإن أوجبت لها العلم والقدرة فما امتناعك من إثبات الخالق، فإن هذه هي صفة الخالق، فإن زعمت أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم وعمد فهو محال؛ لأن أفعالها ما قد ترى من الصواب والحكمة، فعلم أن هذا الفعل للخلاق العظيم، وأن الذي سمّيته طبيعة هي سنته وسببه من خلقته الجارية على ما أجزاها عليه». الدلائل والاعتبار، ص (43).

هذا والمواضع التي صرح فيها الجاحظ بأن الله تعالى هو خالق الطبائع ومنشئها مما لا تعد ولا تحصى. انظر على سبيل المثال: الحيوان 4 / 39، 40، والرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (135)، والرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (90، 91).

لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصحُّ إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع»⁽¹⁾.

وهكذا ارتقى الجاحظ مرتقى صعباً، فحاول أن يوفق بين القول بالطباع وبين تحقيق التوحيد وإثبات الخالقية لله تعالى وحده؛ بين القول بالآلية الحتمية والإيمان بالغائية في الوقت ذاته.

ويبدو أن الذي حمل الجاحظ - بل والمعتزلة عامة⁽²⁾ - على صعود هذا المرتقى، أن هذا كان سلاحهم في مجابهة خصومهم من الدهريين؛ إذ حرصوا على مجاراتهم ومسايرتهم فيما لا يتنافى مع العقل، تمهيداً لتفنيد أقوالهم والرد عليها⁽³⁾، وقد أشار الجاحظ إلى قريب من هذا المعنى، فقال: «... وإنما يئأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع؛ لأنَّ في رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعت الدليل فقد

(1) الحيوان 2 / 134، 135.

ويتبدى من هذا القول أن الجاحظ قد سبق الفلاسفة المشائين في توطيد العلاقة بين الدين والفلسفة.

(2) كان الاتجاه نحو استشراف وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها - شائعاً لدى المعتزلة بعامه. راجع قول النظام السابق في انفراد الأجناس بآثارها في الفرق بين الفرق، ص (124)، وفي الانتصار للخياط، ص (47)، وقوله فيما ينقل عنه الشهرستاني: «إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً». الملل والنحل 1 / 69، وراجع كذلك قول معمر السابق عن أن ما يحل في الأجسام هو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه. مقالات الإسلاميين، ص (405)، وانظر في التأصيل لذلك: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2 / 331: 333، ود. ألير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 179: 181.

(3) راجع مثلاً ما سبق ذكره عن رد الجاحظ على الدهرية بخصوص افتراض الفاصل في ظاهرة الحسد.

هذا وقد أشار إلى هذا المعنى كذلك الدكتور طه الحاجري في كتابه عن الجاحظ حياته وآثاره، ص (60: 64)، والدكتور بلقاسم الغالي في كتابه عن الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص (289، 290).

أبطلت المدلول عليه، ولعمري إن في الجمع بينهما لبعض الشدة»⁽¹⁾.

3 - الفرق بين تسيير الإنسان وباقي الأكوان:

ومما ينبغي التأكيد عليه كذلك في هذا السياق أن تسيير الإنسان وفق الطبائع يختلف عن تسيير باقي الأكوان؛ والفرق هو في إضافة عنصر الإرادة إلى بعض أفعال الإنسان، وذلك بناء على أصل العدل الإلهي وحرية اختيار الإنسان لأفعاله، على اعتبار أنه الوحيد من بين الكائنات كلها قد مُيز بالعقل والاستطاعة، والقدرة على الموازنة والاختيار، وهي من الأصول المسلم بها عند المعتزلة.

وبيان ذلك كما يرى الجاحظ أن الله تعالى لما أراد أن يجمع لخلقه مصالح الدنيا ومرشد الدين، اقتضت حكمته سبحانه التسيير والتخير معاً، فقد يكون الإنسان مسخرًا لأمر ومخيرًا في آخر؛ فأما جهة الجبر والتسيير فتكون في المواضع الخاصة بتنظيم أمور الخلق واستقرار معاشهم؛ كتحديد اليوم أو الشهر أو السنة، أو اختلاف طبائعهم الموجبة لتنوع مهنتهم، واختلاف مواقعهم في الحياة بين المملك والرياسة أو التبعية والخضوع، وأما جهة الإرادة والاختيار فتكون فيما فيه الامتحان والاختبار؛ كما في أمور العقائد والأخلاق، وكل ما هو في إطار الأمر والنهي؛ فالباب الأول - كما يقول - داخل في باب الامتناع وتسخير النفوس وطرح الامتحان، والباب الثاني داخل في باب الإمكان وتعديل الأسباب ووقوع الامتحان⁽²⁾.

فكأن للمرء وفق هذا التصور حركتين: حركة ضرورية تتم بها مصلحة الخليقة، وحركة اختيارية تتحدد وفقها المحاسبة والمساءلة؛ الأولى خاضعة بصورة حتمية لفعل قانون طبيعي

(1) الحيوان 2 / 135.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (138، 139)، وراجع في نفس المعنى: الحيوان 1 /

مستقل عن إرادة الإنسان وقدرته، والثانية مرتبطة بإرادته وقدرته، وهي لذلك لا تخضع لغير ما يتوافر للإنسان، من دواعٍ تدعوه للفعل أو من صوارف تصرفه عنه⁽¹⁾.

وهكذا يرتفع الجاحظ بالإنسان عن مستوى الشيئية والآلية إلى مستوى الاختيار والحرية، اللازمين بالطبع للمساءلة، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

على أن النظر إلى هذا القول من منظور آخر قد يُشعر بالحدّ من القدرة الإلهية الفاعلة، نتيجة إفساح المجال لحرية اختيار الإنسان، ويبدو أن الجاحظ نفسه قد استشعر هذا المعنى، فقال: «ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها، وخفيفها⁽²⁾ وظاهرها⁽³⁾»، وكأنه يقول إن الذي دفعه إلى تجشم عناء هذا القول ورود الأمر والنهي، المستلزم بطبيعته لحرية الاختيار.

وقد حاول معتزلة البصرة - ومنهم الجاحظ - أن يُعالجوا هذا الإشكال في إطار الحكمة الإلهية، التي اقتضت التفضل على البشر بالخلق والتكليف معاً؛ ومن ثمّ فإن قدرة الإنسان واختياره واقعين تحت مظلة قانون الحكمة الإلهية الثابت المستمر، وكأن الأصلح الذي اختاره الله للبشر هو تمكينهم من الإدراك العقلي ومن القدرة على الفعل؛ ليتم لهم الثواب على الطاعة أو العقاب على المعصية⁽⁴⁾.

(1) انظر: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2 / 322، وراجع الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص (79)، ويرى زهدي جار الله أن تقسيم المعتزلة لأفعال العباد إلى جبرية لا دخل لهم فيها، واختيارية يفعلونها باختيارهم وإرادتهم - أثر من آثار اللاهوت المسيحي عليهم. انظر: زهدي حسن جار الله: المعتزلة، ص (29: 31).

(2) هكذا بالأصل، ولعل الصواب: وخفيها.

(3) الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (139).

(4) انظر: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2 / 315، 316، وفي هذا يقول الشهرستاني على لسان المعتزلة: «إن الصانع حكيم، والحكيم لا يفعل فعلاً يتوجه عليه سؤال، ويلزم حجة، بل يزيح العلل

4- حقيقة القول بالتولد عند الجاحظ وما ألزم به:

ومن تمام القول الإشارة إلى ما يُعرف لدى المعتزلة بمسألة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان؛ لما لها من صلة وثيقة بمبدأ السببية الحتمية في الطبيعة، ولما لها من دور في كشف اللثام عن حقيقة القول بالطبع عند الجاحظ، وكيف أنه لا يتناقض مع القول بأصل حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله.

والتوليد عند المعتزلة هو الفعل الصادر من الفاعل بوسط، وذلك في مقابلة المباشرة، وهي الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط⁽¹⁾، وبيان ذلك أن للمرء فعلين: أحدهما هو الفعل الصادر مباشرة بتوجيه الإرادة نحو الفعل، والثاني هو الفعل الذي يتولد عن ذلك الفعل الأول وينتج عنه، وقد مثلَّ المعتزلة لذلك بالرامي الذي يرمي السهم؛ فهنا يحدث نوعان من الأفعال؛ الأول فعل العقل الإرادي؛ أي الفعل الصادر مباشرة عن إرادة رامي السهم، وهو الرمي، والثاني أفعال متولدة عن ذلك الفعل الأول، كالإصابة مثلاً؛ أي إصابة الهدف، أما الرمي نفسه فهو وحده فعل إرادي؛ لأنه معلول للعلة الإرادية مباشرة، وأما الأفعال التالية له وإن كانت مرتبطة في صدورها بالعلة الإرادية الأولى (الرمي)، فهي ليست معلولة للإرادة مباشرة، وعلى هذا فهي ليست من الأفعال الإرادية؛ لأن العلية الإرادية تنحصر في الفعل الصادر عنها مباشرة، ولا تمتد إلى الأفعال الناتجة عنه، وأما تلك الأفعال الناتجة أو المتولدة فهي معلولة لعلة أخرى هي العلية الحتمية، أي قانون الطباع الذي يجري في أفعال الطبيعة كلها⁽²⁾.

كلها، فلا يكلف نفساً إلا وسعها، ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل، والإقذار على الفعل، ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء، ولتجزى كل نفس بما كسبت». نهاية الإقدام في علم الكلام، ص (405).

(1) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 368.

(2) انظر: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2/ 325: 331، 333: 337، ود. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 1/ 210: 217، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 3/ 58: 61، وراجع: الانتصار للخياط، ص (76: 78).

ومن هنا نستطيع أن نفهم المقصود من مثل قول الجاحظ إن المعارف طباع وهي مع ذلك من فعل العبد⁽¹⁾؛ ففعل العبد هو الفعل الأول الإرادي، الذي هو السبب الأول لكل ما يتولد عنه من أفعال، أما المعرفة فهي من الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأول، والتي تربطها به نوع علاقة؛ كونها صادرة عنه، إلا أنها - أي المعرفة - تخضع في عملها لقانون آخر، هو قانون الطباع، أي مبدأ العلية أو السببية الحتمية، كما هو الشأن في أفعال الطبيعة كلها.

كما نستطيع أن نفهم كذلك كيف تكون الأخلاق لديه من الطباع، وهي مع ذلك من فعل العبد⁽²⁾؛ فالسلوك هو الفعل الأول الإرادي، الذي هو السبب الأول لكل ما يتولد عنه من أفعال، أما الخلق فهو من الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأول، والذي تربطه به نوع علاقة؛

(1) نقل القاضي عبد الجبار عن الجاحظ أنه كان يقول في المعارف إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة. انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل 12 / 316، ونقل البغدادي عنه قوله: «إن المعارف كلها طباع، وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم». الفرق بين الفرق، ص (155)، وقال عنه الإسفراييني: «من جهالاته المعروفة قوله: إن المعارف كلها طباع، وإن كل من عرف شيئاً فإنما يعرفه بطبعه، لا بأن يتعلمه، ولا بأن يخلق الله تعالى له علماً به، ومن جهالاته قوله: إن العباد لا يفعلون إلا الإرادة فقط، لا فعل لهم سواها». التبصير في الدين، ص (81)، وقال الشهرستاني: «وانفرد عن أصحابه بمسائل؛ منها قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً كما قال ثمامة». الملل والنحل 1 / 88.

(2) ذكر الجاحظ في أكثر من موضع أن الأخلاق طباع. انظر: الرسائل الأدبية، رسالة في استنجاز الوعد، ص (425)، والرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (69، 70)، والأوطان والبلدان، ص (103)، وفخر السودان على البيضان، ص (541).

كما حث في أكثر من موضع كذلك على تهذيب الأخلاق، فالمرء حيال الطباع - كما يرى - له الاختيار والإرادة في ممارسة ما هو نافع ومفيد، وتحت إمرة العقل وقيادته، أو ما هو عبث وهوى، تحركه الغرائز وتثيره الشهوات، وليس الطبع بحجة للإنسان على خالقه؛ فقد طبع على حب النساء ومُنع الزنى، وحُبب إليه الطعام ومُنع من الحرام. انظر: الرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (88: 91). مما يعني أن الأخلاق كذلك من فعل العبد، وأنه مسئول مسئولية تامة - بموجب الاختيار والإرادة - عما يصدر عنه من أفعال.

كونه صادرًا عنه، إلا أنه - أي الخُلُق - يخضع في عمله لقانون مغاير، هو قانون الطباع، الذي يسري في جميع الأكوان.

وهذا يعني أن الجاحظ يؤسس قوله ذاك على قاعدتين: قاعدة الخضوع للقوانين الطبيعية الثابتة؛ بموجب الحتمية السببية، وقاعدة مسئولية الإنسان عن أفعاله؛ بموجب مباشرته لفعل الإرادة الصادر عنه؛ فلا فصل لديه إذن بين الحتمية السببية والمسئولية الإنسانية، وعلى هذا تنبني مسئولية الإنسان لا عن الفعل الإرادي الأول فحسب، بل كذلك عن الأفعال المتولدة عنه.

والمأمل في حقيقة هذا القول لا يكاد يلحظ فرقًا ذا بال بينه وبين القول بالكسب الأشعري، فالدور الذي يلعبه الإنسان في فعله واحد في الحالتين، وهو توجيه الإرادة نحو الفعل، ثم تقع الأفعال طباعًا عند الجاحظ؛ بموجب الحتمية السببية، وتقع الأفعال بالقدرة الحادثة في الإنسان؛ بموجب الخلق الإلهي المباشر عند الأشاعرة⁽¹⁾، وعلى هذا يندفع ما شنع به الأشاعرة على الجاحظ في قوله بالطبع، وإلزامه من وراء ذلك بما لا يلزمه، من القول بعدم نسبة أفعاله إليه، الأمر الذي يتنافى مع أصول مذهبه القائل بحرية الإنسان، وبمسئوليته التامة عما يصدر عنه من أفعال⁽²⁾.

(1) أشار إلى هذه اللفتة كذلك الأستاذ زهدي جار الله في كتابه عن المعتزلة، ص (146، 147).

(2) رتب البغدادي على قول الجاحظ أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة، أن كل ما يصدر عنه من أفعال أخرى كالصلاة والصيام والحج والزنا والسرقة... وغيرها ليست له، وكأن في قصر الفعل على الإرادة انتفاء العلاقة بينها وبين ما يتولد عنها من أفعال، وبهذا يبطل الثواب والعقاب، ويتنفي الجزاء والمساءلة، وهو ما لم يقصد إليه الجاحظ كما بينّا، ولذلك هاجمه قائلًا: «فمن ضلالاته...» قوله «إن المعارف كلها طباع، وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم»، فإن صدق الكعبي على الجاحظ في أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة - لزمه أن لا يكون الإنسان مصلّيًا، ولا صائمًا، ولا حاجًا، ولا زانيًا، ولا سارقًا، ولا قاذفًا، ولا قاتلًا؛ لأنه لم يفعل عنده صلاة، ولا صومًا، ولا حجًا، ولا زنى، ولا سرقة، ولا قتلًا، ولا قذفًا؛ لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة، وإذا كانت هذه الأفعال التي ذكرناها عنده طباعًا لا كسبًا - لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب؛ لأن الإنسان لا يثاب ولا

5- أثر الإيمان بالضرورة العلية في فكر الجاحظ:

وقد كان لإيمان الجاحظ بالضرورة العلية على هذا النحو أثر في توجهه نحو سبر غور هذه القوانين التي يخضع لها الكون والإنسان، في محاولة منه لتبيينها والتعرف عليها؛ إن في وجودها الكلي الوجداني، أو في وجودها الجزئي المتكثر، فكان أن تجلّت لديه نزعتين أصيلتين؛ هما النزعة الفلسفية، والنزعة العلمية.

أ - تجلي النزعة الفلسفية:

فعلى أثر إيمان الجاحظ بالعلية كمبدأ عقلائي يحكم الوجود - ولّى وجهته نحو ملاحظة الوحدة الكامنة خلف التنوع المشاهد؛ أعني ملاحظة القانون الإلهي في الخلق عبر تطبيقاته المتنوعة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك توصله إلى ما أسماه بقانون التعديل والاستواء؛ ويعني به توازن خلقة الكائن الحي، بحيث إنه إذا عرض له عارض ما من عوارض النقص، على نحو معين، انتفت لديه القدرة التي خلق عليها أولاً.

ونماذج هذا القانون لدى الجاحظ عديدة، استقاها من الكون ومن الإنسان، وعرضها في مواطن متفرقة من الحيوان والبيان والتبيين؛ فمن ذلك مثلاً أن الحمام متى قُصَّ أحد جناحيه كان أعجز له عن الطيران، ومتى قُصَّ جميعاً كان أقوى له عليه؛ لأنه إن كان مقصوفاً من شقٍّ واحد اختلف خلقه ولم يعتدل وزنه؛ إذ كان أحد الجناحين هوائياً والآخر أرضياً، وإن كان مقصوفاً من الشقّين، فقد بلغ بذلك التعديل من جناحيه أكثر مما كان يبلغ بهما إذا كان أحدهما وافياً والآخر مبتوراً⁽¹⁾.

يعاقب على ما لا يكون كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه؛ إذ لم يكن ذلك من كسبه». الفرق بين الفرق، ص (154، 155)، وانظر في نفس المعنى: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص (81، 82).

(1) انظر: الحيوان 3 / 230، والبيان والتبيين 1 / 64.

ويلمح الجاحظ القرب بين هذا النموذج ونموذج عدم قدرة الإنسان الذي قطعت إحدى يديه على الحركة باتزان⁽¹⁾، وكذلك نموذج عدم قدرة الإنسان على البيان بسقوط شطر أسنانه دون سقوطها جميعاً⁽²⁾، والعلة المشتركة الجامعة بين كل هذه المتباعدات هي القانون الإلهي الواحد، الذي أطلق عليه قانون التعديل والاستواء.

وقد تجلّت تلك النزعة الفلسفية وذلك النزوع الوجداني كذلك في آراء الجاحظ النظرية؛ فنجد حرصه الواضح على إرجاع كل شيء إلى المبدأ الطبيعي الذي انطلق منه؛ فعلى سبيل المثال نراه إذ يتحدث عن أحقية استمتاع الرجال بالنظر إلى القيان ومحادثتهن، يذكر العلة في ذلك، وهي أن جميع ما في العالم مسخر ومهيأ له، وليس أقرب إلى روح الرجل من الأنثى التي خلقت منه، وعلى هذا فله الاستمتاع بالنظر والحديث إليها ما لم يترتب على ذلك محذور شرعي⁽³⁾، كما نراه إذ يتحدث عن نزاع القبائل لاختلاف ساداتها وتعدددهم، يعرج إلى التأصيل لمبدأ الحاجة الطبيعية إلى الرئيس، وأن هذا أمر طبيعي فطر الله عليه جميع المخلوقات؛ فالإمامة بنظره ضرورة تقتضيها الطباع⁽⁴⁾.

هذا وقد ظهرت تلك النزعة الفلسفية الطبيعية مبثوثة في جُلِّ آرائه وأفكاره؛ فالمعرفة طباع⁽⁵⁾،

(1) انظر: الحيوان 3 / 230، 231.

(2) انظر: البيان والتبيين 1 / 61: 64.

(3) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (65: 76). وتلك نزعة عنصرية وتحررية واضحة لدى الجاحظ على نحو ما سبق القول.

(4) يرى الجاحظ أن تنصيب الإمام ضرورة تقتضيها طباع البشر، بما فيها من غلبة للشهوات والأهواء إذا لم يكن قائم عليهم. انظر: الرسائل الكلامية، كتاب النساء، ص (99)، وكتاب استحقاق الإمامة، ص (194، 195)، والزيدية والرافضة، رسائل الجاحظ لعبد السلام هارون 4 / 318: 321.

(5) انظر: الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (109: 120).

والأخلاق طباع⁽¹⁾، واختلاف ألوان البشر طباع⁽²⁾، وآيات الرسل تختلف باختلاف الطباع⁽³⁾، والتكليف على وفق الطباع⁽⁴⁾، وموقف الناس من النحل تحدده الطباع⁽⁵⁾، والوعيد يأتي مناسباً

(1) انظر: الرسائل الأدبية، رسالة في استنجاز الوعد، ص (425)، والرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (69، 70)، والأوطان والبلدان، ص (103)، وفخر السودان على البيضان، ص (541).

(2) يرى الجاحظ أن اختلاف ألوان البشر ما بين الأبيض والأسود عائد إلى اختلاف طبائع بيئاتهم، حسب شدة الحر أو شدة البرد. انظر: الرسائل السياسية، فخر السودان على البيضان، ص (554، 555).

(3) وفي ذلك يقول الجاحظ: «وأعلام الرُّسل لا يكثر عددها، ولا تعظم أقدارها على أقدار فضائل الأنبياء... وإنما تكثر العلامات وتعظم على قدر طبائع أهل الزمان، وعلى قدر الأسباب التي تتفق وتتهيا لقوم دون قوم، وهو أن يكونوا جابرة عتاة، أو أغبياء منقوصين، أو علماء معاندين، أو فلاسفة محتالين...». الحيوان 7 / 219، وراجع في نفس المعنى: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (156)، وكتاب استحقاق الإمامة، ص (186)، والزيدية والرافضة، رسائل الجاحظ لعبد السلام هارون 4 / 323.

(4) يرى الجاحظ أن التكليف من الحق يكون على وفق الطباع، فالتكليف الشديد للطباع الغليظة، والعكس بالعكس، فهو إذ يتحدث عن نار القربان، تلك التي جعلها الله ﷻ امتحاناً لإخلاص بني إسرائيل؛ حيث كان من علامة قبول القربان نزول نار من السماء لتأكله، ومتى لم تنزل، وبقي القربان على حاله عرفوا أن صاحبه كان مدخول القلب، فاسد النية، نراه يقول: «ثم إن الله ستر على عباده، وجعل بيان ذلك في الآخرة، وكان ذلك التدبير مصلحة ذلك الزمان، ووفق طبائعهم وعللهم، وقد كان القوم من المعاندة والغباوة على مقدار لم يكن لينجع فيهم ويكمل لمصلحتهم إلا ما كان في هذا الوزن». الحيوان 4 / 462.

(5) وفي ذلك يقول في ختام كتابه عن العثمانية: «على أن للنحل صوراً كصور الناس، فكما أن بعض الصور أشد مشاكلة لطبعك، وأنت في عينك، وأخف على نفسك، فكذلك النحل في مقابلة الأهواء، ومشاكلة الشهوات، والخفة على النفوس، فاحذر حوادث الشهوات، واتصال المشاكلة، فإنه أخفى من الدقيق، وأدق من الخفي. هذا إذا كان المعنى مجرداً والمذهب عارياً، فكيف إذا موهه صاحبه، وزخرفه واضعه، بأعذب الألفاظ وأشهاها، وأحسن المخارج وأعفاها، فشفى كل واحد منهما صاحبه، وحببه إلى سامعه، فإن وافق ذلك منه تعظيم لسلفه، وهوى في قائله، فقد أسمحت نفسه بالتقليد، واستسلمت للاعتقاد». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (327).

للطباع⁽¹⁾، واختلاف الأمم وتفاضلها عائد إلى الطباع⁽²⁾، وكذا حب الأوطان، وتنوع المهن، وتنوع الأذواق في المأكّل والمشرب، وفي اختيار الأسماء، وفي التبائع والمقايسة⁽³⁾... كل هذا من الطباع التي فطر الله الناس عليها.

ب - تجلي النزعة العلمية:

وعلى أثر إيمان الجاحظ كذلك بالعلية فقد ولى وجهته نحو محاولة اكتشاف القوانين الموضوعية التي تحكم التكثر المشاهد في العالم المادي، وذلك من خلال ملاحظة الظواهر ومراقبتها كما هي عليه في الطبيعة، أو التدخل حيناً في مجرى هذه الظواهر، من خلال ظروف خاصة يهيئها بنفسه؛ بغية الكشف عن فرض من الفروض أو التحقق من صحته، وقد استطاع من خلال تلك النزعة التجريبية الواضحة أن يصل إلى العديد من الأفكار والآراء والفرضيات.

فمن خلال الملاحظة والاستقراء فحسب استطاع الجاحظ أن يصل إلى تصنيف عام للكائنات؛ فالعالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء: متفق ومختلف ومتضاد، وهو من حيثية أخرى ينقسم إلى نام وغير نام، والنامي قسمان: حيوان ونبات؛ ثم الحيوان على أربعة أقسام؛

(1) يرى الجاحظ أن وعيد محمد ﷺ قومه بنار الأبد، كوعيد موسى عليه السلام بني إسرائيل بهلاك زروعهم، وإلقاءهم على أفئدتهم، وإخراجهم من ديارهم؛ إذ ناسب تعجيل العذاب الأدنى قوم موسى في استماتتهم وردعهم وتعديل طبائعهم؛ لما كانوا عليه من الغي، بينما ناسب تأخير العذاب الشديد قوم محمد ﷺ؛ لما كانوا عليه من رجحان عقل وتفكر في عواقب الأمور، والشديد المؤخر مناسب لذوي الفكر أصحاب النظر في العواقب. انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (152، 153).

(2) يرى الجاحظ أن الأمم تتفاضل بحسب ما حُصّوا به من الطباع، وما سُخِّروا وصُرِّفوا له. انظر: الرسائل السياسية، مناقب الترك، ص (508: 511).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (136: 141)، وانظر كذلك: الرسائل السياسية: رسالة الأوطان والبلدان، ص (100، 101).

شيء يمشي وشيء يطير وشيء يسبح وشيء ينساح، والذي يمشي على أربعة أقسام... وهكذا⁽¹⁾.

وهناك كذلك الكثير من الملاحظات البدائية البسيطة؛ كملاحظته أثر الخصاء في الذكاء وشحن الطباع⁽²⁾، وملاحظته حسّ الديك بالزمان، وكأنه يملك ساعة بيولوجية يحدد بها مقادير الأوقات، ليقسط عليها صياحه وأصواته⁽³⁾، وملاحظته لفطنة النمل في تخزين الحبوب، وكيف أنه ينقر موضع القطمير من وسط الحبة خشية الإنبات في باطن الأرض⁽⁴⁾، وملاحظته موت الجعَل إن دفن في الورد، ثم حياته إن نقل إلى الروث⁽⁵⁾، وملاحظته لتأخر الرعد عن البرق، وقياسه ذلك على العادة بتأخر سماع صوت الضرب بعصا مثلاً على رؤيته⁽⁶⁾... وغيرها كثير.

ومن الملاحظات التي صال فيها الجاحظ وجال كثيراً، ملاحظاته بخصوص تخلق بعض الحيوان من غير ذكر ولا أنثى، فيما يعرف بفرضية التولد الذاتي، تلك التي دافع عنها كثيراً، باعتبارها حقيقة تأكدت لديه بالحس والمعاينة والتكرار⁽⁷⁾.

(1) انظر: الحيوان 1 / 26 : 31.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 116، 117.

(3) انظر: المرجع السابق 2 / 241، 242.

(4) انظر: المرجع السابق 4 / 6.

(5) انظر: المرجع السابق 3 / 349.

(6) انظر: المرجع السابق 4 / 408.

(7) التولد الذاتي أو التلقائي هو القول بأن بعض النباتات أو الحيوانات تتولد من مادة ليس فيها حياة. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 367.

وقد آمن الجاحظ بتلك الفرضية على أثر معانيته لتخلق بعض الحيوان من غير ذكر ولا أنثى، اعتماداً - كما يقول - على مقارنة الطبائع من الطبائع، وعدم المنافرة بينها، وهو ما أسماه بتناكح الطبائع، كما في تخلق الذباب من العفونة الحادثة في بعض الأجرام كالباقلاء، وتخلق الديدان والحيات في جوف الإنسان، من الطعام والشراب الخالي =

ولم يكتفِ الجاحظ بالملاحظة، بل عمد أحياناً إلى التدخل في مجرى الظاهرة وتغيير مسارها؛ للكشف والاختبار والامتحان، فمن ذلك تجربة الخنفساء؛ فقد لاحظ مشابقتها الظاهرية للجعل، فاختبر حركتها في الروث وسكونها في الورد مثله، فوجدها على صفته⁽¹⁾، وتجربة الظليم⁽²⁾؛ فقد نقل أن من عجائب ابتلاع الجمر حتى ينفذ إلى جوفه، فيكون جوفه هو العامل في إطفائه، ولا يكون الجمر هو العامل في إحراقه، ثم إنه اختبر كذلك ابتلاعه للحجارة والحديد المحمي، باعتبارهما أكثر إمساكاً للنار من الجمر وأبطأ انطفاء، فابتلعها الظليم كذلك⁽³⁾، وتجربته في كسر بيض الحيات؛ للتعرف عما بداخلها⁽⁴⁾، وتجربته في عدم موت الأفعى بالذبح إلا مع الضغط على خرزة عنقها⁽⁵⁾، كما نقل عن النظام تجربته في إسكار البهائم والسباع⁽⁶⁾، وعن غيره تجربته في الانتباه الغريزي عند الكلب، والتي تشبه كثيراً الارتباط الشرطي عند بافلوف في العصر الحديث⁽⁷⁾.

بالطبع منها، وتخلق الديدان من الحيف، وتخلق الفراش في الآنية المغلقة... وغيرها كثير. انظر في ذلك: الحيوان 3/ 355، 361، 362، 373: 379، 5/ 348، 404، 439، 526.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن فرضية التولد الذاتي هذه قد عبر عنها أرسطو منذ القدم، ولم يقض عليها سوى سبالانزاني في القرن الثامن عشر، وباستير في القرن الذي يليه.

انظر: د. أحمد حماد الحسيني: كتاب الحيوان للجاحظ، تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 3/ 224.

(1) انظر: الحيوان 3/ 349.

(2) الظليم هو ذكر النعام. انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل الظاء مع الميم 33/ 40.

(3) انظر: الحيوان 4/ 320.

(4) انظر: المرجع السابق 4/ 170.

(5) انظر: المرجع السابق 4/ 113.

(6) انظر: المرجع السابق 2/ 230.

(7) انظر: المرجع السابق 2/ 120، 121.

وعلى الرغم من القصور الواضح؛ إن في خطوات المنهج ذاته لعدم إيفاء التجارب حقها من التنوع والتكرار والتقليب على الأوجه المختلفة، أو فيما نتج عنه من آراء وفرضيات أثبت العلم الحديث بطلانها، أقول على الرغم من هذا القصور تبقى محاولة الجاحظ وقبله النظام من المحاولات الرائدة في مجال البحث العلمي، حتى يمكننا القول إن حركة التمرد على صورية الفكر الأرسطي، والتي بلغت أوجها على يد رواد الفكر الحديث من الأوربيين كفرنسيس بيكون وديكارت في القرن السابع عشر، قد بدت بذورها عند الجاحظ والنظام، وذلك في القرن الثالث الهجري.

وهكذا شغل مبدأ العلية حيزًا واسعًا وعميقًا من نشاط الجاحظ العقلي، استطاع على أثره أن يكون منهجًا خاصًا به في التعليل، يتحرى فيه ظاهر الأمور وخفيها، وأن يبلور كذلك رؤية خاصة به عن العلية أو السببية، كان لها أكبر الأثر في تجلي نزعتيه الفلسفية الطبيعية والعلمية التجريبية.

المبحث الرابع: التأويل

توطئة:

التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه المؤئل للموضع الذي يُرجع إليه، وذلك هو ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منه؛ علماً كان أو فعلاً⁽¹⁾، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: 19]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً⁽²⁾.

وبيان ذلك أن الشريعة مشتملة على ظاهرٍ وباطنٍ معاً؛ لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، فلذلك أُحتجج إلى إخراج النص من دلالة الظاهرية إلى دلالة الباطنية بطريق التأويل، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان⁽³⁾.

وقد اختلف في مرادفته للتفسير؛ فقليل هما مترادفان، وقيل التأويل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع به⁽⁴⁾، وقيل التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكّل، والتأويل رد أحد المُحتمَلَيْن إلى ما يطابق الظاهر، وقيل التفسير هو شرح المجمال وتقريب الألفاظ الغريبة، والتأويل تبين معنى المتشابه الذي لم يُقطع بفحواه من غير ترددٍ فيه⁽⁵⁾.

(1) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، كتاب الألف 1 / 39، والأول لغة: هو الرجوع، وآل إليه يؤول أولاً ومالاً: رجع، ومنه قولهم: فلان يؤول إلى كرم. انظر: لسان العرب، باب اللام، فصل الهمزة 1 / 171، وتاج العروس، فصل الهمزة مع اللام 28 / 31.

(2) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (43).

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 234.

(4) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1 / 376.

(5) انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل الهمزة مع اللام 28 / 32، 33.

ويتكشف لنا من هذا البيان الموجز أن التأويل هو مسلك العقل المتأمل، الذي لا يقنع بالظاهر، وإنما يتغياً المعنى الخفي الكامن خلف هذا الظاهر؛ تقصياً للغاية المرادة من القول، فهو قراءة عقلية واعية متفحصة للنص، تهدف فيما تهدف إلى تبين التشابه من القول، واستخراج الأقرب منه إلى مطابقة الظاهر، وهو وإن وقع بهذا الاعتبار في دائرة الظنيات، فقد كان هو الطريق الذي أُجبرت عليه العقول في فترة ما من تاريخها؛ أعني فترة التقاء الحضارات، وتقابل الثقافات.

لقد ظهرت الحاجة إلى التأويل على أشد ما تكون عقب الفتوحات الإسلامية الكثيرة، والتي اختلط فيها الفكر الإسلامي بأفكار أخرى وافدة، كان من شأنها إثارة الشكوك حول بعض آي الذكر الحكيم، وفهمها فهماً ظاهرياً، لا يتفق مع أسس الفكر الإسلامي وأصوله وقواعده.

ولم يستسلم العقل الإسلامي لتلك الفوضى الفكرية، وكان رجال الاعتزال ممن تصدى لتلك الأفكار الواردة، حاملين لواء الذود والدفاع عن طريق التأويل؛ فقد رَأَوْا أنه من العجز أن يُقَابَل العقل الوافد بالاستسلام، أو تُقَابَل آراؤه وأفكاره في آي الذكر الحكيم بالتفويض، على نحو ما كان عليه السلف، الذين لم تضطرهم الظروف إلى خوض ما خاضوا⁽¹⁾.

ويُعد الجاحظ من أوائل هؤلاء الرجال الذين تصدّوا للنصرة والدفاع؛ فكان التأويل سلاحه الذي شهره في وجوه المتطاولين، وهو أمر واضح في جُلّ كتبه ورسائله، وقد استطاع من خلال مناقشاته العديدة أن يضع الضوابط العلمية والأسس الفكرية لعملية التأويل، والتي تضمن له

(1) انظر: د. عبد العال سالم مكرم: الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، ص (37، 38)، وراجع: زهدي جار الله: المعتزلة، ص (244: 247)، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 3 / 7: 9، وعبد المجيد مسالتي: النص بين القراءة الحرفية والقراءة التأويلية عند علماء الكلام، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، السنة 2018م، مجلد 15، عدد 28، ص (332).

أن يكون العقل دائراً في فلك النص، لا خارجاً عنه، بحيث يعطي القراءة الأقرب إلى الإذعان والقبول.

وفيما يلي محاولة لاستخلاص منهجه في التأويل، وقد آثرت أن يكون الحديث في محاور ثلاثة، وهي:

1 - مفهوم التأويل عند الجاحظ والحاجة إليه.

2 - دواعي التأويل.

3 - قانون التأويل الجاحظي (ضوابط استخراج المعنى من النص).

وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منها بشيءٍ من التفصيل:

أولاً: مفهوم التأويل عند الجاحظ والحاجة إليه:

1- معنى التأويل:

ينطوي كلام الجاحظ على أن المقصود بالتأويل هو إخراج الكلام من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، لأن المعنى الحقيقي غير مقبول ولا معقول⁽¹⁾، وهو ما نفهم منه أن الأصل لديه هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح، وأن التأويل هو حالة يلجأ إليها العقل عند تعذر الفهم أو استحالته.

ويشهد لهذا تحذيره في أكثر من موضع من الغلو والإيغال في إحالة المعنى عن ظاهره، والإتيان بغرائب الأقاويل، فيقول بعد أن ينقل عن النظام صوراً من تكلف بعض المفسرين في التأويل، وعن غيره صوراً من تكلف بعض القضاة في أحكامهم: «وليس يُؤتى القوم إلا من

(1) يذكر الجاحظ أن للكلام معنيين: حقيقي ومجازي، وأنه ينبغي العدول عن المعنى الحقيقي إلى المجازي إذا كان المعنى الحقيقي غير مقبول ولا معقول. انظر: الرسائل الكلامية، الرد على المشبهة، ص (235، 236).

الطمع، ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل»⁽¹⁾، كما يقول تعليقاً على تزيد الأعراب في رواياتهم عن الجن، وتأويلهم آيات القرآن بما يتفق مع مزاعمهم: «ولم يهلك الناس كالتأويل»⁽²⁾.

2- الحاجة إلى التأويل:

وفي المقابل يؤكد الجاحظ على أن الحاجة إلى التأويل قد تكون ماسة بل ومتعينة؛ ضرورة أن الكتاب والسنة والشواهد والأمثال إنما تنحو منحى كلام العرب في وجوه البيان، وللعرب في البيان مسالك وطرق خاصة، من جهلها عجز عن الفهم، وربما هلك وأهلك⁽³⁾، وهو ما نبّه عليه الإمام الغزالي (ت: 505 هـ) فيما بعد، والذي أكد على أهمية التأويل وضرورته في بعض المواضع، حتى إن من غلا في حسم الباب وإغلاقه كالإمام أحمد بن حنبل رحمته الله، قد اضطرّ إلى التأويل في ثلاثة مواضع، لم يجد عن التأويل فيها بداً⁽⁴⁾.

إحدى هذه المسالك التي ذكرها الجاحظ وأفاض في الحديث عنها، هي أن العرب تتوسع في الكلام وفي حمل بعضه على بعض؛ فالأعرابي - على سبيل المثال - يقول مادحاً شعره: أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه⁽⁵⁾، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «نعمت العمة لكم

(1) الحيوان 1 / 346.

(2) المرجع السابق 6 / 200.

(3) وفي ذلك يقول: «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك». الحيوان 1 / 153، 154.

(4) هذه المواضع الثلاث هي: قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»، و«قلب المؤمنين بين إصبعين من أصابع الرحمن»، و«إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمين». انظر: إحياء علوم الدين 1 / 103، 104، وراجع في التأويل عند الغزالي: قانون التأويل، تحقيق زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار.

(5) انظر: البيان والتبيين 1 / 228.

النخلة»⁽¹⁾، وذلك - كما يعلل الجاحظ - لما بينها وبين الناس من تشابهٍ وتشاكلٍ ونسبٍ من وجوه⁽²⁾.

والعرب قد تطلق اللفظ وتريد غيره، وهو كثير في كلامهم؛ فالرجل على سبيل المثال يقول لامرأته: ألقيت حبلك على غاربك، وهو يعني طلاقها، وليس هناك حبل أُلقي على غارب، ويقول: ما لي في هذا الأمر ناقة ولا جمل، ولست منها في غيرٍ أو نفير، وليس هذا ما أراد⁽³⁾، و«للناس أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا، إذا كان لهم مجازٌ، إلا في المعاملات»⁽⁴⁾، وضابط ذلك - كما يفهم من كلامه في موضع آخر - أن يفهم بعضهم كلامَ بعض⁽⁵⁾.

(1) لم يرد الحديث بهذا اللفظ في كتب السنة، والوارد في متون السنة حديث بنحوه وهو قول النبي ﷺ: «أكرموا عمتكم النخلة». أخرجه أبو يعلى في مسنده (455)، والعقيلي في الضعفاء (4/ 256 - ترجمة مسرور بن سعيد)، والرامهرمزي في الأمثال (ص 73)، وأبو الشيخ في الأمثال (263)، وأبو نعيم في الحلية 6/ 123، وابن عساكر في تاريخه 7/ 382، من حديث علي بن أبي طالب. قال العقيلي: «مسرور بن سعيد عن الأوزاعي، حديثه غير محفوظ، ولا يعرف إلا به». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أبو يعلى وفيه مسرور بن سعيد، وهو ضعيف. قال الحافظ ابن حجر في الإصابة 4/ 635 والسخاوي في المقاصد الحسنة (ص 146): في سنده ضعف وانقطاع.

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 230، والحيوان 1/ 212.

(3) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (291).

(4) الحيوان 4/ 76.

(5) انظر: المرجع السابق 5/ 23: 34، وقد حشد فيه الجاحظ نماذج من توسع العرب في الكلام، وحمل بعضه على بعض؛ ثقة بفهم أصحابهم عنهم، فمن ذلك أن الأكل قد يقصد به معناه الحقيقي وهو الإفناء وإبطال العين، وذلك في نحو قولنا: أكله الأسد، وقد يُقصد به النهش واللدغ والعض، وذلك في نحو قولنا: أكله الأسود، وقد يراد بالأكل كذلك الإحالة أو النحت والتنقص، كما في قول الشاعر:

وَقَدْ أَكَلْتُ أَظْفَارَهُ الصَّخْرَ كُلًّا تَعَايَا عَلَيْهِ طَوْلُ مَرْقَى تَوْصَلَا

ومثاله كذلك التذوق؛ فقد يستخدم فيها له طعم، وهو معروف، وفيما ليس له طعم، نحو قول الشاعر:

وَإِنَّ اللَّهَ ذَاقَ حُلُومَ قَيْنِسٍ فَلَمَّا ذَاقَ خِفَّتْهَا قَلَاهَا

ومن ذلك كذلك أن الكلمة الواحدة في لغة العرب قد يختلف معناها باختلاف سياقها، فقد يشبه الاسمُ الاسمَ في صورة تقطيع الصوت، وفي الخط في القرطاس، ومع هذا تختلف دلالاته ومعناه⁽¹⁾، وقد يصل هذا الاختلاف حد التناقض، الذي تكون الكلمة به كفرًا في حال، وإيمانًا في حال⁽²⁾.

ثانيًا: دواعي التأويل:

إن المعنى إذن لا يمكن أن يكون دائمًا في ظاهر اللفظ، ومن هنا جاءت الحاجة إلى التأويل، والملاحظ أن تلك الحاجة تتدرج عند الجاحظ من الوجوب إلى الندب والاستحباب؛ أعني أن دواعي التأويل لديه لم تكن على درجة واحدة؛ فهناك تأويل واجب وحتمي؛ وهو ما كان ظاهر النص فيه مخالفًا للعقل أو للطبع، وهناك تأويل جائز؛ وهو ما تردد القول فيه بين معنيين أحدهما أولى وأوفق من الآخر، وهناك تأويل مستحب ومندوب إليه؛ وهو ما كان فيه استبيان واستجلاء وكشف عن المعنى الباطن المراد من النص.

1- الوجوب (مخالفة ظاهر النص للعقل أو للطبع):

أما الحالة التي يتحتم فيها التأويل، فهو مخالفة ظاهر النص للعقل أو للطبع؛ ضرورة أن العقل الصريح والطبع الصحيح لا يمكن أن يتنافى بحالٍ مع الظاهر الواضح من النص، ومن ذلك ردُّ الجاحظ لمزاعم النصارى في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64]، إذ

فالذوق هنا - كما يبدو - على معنى الاختبار والتمحيص.

ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]. وراجع في المزيد من الأمثلة حول توسع العرب في كلامهم: الحيوان 1 / 219: 212، والبيان والتبيين 1 / 228: 230.

(1) انظر: الحيوان 1 / 306.

(2) انظر: الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (342)، والرسائل الأدبية، الجد والهزل، ص (334، 335)، والحيوان 1 / 306.

زعموا أن اليهود لم تقل ذلك، وأنه ليس في أصل عقيدتهم أن يد الله مشدودة إلى عنقه بغل، وذلك على الفهم الظاهري للنص، فقد أبان الجاحظ عن عدم معقولية هذا التفسير؛ وأن مثل هذا القول لا يمكن أن يفهم على ظاهره، ولا يقول بذلك عاقل؛ إذ كيف يعتقد إنسان في عجز إلهه؟ وتأويل ذلك - كما يقول - الإمساك؛ إذ غلُّ اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، وليس أن في أصل عقيدتهم أن يده مغلولة، تعالى سبحانه عن ذلك⁽¹⁾.

أما مخالفة ظاهر النص للطبع فتبدو في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: 68]، فقد نقل الجاحظ زعم البعض ممن ينكر حقيقة وجود الطبائع أن في النحل أنبياء، وذلك بالاستناد إلى ظاهر النص⁽²⁾، كما نقل زعم آخرين أن الهداهد لها من العقل والمعرفة مثل ما للبشر، وذلك بالاستناد إلى ما صدر من هدهد سليمان⁽³⁾، كما سخر ممن يقتل الوزغ لاعتقاده بأنه كان ينفخ في نار إبراهيم عليه السلام، ويكأنه يصدر عن عقل ومعرفة وقصد، وقد تنوّل ذلك كذلك في ذريته⁽⁴⁾، ومن ثم دعا إلى وجوب تأويل هذه النصوص بما لا يتصادم مع طبائع الأمور، كما تتبدى لكل ذي عقل سليم.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، الرد على النصاري، ص (280، 281)، وراجع في المزيد حول تفسير الآية: النسفي 1/ 459، وابن كثير 3/ 145، 146.

(2) ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّنَ﴾ [المائدة: 111]، فقد نقل الجاحظ زعم البعض كذلك أن الحواريين كانوا أنبياء. انظر: الحيوان 5/ 424، 425.

(3) انظر: الحيوان 4/ 77: 85.

(4) نقل الجاحظ عدة روايات عن قتل الوزغ، وفي بعضها أن علة القتل هي أنه كان ينفخ في نار إبراهيم عليه السلام، وقد فُتد هذا الزعم على طريقتيه الساخرة قائلاً: «إن الوزغة التي تقتلها على أنها كانت تضرم النار على إبراهيم، أهي هذه أم هي من أولادها فمأخوذة هي بذنب غيرها؟ أم تزعم أنه في المعلوم أن تكون تلك الوزغ لا تلد ولا تبيض ولا تفرخ إلا من يدين بدينها، ويذهب مذهبها؟». الحيوان 4/ 289، ويقول في موضع آخر: «وَجُهَاْل النَّاسِ [اليوم] يقتلون الوزغ على أن آباءها وأمهاها كانت تنفخ على نار إبراهيم، وتنقل إليها الحطب، فأحسب أن آباءها

2- الجواز (حمل النص على الأوفق والأليق):

وأما ما تردد فيه القول بين معنيين، فيقع لدى الجاحظ في منطقة الجواز؛ أي جواز التأويل وحمل النص على المعنى الأوفق والأليق منهما، وقد اتضح هذا على وجه الخصوص في المسائل المتعلقة بتنزيه الله سبحانه، أو تلك التي تضيفي مزيد إجلال على المقام النبوي الكريم، ما دام هناك متسع في اللغة لهذا الحمل.

ومما يشهد لهذا تأويله النظر على معنى الانتظار في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23]؛ تنزيهاً لله سبحانه وتعالى عن أن يشبه خلقه⁽¹⁾، يقول: «وبعد، ففي

وأَمَهاَتِها قد كنَّ يعرفن فصل ما بين النبيِّ والمنتبِّي، وأنَّهن اعتقدن عداوة إبراهيم على تقصيرٍ في أصل النظر، أو عن معاندةٍ بعد الاستبانة حتَّى فعلن ذلك، كيف جاز لنا أن تَزِرَ وازرةٌ وَزَرَ أخرى؟! إلَّا أن تدَّعوا أن هذه التي نقلتها هي تلك الجاحدة للنبوة، والكافرة بالربوبية، وأنَّها لا تتناكح ولا تتوالد». الحيوان 1 / 304، 305.

وقد دعا الجاحظ إلى تأويل هذه الأحاديث بما يتفق مع طبائع الوزغ، وكونه حيواناً لا يعقل، وتأويل ذلك لديه أنه على فرض صحة الخبر، أن الرسول ﷺ ربما ذكره حكاية لأقاويل قوم، أو أنه ذكره على معنى كان يومئذ معلوماً، فترك الناس العلة ورووا الخبر مجرداً غير مضمَّن، أو أن من سمع الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله...، أما العلة المعقولة والمقبولة لديه في قتل الوزغ، فهي مشابهته للحيات والعقارب في أذى الإنسان، وليس لكفره أو كفر أبيه، أو لأنه كان يضرم النار على إبراهيم عليه السلام، على ما دلَّ عليه ظاهر بعض الأحاديث. انظر: الحيوان 1 / 304، 305 / 4 : 286 : 290.

وتجدر الإشارة إلى أن الصحيح في أخبار الوزغ هو الأمر بقتله، أما رواية قتله لأنه كان ينفخ في نار إبراهيم فقد وردت عن عائشة عند أحمد وابن ماجة، وفيها قال ابن حجر: «والذي في الصحيح أصح، ولعل عائشة سمعت ذلك من بعض الصحابة، وأطلقت لفظ أخبرنا مجازاً؛ أي أخبر الصحابة». فتح الباري 6 / 354. وقد ذكر النووي في شرحه على مسلم أن النبي ﷺ أمر بقتل الوزغ وحث عليه ورغب فيه لكونه من المؤذيات، وأن سبب تسميته فويسقاً من الفسق وهو الخروج، أي خروجه عن خلق معظم الحشرات ونحوها بزيادة الضرر والأذى، ونظيره الفواسق الخمس التي تقتل في الحل والحرم. انظر: النووي على شرح مسلم 14 / 236 : 238.

(1) ذهب المعتزلة إلى نفي رؤية الله عياناً في الدنيا والآخرة، وقالوا باستحالة ذلك عقلاً؛ تنزيهاً لله سبحانه عن أن يشبه خلقه، وذلك خلافاً للجمهور من أهل السنة، الذين قالوا بالرؤية العيانية في الآخرة، قال القرطبي في تفسير

حجج العقول أن الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئياً فقد أشبهه في أكثر الوجوه، وإذا كان قولهم في النظر يحتمل ما قلتم⁽¹⁾، وما قال خصمكم⁽²⁾، مع موافقة أبي صالح ومجاهد في التأويل⁽³⁾، وكان ذلك أولى بنفي التشبيه الذي قد دلَّ عليه العقل، ثم القرآن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، كان التأويل ما قال خصمكم دون ما قلتم⁽⁴⁾؛ يعني أن الأوفق والأليق تأويل اللفظ وعدم حمله على ظاهر معناه، فيكون النظر هنا على معنى الانتظار، خاصة مع وجود مَنْ صرَّح بهذا التأويل من متقدمي التابعين.

وتجدر الإشارة إلى مخالفة الجاحظ في هذا القول لقواعد اللغة واستعمال العرب، وهو ما يستتبع مخالفته كذلك لمذهبه هو في التأويل، والذي يشترط اتساع اللغة للمعنى المتأول⁽⁵⁾؛ ذلك أن حمل النظر على الانتظار لا يصح طبقاً لاستعمال العرب؛ لأنهم إذا أرادوا بالنظر الانتظار قالوا نظرت، أما تعديّة النظر بـ «إلى» فلا تصح إلا على معنى الرؤية⁽⁶⁾.

قوله تعالى: ﴿نَظَرَةٌ﴾: «أي تنظر إلى ربها، وعلى هذا جمهور العلماء». تفسير القرطبي 19 / 107. وقال ابن كثير: «أي: تراه عياناً، كما رواه البخاري رَحِمَهُ اللهُ، في صحيحه: "إنكم سترون ربكم عياناً". وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله ﷻ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح، من طرق متواترة عند أئمة الحديث، لا يمكن دفعها ولا منعها... وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهذه الأنام». تفسير ابن كثير 8 / 279، 280.

(1) أي تفسير النظر بأنه رؤيا العين.

(2) أي تفسير النظر على معنى الانتظار.

(3) نقل الجاحظ أن مجاهداً وأبا صالح - وهما من كبار أصحاب ابن عباس - قد تأوَّلا النظر هنا على معنى الانتظار. انظر: الرسائل الكلامية، الرد على المشبهة، ص (232). وقد ذكر ذلك ابن كثير في تفسيره 8 / 280، وذكر القرطبي أن هذا القول ليس معروفاً إلا عن مجاهد وحده. تفسير القرطبي 19 / 108.

(4) الرسائل الكلامية، الرد على المشبهة، ص (232).

(5) سيأتي أن من ضوابط عملية التأويل عند الجاحظ أن يكون في حدود ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة.

(6) ذكر القرطبي أن تأويل النظر على معنى الانتظار ضعيف جداً، خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار. انظر: تفسير القرطبي 19 / 108، كما نقل عن الثعلبي قوله: «وقول مجاهد إنها بمعنى تنتظر الثواب من ربها ولا يراه

ومن تلك المواضع كذلك تأويله الخليل في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125] على معنى الخلّة، وهي الحاجة والفقر؛ إمعاناً منه في تنزيه الله سبحانه عن مشابهة خلقه، وقطعاً للطريق على النصارى، الذين قد يتخذون ذلك ذريعة إلى جواز اتخاذ الولد⁽¹⁾، وهو موضع خالف الجاحظ في تأويله المتكلمين، ومنهم شيخه النظام، ويعني به أن إبراهيم عليه السلام قد اختلّ في الله تعالى اختلاّلاً لم يختلّه أحد قبله؛ لقفذه في النار، وذبحه ابنه، ولعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما وبعد موتهما... إلخ، فصار لهذه الشدائد مختلاً أو خليلاً في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب⁽²⁾.

شيء من خلقه، فتأويل مدخول؛ لأن العرب إذا أرادت بالنظر الانتظار قالوا نظرت، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ [الزخرف: 66]، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: 53]، ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: 49]. وإذا أرادت به التفكير والتدبر قالوا: نظرت فيه، فأما إذا كان النظر مقروناً بذكر إلى وذكر الوجه، فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان. تفسير القرطبي 19 / 109، وذكر النسفي أن حمل النظر على الانتظار لا يصح لأن الفعل نظر لا يتعدى بـ «إلى» إلا بمعنى الرؤية. تفسير النسفي 3 / 573، وكذا ذكره الرازي في مفاتيح الغيب 30 / 732.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، الرد على النصارى، ص (270: 276).

وقد أثار الفخر الرازي في تفسيره لغط النصارى حول هذه المسألة وأجاب عنها بتأويل الخلّة على معنى المحبة المفرطة، التي لا تقتضي الجنسية والمشابهة، قال: «قال بعض النصارى: لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الإعزاز والتشريف، فلم لا يجوز إطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الإعزاز والتشريف؟ وجوابه: أن الفرق أن كونه خليلاً عبارة عن المحبة المفرطة، وذلك لا يقتضي الجنسية، أما الابن فإنه مشعر بالجنسية، وجل الإله عن مجانسة الممكنات، ومشابهة المحدثات». مفاتيح الغيب 11 / 231.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، الرد على النصارى، ص (276، 277). وقد ساق الجاحظ من شعر العرب ما يؤيد به كلامه، منه قول زهير بن أبي سلمى يمدح هرمًا:

وإن أتاه خليلٌ يومَ منْغَبَةٍ يقولُ لا عاجِزٌ مالي ولا حرمٌ

فالخليل في هذا الموضع من الخلّة والاختلال، لا من الخلّة والخلال. انظر: الرد على النصارى، ص (277).

وهو تأويل طريف، تتسع له اللغة وتحتمله⁽¹⁾، وأحسب أن الجاحظ لم يسبق إليه، غير أن جُلَّ المفسرين لم يتابعوه عليه⁽²⁾.

أما المواضع التي أوَّل فيها الجاحظ لإضفاء مزيد إجلالٍ على المقام النبوي الكريم، فتبدو في مثل تأويله لخيانة امرأتَي نوحٍ ولو طِ عليهما السلام على معنى آخر غير خيانة الفرج⁽³⁾، يقول: «وقد يقع اسمُ الخيانة على ضروب: أوَّلها: المالُ، ثمَّ يشتقُّ من الخيانة في المال الغشُّ في النصيحة والمشاورة، وليس لأحدٍ أن يوجَّه الخبر إذا نزل في أزواج النبي ﷺ وحرَم الرُّسل، على أَسْمَج الوجوه، إذا كان للخبر مذهبٌ في السَّلامة، أو في القُصُور على أدنى العيوب، وقد علمنا أن الخيانة لا تتخطَّى إلى الفرج حتَّى تبتدئ بالمال، وقد يستقيم أن يكونا من المنافقين فيكون ذلك

(1) ذكر ابن منظور في لسانه: «الحَلَّة بالفتح: الحاجة والفقر... ورجل مخل ومختل وخليل وأخل: معدم فقير محتاج»، وقد ساق شاهداً على ذلك قول زهير السابق، وقال: «يعني بالخليل: المحتاج الفقير المختل الحال»، كما نقل عن الزجاج قوله: «الخليل: المحب الذي ليس في محبته خلل، وقوله ﷺ: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]؛ أي أحبه محبة تامة لا خلل فيها؛ وجائز أن يكون معناه الفقير؛ أي اتخذته محتاجاً فقيراً إلى ربه»، وقال: «ومن جعل الخليل مشتقاً من الخلَّة، وهي الحاجة والفقر، أراد إنني أبرأ من الاعتماد والافتقار إلى أحد غير الله ﷻ». انظر: لسان العرب، باب اللام، فصل الخاء 11 / 215 : 218، وراجع كذلك: القاموس المحيط، باب اللام، فصل الخاء 1 / 994، وتاج العروس، فصل الخاء مع اللام 28 / 427 : 430.

(2) لم أجد لهذا القول ذكراً - فيما راجعت من كتب التفاسير - إلا عند القرطبي، فقد أشار إليه إشارة سريعة ونقل قول الزجاج السابق ولم يعقب، قال: «وقيل: الخليل المحتاج، فإبراهيم خليل الله على معنى أنه فقير محتاج إلى الله تعالى، كأنه الذي به الاختلال». تفسير القرطبي 5 / 400.

وتكاد تجمع كتب التفاسير على أن إبراهيم ﷺ إنما سمي خليل الله لشدة محبته لربه ﷻ ونصرته سبحانه وإياه. انظر في ذلك: الطبري 9 / 251، 252، والرازي: مفاتيح الغيب 11 / 230، 231، والنسفي 1 / 399، وتفسير ابن كثير 2 / 422 : 424.

(3) وذلك في قوله تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾ [التحریم: 10].

منهما خيانة عظيمة، ولا تكون نساؤهم زواني، فيلزمهم أسماءٌ قبيحة»⁽¹⁾.

ومنها كذلك تأويله لمعنى البكاء في الرواية التي نقلها عن الأصمعي وابن الأعرابي عن رجالهما، أن رسول الله ﷺ قال: «إنا معاشر الأنبياء بكاء»⁽²⁾، على جهة القلة المحموده في موضعها، أو عدم التكلف لاستخراج المعاني، والبعد عن الصنعة وتكثير الكلام فيما لا فائدة فيه، لا على جهة العجز ونقصان الآلة، أو قلة الخواطر، وسوء الاهتمام إلى جيات المعاني، والجهل بمحاسن الألفاظ، فظاهر الكلام - كما يقول - يحتمل الوجهين معاً، إلا أن ما نعلمه من اشتهار العرب بالبيان، وزيادتهم على كل من قصر عن ذلك، يحيل التفسير الثاني، مهما حسنت النوايا وارثجي الخير⁽³⁾، ثم ما نعلمه كذلك عن نبينا ﷺ من حسن بيانه، وقوة

(1) الحيوان 4 / 59، 60، وانظر في نفس المعنى: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (276).

(2) لم أعر عليه في كتب السنة، وهو مذكور في كتب اللغة والغريب دون سند، ذكره البغدادي في تاريخ بغداد 24 / 55، والزنجشري في الفائق في غريب الحديث 1 / 125، وأساس البلاغة 1 / 72، وكذا ابن الجوزي في غريب الحديث 1 / 82، 83، وابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر 1 / 148، وقال عنه الجاحظ: «لا ندرى أقال ذلك رسول الله ﷺ أم لم يقله». البيان والتبيين 4 / 28.

والبكاء: قلة الكلام إلا فيما يُحتاج إليه، من بكؤت الناقة إذا قل لبنها. انظر: لسان العرب، باب الهمزة فصل الباء 1 / 35، وتاج العروس، فصل الباء مع الهمزة 1 / 152.

(3) نقل الجاحظ عن شيخ من البصريين أنه كان يقول: إن الله تعالى إنما جعل نبيه أمياً لا يكتب ولا يحسب، ولا يقرض الشعر، ولا يعرف الأنساب، ليكون إذا جاء بالقرآن أدل على أنه من عند الله، وزعم أنه لم يمنعه ذلك ليكون أنقص حظاً منهم، ولكن ليَجعله نبياً، فنقصه ليزيده، ومنعه ليعطيه، وحجبه عن القليل ليَجلي له الكثير. وقد خطأ الجاحظ الشيخ، وأثبت له حسن النية، إلا أنه اعترض على نسبة النقص أيّاً كان لنبينا ﷺ، وأثبت له تمام القوة والاستطاعة، إلا أنه قد صرفهما إلى ما هو أزكى بالنبوة، وأشبه بمرتبة الرسالة، وذكر أن نسبة القوة والاستطاعة له ﷺ ليست مانعة من تصديقه والإيمان به، ولكنه أراد سبحانه ألا يكون للشاغب متعلق عما دعا، حتى لا يكون دون المعرفة بحقه حجاب وإن رق، وليكون ذلك أسهل في المحنة، فلذلك صرف نفسه عن الأمور التي كانوا يتكلفونها ويتنافسون فيها، فلما طال هجرانه ﷺ لها، صار لسانه لا ينطلق بها، والعادة توأم الطبيعة، فكانت آله ﷺ أوفر، وأداته أكمل، إلا أنها كانت مصروفة إلى ما هو أرد وأنفع، ويُن أن نضيف إليه العجز، ويُن أن نضيف إليه امتناع الشيء لهجرانه فرق. انظر: البيان والتبيين 4 / 32: 34.

فصاحته، وأنه قد أوتي جوامع الكلم، بالإضافة إلى ما نعلمه عن داود عليه السلام من أنه قد أوتي الحكمة وفصل الخطاب⁽¹⁾، وعن سليمان في علمه لمنطق الطير⁽²⁾، كل هذا وغيره يحسم هذا التردد بين المعنيين إلى المعنى الأتم الأكمل، فيتعين صرف عموم لفظ الحديث إلى القلة على معنى الكمال لا النقص⁽³⁾.

3- الاستحباب (سبر غور النص واستجلاء دقيق مراده):

وأما التأويل المستحب أو المندوب إليه فهو التأويل الذي يكشف عن المعنى الباطن في النص، وذلك بمحاولة الذهاب في المعنى إلى قصد وإرادة صاحبه⁽⁴⁾؛ وبتعبير آخر هو التأويل الذي يُقَرُّ الظاهر على ما هو عليه، ثم إنه يحاول استجلاء مراد النص، واستكناه غايته، أو استخراج معنى المعنى فيه، على نحو ما ذكر عبد القاهر الجرجاني في دلائله فيما بعد⁽⁵⁾.

فمن ذلك تفسير الجاحظ لقوله تعالى: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالزَّيْتُونَ﴾ [التين: 1]، يقول: «فإن كنت إنما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابسهِ ورطبهِ، وعلى الاكتنانِ بورقهِ وأغصانه، والوقود بعيدانه، وأنه نافعٌ لصاحب السُّلِّ... وتقف من الزيتون على زيتهِ والاصطباج به، وعلى التأدُّم

(1) إشارة إلى قوله تعالى عن داود: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 20].

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَتَىٰهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 16].

(3) انظر: البيان والتبيين 4 / 27 : 34.

(4) ليست دلالة النص في صورة اللفظ، وإنما في المعنى الكامن وراءها، والذي يتحدد وفقاً لقصد المتكلم وإرادته، وقد جعل الجاحظ الذهاب في المعنى إلى قصد صاحبه أحد مقومات الاستقبال الجيد للنص، على ما سيتضح فيما بعد في المبحث الخاص بالبيان.

(5) فرَّق عبد القاهر الجرجاني بين المعنى ومعنى المعنى؛ فالأول هو المعنى الذي يُفهم من ظاهر اللفظ بلا واسطة، والثاني هو المعنى الذي يُفهم بتوسط ذاك المعنى، وفي ذلك يقول: «المعنى ومعنى المعنى؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفْضَى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر». دلائل الإعجاز، ص (263).

بهما والوقود بشجرهما، وما أشبه ذلك من أمرهما - فقد أسأت ظناً بالقرآن، وجهلت فضل التأويل، وليس لهذا المقدار عظمهما الله ﷻ، وأقسم بهما، ونوه بذكرهما⁽¹⁾؛ يشير إلى أن سر القسم بهما لا يقتصر على فوائدهما الحسية المعروفة، وإنما من حيث دلالة النعمة على موجدتها وبارئها سبحانه وتعالى، فينتقل من ثم بالنظر من النعم إلى واهب النعم، وهذا - كما يريد أن يقول - هو المعنى الدقيق الباطن خلف ذاك الصريح الظاهر.

ومن ذلك أيضاً تأويله لكلمات الله في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27] - بالنعم والأعاجيب، يقول: «والكلمات في هذا الموضع ليس يُريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك، فإن كلاً من هذه الفنون لو وقف عليه رجل رقيق اللسان صافي الذهن، صحيح الفكر تام الأداة، لما برح أن تحسره المعاني وتغمره الحكم⁽²⁾».

والعلاقة بين الكلمات والنعم عند الجاحظ أن كلاً منها بيان ودليل؛ فكلاهما كاشف عن معنى فيه؛ فالنعم والأعاجيب والصفات على ذلك كلمات دالة على الخالق، من خلال ما تشع به من معاني وحكم غامرة، وليست الكلمات المؤلفة من حروف إلا صور مصغرة للكلمات الكبرى، المجسدة لعالم الخلق العجيب، فالمعنى وفق هذه الرؤية الكونية الرمزية، أرحب من أن يسعه اللفظ القائم في جوهره على الصوت⁽³⁾.

(1) الحيوان 1 / 208.

(2) المرجع السابق 1 / 209، 210.

(3) انظر: د. أحمد الوديني: قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص (713، 714)، وراجع في مفهوم البيان عند الجاحظ، وشموله لمطلق العلامة الكاشفة عن المعنى: المبحث الخامس من هذا الفصل.

وقد أفاد الجاحظ من وجهته تلك في التأويل والغوص على المعاني في رد مزاعم الشيعة وشغبهم حول خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فمن ذلك حملهم لقول أبي بكر: «ما كانت بيعتي إلا فلتة»، وقول عمر بن الخطاب: «ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة وقى الله شرها»، على أن أمر الخلافة قد بني على عدم الاستحقاق، وأن غير أبي بكر أحق بالأمر منه، بنص كلام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقد أبان الجاحظ عن المقصود، وأن تأويل هذا الكلام أن اختلاف الناس في ذلك الوقت وتباين آرائهم وأهوائهم جعل اتفاقهم على شخص أبي بكر أعجوبة أو فتنة وقاهم الله شر وقوعها⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضًا زعمهم أن قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «وليتكم ولست بخيركم»؛ إما أن يكون صدقًا، فليس له أن يتقدم من هو خير منه، وإما أن يكون كذبًا، فليس هناك أقبح من أن يكذب إمام على منبر الجماعة، خاصة مع عدم توفر الدواعي التي قد تحمل على هذا من إكراه أو تقية، وهو فهم ظاهري سخي، حمل الكلام على غير جهته، وقد عرض الجاحظ عدة تأويلات معقولة المعنى، تتفق مع مقام أبي بكر من جهة، وتحتملها العبارة من جهة أخرى، منها ما نقله عن الحسن البصري رضي الله عنه أن هذا كان تواضعًا من الرجل وأنه كان خيرهم، ومنها ما نقله عن قتادة أن أبا بكر أراد التأكيد على أن هذا الأمر لا يُنال بالحسب وإنما بالسابقة؛ إذ قد أكثر القوم من الحديث في هذا، وتفشت بينهم روح العصبية، أو أن أبا بكر خاف على نفسه الفتنة، فاستحضر معنى هضم النفس؛ حماية لها من مداخل الشيطان، فظاهر اللفظ على شيء ومعناه غيره، وليس هذا من باب الكذب في شيء؛ لمعرفة القائل بفهم المستمع عنه، وهذا باب كثيرًا ما يستعمله العرب⁽²⁾.

(1) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (265 : 272).

(2) انظر: المرجع السابق، ص (289 : 292).

ثالثاً: قانون التأويل الجاحظي (ضوابط استخراج المعنى من النص):

وقد استطاع الجاحظ من خلال تلك الرؤية الواعية للتأويل أن يؤسس الضوابط العلمية والأسس الفكرية التي تضمن له سيراً موضوعياً دقيقاً ومنظماً، قوامه خدمة النص والكشف عن غايته ومراده، وقد حاولت استخلاص تلك الضوابط للكشف عن سيره ذاك، فيما أسميته بقانون التأويل الجاحظي، والذي يتلخص في ثلاث قواعد رئيسة، هي:

1- الأصل إجراء المعنى على ظاهره الواضح:

سبق وأن ذكرنا أن الأصل عند الجاحظ هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح، وأن التأويل حالة يلجأ إليها العقل عند تعذر الفهم أو استحالته، وهذه هي القاعدة الأولى في قانون التأويل الجاحظي، فلا يعدل عن الظاهر إن كان فيه تمام المعنى وكماله.

ومن شواهد ذلك عند الجاحظ تفسيره لرؤوس الشياطين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ ^(٦٤) طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿[الصفافات: 64-65]، بأنها رؤوس الشياطين على الحقيقة، وليس كما قيل من أنها نبات ينبت باليمن له منظر كريه ⁽¹⁾، ورداً على الطعن الموجه إلى هذا الظاهر، بأن ضرب المثل إنما يكون بالشيء المعروف، يرى الجاحظ أننا وإن لم نر شيطاناً قط، ولا صور رؤوسها لنا صادقاً بيده، إلا أن هناك إجماعاً على ضرب المثل

(1) ذكر الفخر الرازي (ت: 606هـ) في تفسير رؤوس الشياطين ثلاثة أوجه: الأول: المعنى الظاهر، والثاني: حيات لها رؤوس وأعراف، والثالث: نبت معروف قبيح الرأس، ورجح الرازي المعنى الظاهر بناء على أن لرؤوس الشياطين قبحاً في الوهم والخيال، وأن هذا من قبيل التشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيل. انظر: مفاتيح الغيب 26/337.

وذكر الأوجه الثلاثة كذلك القرطبي (ت: 671هـ)، وقال عن الوجه الأول وهو المعنى الظاهر: «قيل: يعني الشياطين بأعيانهم، شبهها برؤوسهم لقبحهم، ورؤوس الشياطين متصور في النفوس وإن كان غير مرئي، ومن ذلك قولهم لكل قبيح هو كصورة الشيطان، ولكل صورة حسنة هي كصورة ملك... وهذا تشبيه تخيلي». الجامع لأحكام القرآن 15/86.

بقبح الشيطان، وفي هذا الإجماع دليل على أنه أقبح من كل قبيح، وأن ذلك مما ثبت في طبائع البشر، فالله سبحانه قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين، واستسماجها، وكراحتها، وأجرى على السنة جميعهم ضرب المثل في ذلك⁽¹⁾.

ومن شواهد ذلك كذلك رفضه تفسير البعض للتين بدمشق، وللزيتون بفلسطين، في قوله تعالى: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ [التين: 1]، يقول: «زعم زيد بن أسلم أن التين دمشق، والزيتون فلسطين، وللغالية في هذا تأويل أرغب بالعترة⁽²⁾ عنه وذكره، وقد أخرج الله تبارك وتعالى الكلام مخرج القسم، وما تُعرف دِمَشقُ إِلَّا بدمشق، ولا فلسطين إِلَّا بفلسطين»⁽³⁾، فالأصل هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح، خاصة وأنه ليست هناك أية مناسبة بين هذا الظاهر الواضح وهذا الزعم الذي فسرت به الآية.

2- العدول عن الظاهر الواضح لا يكون إلا بنص أو إجماع:

كما يقرر الجاحظ أن العدول عن هذا الظاهر الواضح لا يكون إلا بنص أو إجماع، فليس لنا أن نحيل النص عن ظاهره إلا بخبر عن النبي ﷺ، أو بإجماع من أصحاب التأويل على تفسيره⁽⁴⁾.

ومن شواهد ذلك ردّه على مزاعم الشيعة في تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: 55]؛ إذ زعموا أنها نزلت في عليّ خاصة من دون المؤمنين، وفي ذلك يقول: «وذلك أن قوله: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يدل على العدد الكبير، وأنتم تزعمون أنه عنى عليّاً

(1) انظر: الحيوان 6/ 211: 213، 4/ 39، 40.

(2) هكذا بالمتن، وذكر المحقق الأستاذ عبد السلام هارون أنها في نسخة أخرى: «أرغب عن التعبير عنه»، وهو الأوجه.

(3) الحيوان 1/ 208.

(4) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (208).

وحده، وليس لأحد أن يجعل «الذين» لواحدٍ إلا بخبر يُجمع عليه، فإن لم يقدر على ذلك فليس له أن يحول معنى الكلام عن ظاهر لفظه، والذي عليه التعامل والتعارف، ولفظ الجميع معروف من لفظ المفرد»⁽¹⁾، يعني أن ظاهر اللفظ أنه عام لجميع المؤمنين، وليس خاصاً بعليٍّ عليه السلام وحده، فليس لنا أن نتحول عن هذا الظاهر الواضح إلا بنص أو إجماع⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص (209).

(2) مبني كلام الجاحظ على أن المراد في الآية عامة المؤمنين وليس علياً وحده كما تزعم الشيعة، ويستدل على ذلك بما ورد عن ابن عباس وغيره أنها نزلت في عبد الله بن سلام ورهط من مشركي أهل الكتاب، وذلك أنهم أتوا النبي ﷺ عند الظهر فقالوا: يا رسول الله إن بيوتنا قاصية، ولا نجد مسجداً دون هذا المسجد، وإن قومنا لما صدقنا الله ورسوله عادونا وتركوا مخالطتنا، وأقسموا ألا يكلمونا، فبينما هم يشكون إذ نزلت: ﴿إِنهَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: 55]، فلما قرأها النبي ﷺ قالوا: رضينا بولاية الله ورسوله والمؤمنين، وأذن بلال للصلاة، فخرج النبي ﷺ إلى المسجد وهم معه، والناس بين راکع وساجد، وقائم وقاعد.

ويرفض الجاحظ الرواية التي استند إليها الشيعة، والتي يستدلون بها على أن الآية نزلت في عليٍّ عليه السلام خاصة، وذلك أنهم زعموا أن سائلاً دخل المسجد فسأل الناس وعليٌّ راکع، فلم يُعطَ شيئاً، فنزع عليٌّ خاتمه فأعطاه، فأنزل الله فيه الآية المذكورة، قال الجاحظ: «وأنت إذا سمعت بتأويل ابن عباس وتأويلهم علمت أن تأويلهم بعيد من لفظ التنزيل قرب تأويل ابن عباس منه». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (209)، يعني أن تأويل ابن عباس مناسب لظاهر اللفظ على عكس تأويل الشيعة.

وقد تعددت الروايات التي ذكرها المفسرون في هذه الآية. انظر في ذلك: تفسير ابن كثير 3/ 137: 139، والنسفي 1/ 456، والقرطبي 6/ 221، 222، وذكر الفخر الرازي أن حاصل هذه الروايات جميعها أن المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾: إما عامة المؤمنين، وإما شخص معين.

فعلى الأول يكون المراد بقوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾: أي خاضعون، أو أن من شأنهم إقامة الصلاة، وخص الركوع بالذكر تشريفاً له، أو لاختلاف هيئة الصحابة عند نزول الآية ما بين قائم وراكع.

وعلى الثاني: فالمراد بالشخص المعين: إما أبو بكر كما روي عن عكرمة، وإما عليٌّ كما روى عطاء عن ابن عباس، وكما روي كذلك عن عبد الله بن سلام وأبي ذر.

ورجح الفخر الرازي في تفسيره أن الآية نزلت في عامة المؤمنين، وأن أكثر المفسرين على ذلك، وذكر من حيثيات الترجيح مناسبة ظاهر اللفظ، على نحو ما ذكر الجاحظ، فالله تعالى قد ذكر المؤمنين في هذه الآية بصيغة الجمع سبع

3- إذا عدم النص والإجماع فالتأويل ينبغي أن يكون في حدود ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة:

وأما إذا عدم النص والإجماع، فإن الجاحظ يضع في ذلك ضابطاً يجب الالتزام به، وهو أن يكون التأويل في حدود ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة⁽¹⁾؛ يعني ألا يكون هذا التأويل مخالفاً للعقل، وأن تتسع له أصول اللغة وقواعدها.

ومن ذلك ما أدلى به الجاحظ في خصوصية ذكر الكلب في قصة أصحاب الكهف، واصطحابهم له، من أن ذلك دليل على أنه حيوان رفيع الحال، نبيه الذكر، وقد أيد كلامه بما ورد على لسان أصحاب الكهف، تعبيراً عن هذه الصحبة، بقولهم: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: 22]، دون أن يقال مثلاً: سيقولون ثلاثة معهم كلب لهم؛ فجعل الكلب رابعهم، وعطف ذكره على ذكرهم، واشتقاق ذكره من أصل ذكرهم، حتى كأنه واحد منهم، ومن أكفائهم، أو أشباههم، أو ما يقاربهم، دليل على أن فيه خاصة لا تتوفر في غيره من الحيوانات الأخرى⁽²⁾.

وبناء على هذا الضابط كذلك رَفَضَ الجاحظ تأويل أبي عبيدة لقوله تعالى: ﴿وَتَمُودًا مِمَّا أَتَقَى﴾ [النجم: 51]⁽³⁾ على أن ذلك إنما وقع على الأكثر، وعلى الجمهور الأغلب، لا على الكل كما هو

مرات، وأنه إن جاز حمل ألفاظ الجمع على الواحد على سبيل التعظيم، إلا أنه مجاز لا حقيقة، والأصل حمل الكلام على الحقيقة لا المجاز.

كما فند الرازي مزاعم الشيعة في استدلالهم بالآية على إمامة عليٍّ عليه السلام، وحرر معنى الولاية في الآية، وأن المقصود بها المحبة والنصرة، لا الإمامة والتصرف. انظر: الرازي: مفاتيح الغيب 12 / 382 : 387.

(1) انظر: الحيوان 2 / 190.

(2) انظر: المرجع السابق 2 / 188 : 190.

وأعني بالتأويل هنا استخراج معنى خفي باطن من كلام صريح ظاهر.

(3) بحثت عن تفسير أبي عبيدة معمر بن المثنى لهذه الآية فلم أجده تناولها في تفسيره المسمى بـ«مجاز القرآن»، فقد ذكر الآية رقم (48)، ثم الآية رقم (53)، دون أن يشير إلى هذه الآية، وهي رقم (51) من السورة. انظر: مجاز القرآن 2 / 238، 239.

ظاهر الآية، يقول: «وهذا التأويل أخرجه من أبي عبيدة سوء الرأي في القوم⁽¹⁾، وليس له أن يجيء إلى خبر عام، مرسل غير مقيد، وخبر مطلق غير مستثنى منه، فيجعله خاصاً كالمستثنى منه، وأي شيء بقي لطاعن أو متأول بعد قوله: ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة: 8]، فكيف يقول ذلك إذا كنا نحن قد نرى منهم في كل حيٍّ باقية»⁽²⁾.

وهكذا كان التأويل عند الجاحظ سبيلاً من سبل المعرفة، وطريقاً من طرق الكشف عن المعاني والدلالات، وذلك وفق رؤية منضبطة، تكشف عن النص بنور العقل، وتستجلي مراده بقواعده وضوابطه، انطلاقاً من أن النص هو الأصل، والعقل هو الخادم المعين على إيضاحه وتبيينه.

(1) يقصد سوء الرأي في الأمويين، والظن بأن فيهم أناساً من بقايا ثمود، كما قيل ذلك في الحجاج بن يوسف الثقفي؛ إذ قد روى عنه الجاحظ قوله من على المنبر: «تزعمون أننا من بقايا ثمود، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَتُمُودًا مَّا أَتَيْنَا﴾ [النجم: 51]». انظر: البيان والتبيين 1 / 188.

(2) البيان والتبيين 1 / 188.

المبحث الخامس: البيان

اعتمد الجاحظ البيان طريقاً إلى المعرفة، فكان للخطاب البياني لديه أهمية كبرى في نقل العلوم والمعارف، وقد كان له تصور خاص عن البيان، ارتبط لديه برؤيته الإيمانية عن العالم، وبتصوره المعرفي عن الوجود، وقد آثرت أن أبدأ بهذا التصور العام للبيان عرضاً وتحليلاً، ثم أتبع هذا بخطاب الجاحظ البياني، ودوره الفعال في الحجاج ونقل المعارف، ونظراً لما أُلصق بالجاحظ من دعوى السفسطة، فقد حاولت تحرير القول في هذه المسألة، ومن ثمَّ جاء الحديث في ثلاثة محاور:

الأول: التصور الجاحظي للبيان.

الثاني: الخطاب البياني عند الجاحظ ودوره في الحجاج ونقل المعارف.

الثالث: الجاحظ بين البيان ودعوى السفسطة.

وفيا يلي تفصيل كلٍّ:

أولاً: التصور الجاحظي للبيان:

1- البيان من زاوية الاستدلال وعدمه:

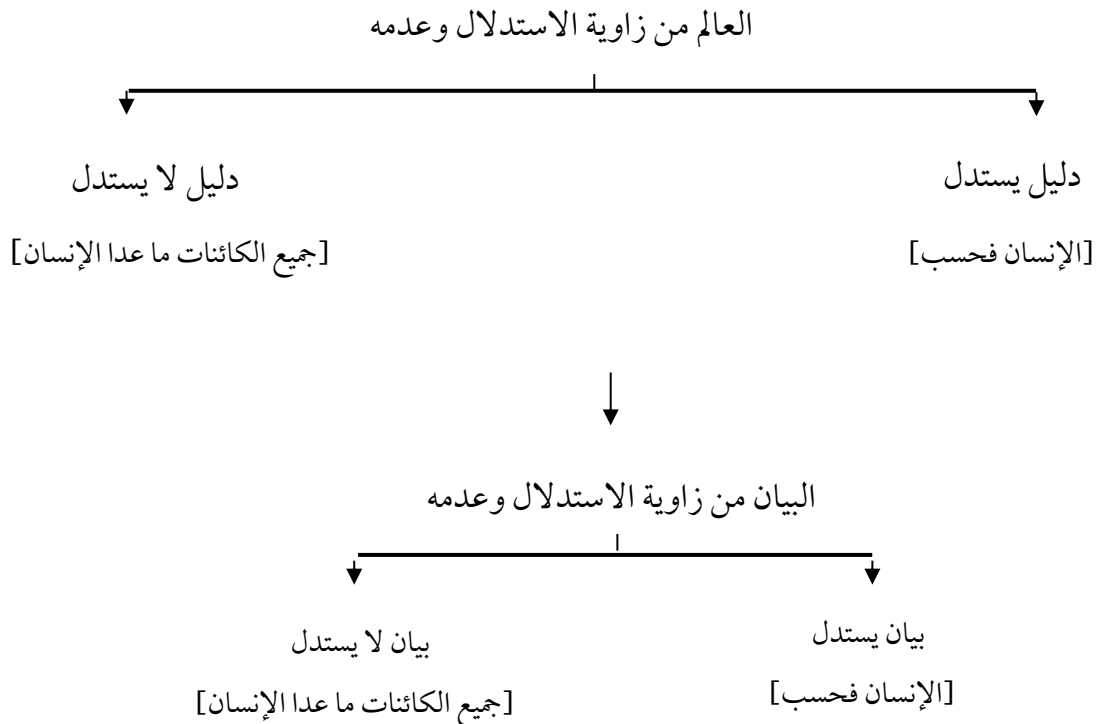
يدرك المتصفح لتراث الجاحظ أن نظرتَه إلى البيان قد ارتبطت برؤيته الإيمانية عن العالم، وبتصوره المعرفي عن الوجود، فالعالم بما فيه ما هو إلا دال مدلول سرمدي، يُهتدى إليه بالتعقل والتدبر والتأمل، ثم إن هذا الدال قسماً؛ قسم عاقل يَهتدي بتلك الملكة فيه إلى الغاية والحكمة من الخلق، ومن ثمَّ فهو يُبين عن نفسه ويستدل، وهذا هو الدليل الذي يستدل، وقسم غير عاقل تقصر ملكاته عن الاستدلال، وهذا هو الدليل الذي لا يستدل، ومن ثمَّ فقد تشارك القسمان في الدلالة، ونقص الثاني عن الأول في الاستدلال، يقول الجاحظ:

«ووجدنا كونَ العالمِ بما فيه حكمةً، ووجدنا الحكمةَ على ضريين؛ شيءٌ جُعلَ حكمةً، وهو لا يعقل الحكمةَ، ولا عاقبةَ الحكمةَ، وشيءٌ جُعلَ حكمةً، وهو يعقل الحكمةَ، وعاقبةَ الحكمةَ،

فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكلُّ مستدل دليل، وليس كلُّ دليل مستدل، فشارك كلُّ حيوانٍ سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً⁽¹⁾.

ووفقاً لرؤية العالم هذه عند الجاحظ، والتي تركز على زاوية الاستدلال وعدمه، نستطيع أن نقول إن البيان الناتج عنها يتحدد بالكلية في نوعين رئيسين؛ الأول: بيان يستدل، يختص بالإنسان وحده؛ بما وهب من عقل قادر على المعرفة والنظر والاستدلال، والثاني: بيان لا يستدل، تشترك فيه كل الكائنات والمخلوقات، ما عدا الإنسان.

ونستطيع تبين هذه الرؤية في المخطط التالي:



ومن هنا كان قصر الجاحظ للبيان على الإنسان في مواضع متفرقة من كتبه ورسائله، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: 63]: «لأنك حيثما تجد المنطق تجد الروح والعقل والاستطاعة»⁽¹⁾، فيربط بين المنطق - أي البيان - وبين العقل والاستطاعة، كما يقول في موضع آخر: «والإنسان هو الفصيح وهو الناطق»⁽²⁾، فيقصر النطق أو البيان على الإنسان، وينقل في تعريف البيان قول أرسطو: «حد الإنسان: الحي الناطق المبين»⁽³⁾، فالبيان المقصود هنا هو البيان المستدل، الذي هو خاصة مميزة للإنسان عن غيره من المخلوقات.

وتجدر الإشارة إلى أن اعتبار البيان عنصراً محدداً ومقوماً لماهية الإنسان قد ورد عن غير الجاحظ؛ فقد اعتبره المحاسبي (ت: 243هـ) أحد معاني العقل، باعتبار أنه فعلٌ صادرٌ عنه، ولا يكون إلا به ومنه⁽⁴⁾، كما نقل عن خالد بن صفوان أنه قال: «لولا التبيان لكان المرء بهيمة مهملة أو صورة ممثلة»⁽⁵⁾.

كما ذكر ابن منظور (ت: 711هـ) في إحدى دلالات البيان ما يشهد لهذا المعنى، فيقول عقب نقله للاختلاف الوارد في المقصود بالإنسان في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ٢ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]، وهل هو النبي ﷺ أو آدم: «ويجوز في اللغة أن يكون الإنسان اسماً لجنس الناس جميعاً، ويكون على هذا علمه البيان جعله مميزاً حتى انفصل الإنسان ببيانه وتمييزه

(1) المرجع السابق 7 / 49.

(2) المرجع السابق 5 / 286.

(3) البيان والتبيين 1 / 77، 170.

(4) ذكر المحاسبي أن للعقل عند العلماء ثلاثة معانٍ: الغريزة، والفهم والبيان، والبصيرة. انظر: مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: د. حسين القوتلي، دارالفكر، الطبعة الأولى، 1391هـ / 1971م، ص (201: 215).

(5) المرجع السابق، ص (207)، وذكر الجاحظ هذا القول كذلك في البيان والتبيين 1 / 170، 353.

من جميع الحيوان»⁽¹⁾.

2- البيان من زاوية التواصل وعدمه:

وفي موضع آخر من كتاب الحيوان نرى أن الجاحظ قد استخدم منظاراً آخر لرؤية العالم، ومن ثمّ لتصوير البيان، هو منظار التواصل وعدمه، وذلك بدمجه الحيوان مع الإنسان تحت مسمّى بياني واحد، مبناه لديه على حصول التفاهم والتواصل بين طرفين؛ إذ يقرر الجاحظ في هذا الموضع أن للحيوان منطقاً وبيئاً، تتواصل بموجبه أجناس الحيوانات وتتفاهم به حاجاتها تماماً كالإنسان، يقول: «ولها - أي لكل جنس من أجناس الحيوان - منطق تتفاهم به حاجات بعضها إلى بعض»⁽²⁾.

ويدافع عن هذا الرأي بما ورد في القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْ مَنَظِقِ الطَّيْرِ﴾ [النمل: 16]، وكذا ما ورد من كلام العرب، من مثل قول أمية بن أبي الصلت⁽³⁾:

فاسمع لسان الله كيف سُكُوهُ عجبٌ ويُنبئك الذي تستشهدُ
والوحشُ والأنعامُ كيف لُغَاثُهَا والعِلْمُ يُقَسِّمُ بينهم ويُبددُ
وقول الشاعر⁽⁴⁾:

يا ليلةً لي بحوَّارينَ ساهرةً حتى تكلمَ في الصبحِ العَصَافِرُ

(1) لسان العرب 13 / 69، وراجع في المزيد: د: عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (19، 20).

(2) الحيوان 7 / 56.

(3) المرجع السابق 7 / 55.

(4) هو كلثوم بن عمرو العتاي. ذكره الجاحظ نفسه في موضعين آخرين في الحيوان 2 / 296، 5 / 227. راجع تحقيق

عبد السلام هارون، هامش الحيوان 7 / 55.

ثم ينبري مدافعاً كذلك بالحجة العقلية، فيقول: «فإن كنت إنما أخرجته من حد البيان، وزعمت أنه ليس بمنطق لأنك لم تفهم عنه، فأنت أيضاً لا تفهم كلام عامة الأمم، وأنت إن سميت كلامهم رطانةً وطمطمة، فإنك لا تمتنع من أن تزعم أن ذلك كلامهم ومنطقهم، وعامة الأمم أيضاً لا يفهمون كلامك ومنطقك، فجائز لهم أن يخرجوا كلامك من البيان والمنطق... فإن كنت لا تفهم من ذلك إلا البعض، فكذلك تلك الأجناس لا تفهم من كلامك إلا البعض»⁽¹⁾.

ثم يخلص في النهاية لوضع معيارين أساسيين للبيان وللمنطق بهذا المعنى التواصلي، وهما:

1 - حصول التفاهم في الحاجات بين طرفين.

2 - حصول صوت مؤلف، خرج من لسان وفم⁽²⁾.

فحيثما حصل التفاهم وخرج الصوت من الفم كان البيان، وهذا يكون في الحيوان كما يكون في الإنسان.

ويعلل الجاحظ مسلكه في إلحاق الحيوان بالإنسان تحت مسمى بياني واحد، بما لهذه الكائنات من نوع عقلٍ يمكنها من معرفة مقادير حاجاتها، وهو العقل الغريزي، فالحيوان يحتال لما هو دونه إن أراد الصيد، ويحتال لما هو فوقه إن أراد الروغان، فله من هذه الوجهة عقل يدبر به حاجاته، لذلك قيل منطق الطير على التشبيه بمنطق الناس، وليس على الإطلاق⁽³⁾، كما يميز هذا الإلحاق كذلك اختلاف الحيوان عن الجهاد في قدرته على التصويت والصياح، بما يقترب أحياناً من مشاكلة لفظ الإنسان⁽⁴⁾.

(1) الحيوان 7 / 57.

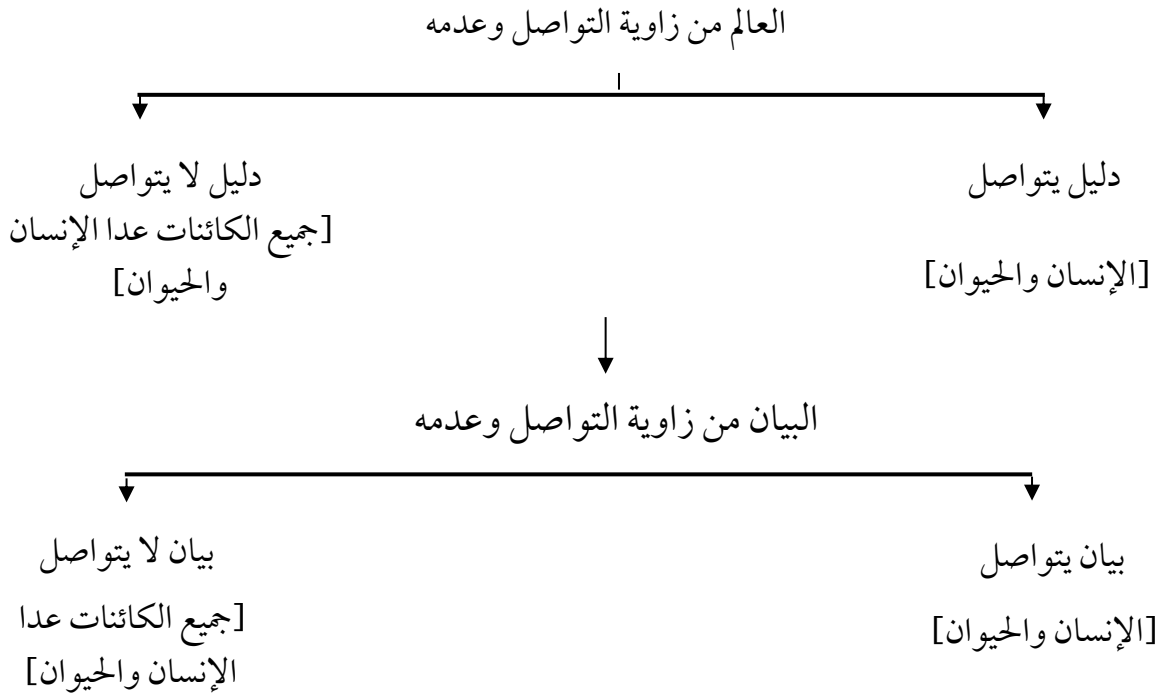
(2) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع.

(3) انظر: السابق 7 / 55 : 58.

(4) يقول الجاحظ: «ولابن آوى صياحٌ يشبه صياح الصبيان، وكذلك الخنزير، وقد تهيأ للكلب مثل: عَفْ عَفْ، وَوَوُ وَوُ، وأشبه ذلك، وتهيأ للغراب القاف، [وقد تهيأ للهازردستان - وهو العندليب - ألوان آخر]، و [قد] تهيأ

ووفقاً لتلك الرؤية نستطيع تقسيم البيان لديه من منظور آخر إلى بيان يتواصل، يدخل فيه الإنسان والحيوان، باعتبارها كائنات قادرة على التفاهم والتواصل فيما بينها، وبيان لا يتواصل، يشمل جميع الكائنات ما عدا الإنسان والحيوان.

وعلى هذا ينبغي تصور العالم لديه على دليل يتواصل، يشمل الإنسان والحيوان، ودليل لا يتواصل، يشمل جميع الكائنات والمخلوقات ما عدا الإنسان والحيوان، ومن ثم يكون المخطط لهذا المنظور كالتالي:



للببغاء من الحروف أكثر، فإذا صرت إلى السنابير وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير». الحيوان 5 / 288،

3- التصور العام للبيان:

ومن مجموع الرؤيتين نستطيع أن نتبين التصور العام للبيان عند الجاحظ، فالبيان لديه بصفة عامة هو المعنى القائم بالموجودات جميعها، فالعالم بكل ما فيه مستودع للبيان، وهذا البيان يختلف في قوة ونوعية حضوره؛ فقد يكون صامتاً خفياً، وقد يكون معبراً جلياً، وهذا الاختلاف في مراتب البيان يعود في الأصل إلى الاختلاف في مراتب الخلق، فليست كل المخلوقات على درجة واحدة، ومن ثمّ فليس الكلّ مستوياً في الدلالة والبيان.

أما الإنسان - وهو أعلى المخلوقات رتبة - فقد مُيز عن غيره من الكائنات بالعقل والاستطاعة والمنطق⁽¹⁾، ومن ثمّ فقد وُهب بياناً خاصاً يناسب تلك الطبيعة، فكان أن حُصّر بالاستدلال عن غيره من المخلوقات.

وأما الحيوان فلأنه وُهب حسّاً غريزياً فقد ألحق بالإنسان في قدرته على التواصل والتفاهم مع بني جنسه، هذا التواصل الذي يلبي بموجبه حاجاته ومتطلباته الغريزية.

وأما باقي المخلوقات فبيانها في صمتها، وفيما أودع فيها من البرهان، وحُشي من الدلالة، وأودع من عجب الحكم⁽²⁾، فهي ناطقة لمن استنطقها، ومبينة لمن استبانها⁽³⁾، وهذا هو البيان بالحال، وبدهي أن هذا النوع من البيان يشمل كذلك الحيوان والإنسان، من حيث إنها تدل

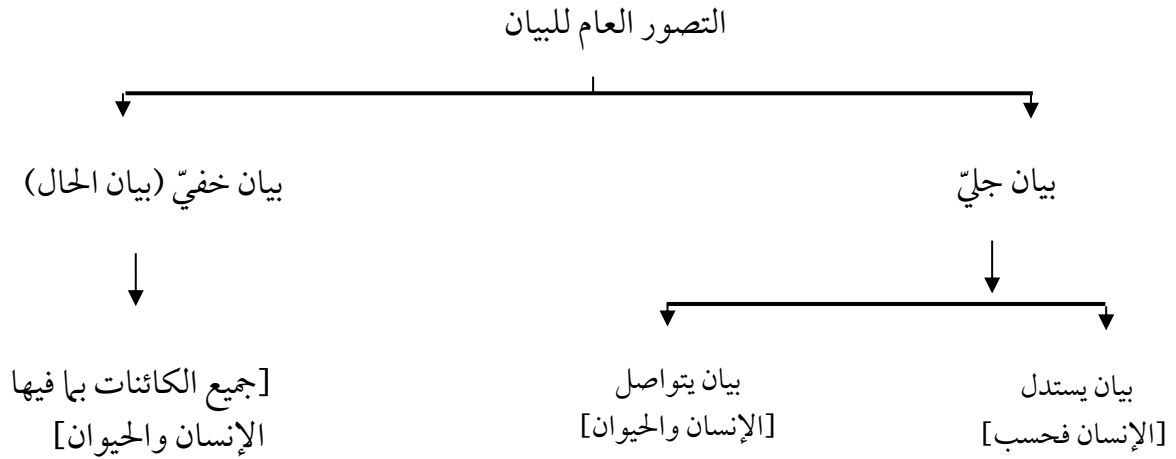
(1) يقول الجاحظ: «وإنما تهيأ وأمكن الحاكية لجميع مخارج الأمم، لما أعطى الله الإنسان من الاستطاعة والتمكين، وحين فضله على جميع الحيوان بالمنطق والعقل والاستطاعة». البيان والتبيين 1 / 70، وراجع كذلك: 1 / 170، والحيوان 7 / 11، 35، وكتاب المعلمين، الرسائل الأدبية، ص (203).

(2) انظر: الحيوان 1 / 34.

(3) يقال: استبنت الشيء إذا تأملته حتى تبين لي، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 55]، وأبان واستبان وتبين: هذه الثلاث تتعدى ولا تتعدى، يقال: أبنته أنا: أي أوضحتها، واستبنته أنا، وتبينته أنا: أي عرفت. انظر: لسان العرب، باب النون، فصل الباء الموحدة 13 / 67، 68، وتاج العروس، فصل الباء مع النون 34 / 297، 298.

بحالها أيضًا على معانٍ خفية أودعت فيها؛ فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، إلا أن الصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان⁽¹⁾، وهكذا يكون العالم بكل ما فيه مسرحًا كبيرًا للبيان.

ونستطيع عرض ذاك التصور في المخطط التالي:



4- وسائل البيان:

ثم إن للبيان بمختلف أنواعه أدوات ووسائل تساعد في التعبير عن نفسه، وفي التجلي والظهور في عالم الموجودات، حصرها الجاحظ في خمسٍ، يقول: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد؛ أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة»⁽²⁾.

(1) انظر: البيان والتبيين 1 / 81، والحيوان 1 / 34، 35.

(2) البيان والتبيين 1 / 76، وانظر كذلك: الحيوان 1 / 33: 35، 45.

أما اللفظ فهو المنطوق، وآلته الصوت، وتكمن أهميته في سرعة البيان، وكثرة الحاجة إليه في الأمور الحياتية⁽¹⁾.

وأما الإشارة فقد تكون باليد، وبالرأس، وبالعين، وبالشفة، وقد تكون بالحاجب والمنكب، أو بالثوب وبالسيف⁽²⁾، وواضح أنها من الممكن أن تكون بوسائل لامتناهية، شريطة أن يكون هناك اتفاق - ولو ضمنى - بين المرسل والمستقبل.

والإشارة شريكة اللفظ، ونعم العون له، والترجمان عنه، وقد تتقدم عليه، باعتبار أنها قد تصل إلى ما لم يصل إليه الصوت، الذي هو آلة اللفظ، وقد تشي ببعض الإيحاءات التي تتفوق فيها عليه، ومن فوائدها ستر الحديث وإخفاؤه عمن لا نرغب في وصوله إليه⁽³⁾، أما مداها في التأثير فقليل؛ إذ ينقطع في وقته ويندرس أثره⁽⁴⁾.

وأما العقد فهو البيان بالحساب، وقد أشار الجاحظ إليه إشارة سريعة، دون تحديد لماهيته، وجُلّ ما قاله عنه إنه «الحساب دون اللفظ والخط»⁽⁵⁾؛ أي الحساب بغير وسيلتي النطق أو الكتابة، ويكون ذلك بأصابع اليدين⁽⁶⁾، كما أشار إلى منافعه بشكل إجمالي، من غير تحديد ولا تفصيل؛ فبه عرفنا حالات المد والجزر، وحساب الأهلة، مستشهداً على عظيم نفعه بأن الله

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 79، والحيوان 1/ 47، 48.

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 77، والحيوان 1/ 48.

(3) انظر: البيان والتبيين 1/ 78، 79، والحيوان 1/ 50.

(4) انظر: الحيوان 1/ 48.

(5) البيان والتبيين 1/ 80.

(6) أشار البغدادي إلى ذلك المعنى في خزنة الأدب، قال: العقد: نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين، يقال له: حساب اليد، وقد ورد منه في الحديث: «وعقد عقد تسعين». انظر: البغدادي: خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 6/ 538.

تعالى قد أجراه مجرى البيان، فقال عز شأنه: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾^(١) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿[الرحمن: 1-5]، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنِ وَالْحِسَابِ﴾ [يونس: 5]^(٢).

وأما الخط فهو المكتوب الذي يحفظ العلوم من النسيان والضياع؛ فالقلم أبقى أثراً، وأكد في الصحة والدقة، وأبعد أثراً من اللسان^(٣).

وأما النصبه فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيئة بغير اليد؛ فمتى دلَّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه ولو كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً، وذلك بما استُخزن من البرهان، وحُثِّي من الدلالة^(٤)، فقد جعلنا الله في كل أحوالنا لا تُفتح أبصارنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالة، وعلى شكل من أشكال البراهين^(٥).

فالنصبه على هذا هي ما توحى به الأجرام وغيرها من الكائنات من معانٍ، إلى عقل الناظر وذهن المستبصر، فالدلالة كما تكون بالمقال تكون بالهيئة والحال، ومن لم يُبَيِّن حواراً أبان اعتباراً^(٦)، ويبدو أن حيوان الجاحظ كان تطبيقاً عملياً لمفهوم تلك الدلالة لديه؛ من حيث هو استبطان وتأمل في عجائب الكون وأسراره.

(1) انظر: الحيوان 1/ 46، 47، والبيان والتبيين 1/ 80.

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 79، 80، والحيوان 1/ 46: 48.

(3) انظر: البيان والتبيين 1/ 81، 82، والحيوان 1/ 34، 35، 45.

(4) انظر: الحيوان 7/ 11.

(5) لعل ابن عطاء الله السكندري (ت: 709هـ) قد استلهم هذا المعنى للنصبه من الجاحظ في قوله المشهورة: «فما نصبت الكائنات لتراها ولكن لترى فيها مولاها». لطائف المنن، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص (50).

وواضح أن تلك الوسائل تختلف فيما بينها من حيث قوة الإبانة ومداهما في التأثير، كما أنه من اليسير ملاحظة أن منها ما هو خاص بالإنسان فحسب، وذلك بيّن في الخط والعقد، ومنها ما يشترك فيه الحيوان مع الإنسان، كما في دلالاتي اللفظ والإشارة، أما النصفة فهي دلالة عامة وشاملة لجميع الكائنات، بما فيها الحيوان والإنسان، وهكذا يكون الإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع المخلوقات الذي يمتلك الوسائل الخمسة للبيان، فهو قادر على البيان بكافة الوسائل، من لفظ أو خط أو إشارة أو عقد أو نصفة.

5- كيفية البيان:

وعلى الرغم من تعدد تلك الوسائل واختلافها، إلا أن الآلية التي تعمل بها جميعاً واحدة، هي توسط العلامة؛ أعني توسط العلامة بين جهتي الإرسال والاستقبال؛ إذ يرى الجاحظ أن الصور والعلامات هي الطريق إلى المعرفة وإدراك المعنى، بما يقوم بينها وبين ما تدل عليه من روابط ذهنية، تثبت في أذهان المستعملين لها، وتستحكم مع مرور الزمن، فليس هناك فرق - كما يقول - بين الرقوم والخطوط، ولا بينها وبين الوسوم⁽¹⁾ أو العقود، فكلها كتاب، أو في معنى الكتاب، وكذلك ليس هناك فرق بين الحروف الملفوظة في الهواء، والحروف المسودة في القرطاس، وذلك من حيث الإدراك والمعرفة؛ إذ المعرفة في جميعها تحصل في الذهن بواسطة الصورة أو العلامة المتفق عليها بين المرسل والمستقبل⁽²⁾.

(1) الوسم: أثر الكي، يكون في الأعضاء، والوسوم: هو من وسم بسمه يعرف بها؛ إما كيّة، وإما قطع في أذن، أو قَرْمَة تكون علامة له، قيل: والأصل فيها أن تكون بكّي ونحوه، ثم أطلقوها على كل علامة. انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل الواو مع الميم 34 / 44، 45.

(2) انظر: الحيوان 1 / 70.

ونستنتج من هذا كذلك إيمان الجاحظ باعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول؛ فلا تلازم بين المعنى وما يدل عليه.

ويشرح ذلك فيقول: «واللسان يصنع في جوبة الفم، [وهوائه الذي في جوف الفم]، وفي خارجه، وفي لهاته، وباطن أسنانه، مثل ما يصنع القلم في المداد والليقة والهواء والقرطاس، وكلها صور وعلامات، وخلق موائل، ودلالات، فيعرف منها ما كان في تلك الصور لكثرة ترددها على الأسعاع، ويعرف منها ما كان مصورًا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار، كما استدلوا بالضحك على السرور، وبالبكاء على الألم، وعلى مثل ذلك عرفوا معاني الصوت، وضروب صور الإشارات، وصور جميع الهيئات»⁽¹⁾، فالبيان أيًا كان نوعه ينتج عنه صور وعلامات ذات روابط ذهنية خاصة بين المرسل والمستقبل، وبموجب تلك الصور والعلامات يحصل الإدراك، وتنتقل المعرفة بين الطرفين.

وفي موضع آخر ينقل الجاحظ زعم الهند عن كلام السنانير فيما بينها، وأنه يخرج منها في شكل صياح، وأن لكل صياح معنى يختلف عن الآخر، فنراه يصف تلك الصياحات على اختلافاتها بالصور، يقول: «... فحوائج السنانير لا تعدو خمسة أوجه: منها صياحها إذا ضربت، ولذلك صورة، وصياحها إذا دعت أخواتها وآلافها، ولذلك صورة، وصياحها إذا دعت أولادها للطعم، ولذلك صورة، وصياحها إذا جاعت، ولذلك صورة»⁽²⁾؛ يعني أن لكل صياح صورة، ولكل صورة معنى.

ويشرح لنا الجاحظ في البيان والتبيين كيف أن العلوم تقوم في الأساس على رموز واصطلاحات خاصة بين أهلها، هي بمثابة علامات للتفاهم بين أرباب العلم الواحد، كالجوهر والعرض، وأيس وليس، لدى علماء الكلام، والأسباب والأوتاد، والزحاف والعلل، لدى علماء العروض، والحال والظرف وأشباه ذلك عند النحويين⁽³⁾؛ فللعلامة إذن دورها في

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.

(2) المرجع السابق 4 / 22.

(3) انظر: البيان والتبيين 1 / 139، 140، وهذا الكلام نقله الجاحظ عن صحيفة بشر بن المعتمر.

حمل الدلالة⁽¹⁾، وفي التمييز والفهم والتواصل بين البشر.

وإذا انتقلنا إلى التعبير بالإشارة وجدنا حديث الجاحظ عن الأخرس الأصم من الناس، وكيف أنه يفهم إشارات من حوله من دون أن يسمعها، فقط بتكرار الصورة الحاملة للمعنى أمام ناظره، فيفهم من تلك الصورة المتكررة ذلك المعنى الكامن فيها⁽²⁾.

وكذا البيان بالعقد؛ فعلى الرغم من إشارات الجاحظ المقتضبة إليه، إلا أننا نفهم من خلال تلك الإشارات انتقاله كذلك بتوسط الصورة أو العلامة، فمن خلال عقد اليدين بصورة معينة يتم البيان؛ إما من خلال النظر أو اللمس والتحسس؛ إذ العقد وسيلة إدراكية للناظر واللامس معاً⁽³⁾.

ونفس الشيء في البيان بالنصبة؛ فمن السير أن نستنبط من حديث الجاحظ انتقالها كذلك بتوسط الصورة والعلامة؛ فمن خلال الملاحظة والتأمل وتكرار الرؤية، تتحول تلك العلامات المنتصبة حولنا في الطبيعة والوجود إلى معانٍ ودلالاتٍ خاصة، تحصل في ذهن المستقبل لها.

(1) أورد الجاحظ هذا المفهوم للعلامة تحت مسميات أخرى عدة؛ فقد ورد تحت مسمى السمة، وذلك في مثل قوله: «وإنما سُمِّي شوال شوالاً لأن النوق شالت بأذناها فيه، فإن قال قائل: قد يتفق أن يكون شوال في وقت لا تشول الناقة بذنبها فيه، فلم بقي هذا الاسم عليه وقد ينتقل ما له لزم عنه؟ قيل له: إنما جعل هذا الاسم له سمة، حيث اتفق أن شالت النوق بأذناها فيه، فبقي عليه كالسمة، وكذلك رمضان إنما سمي لمرض الماء فيه وهو في شدة الحر، فبقي عليه في البرد». البيان والتبيين 1/ 169.

كما ورد كذلك تحت مسمى الأمانة، وذلك في مثل قوله: «وحدثني بعض أصحابنا قال: كنا منقطعين إلى رجل من كبار أهل العسكر، وكان لبثنا يطول عنده، فقال له بعضنا: إن رأيت أن تجعل لنا أمانة إذا ظهرت لنا خففنا عنك، ولم نتعبك بالقعود...». المرجع السابق 3/ 42.

(2) انظر: الحيوان 4/ 400، 401.

(3) انظر: المرجع السابق 1/ 45، 46.

وقد كرر الجاحظ لفظ الصورة في نقل المعارف في مواضع كثيرة متفرقة، مما يوحي بسطوة الفكرة وهيمنتها عليه⁽¹⁾.

(1) انظر على سبيل المثال: البيان والتبيين 1/ 70، 146، والحيوان 1/ 282، 3/ 335، 6/ 212، 213.

هذا وقد عُرف عن الجاحظ براعته التصويرية في نقل الوقائع والأحداث، وكأنه كان يتغيا نقل صورة الحدث، لا روايته وحكايته فحسب، ولذلك نماذج وأمثلة عديدة؛ منها سرده لقصة الصبي الذي عضه الكلب، وقصة الأسد الذي كان يتشبث بقلنس السفينة، وقصة عبد الله بن سوار القاضي الذي سقط الذباب على أنفه. انظر على الترتيب: الحيوان 2/ 14، 2/ 126، 3/ 343: 346. ففي كل هذه الروايات وغيرها عمد الجاحظ إلى نقل الحدث بأدق تفاصيله، شأنه في ذلك شأن المصور الذي يلتقط صورة صادقة للحدث، إلا أن عدته فيها كانت الألفاظ.

ولقد بلغ من تحريه الدقة في نقل صورة الكلام أن لم يعبأ - وهو من أئمة اللغة - أن ينقل كلاماً ملحوناً، كنقله عن النظام قوله - وقد هاجمه كلبٌ فكَرِهَ أن يعدو فيغريه، أو أن يجلس فيصبيه بسوء - قال النظام بعدما اجتازه من غير أن يناله أذى: «إن كنت سَبَعٌ فاذهبْ مع السَّبَاعِ، وعليك بالبراري والغياض، وإن كنت بهيمة فاسكتْ عنَّا سكوت البهائم». الحيوان 1/ 281. عَقَّبَ الجاحظ على هذا قائلاً: «ولا تنكر قولي وحكايتي عنه بقولٍ ملحون، من قولي: «إن كنت سَبَعٌ» ولم أقل «إن كنت سَبْعاً». وأنا أقول: إن الإعرابَ يفسد نوادر المولدين، كما أنَّ اللحنَ يُفسد كلام الأعراب؛ لأنَّ سامعَ ذلك الكلام إنَّما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العادة؛ فإذا دَخَلَتْ على هذا الأمر - الذي إنما أضحك بِسُخْفِهِ وبعضِ كلام العجمية التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل، وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء، وأهل المروءة والنجابة، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدلت صورته». الحيوان 1/ 282. وراجع كذلك في دفاعه عن نقل الكلام الملحون توخيًّا للدقة في نقل الصورة: البيان والتبيين 1/ 145، 146، والبخلاء، ص (40). كما كان يعتمد أحياناً إلى نقل كلام أعجمي بنفسه، قال في البخلاء يحكي حديث بخيل من أهل مرو، وقد تنكر لزائر أقبل عليه: «لو خرجت من جلدك لم أعرفك»، قال الجاحظ عقب روايته للنادرة: «ترجمة هذا الكلام بالفارسية: «اكرابوست بارون بيائي نشناستم». البخلاء، ص (22)، ويحكي نادرة من نوادر البخلاء ثم يقول: «وهذا وشبهه إنما يطيب جداً إذا رأيت الحكاية بعينك؛ لأن الكتاب لا يصور لك كل شيء، ولا يأتي لك على كنهه، وعلى حدوده وحقائقه». البخلاء، ص (58)، فبمجرد أن تقوم بين الشيء وصورته واسطة تسقط المطابقة، وهو ما يؤكد أهمية الصورة لديه، وأنها هي العلامة الحاملة للمعنى والمفيدة للبيان.

ويتبين لنا من هذا العرض أن البيان عند الجاحظ مفهوم تواصل سيميائي، وقد اقترب في تصوره كثيرًا من الرؤية العامة لعلم السيميائيات⁽¹⁾ في العصر الحديث؛ فاعتبار العالم مسرحًا للبيان، وكأنه نظام من الإشارات، تُبثُّ من خلال وسائل عدة، ثم اتحاد هذه الوسائل البيانية مختلفة المظهر في آلية انتقالها، من خلال توسط العلامة، وكأنها واحدة في الأصل والجوهر، هذا التصور يقترب كثيرًا من مفهوم العالم الأمريكي بيرس عن السيميولوجيا، والذي يعتبر العالم ذا مظهر إشاري، كما يقترب كذلك من مفهوم العالم السويسري دي سوسير، الذي يعتبر بعض مظاهر الحياة الإنسانية الشبيهة باللغة ذات نظام إشاري⁽²⁾.

هذا وقد أشادت الكثير من البحوث والدراسات بتلك السيميائية الجاحظية الواضحة، كما تباينت في طرق عرضها والتدليل عليها⁽³⁾.

(1) هو علم حديث نسبيًا، نشأ أول ما نشأ على يد الألسني السويسري فردينان دي سوسير (1857م: 1913م)، والفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (1839م: 1914م)، ونظرًا لحدائته فليس هناك اتفاق بين أعلامه على تحديد المقصود به، ولعل أقصر تعريف له أنه علم دراسة الإشارات، ويعرفه أمبرتويكو بقوله: «تعني السيميائية بكل ما يمكن اعتباره إشارة»، وهو عند دي سوسير: «علم يدرس دور الإشارات كجزء من الحياة الاجتماعية»، وعند بيرس: «الدستور الشكلي للإشارات». انظر: دانيال تشاندلر: أسس السيميائية، ترجمة: د. طلال وهبه، مراجعة د. ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008م، ص (27: 30)، وفردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح الفرماي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985م، ص (36، 37).

(2) انظر: إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص (44: 48)، (111: 138).

(3) راجع على سبيل المثال الدراسة التي قام بها الباحث إدريس بلمليح، في كتابه الرؤية البيانية عند الجاحظ، والتي انتهت فيها إلى أن سيمياء الجاحظ جمعت بين محاولتين اثنتين لفهم منطق العالم، الذي هو منطق إشاري؛ الأولى هي سيمياء الدلالة، ووسيلتها النصب أو الحال، والثانية هي سيمياء التواصل، والتي تشكل اللغة الإنسانية أهم وسائلها.

ومن تلك الدراسات كذلك: عائدة حوشي: نظام التواصل السيميولوجي في كتاب الحيوان للجاحظ حسب نظرية بورس، رسالة دكتوراه، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، 2009م، وعامر بن شتوح: ملامح التفكير

هذا وبعد الانتهاء من التصور الجاحظي العام للبيان، ننتقل إلى الحديث عن زاوية خاصة من زوايا البيان، هي البيان بخصوصه عند الإنسان؛ فمن اليسير ملاحظة تركيز الجاحظ بالأخص في عرضه للبيان على الإنسان، وذلك باعتباره الكائن الأعلى المستدل، القادر على اكتساب المعارف وبيانها، فعلى الرغم من كون العالم بأجمعه مسرحاً كبيراً للبيان، فإنه مجرد دلالة قائمة، مُعَبِّرة عن الحكمة المودعة فيها، أما الكائن الوحيد القادر على تبيين هذه الحكم المودعة واستخراجها بالنظر والتفكير فهو الإنسان، وعلى هذا الأساس يكون حديثنا فيما بعد عن البيان بخصوصه عند الإنسان.

ثانياً: الخطاب البياني عند الجاحظ ودوره في الحجاج ونقل المعارف:

1- تعريف البيان:

تدور كلمة البيان في اللغة حول معنى الظهور والكشف والإيضاح، والإفصاح عما في الضمائر، والدلالة على ما في الصدور⁽¹⁾، ويكشف هذا المعنى عن التصور المعرفي العربي للبيان

السيمائي في اللغة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2009م، وسعيد إياون: الفكر العلاماتي عند الجاحظ مقارنة سيميائية لمفهوم البيان، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2010م، ود. سعدية موسى عمر: السيميائية أصولها ومناهجها ومصطلحاتها، مجلة الآداب، جامعة إفريقيا العالمية، كلية الآداب، العدد الأول، إبريل 2011م.

(1) البَيِّنُ في كلام العرب جاء على وجهين: يكون فرقةً، ويكون وصلاً، بان يبين بيناً وبينونةً، وهو من الأضداد. وبان الشيء بياناً: اتَّضَحَ، فهو بَيِّنٌ، ويقال: بان الحق يبين بياناً فهو بائن، وأبان يُبين إبانة فهو مبين. والتبيين: الإيضاح والوضوح.

والبيان: ما يُبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وقيل: الإفصاح مع ذكاء، يقال: رجل بَيِّنٌ أي فصيح، والجمع أبيان، وفي الصحاح: هو الفصاحة واللسن، يقال كلام بَيِّنٌ أي فصيح، وفي النهاية: هو إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور، وفي الكشف: هو المنطق الفصيح العرب عما في الضمير، وفي شرح جمع الجوامع: البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وفي المحصول: البيان إظهار المعنى للنفس حتى يتبين من غيره، وينفصل عما يلتبس به، وفي المفردات للراغب: البيان أعم من النطق؛

قبل أن يصبح علماً على علم من العلوم العربية الخاصة، ذات الطابع الاصطلاحي الجديد، والذي أصبح البيان بموجبه أحد الفروع الثلاثة لعلم البلاغة العربية⁽¹⁾.

ولم يبعد الجاحظ عن هذا التصور العربي السائد، وإن خطابه خطوة هامة، كان لها أكبر الأثر في اتخاذه هذا المعنى الاصطلاحي الجديد، من خلال ما أرساه من أسس وأصول لعملية إنتاج الخطاب البياني⁽²⁾، وتحوله من مرحلة العفوية والتلقائية إلى مرحلة الضبط والتقعيد⁽³⁾.

ونتيجة لهذا الموقف الجاحظي فقد اتسمت رؤية الجاحظ للبيان بالعموم والخصوص معاً؛ إذ نستطيع رصد أن البيان لديه لم يأت على معنى واحد؛ فهو يتسع أحياناً ليشمل كل ما من شأنه أن تتم به عملية الإبانة والتبليغ، بغض النظر عن نوع الدلالة المستخدمة، وهذا معنى عام يقترب في دلالاته من المعنى اللغوي المتعارف عليه، كما يتسع فيه البيان للغة - وتشمل اللفظ والخط - ولغيرها من الدلالات الأخرى، ثم إنه يضيق في سياقات أخرى ليقصر على اللغة

=

لأن النطق مختص باللسان، ويسمى الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره نحو: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» [آل عمران: 138]. انظر: لسان العرب، باب النون، فصل الباء الموحدة 13 / 62: 69، وتاج العروس، فصل الباء مع النون 34 / 293: 305.

(1) تنقسم البلاغة العربية إلى ثلاثة علوم: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، ويُعرّف علم البيان بأنه: «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرقٍ مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالتقصان؛ ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه». السكاكي: مفتاح العلوم، ص (162).

(2) تشمل نظرية الجاحظ البيانية كل ما هو ملفوظ ومخطوط من اللغة، واستخدام مصطلح الخطاب هنا للغلبة، لا للقصر أو الحصر.

(3) يعتبر الجاحظ - غير منازع - مؤسس البيان العربي والبلاغة العربية؛ فقد كانت كتاباته وملاحظاته فيها معيّنات لا ينفد لمد الأجيال التالية بكثير من قواعدهما، كلٌ يستمد منها حسب قدرته ومهارته الذهنية؛ وكأنها كانت تلك الكتابات نجومًا قطبية ثابتة، لا تزال ترسل أضواءها في أبحاث البلاغيين. انظر: د. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص (57)، وراجع كذلك: د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص (20: 25)، و د. حمادي صمو: التفكير البلاغي عند العرب، ص (162: 169).

فحسب، بوصفها الأداة والوسيلة الأكثر فعالية في التعبير والبلاغ، وهذا معنى خاص يقتصر فيه البيان على العلامة اللغوية خاصة؛ فمفهوم البيان لديه إذن يتدرج من مطلق الإعلام إلى الإعلام اللغوي؛ أي من العلامة مطلقاً إلى العلامة اللغوية بخصوصها.

أ - العلامة مطلقاً (المعنى العام):

أما البيان بمعناه العام فيجسده مثل قول الجاحظ: «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»⁽¹⁾، أي مطلق التعبير عن معنى من المعاني، بأي وسيلة كانت، لغوية أو غير لغوية، كما يعرفه في موضع آخر بقوله: «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل»⁽²⁾، فالبيان على هذا يعني مطلق العلامة الكاشفة عن المعنى.

ولهذا المسلك العام في تعريف البيان مغزاه عند الجاحظ؛ فمدار الأمر والغاية من البيان هي تحقق الفهم والإفهام، فبأي شيء حصل الإفهام، واتضح المعنى، فذاك هو البيان⁽³⁾.

ب - العلامة اللغوية (المعنى الخاص):

وفي مواضع أخرى متفرقة نلاحظ أن البيان عند الجاحظ قد اتخذ منحى آخر، هو المنحى اللغوي بخصوصه؛ فهو سبب جعله الله بين الخلق ليكون معبراً عن حقائق حاجاتهم⁽⁴⁾، وهو سبب يدل به المستدل على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال⁽⁵⁾، كما نلاحظ ارتباط

(1) البيان والتبيين 1 / 75.

(2) المرجع السابق 1 / 76.

(3) انظر: المرجع السابق 1 / 76، 2 / 39، والحيوان 5 / 287، 7 / 56، 57.

(4) انظر: الحيوان 1 / 44.

(5) انظر: المرجع السابق 1 / 33.

البيان باللسان لديه في مواضع كثيرة من كتاباته⁽¹⁾، حتى إنه قد جعله الأصل لكل ما عده من أنواع البيان الأخرى⁽²⁾.

ومن أوضح الشواهد على ذلك كتاب البيان والتبيين، والذي أرسى فيه الجاحظ مقومات الخطاب البياني البليغ في عناصره الثلاث؛ النص والمرسل والمستقبل، على ما سيأتي تفصيله فيما بعد.

والملاحظ على البيان بهذا المعنى اللغوي الخاص اتجاه الجاحظ فيه إلى التركيز على الوسائل؛ أعني التأكيد على الوسائل الفنية في العملية البيانية؛ لما للوسائل من أهمية في تحقق الغايات على وجهها الأتم الأكمل؛ ف«على قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع»⁽³⁾.

(1) منها - على سبيل المثال - قوله يشرح خصال اللسان: «في اللسان عشر خصال: أداة يظهر بها البيان، وشاهد يخبر عن الضمير، وحاكم يفصل بين الخطاب، وناطق يُردُّ به الجواب، وشافع تدرك به الحاجة، وواصف تعرف به الأشياء، وواعظ يعرف به القبيح، ومُعزُّ يرد به الأحزان، وخاصة يُزهِى بالصنعة، ومُلِّه يوتق الأسعاع». صناعة القواد، الرسائل الأدبية، ص (313)، وذكر الخطيب البغدادي وابن عساكر في ترجمتهما للجاحظ قريباً من هذا النص. انظر: تاريخ مدينة السلام 14 / 130، وتاريخ دمشق 45 / 435. وانظر كذلك في ارتباط البيان باللسان: الحيوان 1 / 50، 117، 7 / 57، والبيان والتبيين 1 / 11، 79، 166: 175.

(2) أشار الجاحظ في مقدمة الجزء السادس من الحيوان إلى أهمية بيان اللسان - أي اللغة - عن غيره من أنواع البيان الأخرى، حتى عدّه الأصل لها جميعاً، وفي هذا يقول: «قد قلنا في الخطوط ومرافقها... وقلنا في العقد ولم تكلفوه، وفي الإشارة ولم اجتلبوها، ولم شبهوا جميع ذلك ببيان اللسان، حتى سموه بالبيان... وقلنا في الحاجة إلى المنطق [وعموم نفعه، وشدة الحاجة إليه]، وكيف صار أعم نفعاً، [ولجميع هذه الأشكال أصلاً]، وصار هو المشتق منه، والمحمول عليه». الحيوان 6 / 5، 6.

(3) البيان والتبيين 1 / 75.

فالتَّمَكُّن من البيان باستيفاء وسائله، يُمَكِّن من التحقق بالفهم والإفهام في أقصى درجاته، بحيث يصير - كما يقول - السامع كالقائل، والمتعلم كالمعلم⁽¹⁾؛ أي في استحضار المعنى وفهمه على الوجه المراد، وتلك هي أقصى درجات الفهم والإفهام، أو الغاية الأعمق للبيان.

وهكذا فقد نحا الجاحظ بمصطلح البيان من العموم الذي يجعله شاملاً للتعبير بكافة الوسائل البيانية، إلى الخصوص الذي يجعله قاصراً على اللغة فحسب، من بين جميع الدلالات الأخرى، ثم انصب جهده على رصد مقومات الخطاب البياني؛ أعني رصد الشروط الواجب توفُّرها ليكون الخطاب خطاباً مبيّناً، يجمع مع الفهم والإفهام الصحة والوضوح وحسن التأني في العرض والبيان، وهكذا خطا الجاحظ خطواته نحو البيان في معناه الاصطلاحي الجديد⁽²⁾.

2- تلازم البيان والمعرفة:

ارتبط البيان في معناه العام عند الجاحظ بالعلم، وكأنهما مترادفان؛ فالبيان بصر والعِي عمى، كما أن العلم بصر والجهل عمى⁽³⁾، وقد تبين لنا من التصور الجاحظي للبيان تأكيد هذا الترادف، من حيث كون العالم عنده مسرّحاً كبيراً للعلوم والمعارف والبيان.

وقد تبين لنا من تعريف الجاحظ للبيان في معناه اللغوي الخاص مدى ارتباطه بالمعارف كذلك، ولكن على جهة التأثير والتأثير؛ فكلما صحَّ البيان زادت المعرفة؛ إذ إن التزام الوسائل الصحيحة للبيان يُمَكِّن من التحقق بالمعارف المرجوة، وعلى قدر التمكن من البيان يكون التحقق بالمعارف، ويتجلى هذا الأثر كذلك فيما نقله الجاحظ عن غيره من أن حياة العلم البيان،

(1) انظر: الرسائل الأدبية، التريب والتدوير، ص (440).

(2) اهتم البيان في معناه الاصطلاحي الجديد بضرورة مطابقة الكلام لتمام المراد منه. انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص (162)، وهو المحور الأساس في نظرية الجاحظ البيانية، والتي تعنى بتحري الدقة في نقل المعارف المرادة من المرسل إلى المتلقي.

(3) انظر: البيان والتبيين 1 / 77.

وأن البيان هو عماد العلم⁽¹⁾؛ فللبیان إذن أثره الفعال في التحقق بالمعرفة.

ونفهم من كلام الجاحظ في مواضع أخرى أن للمعرفة كذلك أثرها الفعال في القدرة على البيان؛ فعلى قدر اتساع المعارف تتسع القدرة على إنشاء الكلام⁽²⁾، وكلما زادت المعرفة، زادت القدرة على البيان، والعكس بالعكس؛ فـ«اللسان لا يكون أبرأ، ذاهباً في طريق البيان، متصرفاً في الألفاظ، إلا بعد أن تكون المعرفة متخللةً به، منقلبةً له، واضعةً له في مواضع حقوقه، وعلى أماكن حظوظه، وهو علةٌ له في الأماكن العميقة، ومصرفةٌ له في المواضع المختلفة»⁽³⁾؛ فعلى قدر التمكن من المعرفة يكون التمكن من البيان، وكلما ازدادت المعرفة ازداد البيان قوة ووضوحاً.

وهكذا يتضح لنا تلازم البيان والمعرفة عند الجاحظ؛ فكلما كانت المعرفة كان البيان، وحيثما كان البيان كانت المعرفة.

3- أهمية الخطاب البياني:

وعلى أثر هذا التلازم البيّن فقد اتجهت عناية المعتزلة نحو الخطاب البياني؛ إذ كان الكلام هو عدتهم في نشر مذهبهم، وفي معاركهم العقائدية، ومن ثم كان احتفاؤهم وعنايتهم باللغة والبيان⁽⁴⁾، وليست مجاهدة واصل بن عطاء، وتشدده على نفسه، وتطويعه لسانه بسبب لثغته، إلا اعترافاً منه بقيمة البيان في الإيضاح والتأثير.

(1) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع.

(2) انظر: الحيوان 4 / 21، 22.

(3) المرجع السابق 1 / 116، 117.

كما يقول في موضع آخر: «والبيان من نتائج العلم، والعي من نتائج الجهل»، وينقل عن سهل بن هارون قوله: «العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم». البيان والتبيين 1 / 77؛ يعني أن للمعرفة أثرها في قوة البيان.

(4) انظر: د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (25)، وفيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (31: 33)، ود. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص (32: 45).

ولقد اهتم الجاحظ - بوصفه أحد كبار المذهب والمنظرين له - كذلك بالخطاب البياني؛ باعتباره الآلة الضرورية لنقل المعارف وإيضاحها، والتأثير في المتلقي، فلقد كان الجاحظ على وعيٍّ بدور البيان في التواصل والحجاج؛ فيكفي في بيان أهمية البلاغة - كما يروي - ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع⁽¹⁾، واللفظ إن كان بليغاً صَنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة⁽²⁾؛ أي من حيث التأثير واستيطان المعنى والتمكين للمراد.

هذا يعني أن الخطاب البياني عند الجاحظ فوق كونه ذا وظيفة تواصلية، تُعنى بنقل المعارف وإيضاحها، فهو كذلك ذو وظيفة حجاجية، تُعنى بتمكن الحجة من النفوس والعقول، فالغرض من البيان ليس عرض الحقائق فقط، وإنما كذلك الإقناع بها والبرهنة عليها؛ فللبيان دور هام في الخصومة والمنازعة بين الرجال والعلو على الخصم⁽³⁾، ولذلك أثنى الجاحظ كثيراً على أهل الكلام، لا سيما المتكلمين من المعتزلة⁽⁴⁾، كما غدا البيان لديه هو الطريق لصناعة القادة؛ إذ به يعبرون عن آرائهم وأفكارهم، وبواسطته يملكون التأثير في القلوب والعقول⁽⁵⁾.

(1) انظر: البيان والتبيين 1 / 87.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 83.

(3) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق 1 / 7، 8، 9، 12، 14، 15، 91، 176، وراجع: د. محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، وأفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م، ص (196: 200)، وقد ربط الجاحظ بين البيان والبرهان في مواضع كثيرة، منها قوله: «ومع ذهاب البيان يفسد البرهان، وفي فساد البرهان هلاك الدنيا وفساد الدين». الرسائل الأدبية، رسالة الجد والهزل، ص (339).

(4) انظر: الحيوان 2 / 15، 4 / 206، 289، 5 / 59، 6 / 164، 201، والرسائل الكلامية، من صدر كتابه في صناعة الكلام، ص (53، 54)، والرسائل الأدبية، رسالة في نفى التشبيه، ص (206).

(5) يتضح هذا المعنى من عنوانه الجاحظ إحدى رسائله عن الأدب والبيان واللغة بـ «صناعة القواد»، وهي الرسالة الخامسة عشرة من مجموع الرسائل الأدبية، ص (311: 321).

وَيَرْجِعُ هَذَا الْأَثَرُ الْحِجَاجِي إِلَى مَا يَخْتَصُّ بِهِ الْخَطَابُ الْبَيَانِي مِنْ سَطْوَةٍ وَسُلْطَةٍ، وَقُدْرَةٍ عَلَى التَّأْثِيرِ فِي الْمُتَلَقِّي، وَيَفْصَحُ لَنَا الْجَاحِظُ عَنْ هَذَا الْمُنْحَى فِي تَفْكِيرِهِ مِنْ خِلَالِ عَرْضِهِ لِنَهَاجٍ مِنَ الْخُطْبَاءِ وَالْبُلْغَاءِ وَالْأَبْنَاءِ، مِمَّنْ كَانَ لِبَيَانِهِمْ وَكَلِمَاتِهِمْ السَّطْوَةُ وَالتَّأْثِيرُ⁽¹⁾، وَمِنْ أَوْضَحِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي عَرَضَهَا تِلْكَ الْوَاقِعَةُ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالتِّي وُصِفَ فِيهَا الْبَيَانُ بِالسَّحَرِ، فَقَدْ وَرَدَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ سَأَلَ عَمْرُو بْنُ الْأَهْتَمِ عَنِ الزَّبْرَقَانِ بْنِ بَدْرٍ، فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ: «مَنْعَ لِحُوزَتِهِ، مَطَاعٍ فِي أَدْنِيهِ»، فَقَالَ الزَّبْرَقَانُ: «أَمَا إِنَّهُ قَدْ عَلِمَ أَكْثَرَ مِمَّا قَالَ، وَلَكِنَّهُ حَسَدَنِي شَرَفِي»، فَقَالَ عَمْرُو: «أَمَا لَنْ قَالَ مَا قَالَ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتَهُ إِلَّا ضَيْقَ الصَّدْرِ، زَمْرَ الْمَرْوَةِ، لَيْثِمَ الْخَالِ، حَدِيثَ الْغَنَى»، فَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ خَالَفَ قَوْلُهُ الْآخِرَ قَوْلَهُ الْأَوَّلَ، وَرَأَى الْإِنْكَارَ فِي عَيْنِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ رَضِيتَ فَقُلْتَ أَحْسَنَ مَا عَلِمْتُ، وَغَضِبْتَ فَقُلْتَ أَقْبَحَ مَا عَلِمْتُ، وَمَا كَذَبْتُ فِي الْأَوَّلَى، وَلَقَدْ صَدَقْتَ فِي الْآخِرَةِ»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ: «إِنْ مِنْ الْبَيَانِ لِسَحَرًا»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور علي بو ملحوم قد ذكر في مقدمته على هذه الرسالة أن عنوانها لا يتلاءم تمامًا مع موضوعها، ويبدو أنه قد فهم معنى القيادة على أنها القيادة العسكرية، وقد ساهم في هذا اللبس اشتغال الرسالة على أشعار في وصف الحرب مع الروم. انظر: الرسائل الأدبية، مقدمة رسالة في صناعة القواد، ص (59).

ونظرًا لأهمية البيان عند الجاحظ، بل والمعتزلة عمومًا؛ فلم أجد أي مفارقة بين عنوان الرسالة ومضمونها؛ فالبيان عند الجاحظ هو بالفعل طريق لصناعة القادة، ويعضد هذا الفهم قوله في موضع آخر: «الأدب أدبان: أدب خلق وأدب رواية، ولا تكمل أمور صاحب الأدب إلا بهما، ولا يجتمع له أسباب التمام إلا من أجلهما، ولا يُعَدُّ في الرؤساء، ولا يثنى به الخنصر في الأدباء، حتى يكون عقله المتأمر عليهما، والسائس لهما». الرسائل الأدبية، المودة والخلطة، ص (410).

(1) انظر: البيان والتبيين، باب ذكر ناس من البلغاء والخطباء والأبيّناء والفقهاء والأمراء، ممن لا يكاد يسكت مع قلة الخطأ والزلل 1/ 98: 165، وباب ذكر أسماء الخطباء والبلغاء والأبيّناء وذكر قبائلهم وأنسابهم 1/ 306: 357.

(2) المرجع السابق 1/ 53، 349.

ووجه السحر هنا - فيما يبدو لي - نابع من قدرة البيان على استلاب المتلقي والتأثير عليه، بتوجيهه إلى الوجهة التي يريد المتكلم، وهذا شبيه بآلية عمل السحر في تخيل الشيء على غير حقيقته، وصرفه إلى غيره.

ويبلغ من قوة تلك السلطة وسطوتها أنها قد تغري صاحبها بتخطي حدود الحق والحقيقة، فتكون حينئذٍ واسطة للخداع وللتلاعب، وينقلب الحق بها باطلاً، ويصير الباطل بها حقاً، ويروي لنا الجاحظ في هذا المعنى قول مالك بن دينار: «ربما سمعتُ الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه وأنه صادق؛ لبيانه وحسن تخلصه بالحجج»⁽¹⁾.

والحديث روي عن عدد من الصحابة:

روي مختصراً عن ابن عمر، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الخطبة (5146).

وروي بتمامه مع تغيير في بعض الألفاظ عن ابن عباس وأبي بكرة؛ أما حديث ابن عباس فقد أخرجه الحاكم في المستدرک (6568)، والبيهقي في دلائل النبوة 5 / 316، 317. قال ابن كثير في البداية والنهاية 7 / 243: هذا إسناد غريب جداً.

وأما حديث أبو بكرة فقد أخرجه الطبراني في الأوسط (7671)، والحاكم في المستدرک (6569). قال الهيثمي في مجمع الزوائد 8 / 117: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، عن محمد بن موسى الإصطخري، عن الحسن بن كثير بن يحيى بن أبي كثير، ولم أعرفهما وبقية رجاله ثقات.

وروي مرسلاً عن زيد بن أسلم، أخرجه مالك في الموطأ (2820).

ونقل ابن منظور في معنى قول النبي ﷺ: «إن من البيان لسحراً»: «البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسان، وأصله الكشف والظهور، وقيل: معناه إن الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحجته من خصمه، فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه، لأن معنى السحر قلب الشيء في عين الإنسان، وليس بقلب الأعيان، وقيل: معناه إنه يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وحبه، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وبغضه، فكأنه سحر السامعين بذلك، وهو وجه قوله: «إن من البيان لسحراً». انظر: لسان العرب، باب النون، فصل الباء الموحدة 13 / 69.

(1) انظر: البيان والتبيين 1 / 394.

وقد تكون تلك القوة كذلك دافعاً إلى النفاق والتملق، وفي ذلك ينقل لنا الجاحظ واقعة غيلان بن خرشة الضبي، فقد روى أنه مرَّ مع عبدالله بن عامر على نهر أم عبد الله، الذي يشق البصرة، فقال عبد الله: «ما أصلح هذا النهر لأهل هذا المصر»، فقال غيلان: «أجل والله أيها الأمير، يعلم القوم صبيانهم فيه السباحة، ويكون لسقياهم، ومسيل مياههم، وتأتيهم فيه ميرتهم»، ثم مرَّ غيلان يسائر زياداً على ذلك النهر، وكان قد عادى ابن عامر، فقال زياد: «ما أضر هذا النهر بأهل هذا المصر»، قال غيلان: «أجل والله أيها الأمير، تنز منه دورهم، وتغرق فيه صبيانهم، ومن أجله يكثر بعوضهم»، علق الجاحظ قائلاً: «فالذين كرهوا البيان إنما كرهوا مثل هذا المذهب، فأما نفس حسن البيان فليس يذمه إلا من عجز عنه، ومن ذم البيان مدح العي، وكفى بهذا خبالاً»⁽¹⁾.

وفي بيان الجاحظ لخطورة سلطة البيان كذلك فقد روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قد حبس الأحنف بن قيس حولاً كاملاً؛ مبالغة منه في تصفُّح حاله وتَبَيُّن شأنه؛ لما راعه من حسن منطقته وجمال بيانه. انظر: السابق 1 / 254، 255.

(1) البيان والتبيين 1 / 394، 395.

وعلى هذا الأساس وجَّه الجاحظ قول النبي ﷺ: «شعبتان من شعب النفاق: البذاء والبيان، وشعبتان من شعب الإيمان: الحياء والعي»، بأن المقصود بدم البيان هنا هو ما جاوز المقدار، أي ما تخطى الحد المقرر والمقبول. انظر: البيان والتبيين 1 / 202، وذكر الزبيدي في شرحه على الحديث أن المقصود ذمُّ التعمق في المنطق والتفاصيل، وإظهار التقدم فيه على الناس؛ لما في ذلك من العجب والكبر. انظر: تاج العروس، فصل الباء مع النون 34 / 305.

والحديث روي عن عدد من الصحابة:

حديث أبي أمامة أخرجه بنحوه الترمذي في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في العي (2027)، وأحمد في مسنده (22312)، والرويان في مسنده (1263)، والطبراني في مسند الشاميين (926)، والحاكم في المستدرک (17)، والبيهقي في شعب الإيمان (7307). قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وقد احتج برواته عن آخرهم. وقال الذهبي: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

وبعدُ فهذا التجاوز الأخلاقي لا يضير البيان، ولا يقلل من أهمية الخطاب البياني في شيء؛ فالأمر فيه رهين حال المتكلم صاحب البيان، وما قد يتسم به من موضوعية منصفة، أو ذاتية مجحفة، وسوف نرى في عرضنا لمقومات الخطاب البياني كيف حذر الجاحظ المتكلم من مغبة الانحدار إلى هذا المنزلق الكريه.

4- صناعة الخطاب البياني:

ونظرًا لتلك الأهمية التي يمتلكها الخطاب البياني، فقد اهتم الجاحظ بفحص شروطه ومقوماته، فلئن كانت وجهة العلماء قبله نحو تفسير هذا الخطاب و تبيين مراده، فقد كانت وجهته نحو التععيد له، ووضع شروط لإنتاجه⁽¹⁾، وقد نتج عن هذا التحول ضرورة اتساع

حديث أبي هريرة أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الحياء (2009)، وابن أبي شيبة في مصنفه (25854)، وأحمد في مسنده (10512)، وابن حبان في صحيحه (608)، والحاكم في المستدرک (172)، بلفظ: الحياء من الإيوان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار.

حديث أبي بكرة أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب الحياء (4184)، وابن حبان في صحيحه (5704)، والطبراني في المعجم الصغير (1091)، والأوسط (5055)، والحاكم في المستدرک (171)، بنفس لفظ حديث أبي هريرة.

حديث عمران بن الحصين أخرجه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (449)، وابن الجعد في مسنده (2875)، والطبراني في الصغير (1091)، والأوسط (8607)، والكبير 18 / 178، وأبو نعيم في الحلية 3 / 59، والبيهقي في شعب الإيمان (7312)، بنفس لفظ حديث أبي هريرة. قال الهيثمي في مجمع الزوائد 8 / 26: رواه الطبراني، وفيه محمد بن موسى بن أبي نعيم، وثقه أبو حاتم وجماعة، وكذبه ابن معين، وبقيّة رجاله رجال الصحيح.

حديث ابن عمر أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب الحياء (6118)، أن النبي ﷺ مرَّ على رجل، وهو يعاتب أخاه في الحياء، يقول: إنك لتستحيي، حتى كأنه يقول: قد أضرب بك، فقال رسول الله ﷺ: «دعه، فإن الحياء من الإيوان».

(1) يرى د. الجابري أن الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسمين: قسم يُعنى بقوانين تفسير الخطاب، وقسم يهتم بشروط إنتاج الخطاب، الأول يمكن الرجوع به إلى زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، أما الثاني فلم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة التحكيم، وذلك حينما أصبحت الخطابة

العملية البيانية لديه، ففوق العناية بالنص اتجهت العناية كذلك إلى المرسل والمستقبل⁽¹⁾، بفحص دور كلٍّ منهما في إتمام العملية البيانية على وجهها الأتم؛ فللإرسال مقومات لا بد منها لإيصال البيان، وكذا للاستقبال مقومات لا بد منها لتلقيه، ومن ثمَّ غدا التأسيس لهما جزءاً هاماً في الخطاب البياني.

وقد حاز المستقبل على وجه الخصوص أهميةً بالغة في خطاب الجاحظ البياني؛ وذلك بالعناية به مرتين؛ الأولى بوضعه في ذهن المرسل وضرورة تعهده له في عملية إنتاج الخطاب، والثانية بوضع المقومات الخاصة بعملية الاستقبال، وكيف يتهيأ المستقبل لتلقي الخطاب البياني تلقياً واعياً ومتفهماً.

وإذا كان الجاحظ لا يعرض لتلك الأسس والمقومات عرضاً منطقيّاً منظماً؛ لإيثاره الطريقة الأدبية في البيان والتعبير، فإننا نلاحظ ملامح منهج دقيق، اشتمل على متطلبات العملية البيانية في عناصرها الثلاث: النص والمرسل والمستقبل؛ إذ نجد شرحاً وتنظيراً لمعايير ومقومات البيان في كلٍّ، وقد بدا هذا على وجه الخصوص في كتابه البيان والتبيين، الذي يعد المصدر الأكبر

=

والجدل من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار، ورائد القسم الأول هو الإمام الشافعي (ت: 204هـ) رَحِمَهُ اللهُ الذي يعد أول واضح لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي، أما رائد القسم الثاني فهو الجاحظ، الذي يعد أول واضح لشروط إنتاج الخطاب البياني. انظر: د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (20: 25).

(1) تجدر الإشارة إلى أن ظهور دور المتلقي في العملية البيانية يتسق كذلك مع الأصل اللغوي للبيان، والذي يترادف فيه مع التبيين؛ إذ يدل البيان في أحد مستويات دلالاته على الظهور والوضوح، وفي مستوى آخر على الإظهار والإيضاح أو الإبانة والتبليغ. انظر: د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (15: 20)، وقد قسم البيان في أصل معناه اللغوي إلى خمسة مستويات من الدلالة، هي: الوصل، والفصل، والظهور والوضوح، والإبانة والتبليغ، والبيان باعتباره خاصة مميزة للإنسان. وراجع كذلك: لسان العرب، باب النون، فصل الباء الموحدة 13 / 62: 71، وتاج العروس، فصل الباء مع النون 34 / 293: 311.

لملاحظاته البيانية، ثم الحيوان الذي اشتمل كذلك على الكثير من تلك الملاحظات، هذا بالإضافة إلى مجموعة الرسائل، والتي لم تعدم كذلك من بعض الإشارات والإيحاءات.

هذا وقد أثرت التعبير عن تلك العناصر بمصطلح النص والمرسل والمستقبل، وإن عبّر الجاحظ بألفاظ أخرى، كالكلام والمتكلم والسامع؛ نظراً لعمومها واشتمالها على جميع صور البيان من منطوق أو مكتوب، وهو ما وجدته أكثر اتساقاً مع نظرية الجاحظ البيانية، التي يتسع فيها مفهوم البيان اللغوي لكل ما هو ملفوظ ومخطوط.

وفيما يلي عرض تفصيلي لتلك العناصر والمقومات التي ينبغي مراعاتها؛ ليكون الخطاب خطاباً بيانياً تواصلياً، قادراً على الحجاج ونقل المعارف بين المرسل والمتلقي:

5- عناصر الخطاب البياني ومقوماته:

يتكون الخطاب البياني عند الجاحظ من عناصر ثلاثة؛ هي: النص، والمرسل، والمستقبل، ولكل عنصر من هذه العناصر مقومات وشروط لا بد منها؛ لأداء وظيفته المنوطة به في البيان، وللقيام بدوره الموكل إليه في المعرفة.

أ- النص:

فالنص هو الكلام؛ سواء كان ملفوظاً أم مخطوطاً، وهو أساس الخطاب البياني ومقصوده، ويتكون من عناصر ثلاثة؛ هي اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما.

أما اللفظ فهو الدال، وهو العنصر الرئيس الذي يتكون منه الكلام، وفيه تتجلى فنية المتكلم وقدرته على الصناعة وحسن البيان، وتكمن أهميته في أن له قوة تحديد المعنى المراد، بل وتوجيهه في الوجهة التي يريد بها المتكلم.

وأما المعنى فهو المدلول، وهو الصورة الذهنية لللفظ، أو الفكرة القائمة بذهن المتكلم، والتي يتغيا نقلها إلى المتلقي.

وأما العلاقة بينهما فقد تحدث فيها الجاحظ ومن أتى بعده تحت مسمى النظم، وهو لغة الجمع والتأليف، وضم شيء إلى آخر⁽¹⁾، وقد عرفه الجرجاني بقوله: «تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات، على حسب ما يقتضيه العقل، وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل»⁽²⁾، كما عرفه عبد القاهر الجرجاني في المدخل في دلائل الإعجاز بقوله: «تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»⁽³⁾.

فالنظم هو الجزء الذي تظهر به ميزة النص، وتتضح به فصاحته وبلاغته، ويعد الجاحظ من أوائل من عُنوا به وأشاروا إليه⁽⁴⁾.

- مفهوم النظم عند الجاحظ:

والنظم عند الجاحظ هو صورة الكلام؛ سواء كان ملفوظاً أم مخطوطاً؛ أعني الشكل الذي استقر عليه المتكلم، والهيئة التي اختارها لبيانها، وتعبير آخر هو تلك الصياغة اللفظية التي تعناها وتغيّاها لإيضاح المقصود وإيصال الكلام.

(1) نظم اللؤلؤ ينظمه نظماً ونظاماً ونَظَّمَهُ تنظيماً: ألفه وجمعه في سلك فانظم وتنظم، والنظم: التأليف وضم شيء إلى شيء آخر، وكل شيء قرنته بآخر فقد نظمته، والنظم: المنظوم باللؤلؤ والخرز، وصف بالمصدر، يقال: نَظَّم من لؤلؤ. انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل النون مع الميم 33 / 496، وقارن: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، باب الميم، فصل النون 1 / 1162.

(2) الجرجاني: التعريفات، ص (216).

(3) عبد القاهر الجرجاني: المدخل في دلائل الإعجاز، المطبوع في صدر دلائل الإعجاز، ص (4).

(4) امتد البعض في العناية بالنظم إلى ما قبل الجاحظ، فقد أدرك سيبويه (ت: 180هـ) أثر تنسيق العبارات في المعنى، وأن لكل نظم معناه الخاص به، كما حاول أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209هـ) أن يشرح في كتابه مجاز القرآن، ما في النظم العربي من تقديم أو تأخير أو حذف، كما سار الفراء (ت: 207هـ) على نهج أبي عبيدة في كتابه معاني القرآن. انظر: د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة: من بلاغة النظم العربي، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1984م، 1 / 11، 12، ود. حسين عبدالله الموساي: مراحل تطور نظرية النظم من سيبويه إلى عبد القاهر، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، 2018م، العدد 20، ص (89: 91).

ويعد النظم عند الجاحظ هو محور المزية والتأثير في النص؛ فالمعجز في الشعر هو وزنه⁽¹⁾، والمعاني مطروحة في الطريق، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيير اللفظ، وجودة السبك؛ فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير⁽²⁾، كما أنه لا ينبغي العدول في حكاية الكلام عن صورته الأولى التي خرج عليها، مهما شابه من لحن وخطأ؛ لأن سماع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج، فإن عدل عنها انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدلت صورته⁽³⁾.

(1) انظر: الحيوان 1 / 75.

(2) انظر: المرجع السابق 3 / 131، 132.

وتجدر الإشارة إلى أن المقابلة التي طرحها الجاحظ في هذا الموضوع المشهور عنه، واقعة بين المعنى وهو عارٍ عن الصياغة، والمعنى وهو مكتسب بها؛ يعني المقابلة بين صورتين مختلفتين للنص، وليس بين اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول، فالمعاني وهي المادة الخام الأولية متاحة ومبدولة للجميع، ومن ثم فإن مدار الأمر على السبك المحكم لها، وبهذا يدحض الرأي القائل بتفضيل الجاحظ للفظ على المعنى، فهذا ما لم يقل به الجاحظ، وليس هو بلازم عن كلامه، بل إن تدبر قول الجاحظ هنا، وفي مواضع أخرى كذلك، يوحى بخلاف هذا الرأي؛ فالمعنى هو المقدم بالطبع على اللفظ؛ على اعتبار أن المعنى هو المحور الذي تدور حوله الصياغة اللفظية، فهو السيد المقدم واللفظ خادم له، فالعناية بالألفاظ إذن دليل العناية بالمعاني؛ إذ الألفاظ عنوان المعاني، والدال عليها.

هذا وقد قدّم الجاحظ المعنى على اللفظ صراحة في مواضع كثيرة؛ فمدار الأمر - كما يقول - على فهم المعاني لا الألفاظ. انظر: الحيوان 5 / 542، وشرُّ البلغاء من هيّا رسم المعنى قبل أن يهيم المعنى. انظر: الرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (206)، ونراه يجعل المعنى من اللفظ بمنزلة الروح من الجسد، وأن اللفظ بلا معنى لغو كالظرف الخالي، أو جماد لا حركة له، ولا حس فيه، ولا منفعة عنده. انظر: الرسائل الأدبية، الجد والهزل، ص (348)، كما يعيب على شيخه ثمامة بن الأشرس اهتمامه بالشكل على حساب المعنى. انظر: البخلاء، ص (210).

وراجع في مناقشة جدلية اللفظ والمعنى عند الجاحظ: شفيق جبيري: الجاحظ معلم العقل والأدب، ص (217)؛ (224)، ود. حمادي صمو: التفكير البلاغي عند العرب، ص (271: 275)، ود. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص (52)، ومقدمة د. عبد الحكيم راضي على الحيوان 3 / 11: 14.

(3) انظر: الحيوان 1 / 282، والبيان والتبيين 1 / 145، 146، والبخلاء، ص (40).

ولعل العلة في اختصاص الصورة بالتأثير أنها أول ما تصك مدارك المستقبل، وتقرع بوابات المعرفة لديه، على ما قد سبق بيانه في الحديث عن كيفية البيان عند الجاحظ، وأنه ينتقل من خلال العلامات والصور، ولا شك أن للتعارف الأول أثره وسحره وانطباعه الخاص على المتلقي.

ويبدو أن السر في بلاغة النظم وقوة تأثيره عند الجاحظ إنما يعود إلى ما يتجلى فيه من معنى الوحدة؛ أعني وحدة العرض ووحدة السبك والنسج، تلك الوحدة التي يصير معها البيت بأسره وكأنه كلمة واحدة، والكلمة بأسرها وكأنها حرف واحد، «فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان»⁽¹⁾.

- مقومات النظم عند الجاحظ:

وقد وضع الجاحظ للنظم مقوماتٍ يتأدّى بها البيان على الوجه المطلوب، ولأن النظم هو صورة الكلام، فقد اتجهت عناية الجاحظ إلى فحص أجزاء النص الثلاثة؛ اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما، ومن ثمّ تجلّت مقومات النظم عنده في ثلاثة محاور: الأول: يتصل باللفظ وحده، والثاني: يتصل بالمعنى وحده، والثالث: يتصل بنظمهما معاً، وفيما يلي تفصيل البيان في كلّ:

أولاً: مقومات اللفظ المبين:

وأعني بها تلك المقومات والشروط التي ينبغي توفرها في اللفظ؛ ليكون مبيّناً عما وضع له، وتنقسم طبقاً لحالة اللفظ إلى: مقومات اللفظ المفرد، ومقومات اللفظ في السياق.

(1) مقومات اللفظ المفرد:

وهي تلك الخصائص الذاتية التي ينفرد بها اللفظ، والتي تؤهله لأن يكون مبيّناً بذاته عما وضع له، بغض النظر عن ارتباطه بالسياق أو عدم ارتباطه، وقد نبّه الجاحظ في ذلك على أمور، منها:

(1) البيان والتبيين 1 / 67.

1- صحة اقتران الحروف⁽¹⁾:

نبّه الجاحظ على ضرورة وجود التآلف بين حروف اللفظ الواحد؛ أعني تجنب الجمع بين الحروف المتنافرة في الكلمة الواحدة من جهة المخرج أو الصفات؛ فحروف الكلمة الواحدة قد تكون متباينة مستكرهة، ينفر بعضها من بعض، وقد تكون متوافقة متحابّة، يتوحد بعضها إلى بعض، حتى لكأن الكلمة بأسرها معها حرف واحد⁽²⁾.

ومن الأمثلة التي ساقها الجاحظ على ذلك عدم اقتران الجيم بالطاء، ولا بالقاف، ولا بالطاء، ولا بالغين، وكذلك عدم اقتران الزاي بالطاء، ولا بالسين، ولا بالضاد، ولا بالذال، لا بتقديم ولا بتأخير⁽³⁾.

2- التوسط في الاختيار بين الغرابة والابتدال:

وقد نبّه الجاحظ كذلك في أكثر من موضع على ضرورة أن يكون اللفظ وسطاً بين الغرابة والابتدال⁽⁴⁾، كما حذر من مغبّة المبالغة في تنقيح الألفاظ وتصفيتها وتهذيبها؛ لما قد يجرّ ذلك إلى

(1) مصطلح الاقتران عند الجاحظ يدل في عمومته على التآلف الصوتي بين الأجزاء، وله عند الجاحظ ثلاثة مستويات؛ الأول: اقتران الحروف؛ وهو يدل عنده على تآلف أصوات الحروف في بنية اللفظ، وهو ما تناولته في هذا المقام من مقومات اللفظ المفرد.

الثاني: اقتران الألفاظ؛ وهو يدل عنده على تآلف الألفاظ في السياق، وهو ما سوف يتم تناوله في الموضع الخاص بمقومات اللفظ في السياق.

الثالث: اقتران الأبيات الشعرية بعضها مع بعض؛ وهو علامة الوحدة والانسجام، ومبعث بلاغة النظم وإحكام نسجه. انظر في تفصيل ذلك: البيان والتبيين 1 / 65: 69، وقد أطلق الجاحظ عليه في موضع آخر مصطلح القران، ويعني به التشابه والموافقة. انظر: السابق 1 / 205، 206، 228.

(2) انظر: البيان والتبيين 1 / 67.

(3) انظر: المرجع السابق 1 / 69.

(4) انظر: المرجع السابق 1 / 92، 137، 144، 177: 181، 255، 378: 381، 2 / 8، والحيوان 1 / 89، 90، والرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (370)، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (206).

الغرابية وسوء الإفهام، مؤثراً التوسط والاقتصاد في العرض والبيان⁽¹⁾، وهو ما يظهر فيه تأثير موقف الجاحظ البياني بموقفه العقائدي في التوسط بين المنزلتين.

(2) مقومات اللفظ في السياق:

وهي تلك الشروط الواجب توفرها في اللفظ ليناسب السياق الذي وضع فيه؛ فالمعنى عند الجاحظ ليس في قيد اللفظ فحسب، وإنما في قيد موضعه من الكلام كذلك، وقد نبّه الجاحظ في ذلك على أمور، منها:

1- صحة اقتران الألفاظ:

كما نبّه الجاحظ على صحة اقتران الحروف في الكلمة الواحدة، نبّه كذلك على صحة اقتران الألفاظ في الجملة، فقد نقل عن الأصمعي أن من ألفاظ العرب ألفاظاً تتنافر، حتى كأنها يتبرأ بعضها من بعض، فإن جُمعت معاً في بيت شعر واحد، لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه، وذلك كقول الشاعر:

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ⁽²⁾

وقد انتبه العربي قديماً لمثل هذا التنافر والاستكراه بين الألفاظ، حتى قال شاعرهم:

وَبَعْضُ قَرِيضِ الْقَوْمِ أَوْلَادُ عَلَّةٍ يَكْدُ لِسَانَ النَّاطِقِ الْمُتَحَفِّظِ

فكأن ما بين الألفاظ المتنافرة شبيه بما بين أولاد العلات⁽³⁾ من البعد والبغض والكرهية⁽⁴⁾.

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 92، 255، والحيوان 1/ 89، 90.

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 65، 66.

(3) هم بنو رجل واحد من أمهات شتى. انظر: الزبيدي: تاج العروس، مادة علل، فصل العين مع اللام 30/ 47.

(4) انظر: البيان والتبيين 1/ 66.

2- الخلو عن اللحن:

كما حثَّ الجاحظُ المتكلمَ كذلك على توخي الصحة في كلامه؛ وذلك بأن يكون الكلام جاريًا على لسان العرب، خاليًا عن اللحن، فلا يكفي في البيان مطلق الفهم، ومن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل فحسب، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، كله سواء، وكله بيانًا⁽¹⁾، وهو كلام ظاهر الفساد.

وأما فهم الكلام الملحون فلا يكون عند الجاحظ من منطوق الكلام نفسه، وإنما من طول المخالطة، تمامًا كما نفهم عن الحيوان والصبي الرضيع كثيرًا من الحاجات والإرادات⁽²⁾، فاعتياد سماع الخطأ هو الذي يورث نوعًا من الفهم بين المرسل والمتلقي، وليس ذلك من البيان.

3- ملاءمة اللفظ للسياق:

وقد فطن الجاحظ إلى الدقة في استخدام الألفاظ، وضرورة ملاءمتها للسياق الواردة فيه؛ حيث انتبه إلى اختلاف دلالة الألفاظ المترادفة، وأنها ليست واحدة، فلكل سياقٍ لفظٌ يناسبه دون الآخر؛ فالأحمق غير المائق، وكذلك غير الأنوك أو الرقيق⁽³⁾، كما لفت الأنظار إلى خطأ العامة في استخدام بعض الألفاظ، كاستخدامهم الجوع بدلًا عن السغب في حال القدرة والسلامة، في حين أن الجوع لم يذكر في القرآن إلا في موضع العقاب أو الفقر المدقع والعجز الظاهر، وكذا استخدام لفظ المطر بدلًا عن الغيث، مع أنه لم يُذكر في القرآن إلا في موضع الانتقام⁽⁴⁾.

وَشِعْرُ كَبْعَرِ الْكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسَانُ دَعْيٍ فِي الْقَرِيضِ دَخِيلٍ

وكأن البيت الذي لم تأتلف أجزاءه يشبه بعر الكبش في تفرقه واختلافه وعدم تجاوره. انظر: السابق 1 / 66، 67.

(1) انظر: البيان والتبيين 1 / 162.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 161 : 165.

(3) انظر: السابق 1 / 250.

(4) انظر: السابق 1 / 20.

ثانياً: مقومات المعنى البائن:

وأعني بها الشروط الواجب توفُّرها في المعنى ليكون بائناً بذاته، منفصلاً عن غيره، مهياً للانتقال من ذهن المرسل إلى ذهن المتلقي، وقد نبّه الجاحظ في ذلك على أمور، منها:

1- الصحة:

وأعني بالصحة هنا إيراد المعاني على طريقة أهل المنطق، من حيث ترتبها في الذهن ترتيباً منطقياً، تستلزم المقدمات فيه النتائج؛ فالمقدمات لا بد أن تكون اضطرارية، ولا بد أن تكون مرتبة⁽¹⁾، والسياسة في التأليف تقتضي أن نبدأ بالأوضح فالأوضح، وبالأصول قبل الفروع؛ فإن الأمور إذا رتبت على هذا النحو، صارت أواخر المعاني في الفهم كأوائلها، ودقيقها كجليلها⁽²⁾، وهذا هو مسلك المتكلمين في بحوثهم الكلامية، التي ذاعت في عصر الجاحظ، والتي تركت أثرها لا شك على مسوغات البيان لديه⁽³⁾.

ويرتبط بصحة المعاني كذلك واقعيتها، وعدم الغلو أو الإفراط والتكلف في عرضها، بحيث تخرج عن حدود المنطق والمعقول، وفي هذا المعنى يحكي لنا الجاحظ عن رجل عُرِفَ ببخله الشنيع، فلما مات قدم ابنه فسأل عن إدامه، فإذا هو قطعة من الجبن، وإذا فيها حُرٌّ من أثر مسح اللقمة، فرأى في هذا الحز ما يدل عنده على الإسراف، فغضب، فقليل له: فأنت كيف تريد أن تصنع؟ فقال: أضعها من بعيد فأشير إليها باللقمة. علق الجاحظ على هذه القصة، بما يفيد

(1) انظر: الحيوان 1 / 78، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، ص (34).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (168).

(3) جدير بالذكر أن ابن المعتز قد أشار في كتابه البديع إلى ما أسماه الجاحظ بالمذهب الكلامي، وهو وإن لم يعرف به، فيغلب على الظن من الأمثلة والشواهد التي أوردها أنه إيراد الكلام على طريقة المتكلمين العقلية في الاحتجاج والجدل، والاحتياط للعلل والمعاذير. انظر: د. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص (57)، وراجع كذلك: ابن المعتز: البديع، ص (53: 58)، وأبا هلال العسكري: كتاب الصناعتين، ص (325، 326).

رفضه لهذه المغالاة غير الواقعية، قائلاً: «ولا يعجبني هذا الحرف الأخير؛ لأن الإفراط لا غاية له، وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله، أو حجة أو طريقة، فأما مثل هذا الحرف فليس مما نذكره»⁽¹⁾.

2- الوضوح:

كما حثَّ الجاحظ على تحري وضوح المعنى؛ فوضوح الدلالة يُميل الأعناق، ويُفهم العقول⁽²⁾، وليس الكتابُ إلى شيء أحوج منه إلى فهم معانيه⁽³⁾.

والوضوح هو تيسير المعنى للمتلقي، وتقديمه في صورة مبينة مُفهمة، وفي هذا المقام حذر الجاحظ المتكلم من أمور؛ منها المبالغة في تنقيح المعاني وتصفيتها؛ حذرًا من الإغلاق في الفهم؛ إذ قد تعود الناس المبسوط من الكلام⁽⁴⁾، وكذا المبالغة في تزيين المعاني وزخرفتها؛ حذرًا من أن تتحول عن مقادير صورها، أو أن تربو على حقائق أقدارها⁽⁵⁾، كما حذر كذلك من التعقيد والتغريب، وما قد يؤديان إليه من خفاء المعاني وتعميتها⁽⁶⁾.

(1) البخلاء، ص (132).

ومن نماذج الغلو والإفراط في المعنى كذلك ما أورده الجاحظ من إسراف أبي بكر الشيباني في القول بانميّاز دم العربي عن دم المولى، وهو ما اعتبره الجاحظ إسرافاً في المعنى؛ فدماء البشر واحدة مهما اختلفت أعراقهم. انظر: البيان والتبيين 3 / 60، 61، وكذا إسراف النابغة وغيره من الشعراء في القول بتتبع الطيور لهم في المعارك؛ ثقة بالنصر، ورغبة في الزاد، وهو قول يجاوز المعقول من سلوك الحيوان. انظر: الحيوان 6 / 324، 325.

(2) انظر: البيان والتبيين 1 / 7.

(3) انظر: الحيوان 1 / 89.

(4) انظر: المرجع السابق 1 / 90، والبيان والتبيين 1 / 92، 255.

(5) انظر: البيان والتبيين 1 / 254.

(6) انظر: الرسائل الأدبية، التريب والتدوير، ص (440)، وكتاب المعلمين، ص (206).

ثالثاً: مقومات علاقة اللفظ بالمعنى:

وأعني بها تلك الشروط الواجب توفرها في العلاقة التي تربط اللفظ بالمعنى؛ ليتسنى للكلام أن يكون بليغاً مبيناً، معبراً عن المقصود، وعن تمام المراد منه، وقد نبّه الجاحظ في ذلك على أمور، منها:

1- مطابقة اللفظ لتمام المعنى المراد:

دعا الجاحظ في أكثر من موضع إلى ضرورة أن يكون اللفظ مطابقاً في دلالة للمعنى المراد؛ لا فاضلاً، ولا مقصراً، ولا مشتركاً، ولا مستغلقاً؛ يعني أن يطابق اللفظ المعنى الذي وضع له، دون زيادة أو نقصان؛ فأجود العبارات ما كانت دلالة الألفاظ فيها على قدر المعاني المرادة⁽¹⁾.

وفي هذا المقام يروي لنا الجاحظ أنه قد عاب على الأخفش استغلاق كتبه وعدم وضوح المعاني في بعضها، حتى ليخفى على مثله فهم أكثرها، يقول: «وقلت لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ وما بالناس نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بالك تقدم بعض العويص، وتأخر بعض المفهوم؟ قال: أنا رجل لم أضع كتبني هذه لله، وليست هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلّت حاجاتهم إليّ فيها، وإنما كانت غايتي المنالة، فأنا أضع بعضها هذا الوضع المفهوم، لتدعوهم حلالة ما فهموا، إلى التماس فهم ما لم يفهموا». الحيوان 1/ 91، 92.

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 92، 93، 111، والرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (370)، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (206)، وكتاب الترتيب والتدوير، ص (440).

هذا وينقل الجاحظ مدح العرب لهذا الأمر، وتشبيههم له بالإصابة في رمي السهم وبلوغ المرمى، يقول: «وهم يمدحون الحذق والرفق، والتخلص إلى حبات القلوب، وإلى إصابة عيون المعاني، ويقولون: أصاب الهدف، إذا أصاب الحق في الجملة، ويقولون: قرطس فلان، وأصاب القرطاس، إذا كان أجود إصابة من الأول، فإن قالوا: رمي فأصاب الغرة، وأصاب عين القرطاس، فهو الذي ليس فوقه أحد». البيان والتبيين 1/ 147، وانظر في نفس المعنى: البيان والتبيين 1/ 227، 228، كما يقول فيما ينقل عنه ياقوت: «ينبغي للكاتب أن يكون رقيق حواشي اللسان، عذب ينابيع البيان، إذا حاور سدّد سهم الصواب إلى غرض المعنى». ياقوت: معجم الأدباء 5/ 2108، وانظر كذلك: أمالي المرتضى 1/ 196.

ولهذا عاب الجاحظ على مجاهد إطلاقه لفظ الكذب على الخطأ، فقد نقل في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَعِزُّرْكُ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119] أن عكرمة قال في معناها: خصاء البهائم، وأن مجاهدًا قد بلغه ذلك فقال: كذب، هو دين الله، فقال الجاحظ تعقيبًا على ذلك: «فمن العجب أن الذي قال عكرمة هو الصواب، ولو كان هو الخطأ لما جاز لأحد أن يقول [له]: كذبت، والناس لا يضعون هذه الكلمة في موضع خطأ الرأي ممن يُظن به الاجتهاد، وكان ممن له أن يقول»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الكذب قد يُطلق في لغة العرب ويُراد به الخطأ، بجامع كونها معًا ضد الصواب⁽²⁾، ومنه قول النبي ﷺ في يوم فتح مكة: «كذب سعد» أي أخطأ⁽³⁾، إلا أن الجاحظ هنا - موافقًا للمعتزلة - قد حصر مسمى الكذب فيما كان عن عمد⁽⁴⁾، فلم يستغف إطلاقه على الخطأ الناتج عن اجتهاد.

(1) الحيوان 1 / 179، 180.

(2) استعملت العربُ الكذبَ في موضع الخطأ، ومنه قول الأخطل:

كَذَّبْتُكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بَوَاسِطَ

وقول ذي الرمة:

وَمَا فِي سَمْعِهِ كَذِبٌ

وفي حديث عروة، قيل له: إن ابن عباس يقول: إن النبي ﷺ لبث بمكة بضع عشرة سنة، فقال: كذب، أي أخطأ. ومنه قول عمران لسمرة حين قال: المغمى عليه يصلي مع كل صلاة صلاة حتى يقضيها، فقال: كذبت ولكنه يصليهن معًا، أي أخطأت. انظر: لسان العرب، باب الباء، فصل الكاف 1 / 709، وراجع كذلك: الزبيدي: تاج العروس، فصل الكاف مع الباء 4 / 129.

(3) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح؟ (4280) من حديث عروة بن الزبير.

(4) الكذب هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به سهوًا أو عمدًا، وشرطت المعتزلة العمد. انظر: الزركشي: البحر المحيط 4 / 218.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن تقييد المعاني هنا بكونها مرادة يربطها لا شك بنية المتكلم، مما يعني أن المطابقة المتغاية هنا رهينة قصد المتكلم ومراده، فكما يصح فيها التصريح، يصح كذلك الإيجاء والتلميح.

ولهذا وجدنا الجاحظ أحياناً يشيد بالطاقة التصريحية للألفاظ؛ فأحسن الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه⁽¹⁾، وأكرم الألفاظ ما لا يُخَوِّج إلى التأويل والتعقب، ويكون مقصوراً على معناه، لا مقصراً عنه، ولا فاضلاً عليه⁽²⁾، وأحياناً أخرى يشيد بالطاقة الإيجائية للكلمة؛ فالكنية في موضعها حسنة⁽³⁾، بل ربّ كناية تُربي على إفصاح⁽⁴⁾، وللتأسي أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا، إذا كان لهم مجازٌ إلا في المعاملات⁽⁵⁾، فالأمر في ذلك رهن تقدير المرسل وفطنة المستقبل.

2- توافق اللفظ مع المعنى في النوع والقدر:

كما دعا الجاحظ كذلك إلى توافق اللفظ مع المعنى في النوع والقدر، فعلى قدر تنوع المعاني واختلاف أقدارها ينبغي أن تكون الألفاظ؛ إذ المعاني منها الكثير والقليل، والشريف والسخيف، والمفرد البائن والمشارك الملبس، ومن ثمّ وجب تنزيل الألفاظ على تلك الأقدار، يقول: «وإنما الألفاظ على أقدار المعاني، فكثيرها لكثيرها، وقليلها لقليلها، وشريفها لشريفها،

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 83، 2/ 7.

وانظر كذلك ما نقله عن بشر بن المعتمر من ضرورة أن يكون المعنى ظاهراً مكشوفاً. البيان والتبيين 1/ 136، وما نقله عن أبي يعقوب إسحاق بن حسان بن قوهي من أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف. انظر: البيان والتبيين 1/ 117.

(2) انظر: الرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (206). وانظر كذلك ما نقله عن جعفر بن يحيى من أن البيان هو الإحاطة بالمعنى، والإخراج عن الشركة، والاستغناء عن التأويل. انظر: البيان والتبيين 1/ 106.

(3) انظر: البيان والتبيين 1/ 44، والحيوان 3/ 39.

(4) انظر: البيان والتبيين 2/ 7، 1/ 88، والرسائل السياسية، رسالة في نفي التشبيه، ص (307).

(5) انظر: الحيوان 4/ 76.

وسخيفها لسخيفها، والمعاني المفردة، البائنة بصورها وجهاتها، تحتاج من الألفاظ إلى أقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة، والجهات الملتبسة»⁽¹⁾.

ويشرح الجاحظ في موضع آخر علة اعتماد هذا المسلك؛ فاللفظ إن لم يكن على قدر المعنى تنازعا معاً في نقل الصورة، فيضعف من ثمّ البيان وتشوش المعارف، ليس هذا فحسب، بل ربما انقلبت الصورة إلى الضد فيفسد البيان، وتضل المعارف، يقول: «ولكلّ ضربٍ من الحديث ضَرْبٌ من اللفظ، ولكلّ نوعٍ من المعاني نوعٌ من الأسماء؛ فالسَّخِيفُ للسَّخِيفِ، والحَفِيفُ للحَفِيفِ، والجزُلُ للجزُل... وإذا كان مَوْضِعُ الحديثِ على أَنَّهُ مُضْحِكٌ ومُثْلُهُ، وداخلٌ في باب المزاح والطَّيِّبِ، فاستعمَلَتْ فيه الإعراب، انقلَبَ عن جِهَتِهِ، وإن كان في لفظه سُخْفٌ، وأبدلت السَّخَافَةَ بالجزالة، صارَ الحديثُ الذي وُضِعَ على أَن يَسِرَّ النُّفُوسَ، يُكْرِهُهَا وَيَأْخُذُ بِأَكْظَامِهَا»⁽²⁾؛ فاللفظ ينبغي أن يكون على قدر المعنى، ليتفقا سوياً على نقل الصورة التي يريدتها المتكلم، وفي ذلك تمام البيان، وفعالية التواصل بين المرسل والمستقبل.

ويبدو أن من نتائج هذا التوافق كذلك ما يمكن أن نطلق عليه تزامن الوصول بين اللفظ والمعنى؛ أعني أن يتزامن بلوغ الدال أو اللفظ إلى السمع، مع بلوغ المدلول أو المعنى إلى القلب؛

(1) المرجع السابق 6 / 8، وانظر كذلك: الرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (207)، والبيان والتبيين 1 / 144، 145.

ويغلب على الظن أن المقصود بالمعاني المفردة تلك المعاني الواضحة غير الملبسة، وبالمعاني المشتركة تلك المعاني الملبسة والمختلطة، والتي يحتمل فهمها أكثر من وجه، وتحتاج في فهمها إلى مزيد شرح وإيضاح، مع تثبت وتبين لمعرفة المقصود، وليس ما ذكر الدكتور عبد الحكيم راضي في مقدمته على الحيوان من أن المقصود بالمعاني المفردة أي دلالة اللفظ المفرد أو الفكرة المجردة، وأن المعاني المشتركة تعني طرق التعبير عن هذه الأفكار. انظر: مقدمة الجزء السادس من الحيوان 6 / 7.

(2) الحيوان 3 / 39. وانظر كذلك: 1 / 281، 282، والبيان والتبيين 1 / 136، 138، 139، 145، 146، والرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (163)، والترجيع والتدوير، ص (439، 440).

ضماناً لقدرة المستقبل على متابعة المرسل، وتحقيقاً لأكبر قدر من التواصل ونقل المعارف، وفي ذلك يقول الجاحظ مادحاً ثمامة بن أشرس: «وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»⁽¹⁾.

ولقد بلغ من إيمان الجاحظ بضرورة هذا التوافق أن عدَّ التورع عن ذكر بعض الألفاظ المبتذلة، للمعاني التي على شاكلتها، نوعاً من الوقار المتكلف، الكاشف عن نفاق ورياء صاحبه⁽²⁾؛ فلكل لفظ أو معنى مهما كان سخيلاً مبتذلاً موضع من الإبانة والتعريف، ولو كان الرأي - كما يقول - ألا يُلفظ بمثل هذه الألفاظ، ما كان لأول كونها معنى، ولكان أجدر وأصون للغة أن تُرفع منها، بدلاً من أن يكون وجودها هملاً⁽³⁾؛ فليس في الأرض لفظٌ يسقط البتة، ولا معنى يبور حتى لا يصلح لمكان من الأماكن⁽⁴⁾.

(1) البيان والتبيين 1 / 111، وانظر كذلك 1 / 115، والرسائل الأدبية، التريب والتدوير، ص (440).

(2) يقول الجاحظ: «وبعض الناس إذا انتهى إلى ذكر الحرِّ والأير والنَّيك ارتدَّ وأظهر التَّقَرُّز، واستعملَ بابَ التَّوَرُّع، وأكثرَ مَنْ تجده كذلك فإنَّها هو رجلٌ ليس معه من العَفَافِ والكَرَمِ، والنُّبْلِ والوَقَارِ، إلَّا بقَدْرِ هذا الشَّكْلِ من التَّصْنَعِ، ولم يُكشَفْ قطُّ صاحبُ رياءٍ ونفاقٍ، إلَّا عن لُؤْمٍ مُسْتَعْمَلٍ، ونذالةٍ متمكَّنة». الحيوان 3 / 40. ونفس النص مع اختلاف يسير في الألفاظ المذكور في الرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (164).

وقد حاول الجاحظ أن يخفف من وقع هذه الألفاظ بذكر ما ورد من تسمُّح بعض الصحابة في ذكر كلماتٍ من هذا القبيل، من ذلك ما ورد من قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لمن تهدَّد النبي صلى الله عليه وآله: «عَصَصْتَ بِبَطْرِ اللات»، وما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه من قوله: «من يَطْلُ أيرُ أبيه ينتطق به»، بل وما ورد من إنشاد عبد الله بن عباس في المسجد الحرام وهو محرم:

وَهَنَ يَمْشِينَ بَنَاهِيَسَا إِنَّ تَصْدُقُ الطَّيْرُ نَزِكَ لَيْسَا

ولما قيل له في ذلك قال: «إنما الرفث ما كان عند النساء». انظر: الحيوان 3 / 40: 43، والرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (164).

(3) انظر: الحيوان 3 / 43، والرسائل الأدبية، مفاخرة الجوّاري والغلمان، ص (165).

(4) انظر: البيان والتبيين 1 / 93.

ب - المرسل:

والمرسل هو المتكلم أو الباث أو المفهم أو المخاطب، وقد وضع الجاحظ لعملية الإرسال ضوابط وأصولاً، تساهم في تيسير العملية البيانية، وفي جعل البيان على أتم ما يكون، وقد اصططلحت على تسمية هذه الضوابط والأصول بمقومات الإرسال المئين، وأجملت الحديث فيها من خلال ركيزتين أساسيتين؛ الأولى: تعهد الذات، والثانية: تعهد المستقبل؛ وأعني بالأولى الأمور التي ينبغي على المتكلم أن يتعهد بها في خاصة نفسه، وبالثانية الأمور التي ينبغي على المتكلم أن يتعهد بها بشأن المستقبل، وفيما يلي تفصيل القول في هاتين الركيزتين:

- مقومات الإرسال المئين:**أولاً: تعهد الذات:****1- الاستعداد الفطري:**

وهو أن يدرك المرء من حال نفسه قدرةً على البيان، وأن يستشف في نفسه قوةً على التبيين، وقد حذر الجاحظ من تكلف القول لمن لا يحسنه، معتبراً أن تكلف العيبي الحصر ألوم من تكلف البليغ المئين، على ما فيه من قبح ومقت؛ وما ذاك إلا لقوة الشبهة الداخلة عليه، من جهة عجزه وفقره وجهله⁽¹⁾.

ومن مقتضيات هذا الاستعداد الفطري ولوازمه سلامة آلة النطق؛ أي خلو اللسان عن العيوب التي تحول دون البيان؛ كاللثغة⁽²⁾،

(1) انظر: المرجع السابق / 1، 13، 14.

(2) اللثغة هي استبدال اللسان حرفاً بحرف، وتقع في خمسة أحرف هي: القاف والسين واللام والراء والشين؛ أما القاف فتصير طاءً، والسين تصير ثاءً، واللام تصير ياءً أو كافاً، والراء تصير ياءً أو غيناً أو ذالاً أو ظاءً، وأما الشين فذلك شيء لا يصوره الخط؛ لأنه ليس من الحروف المعروفة، وإنما هو مخرج من المخارج، والمخارج لا تحصى ولا يوقف عليها، كاللثغة التي كانت تعرض لوصل بن عطاء وغيره. انظر: البيان والتبيين 1 / 34 : 37.

واللكنة⁽¹⁾، والتمتمة⁽²⁾، والفأفة⁽³⁾.

ومن مقتضياته كذلك قدرة المتكلم على تجنب عيوب الكلام، تلك التي قد تطرأ على المتحدث فتفسد عليه بيانه؛ كما هو واقع في اللفف⁽⁴⁾، والحبسة⁽⁵⁾، والعجلة⁽⁶⁾، والسُعلة⁽⁷⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الخلو عن تلك العيوب وإن كان من الأهمية بمكان، إلا أن وجودها قد لا يكون عائقاً أحياناً عن البيان، حتى إن بعض من ابتلي بها قد عدّه الجاحظ في طبقات البلغاء والخطباء والشعراء، كما هو الحال مع واصل بن عطاء، وعبيد الله بن زياد والي العراق، وصهيب بن سنان صاحب رسول الله ﷺ... وغيرهم كثيرون⁽⁸⁾.

ويرتبط بالاستعداد الفطري كذلك جهارة الصوت وقوته، وكذا القوة والثبات ورباطة الجأش، وهي أمور امتدحها العرب كثيراً، واعتبروها شرطاً في الخطابة والسيادة⁽⁹⁾.

2- سلامة النية وصحة القصد:

ومن الأمور التي ينبغي على المتكلم أن يتعهد بها في خاصة نفسه، فحص نواياه ودواخله؛ فسلامة النية وصحة القصد ضرورة في حصول الإفهام والتأثير؛ فلا يستطيع الإفهام - كما يقول الجاحظ - إلا من صحّت نيته في التعليم⁽¹⁰⁾.

(1) اللكنة: إدخال المتكلم بعض حروف العجم في حروف العرب. انظر: المرجع السابق 40 / 1.

(2) التمتمة: تعثر اللسان في النطق بالتاء. انظر: السابق 37 / 1.

(3) الفأفة: تعثر اللسان في النطق بالفاء. انظر: السابق 37 / 1.

(4) اللفف هو أن يدخل المتكلم بعض كلامه في بعض. انظر: السابق 38 / 1.

(5) الحبسة: ثقل في اللسان يمنع من البيان. انظر: السابق 39 / 1، والحيوان 4 / 21.

(6) العجلة هي التسارع في الكلام إلى الدرجة التي يصبح معها غير مفهوم. انظر: البيان والتبيين 39 / 1.

(7) السُعلة هي كثرة السعال أثناء الكلام. انظر: السابق 40 / 1.

(8) انظر: السابق 71 : 73، 220 : 222.

(9) انظر: السابق 120 : 135.

(10) انظر: الحيوان 5 / 542.

وينقل لنا الجاحظ واقعة في هذا المعنى، حدثت مع الحسن البصري رضي الله عنه؛ فقد رُوي أن رجلاً تكلم عنده بمواعظ جمّة، ومعانٍ تدعو إلى الرقة، فلم ير الحسن رَقَّ، فإذا به يقول للمتكلم: «إما أن يكون بنا شر أو يكون بك»، وهنا يعلّق الجاحظ قائلاً: «يذهب إلى أن المستمع يرق على قدر رقة القائل»⁽¹⁾، يشير بذلك إلى أهمية الصدق في تعميق الاتصال بين المرسل والمستقبل.

ويرتبط بسلامة النية وصحة القصد مجانبة الهوى والبعد عن الذاتية في إصدار الأحكام؛ لما في هذا من التضييل والعبث بالحقائق، وقد مرّ بنا قول مالك بن دينار في الحجاج، وقصة غيلان بن خرشة الضبيّ مع الأمير، وما فيهما من بيان معيب ومذموم⁽²⁾.

كما يرتبط بهما كذلك البعد عن التكلف والاستكراه؛ أعني استكراه اللفظ واغتصابه مكاناً ووطناً ليس له، وهو ما حذر منه الجاحظ مراراً وتكراراً⁽³⁾.

ويؤكد الجاحظ على أن التوفيق الإلهي الذي هو سبب في تمام البيان⁽⁴⁾، إنما يناله أهل التقوى والإخلاص، وأهل الإيمان والتوحيد من الخلق دون غيرهم⁽⁵⁾.

(1) البيان والتبيين 4 / 29، وانظر كذلك: 1 / 84. وفي هذا المعنى نقل الجاحظ كذلك عن عامر بن عبد قيس قوله: «الكلمة إذا خرجت من القلب، وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان، لم تجاوز الآذان». السابق 1 / 83، 84، 4 / 29.

(2) انظر: السابق 1 / 394، 395، وراجع ص (247، 248) من البحث.

(3) انظر: البيان والتبيين 1 / 83، 115، 138، 191، 254، 271، 4 / 28: 30، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (206: 208).

(4) أشار الجاحظ إلى هذه اللفتة الطريفة في أكثر من موضع، منها قوله: «ومن أعاره الله من معونته نصيباً، وأفقر عليه من محبته ذنوباً، جُلبت إليه المعاني، وسلس له النظام»، فالتوفيق الإلهي سبب في جلب المعاني وسلاسة البيان. البيان والتبيين 2 / 8. كما يقول عن واصل بن عطاء: «وعلم واصل أن ليس معه ما ينوب عن البيان التام، واللسان المتمكن والقوة المتصرفة، كنحو ما أعطى الله تبارك وتعالى نبيه موسى عليه السلام من التوفيق والتسديد، مع لباس التقوى وطابع النبوة». المرجع السابق 1 / 14.

(5) ربط الجاحظ بين البيان والتقوى في أكثر من موضع، منها قوله: «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكان الله سبحانه قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة، على حسب نية

3- اتساع القاعدة البيانية للمتكلم:

وقد وجَّه الجاحظ إلى ضرورة اتساع القاعدة البيانية للمتكلم، وذلك بالأخذ من كل فنٍّ بطرف، وعدم الاقتصار على فنٍّ واحد؛ فإن ذلك مؤثر في قدرة المتكلم على الفصاحة والبيان، وفي هذا المعنى يروي لنا الجاحظ حديثه إلى أمير المؤمنين المعتصم بالله، وهو يحثه على أن يعلم أولاده من كل الأدب⁽¹⁾؛ ليحسنوا التعبير عن أفكارهم وآرائهم، وألا يفردهم بعلم واحد، حتى إذا سُئلوا عن غيره لم يحسنوه، ثم يروي له على طريقته الهزلية الساخرة عيَّ هؤلاء الذين حصروا أنفسهم في فن واحد، فكان هذا الانغلاق عائقاً لهم عن الإتيان بألفاظٍ تناسب المعنى والمقام؛ فالطبيب الذي لا يحسن غير الطب لن يجد في جعبته إن طلب منه الكلام غير البيمارستان والمحقنة والمبضع، ومثله الخياط لن يجد سوى الإبرة والطيلسان والسروال، وكذا القائد في الحرب والزراع والخباز والكناس... وغيرهم⁽²⁾، فمن اقتصر على فن واحد جاء بيانه عيياً هزلياً، عارياً عن المناسبة والملاءمة، وهي شرط ضروري في تمام البيان.

صاحبه، وتقوى قائله». البيان والتبيين 1 / 83، وكأن النية والتقوى لهما دخل في البيان والتبيين. ويمدح صنفاً من الرواة ينتقون ما يروون، فكان مما مدحهم به انتقاؤهم للمعاني الصالحة، «التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت لسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني». المرجع السابق 4 / 24، فربط بين طهر المعاني وصلاحها وبين التيسير للبلاغة، أي بين البيان والتقوى. كما ربط بين نجاح قس بن ساعدة خطيباً وبين التوفيق الرباني له، بسبب إخلاصه وإيمانه بالبعث واحتجاجه للتوحيد قبل بعثة النبي ﷺ، حتى لقد أعجب النبي ﷺ بكلامه ورواه لقريش وللعرب، وفي ذلك يقول: «... وإنما وفق الله ذلك الكلام لقس بن ساعدة لاحتجاجه للتوحيد، ولإظهاره معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث، ولذلك كان خطيب العرب قاطبة». السابق 1 / 52. وكأنه يعني أن طهارة القلب والجنان طلاقةً للفكر واللسان وإحكام البيان.

(1) مصطلح الأدب يدل في تلك الآونة على الأخذ من كل فن بطرف، وعدم الاقتصار على فن واحد، وقد عرّف الجاحظ الأدب فقال: «الأدب عقل غيرك تزيد في عقلك». الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (68).

(2) انظر: الرسائل الأدبية، صناعة القواد، ص (313: 321).

4- الهيئة:

وأعني بها الحال التي يظهر بها المتكلم، والسمت الذي يبدو عليه، وذلك من حيث الحسن أو القبح، والحركة أو السكون.

أما حال المتكلم من حيث حسن هيئته أو قبحها، فنفهم من كلام الجاحظ أن البراعة في الكلام والبيان لا ترتبط بجمال الشكل وبهاء الطلعة؛ فكم من خطيبٍ قبيح الشكل، زريّ الهيئة، إذا تكلم أخذ بمجامع القلوب والعقول⁽¹⁾.

وأما من حيث تأثير الهيئة في نفوس المتلقين، فينقل الجاحظ في ذلك رأيين؛ الأول عن أحد الهنود، والذي يرى فيه أن تمام البيان في حسن السمت وبهاء الطلعة، والثاني عن سهل بن هارون، والذي يرى خلاف ذلك، وهو أن رثَّ الهيئة أحسنُ وقعًا على نفوس المستمعين من حسن الهيئة؛ وما ذاك إلا لتلقيهم له بخلاف ما هو متوقع، ويبدو أن الجاحظ كان يميل إلى هذا الرأي؛ إذ علق عليه بذكر سببه، وهو أن الناس لهم ولعٌ بالغريب، واستطرافٌ له⁽²⁾.

وهو رأيٌّ وإن كانت له حقًا وجاهته، إلا أنه بعيد عن الواقع من أحوال الكثيرين، الذين ينفّرهم رثاثة الهيئة عن مجرد الاستماع، ومن ثمَّ فهو رأيٌّ رغم طرافته إلا أنه يصعب تعميمه، بل لعل العكس هو الأكدر تأثيرًا.

ويرتبط بالهيئة كذلك حركة المتكلم أو سكونه، وكان الجاحظ يفضّل الحركة على السكون،

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 236 : 239.

(2) انظر: المرجع السابق 1/ 89، 90.

وهذا الوقع الذي يحدث في نفس المتلقي يشبه في بيانه وسحره ما يحدثه أسلوب الحكيم، الذي هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب. انظر في عرض أسلوب الحكيم: السكاكي: مفتاح العلوم، ص (327)، والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 180.

معتبراً أن حسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان⁽¹⁾.

5- الدربة والمران:

وأعني بذلك ممارسة البيان والدربة عليه، فالبيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة⁽²⁾، والإنسان بالتعلم والتكلف يجود لفظه ويحسن بيانه⁽³⁾، فإذا ترك القول ماتت خواطره، وتبدلت نفسه، وتعقد من ثم بيانه⁽⁴⁾.

6- النقد الذاتي:

وأخيراً يحث الجاحظ المتكلم على فحص أقواله وتبيينها؛ بأن يحتاط لها تمام الحيلة، وأن يقوم على كل ما احتمله قوله، بحيث لا يترك شاردة ولا واردة إلا وأبان عنها⁽⁵⁾، كما يرشده إلى ألا يثق بعقله فحسب، خاصة في بداياته الأولى، بل يضع نصب عينيه آراء العلماء في كلامه⁽⁶⁾، معللاً ذلك بعظم فتنة الرجل بكلامه، حتى ربما بأكثر من فتنته بولده وجميع نعمته⁽⁷⁾.

إلا أن المبالغة في اتهام النفس قد تأتي بعكس المطلوب، وهنا يحذر الجاحظ المتكلم كذلك من مغبة الإفراط في اتهامه لنفسه، واضعاً له الميزان العدل في ذلك، وهو أن «يكون في التهمة لنفسه معتدلاً، وفي حسن الظن بها مقتصدًا؛ فإنه إن تجاوز مقدار الحق في التهمة لنفسه ظلمها،

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 79، وانظر كذلك موقف الجاحظ من أبي شمر في إثارة للسكون، وتأنيده - أي الجاحظ - للنظام في مخالفته له. السابق 1/ 91.

(2) انظر: السابق 1/ 14، 197.

(3) انظر: السابق 1/ 86.

(4) انظر: السابق 1/ 272، 273.

(5) انظر: الرسائل الأدبية، رسالة الفتيا، ص (248، 249).

(6) انظر: البيان والتبيين 1/ 203، 204، والرسائل الأدبية، الوكلاء، ص (229).

(7) انظر: الحيوان 1/ 88، 89، والبيان والتبيين 1/ 204.

فأودعها ذلة المظلومين، وإن تجاوز الحق في مقدار حسن الظن بها آمنها، فأودعها تهاون الآمنين»⁽¹⁾.

ثانياً: تعهد المستقبل:

1- تحري المزاج العام لنفسية المستقبل:

حاز المستقبل - كما قلنا - على أهمية خاصة في خطاب الجاحظ البياني، فكان حاضراً في ذهنه ووعيه لحظة الإرسال، يشهد لهذا تصريح الجاحظ نفسه في أكثر من موضع بتحريه لسبل تنشيط القاريء ودفع الملالة عنه⁽²⁾، ويكأنه يسوقه إلى حظه بالاحتيايل له⁽³⁾، وقد تجلى ذلك على سبيل المثال في مراوحته في مؤلفاته بين الجد والهزل⁽⁴⁾، وفي استطراداته الكثيرة المقصودة؛ بقصد امتلاك السامع وجذبه إليه⁽⁵⁾.

(1) البيان والتبيين 1 / 93.

(2) انظر: البيان والتبيين 1 / 186، والحيوان 3 / 5: 7، 6 / 496، 7 / 162، والرسائل الأدبية، مفخرة الجواري والغلمان، ص (163)، والشارب والمشروب، ص (287)، والتربيع والتدوير، ص (472)، والرسائل الكلامية، كتاب النساء، ص (103)، والرسائل السياسية، العثمانية، ص (327).

(3) وفي ذلك يقول: «وجه التدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلفه نشاط القاريء له، ويسوقه إلى حظه بالاحتيايل له، فمن ذلك أن يخرج من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب، بعد أن لا يخرج من ذلك الفن، ومن جمهور ذلك العلم». البيان والتبيين 3 / 366. وراجع كذلك: الحيوان 1 / 38، 5 / 154، 155.

(4) راجع ما سبق ذكره عن مزج الجاحظ بين الجد والهزل، في المبحث الخاص بسماته الشخصية، في الفصل الأول من الباب الأول.

(5) راجع ما سبق ذكره عن الاستطراد عند الجاحظ، في المبحث الخاص بسماته الشخصية، في الفصل الأول من الباب الأول.

ويذكر د. عابد الجابري أن اختيار الجاحظ للاستطراد كان اختياراً واعياً، يهدف منه إلى امتلاك السامع وجذبه إليه، وأن تلك الطريقة نجدها كذلك في المؤلفات الأدبية البيانية كالكامل للمبرد، بل بوسعنا الامتداد بها إلى الشعر الجاهلي، بما فيه من تنويع، وقفز من موضوع إلى موضوع، بل وإلى القرآن نفسه، حيث بلغت أرقى مستوياتها،

2- تحري سبل الإفهام:

كما حرص الجاحظ على تحري سبل إيصال البيان إلى المستمع، وذلك من خلال مراعاة الفروق الطبقيّة بين المستمعين؛ فكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات⁽¹⁾، ويرتبط بتلك الفروق كذلك مراعاة طاقة المستقبل في السماع؛ فلكل مستقبل طاقة في الإصغاء لا ينبغي تعديها⁽²⁾، لذا وجب على المتكلم مراعاة تلك الفروق؛ فليس ينبغي لعاقل أن يسوم النفوس ما ليس في جبلتها⁽³⁾.

ويرتبط بتحري الإفهام كذلك حسن التأتّي في العرض بين الإيجاز والإطناب؛ فينبغي للمتكلّم أن يحذف بقدرٍ ما لا يكون سبباً في الإغلاق، ولا يردّد وهو يكتفي في الإفهام بشطره⁽⁴⁾؛ فإن ذلك مما يبعث على الملالة الداعية إلى سوء الفهم؛ فكل ما أفرط في طبعه عاد إلى ضد طبعه⁽⁵⁾.

3- إشراك المستقبل في الحدث:

وبالإضافة إلى ما سبق نجد حرص الجاحظ على إشراك المستقبل معه في الكلام، وكأن تحريه

وظهرت كمظهر من مظاهر إعجازه البياني. انظر: د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (25، 26). وتجدر الإشارة إلى أن بعض برامج التلفاز في العصر الحالي تتبع هذه الطريقة في العرض، وواضح أن الغرض الأساس منها هو الحفاظ على شغف المشاهد وانتباهه طيلة فترة العرض، تماماً كما كان يقصد الجاحظ.

(1) انظر: البيان والتبيين 1/ 144، وراجع في نفس المعنى: 1/ 92، 93، 136، 138: 141، والحيوان 3/ 368، 369، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (205).

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 99، 103: 105، 2/ 315.

(3) انظر: الحيوان 6/ 8.

(4) انظر: المرجع السابق 1/ 91.

وراجع في مفهوم الإيجاز والإطناب عند الجاحظ: البيان والتبيين 1/ 44، 99، 155، 4/ 28، والحيوان 1/ 92: 94، 3/ 86، 6/ 7.

(5) انظر: الرسائل الأدبية، البلاغة والإيجاز، ص (296).

لنقل الواقع كما هو، وبراعته ودقته في تصويره⁽¹⁾، وكذا استخدامه للخيال⁽²⁾ - هو محاولة منه لتفعيل طاقات المستقبل وحواسه المختلفة؛ استعدادًا لتلقي حدث البيان.

كما نجد حرصه على إشراكه كذلك بوضعه في موضع التخيير، من دون أن يفرض عليه رأيه، فكان استقصاؤه للآراء، وتقصي مواضع الدلالة فيها، حثًا للمستقبل على الترجيح والاختيار⁽³⁾.

ج - المستقبل:

والمستقبل هو السامع أو المتلقي أو المتفهم أو المخاطب، وقد وضع الجاحظ لعملية الاستقبال ضوابط وأصولًا، تساهم في تيسير العملية البيانية، وفي جعل البيان على أتم ما يكون؛ ضرورة أن البيان لديه - كما سبق القول - عملية تواصلية بين طرفين، أحدهما مرسل والآخر مستقبل.

والملاحظ أن الجاحظ لم يُسهب في عرض الأمور الخاصة بالمتلقي، مثلما أسهب في عرض ما يخص المتكلم، ولعل مرد ذلك إلى ضالة دوره - على الأغلب وظاهر الأمر - بالنسبة إلى المرسل في عملية الاتصال، وفي هذا يقول:

«والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم، هكذا ظاهر هذه القضية، وجمهور هذه الحكومة، إلا في الخاص الذي لا يذكر،

(1) سبق الحديث عن هذه الأمور في سياق البحث.

(2) سيأتي الحديث عن الخيال عند الجاحظ في الفصل الخاص بمصادر المعرفة لديه، في الباب الثالث من البحث.

(3) وفي ذلك يقول: «وسنخبر عن مقالة العباسية ووجوه احتجاجهم، بعد فراغنا من مقالة العثمانية، بغاية ما يمكن من الاستقصاء، وإنصاف البعض من بعض، لتكون أنت المختار لنفسك بعقلك، والأقويل ظاهرة مجلية لذهنك، فلئن أعجزك الاختيار الأرجح بعد الكفاية، إنك عن استنباطه وتخليصه أعجز». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (259).

والقليل الذي لا يُشهر⁽¹⁾؛ يعني أنه أحياناً يتقدم دور المستقبل على المرسل في عملية البيان، إلا أنه قليل نادر، فلا يقاس عليه.

هذا وقد اصطلحت على تسمية هذه الضوابط والأصول بمقومات الاستقبال البائن، وأجملت الحديث فيها من خلال ثلاث ركائز، استنبطتها من قول الجاحظ: «أول منازل الإنصاف حسن الثبوت، ونعم الرائد التفهم، ونعم العون حب الإنصاف»⁽²⁾؛ فالركيزة الأولى في الاستقبال هي الثبوت، والثانية هي التفهم، والثالثة هي الإنصاف، وفيما يلي بيانٌ كُلُّ:

- مقومات الاستقبال البائن:

أولاً: الثبوت:

وأعني به التحقق من ثبوت النص، وقد وضع الجاحظ في ذلك قواعد لفحص الخبر وقبوله⁽³⁾، كما انتهج الشك والنقد طريقاً إلى المعرفة⁽⁴⁾.

ثانياً: التفهم:

والتفهم هو التبين؛ أي تبين المراد من النص، والتحقق من فحوى مقصوده، فليست دلالة النص في صورة اللفظ، وإنما في المعنى الكامن وراءها، والذي يتحدد وفقاً لقصد المتكلم وإرادته؛ فللعرب - كما يقول الجاحظ - موضعٌ كلامٌ يدلُّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، فمن جهلها جهل مقصود كلامهم⁽⁵⁾؛ ففهم هذه المواضع إذن هو الفيصل في التواصل الفعال بين المرسل والمستقبل.

(1) البيان والتبيين 1 / 11، 12.

(2) الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص (340).

(3) سوف يأتي الحديث عن منهج الجاحظ في فحص الخبر في الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الدراسة.

(4) راجع ما سبق ذكره عن الشك والنقد عند الجاحظ.

(5) انظر: الحيوان 1 / 153، 154، وراجع أمثلة لذلك في البيان والتبيين: باب من الكلام المحذوف 2 / 278: 281.

ومن هنا كان حثُّ الجاحظ على الذهاب في المعنى إلى قصد صاحبه؛ فبدون هذا الذهاب تنقطع الرابطة، ويسوء البيان، وهو سبب أساس لكثير من المناقشات الجدلية والصراعات الفكرية التي وقعت بين الفرق، لذا كان حرص الجاحظ في عرضه لتلك الآراء على تقصي مواضع الدلالة فيها، بتقصي معاني أصحابها ومراداتهم⁽¹⁾.

ومن النماذج الطريفة التي يتضح بها أهمية التفهم في فعالية التواصل بين المرسل والمستقبل، ما أورده الجاحظ عن القاضي إياس بن معاوية، واستحسان البعض لردوده على بعض منتقديه؛ ظناً منهم أن في كلامه إفحاماً وإسكاتاً لهم، ولم يكن الأمر في الحقيقة سوى مغالطة كلامية، أساسها انقطاع الصلة بين الإرسال والاستقبال، فقد نقل الجاحظ استحسان البعض لجواب القاضي حين قيل له: ما فيك عيب غير أنك معجب بقولك، فقد رد عليهم قائلاً: أفأعجبكم قولي؟ قالوا: نعم، قال: «فأنا أحق بأن أعجب بما أقول، وبما يكون مني منكم»⁽²⁾؛ فقول الناس: معجب بقولك، ليس من جنس الإعجاب الذي مدح به القاضي نفسه، فالمعنيان يفترقان، لذا عقب الجاحظ قائلاً: «والناس - حفظك الله - لم يضعوا ذكر العُجب في هذا الموضع، والمعيب عند الناس ليس هو الذي لا يعرف ما يكون منه من الحسن، والمعرفة لا تدخل في باب التسمية بالعجب، والعجب مذموم... وإنما العجب إسراف الرجل في السرور بما يكون منه، والإفراط في استحسانه، حتى يظهر ذلك في لفظه وفي شمائله»⁽³⁾.

(1) راجع على سبيل المثال عرض الجاحظ لحجج العثمانية والشيعة، واستقصائه للمعاني الواردة في كلامهم، وتقليبها على وجوهها المحتملة. انظر في ذلك رسالته عن العثمانية، وراجع في المزيد من الأمثلة حول ضرورة التفهم والذهاب في المعنى إلى قصد صاحبه ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتأويل عند الجاحظ.

(2) البيان والتبيين 1/ 98.

(3) المرجع السابق 1/ 98، 99.

وقيل لإياس كذلك: «ما فيك عيب إلا كثرة الكلام، قال: فتسمعون صواباً أم خطأ؟ قالوا: لا، بل صواباً، قال: فالزيادة من الخير خير». السابق 1/ 99.

فقد استهجن الجاحظ القول لانبثات الصلة فيه بين فحوى الإرسال والاستقبال، ولا نظن أن هذا لم يدركه القاضي إياس، مع ما اشتهر به من الفصاحة واللسن، وإنما كان ذلك منه من قبيل الذكاء وحسن التخلص.

ثالثاً: الإنصاف:

وأخيراً يحث الجاحظ المستقبل على الإنصاف، وذلك بتجنب الهوى، وألاً يتعنّت في الحكم أو يغالط⁽¹⁾؛ فليس يعرف حقائق مقادير المعاني، ومحصل حدود لطائف الأمور، إلا عالم حكيم، ومعتدل الأخلاط عليم⁽²⁾.

ثالثاً: الجاحظ بين البيان ودعوى السفسطة:

1- معنى السفسطة والتعريف بالسوفسطائيين:

السفسطة مصطلح يطلق على معانٍ كثيرة، جماعها التمويه والخداع والوهم، وإظهار الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل⁽³⁾، وأطلق عليها ابن رشد لقب الحكمة المرائية؛ لما أن أصحابها حريصون على أن يُظنَّ بهم أنهم يعملون عمل الحكماء،

علق الجاحظ قائلاً: «وليس كما قال؛ للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والمال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبنه». السابق، نفس الموضع. يقصد أن الناس قد عابوا عليه الإطالة والإسهاب، لا الخطأ أو الصواب؛ فجوابه ليس من جنس اعتراضهم عليه.

وراجع في المزيد حول أهمية أن يذهب المستقبل في المعنى إلى قصد المرسل: البيان والتبيين 2 / 281 : 283.

(1) انظر: الحيوان 4 / 209.

(2) انظر: البيان والتبيين 1 / 90.

(3) السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وقيل: السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس، وتطلق السفسطة كذلك على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة، ونتائجه كاذبة، لا ينخدع

=

من غير أن يعملوا عملهم⁽¹⁾.

والسوفسطائيون هم المنسوبون إلى السفسطة، وهم طائفة من المعلمين المتفرقين في بلاد اليونان، كانوا قد اتخذوا التدريس حرفة لهم، ولم تكن لهم آراء مشتركة تجعل منهم مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين والإيليين، اللهم إلا بعض الاتجاهات الفكرية المفككة⁽²⁾، إلا أنهم على اختلاف نزعاتهم قد جمعهم شيء واحد، هو عدم الإقرار بوجود حقيقة موضوعية للأشياء، فليس هناك حقيقة ثابتة في نفس الأمر؛ ومرد ذلك إلى اعتمادهم الحس والانطباعات الشخصية في المعرفة دون العقل، الذي هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية⁽³⁾.

بها أحد، ومع ذلك يعجز المرء عن دحضها ودفعها؛ لمطابقته لقواعد المنطق. والسوفسطائي هو المنسوب إلى السفسطة، تقول: فيلسوف سوفسطائي ونظرية سوفسطائية. وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية، ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم أطلق بعد ذلك تبذلاً على كل دجال مخادع. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، ص (658، 659)، وراجع كذلك: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (99: 101)، والتفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (59، 60)، والجرجاني: التعريفات ص (104، 105).

(1) انظر: ابن رشد: تلخيص السفسطة، ت: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ص (8).

(2) انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (99)، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص (93).

ولقد قسم علماء الكلام السوفسطائية إلى ثلاث فرق: 1- العنادية: وهم الذين ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة، أي لا وجود للحقائق أصلاً. 2- العندية: وهم الذين ينكرون ثبوت الحقائق، ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات، حتى أنا إذا اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر، أو عرضًا فعرض، أي أن هناك حقائق، ولكنها ليست ثابتة في نفس الأمر، بل نسبية، لأنها تابعة لاعتقاد الشخص. 3- اللاأدرية: وهم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنهم يشكون، ويشكون في أنهم يشكون، وهلمَّ جراً. انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (58، 59)، وراجع كذلك: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 957، 958.

(3) انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (102: 105)، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص (96: 100).

لقد غالى السوفسطائيون في نزعتهم الإنسانية، حتى قال أحدهم: «الإنسان مقياس الأشياء جميعها»⁽¹⁾، فحوّلوا الوجهة من الحقيقة إلى الإنسان، حتى أصبح منطلقهم الأساس مركزية الإنسان لا مركزية الحق، وقد كان لهذا التحول أثره في المباديء والأصول التي وجهت أنشطتهم الفكرية.

فلأنهم عملوا تحت مظلة الإنسان لا الحقيقة، كانت المنفعة عندهم مقدمة على الحق؛ فما الحق - في نظرهم - سوى المنفعة المدركة، وقد ترتب على هذا أن كان للكلام لا للعلم المحل الأول، فصار قلب الحقائق سمة لهم؛ إذ كانوا يجعلون من المرجوح راجحاً، ومن الراجح مرجوحاً، وطغت المجادلة على طلب الحق، وحل الخطيب محل العالم والفيلسوف، ووقف الخطيب يجادل العلماء والفلاسفة جدالاً حرّاً، يرجع فيه إلى صدق حسه، وإلى ما يجده في نفسه، غير عابئ بما يفرضه العلماء من رعاية مباديء قد تُفوّت عليه مبدأ المنفعة التي يعمل لها⁽²⁾.

وقد تصدى الفلاسفة لتلك الأفكار في حينها؛ فسقراط كشف الكثير من زيفها من خلال أسئلته وطريقته في توليد الأفكار وتعرية الحقائق⁽³⁾،

(1) القائل هو بروتاجوراس. انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (101، 293)، ود. إبراهيم بيومي مذكور ود. يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، ص (11)، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص (96).

(2) انظر: د. إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص (19: 26).

ومع هذا فلا يمكن إنكار أن للحركة السوفسطائية نفسها أياً بيضاء؛ فقد ساهم السوفسطائيون في تقدم المعرفة، وفي نشر التعليم والثقافة في جميع أنحاء اليونان، وفي التأكيد على حق الفرد الفاعل، وتحرره من سطوة السلطة والمعتقد والتراث، وفي تأسيس علم الخطابة، والتمهيد لتعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلا أنها أساءت إلى الفلسفة، بل وإلى الإنسانية، بإعلانها استحالة المعرفة وعسر تحقيقها. انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (109، 110)، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص (101: 103).

(3) راجع محاورات أفلاطون: على سبيل المثال: محاورات ثياتيتوس، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، ومحاورات جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي النشار،

فقد كان يعتبرهم تجار معارف لا غير⁽¹⁾، وشغل أفلاطون بتسفيه أفكارهم والخط منها، بل وأغرى بهم الحكام ليحولوا بينهم وبين الشباب⁽²⁾، أما أرسطو فكان ألصق بالواقع، فنازلهم بسيفهم، وألّف في الخطابة، وجعلها وسيلته الفعالة في الإصلاح ضد الحركة السوفسطائية⁽³⁾.

ويبقى العمل تحت مركزية الحق والحقيقة لا الإنسان هو القاسم المشترك بين هؤلاء الفلاسفة جميعاً، فعلى الرغم من اعتماد أرسطو لسلاح الخطابة، بما فيه من نسبية وتغير، ونزول عن المقدمات اليقينية إلى المقدمات المظنونة والمحتملة؛ فإنه ما اعتمده إلا لمرونته، ولقدرته على المواكبة والمسايرة، ودحض حجج الخصم؛ فشرعية الخطابة لديه مستمدة من كونها آلية للدفاع عن النفس لا للهيمنة أو التسلط، فللمرء أن يدافع عن نفسه بقوة الكلمة، تماماً كما له أن يدافع عن نفسه بقوة الجسد إن اضطرَّ إلى ذلك⁽⁴⁾، ومن ثم غدت الخطابة لديه أداة إصلاح للوطن وللمواطنين، لا أداة انتصار للنفس وانتزاع ما لها وما ليس لها بقوة الكلمة.

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ومحاورة بروتاجوراس في السوفسطائيين والتربية، ترجمة وتقديم د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.

(1) حين أعلن أبقرراط رغبته في أن يصير عالماً كبروتاجوراس، أشار عليه سقراط بأنه إذا أعطاه نقوداً فسيجعل منه هو الآخر عالماً؛ إشارة منه إلى معنى الاتجار بالمعرفة. انظر: أفلاطون: في السوفسطائيين والتربية، محاورة بروتاجوراس، ص (65)، وراجع كذلك ص (71، 72).

(2) انظر: د. إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص (24، 25)، وراجع كذلك محاورات أفلاطون: ثياتيتوس، وجورجياس، وبروتاجوراس.

(3) واجه أرسطو السوفسطائيين بسلاحهم؛ أعني سلاح الخطابة وقوة الكلمة، فألّف في الخطابة، وميّز بينها وبين الفلسفة، فقرر أن الفلسفة علم مهمته البرهنة، لأن موضوعاته تدور مع الحقائق، في حين أن الخطابة هدفها التأثير والإقناع، وقد يصلح أن يكون ذلك بواسطة الاحتمالات المظنونة، التي تقوم عليها الأدلة الخطابية. انظر: فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (104)، وراجع كذلك: د. إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص (28: 35).

(4) انظر: أوليفي ربول: أرسطو الخطابة والجدلية، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ترجمة محمد النويري، المجلد الخامس، الجزء التاسع عشر، 1996م، ص (218: 224).

وعلى الرغم من دور هؤلاء الفلاسفة في مقاومة الفكر السوفسطائي، فقد اتُّهموا كذلك بالسفسطة، لما غلب عليهم من الحوار والسؤال والمناقشة، وذلك مع البون الشاسع بينهم وبين السوفسطائيين في الموقف من الحقيقة؛ فتشابه الصور عند البعض قد حال دون التمييز والاستبصار⁽¹⁾.

2- هل كان الجاحظ سوفسطائياً؟

لقد كان من أهم ما يميز السوفسطائيين قدرتهم الفائقة على البيان؛ فقد كانوا معلمي بيان من الطراز الأول، كما تفوقوا في الجدل والمناظرة وقوة الحجة والقدرة على إسكات الخصوم، ولعل هذا هو ما حدا بغير واحد من الباحثين إلى القول بمشابهة الجاحظ للسوفسطائيين، فالدكتور طه الحاجري يذكر في مقدمته للبخلاء أن هناك تشابهاً كبيراً بين الجاحظ والسوفسطائيين؛ وذلك من حيث إن الجاحظ كان معلماً بيان، وهو الوصف الأول لهم، ومن حيث براعته في صناعة الكلام، والمداورة بالمعاني المختلفة، والإقناع بما لا يذهب إليه أو يؤمن به، هذا بالإضافة إلى قدرته على مدح الشيء وذمه، وهو ما اعتبره د. الحاجري نوعاً من السفسطة والخداع والعبث⁽²⁾.

(1) يرى ولتر ستيس أن العقلية الشعبية قد خلطت بين سقراط والسوفسطائيين. انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (119)، وانظر ما رواه أفلاطون على لسان سقراط في زيارته لبروتاجوراس، حيث وصفه الخادم بالسوفسطائي، لما سمع حوارته ونقاشاته مع أبقرات. انظر: أفلاطون: محاوره بروتاجوراس، ص (73، 74)، ويذكر د. إبراهيم سلامة أن نزول أرسطو لأرض الواقع، وتأليفه في الخطابة قد ألحقه كذلك بالسوفسطائية، الذين أنكر عليهم منهجهم وتفكيرهم، وإن اختلف عنهم في الأصول والمبادئ. انظر: د. إبراهيم سلامة: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص (28: 35)، وانظر كذلك: فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (104). فيبدو أن جليس نافخ الكير لا بد وأن تصيبه ريحه.

(2) انظر: د. طه الحاجري: مقدمة تحقيق البخلاء، ص (23: 25).

وقد ذكر د. الحاجري أنه في هذا الرأي يحذو حذو أستاذه الدكتور طه حسين، الذي أثر عنه القول بتأثر متكلمي المعتزلة في تأسيس البيان العربي بمعلمي البيان اليونانيين، لا عن طريق الأخذ المباشر، فذلك لم يثبت، وإنما عن

كما أشار إلى هذا الأثر السوفسطائي كذلك الدكتور عبد الحكيم راضي في مقدمته على الجزء الخامس من الحيوان؛ إذ ذكر تأثر الجاحظ بالسوفسطائيين في قدرتهم على إظهار القبيح في صورة الحسن، والحسن في صورة القبيح، أو تصوير الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل⁽¹⁾.

والذي يبدو لي أن الجاحظ وإن تشابه مع السوفسطائيين في قوة البيان، فإن هذا لا يعني أنه قد تأثر بالسوفسطائية كمذهب أو اتجاه يعتبر الكلام أداة للخداع والعبث، فلم يكن البيان عند الجاحظ سفسطة عقيمة، تُظهر الحق في صورة الباطل، أو الباطل في صورة الحق، بل كان على العكس من ذلك، وسيلة للكشف عن قناع المعنى، والإفضاء إلى حقائق الأمور، وآلة ضرورية لنقل المعارف وإيضاحها⁽²⁾.

ثم إن قوة البيان في حد ذاتها لا تجعل من صاحبها سوفسطائياً، بالمعنى الحقيقي للكلمة، فليس شرطاً أن ترتبط تلك المقدرة بإظهار الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق، أو جعل الراجح مرجوحاً، والمرجوح راجحاً، إن البيان ملكة ودربة، وهو منوط في الأصل بتوظيف صاحبه له، وتأرجحه بين العمل للرغبة والهوى أو للحق والحقيقة.

ومن ثمَّ فلو سلمنا بالمشابهة فهي مشابهة في الظاهر فحسب، تتبدى معالمها في امتلاك ناصية البيان، وفي القدرة على تطويع اللغة وتوظيف الكلمات، إلى الحد الذي يُستطاع معه مدح الشيء

طريق الأثر الذي تركته الفلسفة اليونانية عليهم، بحيث إنهم توجهوا في تصورهم لصناعة البيان نفس الوجهة اليونانية. انظر: المرجع السابق، ص (24، 25)، وراجع: د. طه حسين: تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، بحث بالفرنسية ترجمه عبد الحميد العبادي، دار الكتب المصرية، ص (8، 9).

(1) انظر: د. عبد الحكيم راضي: مقدمة الحيوان 5 / 10، 11، وانظر كذلك: فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص (78).

(2) راجع ما سبق ذكره عن مفهوم البيان عند الجاحظ، ص (239: 243).

الواحد والارتفاع به، وكذا ذمه والخط منه، ليس قلباً للحقائق كما كان شأن السوفسطائيين، وإنما عرض للحقيقة الواحدة في كلتا وجهتيها، والفرق بين الصورتين كبير.

لقد آمن الجاحظ بأنه ما من شيء إلا وله جهتان للنظر، فمن نظر إليه من جهة الحسن مدح، ومن نظر إليه من جهة القبح ذم، وقد تبدت تلك الفلسفة في عرضه لمسلك العرب في المدح والذم، فنراه يقول: «والعربيُّ يعافُ الشيءَ ويهجو به غيره، فإن ابتليَ بذلك فخر به، ولكنه لا يفخر به لنفسه من جهة ما هجا به صاحبه، فافهم هذه؛ فإن الناس يغلطون على العرب، ويزعمون أنهم قد يمدحون الشيء الذي قد يهجون به، وهذا باطلٌ، فإنه ليس شيءٌ إلا وله وجهان [وطرفان] وطريقان، فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبح الوجهين»⁽¹⁾.

كما يذكر في موضع آخر كيف أن العربي من فرط قوته في البيان استطاع أن يفخر بمواضع النقص لديه، حتى فاخر أحدهم بالعمى والعرج والبرص، بل ومنهم من جعل للفرار من الحرب معنى جميلاً ومذهباً حسناً⁽²⁾، ليس قلباً لحقائق الأمور، وإنما قدرة على استبطان جميع جوانب الحقيقة الواحدة.

(1) الحيوان 5 / 174، 175.

(2) ذكر الجاحظ أن العربي لقوة بيانه واعتزازه بذاته استطاع أن يفخر بما يعتريه من نقص؛ فقد فخر العربي بالعمى، كيشار بن برد، الذي جعل العمى في شعره رافداً للعلم ومعيناً عليه، ومنهم من احتج بالعرج، ومن جعل البرص زيادة في الجمال، ومنهم من جعل للفرار من الحروب معنى ومذهباً حسناً، حتى افتخر به بعضهم في أشعارهم، فمنهم من جعل فراره عقلاً؛ فإن من العقل معرفة مواطن الفر ومواطن الكر، ومنهم من جعل فراره تحريراً للحق؛ إذ ليس من الصواب أن يقاتل عن باطل، ومنهم من جعل ضلالة حجه ونحافة جسمه دليلاً على كرم أعراقه وشرف ولادته؛ إذ ثقل عليه أن يقر بالذلة والضعف، فاحتج لذلك، وأحال الناس - لفرط ذكائه ودهائه - على معنى لا يدركونه بالمشاهدة، ويُرجع الجاحظ حفظ العرب لأنسابهم ومآثرهم وأشعارهم إلى هذه الخاصة النفسية فيهم. انظر: البرصان والعرجان والعميان والحولان، ص (37: 49)، وراجع كذلك في فخر العرب بالبرص: الحيوان 5 / 164: 167.

ويتكشف من هذا العرض أن فهم الجاحظ هذا نابع من التأمل الواعي لكلام العرب أنفسهم، فلا مجال إذن لأي أثر سوفسطائي، فأثر البيئة نفسها واضح تمام الوضوح، وقد ورد عن النظام كذلك وهو حدث صغير أنه كان قادرًا على ذكر محاسن الشيء ومساوئه، فالأمر ليس غريبًا على البيئة العربية⁽¹⁾.

إلا أن أهم ما ينبغي التأكيد عليه هو اختلاف الأصول والمباني بين المسلك الجاحظي، مقتديًا بأسلافه العرب، والمسلك السوفسطائي؛ فبينما انطلق السوفسطائيون من مركزية الإنسان، فقد انطلق الجاحظ من مركزية الحقيقة، وبينما كانت وجهتهم عدم الاعتراف بأية حقيقة موضوعية، كانت وجهة الجاحظ ثبات الحقيقة وتعدد جهات النظر إليها، وبينما كان الكلام لديهم أداة للخداع ووسيلة إلى العبث، كان الكلام لدى الجاحظ وسيلة لإيضاح حقائق الأشياء، لا إلغائها أو إبطائها، وبينما كان البيان لديهم يهدف إلى السيطرة على الفكر، كان البيان عند الجاحظ يهدف إلى خدمة الفكر، فنظرة الجاحظ موضوعية خالصة، ومنطلق السوفسطائيين ذاتي صرف، فالبون بين المسلكين بعيد.

(1) نقل الشريف المرتضى أن والد النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه، فقال له الخليل يومًا يمتحنه، وفي يده قدح زجاج: يا بني، صف لي هذه الزجاج، فقال: أمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ماورا، قال: فذمها، قال: سريع كسرهما، بطيء جبرها، قال: فصف هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره، فقال: أمدح أم بدم؟ قال: بمدح، قال: هي حلو مجتنها، باسق متتهاها، ناضر أعلاها، قال: فذمها، قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني، نحن إلى التعلم منك أحوج. قال الشريف المرتضى: «وهذه بلاغة من النظام حسنة، لأن البلاغة هي وصف الشيء ذمًا أو مدحًا بأقصى ما يقال فيه». أمالي المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد 1 / 189، وانظر نفس هذه الرواية في ذكر المعتزلة وطبقاتهم في المنية والأمل للقاضي عبد الجبار الهمداني 1 / 48، 49.

ونقل الشريف المرتضى كذلك عن لبيد، وهو صحابي مخضرم، امتحانه في هجاء البقلة وذمها، وأنه قد قال فيها أبلغ ما يقال في مثلها. انظر: أمالي المرتضى 1 / 189: 192.

وراجع الرواية التي أوردها الجاحظ بخصوص مدح عمرو بن الأهمم للزبرقان بن بدر وذمه في مجلس واحد، وقد كان ذلك بحضرة النبي ﷺ، ص (246) من البحث.

إن الكلام في الشيء وضده إذن عند الجاحظ ليس نتاج موقف مضطرب من الحقيقة، كما كان شأن السوفسطائيين، وإنما نستطيع أن نعزو تلك المقدرة لديه إلى ما تميز به من موضوعية مكنته من الإحاطة بأوجه المعاني المختلفة في الشيء الواحد، ومن نزعة جدلية كذلك غلبت عليه وتمكنت منه، فأثارت فيه شهوة البيان والجدل، حتى تكلم في مدح الشيء الواحد وذمّه، على نحو ما قد سبق بيانه⁽¹⁾، وقد تشابه صور الحق وصور الباطل، وبدهي أن تشابه الصور لا يعني وحدة المنطلقات.

فوصفه بالسفسطة إذن يُحمل - فيما أرى - على ما امتاز به من قوة البيان، ومن القدرة على الحوار والسؤال والمناقشة والجدل، على النحو الذي كان عليه سقراط وأفلاطون وأرسطو، والذين وصفوا كذلك بالسفسطة، وقد كانوا أساطين التصدي لها، إلا أن الفارق بين الجاحظ وبينهم أن الجاحظ قد انطلق من نزعات ذاتية دفعته إلى هذا المسلك، بينما كانت نقطة انطلاق الفلاسفة هو المؤثر الخارجي، المتمثل في الفكر السوفسطائي وما أثاره من شبهات بشأن الحقيقة والفلسفة.

بقي أن نشير إلى أحد النصوص الواردة في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، والذي قد يُفهم منه أن البيان عنده نوعٌ من السفسطة المخادعة، وهي العبارة التي نقلها عن العتابي في تعريفه للبلاغة، قال العتابي: «... فإن أردت اللسان الذي يفوق الألسنة، ويفوق كل خطيب، فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق»⁽²⁾.

والعبارة واضحة وصريحة في الإشادة بالخداع والتدليس، وقياس ملكة البيان بالتمكن منها، والعجيب أن الجاحظ لم يعقّب عليها، ولعله شُغل بأول العبارة عن آخرها، أو أنه نوى

(1) راجع ما سبق ذكره عن موضوعية الجاحظ ونزعة الجدلية، في المبحث الخاص بسماته الشخصية، في الفصل الأول من الباب الأول.

(2) البيان والتبيين 1/ 113، وانظر كذلك: 220/ 1.

التعقيب ولكنه نسي؛ إذ ليس من شأن الجاحظ أن يشذ منه أمر بهذا الوضوح؛ وقد كان يفتن لما هو أخفى من ذاك.

وعلى أية حال فليس في مصنفات الجاحظ ما يدعم هذا القول، أو يؤسس لهذا الاتجاه من قريب أو بعيد، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ فكلامه - في أكثر من موضع - واضح في أن للتقوى وصلاح النية وصدق القول أثرًا في البيان والتبيين⁽¹⁾، كما أنه كان على وعي تام بقدرة الألفاظ على قلب الحقائق، وتمويه المعاني، وهو ما حذر منه مرارًا وتكرارًا⁽²⁾.

خلاصة القول إذن إن التشابه الحاصل بين الجاحظ والسوفسطائيين هو تشابه في الظاهر فقط، وهو تشابه تظهر معالمه في قوة البيان وبراعة الكلام، مع الاختلاف الجذري في الأصول والمبادئ الموجهة لمسلكيهما؛ فقد عمل الجاحظ تحت مركزية الحق والحقيقة لا الإنسان، مؤسسًا معارفه على العقل، وليس الحس أو الانطباعات الشخصية، فكان البيان عنده هو صورة الحقيقة الخالية من أية خداع أو سفسطة⁽³⁾.

(1) راجع ما سبق ذكره ص (266، 267).

(2) انظر: البيان والتبيين 1/ 254، والرسائل الأدبية، الترييع والتدوير، ص (440)، وراجع ما سبق ذكره ص (247، 248).

(3) أشار إلى هذا المعنى كذلك، وبرأ الجاحظ - بل والبلاغة العربية بصفة عامة - من تهمة السفسطة والخداع والتدليس الدكتور حمادي صمو في كتابه التفكير البلاغي عند العرب، ص (191: 193).

الفصل الثاني

منهج المعرفة عند التوحيدي

طرق التوحيدي أبواباً عدة للكشف عن العلوم والتحقق بالمعارف؛ منها: التساؤل، والنقد، والتعليل، والتأويل، والبيان، وفيما يلي دراسة تفصيلية لكلٍّ من هذه الأبواب، موزعة على مباحث خمسة، وهي: المبحث الأول: التساؤل، والمبحث الثاني: النقد، والمبحث الثالث: التعليل، والمبحث الرابع: التأويل، والمبحث الخامس: البيان.



المبحث الأول: التساؤل

توطئة:

السؤال بصفة عامة هو عملية استدعاء للمعرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة، وقد يكون للاستفهام والاستعلام تارة، أو للتعريف والتبيين تارة أخرى⁽¹⁾، فهو فعل تقود ممارسته إلى زيادة الفهم وتحصيل العلوم والمعارف.

والتساؤل تفاعل؛ ففيه زيادة مبنى وزيادة معنى، وعليه يمكن تعريفه بأنه إثارة السؤال وتبادلته بين طرفين، وقد يكون الطرفان متغايرين، وقد يكونان شخصاً واحداً؛ على معنى تردد السؤال في نفس السائل، فهو يسأل نفسه ويبحث معها كذلك عن الجواب.

وبناء على هذا يتميز التساؤل بثرائه وغنائه؛ نظراً لوقوعه بين عقليين متحاورين، أو في عقل واحد يحاور نفسه؛ إذ يتيح له الحوار فرصة التزايد والنماء، وتوليد أفكار ومعانٍ جديدة، فالتساؤل على هذا باب من أبواب بناء المعارف وتعميقها، وتوسيع مدى الرؤية فيها.

ويعد السؤال أو التساؤل هو الركيزة الأساسية في النظرة الفلسفية؛ فما الفلسفة عبر تاريخها الطويل إلا مجموعة من الأسئلة التي طرحتها عقول الفلاسفة في كل عصر، حتى ليحق لنا القول إن تاريخ الفلسفة يشهد تساؤلات عظيمة، بأكثر مما يقدم من إجابات شافية⁽²⁾.

هذا ونستطيع أن نتبين بوضوح أن التساؤل كان ملمحاً فلسفياً أصيلاً لدى التوحيدي، ليس فقط في «الهوامل والشوامل»، وإنما كذلك فيما بثّه في باقي مؤلفاته؛ إذ تطالعنا جُلُّ مؤلفاته

(1) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 674، 675.

(2) انظر: د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفياً أو فيلسوفاً؟ ص (111).

بالبراعة والتأنق في صياغة السؤال، وفي توجيه الأنظار نحو خفي المعاني ودقيقها ومُشكلها، فبدأ وكأنه يحاول إبراز المعنى المراد من خلال طرح الأسئلة، أو كأنه يحاول خلق حالة من اللامعرفة تقود بالتالي إلى استلهاام المعرفة، وذلك بإثارتها لمشاعر الفهم والحكمة عند المتلقي، ومن ثمَّ رفع درجة الوعي والانتباه لديه.

وقد استطاع التوحيدي أن يستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامه؛ سواء كانت أمورًا خلقية أم اجتماعية أم دينية أم نفسية أم علمية أم لغوية... وقد ساهمت تلك الطبيعة التساؤلية لا شك في غربلة المعاني والأفكار السائدة في وقته، وفي كسر حالة الثبات والنمطية التي تعترى الثقافات أحيانًا، والتي تحول دون فتح الآفاق الجديدة والهامة في تشييد العلوم وبناء المعارف.

وفيما يلي محاولة لتبيين الدوافع التي جعلت التوحيدي يسلك مثل هذا المسلك، ثم بيان الخصائص التي تميّزت بها سؤالاته، ويتأتّى ذلك من خلال الحديث في محورين، هما:

1- دوافع التساؤل عند التوحيدي.

2- خصائص سؤالات التوحيدي.

وفيما يلي الحديث عن كلّ منهما بشيء من التفصيل:

أولاً: دوافع التساؤل عند التوحيدي:

للطبيعة التساؤلية لا شك دوافع ومثيرات تتجه بصاحبها إلى هذا المسلك وتنزع به إليه، وتحدد تلك الدوافع والمثيرات - فيما نرى - بالسلمات الشخصية للمرء نفسه، وكذا بما يعتنقه من أفكار، وقد كان للطبيعة الذاتية للتوحيدي، وكذا لما آمن به من مبادئ فكرية، الأثر الأكبر في توجيه هذه الوجهة، وفي دفعه إلى سلوك هذا الطريق.

1- دوافع طبيعية ذاتية:

أمّا عن المثيرات الذاتية فتتمثل في روح القلق الوجودي الذي عاناه التوحيدي طيلة حياته، والذي جعله يزرع تحت مشاعر الوحدة والاغتراب والوحشة⁽¹⁾، ولقد كانت تلك المشاعر رغم قسوتها وصعوبتها أحد المحفّزات الأساسية التي دفعته إلى التساؤل، وإلى إثارة السؤال تلو السؤال، في محاولة منه للعثور على المعاني الخفية التي توجه حركة الحياة؛ فالروح الوجودية دائمة القلق، دائمة التساؤل، دائمة البحث والاستكشاف.

وبالإضافة إلى هذا فهناك روح الدهشة التي تملك التوحيدي، والتي نلمحها في طريقة استعراضه وصياغته للأسئلة؛ إذ نراه ينظر إلى الأشياء نظرة مغايرة لما هو متعارف عليه، فيقف أمام المؤلف على أنه غريب، وأمام العادي على أنه مُربكٌ ومُحيرٌ، فيثير من المشكلات ما يرى عامة الناس أنه لا موضع لإثارته، فنراه على سبيل المثال يتساءل عن العلة في احتياج الإنسان إلى تعلم العلم، وعدم احتياجه إلى تعلم الجهل⁽²⁾، وعن السبب في أن إحساس الإنسان بألم يعتريه، أشد من إحساسه بعافية تكون فيه⁽³⁾، ولماذا يؤثر الشرير في الخيرّ بأسرع مما يؤثر الخيرّ في الشرير⁽⁴⁾، وما السر في سهولة تشكيك الإنسان، وصعوبة إيقانه⁽⁵⁾، ولم لم يرجع الإنسان بعد ما شاخ وخرف، كهلاً، ثم شاباً،

(1) راجع ما سبق ذكره عن اغتراب التوحيدي في المبحث الخاص بسماته الشخصية، في الفصل الثاني من الباب الأول.

(2) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (15)، ص (64).

(3) انظر: المرجع السابق، المسألة (100)، ص (232).

(4) انظر: المرجع السابق، المسألة (66)، ص (172).

(5) انظر: المرجع السابق، المسألة (128)، ص (268).

ثم غلاماً صبيّاً، ثم طفلاً كما نشأ؟⁽¹⁾... وهكذا يتوالى تعجبه واندهاشه من كل ما هو معتاد ومألوف، والذي لا اعتياده وألفته لا يثير لدى العامة نفساً، أو يحرك فيهم فكراً.

2- دوافع عقلية فكرية:

وأما عن الدوافع العقلية الفكرية فقد تمثلت في إيمانه بمبدأين كان لهما أكبر الأثر في تحفيز روحه التساؤلية؛ الأول: إيمانه بالحقيقة المطلقة وتحري الوصول إليها، والثاني: إيمانه بنسبية المعرفة وتعدد السبل الموصلة إليها.

أ - إيمانه بالحقيقة المطلقة وتحري الوصول إليها:

آمن التوحيدي بحتمية وجود الحقيقة المطلقة؛ فالحق حقٌ والباطل باطلٌ⁽²⁾، والحق ليس مختلفاً في نفسه، بل الاختلاف عارض من جهة الناظرين إليه، فإنهم قد اقتسموا الجهات، فأبان كلُّ منهم عن الجهة التي تقابله، فظنَّ الرائي أن ذلك الاختلاف الظاهر صادر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق⁽³⁾.

وقد دفعه الإيذان بهذا المبدأ إلى السؤال والبحث والتحري للوصول إلى هذا المطلق، ورَفُضِ الكسل والدعة الفكرية التي تقعد بصاحبها عن السعي والمحاولة، ومن ثمَّ رأيناه يرفض القول بتكافؤ الأدلة، ويضعه على قدم المساواة مع التمويه والتضليل والزيف الفكري؛ فالآراء لا يمكن أن تتساوى، والأدلة لا يمكن أن تتكافأ، ومهما يكن من قصور العقل البشري فلا بد له من السعي والاجتهاد والمحاولة؛

(1) انظر: المرجع السابق، المسألة (45)، ص (125).

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 3 / 191.

(3) انظر ما نقله عن أبي زكريا الصيمري في المقابسات، المقابلة الثالثة والخمسون، ص (220).

خدمةً لهذه الحقيقة الواحدة المطلقة، وسعيًا للوصول إليها⁽¹⁾.

ب - إيمانه بنسبية المعرفة وتعدد السبل الموصلة إليها:

كما آمن التوحيدي كذلك بنسبية المعرفة وتعدد السبل الموصلة إليها⁽²⁾؛ انطلاقًا من ارتباطها في الأساس بالذات العارفة؛ فالحق ليس حكرًا على أحد بعينه، ولا على مذهب بخصوصه، بل لكل نصيب من الحق، ونصيب من الباطل، يشهد لهذا ما رواه على لسان سيدنا علي بن أبي

(1) انظر مناظرته لابن البقال في الإمتاع والمؤانسة 3 / 190، 191، وخلاصة ما ذكر التوحيدي أن الحق حق والباطل باطل، وأن معرفة الحق في الجملة والباطل في الجملة لا تغني عن محاولة التمييز بينهما في التفصيل، وهو أمر يحتاج إلى نظر وفكر وروية وثبت، وقبل هذا مدد من الله يفتح به بصيرة المرء، مؤكّدًا على أن هذا أولى من الحكم على الأدلة بالتكافؤ؛ فالباطل - كما يقول - لا يقاوم الحق، والحق لا يتشبه بالباطل.

(2) النسبي بوجه عام هو المقيد بغيره المرتبط به، وبوجه خاص ما ينسب إلى غيره، ولا يتعين إلا مقرونًا به، ويقابل المطلق، والنسبية صفة لكل ما هو نسبي أو إضافي، ونسبية المعرفة هي أن كل معرفة تنصب على علاقة شيء بآخر، أو على علاقته بالذات العارفة. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (200).

ومذهب النسبية هو مذهب يرى أن المعارف والقيم الإنسانية ليست مطلقة، بل تختلف باختلاف الظروف والاعتبارات، فالنسبية الأخلاقية على سبيل المثال هي القول بأن فكرة الخير والشر تختلف باختلاف الأزمان والجماعات. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (180).

هذا وقد آمن التوحيدي كذلك بنسبية الأخلاق؛ على معنى تبدل القيمة المعيارية لخلق ما بحسب نظرة الذات إليه؛ فالكبر - على سبيل المثال - معيب بالنظر الأول، لكنه حسن في موضعه بالعلة الداعية إليه، والحال الموجبة له، والكذب كذلك معيب بالنظرة الأولى، لكن قد يعرض ما يوجب المصير إليه لئلا يتجى به، فيصير حسنًا، والإلف والمثلل يُحمدان ويُذمان على قدر المألوف والمملول، وإن جرت العادة على حمد الإلف وذم المثلل. انظر في تفصيل ذلك: الإمتاع والمؤانسة 1 / 150، 154: 157، وراجع كذلك ما نقله عن الوزير أبي عبد الله العارض 3 / 98، وما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي 3 / 128: 131.

هذا ومما ينبغي التأكيد عليه أن نسبية الأخلاق لدى التوحيدي لا تعني انتفاء القيمة المعيارية الثابتة للأخلاق، فلكل خلق قيمة ثابتة في ذاته، أما تغير الحكم عليه فيعود إلى ملاحظة العوارض الخارجية الطارئة، والتي قد تدفع إلى إعادة النظر وإعادة التقييم، إن معنى النسبية هنا ببساطة هو حرية الذات في ممارسة سلطتها ذاتيًا أمام مرآة الضمير.

طالب - كَرَّمَ الله وجهه - أنه قال: «إن الحق لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو الحجى، وإن الباطل لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجى، ولكن أخذ ضغثٌ من هذا، وضغثٌ من هذا»⁽¹⁾، فقد علّق التوحيدي قائلاً: «وهو كلام شريف، ويحوي معاني سمحة في العقل»⁽²⁾.

وقد عبّر التوحيدي عن هذا المعنى كذلك في مثال الفيل والعميان، الذي نقله عن شيخه أبي سليمان عن أفلاطون، فقد روى أن عمياناً انطلقوا إلى فيل، فأخذ كل واحدٍ منهم جراحةً منه، فجسّها بيده، وانطلق كلٌّ منهم في وصف ما تمثّله في نفسه، فجاءت أقوالهم مختلفة ومتباينة⁽³⁾؛ وما ذاك إلا لأن كلاً منهم قد أدّى بعض ما أدرك من الحقيقة الواحدة الكاملة.

وقد تجلّت نسبة المعرفة لدى التوحيدي كذلك في اتساع رؤيته، وفي تقبّله لكثيرٍ من الآراء المتعارضة والمتباينة، بل وفي إثبات صحة كليهما بالنظر إلى وجهة نظر قائلها، فمن ذلك أنه نقل عن أبي الدرداء قوله: «أحب ثلاثة لا يحبهن غيري: أحب المرض تكفيراً لخطيئتي، وأحب الفقر تواضعاً لربي، وأحب الموت اشتياقاً إليه»، ثم إنه نقل ما يعارضه عن ابن سيرين في قوله: «لكني لا أحب واحدة من الثلاثة؛ أما الفقر فوالله للغنى أحب إليّ منه؛ لأن الغنى به يوصل الرحم، ويحج البيت، وتعتق الرقاب، وتبسط اليد إلى الصدقة، وأما المرض فوالله لأن أعافى فأشكر أحب إليّ من أن أبتلى فأصبر، وأما الموت فوالله ما يمنعنا من حبّه إلا ما قدمنا وسلف من أعمالنا، فنستغفر الله ﷻ»، ثم علّق التوحيدي على هذا التعارض بما يفيد صحة القولين؛ نظراً لتعدد الزوايا التي يمكن النظر منها إلى الحقيقة الواحدة، فقال: «انظر بالله إلى خروج ابن سيرين من كل ما دخل فيه أبو الدرداء، حتى كأن الصدق في ما جلبه أبين، والبرهان على ما

(1) البصائر والذخائر 1 / 36.

(2) المرجع السابق 1 / 36.

(3) انظر: المقابسات، المقابلة الرابعة والستون، ص (269).

قاله أقرب، ولولا أن الطرق إلى الله مختلفة، ما عرض هذا الرأي للأول ولا عارضه هذا الثاني»⁽¹⁾.

كما تجلّت تلك النسبية كذلك في توجهه إلى الجمع والتوفيق بين الأقوال والآراء المتعارضة، في محاولة منه للوصول إلى رؤية وحدوية كلية وشاملة، فمن ذلك توفيقه بين وجهتي النظر المتعارضتين في تعلم الفلسفة؛ وهل المعوّل عليه فيها الطبع أو الصناعة والتعلم، فقد نظر التوحيدي إلى الأمر من منظور أوسع، فأقر بصحة الطريقتين على تفصيل في ذلك، فجعل الطريق الأول للكمال، الذين مُنحوا العطايا والهبات، والطريق الآخر للأنتقص درجة، الذين يحاولون تعويض نقصهم ببذل المجهود بالدرس والتعلم⁽²⁾.

وكان مما قال شارحاً الأمر: «وللذي قاله وادّعاه»⁽³⁾ وقصده وانتحاه، وجه واضح، وحجة ظاهرة، وللذي قاله أصحابنا - أعني مخالفه - وجه أيضاً وتأويل، وللقولين أنصار وحماة، وحفظة ورعاة»⁽⁴⁾.

ثانياً: خصائص سؤالات التوحيدي:

وقد تميّزت سؤالات التوحيدي بخصائص عدة، منها:

1- الطابع العليّ:

وأعني بالطابع العليّ محاولة الوصول إلى المبدأ الأول أو العلة الأولى للظاهرة محل البحث،

(1) البصائر والذخائر 1 / 203.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 104 : 107.

(3) يقصد ابن يعيش الذي أكّد على أهمية الطبع في عملية التفلسف، ورفض طريق الصناعة والدرس والتعلم.

(4) الإمتاع والمؤانسة 1 / 105.

حيث يكون السؤال بمثابة أداة اختراق تحاول النفوذ من ظواهر الأشياء إلى بواطنها؛ حيث الأصول والمبادئ والعلل الحقيقية.

لقد حرص التوحيدي على السؤال عن علل الأشياء وأصولها؛ فإننا لا نكاد نلتقي لديه بأي نزوع نحو التسليم بالظواهر مجرد تسليم، وإنما نجده يتحرى دائماً عن أصل كل شيء ومصدره، ففي ملاحظته لانتشار العادات المختلفة بين الأمم، نراه يتساءل عن مبدأ هذه العادات، والأصل في وجود الأعراف المختلفة، والباعث في تكونها ثم استقرار العمل عليها⁽¹⁾، وفي ملاحظته لشعور الإلف الذي طويت الفطرة عليه؛ سواء إلف مكان، أو شخص، أو حيوان، أو حتى إلف المرض، نراه يتساءل عن أصله ومصدره، وعن السر في شعور النفس به⁽²⁾، كما يتساءل عن المعنى الذي يفضل به زمانٌ عن زمان، أو مكانٌ عن مكان، أو إنسانٌ عن إنسان⁽³⁾، وهكذا تتعدد سؤالاته عن أصل الأشياء ومصدرها، حتى إنه ليسأل عن أصل التساؤل نفسه، وعن السر في أن أبواب البحث صارت أربعة، لا أكثر ولا أقل، وهي: هل، وما، وأي، ولم⁽⁴⁾.

2- الطابع الإشكالي:

الأشكال هي الأمور المُشكِلة المُلتبسة، وأشكَل الأمر: أي التبس واختلط⁽⁵⁾، وأعني بالطابع

(1) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (44)، ص (124، 125).

(2) انظر: المرجع السابق، المسألة (36)، ص (115).

(3) انظر: المقابسات، المقابلة (5)، ص (90).

(4) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (159)، ص (315).

(5) انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل الشين مع اللام 29 / 269، 271.

الإشكالي أي الطابع المُشكل المُلبس، الذي لا يُنتهى فيه إلى مدى محدد، فالسؤال الفلسفي المُشكل هو السؤال المنفتح، الذي لا ينقطع بالجواب المباشر البسيط، وقد لا ينقطع بأي جواب نهائي مهما تزاومت الأجوبة وتراكمت، بل يظل حاضراً دائماً، يطرح إخراجات وإشكالات مستمرة لا تنتهي، وذلك بخلاف السؤال العلمي الذي يتميز بوضوحه ومحدوديته، وتطلبه لإجابة واضحة، محددة ويقينية.

ولقد دأب التوحيدي على وضع الإشكاليات، وعلى التساؤل عن الملبس والمختلط من الأمور، وكأن لسان حاله يؤكد على أن فهم الحقائق مرهون بما يتولد فينا من الأسئلة، لا بما يتزاحم عندنا من الأجوبة، فنراه إذ يحاول لفت الأنظار إلى التناقض الكائن في الطبيعة البشرية، يتساءل عن السبب في تواصي الناس بالزهد مع تكالبهم على الدنيا وحرصهم عليها⁽¹⁾، وعن ولع البعض بالتبذير مع علمهم بسوء عاقبته، وولع البعض بالتقتير مع علمهم بقبح القالة فيه⁽²⁾.

وفي محاولة منه لتسليط الضوء على بعض تناقضات أهل العلم، نراه يتساءل عن السبب في اقتران العجب بالعالم، والعلم يوجب خلاف ذلك⁽³⁾، وعن العلة في طلب الدنيا بالعلم، والعلم ينهى عن ذلك، وعدم طلب العلم بالدنيا، والعلم يأمر بذلك⁽⁴⁾.

(1) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (4)، ص (40).

(2) انظر: المرجع السابق، المسألة (39)، ص (119).

(3) انظر: المرجع السابق، المسألة (7)، ص (53).

(4) انظر: المرجع السابق، المسألة (5)، ص (48).

كما نراه يتساءل عن ماهية الحسد الذي يعتري الفاضل العاقل من نظيره في الفضل، مع علمه بشناعته وقبحه، ولا يكتفي بهذا بل يطرح إشكالاً آخر خاصاً بطبيعة الحسد ذاته، وهل هو فعل جبري أو اختياري؛ فإن كان جبرياً لا فكاك منه فلم ذمه وتسفيهه، وإن كان اختياريّاً بإرادة صاحبه، فلم يُضَيّق المرء صدره باستدعائه واجتلابه⁽¹⁾.

وهكذا يستمر التوحيدي في طرح إشكالات لا تنتهي، لا يهدف في ذلك إلى استجلاب جواب محدد، بقدر ما يهدف إلى إثارة مشاعر الفهم والحكمة لدى المتلقي، وإيصاله إلى استبطان المعاني الحقيقية للأشياء بنفسه، ومن داخل نفسه.

3- الطابع الجدلي:

وقد تميزت سؤالات التوحيدي كذلك بأنها ذات طابع جدلي؛ فهو يجعل الفكرة محل النقاش مجالاً للسجال العقلي والعصف الذهني؛ إن بين طرفين، أو بين عدة أطراف، وهو أمر واضح وبيّن في جلّ مصنفاته، وخاصة في المقابسات، وفي الهوامل والشوامل، وقد سبق تفصيل القول في ذلك بما يغني عن إعادته هاهنا⁽²⁾.

4- الطابع النقدي:

كما تميّزت سؤالات التوحيدي كذلك بأنها ذات طابع نقدي، فقد سلّط الأضواء على كثير من العيوب الخلقية والمجتمعية؛ كالحسد⁽³⁾، والعُجب⁽⁴⁾، ودعوى العلم والمهاترة⁽⁵⁾، ومحبة

(1) انظر: المرجع السابق، المسألة (23)، ص (79، 80).

(2) راجع ما سبق ذكره عن الجدل كأحد السمات الأساسية في شخصية التوحيدي، في المبحث الثاني من الفصل الثاني في الباب الأول.

(3) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (23)، ص (79، 80).

(4) انظر: المرجع السابق، المسألة (7)، ص (53).

(5) انظر: المرجع السابق، المسألة (9)، ص (57).

الرئاسة⁽¹⁾، وعداوة ذوي الأرحام والقربى⁽²⁾... وغيرها كثير.

وهكذا كان التساؤل لدى التوحيدي سبيلاً إلى نوع خاص من المعارف؛ فقد نحى المنحى السقراطي في استخراج الحقائق من أذهان المتلقين، ومن داخل نفوسهم، فأشركهم معه في بناء المعنى وإظهاره، متوخّياً مثله السؤال عن الأصول والعلل؛ في محاولة منه لتأسيس المعارف على أسس ثابتة ومبادئ واضحة.

(1) انظر: المرجع السابق، المسألة (79)، ص (188).

(2) انظر: المرجع السابق، المسألة (31)، ص (97).

المبحث الثاني: النقد

سبق وأن ذكرنا في حديثنا عن النقد عند الجاحظ أن النقد بصفة عامة هو مساءلة عقلية تخضع لتصورات الفرد ومقاييسه الذهنية؛ أي هو عملية عقلية ينزع فيها المرء إلى تخلص الآراء والأقوال والأفكار عن كل غث لا يقره عقله، ولا يقع في نطاق معاييرهِ وتصوراته⁽¹⁾.

كما ذكرنا كذلك أن النزعة النقدية لا بد وأن يكون لها أسس ودعائم تقوم بها، وترتكز عليها، وتختلف تلك الأسس والدعائم ما بين فرد وآخر، وفقاً لوجهة كلٍّ ومعاييرهِ الخاصة، وإذا كان الجاحظ قد ولى وجهته شطر الواقع، مستعيناً بالعقل في قراءته وتمحيصه، فقد ولى التوحيدي وجهته شطر العقل، يستلهم منه الصور والأفكار والمفاهيم التي يستعين بها في قراءة الواقع وفهمه وتعيينه، فلئن اجتمعاً معاً على عدِّ الواقع والعقل هما جناحا العملية النقدية، فقد اختلفا في تقديم أيِّهما والتعويل عليه؛ فكان الأصل لدى الجاحظ هو الواقع والعقل هو الفرع، على حين كان الأصل لدى التوحيدي هو العقل والفرع هو الواقع.

وفيما يلي محاولة لتوضيح مبنى العملية النقدية عند التوحيدي، مع تفصيل القول في جناحيها؛ العقل والواقع.

- مبنى العملية النقدية عند التوحيدي:

أولاً: العقل:

1- ارتباط الإدراك بالأفكار والتصورات الذهنية:

اعتبر التوحيدي - كأثر لنزعتِهِ الذاتية⁽²⁾ - أن ثمة رابطاً بين الفكر والإدراك؛ فبقدر ما يكون الشيء واضحاً للفكر بقدر ما يكون إدراكه والوعي به؛ وبمعنى آخر إن معرفة الأشياء

(1) راجع المبحث الثاني من الفصل السابق، الخاص بالنقد عند الجاحظ.

(2) سبق التعريف بالذاتي وأنه ما ينتسب إلى الذات مما يتصل بها أو يخضع لها، فيقال تفكير ذاتي وإدراك ذاتي، وأنه يطلق توسعاً على ما مصدره الفكر لا الواقع، والذاتي يقابل الموضوعي، والأحكام الذاتية تقابل الأحكام

مرتبط بالقدرة على تصورهما في الأذهان، فالفكر سابق للإدراك، والإدراك من ثمّ تابع للفكر، نفهم هذا من مثل قوله متحدثاً عن الحياة الآخرة: «وحيث لا عبارة لنا عن كنهه؛ لأنه بلد لا عهد لنا به، ولا ألفة بيننا وبين شكله، وإنما شعرنا بهذا كله بنور إلهي سرى إلينا فشاع فينا، ووجدناه يقيناً لا ريب فيه، وشهدناه عياناً لا مرية به»⁽¹⁾.

إن إدراكه إذن لمعنى الحياة الآخرة مستمد من وضوح التصور الذهني لها، والذي غمر كيانه بواسطة ذلك النور الإلهي، الذي تلبس بوجدانه إلى حد المشاهدة والمعاينة العقلية، يقول بعد هذا القول مباشرة مؤكّداً تلك المشاهدة، وأحقيتها في الإقرار والقبول: «والعيان العقلي فوق القياس الحسي؛ لأن العقل مولى والحس عبد، وشهادة المولى مقدمة على شهادة العبد»⁽²⁾؛ فالعقل هو السبيل إلى المعرفة الصحيحة الواضحة؛ لعلو رتبته، وأحقية شهادته من ثمّ بالقبول والتقديم.

وينطلق التوحدي في هذا القول من رؤية سقراطية أفلاطونية مفادها أن المعارف في الأصل مرتكزة في الإنسان لا خارجة عنه؛ فالأصل في النفس - كما يقول - أنها علامة، والعلم صورتها، إلا أنها لما لا بست البدن، وصار البدن بها إنساناً، اعترضت حُجُبَ بينها وبين صورتها؛ كثيفة ولطيفة، فصارت تحرق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى حالة العلم الأولى؛ إما بالاستخبار عن الماضي، أو بالمشاهدة والحس في الحاضر، أو بالترقب والسؤال عن الآتي، أو بالحدس لما هو فوق الزمان⁽³⁾.

الموضوعية. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (87)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 579، وراجع المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول، الخاص بالسمات الشخصية للتوحدي.

(1) رسالة الحياة، ص (61)، وانظر في نفس هذا المعنى ما نقله عن أبي الحسن محمد بن يوسف العامري في المقابسات، المقابلة العشرون، ص (118، 119).

(2) رسالة الحياة، ص (61).

(3) انظر: الإمتاع والمؤانسة 3 / 202، كما يقول في موضع آخر: «واعلم أنك وعاء قد ملىء سرّاً، وظرفٌ قد حُشي نوراً، وجِرمٌ أُسكن حكمة، وبحرٌ أُودع درّاً، وإنما ينبغي لك أن تعرف منك ما هو فيك، بترتيب العقل الموهوب

2- ارتباط الوجود بالفكر:

وكما ارتبط الإدراك بالفكرة لدى التوحيدي، فكذلك ارتبط الوجود والتشخيص بها؛ فوجود الأشياء لديه تابع كذلك للفكر ولاحق عليه؛ ف«النعته إنما يصح إذا كان عليه نور الحس، ويتحقق إذا طاف به نور العقل»⁽¹⁾، و«في كل محسوس ظل من المعقول، وليس في كل معقول ظل من الحس، ومتى وجدنا شيئاً في الحس، فله أثر عند العقل، به وقع التشبه، وإليه كان التشوق، وبه حدث الفرار»⁽²⁾؛ فوجداننا للمحسوس فرع عن وجوده في العقل أولاً؛ فوجود العقل هو الأصل، ووجود الأشياء في عالم الحس فرع عن هذا الأصل.

وقد بلغ من إيمان التوحيدي بهذا المبدأ أن عدَّ دلالة العقل على صحة شيء علامة على ضرورة وجوده، كما عدَّ استحالة الوصول إلى شيء علامة على عدم اعتراف العقل به، نفهم هذا من مثل قوله ناقلاً عن شيخه أبي سليمان: «ومن المحال أن يكون المطلوب يدل على صحته العقل، ثم لا يوجد في أحد المعدنين اللذين له، ولو استحال الوصول إليه، والتمكن منه، لكان العقل لا يدل على صحته، والرأي لا يشتاق إلى تحصيله، والطبيعة لا تنحو نحو مظنته، والاختيار لا يحول في طلبه»⁽⁴⁾؛ فكأن العقل لديه هو الهادي إلى وجود الأشياء وتشخيصها في الطبيعة.

لك، وتنبئ عنه بتفصيل اللسان الخطيب عليك». البصائر والذخائر 2/ 6، وراجع كذلك ما ذكره في الإشارات الإلهية من أن معرفة النفس سبيل لمعرفة الأشياء كلها 1/ 394: 399، وما نقله عن بعض الأوائل من أن الأشياء في العقل الأول حاضرة أبداً، فهي إذن فينا لا خارجة عنا: المقابسات، المقابلة السابعة والتسعون، ص (398).

(1) رسالة الحياة، ص (60).

(2) هكذا بالأصل، ونقل المحقق أنها في إحدى النسخ: المقدار، وهو الأوجه.

(3) المقابسات، المقابلة العشرون، ص (118)، والقول لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري.

(4) الصداقة والصدق، ص (69).

ويتأسس هذا المبدأ لدى التوحدي على إيمانه بالصدور أو الفيض الأفلوطيني⁽¹⁾؛ فالعالمان العلوي والسفلي لديه متصلان، بحيث يؤثر العلوي في السفلي، ويتأثر السفلي بالعلوي؛ فالعلويات مستوليات فاعلة في السفليات، والسفليات منقادة منفعة للعلويات⁽²⁾، وذلك وفق ترتيب يبدأ من العقل، مروراً بالنفس، لينتهي إلى البدن أو الطبيعة.

أما العقل فهو قوة إلهية، وهو خليفة الله، القابل للفيض الخالص، الذي لا شوب فيه ولا قذى، ومن ناحية أخرى فهو يفيض على النفس ويشرق عليها؛ فللعقل من حيث هو عقل جهتان؛ جهة طلب واستمداد، وجهة فيض وإشراق، فإذا لحظ قبوله من فيض الإله فقسط الانفعال فيه أظهر، وإذا لحظ فيضه على النفس فقسط الفعل فيه أظهر⁽³⁾.

(1) نسبة إلى أفلوطين، وهو فيلسوف مصري سكندري ولد حوالي 205م بمدينة ليقوبوليس في أواسط مصر، ودرس الفلسفة على يد مدرسي الإسكندرية من ذوي الشهرة الواسعة آنذاك، ثم أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس، الذي أعجب به وتلمذ عليه إحدى عشرة سنة كاملة، ويعد أفلوطين هو المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثة، وهو مذهب فلسفي يلتقي فيه الفكر الشرقي ذو النزعة العرفانية الزاهدة، بالفلسفة اليونانية ذات الصبغة العقلية المحضة، وتقوم فلسفته في الأساس على البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن صدور الكثرة عن الوحدة، ولذلك ميّز المؤرخون لفلسفته بين طريقتين؛ طريق صوفي صاعد، تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة في ظواهر العالم المحسوس، إلى الوحدة المتمثلة في الواحد أو المطلق، وطريق فلسفي هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة؛ من وحدة المطلق إلى العقل الكلي، إلى النفس الكلية، ثم إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى. انظر: د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، بحث نشر بكرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، العدد (40)، 2014م، ص (118 : 122)، وراجع كذلك: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (303 : 307).

(2) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 3 / 115، وما نقله عن مجموعة من العلماء: المقابسات، المقابسة الثانية، ص (64، 65).

(3) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة 3 / 110، 116، 119، 120، وما نقله عن مجموعة من العلماء في المقابسات، المقابسة الثانية، ص (66)، والمقابسة السابعة والتسعون، ص (396، 397).

وأما النفس فهي خليفة العقل، ليست بجسم ولا عرض، بل هي جوهر إلهي مدبر للبدن، وبها يكون الإنسان إنساناً، وهي واسطة بين العقل والطبيعة؛ إذ تنفعل عن العقل، فتحصل منه على الصور، ثم تفعل فعلها في الطبيعة، فتعطيها الصورة الملائمة لها⁽¹⁾.

وأما الطبيعة فهي خليفة النفس في هذا العالم، فهي بالمواد أعلق، والمواد لها أعشق، وهي تنفعل عن النفس، ثم تسري في هذا العالم محرّكة ومسكّنة، ومجدّدة ومبليّة، ومحبيّة ومميّنة، فتصاريها ظاهرة للحس واضحة للعيان⁽²⁾.

نخلص من هذا إلى أن وجود الموجودات يتوقف في نظر التوحيدي على القوى التي تدركها، والتي ليست في نفسها إلا صوراً عقلية؛ فليس للأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، فالأفكار سابقة على المحسوسات، والكلّيات سابقة على الجزئيات، ووجود المدركات معلق في الأصل بالذات العارفة، وتلك نزعة مثالية واضحة، كانت هي المبدأ الأساس الذي سار عليه في إرساء العديد من الأفكار والآراء والتصورات⁽³⁾.

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 113، 3 / 122، وانظر أيضاً ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة كذلك 1 / 201: 203، 3 / 110، 111، وما نقله في المقابسات عن أبي زكريا الصيمري: المقابسة الثامنة عشر، ص (110)، وما نقله عن أبي الحسن العامري: المقابسة العشرون، ص (116، 117)، وما نقله عن أبي سليمان المنطقي، المقابسة السابعة والعشرون، ص (137، 138)، وما نقله عن مجموعة من العلماء: المقابسة الثانية، ص (66)، والمقابسة السابعة والتسعون، ص (396، 397).

(2) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 3 / 113، وما نقله عن مجموعة من العلماء: المقابسات، المقابسة الثانية، ص (66)، والمقابسة السابعة والتسعون، ص (396، 397).

(3) المثالية مذهب ينكر أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة، وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها؛ إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة، فوجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها، وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية؛ ولذا فإن الأفكار وفقاً لهذا المذهب سابقة على المحسوسات التي تطابقها، والكلّيات سابقة على الجزئيات، ومعرفة أي كائن من الموجودات المحسوسة يكون عن طريق الوقوف على

ثانياً: الواقع:

1- دور الظاهر في تكامل عملية الإدراك:

ومع تلك النزعة الذاتية المثالية التي وجهت أفكار التوحيدي وآراءه، فإننا نلاحظ كذلك تعويلاً على الواقع الخارجي المشاهد بكل ما فيه من ظواهر؛ مادية كانت أم معنوية⁽¹⁾، لا من حيث كونه أصلاً كما كان الأمر عند الجاحظ، وإنما من حيث كونه شاهداً مع الشاهد، ودليلاً مع الدليل؛ أي من حيث كونه مع العقل هادياً إلى المعرفة على وجهها الأتم؛ فالمعارف لا تنال على وجه التحقيق - كما نفهم من كلامه - إلا بتكامل عمل الحس والعقل معاً، وفي هذا يقول: «لا تثق بشهادة الشاهد في كل مكان، ولا تَرْتَبْ بحجة الغائب في كل زمان، لكن أضف أبداً إلى حجة الشاهد أثراً من الغائب، وأضف إلى الغائب أثراً من الشاهد، حتى يبين لك القياس، فإن العالم متلبس؛ أعني أن بلد الحس متاخماً لبلد العقل، إلا أن نور الحس وإن كان شائعاً فهو قمري، ونور العقل وإن كان غير شائع فهو شمسي، وإن دائرة هذا أعني القمر، من دائرة هذا أعني الشمس»⁽²⁾؛ فالحس وحده يعجز، والعقل وحده قد يقصر، وكلاهما في حاجة إلى الآخر⁽³⁾.

ماهيته، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه. انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (255: 257)، ود. عبد الرحمن الزيندي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص (83: 85)، ود. راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص (241: 245).

(1) المقصود بالظواهر كما سبق القول الأحداث الظاهرة للعقل، والتي لا يمكن إنكارها؛ لصدقها الموضوعي أو المنطقي. راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالنقد عند الجاحظ.

(2) رسالة الحياة، ص (60).

(3) انظر ما نقله عن أبي الحسن العامري: الإمتاع والمؤانسة 2 / 84، 85.

ومن شواهد ذلك انفتاحه على الكون والحياة؛ فلا يفتق العقل شيء - كما يقول - كتصفح أمور الدنيا، ومعرفة خيرها وشرها، وسرها وعلايتها⁽¹⁾، والكون بما فيه من عجائب طريق للتعرف إلى الخالق سبحانه⁽²⁾، فهناك إذن علاقة متبادلة بين العقل والكون في سبيل المعرفة الصحيحة.

وقد تجلّى ذلك أيضًا في آرائه وأقواله وترجيحاته؛ فالظاهر الصحيح لديه مقدّم على الرأي والنظر؛ من حيث إن الرأي قد يموج بصاحبه ويضطرب به⁽³⁾، والصدقة أمر لا وجود له على الحقيقة في الواقع؛ فحدها في العقل قائم، إلا أن المحدود مفقود منعدم الوجود⁽⁴⁾؛ فالواقع لديه إذن معتبر، والاسترشاد به قائم.

(1) انظر: البصائر والذخائر 1/ 55، ومثالب الوزيرين، ص (309، 310).

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1/ 195، 196، 2/ 190، والإشارات الإلهية 1/ 98، 99.

(3) وفي ذلك يقول: «وإذا صح لك النظر في حاشية من حواشي أسباب العالم وأمور الكون بمثال واضح، أو قياس مستنبط، أو علة ظاهرة وسبب قائم، فانتبه إليه، واعتكف عليه، ولا تدندن؛ فإن الرأي يموج بك، والمطلوب يتوارى عنك، فافهم الآن أكرمك الله ما يُلقَى إليك، ويورد عليك، واجمع لتحصيله بالك، وخذ برفق منه ما لك، فقد بان من مكنون الغيب ما يزول معه كل ريب». البصائر والذخائر 1/ 160.

(4) نظر التوحيدي إلى الصدقة نظرة يائسة، موغلة في الواقعية، إلى حد السواد والقتامة؛ فهو يبدأ كتابه «الصدقة والصدق» بقوله: «وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصدق». ص (10)، كما يورد تعريف أرسطو للصدق بأنه «إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك». ص (66)، فنراه يفهمه - خلافاً لشيخه أبي سليمان - في ضوء قول أحدهم وقد سئل عن الصديق: «لفظ بلا معنى»؛ يعني أنه لفظ لا حقيقة له، أو أنه «شيء عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود». ص (70).

أما أبو سليمان فقد ذهب في شرح قول أرسطو هذا مذهباً لطيفاً، وإن كان على الضد موغلاً في المثالية والبعد عن الواقع؛ فذكر أنه أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها؛ فأول هذه الموافقة توحيد، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو إنسان، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق؛ لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تتحولان إرادة واحدة، كما ذكر أن سبب إنكار البعض لهذا المعنى فقدهم لتحققه على أرض الواقع، أما والعقل قد أفر صحته، فإن تحقّقه قابل للوجود. ص (66: 69).

2- فلسفة التوحيدي في اعتماد الظاهر:

وينطلق التوحيدي في اعتماد الظاهر على هذه الصورة - فيما أرى - من فلسفة ذات شقين؛ الأول: إيمانه كالجاحظ بحتمية ظهور الموجود للعيان، وذلك من منطلق غايته الوجودية، التي هي البيان والتعريف؛ فعلى الرغم من اختلاف التوحيدي عن الجاحظ في عدّه الواقع فرعاً وليس أصلاً، إلا أنه أقر نفس فلسفته في اعتماد الظاهر، فقد ذهب مثله إلى أن الموجودات لا بد لها من الظهور، وإلا لكانت هي والعدم سواء، نفهم هذا من نقله جواب أبي سليمان عن السبب في أن السر لا ينكتم البتة، وهو أنه وإن كان عليه مسحة من العدم بالكتمان والطبي والخفاء، فهو موجود العين ثابت الذات، ولا بد لكل موجود من النمو والظهور؛ فإن تلك هي غاية كماله، ولو بقي مكتوماً خفياً أبداً لكان والمعدوم سواء، وهذا غير سائغ⁽¹⁾.

أما الشق الثاني فيتمثل في إيمانه بارتباط العقل والطبيعة، لا على جهة الفيض أو تأثير العلوي في السفلي فحسب كما سبق القول، وإنما على جهة التلقي والاستقبال، وتأثير السفلي كذلك في العلوي؛ فإن العقل إذا كان هو ينبوع العلم، والطبيعة هي ينبوع الصناعات، فإن الفكر - كما

وقد خفف التوحيدي من حدة غلوائه تلك فيما يخص الصديق في مواضع أخرى، فذكر أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، بل يلزمه بالضرورة أن يعاشر الناس، فيصير له بهذه المعاشرة الصديق والعدو، والنافع والضار، إلا أنه دعا إلى الاقتصاد في المؤاخاة، والاقتصار على من تفي الطاقة بما يجب لهم. انظر: الصداقة والصديق، ص (130، 131، 403).

(1) انظر: المقابسات، المقابلة السابعة، ص (93).

وقد نقل التوحيدي كذلك عن مسكويه سبباً آخر لعدم انكتم السر، وهو سبب خاص بالإنسان حامل السر، وهو أن للنفس قوتين: إحداهما منفعة وهي القوة الآخذة، والثانية فاعلة وهي القوة المعطية؛ فبالأولى تشتاق النفس إلى كمالها الذي يخصها، وبالثانية تفيض على غيرها ما عندها من العلوم والمعارف الحاصلة لها، وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض؛ ولهذا لا ينكتم سرُّ ألبتة. انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (2)، ص (32: 36).

يقول - دائر بينهما معاً؛ قابل منهما، ومؤدّ من أحدهما إلى الآخر، بالفيض الإمكانى والتوزيع الإنسانى⁽¹⁾؛ فهناك إذن علاقة تبادلية بين العقل والطبيعة أو الواقع، فكلّ منهما مؤدّ إلى الآخر، وقابلٌ كذلك منه.

نخلص من هذا إلى اعتراف التوحيدي - رغم نزعته الذاتية المثالية - بالوجود الموضوعي لعالم الأشياء، فلم تدفعه تلك النزعة إذن إلى إهمال الواقع، أو الاستخفاف بعالم الشهادة، على نحو ما غالى بعض أتباع هذا المذهب، الذين حصروا الوجود في الإدراك فحسب، وأحالوا الوجود الموضوعي إلى مجرد أفكار وخواطر ذهنية لا غير⁽²⁾.

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 144، 145، وانظر في نفس المعنى ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة كذلك 2 / 43.

(2) فسر جورج باركلي الوجود بأنه: الإدراك، وقال: إن وجود الشيء هو إدراكه، وليس لهذا الشيء وجود مستقل عن إدراكه، وقال فيشته: إن الطبيعة مكونة بقوانين فكري، وليست إلا علاقات بيني وبين نفسي، أما العالم الخارجى فليس بوسعنا أن نقيم على وجوده الموضوعي دليلاً. انظر: د. عبد الرحمن الزنيدى: مصادر المعرفة في الفكر الدينى والفلسفى، ص (84).

المبحث الثالث: التعليل

سبق وأن ذكرنا في حديثنا عن التعليل عند الجاحظ أن التعليل هو تحصيل العلم بالمعلول من العلة⁽¹⁾، وأن العلة في اصطلاح الحكماء هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه⁽²⁾، وأن العلية هي السببية، وتطلق على العلاقة التي تربط بين العلة والمعلول، أو بين السبب والمسبب⁽³⁾.

ويعد التعليل لدى التوحيدي كما كان لدى الجاحظ من الأبواب المفضية إلى المعرفة؛ فقد أشاد به كمبدأ هام في التحقق والإدراك وضبط المعاني، كما كان له تصور خاص عن العلية، تشابه في الكثير منه مع الجاحظ، وعليه تتأتى دراسة هذا المبحث من خلال الحديث في محورين، هما:

1 - أهمية التعليل عند التوحيدي.

2 - مفهوم العلية عند التوحيدي.

وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منهما بشيء من التفصيل:

أولاً: أهمية التعليل عند التوحيدي:

آمن التوحيدي بالتعليل باعتباره من السبل المفضية إلى المعرفة السليمة؛ فهو طريق الحقيقة بخلاف الجدل⁽⁴⁾؛ كونه هو الطريق إلى الفهم وتعقل المعاني، ومن ثمَّ سكون النفس، لا وقوفها

(1) انظر: حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، ص (349).

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 95، والجرجاني: التعريفات، ص (134).

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 98، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (123)، وراجع ما

سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند الجاحظ.

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 158.

في ساحة الحيرة والارتباك، فنراه إذ ينقل عن أحدهم قوله: «يقال: خمس يورثن الفقر: الأكل على الجنابة، والادِّلاك بالنخالة، وتقليم الأظافر بالأسنان، ونتف الشيب، ونومة الضحى»، يعقِّب قائلاً: «لو وُصل هذا الأدب بعلمه وأسبابه لكانت النفس إليه أسكن، والعمل به أكثر، والمصير إليه أسرع، وما أكثر ما يرسلون هذه الأمور إرسال الجاهل بما يقول»⁽¹⁾.

كما يؤكد في موضع آخر على أن شهادة النفس مع فقد العلة أو الدليل، كصدودها بعد ظهور الدليل⁽²⁾؛ أي من حيث وقوفها في الحالين في ساحة الهوى، الذي يؤدي بها لا محالة إلى الضلال، وفي هذا المعنى ينقل عن أبي سليمان الداري قوله: «إذا استكملت المعرفة في القلب سلب العارف العمل»، ثم يقول: «ما كان أحوج أبا سليمان أن يوضح علة هذا فإنه شنيع، وقد رأيت من أبناء التصوف من هجر العبادة بمثل هذا القول»⁽³⁾؛ فعَدَم ذكر العلة طريقٌ لسوء الفهم واتباع الهوى، ومن ثمَّ ضلال الوجهة وفساد العمل.

ولذا فقد أعرب في أكثر من نقلٍ له عن أسفه لعدم بيان صاحبه لعلته، خاصة إذا صدر الكلام عن كبيرٍ أو عالم، وأن ذلك ربما كان مدعاة إلى رد الخبر، أو على الأقل إلى التوقف فيه⁽⁴⁾.

(1) البصائر والذخائر 3 / 155.

(2) ينقل التوحيدي عن أبي حامد قوله: «ولا يقال في الله تعالى هو فريد وحيد، وإن قيل فرد واحد»، ثم يقول: «ولم يوضح وجه المنع من ذلك، والنفس تشهد بصحة ما قال، ولكن البرهان مفقود، وشهادة النفس مع فقد الدليل، كصدودها بعد ظهور الدليل». البصائر والذخائر 8 / 137.

(3) البصائر والذخائر 8 / 146.

(4) نقل التوحيدي عن سيدنا علي عليه السلام قوله: «بقية السيف أنمي عددًا»، ثم قال: «ليته أخبر عن السبب؛ فإنه أعجب من الخبر؛ لأن السبب سر وهذا علانية، والناس شركاء في العيان ومتباينون في الباطن، وما أكثر ما يطلق اللفظ فيه، ولا يُحقَّق شيءٌ منه». البصائر والذخائر 2 / 186، كما روى عن ابن عباس قوله: «قال ابن عباس: ﴿وَقَدْ

ثانيًا: مفهوم العلية عند التوحيدي:

آمن التوحيدي كالجاحظ بما للطبيعة من دور في تسيير الحياة على سطح الأرض، كما آمن مثله كذلك بما للإنسان من إرادة أمام هذه الطبيعة، بها يختار فيثاب أو يعاقب، فالمرء - على حد قوله - مطلق الظاهر، مأسور الباطن، أو هو مختار في صورة المضطر، ومضطر في هيئة المختار.

1- دور الطبيعة في تسيير الأكوان بعامة:

سبقت الإشارة إلى أن الطبيعة عند التوحيدي هي خليفة النفس في هذا العالم، وأنها تنفعل عنها فيسري فعلها في الكون مُحَرَّكة ومُسَكَّنَة، ومُحْيِيَة ومُمَيِّتَة؛ فهي - كما يروي - قوة إلهية سارية في الأشياء واصلة إليها، وعاملة فيها كذلك بقدر ما للأشياء من القبول والاستحالة، والانفعال والمواتاة؛ إما على التمام، وإما على النقصان⁽¹⁾.

وقد آمن التوحيدي كالجاحظ بهذا الدور الفعال والمؤثر للطبيعة، معضداً إيمانه هذا بمشاهداته الظاهرة والباطنة في الكون من حوله؛ فللإنسان طباعه ومزاجه الذي يجعله قابلاً لشيء ونافرًا

= _____

بَلَّغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴿٨﴾ [مريم: 8]، قال: خمس وتسعون»، ثم قال: «ليت ابن عباس عرفنا وجه هذا القول؛ فإنه فتيا مجردة، واللفظ لا يدل عليه، والعرف لا يشهد له». البصائر والذخائر 3 / 23، ونقل عن ابن عباس كذلك قوله: «الشيب في مقدمة الرأس كرم، وفي الشارب سفه، وفي العارض روع، وفي القفا لؤم»، ثم قال: «لو ذكر عللها لكان العلم أبين، والظن عندها أبعد، ولكنه أرسله إرسالاً، والله المستعان على ما يصفون». البصائر والذخائر 5 / 130.

وانظر كذلك: البصائر والذخائر 2 / 59، 60، 4 / 90، 8 / 85، 9 / 50 : 57.

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 39، كما ينقل عن شيخه أبي سليمان قوله: «حد الطبيعة هو المعنى الذي يقال إنها حياة تنفذ في الأجسام، فتعطيها التخلق والتصور بالصور الخاصة بواحد واحد منها، وكأنها القوة السائرة من المبدأ الأول إلى جميع الأشياء المنفعلة لها، والقابلة لها». المقابسات، المقابسة التاسعة والسبعون، ص (312).
وراجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالنقد عند التوحيدي.

من آخر⁽¹⁾، ومثله كذلك الحيوان، الذي تتحكم الطبيعة في أماكن تواجده وسكنه؛ وفقاً للظروف المناخية والبيئية التي تتحدد بواسطتها حياته وحركته، وكذا النبات الذي تختلف أنواعه طبقاً لبيئة زراعته، ما بين بيئة دافئة أو حارة أو باردة، بل وحتى المعادن تختلف أنواعها طبقاً لنوعية الأرض التي تتواجد فيها، ما بين أرض رملية أو ندية، وما بين الجبال والأحجار، أو التراب اللين والأرض الرطبة⁽²⁾، فالعلة الفاعلة في كل ذلك هي الطبيعة، التي تعطي صورتها لكل شيء بحسب قبوله ومواتاته، وهذا - كما يروي - أصل لا أصل له، وعلة لا علة لها⁽³⁾.

وبالإضافة إلى هذا فإن للطبيعة قوانينها الخاصة كذلك؛ فعلى سبيل المثال لا يجوز أن يصدر فعلاً متضادان عن جوهر واحد، كما لا يمكن لفعل واحد بالذات أن يصدر عن جوهرين مختلفين بالذات⁽⁴⁾.

وبناء على هذا ذهب التوحيدي كالجاحظ كذلك إلى أن المعارف طباع في الأساس، وأن وقوعها عقيب النظر من فعل الله تعالى بتوسط الطبيعة، وليس من فعل العبد، فهو ينقل عن أحد المتكلمين أن العلم الواقع عقيب النظر لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى، ثم يقول: «هذا فيه هضم شديد وظلم بيّن، متى كان هذا الإنسان فاعلاً هذا العالم مع جهله بموضعه ومقداره ومكانه ومخرجه ومورده؟ وإنما هو كالمهدف للخواطر، والمقنّص للأفكار، فما لاءم طباعه وشاكه⁽⁵⁾ مزاجه ثبّت، وما نافر نفسه ونافى جنسه ذهب، فكيف يكون فاعلاً لهذا النظر

(1) انظر ما نقله عن أبي إسحاق الصابي: المقابسات، المقابلة الحادية عشرة، ص (100، 101)، وما ذكره في الإمتاع والمؤانسة 2/ 106، 107.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2/ 104 : 113.

(3) انظر ما نقله عن أبي إسحاق الصابي: المقابسات، المقابلة الحادية عشرة، ص (100، 101).

(4) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي: المقابسات، المقابلة السبعون، ص (291).

(5) شاكه: أي شابه وشاكل وقارب. انظر: تاج العروس، فصل الشين مع الهاء 36 / 419.

الذي لو وقع غيره موقعه لما فصل بينه وبينه؟ هيهات»⁽¹⁾.

كما ذهب مثله إلى أن الأخلاق كذلك من الطباع؛ فالأخلاق تابعة للمزاج في الأصل، والخلق - كما يقول - ابنُ الخلق أو هو مشتق منه، وكما أنه لا سبيل إلى تبديل الخلق، فكذلك لا قدرة على تحويل الخلق، إلا أن هذا لا يمنع أن المرء مطالب بالمجاهدة والعمل على اجتلاب المحمود واجتناب المذموم⁽²⁾.

2- دور الطبيعة في تسيير الإنسان بخاصة:

وقد ذهب التوحيدي مثلما ذهب الجاحظ من قبل إلى إثبات الإرادة للإنسان؛ فذكر أن الحق تعالى قد تولى العبد بإرادتين: إرادة منه - أي من العبد - وإرادة به⁽³⁾، وأن هذه الإرادة هي الباعثة له على الفعل، وأنها إحدى القوى التي تنتظم الإنسان فيكون بسببها قادرًا أو مستطيعًا أو قوياً⁽⁴⁾.

(1) البصائر والذخائر / 2 / 238.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة / 1 / 148 : 152، وانظر كذلك ما نقله في المقابسات: المقابسة الثالثة، ص (85 : 89).

ويفصل التوحيدي هذا المعنى بما يعطي أساساً بيولوجياً للأخلاق فيقول: «الإنسان إذا غلبت الحرارة عليه في مزاج القلب يكون شجاعاً بذلاً ملتهباً، سريع الحركة والغضب، قليل الحقد، زكي الخاطر، حسن الإدراك، وإذا غلبت عليه البرودة يكون بليداً، غليظ الطباع، ثقیل الروح، وإذا غلبت عليه الرطوبة يكون لين الجانب، سمح النفس، سهل التقبل، كثير النسيان، وإذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابراً، ثابت الرأي، صعب القبول، يضبط ويحتد، ويمسك ويبخل، وهذا النعت على هذا التنزيل». الإمتاع والمؤانسة / 1 / 158، 159.

(3) انظر: البصائر والذخائر / 7 / 36.

(4) وفي هذا يقول شارحاً معنى الاستطاعة وأنها متممة للفعل لا متقدمة عليه: «والاستطاعة عند المعتزلة قبل الفعل، زعموا، كما أن العين قبل الإدراك، واليد قبل الضرب، وقال خصومهم: الاستطاعة مع الفعل، وبعض مجان المتكلمين يقول: بعد الفعل، والحق من ذلك أن الاستعداد والتهيؤ قائلان بالإنسان التام المزاج العلة، فإذا أنشأ الفعل تقدمته همته، وبعثته إرادته، وساعدته قوة، وتممته استطاعته، فبانتظام هذه القوى فيه، وانبعاثها منه، والتصاقها به، سمي قادراً، ومرةً مستطيعاً، ومرةً قوياً». البصائر والذخائر / 8 / 125.

هذا وقد حاول التوحيدي كالجاحظ كذلك أن يفك الغموض الكائن في الجمع بين الاختيار والإرادة من ناحية، وحتمية الطبع والطبيعة من ناحية أخرى، ولكن على نحو مخالف؛ فبينما اعتمد الجاحظ الإسهاب والتفصيل في تحليل العلاقة بين حتمية الطبع وحرية الاختيار، فقال بالتوليد على نحو ما سبق القول، فقد اعتمد التوحيدي الإيجاز والإجمال في أسلوب رمزي إشاري، يلفت الأنظار إلى المعاني من خلال التمثيل لها والإشارة إليها، بقوة الحدس لا بنظر العقل⁽¹⁾.

فمن ذلك قوله يشرح معنى اجتماع الاضطرار مع الاختيار: «اعلم أن الاضطرار موشَّحٌ بالاختيار، والاختيار مبطنٌ بالاضطرار، وهما جاريان على سَنَنِهما، وماضيان في عَنَنِهما، لا ينفرد هذا عن هذا، ولا يخلو هذا من هذا، والملاحظ فيهما بالعين البصيرة معنى واحد، وإن كانت العبارة مصروفة على معنيين؛ إما لعسر المراد في هذا المقصود، وإما لضيق الإعراب عن عين الحقيقة، وإما للاصطلاح الذي يجهل سببه»⁽²⁾.

(1) اعتمد التوحيدي الأسلوب الرمزي الإشاري في تحقيق الغموض الذي يحيط ببعض المعاني الذوقية، على الطريقة الصوفية أو الإشراقية، فمن ذلك شرحه للغموض الكائن حول إمكانية الجمع بين بعض المتناقضات؛ كالجمع بين معنى البقاء والفناء، والاضطرار والاختيار، والنيل مع العجز والحرمان مع القوة...، وكانت وسيلته المعتمدة في ذلك هي التمثيل لتلك المعاني المجردة الغامضة من خلال وصفها بفكرة أخرى مجردة ولكنها أكثر وضوحًا وجلاءً، معتمداً في بيان تلك المعاني على الإشارة إليها من خلال الحدس واللمحظ والتلقي.

انظر في بيانه للجمع بين معنى البقاء والفناء: البصائر والذخائر 8 / 126، 127، وفي بيانه للجمع بين معنى الاضطرار والاختيار: البصائر والذخائر 1 / 160 : 162، وفي بيانه للجمع بين معنى النيل مع العجز والحرمان مع القوة: البصائر والذخائر 1 / 158، 159.

وسوف يأتي تفصيل القول في استعانهه بالتمثيل في عرض المعاني في المبحث الخامس من هذا الفصل، الخاص بالبيان عند التوحيدي.

(2) البصائر والذخائر 1 / 160، 161.

ولمَّا لاحظ التوحيدي الصعوبة التي يعانيتها العقل في إمكان تصور هذا الجمع، لجأ إلى البيان بالمثل، فقال: «فإن تباعد عن منال فهمك، وغمر عقلك، فارجع إلى نقصك في تعرف رسم الحق، تجد منه نفس الحق، وليكن ذلك الرسم خط كاتب وخط كاتب، أما ترى أيها المعتبر القياس أن خط هذا الكاتب يماثل خط هذا الكاتب من جهة الاختيار، حين أدى هذا أعيان حروف ذاك، وقوم صور تلك الكلم؟ ثم اعطف عليه ثانيًا باعتبار جديد وانظر هل يباين خط هذا الكاتب من جهة حقائق أشكال خط هذا الكاتب، وحقائق خواص هذا الكاتب؟ فإنك تجد المباينة عيانًا لا تحتاج إلى ترجمان، كما وجدت المشابهة حسًّا لم تحتاج إلى بيان، أفليس المعنى الذي وقعت الشركة به بينهما إنما هو الاختيار الذي أدى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب في رسم ألف وميم، ولام وجيم، وحاء وكاف، وفاء وقاف، والمعنى الذي وقعت به المباينة بينهما إنما هو الاضطرار، حتى صار هذا الخط منسوبًا إلى هذا، وهذا الخط مقصورًا على هذا، يقومان لهما مقام الحلية المميزة، والصورة المقررة؟ فقد برزت لك اللطيفة التي بها يكون الاضطرار موشحًا بالاختيار، ولاح لك السر الذي به يكون الاختيار مبطنًا بالاضطرار، في هذا الرسم الحاوي متني الخط في حال، وأصل الفعل بحركة واحدة وزمان واحد»⁽¹⁾.

وهكذا حاول التوحيدي أن يزيل غموض هذا المعنى بتلك الطريقة الرمزية الإشارية، التي عمد فيها إلى تمثيل المعنى المراد بمعنى آخر أكثر منه وضوحًا، وهو اجتماع معنى الاضطرار والاختيار كذلك في الذات الواحدة في حال الخط أو الكتابة؛ فالاضطرار يكون في اختصاص الذات بخط معين يكون مميزًا لها وقاصرًا عليها، والاختيار يكون في حرية الذات في انتقاء الحروف المعبرة عن الأعيان، وهكذا يكون الاضطرار موشحًا بالاختيار، والاختيار مبطنًا بالاضطرار، وعليه يُلحظ معنى الجمع بين الاضطرار والاختيار أو بين الطبع والإرادة في آن.

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه.

المبحث الرابع: التأويل

سبق وأن ذكرنا في حديثنا عن التأويل عند الجاحظ أن التأويل هو مسلك العقل المتأمل، الذي لا يقنع بالظاهر، بل يتغيا المعنى الخفي الكامن خلف هذا الظاهر؛ تقصياً للغاية المرادة من القول، أو هو قراءة عقلية واعية، تهدف إلى تبيين التشابه من القول، واستخراج الأقرب منه إلى مطابقة الظاهر⁽¹⁾.

والتأويل عند التوحيدي - كما هو عند الجاحظ - من الأبواب المفضية إلى المعرفة السليمة؛ بما يساعد على ضبط المعاني، وتحديد وجهتها، وقد كان له تصور خاص عنه تشابه كثيراً مع تصور الجاحظ، إلا أن الملاحظ أنه لم يُعن به عناية الجاحظ، فجُلَّ ما استنبطناه من كلامه عن التأويل كان في الإشادة به كمبدأ للمعرفة السليمة المنضبطة، وكذا الإشارة الموجزة إلى ما تنضبط به هذه العملية وتستقيم، ولم يتضح لنا ملامح منهج خاص به، كما كان الأمر عند الجاحظ؛ فالتأويل لديه كمنهج في المعرفة لم يعد كونه فكرة لم تنل حظها من التطبيق أو الممارسة.

وعليه تتأتى دراسة هذا المبحث من خلال الحديث في محورين، هما:

1 - مفهوم التأويل عند التوحيدي والحاجة إليه.

2 - ضابطا عملية التأويل لديه.

وفيما يلي الحديث عن كلٍّ منهما بشيء من التفصيل:

أولاً: مفهوم التأويل عند التوحيدي والحاجة إليه:

1- معنى التأويل:

ربط التوحيدي بين التأويل والبلاغة؛ فجعله ضرباً من ضروبها⁽²⁾، ويعني بالتأويل - كما

(1) راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتأويل عند الجاحظ.

(2) نقل التوحيدي عن أبي سليمان المنطقي أنه قسّم البلاغة إلى ضروب، منها بلاغة الشعر، وبلاغة الخطابة، وبلاغة الشر، وبلاغة المثل، وبلاغة العقل، وبلاغة البديهة، وبلاغة التأويل. انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 140 : 143.

نفهم من كلامه - جولان النفس واعتصار الفكر في استنباط المراد من النص، عن طريق إثارة المعنى الكامن فيه وتصفحه وتدبره⁽¹⁾؛ فالتأويل عند التوحيدي - كما كان عند الجاحظ - عملية عقلية أو ذهنية في الأساس، تهدف فيما تهدف إلى استخراج المعنى الحقيقي المستهدف من النص.

2- الحاجة إلى التأويل:

وقد أكد التوحيدي كذلك على أهمية التأويل والحاجة إليه؛ فهو ضرورة في ضبط المعنى واستنباطه من النص، فالناظر في الدين لا بد له - كما يقول - من الموازنة والاعتدال في الجمع بين الرأي والأثر، والتوفيق بين معطياتها⁽²⁾، كما حذر من إهماله كمبدأ في المعرفة؛ فإن ذلك مدعاة - كما يقول - لأن تسقط ثلثا الشريعة ويعدم الانتفاع بها⁽³⁾.

ثانياً: ضابطا عملية التأويل لديه:

أشار التوحيدي إشارات موجزة إلى ضابطين لاستخراج المعنى من النص، الأول: أن الأصل في الكلام هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح الصريح، والثاني: أن العدول عن هذا الأصل إلى التأويل ينبغي أن يتوافق مع العقل ومبنى الدين.

1- الأصل إجراء المعنى على ظاهره الواضح:

ذهب التوحيدي كالجاحظ إلى أن الأصل هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح؛ فيما يعني أن التأويل لديه كذلك حالة يلجأ إليها العقل أو يضطر، وذلك عند تعذر الفهم أو استحالته، أما إن كان المعنى مبسوطاً، وتاماً واضحاً فلا حاجة إلى التأويل.

(1) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 2 / 142، 143.

(2) انظر: البصائر والذخائر 1 / 88.

(3) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه، وانظر كذلك: 3 / 136.

ومثال ذلك ما نقله في البصائر عن علي عليه السلام، في قوله جل ثناؤه ﴿وَفَارَ التَّنُورُ﴾ [هود: 40] أنه قال: أي أسفر الصبح، يقول التوحيدي معلقاً: «وهذا غريب جداً، وما أحب أن أثق بكل غريب؛ لأن القصة في التنور أظهر من أن يُحمل اللفظ على المجاز بغير حجة، ويعدل عن المعنى الظاهر بغير بيان، ولو جاز لشنع القول وشاع الظن»⁽¹⁾؛ فالأصل لديه إذن هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح الصريح، وعدم العدول عنه إلى غيره، دونما حاجة تلجئ إلى ذلك.

2- التأويل يكون في حدود ما لا يُنكر في العقل ولا في مبنى الدين:

كما ذهب التوحيدي كالجاحظ كذلك إلى ضرورة أن يكون التأويل موافقاً لقواعد العقل وأصول الدين، فهما شرطاً لقبول التأويل لديه، يقول عقب إirاده لرواية عبد الرحمن بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «رأيت البارحة عجباً...»⁽²⁾: «هكذا أصبتُ هذا الحديث والثقة رواه لي، وما أحب لأحد أن يُسرع لردِّ مثل هذا؛ فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يعجز عنه، وهو محمول على المثل، وفي المثل إيضاح المعاني في النفس، والإشارة إليها بقوة الحدس، ومتى أحب السامع أن ينتفع به لم يضره وهي الإسناد وتهمة الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفي من العقل، ويستمر على حكم العدل، ويلائم أساس الشريعة ومبنى الدين»⁽³⁾.

(1) البصائر والذخائر 8 / 67.

(2) ورد عن عبد الرحمن بن سمرة في حديثٍ طويل أنه قال: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: رأيت البارحة عجباً، رأيت رجلاً من أمتي أتاه ملك الموت عليه السلام ليقبض روحه، فجاءه بره بوالديه فمنعه منه، ورأيت رجلاً من أمتي قد سلط عليه عذاب القبر، فجاءه وضوءه فمنعه منه، ورأيت رجلاً من أمتي قد احتوشته الشياطين، فجاءه ذكر الله تعالى فخلصه منهم، ورأيت رجلاً من أمتي يلهث عطشاً، كلما ورد حوضاً منع منه، فجاءه صيام رمضان فأرواه منه، ورأيت رجلاً من أمتي، والنيبون حلقة حلقة، كلما أتى حلقة طرد، فجاءه اغتساله من الجنابة فأخذ بيده وأجلسه إلى جنبتي...». الحديث أخرجه بتمامه ابن شاهين في الترغيب في فضائل الأعمال (526)، والطبراني في الأحاديث الطوال 1 / 273، والطبراني أيضاً مختصراً في الدعاء (1861)، من طريق سعيد بن المسيب عن سمرة بن جندب مرفوعاً.

(3) البصائر والذخائر 4 / 17.

وعلى هذا ردّ التوحيدي الكثير من التأويلات الفاسدة والمنحرفة، والتي حادت بالمعنى عن وجهته السليمة؛ إما بالإيغال في الاعتداد بالنص إيغالاً ينمحي معه دور العقل، كما هو الشأن لدى متطرفي الظاهرية، وإما بالإيغال في الاعتداد بالعقل إيغالاً يُقضي به على النص، كما هو الشأن لدى متطرفي العقلانية⁽¹⁾.

(1) انتقد التوحيدي العديد من التأويلات الفاسدة والمنحرفة عن وجهتها السليمة، فمن ذلك ردّه لمعنى الجبر المفهوم من ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيًّا﴾ [الأنفال: 17]، وكذا ردّه لما قيل في تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريم: 50]، على أن المراد به علي بن أبي طالب عليه السلام. انظر: البصائر والذخائر 2/ 229، 230، وراجع في المزيد من الأمثلة 2/ 228 : 232.

المبحث الخامس: البيان

اعتمد التوحيدي البيان طريقاً إلى المعرفة، فكان للخطاب البياني لديه دورٌ في نقل العلوم والمعارف، وقد كان له كذلك تصور خاص عن البيان، تشابه كثيراً مع تصور الجاحظ، كما تشابه معه كذلك في مقومات الخطاب البياني وشروطه، وإن لم يستفص فيه استفاضة الجاحظ واستطراده، وفيما يلي تحرير القول في مفهوم البيان لديه، وذلك من خلال الحديث في محورين:

الأول: معنى البيان.

الثاني: مقومات الخطاب البياني.

أولاً: معنى البيان:

تشابه معنى البيان عند التوحيدي مع معناه عند الجاحظ؛ فالبيان لديه مزية الإنسان على ما عداه من المخلوقات⁽¹⁾؛ ولذا فإن ارتباطه بالعقل وثيق؛ فالبلغ - كما يقول - مستمل بلاغته في الأساس من العقل والتميز الصحيح للأمر، والبلاغة هي الجامعة لثمرات العقل، ومدارها على الإفهام البليغ والبيان المكشوف والاحتجاج الواضح⁽²⁾.

وقد أكد التوحيدي كالجاحظ في إرسائه لمعنى البيان على الوسائل البيانية كذلك، وضرورة تحريها والإصابة فيها؛ فليست البلاغة في الفهم والإفهام فحسب، فقد يقع الاشتراك في التفاهم ولا تكون بلاغة، وإنما البلاغة في إصابة الناطق بالطبع الجيد، أو الصناعة المجتلبة، أو بهما، وفي حسن العرض والتأني، الذي يُساق فيه اللفظ لمعنى ماثل في العقل، فهُم السامع أو قَصَّر⁽³⁾، هذا بالإضافة إلى مراعاة ما هو زائد على الإفهام من تَخْيُر اللفظ ورقته وجزالته، وتزيينه بالحلية

(1) انظر: البصائر والذخائر 3 / 186.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 98: 101.

(3) انظر: البصائر والذخائر 2 / 66، 5 / 89، 90.

الرئاعة والسجع والتقفية، بقدره ومقداره؛ فمقصّد البلاغة الإطرابُ بعد الإفهام⁽¹⁾.

كما أشار التوحيدي كذلك إلى أن البيان أداة في يد مستخدمها؛ فالأصل فيه أن يُحقّق الحق ويبطل الباطل، على ما يجب أن يكون الأمر عليه، وهو كذلك يحق الباطل ويبطل الحق، لأغراض وأمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير وشر، وطاعة وعصيان، وعدل وعدول⁽²⁾.

ثانيًا: مقومات الخطاب البياني:

يتكون الخطاب البياني عند التوحيدي من عنصرين، هما: النص والمرسل، ولكلّ منهما مقومات خاصة يتم بها البيان، وقد أغفل الحديث عن المستقبل، كما كانت إشاراته إلى تلك المقومات سريعة ومقتضبة، فلم يُسهب فيها إسهاب الجاحظ، وقد تشابه معه في جُلّ ما ذكر، وفيما يلي ما تيسّر جمعه من تلك الإشارات:

(1) مقومات النص:

وهي تلك المقومات التي ينبغي توفرها في النص لكي يكون بليغًا مبينًا، قادرًا على تقديم المعارف ونقلها من المرسل إلى المتلقي، وقد اتجهت عناية التوحيدي فيها إلى الحديث في أجزاء النص الثلاثة: اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما.

أ - اللفظ:

أما فيما يخص اللفظ فقد نبّه التوحيدي في ذلك على أمور، منها:

1 - تحري الدقة في استخدام الألفاظ:

فطن التوحيدي إلى الفروق الدقيقة بين الألفاظ المترادفة، فعنى عناية بالغة بتحديد معاني

(1) انظر: المقابسات، المقابسة الثانية والعشرون، ص (122)، والقول نقله التوحيدي عن أبي سليمان المنطقي السجستاني، وانظر في نفس المعنى: البصائر والذخائر 2 / 68.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 101.

الألفاظ، والنص على الفروق التي تفصل فيما بينها، حتى إنه اعتبر أن الإنسان لا يكون إنساناً على الحقيقة إلا بإحكام هذه الفروق والاختلافات؛ فحقيقة الإنسان تكمن - كما يقول - في قدرته على تمييز الأمر من الأمر، وتخليص الشيء من الشيء⁽¹⁾، ولذا رأيناه ينبّه على أن الأسماء قد تقترن في مواضع ومعانيها مفترقة⁽²⁾، ويكثر من ذكر نماذج لهذه الفروق الدقيقة، فيميز - على سبيل المثال - بين الحياة والبقاء والعيش⁽³⁾، وبين الصداقة والعلاقة⁽⁴⁾، والصداقة والعشق⁽⁵⁾، وبين التمام والكمال⁽⁶⁾، وبين الإرادة والاختيار⁽⁷⁾، ويتساءل عن الفرق بين المشاكلة والموافقة والمضاربة...، وبين المخالفة والمباينة والمنافرة...⁽⁸⁾، وبين القوة والقدرة والاستطاعة والطاقة⁽⁹⁾، والمتصفح لكتابه «البصائر والذخائر» و«الإمتاع والمؤانسة» يلحظ إماماً جيداً بمباحث اللغة، يظهر ذلك من استعراضه لكثير من مباحث الألفاظ ودلالاتها والفروق اللغوية فيما بينها⁽¹⁰⁾، كما يزخر كتاب «الهوامل والشوامل» بالكثير من الألفاظ المترادفة،

(1) انظر: البصائر والذخائر 4 / 232.

(2) انظر: رسالة الحياة، ص (67).

(3) انظر: المرجع السابق، ص (59).

(4) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني في الصداقة والصديق، ص (113، 114).

(5) انظر: المرجع السابق، ص (130).

(6) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني في الإمتاع والمؤانسة 3 / 135، 136.

(7) انظر: المرجع السابق 3 / 105.

(8) انظر: الهوامل والشوامل، المسألة (30)، ص (96).

(9) انظر: المرجع السابق، المسألة (34)، ص (101).

(10) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 2 / 138، 139، 152 : 156، 192، 193، 3 / 108، 109، 4 /

225 : 234، 5 / 78 : 90، 116 : 124، 139 : 142، 6 / 248، 249، 8 / 67 : 71، 146 : 151، 9 / 60 :

64، والإمتاع والمؤانسة 2 / 2، 3، 191 : 194، 196 : 203.

التي تساءل التوحيدي عما بينها من فروق⁽¹⁾.

ولعل ما دعاه إلى ذلك هو استبطانه أن جانباً كبيراً من سوء التفاهم والتواصل بين الناس، إنما يرجع في الأساس إلى اختلافهم في تحديد المعاني المرادة من ألفاظهم؛ فحقائق المعاني - كما يقول - لا تثبت إلا بتبيين حقائق الألفاظ⁽²⁾.

2- تحري التنوع في عرض الألفاظ والتوسط فيها بين الغرابة والابتدال:

وقد لفتَ التوحيدي الأنظار إلى أهمية التنوع والاختلاف في عرض الألفاظ؛ إذ الألفاظ - كما ينقل عن بعض الحكماء - تقع في السمع، فكان لاختلافها وتنوعها من ثم حلاوة وإطراب؛ وهو يعلل ذلك بأن السمع حسٌ، فناسبه ما يناسب الحس من التبدد والتكثر، وذلك خلافاً للمعاني التي تقع في النفس، فكان الأنسب لها الوحدة والاتفاق⁽³⁾.

كما دعا إلى التوسط بين الغريب والمبتذل، فأوصى بتجنب غريب اللفظ ووحشيته، ومستكرهه، وبدويته، وكذا بالارتفاع عن الساقط من أقوال العامة، والمردول من كلامها⁽⁴⁾.

3- الخلو عن اللحن:

وقد حثَّ التوحيدي على توخي الصحة في الكلام؛ فليست المعاني في جهة والألفاظ في جهة، بل هي متمازجة متناسبة معها، وصحتها من صحتها، ومن ظن - كما يقول - أن المعاني تخلص له مع سوء ضبط اللفظ والإخلال بالإعراب،

(1) انظر على سبيل المثال: المسألة (1)، (30)، (34)، (42)، (152)، (158)، ص (23)، (95)، (96)، (101)، (121)، (122)، (303)، (313) على الترتيب.

(2) انظر: البصائر والذخائر 5 / 89.

(3) انظر: المقابسات، المقابلة السادسة، ص (91، 92)، وهذا التعليل نقله التوحيدي عن أبي بكر القومسي، وكان كما يقول من كبار الفلاسفة في عصره.

(4) انظر: البصائر والذخائر 3 / 10، 2 / 67.

فقد دلَّ على نقصه وعجزه⁽¹⁾.

وقد استثنى التوحيدي - كالجاحظ - حكاية النادرة؛ فالصواب فيها يُحل بها، ويُحيل المعنى عن وجهه المقصود وصورته المبتغاة⁽²⁾، كما استثنى - موافقاً للجاحظ كذلك - صدور اللحن عن الجوّاري؛ لاستملاحه واستظرافه، ولأنه أدعى للشهوة وأجرى - كما يقول - للغزل⁽³⁾.

ب - المعنى:

أكد التوحيدي كالجاحظ على أهمية المعنى وتقديمه على اللفظ؛ فنقل في المقابسات عن شيخه أبي سليمان أن المعنى هو المقدم، لا تساهلاً في حق اللفظ، وإنما اعتداداً بأهمية المعنى وحقه في التقديم؛ فالغايات - كما يقول - مقدمة على وسائلها إن تعسّر الكفاية فيهما معاً⁽⁴⁾.

وقد أفصح لنا في مواضع أخرى عن العلة في ذلك، وهي أن اللفظ فيما ينقل عن أبي سعيد السيرافي طبعي، والمعنى عقلي؛ ولهذا كان اللفظ بائناً على الزمان؛ لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، بينما المعنى ثابت على الزمان؛ لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهي⁽⁵⁾.

(1) انظر: المرجع السابق 6 / 37، 5 / 89، 90، والإمتاع والمؤانسة 1 / 102، 103.

(2) انظر: البصائر والذخائر 1 / 111، 4 / 52، 72، 6 / 84، 7 / 159، 160.

(3) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء 1 / 2110، وراجع ما سبق ذكره بشأن استحسان الجاحظ لصدور اللحن عن الجوّاري، وما نُقل من التعقب والاستدراك عليه، وتأيد التوحيدي لقوله، ص (167، 168) من البحث.

(4) انظر: المقابسات، المقابسة الحادية والتسعون، ص (375)، وانظر أيضاً ما نقله عن أبي سعيد السيرافي في مناظرته مع متى بن يونس من أن النظر في اللفظ هو فرع النظر في المعنى أولاً. انظر تلك المناظرة في الإمتاع والمؤانسة 1 / 109: 128.

(5) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 115، وانظر أيضاً ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي من أن المعاني صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان: الإمتاع والمؤانسة 3 / 127.

وقد أكد التوحيدي كالجاحظ كذلك على الصحة والوضوح، باعتبارهما من مقومات المعنى البائن، فَحُسْنُ المعنى - كما يقول - في الصدق⁽¹⁾، فوجب على من يتصدر للكلام أن يمحّص المعاني في ضوء العقل والحقيقة؛ ليبرأ الكلام من السقم والاستحالة⁽²⁾، وأن يحرص على وضوح المعنى وإشراقه في الذهن، باستحضار صورته جليّة في العقل⁽³⁾؛ وذلك ليتسنى للمستمع استقباله واستجلاؤه على أتم ما يكون.

ج - علاقة اللفظ بالمعنى:

وقد أكّد التوحيدي كالجاحظ على ضرورة الترابط بين اللفظ والمعنى؛ فلئن كان المعنى هو المقدم، فإن تمام البيان إنما يكون في الجمع بينهما والقيام عليهما معاً⁽⁴⁾، ومن ثمّ دعا مثله إلى تهية اللفظ المناسب للمعنى القائم في الذهن⁽⁵⁾، كما أكّد على ضرورة الملاءمة والتوافق بينهما، بحيث يكون اللفظ الحر للمعنى الحر، والعكس بالعكس؛ وذلك لئلا يجمع بين متنافرين⁽⁶⁾، فيفسد من ثمّ البيان، ويسوء التواصل بين الطرفين.

(2) مقومات المرسل:

وقد اعتنى التوحيدي كذلك بالمقومات التي ينبغي توفرها في المرسل أو المتكلم، والتي تساهم في تيسير البيان وتماحه، ولم يخرج فيها كذلك عما رسمه الجاحظ من قبل، اللهم إلا

(1) انظر: الإشارات الإلهية 1 / 400، وانظر كذلك ما نقله عن أبي سليمان المنطقي في المقابسات، المقابلة الثامنة والثمانون، ص (327).

(2) انظر: البصائر والذخائر 3 / 10.

(3) انظر: المرجع السابق 2 / 66.

(4) انظر: المرجع السابق 2 / 68، 69.

(5) المرجع السابق 2 / 66.

(6) انظر: رسالة في العلوم، ص (206).

اتجاهه إلى التأكيد على أهمية الصناعة مع الطبع؛ تماشيًا مع تطور العملية البيانية في وقته واحتفائها بالصناعة، بل ومبالغتها كذلك في هذا الاحتفاء⁽¹⁾، ونفهم من كلام التوحيدي تأكيده على أمور، منها:

1- الجمع بين الطبع والصناعة:

أكد التوحيدي كالجاحظ على أهمية الطبع والاستعداد في العملية البيانية، محذراً من التكلف الذي يفصح صاحبه، فالبيان - كما يقول - إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ والتعني فيه⁽²⁾.

كما أكد كذلك على أهمية الصناعة في العملية البيانية، وقد جعلها مع الطبع شرطاً في البيان التام؛ فالبلاغة - كما يقول - هي الطبع الذي لا يخلو من الصناعة، أو الصناعة التي لا تخلو من الطبع⁽³⁾.

ويشرح التوحيدي في المقابسات علة احتياج الطبيعة وهي الأعلى إلى الصناعة وهي الأخط، فينقل عن شيخه أبي سليمان أن الصناعة كما تحتاج إلى الطبيعة لانحطاط رتبها عنها، فالطبيعة كذلك تحتاج إلى الصناعة لتصل بواسطتها إلى الكمال المنشود؛ ذلك أن الصناعة تستملي من

(1) انتشر السجع انتشاراً بالغاً منذ حوالي عام 300هـ، وأصبح هو الطريقة الجديدة المستحدثة عند كبراء بغداد، حتى إن الخلفاء والوزراء كانوا يحلون كتبهم ورسائلهم بالسجع، وقد اشتهر الوزير ابن عباد بأنه كان ولوعاً بالسجع إلى حد الإفراط فيه، وقد عابه التوحيدي وشنع عليه بسبب ذلك. انظر: آدم متر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 1 / 445: 447، وراجع: مثالب الوزيرين، ص (87: 89، 93، 94، 98، 133).

(2) انظر: رسالة في العلوم، ص (206)، والبصائر والذخائر 2 / 68، وانظر كذلك ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في المقابسات، المقابلة الثامنة والثمانون، ص (327).

(3) انظر: البصائر والذخائر 2 / 68.

والصناعة كما ينقل هي: «قوة للنفس فاعلة بامعان، مع تفكر وروية، في موضوع من الموضوعات، نحو غرض من الأغراض». المقابسات، المقابلة الحادية والتسعون، ص (367).

النفس والعقل وتُملي على الطبيعة، وقد صح أن مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس، وأنها تتعشقها وتتقبل آثارها⁽¹⁾.

وفي بيان ميزة كل من الطبع والصناعة ينقل التوحيدي عن شيخه أبي سليمان كذلك أن الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة؛ أي الطبع، وإما من كد الروية؛ أي الصناعة، وإما أن يكون مركباً منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ ففضيلة عفو البديهة أن الكلام يكون بها أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون بها أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون بهما معاً أتم وأوفى⁽²⁾.

وفي بيان عيب كل ينقل التوحيدي كذلك في الموضع نفسه أن عيب عفو البديهة هو أن صورة العقل فيها أقل، وعيب كد الروية أن صورة الحس فيها أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، وأن تمام البيان هو في حدوث التوازن بينهما والخلوص من شوائبهما، وفي ذلك يقع التفاضل والتنافس بين البلغاء⁽³⁾.

ومع احتفاء التوحيدي بالصناعة مع الطبع، إلا أنه حذر من المبالغة فيها والاسترسال معها، داعياً إلى استخدامها بالقدر الذي لا يتجاوز فيه ولا إفراط⁽⁴⁾.

2- الاستعانة بالتمثيل في عرض المعاني:

وقد فطن التوحيدي إلى أهمية التمثيل في إبراز المعاني وتيسيرها للمتلقي، وأعني بالتمثيل وصف الفكرة المجردة بشيء مادي ملموس، يتيسر معه تشخيصها وفهمها، أو وصفها بفكرة

(1) انظر: المقابسات، المقابلة التاسعة عشرة، ص (112 : 114).

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2 / 132.

(3) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه، وانظر كذلك في الفرق بين عفو البديهة وكد الروية من حيث غلبة الحس على الأول والعقل على الثاني: قول أبي سليمان في المقابسات، المقابلة الثانية والعشرون، ص (122).

(4) انظر: البصائر والذخائر 2 / 68، 69.

أخرى مجردة، ولكنها أكثر وضوحًا وجلاءً؛ فبالمثل - كما يقول - تتضح المعاني في النفس، وذلك من طريق الإشارة إليها بقوة الحدس⁽¹⁾.

فمن ذلك تشبيهه للخلق - وهو معنى مجرد - بالخلق أو الخلقة - وهي من المحسوس - وذلك في إمكان إصلاح بعضه وتعسر وامتناع إصلاح البعض الآخر⁽²⁾، وتشبيهه لفعل الهوى في إعاقته للمعرفة والحكم السليم بفعل الساحر المخادع الذي يمارس التمويه والتضليل⁽³⁾.

وفي وصف الفكرة بفكرة أخرى مجردة، ولكنها أوضح منها، يتراءى لنا ما سبق ذكره في الجمع بين معنى الاضطرار والاختيار في الذات الواحدة، وكيف أن ذلك يتماثل مع ما يكون من هذه الذات في حال الخط أو الكتابة؛ إذ تكون باختيارها للحروف المعبرة عن المعاني المرادة حرة مختارة، في حين أنها تلجأ بالطبع إلى خطٍّ معيّن، يكون مميزًا لها وقاصرًا عليها⁽⁴⁾.

ومن ذلك أيضًا تمثيله الحاجة إلى تعلم الفلسفة بالحاجة إلى تعلم النحو والإعراب؛ فكما أن هناك من يتكلم بالصحة ومن دون لحن على السليقة، وهناك من يحتاج إلى تعلم قواعد ذلك، فكذا الأمر في تعلم الفلسفة؛ فهناك من يولد بطبيعته متفلسفًا، وهناك من يحتاج إلى أن يحذو حذو المنطقيين والطبيعيين لكي يصل إلى طريقتهم ومنهاجهم⁽⁵⁾.

وهكذا حاول التوحيدي عن طريق المثال تبسيط المعاني وتيسير إيصالها إلى ذهن القارئ، فكان ينزل بالمعاني العسرة من عليائها ليضعها في متناول القارئ البسيط، وهي قدرة بيانية فائقة، جعلت غير واحد من الباحثين يراه بسببها جديرًا بأن يكون رائدًا لجماعة الأدباء

(1) انظر: المرجع السابق 4 / 17.

(2) انظر: المقابسات، المقابلة الثالثة، ص (85: 89)، والإمتاع والمؤانسة 1 / 148.

(3) انظر: البصائر والذخائر 2 / 7.

(4) انظر: المرجع السابق 1 / 160، 161، وراجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند التوحيدي.

(5) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 104: 107.

الفلاسفة، أو الفلاسفة الأدباء، الذين كانوا يحرصون على التعبير عن أعمق المعاني الفلسفية بالصور المحسوسة والتشبيهات اللفظية والعبارات الأدبية⁽¹⁾.

(1) انظر: د. زكريا إبراهيم: التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص (140: 142)، ود. بركات مراد: أبو حيان التوحيدي مغترباً، بحث نشر بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (21)، الرسالة (152)، 2001م، ص (45، 46).

تعقيب

1- تبيّن لنا من العرض السابق التباين التام بين منهج كلّ من الجاحظ والتوحيدي، وكان عماد هذا التباين والملمح الأساس فيه هو موضوعية الجاحظ وواقعيته، وذلك في مقابل ذاتية التوحيدي ومثاليته؛ فمن اليسير لكل من تصفح تراث الجاحظ أن يلحظ وجهته الموضوعية، تلك التي تتغيّر رؤية الأشياء على ما هي عليه في الواقع، كما أنه من اليسير كذلك لكل من تصفح تراث التوحيدي أن يلحظ وجهته الذاتية، تلك التي تجعل الأصل للفكر لا للواقع، وهو تباين واضح، يتسق ضرورة مع طبيعة شخصيتيهما ويتلاءم معها.

لقد اعتمد الجاحظ في بناء المعارف والتصورات على الواقع الخارجي المشاهد، بكل ما فيه من ظواهر؛ ماديّة كانت أم معنوية، فهذه الظواهر البادية هي طريق العقل إلى درك الحقائق والكشف عنها، باعتبارها المادة الخام التي يتعامل معها العقل في بناء معارفه وتصوراته؛ فالمدرجات الذهنية لديه ما هي إلا صورة مطابقة لتلك الأعيان الخارجية، وذلك بعد قراءة العقل لها، وضبطه لمعطياتها.

أما التوحيدي فقد اتجه في بناء معارفه اتجاهاً مغايراً؛ فإذا كان الجاحظ قد ولى وجهته شطر الواقع، مستعيناً بالعقل في قراءته وتمحيصه، فقد ولى التوحيدي وجهته شطر العقل، يستلهم منه الصور والأفكار والمفاهيم التي يستعين بها في قراءة الواقع وفهمه وتعيينه، منطلقاً في هذا من رؤية سقراطية أفلاطونية مفادها أن الفكر سابق للإدراك، والإدراك تابع للفكر، والفكر كذلك سابق للوجود، والوجود تابع له؛ فليس للأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، وتلك نزعة مثالية واضحة كانت هي الأساس الذي بنى عليه آراءه وأفكاره، وذلك في مقابل نزعة الجاحظ الواقعية، والتي وجهت آراءه وأفكاره كذلك.

2- وقد ترتب على هذا الملمح الأساس للتباين ملمحاً آخر يخص البيان والتعبير؛ فبينما عمد الجاحظ في عرضه لآرائه وأفكاره إلى مسلك التصريح والتوضيح؛ إذ كانت العبارة وسيلته

التي يتوصل بها إلى عرض المعاني والإفصاح عنها، فقد اتجه التوحيدي إلى الإشارة والرمزية؛ حيث غلب عليه المسلك الصوفي أو الإشراقي، الذي يعتمد إلى بيان المعاني الخفية من خلال الإشارة إليها، دون التصريح بها.

وقد ترتب على هذا أن جاءت المعاني في عبارة الجاحظ حقيقية ومحكمة وصریحة، بينما أتت المعاني في إشارات التوحيدي مجازية ومشتبهة ومضمرة، وهو ما تجلّى بوضوح في مسلكيهما في فك الغموض الناشئ عن الجمع بين حتمية الطبع وحرية الاختيار؛ فقد لجأ الجاحظ إلى الإيضاح والتفصيل من خلال العبارة، بينما اعتمد التوحيدي طريق الرمز والإيحاء والإشارة.

3 - وقد تبين لنا كذلك الفارق الشاسع بين إسهام كلٍّ منهما في مجال المعرفة؛ كماً وكيفاً؛ فقد تميزت إسهامات الجاحظ بالعمق والتنوع والغزارة، ودقة المعاناة الفكرية، والنزعة التأصيلية التي تميل إلى التنظير والتفعيد، وهو ما بدا واضحاً في تأصيله لمفهوم العليّة، وفي وضعه للأصول والقوانين التي تضبط عملية الشك والتأويل، بالإضافة إلى إسهاماته الأصيلية في مجال البيان والبلاغة العربية، وفي المقابل لم يقدم التوحيدي إسهاماً ذا بال، باستثناء سؤالاته؛ فأكثر مادته العلمية هي نقول عن آخرين، وجلّ أفكاره هي اجترار لأفكار غيره، من دون أن يأتي فيها بجديد.



الباب الثالث

مصادر المعرفة بين الجاحظ والتوحيدي

يدور الحديث في هذا الباب عن المصادر أو الوسائل التي اتَّبَعَهَا كُلُّ مَنْ الجاحظ والتوحيدي في سبيل الوصول إلى المعارف وتحصيلها، وسوف يتم الحديث عنها من خلال فصلين؛ يختص الأول بمصادر المعرفة عند الجاحظ، والثاني بمصادر المعرفة عند التوحيدي.

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند الجاحظ

تنوعت مصادر المعرفة لدى الجاحظ وتعددت، إلا أننا نستطيع أن نحصرها في مصدرين رئيسيين؛ الأول: مصادر ذاتية، وأعني بها العقل؛ وهو الحكمُ الفصل في المعارف كلها، والذي يستعين في رحلته المعرفية بوسائل أخرى معينة، كالحس والحدس والبداهة والخيال والتجربة والنظر، والثاني: مصادر خارجية، وأعني بها الخبر الصادق؛ والذي يشمل خبر الوحي، وما صحَّ من أخبار السابقين وآثارهم.

وفيما يلي عرض تفصيلي لهذا الإجمال، وذلك من خلال مبحثين؛ يختص الأول بالمصادر الذاتية (العقل)، والثاني بالمصادر الخارجية (الخبر الصادق).



المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)

توطئة في بيان معنى العقل:

العقل لغة هو المنع؛ لمنعه صاحبه مما لا يليق، ومنه العقل للبعير سُمي به لأنه يمنع عما لا يليق، وقيل: من المعقل وهو الملجأ؛ لالتجاء صاحبه إليه، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه، فهو عقول، والعقل: ضد الحمق، قيل هو العلم، وعليه اقتصر كثيرون، أو هو العلم بصفات الأشياء من حسننها وقبحها، وكمالها ونقصانها، أو هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين⁽¹⁾.

أما اصطلاحاً فله عند الجمهور معانٍ ثلاثة: الأول: معنى يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، فيكون حدُّه أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته، والثاني: يرجع إلى ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدُّه أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تُستنبط بها الأغراض والمصالح، والثالث: يرجع إلى صحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حدُّه أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسننها وقبحها وكمالها ونقصانها⁽²⁾.

وللعقل عند الفلاسفة معانٍ عديدة؛ منها أنه جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، أو قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة، أو قوة الإصابة في الحكم، أو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، أو مجموع المبادئ القبلية المنظَّمة للمعرفة، أو أنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة⁽³⁾.

وقد اختلف في حقيقة كونه جوهرًا أو عرضًا على قولين؛ فقليل: هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وقيل: هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، أو

(1) انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل العين مع اللام 30 / 18 : 21.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 84.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 84 : 88، وراجع في المزيد من أقوال الحكماء: الكفوي: الكليات، ص (617، 618)، والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون 2 / 1194 : 1200.

صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات⁽¹⁾، كما اختلف في محله كذلك على قولين، فذهب أبو حنيفة وجماعة من الأطباء إلى أن محله الدماغ، وذهب الشافعي وأكثر المتكلمين إلى أن محله القلب⁽²⁾.

أولاً: مفهوم العقل عند الجاحظ:

وللعقل عند الجاحظ - شأنه في ذلك شأن رجال المعتزلة بعامة - أهمية كبرى في تحصيل العلوم ودرك المعارف؛ فهو وكيل الله عند الإنسان⁽³⁾، وهو المسئول عن التدبير والسياسة في الدارين؛ إذ إن أصول التدبير في الدارين واحدة؛ ومن هنا فهو السبب في سعادة الإنسان وفوزه بخيري الدنيا والآخرة⁽⁴⁾.

1- معنى العقل ومحله:

ويتفق الجاحظ في بيانه لمعنى العقل مع التصور السائد من قديم، والذي تعزز حديثاً على يد كانط، بأن العقل عقلان: نظري ينصب على الإدراك والمعرفة، وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك⁽⁵⁾.

(1) انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (69)، وأبو البركات الدردير: شرح الخريدة البهية، ص (11).

(2) انظر: الكفوي: الكليات، ص (619).

(3) انظر: الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (66).

(4) ينطلق الجاحظ في هذا القول من رؤية مفادها أن أصول أمور التدبير واحدة في الدين والدنيا، وإنما الفرق بين الدين والدنيا اختلاف الدارين فقط، أما الحكم هنا فهو كالحكم هناك، فبقدر الجهل في الدنيا، يكون الجهل في الآخرة؛ إذ من جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل. انظر: الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (70).

(5) قُسم العقل من قديم إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة، وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك، وقد عزز كانط حديثاً هذه التفرقة بكتابه نقد العقل النظري ونقد العقل العملي. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2/ 89، والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (120).

فالعقل لدى الجاحظ هو معرفة مقادير الحاجات⁽¹⁾، وهو آلة الاعتبار والتفكير والفصل والتمييز⁽²⁾، ودرك الخفي من الأمور، وما يعجز عنه البصر⁽³⁾، وهو كذلك الحاكم على الهوى⁽⁴⁾، وسبيل الإنسان إلى عصيان طبائعه ومخالفة شهواته⁽⁵⁾، وما سُمّي العقل عقلاً وحجراً إلا لأنه يزعم اللسان ويخطمه ويلجمه⁽⁶⁾.

أما محل العقل عند الجاحظ فيبدو موقفه حائراً في تحديده في أحد المواضع بين الدماغ والقلب⁽⁷⁾، إلا أنه يذكر في مواضع أخرى كثيرة - موافقاً بذلك أكثر المتكلمين - أن محله القلب⁽⁸⁾،

(1) نقل الجاحظ أن من معاني العقل معرفة مقادير الحاجات، قال: «قيل لرجل من الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولدتُ، فلما رأى إنكارهم لكلامه قال: أما أنا فقد بكيت حين خفتُ، وطلبت الأكل حين جعتُ، وطلبت الثدي حين احتجت، وسكتُ حين أعطيت، يقول هذه مقادير حاجاتي، ومن عرف مقادير حاجاته إذا منعها، وإذا أعطيتها، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل». الحيوان 7 / 56.

(2) انظر: الحيوان 5 / 543، والرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (134)، والرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (70).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من صدر كتابه في صناعة الكلام، ص (55)، وكتاب القيان، ص (74)، والرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (65).

(4) انظر: الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (66).

(5) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (134).

(6) انظر: الرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (88، 89).

(7) وفي ذلك يقول: «أعلم أني أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلم أني أبصر ولا أعقل كيفية البصر، ولا أدري أمعدن العقل الدماغ والقلب بابه وطريقه، كما أن معدن اللون جميع النفس، والعين بابه وطريقه، أم معدن العقل القلب دون الدماغ، أو لعلهما موصولان غير مقطوعين، وقد اعتل قوم للدماغ بأن جميع الحواس في الرأس، واعتل قوم بالخص وما يجدون في قلوبهم من الرعب والاضطراب وغير ذلك، فكيف القول فيه وعلام عزمت منه». الرسائل الأدبية، كتاب التربيع والتدوير، ص (479).

(8) يقول بعد سماعه لرواية غريبة: «فلم أجد ذلك عمل في قلبي، مع إجماعهم على ذلك». الحيوان 6 / 440، فكأنه ينتظر القرار أو الحكم على ما سمع من القلب، ويقول في موضع آخر تعليقاً على رواية أخرى استنكرها: «إلا أن

وهو ما يشهد له قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا... هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى... قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260]... وغيرها كثير⁽¹⁾.

2- نوعا العقل من حيث المعرفة والإدراك:

ويتفق الجاحظ كذلك مع أرسطو وغيره من الفلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا في القسمة الثنائية للعقل⁽²⁾؛ فالعقل عنده نوعان: مطبوع أو غريزي ومكتسب، أما الغريزي فهو

قلبي ليس يقبله... ولستُ أَثْبُتُ بإنكاره وإن كان قلبي شديد الميل إلى ردّه». الحيوان 7 / 125، ويتحدث عن البلاغة وضرورة مراعاتها في الكلام، ثم يقول: «إذا كان الكلام على هذه الصفة، وأُلف على هذه الشريطة، لم يكن اللفظ أسرع إلى السمع من المعنى إلى القلب». الرسائل الأدبية، التبريع والتدوير، ص (440)، فالقلب هو مستودع الأفكار والمعاني، وراجع في المزيد من المواضع: الحيوان 1 / 84، 85، والرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (192)، وكتاب القيان، ص (80)، والرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (89)، وتفضيل النطق على الصمت، ص (304).

(1) ومعنى أن العقل محله القلب، أن العقل فعل أو وظيفة لعضو هو القلب، فالقلب أداة والعقل وظيفتها، فكما أن الآذان أداة للسمع، والعين أداة للإبصار، فالقلب كذلك أداة للعقل. انظر: د. عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص (209). ويشهد له أن لفظ العقل لم يذكر في القرآن على الإطلاق، وما ورد هو اشتقاقات تدل على مهمة العقل أو وظائفه التي أرادها الله، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]، وقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]، وقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43]؛ فالعقل صفة أو حالة، يكتسبها المرء بالتعلم، والصفات والأحوال تحتاج إلى ما تستقر فيه، وهكذا العقل صفة مكتسبة ومحلها القلب.

(2) ذهب أرسطو إلى أن العقل عقلاان: عقل منفعل أو عقل بالقوة، وعقل فاعل أو عقل بالفعل، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر، وذهب شراحه المتأخرون إلى تسمية العقل بالفعل عقلاً فعالاً، وأغدقوا عليه صفات تسمو به

كالآلة، وأما المكتسب فهو كالمادة، وكلاهما لا بد له من الآخر، وقد مثل لهما الجاحظ بالنار والخطب، والمصباح والذهن، كما نقل إجماع الحكماء على هذه القسمة⁽¹⁾.

هذا يعني أن العقل عند الجاحظ غريزة يولد بها الإنسان، فهو على حد قوله قوة من قوى النفس⁽²⁾، أو طبيعة من طبائعها⁽³⁾، ثم إن هذه القوة وتلك الطبيعة في حالتها الأولى السجلية الغريزية تحتاج إلى وسائل لشحذها وتقويتها؛

على عالم المادة، وتبرئه من الفناء، وذهب فلاسفة الإسلام إلى عدّ العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، وسمّوه العقل العاشر، الذي يدير شئون الأرض، وعدّه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (120).

(1) انظر: الرسائل السياسية، رسالة المعاش والمعاد، ص (68)، والعثمانية، ص (146)، ورسالة الأوطان والبلدان، ص (123).

وتجدر الإشارة إلى أن هذه القسمة للعقل وإن نُقلت واشتهرت عن أرسطو وشراحه وغيرهم من فلاسفة الإسلام، إلا أن صداها بيّن أيضاً في البيئة الإسلامية، فقد نقل الزبيدي عن الراغب أن عليّاً رضي الله تعالى عنه قال: «العقل عقلان: مطبوع ومسموع، فلا ينفع مطبوع إذا لم يكن مسموعاً، كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع»، كما نقل توجيهه وتفسيره كذلك لبعض الآيات والأحاديث بما يتفق مع هذه القسمة؛ فقد ذكر الراغب أن كل موضع رفع الله فيه التكليف عن العبد لعدم العقل، فهو إشارة إلى النوع الأول المطبوع، ومنه كذلك قول النبي ﷺ: «ما خلق الله خلقاً أكرم من العقل»، وكل موضع ذمّ الله فيه الكفار بعدم العقل، فهو إشارة إلى النوع الثاني المسموع، ومنه قوله تعالى: «صُمُّ بُكْمٌ عُمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» [البقرة: 171]، وقوله: «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» [العنكبوت: 43]، وقول النبي ﷺ: «ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هُدًى أو يرُدّه عن رَدًى». انظر: تاج العروس، مادة عقل، فصل العين مع اللام 30 / 18، 19، وراجع كذلك: الكفوي: الكليات، ص (618).

(2) انظر: الدلائل والاعتبار، ص (54).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب استحقاق الإمامة، ص (197).

فالعقل مهما جاد نحته واشتد مغرزه لا يبلغ الغاية - كما يقول - إلا بالنظر والتفكر، والبحث والتصفح، وكثرة السماع والتجربة، ومباشرة الحواس وشدة الفحص...⁽¹⁾، وهكذا يُقَلَّب هذا العقل في الأمور المختلفة، وتلقحه الدنيا بما تورّد عليه من عجائبها، فيزداد على مرور الأيام إدراكًا ومعرفة، ويرتقى من ثمّ من كونه هذا الغريزي الجبلي إلى كون آخر هو المدرك المكتسب⁽²⁾.

3- العقل مشترك بين الخلق:

وقد سبق الجاحظ ديكارت في إيمانه بأن العقل مشترك بين الخلق⁽³⁾؛ فمعنى أن العقل غريزة إلهية في الإنسان أنه هبة الله إلى الإنسان من حيث كونه إنسانًا؛ فهو إذن واحد لدى البشر جميعًا؛ فما خلُق العقل - كما يقول - إلا للاعتبار والتفكير⁽⁴⁾، وهو مطلب إلهي من البشرية جمعاء، والناس لم يتفاضلوا في المعرفة، فهم فيها سواء، وإنما تفاضلوا في البيان والحفظ ونسق المحفوظ⁽⁵⁾؛ يعني أن المشترك المعرفي واحد بين البشر جميعًا، وإنما اختلفوا في بيانه وحفظه وتنسيقه؛ أي أن العقل الجبلي واحد، وإنما الفرق في المكتسب.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (134، 135)، ومن كتاب استحقاق الإمامة، ص (197)، والرسائل السياسية، رسالة الأوطان والبلدان، ص (101)، والعثمانية، ص (146).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، الرسائل والجوابات في المعرفة، ص (119).

(3) وفي ذلك يقول ديكارت: «العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس بالتساوي». مقال عن المنهج، ترجمة وشرح وتقديم محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، القاهرة 1349هـ / 1930م، ص (3).

(4) انظر: الحيوان 5 / 543.

(5) انظر: المرجع السابق 4 / 82.

4- إشكالية العقل والنص في فكر الجاحظ:

ومن تمام القول التطرق للحديث عن إشكالية العقل والنص في فكر الجاحظ، وهي من الإشكاليات الرئيسية في فكر المعتزلة عامة؛ لما اتصفوا به من جرأة في الطرح، وشجاعة في المناقشة، جعلت أغلب من أرّخ لهم يصفهم بأنهم فرقة عقلية، بل مبالغة في إعمال العقل والثقة به⁽¹⁾، فما هو مجال عمل العقل في النص عند الجاحظ؟ وإلى أي مدى أفسح له الطريق؟

بداية نستطيع أن نلاحظ أن الجاحظ قد فرّق بين مجالين لالتقاء العقل بالنص، وهما مجال العقائد، ومجال الأحكام الفرعية العملية؛ أما المجال الأول ففيه متسع لعمل العقل، بل وتقديمه أحياناً، وأما المجال الثاني فالعقل فيه في مرتبة تالية للنص، وقد ينعدم فيه عمل العقل عند تعيّن المعنى المراد من النص.

أما العقائد فلقد أفسح الجاحظ المجال فيها للعقل، وهو ما تبين من مسلكه في التأويل، الداعم لتأكيد دور العقل في الفهم والاستنباط⁽²⁾، وأما الأمور الفرعية والفقهية فقد رأينا تقديمه فيها للكتاب والسنة على حكم العقل، فإنما يُعرف الحلال والحرام - كما يقول - بالكتاب الناطق، والسنة المجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المصيبة⁽³⁾.

وقد تبين لنا مما سبق في المبحث الخاص بالتأويل عند الجاحظ، أنه وإن أقرّ التأويل طريقاً في فهم النص، إلا أنه رفض المغالاة والمبالغة فيه، وقد استنبطنا من طريقته في تفسير النصوص أن

(1) وفي ذلك يقول الدكتور حسين مروة: «المرجع الأول عندهم هو العقل، وأما الشرع فينبغي أن يخضع للتفسير الموافق للعقل». النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2 / 193، ويقول زهدي جار الله: «وكانوا كلما ازدادوا تعمقاً في الفلسفة وتعلّقاً بالعلوم يتعدون عن الدين، إلى حد أن نسوا غايتهم التي بها بدأوا، وصاروا يجربون أن يُخضعوا النقل للعقل، ويجوروا العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية». المعتزلة، ص (247)، وانظر كذلك: أحمد أمين: ضحى الإسلام 3 / 68 : 75.

(2) راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتأويل عند الجاحظ.

(3) انظر: الرسائل الأدبية، الشارب والمشروب، ص (285).

له منهجاً منضبطاً لعملية التأويل وإعمال العقل في النص؛ فالأصل هو إجراء المعنى على ظاهره الواضح، ثم إن العدول عن هذا الظاهر الواضح لا يكون إلا بنص أو إجماع، ثم إنه إذا عُدَّ النص والإجماع فلا بد وأن يكون التأويل في حدود ما لا يُنكر في العقل ولا في اللغة⁽¹⁾.

ومن هنا فإننا نلاحظ أن الجاحظ قد ضيَّق نطاق التأويل إلى حد الاضطرار والإجماع، ولكن ما هو شكل هذا الاضطرار؟ وهل له درجات؟ وما هو موقف العقل إزاءه؟

إن الاضطرار الذي جعله الجاحظ شرطاً داعياً للتأويل هو ذاك الذي يقف العقل أمامه؛ إما عاجزاً عن إمضاء ظاهر المعنى؛ لمخالفته الصريحة للعقل أو للطبع، وهنا يتعين التأويل، وإما حائراً بين إمضاء ظاهر المعنى ومعنى آخر أوفق وأليق منه، وهنا يكون الجواز، وإما ناظراً ومتفحصاً لاستجلاء المعنى الحقيقي المراد من النص، وهنا يكون النذب والاستحباب⁽²⁾.

وعليه فقد كان النص عند الجاحظ هو المحور الرئيسي الذي يدور العقل في فلكه، وليس العكس، فالعقل كان خادماً للنقل، ساعياً إلى فهمه وبيانه واستجلاء حَفِيَّه، وذلك وفق رؤية فكرية تُقَرُّ وتؤمن بأن الشرع لا يأتي بما يضاد صحيح العقل، وأن العقل هبة الله إلى عباده؛ للتوصل به من خلال النظر إلى الإيمان الصحيح برسله، ومن ثمَّ الإقرار بشريعته.

ومع هذا فلا نستطيع أن ننكر أن الجاحظ قد غالى حيناً في تحكيم العقل، حتى إنه قد أتى بما لم يأت به النص، فجعله أصلاً من أصول صحة العقيدة والامتحان فيها⁽³⁾؛ أعني قوله في خلق

(1) راجع ما سبق ذكره عن قانون التأويل الجاحظي، في المبحث الخاص بالتأويل.

(2) راجع ما سبق ذكره عن دواعي التأويل عند الجاحظ، في المبحث الخاص بالتأويل.

(3) نقل الجاحظ جزءاً من واقعة امتحان الخليفة المعتصم للإمام أحمد بن حنبل رحمته الله، وقد تبدى مما نقل تعصبه الشديد للقول بخلق القرآن، وموقفه المتشدد ضد الإمام أحمد، حتى إنه بعد أن ذكر تعنيف الخليفة المعتصم له، وتهديده إياه بالقتل، زعم في آخر روايته أن الخليفة كان به رفيقاً وإليه رقيقاً، وأنه لم يجلده سوى ثلاثين سوطاً! انظر: الرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (168: 171).

القرآن، وأنه على الحقيقة لا على المجاز؛ على اعتبار أنه خلق قائم بنفسه، ومستغن عن غيره، وأنه ذو تأليف ونظم وتقطيع، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام ووصفت به الأجرام، فكل ما كان كذلك - كما يقول - فإنما هو مخلوق على الحقيقة دون المجاز وتوسع أهل اللغة⁽¹⁾، وهو ما نراه غلوًا وإيغالًا في تحكيم العقل والاحتكام إليه.

ثانيًا: آلية العقل في اكتساب المعارف:

يلاحظ المتصفح لتراث الجاحظ أنه قد ميّز بين نوعين من المعارف؛ الأولى: هي المعرفة الحسية أو العيان، والثانية: هي المعرفة العقلية أو الاستنباطية⁽²⁾؛ الأولى مجال عملها هو الظاهر، ووسيلتها في ذلك الحواس، والثانية مجال عملها هو الباطن، ووسيلتها في ذلك العقل؛ فـ«للأمور حكمان؛ حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول»⁽³⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (167، 168).

وهو قول خالف فيه الجاحظ أهل السنة وبعض شيوخ المعتزلة كذلك، كمعمر بن عباد وأبو كلدة وعبد الحميد وثمامة بن أشرس، الذين قالوا بأن القرآن مخلوق على المجاز لا على الحقيقة؛ لأنهم اعتبروا القرآن أصوات وتقطيع، والصوت ليس جسمًا، فالقرآن على هذا غير مخلوق؛ لأن الأجسام وحدها هي المخلوقة، أما ما يصدر عنها من أفعال، كالأصوات الناتجة عن اصطكاك اللسان بالخلق، أو اصطكاك حجرتين، فهي من فعل الطبع، وتتولد عنها بالضرورة، فلا اختلاف بينهم وبين الجاحظ إذن في جهة النظر؛ فالقرآن عند الجاحظ جسم أو جوهر، وعلى هذا فهو مخلوق على الحقيقة لا على المجاز، وعندهم القرآن عرض متولد، فهو مخلوق على المجاز لا على الحقيقة، فاتفقا على كونه مخلوقًا محدثًا، خلافًا لأهل السنة الذين قالوا إنه قديم، وما ذاك إلا لقولهم - أعني المعتزلة - بنفي الصفات؛ تنزيهاً لله بزعمهم عن أن يكون له شريك. راجع في تفصيل الجاحظ لهذا الاختلاف: الرسائل الكلامية، كتاب خلق القرآن، ص (167، 168).

(2) وذلك في مثل قوله: «وقد رأيت من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به استنباطًا، ولم أر من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به عيانًا». الرسائل الأدبية، كتاب الترتيب والتدوير، ص (471)، كما يفرق في معرض كلامه عن آفات علم الكلام بين الظاهر الذي تدركه العيون والعقول، وغيره مما لا يدرك إلا بالعقول وحدها. انظر: الرسائل الكلامية، من صدر كتابه في صناعة الكلام، ص (54، 55).

(3) الحيوان 1 / 207.

وعلى الرغم من هذا التمييز والفصل الواضح، إلا أنه جعل الحكم الفصل في هذه المعارف كلها للعقل وحده؛ فالعقل - كما يقول - هو الحجة⁽¹⁾؛ إذ العيون قد تخطيء، والحواس قد تكذب، ولا يكون الحكم القاطع إلا للذهن، ولا الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ كونه زمامًا على الأعضاء، وعتارًا على الحواس⁽²⁾.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، وانطلاقًا كذلك من كون المعارف الحسية في الأساس نوعًا من الإدراك العقلي عند الجاحظ، كما سوف يتضح في الصفحات القادمة، فقد آثرت أن أجعل العقل وحده هو المعتمد في اكتساب المعارف عند الجاحظ؛ باعتباره هو المدرك والحكم والفيصل، وأن أجعل الحس أحد الوسائل المعينة له في رحلته المعرفية؛ والتي يرتقي فيها من الغريزة إلى الاكتساب، ثم إني وجدت الجاحظ بالإضافة إلى الحس - وهو أعظم معين للعقل - قد أمدَّ العقل بوسائل أخرى عديدة؛ كالحدس، والبداهة، والخيال، والتجربة، بالإضافة إلى النظر، ومن ثمَّ فقد عمدت إلى إيضاح القول في كلٍّ منها على النحو التالي:

1- الحس:

أ - معنى الحس:

المقصود بالحس عند الجاحظ الإدراك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، ويُطلق عليه في مواضع كثيرة العيان أو المعاينة⁽³⁾، فالحس أو العيان أو المعاينة عند الجاحظ هو الإدراك الحسي الذي لا مجال للتشكيك فيه إلا من معاند أو جاهل؛

(1) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

(2) انظر: الرسائل الأدبية، كتاب التريب والتدوير، ص (436)، ويقول في موضع آخر: «لا تذهب إلى ما تربك العين، واذهب إلى ما يريك العقل». الحيوان 1 / 207.

(3) العيان أو المعاينة هي المشاهدة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة؛ لا بخصوص البصر. انظر: حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية للفتازاني، ص (214).

ف«مَنْ يَنْصِبُ⁽¹⁾ للصواب الظاهر إلا المعاند، ومن يباري في العيان إلا الجاهل»⁽²⁾.

ب - أهمية الحس:

وقد اعتمد الجاحظ الحواس مصدرًا هامًا من مصادر المعرفة، فهي البوابة التي تنفذ منها المعارف إلى العقل⁽³⁾، ولذلك ربط بين العلم وبين تمتع الإنسان بحواسه من سمع وبصر؛ فأكثر الناس سماعًا وأصحبهم بصرًا - كما يقول - أكثرهم علمًا⁽⁴⁾، كما جعل درك الحواس أصل المعارف كلها؛ إذ بصحته تصح المعارف، وبفساده تفسد⁽⁵⁾.

والحس هو الأصل لكل فكر أو نظر، والعلم الثابت به ضروري؛ كونه من اليقينيات⁽⁶⁾، وقد عبّر الجاحظ عن هذا في قوله عن العيان إنه يثلج الصدور ويضطر العقول⁽⁷⁾، أو أنه قاهر لأهله⁽⁸⁾، فلا يكذبه إلا غافل مفرط أو معاند شديد المعاندة⁽⁹⁾.

(1) نَصَبَ، كَفَرَحَ: أَعْيَا وَتَعَبَ وَأَنْصَبَهُ هُوَ، وَأَنْصَبَنِي هَذَا الْأَمْرُ، وَمِنَ الْمَجَازِ: نَصَبَ (لِفُلَانٍ) نَصَبًا: إِذَا قَصَدَ لَهُ وَعَادَاهُ وَتَجَرَّدَ لَهُ. انظر: الزبيدي: تاج العروس، فصل النون مع الباء 2/ 270: 272.

(2) الرسائل الأدبية، كتاب التبريع والتدوير، ص (437).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (135).

(4) انظر: المرجع السابق، ص (136)، والحيوان 1/ 55، 2/ 115.

(5) انظر: الرسائل الكلامية: المسائل والجوابات في المعرفة، ص (110).

(6) اليقينيات ست، وهي: 1- الأوليات أو البديهيات 2- المشاهدات الباطنية أو الوجدانيات 3- التجريبيات 4- المتواترات 5- الحدسيات 6- المحسوسات. انظر: الكليات للكفوي، ص (980، 981).

(7) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (317)، و مناقب خلفاء بني العباس، تحقيق د. محمد محمود الدروي، ص (67).

(8) وفي ذلك يقول: «الحجة حجتان: عيان ظاهر وخبر قاهر». الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (128)، وانظر كذلك: الحيوان 3/ 349.

(9) انظر: الحيوان 3/ 361.

هذا وقد يتعيّن الحس لدى الجاحظ مصدرًا للمعرفة، وذلك في بعض أنواع المعارف المختصة بالطبيعة؛ فإن العيان فيها مقدم على القياس والرأي؛ وذلك لارتباط الطبيعة - كما يقول - بحقائق الأمور ومغيّيات الأشياء، فلا ينبغي إذن أن تخضع للرأي والنظر، وإنما ينبغي أن يخضع الرأي والنظر لما يشاهد ويعاين منها⁽¹⁾.

وقد بالغ الجاحظ أحيانًا في اعتماد الحس، كما في الخبر الذي أورده عن أرسطو، بخصوص أن السمكة لا تتلع الطعم أبدًا إلا بشيء من الماء⁽²⁾، حيث اشترط المعاينة لقبول الخبر، وهو أمر واضح بذاته، ولا يحتاج إلى إثبات أو دليل؛ فلا بد وأن يلزم عن ابتلاع السمكة للطعم ابتلاع بعض الماء؛ إذ يترتب على فتح فمها بالطبع دخول الماء إليه؛ كونها مغمورة فيه، وهذا أمر لا يحتاج إلى معاينة أو دليل، فضلًا عن أن يُطلب فيه الإثبات من السمكة ذاتها، أو من أحد الثقات الصالحين كالحواريين!!

كما أوقعه شدة احتفائه بالعيان كذلك مجارة للدهريين في القول بالتولد الذاتي، وإن كان هذا القول رغم سذاجته لا يغيّر من صحة المبدأ، الذي هو تقديم العيان في أمور الطبيعة؛ ذلك أن

(1) انظر: المرجع السابق 3/ 361، 362، 373: 379.

وقد أيد الجاحظ قوله ذاك في موضع آخر بما لاحظته في معاينته للخصيان من أنهم لا يعرض لهم التخنيث قط؛ على الرغم من خروجهم - كما يقول - من شطر طبائع الرجال إلى طبائع النساء، فلو كان الأمر في ذلك إلى النظر والقياس لقد كان ينبغي أن يكونوا من المختئين، وهو ما تنفيه العادة ويحيله الواقع كما يقول. انظر: الحيوان 1/ 136.

(2) وفي ذلك يقول: «ولقد قلتُ لرجلٍ من البحرين: زعم أرسطاطاليس أن السمكة لا تتلع الطعم أبدًا إلا ومعه شيء من ماء، مع سعة المدخل، وشره النفس، فكان من جوابه أن قال لي: ما يعلم هذا إلا من كان سمكةً مرةً، أو أخبرته به سمكة، أو حدّثه بذلك الحواريون أصحاب عيسى، فإنهم كانوا صيادين، وكانوا تلامذة المسيح، وهذا البحري صاحب كلام، وهو يتكلّف معرفة العلل». الحيوان 6/ 17، وانظر كذلك 6/ 442، ويقول في موضع آخر: «فأما زعمه أن السمكة لا تتلع شيئًا من الطعم إلا ببعض الماء، فأني عيان دَلّ على هذا؟ وهذا عسر». الحيوان 5/ 541.

سذاجته تعود في الأصل إلى قصور الأداة في ذلك الوقت، لا في المبدأ ذاته، بل إن للإيمان بهذا المبدأ على هذا النحو فضل الظهور المبكر لنزعة تجريبية واضحة، على نحو ما سبق القول⁽¹⁾.

ج - حدود المعرفة الحسية:

وعلى الرغم من إيمان الجاحظ بالحس، واعتداده البالغ بالعيان والمعاينة، إلا أنه كان واعياً لمحدودية المعارف المتأتية من هذا الطريق؛ إن لمحدودية مجالها، الذي هو الظاهر فحسب، أو لمحدودية قدرات الحس نفسها على الكشف والإدراك.

إن تحديد مجال المعرفة الحسية بالمحسوسات يحصرها لا شك في العالم المادي فحسب، ومن ثم يقصر إدراكها عن غير المحسوس، من الجواهر والماهيات، والإلهيات والسمعيات... وهنا يأتي دور العقل الذي ينقل المعرفة من خلال النظر والفكر إلى طور آخر من الإيضاح والتبيين والتخليص عن الشبهات، يقول الجاحظ: «وقد علمت أن في كثير من الحق مشبهات لا تستبان إلا بعد النظر، وهناك يَحْتَلِ الشيطان أهل الغفلة، وذاك أنه لا يجد سبيلاً إلى اختداعهم عن الأمور الظاهرة»⁽²⁾.

ويكشف لنا الجاحظ في موضع آخر عن أن الاستغراق في دائرة الحس أو الظاهر قد يؤدي بصاحبه إلى الضلال، نفهم هذا من مثل تحليله لضلال النصارى، الذين بنوا إيمانهم على حب الأشكال والشغف بالرجال⁽³⁾؛ فقصر المعرفة على الحس وتغيب العقل يقصر بصاحبه عن

(1) راجع ما سبق ذكره عن أثر الإيمان بالضرورة العلية في فكر الجاحظ، في المبحث الخاص بالتعليل.

(2) الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (69)، ويقول في موضع آخر: «إن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره، وكذلك الأمور الوهمية، لا يُقضى عليها بشهادة إبصار الأعين، ولو قضي عليها بها كان كل من رآها يقضي، حتى النعم والحمير، يحكم فيها لكل بصير العين يكون فيها شاهداً وبصيراً للقلب، ومؤدياً إلى العقل، ثم يقع الحكم من العقل عليها». الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (74).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (143).

التجريد وانتزاع المعاني والأفكار من الصور والأشكال، ومن ثم يكون العجز عن الفصل والتميز، والوقوع في الغي والضلال.

وأما محدودية قدرات الحس فهي حقيقة واضحة؛ فقد جعل الله تبارك وتعالى لكل نفس مبلغاً من الوسع لا يمكنها تجاوزه، ولا تتسع لأكثر منه⁽¹⁾؛ فلكل حاسة قوة، فإذا امتلأت تلك القوة من محسوسها لم تجد لها وراءه طعمًا ولا ريحًا، وعاد عليها بالضرر؛ ولا أدل على ذلك من أن بعض النظر يُعمي، والصوت الشديد يُصم، والرائحة المتنتنة تُبطل المشم، والأطعمة الحارة المُحرقة تبطل حاسة اللسان⁽²⁾؛ فتجاوز المحسوس حد عمل الحواس يفسدها ويعطلها⁽³⁾، وهذا قصور آخر.

وبالإضافة إلى هذا فقد انتبه الجاحظ إلى ما يمكن أن نطلق عليه خداع الحواس؛ فالحواس قد لا تدرك الأشياء كما هي؛ فالعين قد تخطيء، والحس قد يكذب⁽⁴⁾، بل ويزداد خطأها وخداعها كلما هرم الإنسان وضعفت قوته، حيث يكل ناظره وسامعه، وذائقه وشامه، وتنقص

(1) انظر: الرسائل الأدبية، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ص (98).

(2) انظر: الرسائل الأدبية، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ص (99).

(3) بل قد يقصر المحسوس كذلك عن حد عمل الحواس فلا تستطيع دركه؛ يعني أن الحواس لا تدرك جميع المؤثرات، بل تدرك منها ما هو مسموح لها فقط، وهو ما أثبتته القوانين الفيزيائية الحديثة (علم النفس الفيزيائي)، والتي تذكر أن المؤثر لا يحدث إحساسًا إلا إذا بلغ درجة معينة من الشدة؛ فنحن لا نسمع صوت طيران الذبابة، ولا نرى ضوء الشمعة البعيدة؛ لأن لكل إحساس حدًا أكبر وحدًا أصغر، ومثال ذلك أن أصغر مدرك لحاسة السمع هو 16 موجة في الثانية، وأكبر مدرك لحاسة البصر هو 760 تريليون موجة في الثانية، وهي الأمواج البنفسجية العالية، وهذا شأن إحساس اللمس؛ فإن له حدًا أصغر كغيره من الإحساسات؛ فالحواس لا تدرك إذن جميع المؤثرات، بل تدرك منها ما هو محصور بين حدين. انظر: د. جميل صليبا: علم النفس، ص (329)، ود. ألير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 2 / 16.

(4) انظر: الرسائل الأدبية، كتاب الترييع والتدوير، ص (436).

على مرور الأيام قوته⁽¹⁾.

خلاصة القول إذن إن الحس عند الجاحظ طريق صحيح لمعرفة العالم الخارجي، وقد كان واعياً بقصوره وأخطائه، وأنه لا يفي وحده في رحلة العقل المعرفية.

د - كيفية الإحساس:

وأما عن كيفية الإحساس فالملاحظ أن الجاحظ قد جعل ذلك من عمل النفس؛ فهي التي تشرف على الأشياء من خلال الحواس⁽²⁾؛ فليست الحواس سوى رواد ينقلون المعارف إليها، ويشهدونها عليها⁽³⁾، وعلى هذا فالحواس بطبيعتها لا تنتج معرفة، وإنما هي فتوح أو طرق - على حد تعبير الجاحظ⁽⁴⁾، أو هي خروق - على حد تعبير النظام⁽⁵⁾، تتأدّى منها المعارف إلى النفس، التي هي محل المعرفة والإدراك والتمييز.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، رسالة في نفي التشبيه، ص (213).

(2) انظر: الدلائل والاعتبار، ص (44).

(3) وفي ذلك يقول: «أعلم أي أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلم أي أبصر ولا أعقل كيفية البصر، ولا أدري أمدن العقل الدماغ والقلب بابه وطريقه، كما أن معدن اللون جميع النفس، والعين بابه وطريقه...». الرسائل الأدبية، كتاب التريب والتدوير، ص (479)، كما يقول متحدثاً عن الفتن التي تحدث في مجالس القيان: «... والحواس كلها رواد للقلب وشهود عنده، وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغني، حدّق إليها الطرف، وأصغى نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك، فاستبق السمع والبصر أيهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منها قبل صاحبه، فيتوافيان عند حبة القلب فيفرغان ما وعياه». الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (80).

(4) انظر: مقالات الإسلاميين، ص (341).

(5) حكى الجاحظ عن النظام أنه قال: «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق، التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره، وبصرًا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعمى لآفة تدخل عليه». مقالات الأشعري، ص (339).

وبناء على ذلك فالحواس كلها - كما يقول الجاحظ - جنس واحد، ف«حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك؛ لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعًا، وآخر بصرًا، وآخر شمًا، على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحساس فلا يختلف»⁽¹⁾.

وبناء على هذا فإن المعرفة الحسية عند الجاحظ من الوظائف الداخلية للنفس، لا من وظائف الأعضاء الخارجية للجسد، تلك المسماة بالحواس الخمس الظاهرة؛ فالحواس كلها جنس واحد، والإدراك من عمل النفس لا الجسد، ولكن للمرء أن يتساءل: كيف يمكن على هذا تفسير ما نراه بالبدهة من اختلاف الحواس؟ أي اختلاف السمع عن البصر، واختلافهما معًا عن باقي الحواس من شم وذوق ولمس؟

يجيب الجاحظ عن هذا في عبارته السابقة، في كون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحواس لا غير؛ أما الاختلاف في جنس المحسوس فيعني به أن للمحسوس جهات عدة من اللون أو الطعم أو الصوت أو الرائحة⁽²⁾، ولكل جهة من الجهات معبر أو طريق أو خرق يتأدّى منه إلى النفس، بحيث يختص كل طريق بجهة من الجهات؛ ف«المأكول والمشروب حظ لحاسة الذوق، لا يشركها فيه غيرها، فلو أكل الإنسان المسك الذي هو حظ الأنف، وجده بشعًا واستقذره؛ إذ كان دمًا جامدًا... ولو أدنى من سمعه كلّ طيّبٍ وطيّبٍ، لم يجد له لذة»⁽³⁾.

(1) مقالات الإسلاميين، ص (340، 341).

(2) الحس والحساس عند الجاحظ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق كيباض شيء وبياض شيء آخر، ومتضاد كالسود والبياض. انظر: مقالات الإسلاميين، ص (341)، وراجع: الحيوان 5/ 57: 59. فالاختلاف يكون بين أمرين ليسا من جنس واحد، والاتفاق يكون بين أمرين من جنس واحد، والتضاد يكون بين أمرين يفسد كلّ منهما الآخر ويمنعه.

(3) الرسائل الكلامية، كتاب القيان، ص (80).

وأما موانع الحواس فيعني بها الموانع التي تمازج النفس عند ممارستها إدراك المحسوسات الخارجية؛ أي ما يشوب النفس فيقصرها على محسوسات معينة دون أخرى، وقد نقل الجاحظ في ذلك عن أصحابه ثلاثة أقوال: الأول: أن الذي يمنع السمع من وجود اللون أن شائبه ومانع من جنس الظلام، الذي يمنع من درك اللون، ولا يمنع من درك الصوت، وأن الذي يمنع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج، الذي يمنع من درك الصوت، ولا يمنع من درك اللون.

والثاني: أن غلبة الموانع والشوائب تجعل لها الصدارة في الإدراك؛ فالقلم على سبيل المثال يجد الطعوم دون الأصوات والأرييح والألوان؛ لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها، وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات، وعلى شوائب الأنوف الأرييح.

والثالث: أن قلة الموانع والشوائب تمكن صاحبها من الإدراك؛ فالبصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأصوات والأرييح لقلة الألوان فيه، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد؛ فَلِقَلَّةِ الموانع من اللون أدرك اللون، وكذلك الذائق والشام والسامع.

والقول الأخير هو للنظام، ولعله كان رأي الجاحظ كذلك؛ فقد نقل عنه الأشعري قوله إن هذا هو القياس على أصول النظام، وأن النظام كان يعتل للقولين الأولين⁽¹⁾.

وجملة القول إذن أن الحواس كلها جنس واحد، وأن النفس هي المدركة، وإدراكها يتحدد بأمرين: الأول: اختلاف جنس المحسوس، والثاني: الموانع التي تمازج النفس عند ممارستها إدراك المحسوسات الخارجية؛ فقوة السمع والبصر... واحدة، هي قوة النفس المدركة، وهذه القوة بطبيعتها يمكن أن تسمع اللون، وأن تبصر الصوت... وهكذا، ولكن الذي يمنعها من ذلك موانع وشوائب خارجة عن طبيعتها بحد ذاتها، فالخس بجملته محاط بمجموعة من هذه

(1) انظر: مقالات الإسلاميين، ص (342، 343).

الموانع، وكل نوع من الحس محاط بنوع من الموانع يختلف عما يحيط بالحس الآخر، وكذلك الأشياء المحسوسة تحوي صفات عدة، تختلف إحداها عن الأخرى، ولذلك كان الحس لا يتأثر إلا بالصفات التي لا تقابلها عنده من هذه الموانع ما يمنع تأثره بها⁽¹⁾.

ولا يخفى أن تفسير الإحساس على هذا النحو يجعل المعرفة الحسية نوعاً من الإدراك العقلي، لا يميزه عن هذا الإدراك سوى أن مدركاته من صفات الأشياء الخارجية، أما الحواس الخمس فلا تزيد عن كونها ممرات لتلك الصفات، يصل بها تأثير المحسوس إلى الحاس، وهو النفس، وهو ما يتشابه مع قول أرسطو في المعرفة الحسية، فقد كان يعتبر الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعدّ لإدراك المحسوس، كالعين والأذن⁽²⁾.

وأما الكيفية التي تتحول بها المحسوسات إلى إحساسات؛ أعني الآلية التي يتحول بها المحسوس إلى مدرك حسي، فتكون عند الجاحظ - موافقاً في ذلك للنظام - بالمجاورة أو بالمدخلة أو بالاتصال⁽³⁾، ويكون ذلك بانتقال الألوان والطعوم، والأصوات والأرياح، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة... وكلها أجسام لطيفة⁽⁴⁾ - تنتقل تلك الأجسام اللطيفة من المحسوس وتنفذ عبر الحواس لتصل إلى الحاس؛ فلا يدرك المدرك للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرك فيدخله، ولا يدرك الصوت إلا بأن يصاكه، وينتقل إلى سمعه

(1) انظر: د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص (340، 341).

(2) انظر: المرجع السابق، ص (341، 342)، ود. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 2 / 14.

(3) انظر: مقالات الإسلاميين، ص (341، 384).

(4) نقل الأشعري عن النظام أنه كان يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العرض هو العريض، وكان يثبت الألوان والطعوم، والأرياح والأصوات والآلام، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، أجساماً لطافاً، ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط. انظر: مقالات الإسلاميين، ص (347).

فيسمعه، وكذلك القول في المشموم والمذوق⁽¹⁾؛ فلا يُرى عند النظام إلا جسم، ولا يُسمع إلا جسم، وكذلك لا يُذاق ولا يُشم ولا يُلمس إلا جسم، على نحو ما نقل عنه الأشعري⁽²⁾.

ويتأيد هذا بما سبق ذكره عن العامل في ظاهرة الحسد عند الجاحظ، وتحليله لهذه الظاهرة بافتراضه وجود فاصل منفصل من عين الحاسد فيدخل إلى بدن المحسود، ناقضاً لقواه، وربما صارعاً له⁽³⁾.

ولا يخفى أن هذا القول يكاد يتشابه مع ما توصل إليه العلم الحديث؛ فالرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمي، والسمع يكون بواسطة اصطدام التموجات الهوائية بالعصب السمعي، وكذا البصر يحدث عند تلاقي التموجات الضوئية بالعصب البصري... وهلم جرّاً، إلا أن العلم لم يثبت أن هذه الانبعاثات تتغلغل في العصب، على نحو ما ذكر النظام وتبعه الجاحظ، بل هي تحرك العصب فقط، ثم إن حركة العصب تنقلب إحساساً⁽⁴⁾.

هـ - تحويل المدرك الحسي إلى مدرك عقلي:

وأما عن تحول المدرك الحسي إلى مدرك عقلي، فيبدو أن الجاحظ أدرك صعوبة التفسير المادي لهذه الظاهرة، فأسند الأمر فيها إلى الله، عن طريق القول بالطباع؛ أي أن الله طبع الحواس طبعاً أنها إذا تأثرت بجسم ما أن يتحول هذا التأثير الحسي إلى مدرك عقلي، وقد نقل الأشعري نحوه من هذا القول كذلك عن النظام، فذكر أن الإدراك لديه من فعل الله بإيجاب الخلقة⁽⁵⁾؛ على

(1) انظر: د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 2/ 16: 22، وراجع مقالات الإسلاميين، ص (384).

(2) انظر: مقالات الإسلاميين، ص (385).

(3) راجع ما سبق ذكره عن العلة الافتراضية عند الجاحظ، في المبحث الخاص بالتعليل.

(4) انظر: د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 2/ 18.

(5) انظر: مقالات الإسلاميين، ص (404).

معنى وجود قابلية وضعها الله في الذهن، تتحول بمقتضاها التأثيرات الحسية إلى إدراكات، وهو ما يتفق كذلك مع رأي باقي المعتزلة، كبشر ومعمّر وأبي الهذيل، الذين أعرضوا من البداية عن التفسير المادي لعملية الإدراك الحسي؛ لما أن المحسوسات لديهم من لون أو طعم أو رائحة... أعراض لا أجسام⁽¹⁾.

وهكذا حاول الجاحظ في تفسيره للمعرفة الحسية أن يجمع بين التفسير المادي والتفسير الإلهي، متحققاً بقوله عن العالم الحق والمتكلم الحق - أنه «هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال»⁽²⁾، فلم ينته إلى المذهب المادي الصرف، ولا إلى المذهب الإلهي الصرف، بل حاول كعاداته أن يجمع بينهما ما أمكنه ذلك.

2- الحدس:

أ - معنى الحدس:

الحدس لغة هو الظن والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمر، والنظر الخفي، والسرعة في السير⁽³⁾،

(1) مال النظام وتبعه الجاحظ خلافاً لباقي المعتزلة إلى التفسير المادي لتحول المحسوسات إلى مدرك حسي، حتى إذا عسر تفسير تحول هذا المدرك الحسي إلى تصور عقلي تم إسناد الأمر فيه إلى الله من خلال القول بالطباع، أما باقي المعتزلة فلأن المحسوسات عندهم أعراض لا أجسام - لم يقرّوا هذا التفسير المادي، فذهبوا مذاهب أخرى؛ أما معمّر وبشر بن المعتز فذهبوا إلى أن إدراك المحسوسات فعل طباع للحس؛ يعني أن الحس مهياً بطبيعته لينفعل بأعراض الأجسام، فكأن الإحساس يتولد طبيعة في الإنسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه؛ إذ إن من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها إلى إحساس، وأما أبو الهذيل فذهب إلى أن إدراك المحسوسات يكون نتيجة لتدخل إلهي مباشر، تتحول به المحسوسات إلى مدركات. انظر في تفصيل ذلك: د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة 2 / 16 : 29، ود. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 2 / 344 : 349.

(2) الحيوان 2 / 134.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 451، 452، وراجع الزبيدي: تاج العروس، فصل الحاء مع السين 15 / 527، 528.

وعرفه الجرجاني بأنه سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب⁽¹⁾، وقيل هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس، دفعة من غير قصد واختيار⁽²⁾، وقيل هو اطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو اطلاعها على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحى مفاجئ، لا على سبيل القياس أو الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبج فيها الحق انبلاجاً⁽³⁾.

والحدس أنواع؛ فقد يُلاحظ في الإدراك الحسي، فيسمى حدساً حسياً أو تجريئياً، وقد يكون أساساً للبرهنة والاستدلال فيسمى حدساً عقلياً⁽⁴⁾، وهناك كذلك الحدس الفلسفي والحدس الصوفي⁽⁵⁾.

الحدس إذن شكل خاص من أشكال النشاط المعرفي، أو القدرة على فهم الحقائق مباشرة دون استدلال منطقي، وهو طريق إدراك المعقول، وما هو وراء العقل كذلك، وقد اختلف معناه بين المناطقة والإلهيين؛ فهو عند المناطقة معنى ينبجس في الذهن على سبيل الحزر، كأنه وحي مفاجئ أو وميض برق، وهو عند الإلهيين إدراك الصور العقلية إدراكاً مباشراً، واكتناه جواهر الأشياء اكتناهاً حقيقياً؛ المعنى الأول هو المتحقق لدى العلماء في تصور الفرضيات العلمية، أما الثاني فهو المتحقق لدى فلاسفة الإشراق في إدراك النفس الإنسانية لما يفيضه عليها.....

(1) انظر: التعريفات، ص (73).

(2) انظر: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون 1 / 626.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 454.

(4) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (69).

(5) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 454.

واهـب الصور من المعقولات⁽¹⁾.

ويتفق معنى الحدس عند الجاحظ مع معناه لدى المناطقة؛ فالحدس لديه هو الظن والتخمين الذي يسبق كشف الحقائق، وفي ذلك يقول: «وأول العلم بكل غائب الظنون، والظنون إنما تقع في القلوب بالدلائل، فكلما زاد الدليل قوي الظن، حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب، وذلك لكثرة الدلائل [ولترادفها]»⁽²⁾.

فما غاب عنّا مما تقصر الحواس عنه فسيبـله الظن والتخمين، لكنه الظن المؤيد بالدلائل والشواهد، والذي يقوى ويتمكن في الوجود بزيادتها، حتى ينتهي به المطاف إلى أن يعلو إلى درجة الحقيقة واليقين، وذلك مع انتفاء الشكوك وزوالها.

وتعد فرضية القول بالطباع من أهم الفرضيات التي توصل إليها الجاحظ من طريق الحدس، والتي تحولت لديه إلى حقيقة واقعة مؤيدة بالشواهد والدلائل، فكانت من ثمّ محوراً ومركزاً للعديد من آرائه وأفكاره، على نحو ما سبق القول.

ب - أهمية الحدس:

وعلى ضوء هذا العرض الموجز لمعنى الحدس يتضح لنا أن له دوراً أساسياً في مجال المعرفة بوجه عام؛ كونه هو الضوء الذي يسطع في الذهن فجأة ليفتح أبواب الحقيقة للراغبين والمهتمين، ولهذا دخل الحدس في اهتمام المدارس المختلفة؛ فقد احتفت به المدارس الفلسفية قديماً وحديثاً⁽³⁾، كما نال اهتمام المدارس المختلفة في علم النفس، على اعتبار أن عملية الحدس

(1) انظر: د. جميل صليبا: الحدس والفكر، بحث نشر بمجلة المجمع العلمي العربي، المجلد (30)، ج (1)، 1955م، ص (18: 28)، والمعجم الفلسفي 1/ 452.

(2) الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (84).

(3) احتفت المدارس الفلسفية قديماً وحديثاً بالحدس كمصدر هام من مصادر المعرفة، وإن اختلف معناه بينهما بعض الشيء. انظر في تفصيل ذلك: د. جميل صليبا: الحدس والفكر، ص (18: 30)، والمعجم الفلسفي 1/ 452، 453، ود. عبد اللطيف محمد خليفة: الحدس والإبداع، ص (22: 26).

هي محصلة التفاعل بين معلومات وجدانية وانفعالية ومعرفية⁽¹⁾، بل وصل الاهتمام إلى المدارس العلمية التجريبية؛ بناء على ضرورة الحدس في عملية الكشف والاختراع⁽²⁾.

ونلمس أهمية الحدس لدى الجاحظ على وجه الخصوص في كونه وسيلة من الوسائل المعينة للعقل على اكتساب المعارف؛ فقد تقصر الحواس حيناً عن الكشف فيجد العقل ملاذه في مثل الحدس والاستبطان، ووضع الفروض العقلية المدعمة بمنطقها ودليلها، فيقوى من ثمَّ على مواصلة رحلته المعرفية، ولا يكون قصور الحس سبباً في قصوره أو توقفه عن السير.

وقد عبّر الجاحظ عن هذا المعنى في مثل قوله عن حدسه بخصوص وجود خاصية ما في جوف النعامة، تمكّنها من إذابة الحصى والحجارة - قال بعد أن ذكر شواهد ودلائل يؤيد بها حدسه ذلك: «فقد دلَّ ما ذكرنا على أنَّ جوف النعامة ليس يذيب الصَّخر الأملس بالحرارة، ولكنه لا بدَّ على كلِّ حالٍ من مقدارٍ من الحرارة، مع خاصيّاتٍ أُخرى، ليست بذاتِ أسماء، ولا تعرفُ إلَّا بالوهم في الجملة»⁽³⁾؛ فقله بالوهم أي بالظن والتخمين والحدس، الذي هو سبيل العقل عند عجز الحس وقصوره.

على أننا لا نستطيع أن نغفل كذلك عن قصور الحدس وخداعه في بعض الأمور؛ فإن استناد الحدس أحياناً إلى مقدمات ظنية أو مشاهدات سطحية غير محققة قد يجعل منه طريقاً للخطأ

(1) انظر: د. عبد اللطيف محمد خليفة: الحدس والإبداع، ص (28: 34).

(2) أكد العلماء المحدثين في مجال البحث العلمي على أهمية الحدس، إلى درجة اعتبارهم أن أي منهج علمي يخلو من الفروض ليس منهجاً علمياً بمعنى الكلمة. انظر: د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص (32: 37)، وأكد أينشتاين على علاقة الفكر الخالص بالفيزياء، وعلى دور الحدس خاصة في البناء الذهني للنظرية الفيزيائية، وفي ذلك قلب لموازين بنية المفاهيم الفيزيائية التي أعطت الأولوية فيما سبق للتجربة وحدها. انظر في تفصيل ذلك: مسعود بوشخشوخة: مكانة الحدس والتخيل والبناء المعرفي لأينشتاين، بحث نشر بكرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، العدد (38)، 2013م، ص (325: 345).

(3) الحيوان 318/4.

والتضليل، لا الكشف والإدراك، والمثال الواضح على ذلك هو إيمان الجاحظ بفرضية التولد الذاتي ودفاعه المستमित عنها، معتمداً في التحقق منها على مشاهدات سطحية قاصرة، لم يُتَح له غيرها في وقته، على نحو ما سبق القول⁽¹⁾.

ج - كيفية الحدس:

على الرغم من أن الحدس معرفة مفاجئة للعقل، تشبه في حصولها الوحي أو الإلهام إلا أننا يمكن أن نتعرف على الكيفية التي تجيء بها، وذلك من خلال ملاحظة عمل الذهن في المرحلة التي تسبق هذا المجيء.

ولتوضيح ذلك فقد آثرت أن أعرض نموذج النعام سالف الذكر عرضاً وصفيّاً تحليليّاً؛ لنلاحظ من خلاله الآلية التي يعمل بها عقل الجاحظ، والتي تصل به إلى نوع حدس يطمئن إليه، وذلك بغض النظر عن التحقق العلمي من صحة المعلومات التي ذكرها، فليس المقام مقامها، وإنما أردت فقط بيان الكيفية التي تتصور بها المعاني في نفسه، وصولاً إلى الكشف أو الحدس.

ذكر الجاحظ أن من عجائب الظليم أو النعام استمراءه وهضمه للحصى والصخر والحجارة، وهي أشياء لا تنحل ولا تلين ولو بالحرارة، وهي من أعظم المذيبات، فهل يعقل أن تكون حرارة جوف النعام وحدها هي العاملة الفاعلة لهذا؟!

هذا هو الإشكال الذي أورده عقله ولم يجد له جواباً شافياً، غير أنه لاحظ كذلك بعض الظواهر الأخرى العجيبة، مثل أن جوف الكلب والذئب يذيان العظام ولا يذيان نوى التمر، وهو أرخى وألين وأضعف منه، والإبل تقبض بأسنانها على الأغصان المليئة بالأشواك

(1) انظر في ذلك: الحيوان 3/ 355، 361، 362، 373: 379، 348، 404، 439، 526، وراجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند الجاحظ.

فتستمرئها ولا تقوى على هضم الشعر المنقوع، وتقوى البعوضة والجرجسة على إنفاذ خرطومهما في جلد الفيل والجاموس، وهو أمر ليس بالهين عند غيرهما، ولا يُتوصل إليه إلا بعناء وتكلف، ثم تقوده كل هذه الملاحظات إلى أن يحبس بفرضية مؤداها أن في جوف النعام من الخصائص والطباع ما يسمح لها بهذا، ثم إنه يعضد فرضيته تلك بما ذكره من الشواهد الأخرى المشابهة، وأنه قد قدر كل شيء لشيء⁽¹⁾.

ومن خلال هذا العرض يتبين لنا أن حدس الجاحظ له عدة مرتكزات:

الأول: الحضور القوي المستغرق، وهي خاصة نفسية أصيلة فيه، ذاك الحضور الذي ينتقل به إلى باطن الشيء، وكأنه في علاقة حميمة ترابطية معه.

الثاني: الانتباه العقلي الواضح، الطامح إلى استكناه المعارف الغيبية، ومحاولة التنبؤ بها، والقادر كذلك على ربط الأسباب بالنتائج، وفقاً لمبادئ العقل وتصوراته.

الثالث: الحرارة الوجدانية وتوقُّد الشغف بالفكرة، والامتلاء المعرفي بكل ما يتعلق بها ويتشابه معها.

وهكذا ينتقل الذهن من المبادئ إلى المطالب دفعة واحدة، ومن دون واسطة، ويتأتَّى الحدس كوميضٍ خاطفٍ يلمع في ذهن صاحبه.

3- البداهة:

البداهة هي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين⁽²⁾، والبداهي ما يبدو للذهن لأول وهلة دون شك أو تردد⁽³⁾، وهو أيضاً الذي لا

(1) انظر: الحيوان 4 / 310 : 318.

(2) انظر: الكفوي: الكليات، ص (248)، والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون 1 / 318.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (31).

يتوقف حصوله على نظر أو كسب؛ سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتاج، فيرادف الضروري، وقد يُراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان⁽¹⁾.

والبدييات هي القضايا أو المبادئ التي يُسَلَّم بها لأنها واضحة بذاتها، ولا تحتاج إلى برهان، كالمبادئ العقلية والأوليات والضروريات⁽²⁾، وهي أساس العلم؛ لأن العلم إما بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، وإما نظري يتوقف حصوله على النظر والكسب، كتصور المعاني العلمية، والتصديق بقوانين الطبيعة⁽³⁾.

وأعني بالبدهاة عند الجاحظ حركة النفس في المبادئ الأولية والضروريات؛ فالجاحظ يؤمن بحقيقة وجود مبادئ فطرية جبلية في العقول؛ فالصدق محمود بالفطرة؛ لما بينه وبين العقول من نوع ولادة، والكذب مذموم كذلك بالفطرة؛ لما بينه وبين العقول من نوع عداوة⁽⁴⁾.

وقد جعل الجاحظ البدهاة على نحو ما ذكر ديكارت فيما بعد⁽⁵⁾، هي الأصل لكل فكرٍ أو نظر، فلم يكتسب أحد علماً، ولم ينظر أحد في شيء إلا وأول نظره - كما يقول - إنما هو على

(1) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص (37)، والكفوي: الكليات، ص (248)، والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون 1/ 318، 319.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (31)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 202.

(3) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1/ 202.

(4) انظر: فصول في الهجاء، مجموع رسائل الجاحظ، د. محمد طه الحاجري، ص (40).

كما يقول بعد عرضه لحديث النبي ﷺ: «من لم يشكر للناس لم يشكر الله»: «ولعمري إن ذلك لموجود في الفطرة، قائم في العقل، أن من كَفَرَ نَعَمَ الخلق كان لِنَعَمِ الله أَكْفَر». الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (67).

(5) يعتبر ديكارت هو مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة، وقد ردَّ للعقل سلطانه، وردَّ الحقيقة إلى العقل، وجعل البدهاة معيارها، ومقياس الصواب والخطأ، وتنقسم الأفكار لديه إلى ثلاثة أصناف: صنف عرضي مرجعه

أصل الاضطراب؛ فـ«من شأن الناس أن يستدلوا بالظاهر على الباطن إذا أرادوا النظر والقياس»⁽¹⁾.

هذا وقد استخدم الجاحظ هذه الأوليات أو البدهيات على نطاق واسع في النظر والاستدلال، فكانت خير معين ومرشد للعقل؛ فهناك مبدأ العلية أو السببية، الذي رتب على الإيمان به الكثير من الحقائق والآراء والأفكار، كما سبق تفصيل القول في ذلك⁽²⁾، وهناك مبدأ عدم التناقض، الذي عدّه أساساً قوياً في رد الأهواء والشبهات⁽³⁾، وهناك الصرفة التي جعل منها قاعدة أساسية في رد وإبطال الكثير مما تحار فيه العقول، وتضطرب إزاءه الأفكار، على نحو ما سبق القول⁽⁴⁾.

فيما يبدو الطبيعة الخارجية، كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة، وصنف مصطنع ركه العقل من الأفكار العرضية السابقة، كصورة جبل من ذهب، أو نهر من عسل، وصنف فطري لا يستفاد من الأشياء الخارجية، ولا ينشأ عن التركيب الإرادي، ويتميز بالبساطة والوضوح، وهي الأفكار الأولية أو مبادئ المعرفة الصحيحة، التي تقوم في العقل بطبيعته من دون اكتساب، وهي سابقة على كل تجربة. انظر: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص (270، 271).

(1) الرسائل الكلامية، كتاب المسائل والجوابات في المعرفة، ص (114)، وانظر كذلك: كتاب القيان، ص (64). ويعني الجاحظ بالظاهر هنا ما تمّ ظهوره ووضوحه للفكر؛ أي الضروري أو البديهي.

(2) راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند الجاحظ.

(3) من ذلك قوله في رسالته عن العثمانية: «فإن كان ما رويم [أي الشيعة] في فضيلة علي حقاً، وما رووا [أي العثمانية] في فضيلة أبي بكر حقاً، فأبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر، وهذا هو التناقض، والحق لا يتناقض». انظر: الرسائل السياسية: العثمانية، ص (222، 223). كما يقول في معرض رده على النصاري: «ثم نسألهم بعد جوابنا إياهم عن وجوه يعرفون بها انتقاض قولهم». الرسائل الكلامية، الرد على النصاري، ص (257).

(4) نظر الجاحظ إلى الصرفة من زاوية المعنى اللغوي، كمفهوم عام تتجلى فيه قدرة الحق سبحانه في تصريف الأمور وتسييرها، وفي صرف قلوب عباده عما يشاء، لذلك دافع عنها كمبدأ بديهي؛ باعتبارها أصلاً من أصول هذا

4- الخيال:

التَّخِيلُ هو تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبّر عن شيء حقيقي موجود، أو هو قوة تتصرف في الصور الذهنية بالتحليل والتركيب، والزيادة والنقص، وتسمى بالمتخيلة أو المتخيلة، وهي حاکمة على المحسوسات ومتحكمة فيها؛ وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حسّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يمكن تعريف الخيال بأنه حركة النفس في الأفكار أو الصور الذهنية، حركة صاعدة خارجية، وذلك في مقابلة البداهة، التي هي حركة هابطة داخلية.

وأعني بالخيال عند الجاحظ الخيال المبدع لا الوهمي⁽²⁾، وهو تلك القوة القادرة على الخلق والإبداع، وعلى توليد صور ذهنية جديدة، وافتراسات عقلية غير واقعية، لكنها معقولة ومنطقية؛ أي ذلك النوع من النشاط العقلي الفائق، القادر على التحليق فوق الواقع المشاهد، واستمداد عناصر منه، وتركيبها تركيباً جديداً، يتفق مع الغرض الذي سيقّت من أجله⁽³⁾.

=

الدين، فالإيمان بها ضرورة على كل من آمن به، ولا يمتنع عن الإيمان بمثل هذا المعنى - على حد قوله - إلا كل من لا يقرّ إلا بالمحسوسات كالدهريين. انظر في تفصيل ذلك: الحيوان 4 / 85 : 93، 6 / 265 : 272، وراجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند الجاحظ، وعلى هذا يندفع ما تُوهّم من تناقض بين الإيمان بالصرفة وإعجاز النظم، وأنه بالإمكان الجمع بينهما، على نحو ما ذهب إليه الجاحظ.

(1) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (41)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 262.

(2) الخيال المبدع هو الذي يستمد عناصره من الوجود، فيركبها تركيباً جديداً، أما الخيال الوهمي فهو الذي ينسج الرؤى والأحلام نسجاً خيالياً، لا صلة له بالوجود الحقيقي. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 262.

(3) استلهمت هذا المعنى للخيال عند الجاحظ من ملاحظة طريقته في التخيل وتوليد الصور الذهنية والافتراضات العقلية المختلفة كما سيأتي.

ويتبدى هذا المعنى بوضوح في سياق تفنيد الجاحظ لاعتراض البعض على أجنحة الملائكة، في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [فاطر: 1]؛ ووجه الاعتراض أن وضعية الأجنحة الثلاثة لا تمكن صاحبها من الطيران؛ لعدم اعتدال الخلق، مثلها في ذلك مثل الحمام الذي قُصَّ أحد جناحيه⁽¹⁾، وقد اعتمد الجاحظ في سياق ردّه لهذا الطعن على ملكة التخيل، من خلال الإتيان بعدة صور ذهنية وافتراضات عقلية حاول فيها أن يحاكي ظواهر الطبيعة؛ ليدلل على إمكانية الطيران في وجود الأجنحة الثلاثة، وأن ذلك ليس ببعيد على قدرة الله المطلقة، وفي ذلك يقول عقب استعراضه لكثير من العجائب والغرائب في عالم الطير والحيوان:

«فقد يستقيم - وهو سهل جائز شائع مفهوم ومعقول قريب غير بعيد - أن يكون إذا وُضع طباع الطائر على هذا الوضع الذي تراه ألا يطير إلا بالأزواج، فإذا وُضع على غير هذا الوضع، وركب غير هذا التركيب، صارت ثلاثة أجنحة وفوق⁽²⁾ تلك الطبيعة... وقد يجوز أيضًا أن يكون موضع الجناح الثالث بين الجناحين، فيكون الثالث للثاني كاللأول⁽³⁾، وتكون كل واحدة من ريشة⁽⁴⁾ عاملة في التي تليها من ذلك الجسم، فتستوي في القوى وفي الحصص، ولعل الجناح الذي أنكره الملحد الضيق العطن أن يكون مركز قوامه في حاق الصلب، ولعل ذلك الجناح أن تكون الريشة الأولى منه معينة للجناح الأيمن، والثانية معينة للجناح الأيسر،

(1) انظر: الحيوان 3 / 231، 232.

(2) وفوق كرسول، بمعنى ملائمة موافقة، ومثلها وفق بالفتح، ومعنى الكلام أن الأجنحة الثلاثة تكون موافقة لهذا التركيب الشاذ. انظر تعليق عبد السلام هارون على هامش الحيوان 3 / 233، وراجع: الزبيدي: تاج العروس، فصل الواو مع القاف 26 / 480.

(3) هكذا بالأصل، ولعلها: «فيكون الثالث للثاني كاللأول»؛ فهو الأقرب لاستقامة الفهم.

(4) هكذا بالأصل، ولعلها: «ريشه»، وليس «ريشة»؛ فهو الأقرب كذلك لاستقامة الكلام.

وهذا مما لا يضيق عنه الوهم، ولا يعجز عنه الجواز»⁽¹⁾.

وهكذا كان الخيال عند الجاحظ هو الوسيلة الداعمة للعقل في ردّه وتفنيده لهذا الطعن، فقد تبين له أن الوقوف عند حد المعرفة الحسية الظاهرة يقود إلى الشك والإنكار، ومن ثمّ جهّز عدته من الخيال الوافر الخصب، فعمل على توسيع دائرة الإمكان العقلي بالصور العديدة الممكنة، ثم إنه دَعَمَ رؤيته تلك بالإيمان بطلاقة القدرة الإلهية، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 9]، وتمام إرادتها في تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68].

5- التجربة:

التجربة بالمعنى العام هي خبرة يكتسبها الإنسان؛ سواء عملياً أو نظرياً، وهي بالمعنى الخاص التدخل في مجرى الظواهر؛ للكشف عن فرض من الفروض، أو للتحقق من صحته⁽²⁾.

وتعد التجربة عند الجاحظ من الوسائل الهامة المعينة للعقل في رحلته المعرفية⁽³⁾، وهي لديه نوعان: الأولى: قصدية، وتكون بأن يقصد البالغ إلى امتحان شيء ليعرف حقيقته، والثانية: غير قصدية، وتكون في مرحلة الطفولة، عندما يُقَلَّبُ الطفل في الأحوال المختلفة، فتستحكم لديه أسس التمييز والمعرفة، من غير قصد منه إلى ذلك، وفي ذلك يقول: «التجربة على ضربين: أحدهما [أن] يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما عرف منظره، والآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد، وقد يسمى الإنسان مجرباً قاصداً أو هاجماً»⁽⁴⁾.

(1) الحيوان 3 / 233 : 235.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (38)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 1 / 243، 244.

(3) انظر: الرسائل السياسية، رسالة الأوطان والبلدان، ص (101)، والعثمانية، ص (146)، والحيوان 1 / 11.

(4) الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (119).

وقد كان للتجربة عند الجاحظ فضل التوصل إلى الكثير من الأفكار والفرضيات، التي تكشف عن الطبيعة، وتُبين عن أسرارها وقوانينها، على نحو ما سبق القول⁽¹⁾.

6- النظر:

النظر هو الفكر الذي يُطلب به المعرفة لذاتها، لا الفكر الذي يُطلب به العمل أو الفعل، وهو فعل صادر عن النفس لاستحصاَل المجهولات من المعلومات؛ فالمجهول لا يُكتسب من كل معلوم على أي وجه كان، بل لا بد له من معلومات مناسبة، وترتيب معين فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب⁽²⁾، والقصد معتبر في النظر، بخلاف الحدس مثلاً، فإنه يتأتى من دون قصد⁽³⁾، وينقسم النظر إلى صحيح يؤدي إلى المطلوب، وفاسد لا يؤدي إليه⁽⁴⁾.

والفرق بين العقل والنظر أن العقل مجموع المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظم المعرفة، على حين أن النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب إلى المبادئ تارة، ومن المبادئ إلى المطالب أخرى⁽⁵⁾؛ فإذا كان العقل هو مجموع المبادئ، أو هو النور الفطري الذي يدرك المبادئ الضرورية بذاته، إدراكاً حدسياً مباشراً، فإن النظر هو التأمل في شروط انطباق هذه المبادئ على موضوعات الفكر المختلفة.

والنظر يحتاج بداية - كما يقول الجاحظ - إلى طبيعة⁽⁶⁾؛ أي إلى استعداد فطري، تقوى به

(1) راجع ما سبق ذكره عن تجلي النزعة العلمية عند الجاحظ في المبحث الخاص بالتعليل.

(2) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 472، 473، وراجع: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص (201)، وكشاف التهانوي 2 / 1705: 1707.

(3) انظر: كشاف التهانوي 2 / 1705، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 475.

(4) انظر: كشاف التهانوي 2 / 1708.

(5) انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 88.

(6) انظر: الحيوان 4 / 207.

النفس على الطلب، واستخلاص المجهول من المعلوم، كما يحتاج كذلك إلى المداومة والمتابعة؛ فمتى أهمل المرء الاستنباط - على حد قوله - لم تسرع إليه المعاني⁽¹⁾.

ويعد النظر أحد الوسائل الهامة المعينة للعقل في رحلته المعرفية؛ فهو طريق العقل إلى تعدد الرؤى، وتقليب الأمور على حيثياتها المتعددة⁽²⁾، وهو كذلك طريق الفحص والتمييز وتخليص الحق عن الشبهات، التي لا تستبان في كثير من الأحيان إلا بمزيد من التأمل والملاحظة⁽³⁾.

وأما عن كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح، فقد تقدم أنه يحصل بالطبع عند الجاحظ؛ فالمعارف لديه ضرورية طباع، وذلك خلافاً للأشعري الذي يحصل العلم عنده بالعادة؛ بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة⁽⁴⁾.

وهكذا يتأتى للعقل تحصيل المعارف من خلال وسائل عديدة معاونة، تمده بمختلف الأشكال والصور، التي تساهم في اتساع مداركه وتعزيز قواه.

على أن للعقل وسيلة أخرى خارجية، هي الخبر الصادق، وهو ما سوف أتناوله بالتفصيل في المبحث التالي.

(1) انظر: الرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (200، 201).

(2) انظر: الحيوان 3 / 299.

(3) انظر: الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (69).

(4) راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالتعليل عند الجاحظ.

المبحث الثاني

مصادر خارجية (الخبر الصادق)

إذا كان العقل هو آلة الإدراك، فإن العقل وحده - كما يقول الجاحظ - لا يكفي في تحصيل المعرفة، فلو اقتصر الناس على عقولهم وحواسهم فحسب، لما أدركوا من العلم إلا اليسير، ولما ميزوا من الأمور إلا القليل⁽¹⁾، ومن هنا اتجه الجاحظ كذلك إلى الخبر، واعتبره رافداً هاماً من روافد المعرفة المعينة للعقل، حتى إنه يقرن بينه وبين العيان، في كونه أصلاً هاماً من أصول الاستدلال⁽²⁾، وتتضح تلك الأهمية خاصة عند افتقاد المعاينة والإبصار؛ إذ يتعين طريق الأخبار أصلاً للمعرفة، كما في أمر النبوات وغيرها.

وأعني بالخبر الصادق عند الجاحظ الخبر الصحيح، وهو الخبر الذي صح سنده وسلم متنه عن التردد في الأفهام⁽³⁾، ومن ثمَّ صلح للمحاجة وللاستدلال، ولأن يكون مصدراً معتبراً من مصادر المعرفة.

1- أهمية الخبر مصدراً للمعرفة:

ولقد أفاض الجاحظ في الحديث عن أهمية السماع وتناقل الأخبار؛ فالأخبار تشحذ الأذهان وتثري القلوب والعقول⁽¹⁾، وذلك بما تثيره من خواطر وأفكار وتساؤلات تبعث على النظر

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (135)، وانظر في نفس المعنى: كتاب استحقاق الإمامة، ص (193، 197)، والرسائل الأدبية، رسالة الفتيا، ص (249، 250)، والرسائل السياسية، العثمانية، ص (146)، والحيوان 1/ 85، 86، والمحاسن والأضداد، ص (4).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (128، 129).

(3) يقول الجاحظ في بيان معنى الصحة: «وإنما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد، ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقف فيه لكثرة المعارض والمناوئ». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (226)، وانظر كذلك ص (230، 231).

والتفكر والتأمل؛ فأكثر الناس سماعاً أكثرهم خواطر، وأكثرهم خواطر أكثرهم تفكيراً، وأكثرهم تفكيراً أكثرهم علماً⁽²⁾.

وللسماع وتناقل الأخبار دور هام في ضبط المعارف، وذلك من خلال فحص الأخبار وتمييزها، ومن ثم معرفة النبي من المتنبّي، والصادق من الكاذب، والفريضة من النافلة، والاجتماع من الفرقة، والشذوذ من الاستفاضة، والرد من المعارضة... وعامة المفسدة والمصلحة⁽³⁾.

وفي مطالعة أخبار السابقين تصفح لعقول العالمين⁽⁴⁾، ومن ثم حفظ للعلوم وللمعارف من الضياع والاندثار؛ ف«لولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر، ونقرهم آثار الأوائل في الصخر، لبطل أول العلم وضاع آخره»⁽⁵⁾.

=

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (135، 136).

(2) انظر: المرجع السابق، ص (136)، والحيوان 1 / 55.

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (127، 128، 136، 137).

(4) انظر: الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (68)، والرسائل الأدبية، كتاب المعلمين، ص (199، 200)، والمودة والخلطة، ص (415).

(5) رسالة الحنين إلى الأوطان، رسائل الجاحظ لعبد السلام هارون 2 / 383.

وقد حقق هذه الرسالة عبد السلام هارون في آخر الجزء الثاني من مجموع الرسائل، وذكر أن السندوي قطع بكونها منحولة على الجاحظ، أما بروكلمان فلم يقطع بذلك، وأكد عبد السلام هارون نسبتها من حيثيات عدة، منها كون الكتاب على طريقة الجاحظ في التأليف، وموافقة أسلوبها لأسلوبه، كما أنه ليس في نصوص الكتاب ولا رجاله ولا حوادثه ما يجاوز زمن الجاحظ، بالإضافة إلى وجود نصوص كثيرة مشتركة بين الكتاب وبين سائر كتبه.

انظر: عبد السلام هارون: رسائل الجاحظ 2 / 380، 381، وانظر: حسن السندوي: أدب الجاحظ، ص (153).

أما الدكتور علي أبو ملحم فقد رأى أنها منحولة على الجاحظ؛ لأن موضوعها قد تناوله الجاحظ في رسالته الأوطان والبلدان، ولأن تناول الموضوع فيها كان بشكل سطحي، يعتمد على جمع الأقوال والأشعار التي ترتبط بالموضوع

=

وبالإضافة إلى ذلك فللأخبار دور لا يُنكر في معرفة الغيبيات، وكل ما تعجز العقول عن دركه، من الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، وما يترتب على ذلك من إرساء الشرائع والسنن، ومعرفة الأوامر والنواهي؛ فالعقل لا يستطيع وحده أن يفهم تلك الأمور، وإن كان في استطاعته تعلمها⁽¹⁾.

2 - الخبر من حيث الصدق والكذب:

وقد اختلف العلماء في انحصار الخبر في الصادق والكاذب، فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما، وأن معيار الصدق والكذب إنما هو في مطابقة الواقع أو عدم مطابقته؛ فالخبر إما صادق مطابق للواقع، وإما كاذب غير مطابق له، سواء وافق الاعتقاد أم لا.

وخالف النظام في معيار الصدق والكذب، فذهب إلى أن المعيار في مطابقة الاعتقاد أو عدم مطابقته؛ فالخبر إما صادق مطابق للاعتقاد، وإما كاذب غير مطابق له، سواء وافق الواقع أم لا.

=

فحسب، من دون بحث للظواهر أو ربط بينها، على نحو ما فعل الجاحظ في الأوطان والبلدان، كما أن في الرسالة نعة شعوبية، والجاحظ كان خصمًا عنيدًا لها، هذا بالإضافة إلى ما فيها من ألفاظ غريبة ومتكلفة، وبعيدة عن أسلوب الجاحظ.

انظر في ذلك: د. علي أبو ملحم: الرسائل السياسية، مقدمة الأوطان والبلدان، ص (18، 19).

والرسالة - على ما بدا لي - على طريقة الجاحظ في التجميع والتأليف، بالإضافة إلى وجود بعض النصوص المشتركة مع رسائله الأخرى، وقد نبه عليها الأستاذ عبد السلام هارون في موضعها.

أما تلك النعة الشعوبية التي أخذها الدكتور علي أبو ملحم دليلاً على عدم صحة النسبة، فقد جاءت في عبارة على لسان عبد حبشي، وصفه الجاحظ بالوحشي المجنون، فكان طبيعياً ما عزا إليه من اضطراب في العبارة، بين مدح للعرب ثم ذمهم، ولعل وصفه بالمجنون كان كافياً في عدم الرد عليه. راجع قصة العبد الحبشي في رسائل الجاحظ لعبد السلام هارون 2 / 405، 406. وتجدر الإشارة إلى أن هذه القصة مذكورة بلفظها في البيان والتبيين 2 / 71، 72؛ مما يعضد نسبة الرسالة للجاحظ.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (185، 186)، وكتاب حجج النبوة، ص (135، 136).

أما الجاحظ فقد خالف الجمهور وخالف النظام في انحصار الخبر بين الصدق والكذب، وكذا في معيارهما، فذهب إلى أن الخبر ثلاثة أقسام: خبر صادق، وخبر كاذب، وخبر غير صادق وغير كاذب، كما ذهب إلى أن المعيار في مطابقة الواقع والاعتقاد معاً؛ فصدق الخبر في مطابقته للواقع مع الاعتقاد؛ أي اعتقاد المطابقة، وكذبه عدم مطابقته للواقع مع الاعتقاد؛ أي اعتقاد عدم المطابقة، أما الخبر المطابق للواقع مع عدم الاعتقاد، والخبر غير المطابق للواقع مع عدم الاعتقاد، فكلاهما ليس بصادق ولا بكاذب⁽¹⁾.

فكلُّ من الصدق والكذب بتفسير الجاحظ أخص منه بتفسير غيره؛ لأنه اعتبر فيهما مطابقة الواقع والاعتقاد معاً، بينما اقتصر الجمهور على الواقع، واقتصر النظام على الاعتقاد.

وقد أبان الجاحظ عن تلك القسمة في الحيوان، فقال في أثناء حديثه عن ترجمة كتب الدين: «وحتى يُعرف ما يكون من الخبر صدقاً أو كذباً، وما لا يجوز أن يسمى بصدق ولا كذب»⁽²⁾.

3 - الخبر من حيث المعرفة والإدراك:

ويقسم الجاحظ الخبر من حيثية أخرى إلى قسمين: قسم يُدرك بالعيان، وآخر لا يُدرك بالعيان⁽³⁾.

أولاً: الخبر المدرك بالعيان:

أما المدرك بالعيان فهو كل غائب رآه غيرنا رؤية عينية؛ أي مستند رؤيتهم الحس، وهذه الأخبار تنحصر - عند الجاحظ - في ثلاثة أقسام:

(1) انظر في تفصيل ذلك: الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة 1 / 86 : 88، والزركشي: البحر المحيط 4 / 223 : 221.

(2) الحيوان 1 / 77.

(3) انظر في تفصيل ذلك: الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (82، 83).

الأول: الأخبار المتواترة:

وهي تلك الأخبار المستفيضة في الناس، والتي يحملها الولي والعدو، والصالح والطالح، ولا كلفة في تصديقها بين العالم والجاهل، وهي أخبار يقينية.

ومن نماذج هذا النوع من الأخبار - كما نفهم من كلام الجاحظ في موضع آخر - خبر فيل أبرهة؛ فقد تنوّل كثيراً في أشعار العرب، فلو لم يكن قرأنا يتلى ما شك فيه أحد؛ بدليل تواتره واشتهاره، مع مصلحة قريش في تكذيبه وعدم جسارتها على ذلك؛ لإطباق الجميع عليه، فبرهانه هو تواتره، والتواتر في هذه الحالة - كما يقول الجاحظ - له قوة رؤية العين، ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل: 1]، ومثله قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: 6]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: 45]، وهذا ليس من رؤية العين لنا⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المعنى للتواتر يختلف عن المعنى الذي عناه الأصوليون وغيرهم فيما بعد؛ فقد اتخذ التواتر عندهم معنى أخص من معناه هنا؛ فالزركشي (ت: 794هـ) يُعرّف الخبر المتواتر بأنه: «خبر جمعٍ يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم عن محسوس»⁽²⁾، والخبر المتواتر عند النسفي (ت: 537هـ) هو «الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يُتصور تواطؤهم على الكذب»⁽³⁾، وهذا هو النوع الثاني من الخبر المدرك بالعيان عند الجاحظ، كما سيلي بيانه، فالأخبار المتواترة عند العلماء هي المتواطئة عند الجاحظ.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى اتخاذ الاستفاضة فيما بعد مدلولاً اصطلاحياً غير ما عناه الجاحظ ها هنا؛ فقليل: المستفيض والمتواتر بمعنى واحد، وقيل: هو في مرتبة وسط بين المتواتر والآحاد،

(1) انظر: الحيوان 7 / 196 : 200.

(2) البحر المحيط 4 / 231.

(3) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (63).

وجعله ابن الأمدى وابن الحاجب قسماً من الآحاد، وهو المشهور في اصطلاح المحدثين⁽¹⁾. وذكر الماوردي والرويانى تعريفًا له يقترب من تعريف الجاحظ؛ حيث جعلاه أعلى رتبة من المتواتر، فعرفاه بأنه الخبر الذي ينتشر بين البر والفاجر، ويتحققه العالم والجاهل، ولا يُختلف فيه، ولا يشك فيه سامع، وقالوا: هو أقوى الأخبار وأثبتها حكمًا⁽²⁾.

الثاني: الأخبار المتواطئة:

وهي أخص من المتواترة، وهي تلك الأخبار التي يتفق عليها العدد الكبير من الناس وإن جهلها معظمهم، على غير تعارف منهم أو تقابل، وتتم معرفتها بتوجيه السؤال إلى عدة أقوام نقلوها، فإن تواطؤوا عليها على الرغم من تفاوت أحوالهم اعتُبرت صحيحة، وهذه الأخبار يقينية كسابقتها.

ومن نماذج هذا النوع من الأخبار تلك الأخبار التي تنقلت عن حجج النبوة، فقد اعتمدها الجاحظ أساسًا وبرهانًا قويًا على صدق النبي ﷺ، لا من حيث الأخبار في حد ذاتها، وإنما من حيث الكيفية التي أتت بها هذه الأخبار؛ أعني المجيء من طريق تواطؤ الكثيرين مختلفي الطبائع والعلل والأسباب؛ لاستحالة تخرصهم المعنى الواحد في الخبر الواحد⁽³⁾.

الثالث: الأخبار المفردة:

وهي أخص من المتواطئة، وهي تلك الأخبار التي يحملها الرجل والرجلان، ممن يجوز أن يصدق ويجوز أن يكذب، فصدق هذا الخبر إنما يحدده حسن الظن بالمخبر والثقة بعدالته، ولا يكون هذا الخبر في مقام الخبرين الأولين؛ فاحتمال الكذب فيه وارد، لذا فإنه خبر ظني لا يقيني.

(1) انظر: البحر المحيط 4 / 249.

(2) انظر: المرجع السابق 4 / 249، 250.

(3) انظر في ذلك رسالته في حجج النبوة، المذكورة في مجموع الرسائل الكلامية، ص (125: 157).

ومن نماذج هذه الحجج: الدعاء المستجاب، وما تقدّمه ﷺ من البشارات في الكتب المتقدمة، وعجز العرب عن معارضة القرآن، واجتماع محامد الأخلاق والأفعال في النبي ﷺ. نفس المرجع، ص (150: 157).

وقد أورد الجاحظ في معرض ذكره لفضل أبي بكر رضي الله عنه ما يصلح شاهداً على هذا النوع من الأخبار، فعندما توفي النبي ﷺ واختلف الناس في مكان قبره، اتاهم أبو بكر بخبر سمعه من النبي، وهو قوله ﷺ: «ما مات نبي قط إلا دُفن حيث يُقبض»⁽¹⁾، فقد علّق الجاحظ على هذا الخبر قائلاً: «فلم نجد الناس احتاجوا مع خبره إلى شاهد، ولم يختلف عليه في ذلك رجلاً، ولا أظهر الشك في خبره إنسان واحد، قريب ولا بعيد، هذا والمنزل منزل ابنته، وهو في موضع جرّ منفعة»⁽²⁾.

ومن نماذج هذا النوع من الأخبار كذلك، وقد اعتمده الجاحظ أيضاً لثقتة في المخبر، ما رواه في الحيوان من محاولة أحدهم إفراغ الخمر برجليه لا بيديه، وذلك من قنينة إلى أخرى، فقد نقل أنه انشغل عن متابعة الأمر بنفسه، فأوكل التحقق فيه إلى ثقات لا يشك في خبرهم، وفي هذا يقول: «ولقد رأيتُ واحداً منهم راهنَ على أن يُفرغ برجليه ما في دَسْتِجَةِ نَبِيذٍ في قَنَانِي رِطْلِيَّاتٍ وَفَقَاعِيَّاتٍ، فَرَاهَنُوهُ، وَأَزْعَجَنِي أَمْرُ فَرَكَّتِهِ عِنْدَ ثَقَاتٍ لَا أَشْكُ فِي خَبَرِهِمْ فَرَعَمُوا أَنَّهُ وَفَى وَزَادَ»⁽³⁾.

(1) الحديث روي موصولاً وموقوفاً:

أما موصولاً فقد روي من حديث عائشة، أخرجه الترمذي بنحوه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في دفن النبي ﷺ حيث قبض (1018)، والبخاري في مسنده (61). وقال الترمذي: هذا حديث غريب.

وروي من حديث ابن عباس، أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه ﷺ (1628)، والبخاري في مسنده (17)، وأبو يعلى في مسنده (23). قال البوصيري في المصباح 2/ 57: هذا إسناد فيه الحسين بن عبد الله بن عبيد بن عباس الهاشمي، تركه الإمام أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والنسائي، وقال البخاري: يُقال إنه يتهم بالزندقة، وقواه ابن عدي، وباقي رجال الإسناد ثقات.

وأما موقوفاً فقد روي موقوفاً على أبي بكر، أخرجه الترمذي في الشمائل (ص 336)، والبيهقي في السنن الكبرى (6987)، ودلائل النبوة 7/ 259. قال ابن حجر في الفتح 1/ 529: إسناده صحيح.

(2) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (182).

(3) الحيوان 3/ 236.

ثانيًا: الخبر غير المدرك بالعيان:

وأما غير المدرك بالعيان من الأخبار فهو كلُّ غائبٍ لم يُرَ؛ لأنه ليس محلاً للرؤية العينية، كخفايا القلوب والعقول، وإدراك ذلك - كما يقول الجاحظ - إنما يكون بآثار أصحابها، وبالغالب من أحوالهم، يقول: «أما العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان، مثل سرائر القلوب وما أشبهها، فإنما يُدرك علمها بآثار أفاعيلها»⁽¹⁾، وبالغالب من أمورها، على غير إحاطةٍ كإحاطة الله بها»⁽²⁾.

ومن نماذج هذا النوع من الخبر - كما نفهم من كلام الجاحظ في موضع آخر - ما نقله عن غيِّ بني إسرائيل ونقصان أحلام القبط وقوة عقول العرب، وذلك بفحص ومقارنة ما خلفوا من آثار، سواء كانت في البنين أو البنين، أو بما خلفوا من أقوال وأمثال وحكم وأشعار⁽³⁾، وكذا ما ذكره في نقض ظن عوام المسلمين بالنصارى، واعتقاد أنهم أصحاب علم وفلسفة،

(1) أفاعيل: جمع الجمع لـ فَعَّلَ، التي تُجمع على أفعال وفِعال. انظر: د. أحمد مختار عمر (ت: 1424هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ / 2008م، باب فعل 3 / 1726.

وقد ذكر ابن دريد في جهرته لفظ أفاعيل على أنه جمع لمفردات عديدة، ليس من بينها أفعال أو فِعال، قال: «وَإِذَا رَأَيْتَ الْجَمْعَ عَلَى أَفَاعِيلَ قَضَيْتَ عَلَيْهِ أَنْ وَاحِدَهُ إِفْعِيلَةٌ وَإِفْعِيلٌ وَأَفْعُولَةٌ وَأَفْعُولٌ وَأَفْعُلٌ وَأَفْعَالٌ». ابن دريد الأزدي (ت: 321هـ): جهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، 3 / 1334.

وذكر ابن سيده أن سيبويه استجاز تَكْسِيرَ مَا كَانَ مِنَ الْجَمْعِ عَلَى أَفْعَالٍ عَلَى أَفَاعِيلَ نَحْوِ أَنْعَامٍ وَأَنْعَائِمٍ. انظر: ابن سيده (ت: 458هـ): المخصص، ت: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م، 1 / 398.

(2) الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (83).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (152، 153).

والشاهد في هذا أنهم لم يخلفوا أي آثار تشهد لهم بذلك، وإنما كانوا ناقلين عن فلاسفة اليونان، والذين لم يكونوا مسيحيين، كأفلاطون وأرسطو وجالينوس⁽¹⁾.

4 - منهج الجاحظ في فحص الخبر:

إن المتصفح لتراث الجاحظ يلاحظ جلياً ملامح منهجٍ دقيقٍ وجامعٍ، حاول به إرساء المبادئ والأصول العامة التي يقوم عليها التحقق من صدق الخبر أو كذبه، حتى لنستطيع أن نقول في اطمئنان إن الجاحظ قد شارك في وضع اللبنة الأولى في علم الحديث، بما أرساه من قواعد وأصول في فحص الأخبار وتمحيصها، وذلك من خلال الفحص الخارجي للخبر؛ وأعني به فحص السند، وكذلك الفحص الداخلي له؛ وأعني به فحص المتن، وهذه القواعد والأصول ماثورة في مناقشاته الكثيرة والمتعددة، وقد حاولت استخلاص ما أمكن منها فيما يلي:

1- امتناع التباعد والتواطؤ في أصل مجيء الخبر وفرعه شرط لصحته:

يقرر الجاحظ أن من شروط صحة الخبر امتناع التباعد والتواطؤ في أصل مجيئه، يقول: «وليس بين الأشعار وبين الأخبار فرق إذا امتنع في مجيئها وأصل مخرجها التباعد والاتفاق والتواطؤ»⁽²⁾.

ويعني بامتناع التباعد عدم وجود فاصل زمني أو مكاني بين الراوي والخبر؛ لضمان أن يكون مستنده الحس، ويكون ذلك بالعيان، أما منع التواطؤ في أصل الخبر فيعني به عدم وجود تواطؤ واتفاق بين المخبرين؛ لضمان خلو الخبر عن شبهة الاتفاق على الباطل، ويكون ذلك بروايته عن جمع كثير على غير تلاقٍ أو تراسل⁽³⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، الرد على النصارى، ص (261، 262).

(2) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (129)، وانظر كذلك: ص (213)، والرسائل الكلامية: حجج النبوة، ص (136، 141).

(3) انظر ما ذكره في حجج النبوة من اشتراط العيان في الناقل الأول، ثم اشتراط عدم التلاقي أو التراسل بين بقية المخبرين. انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (136، 137، 141، 142).

ويشترط الجاحظ لضمان صحة الخبر اطراد ذلك الشرط في جميع طبقات الخبر، يقول: «... وإنما الحجة في المجيء الذي يمتنع فيه العمد والاتفاق، وهذا الجنس من الخبر هو الإجماع⁽¹⁾، وليس يكون الخبر إجماعاً من قبل كثرة عدد الناقلين⁽²⁾، ولا من قبل عدالة المحدثين⁽³⁾، وإنما هو العدد الذي نعلم أنهم لم يتلاقوا ولم يتراسلوا، ولا تتفق ألسنتهم على خبر

(1) يلاحظ هنا أن الجاحظ أعطى الإجماع مفهوماً عقلياً، مما يعني أن الإجماع لديه يتحقق في العقليات، فوق تحققه في الشرعيات. ومن نماذج تحققه في الشرعيات انظر: الحيوان 1 / 94، 7 / 125، والرسائل السياسية، ذم أخلاق الكتاب، ص (605). وهو في هذا يقترب من الآمدي (ت: 631هـ) الذي يتحقق لديه الإجماع في العقليات والشرعيات معاً، وقد عرّف الإجماع بقوله: «الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع... وقولنا على حكم واقعة ليعم الإثبات والنفي والأحكام العقلية والشرعية». انظر: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1 / 196. وذلك خلافاً لمفهوم الإجماع عند الغزالي (ت: 505هـ)، والذي قصره على الشرعيات. انظر: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م، ص (137). وراجع في تفصيل القول في ذلك: عبد المجيد الجوزي: مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، ص (129، 130).

(2) نفهم من هذا عدم اشتراط الجاحظ لعدد معين في إثبات صحة الخبر، وإنما المعول عليه عدم التلاقي أو التراسل، مع اختلاف العلل والأسباب؛ لضمان خلو الخبر عن شبهة التواطؤ والاتفاق.

وقد اختلف العلماء في تحديد العدد الذي تحصل به الصحة؛ فقليل خمسة، وقليل سبعة، وقليل عشرة لأنها أول جموع الكثرة، وقليل اثنا عشر عدد نقيب بني إسرائيل، وقليل عشرون، وقليل أربعون، وقليل غير ذلك، وتمسك كل قائل بدليل جاء فيه ذكر ذلك العدد فأفاد العلم، والمحققون على أن الصحيح عدم تعيين العدد، وأن العبرة إنها هي بإفادة العلم بنفسه، فأبي عدد يفيد العلم بنفسه فهو المعتمد، وهو الذي رجحه الجاحظ ابن حجر. انظر: د. محمد بن محمد أبو شعبة: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص (189)، وراجع: الزركشي: البحر المحيط 4 / 232: 234.

(3) يلاحظ أن الجاحظ كذلك لم يشترط العدالة؛ فالمعول عليه المجيء بشروطه، وهو ما رجحه العلماء فيما بعد؛ فلو أن أهل بلد أخبروا بحصول حادثة ما، يحصل العلم بخبرهم ولو كانوا كفاراً. انظر: د. محمد بن محمد أبو شعبة: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص (190)، وراجع: الزركشي: البحر المحيط 4 / 235، 236.

موضوع، مع اختلاف عللهم وأسبابهم، ثم يكون معلوماً عند سامع ذلك الخبر من ذلك العدد، أنهم قد نقلوه عن مثلهم في مثل أسبابهم وعللهم، فإذا كان معلوماً أن فرعه كأصله، كان ذلك موجباً لليقين، وناهماً لعرو الشك واسترابة التقليد⁽¹⁾.

ويستند الجاحظ في تقرير هذا الأصل كعاداته إلى مبدأ طبيعي، هو اختلاف طبائع الخلق وتفاوت عللهم وأسبابهم؛ فحكمة الله سبحانه قد اقتضت هذا الاختلاف لما فيه من استقرار أحوالهم ومعاشهم، وكذا ضمان صحة أحكامهم في جهة الأخبار، ومعرفة الحق فيها من الباطل، وما يترتب على ذلك من العلم الصحيح بالعقائد والأحكام، فالله تعالى قد طبعهم على الاختلاف ليكونوا قادرين على امتحان الأخبار ومعرفة الصدق فيها من الزيف؛ فالعدد الكثير، المختلفو العلل، المتضادو الأسباب، المتفاوتو الهمم، لا يمكنهم الاتفاق على تحرص الخبر في المعنى الواحد، ولو افترضنا اتفاقهم لبطلت الحجة، وكان للناس على الله أعظم الحجة؛ إذ كلفهم الطاعة والتصديق من دون الدليل على صدق الأخبار وامتناع الغلط في الآثار، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كيف وهو القائل: ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]⁽²⁾.

وبناء على هذا يقرر الجاحظ صحة هذه الأخبار وحجيتها، ويدفع ما قد يُثار من شبه في ذلك، من حيث كونها من أفعال العباد، وأنهم من تولوها، وبهم كانت، وأن الحجة لا تكون حجة إلا لما خرج عن طوق البشر وقدرتهم؛ إذ يقرر أن مكن الحجة هنا ليس في الأخبار في حد ذاتها، وإنما في المجيء؛ أي في مجيء الخبر على نحو تعجز عنه الخليفة، فالمجيء على هذا النحو هو الحجة؛ لأنه ليس في مقدور بشر؛ فليس في طوق البشر أن يفعلوه متى أرادوه، وعلى

(1) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (206).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (136: 141).

هذا ليس هناك كبير فرق بين مجيء الخبر على هذا النحو وبين إحياء الموتى وفلق البحر وغيره؛ إذ مدار الأمر على تحقق حدث الإعجاز، سواء أكان جوهرًا أو عرضًا أو موجودًا أو متوهمًا أو معقولًا⁽¹⁾.

2 - إنكار المخالف ولو كان جمعًا ليس بحجة:

ومن القواعد التي نستنبطها من مناقشات الجاحظ أن إنكار المخالف ولو كان جمعًا كثيرًا ليس بحجة؛ فتكذيب الخبر من كثيرين لا علاقة له بصحة الخبر أو كذبه في حد ذاته، وهو معنى بديهي، يتفق عقلاً مع إمكانية الاجتماع على القول والافتئات؛ فإن الكثرة في حد ذاتها لا يمكن اعتبارها معيارًا ضابطًا للصدق أو للكذب.

ويضرب الجاحظ مثلاً على ذلك باجتماع اليهود والنصارى وغيرهم على تكذيب النبي محمد ﷺ، وإنكار آياته وعلاماته، ثم يضع ميزاناً دقيقاً يفرق فيه بين التكذيب والمعارضة؛ فالتكذيب هو مطلق النفي الذي لا يستند إلى بينة، وهو دليل الهوى والافتراء، أما المعارضة فهي الموازنة والمكايلة؛ ففيها مقابلة البينة بما يماثلها، عن طريق الإتيان بأخبار في مواجهة أخرى؛ ليحصل التدافع والتمحيص والتمييز، وهو ما لم يفعله هؤلاء، الذين اكتفوا بالتكذيب والإنكار بلا دليل يعول عليه⁽²⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (146، 147).

وفي نفس هذا المعنى يقول في موضع آخر: «إنما الحجة في المجيء الذي يمتنع فيه العمد والاتفاق». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (206). و«الحجة في المجيء الذي لا يكذب مثله». المرجع نفسه، ص (302).

هذا ومضمون كلامه إفادة هذا الخبر للعلم اليقيني القطعي؛ أي العلم الضروري الذي يُضطر الإنسان إليه، ولا يمكن دفعه، وهو المعتمد عند العلماء. انظر: د. محمد بن محمد أبو شهبه: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص (191)، وراجع: الزركشي: البحر المحيط 4 / 238 : 241، والتفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (64)، (65).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (141، 142).

ويتكشف لنا من هذا الميزان الدقيق مدى موضوعية الجاحظ، وتركيزه على الخبر في حد ذاته، والتعويل في قبوله أو رده على مدى ثباته أمام الدفع والتمحيص، وذلك بغض النظر عن الناقلين المخبرين، الذين قد تجتمع أهواؤهم على دفع الحق وإنكاره وتكذيبه.

3 - الأخبار لها من القوة عند الاجتماع ما لا يكون لها عند الانفراد:

ومن القواعد التي أقرها الجاحظ في مناقشاته أن اجتماع الأخبار يقويها؛ فالأخبار إن جاءت من أكثر من طريق كان ذلك مسوغاً لقبولها، ومن ذلك اعتماده للرواية التي نقلها عن أسماء بنت عميس، والتي تشهد لأفضلية أبي بكر وعمر على عليٍّ رضي الله عنه في أمور التدبير والسياسة⁽¹⁾، فقد علّق عليها قائلاً: «فإن قلت إن قولها ليس بحجة، قلنا: قد صدقتم لو كان ليس بحجة إلا قولها فقط، ولكن الأمور إذا جاءت من ها هنا وها هنا كان اجتماعها دليلاً على أنه لم يكن عندها مع فضله وصلاحه وسابقتها وقرابته ذا رأي»⁽²⁾.

4- العيان لا ينفي خبر الثقة المخالف له:

ومن القواعد التي رأيناها كذلك عند الجاحظ أن العيان لا ينفي خبر الثقة إذا كان مخالفاً له، ففي هذه الحالة يثبت الجاحظ الاثنين معاً: الخبر والمعاينة، من غير أن يتعرض للخبر بالشك أو

(1) نقل الجاحظ أن أسماء بنت عميس لما تفاخر عندها بنوها من جعفر وأبي بكر وعليٍّ، قال لها عليٌّ: اقضِ بينهم، فقالت: «ما رأيت شاباً أظهر من جعفر، ولا رأيت شيخاً أفضل من أبي بكر، وإن ثلاثة أنت أحسُّهم لفضلاء». الرسائل السياسية، العثمانية، ص (191).

والحديث ذكره أبو حيان التوحيدي في البصائر والذخائر (1 / 169) بلفظ: أنت أحسنهم، وقد أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة (1720)، وابن أبي شيبه في المصنف (32207)، وابن سعد في الطبقات، وأبو نعيم في الحلية (75 / 2)، من طريق زكريا بن أبي زائدة عن عامر الشعبي، بلفظ (إن ثلاثة أنت أحسهم...)، وقد أورده بعض أصحاب كتب الغريب بلفظ (أنت آخرهم...)، فذكره أبو سليمان الخطابي في غريب الحديث (2 / 205)، وقال الخطابي (لا أعرف له إسناداً)، وذكره أيضاً الزمخشري في الفائق (3 / 117)، وذكره بنفس اللفظ غير مسند ابن الجوزي في غريب الحديث (2 / 193)، وابن الجوزي في غريب الحديث (3 / 446).

(2) الرسائل السياسية، العثمانية، ص (191).

التكذيب؛ باعتبارهما معاً أصليين هائمين في المعرفة، فلا يجوز أن ينفي أحدهما الآخر؛ نفهم هذا من الخبر الذي أورده - كما يقول - عن غير واحد من الثقات، في نقل الأعراض التي تعترى من أصابته عَضَّةُ الكَلْبِ الكَلْبُ؛ من النباح، أو البول عَلَقًا في صورة الكلاب، أو طلب الماء أشد الطلب عند العطش الشديد، مع الهروب منه أشد الهرب⁽¹⁾، ثم إنه يروي ما عاينه هو بنفسه، فيقول:

«وأنا حفظك الله تعالى، رأيتُ كلبًا مرَّةً في الحَيِّ ونَحْنُ في الكُتَّاب، فعرض له صبيٌّ يُسمَّى مهديًّا، من أولاد القصابين، وهو قائمٌ يمحو لوحه، فعَضَّ وجهه فنقع ثَنِيَّتُهُ دونَ موضع الجفن من عينه اليسرى، فخرق اللحم الذي دون العظم... ورأيتُه بعد ذلك بشهر وقد عاد إلى الكُتَّاب، وليس في وجهه من الشَّرِّ إلا موضعُ الخيط الذي خيط، فلم ينبَحْ إلى أن برئ، ولا هَرَّ، ولا دعا بهاءٍ حتَّى إذا رآه صاح: رُدُّوه، ولا بال جروًا ولا عَلَقًا، ولا أصابه ممَّا يقولون قليل ولا كثير»⁽²⁾.

ثم إنه يعلق على الاختلاف بين الخبر والمعاينة، بما يفيد صدق وجدية المعاينة، مع بقاء الخبر كما هو، من غير أن يتعرض له بشك ولا تكذيب، يقول: «ولم أجد أحدًا من تلك المشايخ يشكُّ أنَّهم لم يروا كلبًا قطُّ أكلَبَ ولا أفسَدَ طبعًا منه، فهذا الذي عاينت، وأما الذي بلغني عن هؤلاء الثقات فهو الذي قد كتبتُه لك»⁽³⁾.

(1) انظر: الحيوان 2 / 10 : 13.

(2) المرجع السابق 2 / 14.

(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتجدر الإشارة إلى ما أثبتته العلم الحديث من أن داء الكلب أو السعار لا تحمله كل الكلاب، ومن ثم لا يحصل الداء إلا لمن عضه كلب مريض بالسعار، وعلى هذا يتبين صدق الخبر والمعاينة معاً، كما يتبين قوة عقل الجاحظ، وقدرته على إحكام المنهج وضبطه.

5 - ترك رواية الغريب والاستفاضة فيه دليل كذبه:

يذكر الجاحظ أن الإنسان قد طبع على حب الإخبار والاستخبار، وبهذا الطبع وتلك الجبلة نقلت إلينا أخبار السابقين، وثبتت حجة الله على خلقه، ممن لم يشاهدوا الأنبياء ولم يعاينوا معجزاتهم؛ إذ قام مجيء الأخبار على غير تشاعر أو تواطؤ مقام العيان⁽¹⁾.

وإذ قد طبع الخلق على حب الإخبار والاستخبار فإن ولعهم بالغريب أقوى وأكد، فالناس - كما يقول في موضع آخر - لا تتواطأ على كتمان الغرائب، بل هم مولعون بنشرها، وميسرون لإذاعتها فطرة وجبلة، وفي ذلك حفظ لأخبار الرسل، وما أتوا به من معجزات وخوارق، وتسخير الأسماع لروايتها وتناقلها⁽²⁾.

وعليه فقد رفض الجاحظ تلك الروايات الغريبة، التي لم تنتشر ولم تشتهر⁽³⁾؛ إذ اعتبر أن ترك روايتها والاستفاضة فيها دليل كذبها؛ لما فيه من مخالفة للطباع؛ إذ الناس مولعون بنشر الغريب وإذاعته، فإن ترك الغريب ولم يُدع فهذا دليل سقوطه وبطلانه.

ومن أمثلة ذلك رفضه للزعم القائل إن الضبع يكون عامًا ذكرًا وعامًا أنثى، لا لشيء سوى أنه لم يُذكر في شعر العرب مع غرابته، يقول: «وقد ذكرت العرب في أشعارها الضباع والذئاب... وهم أخبر الخلق بشأن الضبع، فكيف تركت ما هو أعجب وأطرف»⁽⁴⁾.

(1) انظر: الرسائل الأدبية، كتمان السر وحفظ اللسان، ص (90، 91).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (145، 146).

(3) أقر الجاحظ الكثير من الروايات رغم غرابتها، كرواية أن للسقنقور أيرين، وكذلك الحرذون والضب، وذلك لاشتهار الأمر على ألسنة الشعراء وحكاية الأطباء؛ فليست الغرابة في حد ذاتها هي سبب الرفض. انظر: الحيوان

ثم يقرر ميزانه في الحكم على مثل هذه الأخبار فيقول: «وإذا لم يأتنا في تحقيق [هذه] الأخبار شعر شائع، أو خبر مستفيض، لم نلتفت لِفَتَّة»⁽¹⁾، يعني أن ترك رواية ما فيه غرابة دليل كذب الخبر؛ لأن الناس طبعوا على رواية الغريب والكلف به؛ فترك روايته مع غرابته يثير الشك، ويحمل على الرفض.

6 - موافقة العقل والطبع شرط لصحة الخبر وقبوله:

ومن الشروط التي وضعها الجاحظ للصحة والقبول ألا يكون الخبر منافياً للعقل أو لطبائع الأمور؛ يعني ألا يستحيل في ذاته عقلاً أو طبعاً، وهو شرط خاص بمعنى المتن؛ فدلالة الخبر في نفسه قد تكون هي الدليل على صدقه أو كذبه.

ومن الأخبار التي رفضها الجاحظ لاستحالتها عقلاً خبر النصارى عن عيسى عليه السلام؛ فكيف لعبد مدبر ومقهور ميسر أن يكون إلهاً؟ ثم إن كان إلهاً فكيف يعطيه الله تعالى مثل إحياء الموتى والمشي على الماء؟!⁽²⁾، إن معنى الألوهية في حد ذاته كما يريد أن يقول يتنافى مع العجز والتدبير.

(1) المرجع السابق 7/ 168، 169.

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور جليل أبو الحب أستاذ الحشرات الطبية قد أخذ على الجاحظ استناده إلى الأشعار في تفنيد بعض الأخبار، وذلك في معرض تقريره لمبالغة بعض الباحثين في رفع قدر الجاحظ عن أرسطو، فقال: «ولا أخال أن العلماء يأخذون بأقوال الشعراء كأساس علمي لدحض علمية أرسطو، وقد استعمل الجاحظ ذلك». نقول الجاحظ من أرسطو في الحيوان، ص (15).

هذا وقد بدا واضحاً في هذا المثال أن الأساس العلمي الذي اعتمده الجاحظ في القبول أو الرد هو التوافق أو التخالف مع طبائع الأشياء، وهو مبدأ أصيل لا ينبغي الاستهانة به، وقد تحقق منه من خلال الاستفاضة أو عدم الاستفاضة في رواية الخبر، وليس أن رواية الشعر هي الأساس العلمي الذي استند إليه وعول عليه.

(2) انظر: الرسائل الكلامية، من كتاب حجج النبوة، ص (142).

ومن الأخبار التي رفضها لاستحالتها طبعاً زعم البعض بطلان نبوة محمد ﷺ لاحتمال أن يكون منجماً يرجم بالغيب؛ فطبائع الأمور تقتضي وجود شواهد مؤيدة للدعوى، وإلا فهي باطلة⁽¹⁾.

وقد اعتمد الجاحظ في جُلِّ نقده لأخبار الشيعة على هذا الأصل؛ فناقشهم في فحوى كلامهم، وأظهر عوار آرائهم، وقصور منطق أدلتهم، وجهلهم بمدلولات الألفاظ ومقاصدها، ومن ثمّ ضعف أخبارهم، وسقوط حججهم⁽²⁾.

5- أقسام الخبر الصادق:

ونستطيع أن نقسم الخبر الصادق عند الجاحظ إلى قسمين رئيسين، هما: خبر الوحي، وما صح من أخبار السابقين وآثارهم.

أولاً: خبر الوحي:

أما خبر الوحي فهو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، ويشمل على الترتيب الكتاب والسنة، وهو من الأخبار اليقينية القطعية؛ لما عُلم ضرورةً من صدق الرسل وتأيد الله لهم بالعلامات والحجج البينة⁽³⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص (148، 149).

(2) راجع في ذلك رسالته عن العثمانية، في مجموع الرسائل الكلامية، ص (129 : 329).

(3) راجع في تلك العلامات رسالة الجاحظ: حجج النبوة، المذكورة في مجموع الرسائل الكلامية، ص (127 : 157).

وتجدر الإشارة إلى ما سبق ذكره من أن العلم بصدق الرسل عند الجاحظ اضطراري لا كسبي؛ لما أنه يتم ويستحكم من خلال التجارب غير القصدية التي يمر بها الإنسان في مرحلة الطفولة، والتي تؤهله فيما بعد لمعرفة ميزان الأمور. انظر في بيان ذلك: الرسائل الكلامية، المسائل والجوابات في المعرفة، ص (117 : 120)، وراجع ما سبق ذكره، هامش (1)، ص (49).

- أهمية الوحي مصدرًا للمعرفة:

وقد أكد الجاحظ في أكثر من موضع على أهمية الوحي كمصدر من مصادر المعرفة؛ فالقرآن فاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وهو سراج لا يخبو ضياؤه، ولا ينطفأ نوره، وهو مرشد دائم يمنع من الهلكة والبوار، ويدل على طريق الجنة والنار⁽¹⁾.

ويؤكد الجاحظ تلك الحقيقة بعجز العقل وقصوره عن مباشرة مصالحه بنفسه؛ فمن شأن الناس اتباع الهوى وإيثار العاجل، حتى إن عقولهم لتعجز وحدها عن تحصيل مصالح دنياهم، مع قربها ووضوحها، فضلاً عن تحقيق مصالح دينهم، مع بعدها وغموضها⁽²⁾.

- أثر مصدرية الوحي في كتابات الجاحظ:

وقد جاءت رسائل الجاحظ ومصنفاته مؤيدة لتلك الحقيقة لديه؛ فجاءت كتاباته وثيقة الصلة بالكتاب والسنة؛ إن تصنيفاً وتأليفاً، أو استدلالاً، أو استلهاماً.

لقد صنف الجاحظ أكثر من رسالة في القرآن؛ فله كتابٌ - على حد قوله - جمع فيه آيا من القرآن، ويبدو من حديثه أنه في إيجاز القرآن⁽³⁾، وله كتاب في نظم القرآن، يرد فيه على من ينكر إعجاز النظم، وأنه حجة على النبوة، وقد ذكر منهم النظام وأتباعه، والروافض، والحشوية، وأهل الحديث⁽⁴⁾، وهذان الكتابان لم يصلنا إلينا.

(1) انظر: الجاحظ: رسالة ذم العلوم ومدحها، نقل عنها محمد كرد علي في أمراء البيان 2 / 340، وانظر في نفس المعنى: الحيوان 1 / 86، والرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (193)، والرسائل الأدبية، رسالة الفتيا، ص (250).

(2) انظر: الرسائل الكلامية، كتاب استحقاق الإمامة، ص (185، 186).

(3) يقول الجاحظ: «ولي كتابٌ جمعت فيه آيا من القرآن، لتعرف بها [فصل] ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة». الحيوان 3 / 86.

(4) انظر: الرسائل الكلامية، من كتابه في خلق القرآن، ص (166)، والحيوان 1 / 9.

وله كذلك كتاب «في خلق القرآن»، يعرض فيه لرأيه بأن القرآن مخلوق على الحقيقة لا على المجاز، وقد خالف فيه بعض شيوخ المعتزلة، الذين قالوا بخلق القرآن على المجاز لا على الحقيقة، وهم معمر بن عباد وأبو كلدة وعبد الحميد وثمامة بن أشرس⁽¹⁾.

وله كتاب طريف جمع فيه عدة علامات ودلائل تؤيد صدق النبي الكريم، وهو كتاب «حجج النبوة»، ويعد من أول ما صُنّف في بابهِ - كما نفهم من كلام الجاحظ نفسه⁽²⁾.

وقد حرص الجاحظ في تأييد أفكاره على حشد آيات الذكر الحكيم والأحاديث النبوية، وهو أمر واضح وجلي في كل كتبه ورسائله.

كما حرص الجاحظ على استلهاهم النص القرآني لفظاً ومعنى، فجاءت كتاباته مستوحاة منه؛ إن في المعاني والأفكار أو في الألفاظ، فكان النص القرآني هو المحرك لفكره وقلمه، يترسم خطاه ويسير على نهجه، يقول معبراً عن تلك الفكرة، وذلك في معرض نقله لكلام اليهود والنصارى، وفيه من الشرك والكفر ما فيه: «ولولا أن الله قد حكى عن اليهود أنهم قالوا إن ﴿عَزِيزٌ أُنْبِئُكَ اللَّهُ﴾ [التوبة: 30]، و﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64]، و﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181]، وحكى عن النصارى أنهم قالوا: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]... لكنك لأن آخر من السماء أحب إلي من أن ألفظ بحرف مما يقولون»⁽³⁾.

(1) انظر: الرسائل الكلامية، من كتابه في خلق القرآن، ص (165: 173).

(2) وفي ذلك يقول الجاحظ أسفاً على إغفال السلف لهذا الموضوع: «إن السلف الذين جمعوا القرآن... لو كانوا جمعوا علامات النبي ﷺ وبرهاناته ودلائله وآياته، وصنوف بدائعه وأنواع عجائبه... لما استطاع اليوم أن يدفع كونها وصحة مجيئها لا زنديق جاحد، ولا دهري معاند، ولا متطرف ماجن، ولا ضعيف مخدوع». انظر: الرسائل الكلامية، حجج النبوة، ص (129).

(3) الرسائل الكلامية، الرد على النصارى، ص (273).

ونراه إذ يمدح أبا العباس السفاح الخليفة العباسي الأول يقول: «... وزينه بالبسطة في العلم والجسم»⁽¹⁾، استلهاً من قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: 247]، كما يقول في مدح المعتصم: «... وما أعد لعدوكم من رباط الخيل ونُجُب الرجال، فقد رأيتم خيوله وسلاحه»⁽²⁾، استلهاً من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60].

كما كانت السنة كذلك مصدر إلهام للجاحظ، يستوحي منها المعاني والأفكار، فيتحدث مثلاً عن معنى شكر الخلق المذكور في حديث النبي ﷺ: «من لم يشكر للناس لم يشكر الله»⁽³⁾، ويتأمل في مدى مطابقة ذلك المعنى لفطرة العقل فيقول: «ولعمري إن ذلك لموجود في الفطرة، قائم في العقل، أن من كفر نعمة الخلق كان لنعمة الله أكفر»⁽⁴⁾.

ثانياً: ما صح من أخبار السابقين وآثارهم:

وأما ما صح من أخبار السابقين فالمقصود به كل صحيح منقول عنهم من لغة أو شعر أو رواية أو خبر... إلخ، وتحفل كتب الجاحظ ورسائله - وخاصة كتابيه الحيوان والبيان والتبيين - بنماذج عديدة لتلك النقول.

(1) مناقب خلفاء بني العباس، ص (64).

(2) المرجع السابق، ص (70).

(3) الحديث روي عن أبي هريرة، أخرجه أبو داود بتقديم وتأخير في كتاب الأدب، باب في شكر المعروف (4811)، والترمذي بنفس ترتيبه في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك (1954)، وأحمد في مسنده (7504)، وابن حبان في صحيحه (3408). قال الترمذي: هذا حديث صحيح.

وروي عن أبي سعيد الخدري، أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك (1955)، وأحمد في مسنده (11280)، وقال الترمذي: حديث حسن.

(4) الرسائل السياسية، المعاش والمعاد، ص (67).

- أثر مصدرية اللغة في كتابات الجاحظ:

فعلى سبيل المثال كانت اللغة رافداً هاماً من روافد المعرفة لدى الجاحظ، ويتجلى ذلك بوضوح في تصنيفه لكتابه البيان والتبيين، والذي أسس فيه للبيان العربي وللبلاغة العربية. كما يتجلى دور اللغة كذلك في مناقشات الجاحظ وردوده، وفي تفسيره لأي الذكر الحكيم؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر نراه يستدل بتحريم اللحم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدة: 3]، على تحريم سائر أجزاء الخنزير؛ لا بالأثر أو بالخبر، وإنما بدلالة اللغة واستعمال العرب، محتجاً بأن عادات الناس في كلامهم واستخدامهم للألفاظ مصدر معتبر في التنزيل، ومن ثم في التفسير والتأويل⁽¹⁾.

- أثر مصدرية الشعر في كتابات الجاحظ:

كما كان الشعر عند الجاحظ مصدراً معتبراً للمعرفة وللاستدلال؛ فقد آمن به في معرفة أخبار العرب، وفي نقل تاريخهم وحكمتهم؛ فهو السجل الذي حفظ للعرب مآثرهم، وخُلد به ذكرهم، والذي تميزت به عن جميع الأمم⁽²⁾، حتى إنه يقرن بينه وبين الأخبار في حجتيهما، فيقرر أن الأشعار كالأخبار، لا فرق بينهما من حيث الصحة، وذلك إذا جاءت إلينا مجيء الحجج⁽³⁾.

ومن النماذج التي نسوقها للتدليل على ذلك اعتماد الجاحظ لبعض الأشعار في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ [النور: 45]، وذلك في معرض رده على طعن البعض عليها؛ على اعتبار أن الآية قد

(1) انظر: الحيوان 4 / 74 : 77.

(2) انظر: المرجع السابق 1 / 71، 72، 3 / 268، 5 / 295.

(3) انظر: الرسائل السياسية، العثمانية، ص (129، 213).

جعلت ما ينساح - مثل الحيات والديدان - مما يمشي، والمشي لا يكون إلا بالأرجل، فما كان من الجاحظ إلا أن أبطل هذا الادّعاء اعتماداً على المنقول من شعر العرب، فقد نقل عن الكثير من الشعراء أنهم قد جعلوا للحيات مشياً، بالإضافة إلى جواز ذلك على التشبيه والبدل، وإقامة الشيء مقام الشيء، وهو مشهور في كلام العرب كذلك⁽¹⁾.

(1) انظر: الحيوان 4 / 273، 274.

الفصل الثاني

مصادر المعرفة عند التوحيدي

تنوعت مصادر المعرفة لدى التوحيدي وتعددت، إلا أننا نستطيع أن نحصرها في مصدرين رئيسين؛ الأول: مصادر ذاتية، وأعني بها العقل؛ وهو الحكمُ الفصل في المعارف كلها، والذي يستعين في رحلته المعرفية بوسائل أخرى معينة، كالحس والحدس، والثاني: مصادر خارجية، وأعني بها الخبر الصادق؛ والذي يشمل خبر الوحي، وما صحَّ من أخبار السابقين وآثارهم. وفيما يلي عرض تفصيلي لهذا الإجمال، وذلك من خلال مبحثين؛ يختص الأول بالمصادر الذاتية (العقل)، والثاني بالمصادر الخارجية (الخبر الصادق).



المبحث الأول: مصادر ذاتية (العقل)

أولاً: مفهوم العقل عند التوحيدي:

للعقل عند التوحيدي - كما كان عند الجاحظ - أهمية كبرى في تحصيل العلوم ودرك المعارف؛ فهو خليفة الله في خلقه، وموضع الصلة به، والفهم عنه⁽¹⁾، وهو الموهبة والميزة العظمى التي خصَّ الله بها الإنسان من دون الكائنات جميعاً⁽²⁾، فهو موضع علوه وشرفه، وباب السعادة له في الأولى والآخرة معاً⁽³⁾.

1- معنى العقل:

وقد اتخذ العقل عند التوحيدي معاني عديدة، تتفق في مجملها مع معناه لدى الفلاسفة⁽⁴⁾؛ فهو جوهر بسيط، مدرك للأشياء بحقيقتها، لا بتوسط زمان، دفعة واحدة⁽⁵⁾، وهو ينبوع العلم

(1) نقل التوحيدي هذا القول عن شيخه أبي سليمان في الإمتاع والمؤانسة 3 / 116، وكذا عن أبي الحسن محمد بن يوسف العامري والنوشجاني، في المقابسات، المقابلة العشرون، ص (119)، والمقابلة السادسة بعد المائة، ص (467)، على الترتيب، وانظر كذلك: البصائر والذخائر 6 / 1، 7 / 58، 59.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 144، 158، ومثالب الوزيرين، ص (22).

(3) انظر: البصائر والذخائر 2 / 228، ومثالب الوزيرين، ص (22).

(4) للعقل عند الفلاسفة معانٍ عديدة؛ منها أنه جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، أو هو قوة الإصابة في الحكم، أو قوة النفس التي يحصل بها تصور المعاني وتحصيل المعرفة العلمية، أو هو الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. انظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا 2 / 84: 88، وراجع في المزيد من أقوال الحكماء: الكفوي: الكليات، ص (617، 618)، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2 / 1194: 1200، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المعاني في الفصل السابق، الخاص بمصادر المعرفة عند الجاحظ.

(5) انظر ما نقله عن مجموعة من أعلام عصره: المقابسات، المقابلة الحادية والتسعون، ص (372)، وانظر كذلك ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي من أن العقل يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه: الإمتاع والمؤانسة 3 / 136.

المعنيّ بالتمييز والتحصيل، والتصنّف والحكم، والتصويب والتخطئة⁽¹⁾، فما أشرق عليه العقل بنوره فهو صواب، وما أفل عنه العقل بنوره فهو خطأ⁽²⁾، والقوة العقلية فيما يروي عن شيخه أبي سليمان هي تلك القوة القادرة على الإحاطة بجميع الموجودات إحاطة كلية، والتأليف فيما بينها تأليفاً يوفّق بين جميع أجزائها⁽³⁾.

2- نوعا العقل من حيث المعرفة والإدراك:

ويتفق التوحيدي كذلك مع الجاحظ وغيره من الفلاسفة في القسمة الثنائية للعقل؛ فالعقل عقلان؛ عقل بالقوة وعقل بالفعل⁽⁴⁾، أو عقل منفعل وعقل فاعل⁽⁵⁾، أو عقل مولود وعقل مكسوب⁽⁶⁾، أو عقل مطبوع وعقل مصنوع⁽⁷⁾؛ فالعبارة عنه - كما يقول - مقسومة على قدر ما يرى منه، ويُلاحظ به، ويوجد السبيل إليه⁽⁸⁾.

هذا يعني أن التوحيدي آمن كالجاحظ بأن العقل آلة يولد بها الإنسان، وأنه قابل للنمو والارتقاء في سلم العلوم والمعارف، ومع اتفاقهما في ذلك فقد اختلفا في طبيعة هذه الآلة، وفي

(1) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 3 / 16، وانظر كذلك: 1 / 144، 158، والبصائر والذخائر 2 / 228.

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 151، والبصائر والذخائر 1 / 6، 2 / 228، 4 / 10.

(3) انظر: المقابسات، المقابلة السابعة والسبعون، ص (308).

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 23.

(5) انظر: المرجع السابق 3 / 120، والقول لأبي سليمان المنطقي.

(6) انظر: المقابسات، المقابلة الرابعة والخمسون، ص (223).

(7) انظر: السابق، الموضع نفسه.

(8) انظر: السابق، الموضع نفسه.

آلية عملها؛ فبينما اعتبر الجاحظ العقل قوةً من قوى النفس، وطبيعةً من طبائعها⁽¹⁾، فقد ذهب التوحيدي إلى أن العقل جوهر بسيط، مستخلفٌ للنفس، والنفس خليفته⁽²⁾، وبينما يرتقي العقل لدى الجاحظ من كونه الغريزي إلى كونه المكتسب من خلال النظر والتفكير، والبحث والتصفح، والسماع والتجربة...⁽³⁾، إذا بالعقل لدى التوحيدي يرتقي من كونه الانفعالي إلى كونه الفعلي، من خلال الاتصال بالقوة الإلهية والاستمداد منها، ثم الاتصال بالنفس والفيض والإشراق عليها⁽⁴⁾.

خلاصة القول إن التوحيدي قد سما بالعقل، فجعله في مرتبة عليا فوق النفس، وهو في مرتبته تلك يفعل للأعلى، ويفعل في الأدنى، وهكذا يتطور في رحلته المعرفية من كونٍ إلى آخر، فتتمو معارفه، وتتسع مداركه، ويزداد أثره في الوجود حوله.

3- العقل مشترك بين الخلق:

ويتفق التوحيدي مع الجاحظ في أن العقل مشترك بين الخلق؛ فالأمم كلها - كما يقول - شركاء في العقول⁽⁵⁾، ولكل أمة فضائل ورذائل مفاضة على جميع الخلق، مفضضة بين كلهم،

(1) انظر: الدلائل والاعتبار، ص (54)، والرسائل الكلامية، من كتاب استحقاق الإمامة، ص (197)، وراجع ما سبق ذكره في المبحث الأول من الفصل السابق.

(2) انظر ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة 3/ 110، 119، وما نقله عن أبي زكريا الصيمري في المقابسات، المقابلة الثامنة عشرة، ص (110)، وما رواه عن أعلام عصره في المقابسات كذلك، المقابلة الحادية والتسعون، ص (372).

(3) انظر: الرسائل الكلامية، الرسائل والجوابات في المعرفة، ص (119)، ومن كتاب حجج النبوة، ص (134)، (135)، ومن كتاب استحقاق الإمامة، ص (197)، والرسائل السياسية، رسالة الأوطان والبلدان، ص (101)، والعثمانية، ص (146)، وراجع ما سبق ذكره في المبحث الأول من الفصل السابق.

(4) راجع ما سبق ذكره في المبحث الخاص بالنقد عند التوحيدي.

(5) انظر: البصائر والذخائر 1/ 228.

بحيث إذا قوبل أهل الفضل والكمال من أمة، بأهل الفضل والكمال من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرديلة من أمة، بأهل النقص والחסاسة من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد كذلك؛ فالأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة⁽¹⁾.

ومع اتفاق الخلق في قسمة العقل فإنهم مختلفون بالطبع في أنصبتهم منه؛ فالعقول متفاوتة بالقلة والكثرة، والصفاء والكدر، واللطافة والكثافة... تمامًا كاختلاف أصحابها في الصور والألوان، والطول والقصر، والحسن والقبح⁽²⁾.

4- قصور العقل ومحدوديته:

ومع تلك المكانة العليا التي سما التوحيدي بالعقل إليها، وهي مرتبة الاستمداد المباشر من الفيض الإلهي، فقد أبان كذلك عن قصوره ومحدوديته، وأنه مهما كان عاليًا شريفًا فهو مفتقرٌ بالضرورة إلى الوحي⁽³⁾، كما كشف عن عجزه وقابليته للتمويه والتضليل بحسب المعروض عليه⁽⁴⁾، وأنه ليس في حقيقته إلا آلة لتحقيق العبودية، لا لإدراك الربوبية⁽⁵⁾؛ فالمعارف الإلهية لا بد تتعالى عليه وتنبو عنه⁽⁶⁾، وأنه وإن سُمح له باستشفاف بعض الغيب، فذلك لحكمة إلهية تبتغي إثارته وتشويقه وتعريفه به؛ إذ لو حُسمت الأَطماع البشرية عن كل غيب، لكان سبحانه

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 73، 74.

(2) انظر: المقابسات، المقابسة الرابعة والخمسون، ص (223: 225)، وانظر كذلك ما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة 2 / 10، 3 / 117.

(3) انظر ما نقله عن أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 2 / 5: 11.

(4) انظر ما نقله عن أبي سليمان المنطقي: الإمتاع والمؤانسة 3 / 118.

(5) انظر: البصائر والذخائر 7 / 59.

(6) انظر: رسالة الحياة، ص (62، 63).

غير داعٍ إلى نفسه⁽¹⁾، فهو خَلَقَ من خَلَقِ الله، وحكمه منوط بخالقه، والنقص لاحقٌ به وجائز عليه⁽²⁾.

ثانيًا: آلية العقل في اكتساب المعارف:

يلاحظ المتصفح لتراث التوحيدي أنه ميّز كالجاحظ بين نوعين من المعارف، الأولى هي المعارف الحسية ووسيلتها الحس، والثانية هي المعارف العقلية ووسيلتها العقل⁽³⁾، كما جعل العقل مثله هو الحاكم الفصل في هذه المعارف كلها؛ باعتبار ما خُصَّ به - كما سبق القول - من الفصل والتمييز، ومعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه.

لقد جعل التوحيدي العقل في مرتبة عليا تسمو على جميع قوى الإنسان؛ فكل خفي في ساحة الحس فهو بادٍ في فضاء العقل، وكل بادٍ في فضاء العقل قد يخفى في ساحة الحس⁽⁴⁾، ومن هنا كان العقل قادرًا على الوصول إلى ما يعجز عنه الحس، وذلك بالجلولان في مضايقه وفتح مغاليقه⁽⁵⁾؛ فالحس مهما علا لا يدرك ما يدرك إلا بواسطة الأشكال، أما العقل فهو القادر وحده على أن يجرّد الأشكال من حواملها فيلحظها متميزة، ثم إنه إذا علا اللحظ عن

(1) انظر: البصائر والذخائر 7/ 60، 8/ 71، 72.

(2) انظر: المرجع السابق 7/ 58.

(3) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 7/ 227، والإمتاع والمؤانسة 1/ 1، 220، 2/ 185، 186، 191، 3/ 136، 203، والمقابسات، ص (118، 139، 140، 159، 160، 171).

(4) انظر: رسالة الحياة، ص (60)، كما يقول: «ومتى استشير الحس في قضايا العقل، فقد وضع الشيء في غير موضعه، ومتى استشير العقل في أحكام الحس فقد وضع الشيء في موضعه». الإمتاع والمؤانسة 3/ 136.

(5) انظر ما نقله عن أبي الحسن محمد بن يوسف العامري: المقابسات، المقابلة العشرين، ص (119)، والمقابلة الحادية والأربعون، ص (171)، وما نقله عن نظيف الرومي: المقابسات، المقابلة التاسعة والتسعون، ص (424: 426)، وانظر كذلك ما ذكره بشأن تنازع قوتي الحس والعقل في الإنسان، وتفرق معارفه وأحكامه بينهما، ووصول العقل في ذلك إلى ما لا يقوى عليه الحس: الإمتاع والمؤانسة 2/ 190.

الأشكال اتحد العقل مع المعقول، حتى يصيران شيئاً واحداً، ويتتفي كل شكل لاستيلاء الوحدة⁽¹⁾، وهذه الوحدة مع المعقول هي التي تمكن العقل من معرفة ما لا يقوى عليه الحس.

وهذا التجريد الذي يصنعه العقل، وتلك الوحدة التي يرتفع إليها مع معقوله، كل هذا نتاج وسيلة أخرى يتبعها العقل في الظفر بدقيق المعاني وخفيها؛ أعني الحدس الذي تنكشف فيه المعاني للنفس، بما يُفيضه عليها واهب الصور، وتلك منحة إلهية لا يُؤتاها إلا من كان أخلّ بالآ مع الله ﷻ، وأشد التفاتاً للآخرة، وأقل التباساً بأمور الدنيا⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذه الرؤية يمكننا القول إن التوحيدي قد استعان في رحلة العقل المعرفية بوسيلتين، هما: الحس والحدس، تختص الأولى بمعاونة العقل في تحصيل المعارف الحسية الظاهرة، وتختص الثانية بمعاونته في تحصيل المعارف العقلية الباطنة، وفيما يلي تفصيل القول في كلٍّ منهما:

1- الحس:

أ - معنى الحس:

ينقل التوحيدي في مقابساته أن الحس هو «قوة روحانية تفعل فعلها من خارج»⁽³⁾، وروحاني نسبة إلى روح، والروح عند التوحيدي هي جسم لطيف منبث في الجسد، يضعف ويقوى، ويصلح ويفسد، وهو واسطة بين البدن والنفس، وبواسطته تُفيض النفس قواها على البدن، فالروح هي كالألة للنفس حتى ينفذ تدبيرها بوساطتها في صاحب الروح، ولهذا لا تغني النفس عن الروح، كما لا تغني الروح عن النفس⁽⁴⁾.

(1) انظر ما نقله عن النوشجاني: المقابسات، المقابلة السبعون، ص (292)، وما نقله عنه كذلك في المقابلة السادسة والثلاثين، ص (162).

(2) انظر: البصائر والذخائر 7/ 221، 222، والإمتاع والمؤانسة 1/ 34.

(3) المقابسات، المقابلة الحادية والتسعون، ص (373).

(4) انظر: الإمتاع والمؤانسة 2/ 113، وما نقله عن شيخه أبي سليمان في الإمتاع والمؤانسة كذلك 3/ 111، 114.

وعليه فالحسن عند التوحيدى هو قوة الآلات المنبثة في الجسد، القابلة للضعف والقوة، والصلاح والفساد، والتي تعد واسطة بين البدن والنفس؛ فبواسطتها تفيض النفس قواها على البدن، فينفع البدن بتدبيرها وإدارتها.

ب - أهمية الحسن:

وقد اعتمد التوحيدى الحسن مصدرًا للمعارف؛ فالحسيات - كما يروي - معابر إلى العقلية⁽¹⁾؛ من حيث إنها طلائع العقل ورواده، ومناطق اتصاله بالعالم الخارجى⁽²⁾، فظاهر ما يرى بالعيان مفض - كما يقول - إلى باطن ما يصدق عنه الخبر⁽³⁾.

ونفهم من كلام التوحيدى في مواضع أخرى العلة في ذلك، وهي اشتغال المحسوس على أشكال وحدود هي بمثابة الرسوم المحركة للنفس، والمقربة لها من عالم الحق⁽⁴⁾، وهذه الرسوم قد يتعين الالتجاء إليها والثقة بمعطياتها، إن تعذر الخلوص إلى عالم العقل دفعة واحدة، فعلى الرغم من أن العقل هو مناطق المعرفة الحقيقية، إلا أنه قد يتعسر السبيل إليه من دون الاسترشاد بدليل الحسن⁽⁵⁾.

(1) انظر ما نقله عن أبي الحسن العامري في المقابسات، المقابلة العشرون، ص (118).

(2) انظر ما نقله عن أحد الحكماء: البصائر والذخائر 7 / 227، وما نقله عن أبي الحسن العامري في المقابسات، المقابلة الحادية والأربعون، ص (172).

(3) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 1.

(4) ينقل التوحيدى عن النوشجاني أن الأشكال والحدود التي هي من عالم الحسن، هي رسوم محركة للنفس ومقربة من الحق، وأنه كلما كانت تلك الرسوم أتم وأحسن، كان التحريك ألطف والإدراك أشرف، ومثال هذا التحريك وهذا التحرك حاضر من الأشكال والخطوط والصور والنقوش. انظر: المقابسات، المقابلة السادسة والثلاثون، ص (162).

(5) انظر ما نقله عن أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، المقابلة العشرون، ص (118).

ج - حدود المعرفة الحسية:

وعلى الرغم من أهمية الحس، بل وتعيّنه حيناً، إلا أنه كما يقول التوحيدي حاكم مرتشٍ، وخابط خبط عشواء في ليل مُدْهِم⁽¹⁾؛ فأهميته لا تعدو كونه وسيلة للعقل فحسب، ومعنى كونه وسيلة أن الاستعانة به تكون على قدر المراد منه، ولهذا دلالتان عند التوحيدي:

إحدهما: إمكانية الاستغناء عنه إن تيسر الوصول للمطلوب دونه؛ يعني إن أمكن الخلوص إلى عالم العقل دون الالتجاء إليه.

والثانية: عدم التشبث به بعد الوصول بواسطته إلى المطلوب؛ يعني أن الحكم ضرورة لا بد وأن يكون للعقل وحده، وليس للحس واضطرابات وتشتيته شأن في ذلك⁽²⁾.

وبناء على هذا يؤكد التوحيدي في أكثر من موضع على أن الحس لانهطاطه لا يغني عن العقل، وإن أغنى العقل لارتفاعه عن الحس⁽³⁾.

د - كيفية الإحساس:

تبين لنا عند عرضنا لمعنى الحس عند التوحيدي أنه قوة الآلات المنبثة في الجسد، والتي يتم

(1) انظر: الإشارات الإلهية 1/ 160.

(2) انظر ما نقله عن أبي الحسن محمد بن يوسف العامري: المقابسات، المقابلة العشرون، ص (118)، وما نقله عن أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة 3/ 136.

(3) وفي ذلك يقول: «والحس بعيد من العقل، والعالي في الحس كأنه يرتقي في وادي الحيوان الذي لا تُطَق له، والعالي في العقل كأنه مطمئن في وادي الملك الذي لا حس له، والملك لم يَعدَم الحس لنقصه، ولكن لكمالِه؛ لأنه غنيٌّ عنه». الإمتاع والمؤانسة 2/ 185، 186، ويقول أيضاً: «وليست شهادة العبد - يقصد الحس - كشهادة المولى - يقصد العقل - ولا نور السُّهى كنور القمر». الإمتاع والمؤانسة 3/ 203، وانظر كذلك: 2/ 191، وراجع ما نقله عن ابن يعيش في الإمتاع والمؤانسة 1/ 220، وما نقله عن شيخه أبي سليمان المنطقي في الإمتاع والمؤانسة كذلك 3/ 136، وما نقله عنه في المقابسات، المقابلة الثامنة والعشرون، ص (139، 140)، والمقابلة الخامسة والثلاثون، ص (159، 160).

تدبيرها وإدارتها بواسطة النفس، التي تفيض قواها على البدن فينفع البدن لها، وعلى هذا فالحس عند التوحيدي كما كان عند الجاحظ من عمل النفس التي تدير البدن وتدبره، فليست الحواس لديه كذلك سوى رواد لنقل المعارف إلى النفس، ثم إشهاد العقل عليها.

وإذا كان الجاحظ في تفسيره للمعرفة الحسية قد حاول الجمع بين التفسير المادي والتفسير الإلهي، فقال بالمجاورة والمداخلة والاتصال، فإن التوحيدي لم يُعن بغير أن الحس عامل من عمال العقل، فلم يعبأ بالتفسير المادي لعملية الإحساس وانتقال المحسوس، حتى إنه لما تعرض لكيفية نقل الكلام تحدث عنه بصورة مجملة لا تفصيل فيها، فنراه إذ يتحدث في مقابساته عن حد الكلام وكيفيته يقول: «يقال: ما حد الكلام؟ الجواب أنه مؤلف من صوت وحروف ومعانٍ، يقال: كيف يحصل؟ الجواب: بجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره في قسبة الرئة، ودفعه ومصاكنه بالحركة الإرادية للهواء الخارج، بحروف تجذبها آلة اللهوات، وهذه مركبة دالة باتفاق واشتقاق على معاني فكر النفس المنطقية، بقدر الهواجس الطارئة، والخواطر السانحة، والصواب المؤيد من العقل، والأثر الحاصل في القلب»⁽¹⁾، كما ينقل في موضع آخر تعريف البصر الحسي بصورة مجملة كذلك، ومن دون التعرض لآليته، فيقول: «يقال ما البصر الحسي؟ الجواب: هو اتصال النور النفساني بنور الشمس بتوسط الهواء»⁽²⁾.

2- الحدس:

أ - معنى الحدس:

سبق وأن ذكرنا في حديثنا عن الحدس عند الجاحظ اختلاف معناه بين المناطقة والإلهيين؛ وقلنا إنه عند المناطقة معنى ينبجس في الذهن على سبيل الخزر، كأنه وحي مفاجئ أو وميض

(1) المقابسات، المقابلة الحادية والتسعون، ص (358).

(2) المقابسات، المقابلة الحادية والتسعون، ص (369).

برق، وعند الإلهيين إدراكُ الصور العقلية إدراكًا مباشرًا، واكتناه جواهر الأشياء اكتناهًا حقيقيًا، وقلنا إن حدس الجاحظ كان من النوع الأول، القريب الشبه بتصور الفرضيات العلمية لدى العلماء⁽¹⁾، وأما حدس التوحيدي فنراه من النوع الثاني، الذي يقترب في معناه من الحدس لدى فلاسفة الإشراق، والذي يدل عندهم على إدراك النفس الإنسانية لما يفيضه عليها واهب الصور من المعقولات، أو ارتقاء تلك النفس إلى المبادئ العالية، حتى تصل إلى الله، وتصبح مرآة مجلوة، تحاذي شطر الحق، فتمتليء من النور الإلهي الذي يغشاها، دون أن تنحلَّ انحلالًا تامًّا في منبع النور، ويسمى هذا الامتلاء من النور الإلهي كشفًا روحياً أو إلهامًا⁽²⁾.

هذا المعنى نراه بتمامه عند التوحيدي؛ فهو يطلب من الله إلهامًا يقتبس منه الحق⁽³⁾، والإلهام كما عرفه التفتازاني هو المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض⁽⁴⁾؛ أي من غير اكتساب ولا مباشرة أسباب، ونراه يعرف البصيرة بأنها «لحظ النفس الأمور»⁽⁵⁾، وفي اللحظ مراقبة وترقبٌ وانتظار⁽⁶⁾، كما يعرفها في موضع آخر بأنها مقارعة باب الغيب، وإطلاع العقل على المستتر من الأمور، والشعور بالمستور، والإحساس بالخافي⁽⁷⁾.

(1) راجع ما سبق ذكره عن الحدس عند الجاحظ، في المبحث الأول من الفصل السابق.

(2) انظر: د. جميل صليبا: الحدس والفكر، بحث نشر بمجلة المجمع العلمي العربي، المجلد (30)، ج (1)، 1955 م، ص (18: 28)، والمعجم الفلسفي 1 / 452.

(3) يقول: «أسألك اللهم أن تحصني بإلهام أقتبس الحق منه». البصائر والذخائر 7 / 4.

(4) انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص (72).

(5) الإمتاع والمؤانسة 2 / 35.

كما يقول في سياق شرحه لجواز اقتران الحرمان بالقوة، والنيل بالعجز: «ومن صفا لبُّه واجتمع قلبه، ولحظ المعنى الملقى إليه...». البصائر والذخائر 1 / 159، وكأن المعنى شيء يقذفه الله سبحانه في قلب العبد المؤهل لذلك، بلا مباشرة أسباب، سوى صفاء اللب واجتماع القلب.

(6) لحظ إليه لحظًا ولحظًا: أي نظر بمؤخر عينيه. انظر: تاج العروس، فصل اللام مع الظاء 20 / 267.

(7) انظر: الإمتاع والمؤانسة 1 / 76.

الحدس إذن عند التوحيدي هو ترقُّب ذهن صافٍ ويقظ، يسمح بالتقاط الفكرة في حال نقائها، أو هو قوة العقل على التلقي والاستقبال، وإدراك ما يُفيضه عليه واهب الصور من العلوم والمعارف.

ب - أهمية الحدس:

وفي ضوء هذا العرض الموجز لمعنى الحدس عند التوحيدي يتضح لنا دوره الهام والفعال في مجال المعرفة؛ فهو السبيل الذي يسترشد به العقل عند عجز الحس وقصوره، باعتباره خير معين له في تحصيل المعارف العقلية الباطنة، على نحو ما سبق القول.

ج - كيفية الحدس:

وقد أشار التوحيدي إلى الكيفية التي يتأتى بها الحدس، والوسائل والوسائط التي تجعل الإنسان مؤهلاً لنيله والفوز به، وتلك هي تطهير النفس، وتخليصها من شوائب الفرقة والانقسام، والوصول بها في حياتها إلى حال الموت الإرادي، الذي لا تصل إليه النفس إلا بقمع الشهوات وإخمادها⁽¹⁾؛ فإن العقل - كما ينقل عن شيخه أبي سليمان - كالشمس، التي تطلع فتحيي، وتضيء فتنتفع، إلا أنها لا تطلع بكليتها إلا على النفس التي ليست حاوية لجدار وسطح، وجبل وسهل⁽²⁾؛ أي النفس الخالية عن معوقات الهوى والشهوة.

وهكذا يتأتى للعقل تحصيل المعارف الظاهرة والباطنة من خلال وسيلتي الحس والحدس، على أن للعقل وسيلة أخرى خارجية، هي الخبر الصادق، وهو ما سوف أتناوله بالتفصيل في المبحث التالي.

(1) انظر: رسالة الحياة، ص (66)، وراجع في نفس المعنى: البصائر والذخائر 2/ 238، 239، والإمتاع والمؤانسة

. 39 / 1

(2) انظر: الإمتاع والمؤانسة 3/ 119.

المبحث الثاني

مصادر خارجية (الخبر الصادق)

تبين لنا مما سبق أن العقل عند التوحيدي - كما كان عند الجاحظ - هو آلة الإدراك، وأنه هو الحاكم الفصل في المعارف بنوعيتها؛ الظاهرة والباطنة، كما تبين لنا كذلك قصوره ومحدوديته في بعض أنواع المعارف، ومن هنا اتجه التوحيدي كذلك إلى الخبر، وجعله كالجاحظ من الروافد المعينة للعقل في رحلته المعرفية، وقرَنَ بينه وبين العيان كذلك في كونه أصلاً من أصول الاستدلال؛ فالمسموع والمبصر - على حد قوله - كالأنثى والذكر، ينزع كل واحد منهما إلى تمامه بالآخر⁽¹⁾، إلا أن الملاحظ أن الخبر لم يحظ بعنايته مثلما كان الأمر لدى الجاحظ؛ إذ اقتصر في العناية به على فحص المعنى أو المتن دون الإسناد، وفيما يلي الحديث عن منهجه ذاك، ثم أقسام الخبر الصادق لديه:

1- منهج التوحيدي في فحص الخبر:

يتسم منهج التوحيدي في فحص الخبر بالتعويل على المعنى دون الإسناد؛ فضابط القبول والرفض لديه مرهون بالمعنى الذي تسكن إليه النفس، فمجال العقل في الحكم على الرواية ضيق كما يرى، إذ يقتصر دوره لديه على الفهم والتأويل فحسب، نفهم هذا من مثل قوله مُعَقَّباً على رواية نُسبت إلى أبي جعفر المنصور، شَبَّهَ نفسه فيها بعمر بن الخطاب، وقد استبعد التوحيدي أن تكون الحادثة قد حدثت على الوجه الذي رويت به: «وأبو جعفر أكبر من ذاك، ولعل الحكاية موضوعة عليه؛ فأفة الأخبار كثيرة، والظنَّة إلى أهلها سريعة، وتخليص السقيم من الصحيح صعب، وقد دُهي الناس في جميع مذاهبهم وأتوا منها، كذاك الرافضي في رفضه، والحروري في تحكيمه، ومجال العقل فيها ضيق، وسلطانها عليها وإِه، ولسانه فيها كليل، وإنما

(1) انظر: الإمتاع والمؤانسة / 1 / 137.

الأمر في الأخبار موقوف على السابق في النفس، وعلى حسن الظن بالرواية، وعلى مخرج الكلام في التأويل، والكلام كله مصَرَّف ومتعسف»⁽¹⁾.

هذا يعني أن الحكم على الإسناد بالقبول أو الرفض ليس له ضابط عقلي واضح، وأن المعول عليه هو المعنى الذي تقبله النفس وتطمئن إليه، ومن هنا ولَّى التوحيدي وجهته العقلية نحو فحص المتن دون الإسناد، معوّلاً عليه فحسب في قبول الخبر أو رده، ويتأكد هذا الفهم بقوله في موضع آخر تعقيباً على أحد الأحاديث التي رواها عن النبي ﷺ: «هذا إذا كان قاله، فإني لا أثق بجميع ما روي، ولا أجزئ كل ما أخبر، وإنما ألوذ بالقول مفيداً أو مستفيداً، وأرجو أن تسلم العاقبة مع سلامة النية وحسن القصد في القول والعمل»⁽²⁾.

كما يقول عقب رواية إحدى الحكم التي أوردها عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مؤكداً تعويله على المعنى دون الإسناد: «هذا رواه لي بعض المجوس لبزرجهر، ورواه لي بعض العلوية لجدّه، ورواه لي آخر مرسلاً، والله أعلم وأحكم بالصواب، فالحكمة نسبتها فيها، وأبوها نفسها، وحجتها معها، وإسنادها متنها، لا تفتقر إلى غيرها ويفتقر إليها، ولا تستعين بشيء ويستعان بها»⁽³⁾؛ فالمهم لدى التوحيدي هو المعنى، أما الإسناد فقد أوكل حقيقته إلى الله تعالى.

- ضابط قبول المعنى لدى التوحيدي:

ويتحدد قبول المعنى لدى التوحيدي بموافقته للعقل والشرع معاً، نفهم هذا من قوله عقب روايته لحديث واهي الإسناد: «ومتى أحب السامع أن يتنفع به لم يضره وهي الإسناد وتهمة

(1) البصائر والذخائر 2 / 17، 18.

(2) المرجع السابق 7 / 218، 219.

(3) المرجع السابق 8 / 67.

كما يورد عن علي بن أبي طالب قولاً رواه لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ثم يعلق عليه قائلاً: «هذا الكلام لأبي بكر وقد رواه لعمر، والله أعلم بحقيقة الخبر». السابق 8 / 78.

الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفي من العقل، ويستمر على حكم العدل، ويلائم أساس الشريعة ومبنى الدين»⁽¹⁾، فما وافق العقل والشرع لديه فهو مقبول، وما خالف أحدهما فهو مردود.

ومن نماذج نقد المتن لدى التوحيدي تلك الرواية التي رواها عن المنصور، فقد روي أن رجلاً رفع إليه رقعة يسأله فيها بناء مسجد في محله، فوقع المنصور على ظهرها قائلاً: «من شرائط الساعة كثرة المساجد، فزد في خطاك تزد في الثواب»، قال التوحيدي: «كيف ترى كلام هذا الإمام؟ تعجب ففيه مُتَعَجَّب، ومن أين له أن كثرة المساجد من شرائط الساعة؟ أفقلَّة المساجد من شرائط بعد الساعة أم ماذا؟ اللهم غفرًا، ولعل الخبر من الضرب المعمول، والقول المنحول، حرس الله سرائرنا عن مقت الأئمة، وعداوة الصالحين»⁽²⁾.

ومن ذلك أيضًا ما رواه عن ابن عباس في صفين، فقد أورد قوله: «ليغلبن معاوية؛ لأن الله تعالى قال وهو أصدق القائلين: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: 33]»⁽³⁾، فقد شكك التوحيدي في صحة الرواية قائلاً: «وما أدري كيف صحَّت هذه الرواية، إن ابن عباس لو كان معه هذا البرهان، لكان مع من جعل الله له سلطانًا، وفارق من جعل الله عليه سلطانًا، ولكن الرواية خبر، والخبر ينقسم بين التصديق والتكذيب، وبالتوقف عنه وسوء الظن به، ولقد عمَّت آفته الخلق، وإلى الله عَجَلُ الشكوى»⁽⁴⁾.

كما شكك كذلك في أحد الأحاديث لما يترتب على تأويلها والعمل بها من ظهور الفساد بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد نقل أنه ﷺ قال: «لا ينبغي للمؤمن أن يُذِلَّ نفسه»،

(1) البصائر والذخائر 4 / 17.

(2) المرجع السابق 2 / 18، 19.

(3) المرجع السابق 2 / 195.

(4) المرجع السابق 2 / 195.

قيل: يا رسول الله وكيف يُدُلُّ نفسه؟ قال: «يتعرض من البلاء لما لا يطيق»⁽¹⁾، قال التوحيدي: «وهل يجوز ترك الأمر بالمعروف بهذا التأويل؟ أما إنه متى شاع هذا بين الناس وجنحوا إليه، وعملوا عليه، ظهر الفساد في البر والبحر، وتعجل كل واحد في راحته وعزه، وقبض يده ولسانه عما فرض الله ﷻ عليه من إقامة المعروف وإماتة المنكر، أما إنه موقوف على التأويل فإنك لا تجد قائلًا قولًا ولا فاعلاً فعلاً إلا وهو في حاله تلك ييسط عذراً، ويدعي سرّاً ويتعسف تأويلاً، ولعل هذا الحديث واهي الإسناد، فاسد المخرج، أو قد صحبه في الحال ما سقط منه عند الرواية»⁽²⁾.

2- أقسام الخبر الصادق:

ونستطيع أن نقسم الخبر الصادق عند التوحيدي إلى قسمين رئيسين، هما: خبر الوحي، وما صح من أخبار السابقين وآثارهم.

أولاً: خبر الوحي:

وهو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وقد أكّد التوحيدي على أهمية الوحي كمصدر من مصادر المعرفة؛ فالوحي كمال إلهي يفتقر إليه الوجود البشري؛ نظراً لقصور العقل ومحدوديته، وعجزه عن البتّ في كثير من الأمور؛ لما طُبعت عليه العقول من تفاوتٍ واختلاف؛ فالعقول مهما سمت فهي مُفتقرة بالضرورة إلى الوحي ومُحتاجة إليه⁽³⁾.

(1) أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في النهي عن سب الرياح (2254)، وابن ماجه في كتاب الفتن،

باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة: 105] (4016) من حديث حذيفة. قال الترمذي:

هذا حديث حسن غريب.

(2) البصائر والذخائر 7/ 238، 239.

(3) من المناظرات الماتعة التي نقلها لنا التوحيدي تلك المناظرة التي عقدت بين الشريعة والفلسفة، وقد تزعّم لواءها المقدسي، وهو من إخوان الصفا، وكان منتصراً للفلسفة، والحريري وكان منتصراً للشريعة، وكان ملخص ما ذكر

ويشمل الوحي على الترتيب الكتاب والسنة؛ أما الكتاب فهو كلام الله ﷻ، وهو - كما يقول - المقنع والمفزع، وفيه الشفاء والبيان، والهدى والنور، وإليه مردُّ كلِّ مشكل، وعليه معراج كل حيران، ففي مجمله كفاية للصدور السليمة، وفي تفصيله شفاء للصدور السقيمة⁽¹⁾.

وأما السنة فهي السبيل الواضح، والقائد الناصح، والعَلَم المنصوب، والأُمَم المقصود، وهي الفرع عند الخصام، والقدوة لجميع الأنام⁽²⁾.

هذا وقد حرص التوحيدي على الاستشهاد والاسترشاد بأي الذكر الحكيم، كما عرض لأحاديث النبي ﷺ في أكثر من موضع، واستفاض في شرحها، واستخراج الفوائد والمعاني اللطيفة منها⁽³⁾.

ثانيًا: ما صح من أخبار السابقين وآثارهم:

وتشمل كل صحيح منقول من لغة أو شعر أو رواية أو خبر، وقد حفلت مؤلفات التوحيدي بالعديد منها، وخاصة «البصائر والذخائر» و«الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات».

المقدسي أن الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، وأن الأولى تقليدية ظنية للعوام، والثانية برهانية يقينية للخواص، وقد رد الحريري مزاعم المقدسي، ويَن تهافتها وما فيها من مغالطات، كما عرض التوحيدي كذلك لرأي شيخه أبي سليمان المنطقي في انتصاره للشريعة على الفلسفة، باعتبارها بيانًا بالوحي النازل، وليس بالرأي الزائل، فالشريعة - كما يقول - فوق الفلسفة، والفلسفة دون الشريعة؛ إذ الفلسفة كمال بشري، والشريعة كمال إلهي، والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري، والكمال البشري مفتقر إلى الكمال الإلهي، ووجه افتقاره أن العقل وحده لا يمكن الاكتفاء به في كل الأمور، هذا بالإضافة إلى تفاوت العقول واختلافها. انظر نص تلك المناظرة في الإمتاع والمؤانسة، الليلة السابعة عشرة 2 / 5 : 23.

(1) انظر: البصائر والذخائر 2 / 112، 113، وانظر كذلك 1 / 5، ورسالة في العلوم، ص (202).

(2) انظر: البصائر والذخائر 1 / 6، وانظر كذلك 7 / 9، 204، 205، والإمتاع والمؤانسة 2 / 76.

(3) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر 7 / 204 : 290، والإمتاع والمؤانسة 2 / 92 : 103.

تعقيب

تبين لنا من العرض السابق اتفاق الجاحظ والتوحيدي على أهمية العقل والخبر الصادق سبيلاً للمعرفة، وكذا اتفاقهما على أهمية الحواس واعتبارها بوابات ومنافذ للمعارف، وعلى دور الحدس في الوصول إلى ما يقصر عنه الحس، ومع هذا فقد اختلفا في عدد من الأمور؛ منها:

1- طبيعة العقل وآلية عمله:

فقد ذهب الجاحظ إلى أن العقل قوة من قوى النفس، وطبيعة من طبائعها، بينما سما التوحيدي بالعقل أكثر، فجعله في مرتبة عليا فوق النفس، فهو - كما قال - جوهر بسيط، مستخلف للنفس، وحاكم عليها.

وقد ترتب على اختلاف الطبيعة اختلاف آلية العمل؛ فبينما يرتقي العقل لدى الجاحظ من كونه الغريزي إلى كونه المكتسب من خلال النظر والتفكير، والبحث والتصفح، والسماع والتجربة...، إذا بالعقل لدى التوحيدي يرتقي من كونه الانفعالي إلى كونه الفعلي، من خلال الاتصال بالقوة الإلهية والاستمداد منها، ثم الاتصال بالنفس والفيض والإشراق عليها.

2- مفهوم الحدس:

سلك الجاحظ في الحدس مسلك المنطقة؛ فكان حدسه معنى ينبجس في الذهن على سبيل الحزر، كأنه وحي مفاجئ أو وميض برق، وهو معنى قريب من تصور الفرضيات العلمية لدى العلماء، بينما سلك التوحيدي في الحدس مسلك الإلهيين، الذي يبنّي الحدس لديهم على إدراك الصور العقلية إدراكاً مباشراً، واكتناه جواهر الأشياء اكتناهاً حقيقياً، فكان حدسه قريباً من تصور فلاسفة الإشراق، الذي يدل الحدس عندهم على إدراك النفس الإنسانية لما يفيضه عليها واهب الصور من المعقولات، أو ارتقاء تلك النفس إلى المبادئ العالية، حتى تأخذ مباشرة عن الله، فحدس الجاحظ إذن هو الظن والتخمين الذي يسبق كشف الحقائق، أما حدس التوحيدي فهو ترقب الذهن في حال يقظته وصفائه لما يُفاض عليه من المواهب والعلوم والمعارف.

3- منهج فحص الخبر:

كما بدا التباين بينهما واضحاً في منهجيهما في فحص الخبر؛ إن كماً أو كيفاً، فبينما توسع الجاحظ في فحص الأخبار وامتحانها، فوجدناه يسعى إلى إرساء المبادئ والأصول العامة التي يقوم عليها التحقق والتمحيص، حتى عددناه من أوائل المشاركين في وضع اللبنات الأولى لعلم الحديث - فقد ضيق التوحيدي من مجال العقل في الحكم على الأخبار، حتى قصر عمله فيها على التحقق من المتن دون الإسناد، فجاءت مشاركته ضعيفة وباهتة، وذلك على الرغم من تأخره عن الجاحظ، بل ومعاصرته لبدايات ازدهار التصنيف في علم الحديث⁽¹⁾.

(1) بدأ ظهور التدوين لعلم الحديث كفن مستقل في القرن الرابع الهجري، وكان أول من أَلَف فيه القاضي أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرَّامَهُرْمُزِي (ت: 360هـ). انظر: د. محمد بن محمد أبو شهبه: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص (30، 31).

خاتمة : نتائج البحث

1- على الرغم من أن التوحيدي قد لُقِّبَ بالجاحظ الثاني أو جاحظ القرن الرابع الهجري؛ لشغفه به ونهمه بترائه، ومحاكاته له في أسلوبه الفني والأدبي، إلا أن معالم التباين بينهما بدت واضحة تمامًا؛ إن على مستوى سماتهما الشخصية أو وجهتيهما المعرفية؛ فبينما اتسم الجاحظ بالموضوعية، فقد غلبت على التوحيدي النزعة الذاتية، ولئن تمتع الجاحظ بحضور قوي، وذات يقظة واعية ومتوثبة، فقد عانى التوحيدي من ويلات الاغتراب والقلق الوجودي، ولئن اتفقا في الهزل كسمة مشتركة بينهما، فقد اختلفا في الدافع إليه، وفي الصورة والهيئة التي وجد عليها، فكان هزل الجاحظ صورة من نفسه المحبة للحياة، المقبلة عليها، بينما كان هزل التوحيدي صورة من نفسه الساخطة على الحياة، الناقمة على من فيها.

وأما من حيث المنهج أو الوجهة المعرفية، فقد جاء منهج الجاحظ موضوعيًا، يُعنى بالواقع، وبالحالة التي تكون عليها الأشياء، بينما جاء منهج التوحيدي ذاتيًا، يُعنى بالفكرة وبالمثال، وبالحالة التي يجب أن تكون الأشياء عليها.

2- كشف البحث عن أن المعرفة هي مفتاح شخصية الجاحظ؛ فقد كان ولعًا بها، شغوفًا بتتبع السبل المُفضية إليها، مستقصيًا لمسالكها ودروبها، وفي المقابل كانت الذاتية بمعناها السلبي هي مفتاح شخصية التوحيدي، والتي فُسِّرَ على ضوءها ما بدا من القلق والاضطراب الواضح في شخصيته.

3- كشف البحث عن المكانة التي احتلها الجاحظ في سبيل النهوض بالعلوم والمعارف، فبالإضافة إلى مكانته الأدبية وكونه أميرًا للبيان العربي بلا منازع، فقد أبان البحث عن نواحٍ أخرى عديدة في شخصيته، كظهوره عالمًا يرصد ويلاحظ ويراقب، ويضع الفروض ويمتحنها، ويجري التجارب ويستخرج النتائج، ومفكرًا يؤصِّل وينظر ويقعد، ويضع القوانين والمعايير الدقيقة المنظَّمة، التي تضبط معطيات العقل وتُحكم توجهاته، هذا بالإضافة إلى

ظهوره فيلسوفاً يتحرّى علل الأشياء وأصولها؛ أملاً في الوصول إلى الوحدة الجامعة لهذا التنوع والتكثر المشاهد في الكون من حولنا.

وفي المقابل كشف البحث عن المغالاة التي أحاطت بمكانة التوحيدي، وعن الألقاب التي ألصقت به، ولا حقيقة تحتها؛ ككونه أعجوبة الزمن، ومعجزة الدهر، والعبقري المبدع، والعالمي الفرد، وقد أثبت البحث من خلال سيرته، ومن خلال ما خطّت يداها، أنه أديب وراوي، اعتمد الأخذ عن العلماء منهجاً له، وقد استطاع توظيف ملكته الأدبية في تبسيط معروضه من المعارف الفلسفية، فكان في طليعة الأدباء الذين استطاعوا أن ينزلوا بالفلسفة من عليائها، ليضعوها في متناول أفهام الجميع.

4- سلك كلٌّ من الجاحظ والتوحيدي - على الرغم من تباين منهجيتهما - دروباً متشابهة في الوصول إلى المعرفة، فسلك الجاحظ سبيل الشك والنقد والتعليل والتأويل والبيان، وسلك التوحيدي سبيل التساؤل وكذا النقد والتعليل والتأويل والبيان، وقد لوّن كلٌّ منهما سبيله بلونه، وصبغه بصبغته، إلا أن الملاحظ أن إسهامات الجاحظ قد فاقت إسهامات التوحيدي، وأربت عليها كثيراً؛ فقد ساعدت طبيعة الجاحظ العلمية والفكرية والفلسفية على تنوع معروضه وغزارته، وعلى عمقه ودقته ومنهجيته، فاستطاع أن يساهم منذ وقت مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي في إرساء الأحجار الأولى لتأسيس المعارف على أسس علمية منهجية، واضحة ومنضبطة، وهو ما بدا واضحاً على الأخص في ممارساته التطبيقية، وذلك من خلال ما قدّم من التأصيل لمنهجية الشك، ومن التأسيس لمنهج كامل متكامل في التعليل، يتقصّى ظاهر العلل وخفيّاتها، ومن التنظير لعملية التأويل، ووضع القوانين الضابطة لها، هذا بالإضافة إلى جهوده في إرساء قواعد علم البيان والبلاغة العربية، وقد كشف البحث كذلك عن جهوده في وضع اللبّات الأولى لعلم الحديث، بما أسسه من قواعد وأصول في فحص الأخبار وتمحيصها، ولولا الاضطراب الذي عاناه التوحيدي، والذي أثر بالطبع على حياته العلمية والفكرية، لكان له شأن غير هذا الشأن.

5- وبالإضافة إلى هذا فقد كشف البحث عن إحدى نواحي الإبداع والتميز في فكر الجاحظ، وهي قدرته على الجمع بين الناحيتين الميتافيزيقية والطبيعية المادية، أو على حد تعبيره الجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، وبتعبير آخر الجمع بين الإيمان بالغائية والقول بالاحتمية الآلية في الوقت ذاته، وقد أُلجأ إلى ذلك مجاراةً ومسايرةً للدهريين فيما لا يتنافى مع العقل، تمهيداً لتفنيد أقوالهم والرد عليها، وهي من الملامح الهامة والمميزة في فكره، والتي تبرهن على انتصاره للعقل، بتقديمه المداخل المادية في عملية الوعي والإدراك، كما تعد محاولات في هذا الميدان تطبيقاً عملياً لمبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة، والتي سبق بها محاولات الفلاسفة المشائين فيما بعد.

6- يعد التلازم بين الواقع والعقل أساساً في درك المعارف لدى كل من الجاحظ والتوحيدي، بفارق تعويل الجاحظ على الواقع كأصل والعقل كفرع، وتعويل التوحيدي على العكس؛ أي اعتماد العقل أصلاً، والواقع فرعاً، فقد آمن كلاهما بالعقل سبيلاً للمعرفة، كما آمن كلاهما كذلك بالوجود الموضوعي لعالم الأشياء؛ فجاءت المعرفة لديهما حصيلة للتفاعل بين العقل والواقع؛ أي بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وهو ما يتفق مع الطبيعة الثنائية للمعرفة في الإسلام، والتي تثبت العقل أداة للمعرفة، وتقرُّ بالوجود الخارجي لعالم الأشياء مستقل عن العقل الذي يدركها.

7- كشف البحث عن دور الطبائع لدى كل من الجاحظ والتوحيدي في تسيير حركة الأكوان بعامة، وكذا دورها في تسيير الإنسان بخاصة، والذي يفترق عن الأكوان بميزة الإرادة والاختيار، اللذين يتم بهما الثواب والعقاب، كما كشف البحث كذلك عن الغموض الكائن في جمعها بين القول بالطبائع أو الاحتمية السببية، وبين أصل حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، وقد اتخذ كلاهما مساراً مختلفاً في معالجته وتبيينه؛ فبينما أثر الجاحظ التصريح بالعبارة، فقال بالأفعال المتولدة، والتي لها نوع اتصال مع الفعل الإرادي الأول للإنسان، فقد لجأ التوحيدي

إلى الإشارة والرمزية، وذلك على الطريقة الصوفية أو الإشرافية الذوقية، في الإيحاء والتلميح إلى المعاني دون التصريح بها.

8- احتل العقل مكاناً مرموقاً في فكر كل من الجاحظ والتوحيدي، بفارق اعتبار الجاحظ العقل قوة من قوى النفس، وطبيعة من طبائعها، واعتبار التوحيدي أنه جوهرٌ بسيط، مستخلفٌ للنفس وحاكم عليها، وبناء على هذا يرتقي العقل لدى الجاحظ من كونه الغريزي إلى كونه المكتسب من خلال النظر والتفكر، والبحث والتصفح، والسمع والتجربة...، بينما يرتقي العقل لدى التوحيدي من كونه الانفعالي إلى كونه الفعلي، من خلال الاتصال بالقوة الإلهية والاستمداد منها، ثم الاتصال بالنفس والفيض والإشراق عليها.

9- اختلف مفهوم الحدس لدى الجاحظ عن مفهومه لدى التوحيدي؛ فقد سلك الجاحظ في الحدس مسلك المناطقة، فكان حدسه معنى ينبجس في الذهن على سبيل الحزر، كأنه وحي مفاجئ أو وميض برق، وهو معنى قريب من تصور الفرضيات العلمية لدى العلماء، بينما سلك التوحيدي في الحدس مسلك الإلهيين، الذي ينبنى الحدس لديهم على إدراك الصور العقلية إدراكاً مباشراً، واكتناه جواهر الأشياء اكتناهاً حقيقياً، فكان حدسه قريباً من تصور فلاسفة الإشراق، الذي يدل الحدس عندهم على إدراك النفس الإنسانية لما يفيضه عليها واهب الصور من المعقولات، أو ارتقاء تلك النفس إلى المبادئ العالية، حتى تأخذ مباشرة عن الله، فحدس الجاحظ هو الظن والتخمين الذي يسبق كشف الحقائق، أما حدس التوحيدي فهو الترقب الذي يمارسه الذهن في حال يقظته وصفائه، لما يُفاض عليه من المواهب والعلوم والمعارف.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: كتب التفسير وعلوم القرآن:

1 - الأصفهاني [أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 502 هـ)]:
المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت.

2 - الرازي [أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي الملقب بفخر الدين
الشهير بخطيب الري (ت: 606 هـ)]: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح
الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 م.

3 - د. سامي عطا حسن: الصرفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها، بحث نشر-
بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد (17)، العدد (51)،
2002 م.

4 - الطبري [أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310 هـ)]: جامع البيان عن تأويل آي القرآن
المعروف بتفسير الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

5 - أبو عبيد معمر بن المثنى التيمي (ت: 210): مجاز القرآن، علق عليه د. محمد فؤاد سزكين،
مكتبة الخانجي بالقاهرة.

6 - القرطبي [أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671 هـ)]: الجامع لأحكام القرآن، اعتنى
به الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.

7 - ابن كثير [الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: 774 هـ)]:
تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة
الثانية، 1420 هـ / 1999 م.

8- النسفي [الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت: 710هـ)]: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.

ثالثاً: كتب الحديث الشريف:

1- ابن الأثير [مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت: 606)]: النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

2- ابن الجوزي [أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي (ت: 597هـ)]: غريب الحديث، ت: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

3- ابن حجر [الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)]: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رَقَم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

4- الزمخشري [جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد (ت: 538هـ)]: الفائق في غريب الحديث والأثر، ت: علي محمد البجاوي، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثانية.

5- ابن قتيبة [أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت: 276)]: تأويل مختلف الحديث، ت: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، دار ابن القيم الرياض، ودار ابن عفان القاهرة، الطبعة الثانية، 1430هـ / 2009م.

6- د. محمد بن محمد أبو شهبة: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، د. ت.

- 7- النوي [أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)]: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1347هـ / 1929م.
- رابعاً: كتب الجاحظ [أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (ت: 255هـ)]:
 - 1- البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، الطبعة الخامسة، د.ت.
 - 2- البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ / 1990م.
 - 3- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة السابعة، 1418هـ / 1998م.
 - 4- الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، تقديم د. أحمد فؤاد باشا، ود. عبد الحكيم راضي، طبعة الذخائر.
 - 5- الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الندوة الإسلامية، بيروت، لبنان، 1987م، 1988م.
 - 6- الرسائل الأدبية، تقديم وتبويب وشرح: د. علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأخيرة، 2002م.
 - 7- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
 - 8- الرسائل السياسية، تقديم وتبويب وشرح: د. علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأخيرة، 2002م.
 - 9- الرسائل الكلامية، تقديم وتبويب وشرح: د. علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأخيرة، 2002م.

10- القول في البغال، تحقيق شارل بيلا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ / 1995م.

11- مجموع رسائل الجاحظ، د. محمد طه الحاجري، دار النهضة العربية، بيروت، 1983م.

12- المحاسن والأضداد، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، 1330هـ / 1912م.

13- مناقب خلفاء بني العباس، ت: د. محمد محمود الدروبي، الحولية الثانية والعشرون من حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1423هـ / 2002م، الرسالة السابعة والثمانون بعد المائة.

خامساً: كتب أبي حيان التوحيدي [علي بن محمد بن العباس (ت: 414هـ)]:

1- الإشارات الإلهية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، 1950م.

2- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الذخائر، د. ت.

3- البصائر والذخائر، تحقيق د. وداد القاضي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م.

4- ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق، 1951م.

5- رسالة في العلوم، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1301هـ.

6- الصداقة والصديق، شرح وتعليق علي متولي صلاح، المطبعة النموذجية، د. ت.

7- مثالب الوزيرين، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر بدمشق، د. ت.

- 8- المقابسات، تحقيق د. محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970 م.
- 9- من رسائل أبي حيان التوحيدي: اختيار ودراسة د. عزت السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2001 م.
- 10- الهوامل والشوامل، لأبي حيان التوحيدي ومسكويه، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009 م.

سادسًا: كتب الفلسفة والعقائد:

- 1- د. إبراهيم بيومي مذكور ود. يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة لتلاميذ السنة التوجيهية، وزارة المعارف العمومية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953 م.
- 2- د. إبراهيم سلامة: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1369 هـ / 1950 م.
- 3- أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1935 م.
- 4- أحمد الدردير أبو البركات: شرح الخريدة في علم التوحيد، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي، مكتبة محمد علي صبيح، الطبعة الأولى، 1374 هـ / 1954 م.
- 5- أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار ودار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008 م.
- 6- أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942 م.
- 7- الإسفراييني [أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني (ت: 471 هـ)]: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ / 1983 م.

8- الأشعري [أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت: 324هـ)]: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الطبعة الثالثة، 1400هـ / 1980م.

9- أفلاطون:

* في السوفسطائيين والتربية، محاضرة بروتاجوراس، ترجمة وتقديم د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.

* محاضرة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م

* محاضرة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

10- د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج 1 مطبعة دار نشر الثقافة 1950م، وج 2 مطبعة الرابطة 1951م.

11- أوليفي ربول: أرسطو الخطابة والجدلية، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ترجمة محمد النويري، المجلد الخامس، الجزء التاسع عشر، 1996م.

12- الباجوري [برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي (ت: 1276هـ)]: حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية للفتازاني، دار التقوى، دمشق الشام، الطبعة الأولى، 1441هـ / 2020م.

13- د. بركات محمد مراد: أبو حيان التوحيدي مغترباً، بحث نشر بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (21)، الرسالة (152)، 2001م.

- 14- البغدادي [أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت: 429هـ)]: الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د.ت.
- 15- بلال شيبوب: مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين، دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف، بحث نشر بمجلة نماء، مركز نماء للبحوث والدراسات، العددان السادس والسابع، 2018م.
- 16- د. بلقاسم الغالي: الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ / 1999م.
- 17- التفتازاني [سعد الدين مسعود بن عمر (ت: 792هـ)]:
- * شرح العقائد النسفية، حققه وعلق عليه محمد عدنان درويش، راجعه فضيلة الشيخ أديب الكلاس، استانبول، فضيلت نشریات، د.ت.
- * شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ / 1998م.
- 18- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، د.ت.
- 19- د. جميل صليبا: الحدس والفكر، بحث نشر بمجلة المجمع العلمي العربي، المجلد (30)، ج (1)، 1955م.
- 20- د. حسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي، بحث نشر بمجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (14)، العدد (3)، 1995م.
- 21- حسن المطاوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، مكتبة مدبولي، 1989م.

22- د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي ومكتبة الفكر الجديد، الطبعة الثانية، 2008م.

23- خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا: أبو حيان التوحيدي أو العالمي الفرد، بحث نشر بمجلة فصول، ترجمة د. عبد اللطيف عبد الحليم، المجلد (14)، العدد (3)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م.

24- الخياط [أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي]: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1344هـ / 1925م.

25- ديكارت [رينيه (ت: 1650م)]: مقال عن المنهج، ترجمة وشرح وتقديم محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، القاهرة 1349هـ / 1930م.

26- د. راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.

27- ابن رشد [أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي (ت: 595هـ)]: تلخيص السفسطة، ت: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972م.

28- د. زكريا إبراهيم:

* أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المجلس الأعلى للثقافة.

* سيكولوجية الفكاهة والضحك، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

29- زهدي حسن جار الله: المعتزلة، منشورات النادي العربي في يافا، مطبعة مصر، القاهرة، 1366هـ / 1947م.

- 30- السجستاني [أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر بن بهرام (ت: 380هـ)]: صوان الحكمة وثلاث رسائل، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، بنياد فرينك، إيران، طهران، 1974م.
- 31- د. السيد إبراهيم محمد: الضحك في أدب أبي حيان التوحيدي، بحث نشر بمجلة فصول، المجلد (14)، العدد (4)، 1996م.
- 32- الشهرستاني: [أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت: 548هـ)]:
 * الملل والنحل، ت: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ / 1993م.
- * نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد.
- 33- د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1983م.
- 34- د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، 1977م.
- 35- د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.
- 36- د. عبد العال سالم مكرم: الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1402هـ / 1982م.
- 37- عبد المجيد الجوزي: مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2003م / 2004م.

38- عبد المجيد مسالتي: النص بين القراءة الحرفية والقراءة التأويلية عند علماء الكلام، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، السنة 2018م، مجلد 15، عدد 28.

39- د. علي بو ملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988م.

40- الغزالي [الإمام أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)]:

* إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1402هـ / 1982م.

* قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، 1359هـ / 1940م.

* ميزان العمل، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، د. ت.

41- فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2007م.

42- القاضي عبد الجبار الهمذاني [أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني (ت: 415هـ)]:

* شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ت: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.

* المغني في أبواب التوحيد والعدل، ت: مجموعة من المحققين، إشراف د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

* المنية والأمل، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى (ت: 840هـ)، قدم له وحققه د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، 1985م.

- 43- المحاسبي [أبو عبد الله الحارث بن أسد (ت: 243هـ)]: مائئة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: د. حسين القوتلي، دارالفكر، الطبعة الأولى، 1391هـ / 1971م.
- 44- د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 2013م.
- 45- محمد عبد الهادي أبو ريذة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365هـ / 1946م.
- 46- د. محمد عمارة: أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م.
- 47- د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دارالمعارف، د. ت.
- 48- د. محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، دارالمعارف، الطبعة الثالثة، 1988م.
- 49- د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دارالمعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1973م.
- 50- مسعود بوشخشوخة: مكانة الحدس والتخيل والبناء المعرفي لأينشتاين، بحث نشر بكرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، العدد (38)، 2013م.
- 51- د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، بحث نشر بكرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، العدد (40)، 2014م.
- 52- د. وداد القاضي:
- * الغريب في إشارات التوحيدي، بحث نشر بجامعة القديس يوسف، المجلد (50)، العدد (2)، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1984م.

* مقدمة تحقيق الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ / 1982م.

53- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

54- د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي صوفيًا أو فيلسوفًا؟، بحث نشر بمجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (15)، العدد (1)، 1996م.

سابعًا: كتب اللغة والأدب:

1- إبراهيم صبري راشد: الجاحظ في مرآة أبي حيان، المجلة العربية، الرياض، 1432هـ.
2- الأبشيهي [شهاب الدين محمد بن أحمد (ت: 850هـ)]: المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: محمد خير طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1429هـ / 2008م.

3- أحمد أنور الجندي: أبو حيان التوحيدي، بحث نشر بمجلة المجمع العلمي العربي، المجلد (40)، العدد (1)، 1965م.

4- د. أحمد عبد الغفار عبيد: أدب الفكاهة عند الجاحظ، طبعة خاصة بالمؤلف، الطبعة الأولى، 1402هـ / 1982م.

5- د. أحمد الودرني: قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ / 2004م.

6- إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1404هـ / 1984م.

- 7- البغدادي [عبد القادر بن عمر (ت: 1093هـ)]: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1417هـ / 1997م.
- 8- د. جميل جبر: الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة.
- 9- ابن أبي الحديد [عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن حسين بن أبي الحديد المدائني (ت: 656هـ)]: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجليل، بيروت، د. ت.
- 10- حسن السندوبي:
- * أدب الجاحظ، دار الذخائر والمكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ / 1931م.
- * مقدمة تحقيق المقابسات لأبي حيان التوحيدي، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثانية، 1992م.
- 11- د. حسين عبدالله الموساي: مراحل تطور نظرية النظم من سيبويه إلى عبد القاهر، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، 2018م، العدد (20).
- 12- د. حمادي صمو: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981م.
- 13- دانيال تشاندلر: أسس السيميائية، ترجمة: د. طلال وهبه، مراجعة د. ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008م.
- 14- د. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.

15- الزمخشري: [جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد (ت: 538هـ)]: أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.

16- السكاكي [أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي (ت: 626هـ)]: مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م.

17- السيد عبد الحليم محمد حسين: السخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1397هـ / 1988م.

18- د. شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك، مطابع السياسة، الكويت، 1423هـ / 2003م.

19- الشريف المرتضى [علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت: 436هـ)]: أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1373هـ / 1954م.

20- شفيق جبري: الجاحظ معلم العقل والأدب، دار المعارف بمصر.

21- د. شوقي ضيف:

* البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، الطبعة التاسعة.

* تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية - العراق - إيران، دار المعارف، الطبعة الثانية.

22- د. طه حسين: تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، بحث بالفرنسية ترجمه عبد الحميد العبادي، دار الكتب المصرية.

- 23- د. عبد الحكيم بليغ: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، د.ت.
- 24- د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة: من بلاغة النظم العربي دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1984م.
- 25- عبد القاهر الجرجاني [أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت: 471هـ أو 474هـ)]: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، د.ت.
- 26- العسكري [أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل (ت: 395هـ)]: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، نظارة المعارف الجليلة، الآستانة العلية، الطبعة الأولى، 1320هـ.
- 27- فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح الفرماوي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985م.
- 28- القزويني: [محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين الشافعي المعروف بخطيب دمشق (ت: 739هـ)]: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1405هـ / 1985م.
- 29- د. محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، د.ت.
- 30- د. محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، وأفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م.
- 31- محمد كرد علي: أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1433هـ / 2012م.

32- د. مسالتي محمد عبد البشير: مصطلح البيان وأسئلة النقد المعاصر، بحث نشر بمجلة مقاليد، العدد (11)، ديسمبر 2016م.

33- ابن المعتز [أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد العباسي (ت: 296هـ)]: كتاب البديع، اعتنى بنشره والتعليق عليه: إغناطيوس كراتشوفسكي (ت: 1951م)، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ / 1982م.

34- ابن نباتة المصري [أبو بكر جمال الدين محمد بن شمس الدين محمد بن شرف الدين محمد (ت: 768هـ)]: شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1383هـ / 1964م.

ثامناً: كتب أصول الفقه:

1- الآمدي [أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت: 631هـ)]: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

2- الزركشي [بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت: 794هـ)]: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، راجعه عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1992م.

3- الغزالي [الإمام أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)]: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م.

تاسعاً: كتب التاريخ والتراجم والطبقات:

1- أحمد أمين:

*ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1997م.

- * ظهر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1365هـ / 1946م.
- 2- د. أحمد محمد الحوفي: الجاحظ، دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد (38) من السنة الرابعة، 1384هـ / 1964م.
- 3- آدم متر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، د. ت.
- 4- ابن أبي أصيبعة [موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي (ت: 668هـ)]: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- 5- ابن حجر العسقلاني [شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت: 852هـ)]:
- * تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ.
- * لسان الميزان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ / 2002م.
- 6- الخطيب البغدادي [الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)]: تاريخ مدينة السلام، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م.
- 7- ابن خلكان [أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت: 681هـ)]: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1378هـ / 1978م.
- 8- الذهبي [شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)]:
- * سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
- * العبر في خبر من غبر، ضبط وتحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- 9- الزركلي [خير الدين الزركلي (ت: 1396هـ)]: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- 10- السبكي [تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: 771هـ)]: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، دار إحياء الكتب العربية.
- 11- السمعاني [أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت: 562هـ)]: الأنساب، تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.
- 12- د. شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: د. إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سورية، 1961م.
- 13- الصفدي [صلاح الدين خليل بن أيبك (ت: 764هـ)]: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م.
- 14- طاش كبرى زاده [أحمد بن مصطفى (ت: 968هـ)]: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ / 1985م.
- 15- د. طه الحاجري: الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.
- 16- عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته - آثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1979م.
- 17- ابن عساكر [أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت: 571هـ)]: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م.

18- ابن العماد الحنبلي [شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الدمشقي (ت: 1089هـ)]: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى.

19- الحافظ المزي [جمال الدين أبو الحجاج يوسف (ت: 742هـ)]: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ضبط وتحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1992م.

20- المسعودي [أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت: 346هـ)]: مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ / 2005م.

21- ياقوت الحموي [شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: 626هـ)]: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م.

عاشراً: كتب أخرى متفرقة:

1- د. جليل أبو الحب: نقول الجاحظ من أرسطو في الحيوان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 2001م.

2- جميل صليبا: علم النفس، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة.

3- زروق [أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد]: قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري النجار، المكتبة الأزهرية للتراث، 1419هـ / 1998م.

4- السهروردي [الإمام شهاب الدين أبو حفص عمر (ت: 632هـ)]: عوارف المعارف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار المعارف، د.ت.

5- الطوسي [الإمام أبو نصر السراج (ت: 378هـ)]: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1380هـ / 1960م.

6- د. عبد اللطيف محمد خليفة: الحدس والإبداع، دار غريب، القاهرة، 2000م.

7- ابن عطاء الله السكندري [تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم (ت: 709هـ)]: لطائف المنن في مناقب سيدي أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.

8- الغزالي [أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)]: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 1967م.

9- معين الدين الشيرازي [أبو القاسم الجنيد بن محمود بن محمد بن عمر العمري (المتوفى بعد 740هـ)]: شد الإزار في حط الأوزار عن زوار المزار، تحقيق محمد القزويني، وعباس إقبال، مطبعة المجلس طهران، 1368هـ / 1949م.

10- الهجويري [أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي]: كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1424هـ / 2004م.

11- د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1948م.

حادي عشر: معاجم وموسوعات:

1- د. أحمد مختار عمر (ت: 1424هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ / 2008م.

2- الفريق أمين المعلوف: معجم الحيوان، هدية المقتطف السنوية، 1932م.

- 3- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001م.
- 4- التهانوي [محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي (المتوفى بعد 1158هـ)]: موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: د. علي دحروج، تقديم د. رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.
- 5- الجرجاني [السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الحنفي (ت: 816هـ)]: التعريفات، مصطفى البابي الحلبي، 1357هـ / 1938م.
- 6- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- 7- الجوهري [أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)]: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ / 1987م.
- 8- ابن دريد الأزدي: [أبو بكر محمد بن الحسن (ت: 321هـ)]: جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
- 9- الزبيدي [السيد محمد مرتضى الحسيني (ت: 1205هـ)]: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي.
- 10- ابن سيده المرسى [أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 458هـ)]: المخصص، ت: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م.
- 11- الفيروزآبادي [مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)]: القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، 1426هـ / 2005م.

12- الكفوي [أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت: 1094هـ)]: الكليات، مقابلة وإعداد د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ / 1998م.

13- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1403هـ / 1983م.

14- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 1425هـ / 2004م.

15- محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرون، دار الفكر، بيروت.

16- ابن منظور [أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم (ت: 711هـ)]: لسان العرب، ت: مجموعة من المحققين، دار صادر، بيروت.

ملخص البحث

هذا البحث عبارة عن دراسة تحليلية مقارنة لمنهج المعرفة ومصادرها بين كل من الجاحظ والتوحيدي، وقد عرض للتباين الواسع بينهما، إن على مستوى السمات الشخصية أو الوجهة المعرفية؛ فبينما اتسم الجاحظ بالموضوعية، فقد غلبت على التوحيدي النزعة الذاتية، ولئن تمتع الجاحظ بحضور قوي، وذات يقظة واعية ومتوثبة، فقد عانى التوحيدي من ويلات الاغتراب والقلق الوجودي، ولئن جاء منهج الجاحظ موضوعياً، يُعنى بالواقع، وبالحالة التي تكون عليها الأشياء، فقد جاء منهج التوحيدي ذاتياً، يُعنى بالفكرة وبالمثال، وبالحالة التي يجب أن تكون الأشياء عليها.

وقد كشف البحث عن المكانة التي احتلها الجاحظ في الارتقاء بالعلوم والمعارف، فبالإضافة إلى مكانته الأدبية وكونه أميراً للبيان العربي، فقد أبان البحث عن نواحٍ أخرى عديدة في شخصيته، كظهوره عالماً يرصد ويلاحظ، ومفكراً يؤصل وينظر ويقعد، وفيلسوفاً يتحرى علل الأشياء ويستبين أصولها، وفي المقابل كشف البحث عن المغالاة التي أحاطت بمكانة التوحيدي، وعن الألقاب التي ألصقت به، ولا حقيقة تحتها، وأنه فقط أديب وراوي، اعتمد الأخذ عن العلماء منهجاً له، وقد أهّلته ملكته الأدبية لتبسيط معروضه من المعارف الفلسفية، فكان في طليعة الأدباء الذين جعلوا الفلسفة في متناول أفهام الجميع.

وقد عرض البحث لإسهامات الجاحظ وجهوده المتنوعة في مجال الارتقاء بالمعارف، والتي فاقت إسهامات التوحيدي وأربت عليها كثيراً، وذلك من خلال ما قدّم من التأصيل لمنهجية الشك، ومن التأسيس لمنهج متكامل في التعليل، ومن التنظير لعملية التأويل، بالإضافة إلى جهوده في البيان والبلاغة العربية، وقد كشف البحث كذلك عن جهوده في وضع اللبانات الأولى لعلم الحديث، كما عرض لإحدى نواحي الإبداع والتميز لديه، وهي قدرته على الجمع بين الناحيتين الميتافيزيقية والطبيعية المادية في آن.

Research Summary

This research is a comparative analytical study of the approach of knowledge and its sources between both al-Jahiz and al-Tawhidi, and has been presented to highlight the wide distinction between them, whether at the level of personal traits or from an intellectual perspective. While Al-Jahiz was characterized by objectivity, al-Tawhidi was overcome by subjectivity. Similarly, whilst al-Jahiz would enjoy a strong presence, and a conscious and persistent essence, al-Tawhidi suffered from the torment of alienation and existential anxiety. With the acknowledgment that al-Jahiz's approach was objective, concerned with reality, and the state in which things are, al-Tawhidi's approach however was subjective, concerned with the idea and the example, and the state in which things should be.

Revealed within this research is the position occupied by al-Jahiz in the advancement of science and knowledge, in addition to his literary status and being the prince of Arab eloquence. Likewise, it has revealed many other aspects of his personality, like his emergence as a scholar who monitors and observes, a thinker who originates, theorises and establishes rules, and a philosopher who investigates the *ratios legis* of things and reveals their origins. Contrastingly, this study discloses the excessiveness that surrounded the status of al-Tawhidi, and the titles that were attached to him that have no truth behind them; that he was no more than a writer and narrator who relied upon taking

from the scholars as his methodology, and that it was his literary skill which enabled him to simplify his presentation of philosophical knowledge, and hence he was at the forefront of writers who made philosophy accessible to everyone.

This study also serves to highlight the contributions of al-Jahiz and his various efforts in the domain of elevation by means of knowledge, which exceeded the contributions of al-Tawhidi and advanced the establishment of the methodology of scepticism, and a complete approach to ratiocination, and theorizing the process of interpretation, in addition to his efforts in the field of eloquence and Arabic rhetoric. It has also revealed his efforts in developing the first building blocks of modern science, alongside presenting one of two aspects of creativity and distinction which he was to possess, namely his ability to combine the metaphysical and natural aspects at the same time.

**كم لديك من السطور الجميلة التى أخذت
منك الكثير من الجهود والاعتناء
لكى تكون أفضل ما يمكن لتعبر بها عن شعور
داخلى لم تستطع أن تشاركه مع أحد غيرك.**

**مهما كانت سطورك
قصص... روايات... أشعار... مقالات
باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية**

**تواصل معنا
لتشارك سطورك مع العالم**

٠١١٢٢٣٨٠٤٤٣