الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

الرقم التسلسلي: .....

رقم تسجيل الطالب: .....

إشكالية الإقناع في النص الحجاجي عند الجاحظ بين إثبات العقل وحضور التجربة الفنية.

بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي

إعداد الطالب:
حسين شلوف

إشراف الأستاذ الدكتور:
رابح دوب

السادة أعضاء لجنة المناقشة:

	الاسم واللقب	الصفة	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية
1	د/ الأخضر عيكوس	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي. أم البواقي
2	د/ رابح دوب	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة
3	د/ رابح مراجي	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة منتوري. قسنطينة
4	د/ زينب بوصبيعة	عضوا مناقشا	أستاذة محاضرة	جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة
5	د/ دياب قديد	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة منتوري. قسنطينة

السنة الجامعية: 2008 – 2009 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

و الصلاة و السلام على النبي المصطفى الأمين

" اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ و ربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم "

(من سورة العلق)

يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات ، و الله بما تعملون خبير "

(من سورة المجادلة)

عن معاذ بن جبل قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :

" تعلموا العلم ، فإن تعلمه لله خشية ، و طلبه عبادة و مذاكرته تسبيح و البحث عنه جهاد و تعليمه لمن لا يعلمه صدقة . "

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهرس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

المدخل: الحجاج: مدلوله، مركباته، وآلياته.	01
1) مدلول الحجاج في المعاجم اللغوية	03
2) مدلول الحجاج في القرآن الكريم.	05
3) الحجاج و مركباته.	08
4) الحجاج و الإقناع.	10
5) الحجاج: أهميته، بعده الفكري، تقنياته اللغوية.	12
6) من آليات الحجاج.	24
7) السلم الحجاجي و روافده.	34
الفصل الأول: الجاحظ و عصره	44
I) مظاهر الحياة في عصر الجاحظ.	45
1) الحياة السياسية.	45
2) الحياة الاجتماعية.	50
3) الحياة الأدبية و الفكرية.	58
4) الحركة العلمية.	64
II) حياة الجاحظ.	71
1) مولده و نشأته.	72
2) صفاته.	77
3) علمه و أدبه.	82
4) آثاره.	85
5) أستاذية الجاحظ و تأثيراتها.	88
6) مكانة الجاحظ و منزلته في العلم و الأدب.	89
الفصل الثاني: مصادر النص الحجاجي في كتابات الجاحظ	93
I) المصادر الأصلية.	96
أ) الأسرة.	96

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب) دور الكتاب.	98
ج) المساجد.	103
د.1) شيوخه في اللغة و الأدب.	103
د.2) شيوخه من العلماء و المفكرين.	108
هـ) الإقبال على المطالعة.	118
و) مدرسة المعتزلة.	119
II) المصادر الأجنبية.	151
أ) حركة الترجمة.	151
ب) الفلسفة اليونانية.	153
ج) الفكر الفارسي.	159
د) الثقافة الهندية.	170
الفصل الثالث: النص الحجاجي عند الجاحظ	180
I) مظاهر البعد العقلي :	182
أ) مفهوم العقل في المعاجم اللغوية وأبحاث العلماء.	182
ب) حضور العقل في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف.	185
ج) العقل والحركات الفكرية في العصر العباسي.	189
د) سلطة العقل على تفكير الجاحظ.	191
II) أساليب الإقناع وخصائصها في النص الحجاجي عند الجاحظ :	206
1) الرد على الفرق الإسلامية في مسألة التوحيد.	207
2) الرد على اليهود و النصارى في مسألة التوحيد.	209
3) في مسألة خلق القرآن.	213
4) مبادئ المعتزلة والفعل الحجاجي عند الجاحظ.	215
5) مظاهر أخرى للحجاج عند الجاحظ.	227
6) في نظرية المعرفة وعلاقتها بإذكاء نزعة الإقناع في فكر الجاحظ.	243
7) نماذج تطبيقية من صور الحجاج والإقناع في كتابات الجاحظ.	260
الفصل الرابع: مستويات التداخل بين العقل في النص الحجاجي عند الجاحظ	272
I) مستويات العقل :	280
1) دراسة الواقع وتشكل عقل الجاحظ.	281

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2) الاتجاه العقلي المعتزلي وتحرر نتاج الجاحظ الحجاجي.	284
3)فاعلية عقل الجاحظ في النقد والدحض من خلال «رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في فعله».	293
4) المصداقية والالتزام في الدفاع بفكرنير.	297
II) مستويات الفن : (الخيال والعاطفة والجمال من روافد الحجاج عند الجاحظ – تحكم الجاحظ في ناصية اللغة أذكى حجاجه في جانبه الفني– ملكة الحجاج عند الجاحظ بين المبنى والمعنى)	309
الفصل الخامس: الخصائص الفكرية والفنية في النتاج الحجاجي للجاحظ	321
I) الخصائص الفكرية :	322
1) اللفظ والمعنى وبناء الأثر الأدبي.	322
2) البناء الفكري عند الجاحظ وفعل الحجاج من خلال بعض آثاره.	325
أ) عناصر الفعل الحجاجي من خلال مقتطف من رسالة «الرد على النصارى».	327
ب) خطوات فعل الحجاج.	330
ج) الخطاب الحجاجي عند الجاحظ من منظور اللسانيات الملفوظية.	331
د) المعاني في الحوار الحجاجي.	335
ه) معاني الدحض في سياق حجاجي.	340
II) الخصائص الفنية:	343
1) مظاهر الانسجام في النص الحجاجي عند الجاحظ.	344
أ) الحروف والأدوات.	344
ب) الأفعال.	345
ج) الاستفهام في النص الجاحظي من حيث هو قيمة جمالية وحجاجية.	345
2) أثر الروابط في البناء الفني للنص الحجاجي.	348
الخاتمة	354
ملخص الأطروحة باللغة الفرنسية	359
ملخص الأطروحة باللغة الإنجليزية	365
فهرس المصادر والمراجع، الدوريات، والمجلات، المراجع باللغة الأجنبية	371
فهرس الموضوعات	387

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بقراءتي لمؤلفات الجاحظ وهي عديدة، أدركت أن الكاتب يتوافر على فلسفة ونظرات في الحياة جسدها في بعض كتاباته بأسلوب الجدل. وبرؤية حداثية لهذا النمط من الكتابة، يمكن القول بأن الكاتب يكون قد أرسى دعائم النص الحجاجي في النثر العربي.

و النص الحجاجي مبني على الاستدلال على صحة وجهة نظر معينة والدفاع عنها بهدف الإقناع. والإقناع إنما يحصل ببيان قيمة الفكرة عن طريق دعمها بحجج صحيحة.

إن النية أو القصد في هذا النوع من النصوص، هو تغيير اعتقاد يفترض وجوده لدى المتلقي باعتقاد آخر يعتقد المرسل أنه الأصح. وينطلق الحجاج في النص من مبدإ أن للقارئ أو السامع رأيا حول القضية المطروحة أو الموضوع المثار وغايته الإقناع.

و على العموم، إن الإقناع – في جوهره – مبني على صحة التفكير العقلي، ولكن هل الجاحظ في نصه الحجاجي عني بالإقناع على أساس المنطق أم أن مساحة عقله، كانت تضيق أحيانا لتترك المكان لعواطفه الذاتية ومشاعره؟

بطرح آخر، هل الجاحظ قاد قراءه في النص الحجاجي إلى التساؤل عن ماهية الإقناع؟ وإذا كان الأمر كذلك ما مفهوم الإقناع عند الجاحظ؟ وما خصائصه؟ وما مقاييسه؟ هل الإقناع ينبني فقط على حقائق يسلم بها العقل ويؤيدها المنطق أم أن الإقناع يعتمد كذلك على إثارة العاطفة والاستعانة بالخيال في الإرضاء والإذعان؟ بمعنى، هل الجاحظ في نصه الحجاجي استطاع أن يجانس بين التفكير الصائب السليم المبني على حقائق علمية وبين التعبير الخيالي البراق واللفظ المنمق الجميل الذي يحرك الإحساس ويثير المشاعر؟ فجاءت نصوصه الحجاجية ترضي العقل والشعور معا.

بادئ ذي بدء، إن ما يجدر ذكره هو أن النص الحجاجي عند الجاحظ ليس مجرد خطرات فكر اهتدى إليها الكاتب بتأملاته وتجاربه، بل وعاء انصهرت فيه الثقافة الواسعة التي شملت عصره، من دين وفلسفة ومنطق وحقائق العلوم الأخرى، هذه الثقافة التي استوعبها الكاتب، كانت خير رصيد لإنتاجه النثري، وعلى العموم، إن النص الحجاجي عند الجاحظ فيض من الأفكار اعتملت فيها الأحداث وأثرت فيها التجارب، فعبرت عن واقع الكاتب تعبيرا يعكس للناس مدى استجابته وتعليله للأحداث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و إذا كانت الدراسات السابقة قد تناولت آثار الجاحظ من زوايا مختلفة، فإن هذه الدراسات على كثرتها وتنوعها لم تتطرق إلى ظاهرة الإقناع في كتاباته من خلال النص الحجاجي بإبراز ثنائية العقل والفن، والبحث عن مدى توفيق الكاتب بين هاتين النـــزعتين.

إن النص الحجاجي، لا يكاد يفارق كتاباته، بل لقد وردت رسائل بأكملها مبنية على حجج، الأمر الذي جعل كتاباته متميزة بهذا النمط من النصوص.

و إذن، فالسؤال الجدير بالطرح – في هذا السياق -: إلى أي مدى استطاع الجاحظ أن يوفق بين إثبات العقل في النص الحجاجي – وما يصدر عن العقل موافق للحق وصواب الأمر وسداده – وبين التعبير الفني الذي يكون في حاجة إلى ثوب خيالي براق وروح عاطفية تحرك الإحساس وتثير المشاعر بما يتوافر عليه من لفظ منمق جميل.

لا شك في أن البحث في هذه المسألة يقود إلى تتبع أصول النص الحجاجي عند الكاتب، الأمر الذي يستوجب دراسة الحياة الفكرية التي عاش في ظلها والتيارات العقلية التي سادت هذه الحياة للوقوف على مدى خصوبة النص الحجاجي عند الجاحظ.

و لما كانت دراسة هذا الموضوع تندرج ضمن الأدب، فإن الدراسة الأمينة تستوجب بدورها الوقوف على مدى توافر التجربة الفنية في هذا النوع من النصوص. ولما كان الطابع العقلي – عادة – أقوى أثرا من الجانب الفني في النص الحجاجي، فإن المهمة الأساسية لهذا البحث تتمثل في محاولة الإجابة عن السؤال الآتي:

هل استطاع الجاحظ أن يجمع بين تجريدية العقل وصرامة المنطق اللذين يتطلبهما النص الحجاجي؟ وبين الخيال والعاطفة وما يطمحان إليه من تحرر في الفن لجعله يستخدم طاقات اللغة وإمكاناتها في الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز والترادف والتضاد والمقابلة والتجانس وغيرها من وسائل التعبير؟ وما حظ الإقناع في مثل هذا النص؟ أكان يتحقق بإسلام الكاتب قياده إلى العقل وحده أم بمزج عقله بأهوائه ونزواته؟ وهل الإقناع ينبني على أسس موضوعية أم ذاتية؟ أم عليهما معا؟ وهل يمكن الحديث على أن مفهوم الإقناع عند الجاحظ قد جدد قواعد النص الحجاجي؟

و بخصوص معالجة هذا البحث، فقد ارتأيت أن أتبنى المنهج الفني الذي يبدو لي أنسب، مع الاستئناس ببعض المناهج الأخرى كالمنهج التاريخي في ترتيب بعض النصوص وردها إلى أصولها.

و بناء على هذا المنهج، جاءت خطة البحث على الشكل الآتي:

المدخـــــل:

و فيه تطرقت – بداية – إلى مدلول الحجاج في المعاجم اللغوية المعتمدة في البحوث العلمية، لأنتقل بعد ذلك إلى تفقد حضوره في القرآن الكريم، ثم إلى المفاهيم التي يتفاعل معها الحجاج مثل التبرير والدليل والبرهان والاستدلال والإقناع؛ مع الوقوف على أهميته وبعده الفكري وتقنياته اللغوية والآليات التي يتخذها سبيلا إلى التأثير والإقناع.

و بعد هذا المدخل الذي أرادت من خلاله أن أرسي الأسس التي يرتكز عليها النص الحجاجي. تناولت البحث من خلال خمسة فصول مبنية على النحو الآتي:

الفصـــل الأول:

و فيه تناولت الحديث عن الجاحظ وعصره من حيث مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية والفكرية وما شهده عصره من حركة علمية ثرية واسعة النطاق كان لها بالغ الأثر في تكوين شخصيته الفكرية والأدبية. بعد ذلك، تطرقت إلى حياته مبرزا مولده ونشأته، صفاته، علمه وأدبه؛ مركزا على آثاره التي شكلت موسوعة الفكر والأدب للعصر العباسي، ولكن دون إهمال لأستاذيته وما كان لها من آثار وتأثير في محيطه الثقافي، مع الوقوف على مكانته ومنزلته في العلم والأدب بين معاصريه.

الفصـــل الثانـــي:

و لما كانت الأشياء تعرف بالرجوع إلى أصولها، فقد خصصت هذا الفصل للحديث عن مصادر النص الحجاجي عند الجاحظ، هذه المصادر التي أراها تتمثل في مصدرين أساسيين هما:

- مصدر داخلي أصلي مجسد في ظروف الحياة التي عاشها وفي تتلمذه على أيدي كبار علماء عصره في اللغة والأدب والعلم والفكر إضافة إلى شغفه بحب الكتب والمطالعة.
- مصدر خارجي أجنبي وفيه بينت مدى إقبال الجاحظ على الانتهال من مناهل العلوم الدخيلة واستيعابها. وفي مقدمة هذه العلوم الدخيلة آثار الفلسفة العقلية اليونانية التي تسربت إلى عصره عن طريق الترجمة وكيف شكلت نزعته العقلية وأسهمت بقسط وافر في بناء مرجعية النص الحجاجي عنده. ولم يكن الفكر الفارسي والثقافة الهندية بغائبين عن ثقافة الجاحظ، لذا كان لزاما علي الوقوف عليهما وتبيان أثرهما في بناء شخصية الجاحظ العلمية والثقافية.

الفصـــل الثالـــث:

في هذا الفصل أردت أن أسلط الضوء على النص الحجاجي عند الجاحظ ممهدا لذلك بالحديث عن العقل والحركات الفكرية في العصر العباسي. وما كان لهذا العقل من سلطة على تفكير الجاحظ، لأصل بعد ذلك إلى الحديث عن أساليب الإقناع وخصائصها في نص كاتبنا الحجاجي؛ وذلك من خلال رده على الفرق الإسلامية وكذا الرد على اليهود والنصارى في مسألة التوحيد وفي مسألة خلق القرآن، وكل هذا مع إبراز فعله الحجاجي في بسط آرائه حول مبادئ المعتزلة بالإضافة إلى ما له من مظاهر حجاجية أخرى ظهرت في نتاجه. وفي موفى الفصل، أبيت إلا أن أتناول نظرية المعرفة وعلاقتها بإذكاء نزعة الإقناع في فكر الجاحظ، وهنا بينت أن الإقناع عند الجاحظ يعتمد منطق الحياد أو يحصل من موقع استراتيجي أو يكون بالحجة، وثمة مثار إشكالية القبول. وهنا وضحت أن الجاحظ لم يتمكن من التخلص من الذاتية رغم سيطرة النزعة العقلية على تفكيره. فالمنطق لا يكون دائما من دأب الحياة. والعقل لا يكون – دائما – مرجعا لتفسير كل شيء.

الفصـــل الرابـــع:

و قد أفردته لتبيان مستويات العقل أولا، حيث مهدت لذلك بما كان للواقع الذي عاشه الجاحظ وعايشه من دور في تشكل تفكيره العقلي، لأتناول بعد ذلك مظاهر مستويات العقل في النص الحجاجي عند الكاتب بدءا من مستوى التحرر الذي ورثه عن المدرسة المعتزلية مرورا بمستوى الفاعلية في النقد والدحض.

و في بيان تبيان حضور مستويات الفن في النص الحجاجي عند الجاحظ. بينت أن إقرار الإقناع وإثباته في الطرف المقابل لا يتم دائما عن طريق أدلة عقلية لأن المحاج نفسه يرتكز قبل كل شيء إلى أساليب الإقناع المناسبة للموضوع والمخاطب. ومن ثم، فإن المحاج يستمد حججه من مجالات عديدة، منها على سبيل المثال مجال القيم ومجال الأخلاق أو مجال الجمال وذلك حسب السياق الحجاجي. ومن هنا وجب الإقرار بحضور التعبير الفني في الفعل الحجاجي، حيث إن الخيال والعاطفة والجمال من الأدوات التي تسهم في التأثير. والفكرة المتولدة عن العقل إذا لم تكن محوطة بموقف يثير الإحساس في النفس ويلبسها من ضروب الخيال، فإن المتلقي لا ينفعل معها، لأنها

لاتحرك فيه إحساسا ولا تثير فيه مشاعر؛ وتحكم الجاحظ في ناصية اللغة العربية يسر ظهور الجانب الفني المؤثر في بناء حججه، إذ كان حجاجه مؤسسا على مستويات فنية أهمها:

- التوازن بين اللفظ والمعنى.
- عفوية الصور البيانية.
- أداء الفكرة بأكثر من عبارة تحلية لها بتوقيعات صوتية.
- الميل إلى الاستطراد ترفيها للنفس وتحريكا للعقل.

في الفصـــل الخامـــس:

تسليط الضوء على الخصائص الفكرية والفنية في بناء فعل الحجاج عند الجاحظ بدءا بإثارة الحديث عن اللفظ والمعنى في بناء الأثر الأدبي عامة ثم أنتقلت إلى الحديث عن البناء الفكري عند الجاحظ في ضوء فعل الحجاج من خلال بعض آثاره.

الخاتمـــة:

و فيها حرصت على تلخيص للموضوع المعالج تلخيصا تركيبيا لأهم النتائج التي توصلت إليها من خلال فصول البحث، بعدما أنهيت كل فصل بخلاصة لأهم ما توصلت إليه من نتائج وملاحظات.

هذا، وقد أعتمدت في إنجاز هذا البحث على عدد من المصادر والمراجع باللغتين العربية والفرنسية وبعض المراجع المترجمة من الإنجليزية إلى العربية.

و على العموم، إنه لغني عن الذكر الإقرار بأن البحث العلمي معاناة وجهد يكابدهما كل باحث؛ حيث صادفتني بعض الصعاب واعترضت سبيلي بعض العقبات، مثل تلك الصعوبات المتعلقة بالمصادر والمراجع وحينها تذكرت مقامة لبديع الزمان الهمذاني حول إدراك العلم حيث يقول: "فتوسلت إليه بافتراش المدر واستناد الحجر ورد الضجر وركوب الخطر وإدمان السهر واصطحاب السفر وكثرة النظر وإعمال الفكر..." إذ فعلا كنت أسافر بين الحين والآخر إلى الجزائر العاصمة متنقلا بين المكتبة الوطنية، ومكتبة المعهد الوطني للبحث في التربية ودور النشر والتوزيع، ناهيك عن الزيارات المتعددة إلى بعض الثانويات العريقة التي تتوافر على مكتبات قديمة قد يجاوز زمن وجودها القرن، والتي وجدتها زاخرة بأمهات المصادر والمراجع باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية وكل هذه المساعي تطلبت مني شيئا غير قليل من الصبر والتضحية. ولكنني

أستطعت بعون الله تعالى ورعاية أستاذي المشرف الدكتور رابح دوب الذي لم يدخر جهدا في سبيل توجيهي توجيها سديدا وتشجيعي كلما آنس مني بعض التعب والإرهاق أن أتجاوز هذه الصعوبات وأن آتي على إنهاء هذا البحث الذي آمل أن أكون قد وفقت في أدائه بالشكل الذي يستجيب للبحث العلمي ويرضي أعضاء لجنة المناقشة الموقرين ويبرز جليا إشكالية الإقناع هذه في النص الحجاجي عند الجاحظ بين إثبات العقل وحضور التجربة الفنية.

و إذا كنت مرتاحا نفسيا لهذا الإنجاز الذي أتشرف بوضعه بين أيدي السادة الأساتذة الموقرين أعضاء لجنة المناقشة، فإني ألتمس استفادة توجيهاتهم وملاحظاتهم للارتقاء بمستواه إلى ما ما هو أحسن وأفضل.

و لا يسعني في الختام إلا أن أمتثل للأصول، فأشيد وأنوه بجهود كل من ساعدني على إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل الدكتور الأخضر عيكوس الذي فتح لي باب مكتبته "اليمامة" فأكرمني بالعديد من المصادر والمراجع التي ساعدتني في إثراء بحثي هذا، والموقف نفسه أسجله للسادة مديري الثانويات بولايتي سكيكدة وقسنطينة الذين لم يدخروا جهدا في سبيل تزويدي بما كنت أحتاج إليه من كتب ذات علاقة بموضوع بحثي. جازاهم الله عني خير الجزاء.

أما أستاذي المشرف الدكتور رابح دوب – الذي يرجع إليه الفضل في احتضان هذا البحث منذ أن كان فكرة – فإني أثني على أسلوبه التربوي الحكيم والتوجيه العلمي الرشيد في بناء علاقته العلمية بشخصي على أساس مقولة المربي الحكيم "إننا نتعلم بيسر من الذين نحبهم"، وانطلاقا من هذا المبدأ التربوي الأصيل كانت توجيهاته الرشيدة ونصائحه الحكيمة القيمة تصنع في عملي صنيع الغيث في التربية الكريمة". فكان لبحثي هذا أن عرف النور. وإنني لا أستطيع – مهما أبديت من مسعى – أن أرقى إلى إيفائه حقه من الشكر والتقدير فجلال صنيعه عن وصف يدق. وهذا، فإنني لا أملك إلا أن أتوجه إلى الله – عز وجل – ليجزيه عني وعن بحثي خير الجزاء، إنه سميع مجيب.

"ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم"

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المدخل

الحجاج: مدلوله، مركباته و آلياته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المدخـــل

الحجاج: مدلوله، مركباته وآلياته

1) مدلول الحجاج في المعاجم اللغوية

2) مدلول الحجاج في القرآن الكريم.

3) الحجاج و مركباته.

أ) التبرير.

ب)الدليل.

- إفادة الرجوع أو القصد.
- إفادة الغلبة.

ج) البـــرهان.

- التواطـــؤ.
- الصورية.
- القطعية.
- الاستقلال.

4) الحجاج و الإقناع.

5) الحجاج: أهميته، بعده الفكري، تقنياته اللغوية.

6) من آليات الحجاج.

أ) الأفعال اللغوية.

ب)الحجاج بالتبادل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ج) الوصف.

- الصفة.
- اسم المفعول.
- الاستعارة.
- البديع.

7) السلم الحجاجي و روافده.

أ) الأدوات اللغوية.

ب)السمات الدلالية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) مدلول الحجاج في المعاجم اللغوية:

إن موضوع الأطروحة يرتكز على النص الحجاجي وبالتالي فهو مركز ثقل بحثنا، ولما كانت الأشياء تعرف بالرجوع إلى أصولها؛ كان عسيا بنا أن نتوقف على لفظة "الحجاج". وبإثارة الحديث عن "الحجاج" ينصرف الذهن إلى جملة من المفاهيم من مثل: الاستدلال والبرهان والدليل، والتبرير والإقناع: وهي مفاهيم تعد من عائلة الحجاج حقا. الأمر الذي يستلزم التطرق إليها ببيان علاقتها به؛ ولكن قبل ذلك يحسن بنا أن نعرج على المدلول اللغوي لكلمة "الحجاج" في المعاجم اللغوية، وإذن، لنستعرض مدلول الكلمة في المعاجم المعتمدة في البحث العلمي، وأول معجم نستأنس به إنما هو "لسان العرب". فقد جاء في مادة "حجج"[1] حاججته أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها. ومن أمثال العرب: لـــج فحج؛ معناه لـــج فغلب من لاجه يحججه.

و الـــحجة: البرهان: وقيل: الحـــجة ما دوفع به الخصم؛ وقال الأزهري: الـــحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محجاج أي جدل.

و التحاج: التخاصم، وجمع الحجة: حجج وحجاج. وحاجه، محاجة وحجاجا: نازعه الحجة.

و حجه، يحجه، حجا: غلبه على حجته، وفي الحديث: فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة.

و احتج بالشيء: اتخذه حجة؛ قال الأزهري: إنما سميت حجة لأنها تحج أي تقصد لأن القصد لها وإليها؛ وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك".

و من خلال هذا الاستعراض المختصر لمادة "حجج" في لسان العرب" اتضح الأصل في لفظ "الحجاج" حيث إنه مصدر مشترك لفعلي "حاجج" و"حاج" وكلاهما يدلان على الغلبة الفكرية، و"الحجاج" أيضا جمع "حجة" وهي البرهان أو ما دوفع به الخصم – على نحو ما يذكر صاحب "لسان العرب". والإتيان بالبرهان أو بما يدفع به الخصم تصب كذلك في مجرى الإقدام على الغلبة.

---

11) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب. مادة حجج. دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر .بيروت. 1968 م.

و في مادة "حج"، يذكر صاحب "مقاييس اللغة" أنه "يقال حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة وذلك الظفر، يكون عند الخصومة، والجمع حجج. والمصدر الحجاج"[2].

و هذا الشرح يوافق ما ورد في لسان العرب، كما أنه يقر بأن لفظ "الحجاج" مصدر الفعل "حاج". وأما صاحب "متن اللغة" فقد أورد في مادة "حجج" ["احتج بالشيء: اتخذه حجة. واحتج البيت: حجه. و"حاجه، يحاجه: قارعه بالحـــجة، فهو محاج وحجيج] [3] ويرى أن "الحـــجة: الدليل والبرهان: ما يدفع به الخصم. مصدر بمعنى الاحتجاج. ومن الألقاب المولدة تلقيب أكابر العلماء بحجة الإسلام، أو حجة الأئمة".

و على العموم، فإن التعريف الذي نجده لكلمة "حجاج" في مادة "حجج"، عند كل من "معجم مقاييس اللغة" و"معجم متن اللغة" يلتقي مع التعريف الذي ذهب إليه ابن منظور في اعتبار "الحجاج" مصدر الفعل "حاج" الذي يدل على الغلبة.

و أما "المعجم الوسيط" ودائما في مادة "حجج" فقد شرح صيغة "حاجه، محاجة. وحجاجا" بمعنى جادله ويضيف "و في التنزيل العزيز: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه".[4]

"احتج عليه: أقام الحجة" وتتبعا للتطور الدلالي للكلمة يورد المعجم بأن "احتج عليه: عارضه مستنكرا فعله. والمعنى مولد. [5]

و على غرار المعاجم التي سبقته يرى المعجم الوسيط نفسه أن من معاني "الحجة: الدليل والبرهان"[6] كما أن "الحجة تطلق عند المحدثين على من أحاط علمه بثلاث مئة ألف حديث متنا وإسنادا وبأحوال رواته جرحا وتعديلا وتأريخا ج/ حجج وحجاج.

و على هذا النحو، نلاحظ أن المعجم الوسيط هو الآخر لا يكاد يخرج عن شروح المعاجم السابقة ماعدا في تتبع التطور الدلالي لأصل الكلمة. كما أن لفظة "الحجاج" إما أن تكون مصدرا

(2) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت 1979م. ج.2. ص.30.

(3) أحمد رضا: معجم متن اللغة. دار مكتبة الحياة. بيروت 1958. المجلد الثاني، ص.30.

(4) مجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية. ط.3. القاهرة. 1985. ج.1. ص. 163.

(5) المصدر نفسه ص.163.

(6) المصدر نفسه ص.163.

للفعل "حاج" أو جمعا لكلمة "حجة" وسواء أكانت مصدرا أو جمعا فإن معناها لا يكاد يخرج عن دائرة الغلبة بالحجة.

و مهما يكن من أمر، فلا نغادر الحقل اللغوي للفظ "الحجاج" دون استشارة القرآن الكريم في وجود هذا اللفظ وفيما يدل عليه من معنى أو معان.

2) مدلول الحجاج في القرآن الكريم:

بالرجوع إلى القرآن الكريم، يعثر القارئ على جملة من آيات الذكر الحكيم تتوافر على دلالات الحجاج بصيغ مختلفة وبمعان مختلفة. ففي سورة البقرة، الآية 76، ورد فعل "الحجاج" ليدل على الحجة: "و إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون".

فقوله تعالى: "ليحاجوكم به عن ربكم" أي لتكون الحـــجة للمؤمنين عليكم في الآخرة في ترك أتباع الرسول (ص) مع العلم بصدقه. والفعل – هنا – يدل على التخاصم المقرون بالحجة. وقد يدل فعل الحجاج على الجدال على نحو ما ورد في الآية 139 من سورة البقرة: "قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون" حيث إن المراد من الفعل "أتحاجوننا" الجدال في شأن الله ووحدانيته.

و لعل الآية التي أرست دعائم الحجاج وبينت عناصره إنما هي الآية 258 من سورة البقرة: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين".

حيث تبدأ الآية بإعلان فعل الحجاج بين طرفين هما الشخص المرموز له باسم الموصول "الذي" وقد يعود على الملك "النمرود بن كنعان" – حسب بعض كتب التفسير – وإبراهيم عليه السلام. والطرف الأول هو المبادر بالمحاجة في وجود الله وحده لا شريك له. والدافع الذي حمل هذا الطرف على إثارة الحجاج حول مسألة وحدانية الله هو كبرياؤه المتعالي النابع من نعم ملكه التي جعلته طاغية جبارا؛ ظنا منه أنها لن تندثر وتزول؛ وبالتالي دفعته إلى خرق العادات ومخالفة المعهودات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و أمام إنكار هذا الملك لوجود الله، بادره إبراهيم مستدلا على وجود إله واحد لا شريك له بصفة لا يشاركه فيها أحد ولا يمكن أن يدعيها أحد من البشر لنفسه. غير أن هذا الملك ظل متماديا في عناده وصلفه حيث رأى في كونه حاكما لقومه وقادرا على إنفاذ أمره فيهم بالحياة والموت مظهرا من مظاهر الربوبية. فادعى بأنه هو الآخر قادر على الإحياء والإماتة – على الأقل في الجانب الظاهري – حينئذ تبين لإبراهيم – عليه السلام – بأن مجادله وازاه في الدليل والاستدلال؛ فإذا به يعدل عن حجته الأولى المبنية على سنة كونية خفية، معرضا عن طريقة العرض المجرد "ربي الذي يحي ويميت"، إلى طريقة ظاهرة مرئية أكثر تحديا حيث أردف قائلا: "إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب". بهذا الاستدلال على قوة الله التي لا تبارى يكون إبراهيم – عليه السلام – قد وضع مجادله أمام حجة دامغة مبنية على حقيقة كونية تطالع الأنظار والمدارك كل يوم، لا تتخلف مرة ولا تتأخر؛ ولا تستطيع إرادة الإنسان – مهما أتيت من الخوارق – أن تأتي مثلها، وهي شروق الشمس من المشرق وغروبها من المغرب. وما يلبث المجادل أن يدرك أن تغيير هذا المجرى في الشمس ضرب من المستحيل حينئذ يصطدم بحقيقة التحدي القائم والدليل القاطع والبرهان الساطع، فكان له أن استسلم وخضع للحقيقة التي لا تقبل جدالا ولا مراء وهو صاغر متمسك بكفره "فبهت الذي كفر" أي دهش مأخوذا بالحجة فلم يسعه إلا أن ارتكن واستسلم.(7)

و هكذا، تجتمع في هذه الآية الكريمة من الذكر الحكيم جميع عناصر الحجاج. بدءا من وجود طرفين وهما الملك والنبي إبراهيم – عليه السلام – ، إلى موضوع الحجاج وهو وحدانية الله – عز وجل –، وحول هذا الموضوع أخذ كل طرف يدافع عن وجهة نظره بما يثبت صحة فكرته وإبطال زعم الآخر إلى أن جاء النبي إبراهيم بالقول الفصل الذي أخرس به خصمه فانتهت له الغلبة وإذا بخصمه ينقطع عن الكلام ويسكت وهو في حيرة من أمره. وبذلك تحقق الغرض من الحجاج.

و من خلال أسلوب الحجاج الوارد في هذه الآية القرآنية الكريمة؛ يكون القرآن الكريم قد نبه الإنسان إلى أسلوب الحجاج الصحيح الذي يمكن من الغلبة والانتصار بإقامة الحجة وإيضاح البرهان.

(7) ينظر أبو علي عمر السكوني: عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب. منشورات الجامعة التونسية. تونس. 1976. ص.185 وما بعدها.

و إذا ما تركنا الفعل "حاج" ومصدره "الحجاج" إلى لفظة الـــحجة التي جمعها "حجاج" نجد أن القرآن الكريم يستخدمها في جملة من الآيات الكريمة بمعان موافقة للسياق.

فقوله تعالى: "لئلا يكون للناس عليكم حجة" [8] أي لئلا يحتج عليكم اليهود.

و في قوله: "لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" [9] حيث إن الله يكون بإرسال الرسل وإنزال الكتب قد قطع حجة البشر.

و المراد بالحجة في قوله عز وجل: "قل فلله الـــحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين"[10] أي البينة الواضحة التي بلغت غاية الظهور والإقناع.

أما الحجة في قوله تعالى: "لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير"[11] فالمراد بها الجدال والمناظرة.

و إذا لم تكن الحجة مبنية على أركان صحيحة فهي باطلة على نحو ما جاء في الذكر الحكيم: "والذين يحاجون في الله بعدما استجيب له، حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد"[12] أي إن الذين يخاصمون في دين الله لصد الناس عن الإيمان، فحجتهم باطلة لا ثبوت لها عند الله.

و على العموم، يدور لفظ "الحجاج" في آيات الذكر الحكيم في فلك معاني الدليل والبرهان أو البيان والاستدلال أو الجدال والمناظرة وذلك سواء كان المراد من "الحجاج" مصدر الفعل "حاج" أو جمع "حجة".

و طبيعي جدا، أن يكثر استعمال الفعل "حاج" ومشتقاته في القرآن الكريم وذلك لما أحدث الإسلام من صراع بين المسلمين المؤمنين والكفار المشركين.

و بعد هذا الاستعراض السريع للفظ "الحجاج" ومشتقاته في الحقل اللغوي وفي رحاب الذكر الحكيم، نتطلع إلى مركباته ودواعي ظهوره في الفكر الإنساني مع التطرق إلى البيئة التي ينتعش فيها وأهميته في عملية التواصل مع الآخرين؛ وذلك تأسيسا لبعده من حيث هو محور بحثنا.

---

(8) البقرة/ 150.

(9) النساء/ 165.

(10) الأنعام/ 149.

(11) الشورى/ 15

(12) الشورى/ 16

3) الحجاج ومركباته:

يقوم الحجاج على مساندة قضية أو دحضها، إثباتها أو نفيها ومن ثم السعي إلى كسب تأييد المتلقي عن طريق أوجه من التبرير والإقناع أو أساليب من الدليل والاستدلال والبرهان إرضاء لمشاعره وفكره معا.

و من خلال هذا التعريف يتبين لنا أن الحجاج ينبني على مركبات هي: التبرير – الدليل – البرهان وإذن فما علاقة كل من هذه المركبات بالحجاج؟

أ) التبريـــر:

ضمن نية التمييز بين التبرير والحجاج، جدير بالذكر القول بأن التبرير هو أن نجعل وجهة نظر مقبولة وذات مصداقية بوساطة أدوات بناء داعمة لرأينا. بينما الحجاج يسعى إلى الدفاع عن وجهة نظر عن طريق وضع أفقي للحجج والحجج المضادة؛ فالأمر لا يتعلق فقط بمساندة مسألة أو وضعية أو فكرة ولكن بالقدرة كذلك على المعارضة والرفض بالحجج والحجج المضادة – مظاهر اعتراض الطرف المقابل – ومهما يكن من أمر فالحجاج يتطلب التبرير. ولكن هذا التبرير يبقى أحادي الجانب لا صدى له، إذا لم يكن مقرونا بنسيج حجاجي مبني على المساندة أو المعارضة. مع العلم أن الفعل الحجاجي يترك مجالا للتفاوض وبذلك يكون الإدحاض واردا.[13]

و على العموم، يكون الحجاج أكثر فاعلية من التبرير.

ب) الدليـــل:

لقد استعمل لفظ "الحجة" كمرادف لـــ "الدليل" عند البعض، ولكن غلب على البعض الآخر استعماله بمعنى أخص، وفيما يأتي نورد وجهين تختص بهما الحجة من دون الدليل:

1- إفادة الرجوع أو القصد، ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل "حج": ومن معاني هذا الفعل معنى "رجع" فتكون الحجة أمرا نرجع إليه أو نقصده، ولا نرجع إليه أو نقصده إلا لحاجتنا إلى العمل به، فالحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

---

(13) Voir: Emmanuèle Auriac – Peyronnet: « Je parle, tu parles, nous apprenons. (Coopération et argumentation au service des apprentissages). Edition De Boeck université 1ère Ed. Bruxelles. 2003. p.266 – 267.

2- إفادة الغلبة: ذلك أن الفعل: "حج" يدل أيضا على معنى "غلب"، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة، فيصير بذلك مغلوبا؛ ويتبين من هذا المعنى أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين: إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وقد ينتج عن هذه النصرة غلبة الخصم، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم.

و يجتمع لنا من المعنيين السابقين للحجة أنها بالذات الدليل الذي يقصد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم، مع نصرة الحق أو نصرة الشبهة.

و بهذا يكون "الدليل" أعم من "الحجة" فلا يقصد للعمل به فحسب، بل قد يوضع لمجرد النظر فيه كما لا يؤتى به في موطن الرد على الخصم فقط، بل قد يبنى في موطن مستقل عن أية خصومة.(14)

ج) البرهـــان:

البرهان هو الدليل الذي يتصف بالخصائص الآتية:

- **التواطؤ**: يحرص صاحب البرهان أو "البرهاني" على أن تكون الألفاظ التي يستعملها والقواعد التي يصوغها خالية من كل آثار اللبس الدلالي كالاشتراك والإجمال والإشكال والخفاء، حتى تكون الألفاظ دالة على معانيها بوجه واحد لا ثاني له، وتكون القواعد مفيدة لإجرائيتها بطريق واحد ووحيد، وهذه الدلالة الواحدة أو الإفادة الواحدة هي ما اصطلح عليه المتقدمون بلفظ التواطؤ.
- **الصورية**: لا يستقيم الدليل على أصول البرهان إلا إذا كان بالإمكان رده إلى جملة من الصيغ والتراكيب أو جملة من الصور التي تستغني بشكلها وترتيبها عن اعتبار المضمون الدلالي للألفاظ والعبارات التي استبدلت بها هذه الصيغ والتراكيب.
- **القطعية**: لما انبنى البرهان على التواطؤ والصورية، فقد ارتفع التردد أو الاحتمال عن النتائج التي يتوصل بها إليها، بمعنى أن البرهان يفيد القطع.(*)

---

(14) Voir: Laure Raizon: Argumenter (démonter, convaincre, persuader, délibérer). Ellipses. Edition Marketing. Paris 2003. p.20.

(*) ينظر: منامية الدريدي: الحجاج في الشعر القديم. بنيته وأساليبه. عالم الكتب الحديثة. إربد الأردن. 2008. ص.52 وما بعدها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- **الاستقلال:** يبدو أن البرهاني، ما إن ينتهي من صنع برهانه، حتى يستقل هذا الصنيع عنه، كما يستقل عن المخاطب به حتى ولو كان عنصرا حاضرا في تصوره وبناء قواعده، فتتولاه الآلة لتحسبه حسابا؛ وهكذا يتضح أن البرهان لا تعلق له بالمجال الذي يستعمل فيه، وإن كان هذا المجال هو الأصل في النهوض به.

و بهذا الاعتبار، يفترق "الدليل" عن "البرهان" بكونه يشمل، بالإضافة إليه، أصنافا أخرى من الاستدلال قد تدل ألفاظها على المعاني بضرب من ضروب الالتباس، وقد لا تفارق مضامينها أو لا تحتاج إفادتها إلى الجزم؛ ولا يضيرها هذا ولا ذاك لما لها من روابط بمقامات الكلام.[15]

4) الحجاج والإقناع:

عند الحديث عن ظاهرة الإقناع في النص الحجاجي، من الخطإ البين ألا نميز بين الإقناع والحجاج. صحيح، هناك نقاط التقاء بين الإقناع والحجاج، إذ إن الإقناع – مثل الحجاج – يسعى إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمخاطب بما يستميله إلى الموقف المرغوب فيه. وينبني فعل الإقناع وتوجيهه دوما على افتراضات سابقة بشأن عناصر السياق خصوصا المرسل إليه.

و ليتولد الإقناع عند المرسل إليه بالحجاج، فإن أول ما ينصب عليه اهتمامه هو البصر بالحجة "و هو حسن التدبير والتقاط المناسبة بين الـــحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى حتى يسد المتكلم السبيل على السامع فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها"[16] فيختار المرسل من الحجاج ما يناسب السياق، ثم يصوغها في قالب لغوي مناسب ليخاطب بها عقل المرسل إليه. وهذا تأكيد على حضور وظيفة التفاعل في اللغة. وهنا تكمن أهمية الحجاج فيما يولده من اقتناع لدى المرسل إليه الذي لا يتأتى له إلا باستعمال اللغة، مما يؤكد أن نظرية الحجاج في اللغة تنطلق "من فكرة مفادها أننا نتكلم عامة بقصد التأثير، وأن الوظيفة الأساسية للغة هي

---

(15) Voir Anne – Marie Hubat – Blanc : Enonciation et argumentation. CRDP de l'académie d'Amiens, Amiens 1998. p.23.

(16) حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية في المصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. بإشرافه. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس، كلية الآداب. منوبة. 1998. ص.14.

الحجاج، وأن المعنى ذو طبيعة حجاجية"[17] وبهذا فإن المرسل لا يعمد من خلال الحجاج إلى مجرد إثارة انفعالات المرسل إليه أو دغدغة عواطفه أو التحايل عليه وإيهامه، وبالتالي فإن أثر الحجاج ليس سلبيا.

و من جهة أخرى، فإن المرسل يدرك أن الإقناع وحده قد يحصل بوسائل أخرى، مثل التلويح بالتهديد والابتزاز والوعد والوعيد، ولكن هذا يجانب توظيف العقل بما يتناسب مع ما يقتضيه الخطاب الطبيعي من مرونة وتبدل يناسب تحولات السياق، وينساق مع مجريات الأخذ والرد، والادعاء والاعتراض، والقبول والرفض، بما في ذلك تبدل قناعات المرسل إليه وتحوله من موقف إلى موقف آخر، واكتفاؤه بحجة بسيطة أو طلبه حجة قوية.

5) الاستدلال:

يفيد الاستدلال – لغة – طلب الدليل، "و استدل بالشيء على الشيء: اتخذه دليلا عليه".[18] واصطلاحا يفيد الاستدلال بأنه تنظيم عقلي يتألف من أحكام مرتبة ترتيبا منطقيا بحيث يكون الحكم الأخير متوقفا على ما سبقه. ومعلوم أن هذه الأحكام تختلف من مجال إلى آخر، كما أن تنظيمها يخضع لخصوصيات كل مجال. ويمثل الاستدلال بالنسبة إلى الحجاج رافدا هاما من روافده؛ حيث إن قوة الحجاج ومصداقيته تكمن في قوة مظاهر الاستدلال المستدل بها. مع العلم أن الاستدلال أولى أن يطلق على إقامة الدليل، لا على النظر في الدليل، لأن الدليل قول مؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر، وليس الاستدلال به النظر في الدليل، وإنما هو إقامة الدليل.

و بعد هذا الحديث المقتضب عن روافد الحجاج أو قل مكوناته – التي رأينا تبيانها من الأهمية بمكان لإرساء فهم صحيح للحجاج – بعد هذا كله. إذن، نذهب إلى التساؤل عن الحجاج في الفكر الإنساني وعن مجالاته في حياة الإنسان منذ فجر التاريخ، وذلك بحثا عن الدور الذي أداه في نمو فكر الإنسان وسبب ارتباطه بخطابه. ولعلنا نصل بعد ذلك إلى إبراز ضرورته في نشاط

(17) أبو بكر العزاوي: "سلطة الكلام وقوة الكلمات". مجلة المناهل. وزارة الثقافة والاتصال المغربية. العدد 62 – 63 ماي 2001. ص.142 – 143.

(18) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط. مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية. ط.3. القاهرة. 1985. ج.1. ص 304.

الإنسان الفكري وبالتالي نكون من مؤيدي النوادي العلمية التي أخذت تعنى بالحجاج حتى أضفت عليه صفة العلم حيث صار علما مستقلا بذاته، معروفا باسم علم الحجاج (argumentologie).

5) الحجاج: أهميته، بعده الفكري، تقنياته اللغوية.

يعد الحجاج جزءا من حياتنا اليومية. وهكذا لا تكاد تخلو صفحة من صفحات الجرائد أو حصة من حصص الراديو أو التلفزة لا تتعرض في معرض حديثها أو نشاطها إلى الحجاج وذلك بنقل حجج معلق حول قضية معينة أو إثارة الحجاج مع ضيف أو رجل سياسي أو كاتب أو ناقد. ناهيك عن النصوص الإشهارية التي تعمد إلى الحجاج لتبرير شراء أو الإقبال على استهلاك سلعة مادية أو اقتناء إنتاج ثقافي.

و لا يكاد ينجو أحد منا، في أوقات معينة وضمن ظروف معينة من الولوج في عالم الحجاج، وذلك سواء للدفاع عن نفسه، أو تبرير موقفه إزاء مسألة من المسائل أو التعرض لعدو بالذم أو لصديق بالمدح أو القيام بموازنة عند اختيار شيء معين.

و لقد كان الأمر كذلك عند القدماء أيضا، إذ تبلور الحجاج في شتى العلوم والمعارف، بل كان سببا في تنامي المعرفة بينهم، و لم ينحصر الحجاج في هذه العلوم، بل كان حاضرا في خطب الخلفاء والأئمة والقادة العسكريين والعلماء الذين كانوا يعمدون إليه بغرض إقناع الجمهور بأفضلية خيار من بين الخيارات المتاحة في السياق الذي يحف بهم "فالحجاج بحث من أجل ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، بهدف دفع فاعلين معينين في مقام خاص إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائما"[19] وبهذا فهو فعل دفع من جهة وفعل إبعاد من جهة أخرى، أو تفريغ وملء، تفريغ الذهن من كل الاقتناعات السابقة وملؤه بما يراد من حجج وإثباتات.

و قد يتزامن فعلا التفريغ والملء، فيصبح الفعل يدافع بعضه بعضا، وهذا يتمثل بشكل جلي في الخطاب الإعلاني التجاري، أو في الخطاب السياسي، كما نلاحظ ذلك بيسر في مجتمعنا المعاصر، فالإعلانات تكاد تتخاطفنا من كثرتها، حتى لو اقتصرت على الإعلان عن اسم المنتج فقط، وبهذا يكون المرسل في كل خطاب يدافع الآخرين في السياق المحيط به في الساحة، وبهذا التدافع

(19) محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة. عالم الفكر، الكويت، المجلد 28. العدد الثالث. يناير/مارس 2000 م. ص. 57.

يتحرك ذهن المرسل إليه لعقد المقارنات، ودراسة السلبيات والإيجابيات، وعمل الموازنات والترجيحات من أجل اتخاذ القرارات المناسبة. وهذا ما يجعل الحجاج عند (ميار) متعلقا بنظرية المساءلة "و هو يشتغل باعتباره ضرورة تؤدي إلى نتيجة أو موقف نحمل الغير على اتخاذه إزاء مشكل مطروح في سياق يوفر للمتخاطبين مواد إخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتصل بالزوج سؤال/جواب"[20]

كل هذا يلقي بظلاله على اختيارات المرسل لأدواته اللغوية وآلياته الحجاجية، فكل سياق يستلزم خيارات معينة دون غيرها، مما يجعل الحجاج في شكله النهائي "ترجيح من بين خيارات بواسطة أسلوب هو في ذاته عدول عن إمكانات لغوية إلى أخرى، يتوقع أنها أكثر نجوعا في مقام معين"[21]

و لذلك فالحجج تتأثر بالتغيرات المصاحبة لحياة الناس ومنها تغير الوسائل الفنية، والظروف المادية وتطلعات الناس وآمالهم، فالحـــجة التي كانت ناجحة بالأمس قد لا تكون صالحة اليوم.

و هذا ما يجعل العلاقة المجازية هي الأصل في الحجاج، وليس المجاز -هنا- بمفهوم الانزياح اللغوي فقط، بل بمفهومه التناسبي، فالعلاقة التي يقيمها المرسل بين الحجة والنتيجة ليست أصلية أو حقيقية، بل هي علاقة يقيمها المرسل في خطابه على النحو الذي يراه الأنسب أو الأنجح لتحقيق مراده على النحو الذي يظهر في المثال الآتي:

- لقد اجتاز علي امتحان السياقة بدرجة جيدة.

فقد ربط المرسل بين كفاءة "علي" التعليمية واجتيازه امتحان السياقة، والربط أو العلاقة بين الدعوى والحجة أو النتيجة ليست متأصلة بينهما، فليس اجتياز امتحان السياقة هو الدليل على الكفاءة التعليمية، وإن كان صفة من صفاتها في بعض الأحيان. فقد يحتج المرسل بصفة أو صفات أخرى تشهد بكفاءة علي التعليمية. ولمجازية هذه العلاقة، فإنه يعترض عليها المعترض بقوله: ليست هذه حجة دامغة، فقد حصل كثير من الطلاب على الدرجة نفسها ومن المعروف أن للحظ دورا كبيرا في هذا الاختبار.

(20) محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار. ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس. كلية الآداب، منوبة. 1998. ص.394.

(21) المرجع نفسه. ص.395.

فتصبح العلاقة المجازية التي كانت الأساس في الادعاء هي العلاقة نفسها التي تثير الاعتراض.

و هذا التقابل في العلاقة الواحدة بين كونها حجة مرة ومثار الاعتراض مرة أخرى هو مكمن مجازية علاقة الـــحجة بالدعوى. عندها تصبح الأمور نسبية، وهذا ما يجعل الخطاب يتكاثر، "فهو إذن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج والمقام الذي ينجب هذا الخطاب، وبالتالي فالحجاج عرضة للتغيير والتحوير في بنائه وأنساقه التي يقوم عليها، وذلك تبعا لتغير المقام وتغير بنائه وأنساقه التي يقوم عليها، وذلك تبعا لتغير المقام وتغير ظروف المحاجج حتى وإن ظل موضوع النقاش هو ذاته"[22]

و يتضح أن العلاقة المجازية هي الفيصل في ضعف الحجج أو في منحها القوة التي تدعم موقف المرسل لتحقيق الإقناع، انطلاقا من فهم "حد المجاز أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحمله"[23]. فهي تلك العلاقة التي ينشئها المرسل بالرغم من عدم أسبقيتها قبل لحظة التلفظ، فليست متوفرة على منوال مثال سابق. وهنا تكمن حاجة طرفي الخطاب إلى تشكيل صورة عن معرفة العالم، ومعرفة حدود تفكير الناس وتصورهم للأشياء كما هي ليقوي موقفه في أثناء احتجاجه بما يراه.

و لكن هذه العلاقة قد تصبح علاقة خلافية بين طرفي الخطاب، بما يثيره من عدم اتفاق وتستدعيه من فعل حجاجي، مما يؤكد أن اعتبار الحجاج عموما ملازما للفضاء الخلافي تصور تواصل منذ (أرسطو) إلى العصر الحديث"[24] سواء أكان خلافا ظاهرا أم باطنا، أي خلافا متوقعا يفترضه المرسل مسبقا، ولا يلجأ المرسل إلى الحجاج إلا باعتباره الآلية المثلى لحل الخلافات وتوحيد وجهات النظر، أو على الأقل تقريبها، وتقليص شقة النـــزاع. ولهذا يتضمن الخطاب الحجاجي في بنائه كثيرا من الأفعال اللغوية، فلا يقتصر على الصنف التقريري مثلا دون غيره من الأصناف.

و هذا ما يلاحظ في شتى أنواع الخطابات في الصحافة مثلا، وفي المحاكم والتعليمات ومناقشة الرسائل العلمية والندوات والمداخلات التي تعقب المحاضرات، وذلك لأن "استعمال اللغة

(22) محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة. ص.61.

(23) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي. ط.1. الدار البيضاء. 1998 م. ص. 231.

(24) هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. بإشراف حمادي صمود. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس. كلية الآداب منوبة. 1998 م. ص.123.

يحقق أهدافا متنوعة، وما إيجاد حل لاختلاف وجهات النظر إلا هدف طبيعي من هذه الأهداف، فوجود التنافس التسويقي مثلا، يجعل كل تاجر يدلي بحججه على أن بضاعته هي الأفضل، ويستدل بما يعضد دعواه، ويغفل تلك الحجج التي لا تدعم موقفه. وهذا يسري حتى لو كان هو التاجر الوحيد في البلد، إذ يحاجج المستهلك بناء على افتراض مؤداه أنه لا ينجذب لشراء البضاعة أصلا إلا للضرورة، وهذا لا يكفي لنجاح تجارته، ولذلك يعمد إلى إقناع المستهلك قدر ما يستطيع بألا يقتصر على ما هو ضروري مسندا دعواه بحجج تسهم في توجيه المستهلك إلى الشراء المستمر.

و لا يضمن الاتفاق الجزئي الابتعاد عن ملازمة الخلاف، فقد يتفق أطراف الخطاب على دعوى معينة، ولكن الاختلاف يظل ملازما للاقتناع بالحجج المقدمة وإثباتها، مثل الاتفاق على أن هناك امرأة فضلى ورجلا فاضلا، وبالرغم من ذلك، إلا أن الحجج اختلفت في بيان ذلك تبعا لاختلاف المرسل، على النحو الوارد في الخطاب الآتي:

"روي أن العجفاء بنت علقمة السعدي، وثلاث نسوة من قومها، خرجن فاتعدن بروضة يتحدثن فيها، فوافين بها ليلا في قمر زاهر، وليلة طلقة ساكنة، وروضة معشبة خصبة، فلما جلسن قلن: ما رأينا كالليلة ليلة، ولا كهذه الروضة روضة أطيب ريحا ولا أنضر، ثم أفضن في الحديث، فقلن: أي النساء أفضل؟ قالت إحداهن: الخرود الودود الولود. قالت الأخرى: خيرهن ذات الغناء، وطيب الثناء، وشدة الحياء، قالت الثالثة: خيرهن السموع الجـــموع، النفوع غير المنوع. قالت الرابعة: خيرهن الجامعة لأهلها، الوادعة الرافعة، لا الواضعة. قلن: فأي الرجال أفضل؟ قالت إحداهن: خيرهم الحـــظي الرضي، غير الحظل البطي. قالت الثانية: خيرهم السيد الكريم، ذو الحسب العميم، والمجد القديم. قالت الثالثة: خيرهم السخي، الوفـــي الرضي، الذي لا يغير الحـــرة ولا يتخذ الضرة. قالت الرابعة: وأبيكن، إن في أبي لنعتكن، كرم الأخلاق، والصدق عند التلاق، والفلج عند السباق ويحمده أهل الرفاق. قالت العجفاء عند ذلك: كل فتاة بأبيها معجبة. ثم تنافرن إلى كاهنة معهن في الحي، فقلن لها: اسمعي ما قلن، واحكمي بيننا واعدلي، ثم أعدن عليها قولهن، فقالت لهن: كل واحدة منكن ماردة، بأبيها واجدة، على الإحسان جاهدة، لصواحباتها حاسدة، ولكن اسمعن قولي: خير النساء المـــبـــقية على بعلها، الصابرة على الضراء مخافة أن ترجع إلى أهلها مطلقة، فهي تؤثر حظ زوجها على حظ نفسها، فتلك الكريمة الكاملة،

وخير الرجال الجواد البطل القليل الفشل، إذا سأله الرجل ألفاه قليل العلل، كثير النفل، ثم قالت: كل واحدة منكن بأبيها معجبة"[25]

في الخطاب السابق ذكره احتجت كل امرأة بغير ما احتجت به صاحبتها، كما احتجت كل منهن بنفس عدد حجج الأخريات، لئلا يتولد اقتناع غيرها عن مقدار الزيادة في الكلام، إذ ترى كل من المتحدثات أن الالتزام بالعدد نفسه هو قبول لفعل الحجاج، ودليل على كفاءتها الحجاجية. فلا تتوسل بعدد أكبر من الحجج، ليظل مكمن الغلبة في دلالة الحجة ذاتها، لا في عددها.

ولم يمنع تعدد حججهن وقوة كل منها، من أن يدب الخلاف في أثناء تقويم الحجج، مما اضطرهن للذهاب إلى من يفصل في الأمر ويحكم في المسألة، إلا أن المرأة الحكم لم تر في حججهن ما يعضد دعواهن، ولذلك أدلت بحجتها هي التي ترى أنها الأصوب.

و هذا ما يؤيد القول بتنوع الحجج وثبوت حالة الاختلاف لتعدد الرؤى؛ فالسياق هو الذي يوجه الحجاج صوب وجهة دون أخرى، إذ قد يتباين فعل الحجاج ونوعه في حجج الخطاب الواحد بالرغم من وحدته ظاهرا. وهذا عائد إلى ما تستدعيه العناصر السياقية بكل تنوعاتها واختلافاتها، ومن ذلك تنوع الأهداف النفعية التي يريد كل طرف من أطراف الخطاب تحقيقها، إذ "لا تختلف الخطابات في نوع الفعل اللغوي الإنجازي، أو في الوحدات المعجمية، ولكن من الأفضل أن يعزى هذا الاختلاف في المعنى إلى المعرفة المشتركة حول أهداف كل من طرفي الخطاب أو المحادثة"[26]

لذلك يمكن استعمال حجة واحدة من جهتين مختلفتين، وهو ما يكسب الخطاب طواعية ومرونة في ذهن المرسل ليحتج به. كما يكسبه المرونة نفسها عند المرسل إليه ليعترض عليه فقد يصف شخصان مقدار الوقود المتوفر في الخزان باتجاهين حجاجيين مختلفين إذا كان مقداره هو نصف الخزان مثلا، وذلك لاختلاف وجهة نظر كل منهما، مما يفضي بهما إلى التلفظ بخطابين متعاكسين، فأحدهما يحرص على إقناع الآخر بقرب نفاذ الوقود، واستحباب الاحتياط بإعادة ملء الخزان. في حين يريد الآخر أن يقنع صاحبه بألا يقلق، وأن نصف الخزان كاف لمواصلة السير.

(25) أحمد زكي صوت: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. المكتبة العلمية. بيروت. د.ت. ص.114 – 115.

(26) *Pierre Oléron : L'argumentation. P.U.F. 4e ed. Paris. 1996. p. 20 – 21.*

ويتحقق لكل منهما إنتاج خطابه بالأدوات اللغوية نفسها، وهي الاستثناء المنفي، وذلك على النحو الآتي:

- لم يبق في الخزان إلا نصفه.
- لماذا لا تقول: لم نستهلك إلا نصف الخزان؟ !

كما يتحقق التعاكس في الحجاج على وصف قضية زمنية واحدة مثلا، ولتكن تحديد موقف المرسل من الوقت، وذلك بتوظيف بعدين زمانيين من خلال نظرتين متعاكستين، أحدهما متجه إلى وصف الوقت بالتبكير، مثل: ليست الساعة سوى الخامسة أما الآخر فهو متجه إلى وصف الوقت بالتأخير مثل: أصبحت الساعة الخامسة. وهذا يعتمد على السياق. إذ يريد المرسل في الخطاب الأول أن يقنع صاحبه بأن لديهما متسعا من الوقت، أما الآخر فيريد أن يقنع صاحبه بأن الوقت متأخر.

و في الخطابات الحجاجية ينحو المرسل بخطابه نحو الأثر التداولي (الإقناع) من خلال توظيف ثلاثة أنماط أساسية من المقصدية. أولها – وهو أهمها – المقصدية الفكرية التي "تضم مكونا تعليميا ومكونا حجاجيا ومكونا أخلاقيا. وليست هذه المكونات منفصلة عن بعضها، بل إنها متداخلة على الدوام"[27] وهي:

أ) **المكون التعليمي**: ويهتم بإخبار المتلقي بواقع ما دون استدعاء العواطف.

ب) **المكون الحجاجي**: ويتمثل في جعل موضوع الخطاب ممكنا بالرجوع إلى العقل. ويمكن أن يتحقق هذا المكون بالحجة المادية المعتمدة على الوقائع الموضوعية وعلى الخلفية العامة المكونة من آراء المجتمع، (ما يهم الأخلاق مثلا)، ويتحقق هذا العنصر، من جهة أخرى، بالحجة المنطقية وشبه المنطقية، التي تسير من الخاص إلى العام (الاستقراء)، أو من العام إلى الخاص (الاستنباط). والغرض من ذلك هو جعل غير المحتمل محتملا، وغير الأكيد أكيدا. يمتد مجال هذا النشاط إلى جانب البرهاني للخطاب (الاحتجاج)، كما يمتد إلى أي شكل من النصوص الاحتجاجية.

---

(27) Voir: Anne – Marie Hubat – Blanc: Enonciation et argumentation. P.21.

ج) **المكون الأخلاقي**: ويتعلق بتعليم المستمع في مجال الأخلاق، يتضمن عناصر تعليمية واحتجاجية، كما يتضمن دعوة إلى العقل. وتسجل عناصر النصح هنا الانتقال من المقاصد الفكرية إلى المقاصد العاطفية. إن هذا المقصد الأخلاقي يظهر في جميع النصوص التعليمية"[28]

و الجدير بالذكر، أن الحجاج كثيرا ما يمارس في بيئة يسودها الغموض والإبهام، التردد والشك، الخلاف والشقاق والتنافر. وهذا ما يمكن استنتاجه من مظاهر التحليل الأولى الواردة عن أرسطو في "نماذجه الحجاجية"، حيث إن مثل هذه البيئة تمثل المكان الذي ينتعش فيه الحجاج ويزداد فيه نشاط العقل. إذ إن المرسل كثيرا ما يدرس موضوعه دراسة دقيقة ويبحث في أدلته ليوثقها وفي أدلة خصمه لينقضها دليلا بعد دليل.[**]

و هناك عدد من الضوابط الحجاجية التي يفترض في المرسل أن يلتزم بها، ومن هذه الضوابط:

- أن يكون الحجاج ضمن إطار الثوابت مثل الثوابت الدينية والثوابت العرفية، فليس كل شيء قابلا للنقاش أو الحجاج. فهناك كثير من المسلمات يجب احترامها.
- أن تكون دلالة الألفاظ محددة غير قابلة للتأويل. صحيح إن تفاوت التأويل يكسب الخطاب ثراء وغنى، ولكن لا يكسبه دقة ونهاية.
- ألا يقع المرسل في التناقض بقوله أو فعله.
- موافقة الحجاج لما يقبله العقل، وإلا بدا زيف الخطاب ووهن الحجة.
- توفر معارف مشتركة بين طرفي الخطاب، مما يسوغ قبول المرسل إليه لحجج المرسل أو إمكانية مناقشتها أو دحضها. وإلا انقطع الحجاج، وتوقفت عملية الفهم والإفهام.
- أن يأخذ المرسل في اعتباره تكوين صورة عن المرسل إليه أقرب ما تكون إلى الواقع قدر الإمكان، حيث ينتج عن تجاهله تصور قاصر، لأن اختيار الحجج وترتيب أولوياتها تتوقف على تلك المعرفة، وكذلك تركيب الخطاب.

---

(28) انظر: هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية. ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري. دراسات (سال). ط.1. الدار البيضاء. 1989. ص.17 وما بعدها.

(**) ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب في وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة. ط.2. بيروت. 1981. ص.18 وما بعدها.

- مناسبة الخطاب الحجاجي للسياق العام، لأنه هو الكفيل بتوسيع الحجج الواردة في الخطاب من عدمها، فقد يكون الحجاج صحيحا من الناحية النظرية، ولكنه غير مناسب للسياق، إذ يمثل مهربا للمرسل من المسؤولية. عندها يتحول الحجاج إلى جدال يهتم فيه المرسل بذاته دون اهتمامه بالمرسل إليه.
- ضرورة خلو الحجاج من الإيهام والمغالطة لأن ذلك يؤدي إلى الضعف والوهن.
- امتلاك المرسل لثقافة واسعة، خصوصا ما يتعلق بالمجال الذي يدور ضمنه الحجاج، مثل المجال الديني أو السياسي؛ لأنه بدون ذلك الرصيد المعرفي لن يستطيع إيجاد دعوى أو تبني اعتراض معين، فتعوزه الحيلة للدفاع عما يراه، كما تعوزه الحيلة في بناء خطابه واختيار حججه.

و بهذه الضوابط يتضح أنه لا يشذ الحجاج عما يتطلبه الخطاب من أهمية لمراعاة المرسل إليه، وبناء الفعل الحجاجي تبعا لما تقتضيه سماته، ومن ذلك ثقافته وطبيعته، بالإضافة إلى هدف المرسل والعناصر السياقية الأخرى، لأن أي إقناع يتوسل حتما بآليات متعددة يتفاوت إدراكها والوعي بها من قبل المعني أو المعنيين.[29]

و الحال هذه، طبيعي أن يعتمد الخطاب في الحجاج على تقنيات مخصوصة لا تختص بمجال من المجالات دون غيره، فهي مطواعة حسب استعمال المرسل لها، إذ يختار حججه وطريقة بنائها، بما يتناسب مع السياق الذي يخف بخطابه. فيعمد المرسل إلى توظيف الأدوات اللغوية، بمعانيها وخصائصها وإمكاناتها المعروفة، وتنوع وظائفها في السياقات الممكنة وقد صنف العرب بعضا منها في أعمالهم التي تركز على تلك المعاني؛ مما أكسب الخطاب ثراء التنوع، ومكن المرسل من حرية الاختيار، حسب ما يتطلبه السياق.

و تقسم تقنيات الحجاج اللغوية – عند علماء اللغو والفكر – إلى فئتين، هما: تقنيات طرق الوصل، وتقنيات طرق الفصل. ويقصد بالأولى "ما يتم به فهم الخطط التي تقرب بين العناصر المتباعدة في الأصل لتمنح فرصة توحيدها من أجل تنظيمها، وكذلك تقويم كل منها بواسطة

(29) *Voir : pierre Oléron. L'argumentation.p.109.*

الأخرى سلبا أو إيجابا وتقنيات الفصل هي التي تكون غايتها توزيع العناصر التي تعد كلا واحدا، أو على الأقل مجموعة متحدة ضمن بعض الأنظمة الفكرية أو فصلها أو تفكيكها"[30].

و ليست هذه الأدوات هي الحجج بعينها، كما أنها لا تستوعبها كلها، وإنما هذه الأدوات هي قوالب تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المرسل على تقديم حججه في الهيكل الذي يناسب السياق.

و على العموم، يمكن تقسيم تقنيات الحجاج إلى:

- الأدوات اللغوية الصرف مثل ألفاظ التعليل، بما فيها الوصل السببي، والتركيب الشرطي؛ وكذلك الأفعال اللغوية، والحجاج بالتبادل، والوصف وتحصيل الحاصل.
- الآليات البلاغية، مثل تقسيم الكل إلى أجزائه، والاستعارة، البديع، التمثيل.
- الآليات شبه المنطقية؛ ويجسدها السلم الحجاجي بأدواته وآلياته اللغوية. ويندرج ضمنه كثير منها، مثل الروابط الحجاجية: (لكن، حتى، فضلا عن، ليس هذا فحسب، أدوات التوكيد)، والإحصاءات وبعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية مثل التعدية بأفعل التفضيل والقياس وصيغ المبالغة.

و في معرض الحديث عن ألفاظ التعليل – باعتبارها من تقنيات الحجاج – فإنها تعد من الأدوات اللغوية التي يستعملها المرسل لتركيب خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه، ومنها: المفعول لأجله، وكلمة السبب، ولأن. إذ لا يستعمل المرسل أي أداة من هذه الأدوات، إلا تبريرا أو تعليلا لفعله، بناء على سؤال ملفوظ به أو مفترض.

فالمفعول لأجله من ألفاظ التعليل، مهما يكن وجه وروده في الخطاب بوصفه "المصدر الذي يدل على سبب ما قبله (أي: بيان علته) ويشارك عامله في وقته وفاعله وهو ثلاثة أقسام قياسية: مجرد من "أل" والإضافة ومضاف ومقترن "بأل" وهذا القسم دقيق في استعماله وفهمه، قليل التداول قديما وحديثا"[31]

---

(30) Ch. Perelman L. Olbrechts-Tyteca. Rhétoriaue et philosophie. P.U.F. 3e éd. Paris. 1976. p.190.

(31) عباس حسن: النحو الوافي. دار المعارف. ط.7. القاهرة. 1982. ج.2. ص.237.

و تعد "لأن" من ألفاظ التعليل – كما سبق الذكر –، بل هي من أهمها فقد يبدأ المرسل خطابه الحجاجي بها في أثناء تركيبه. وتستعمل لتبرير الفعل، كما تستعمل لتبرير عدمه. فمثال الأول: – أزرت هذا البلد طلبا للعمل؟

– لا طبعا، وإنما زرته رغبة في الراحة والاستجمام.

– لماذا لم تصحب معك مبلغا ماليا كبيرا، إذن؟

– لأنني لا أنتمي إلى طبقة الأغنياء.

فالمرسل هنا، يبرر سبب زيارته لهذا البلد بالراحة والاستجمام لا بطلب للعمل. وحيث إن طلب الراحة والاستجمام يتطلب المال، ولكن ليس بالضرورة الكثير. فكان للمرسل إليه أن أحسن تبرير زيارته.

* ومثال استعمال "كي" الناصبة للفعل المضارع، في الحوار الآتي بين الابن وابنه.

– لماذا تتعب نفسك يا أبي؟ ولماذا لا ترتاح؟

– أنا أتعب وأشقى كي أرفع من شأنك وشأن إخوتك في الدنيا والآخرة وكذلك كي لا أشعر بالملل والوحدة.

و مثلها اللام، سواء أكانت لام كي، أم لام التعليل، واللام الناصبة للفعل المضارع، وكذلك اللام الجارة، على النحو الوارد فيما يأتي:

– أجهد نفسه في الصغر كي يستريح في الكبر.

– ما كان الوطني ليخون بلده.

– وجد نفسه مضطرا لاستعمال سلاحه دفاعا عن نفسه.

و مثال ذكر كلمة "السبب" تلفظا مثل: "الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها، والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد العمومية، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضا من الموالي والصنائع"[32]

(32) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة. دار الجيل. بيروت. د.ت. ص.163.

فابن خلدون يمهد بكلمة (و السبب) لحججه التي يسوقها، وبالتالي فإن هذا التمهيد يفضي إلى أن ما وراءه هو حجتة على دعوى: (أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها)، إذ تعد هذه الكلمة بديلة لعدد من أشكال المفعول له، وهذا هو مكمن الصلة بينها وبينه.

و من أدوات التعليل ما يسمى بالوصل السببي، وهو أن يعمد المرسل إلى الربط بين أحداث متتابعة، مثل الربط بما يمكن أن يكون المقدمة والنتيجة، فتصبح النتيجة مقدمة لنتيجة أخرى مثل:

"و كان أبو عبد الرحمن الثوري يجلس مع ابنه يوم الرأس ويقول له: إياك وهم الصبيان، فقد قال بعض الحكماء: إذا كنت نهما فعد نفسك من الزمني، واعلم أن الشبع داعية البشم، والبشم داعية السقم، والسقم داعية الموت"(33)

فالبشم هو نتيجة الشبع، ولكنه مقدمة حجاجية لحصول السقم، وبما أن السقم هو نتيجة للبشم، فإنه يصبح هو المقدمة لحصول الموت. وعليه فإن الوصل بين المقدمة الأصل والنتيجة هو وصل تتابعي بين الشبع بوصفه العلة الأساس والموت بوصفه نتيجة له، وكل هذا من وجهة نظر الأب.

و قد أوردها أبو عبد الرحمن الثوري بهذا التسلسل عندما استطاع أن يربط بينها ربطا يشبه الربط المنطقي في الخطاب، لئلا يتعدى باستنتاج من المقدمة التي يراها إلى النتيجة الكلية دفعة واحدة؟ لأن ذلك أصعب إقناعا لابنه، وأهون حجة عنده، فهو صغير لا يمتلك القدرة على طي بعض المقدمات للوصول إلى النتائج عن طريق الربط بين الشبع والموت بصورة استدلالية تلقائية. وهذا ما يعيه أبوه، الأمر الذي حدا به إلى التفصيل في الأمر.

و قد يرد التعليل السببي في التراكيب الشرطية الظاهرة، وذلك أدعى لتوليد حجج جديدة ذات صلة بالحجج الأولى، مثل ما جاء في المثل الإسباني الآتي ذكره: "بسبب مسمار نضيع النضوة وبسبب النضوة نضيع الحصان وبسبب الحصان نفقد الفارس"(34)

إذ كانت كل حجة من الحجج الأولى مقدمة ظاهرة تستتبع نتيجة، فتصبح النتيجة مقدمة لما بعدها. ويمكن – بناء على هذا التسلسل الشرطي الظاهر – الربط بين أول مقدمة وآخر نتيجة في الخطاب، فيصبح غياب المسمار هو مقدمة لضياع الحصان وفقدان الفارس.

(33) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد. تحقيق عبد المجيد الترحيني. دار الكتب العلمية. ط.1. بيروت. 1983 م. ج.7. ص.205.

(34) حوزف نعوم حجار: المنجد في الأمثال والحكم والفرائد اللغوية. دار المشرق. بيروت. 1983. ص.36.

كما قد يرد الحجاج في التراكيب الشرطية المضمرة، والتي تتضح من خلال العلاقة المنطقية المتلازمة بين طرفين، مثل خطاب ابن خلدون الآتي:

"الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق؛ وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: "لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم" وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف؛ وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد"[35]

إذ يلزم ثبوت التالي عند ثبوت المقدم، وهي: إذا تداعت القلوب إلى أهواء الباطل، فالنتيجة هي أن يحصل التنافس، وهذا معناه: أنها إذا لم تتداع فلن يحصل التنافس، وهو ما وضحه ابن خلدون في الخطاب ذاته، بيد أنه لو لم يتلفظ به ويوضحه لبقيت الرؤية واضحة اعتمادا على تلك العلاقة الشرطية المضمرة في الخطاب. ويجسد دوران العلة مع المعلول هذا التسلسل، إذ توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه و"الأصل في هذا القانون الحجاجي هو قاعدة تخاطبية مقتضاها أن المتكلم يخبر المخاطب بأقصى ما يمكن من الفائدة، فيصير هذا الأخير إلى حمل قوله على إفادة أن العلاقة بين المقدم والتالي علاقة شرط، طردا وعكسا، لا طردا فحسب"[36]

و الربط بين المقدمة والنتيجة بالانتقال من إحداهما إلى الأخرى في تسلسل معين وباستعمال أدوات لغوية معينة، هو ما يسمى بالحجة التداولية، وهي الحجة التي تمنح فرصة التقويم لعمل ما أو حدث، وذلك بالنظر إلى تتابعاتها المرغوبة أو غير المرغوبة؛ ولهذا فإن الحجة التداولية تضطلع بدور مهم في تثمين الأعمال، سواء في وضعها الحاضر أو في وضعها المستقبلي ولا يقتصر دورها على ذلك، بل يتجاوز المرسل بها إلى توجيه السلوك والفعل المستقبلي.[37]

(35) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة. ص.146.

(36) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص.397.

(37) *Ch. Perelman, L. Olbrechts – Tyteca. Rhétorique et philosophie. P.266 – 267.*

6) من آليات الحجاج:

أ) الأفعال اللغوية:

تسهم الأفعال اللغوية بأدوار مختلفة في الحجاج، إذ يضطلع كل منها بدور محدد في الحجاج بين طرفي الخطاب وتترتب الأفعال حسب مقدار الاستعمال، فالمرسل يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريري، إن لم يكن كلها ليعبر عن وجهة نظره وليحدد موقفه من نقطة الخلاف، كما يستعمله للمواصلة في حجاجه من خلال التأكيد أو الادعاء، ولدعم وجهة نظره أو للتراجع عنها عند اقتناعه بأنها لم تعد صالحة، كما يعبر بها عن تنازله عن دعواه، وكذلك لتأسيس النتيجة.(38)

إن الهدف من الخطاب الحجاجي هو إزالة شك المرسل إليه في وجهة النظر محل الخلاف. ولذلك يكون لزاما على المرسل التركيز على الأفعال ذات الدور الحجاجي.

و هناك ما يسمى بالأفعال الالتزامية، وهي التي تستعمل للتعبير عن قبول وجهة النظر أو الرغبة في الحجاج من عدمه، وفي دعم موقف المرسل الذي اتخذه لقبول التحدي والدفاع عن موقفه، وتستعمل كذلك للتعبير عن الموافقة على مناصرة الدعوى أو معاداتها، واتخاذ القرار ببدء النقاش مع الموافقة على ضوابطه.

أما ما يسمى بالأفعال التوجيهية فلا يستعمل المرسل جميع أصنافها، وذلك لطبيعتها التي لا تناسب ما تقتضيه طبيعة النقاش، إذ لا يتطلب السياق استعمال بعض الأنواع منها، مثل الأوامر وأفعال التحريم؛ ولذلك يقتصر استعمال المرسل على بعضها، مثل التحدي للدفاع عن وجهة النظر، أو طلب الحجاج.

و من جهة أخرى، فإذا كان الحجاج قائما على سؤال وجواب، فليس من الضروري أن يكون السؤال منطوقا به، بل يكون سؤالا مفترضا، لأنه يجسد الباعث على الحجاج بالموافقة تارة وبالاعتراض تارة أخرى. وعليه فهو الذي يوجه مسار فعل الحجاج، فلكل اعتراض أو سؤال حجج تناسبه دون غيره، وبتغير السؤال تتغير الحجج. على النحو الوارد فيما يأتي: "روي أن المنذر الأكبر أهدى إلى أنو شروان جارية، كان أصابها إذ أغار على الحرث الأكبر بن أبي شمر الغساني، فكتب إلى أنو شروان بصفتها، فقال: إني قد وجهت على الملك جارية معتدلة الخلق، نقية اللون

---

(38) Voir : Pierre Oléron. L'argumentation. P.64.

والثغر، بيضاء قمراء، وطفاء كحلاء، دعجاء، حوراء، عيناء، قنواء، شماء، برجاء، زجاء، أسيلة الخد، شهية المقبل، جثلة الشعر، عظيمة الهامة، بعيدة مهوى القرط، عيطاء، عريضة الصدر، كاعب الثدي..."[39]

إذ يجيب المنذر بهذه الحجج على أسئلة متوقعة من المهدى له، كما أنه يبين فيها، أيضا، حكمه على الجارية، لأن هذه الحجج معايير تدل على مدى تقديره للمرسل إليه، وليست لمجرد وصف الجارية التي سوف يراها أنو شروان عندما تصله.

و مثال السؤال المتلفظ به وصف عصام الكندية أم إياس بنت عوف بن محلم الشيباني في الخطاب الآتي:

"لما بلغ الحارث بن عمرو ملك كندة جمال أم إياس بنت عوف بن محلم الشيباني، وكمالها وقوة عقلها، أراد أن يتزوجها، فدعا امرأة من كندة، يقال لها عصام، ذات عقل ولسان وأدب وبيان، وقال لها: اذهبي حتى تعلمي لي علم ابنة عوف، فمضت حتى انتهت إلى أمها أمامة بنت الحارث، فأعلمتها ما قدمت له، فأرسلت أمامة إلى ابنتها، وقالت لها: أي بنية، هذه خالتك أتت إليك لتنظر إلى بعض شأنك، فلا تستري عنها شيئا أرادت النظر إليه، من وجه وخلق، وناطقيها فيما استنطقتك فيه، فدخلت عصام عليها، فنظرت إلى ما لم تر عينها مثله قط بهجة وحسنا وجمالا، فإذا هي أكمل الناس عقلا، وأفصحهم لسانا، فخرجت من عندها وهي تقول: ترك الخداع من كشف القناع، فذهبت مثلا، ثم أقبلت إلى الحارث فقال لها: ما وراءك يا عصام؟ فأرسلها مثلا، قالت:صرح المخض عن الزبد، فذهبت مثلا. قال: أخبريني: قالت: أخبرك صدقا وحقا: رأيت جبهة كالمرآة الصقيلة، يزينها شعر حالك كأذناب الخيل المصفورة، إن أرسلته خلته السلاسل، وإن مشطته قلت عناقيد كرم جلاها الوابل، وحاجبين كأنهما خطا بقلم، أو سودا بحمم"[40]

فما نطقت به عصام كان حجاجا وجوابا في الوقت ذاته على سؤال الحارث الذي تلفظ به أمامها.

(39) أحمد زكي صوت: جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة. ص.10 – 12.

(40) المرجع نفسه. ص.142 – 144.

هذا، ودور الأفعال اللغوية يتجاوز الدور المساعد في تركيب الخطاب، إذ يستعمل المرسل الاستفهام أو النفي أو الإثبات في الحجاج على أنها الحجج بعينها.

و يعد الاستفهام من أنجع أنواع الأفعال اللغوية حجاجا، وهو ما يتوسل به الكثير في فعلهم إذ "إن طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير جواب المتكلم"(41)

فمن أمثلة الاستفهام، هذه الأسئلة المتوالية حول ظاهرة الاستعانة بالحضارة الغربية.

- هل نحن – العرب – في حاجة إلى الاستعانة بمعالم الحضارة الغربية؟
- ماذا حقق للعرب التعاون الأوروبي – العربي؟
- أزاد هذا التعاون تأخرا وخسرانا أم أسهم في تقدمنا في شتى مجالات الحياة؟
- هل أصبح التعاون الأوروبي – العربي مثلا يحتذى به؟
- ألم تثبت معظم عمليات سبر الآراء بأن هذا التعاون لم يحقق الآمال المعقودة عليه على الأقل من الطرف العربي؟
- ألم يحن بعد رفع شعار ثروات العرب للعرب؟
- هل تقدم الاقتصاد العربي بسيره على النموذج الأوروبي؟
- ألم يستيقظ العرب بعد إلى ما هم عليه من تخلف واستغلال غيرهم لهم؟

و قد يكون الحجاج من خلال استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريري، حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواري، فالأسئلة أشد إقناعا للمرسل إليه، وأقوى حجة عليه، وذلك عندما يكون قصد المرسل غير مباشر، كما في هذا الحوار المفترض مع مدخن يريد المرسل من خلاله أن يقنعه بالإقلاع عن التدخين:

- هل تسمي أو تذكر الله عندما تشرع في التدخين؟

(41) محمد علي القارضي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار. ص.399.

- أتتناول السيجارة باليمين أم باليسار؟
- أتقول "الحمد لله" عندما تنهي سيجارتك، أم ماذا تقول؟
- أهناك مأكول أو مشروب غير الدخان تطأه بحذائك عندما تنهيه؟
- رأيت مدخنا يدخن بيده اليسرى، فبأي الأمور تنصحه؟
- ما رأيك فيمن يفطر بتمرتين في رمضان ثم يعقبهما بسيجارة؟
- في أي صنف تضع الدخان بين الطيبات والخبائث؟
- هل التدخين من الصفات الحميدة التي تود أن يأخذها عنك أبناؤك؟
- استفتيت؟ هل إهداء الرجل لزميله سيجارة يدخل في قوله (ص): تهادوا تحابوا؟

إن المرسل يدرك في هذه الأسئلة – مسبقا – أن المرسل إليه لا يخالفه، إلى حد كبير، في أي جواب من الإجابات المتوقعة، فهي مسلمات يعرفها كل من طرفي الخطاب وهذا ما يجعله يختار هذا الضرب من الحجاج دون غيره، وإلا فإن بإمكانه أن يستعمل الأسلوب التقريري، فالمضمون واحد، بالرغم من وضوح الاختلاف في طريقة عرضه.

و تكمن قوة الحجاج في هذا الاختلاف التداولي، وفي الحدس بمدى استجابة المرسل إليه لما يريد أن يقنعه به المرسل وهو الإقلاع عن التدخين، بيد أنه ليس جازما بتعاونه معه، إذ "إن معرفة المتكلم بموافقة المخاطب أو رفضه أجوبته لا تكون إلا من باب التوقع الذي تحدده معرفة الشخص، كما تحدده كذلك ظروف المقام بما فيها المسألة المطروحة، ولا يكون الاتفاق والاختلاف إلا في درجات متفاوتة في القوة والضعف. إن صوغ السؤال بهذا الأسلوب يحتكم أساسا إلى ما يتصوره المخاطب من علاقات اتفاق أو اختلاف تربطه بغيره وبالعالم"[42]

و الاستفهام – هنا – هو الحجج ذاتها، كما أنه فعل حجاجي بالقصد المضمر فيه، وفق ما يقتضيه السياق، خصوصا بالترتيب الوارد أعلاه، الذي يؤدي بالمرسل إليه إلى التسليم المرة بعد الأخرى، والتنازل عن معتقداته السابقة شيئا فشيئا. والمرسل يدرك، كما يدرك المرسل إليه، أن هذه الأسئلة ليست استفهاما عن مجهول، إذ لا يجهل المرسل شيئا من هذه المعارف، كما لا يتوافر

(42) المرجع نفسه. ص.400.

المرسل إليه – في أغلب الأحوال – على معرفة تزيد على ما يعرفه المرسل. ولهذا فهي حجج باعتبار قصد المرسل لا باعتبار الصياغة والمعنى الحرفي فقط.

وكما يكون الحجاج بالاستفهام، فإنه يمكن أن يكون باستعمال النفي، على النحو الوارد في خطاب "ليلى الأخيلية" للحجاج بن يوسف، حين سألها عن ولدها وأعجبه ما رأى من شبابه، إذ قالت له: "إني والله، ما حملته سهوا، ولا وضعته يتنا، ولا أرضعته غيلا، ولا أنمته تثقا (تعني لم أنومه مستوحشا باكيا) وقولها: (ما حملته سهوا تعني في بقايا الحيض، ويقال: حملت المرأة وضعا وتضعا، إذ حملت في استقبال الحيض، وقولها: ولا وضعته يتنا، تعني منكسا؛ وقولها: ولا أرضعته غيلا، تعني لبنا فاسدا"[43]

فكل قول منفي من أقوالها السابقة هو حجة لإقناع الحجاج بأنها قد أولت ابنها العناية الكاملة، والرعاية في الحمل والرضاعة، والتي بلغت به المبلغ الذي جعل الحجاج يعجب به، وكما قيل في الاستفهام، من أنه حجج بالقصد التلميحي، فكذلك يقال هنا عن النفي، إذ تقصد الأم إلى تقرير الحجج بالتلميح.

ب) الحجاج بالتبادل:

يحاول المرسل بهذه الآلية أن يصف الحال نفسه في وضعين ينتميان إلى سياقين متقابلين، وذلك ببلورة علاقات متشابهة بين السياقات، كما يمكن أن تكون الحجج نقلا لوجهة نظر بين المرسل والمرسل إليه، وذلك على النحو الوارد في التعابير الآتية:

- ما يأتي بسهولة، يذهب بسهولة.
- عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.
- أحب للناس ما تحب لنفسك.

و ما يهم هنا هو إقناع المرسل بتطبيق قاعدة العدل، وذلك مثل قول الموظف لمن يطلب منه عملا لا يستطيعه: "ضع نفسك مكاني" وما يتميز به هذا النوع من الحجاج أنه دعوة المرسل

(43) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد. ج.7. ص.4.

للمرسل إليه إلى ترسيخ هذا المبدإ بينهما بالتساوي. ولذلك يكثر استعمال الحجاج بالتبادل في النصائح لإقناع المرسل بجدوى ما يذهب إليه مثل: "الحقيقة مرة كالدواء، ولكنها مفيدة".

ج) الوصف:

يشمل الوصف عددا من الأدوات اللغوية منها: الصفة واسم الفاعل واسم المفعول، وفيما يأتي عرض لكل منها مع بيان دوره في الحجاج من خلال أمثلة.

- الصفة:

تعد الصفة من الأدوات التي تمثل حجة للمرسل في خطابه، وذلك بإطلاقه لنعت معين في سبيل إقناع المرسل إليه. كما هو في الخطاب الآتي الذي يهدف المرسل إلى إقناعه بأن العملية لم تكن لأي مآرب أخرى:

- تحطمت طائرة استطلاع بدون طيار فوق المرتفعات عندما كانت تقوم بعملية روتينية.

فالوصف (روتينية) حجاج يزيل كثيرا من التساؤلات حول الطلعة الجوية التي قامت بها الطائرة.

و بهذا فإن الصفة، تمثل أداة في الفعل الحجاجي وعلامة عليه، فلا يقتصر المرسل على توظيف معناها المعجمي، أو تأويله، بل يبتغي التقويم والتصنيف واقتراح النتائج التي يريد حصولها أو فرضها. وهذا ما يعطيها الطواعية والمرونة التي هي من صلب خصائص الخطاب الطبيعي في الممارسة الحجاجية، ليمارس المرسل أكثر من فعل واحد؛ بالتصنيف وبتوجيه انتباه المرسل إليه إلى ما يريد أن يقنعه به في حجاجه.

و بتوظيفها وتتبع استعمالاتها، في كافة قنوات الحياة، يثبت أنه يعد اختيار النعوت والصفات "من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للحجاج. فالصفات تنهض بدور حجاجي يتمثل في كون الصفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع ويبدو هذا خاصة حين نجد صفتين متناظرتين، ولكنهما متعارضتان"[44]

(44) عبد الله صولة: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكان. ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس. كلية الآداب منوبة. 1998 م. ص.297 – 350.

- **اسم الفاعل:**

يعتبر اسم الفاعل من نماذج الوصف التي يدرجها المرسل في خطابه بوصفها حجة ليسوغ لنفسه إصدار الحكم الذي يريد، لتنبني عليه النتيجة التي يرومها. وذلك انطلاقا من تعريفه بأنه "اسم مشتق، يدل على معنى مجرد، حادث، وعلى فاعله. فلابد أن يشتمل على أمرين معا، هما: المعنى المجرد الحادث، وفاعله ودلالة اسم الفاعل على المعنى المجرد الحادث أغلبية؛ لأنه قد يدل – قليلا – على المعنى الدائم أو شبه الدائم، ودلالته على ذلك المعنى المجرد مطلقة، أي لا تفيد النص على أن المعنى قليل أو كثير فصيغته الأساسية محتملة لكل واحد منهما"[45] هذا، وقد يصدر المرسل وصفه مباشرة وقد يمهد له بخطاب أو خطابات.

مثال ذلك قوله تعالى: "إن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا إلا الـــمصلين الذين هم على صلاتهم دائمون" (سورة المعارج الآية 19)

و واضح أن الحجة بالاستثناء للمصلين "الذين هو على صلاتهم دائمون".

- **اسم المفعول:**

و يصنف اسم المفعول على أنه من الأوصاف الحجاجية المستعملة، وهو "اسم مشتق، يدل على معنى مجرد، غير دائم، وعلى الذي وقع عليه هذا المعنى، فلابد أن يدل على الأمرين معا"[46] وذلك مثل من يخبر بالشكوى إلى غيره: "أنا مظلوم، أنصفوني". إذ وضع نفسه في مرتبة معينة تستدعي طلبه الإنصاف من الآخرين، ولو كان في مرتبة غيرها، بأن كان ظالما، فلن يحق له هذا الطلب.

- **الاستعارة:**

قد تعلو الاستعارة استعمال ألفاظ الحقيقة، وذلك لأنه لا يفضل المرسل استعمالها، إلا لثقته بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا، وهذا ما يرجح تصنيفها ضمن أدوات السلم الحجاجي أيضا، إذ

(45) عباس حسن: النحو الوافي. ج.3. ص.238 – 239.

(46) المرجع نفسه. ص.271.

"تعرف الاستعارة الحجاجية بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي"[47] وهو ما يود المرسل تحقيقه.

يقول الشاعر:

أسد علي وفي الحروب نعامة ربداء تجفل من صفير الصافر

فاستعارتا الشاعر هما استعارتان حجاجيتان، حيث يصف الموصوف بالشجاعة على من هو أضعف منه وبالجبن في الحروب ومن ثمة اختار مستعارا منه يجسد هذه الصفات فأورده بلفظه في خطابه. وبهذا يمكن القول: "إن قوة الحجاج في المفردات تبدو في الاستعمالات" الاستعارية أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي، إن للاستعارات ذات الدور الحجاجي خاصية ثابتة، فالسمات الدلالية المحتفظ بها في عملية التخير الدلالي الذي تقوم عليه هذه الاستعارات، هي سمات قيمية"[48]

و بذلك يثبت مرونة العلاقات اللغوية، إذ تستجيب للمرسل في صوغ حجته في أوضح صورة، فلا يقف اختياره عند الحقيقة، وهذا ما جعل نظام الاستعارة ينبني على علاقات مرنة، ولذلك لا تصلح إلا في الخطاب الطبيعي، كما يقول الغزالي:

"و المستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين، دون المواعظ والخطابيات والشعر، بل هي أبلغ باستعماله فيها"[49]

و من ثمة، فالقول الاستعاري قول عملي، وصفته العملية تلازم ظاهره البياني" والتخييلي، أضف إلى ذلك أن حجاجية الاستعارة تكمن في تدخل آليتي الادعاء والاعتراض، وذلك عن طريق الرضا بشروط كل منهما، وبلورتها من قبل تلك الذوات الأربع، فالوظيفة الحجاجية للذات المظهرة هو ادعاء وجود المعنى الحقيقي للخطاب، أي المطابقة بين المستعار منه والمستعار له. بينما تكمن الوظيفة الحجاجية للذات المؤولة في الاعتراض على ذلك، بإنكار المطابقة. وكذلك الحال في المعنى المجازي فالوظيفة الحجاجية للذات المضمرة هو ادعاء المعنى المجازي للخطاب، أي المباينة بين المستعار له والمستعار منه. بينما يكمن دور الذات المبلغة في الاعتراض على هذه المباينة. وذلك

(47) عمر أوكان: اللغة والخطاب. إفريقيا الشرق. د.ط. 2001 م. ص.134.

(48) ميشيل لوجيرن: "الاستعارة والحجاج". مجلة المناظرة. المغرب. السنة الثانية. العدد.4. ماي 1991 م. ص.ص. 87 – 88.

(49) أبو حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق. شرحه أحمد شمن الدين. دار الكتب العلمية. ط.1. بيروت. 1990 م. ص.57.

بإنكارها؛ لأن المعنى المبلغ هو أولى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلغ. وهذا التقلب بين حال الإظهار وحال التأويل من جهة، وبين حال الإضمار وحال التبليغ من جهة أخرى هو سبب وجود الذات المتعارضة.

و تكمن فاعلية الاستعارة في التناسب مع ما يقتضيه السياق، إذ تمثل الاستعارة أبلغ وأقوى الآليات اللغوية، رغم اكتناف السياق لكثير من العناصر. ويظهر التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه. إذ تكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المرسل إليه إلى الاقتناع، إذ يهدف إلى تغيير المقاييس التي يعتمدها المرسل إليه في تقويم الواقع والسلوك وأن يتعرف على ذلك من المرسل ليكون سبب القبول والتسليم وليس التخييل أو الصنعة اللفظية.

و خلاصة الأمر أن الاستعارة من الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جدا، بالنظر إلى بعد تأثيرها في السامع أو القارئ.

- **التمثيل:**

و هو عقد الصلة بين صورتين، ليتمكن المرسل من الاحتجاج وبيان حججه، وقد عقد الجرجاني فصلا "في مواقع التمثيل وتأثيره لأنه مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[50] وهذا ما نجده ماثلا في الآية القرآنية الكريمة: "مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مئة حبة والله يضاعف لمن يشاء، والله واسع عليم" سورة البقرة. الآية 261.

حيث إن الآية الكريمة عقدت الصلة بين صورتين أما الصورة الأولى فهي حال المؤمنين الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله والصورة الثانية جاء فيها تمثيل لنتيجة سلوك هؤلاء المؤمنين فكانت هذه الصورة الثانية دعامة حجاجية لصحة سلوك هؤلاء المنفقين

و الحال نفسها في الآية الآتية: "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون" (سورة العنكبوت/41).

---

(50) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. شرح وتعليق وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف. دار الجيل. ط.1. بيروت. 1991 م. ص. ص. 118 – 119.

فالآية – هنا – وضعت الفئة من الناس التي اتخذت من دون الله وليا في موضع الإنسان الذي استقر به الحال بملجإ واهن، ضعيف لا شأن له. فالله سبحانه وتعالى شبه في هذه الآية حال الذين اتخذوا الأوثان أنصارا ينصروهم من دون الله – وهي أضعف من أن يلتجأ إليها – بحال العنكبوت تتخذ من خيوطها بيتا تعتقد أنه يقيها صولة الأعداء، وإنه لواه ضعيف – وهذه الحال مضرب حجاجي ساطع يبطل لجوء هؤلاء الكفار إلى أوثانهم.

- **البديع:**

يستعمل المرسل أشكالا لغوية تصنف بأنها أشكال تنتمي إلى المستوى البديعي، وأن دورها يقف عند الوظيفة الشكلية. وهذا الرأي ليس صحيحا، إذ إن لها دورا حجاجيا لا على سبيل زخرفة الألفاظ والخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد، حتى لو تخيل الناس غير ذلك. والبلاغة العربية حافلة بهذه الصور والإمكانات، وحافلة بالشواهد التي تثبت أن الحجاج من وظائفها الرئيسة، وليس وجودها على سبيل الصنعة في أصلها، وإن كان لا يمنع المرسل من أن يبدع كيفما شاء. وذلك أن "أساليب البيان مثل المقابلة والجناس والطباق وغيرها، ليست اصطناعا للتحسين والبديع وإنما هي أصلا، أساليب للإبلاغ والتبليغ"(51)

و تبيانا لذلك لنقف على مخاصمة أبي الأسود الدؤلي لامرأته بين زياد بن أبيه: "جرى بين أبي الأسود الدؤلي وبين امرأته كلام، في ابن كان لها منه، وأراد أخذه منها، فسار إلى زياد وهو والي البصرة. فقالت المرأة: أصلح الله الأمير، هذا ابني، وكان بطني وعاءه، وحجري فناءه، وثديي سقاءه، أكلؤه إذا نام، وأحفظه إذا قام، فلم أزل بذلك سبعة أعوام حتى إذا استوفى فصاله، وكملت خصاله، واستوكعت أوصاله، وأملت نفعه، ورجوت دفعه، أراد أن يأخذه مني كرها، فآدني أيها الأمير، فقد راء قهري، وأراد قسري. فقال أبو الأسود: أصلحك الله، هذا ابني حملته قبل أن تحمله، ووضعته قبل أن تضعه، وأنا أقوم عليه في أدبه، وأنظره في أوده، وأمنحه علمي، وألهمه حلمي، حتى يكمل عقله، ويستحكم فتله. فقالت المرأة: صدق، أصلحك الله، حمله خفا وحملته ثقلا، ووضعه شهوة، ووضعته كرها. فقال له زياد: اردد على المرأة ولدها فهي أحق به منك،

(51) طه عبد الرحمن: "مراتب الحجاج وقياس التمثيل". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس. المغرب. العدد.9. ص.18. د.ت.

ودعني من سجعك، أو قال: إنها امرأة عاقلة يا أبا الأسود، فادفع ابنها إليها، فأحلق أن تحسن أدبه"[52]

ففي هذا الخطاب صور كثيرة، منها التركيز على الطباق بين الألفاظ: "خفا – ثقلا. شهوة – كرها" وهي الصور التي اعتمدتها المرأة فكانت الغلبة لها بحكم قوة حججها.

و لا نختم الحديث عن الحجاج، دون التطرق إلى ما يسمى بالسلم الحجاجي. وذلك على اعتبار أن المرسل عندما يقبل على بناء حججه مشافهة أو كتابة يتبنى استراتيجية تمكنه من الإقناع والغلبة وهذه الغلبة لا تتأتى له سدى؛ وإنما يصل إليها لا عن طريق حجج دامغة ولكن أيضا عن طريق حسن ترتيب هذه الحجج حسب قوتها ومبلغ تأثيرها، إذ لا تثبت إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى الحجج في السياق. ولذلك يرتب المرسل الحجج التي يرى أنها تتمتع بالقوة اللازمة التي تدعم دعواه. وهذا الترتيب هو ما يسمى بالسلم الحجاجي.

و عموما كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه. وفيما يأتي تفصيل القول في ذلك.

السلم الحجاجي:

ذكرنا مند قليل أن المرسل في بناء حججه يتبنى أسلوبا يمكنه من التأثير والإقناع في المرسل إليه وذلك بترتيب مظاهر حجاجه من أدناها مرتبة إلى أعلاها بما يضمن له التدليل على قصده وعدم تناقضها. والحجة الأعلى هي الحجة الأقوى في دلالتها؛ على أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله. بيد أن نفي أي درجة أو دليل في السلم، لا يستلزم نفي ما يقع في المرتبة التي تدنوه. ومعنى ذلك "أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول"[53]

و يتحقق الحجاج باعتبار سلمه باستعمال أدوات لغوية، وآليات شبه منطقية على النحو الآتي:

(52) أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب: العصر الأموي. ج.2. ص.394.

(53) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص.278.

- الأدوات اللغوية، كالروابط الحجاجية، مثل (بل، لكن، حتى، فضلا عن، ليس كذا فحسب، بل)، السمات الدلالية ودرجات التوكيد.
- الصيغ الصرفية (أفعل التفضيل، صيغ المبالغة).
- المفهوم: الموافقة، المخالفة.
- حجة الدليل.

و فيما يأتي استعراض لهذه الوسائل التي تندرج ضمن السلم الحجاجي.

- الأدوات اللغوية:

هناك بعض الأدوات اللغوية التي يكون دورها هو الربط الحجاجي بين قضيتين، وترتيب درجاتها بوصف هذه القضايا حجاجا في الخطاب. ومن هذه الروابط: غني عن القول، لكن، حتى، بل، فضلا عن، وغيرها. وهذه الروابط هي ما يسميه المناطقة باللفظ – الأداة "و هو لفظ لا يدل بحد ذاته على أي معنى، وإنما من طبيعته أن يربط فقط بين الألفاظ المختلفة لتبيان العلاقات القائمة فيما بينها، وهو لا يصلح أن يكون موضوعا ولا محمولا في القضايا المنطقية"[54]

و استدلالا على بعض هذه الروابط نورد فيما يأتي رسالة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص وهو يومئذ والي مصر:

"من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى عمرو بن العاص: سلام الله عليك، أما بعد:

بلغني أنه فشت لك فاشية من خيل وإبل وبقر وغنم وعبيد، وعهدي بك قبل ذلك أن لا مال لك، فأنى لك هذا؟

و لقد كان عندي من المهاجرين الأولين من هو خير منك، ولكني قلدتك رجاء غنائك، فاكتب إلي من أين لك هذا المال، وعجل.

فرد عليه عمرو بن العاص:

(54) نعيم الدين الفزويني: الشمسية في القواعد المنطقية، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي. ط.1. الدار البيضاء. 1998 م. ص.48..

أما بعد: فإني قد أتاني كتاب أمير المؤمنين، يذكر فيه فاشية مال فشا لي، وأنه يعرفني قبل ذلك ولا مال لي، وإني أعلم أمير المؤمنين أني ببلد السعر فيه رخيص، وأني أعالج من الحرفة والزراعة ما يعالج أهله، وفي رزق أمير المؤمنين سعة، وو الله لو رأيت خيانتك حلالا ما خنتك.

و كتب إليه عمر بن الخطاب:

أما بعد: فإني لست من تسطيرك الكتاب، وتشقيقك الكلام في شيء ولكنكم – معشر الأمراء – قعدتم على عيون المال، ولن تعدموا عذرا، وإنما تأكلون النار، وتتعجلون العار، وقد وجهت إليك محمد بن مسلمة، فسلم إليه شطر مالك"[55]

و فيما يأتي ترتيب الحجج الواردة في الرسالة.

ترتيب الحجج		الرابط الحجاجي
- فأنى لك هذا؟	05	- الاستفهام
- عهدي بك قبل ذلك أن لا مال لك.	04	- قبل ذلك
- أنه فشت لك فاشية من خيل وإبل وبقر وغنم وعبيد.	03	- أنه
- و لكني قلدتك رجاء غناءك.	02	- و لكني
- و لقد كان عندي من المهاجرين الأولين من هو خير منك.	01	- و لقد... خير

ترتيب الحجج		الرابط الحجاجي
- و الله لو رأيت خيانتك حلالا ما خنتك.	05	- واو القسم.
- و أني أعالج من الحرفة والزراعة ما يعالج أهله.	04	- و أني
- أني ببلد السعر فيه رخيص.	03	- أني
- فاشية مال فشا لي ولا مال لي قبل ذلك.	02	- قبل ذلك
- أنه يعرفني قبل ذلك ولا مال لي.	01	- أنه

(55) أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب. ج.1. ص.197.

ترتيب الحجج		الرابط الحجاجي
- و قد وجهت إليك محمد بن مسلمة فسلم إليه شطر مالك.	05	- و قد – فسلم
- و إنما تأكلون النار وتتعجلون العار.	04	- و إنما
- و لن تعدموا عذرا.	03	- و لن
- و لكنكم – معشر الأمراء – قعدتم على عيون المال.	02	- و لكنكم
- لست من تسطيرك الكتاب وتشقيقك الكلام في شيء.	01	- لست

استعمل المرسل (عمر بن الخطاب) عددا من الحجج للدلالة على ثراء واليه (عمرو بن العاص)، وقد وردت هذه الحجج مرتبة، وذلك بأن استدل بالخطاب الواقع بعد (أنه فشت لك فاشية من خيل وإبل وبقر وغنم وعبيد) وهو (فأنى لك هذا؟) لتكون الحجة الأقوى، وباستعماله هذا الاستفهام الإنكاري المرتبط بالخطاب السابق، فقد وضع الحجج الأخرى في مراتب دون مرتبة هذه الحجة.

و إذا بالمرسل إليه (عمرو بن العاص) يرد محاولا تبرير وضع الثراء الذي اجتمع عنده، فيتدرج في الإجابة بدءا باعترافه إلى أن وصل إلى محاولة إبطال شك المرسل (و الله لو رأيت خيانتك حلالا ما خنتك) وإذا بالمرسل يستضعف حجج المرسل إليه مخبرا إياه بأنه ماض في محاسبته بكل جد (لست من تسطيرك الكتاب وتشقيقك الكلام في شيء)، وإذا بحججه تعلو إلى أن تبلغ مداها عندما يأمر المرسل إليه بتسليم شطر ماله (و قد وجهت إليك محمد بن مسلمة فسلم إليه شطر مالك) فتكون هذه الحجة أقوى الحجج التي استدل بها المرسل لتنفيذ رغبته.

- السمات الدلالية:

ترتيب الحجج والمفاضلة بين قواها يعود – أساسا – إلى رؤية المرسل، فالحجة الواحدة قد ترتقي إلى أعلى السلم من وجهة نظر معينة كما قد تدنو إلى أدنى السلم حسب وجهة نظر أخرى، وهذه من مميزات السلم الحجاجي في إيجاد العلاقة المجازية بين مكوناته وتمثيلها. فقد يتعاكس المرسلان في الخطاب الواحد، على النحو الوارد في الخطاب الآتي الذي وقع بين النعمان بن المنذر وكسرى:

"روى ابن القطامي عن الكلبي قال: قدم النعمان بن المنذر على كسرى وعنده وفود الروم والهند والصين فذكروا من ملوكهم وبلادهم. فافتخر النعمان بالعرب وفضلهم على جميع الأمم لا يستثني فارس ولا غيرها: فقال كسرى وأخذته عزة الملك: يا نعمان لقد فكرت، ولم أر للعرب شيئا من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا ولا حزم ولا قوة ومع أن مما يدل على مهانتها وذلها وصغر همتها محلتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة والطير الحائرة يقتلون أولادهم من الفاقة ويأكل بعضهم بعضا من الحاجة قد خرجوا من مطاعم الدنيا وملابسها ومشاربها ولهوها ولذاتها، فأفضل طعام ظفر به ناعمهم لحوم الإبل التي يعافها كثير من السباع لثقلها وسوء طعمها وخوف دائها. قال النعمان: أصلح الله الملك: حق لأمة منها أن يسمو فضلها ويعظم خطبها وتعلو درجتها إلا أن عندي جوابا في كل ما نطق به الملك في غير رد عليه ولا تكذيب له فإن أمتي من غضبه نطقت به. قال كسرى. قل فأنت آمن، قال النعمان: وأما قولك إن أفضل طعامهم لحوم الإبل على ما وصفت منها فما تركوا ما دونها إلا احتقارا فعمدوا إلى أجلها وأفضلها فكانت مراكبهم وطعامهم مع أنها أكثر البهائم شحوما وأطيبها لحوما وأرقها ألبانا وأقلها غائلة وأحلاها مضغة وأنه لا شيء من اللحمان يعالج ما يعالج به لحمها إلا استبان فضلها عليه"[56]

و بالتأمل إلى الحجاج حول أفضل طعام ناله ناعم العرب الإبل، لوجدنا أن كسرى قد وضعه في أدنى السلم الحجاجي ليستدل به على خروجهم من الملذات وجودة الطعام، وعليه فهو يصنف بقية أصناف اللحوم فوق لحم الإبل مرتبة، مثل لحوم البقر فالماعز فالضأن فغيرها من الحيوانات التي يصنفها. بينما نجد أن النعمان قد استطاع أن يعكس هذا السلم فيحاج كسرى، وذلك بأن رفع مرتبة لحم الإبل إلى أعلى مرتبة في السلم الحجاجي ليدل على جودة طعام العرب، ويجعل بقية الأصناف دونه، من لحوم البقر فالضأن فالماعز فغيرها مما تستطيبه العرب.

و لم يأت التصنيف عند كل منهما غفلا، بل استند كل منهما على ما يبرره من حجج، وهو ما يمكن تصنيفه على أنه بمثابة السمات الدلالية المتغيرة للحم الإبل، إذ تختلف عند كل منهما، فهي عند كسرى (ثقلها وسوء طعمها وخوف دائها). في حين استعمل النعمان السمات: (كثرة الشحم وطيب اللحم ورقة اللبن وقلة الغائلة وحلاوة المضغ وأفضل علاج). وبهذا كانت

(56) أحمد الهاشمي: جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. 2005. ج.1. ص.135 وما بعدها.

السمات الدلالية هي التي بوأت لحم الإبل عند كل منهما درجته التصنيفية، وأكسبته قوته الحجاجية المختارة، ومن خلال هذه السمات تعاكس الترتيب بينهما.

و من الملاحظ أن النعمان قد راعى كل حجة من حجج كسرى ليدحضها، فواكب رفع لحم الإبل كل لحظة تلفظ، مما استلزم رفع مرتبتها حتى استقر به في أعلى مرتبة، فتلفظ النعمان بالحجة الأولى (كثرة الشحم وطيب اللحم ورقة اللبن وقلة الغائلة) كان دحضها لحجة كسرى (ثقلها) مما منح لحم الإبل قوة حجاجية. وهكذا حتى استقر بها المقام في المرتبة التي يريدها والتي اكتسبت معه قوتها الحجاجية على طيب طعام العرب. ومن هنا فما كان ذا ضعف عند كسرى أصبح نفسه ذا قوة عند النعمان. والغلبة تبقى لمن كانت حجته أكثر وأظهر وهو عليها أطوع وأقهر.

– الشواهد الداعمة للحجة:

الشواهد الجاهزة هي من دعامات الحجاج القوية، إذا وضعها المرسل في الموضع المناسب لها، وهنا تظهر أهليته وبراعته في توظيفها حسب ما يتطلبه السياق. ويكمن تصنيفها في السلم الحجاجي بالنظر إلى طبيعتها المصدرية، فهي ليست من إنتاج المرسل بقدر ما هي منقولة على لسانه، ونقلها على لسانه ينبئ عن كفاءته التداولية، إذ يكمن دوره في توظيفها التوظيف المناسب في خطابه، وبهذا فهي تعلو الكلام العادي درجة، مما يجعلها ترقى في السلم الحجاجي إلى ما هو أرفع. وهي تدخل ضمن التناص.

و تسهم هذه الآلية في رفع وجهة نظر المرسل إلى درجة أعلى، وبالتالي منحها قوة سلطوية بالخطاب؛ عند التلفظ بخطاب ذي بعد سلطوي في أصله، عندها يتبوأ المرسل بخطابه مكانا عليا، ويستمد ذلك من سلطة الخطاب المنقول على لسانه فقط. وبالتالي تصبح السلطة هي سلطة الخطاب الذي يتوارى المرسل وراءه.

و من ذلك استعمال الأدلة الجاهزة التي تتمثل على وجه الخصوص – في آي القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال العلماء والمفكرين والفلاسفة ومأثور الحكم والأمثال مع العلم أنه لا يركز في الحجاج إلا على الأمور الداخلة في بنيته الموصلة إلى الإقناع. حيث إن الأمثلة

الحجاج هزة والجمل الوعظية أو الإرشادية وغيرها لا يتم التطرق إليها إلا إذا كانت داخلة في بنية قولية خطابية، وتؤدي هدفا في خطة حجاجية معينة.(57)

و مثال ذلك أن أحد الرعايا حاجج زياد بن أبيه عند توليه البصرة وإلقائه لخطبته المعروفة "بالبتراء" والتي قال فيها: "... وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى، والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي والصحيح منكم في نفسه بالسقيم... فقام أبو بلال مرداس بن أدية وهو يهمس، ويقول: أنبأنا الله بغير ما قلت. قال الله تعالى: "و إبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" وأنت تزعم أنك تأخذ البريء بالسقيم، والمطيع بالعاصي و المقبل بالمدبر، فسمعها زياد، فقال: إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى نخوض إليكم الباطل خوضا"(58)

و في بعض الثقافات نجد أن للرجل سلطة على المرأة، ورغم ذلك، فلم يمنع امرأة أن تفرض سلطتها باستعمال دليل من القرآن الكريم في خطابها، وذلك في الحادثة الآتية: "شهدت أم الإمام الشافعي عند أحد القضاة هي وامرأة أخرى. فأراد القاضي أن يفرق بين المرأتين ليسمع شهادة كل واحدة منهما منفردة. فقالت له أم الشافعي: ليس لك ذلك لأن الله سبحانه وتعالى يقول: "أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى". فنزل القاضي عن رأيه.(59)

فرغم أن سلطة القاضي في المحكمة سلطة مطلقة، إلا أن خطاب المرأة قد قيد سلطته، لأنها ألزمته الحجة بدليل ذي سلطة أوسع من سلطة القاضي زمانا ومكانا.

و كذلك عندما حاول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أن يحدد الصداق، فقد جاء خطابه من أكثر من طريق. ومن هذه الطرق، الرواية الآتية: "ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله (ص) ثم قال: أيها الناس ما إكثاركم في صداق النساء، وقد كان رسول الله (ص) و أصحابه والصدقات فيما بينهم أربعمئة درهم، فما دون ذلك، ولو كان في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها فلأعرفن ما زاد رجل في صداق امرأة على أربعمئة درهم، قال: ثم

---

57) ينظر: محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة. ص.65.

58) أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم تقديم يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ج.1. ص.468 وما بعدها.

59) المصدر نفسه. ص.470

نزل، فاعترضته امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمئة درهم؟ قال: نعم، فقالت: أما سمعت ما أنزل الله في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ فقالت: أماسمعت الله يقول: "وءاتيتم إحداهن قنطارا"، قال: فقال اللهم غفرا، كل الناس أفقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر، فقال: أيها الناس إني كنت قد نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمئة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب"[61]

و ما يجدر ذكره أن عمر بن الخطاب كان ذا سلطة في هذا السياق بوصفه رجلا أولا، ثم بوصفه خليفة للمسلمين ثانيا، والصفة الأخرى هي السلطة التي اعتمدها عند محاولة فرض حد معين للصداق، ولكن سلطة الدليل الديني الذي حاججته به المرأة من القرآن الكريم هو الذي جعل سلطة عمر في مرتبة لا ترقى إلى مرتبة سلطة الدليل. إذ توجب الآية الكريمة طاعة دلالتها من قبل عمر وغيره. وبالتالي تستلزم طاعتها عدول عمر عما ذهب إليه؛ لأن سلطته أصبحت دون سلطة دلالة الآية في ذلك السياق، فالآية دليل أقوى من سلطة عمر.

و قد يلجأ المرسل إلى استعمال الحكم كثيرا، كأداة حجاجية، ويصدق معناها في السياق، ولهذا، فإنها ليست أقوالا تتردد على الألسنة، أو تحفظ لتبجيلها "و إنما هي صيغ نظمية يقتضيها سياق الكلام في الأغراض والموضوعات المتنوعة، وترد في مستهلها أو عقبها مقصودا بها التأثير والاستدلال والإقناع"[60] كما في خطاب النعمان بن منذر الآتي إلى ضمرة بن ضمرة عندما رأى دمامته، إذ قال" "تسمع بالمعيدي خير لا أن تراه... فقال ضمرة: أبيت اللعن، إن الرجال لا تكال بالقفزان، ولا توزن في الميزان، وإنما المرء بأصغريه: قلبه ولسانه"[62]

فكان كل منهما يحتج بحكمة أصبحت من المأثورات في الثقافات العربية، بما لها من دلالة موجبة في السياق. وتزداد مصداقية الحكمة، وقوتها الحجاجية، عندما تتفق مع صفات المرسل وترتبط بها؛ فإذا احتج بها كبير السن في خطابه كان قبولها أوسع وكانت حجة صادقة، بل وكافية، لأن كبر السن وطول التجربة، يجعلان منها ذات تأثير أقوى، ولو لم تكن كذلك، لكان

---

(60) المصدر نفسه. ص.478.

(61) محمد لإقبال العروي: "من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل؛ المفهوم والعلاقة والتفريض". مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة. العدد.34. يوليو 2001م. ص.66.

(62) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق وشرح علي أبو ملحم. منشورات دار ومكتبة الهلال. ط.2. بيروت. 1992. ج.1. ص.200.

المرسل أبعد الناس عن استعمالها، فهو يطلب من الحجج ما يجعل خطابه مقنعا، وما كان ليطلبها لو لم تكن ملبية لحاجته الخطابية. ومع هذا، فإن الحكمة تكتسي القوة ذاتها، حتى لو قيلت على لسان صغير السن، فهي من التعابيـــر التي أصبحت متداولة بين الناس، وهو بهذا يفطن إلى توظيفها في خطابه الحجاجي، لتجد القبول ذاته، ولتحقق الهدف نفسه. وهذا ما يثبت "أن الحكمة يمكن أن تصاغ في سياقات متجددة تتقاطع مع السياق الأصلي لها، وبخاصة إذا قبلها العقل السليم واعترف لها بالصواب"(63)

و يستعمل المثل كذلك ليعقد الصلة بين السياق المشاهد وبين السياق الغائب، ويستحضر بهذا مصداقية الحجة التي أدخلها في خطابه؛ على نحو ما ورد في الرسالة الهزلية لابن زيدون: "ما أحسبك إلا كنت قد تهيأت للتهنئة، وترشحت للترفئة ! أولى لك ! و"لو أن جرح العجماء جبار للقيت من الكواعب ما لاقى يسار"، فما هم إلا بدون ما هممت به، ولا تعرض إلا لأيسر ما تعرضت له"(64)

فاستعمل ابن زيدون في خطابه "و لو أن جرح العجماء جبار للقيت من الكواعب ما لاقى يسار" ويسار، عبد أسود دميم يعرف أيضا بيسار الكواعب لحادثة له معهن سارت سير المثل. وذلك أن النساء كن يسخرن منه لدمامته. فطمع يوما في امرأة مولاه. فقالت له: مهلا، إن للحرائر طيبا أشمك إياه ثم أتته بطيب في محمرة وبموسى فأشمته الطيب، ثم ضربته بالموسى فجدعت أنفه فصاح. فقالت له: "صبرا على مجامر الكرام !" فذهبت مثلا.

و ابن زيدون بهذا المثل يريد أن يهزأ بابن عبدوس منافسه في حب ولادة بنت المستكفي. وإيراد المثل زاد من تأثير سخرية ابن زيدون لمنافسه هذا.

و الخلاصة، أن الصفة البرهانية الإقناعية خاصية تحضر بالمثل والحكمة وغيرهما مثل الاستعارة واسم المفعول والأمر والنداء أو أسماء الأفعال والروابط التداولية الحجاجية.

و الملاحظ أن جميع الشواهد أو ما يسمى بالحجج الجاهزة على حد تعبير أرسطو، تنتسب إلى ترتيب معين بوصفها حججا جاهزة، وذلك حسب قوتها الحجاجية، فيكون ترتيبها القرآن

(63) محمد إقبال العروي: من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل، المفهوم والعلاقة والتفريض. ص.62.

(64) فؤاد افرام البستاني: ابن زيدون. الرسالتان. منشورات دار المشرق. ط.5. بيروت. 1982 م. ص94.

الكريم فالحديث النبوي الشريف وهكذا نزولا. كما أن دلالة هذه الشواهد الحجاجية تترتب فيما بينها، إذ ينبثق ذلك الترتيب عن تأويل المرسل لها، وهذا هو مكمن الخلاف الناتج عن تباين الأدلة بين العلماء والباحثين، فينظر إليها المرسل حسب ما تردفه به ثقافته وخلفيته المعرفية وتشكيل الأبعاد الأخرى.

و على العموم، لقد تعمدنا الإفاضة في الحديث عن الحجاج بجميع مظاهره وأشكاله وذلك لما له من أهمية في سيرورة بحثنا وفي فهم آثار الجاحظ الحجاجية من جانب، ومن جانب آخر لما لمفهوم الحجاج من مفاهيم مثيرة للالتباس وذلك بحكم تعدد استعمالات الحجاج وخضوعه في دلالاته لما يميز ألفاظ اللغة الطبيعية من تأويلات متجددة وطواعية استعمالية.

و قد حاولنا أن نلقي الضوء على مختلف سياقات الحجاج فبينا أن كل حجاج يستمد معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة، ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج في استراتيجياته الفردية والجماعية.

و تبعا لذلك، يصبح الحجاج – عمليا – بعدا من أبعاد الخطاب الإنساني المتاح باللغة المكتوبة والمنطوقة. وقد تبين من خلال ما تقدم، أن الحجاج فعالية لسانية منطقية ضمن الخطاب. وبقدر ما تتباين وتغتني أشكال هذا الخطاب ومضامينه بقدر ما تختلف وتتباين فيه درجات الفعالية الحجاجية على مستوى البروز أو على مستوى الإضمار.

و إننا لمقتنعون بأن الوظيفة المفهومية والمنهجية للحجاج قد لا تتحدد بشكل بياني واضح إلا في سياقها الخاص. وهذا ما سنعمل على جلائه أثناء تطرقنا لآثار الجاحظ التي تتوافر على نزعة حجاجية حقة. ولكن قبل ذلك، وامتثالا لخطة البحث نقف على حياة أبي عثمان عمرو بن بحر وعلى آثاره إجمالا بما يسلط الضوء ويقودنا إلى دراسة النص الحجاجي في آثاره الأدبية والفكرية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

الجاحظ و عصره

I) مظاهر الحياة في عصر الجاحظ.

1) الحياة السياسية.

2) الحياة الاجتماعية.

3) الحياة الأدبية و الفكرية.

أ) المربد.

ب)المساجد.

ت)دكاكين الوراقين.

4) الحركة العلمية.

II) حياة الجاحظ.

1) مولده و نشأته.

2) صفاته.

3) علمه و أدبه.

4) آثاره.

5) أستاذية الجاحظ و تأثيراتها.

6) مكانة الجاحظ و منزلته في العلم و الأدب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

I) مظاهر الحياة في عصر الجاحظ:

1) الحياة السياسية:

قامت الدولة الأموية بعد مقتل الإمام علي – كرم الله وجهه – (40 هـ/41 هـ) واستمر حكمها حتى عام (132 هـ)، وفي أثناء هذه الفترة اتسعت رقعة الخلافة الإسلامية وعظم شأنها، وقوي نفوذ العرب في أرجائها، وكانت الدولة في أول الأمر قوية السلطان، ثابتة الأركان، راسخة البنيان، ثم بدأت عوامل الضعف والاختلال تتسرب إليها شيئا فشيئا بفعل الفتن الداخلية والمنازعات والحروب، حتى تقوضت أركان الدولة الأموية بعد أن اشتعلت نيران الثورة العباسية في العراق وخراسان يضرمها أبو مسلم الخراساني، وإذا بالجيوش العباسية تسير من نصر إلى نصر؛ وإذا معركة النهر الأعلى بالموصل تشهد هزيمة مروان بن محمد آخر خلفاء العرش الأموي.

حسمت المعركة لبني العباس، وإذا بأبي العباس عبد الله المعروف بالسفاح يتخذ الهاشمية قرب الأنبار قاعدة له (132 هـ - 136 هـ) بعدما نادى بنفسه خليفة بمسجد الكوفة. ولما قام بعده أبو جعفر المنصور (136 هـ - 158 هـ) – وقد امتدت على يده حدود الدولة العباسية حتى بلغت كشمير في الهند – فكر في عاصمة لخلافته تكون بعيدة عن الكوفة موطن الثورة والعصيان، وقريبة من فارس، تنفتح أبوابها على عوالم من الثقافات والحضارات. فوقع اختياره على قرية قائمة على ضفة دجلة الغربية اسمها بغداد. فأمر الخليفة أن تحول القرية إلى مدينة، وأمر بذلك المهندسين والصناع وأرباب الحرف والعمل. فإذا قصور الأكاسرة في المدائن تنقل حجارتها وأنقاضها لتقوم بها قصور بغداد، وإذا المدينة الجديدة ترتفع على شكل مستدير في وسطها قصر الخليفة المدعو باب الذهب أو القبة الخضراء، وإذا المدينة فارسية في مواد بنائها، فارسية في هندستها، يصبح فيها قصر الخليفة قلبا تتجه إليه كل الآمال والأعمال، وتحيط به الجلالة والوقار، ويقوم بينه وبين الشعب جيش من الموظفين والحجاب على أسلوب فارسي يبتعد عن الشعبية العربية والبساطة العربية. وارتفعت إلى جنب قصر الخليفة قصور فارسية للبرامكة وزراء الدولة ومستشاريها. والعباسيون أول من اتخذ الوزراء عن الفرس، وقد جعلوا في يدهم مقاليد أمر الدولة، وعولوا عليهم في أكثر الأحوال، وجعلوا الوزارة وزارتين: وزارة تفويض تخول صاحبها

سلطان تدبير الأمور برأيه، ووزارة تنفيذ ينفذ صاحبها ما يراه الخليفة، ويكون واسطة بين الخليفة والشعب يمضي فيه أمر الخليفة من تقليد الولاة وتجهيز الجيوش وما على ذلك.[1]

و هكذا حاكى العباسيون القياصرة والأكاسرة، في تنظيم دولتهم ومالوا إلى الترف والرخاء، واعتمدوا على من يقوم مقامهم في مباشرة الأعمال، ففرعوا المناصب، وزادوا على الوزراء من يراقب تصرف العمال في الأمصار وقلدوه ديوان البريد، ومن يقوم بختم الرسائل وتسجيلها وقلدوه ديوان التوقيع أو الخاتم، ومن يتولى النظر في ضياعهم وأملاكهم وقلدوه ديوان الضياع، ومن ينظر في حسابات حاشيتهم وخدامهم وقلدوه ديوان الخاص، ومن ينصرف إلى ضرب النقود والقيام بالطراز وسلموا إليه دار الضرب وديوان الطراز، وأنشأوا ديوان العزيز، وهو مجلس الخليفة يرأسه الوزير الأكبر، وديوان الجيش في مجلسين أحدهما للتقرير والآخر للمقابلة، وديوان بيت المال للإشراف على الواردات والصادرات، وديوان الجهبذة، للإشراف على مصالح أهل الذمة، إلى غير ذلك من الدواوين.

أما العمال فكان العباسيون يقيمونهم على الأقاليم البعيدة كالشام ومصر وخراسان، ومن أشهرهم جعفر بن يحي البرمكي الذي ولاه الرشيد المغرب كله من الأنبار إلى إفريقيا، وأخوه الفضل بن يحي الذي تولى الشرق كله من شروان إلى أقصى بلاد الترك.

و لم يقف العباسيون على هذا الحد بل تجاوزوه شيئا فشيئا إلى إدخال الفرس والأتراك في جندهم، فكان في الجيش فرقة خراسانية، وكان في الجيش أيضا عدد كبير من الفراغنة أي الأتراك، جمعهم المعتصم من أسواق بغداد لخوفه على نفسه من جنده، فكانوا على الخلافة والدولة وبالا، وقد عملوا على دك أركانها وعلى نشر الفوضى في البلاد.

و لم تخل البلاد، في عهد بني العباس، من حروب وفتن. أما في الداخل فقد نهضوا إلى قمع ثورات الراوندية مؤلهي أبي مسلم الخراساني. والزنادقة في العراق وفارس، والعلويين مع ابن طباطبا، والخرمية مع بابك، وغيرهم من الذين قاموا في وجه الأمن والسلام؛ وأما في الخارج فقد أكثر

(1) ينظر: كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. دار العلم للملايين.ط.6. بيروت. 1974. ص.175 وما بعدها.

الخلفاء من الصوائف والشواتي، وهي الحملات والغزوات في الصيف والشتاء، وقد اشتهر في ذلك أبو جعفر والمهدي والمعتصم، فحاولوا غزو الممالك المتاخمة مثل بلاد الروم.[2]

تلك خلاصة الحالة السياسية في البلاد العربية في عهد الجاحظ، فقد قامت الدولة العباسية في أول عهدها على القوة واستعانت بالفرس خاصة والعرب المناهضين للدولة الأموية ممن يناصرون الهاشميين،و تغلغل الفرس في الدولة، غير أن نفوذهم في بداية الأمر كان محدودا بالنظر إلى قوة الخلفاء أمثال أبي جعفر المنصور وهارون الرشيد، والمعتصم، ولعل هذا التغلغل الفارسي مرده إلى نقل عاصمة الخلافة إلى بغداد حيث تحول وجه الدولة عن البحر المتوسط وتوجه شطر فارس، وأدخل الفرس على العرب سياسة الحكم المطلق، وجعلوا قصور الخلفاء في بغداد أشبه بقصور الأكاسرة في المدائن، كما أدخلوا طرائق الفرس في تنسيق الدواوين وأساليب الحرب ونظم الحكم. فتحولت الأنظار عن العرب وعاداتهم وتقاليدهم، وانفتحت على الجديد والاستفادة منه، ونشأت من ثم النزعة إلى التجديد، وعلت المناداة بمذهب "التخير" أي تخير أحسن ما في الحضارات القديمة غير العربية، وتوسيع الصدر لها والعمل بها. وعلى العموم، فقد نال الفرس في العصر العباسي الأول قسطا وافرا من السلطة والحكم، ولكن هذا الحال لم يدم طويلا؛ إذ سرعان ما نكبهم بنو العباس نكبات مرة أشهرها نكبة البرامكة. ومع ازدياد نقمتهم ونزعتهم الشعوبية وتطلعهم إلى إحياء الدولة الساسانية محل العربية رجح في تفكير المعتصم الميل إلى الاعتماد على عنصر جديد في الحروب وإدعام سلطته بغير الفرس، فما كان منه إلا الاستكثار من استقدام الموالي الأتراك — على اعتبار أن أمه تركية — فكان لهؤلاء الموالي الأتراك أن ضاقت بهم شوارع بغداد، "وكان جمهور هذا الرقيق بدوا حفاة يركبون الخيل ويركضونها في الشوارع فتطأ بعض الشيوخ والأطفال والنساء. مما اضطر المعتصم أن يبني لهم مدينة سامراء شمالي بغداد وانتقل معهم إليها، وظلت حاضرة للخلفاء حتى أواخر عهد المعتمد سنة 276 للهجرة"[3]

و باعتماد المعتصم على الأتراك جندا أساسيين للسلطة، فتح أمامهم باب قيادة دفة السلطة والتحكم بها، فصار منهم الولاة والممسكون بزمام الأمور الإدارية والعسكرية ولعل هذا ذاته هو الذي مثل مفتاح تدهور السلطة العربية وبدء انهيار الخلافة ومركزيتها، إذ لم يكن الأتراك كالفرس في حضارتهم ومدينتهم التي أسهموا من خلالها في العصر العباسي الأول بنفخ روح حضارية

(2) انظر المرجع نفسه. ص.175 وما بعدها.

(3) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. دار المعارف بمصر. ط.2. القاهرة. 1975 م. ص.10.

جديدة في الدولة العربية الإسلامية وإذكائها بالثقافات الأجنبية المختلفة كالهندية والفارسية واليونانية، أما الأتراك فقد كانوا خلاف ذلك تماما. ولقد خصهم الجاحظ بوصفهم ظاهرة من ظواهر عصره برسالة خاصة سماها: "مناقب الترك"، يبين فيها مناقبهم وما يفتخرون به، ولكنه لم يبالغ في مدحهم وتقريظهم تخوفا من تسيدهم، بل على العكس، فقد أبان أنهم غير أهل حضارة فقال: "و الترك أصحاب عمد وسكان فياف وأرباب مواش، وهم أعراب العجم، كما أن هذيلا أكراد العرب. فحين لم تشغلهم الصناعات، والتجارات، والطب، والفلاحة، والهندسة؛ ولا غرس ولا بنيان، ولا شق أنهار، ولا جباية غلات، ولم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل، ومقارعة الأبطال وطلب الغنائم، وتدويخ البلدان، وكانت هممهم إلى ذلك مصروفة... صاروا في الحرب كاليونانيين في الحكمة، وأهل الصين في الصناعات... وكآل ساسان في الملك والرياسة"[4]

و كان العرب ينظرون إلى الموالي نظرة السيد للمولى، فامتعض هؤلاء، ومنهم من ينتسب إلى دول كان لها من الحضارة شأن كبير، كالفرس واليونان والروم، فما أطاقوا الحيف طويلا، بل راحوا يذودون عن أصلهم ومن هنا نشأت الشعوبية، أي مذهب من يفضل العجم على العرب بإظهار مزاياهم ومفاخرهم. وفي هذا السياق يقول الدكتور شوقي ضيف: "ظلت في هذا العصر نيران الشعوبية مستعرة على نحو ما كانت مستعرة في العصر العباسي الأول، إذ مضى كثيرون يشيدون بفضائل الشعوب القديمة وحضاراتها ومدينتها، وفي مقدمتها الفرس بسياستهم وآدابهم، والروم بعلومهم وفلسفاتهم والهند بسحرها ومعارفها الرياضية وغير الرياضية وانضم إلى هذه الدعوة كثيرون من أبناء الشعوب الأخرى؛ من النبط والسريان وغيرهما. وكأنما ذهبت أدراج الرياح مناداة الإسلام بهدم الفوارق العصبية بين القبائل والفوارق الجنسية بين الشعوب، وكأنما كان هؤلاء الشعوبيون يبتغون أن يحدثوا صدعا لا يلتئم ولا يمكن رأبه بين أفراد الأمة"[5]

و بصرف النظر عن دعاوى هؤلاء الشعوبيين وأساليبهم، فقد كان لهم عظيم الأثر في نفس الجاحظ؛ الأمر الذي انعكس في أدبه وظهر في معظم كتبه، فانبرى للدفاع عن العروبة والإسلام والذود عن حياضهما بكل ما أتـــي من ملكات ومواهب إبداعية، وبراعة في النقاش والجدال، وهو وإن لم يفرد كتابا خاصا بالمضمون والعنوان لهذا الغرض إلا أنه تعرض لكل ذلك في كل

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الرسائل السياسية. تقديم وشرح علي أبو ملحم. منشورات دار ومكتبة الهلال. ط.3. بيروت. 1995 م. ص.510.

(5) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. ص.97.

كتبه وآثاره، وقد لا نبالغ إذا قلنا إن ابتداعه الحديث في البلاغة والفصاحة والبيان كان وجها من أوجه الرد على الشعوبية ودحض ادعاءاتها واتهاماتها؛ ناهيك عن الفصول الكثيرة التي ملأت آثاره المخصوصة لدحض مزاعم الشعوب وادعاءاتها ضد العرب.

هذا، وقد حدثت في عهد الجاحظ عدة تمردات وثورات في أصقاع مختلفة من الدولة العباسية نذكر منها ثورة محمد بن البعيث في أذربيجان سنة 234 هـ وثورة البجة في شمالي السودان سنة 241 هـ على والي مصر وامتناعها عن دفع الخراج. وفي هذه المرحلة بدأت أيضا ثورة الزنج. ولا ننسى أخيرا أن نذكر أنه قد تعاقب تسعة من الخلفاء على السلطة طيلة حياة الجاحظ، كان المتوكل آخرهم وقد مات والجاحظ في عام واحد. وقد تفاوت هؤلاء الخلفاء في أساليب تسيير شؤون الدولة العباسية ما بين الشدة والعنف والإيمان والحرص على الدين والفسق والمجون والفجور وما بين النـــزوع العربي وإطلاق يد الأجانب في السلطة، فقد ولد أبو عثمان عمرو بن بحر إبان خلافة المنصور الذي توفي سنة 158 هـ، فعقبه المهدي وبعده الهادي فالرشيد ثم الأمين والمأمون وبعده المعتصم، وبعد المعتصم جاء الواثق وأخيرا المتوكل. وأول اتصال الجاحظ بالخلفاء كان بالمأمون الذي بدأ معه مجده وعزه الذي لم ينته إلا مع المتوكل الذي غير المسار ولكن الجاحظ كان قد ناهز السبعين مع أوائل خلافته وقد دبت الأمراض به، وتشاء الأقدار أن يتوفاهما الأجل في عام واحد وهو 255 هـ.[6]

و نظرة متأنية إلى العصر العباسي، ترينا أن قواعد الدولة العباسية قد ثبتت "على عهد الرشيد وابنيه المأمون والمعتصم، واطردت سياستها، وخيف سلطانها، وعظم شأنها، ولم يكدر صفاء تلك الحقبة غير الحرب التي نشبت بين الأمين والمأمون، للنـــزوع على ولاية العهد"[7]

و لقد قامت الدولة العباسية على القوة، وسر قوتها يكمن في أن الخلفاء العباسيين – في بدء قيام دولتهم – كانوا أصحاب الكلمة الأولى والأخيرة في دولتهم، فلما تغير الحال واستعانوا بالفرس، واقتفوا أثرهم، وحاكوهم في كل شيء من حياتهم، تغير الحال، حتى "أن الطابع الفارسي ظهر واضحا في العصر العباسي الأول، واقتبس الخلفاء كثيرا من نظم الفرس الحكومية، وألوانا من

(6) ينظر: كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. ص.212 وما بعدها.

(7) محمد كرد علي: أمراء البيان. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1937 م. ج.2. ص.311.

حياتهم الاجتماعية، واعتمدوا على العناصر الفارسية في حكم الدولة"[8] وكان لتدخل الفرس في شؤون الدولة أثر كبير على الأخلاق، ومن هذا الأثر أن الوزراء كانوا يقبلون الرشوة ومثلهم الولاة على الأقاليم، وكبار الكتاب، بل إنهم كانوا جميعا يختلسون أموال الخراج والضرائب"[9]

و يستمر تدخل الفرس في تسيير شؤون الدولة إلى أن استقدم المعتصم الأتراك، فزادت الأوضاع بعده تدهورا فأنبأ ذلك بضعف الخلافة والخلفاء فتداعت أركان الدولة.

2) الحياة الاجتماعية:

بتعدد الثقافات غير العربية، وامتزاج أجناس أعجمية بأجناس عربية وإسلامية في الدولة العباسية في عصر الجاحظ، "تعددت عناصر الدولة العباسية في امتداد أطرافها"[10]، وكان لهذا التعدد في عناصر الدولة أثر كبير على الحياة الاجتماعية كلها، إذ أثرت على طبيعة البيئة الاجتماعية في الحياة العربية في بغداد، حتى حاكى العرب الفرس في كل مناحي الحياة تقريبا، فانقلب "النظام الاجتماعي الأموي في العصر العباسي رأسا على عقب، فبعد أن كانت الدولة الأموية تقيم نظامها على العنصر العربي والدم العربي، أصبحت الدولة العباسية تقيم أساسها على الدم الفارسي، والتقاليد الفارسية"[11]

و قد أثر ذلك تأثيرا بالغا في الحياة الاجتماعية، حتى إنه لم تعد "البيئة الاجتماعية عربية، تنـــزع نزعة العروبة الخالصة وأثر ذلك أيضا على الأخلاق فانحطت، بعد أن "قويت فيها الشعوبية وحركة التحرر من الأخلاق العربية، فجر التمازج انحطاطا في الأخلاق"[12]

و لكن هذا لم يكن حال البلاد جميعا، فقد كان هناك الزهاد والمعتزلة، الذين اعتزلوا حياة اللهو واللعب، الذي ساد بين الخارجين عن الإسلام والبعيدين عنه، بينما في الجانب الآخر، نجد أنه قد "شاع اللهو في البلاد، ومال الناس إلى الغناء والرقص والتفنن في الملبس، وكان من الترف

(8) علي حسن الخربوطلي: المهدي العباسي (سلسلة أعلام العرب). الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة. د.ت. ص.144.

(9) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. ص.20.

(10) حنا الفاخوري: الجاحظ. دار المعارف بمصر. ط.4. القاهرة. 1971 م. ص.8.

(11) أحمد أمين: هارون الرشيد. دار الهلال بمصر. د.ت. ص.47.

(12) حنا الفاخوري: الجاحظ. ص.8.

والفراغ أن شاع التسري، وتعاطي الناس المسكرات سرا وعلنا، وعاقر الخمرة حتى بعض الخلفاء... وانتشرت في البلاد تجارة الرقيق"[13]

و لقد كان هذا كله نتيجة حتمية للاختلاط بالأجناس الأعجمية والثقافات المغايرة، وأيضا لإطلاق الحريات في جميع الميادين.

لقد كان هذا الحال واضحا في العصر العباسي – وإن لم يكن حال الناس جميعا – فلقد أفرط قوم من الناس في هذا العصر – العصر العباسي – في اللذائذ، يتحرونها، ويتفننون في الاستماع بها، وكلما ملوا نوعا ابتكروا نوعا، وإذا أخذوا يهدأون، نشط الدعاة يستحثونهم على الإغراق فيها، والأخذ بأكبر حظ منها"[14] إلا أن هذا كان من شأن البعض فقط، و لم يكن شأن الجميع.

و لقد كان هذا نتيجة حتمية لسوء الحالة الاجتماعية الموجودة آنذاك، حيث "لم تكن أموال الدولة موزعة توزيعا متقاربا، ولا كانت الفروق بين الطبقات فروقا طفيفة وإنما كانت هناك هوات سحيقة بين الطبقات"[15]، إذ كان يتمتع بأموال بغداد الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسي، ومن الوزراء والقواد، وكبار رجال الدولة، ومن اتصل بهم من الفنانين، شعراء ومغنين، ومن العلماء والمثقفين، وكأنما كتب على الشعب أن يكدح، ليملأ حياة هؤلاء جميعا بأسباب النعيم.[16]

و يتبين لنا من خلال هذا النص، أن المجتمع العباسي – على أيام الجاحظ – كان مكونا من طبقات متعددة، وكانت الفروق بين هذه الطبقات متفاوتة وكبيرة، فقد "كانت هناك طبقة تنعم بالحياة إلى غير حد، وطبقات قـــتر عليها في الرزق، فهي تشقى إلى غير حد.[17]

و كان المجتمع العباسي يتكون من ثلاث طبقات، وكان لكل طبقة مميزاتها ومنهاجها في الحياة، فالطبقة الأولى وهي طبقة الخاصة، "و تشمل الخلفاء وأبناءهم والوزراء، وأهل اليسار

(13) المرجع السابق نفسه. ص.127.

(14) أحمد أمين: ضحى الإسلام. دار الكتاب العربي. ط.10. بيروت. د.ت. ج.1. ص.103.

(15) المرجع السابق نفسه. ص.127.

(16) ينظر: شوقي ضيف: العصر العباسي الأول. دار المعارف بمصر. ط.6. القاهرة. 1976. ص.48 وما بعدها.

(17) المرجع السابق نفسه. ص.48 وما بعدها.

والثراء، والأسر الكريمة.[18] ولقد كان الخلفاء، هم أصحاب السلطان، وهم الذين عاش أبناؤهم حياة اتسمت بالبذخ واللهو والمجون، نتيجة كثرة المال وتوزيعه غير العادل، أما الوزراء فقد شاعت بينهم الرشوة، وساءت أخلاقهم، حتى إنهم فاقوا الخلفاء في الغنى أحيانا، وما ذلك إلا نتيجة تفشي الفساد والرشوة فيهم.

أما الطبقة الثانية من طبقات المجتمع العباسي في عصر الجاحظ، فهي الطبقة المتوسطة، "وتشمل العلماء والأدباء والفقهاء والأطباء وأصحاب الفنون والمغنون"[19] – وقد كانوا أقل حالا من الطبقة الأولى (الخلفاء والوزراء) – لكنهم كانوا أسعد حالا من الطبقة الثالثة، التي كانت "تشمل بعض أصناف التجار والصناع والباعة والعمال والمزارعين"[20]

و هذه الطبقة كانت أكثر بؤسا وشقاء، إذ كان "يقع عليها عبء العمل كله، في الزراعة وفي الصناعات الصغيرة وفي خدمة أرباب القصور، فهي التي تعمل في الإقطاعات والضياع، وهي التي تقوم على تقديم أسباب الحياة للطبقتين الوسطى والعليا، عاملة تارة، أو صانعة تارة، أو خادمة تارة أخرى".[21]

أما شارل بللا فذهب إلى أن "التسلسل الاجتماعي في المدن المؤسسة حديثا كالبصرة، والناتج عن امتزاج مفهومين في الدين والجنس يحتوي على أربع طبقات أساسية هي:

- الفاتحون العرب ومواليهم القدامى.
- المسلمون الجدد من الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام.
- غير المسلمين.
- الرقيق.

على أن توسع البصرة الاقتصادي سبب تمازجا اجتماعيا أدى إلى نشوء مجتمع جديد منظم على أسس مختلفة، فقد غدت الثروة مقياس الرجال. ويمكننا تبيين أربع طبقات هي:

(18) أحمد الحفناوي: الحضارة الإسلامية في ظل الخلافة العباسية. قاسم للطباعة بالمنصورة. ط.1. مصر. 1976 م. ص.233.

(19) المرجع نفسه. ص.234.

(20) المرجع نفسه. ص.235.

(21) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. ص.62.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الطبقة الارستقراطية المؤلفة من العرب الأقحاح.
- الطبقة البرجوازية المؤلفة من عناصر عربية وأعجمية، مسلمة وغير مسلمة.
- الشعب.
- الرقيق."[22]

و الحق أن المستشرق الفرنسي وإن أصاب من حيث مبدأ التوزيع إلى حد بعيد إلا أنه لم يصب وجه الحق في تفصيل هذه الطبقات، فنحن نخطئه أولا في إفراد طبقة خاصة بالرقيق، لأن الرقيق في الحاضرة العربية الإسلامية لم يكن شأنه شأن الحاضرة اليونانية أو الرومانية، وإنما كان للعبيد والإماء شخصياتهم المستقلة وآراؤهم ومواقفهم التي تخولنا إدراجهم، على أقل تقدير، ضمن الطبقة الدنيا، لا يختلفون عن أفرادها في شيء، هذا إن لم تكن لهم محاسن ومزايا أكثر، ودليلنا على ذلك ما وصل إليه كثير من العبيد والجواري من مكانة وأهمية في الفنون والآداب خصوصا، والثقافة الواسعة والعالية التي كانت تتثقف بها الإماء، وشارل بللا ذاته يتحدث عن أحوال الإماء في تلك الفترة ومن كثير ما قال فيهن: "إن تعليمهن يشمل أولا الخط والنحو والشعر والغناء مما يظهر الفرق بينهن وبين الحرائر الجاهلات، ويكسبهن جاذبية تحس بها قلوب الرجال، وقيل إن سعة علم إحداهن كانت سببا في استدعاء المازني اللغوي إلى البلاط في بغداد، وأخرى سألها الأصمعي بأمر من الرشيد فأجابت السائل بثقة حتى خيل إليه أنها تقرأ الجواب في كتاب"[23]

و من ناحية ثانية، فإن التقسيم الأول لشارل بللا يخلو تماما من الدقة وليس ثمة ما يثبته على نحو ما قدمه، ولذلك نتحدث عن التقسيم الثاني الأقرب إلى الصواب، ولعل الخطأ الوحيد الذي وقع فيه هنا. ماعدا إفراد طبقة للرقيق، هو حصر الطبقة الأولى بالعرب الأقحاح، فإن كان ذلك في البصرة وحدها فهو صحيح، وإن كان في عموم الحاضرة العباسية فهو غير مؤسس وبعيد عن الصواب لأن كثيرا من الولاة وذوي اليسار الكبار كانوا من غير العرب، وهذا مما بات في حكم الشائع والمعروف.

(22) شارل بيللا: الجاحظ في البصرة بغداد وسامراء. ترجمة إبراهيم الكيلاني. ديوان المطبوعات الجامعية. ط.1. الجزائر. 1985 م. ص.ص. 303 – 304.

(23) المرجع السابق نفسه. ص.339.

و من الظواهر الاجتماعية التي فشت في المجتمع العباسي ظاهرة البذخ والترف المسرف إلى حد لا يطيقه الفقير ويأنفه متوسط الحال ويشمئز منه العاقل المفكر، والحديث عن هذا الجانب يطول لأن الأخبار في هذا الموضوع جد كثيرة يضيق المجال عن سردها أو عرض معظمها، ولذلك سنكتفي بأنموذج واحد نستجلي من خلاله مدى ما وصل إليه المبذرون الكبار من إسراف مبالغ به في البذخ والنفج وحب المباهاة.

أقام الخليفة المتوكل حفلا "بمناسبة إغدار (ختان) ابنه المعتز، فأمر وزيره الفتح بن خاقان، أن يلتمس في خزائن الفرش بساطا لإيوان قصره الذي أقام فيه حفل الختان، وأن يكون في طوله وعرضه، وكان طوله مئة ذراع وعرضه خمسين، ووجد طلبه: بساطا مذهبا مبطنا، يقال إن التجار قوموه بعشرة آلاف دينار. وبسط في الإيوان ووضع للمتوكل في صدره سرير، مد بين يديه أربعة آلاف مرفع (كرسي) مذهبة مرصعة بالجواهر، وعليها تماثيل العنبر والند والكافور، ومدت الموائد وتغدى المتوكل والناس، وجلس على السرير وأحضر الأمراء والقواد والندماء فأجلسوا على مراتبهم، وجيء بأوعية مملوءة دراهم ودنانير نصفين، صبت فيها حتى ارتفعت؛ ووزع الغلمان الشراب. ودعوا كل من يشرب إلى أن يأخذ ثلاث حفنات أو ما حملت يداه من ذلك المال. وكان الناس يجمعونه في أكمامهم الواسعة ويخرجون إلى غلمانهم فيدفعونه إليهم ويعودون إلى مجالسهم، وكلما خلا وعاء مما فيه أتى الفراشون بما يملؤه من الدنانير والدراهم حتى يعود كما كان. وخلع على سائر من حضر ثلاث خلع، وحملوا عند انصرافهم من الحفل على الخيل المضمرة. وأعتق المتوكل ألف رقبة، وأمر لكل عتيق بمئة درهم وثلاثة أثواب، وكان في صحن الدار بين يدي الإيوان أربعمئة جارية بين أيديهن أطباق الفواكه من كل صنف، وخمسة آلاف باقة نرجس وعشرة آلاف باقة بنفسج... ترف لا يماثله ترف ! ونثر المتوكل على هؤلاء الجواري وخدم الدار والحاشية عشرين مليون درهم، ونثرت زوجة قبيحة أم المعتز مليون درهم على المزين ومن كانوا في جانبه من الغلمان وبعض الجنود وقهارمة الدار والخدم الخاصة من البيضان والسودان، مال ينفق ويبعثر من دون حساب، وكأنما أمسك به سفهاء لا يعرفون حقوقا لرعية ولا يقدرون مسؤولية. وحضر الحفل كثير من الندماء في مقدمتهم ابن حمدون وابن نجم، وكثير من الشعراء في مقدمتهم الحسين بن الضحاك وعلي بن الجهم وكثير من المغنيين في مقدمتهم عمرو بن بانة وابن المكي وعثعث وسليمان الطبال وصالح الدفاف وزنام الزامر، وكثير من المغنيات في

مقدمتهم عريب وبدعة جاريتها وشارية وجواريها. ويقال إنه أنفق على هذا الإغدار أو الختان ستة وثمانين مليونا من الدراهم ![24] هذا في الوقت الذي كان فيه متوسط إنفاق الأسرة يقل عن الدرهم الواحد في اليوم الواحد.

هذه واحدة من قصص لا حدود لضفافها، ولا حواف لإفراطها، ولذلك لن نمضي في الحديث عن أمثالها، فهذه القصة فيها الكثير مما يدل على مبلغ المبالغة في حياة قصر الخلافة والحاشية.

و مما يتصل بحياة البذخ والترف حياة اللهو والمجون. أما اللهو فله ضروب كثيرة جلها مستحدث في الحاضرة العربية الإسلامية، وهي من دواعي الترف التي تنشأ مع ازدهار العمران وتطوره كما يقول ابن خلدون، ولعلها تغدو من ضروريات الحياة المترفة، ولذلك لن نستفيض في عرضها ونقدها ونكتفي بالإشارة إلى أنواعها وخاصة أننا نفهمها في إطار مرجعية تاريخية محددة لتفسير آلية التطور الحضاري وتبلور العادات والأنماط الاجتماعية والأخلاقية والجمالية والنفسية للتمدن والتحضر.

نشأ في بلاط الخلفاء وقصور الأمراء والوزراء فن جديد على الحاضرة العربية الإسلامية — لعله لم يعرف من قبل — هو فن المحاكاة بالتمثيل الهزلي وارتبط بهما فن آخر من فنون التسلية قريب من فنون الخفة وقد حدثنا الجاحظ عن ذلك فقال: "وفي الناس من يحرك أذنيه من بين سائر جسده، وربما حرك إحداهما قبل الأخرى، ومنهم من يحرك شعر رأسه، كما أن منهم من يبكي إذ شاء، ويضحك إذ شاء.

و خبرني بعضهم أنه رأى من يبكي بإحدى عينيه، وبالتالي يقترحها عليه الغير، وحكى المكي عن جوار باليمن لهن قرون مضفورة من شعر رؤوسهن، وأن إحداهن تلعب وترقص على إيقاع موزون، ثم تشخص قرنا من تلك القرون ثم تلعب وترقص ثم تشخص الضفائر المرصعة واحدة بعد الأخرى، حتى تنتصب كأنها قرون أوابد في رأسها"[25]

(24) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني (عن الديارات للشابشتي. ط.2. ص.150 وما بعدها). ص.67 – 68.

(25) أبو عثمان عمر بن بحر، الجاحظ: الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط.1. القاهرة. 1943 م. ج.6. ص.ص. 466 – 467.

و يحاول الجاحظ تحليل هذا الفعل بوصفه ظاهرة طبيعية أو علمية فيقول: "فقلت له: فلعل التضفير والترصيع أن يكون شديد الفتل ببعض الغسل والتلبيد، فإذا أخرجته بالحركة التي تثبتها في أصل تلك الضفيرة شخصت، فلم أره ذهب إلى ذلك، ورأيته يحققه ويستشهد بأخيه"[26]

و من ضروب اللهو الكثيرة التي حدثنا الجاحظ عنها أيضا، الاجتماع لمشاهدة نطاح الكباش ومناقرة الديـــكة وتواثب السباع والفيلة وغير ذلك من الحيوانات المدربة وسباق الخيل واللعب بالصولجان. وكذلك الشطرنج والنرد والقمار والرهان، والخروج للصيد والقنص، من دون أن يفارقهم الولع بالمرح والتندر في كل ذلك، ومن طريف الأخبار في هذا المجال أنه "خرج المهدي إلى الصيد ومعه علي بن سليمان، وأبو دلامه، فرمى المهدي ظبيا فصاده، ورمى علي بن سليمان فاصطاد كلبا، فقال أبو دلامة: [27]

قد رمى المهدي ظبيـــا شق بالسهم فـــؤاده

و علي بـــن سليمـــان رمى كلبا فصـــاده

فهنيئـــا لهمـــا كـــل امرىء يأكـــل زاده

أما المجون فقد كانت البساتين حول سامراء وبغداد تمتلئ بحانات الخمر والسماع، وكان الشعراء والناس، يختلفون إليها، وقد يختلفون بأنفسهم إلى زاوية في بستان ويتخذون منها لأنفسهم حانة، يشربون فيها على أزهار الرياض وأبصارهم تتملى بجمال الجواري، وآذانهم تستمتع بالسماع، وكثيرا ما صور الشعراء هذا الإمتاع المضاعف بجمال الطبيعة وجمال المرأة ونشوة الخمر. وبالرجوع إلى بعض شعراء القرن الثاني الهجري نجد في أشعارهم ما يصور حقيقة حياة المجون في العصر العباسي الثاني.

و لم يتوقف المجون عند هذا الحد بل تجاوزته الخاصة والعامة إلى الافتنان فيه وفي أنواعه حتى وصل إلى حد جد ممجوج وناب عن الذوق الأخلاقي، يكاد، فيما يصور الجاحظ وغيره لا يخلو منه شاعر، وما أكثر الشعار والنكت والأخبار المفرطة في الإباحية الجنسية التي تصور هذا الوضع ولا يسمح المقام البتة إلى عرض بعضها. وطفح الكيل أكثر باستشراء آفة حب الغلمان حبا

(26) المرجع السابق نفسه. ص.ص.466 – 467.

(27) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الشعر والشعراء. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. دار المعارف. ط.2. القاهرة. 1967. ص.524.

جنسيا، وقد أفرد الجاحظ رسالة خاصة للحديث عن الفرق بين الغلمان والجواري وخاصة من الناحية الجنسية وأتخمها بالنكت المتطرفة في إباحيتها وملأها بمزايا الغلمان المرد ومفاخرة المغرمين بهم بهذه المزايا، ولما تولى المهتدي الخلافة "هم بحمل الناس على الحق والأخلاق، فحرم الشراب ونهى عن القيان والسماع إليهن، غير أن العامة والخاصة استطاعوا حكمه واحتال عليه الأتراك حتى قتلوه بعد سنة واحدة من خلافته. ولما جاء المتقي ليصنع صنيعه بأواخر ذلك العصر لقي المصير ذاته"[28].

و الحال هذه، لابد من النظر إلى حياة أخرى في العصر العباسي تقابل حياة اللهو والمجون ألا وهي حياة الزهد والتصوف. حيث وجدنا جماعة من الناس تدعو إلى الزهد في الدنيا لأنها دار فناء، والعمل للآخرة وحدها لأنها دار بقاء، وكان ظهور هذا النوع من السلوك بمثابة رد فعل لتيار اللهو والمجون الذي جرف الكثير من أبناء ذلك العصر، فقام نفر من أصحاب الورع، أو ممن تابوا إلى الله يذكرون القوم بالآخرة ويدعونهم إلى الإعراض عن متع الدنيا الزائلة. هذا التيار السلوكي الذي تطور فيما بعد إلى تصوف.

و مهما يكن من أمر، فإن الأعم الأشمل هو سيطرة روح التحضر والتمدن والانخراط بعجلة الحياة السريعة المتغيرات، الكثيرة المعطيات، ولا شك في أن للازدهار الحضاري بمختلف حوامله الفكرية والعلمية الفنية ضريبة لابد من دفعها، ولو وازنا الحضارة العباسية في عز مجدها مع الحضارة الأوروبية والحضارة الأمريكية المعاصرتين لما وجدنا فرقا يذكر من النواحي الاجتماعية والأخلاقية والأدبية والفنية ماعدا فارق الزمن وخصوصية المجتمع/الأمة.

و لا نريد من هذه الموازنة أن تكون تسويغا لهذا النشوز والانحراف والدفاع عنه، فالحرام حرام ولو فعل كل الأنام، والخطأ خطأ في أي زمان ومكان، وتسويغ الخطإ أو فرضه بسلطة أو بأخرى ليس يعني تحوله إلى حق أو صواب.

و إجمالا، عند الحديث عن الحياة الاجتماعية في العصر العباسي يجب أن لا نفهم أن جميع الناس كانوا على حال واحدة من الغنى أو الفقر أو من اللهو والجد، إذ لم تكن "مثل هذه الحياة

(28) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. ص.97.

سوى وجه واحد للعصر، يقابله وجه جاد، تمثل في حياة العلماء والفقهاء واللغويين والمفسرين والمحدثين"[29]

لقد كان أوضح صفات المجتمع العباسي، أنه كان "مجتمعا إسلاميا، وكانت الطبقة العامة فيه حسنة الإسلام"[30]، ولم يظهر اللهو والمجون إلا في الطبقات الخاصة والطبقات المترفة، أما بقية الناس، فكانوا معتدلين.

و إذا كانت حياة التسري واللهو والترف والرقيق قد زادت في جانب من جوانب الحياة — في ذلك العصر — فقد أدى هذا إلى زيادة استياء النفوس العالية مما يحدث، الأمر الذي أدى بدوره إلى ثورتهم على الفساد الشائع، وإلى الزهد في الفانيات، فظهرت فرق دينية، ومذاهب متباينة، أشهرها جميعا مدرسة المعتزلة الكلامية"[31]

و لما كان الجاحظ غير منعزل عن المجتمع العباسي عاش فيه، فقد اختلط بكل طبقات المجتمع العباسي بجميع فئاته على تباين أنواعها، وأحس بها جميعا، وكتب عنها، حتى جاءت كتبه مرآة صادقة لعصره، بل إنها تعد "أغزر مصدر لدراسة الحياة الاجتماعية في عصره"[32]

2) الحياة الأدبية والفكرية:

تطور العقل العربي في هذا العصر، نتيجة لما مر به من أحداث سياسية واجتماعية وفي مقدمتها هذا الاختلاط المستمر الذي حدث بين العرب والأعاجم من كل الأقطار. فقد كان لهذا الحدث أثره الخاسم في خلق جو من الحرية الفكرية رحيب. ولعل الحاضرة التي تجسد التطور الأدبي والفكري الذي حصل في العصر العباسي إنما هي البصرة. ولهذا السبب نجعل حديثنا عن الحياة الأدبية والفكرية يرتكز أساسا على هذه البلدة، بوصفها كانت مدنية لها ملامح خاصة في اللغة والأدب في هذا العصر العباسي، وكانت البيئة الطبيعية التي نشأ فيها الجاحظ، فقد أدى الأدب العربي في عصر الجاحظ دورا كبيرا في تكوين العقلية العربية وتشكيلها، إذ تعددت مصادر

(29) عصمت عبد الله غوشه: الشعر في ظلال البرامكة. مركز كتب الشرق الوسط. عمان. الأردن. 1975 م. ص.11.

(30) ضيف شوقي: العصر العباسي الثاني. ص.105.

(31) محمد مصطفى هدارة: الشعر العربي في القرن الثاني الهجري. دار المعارف بمصر. القاهرة. 1978م. ص.167.

(32) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.388.

هذا الأدب في تلك الآونة، وكان لهذا التعدد أثره الكبير في إثراء الأدب العربي عامة، والحياة البصرية بصفة خاصة وفيما يأتي مصادر الأدب العربي آنذاك:

أ) المربد:

و المربد أحد أسواق البصرة، وقد ظلت صبغته العربية غالبة عليه برغم تغير صور الثقافة، حتى أنه "احتل مكانا خطيرا في الحياة الأدبية والعلمية، فكان لابد للمتأدب من غشيانه والتردد في جنباته، ليهذب من سليقته اللغوية، التي توشك في البصرة أن تقتلها العجمة"(33)

و المربد سوق يشبه عكاظ، "تلك السوق التي وصل الأمر بها إلى أن تكون عين الدنيا، فقد قيل: العراق عين الدنيا، والبصرة عين العراق، والمربد عين البصرة"(34)

و يذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء، أن الجاحظ تلقى الفصاحة شفاهة في المربد، من شيوخ الأدب والعلم الذين كانوا يأتون إليه من كل صوب وحدب في ذلك الحين، إذ كانوا يجلسون، فيستمع لهم تلاميذهم، فيأخذون عنهم ما شاءوا وكان لسماعهم وتذوقهم للأدب تذوقا صحيحا، أن فهموا الحياة العربية واللغة العربية فهما واسعا وصحيحا، وهذا ما أشار إليه الجاحظ في كتاباته.

ب) المساجد:

و المسجد في الإسلام هو المدرسة الشاملة، وهو ثاني مؤسسة تعليمية في الإسلام، إذ يعد من أول عهد المسلمين به "دار ندوة، ومدرسة علم، إلى جانب كونه موضعا للصلاة ومكانا للعبادة، ومركزا للقضاء وفصل الخصومات"(35)

و لقد كان المسجد في عهد الرسول (ص) "مكان التقاضي... ومقر القيادة العسكرية، وعقد ألوية الجيوش المجاهدة في سبيل الله... ومكان الضيافة، واستقبال الوفود القادمة على رسول الله (ص) راغبة في الإسلام"(36)، كما كان "يمثل الحياة العقلية في العهد الإسلامي تمثيلا صادقا"(37) لقد ظهر ذلك في عصر الجاحظ، فلما "كانت الحياة في البصرة بسيطة ساذجة، لم

(33) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. دار المعارف بمصر. ط.2. القاهرة. 1967 م. ص.100.

(34) أحمد كمال زكي: الحياة الأدبية في البصرة. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. 1967 م. ص.45.

(35) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.388.

(36) محمد قطب علي: رسالة المسجد. دار الأنصار. القاهرة. د.ت. ص.48.

(37) أحمد كمال زكي: الحياة الأدبية في البصرة. ص.42.

تتعقد بعد، كان مسجدها يصور هذه البساطة"[38] ويتأثر بها، ولما امتزجت الثقافة الإسلامية والعربية في البصرة في العصر العباسي بالثقافات الدخيلة عليها، وتعقدت الحياة البصرية، تبعا لتشابك هذه الثقافات وتعقدها، ساير الجامع في البصرة هذا التعقيد، فبدأت "مشاهد هذا المسجد تتغير وتتطور، وتتبع في تطورها أسلوبا معقدا تعقد الحياة في البصرة، بكثرة العوامل المؤثرة وتداخلها"[39] ومعنى هذا أن المسجد ساير أحداث المجتمع البصري وعايشه، وكان نبض المجتمع، فلما سادت ألوان اللهو والترف الماجن، الذي نتج عن الغنى الفاحش، والتحرر الفكري والعقائدي، استنكر المسجد كل هذا، وظهرت فيه مجالس الزهاد الصوفية و"القصاص، الذين يحاولون انبعاث العاطفة الدينية من غفوتها، وإثارة الجانب الروحي من مكمنه"[40]، وقد كان المسجد من عوامل ظهور المعتزلة.[41]

و إلى جانب المساجد، كانت هناك أماكن تدعى أفنية وهي أمكنة لتلقي العلم والأدب في عصر الجاحظ، فإذا مجالس العلم والأدب العامة قد وجدت فيها، فقد كان يقابل هذه المجالس العامة، مجالس خاصة، "تنعقد في دور الأمراء والأشراف والسراة، وغيرهم من أهل البصرة، وهو ما نجيز لأنفسنا أو نطلق عليها كلمة (الأندية الأدبية)، التي كانت بعيدة الأثر في تكييف الجو الأدبي والاجتماعي في البصرة، وفي توجيه العقول والأذواق فيها"[42]

كما أدت الدور والقصور – في عصر الجاحظ – دورا كبيرا في إحياء البيئة الأدبية وتنشيطها، إذ إنها "لم تكن دور لهو فحسب، وإنما عقدت فيها مجالس المناظرة، وفي أفنيتها الواسعة اجتمع الأدباء والعلماء، فكانت تشارك الأسواق في تنشيط الجو الأدبي والعلمي والاجتماعي، وفي توجيه العقول إلى البحث والمناقشة والتنقيب "[43]

هكذا أدت دور البصرة وقصورها دورا لا يمكن إغفاله في الحركة العلمية والأدبية، فإذا كان المسجد والمربد قد أديا دورهما في إثراء الأدب، وتنشيط حركته هناك آنذاك، فإن "دور

(38) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. ص.102.

(39) المرجع نفسه. ص.102.

(40) المرجع نفسه. ص.102.

(41) المرجع نفسه. ص.104.

(42) المرجع نفسه. ص.115.

(43) أحمد كمال زكي: الحياة الأدبية في البصرة. ص.37.

البصرة وقصورها تعطي ملامح قوية لشخصية البصرة، من حيث إنها كانت تلعب دورها في تنمية الحياة العقلية والأدبية بها"[44]

ج) دكاكين الوراقين:

كان من حسن الطالع بالنسبة للفنون والآداب أن ينتهي عهد البردي والرق، ويبدأ عهد جديد للكتابة والتسجيل، ففي "سنة 794 م و795 م، ظهر في بغداد أول مصانع الورق، وبدأ استخدام الورق في دواوين الدولة، ثم انتشرت مصانع الورق بالتدريج في أنحاء الإمبراطورية"[45]

و قد انتشرت دكاكين الوراقين تبعا لذلك، حتى صارت شريانا حيويا أمد البيئة الأدبية في البصرة في عهد الجاحظ بالكثير، وبذلك لا يمكن إغفال دكاكين الوراقين في الحركة العلمية والأدبية، فهي أصدق البيئات تصويرا لها، واستجابة للحركات العقلية والاجتماعية فيها، كما أنها من أبعدها خطرا في تكوين رجالها، ولكنها إلى ذلك تمتاز بأنها أبعد من تلك البيئات مدى، وأكثر مرونة، فمسجد البصرة – مثلا- بيئة بصرية، تمثل العلم البصري والعقلية البصرية... "أما الكتب، فقد برئت من هذه العصبية"[46]

و مما يزيد بيئة الكتب أهمية، أن بائعي الكتب أنفسهم لم يكونوا "مجرد تجار ينشدون الربح، وإنما كانوا – في أغلب الأحايين – أدباء ذوي ثقافة، يسعون للذة العقلية من وراء هذه الحرفة، التي كانت تتيح لهم القراءة والإطلاع وتجذب لدكاكينهم العلماء والأدباء"[47]

و لقد كانت بيئة الكتب في عصر الجاحظ أصدق، بل "و أوسع البيئات مجالا، وأكثرها افتنانا، وأكثرها مسايرة للنزهات المختلفة"[48]

و لكون الجاحظ علامة من علامات الأدب العربي البارزة، الذي خبر الحياة والناس، وكتب في مجالات شتى، وأظهر سعة اطلاعه وشمول ثقافته، وقدرته على التصوير الحسي والنفسي،

---

(44) المرجع نفسه. ص.35.

(45) هل. ي: الحضارة العربية – ترجمة إبراهيم أحمد العدوي. كتاب الهلال. العدد رقم 342. يونية 1979. ص.107.

و ينظر: محمد مصطفى هدارة: الشعر في القرن الثاني الهجري. ص.95.

(46) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. ص.140.

(47) أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية. ط.4. القاهرة. 1973 م. ص.63.

(48) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. ص.157.

فقد أثرت فيه بيئة الكتب تأثير السحر، حتى إنه "كان من أكثر أهل عصره ولوعا بالكتب، وتعلقا بالقراءة، والتماسا للمعرفة، مما كان يدونه العلماء وأصحاب الكتب في كتبهم، في شتى فنونها، ومختلف ألوانها"[49]، وحتى إنه لم ير "من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب إلا استوفى قراءته، كائنا ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين، ويبيت فيها للنظر"[50]

و ما يدل على شغف الجاحظ بالكتاب، مقدمته الطويلة في تمجيد الكتاب الواردة في مستهل كتابه "الحيوان". وهو الذي يقول في وصف الكتاب وبيان منافعه ومآثره: "الكتاب وعاء مليء علما وظرف حشي ظرفا، وبستان يحمل في ردن، وروضة تقلب في حجر، ينطق عن الموتى، ويترجم عن الأحياء.. ولا أعلم جارا أبر، ولا خليطا أنصف، ولا رفيقا أطوع، ولا معلما أخضع، ولا صاحبا أظهر كفاية، وأقل جناية، ولا أقل إملالا وإبراما، ولا أزهد في جدال، ولا أكف عن قتال، من كتاب"[51]

و يزداد تعلقه بالكتاب فيقول: "الكتاب هو القطب الذي عليه مدار علم ما في العالم، وآداب الملوك، وتلخيص الألفاظ، والغوص على المعاني للسداد، والتخلص إلى إظهار ما في الضمائر بأسهل القول، والتمييز بين الحجة والشبهة، وبين المفرد والمشترك، وبين المقصود والمبسوط، وبين ما يحتمل التأويل مما لا يحتمله، وبين السليم والمعتل"[52]

و لقد كان للبرامكة – أيام الرشيد – دور كبير في نهضة الأدب، فقد شجعوا الأدباء، وتقرب إليهم الشعراء، حتى قيل: "إن تقرب الشعراء إليهم، وإغراءهم بالجوائز الكبيرة، وانقطاع الشعراء لهم، يعتبر تشجيعا للأدب وخلقا للمنافسة بين الشعراء، وحملا لكل منهم على الإجادة، وإيجاد لجو يتنافسون فيه"[53]

و إذن، فنحن نعيش مع بني العباس ازدهارا فكريا على مختلف الأصعدة والمستويات، فكان لهذا الوضع أن صنع شخص الجاحظ بكل المقاييس، إنها بيئة بلغت أوج الرقي والازدهار؛ فقد

(49) المرجع نفسه. ص.ص.158 – 159.

(50) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. دار المستشرق. بيروت. لبنان. د.ت. ج.16. ص.76.

(51) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.1. ص.51.

(52) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: فصل من رسالته إلى أبي الفرج الكاتب في المودة والخلطة- مجلة المورد. ص.192.

(53) محمد أحمد برانق: البرامكة في ظلال الخلفاء. دار المعارف بمصر. د.ت. ص.103.

تسارعت فيها وتائر النمو وتكاملت أوجه الفاعلية والنشاط على نحو يدعو إلى الدهشة حقا. لقد كان القضاء العباسي خلال تلك المرحلة أشبه بخلية نحل التي لا تعرف الكلل ولا الملل، ولا تجد فيها إلا ناشطا بعمل وعازما على آخر، وإذا بثمار الجهود تتلاقح ونتائجها تتفاعل وتتكامل لتصب في نهر الحضارة الكبير بغزارة وقوة وبهذا استطاعت بغداد رمز مجد الحضارة العربية الإسلامية أن تحفر في وجدان العالم بصمات جدارتها في البناء الحضاري وشرف مكانتها بين جيرانها من ذوي الحضارات العريقة.

تستوقفنا من الحركة الفكرية في هذه المرحلة مسائل كثيرة ملحة وهامة، ولعل معظمها جدير بالطرح والمعالجة والنشر في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ أمتنا، فلا نستطيع البتة أن نغفل الحديث عن حرية الفكر، ولا أن نعرض عن نشاط الترجمة والتعريف، ولا أن نضرب صفحا عن الحركة العلمية والفكرية التي أنبتت جيلا من عباقرة أمتنا الذين هم موضع فخرنا واعتزازنا مادامت أمتنا ودام أبناؤها. كما أنه من غير اللائق أن نتناسى تأسيس علوم اللغة العربية المتعددة ولا نشأة الفرق الدينية ولا الكثير الكثير الذي يطرق ذاكرتنا بقوة جدارته.

و لا نبالغ إذا قلنا بأن الحرية الفكرية التي عمت الحياة في بغداد هي الحامل الحضاري والمحوري للعصر العباسي الذي قاد حملة التطور والتغير والحركة والنشاط آنذاك ولعل نقطة بدء هذه المرحلة تتمثل بتولي المأمون الخلافة، فعلى يديه اتسعت أبواب المناظرات والمناقشات وبين يديه كان يجتمع المفكرون والفقهاء على اختلافهم، ويتجاذبون أطراف الحوار، ويتفقون ويختلفون، ويختلفون مع المأمون ذاته ويخطئون من غير خوف ولا تهيب، ويطرح عليهم المسائل ليدلي كل منهم بدلوه، ويفتح لهم باب مساءلته ومحاجاته، وكم أشرقت عليهم الشمس وارتفعت في كبد السماء وهم لا يزالون في المناقشة والمناظرة. والعيب الذي قد يكون وحده في هذا المجال المأخوذ على المأمون فالمعتصم والواثق هو محنة خلق القرآن التي كانت من كبريات مشكلات ذلك العصر، وهو وإن كان ينطلق فيما يفعل عن اعتقاده بأنه حرص على الدين والإيمان، حرص على العقيدة، فإنه أدى بذلك إلى نمو البدع والضلالات، وزاد في تشعب الفرق الدينية التي كان كثير منها لا يمت إلى الدين بصلة. "فبعد أن كانوا يجمعهم نظام واحد، ودين واحد، لا تعرف غير الكتاب والسنة، اختلفت كلمتهم حتى أصبح الإنسان يحار في كثرة الفرق ما بين حديثي ومعتزلي وشيعي وزيدي ورافضي وبكرية وجبرية وفضلية وشمرية ومرجئة وعثماني وخارجي ونابتة وحشوية وغالية

وسميطية وكميلية، وسبلية وديصانية وجهمية وصوفية وناحية وصفرية والأزارقة، فضلا عن المارقة والمانية والدهرية وأشباههما"[54]

و لكن ينبغي ألا يعمي ذلك أبصارنا ولا بصائرنا ليقودنا إلى تجاهل محاسن هذه الحرية وفوائدها التي تجلت في تلك المرحلة، ومن هذه التجليات الجليلة أننا نجد المسلم والمسيحي واليهودي والمجوسي يتحاورون بمنتهى الحرية والأريحية من غير ما خوف ولا تهيب ولا حرج. ونجدهم على اختلافهم يتكاملون ويتضافرون في العمل الواحد.

و من هذه التجليات أيضا إطلاق أعنة الفكر والقلم ليقول المفكرون والأدباء ما يشاؤون من دون رقيب ولا محاسب، وقد استفاد الجاحظ ذاته من ذلك أيما استفادة، ولن يتعب القارئ كثيرا حتى يكتشف ذلك في كتبه ورسائله. فقد صال وجال وفسر وأول في القرآن والحديث وضروب الفكر والأدب والأخلاق على النحو الذي شاء غير مبال بأحد كائنا من كان، كما أورد لنا كثيرا من آراء وأقوال وتحليلات المجوس والزنادقة والملاحدة وغيرهم.

4) الحركة العلمية:

تمكن الأمويون من إرساء دعائم الدولة العربية الإسلامية ويشيدوا حصونها المنيعة ضد الاعتداءات الخارجية إن وجدت، وقد فتحوا مشارق الأرض ومغاربها، لتستقر الأمور العسكرية، إلى حد ما. وفي الوقت الذي تهيأت فيه الظروف للتفرغ للنظر والفكر والعلم استأثر بنو العباس بالخلافة، فاستقرت لهم مقاليد الأمور؛ فدبت في البلاد حركة علمية أخذت تتسع دوائرها شيئا، فشيئا حتى بلغت أوجها في عهد الجاحظ وما بعده بفترة لا بأس بها، والذي أنجح هذه الحركة العلمية هو النشاط التعليمي الباهر الذي مالت إليه الناس على عمومها وخصوصها، ويروي لنا المؤرخون عن أخبار هذا النشاط ما يثير الدهشة حقا.[55]

و الحق أن الحركة العلمية في العصر العباسي الأول قد اقترنت بالنشاط التعليمي لأن انتشار التعليم انتشارا كبيرا هو الذي شكل النواة الرئيسة للحركة العلمية المتمثلة في النشاط الإبداعي والاكتشافي في مختلف مجالات العلم والمعرفة، وإكمال ما بدأه الأقدمون من أمم أخرى.

(54) شفيق جبري: الجاحظ معلم العقل والأدب. دار المعارف بمصر. 1948 م. ص.97.

(55) انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج.3. ص.70 وما بعدها.

و لقد كانت المساجد – كما سلف الذكر – إلى جانب وظيفتها الدينية، هي التي تقوم بمهمة منابر العلم والتعليم ويمكننا تشبيهها بالجامعات الحرة في زماننا، حيث كان يختلف الطلاب إلى من يشاؤون من العلماء والفقهاء، من غير قيد ولا شرط؛ فيتعلم الطالب بذلك ما شاء أو مال إليه واستراحت نفسه إليه من العلوم مهما كانت، دينية أو دنياوية، علمية أو أدبية، وقد كان للدولة شديد الأثر في تنشيط هذه الحركة وتفعيلها حيث أجرت الرواتب والأجور المجزية للعلماء ولكثير من الطلبة الفقراء في بعض الأحيان، وأعان الدولة المركزية على ذلك حكام الولايات والأمراء وذوي اليسار والغنى ممن طابت في نفوسهم هذه المهمة وسرهم الإسهام في الإنفاق على العلماء وطلبة العلم.

و لذلك يصح تماما ما رآه شوقي ضيف من أنه "يحس كل من يتعقب الحركة العلمية كأن سباقا نشب بين العلماء والعلم، فهم يجدون في طلبه وتحصيله، وهم يصارعون صراعا متصلا يريدون أن يذللوه ويقهروه في جميع الميادين، وهو صراع كان بداخله شغف شديد به، كما كان يداخله إيمان لأنه لن يخضع لهم إلا إذا تجردوا له وتوفروا عليه وأمضوا فيه بياض النهار وسواد الليل في غير كلل ولا ملل، بل في حب لا يفوقه حب، وهذا الشغف العلمي الشديد هو الذي دفع العلماء إلى الرحلة من بلد بعيد إلى بلد بعيد طلبا للعلم، مهما تجشموا في ذلك من مشاق، فكان اللغويون يرحلون إلى البوادي محتملين ما فيها من شظف العيش وخشونته في سبيل جمع اللغة، وكان الفقهاء يرحلون بدورهم للتتلمذ على أئمتهم، ومثلهم العلماء المختفون في كل فرع من فروع العلم"[56].

و كثيرة هي الأخبار التي تناقلتها الكتب التي تصور هذا النهم والسعي في طلب العلم، وقد لا نجد كتابا قديما أو ترجمة لمبدع كبير إلا وجدت فيه مثل هذه الصورة. ومن الأخبار الجمة التي أوردها ياقوت الحموي نقتطف ما رواه عن أبي زيد البلخي الذي دعته نفسه وهو في عنفوان شبابه إلى الرحيل عن بلخ ودخول أرض العراق ليحثو بين أيدي العلماء ويقتبس من علومهم، وليقصد الحج بعدها ويظل هناك ثماني سنوات طوف خلالها البلاد المتاخمة لها، والتقى بالكبار والأعيان وتتلمذ على أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وحصل من عنده علوما جمة،

(56) شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. ص.ص.126 – 127.

وتعمق في الفلسفة، وهجم على أسرار علم التنجيم والهيئة، وبرز في علوم الطب والطبائع وبحث في أصول الدين.[57]

هذا، وقد كثرت في هذا العصر المصنفات والمؤلفات في كل العلوم والفنون والآداب، واهتم من الأفراد على اختلاف طبقاتهم باقتناء المكتبات والاعتناء بنسخ الكتب، فكانوا يوظفون بعض الوراقين لنسخها، وقد أعانهم على هذا استخدام الورق في هذا العصر؛ حيث أنشأ الفضل البرمكي مصنعا للورق ببغداد في عهد الرشيد. ففشت الكتابة، واتسعت صنعة الوراقة، وأصبحت تشبه الطباعة في عصرنا الحديث.

و قد كان تشجيع الخلفاء والوزراء ومن سلك سبيلهم للعلم والعلماء خير عون على ازدهار العلم وتشجيع العلماء في هذا العصر، فكان الخلفاء يغدقون العطاء على من اشتهر من العلماء، كما حصل أن أقطع الوزير محمد بن عبد الملك الزيات للجاحظ أربعمئة جريب (والجريب مكيال، ويطلق على الأرض التي تبلغ مساحتها مقدار ما يبذر فيه جريب)، واستقدمه الخليفة المتوكل لتأديب بعض ولده فأمر له بعشرة آلاف درهم. وفي سياق الحديث عن تشجيع الخلفاء للعلماء فقد اشتهر الخليفة المأمون بعنايته الفائقة بالعلم والعلماء، فقد كان مثقفا واسع المعرفة والثقافة في كل العلوم والفنون، وكان اهتمامه بعقد مجالس العلم والاستماع إلى العلماء يفوق كل وصف، حتى تحولت مجالسه إلى ندوات علمية تناولت كل فروع العلم والثقافة فأثرت هذه المجالس الحركة العلمية ثراء عظيما عاد عليها بالنفع العميم، وخلفت كثيرا من الآثار في شتى الميادين، يصور ذلك المسعودي بقوله: "قرب المأمون إليه كثيرا من الجدليين والنظارين، كأبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وغيرهما ممن وافقهما وخالفهما، وألزم مجالسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء، وأقدمهم من الأمصار، وأجرى عليهم الأرزاق، فرغب الناس في صنعة النظر، وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتبا ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله"[58]

و إذا بحثنا بحق عن ألمع مظاهر النهضة العلمية في ذلك العصر فإنما نجدها مجسدة في حركة الترجمة والنقل من كتب الأمم الأخرى وعلومهم إلى اللغة العربية، فإذا كان لخلفاء بني العباس في بداية عصرهم عناية بهذه الحركة فإن خلفاء هذه الحقبة – التي عاشها الجاحظ – كانوا أشد عناية

(57) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.3. ص.72.

(58) أبو الحسين علي بن الحسين علي المسعودي: مروج الذهب. طبعة دار الأندلس. بيروت. 1966 م. ص.245.

وأكثر اهتماما بهذا النقل وتلك الترجمة. ونشطت هذه الترجمة في عصر الرشيد ووزرائه من البرامكة نشاطا ملحوظة، فأنشأوا دار الحكمة، وخصصوا لها طائفة من الموظفين، وجلبوا لهم الكتب والمصنفات من بلاد الروم، واليونان، والفرس، والهند، وشجعوهم على نقل هذه الذخائر إلى العربية. وبلغت هذه الحركة مداها في عهد المأمون، فقد ألحق بدار الحكمة مرصدا كبيرا خصصه لهذا الغرض، وجد في الترجمة والنقل، حتى روي عنه ابن النديم أنه "لما استظهر على ملك الروم، كتب إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة ببلاد الروم، فأجابه إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهما، فأخذ هؤلاء مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل"[59]

و إذن فمن الثابت، أن حركة الترجمة قد نشطت بشكل لم يسبق له مثيل وأننا ما وصلنا إلى عهد المأمون حتى رأينا جمهرة من المترجمين قد تقاطرت على دار الحكمة في بغداد، وقد شجع الخليفة العالم هذه الحركة العلمية القوية فكان يحوط العلماء بعطفه ورعايته إذ فتح لهم خزائن المال، يغدق عليهم منها استحثاثا منه لهم على نقل هذا التراث إلى اللغة العربية، حتى أنه كان يعطي لكل من ترجم كتابا وزنه ذهبا. وكذلك تم نقل هذا التراث الضخم في الطب والفلسفة والمنطق والأخلاق والسياسة والفلك والرياضيات والتشريح والنبات والحيوان وغيرها من العلوم التي لم يكن للعرب بها عهد.[60]

و كان من أبرز المترجمين في هذا العصر: الحجاج بن مطر وابن البطريق وسهل بن هارون وحنين بن إسحاق وغيرهم، وقد اهتم هؤلاء بنقل علوم الأمم في شتى فروع العلم، وخاصة علوم الهند وطبها وحكمتها، والفرس وصناعتها، واليونان وفلسفتها ومنطقها، وما يتصل بهذه الأمم من تصورهم للأدب وصناعته، فنقلوا صحفا كثيرة عن الهند تتصل بالبلاغة والبيان، ونقلوا عن أرسطو وأفلاطون مصنفات مختلفة يتصل بعضها بالأدب والبيان.[61]

و ما يجب الإقرار به — عند الحديث عن الترجمة بالنسبة إلى هذا العصر — هو أن هذه الحركة بدأت تسير بوتيرة متسارعة، الأمر الذي أوقعها في بعض العثرات التي لم يكن من اليسير الوقوف

(59) ابن النديم: الفهرست. ص.339.

(60) Voir : Blachère Regis : Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe Siècle. Ed. Adrien. Maisonneuve. Paris. 1966. p.320.

(61) حنا الفاخوري: الجاحظ. ص.13.

على عواقبها في المراحل الأولى منها، مثل عدم دقة التعريب والابتعاد عن الألفاظ الاصطلاحية التي لم تكن قد تحددت أبعاد معانيها، وكذلك نقل كتب عن لغات غير لغاتها الأصلية الأمر الذي أفقدها شيئا من الدقة والضبط تفاوت بتفاوت المترجم والنسخة المترجمة والموضوع.[62]

و قد حدثنا الجاحظ ذاته عن هذه المشكلة فقال: "و قد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا، وبعضها ما انتقص شيئا، ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنتهم وحكمهم، وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها"[63]

و ينتبه أبو عثمان إلى خصوصية بعض الموضوعات وخصوصية الأساليب التي تختلف باختلاف أصحاب الأقلام فيقول: "ثم قال من ينصر الشعر ويحوطه ويحتج له: إن الترجمان لا يؤدي أبدا ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها، ويؤدي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على المجرى، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقها وصدقها إلا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة، وابن قرة، وابن فهريز وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفع مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثل أفلاطون"[64]

و يضع شروطا للترجمة وضوابط لابد من توافرها فيمن يعزم على الترجمة، والشروط التي وضعها الجاحظ هي عماد الشروط التي نظل نرددها اليوم وكل يوم بسبب سوء ما آل إليه حال الترجمة، وما نراه من تطفل على هذا الميدان، فيقول: "و لابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيها سواء عليه، وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشد

(62) ينظر: جمال الدين أبو الحسن القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت. ج.5. ص.50.

(63) الجاحظ: الحيوان. ج.1. ص.75.

(64) المصدر نفسه. ص.76.

على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه، ولن تجد البتة مترجما يفي بواحد من هؤلاء العلماء، هذا قولنا في كتب الهندسة والتنجيم والحساب واللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله عز وجل بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه..."[65]

و إذن، فقد أدرك مفكرو عصر الجاحظ هذه الحقيقة وأسهموا بإعادة ترجمة بعض الكتب على نحو أكثر دقة وضبطا واصطلاحية ورجعوا إلى الكتب في لغاتها الأصلية وتسارعت وتائر تقدم حركة الترجمة أكثر مما كانت عليه بكثير، حتى "يخيل إلى الإنسان أنهم لم يتركوا حينئذ كتابا يونانيا، في أصله اليوناني أو في ترجمته السريانية إلا ترجموها إلى العربية، وكان الذي أذكى الترجمة والنقل حينئذ الأموال الضخمة التي كان يغدقها المتوكل وغيره من الخلفاء على المترجمين، ويكفي أن نذكر ما أهداه المتوكل إلى حنين بن إسحاق المتوفي سنة 264 هـ، فإنه أهداه ثلاث دور من دوره وحمل إليها كل ما تحتاج إليه من الأثاث والفرش والآلات والكتب وأنواع الستائر الأنيقة وأقطعه بعض الإقطاعات وجعل له راتبا شهريا خمسة عشر ألف درهم، غير ثلاثة خدم من الروم وغير ما أسبغه على أهله من الموال والخلع والإقطاعات"[66]

و على وجه التلخيص إن أبواب الثقافة والمعرفة أصبحت مفتوحة في كل مكان، وأصبحت ملكا للجميع، وأصبح العقل العربي عقلا متفلسفا، استطاع أن يضيف إلى ما اطلع عليه من فكر الأوائل وعلومهم إضافات جديدة، جعلت له صبغة خاصة ومذهبا فريدا وبعد أن كانت البصرة والكوفة مستأثرتين بالحركة العلمية شاركتهما بغداد في هذا الشرف، ثم أربت عليهما منذ وافاها أهل الفضل من الأمصار، فما هي إلا أعوام قليلة حتى أصبحت بغداد مدينة علم بما نقل إليها من صنوف العلم وطوائف العلماء إلى الخلفاء وأتباعهم[67] أصبحت هذه المدن الثلاث معاهد للعلوم والآداب والفنون، وتبعها في ذلك غيرها من المدن والأمصار المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي الكبير.

و في هذا العصر الذي نعم فيه المجتمع الإسلامي بالازدهار والاستقرار والثراء وبلغت فيه الحركة العلمية ذروتها، وترجمت فيه كتب الأوائل وعلومهم عاش الجاحظ حياته، ونشأ نشأته

(65) المصدر نفسه. ص.77.

(66) شوقي ضيف: العصر العباسي لاثني. ص.129 – 130.

(67) أمراء البيان. ج.1. ص.312 – 313.

العلمية الخصبة مستفيدا من محيطه العلمي، مؤثرا في هذا المحيط بما ألف من علوم اللغة العربية بالتحدد والتبلور فوضع أسس علوم الفصاحة والبيان والبلاغة والمعاني.

و هكذا نهتدي إلى أن العصر العباسي الأول يعد بحق "عصر الإسلام الذهبي، لا في الحياة المترفهة فحسب، ولكن كذلك في التفوق الثقافي"[68]

و مهما يكن من أمر، فلقد كان العصر العباسي الأول العهد الذهبي الأكبر للحضارة العربية الإسلامية، فصهرت هذه الحضارة في بوتقتها خلاصة الحضارات العريقة ووسمتها بطابع خاص من أولى ميزاته حرية الفكر وانطلاقة الخلق ونهضة الآداب والعلوم والفنون.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(68) أنتوني نانتج: العرب: تاريخ وحضارة. ترجمة محمود مسعود. كتاب الهلال. العدد.349. دار الهلال. 1980 م. ج.1. ص. 112.

II) حياة الجاحظ:

إذا كانت العوامل الوراثية والعوامل البيئية ذات أثر في حياة الفرد وتنشئته وتربيته، فإنه يمكن القول – كذلك – بأن "بعض ما تتضمنه التنشئة الاجتماعية من تعلم، يكون دافعا ذاتيا"[69]

و هذا ما يمكن أن نراه في حياة الجاحظ من خلال تتبعنا لحياته ونشأته.

و للأسرة التي عاش فيها الجاحظ أثر كبير، انطبع في نفسه منذ صغره، وذلك راجع إلى أن الأسرة "هي الوحدة الأولى التي يحتك بها الطفل احتكاكا مستمرا، والمحتوى الأول الذي تنمو فيه أنماط التنشئة الاجتماعية، إنه العالم الذي لا يوجد فيه شيء للمقارنة، وبالتالي فهو أكثر وكالات التنشئة الاجتماعية أهمية"[70]

و إذا كانت المدرسة – في مجتمعنا – تعد "مؤسسة اجتماعية أنشأها المجتمع، لتقابل حاجة من حاجاته الأساسية وهي تطبيع أفراده تطبيعا اجتماعيا، يجعل منهم أعضاء صالحين في المجتمع"[71]، فإن دورها بجانب الأسرة – في عملية التنشئة الاجتماعية، والتطبيع الاجتماعي – يعد دورا هاما ومطلوبا، إلا أن هذه المؤسسة – المدرسة – كانت في زمن الجاحظ يمثلها الكتاب والمسجد أيضا، وكان لهما دورهما الكبير في حياة الجاحظ، وهو ما سنعمد إلى تبيانه لاحقا.

لا يقف الأمر عند هذا الحد، فقد أثرت في الجاحظ – أيضا – ظروف العصر التي عاش فيها، وهو العصر الذي انفتحت عليه ثقافات العالم بكل مركباتها الفكرية والدينية والعقائدية، وكل هذا كان له أثره في حياة الجاحظ، فانعكس على كتابته "بحيث نستطيع أن نستخرج من كتبه ورسائله أكثر الخيوط التي ألفت نسيج حياته، من الوجهتين الثقافية والمعاشية"[72]

(69) وبدبريث أكين، وجيرالد هاندل: الطفل والمجتمع، عملية التنشئة الاجتماعية. ترجمة محمد سمير حسانين. ط.1. مؤسسة سعيد للطباعة. ط.1. ضفا. 1976 م. ص.3.

(70) المرجع نفسه. ص.123.

(71) محمد لبيب النجيحي: الأسس الاجتماعية للتربية. مكتبة الأنجلو المصرية. ط.4. القاهرة. 1971 م. ص.70.

(72) شوقي ضيف: الترجمة الشخصية. دار المعارف بمصر. ط.2. القاهرة. 1970. ص.37.

إن الإنسان لا يمكن عزله عن مجتمعه، فهو – أيا كان – "متصل بالبيئة، يتأثر بها ويؤثر فيها، وعندنا أن تأثير البيئة في الفرد أقوى من تأثير الفرد فيها، وبعض المفكرين يسبقون عصرهم، وهؤلاء هم قادة الفكر وهم قلة، إلى جانب أغلبية المجتمع"[73]

و من هؤلاء المفكرين الذين سبقوا عصرهم – وهم قلة قليلة – الجاحظ، الذي تأثر بمجتمعه وأثر فيه تأثيرا بالغا، وزاد على ذلك أن سطع نجمه، وانتشر فضله حتى عم الآفاق، وقد وصلنا تأثيره رغم بعدي الزمان والمكان، ومازال هذا الأثر قائما إلى وقتنا الحاضر، ننهل منه ونقتفي أثره.

1) مولده ونشأته:

أما مولده فلم يعرف بالضبط متى كان، فعلى الرغم من أن ياقوت الحموي أورد أن الجاحظ قال: "أنا أسن من أبي نواس بسنة، ولدت في أول خمسين ومئة، وولد في آخرها"[74] لكن الدكتور جميل جبر يرى "أن هذا الزعم لا يستند إلى أساس"[75]، وهناك من يصر على تواريخ أخرى، فمنهم من ذهب مع القول السابق، ومنهم من قال إنما ولادته كانت سنة 155 هـ وجعلها بعضهم سنة 159 هـ وارتقى آخرون إلى سنة 160 هـ. وبلغ بها نفر إلى سنة 163 هـ أو 165 هـ. ولكن جل الباحثين يرجحون أن تكون سنة 160 هـ هي تاريخ ميلاده الصحيح[76] أما وفاته فلم نجد من يشك في أنها كانت بالبصرة سنة 255 هـ/896 م.

و مثل اختلاف أقوال المؤرخين في تاريخ الولادة فقد تباينت آراؤهم حول أصل الجاحظ. فقال بعضهم إنه عربي صميم من بني كنانة القبيلة العربية المضرية المشهورة، وأن اسمه الكامل "أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب ابن فزارة الكناني الليثي من بني كنانة بن خزيمة والد النضر أبي قريش"[77]

(73) أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام. دار المعارف بمصر. ط.2. القاهرة. 1975 م. ص.30.

(74) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.74.

(75) جميل جبرا: الجاحظ. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت. 1959 م. ص.17.

(76) ينظر: - علي أبو ملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ. دار مكتبة الهلال. ط.1. بيروت. 1994 م. ص.51.

- عزت السيد أحمد: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق. 2005. ص.16.

- شارل بلا: الجاحظ، في البصرة وبغداد وسامراء. ص.91.

(77) محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ. دار الكتاب اللبناني. بيروت. د.ت. ص.53.

و ذهب البعض الآخر إلى أنه مولى من أصل عجمي ينحدر من العرق الأسود الإفريقي.[78]

يعتمد الفريق الأول في دعواه على موقف الجاحظ من الصراع بين العرب والشعوبية، حيث نراه منحازا إلى العرب يدافع عنهم ويبين أفضالهم في البلاغة والكرم بإعجاب وتقدير، بينما يهاجم الشعوبية ودعواهم الباطلة.

و يعتمد الفريق الثاني على قول منسوب ليموت بن المزرع، ابن أخت الجاحظ وهو الآتي: "كان الجاحظ مولى لأبي القلمس عمرو بن قلع الكناني الفقيمي أحد النسأة وكان فزارة جد الجاحظ عبدا أسود، وكان جمالا لعمرو بن قلع الكناني"[79]. بينما يقول الفريق الأول أنه لو "كان في دم الجاحظ شيء قليل أو كثير من دم الأجناس غير العربية لرأيناه في رأس الشعوبية، ولكنا نرى الجاحظ في كتبه، وفي كل ما روي عنه شديد العصبية للعرب"[80]. أجاب الفريق الثاني: "ليس ما يمنعنا من الاعتقاد بأن أجداد الجاحظ الأولين كانوا عبدانا من أصل إفريقي... ومهما يكن من أمر، فقد نقل إلينا عن خاله أحاديث عدة لا نستطيع رفضها قبليا، ولو في جملتها على الأقل، ولا يسأل فحواها على أية سخيمة يضمرها نحو الجاحظ، بل تدل على العكس، فإن يموت كان فخورا أن يكون في عداد أسرته رجل مشهور كالجاحظ، ولو كان الجاحظ رجلا عربيا صريحا لما تردد يموت بإعلانه. وذلك أنه لما وصف خاله بالولاء فقد اعترف بأن دمه لم يكن خالصا من دم الأجناس غير العربية"[81]. ويسلم طه الحاجري بولاء الجاحظ، ولكنه يقول أن هذا الولاء "لم يكن من ذلك الولاء الذي لا يزال ميسم الذلة داميا عليه، فلم يكن ثمة في حقيقة الأمر ما يجعله يحس لقاءه بما كانت نفوس الموالي تغص به من الخزي والغضاضة.. فقد كان ولاء ضعيفا خفيا قدم عليه الزمان وتوالت عليه الأجيال، وقد رأينا أنه رجع إلى قبل الإسلام بدهر. وما أجدر هذا الزمن الطويل أن يهلهله ويخفي آثاره ويمزق الأسباب التي تربط بين المولى وأوليائه، ولاسيما بعد أن تغير

(78) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.74.

(79) المصدر السابق. ص.74.

(80) حسن السندوسي: أدب الجاحظ. المكتبة التجارية. ط.10. القاهرة. 1931. ص.12.

(81) شارل بيلا: الجاحظ، في البصرة وبغداد وسامراء. ص.ص.95 – 96.

كل شيء وتحول فيشتبه على بعض الناس أمره. فإذا زعموا أن الجاحظ عربي صليبة فمن هذا الباب جاء زعمهم"[82]

و نحن نطمئن إلى أن الجاحظ من أصل عربي عريق، ويبعث على هذا الاطمئنان أن كتب التراجم – التي ترجمت له – لم تذكر أن أحدا من أجداده وقع عليه الرق، وأيضا فإن أعداءه وحساده كانوا كثيرين، فلو كان عربيا بالولاء، لا بالنسب لما أغفل أعداؤه ذلك ولعيروه به، هذا فضلا عن موقفه من العرب ودفاعه عنهم في كتبه وافتخاره بهم، حيث يقول: "أخذت بآداب وجوه أهل دعوتي وملتي ولغتي وجزيرتي وجيرتي، وهم العرب"[83]. وبهذا النص يكون الجاحظ قد دحض مزاعم القائلين بأصله غير العربي وأكد عربيته الخالصة.

أما كنيته فأبو عثمان. وكثيرا ما كان ينسى هذه الكنية، فقد روي عنه قوله: "نسيت كنيتي ثلاثة أيام، حتى أتيت أهلي فقلت لهم بم أكنى؟ فقالوا: بأبي عثمان"[84]

أما لقبه الذي اشتهر به فهو "الجاحظ" وقد لقب به لنتوء عينيه وجحوظهما – أي بروزهما – وليس في هذا ما يعيبه، أو ينقص من قدره، فكثير من العظماء لم يكن لهم من جمال الخلقة نصيب، فقد كان سقراط – شيخ الفلاسفة – أيضا جاحظ العينين، أفطس الأنف، مشوها.

و قد كان الجاحظ على جلالة قدره وسعة عقله يضيق بهذا اللقب، ويغضب ممن يناديه به، ويطلب ممن حوله أن يدعوه باسمه أو بكنيته، وكان يطلق على اسمه "عمرو" الاسم المظلوم، لأنهم "ألصقوا به الواو التي ليست من جنسه، ولا فيه دليل عليه، ولا إشارة إليها"، وكان يقول: "إن هذا الاسم لم يقع في الجاهلية والإسلام إلا على فارس مذكور، أو ملك مشهور، أو سيد مطاع، أو رئيس متبوع، أمثال عمرو بن هاشم – جد النبي (ص) – وعمرو بن سعد الأكبر، وعمرو بن العاص، وعمرو بن معد يكرب"[85]

(82) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. ص.83 – 84.

(83) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.267.

(84) أحمد بن علي الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. د.ت. ج.12. ص.214.

(85) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: نوادر الجاحظ. تقديم جميل جبر. دار الشرق العربي. بيروت. 1955 م. ص.6.

و يبدوا أن سبب ضيقه وتبرمه بهذا اللقب هو أن من أطلقه عليه هم أعداؤه ومناهضوه، وأنهم كانوا يعتمدون ذلك؛ تذكيرا بتشويه خلقه ورغبة في مضايقته، وكما لقب بالجاحظ لقب – أيضا – بالحدقي للسبب نفسه[86]، إلا أن لقب "الجاحظ" غلب عليه واشتهر به.

ولد الجاحظ – إذن – بالبصرة وفي أسرة فقيرة معدمة، تعيش في ضنك من العيش، وتكاد تجتهد في سبيل الحصول على لقمة العيش، وتوفي والده وهو طفل صغير، فكفلته أمه التي لا تملك شيئا، فلم يجد الطفل بدا من تحمل أعباء الحياة منذ نعومة أظفاره، فأخذ يعمل ويكد في سبيل الحصول على ما يسد الرمق، حتى أنه رئي وهو "يبيع الخبز والسمك بسيحان"[87]، على أن هذا العمل كان مقصورا على فئة خاصة، بل ربما "كانت هذه التجارة أو المهنة، مقصورة على الموالي، من الفرس والنبط والهنود"[88].

إلا أن الجاحظ لم يعجزه الفقر، أو يمنعه عن أن يواصل عمله، إذ أنه ضاق مرارة اليتم وهو صغير، فأثر فيه، حتى إنه اعتمد على نفسه، وراح يتكسب من عمل شريف، ومع ذلك كان يطلب العلم، شأنه في ذلك شأن زملائه الصغار، فتلقى العلم في الكتاب في باكورة حياته، وقد كانت أمه "تطمع في أن يجيد الكتابة ليعمل أي عمل، ولكن لا بأس في الوقت نفسه من أن يمتهن أية مهنة، تدر عليه أي ربح"[89]، وهي لا تدري ماذا تخبئ لها الأيام، فلقد صار ابنها علما مشهورا ورأس مدرسة، يتمنى الكبير والصغير أن يجلس إليه، وأن يأخذ عنه، أو أن ينتسب إليه، وما كانت والدته تحرص على هذا إلا طلبا للعيش، ومخافة أن تمد يدها بالسؤال، إذا ما أتت على بقية ما تركه أبوه من أشياء لا تكاد تذكر، لقلة قيمتها.

و قد عاش الجاحظ قرابة مئة سنة، وتنقل خلال عمره الطويل، من فقر مدقع، إلى غنى باهظ وعظيم، وقد عاصر عددا من خلفاء الدولة العباسية التي عاش أزهى مراحل عمرها ونهضتها، وقربه الخليفة المأمون إليه، حتى ولاه ديوان الرسائل، فلم يستمر أكثر من ثلاثة أيام، وعاد إلى حياته الحرة الطليقة، التي فضلها على غيرها، وقد ذاع ذكر الجاحظ وطبقت شهرته الآفاق حتى

(86) ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ج.3.. تحقيق. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 1977 م. ص.14.

(87) ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج.16. ص.75.

(88) أحمد كمال زكي: "الجاحظ، معلم الفكاهة". مجلة الهلال. العدد.8. أول اغسطس 1966. ص.89.

(89) أحمد كمال زكي: الجاحظ. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1977 م. ص.16.

صار من أعلام عصره المشهورين بل حتى لم يتردد بعضهم في إطلاق اسمه على العصر العباسي الأول.[90]

و قد أحب الكتاب والقراءة والعلم، والثقافة، حتى إنه ظل منكبا على العلم والتأليف، يتنقل في سبيل ذلك بين بغداد والبصرة وسامراء إلى أن أدركته الشيخوخة، وأصيب بالفالج، ولما اشتدت علته؛ استقر بالبصرة – مسقط رأسه – فأقام بها البقية الباقية من عمره، إلا أنه لم يعف نفسه من الكتابة التأليف، فأخذ ينتج ويبدع، ثم زادت عليه العلة، فأصيب بالنقرس أيضا. وقد صور المبرد هذه الحالة التي وصل إليها الجاحظ في قوله: "دخلت على الجاحظ في آخر أيامه وهو عليل، فقلت له: كيف حالك؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج، لو نشر بالمناشير ما حس به، نصفه الآخر منقرس لو طار الذباب بقربه لآلمه، والآفة في جميع هذا أني قد جزت التسعين، ثم أنشدنا:

أترجو أن تكون وأنت شيـــخ كما قد كنت أيام الشباب

لقد كذبت نفسك، ليس ثوب دريس كالجديد من الثياب

و قد أتى رسول المتوكل إليه، وهو في هذه الحالة، يطلبه، فقال له: وما يصنع أمير المؤمنين بشق مائل، ولعاب سائل؟ ثم أقبل علينا فقال: ما تقولون في رجل له شقان: أحدهما لو غرس بالمسال ما أحس، والشق الآخر يمر به الذباب فيغوث"[91]

و كان يطلي نصفه الأيمن بالصندل والكافور لشدة حرارته.[92] وظل على هذه الحال من المرض والألم حتى وقعت عليه مجلدات الكتب التي اعتاد أن يضعها حوله قائمة كالحائط فمات في الخراب الذي أحبه، ونخر فيه طوال حياته.[93]

و كانت وفاته في شهر المحرم سنة 255 هـــ بالبصرة وقد نيف على تسعين سنة.[94] عليه سحائب الرحمة والرضوان. وسيتبين لنا أثر هذا العمر الطويل الذي عاشه الجاحظ على كتاباته ورسائله، التي كتبها في كل مجالات الحياة والتي عبرت عن موسوعيته في المعرفة والثقافة.

(90) انظر: شارل بلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ص.92 وما بعدها.

(91) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الحيوان. ج.1. ص.41 – 42.

(92) ينظر: المسعودي: مروج الذهب. ج.8. ص.35 – 36.

(93) ينظر: أمراء البيان. ج.1. ص.325.

(94) ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.3. ص.144.

2) صفاته:

تجمعت للجاحظ عدة صفات كانت نتيجة طبيعة لوراثته وبيئته، وكان لها أكبر الأثر في حياته بطولها وعرضها، فرغم تعدد البيئات التي أثرت في الجاحظ إلا أن بيئته البصرية كان لها بالغ الأثر في حياته كلها.

و لقد كان الجاحظ دميم الخلقة، ناتئ العينين (جاحظهما)، قبيح الوجه، غير مرغوب فيه، بشع المنظر، قيل في حقه: إن الجاحظ رجل لا خلاق له في دين ولا مروءة، وكان مع هذا كله "كريه المنظر، قصير القامة، أسود الوجه، حتى قال في وصفه الشاعر:

لو يمسخ الخنـــزير مسخا ثانيـــا ما كان إلا دون قبح الجاحـــظ

شخص ينوب عن الجحيم بنفسه و هو القذى كل طرف لاحظ[95]

و ربما كان هذا الوصف للجاحظ فيه مبالغة وتطاول، ولكن إذا ما جاءت هذه الصفات على لسان الجاحظ نفسه، فإن هذا يعد بمثابة تقرير واقع، وليس مبالغة، أو افتراء على الجاحظ، حيث نراه يقول عن نفسه: "ما أخجلني أحد إلا امرأتان، رأيت إحداهما في العسكر، وكانت طويلة القامة، وكنت على طعام، فأردت أن أمازحها، فقلت لها: انزلي كلي معنا، فقالت: اصعد أنت حتى ترى الدنيا (هذه واحدة)"، "و أما الأخرى فإنها أتتني وأنا على باب داري، فقالت: لي إليك حاجة، وأريد أن تمشي معي، فقمت معها إلى أن أتت بي إلى صائغ يهودي، وقالت له: مثل هذا ! وانصرفت، فسألت الصائغ عن قولها، فقال: إنها أتت إلي بفص، وأمرتني أن أنقش عليه صورة شيطان، فقلت لها، يا ستي، ما رأيت الشيطان، فأتت بك وقالت ما سمعت"[96]

هكذا يقرر الجاحظ بنفسه صورته وصفته الخلقية ويعترف بدمامته وقبح منظره، وتراه يواصل الكلام عن منظره ودمامته فيقول: "ذكرت لأمير المؤمنين المتوكل، لتأديب بعض ولده، فلما نظر إلي استبشع منظري، وأمر لي بعشرة آلاف درهم، وصرفني"[97]

(95) ينظر: عبد القاهر بن محمد الإسفرايني (البغدادي)/ الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني. القاهرة. د.ت. ص.178.

(96) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: نوادر الجاحظ. ص.79.

(97) أبو الطيب محمد بن إسحاق بن يحي: الموشي، او الظرف والظرفاء. مطبعة الخانجي. ط.2. القاهرة. 1953 م. ص.79.

و هكذا نرى الجاحظ يصف نفسه، ويقرر دمامة منظره وقبحه، وهو لا يخجل، ولعل مرد ذلك أنه كان يرى أن الله (عز وجل) قد منحه بالمقابل ذكاء متوقدا، وقوة حافظة وبصيرة نافذة وصبر نادر على استمرار الاطلاع والتهام ما يقرأ، وتحمل المشقة في سبيل العلم وأن هذا دليل على عظمة الخالق سبحانه وتعالى، فلم يغضب، ولم ينطو على نفسه، بل عايش الناس وتقرب إليهم، ولاطفهم وتودد إليهم عن طريق المفاكهة والظرف التي تميز بها. حيث كان خفيف الروح، حسن العشرة، طريف النكات، فقد روي أنه "كان يأكل مع الوزير ابن الزيات، فجاؤوا بفالوذجة، فتولع ابن الزيات بالجاحظ، وأمر بأن يجعل من جهته ما رق من الجام، فأسرع في الأكل، فتنظف ما بين يديه، فقال له ابن الزيات: انقشعت سماؤك قبل سماء الناس، فقال الجاحظ: لأن غيمها كان رقيقا"[98].

و إن من يتقرب من الجاحظ يرى أن من خصائصه "نزعة فطرية إلى التهكم والضحك، فقد ساعدته هذه النـــزعة على التغلب على مصائب كثيرة، اعترضته في الحياة، فهو ما كان ينظر إلى هذه الحياة من زاوية سوداء، فيرى العبوس سائدا فيها، فيجنح إلى التشاؤم بالعيش، والتبرم بالناس؛ بل على العكس كان ينظر إليها من زاوية وضاءة، تشيع التفاؤل حولها، فيقدم على عمله، والأمل ملء صدره بالنجاح"[99].

و لعل هذا الطريق، طريق التهكم والضحك الذي اتخذه الجاحظ، أن يكون نوعا من الحيل الدفاعية أو ميكانيزمات الدفاع، اتخذها ليتقرب بها إلى الناس، ويتودد إليهم فيكون مرغوبا فيه، إذ أن الإنسان لا يقوم "بأي نشاط، إلا إذا كانت هناك غاية أو هدف يهدف إلى تحقيقه عن طريق هذا السلوك، سواء كانت الغاية هي إشباع دافع فسيولوجي، أو الوصول إلى مركز مرموق.. فهناك في جميع هذه الحالات غاية وهدف، ولهذا، يمكن القول: إن السلوك هادف، غير أن قولنا بأن السلوك هادف، لا يستلزم أن يكون الإنسان على وعي دائم بالهدف الحقيق الذي يسلك من أجله"[100].

(98)أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: من نوادر الشرق العربي. ط.1. بيروت. 2003 م. ص.143.

(99) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: نوادر الجاحظ. ص.152.

(100) عبد السلام عبد الغفار: مقدمة في علم النفس العام. دار مكتبة الجامعة العربية. بيروت. 1969 م. ص.178.

و سواء كان تفسيرنا لسلوك الجاحظ التهكمي، على أنه فطري في طبيعته – وإن كان قد ساعده على التغلب على مصاعب كثيرة واجهته – أو أنه قد اتخذه كطريق للتخلص به من نظرات الآخرين له، فإنه في كلتا الحالتين يعبر عن شخصية ذكية فطنة.

و بالرغم من أن الجاحظ كان متهكما، فإنه كان طيب القلب، واسع الصدر، و لم يكن تهكمه رغبة في التهكم، ولكن في حالات خاصة: كأن يتهكم على من لا يعجبه تفكيره ومنطقه، وتعد قصة "ذو اللحية" خير دليل على نوع التهكم الجاحظي، إذ يذكر الجاحظ أن سلام بن يزيد دخل عليه "فإذا هو جالس، وحواليه عشرون صبيا، ليس منهم ذو لحية غيره – الجاحظ – فقال سلام بن يزيد: أيكم أبو عثمان؟ فرفع يده وحركها في وجهي، وقال: من أين؟ فقلت: من الأندلس، فقال: طينة حمقاء. فما الاسم؟ قلت: سلام، فقال: اسم كلب الفراء – ابن من؟ فقلت: ابن يزيد، فقال: نحق ما صرت – أبو من؟ فقلت: أبو خلف، فقال: كنية قرد زبيدة – ما جئت تطلب؟ فقلت: العلم، فقال: ارجع بوقت فأنت لا تصلح، فقلت له: ما أنصفتني، فقد اشتملت على خصائص أربع: جفاء البادية، وبعد الشقة، وغرة الحداثة، ووحشة الداحل، فقال: فترى حولي عشرين صبيا ليس فيهم ذو لحية غيري، كان يجب أن تعرفني بها"[101]

هذا جانب من جوانب تهكم الجاحظ، يظهر فيه أنه لم يتخذ التهكم للسخرية أو الاحتقار، ولكنه كان بمثابة سلاح يستعمله، إما دفاعا عن نفسه أمام شانئيه وإما كنوع من الاستنكار لمواقف ما كان يجب أن يكون صحيحا، بينما جعله صاحبه مقلوبا وغير صحيح، كما فعل سلام.

و لما كان الجاحظ قد عاش في عصر كثرت فيه الزندقة، "و شاعت فيه طائفة من الخرافات في طبقات العامة، وبعض العلماء والمؤلفين، فإن الجاحظ لم يجد بدا له من التنبيه على هذه الخرافات، وعلى هذا الضلال، وهو الرجل الذي وقف نفسه على نصرة الحق عمره كله.. فلم يبق للجاحظ إلا إظهار ما عنده، والقيام بما يلزمه من نصرة للحق، وهجمة على الباطل، خاصة أنه قد كثرت خصومه وحساده ومتعقبوه، فلم يجد له أمضى سلاحا من التهكم – هذا التهكم الذي قال فيه فولتير (Voltaire): إذا أردت أن تقتل خصمك فاجعله هزأة"[102] لذا يمكن القول إن أسلوب الجاحظ في التهكم، كان أثرا من آثار بيئته ومجتمعه الذي عاش فيه.

(101) أبو عثمان عمرو بن بحر ، الجاحظ: نوادر الجاحظ. ص.807.

(102) شفيق جبري: الجاحظ معلم العقل والأدب. ص.204.

لئن كان الجاحظ قبيح المنظر، مشوه الوجه، إلا أنه "جمع إلى قبح الخارج، صفات كثيرة، جعلت منه رجل العصر، يروق الكبير والصغير، والعالم والجاهل"[103] حتى إنه جالس العظماء والعلماء، وكان هذا سر تفاؤله وثقته.

لقد صقلته ظروف قاسية، كما صقلته فطرته واستعداده الشخصي للتفوق، حتى قيل عنه إنه "كان مطبوعا على الظرف والفكاهة، لا ينظر إلى الأمر نظرا لا اكتراثيا، ليس هو نظر السوداوي ولا نظر العصبي، وكان أميل إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم، يبدو عليه السرور، وحب الدعابة، وخفة الروح، ينظر إلى الأمور في واقعيتها، كما ينظر إلى الناس نظر الخبير بأطباعهم وأخلاقهم فيحاسن الكبراء دون إسفاف، ويتجنب مخاشنتهم تفاديا من شرهم"[104]

و لكون الجاحظ قد ذاق مر العيش وشظف الحياة، وقسوتها، وخصوصا بعد أن مات والده وهو صغير السن، حيث تمل المسؤولية صغيرا، حتى جاءت حياته "سلسلة متصلة الحلقات من الكد والخيبة والحرمان والعناء"[105] وكان في حاجة ماسة إلى أن يكون شخصية مرموقة، تعويضا عن ظروفه الصعبة التي عاشها، ساعده في ذلك حبه للعلم واجتهاده وسعة اطلاعه وثقافته، فلقد كان حاد الذكاء قوي الحفظ، واسع الرواية، بعيد مدى الذكاء، ساطع البرهان، سريع البديهة حلو الفكاهة، كثير القراءة"[106]

و لسعة ثقافته، كان يقرأ من كل علم وفن، حتى جاءت كتاباته شاهدة على هذا، وكان "لا يأنف إلا مما يضيع الوقت سدى، والوقت عنده أثمن من المال، يحرص عليه الحرص الشديد."[107]

و لما كان الجاحظ قد نشأ هذه النشأة العصامية، فلم يعتمد إلا على نفسه، فقد كان يحب أن يكون كل فرد هكذا، إذ كان يكره الوساطة والمحاباة فيقول: "سألني بعضهم كتابا بالوصية إلى بعض أصحابي، فكتبت له رقعة وختمتها، فلما خرج الرجل من عندي فضها، فإذا فيها: كتابي

(103) حما فاخوري: الجاحظ. ص.20.

(104) المرجع نفسه. ص.20.

(105) أبو عثمان عمرو بن بحر ، الجاحظ: نوادر الجاحظ. ص.5.

(106) أبو عثمان عمرو بن بحر ، الجاحظ: كتاب البخلاء. تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم. مطبعة دار الكتب المصرية. 1938 م. ج.1. ص.13.

(107) الفاخوري، حنا: الجاحظ. ص.19.

إليك مع من لا أعرفه ولا أوجب حقه، فإن قضيت حاجته لم أحمدك، وإن رددته لم أذمك"[108] وقد ظهرت قوة حافظة الجاحظ وبديهته في سرده لقصص حية، وقعت وهو في مقتبل العمر، وحفظتها حافظته إلى أن كتب الكتب والرسائل العديدة، فسجل تلك القصص في كتاباته، ومؤلفاته بكل حيثياتها، حتى ليظن القارئ لها، أو المطلع عليها، أنه – وهو يقرأها أمام حقيقة عيانية، وليس أمام حدث شاهده الجاحظ بنفسه، وهو طفل، وظلت حافظته مبقية عليه، ومحتفظة به، حتى وهو رجل، بكل تفصيلاته ودقائقه، وإن هذا يتجلى واضحا في قصة رواها الجاحظ في كتابه – الحيوان – حيث يقول: "و أنا – حفظك الله تعالى – رأيت كلبا مرة في الحي، ونحن في الكتاب، فعرض له صبي يسمى مهديا من أولاد القصابين، وهو قائم يمحو لوحه، فعض وجهه، فنقع ثنيته دون موضع الجفن من عينه اليسرى، فخرق اللحم الذي دون العظم إلى شطر خده، فرمى به ملقيا على وجهه، وجانب شدقه، وترك مقلته صحيحة، وخرج منه من الدم ما ظننت أنه لا يعيش معه، وبقي الغلام مبهوتا قائما لا ينبس، وأسكته الفزعة، وبقي طائر القلب، ثم خيط ذلك الموضع، ورأيته بعد ذلك بشهر، وقد عاد إلى الكتاب، وليس في وجهه من الشتر إلا موضع الخيط الذي خيط"[109]

و هكذا، يظهر لنا أن الجاحظ يسجل كل صغيرة وكبيرة في حافظته، فيحدد مكان العض، واسم الصبي وزمان الحادث ومكان وقوعه، وكأن قارئ هذه القصة يقف أمام الصبي مهدي، ويشاهد المنظر بعيني رأسه، وهذا يدل على قدرة الجاحظ على التصوير والرؤية، والرواية ودقة في سرد الأحداث كما وقعت.

و لقد كان الجاحظ مسلما، متدينا حسن العقيدة، وفي هذا يقول فوزي عطوي: "و كان – أي الجاحظ – مؤمنا حسن الإيمان، يرى أبدا في الخلائق يد الخالق"[110] كما كان "مذهب الجاحظ في الدين كمذهبه في العلم، مذهب العقل، وصدق الحس، لا يحكم غيرهما، ولا يحكم بسواهما"[111]

(108) وانظر: أبو إسحاق إبراهيم الحصري القيرواني: جمع الجواهر في الملح والنوادر. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة. 1953 م. ص.204.

(109) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.2. ص.14.

(110) فوزي عطوي: الجاحظ، دائرة معارف عصره. الشركة اللبنانية للكتاب.بيروت. لبنان. 1971 م. ص.36.

(111) محمد كرد علي: أمراء البيان. ص.362.

و كانت دمامة الجاحظ لا تشكل له خطرا ذا بال، بل كان للجاحظ في دمامته وقبح منظره فلسفته الخاصة، حيث يرى فيها حكمة الخالق وعظمته ويرد على أحد الفضوليين – في هذا – بقوله إنني "بهذا الوجه القبيح لراض ولقصر قامتي لشاكر إلى الله، فإن سألتني قلت: قبح الوجه أغناني عن نظرات الفضوليين أمثالك، لعلمي أن الناظر فيه إن كان فطنا، رأى فيه مقابلا للحسن كي يتدبر بديع صنع الله، وإن كان بليدا لم يزده النظر إلا حسرة"[112]

و لقد تعود الجاحظ أن يبدأ كتابته بالثناء على الله، بما هو أهله، وأيضا بالصلاة على محمد (ص)، والدعاء لقارئه، وكأن الجاحظ – وقد استمد هذه المبادئ الأخلاقية الإسلامية من القرآن الكريم والسنة المطهرة – يقول: إنه على المسلم الأخذ بهما قولا وعملا، نظرا وتطبيقا.

و كان الجاحظ طموحا، وما وصل إليه حاله شاهد إثبات على صدق ذلك، والدليل الآخر على طموحه أنه قد سأل رجل: "كيف حالك؟ فقال له الجاحظ: سألتني عن الجملة فاسمعها مني واحدا واحدا، حالي أن الوزير يتكلم برأيي وينفذ أمري، ويؤثر الخليفة الصلات إلي، وآكل من لحم الطير أسمنها، وألبس من الثياب ألينها، وأجلس على ألين الطبرى، وأتكئ على هذا الريش، ثم أسير على هذا، حتى يأتي الله بالفرج. فقال الرجل: الفرج ما أنت فيه، قال: بل أحب أن تكون الخلافة لي، ويعمل محمد بن عبد الملك بأمري، ويختلف إلي، فهذا هو الفرج"[113]

و مهما يكن من أمر، فإننا نحمد الله الذي لم يأته بالفرج، فلو أتاه لحرمت العربية شيئا غير يسير، بيد أنه إن فاتته الرياسة عن سبيل السلطان، فقد أتته هذه الرياسة منقادة إليه عن سبيل الأدب ولاشك في أن الأدب أخلد أثرا من كل سيادة وسلطان.

3) علمه وأدبه:

يعد الجاحظ أكبر كاتب ظهر في العصر العباسي بإجماع النقاد والأدباء قديما وحديثا، فقد كان الثمرة الناضجة لكل الجهود التي نهض بها العلماء والمفكرون والأدباء في عصره وقبل عصره سواء من حيث وضوح المنطق، أو من حيث قوة الاستدلال، أو من حيث القدرة على توليد المعاني، أو من حيث الإمساك بزمام اللغة في مادتها وأساليبها وطرائق التعبير بها، فكان كأنه يستمد

(112) أحمد كمال زكي: الجاحظ. ص.27.

(113) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام. ج.12. ص.219.

من مخازن فكرية لا تنفد. يقول عنه صاحب معجم الأدباء: "كان أبو عثمان، واسع العلم بالكلام، كثير التبحر فيه شديد الضبط لحدوده، ومن أعلم الناس به وبغيره من علوم الدين والدنيا، وهو عظيم القدر في المعتزلة، وفي غير المعتزلة من العلماء الذين يعرفون الرجال، ويميزون الأمور"[114].

و كان ذا ثقة بنفسه، لا يضيع أوقاته إلا بما يفيد، يحب النظام، وكان يقول: "إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئا فاعلم أنه ما يريد أن يفلح"[115].

و قد فطر على الوفاء لأصحابه، والثبات على ودهم وعهدهم، وكان في سبيل ذلك لا يدخر المال إلى أيام العسرة، وإذا أتاه مال ينفقه، ولا يحسب للغد حسابا كبيرا، فلم يكن ضنينا على إخوانه، وود لو أخذ من الأغنياء فأعطى للفقراء. وإذا كان قد نشأ في بيت وضيع إلا أنه كان على جانب عظيم من عزة النفس.

و كان في كتابته يتبع أسلوبا ذكيا، حيث كان صاحب نكتة ونادرة، يطالع قارئه بالنوادر المضحكة، حتى قال عنه المسعودي: "كتب الجاحظ مع انحرافه المشهور – خصومته للشيعة، فالمسعودي كان متشيعا – تجلو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان؛ لأنه نظمها أحسن نظم، ورصفها أحسن رصف، وكساها من كلامه أجزل لفظ، وكان إذا تخوف ملل القارئ، وسآمة السامع خرج من جد إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة لطيفة"[116].

و في نص المسعودي ما يوضح السبب الذي جعل الجاحظ يضمن كتاباته بين الحين والآخر بعض النوادر والطرائف، فالجاحظ كثير الاستطراد في كتبه، يسوق الكثير من آيات القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وأشعار العرب وأقوالهم، فأراد – بعرض هذه النوادر بين الحين والآخر – أن لا يمل قارئه وأن يتابع النفع بما أراد أن يقدمه له من مسائل وموضوعات، ذات نفع عميم وأثر جليل. ولعل جنوح الجاحظ إلى هذه الطريقة الذكية في الكتابة مردها سعة معرفته التي تعد من أهم مقومات شخصيته وفكره؛ الأمر الذي منحه الكثير من الثقة وجعله يشعر بنوع من السمو العقلي الذي جعله يتصدى لبعض العلماء الذين حادوا عن المنطق السليم والفكر القويم وتردوا في مهاوي الخلط والإحالة، وفي ذلك يقول: "و قد رأينا أقواما يدعون في كتبهم الغرائب الكبيرة

(114) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.ص.75 – 76.

(115) المصدر نفسه. ص.78.

(116) أبو الحسين علي بن الحسين علي المسعودي: مروج الذهب. ج.8. ص.35.

والأمور البديعة، ويخاطرون من أجل ذلك بمروءاتهم ويحكمون حساد النعم في كتبهم ويمكنون لهم من مقاليدهم.." (117)

و فكره المستنير اتخذ موقف الرفض تجاه الزيف والانحراف والتضليل، ومما قاله بكثير من المرارة: "مما لا أكتبه لك من الأجناس المجيبة التي لا يجسر عليها إلا كل وقاح أخبار بعض العلماء وبعض من يؤلف الكتب ويقرأها.." (118)

و قاده هذا المنحى الفكري السليم إلى تحكيم العقل والمنطق في كل ما يرى ويسمع دون مداراة على حساب الحقيقة مهما يكن صاحب الرأي جليلا ومشهورا. وهذا ما جعله ينقد أرسطو في مواضع عدة وبخاصة خلال كتابه الحيوان، إذ لم تحل منـــزلة صاحب المنطق من أن تعرض آراؤه على محك الذهب، و لم يكن الجاحظ ينظر إليه بمنظار الفلاسفة المسلمين من أنه المعلم الأول الذي لا يخالف له رأي، بل كان يخالفه ويفند الكثير من أفكاره دون مبالاة للهالة التي تحوطه.

و الحق أن الجاحظ حرر نفسه في حياته من كثير من القيود حتى لا يصرفه شيء عن عالم الفكر والتأليف، فقد رفض قيد العمل الوظيفي في كنف البلاط. ولعله آنس من نفسه هذا المنحى فأخذ يقترب من رجال الفكر وأعلام الكلام، وكان أبرز من صحبهم ولزمهم النظام. وكان النظام ذا عقل متفتح وأفق واسع وخيال خصب ولسان طلق.

و قد استحكمت صلة الود بين الرجلين، ووجد الجاحظ في شيخه النموذج العلمي الأمثل الذي ينشده عقله الظامئ. وقد وجد الجاحظ في عبارات النظام الساحرة ومناظراته الباهرة ووثباته الذهنية وصور نقده المحكمة ما شغفه به، ولعله وجد فيه أبا روحيا يعوضه عن فقد أبيه المبكر، ومن هنا كانت إشادته به وبمواهبه بالغة.

و ما لبث الجاحظ أن غدا في عداد أعلام الفكر وأقطاب الاعتزال في عصره. والمعتزلة من أجل الطوائف الإسلامية شأنا وأعلى الفرق الإسلامية منـــزلة وأصوبها تفكيرا. وقد عرف شيوخها بقوة البيان وسطوع الحـــجة.

(117) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الحيوان. ج.4. ص.82.

(118) المصدر نفسه. ص.81.

و المعتزلة، منذ أن تكون مذهبهم وهم يحملون على عاتقهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامي وعن عقيدة التوحيد، ويقفون بحرارة في وجه الديانات التي تعتقد بوجود أكثر من إله، كالدهرية والمجوسية، فكثيرا ما ألفوا الكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب هذه الأديان وتفنيد مذاهبهم وعقائدهم، وسنعود إلى الحديث عن هذه المسألة حين يحين الأوان في تناول مظاهر الحجاج عند الجاحظ.

4) آثـــاره:

من مواطن القوة في شخص الجاحظ أنه حظي بصفات قلما اجتمعت لغيره من كتاب العربية، وقد عدد ياقوت الحموي هذه الصفات في "معجم الأدباء"، وحددها بأنها: "الطبع والمنشأ والعلم والأصول، والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة، والبلوغ، وهذه مفاتح قلما يملكها واحد، وسواها مغاليق، قلما ينفك منها واحد"[119].

و قد أدت هذه الصفات مجتمعة بالجاحظ إلى أن يكون إمام كتاب العربية بلا منازع حتى قال في حقه المسعودي: "و لا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتبا منه"[120].

و هناك اختلاف في عدد كتبه، فليس هناك اتفاق على عدد محدد واحد منها، على أن أدنى ما تنـــزل إليه في التقدير، أن تكون مئة ونيفا وسبعين كتابا، أو يزيد، فقد "سرد ابن النديم كتبه، وهي مئة ونيف وسبعون كتابا"، أما ياقوت الحموي، فقد "ذكر فهرست كتبه ورسائله، فأثبت منها مئة وثمانية وعشرين مصنفا"[121].

و يرى الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي أنه قد "ألف الجاحظ أكثر من ثلاثمئة وخمسين كتابا في مختلف فروع الثقافة، ضاعت كلها، إلا القليل النادر، وعلى مر الأيام والأجيال"[122].

و إذا كان قد اختلفت في حصر عدد مؤلفات الجاحظ – كما سبق – فإن هذا معناه الوحيد أنه كان غزير الإنتاج والكتابة، حتى اختلف في أمر كتبه وعددها الصحيح، إلا أن عبد

(119) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.3. ص.27 – 28.

(120) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب "الحيوان". ج.1. ص.6.

(121) المصدر نفسه. ص.6.

(122) محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ. ص.11.

السلام هارون، يذكر أن الجاحظ قد "أخرج للمكتبة العربية زهاء ثلاثمئة وستين مؤلفا، في ضروب شتى من العلم، وقد فقد الجمهور الأعظم منها، بفعل عوادي الزمن، وآثار الحروب المدمرة"[123]

و يذكر الدكتور طه حسين "أن الجاحظ قد خلف للعلم والأدب العربي أكثر من خمسين ومئتي كتاب، طبع منها بعض الكتب، وأشهرها "البيان والتبيين" و"الحيوان"، وكتاب "البخلاء"، و"مجموع رسائله"[124].

و الجاحظ في كتابه "الحيوان" يدرس خصائص الحيوانات، ويعدد الإشارات الدينية، و التعليقات على الآيات، ويسجل ملاحظات وأفكارا شخصية عن موضوعات مختلفة، فهو مؤلف كبير، توجد فيه روائع الخلق في كل صفحة، ويعظم فيه الإسلام، ويعظم شأن الدين. أما في مجال السياسة، فهو معارض للشعوبية تماما، ويعد كتاب "البيان والتبيين" كتاب أصول نفيسا، حفظ لنا فيه أشعارا وألوانا من البلاغة العربية، وأما كتابه "البخلاء"، ففيه يبرز الجاحظ الكرم العربي، في مقابل البخل الفارسي.[125]

و أيا كان العدد الصحيح لكتب الجاحظ ومؤلفاته، فإن حصر العدد في حد ذاته لا يهم في شيء، بقدر ما يهم أن الرجل كان غزير العطاء، عميق الفكر، محبا للقراءة والاطلاع والكتابة منذ صغره وحداثة سنه، وقد ظهر هذا من خلال حديثنا عن حياته.

و هذا اللبس في حصر كتاباته لعله يرجع إليه نفسه، إذ كان ينسبها إلى مشاهير الكتاب في عصره أو في العصر الذي سبقه، وذلك من أمثال "ابن المقفع، والخليل ومسلم صاحب بيت الحكمة، ويحي بن خالد، والعتابي، ومن أشبه هؤلاء من مؤلفي الكتب"[126]، وما ذلك إلا لكي تشتهر كتاباته وتنتشر، ويتقبلها القراء، لمعرفتهم بمؤلفيها. والجاحظ نفسه يقول في هذا السياق: "إني ربما ألفت الكتاب المحكم، المتقن، في الدين والفقه والرسائل والسيرة والخطب، والخراج و سائر فنون الحكمة، وأنسبه لنفسي، فيتواطأ على الطعن فيه جماعة من أهل العلم، بالحسد المركب فيهم، وهم يعرفون براعته وفصاحته، وأكثر ما يكون هذا منهم؛ إذا كان الكتاب مؤلفا للملك، معه

(123) عبد السلام محمد هارون: تهذيب الحيوان للجاحظ. مكتبة نهضة مصر. القاهرة. 1975 م. ج.1. ص.5.

(124) حفاجي محمد عبد المنعم: أبو عثمان الجاحظ. ص.11.

(125) انظر: كاظم حطيط: دراسات في الأدب العربي. دار الكتاب اللبناني. دار الكتاب المصري. ط.1. بيروت. 1977 م. ص.50 وما بعدها.

(126) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. د.ت. ج.1. ص.351.

المقدرة على التقديم والتأخير، والحط والرفع، والترهيب والترغيب، فإنهم يهتاجون عند ذلك، اهتياج الإبل المقتتلة، فإن أمكنتهم الحيلة في إسقاط ذلك الكتاب عند السيد الذي ألف له، فهو الذي قصدوه وأرادوه، وإن كان السيد المؤلف فيه الكتاب نحريرا نقيا، ونقريسا بليغا، وحاذقا فطنا، وأعجزتهم الحيلة، سرقوا معاني ذلك الكتاب، وألفوا في أعراضه وحواشيه كتابا، وأهدوه إلى ملك آخر، وفتنوا إليه به، وهم قد ذموه وثلبوه، لما رأوه منسوبا إلي وموسوما بي. وربما ألفت الكتاب الذي هو دونه في معانيه وألفاظه، فأترجمه باسم غيري، وأحيله على من تقدمني عصره، مثل ابن المقفع والخليل، ومسلم صاحب بيت الحكمة، ويحي بن خالد، والعتابي، ومن أشبه هؤلاء من مؤلفي الكتب، فيأتيني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنين على الكتاب، الذي كان أحكم من هذا الكتاب، لاستنساخ هذا الكتاب، وقراءته علي، ويكتبونه بخطوطهم، ويصيرونه إماما يقتدون به، ويتدارسونه بينهم، ويتأدبون به، ويستعملون ألفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم، ويروونها عني لغيرهم من طلاب ذلك الجنس، فتثبت لهم به رياسة، ويأتم بهم قوم فيه، لأنه لم يترجم باسمي ولم ينسب إلي تأليفي". (127)

و لذلك ضاعت معظم مؤلفاته، وانتسب الكثير منها إلى غيره، و لم يبق إلا أقل القليل منها.

إن الجاحظ الموسوعي الغزير الفكر "بشخصيته الجليلة، ومواهبه الكبيرة، وذكائه اللماح، وثقافته الواسعة، وآثاره الفكرية والأدبية الخالدة، وبآرائه في شتى جوانب الدين والأدب والحياة، وشعار مدرسة جامعة، ورمز على التبحر في العلوم، والتوسع في الآداب، والتفوق في فنون البلاغة وصنوف البيان... عاش الناس في عصره، وبعد عصره عيالا عليه"(128)، استمدوا منه، بل وأيضا عبوا من بحور ثقافته وعلمه، ومازالوا حتى الآن. وهذا ليس بكثير على رجل وهب حياته بطولها – التي قاربت قرنا من الزمن – للمعرفة والعلم والبحث والفكر، والكتب التي أحبها حبا عظيما، حتى عد "من أكبر عشاق الكتب، والمولعين بها ولعا شديدا، في القرن الثالث الهجري"(129)، حتى مات في حب الكتب، إذ إنه كان عليلا فسقطت عليه فأماتته، بعدما ترك ثروة طائلة من المعرفة والعلم، خلدته ومازالت تخلده وتعلي من شأنه كلما اقترب منها قارئ أو دارس أو باحث.

(127) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: المحاسن والأضداد. تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت. لبنان. 1969. ص.4.

(128) محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ. ص.87.

(129) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. ج.1. ص.324.

5) أستاذية الجاحظ وتأثيراتها:

كما كان للجاحظ شيوخ ومعلمون، تلقى عنهم اللغة والأدب والرواية وكذا الفصاحة والبلاغة والكلام والمعرفة في شتى ألوانها، كان للجاحظ تلاميذ، أخذوا عنه، واستلهموا منه الكثير من المعارف والثقافات المختلفة في الأدب والثقافة والفلسفة، "فمنهم من لخصوا بعض آثاره، كما فعل عبد اللطيف البغدادي (557 هـ/629 هـ) الذي لخص كتاب "الحيوان" في مؤلف سماه: "اختصار كتاب الحيوان"، وكما فعل ابن سناء الملك، الشاعر المصري (550 – 658 هـ) الذي لخص الكتاب نفسه وسماه: "روح الحيوان".[130]

فهذا لون من تلاميذ الجاحظ، اتخذوا من كتبه أساسا ومادة علمية لهم، ومرتقى يصعدون عليه، فكان لهم أن لخصوها، كل بطريقته، وعلى قدر استعداده ومواهبه، ولكنها لا تصل – عموما – إلى الأصل، مهما بلغ بها الأمر.

و هناك صنف من تلاميذ الجاحظ حاكاه في تأليفه، فحفلت كتبهم بمختلف الموضوعات، وحفلت بالاختلاط وسوء الترتيب، نذكر منها على سبيل المثال – لا الحصر- ابن قتيبة، صاحب "عيون الأخبار"، والمبرد صاحب "الكامل" وابن عبد ربه، صاحب "العقد الفريد"، والصولي صاحب كتاب "الأوراق، في أخبار الخلفاء والشعراء"، والآمدي وابن الفقيه والثعالبي[131]، وكذلك محمد بن عبد الله بن الدهاب وغيرهم ممن يكاد يخطئهم الحصر.[132]

و من تلاميذ الجاحظ "أبو المطهر الأزدي" من كتاب القرن الرابع.[133] ومن كتاب القرن الرابع الهجري أيضا، الذين تأثروا بالجاحظ، أبو حيان التوحيدي، الذي "اتخذ الجاحظ قدوته وإمامه وتأثر به، وسلك مسلكه، قال عنه صاحب "معجم الأدباء": "إنه كان جاحظيا، يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ"[134] حتى إنه رأى أن الجاحظ واحد الدنيا، فألف رسالة أسماها "تقريظ

(130) ينظر: فوزي عطوي: الجاحظ دائرة معارف عصره. ص.ص. 38 – 39.

(131) انظر: حنا الفاخوري: الجاحظ. ص.43.

(132) حسن السندوبي: أدب الجاحظ. ص.29.

(133) انظر: بلبع عبد الحكيم: النثر الفني وأثر الجاحظ فيه. ط.3. مكتبة وهبة. القاهرة. 1975 م. ص.303.

(134) المرجع نفسه. ص.289.

الجاحظ"[135]، وكذلك المحسن التنوخي، الذي "تأثر بالجاحظ في كثير من النواحي"[136] ولذلك عد من تلاميذه.

و يستمر تأثير الجاحظ على تلاميذه، منذ عصره الذي عاش فيه، ويمتد فيصل إلى عصرنا هذا، فقد وجد في عصرنا أيضا تلاميذ للجاحظ، ساروا على نهجه، وحذوا حذوه، ومنهم الشيخ عبد العزيز البشري، الذي "كان تلميذا وفيا لأستاذه الجاحظ، وعنه أخذ أسلوبه الساخر، وتهكمه اللاذع، وموضوعاته الشائقة الطريفة في البخل والتطفل، والتنقل من موضوع إلى موضوع، ومن باب إلى باب، في أسلوب خلاب، وعبارات جذابة، وعرض شائق جميل.[137]

و لا يقف تأثير الجاحظ على تلاميذه عند هذا الحد، بل يمتد إلى عبد الله النديم، والدكتور طه حسين، والأستاذ مصطفى صادق الرافعي، والأستاذ عبد القادر المازني، والأستاذ عباس محمود العقاد، والأستاذ أحمد الزيات.[138]

و من خلال ما تقدم، يتبين لنا أن من تلاميذ الجاحظ من عاش في عصره، ومنهم من عاش بعد عصره، حتى امتد أثره إلى القرن العشرين، فأثر في بعض الكتاب، الذين انتسبوا إليه، وكان لهم الفخر بذلك الانتساب إلى الجاحظ، سواء باقتفاء أثره في طريقة التأليف والعرض، أو في جمال الأسلوب وقوته أو في المنهج، أو في سعة المعرفة وتنوعها وتلونها، أو في تقليده في واحدة منها جميعا.

6) مكانة الجاحظ ومنزلته في العلم والأدب:

كثر عدد من تتلمذ على يد الجاحظ من قريب أو من بعيد، فمنهم من سار على طريقته في التأليف، ومنهم من سار على أسلوبه في التعبير، ومنهم من سار على منهجه العقلي المعتزلي و لم يعدم الجاحظ مع ذلك "خصوصا ألداء من الملحدين والرافضة، ومن المرجئة، فجرت خصومتهم إلى أكثر من مناظرة عنيفة، ولاسيما في مجال الاعتزال وعلم الكلام، كما أغرت أولئك الخصوم

(135) إبراهيم الكيلاني: أبو حيان التوحيدي. دار المعارف بمصر. ط.3. د.ت. ص.63.

(136) عبد الحكيم بلبع: النثر الفني وأثر الجاحظ فيه. ص.309.

(137) جمال الدين الرمادي: عبد العزيز البشري. سلسلة أعلام العرب. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. د.ت. ص.54.

(138) عبد الحكيم بلبع: النثر الفني وأثر الجاحظ فيه. ص.281.

بإطلاق آراء في الجاحظ، كثيرا ما كانت مغايرة للحقيقة، لأنها صادرة عن هوى شخصي" غير متجرد"[139]

لقد حاول مخالفوه في الرأي – عبثا – أن يظهروه، رغم طول باعه وعظم أمره في مجال الفكر والأدب حيث "روي عن أبي عمرو أنه جرى ذكر الجاحظ في مجلس أبي العباس أحمد بن يحي، فقال: "أمسكوا عن ذكر الجاحظ، فإنه غير ثقة"[140]، كما جاء أيضا على لسان ابن أبي داود في حق الجاحظ قوله: "أنا أثق بظرفه، ولا أثق بدينه"[141]

و قد اتهم أبو منصور البغدادي الجاحظ بالجهالة والضلالة، وجرده من كل معنى إنساني، فقال فيه: "و لو عرفوا جهالاته في ضلالاته، لاستغفروا الله من تسميتهم إياه إنسانا، فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا"[142]

فإذا كان هذا قدر الجاحظ ومكانته، في نظر أعدائه وحساده ومخالفيه في الرأي، فإنه يعلم أن له أعداء وحسادا، سيعظم عليهم إدراك ما وهبه الله إياه من نعمة وفضل وعلم، ومنزلة وقد عرف الجاحظ موضع دائهم ودوائهم فقال: "ما أرى السلامة إلا في قطع الحاسد، ولا السرور إلا في افتقاد وجهه، ولا الراحة إلا في صرم مداراته، ولا الربح إلا في ترك مكافأته"[143]

و من هذا يتبين لنا كيف أن الجاحظ قد خبر النفس الإنسانية وعرف طباع الناس، من خلال اختلاطه بهم. ومن نبل الجاحظ ورهافة حسه، أنه لم يسمح لنفسه أن يبارزهم بسلاحهم بل كان يرى أن سلاحه أفضل وأقوى، فيقول: "لو ملكت عقوبة الحاسد، لم أعاقبه؛ بأكثر مما عاقبه الله، بإلزامه الهموم قلبه، وتسليطها عليه، فزاده الله حسدا، وأقامه عليه أبدا"[144]

و بالنظر إلى ما كان يتمتع به الجاحظ من سعة اطلاع، وملاحظات قوية وملكة انتباه راسخة وقد حباه الله عقلا نيرا، وحسا مرهفا، فكان سريع الاقتباس، حاد الذهن دقيق الملاحظة

(139) عطوي فوزي: الجاحظ: دائرة معارف عصره. ص.34.

(140) المرجع نفسه. ص.35.

(141) ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج.16. ص.80.

(142) فوزي عطوي: الجاحظ. دائرة معارف عصره. ص.35.

(143) أبو عثمان بن عمرو بن بحر، الجاحظ: "رسالة الحاسد والمحسود"، مجلة المورد. المجلد السابع. العدد.4. 1978. ص.148. وزارة الثقافة والفنون. دار الجاحظ. الجمهورية العراقية.

(144) المرجع نفسه. ص. 144.

وكان إلى جانب ذلك دؤوبا، فما عزم على أمر إلا أتاه، وكذا لكونه عالما بالآداب، فصيحا، بليغا، لهذا كله ولاه المأمون ديوان الرسائل، فقال حينئذ سهل بن هارون: "رغم أن الجاحظ لم يستمر أكثر من ثلاثة أيام في هذا العمل، وتركه هاربا منه، لما فيه من تقييد لحريته: "إن ثبت الجاحظ في هذا الديوان، أفل نجم الكتاب"[145] أي أن حرية الجاحظ هي التي جعلته ينتج ويكتب، ولولا كونه حرا ما أعطى بهذه الغزارة وهذا التدفق.

و إذا كنا قد تعرضنا لمكانة الجاحظ من خلال أقوال أعدائه وأقوال محبيه، فمن العدل والإنصاف أن نأخذ من أقواله أيضا ما يبين لنا مكانته ومنزلته، فلقد ذكر في "البيان والتبيين" عن نفسه قائلا: "لما قرأ المأمون كتبي في الإمامة، فوجدها على ما أمر به، وصرت إليه، وكان قد أمر اليزيدي بالنظر فيها، ليخبره عنها، قال لي: قد كان بعض من نرتضي عقله، ونصدق خبره، خبرنا عن هذه الكتب، بإحكام الصنعة، وكثرة الفائدة، فقلت: قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها، رأيت العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلى على العيان، كما أربى العيان على الصفة"[146]. وذلك لأنها "توصي بنفسها على نفسها؛ إذ إنها تجمع بإتقان كل الحجج، التي يمكن أن تثار، لتدعيم نظرية أو أخرى، وهي تنفرد علاوة على عمق المحتوى، نبالة الأسلوب، والوضوح، وبساطة العرض، كما أنها في متناول العامة والخاصة، كما أنها تفيد العقول البسيطة الساذجة، والعقول الأكثر ثقافة"[147]، وليس هذا إلا للأسلوب والمنهج الذي اتبعه الجاحظ في الكتابة، ويمكن أن نحكم على مكانة الجاحظ ومنزلته، من خلال رأي المأمون فيه، وبشهادة اليزيدي، الذي ارتضى المأمون شهادته، وقالها بصدق وموضوعية، ورغم هذا امتدح المأمون الجاحظ من خلال كتبه.

و أخيرا، يعد الجاحظ بلا ريب من أبرز أئمة الأدب في العصر العباسي، أفنى عمره في استلهام المعرفة، وسخر لأجل ذلك كل ما استوعب من ثقافة العرب واليونان والفرس التي عرفها عصره، وقد أملت عليه علومه ومعارفه أن لا يرضى إلا بما يقبله عقله من الحجة البالغة.

(145) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.79.

(146) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. مؤسسة الخانجي. القاهرة. د.ت ج.2. ص.157.

(147) *Djahiz : Le livre de la couronne (Kitab El Tadj) accompagné d'une préface en français et enrichi de notes critiques et documentaires par Ahmed Zeki Pacha. Imprimerie Nationale. La caire. 1914. p.p.4 – 5.*

و العقل عند الجاحظ هو الفيصل في كل شيء، ولذلك اختلف كثيرا مع من أسماهم بالنقليين الذين يلغون عقولهم أمام ما ينقلونه ويحفظونه من نصوص القدماء، سواء من ينقلون الآثار والأحاديث. فإذا كان بعض فلاسفة الشرق والغرب قد وقفوا أمام أرسطو موقف التلميذ المصدق لكل ما يقوله الأستاذ فإن الجاحظ وقف أمام أرسطو عقلا لعقل يقبل منه ما يقبله ويرد عليه ما يرفضه عقله.

لقد كان أبو عثمان عمرو بن بحر – بحق – دائرة معارف في رجل؛ حيث كتب في كل المجالات تقريبا، كتب في علم الكلام والأدب والسياسة والتاريخ والأخلاق والنبات والحيوان والصناعة والاقتصاد، والنساء والقيادة والسلطان والقضاة والولاة إلخ...

و إذا اختلف في أمر الجاحظ، فإن خير ما يقال عنه قوله فيمن هم على شاكلته من الرجال: "يستدل على نباهة الرجل من الماضين، بتباين الناس فيه"[148]، وهذا الحكم ينطبق على الجاحظ نفسه، انطباقه على كل عظيم سبقه أو أتى بعده.

و لما كان الجاحظ في معظم كتاباته يتوافر على نزعة عقلية بينة، حيث كان يجسد هذه النزعة عن طريق الاستدلال بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ومن الشعر ومأثور الأخبار والأقوال إقامة للحجة وإيضاحا للبرهان، فإننا نشرع معه بدءا من الفصل الموالي في تناول فضائه الحجاجي لنتفقد مظاهر الحجاج في نتاج نصوصه وما تتوافر عليه من مظاهر عقلية وفنية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(148) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان. ج.2. ص.9.

الفصل الثاني

مصادر النص الحجاجي في كتابات الجاحظ

I) المصادر الأصلية.

أ) الأسرة.

ب)دور الكتاب.

ت)المساجد

د.1) شيوخه في اللغة و الأدب.

1) أبو عبيدة معمر بن المثنى.

2) الأصمعي.

3) ابن الأعرابي محمد بن زياد.

4) أبو محرز خلف الأحمر.

5) أبو عمرو الشيباني.

6) أبو زيد سعيد بن أوس.

7) الأخفش الأوسط.

د.2) شيوخه من العلماء و المفكرين.

1) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام.

2) بشر بن المعتمر.

3) ثمامة بن أشرس النميري.

4) هشام بن الحكم.

5) مويس بن عمران.

هـ) الإقبال على المطالعة بشغف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و) مدرسة المعتزلة.

1) عوامل ظهور المعتزلة.

2) مبادئ المعتزلة.

1.2) التوحيد.

2.2) العدل.

3.2) الوعد و الوعيد.

4.2) المنـــزلة بين المنـــزلتين.

5.2) الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

II) المصادر الأجنبية.

أ) حركة الترجمة.

ب) الفلسفة اليونانية.

د) الفكر الفارسي.

1) العلاقات القائمة بين اللغتين العربية و الفارسية.

2) التقاء الثقافتين العربية و الفارسية.

3) الرغبة في الاستيعاب لدى الفرس.

هـــ) الثقافة الهندية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تألق الجاحظ في مجال الأدب، وتألق كذلك في مجال علم الكلام والفلسفة بوصفه معتزليا، بل وأيضا بوصفه رأس فرقة نسبت إليه، سميت "الجاحظية" وقد انتهج في كتبه ورسائله أسلوبا بحثيا أقل ما يقال فيه إنه منهج بحث علمي مضبوط ودقيق، يبدأ بالشك ليعرض على النقد، ويمر بالاستقراء على طريق التعميم والشمول بنـــزوع واقعي وعقلاني؛ وهو "في تجربته وعيانه وسماعه ونقده وشكه وتعليله كان يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة"[1]

و بنظرة سريعة في آثاره "فإنك تراه – وهو يطلق العنان لقلمه في جل كتبه – يزيف الخرافات والترهات في عصره وقبل عصره، ويورد عليه نقداته ومباحثاته، فيقطع في نفسك أنه لو جاء كثير مثله في عقلاء العلماء لخلت كتب الأقدمين من السخافات.[2] إن الجاحظ نفسه يقول: "و مما لا أكتبه لك من الأخبار العجيبة التي لا يجسر عليها إلا كل وقاح أخبار.." [3]ولذلك ما أكثر ما كان يستفتح الأخبار المغلوطة أو الأسطورية بقوله: زعم فلان، وزعموا، ثم يعقب بتحليله ونقده "بعقل راجح، ونظر صائب، وأسلوب سهل عذب متنوع، دقيق، يتتبع المعنى ويقلبه على وجوهه المختلفة، ولا يزال يولده حتى لا يترك فيه قولا لقائل"[4].

و من هنا يتبين لنا أن الجاحظ عندما يهتدي إلى الكتابة يرتكن إلى الفكر النير والعقل الراجح والنظر الثاقب وهي مواصفات يسرته لدخول فضاء الحجاج، بحيث لا يكاد يخلو فصل من فصول كتبه أو رسالة من رسائله، من روافد حجاجية.

و ما يهمنا في هذا الفصل هو البحث عن مصادر هذه الظاهرة الحجاجية في نصوصه، وذلك تمهيدا لإرساء أرضية تقودنا إلى فهم مظاهر البعد العقلي والفني في نصوصه الحجاجية.

و إن المتتبع لمظاهر الحجاج في نصوص الجاحظ من خلال نتاجه الفكري والأدبي من جهة، والمراجع والمصادر التي تناولت دراسة آثاره من جهة أخرى يكتشف أن ثمة نوعين من المصادر أسهمت في جعله يتوافر على الملكة الحجاجية في كتاباته؛ أما النوع الأول فهي مصادر أصلية وأما النوع الثاني فهي مصادر أجنبية. وإذن، ما شأن هذين النوعين من المصادر؟

(1) عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ. ص.185.

(2) محمد كرد علي: أمراء البيان. ص.365 – 366.

(3) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.7. ص.49.

(4) عادل العوا: المذاهب الفلسفية. منشورات جامعة دمشق. مطبعة ابن حيان. دمشق. 1964. ص.172.

I) المصادر الأصلية:

و المقصود بالمصادر الأصلية ما يتعلق بتلك العناصر الأساسية التي تسهم في بناء شخصية الفرد في جميع مجالات الحياة ولعل أبرز هذه العناصر يتجسد في البيئة الاجتماعية؛ لأن الفضل إنما يرجع إلى البيئة الاجتماعية في تنشئة الفرد وتوجيهه والإشراف على سلوكه وتلقينه ما وصلت إليه من ثقافة وتحضر أي وظيفتها لا تقتصر على أن توفر له مقام حياته ولكنها تؤدي له أيضا أخطر وأهم وظيفة ألا وهي نقل التراث الاجتماعي والثقافي من لغة وعادات وأعراف وتقاليد ويتم هذا النقل عن طريق قنوات عدة منها الأسرة أولا ثم المدرسة فالمجتمع إلخ...

و إذا كانت البيئة – عموما – هي كل ما يؤثر في الفرد من مهده إلى لحده، فإنه يمكن القول: إن البيئة التي تأثر بها الجاحظ عريضة وواسعة، إذ تبدأ من البيت الصغير الذي كان يعيش فيه مع أمه التي مات زوجها وابنها لا يزال صغيرا، وتتسع هذه البيئة فتشمل كل المجتمع العباسي الذي خالطه الجاحظ وتفاعل معه وتأثر به وأثر فيه.

و لنتوقف قليلا مع الجاحظ ونتعرف على حاله داخل أسرته باعتبارها مصدر تكوينه الأول.

أ) الأسرة:

الأسرة من خلايا المجتمع الأساسية وهي العماد الهام الذي يقوم عليه المجتمع؛ تسهر على توفير الاستقرار والأمن والحماية لأعضائها وتبسط حنوها على الصغار مدة طفولتهم وترعاهم بالمزيد من العطف والحنان. وفوق هذا كله فالأسرة تبقى مدرسة الطفل الأولى. فيها يتعلم اللغة من ذويه وتتحدد تصوراته الأولية لما يحيط به، وفيها كذلك يتلقى مبادئ الأخلاق وطرائق السلوك ومختلف التصرفات. وداخل الأسرة تبدأ تتشكل شخصية الطفل شيئا فشيئا عن طريق التنشئة التربوية. وكل خلل يحدث في هذه التنشئة يحدث فجوات في شخصية الطفل لاحقا؛ إن سلبا وإن إيجابا. فالطفل الذي ينشأ في أسرة فقيرة – مثلا – قد يسعى جهده إلى تعويض نقص أسرته مستقبلا عن طريق الجد والعمل مسخرا كل قواه الفكرية والجسمية ولكنه قد يكون عكس ذلك حيث تخور عزيمته وتفشل إرادته فيدوسه الفقر، وتطويه عجلة زمانه. وإذا كان الجاحظ قد نشأ في

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أحضان أسرة مغمورة ليست ذات شأن اجتماعي أو علمي. فكيف كان تأثير هذا الوضع الأسري على شخصه يا ترى؟

فمن الثابت أن أسرة الجاحظ كانت أسرة متواضعة فقيرة، وأنه فقد والده في سن مبكرة، يدل على ذلك لوم أمه له على اهتمامه بجمع الكتب والمطالعة، وطلبها منه أن ينصرف إلى عمل يدر عليه الرزق. وعندما عاد يوما إلى البيت، لتناول الطعام "قدمت له طبقا تكدست عليه الكتب بدل الأطعمة. فقال لها: ما هذا؟ أجابت: هذا الذي تجيء به. فخرج مغتما، وجلس في الجامع وموسى بن عمران جالس، فلما رآه مغتما قال له: ما شأنك؟ فحدثه الحديث، فأدخله المنزل، وقرب إليه الطعام، وأعطاه خمسين دينارا فدخل السوق واشترى الدقيق وغيره، وحمله الحمالون إلى داره. فأنكرت الأم ذلك وقالت: من أين لك هذا؟ قال: من الكراريس التي قدمتها لي"[5]

إن هذا الخبر الذي أورده ابن المرتضي يزيح الستار عن جملة من الحقائق عن وضع الجاحظ الأسري. فهو يدلنا على أن والد الجاحظ مات وهو لا يزال حدثا، وكانت أمه هي التي تولت تربيته ورعايته وإعالته، وهذا ما يؤخذ من قوله:"و روي أنه كان في حداثته مشتغلا بالعلم وأمه تمونه، فجاءته يوما بطبق عليه كراريس..."[6]

و يشير الخبر إلى أن أسرة الجاحظ كانت فقيرة، فكانت أمه تقتضيه أن يعمل وهو لا يزال حدثا ليكسب لقمة العيش ويبدو أن ذلك العمل الذي كان يرتزق منه هو "بيع السمك والخبز في سوق سيحان بالبصرة"[7] كما سبق ذكر ذلك – وتفيد القصة أيضا أن أمه كانت جاهلة لا تقدر العلم، ولهذا لم تكن راضية عن اهتمام ابنها بجمع الكتب وقراءتها.

و يتضح من القصة أيضا أن الجاحظ كان منذ نعومة أظفاره شغوفا بالعلم وفي سبيل ذلك كان يجمع الكراريس ويقتنيها، وكان يرتاد الجوامع ليتزود بالمعارف ويزكي هذا الكلام قول أبي هيفان (257 هـ): "لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته... وكان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر"[8].

(5) أحمد بن يحي المرتضي: طبقات المعتزلة. المطبعة الكاثوليكية. بيرو. 1961. ص.18.

(6) المصدر نفسه. ص.18.

(7) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.74.

(8) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.75.

وأخيرا يستفاد من القصة أن الجاحظ تعرف على المعتزلة منذ صباه، ومنهم مويس بن عمران الذي حدب عليه فسخا عليه بالمال والغذاء.

يتبين لنا من هذا كله أن الأوضاع التي عاشها في محيطه الأسري كانت قد دفعت به إلى التحدي والغلبة وتحقيق الآمال بدل الخضوع والخنوع والاستكانة. كما سيترأى لنا ذلك من خلال الفصول اللاحقة.

ب) دور الكتاب:

اتضح لنا أن الجاحظ فقد والده وهو صغير السن، فكان له أن نظر إلى الحياة من جانبها الإيجابي جانب الأمل والتفاؤل والتسلح بسلاح الإرادة والعمل؛ ولم ييأس ويستسلم بل صبر وصابر وجاهد وجالد وهو يعلم أن الحياة لا تدوم على حال، وأن تقلبها متواتر وكدرها مرتقب، وأن النوازل مهما اشتدت لن تتمكن أن تتصرف بذاته كما تريد، بل كان يؤمن بأن يبقى هو الربان الذي يدير دفة سفينته، فيعلو تارة، ويهبط أخرى، ولكنه يبقى مؤمنا بأنه سيصل إلى شاطئ الأمان. وهذا ما أثبته مسار حياته بالفعل.

و إذن، لم يقعد الفقر أبا عثمان عن طلب العلم، حيث أقبل عليه في باكورة حياته في الكتاب مع أولاد القصابين، وبذلك يكون الكتاب بالنسبة إلى الجاحظ ثاني مصدر من مصادر ثقافته، إذ إن "الكتاتيب كانت شائعة في عصر الجاحظ، فكان يتردد إليها أكابر علماء اللغة، أمثال النصر بن شميل، وأبي محمد اليزيدي، وأبي زيد الأنصاري – أحد أساتيذ الجاحظ"[9]

و الجاحظ نفسه يذكر لنا المكان الذي تلقى فيه مبادئ العلم فقال إنه الكتاب الذي يقع في الحي حيث تسكن عائلته في البصرة، وأنه أمضى فيه زمنا، وأنه كان له فيه رفاق على مقاعد الدرس منهم صبي اسمه مهدي من أولاد القصابين، وإنه كان يستعمل اللوح للكتابة.[10]

و الناظر إلى مناهج الدراسة في الكتاتيب في عهد الجاحظ، يرى أنه "لم تكن الدراسة في هذه الكتاتيب ارتجالية، لم يترك للمعلم اختيار موضوعات الدراسة كيف يشاء، بل كانت دراسة أصيلة، لها برامج، يتوخاها المعلمون في مختلف الكتاتيب، وكانت هذه البرامج تشمل تعليم الصبية

(9) شفيق جبري: الجاحظ، معلم العقل والأدب. ص.59.

(10) ينظر" أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.2. ص.14.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القراءة والكتابة والحساب والسنن والفرائض والنحو والعروض وأشعار العرب وأيامهم، وذلك لإعداد التلاميذ للدراسة في حلقات الجوامع، أو في المدارس المختلفة التي أنشئت في العصر العباسي.[11]

على أن مراحل التعليم بمعناها الحديث، من مبتكرات العصر الحديث، ولذلك لم تكن هناك مراحل للتعليم أيام الجاحظ، فلم تكن "هناك مرحلة للتعليم الأولي أو الابتدائي، ومرحلة للمتوسطة، ومرحلة للثانوي، وهكذا.. وإنما كانت هناك مرحلة واحدة، تبتدئ بالكتاب أو المعلمين الخاصين، وتنتهي بأن تكون له حلقة في المسجد، ومن المتعلمين من كانت تتيح له ظروفه أن يتم هذه المرحلة من أولها إلى نهايتها، ومنهم من كان يكتفي بمرحلة الكتاب، فيتعلم القراءة والكتابة، ويحفظ ما تيسر له حفظه من القرآن الكريم، ويحسن أمور دينه، ثم ينصرف إلى حرفة أو تجارة.[12] مثل ما هو عليه الحال في عصرنا الحاضر. غير أن الجاحظ لم يكن مطلقا من هؤلاء الذين توقف مسار دراستهم في بداية الطريق أو في وسطه؛ بل واصل مساره التعليمي إلى أن صار من كبار علماء وأدباء عصره.

و إذا كانت التربية تشمل جميع مظاهر الحياة في الإنسان، من جسم وعقل ووجدان"، وتعمل "على تنمية جميع القوى الجسمية والعقلية والوجدانية وتسعى إلى تهذيبها وتوجيهها الوجهة الحسنة، واستثمارها استثمارا يحصل بفضله الفرد على خير الدنيا، وزاد الآخرة"[13]، فإن التربية بهذا المعنى، ليست قاصرة على ميدان واحد، تنحصر فيه تربية الفرد، أو لا توجد إلا في مكان واحد، يعد فيه الفرد للحياة، كالمدرسة مثلا، بل توجد في جميع الميادين والبيئات والأماكن، التي يعيش فيها الفرد"[14]

و لما كانت التربية ليست مرادفة للتعليم، وذلك لأن التعليم قاصر على نقل المعرفة، واكتساب الفرد المعلومات والمعارف العامة والفنية"[15]، فإن "التربية تتناول شخصية الفرد كلها، فهي أعم وأشمل من التعليم"[16]

(11) عبد العني عبود: دراسة مقارنة لتاريخ التربية. دار الفكر العربي. ط.1. بيروت. 1978. ص.216.

(12) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط.1. بيروت. 1936. ج.3. ص.66.

(13) محمد الناصف: آراء في التربية. الشركة التونسية للتوزيع. تونس. د.ت. ص.31.

(14) عبد الغني النوري، عبد الغني عبود: نحو فلسفة عربية للتربية. دار الفكر العربي. ط.1. بيروت. 1976م. ص.9.

(15) محمد الناصف: آراء في التربية. ص.32.

(16) عبد الغني النوري، عبد الغني عبود: نحو فلسفة عربية للتربية. ص.9.

و كانت الدراسة في الكتاب لأولاد العامة، وبالمنزل لأولاد الخاصة الذين ارتفعوا عن أولاد العامة ومنهم أولاد الخلفاء والأمراء والوزراء ومن في مستواهم. وبالرجوع إلى بعض نصوص الجاحظ يمكن التعرف على المواد الدراسية أو المقررات أو المحتويات التي كانت تتناول في الكتاتيب، فعند ملازمته لأحد المعلمين يقول عنه: "و باحثته في القرآن، فإذا هو ماهر فيه، ثم باحثته في الفقه والنحو وعلم المعقول وأشعار العرب، فإذا هو كامل الأدوات"[17]

و من خلال هذا النص يطلعنا الجاحظ بما كان يدرس في أيامه، وهو ما يسميه "الأدوات" أي "أدوات المعلم" أو ما ينبغي أن يكون عليه علمه.

و قد كانت هذه "الأدوات" متعارفا عليها في بيئة أبي عثمان، وها هو الرشيد يوصي الكسائي، مؤدب ولده الأمين: "يا أحمر، إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصير يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين: أقرئه القرآن، وعرفه الأخبار، وروه الأشعار، وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا ادخلوا عليه، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه، ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فرصة تفيده إياها، من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه، ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ، يألفه وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة"[18]

و قد اهتمت التربية في الكتاب – في عصر الجاحظ – كذلك بما يسمى اليوم بالنشاط التعليمي أو بالنشاط اللاصفي والذي يعرفه المحدثون من المربين بأنه: "كل نشاط صادر من قبل المدرس، أو من قبل التلميذ، أو كليهما معا، بهدف تدريس أو دراسة خبرات المواد الدراسية، بشرط أن يكون هذا النشاط؛ سواء كان بالمدرسة أو خارجها، تحت إشراف المدرسة، كمؤسسة تربوية، وأيضا يكون بتوجه منها"[19]، فقد كان الرشيد في قوله: "و لا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فرصة تفيده إياها" كان بهذا يقصد ما نسميه اليوم بالنشاط اللاصفي.

(17) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: آثار الجاحظ. قدم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر. مطبعة النحوي. ط.1. بيروت. 1969م. ص.19.

(18) علي الجمبلاطي، وأبو الفتوح التونسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 1983 م. ص.170.

(19) فؤاد سليمان قلادة: الوسائل والأجهزة التعليمية المعملية. دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية. د.ت. ص.2.

و يمكن أن يقال إن الوصية اشتملت – أيضا – على التربية الوجدانية والنفسية، في مثل قوله: "من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه" بمعنى أنه ينبغي للمعلم أن يكون "وسيطا حيا لنقل المعرفة" على أن يلم بالطرق المختلفة لتعليم مادته... ومعنى ذلك أن على المعلم تهيئة الظروف، لإيجاد علاقة بين التلاميذ، والعمل الذي أمامهم"[20]، حتى لا يستثقلوه، وبذلك يحزنون فتموت أذهانهم لصعوبة المادة العلمية.

و قد اشتملت وصية الرشيد أيضا على مبدإ الثواب والعقاب في قوله: "و لا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ" إذ إن "مبدأ العقاب كما يقرره الإسلام، ينطبق على جميع الأفراد والصبيان الذين يدخلون تحت راية هذا المبدإ، فتشملهم العقوبة كما تشمل غيرهم من الناس"[21]

و الجاحظ نفسه يرى أن "الناس إنما يصلحون على الشدة واللين، وعلى العفو والانتقام، وعلى البذل والمنع، وعلى الخير والشر"[22]، كما يرى أن "دوام التغافل شبيه بالإهمال، وترك التعريف يورث الإغفال. والعفو المتتابع، والبشر الدائم، يؤمنان من المكافأة، ويذهبان بالتحفظ"[23].

كذلك يروي الجاحظ عن عمرو بن عتبة يوصي مؤدب أولاده، فيقول: "ليكن أول إصلاحك لولدي إصلاحك لنفسك، فإن عيونهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما صنعت، والقبح عندهم ما تركت، علمهم كتاب الله، ولا تملهم فيه فيكرهوه، ولا تتركهم فيه فيهجروه، وروهم من الحديث أشرفه، ومن الشعر أعفه، ولا تنقلهم من علم إلى علم حتى يحكموه، فإن ازدحام الكلام في القلب مشغلة للفهم، وعلمهم سنن الحكماء، وجنبهم محادثة النساء، ولا تتكل على عذر مني لك، فقد اتكلت على كفاية منك"[24].

و قد اشتملت هذه الوصية على كثير من مجالات التربية إلا أنها لم تخرج عن سابقتها إلا في شيء واحد، وهو مبدأ القدوة الحسنة في التربية، من خلال قوله: "ليكن أول إصلاحك لولدي إصلاحك لنفسك". ولذا نرى أن هناك رأيا يقول: "يكاد يكون هناك إجماع، على أن المعلم هو

(20) أحمد حسن عبيد: فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسة التربوية. مكتبة الأنجلو المصرية، ط.1. القاهرة. 1976. ص.278.

(21) أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام. دار المعارف بمصر. ط.2. القاهرة. 1975 م. ص.123.

(22) ابو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ط.2. ص.88.

(23) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير. تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت. د.ت. ص.52.

(24) علي الجمبلاطي وأبو الفتوح التونسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية. ص.172.

أهم عامل في العملية التربوية"[25] وليس ذلك إلا لما للمعلم من أثر باق في نفوس متعلميه، وأنه "أقرب الناس بعد الوالدين للأطفال، لذا كان تأثيره عظيما في عقولهم، وفي تكوينهم الشخصي"[26].

و يذكر الجاحظ أن الحجاج قال لمعلم ولده: "علم ولدي السباحة قبل الكتابة، فإنهم يصيبون من يكتب عنهم، ولا يصيبون من يسبح عنهم"، كما يقول: "كتب عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – إلى ساكني الأمصار: أما بعد، فعلموا أولادكم السباحة والفروسية، ورووهم ما سار في المثل، وحسن من الشعر". ويقول على لسان ابن التوأم: "علم ابنك الحساب قبل الكتاب، فإن الحساب أكسب من الكتاب، ومؤونة تعلمه أيسر، ووجوه منافعه أكثر". وإن من "تمام ما يجب" – على حد قول الجاحظ – أنه يجب على الآباء نحو الأبناء "أن يعلموهم الكتاب والحساب والسباحة"[27].

و هكذا نرى أنه لم يكن هناك مخطط محدد للتربية في ذلك العصر، ليقتفي أثره كل المعلمين، ولكنها مسألة فردية أو اجتهادية، تختلف من فرد لآخر، حسب ما يراه كل فرد صالحا في نظره. وهذا هو شأن الدراسة في الكتاب.

غير أن الجاحظ لم يوقف دراسته على الكتاب بل طموحه كان أكبر من ذلك فواصل طلبه للعلم والمعرفة إشباعا لرغبته وربما – أيضا – تطبيقا لما جاءت به تعاليم الإسلام حول طلب العلم، حيث يقول الرسول (ص): "إن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة"[28].

و إذن، فقد واصل الجاحظ طلبه للعلم بعد مرحلة الكتاب ليطلب المزيد من المعرفة و لم يجد بدا من أن يسلك الطريق الذي يسلكه أترابه، حيث انتقل إلى الانتهال من مناهل العلم ولكن هذه المرة من المسجد. وكان المسجد في وقته بمثابة الجامعة في أيامنا هذه، وكان يجمع من العلوم العدد الكثير، وكان لكل علم من العلوم شيخه أو أستاذه.

(25) أحمد حسن عبيد: فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسة التربوية. ص.273.

(26) المرجع نفسه. ص.273.

(27) علي الجمبلاطي وأبو الفتوح التونسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية. ص.82.

(28) عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين. دار الفتح للطباعة والنشر. ط.1. بيروت. 1978 م. ص.204.

ج) المساجد:

بعد أن أتم الدراسة في الكتاتيب، كان للجاحظ أن انتقل إلى المسجد حيث كان يستمع إلى محاضرات العلماء هناك، الذين كانوا يحاضرون في كل فن، وكانت المساجد – آنذاك – أشبه بجامعات مفتوحة الأبواب، لكل من أراد الدرس، وأحب الحضور لطلب العلم.

و إذن، فقد خرج الجاحظ من الكتاب ليتابع تحصيله في معاهد أرحب أفقا وأرقى علما هي المساجد والنوادي وكانت المساجد والأندية تملأ البصرة.

و كان الجاحظ يرتاد الأندية الثقافية في البصرة يسمع المحاضرات والمناظرات التي تعقد، ومنها منزل مويس بن عمران (246 هـ) الذي جعله صاحبه ناديا يؤمه كبار المفكرين في زمنه كالنظام وأبي هذيل العلاف يتحادثون ويتنافسون في مختلف الموضوعات الكلامية والفلسفية والعلمية بروح رياضية سمحة.[29]

بالإضافة إلى المساجد والنوادي كان الجاحظ يرتاد سوق المربد بالقرب من البصرة حيث يتلقف الفصاحة شفاها من الأعراب الذين يحضرون إلى ذلك المكان للتجارة وإنشاد الشعر وإلقاء الخطب.[30]

و من هؤلاء الأساتذة الذين أفاد منهم الجاحظ رواة ولغويون أمثال أبي عبيدة والأصمعي وأبي عمرو، والشيباني، وخلف الأحمر، وابن الأعرابي، وأبي زيد الأنصاري، وعلماء الكلام أمثال أبي الهذيل العلاف، والنظام، وبشر بن المعتمر، وهشام بن الحكم، وضرار عمرو، وأحمد بن حنبل... ولا شك في أن لهؤلاء الأساتذة دورا كبيرا في بناء شخصية الجاحظ الثقافية من جهة، ومن جهة ثانية في بناء نزعته العقلية على نحو تتلمذه على يد النظام وأبي الهذيل العلاف وغيرهما.

د.1) شيوخه في اللغة والأدب:

تتلمذ الجاحظ على يد كوكبة من أساتذة عصره، تعددت ثقافتهم، وتنوعت مشاربهم، وكان لهم الأثر الذي لا يجحد في ثقافته وتكوينه العلمي، وقد أخذ عنهم اللغة وسمع منهم مناحي العرب وأساليبهم في القول كما أخذ عنهم النحو والعروض والأوزان الشعرية وعلم الكلام.

(29) طه الحاجري: الجاظ، حياته وآثاره. ص.ص. 102 – 103.

(30) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.4. ص.323.

و يكفي أن نقف قليلا مع أساتذته الذين تأثر بهم في اللغة والأدب والبيان والكلام لنتعرف على مبلغ تأثير هؤلاء في شخص الجاحظ، ومن أبرز هؤلاء الأساتذة نذكر ما يأتي:

1) أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي بالولاء (110 – 210 هـ):

اللغوي، البصري، فارسي الأصل. كان أجمع الناس للعلم وأكثرهم رواية وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها، وهو أول من صنف في غريب الحديث. أخذ عن يونس وأبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه المازني وغيره، قيل: كان أعلم من الأصمعي وأبي زيد بالأنساب والأيام، وكان أبو نواس يتعلم منه ويذم الأصمعي. وقد أثبتت كتب التراجم تلمذة الجاحظ عليه وسماعه منه، واستفادته من علمه[31]، قال عنه الجاحظ: "لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أبصر بجميع العلوم منه"[32] حصل لهارون الرشيد أن استقدمه من البصرة إلى بغداد، عندما سمع بعلمه، فأكرمه. ألف عشرات الكتب التي استفاد منها الجاحظ مثل كتاب "مجاز القرآن الكريم" وكتاب "التاج"، و"كتاب الموالي"، و"كتاب الحمام"، و"كتاب الحيات"، و"كتاب العقارب"، و"كتاب الزرع"، و"كتاب لصوص العرب"[33] من أسماء هذه الكتب نستدل على مدى تأثر الجاحظ بهذا العالم الموسوعي من حيث الموضوعات والمصادر، ولعل كتاب الحيوان للجاحظ خير ما يمثل أثر أبي عبيدة في الجاحظ.

2) الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب الباهلي، البصري (123 هـ/216 هـ):

أحد أئمة اللغة والنحو والغريب والملح والنوادر – نشأ بالبصرة وأخذ العربية والحديث والقراءة عن أئمتها، وروي عن أبي عمرو بن العلاء وكان يتمتع بحافظة قوية، روي أنه كان يحفظ ستة عشر ألف أرجوزة غير دواوين العرب، وأكثر من الخروج إلى البادية فشافه الأعراب وساكنهم، ونقل عن الفصحاء والأعراب الذين كانوا يفدون إلى البصرة، وكان حسن الإلقاء، حتى قال عنه أبو نواس: "إنه بلبل يطرب الناس بنغماته، وكان صدوقا في روايته، ولا يفتي إلا بما أجمع عليه العلماء، فقدم بغداد في أيام الرشيد، واتصل به وبالبرامكة. وكان شيخا للجاحظ وصديقا له أفاده

(31) ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.4. ص.323.

(32) المصدر نفسه. ص.326.

(33) المصدر نفسه. ص.326.

كثيرا من علمه، ولقنه كثيرا من أسرار الفصحى، ومناحي أساليب العرب الخلص[34] وكان للجاحظ أن أخذ عنه الأشعار والأخبار والنوادر والمعارف الطبيعية عن الحيوانات. وقد روى عنه أكثر من مئة مرة في "كتاب الحيوان" وحده. لقد وضع الأصمعي عشرات الكتب عن الحيوانات واللغة والشعر والنوادر، أفاد منها الجاحظ وضمن الكثير منها صفحات كتبه. من تلك الكتب:"كتاب خلق الفرس" و"كتاب الخيل"، و"كتاب الآمل" و"كتاب الشفاء"، و"كتاب الألفاظ"، و"كتاب النوادر"، و"كتاب أصول الكلام"، و"كتاب نوادر العرب".[35] وإذا كانت كتب الأصمعي عن الحيوانات تهتم بالناحية اللغوية كما يتضح من خبره مع أبي عبيدة في مجلس الرشيد بصدد "كتاب الخيل" وتسميته أعضاء هذا الحيوان وإنشاد الأشعار التي قيلت في ذلك، فإن الجاحظ مدين للأصمعي بهذه الأشعار التي لا تحصى والتي ضمنه كتبه المختلفة. وكذلك استبقى من كتب أو استفاده شفاها العديد من النوادر الفكهة المضحكة التي شعت عليه فكاهة ودعابة، وقد توسع فيها بما مدته به طبيعته وطبيعة عصره[36]، وكذا استفاد من أستاذه الأصمعي الاشتقاقات اللغوية وغيرها التي نشرها في تضاعيف مؤلفاته ولاسيما كتابا "الحيوان" و"البيان والتبيين".

3) ابن الأعرابي محمد بن زياد، مولى بني هاشم في الكوفة (231/150 هـ):

و قد كان له حلقة يحضرها، خلق كثير من المستفيدين، أملى عليهم أحمالا من الكتب. وكان يزعم أن أبا عبيدة والأصمعي لا يحسنان شيئا. ومن تصانيفه "كتاب النوادر"، و"كتاب صفة الخيل"، وكتاب "صفة الخير"، وكتاب "صفة الزرع"، وكتاب "معاني الشعر"، و"كتاب الألفاظ"، و"كتاب الذباب". وهذه كتب تعالج موضوعات عالجها الجاحظ أيضا في كتبه. اجتمع به الجاحظ وسمع منه وروى عنه عشرات المرات، يقول مثلا: "أنشدني ابن الأعرابي لابن دعمي العجلي: سوى أنكم دربتم فجريتم على ردبه والضب يحبل بالتمر فجعل صيده بالتمر كصيده بالحبالة"[37]

(34) ينظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.75.

(35) ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.2. ص.340.

(36) ينظر: أحمد أمين فيض الخاطر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1943 م. ج.4. ص.ص. 288 – 289.

(37) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.6. ص.62.

و عدا المعارف التي استقاها الجاحظ من ابن الأعرابي عن الحيوانات، روى النوادر المختلفة عن الجن والأعراب، كما أفاد منه الكثير من الأشعار واللغة. ويبدو أنه لم يكن يثق به كل الثقة، ولهذا نسمعه يقول أحيانا: "و زعم ابن الأعرابي قال: "دعا أعرابي ربه فقال: اللهم إني أعوذ بك من عفاريت الجن، اللهم لا تشركهم في ولدي ولا جسدي ولا دمي ولا مالي، ولا تدخلهم بيتي، ولا تجعلهم لي شركاء في شيء من أمر الدنيا والآخرة"[38]

و في مكان آخر يخطيء الجاحظ ابن الأعرابي في تفسير بيت شعر رواه للعين يخبر فيه أنه قرى أضيافه لحم كلب. فقال ابن الأعرابي: إنما وصف اللعين تيسا. فقال الجاحظ معقبا على الخبر: "فهذا الشعر وما أشبهه يدل على أن العين قراهم كلبا و لم يقرهم تيسا، وأن الصواب خلاف ما قال ابن الأعرابي.[39]

4) أبو محرز خلف الأحمر (180 هـ):

مولى أبي بردة وأستاذ الأصمعي، وقد اشتهر برواية الشعر ونحله. وقد كان الجاحظ معجبا به. هذا الإعجاب يستفاد من كلامه حيث يقول: وقد جلست إلى أبي عبيدة والأصمعي ويحي بن نجيم وأبي مالك عمرو بن كركرة، مع من جالست من رواة البغداديين، فما رأيت أحدا منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده، وكان خلف يجمع ذلك كله"[40]

و لم يرو الجاحظ له كثيرا – غير أنه كان معجبا به – ومعظم ما رواه عنه على لسان الأصمعي: قال الأصمعي قال خلف الأحمر.. مما يدل على أنه لم يتصل به طويلا، وهو يشير إلى أنهم ولدوا على لسانه كثيرا من الأشعار.[41]

5) أبو عمرو الشيباني (96 هـ – 206 هـ) الكوفي:

و قد أخذ الجاحظ عنه، وكان من أئمة اللغة والشعر والحديث، وكان – على عكس خلف الأحمر – ثقة. وقد وضع عدة كتب أهمها "كتاب الخيل"، و"كتاب النوادر" و"كتاب

(38) المصدر نفسه. ج.6. ص.162.

(39) المصدر نفسه. ص.267.

(40) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. ج.3. ص259.

(41) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.131.

الإبل" و"كتاب خلق الإنسان" و"كتاب اللغة""[42]، ويظهر أن الجاحظ لم يكن راضيا عن بعض أحكامه في الشعر.[43]

6) أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري البصري (215 هـ):

و هو من أساتذة الجاحظ الكبار، غلب عليه الغريب واللغة والنوادر، وكان قدريا، وثقة في روايته، وهو الذي فضح خلفا الأحمر وتحله للشعر حيث يقول: "حدثني خلف الأحمر قال: أتيت الكوفة لأكتب عنهم الشعر، فبخلوا علي به، فكنت أعطيهم المنحول وآخذ الصحيح، ثم مرضت فقلت لهم: ويلكم ، أنا تائب إلى الله، هذا الشعر لي، فلم يقبلوا مني، فبقي منسوبا إلى العرب لهذا السبب"[44]

عالج أبو زيد الأنصاري في كتبه الموضوعات ذاتها التي عالجها الجاحظ تقريبا. وروى له مرارا أخبارا عن الحيوان ومعلومات لغوية جمة.

و كثيرا ما كان يقول الجاحظ: أنشدني أبو زيد النحوي لبعض القدماء كذا. ويورد الشعر الذي استشهد به. وقد أخذ أبو زيد عن أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وعمرو بن عبيد، وأبو العيناء، وأبو حاتم السجستاني، ورؤبة بن العجاج وغيرهم. وكان يرمى بالقدر ولكن دفع ذلك عنه أبو حاتم، وقال: "هو صدوق، وكان سيبويه إذا قال: سمعت الثقة – يريد به أبا زيد – وقال المبرد: "كان أبو زيد عالما بالنحو و لم يكن مثل الخليل وسيبويه، وكان أعلم بالنحو من الأصمعي وأبي عبيدة، قال المازني: "رأيت الأصمعي وقد جاء إلى حلقة أبي زيد فقبل رأسه وجلس بين يديه". وقد تتلمذ الجاحظ على يد أبي زيد واستفاد من علمه وأدبه.[45]

7) الأخفش الأوسط:

هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة، المعروف بالأخفش البصري، أحد النحاة البصريين، صحب الخليل و لم يأخذ منه، وأخذ النحو عن سيبويه، وإن كان أكبر منه، وكان يقول: كنت

(42) ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.1. ص.ص. 180 – 181.

(43) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.131.

(44) ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.2. ص.120 – 121.

(45) ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج.16. ص.75.

أسأل سيبويه عما أشكل علي منه، فإن تعصب الشيء منه قرأته عليه، وقد جلس بعده للطلاب، يمليه ويشرحه ويبينه، وعنه أخذ تلاميذه البصريون مثل: الجرمي والمازني. وأخذ عنه علماء الكوفة، وعلى رأسهم الكسائي، وكان ثعلب يقول عنه: "هو أوسع الناس علما، وقال المبرد: "هو أحفظ من أخذ عن سيبويه، وكان معتزليا، وكان يعنى بشرح الأشعار، ويقال إنه أول من أملى غريب كل بيت من الشعر تحت يده وقد أخذ عنه الجاحظ واستفاد علمه، وتتلمذ عليه[46]، وقال عنه: "كان ينشر في مصنفاته ضربا من الغموض والعسر، حتى يلتمس منه الناس تفسيرها؛ رغبة في التكسب بها"[47]، وصنف كتبا كثيرة، منها: المقاييس في النحو، والاشتقاق، والمسائل الكبير، والمسائل الصغير، وله كتاب في العروض نوه به القدماء، توفي عام 215 هـ على أصح الآراء.

و بالإضافة إلى هؤلاء الرواة الكبار وعلماء اللغة الأفذاذ ثمة رواة عديدون ذكرهم الجاحظ أمثال محمد بن عباد، وأبي خالد النميري وفهد الأحزم، وأبي اليقظان سحيم بن حفص، وأبي عقيل السواق، وإبراهيم بن السندي، وحمويه الخريبي، وأبي جراد النهواردري.

و الجدير بالذكر أن معظم هؤلاء الرواة كانوا من المربديين والمسجديين كما يقول عنهم الجاحظ نفسه[48]، وإلى جانب هذه الفئة من علماء اللغة والأدب، تأثر أبو عثمان بفئة ثانية من علماء هم رجال الفكر والعقل ومن أبرز هؤلاء نذكر المتكلمين.

د.2) شيوخه من العلماء والمفكرين:

إذن – كما سبق وأن ذكرنا – هناك فئة من العلماء والمفكرين تأثر بهم الجاحظ وأثروا فيه ومعظم هؤلاء كانوا من المعتزلة؛ نذكر منهم على وجه الخصوص النظام، وبشر بن المعتمر ومويس بن عمران.

(46) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.16. ص.75.

(47) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.1. ص.91.

(48) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. ج.4.

1) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (160 هـ - 231 هـ):

وهو ترب الجاحظ ومواطنه وأستاذه، صاحبه مدة طويلة وأعجب به وأخذ عنه الكلام. بصري المولد والنشأة مثله، انتقل إلى عاصمة الخلافة واتصل بالخلفاء ولقي الحفاوة منهم تأثر بهشام ابن الحكم الذي خالطه وأبي هذيل العلاف الذي تتلمذ له.[49]

و كان الجاحظ يحترم أستاذه النظام ويجله، وقد أورد ذكره عشرات المرات في كتبه وأثبت آراءه في عدة مسائل، وكان يثق به ثقة كبيرة فنسمعه يقول عنه: "و أخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، وكنا لا نرتاب بحديثه أن حكى عن سماع أو عيان.."[50]

و قد أفاد الجاحظ من النظام كثيرا في أبحاثه الطبيعية وأسلوبه الجدلي، ورافقه مدة طويلة من الزمن. ويحدثنا أنه ذهب معه إلى مكان من الأمكنة، أو التقاه في مجلس من المجالس، أو ناظره في قضية من القضايا: "مضيت أنا وأبو إسحاق النظام وعمرو بن نهوى نريد الحديث في الجبان ولنتناظر في شيء من الكلام..[51]

و مع ذلك لم ينج النظام من نقد تلميذه فنراه يرميه بسوء الظن والقياس على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق به، مع اعترافه بصدقه، وبابتعاده عن الزلل. وهناك آراء للنظام يوردها الجاحظ ولا يعلق عليها معارضا أو مؤيدا، وإن كان أسلوبه يدل على شكه فيها كأن يقول: "زعم أبو إسحاق أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في العقاب، وأن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب، وإذا لم يكن منها طاعة أو معصية استووا في التفضيل وزعم أن أجناس الحيوان وكل شيء يحس ويأكل في التفضيل سواء. وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين في الجنة، وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والمجانين فرق، ولا بين السباع في ذلك وبين البهائم فرق"[52]

و يخبرنا الجاحظ أن النظام كان فقيرا، وربما قاسى الجوع والعري وهام على وجهه ينشد غداء أو عشاء فما يقدر، وربما أنعم عليه بعض الكرام بمبلغ من المال يسد به حاجته.[53]

(49) أبو منصور عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق. دار الآفاق. ط.1. بيروت. 1973. ص.111.

(50) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.4. ص.220.

(51) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.1. ص.281.

(52) أبو عثمان عمرو بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.6. ص.203.

(53) المصدر نفسه. ج.3. ص.451.

و كان النظام كالجاحظ ينكر الخرافات ولا يؤمن بوجود الجن، ويزعم "أن أصل هذا الأمر وابتداءه، أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الأنس استوحش، ولاسيما مع قلة الانتقال والمذاكرين، والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة... وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه وانتفضت أخلاطه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء الحقير أنه عظيم جلل"[54]

و لعل النظام لكونه ابن أخت أبي هذيل العلاف شيخ المعتزلة بالبصرة ورئيسهم بعد أبي عمرو بن عبيد الذي جعله يشغف بالاعتزال منذ نشأته.. ويبدو أن خاله عني به وبتثقيفه عناية كبيرة، وهي عناية صادفت عقلا خصبا، فمضى يستوعب كل ما يمكن من كتب الاعتزال والفلسفة، والتفسير، والحديث، والفقه، والكيمياء والفلك، وعلوم اللغة وكتب الشعر والأدب، وكتب "الملل والنحل"، وكان بارعا في المناظرة وقطع الخصوم بالحجج القاطعة، وطارت شهرته وذاع صيته في هذا الباب، وقد كان كثير التردد على بغداد منذ عصر الرشيد. حتى إذا كانت سنة 220 هـ اختارها دار مقام له، وعقد لنفسه بمسجدها الكبير حلقة للمحاضرة قرر فيها مذهبه الاعتزالي الذي نسب إليه وعرف باسم "النظامية".

و قد تتلمذ على يده الجاحظ – كما سبق الذكر – وتأثر به تأثرا شديدا[55] واعتنق فكره الاعتزالي، وقال عنه: "لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم النظام لهلكت العوام من المعتزلة فإني أقول إنه ألهج لهم سبيل، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة"[56]

2) **بشر بن المعتمر الهلالي (226 هـ)**: كوفي الأصل والمنشأ، رئيس معتزلة بغداد، حيث قصدها وأقام فيها. نمي إلى الرشيد أنه رافضي فأمر بحبسه، فنظم شعرا يوضح مذهبه وأرسله إلى الرشيد:

لسنا من الرافضـــة الغـــلاة و لا من المرجئة الحفـــاة

(54) المصدر نفسه. ج.6. ص.249 – 250.

(55) امظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.3. ص.140.

(56) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.4. ص.206.

لا مفرطين بل نرى الصديقا مقدما والمرتضي الفاروقا[57]

فلما بلغت الرشيد أفرج عنه.

و كان بشر بن المعتمر شاعرا غزير المادة، وله قصيدة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، وكان زاهدا عابدا داعيا إلى الله تعالى.[58]

و ذكر الجاحظ نقلا عن مويس بن عمران أن بشر بن المعتمر كان خاصا بالفضل بن يحي، وكان يجلس إلى مائدته، وقد حظي عنده.[59]

و قد أورد له قصيدتين "جمع فيهما كثيرا من الغرائب والفرائد ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة"[60] التي تتمثل في طباع الحيوانات المختلفة وتثير العجب لدى الإنسان العاقل:

و كيف لا أعجب من عالم حشوته التأبيس والدغر

و حكمة يبصرهـــا عاقـــل ليست له من دونها ستر[61]

و هو يرى أن البراهين على وجود الله وحكمته تتجلى في جميع موجوداته، ولكن فكر الإنسان العجيب أهم تلك البراهين، إذ به يهتدي الإنسان في سبل الحياة، وبه يعرف الغائب قياسا على الشاهد، وبه يميز بين الخير والشر. إن هذه القوة في الإنسان قد خصه بها ربه وهي التي تسمو به إلى مرتبة التقديس والطهر:

لو فكر العاقـــل في نفســـه مده هذا الخلق من العمـــر

لم يـــر إلا عجبـــا شامـــلا أو حجة تنقش في الصخر

فكم ترى من الخلـــق آيـــة خفية الجسمـــان من مقـــر

أبرزها الفكر عـــلى فكـــرة يحار فيها وضـــح الفجـــر

(57) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.52.

(58) المصدر نفسه. ج.6. ص.54.

(59) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان. ج.6. ص.ص.90 – 91.

(60) المصدر نفسه. ج.6. ص.284.

(61) المصدر نفسه. ج.6. ص.286.

لله در العقـــل مـــن رائـــد و صامت في العسر واليسر

و حاكم يقضي على غائب قضيـــة الشاهـــد للأمـــر

بذي قوى قد خصه ربـــه يخلص بالتقديس والطهـــر[62]

و يقول الجاحظ أن المعتزلة رووا الشعر رواية عامة، أما بشر بن المعتمر فكان أرواهم للشعر.[63]

و مما لا شك فيه أن الجاحظ استفاد بشر بن المعتمر بما أثر عنه من آثار.

3) ثمامة بن أشرس النميري (213 هـ):

و هو زعيم المعتزلة زمن المأمون والمعتصم والواثق، نشأ كالجاحظ في البصرة وتتلمذ على أبي هذيل العلاف ثم قصد إلى الاتصال بالخلفاء "ليتوصل بذلك إلى معونة أهل الدين"[64] على حد تعبير ابن المرتضي، ويقصد بهم المعتزلة. وأول الخلفاء الذين اتصل بهم هارون الرشيد، وقصة اتصاله به تدل على حنكته واتجاهه إلى خدمة عقيدته الاعتزالية عن سبيل السياسة والتقرب من الخلفاء: "قال القاضي عن أبي الحسن في كتاب المشايخ في سبب اتصال ثمامة بالخلفاء، أن محمد بن سليمان قطع يدي عيسى الطبري وكان زاهدا متكلما من عباد الله الصالحين. فلما بلغ ثمامة قال: قتلني الله إن لم أقتله. وكان ثمامة قد تفرد بالعبادة، فاتصل بالرشيد وتمكن منه لعلمه وفضل أدبه إلى أن عادله في طريق مكة، فكان يملأ أذنيه علما وأدبا إلى أن حج معه وحوله بتدبيره إلى طريق البصرة في منصرفه وهجم به على سلاح لمحمد بن سلمان فكان من الرشيد ما كان"[65] ثم اتصل ثمامة بن أشرس بالمأمون فقربه وجعله مستشاره وهو الذي أشار عليه بأحمد بن أبي خالد ليكون له وزيرا بدلا منه كما أشار عليه بعد ذلك ببحي بن أكثم.

و كان ثمامة يحتقر العامة لأنهم جهلة يصدقون ما يسمعون، وقد قص على المأمون خبره مع الرجل الذي يبيع دواء لبياض العين، وعلى عينيه غشاوة، والناس مجتمعون حوله، وعندها قال له ثمامة: لم لا تداوي عينيك؟ أجابه: إنك غبي، إن عيني اشتكت في مصر فما ينفعها دواء بغداد،

(62) المصدر نفسه. ج.6. ص.ص.291 – 292.

(63) المصدر نفسه. ج.1. ص.64.

(64) المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.66.

(65) المصدر نفسه. ج.6. ص.67.

فأقبلت الجماعة وقالوا: صدق الرجل، أنت جاهل، فضحك المأمون وقال: ما لقيت العامة منكم؟ أجاب ثمامة: لقيت من الله أكثر.[66]

إن هذه القصة تدل – في مجملها – على العداوة التي استحكمت بين العامة والمعتزلة وعلى احتقار المعتزلة للعامة.

و لثمامة رأي في البخل ذكره له الجاحظ وهو أنه طبع في بعض الناس ينتج من تأثير البيئة من أرض وماء. وقد يظهر – أيضا – في الحيوانات التي تعيش مع الناس في تلك البيئة. وهذا ما يستفاد من خبر ديكة مرو التي تسلب الدجاجات الحب بدل أن تقدمها لها.[67]

و كان ثمامة يتشفع للناس ويقضي حوائجهم بسبب المكانة التي كان يتبوأها في قصر الخلافة، وكان يقدم المعتزلة: وجاء مرة أبو همام السفوط يكلمه في حرمة داره التي تطوع ببنائها في رباط عبادان. فقال: ذكرتني الطعن وكنت ناسيا. قد كنت عزمت على هدمها حين بلغني أن الجبرية قد نزلتها. قال: سبحان الله نهدم مكرمة ودارا قد وقفتها للسبيل؟ قال: فتعجبت من هذا؟ قد أردت أن أهدم المسجد الذي كنت بنيته ليزيد بن هاشم حين ترك أن يبنيه في الشارع وبناه في الرائغ، وحين بلغني أنه يخلط في الكلام ويعين الشمرية على المعتزلة، فلو أراد أبو همام وجد من ثمامة مريدا جميع مساجد الأرض. وكان حين يستوي له اللفظ لا ينظر في صلاح المعاني من فسادها.[68]

إلى جانب خدمة عقيدته الاعتزالية، كان ثمامة يطمح إلى الشهرة وذلك بأن يكون رجلا من علية القوم ذا شأن ومكانة اجتماعية وسياسية، وقد عبر عن ذلك بقوله: "الشهرة بالشر خير من أن لا أعرف بخير أو شر"[69]. ومع أيام العز هذه، لقي ثمامة أياما عصيبة فسجن.[70] ويبدو أن ذلك كان في البصرة قبل حظوته لدى الخلفاء واتصاله بهم.

(66) المصدر نفسه. ص.ص.65 – 67.

(67) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ. ص.27.

(68) المصدر نفسه. ص.ص.209 – 210.

(69) ابو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: ج.2. ص.90.

(70) المصدر نفسه. ج.1. ص.165.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و يخبرنا الجاحظ أن ثمامة كان عديم الثقة بالكبار في زمانه. وقد سمع أبا حكيم الكيماوي يقول لثمامة: "قلنا لكم إننا ندلكم على الأكسير فاستثقلتم الغرم وأردتم الغنم بلا غرم. وقلنا لكم: دعونا نصنع هذه الجسور ضيقة لا تنتقض أبدا فأبيتم. وقلنا لكم: ما ترجون من هذه المسنيات التي تهدمها المرود وتخربها المرادى، نحن نعمل لكم مسنيات بنصف هذه المؤونة فيبقى لكم إربا، ثم قولوا وللمرود أن تجتهد جهدها للمرادى أن تبلغ عنايتها فأبيتم. وقولوا لي: الذباب ما ترجون منها، وما تشتهون من البعوض، وما رغبتكم في الحر مسن؟ لم لا تدعوني أخرجها من بيوتكم بالمؤونة اليسيرة؟ وهو يقول هذا القول، وأصحابنا يضحكون..."[71]

و يروي الجاحظ أخبارا عديدة عن الحيوانات كالديك الذي يقاتل الكلب[72]، والفئران التي تتقاتل[73]والبراغيث التي تستحيل بقا أو بعوضا[74]، والقمل الذي يتولد من أكل التين اليابس أو من بخار اللبان.[75]

و من آراء ثمامة الكلامية، قوله بقدرة الإنسان على أعماله وقد شدد على هذه الفكرة إذ لولا هذه القدرة والحرية التي تستتبعها لما كان هناك معنى للعقاب والثواب أو المدح والذنب، وقد شرح رأيه للمأمون وأقنعه بالكلام الوجيز الآتي: "أنا أبين لك القدر بحرفين وأزيد حرفا للضعيف. قال: ومن الضعيف؟ قال: يحي بن أكثم. هات: قال لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: أما كلها من الله ولا فعل لهم، فلم يستحقوا ثوابا ولا عقابا، ولا مدحا ولا ذما، أو تكون منهم ومن الله، فوجب الذم والمدح لهم جميعا، أو منهم فقط، فكان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم؛ قال: صدقت"[76]

إن هذا الخبر يدل على مدى تأثير ثمامة بن أشرس على المأمون. وهو الذي زين له الاعتزال ودعاه إليه.[77]

(71) المصدر نفسه. ج.3. ص.385 – 386.

(72) المصدر نفسه. ج.1. ص.376.

(73) المصدر نفسه. ج.5. ص.250

(74) المصدر نفسه. ج.5. ص.373.

(75) المصدر نفسه. ج.5. ص.371.

(76) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.62.

(77) أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة. 1961 م. ج.1. ص.71.

4) هشام بن الحكم (199 هـ):

وهو متكلم شيعي كبير معاصر للجاحظ. ولد في الكوفة، ونشأ في واسط، وانتقل إلى بغداد، واتصل بجعفر الصادق وابنه موسى الكاظم، ويحي بن خالد البرمكي.

توفي مستترا في الكوفة سنة 199 هـ على الأرجح.[78] وترك كتبا كثيرة منها كتاب الإمامة، وكتاب الدلالات على حدود الأشياء، وكتاب الرد على أصحاب الاثنين، وكتاب الرد على المعتزلة، وكتاب المعرفة، وكتاب في الجبر والقدر، وكتاب التوحيد، وكتاب الرد على أرسطاطاليس في التوحيد، وكتاب الرد على شيطان الطاق.[79]

كان في بدء أمره جهميا خبيثا وعندما اتصل بجعفر الصادق وجادله أعجب به وأصبح من أتباعه لمذهب التشيع.[80] وعقد يحي البرمكي مناظرة بينه وبين جماعة من المتكلمين أفصح فيها عن عقيدته وقال إن لله في أرضه إماما غير هارون الرشيد مفروض الطاعة — يعني به الإمام موسى الكاظم... وهذا ما دفع الرشيد إلى ملاحقته وإمامه وحبسه. ويبدو أن موسى الكاظم تنصل من دعوى هشام بن الحكم وطلب منه الكف عن الكلام لأنه كلامه يهدد حياته، بل اتهمه بأنه أشرك في دمه.[81]

قال هشام إن الإمامة نص من الله ورسوله على علي بن أبي طالب وعلى بنيه[82] وكان ممن فتق القول في الإمامة وهذب المذهب في النظر، وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب[83] ولا ندري إذا كان الجاحظ قد اجتمع بهشام بن الحكم أو التقاه، ولكن الثابت هو أنه سمع به واطلع على آرائه فحكى عنه في بعض كتبه أنه "كان يزعم أن الله جل وعز إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض، ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك. وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه، وأن الشوب محال على بعضه. ولو زعم هشام أن الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة وقال بالحق.

(78) محمد بن عمر الكشي: الرجال. مؤسسة الأعلمي. د.ط. كربلاء. د.ت. ص.220.

(79) محمد بن الحسن الطوسي: الفهرست. المكتبة المرتضوية. النجف. 1937 م. ص.175.

(80) الكشي: الرجال. ص.ص.220 – 221.

(81) المصدر نفسه. ص.ص. 222 – 237.

(82) المسعودي: مروج الذهب. ج.1. ص.ص.404 – 405.

(83) الطوسي: الفهرست. ص.175.

وقال هشام في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبلورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال: هو جسم كالأجسام"[84].

يفهم من هذا النص الذي أسنده الأشعري إلى الجاحظ، أن أبا عثمان يأخذ على هشام بن الحكم رأيه في كيفية علم الله، وينكر عليه القول أنه يعلم ما تحت الأرض بوساطة شعاع يمتد منه وينفذ إلى أعماق الأرض.

5) مويس بن عمران (246 هـ):

اتصل الجاحظ بمويس بن عمران في صباه على النحو الذي يفهم من الخبر الذي ساقه ابن المرتضي عن طبق الكتب الذي قدمته أم الجاحظ لولدها تعبيرا عن عدم رضاها عن اهتمامه بالكتب فما كان من مويس بن عمران الذي عرف بقصته مع أمه إلا أن قدم له الطعام والمال.[85]

و كانت علاقة الجاحظ بمويس وثيقة، كان مويس يعطف عليه ويساعده ماديا ومعنويا، وكان الجاحظ يجل مويس بن عمران ويلهج بذكره وينعته بأحسن الصفات فهو صادق يلتزم الصدق في جميع الحالات حتى لو عاد عليه الصدق بالضرر. ومن هنا كانت ثقته فيه وفيما يسمعه منه كبيرة، فنسمعه يقول: "و حدثني مويس بن عمران، وكان هو والكذب لا يأخذان من طريق، ولم يكن عليه في الصدق مؤونة لإيثاره له حتى كان يستوي عنده ما يضر وما لا يضر"[86]

و يشير الجاحظ إلى ولع الناس بالكلام واحتدام الخصومات بينهم في بيت مويس بن عمران فيخبرنا أنه رأى بالبصرة في باب مويس بن عمران رجلين تنازعا في العنب النيروزي والرازقي فقطع الكوفي أصبع البصري وفقأ البصري عين الكوفي ثم لم يلبثا أن تصافحا وندما على ما فعلا.[87]

(84) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. مطبعة النهضة المصرية. ط.2. القاهرة. 1969 م. ج.1. ص.ص.107 – 108.

(85) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.68.

(86) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.68.

(87) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.7. ص.8.

و يسوق على لسان مويس نوادر عن البخلاء تدل على كرمه وكرهه للبخل والإمساك مثل نادرة الخراسانيين اللذين يرفض أحدهما مطاعمة صاحبه لأنه آكل منه.(88)

و يتحدث الجاحظ عن سخاء مويس وحسن ضيافته ويشهد له بذلك، ويكذب أولئك الذين ينكرون معروفه فيقول: وهذا أبو شعيب القلال في تقريب مويس له وأنسه به، وفي إحسانه إليه مع سخائه على المأكول وغض طرفه عن الأكيل، وقلة مبالاته بالحفظ، وقلة احتفاله بجمع الكثير، سئل عنه أبو شعيب فزعم أنه لم ير قط أشح منه على الطعام. قيل: فكيف؟ قال: يدلك على ذلك أنه يصنعه صنعة ويهيئه تهيئة من لا يريد أن يمس فضلا على غير ذلك. وكيف يجترئ الضرس على إفساد ذلك الحسن ونغص ذلك النظام، وعلى تفريق ذلك التأليف وقد علم أن سنه يجسم، وأن جماله يهيب منه. فلو كان سخيا لم يمنع منه بهذا السلاح، و لم يجعل دونه الجنن، فحول إحسانه إساءة، وبذله منعا، واستدعاءه إليه نهيا"(89).

و إن ما يهمنا هو تأثير مويس بن عمران في الجاحظ، يبدو أنه قدم للجاحظ خدمة جليلة عندما ساعده في صباه ماديا للتغلب على مظاهر الفقر التي كان يعانيها. حيث أفسح له المجال للانتهال من مشارب العلم والمعرفة، والانصراف إلى حلقاته يسمع ويدون حتى حصل ثقافة واسعة. ولولا هذه المساعدة لاضطر الجاحظ للعزوف عن العلم إلى العمل وكسب العيش منذ حداثته، ولتغير بذلك مجرى حياته.

و أفاد الجاحظ من مويس – من خلال ملازمته له أن تعرف في منزله على أئمة الفرق الكلامية والأدباء والعلماء حيث كانوا يلتقون ويتناقشون في الأدب والكلام والاجتماع. وكان أبو الهذيل العلاف يتردد على منزل مويس بن عمران الذي كانت تربطه به صداقة حميمة وعنده التقى بالجاحظ. ويفترض د. طه الحاجري أن الجاحظ التقى النظام أيضا في دار مويس(90)، ولكن ليس ثمة سند تاريخي يؤيد هذا الافتراض، وعلى كل حال، يمكن القول أن لمويس بن عمران فضلا كبيرا على الجاحظ لأنه هيأ له بيئة صالحة لنمو مواهبه وتفتق عبقريته، وبذلك تكون صلة الجاحظ

(88) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البخلاء. ص.ص.18 – 19.

(89) المصدر نفسه. ص.ص.71 – 72.

(90) طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره. ص.164.

بمويس بن عمران صلة أمدت الجاحظ بأعظم مقومات شخصيته ويكون مويس بن عمران أخطر الشخصيات التي اتصل الجاحظ بها، إذ كان بذلك من أبعدها أثرا في توجيهه وتلوين حياته.[91]

هـ) الإقبال على المطالعة:

إن الكتب الكثيرة والممتنوعة التي طالعها الجاحظ، أثرت تأثيرا عميقا في تفكيره وفي تكوين شخصيته العلمية. وكيف لا؟ وقد أولع ولعا شديدا بالكتب منذ حداثة سنه حتى وفاته. ويخبرنا ابن المرتضي أنه كان يجمع الكراريس ويكدسها في منزله عندما كان لا يزال صبيا ترعاه أمه ويحتاج إلى من يعوله[92]، وبالنظر إلى غلاء الكتب في ذلك الزمان، وبما أنه كان فقيرا لا يستطيع شراءها فقد اضطر إلى أن يكتري حوانيت الوراقين ويبيت فيها للمطالعة[93] ويحدثنا مؤرخو الأدب أن الجاحظ ظل يطالع الكتب حتى وفاته على الرغم من الأمراض التي انتابته في شيخوخته، وأنه مات تحت أنقاض الكتب التي انهالت عليه عندما كان جالسا بين أكداسها.[94]

و لقد تجلى حب الجاحظ للكتب ما أورده في مقدمة "كتاب الحيوان" حيث عبر عن ذلك الحب الجارف بقوله إنه: "نعم الذخر والعقدة، ونعم الجليس ساعة الوحدة، ونعم المعرفة ببلاد الغربة ونعم القرين والدخيل، ونعم الوزير والنـــزيل"[95]. ثم إن الكتاب يوفر للإنسان حاجتين هما العلم واللذة: "و الكتاب وعاء مليء علما وظرف حشي ظرفا وإناء شحن مزاحا وجدا... إن شئت ضحكت من نوادره، وإن شئت عجبت من غرائب فرائده، وإن شئت ألهتك طرائفه، وإن شئت أشجتك مواعظه" والكتاب خير صديق يتخذه المرء حيث يشتمل على أسمى الصفات وأصدقها: "و الكتاب هو الجليس الذي لا يطريك والصديق الذي لا يغريك، والرفيق الذي لا يملك، والمستبيح الذي لا يستريبك والجار الذي لا يستبطيك والصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال لك بالكذب"[96].

(91) انظر إلى المرجع نفسه. ص.164.

(92) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة. ص.68.

(93) ابن النديم: الفهرست. ص.169.

(94) متز آدم: الحضارة الإسلامية. ج.1. ص.324.

(95) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.1. ص.38.

(96) المصدر عينه. ج.1. ص.38.

أما فوائد الكتاب فعميمة، إنه مخزن الحكمة والعلم، والأخبار الماضية، وهو يشحذ الذهن ويقوم الطباع ويمد العقل بالمعارف "و لا أعلم نتاجا في حداثة سنه، وقرب ميلاده، ورخص ثمنه، وإمكان وجوده، يجمع بين التدابير العجيبة والعلوم الغريبة، ومن آثار العقول الصحيحة ومحمود الأذهان اللطيفة، ومن الحكم الرفيعة، والمذاهب القديمة، والتجارب الحكيمة، ومن الأخبار عن القرون الماضية والبلاد المتنازحة والأمثال السائرة والأمم البائدة ما يجمع لك كتاب ! والكتاب هو الذي إذا نظرت فيه طال إمتاعك وشحذ طباعك وبسط لسانك وجود بنانك وفخم ألفاظك ونجح نفسك وعمر صدرك، ومنحك تعظيم العوام وصداقة الملوك. وعرفت به في شهر ما لا تعرفه من أفواه الرجال في دهر..."[97]

هكذا ينظر الجاحظ إلى الكتاب نظرة إكبار ووقار، بل نظرة جلال وتقديس؛ هذا الكتاب الذي علق بذهنه، واستولى على مشاعره فسرى في نفسه مسرى الروح في الجسد، وأمده بغذائه العقلي والفكري والأدبي المتنوع الوافر، فرشح بذلك إلى الإسهام في بناء الحضارة العربية الإسلامية في عصره، والتي كانت بغداد منارة لها.

ج) مدرسة المعتزلة:

لقد سبق لنا وأن أشرنا إلى أن الجاحظ لازم الفكر المعتزلي منذ صباه وذلك عندما تقرب من مويس بن عمران ووجد عند هذا الأخير كل المساعدة، بل وقد أخذ الجاحظ يتردد على منزله فتعرف على نخبة من أئمة الفرق الكلامية والأدباء والعلماء الذين كانوا يلتقون ويتناقشون في الأدب والكلام والاجتماع. ومن ثمة أخذت النـــزعة المعتزلية تجد طريقها إليه. وإذن، جدير بنا أن نقف على هذه النـــزعة في فكر الجاحظ باعتبارها من أهم مكونات شخصيته الفكرية ومن أهم مصادر ثقافته؛ ثم نتساءل عن نشأتها؟ عن مبادئها؟ وعن أسباب ظهورها؟ أكانت أسباب داخلية أم خارجية؟ ما نصيب التأثير الأجنبي في أفكارها وبالخصوص الفلسفة اليونانية؟

تصادف الباحث مشكلة كبيرة حينما يحاول تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تكوين هذه المدرسة والظروف الحقيقية التي باشرت ظهورها وأحاطت بنشأتها، فكتب التاريخ لم تذكر لنا

(97) المصدر عينه. ج.1. ص.38.

على وجه التحديد السنة التي ظهر فيها المعتزلة، وكل ما هنالك أنها ربطت ظهورها باسم واصل بن عطاء، وبالحادثة المشهورة التي وقعت بينه وبين أستاذه الحسن البصري في مسجد البصرة حينما اختلف معه حول حكم مرتكب الكبيرة ثم اعتزل[98] واصل مجلس أستاذه، حينما انفرد بحكم يخالف حكمه في هذه القضية.

و في "دائرة المعارف الإسلامية" أن مدرسة المعتزلة قد بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكانت فترة نشاطهما أثناء خلافة هشام وخلفائه الأمويين أي من سنة 105 هـ إلى سنة 131 هـ.[99]

و يقرر "هاملتون" أن حركة الاعتزال بدأت في الواقع في نهاية القرن الأول الهجري كانعكاس أورد فعل خلقي للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية؛ ثم للتراخي الخلقي لجماعة المرجئة من ناحية أخرى.[100] ويحكي المقريزي أن ظهور المعتزلة كان بعد المئة الأولى[101] من سني الهجرة من زمن الحسن البصري.

فإذا عرفنا أن واصلا ولد سنة 80 هـ[102] وكذلك صديقه عمرو بن عبيد[103] وأن أستاذهما الحسن مات سنة (110 هـ)[104]، أصبح من المعقول أن نتصور الفترة التاريخية التي نشأ فيها مذهب الاعتزال، والتي يمكن أن تنحصر بين سنة (98 هـ) أو (100 هـ)، لأن ذلك النشاط الفكري الذي قام به واصل والذي يدل على مبلغ ثقافته ووعيه بمسائل الدين وقضايا السياسة، لا يمكن أن يتسنى لشاب لم يتم العشرين أو الثامنة عشر من عمره على الأقل.

إذن، فالذي يؤخذ من هذا ومن الروايات التي رددها معظم المصادر العربية، أن ظهور المعتزلة كان بالبصرة، وفي الفترة التي تقع بين نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، وأن

---

(98) ينظر أمين أحمد: فجر الإسلام. ص.288 وما بعدها.

(99) *Voir : Shorter : Encyclopeadis of islam. London. 1965. p.422.*

(100) *Hamilton, A. A : Mohammedanism. P.88.*

(101) ينظر: تقي الدين المقريزي: المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار. مكتبة الخانجي. القاهرة. د.ت. ج.4. ص.183.

(102) ياقوت الحموي: المعجم الأدباء. ج19. ص.242.

(103) أمالي المرتضى. ج.1. ص.118.

(104) ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج.1. ص.355.

السبب المباشر لتكوين هذه المدرسة، هو تلك الحادثة المشهورة التي وقعت بين واصل وبين أستاذه الحسن البصري حول تقرير حكم مرتكب الكبيرة.

و قد كان من الممكن أن ترقى هذه النتيجة إلى مرتبة اليقين العلمي، لو لم تصطدم بآراء وروايات أخرى؛ فبعض الباحثين والمؤرخين يحاول أن يرجع بالمعتزلة إلى حدود تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التي وقعت فيها حادثة واصل مع أستاذه؛ كما يحاول أن يجعل لها أساسا غير ذلك الخلاف الذي وقع بينهما في تلك الحادثة.

فالأستاذ "أحمد أمين" يحاول أن يربط بين معتزلة واصل وبين الفئة التي سميت بذلك الاسم قبل مدرسة الحسن البصري بزمان طويل، والتي وقفت موقف الحياد من مشكلة علي ومعاوية، فلم تقبل على بيعة علي لأنها لم تتبين وجه الحق في أي الجانبين، وتلك هي الفئة التي عناها "قيس بن سعد" عامل علي على مصر فيما كتب إليه يقول: "إن قبلي رجالا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس، فنرى ويرى رأيهم؛ فقد رأيت أن أكف عنهم، وألا أتعجل حربهم، وأن أتألفهم فيما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم، ويغرقهم عن ضلالتهم إن شاء الله"[105]، ومثل هذا الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ "أحمد أمين" نجده في دائرة المعارف الإسلامية؛ فهي تذهب إلى أن المعتزلة لابد أن تكون قد نشأت في فلك سياسي، كما نشأت حركتا الشيعة والخوارج، وأن ذلك يرجع إلى بدء التيارات الإسلامية التي بدأت مع تولي علي للخلافة سنة 35 هـ، حينما وقفت طائفة من المسلمين على الحياد، و لم يتخذوا موقفا إيجابيا في مشكلات الساسية القائمة، فسمي هؤلاء بالمعتزلة، ذلك الاسم الذي أصبح اصطلاحا سياسيا يعني اتخاذ موقف الحياد بين علي وخصومه.[106]

و في كتاب "المنية والأمل" نرى ما هو أبعد من ذلك، فقد ذهب مؤلفه وهو من متأخري المعتزلة (القرن التاسع الهجري) إلى أن المعتزلة يرجعون في أصلهم إلى النبي (ص)، فقد أخذ واصل وعمرو مذهب الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية، وهذا عن والده علي بن أبي طالب، وأخذه علي عن النبي (ص).[107]

(105) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.290.

(106) *Shorter : Incyclopedia of islam. P.421 – 422.*

(107) انظر أحمد بن يحي المرتضي: المنية والأمل. مكتبة الخانجي. القاهرة. د.ت. ص.4 – 5.

و هذا يوافق ما رواه الشهرستاني، من أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية[108]، وروى ابن المرتضي أن أبا هاشم قد سئل عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنفية فقال: "إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء.[109]

و المرتضي في أماليه، حينما يتحدث عن أهل العدل والتوحيد – وهم المعتزلة – يقرر أن أصولهم مأخوذة من كلام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فيقول: "أعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي – عليه السلام – وخطبه وأنها تتضمن من ذلك ما لا يزيد عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه، علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل، وشرح لتلك الأصول"[110]

و إلى جانب هذا نرى روايات أخرى تذهب إلى أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أستاذه الحسن البصري[111]، وأن مخالفة واصل لأستاذه في مسألة من المسائل وهي الحكم في مرتكب الكبيرة، لا يعني أنه خالفه في أصول الاعتزال الأخرى التي أقرها الحسن وقال بها في رسالة بعثها إلى عبد الملك بن مروان[112]، ولعل مما يؤكد مثل هذه الرواية ما قرره أبو بكر الخوارزمي في رسائله من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي، والإمامية بالمهدي[113]، وقد أشار "هاملتون" إلى شيء من ذلك حين قال: ومما يسبب كثيرا من الارتباك أن الحسن البصري وأبا حنيفة قد وضعا بآرائهما الصريحة أساس مذهب الاعتزال.[114]

إذن، هناك ثلاثة اتجاهات أخرى تثار في نشأة الاعتزال، تخالف الاتجاه السائد المشهور الذي يذهب أن الاعتزال نشأ في أوائل القرن الهجري الأول على أثر انفصال واصل عن مجلس أستاذه الحسن بعد اختلافهما في مسألة مرتكب الكبيرة.

(108) ينظر الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.62.

(109) ينظر : أحمد بن يحي المرتضي: المنية والأمل. ص.11.

(110) علي بن الحسن المرتضي: الأمالي والأمل. دار الكتاب العربي. بيروت. 1967. ج.1. ص.103.

(111) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.62.

(112) ينظر: أحمد بن يحي المرتضي/ المنية والأمل. ص.ص.12 – 14.

(113) ينظر: أبو منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. دار الكتب العلمية. بيروت. 1979 م. ج.4. ص.189.

(114) *Hamilton, A. R.: Mohammenism. P.89.*

و يمكن السعي إلى علاج ذلك الموقف بما يأتي:

أولا: أما بالنسبة إلى الاتجاه الأول الذي يرى أن هناك علاقة بين معتزلة واصل ومعتزلة الصدر الأول، فمن الممكن أن يقال: إن الشبه بينهما شبه في الاسم فقط. أما من الناحية الفكرية الموضوعية، فلا توجد علاقة بين هؤلاء وأولئك.

فمعتزلة الصدر الأول، كانت لهم ظروف خاصة تتلخص في أنهم قد اتخذوا موقفا سلبيا من المشكلات التي قامت بين علي ومعاوية، و لم ينحازوا إلى أي الجانبين لأنهم لم يتبينوا بعد وجه الحق. أهو في جانب علي، أم في جانب معاوية، ومن هنا أطلق عليهم اسم المعتزلة، لأنهم اعتزلوا المشكلات السياسية القائمة، و لم يتخذوا فيها رأيا إيجابيا واضحا يحدد موقفهم منها.

أما معتزلة واصل، فكانت لهم ظروف أخرى تخالف تمام المخالفة تلك الظروف، فمعتزلة واصل قامت على أسس فلسفية دينية، و لم تكن لها حال نشأتها الأولى – على الأقل – صبغة سياسية عملية كالتي كانت لمعتزلة الصدر الأول، ومن هنا يمكننا القول بأن العلاقة بين الطائفتين ليست إلا علاقة اسمية قامت على الاستخدام اللغوي للفظ "معتزلة"، وهذا لا يعني أن معتزلة الصدر الأول كان وجودها تمهيدا لحركة الاعتزال الثانية التي اتخذت فيما بعد شكل مدرسة فكرية كبيرة لها مبادئها وفلسفتها الخاصة، ثم إذا كان المعتزلة قد اضطروا فيما بعد إلى تطبيق نظريتهم الدينية[115] الجديدة وهي حكمهم في مرتكب الكبيرة على أعمال المسلمين منذ نشب الخلاف بينهم على موضوع الخلافة، فإن هذا لا يعني أن هناك علاقة موضوعية بينهم وبين معتزلة الصدر الأول.

ثانيا: وبالنسبة للاتجاه الثاني الذي يرى أن المعتزلة يتصلون بالنبي (ص)، فمن الواضح أنه اتجاه غريب يدعو إلى كثير من الدهشة، إذ كيف نوفق بين هذا وبين ما هو مقرر من أن المعتزلة مدرسة فكرية، ذات خصائص ومبادئ معينة، وأنها بصبغتها التاريخية المعروفة كانت رد فعل لتقلبات دينية واتجاهات فكرية، وأنها بهذه الصبغة التاريخية مرتبطة بزمان معين هو بداية القرن

(115) ينظر: أحمد أمين. فجر الإسلام. ص.293.

الهجري الأول، وبرجل معين هو واصل بن عطاء وبحادثة معينة هي خلاف واصل مع أستاذه وانفصاله عنه.

ثم إذا كان مذهب الاعتزال مأخوذاً عن النبي (ص)، فماذا عسى أن تكون الصبغة التي أخذ بها؟ أهي صبغة سياسية أو صبغة دينية؟ إن مذهب الاعتزال في أصوله الخمسة الأساسية المعروفة وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنـــزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو مذهب ذو صبغة دينية واضحة، ولم يترتب عليه وجهات معينة في السياسة العملية إلا من خلال هذه الأصول الخمسة، وقد يكون من الممكن أن نتصور أن بعض هذه الأصول كان رد فعل لأمور سياسية، ولكن ذلك لم يفقده من ناحية الشكل على الأقل صبغته الدينية العامة إلا إذا تصورنا أن مسائل السياسة ومسائل الدين كانتا في ذلك العصر تعنيان شيئا واحدا، فكلاهما مؤثر في الآخر ومتأثر به.

فإذا كان مذهب الاعتزال يقوم على أصول دينية خمسة، من أنكر واحدا منها لم يستحق اسم الاعتزال، وإذا كان بعض هذه الأصول قد قام على خلاف بين طوائف المسلمين وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين في الحكم على مرتكبي الكبائر، فكيف نتصور بعد هذا أنه مأخوذ عن النبي (ص) وهو الذي وضع قواعد الدين وأصوله وفورعه كلا موحدا لا خلاف فيه، ولا وجهات ولا مذاهب؟

إن كل ما يمكن أن يقال في تبرير وجود اتجاه كهذا، هو أن المعتزلة لما كانوا متعلقين بمذهبهم غاية التعلق، مؤمنين به أشد الإيمان، أسرفوا في الاعتداد به والدعاية له، فجرهم ذلك إلى نسبتهم إلى الرسول (ص)، ولعل مما يؤيد هذا أن الرواية التي تنسب هذا المذهب إلى النبي (ص) لم تأت إلا في كتاب من كتبهم على يد رجل من رجالهم هو الإمام ابن المرتضي في كتاب "المنية والأمل"[116] أما رواية "الشهرستاني" فقد وقفت عند محمد بن الحنفية[117]، ورواية المرتضي في "الأمالي"[118] وصلت به إلى الإمام علي ولكنها لم ترفعه إلى النبي (ص).

و من الممكن أيضا أن يقال في تسويغ هذه الروايات التي تسند مذهب الاعتزال إلى الإمام علي رضي الله عنه، ما ذكره ابن المرتضي من أن بعض الشيعة دخل في مذهب المعتزلة في القرن

(116) المرتضي: المنية والأمل. ص.4 – 5.

(117) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.62.

(118) علي بن الحسين المرتضي: أمالي المرتضي. دار الكتاب. بيروت. 1967 م. ج.1. ص.103.

الرابع[119] الهجري، فحملهم ذلك على أن يردوا سند مذهبهم الجديد إلى علي" (كرم الله وجهه). وعلى هذا، يتبين لنا أن ذلك الاتجاه الثاني أيضا، قد قام هو الآخر على غير أساس، وأن الذي حمل عليه لا يعدو أن يكون تعصبا من بعض أفراد المذهب الذين رأوا أن في نسبته إلى جهة عالية تمجيدا له وترغيبا فيه.

ثالثا: أما القول بأن واصلا أخذ مذهب الاعتزال عن أستاذه الحسن، فأغلب الظن أنه مبني على العلاقة التي كانت قائمة بين الحسن وواصل؛ فهي علاقة أستاذ بتلميذه، والتلميذ عادة مقتنع بآراء أستاذه ومبادئه، والخلاف بينهما في مسألة بذاتها لا يستلزم الخلاف في بقية المسائل؛ فإذا كان الحسن قد رأى رأيا في مرتكب الكبيرة، ورأى تلميذه رأيا آخر، فإنهما مع هذا متفقان على آراء أخرى كالعدل والقول بنفي القدر اللذين أقرهما الحسن[120] وهما من الأصول الأساسية لمذهب الاعتزال.

ذلك هو الأساس الذي يمكن أن يبنى عليه ذلك القول، وهو وإن كان – كما يبدو – منطقيا إلا أنه لا يبرر الحكم بأن الحسن البصري هو أصل مذهب الاعتزال، وإن واصلا قد أخذه عنه؛ ذلك لأن مذهب الاعتزال – كما سبق وأن ذكرنا – قد ارتكز على أصول خمسة أساسية، ولا يمكن أن يصدق اسم الاعتزال على إنسان إلا إذا صدق بهذه الأصول كلها، وإذا كان الحسن قد صدق بأصل أو أصلين منها ، فإن ذلك لا يجعله معتزليا فضلا عن أن يكون هو مؤسس مذهب الاعتزال.

هذا، إلى أن القول بالمنزلة بين المنزلتين – كما يقول المستشرق نيبرج – هو القاعدة الهامة والنقطة المبدئية التي قام عليها هذا المذهب وتجمع حولها أنصاره، ومن المقرر أن هذا القول قد انفرد به واصل، وأن أستاذه الحسن كان له رأي مختلف تماما عن رأي تلميذه في مرتكب الكبيرة، فكيف يتفق مع هذا أن يكون الحسن هو أصل مذهب الاعتزال؟

و من ناحية أخرى، فإننا نتحدث هنا عن مدرسة فكرية أخذت في التاريخ صبغة خاصة، وقامت بدور رئيس في توجيه الحركات العقلية الإسلامية وجهة جديدة، وهذا الدور هو الذي أعطاها تلك الصبغة التاريخية، وهيأها لتلك الشهرة الواسعة، وهذه المدرسة قد ترتب وجودها على

(119) ينظر: أحمد بن يحي المتضي: المنية والأمل. ص.5 – 6.

(120) ينظر: المصدر نفسه. ص.12 – 14.

تلك الحادثة المشهورة بين واصل وأستاذه؛ حقيقة إن مجرد اعتزال تلميذ عن حلقة أستاذه وانفراده برأي خاص في مسألة من المسائل، قد لا يؤدي إلى تلك النتيجة الخطيرة؛ وهي تكوين مدرسة كبيرة لها أنصار ولها مبادئ، ولكن ذلك قد يصبح أمرا طبيعيا إذا توافر التلميذ على ذكاء العقل، وقوة النفس، ودقة الفهم، وعمق الثقافة، والقدرة على الإقناع والتأثير، ولقد كان واصل بن عطاء على قدر كبير من هذا كله، وصفه صديقه وزميله عمرو بن عبيد فقال: "ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليه منهم"[121] ومن ناحية أخرى؛ فإن ظهور واصل بن عطاء في هذا الظرف كرائد لحركة فكرية جديدة، كان رد فعل للتيارات الفكرية والأحداث السياسية والتقلبات الدينية التي كان يزخر بها المجتمع الإسلامي في ذلك الحين، وتعبيرا عن اتجاه كان لابد له أن يظهر ليحمل معه ملامح الثقافة الجديدة وليمثل بواكير تلك الحركة العقلية التي أخذت تنمو وتزدهر منذ ذلك الحين؛ ثم ينهض بعد ذلك بالعبء الكبير عبء الدفاع عن الإسلام، والوقوف بالحجة الدامغة والدليل القاطع والبرهان الساطع في وجوه أعدائه من يهود ونصارى ودهرية وزنادقة.

و من هذا كله نستطيع أن نستخلص أن ظهور المعتزلة – كرواد لحركة فكرية كبيرة – كان مترتبا بصفة مباشرة على موقف واصل بن عطاء وصحبه في مشكلة مرتكب الكبيرة، ولكن ذلك الموقف كان يخفي وراءه عوامل خطيرة كانت هي – في حقيقة الأمر – الأسس الركيزة التي قام عليها مذهب الاعتزال – فما هذه العوامل؟ وما علاقتها بنشأة هذا المذهب؟

1) عوامل ظهور المعتزلة:

قبل أن يأخذ المعتزلة وضعهم في المجتمع الإسلامي بصفة مستقلة، وقبل أن يعلنوا مبادئهم وآراءهم ويطبقوها من الناحية العملية على حياتهم الدينية والسياسية، كانت هناك تيارات دينية وسياسية مختلفة، وكانت هناك مناقشات ومجادلات حول موضوعات لاهوتية خطيرة لم يكن لها وجود من قبل، ولم يلتفت إليها المسلمون الأولون، لأنهم كانوا يتلقون مبادئ دينهم وتعاليم شريعتهم من القرآن ومن الرسول (ص)، فيؤمنون بها إيمانا مطلقا دون أن يتعرضوا لها بمناقشة أو مجادلة، وحسبهم أن تكون أعمالهم وأقوالهم متسقة مع هذه المبادئ ومتمشية مع تلك التعاليم حتى يفوزوا برضوان الله وغفرانه.

(121) المصدر نفسه. ص.18.

و لكن ذلك الدين لم يخلق لتستأثر به صحراء العرب وحدها، وليعيش بين هذا القبيل المحدود من الناس؛ فما لبث أن انطلق من تلك البقعة الضيقة، إلى الآفاق الرحبة الواسعة، ينتشر في الأقطار والأمصار، وما هي إلا سنوات قليلة حتى أشرقت شمسه على معظم أقطار الشرق الأدنى، وتأسست له تلك الإمبراطورية الشاسعة التي شملت ممالك العراق والشام ومصر وفارس وأرمينيا وبلاد الهند وشمال إفريقيا[122]، ولم يكن بد من أن يتفرق المسلمون في هذه البلاد المختلفة، ويتصلوا بأهلها ويتأثروا بهم، وقد كانت هذه البلاد تزخر بمختلف الديانات والعقائد والمذاهب، ففي العراق كانت تشيع الديانات والمذاهب الفارسية من ثنوية وزرادشتية ومانوية وديصانية ومزدكية ومرقونية.[123] وفي سورية ومصر كانت تشيع اليهودية والمسيحية، وفي هذه البلاد كلها كانت تنتشر الثقافة العقلية اليونانية.

و قد كانت هذه الديانات والعقائد المختلفة تنطوي على اتجاهات ومبادئ لا تتسق مع اتجاهات الدين الإسلامي ومبادئه، وكان لابد لهذه الاتجاهات أن تنفذ إلى المسلمين وتؤثر فيهم، وهنا أثيرت تلك الموضوعات اللاهوتية الخطيرة، واشتد حولها الجدل واحتدم النقاش.

و كان أول هذه الموضوعات التي أثيرت، القول بنفي القدر والاعتداد بحرية الإنسان في أفعاله، وأنه يأتي هذه الأفعال بمحض اختياره ولا سلطان للقدر عليها.

و هذا الموضوع كان مثار بحث وجدل من قبل في الفلسفة اليونانية وفي الديانة الزرادشتية والمسيحية[124]، فانتقلت عدواه – بحكم التأثير المتصل – إلى المسلمين، وأخذوا يتكلمون فيه ويتجادلون، حتى تكونت منهم فرقة مشهورة سميت بالقدرية، وهم الذين يقولون بحرية الإنسان وإرادته في أفعاله وأنه مخير فيها.

و المراجع العربية القديمة تثبت أن المسلمين قد أخذوا ذلك الاتجاه عن النصرانية، وتردد لنا اسمين ارتبط بهما شيوع ذلك الاتجاه ونقله إلى المسلمين، هما معبد الجهني وغيلان الدمشقي، يقول ابن نباتة: "و قيل أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي"[125] ويقول المقريزي: "و كان أول من قال بالقدر في الإسلام

(122) ينظر: أوب محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة. كتاب المعارف. دار المعارف. القاهرة. 1966. ص.192.

(123) ينظر: أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.270 – 271.

(124) ينظر: أرسطو: علم الخلاق. ترجمة أحمد لطفي السيد. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت. ص.ص.265 – 276.

(125) جمال الدين محمد بن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت. ص.183.

معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن ابن الحسين البصري، فتكلم في القدر بالبصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري[126] وصاحب الأغاني يعطينا رواية أخرى واسما آخر فيحكي: أن أعشى بكر أخذ القول في القدر عن العباديين نصارى الحيرة، لقنوه إياه حين كان يأتيهم ليشتري الخمر.[127]

فهذه الروايات تعطينا حقيقة واضحة، هي أن القول بالقدر انتقل إلى المسلمين بصفة مباشرة عن الديانة المسيحية، وأن فرقة القدرية التي تجمعت حول هذا القول ودانت به كانت مظهرا من مظاهر التأثير المسيحي في التفكير الإسلامي.

و كان لابد أن ينشط فريق آخر من المسلمين ليقف في وجه هؤلاء الذين ينفون القدر ويثبتون حرية الإنسان، ويقرر أن الإنسان مجبر في أفعاله ولا اختيار له فيها؛ بل هو كالريشة في الهواء لا إرادة لها في حركاتها وسكناتها، وأن نسبة أفعال الإنسان إليه كنسبة أفعال الجماد من حيث الجبر وفقدان الإرادة الذاتية. فكما يقال: أثمرت الشجرة. وجرى الماء، وتحرك الحجر يقال عاد المسافر، وأكل الجائع، وجلس الواقف، أي أن نسبة الفعل إلى كل منها نسبة مجاز[128]، وقد عرف هذا الفريق باسم الجبرية، ورئيسه جهم بن صفوان[129]؛ ثم نسبوا إليه بعد ذلك، فقيل لهم الجهمية.

و لم يكن القول بالجبر وإثبات القدر، هو كل ما قامت عليه هذه الفرقة؛ بل لقد كان لجهم آراء ومبادئ أخرى لا تقل أهمية وخطرا عن رأيه في القدر أهمها: "تأويل آيات الصفات كلها والجنوح إلى التنـــزيه البحت وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، وأن يكون مرئيا في الآخرة، وأن يتكلم حقيقة، وأثبت أن القرآن مخلوق"[130]

و من الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن القول بخلق القرآن، إنما هو أثر من آثار الديانة اليهودية، كما أن القول بنفي صفات الله تعالى أثر من آثار الديانة المسيحية.

(126) ينظر: تقي الدين المقريزي: المواعظ واعتبار في ذكر الخطط والآثار. ج.4. ص.181.

(127) ينظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني: الأغاني. دار الشروق. بيروت. لبنان. د.ت. ج.8. ص.76.

(128) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.110.

(129) جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. دار النهضة المصرية. لاقاهرة. د.ت. ص.8.

(130) المرجع نفسه. ص.13.

فلقد وردت روايات قديمة تفيد أن القول بخلق القرآن، إنما هو من تأثيرات اليهود، وأنهم هم الذين نشروه وأذاعوه بين المسلمين، فقد جاء في تاريخ بغداد: أن بشر المريسي – وهو أحد كبار المعتزلة الداعين إلى القول بخلق القرآن – كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة.[131] ويروي ابن الأثير أن أول من نشر القول بخلق القرآن بين المسلمين هو اليهودي لبيد بن الأعصم الذي كان يقول بخلق التوراة؛ ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام.[132]

و في "عيون الأخبار" أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي.[133]

فإذا صحت هذه الروايات، فإن القول بخلق القرآن يكون حقيقة أثرا من آثار الديانة اليهودية؛ فإذا كان اليهود قد قالوا من قبل بخلق التوراة؛ فإنه من المعقول أن يقولوا ذلك أيضا بالنسبة للقرآن.

أما القول بنفي صفات الله تعالى، فقد رددده يحي الدمشقي ذلك المسيحي الذي كان له ولأبيه من قبله مكان ملحوظ في البلاط الأموي[134]، وقد كان ليحي إلى جانب ذلك أثر كبير في كثير من الأبحاث اللاهوتية التي بنى عليها أو على كثير منها مذهب الاعتزال.[135]

نستخلص من هذا أن هاتين الفرقتين وهما فرقة القدرية وفرقة الجهمية، قد قامتا في كثير من مبادئهما على أصول من الديانة المسيحية والديانة اليهودية، على نحو ما رأينا، فالقدرية أخذوا رأيهم في القدر عن أصل مسيحي، والجهمية أخذوا قولهم في نفي الصفات وخلق القرآن عن أصول مسيحية ويهودية فإذا كانت هاتان الفرقتان قد تبددتا وتلاشى وجودهما قبل ظهور المعتزلة، فإن آراءهما قد انبعثت قوية على يد المعتزلة الذين كان من أهم آرائهم وأقوى مبادئهم القول بنفي القدر، والقول بنفي الصفات، والقول بخلق القرآن.

(131) ينظر: احمد بن علي الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. مطبعة السعادة بمصر. ط.1. القاهرة. د.ت. ج.7. ص.61.

(132) ينظر: عز الدين علي بن الأثير الجزري: الكامل. المطبعة الخيرية. القاهرة. د.ت. ج.7. ص.49.

(133) ينظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيوزي: عيون الأخبار. مطبعة دار الكتب والوثائق القومية. د.ت. ج.2. ص.ص.148 – 149.

(134) ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك. المطبعة السلفية. القاهرة. د.ت. ج.6. ص.ص.194 – 199.

(135) ينظر: زهدي جار الله: المعتزلة. مطبعة معارف. بغداد. 1966 م. ص.27.

و من هنا، يمكننا القول بأن المعتزلة – في بعض مبادئهم – كانوا صدى لما تردد من قبل من آراء القدرية من ناحية، وآراء الجهمية من ناحية أخرى، ولذلك فإن المعتزلة كان يطلق عليهم اسم القدرية[136] لقولهم بالقدر؛ كما كان يطلق عليهم اسم الجهمية[137] لقولهم بنفي الصفات وخلق القرآن.

و على هذا، فإن المعتزلة قد تأثروا في كثير من مبادئهم باللاهوت المسيحي واللاهوت اليهودي، كما تأثروا كذلك بأصول من الفلسفة اليونانية والديانات الفارسية.

و لقد أكد هذه الحقيقة طائفة من المستشرقين الذين لاحظوا العلاقة بين مبادئ المعتزلة ومعتقداتهم في نشأتهم وتطورهم وبين ما كان شائعا من المعتقدات والمذاهب الأجنبية على اختلافها.

يقول "دي بور De Beor": "و لا شك في أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثر؛ فتأثرت العقائد الإسلامية في تكونها بمذاهب المكانية واليعاقبة في دمشق؛ كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية، ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالمسيحيين وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر"[138]، ثم يمضي فيقول: "و نحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد المسيحية شبها قويا لا يستطيع أحد معه أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار"[139]

و يرى "هاملتون" أن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقا اليونانية بدلا من القرآن الكريم.[140]

(136) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.54.

(137) ينظر: جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص.44.

(138) دي بور، توماس جون: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والنشر. دار القلم. بيروت. د.ت. ص.ص.48 – 49.

(139) المرجع نفسه. ص.49.

(140) Voir : A. R. Hamilton : Mohammadanism. P.90.

و المستفاد – عموما – من آراء المستشرقين، أن نشأة المعتزلة لم تكن بعيدة عن تأثيرات اللاهوت المسيحي الذي كان منتشرا في بلاد الشرق، كما لم تكن بعيدة عن تأثير اللاهوت الإغريقي والإيراني، ومعنى هذا أن مذهب الاعتزال كان في كثير من مبادئه وأصوله صدى لتلك التيارات المختلفة التي راجت في الشرق في ذلك الحين؛ ولكن مع هذا؛ فإن المعتزلة قد عرضوا مذهبهم الجديد من خلال عقيدتهم وقرآنهم، واستطاعوا بمقدرة فائقة أن يلائموا بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية المعقدة، وأن يسدوا تلك الفجوة الواسعة بين الثقافتين تلك الفجوة التي كان من العسير اجتيازها، والتي كانت سببا في ظهور الزندقة وبخاصة في العراق خلال القرنين الأول والثاني الهجريين. كما استطاع المعتزلة وهم المسلمون المخلصون أن يعرضوا العقيدة الإسلامية في صورة مقبولة لدى المثقفين الأعاجم.[141]

و إذا كان مذهب الاعتزال في بعض جوانبه صدى للتيارات الفكرية والعقائد الدينية الأجنبية، فإنه كان في بعضها الآخر صدى للصراع الديني والسياسي الذي كان يحتدم بين المسلمين في ذلك الحين؛ فمنذ اختلف المسلمون على الخلافة، وجرهم ذلك إلى حروب دامية زادت وطأتها في وقعتي الجمل وصفين، وانتهى بهم الأمر إلى قتل عثمان وتكفير الصحابة، أصبحوا لا يتورعون عن ارتكاب الكبائر. وهنا أثيرت مسألة دينية هامة اختلفت حولها آراء المسلمين وكان اختلافهم فيها ناجما عن ميولهم واتجاهاتهم السياسية تلك هي مسألة مرتكب الكبيرة.[142] ما حكمه؟ هل هو مؤمن أم كافر. أم فاسق؟ فأهل السنة يحكمون بأنه مؤمن، ولكنه فاسق يستحق العقاب[143]، والخوارج يتشددون في الحكم فيذهبون إلى أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار[144]، والمرجئة يذهبون إلى طرف مقابل للخوارج فيحكمون بأنه مؤمن وأمره يوم القيامة موكول إلى الله تعالى.[145]

و هكذا كان الخلاف حول هذه المسألة يشتد يوما بعد يوم، وتعقد المجالس، وتقام الحلقات في المساجد لمناقشتها وإبداء الرأي فيها، وهنا ظهر رأي جديد قدمه واصل بن عطاء

(141) *Même référence. P.88 – 89.*

(142) انظر: الإمام عمر النسفي: العقائد النفسية. المطبعة العلمية. حلب. سوريا. د.ت. ص.117.

(143) انظر: المصدر نفسه. ص.117.

(144) انظر: أبو منصور عبد القتاح البغدادي: الفرق بين الفرق. ص.97.

(145) المصدر نفسه. ص.ص.97 – 98.

حينما: "دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان،و لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر؛ ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة"[146]

و إذن، فالقول بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة مرتكب الكبيرة كان رأيا جديدا أضيف إلى تلك الآراء السابقة، وفي الوقت نفسه كان رد فعل للتطرف الذي اتسمت به تلك الآراء، ولذلك يقول "هاملتون" إن حركة الاعتزال كان انعكاسا للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية، وللتراخي الخلقي لجماعة المرجئة من ناحية أخرى.[147]

و لكن ذلك الرأي الجديد الذي برز به واصل، كان نواة لذلك الاتجاه الذي أخذ يتضخم وينمو يوما بعد يوم، حتى تشكلت منه فيما بعد تلك المدرسة الفكرية الكبيرة، ورأى واصل هذا – وإن كان من ناحية مظهره وظروفه يعني علاج مشكلة دينية – إلا أنه كان من ناحية أخرى يتضمن تفسيرا للمشكلات السياسية، إذ ما لبث واصل بعد هذا أن تدخل في هذه المشكلات. وفي الأحداث التي وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة، وما جره عليهم ذلك من فتن وحروب طاحنة، فإذا كان الخوارج يحكمون بكفر علي حين قبل التحكيم، كما يحكمون بكفر الذين قاتلوه في وقعه الجمل قبل أن يقبل التحكيم، والشيعة يحكمون بكفر كل من خرج على علي وسلبه حقه في الخلافة، والمعاويون يسبون عليا على منابر المساجد، والمرجئة لا يحكمون بكفر أحد بل الجميع مؤمنون وأمرهم يوم القيامة موكول إلى الله تعالى.[148] إذا كان هذا هو موقف الفرق المختلفة؛ فإن واصلا يخرج علينا برأي جديد، حيث قال في الفريقين المتحاربين يوم الجمل: "إن

(146) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.186 وما بعدها.

(147) المصدر نفسه. ج.1. ص.60.

(148) *Voir : A. R. Hamilton : Mohammadanism.*

أحدهما مخطئ لا بعينه"، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة؛كما أن أحد الفريقين فاسق لا بعينه... وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين"(149)

و بهذا يتأكد لنا أن رأي واصل في تلك المشكلة الدينية كان ينطوي على حكم في المسائل السياسية، وهذا يفسر لنا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية من أن مذهب المنزلة بين المنزلتين، لم يكن نتيجة لاهتمام ديني فقط ولكنه نشأ من آراء واضحة على الأفراد الذين اشتركوا في المنازعات التي ثارت حول خلافة علي (كم الله وجهه).(150)

و دائرة المعرف الإسلامية تفسر موقف واصل السياسي بأن فيه تقربا للعلويين الذين قاموا بالأدوار الأولى في هذه المأساة التي وقعت سنة 35 هـ وأن واصلا كان على علاقة طيبة مع العلويين، وأن الزيدية يبجلونه كواحد منهم، ويجعلون تفكيره أساسا لفلسفتهم الدينية، وليس ذلك فيما يختص بالفكرة الدينية التأملية فحسب؛ بل إنه اتفاق أيضا على المسائل السياسية"(151)

ثم تمضي دائرة المعرف الإسلامية تشرح بشكل أوضح موقف واصل فتقول: "وهذا الموقف الذي يبدو معقدا (غلاة الشيعة – الزيدية – المعتزلة – الحركة السياسية – موقف العباسيين من غلاة الشيعة في الحكم الأموي. ضرورة موالاة العباسيين لعلي وشيعته حرصا على نفوذ آل البيت) يفسر هذا كله بشيء واحد هو الاتجاه إلى الخلافة العباسية؛ فكلام واصل وكبار المعتزلة في المنـــزلة بين المنـــزلتين" يفسر التمهيد لقيام الحكم العباسي.

و كل هذا يدعونا إلى الاعتقاد بأن حركة واصل وأوائل المعتزلة، تمثل الفكرة الدينية الرسمية للحكومة العباسية، وهذا يعطينا تفسيرا للحقيقة التي تقول: إن حركة واصل وآراءه الدينية، كانت هي الآراء الدينية الرسمية للبلاط السياسي لمدة قرن على الأقل؛ بل وأكثر من هذا أن واصلا وأتباعه قاموا بنصيب مباشر في الدعاية العباسية.. ومن الصعب ألا نعتقد أن نشاط واصل كان

(149) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.61.

(150) *Voir : Shorter : Incyclopeadia of islam.*

(151) المصدر نفسه. ص.422.

بعيدا عن العوامل التي ساعدت على هدم الأمويين، وأنه كان يوجد بعد سقوط الأمويين مجتمع واصلي في "تاهرت" كان يبلغ ثلاثة آلاف رجل"[152]

و هذا الذي قررته دائرة المعارف الإسلامية كتفسير لموقف واصل من الناحية السياسية، يتناقض تناقضا واضحا مع ما استنتجه الأستاذ "أحمد أمين" من أن المعتزلة في آرائهم كانوا مؤيدين لبني أمية، وقد جاء ذلك التأييد من أن المعتزلة قد نقدوا خصوم الأمويين وحللوا أعمالهم، وكل هذا – على الأقل – يقضي على فكرة التقديس لخصومهم، تلك الفكرة التي كانت شائعة بين جمهور الناس.[153]

و على الرغم من أن الأستاذ "أحمد أمين" يقرر – إلى جانب ذلك – أن المعتزلة: "وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد كذلك – وأكثرهم تبرأ من معاوية وعمرو بن العاص – وعمرو بن عبيد، خون عمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفيء[154]" على الرغم من هذا كله، فإن الأستاذ "أحمد أمين" يرى أن ذاك لا يقلل من قيمة الاستنتاج الذي وصل إليه من أن المعتزلة كانوا يؤيدون الحكومة الأموية لأن موقفهم الموحد بالنسبة لعلي ومعاوية يجعلهما على درجة واحدة وفي ميزان واحد، وهذا بالنسبة إلى الأمويين يعتبر كسبا، لأن الدولة مادامت لهم والحكم في أيديهم؛ فإن كفة معاوية سترجح في نهاية الأمر[155].والأستاذ "أحمد أمين يستدل على استنتاجه هذا بأمرين:

أولاهما: أنه لم ير في كتب التاريخ التي قرأها أن رجلا من المعتزلة قد اضطهد من قبل الأمويين أو عمالهم.

ثانيهما: أن بعض المتأخرين من خلفاء بني أمية، كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد قد اعتنقا مذهب الاعتزال، وليس من المعقول أن يعتنق خليفتان مذهبا يريانه ضد دولتهم.[156]

(152) المرجع نفسه. ص.423.

(153) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.294.

(154) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.294.

(155) ينظر المرجع نفسه. ص.295.

(156) ينظر: المرجع نفسه. ص.295.

و يبدو أن الذي قررته دائرة المعارف الإسلامية بصدد موقف واصل وأوائل المعتزلة من المشكلات السياسية كان اقرب إلى الواقع وذلك من حيث:

- إنها قد اعتمدت في قرارها هذا على كتابين من أهم وأوثق كتب الاعتزال الأصلية، وهما كتاب: المعتزلة لابن المرتضي وكتاب "الانتصار" لأبي الحسين الخياط.
- إن تاريخ المعتزلة يقرر أنهم لم يصلوا إلى أوج القوة إلا في ظلال الحكم العباسي، فمنذ خلافة المنصور والمعتزلة يتمتعون بصداقة الخلفاء وعطفهم وتقديرهم[157] حتى كادوا يستأثرون بالسلطان في خلافة المأمون والمعتصم والواثق. أما في عهد بني أمية، فقد كانوا كما قال ابن قيم الجوزية أذلاء مذمومين.[158]

والخليفتان اللذان لقي المعتزلة في عهدهما شيئا من الإنصاف لم يتح لهما البقاء طويلا، أما أولهما وهو اليزيد فقد مات بعد أشهر من توليه الخلافة، وثانيهما وهو مروان بن محمد لم يكد يستقر في الحكم حتى وقع في ثورات وحروب مع شيعة العباسيين الذين قتل مروان على أيديهم.

- إن المعتزلة لو كان موقفهم من الأمويين موقف ولاء وتأييد، لما تبرأوا من معاوية وعمرو ابن العاص، واتهموهما بسرقة مال الفيء على نحو ما ذكره الأستاذ "أحمد أمين".

بعد هذا الحديث الموجز عن نشأة الاعتزال، يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

- إن الاعتزال قد نشأ بالبصرة في فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجري الأول وبداية الثاني، أي من سنة 98 هـ إلى سنة 110 هـ وهي السنة التي مات فيها الحسن البصري.
- إن حادثة انفصال واصل عن أستاذه الحسن، كانت السبب المباشر الذي تكون بعده المذهب بشكل رسمي.
- إن مذهب الاعتزال كان في كثير من مبادئه متأثرا باللاهوت المسيحي واليهودي، كما كان متأثرا باللاهوت الإيراني واليوناني.

(157) ينظر: محمد بن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. مطبعة النجاح. ط.1. بغداد. 1949 م. ص.230.

(158) ينظر: المصدر نفسه. ص.230.

- إنه كان من ناحية أخرى صدى للأحداث السياسية والمشكلات الدينية التي كانت تشغل بال المسلمين في ذلك الوقت.
- إن مذهب الاعتزال بصفته التاريخية المعروفة، تكون برئاسة واصل بن عطاء، أي أنه لم يرجع في نشأته إلى فترة تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التي أشرنا إليها و لم ينسب إلى أحد قبل غير واصل.

و قد قام مذهب الاعتزال على خمسة مبادئ أساسية من اعتنقها جميعا وصدق بها استحق أن يكون معتزليا، ومن أنقص منها شيئا أو زاد عليها، فقد خرج من دائرة الاعتزال.[159]

أما الاختلاف حول فروع هذه الأصول الخمسة فلا يضر ذلك صاحبه بشيء، فإن فرق المعتزلة قد اتفقت كلها ابتداء على هذه الأصول، ثم انفردت كل فرقة بأحكام أخرى فرعية. وهذه المبادئ الأساسية هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنـــزلة بين المنـــزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[160]

و فيما يأتي عرض مبسط عن هذه المبادئ وعن معانيها وأصولها ومدى أهميتها في مذهب الاعتزال، وذلك وصولا إلى بيان أثرها في فكر الجاحظ وأدبه وبالتالي فهم النـــزعة الحجاجية في نتاجه، ذلك أن هذه المبادئ وما تفرع منها وما تقومت به من آراء ومذاهب فلسفية كانت الأساس الذي بنى عليه الجاحظ نتاجه الأدبي الموسوم بطابع عقلي حجاجي.

2) مبادئ المعتزلة:

1.2) التوحيد:

يعتبر هذا الأصل من أقوى الأصول التي تجمع حولها المعتزلة وقام عليها مذهبهم، فالمعتزلة كانوا يعتبرون أنفسهم أعمق الطوائف الإسلامية إيمانا بوحدانية الله وأشدهم دفاعا عن هذه العقيدة وتحمسا لها، ولذلك فقد وقفوا بحرارة في وجه الديانات التي تعتقد بوجود أكثر من إله، كالدهرية والمجوسية، فكثيرا ما ألفوا الكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب هذه الأديان

(159) ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. مطبعة الاعتماد بمصر. القاهرة. 1950 م. ج.2. ص.113.

(160) ينظر: أبو الحسين الخياط: الانتصار. مطابع دار الفكر، ط.1. دمشق. 1961 م. ص.126.

وتفنيد مذاهبهم وعقائدهم، ولقد حملهم تحمسهم لعقيدة التوحيد وفرط إيمانهم بها، أن ردوا كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته ومخالفته لكل ما هو محدث، فأنكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته[161]؛ فإن وجود صفات قديمة خارجة عن الذات يؤدي إلى أن هناك شيئا قديما أزليا غير ذاته، وهذا يقتضي التعدد، وقد ترتب على هذا قولهم بخلق القرآن[162]ونفي قدمه لئلا يشترك شيء معه في القدم الذي هو أخص صفاته، وأنكروا كذلك رؤية الله في الجنة، وتأولوا الآيات التي يفيد ظاهرها أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة أمر محقق[163] وقد قال المعتزلة في هذا: إن الرؤية تقتضي اتصالا بين العبد وربه، والاتصال يقتضي الحصول في جهة وفي بنية، والحصول في جهة وفي بنية، يقتضي التجسيم والتشبيه، وهما محالان على الله تعالى؛ ولذلك فإن نفيهم للرؤية نفي استحالة[164] فكان لهم أن حكموا بكفر من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي.[165]

و إذن فما مدى صلة هذا الأصل المهم من أصول المعتزلة وهو – التوحيد – بالتفكير اليوناني؟

يبدو أن رأي المعتزلة في نفي الصفات، ونفي الرؤية، ونفي الجهة، والتشبيه والتجسيم والحلول في مكان والقول بخلق القرآن، كان متأثرا بمذاهب الفلسفة اليونانية ونظرياتها؛ فالأشعر يقرر أن المعتزلة أخذوا رأيهم في ذات الله عن الفلاسفة ومنعهم الخوف من إظهاره تصريحا، فأظهروا معناه بنفي الصفات، ويقرر أيضا أن أبا الهذيل العلاف أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطو الذي قال في بعض كتبه: "إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، أعجب أبو الهذيل بذلك وقال: "علمه هو هو، وقدرته هي هي"[166]

(161) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.55.

(162) ينظر المصدر نفسه. ج.1. ص.55.

(163) ينظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة. دار الكتب العربية. القاهرة. 1949 م. ص.14.

(164) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1953 م. ص.356.

(165) ينظر: أبو المنصور عبد الفتاح البغدادي: الفرق بين الفرق. ص.152.

(166) ينظر: أبو الحيين الخياط: الانتصار. ص.ص. 41 – 42.

و من الفلاسفة الذين كان لهم رأي واضح في ذات الله وفي نفي الصفات القديمة عنه، وكان له تأثير في تفكير المسلمين "أفلوطين" فقد تحدث عن وحدانية الله ونفى أن نطلق عليه صفة وراء ذاته؛ فإن في ذلك تشبها له بالأفراد؛ فلا يصح لنا أن نقول إن لله علما لأنه هو العلم.

و عليه، إن الكلام في وحدة الله وفي ذاته وصفاته من الآراء التي رددها الفلسفة اليونانية من قبل، وليس ببعيد أن يكون ترديد المعتزلة لهذه الآراء ما هو إلا اقتباس من هذه الفلسفة وتأثرا بها، واستخداما لها في إدعام آرائهم ومعتقداتهم الدينية، فهم إنما كانوا يدرسون الفلسفة ليتخذوا منها سلاحا للدفاع عن دينهم.

و في سبيل الدفاع عن عقيدة التوحيد أيضا، ذهب المعتزلة إلى القول بخلق القرآن؛ فإنهم لما رأوا أن وحدانية الله تعالى يتنافى معها وجود شيء له صفة القدم والأزلية، قالوا إن القرآن مخلوق وليس بقديم؛ فالقرآن كلامه، وكلامه محدث. يحدثه هو في محل حينما يريد؛ فهذا الكلام ليس قائما بذاته، وليس صفة قديمة خارجة عن الذات، وإنما هو شيء محدث يحدثه ليكون في محل حيث يريد.[167]

و القول بقدم القرآن يقتضي وجود شيء قديم مشارك لذات الله تعالى في القدم، ولذلك فإن المأمون – وهو الخليفة الذي كان يدافع عن مبادئ المعتزلة ويمثل رسميا عقائدهم وآراءهم – قال بصدد خلق القرآن: "إن الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون، لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التي هي الله وحده"[168]

و قد بلغ من تشدد المأمون وتحمسه لمذهب المعتزلة الخاص بخلق القرآن، أنه أنشأ في السنة التي مات فيها (217 هـ/823 م) تشريعا يدفع فيه المسلمين إلى قبول هذا المذهب وإلا يفقدون حقوقهم المدنية، وفي الوقت نفسه أنشأ مجلسا قضائيا لكي يحصل على موافقة رجال الدين وأئمة التشريع، والذين لم يرضخوا لذلك كانوا يجلدون ويهددون بالسيف.[169]

(167) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.99.

(168) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك. ج.10. ص.287.

(169) ينظر: ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزل. دار نشر للثقافة. الإسكندرية. 1950 م. ص.17.

و معنى هذا كله، أن المعتزلة كانوا يستندون في آرائهم ومبادئهم إلى القرآن وأصول الشريعة، ولكنهم كانوا يؤيدون ذلك بمذاهب الفلاسفة وآرائهم، وكانوا إذا رأوا تعارضا بين قضايا الدين ومذاهب الفلسفة، فإنهم يجتهدون في التوفيق بينهما بكل ما وسعهم من حيلة.[170]

و لعل الذي حدا بالمعتزلة إلى ذلك، وهو رغبتهم في تقويم القضايا الإسلامية بتأييد العقل والمنطق، حتى لا يجد المخالفون مناصا من تقبلها والتسليم بها، وفي الوقت نفسه العمل على سد الطريق أمام ضعاف العقيدة الذين بهرهم بريق الفلسفة، و لم يستطيعوا فهمها حتى لا يندفعوا في تيار المروق والزندقة، فمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، إنما هي محاولة لعرض مبادئ الدين في صورة مقبولة لدى المثقفين من الأعاجم، ولسد تلك الفجوة التي كانت سببا في حمل كثيرين على الزندقة.[171]

2.2) العدل:

يؤدي مبدأ "العدل" دورا كبيرا في تفكير المعتزلة الديني، حيث تفرعت عنه مجموعة من المسائل الهامة التي احتلت مكانا كبيرا في جدلهم ومناقشاتهم.

و الاعتقاد بعدالة الله ونفي الظلم عنه شيء مقرر في الشريعة الإسلامية، ولا يوجد مسلم يشك في عدالة الله تعالى وتنـــزهه عن الظلم، ولكن المعتزلة أخذوا يفلسفون هذه العقيدة ويتعمقون في تفسير معانيها وفي تحديد ما يتفرع عنها من أمور، فلقد وصل بهم بحثهم في عدل الله إلى عدة قضايا كلامية هامة منها:

- نفي القدر وإثبات حرية الإنسان وإرادته واختياره لأفعاله.

و هذه القضية – قضية القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية – شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين في كل العصور[172] كما شغلت عرب الجاهلية وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر، وأن الإنسان يسير في حياته وفق ما قدر له وكتب عليه. ولما جاء الإسلام، كانت مسألة القدر من أهم المسائل التي أثارت تفكير المسلمين ودارت حولها مناقشاتهم؛ وذلك لأنهم رأوا أن بعض آيات القرآن الكريم يؤخذ منها أن الإنسان حر في أفعاله، وأن له إرادة مستقلة

(170) ينظر : زهدي جار الله: المعتزلة. ص.57 وما بعدها.

(171) *Voir : Hamilton, A. R. Mohammadanism. P.88.*

(172) ينظر : أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.383.

يمارس بها هذه الأفعال، وأن ثوابه وعقابه رهن بما يقدمه، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، من هذه الآيات قوله تعالى: "قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها"[173] وقال تعالى: "**من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**"[174] وقال "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**"[175] ومثل هذا في القرآن كثير. وهو صريح في الدلالة على أن إرادة الإنسان وعمله هما مصدر مثوبته وعقابه.

و إلى جانب هذه الآيات، وجدوا آيات أخرى تفيد أن الإنسان مجبر في أفعاله وليست له فيها إرادة أو اختيار، منها قوله تعالى: "**كذلك يضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء**"[176]، ومنها: "**ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة**"[177]، ومنها: "**قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله**"[178]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي يدل بعضها على الجبر، ويدل بعضها على الاختيار.

و لقد أدى ذلك التعارض بين ظواهر هذه الآيات إلى جدل حول مسألة القدر إثباتا ونفيا. ولكن يبدو أن عقلية المسلمين في صدر الإسلام كانت تتجه بصفة غالبة إلى إثبات القدر، وأن أفعال الإنسان كلها تخضع لسلطان هذا القدر، ولعل ذلك كان نتيجة للأحاديث الصريحة التي تنص على إثبات القدر كقوله صلى الله عليه وسلم: "**لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه**"[179]

و مع ذلك فقد أخذ جماعة من المسلمين موقفا آخر في هذه المسألة، فقالوا إن الإنسان حر في أفعاله مختار لها، وأن ليس للقدر سلطان عليه فيها، وهؤلاء هم القدرية.

(173) سورة يونس الآية 108.

(174) سورة الإسراء الآية 15.

(175) سورة الرعد الآية 11.

(176) المدثر/31.

(177) النحل/36.

(178) يونس/49.

(179) الإمام أحمد بن حنبل: المسند في الحديث. مطبعة السعادة. ط.2. القاهرة. 1959 م. ج.2. ص.182.

ثم أخذ المعتزلة هذا الموقف نفسه؛ فاتفقوا جميعا على أن الله تعالى ليس له في شأن العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير، وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله بمقتضى حريته واختياره، والذي حملهم على ذلك هو إيمانهم بعدالة الله وتنـــزهه عن الظلم، فما كان الله سبحانه ليعاقب إنسانا على عمل وجهه إليه وأعانه عليه، لأن من أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه، كان جائرا عابثا، والعدل من صفات الله تعالى، والظلم والجور منفيان عنه. قال تعالى: "**و ما ربك بظلام للعبيد**"[180] وقال: "**و ما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**" **وقال: "و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير**"[181] وقال: "**من يعمل سوءا يجز به**"[182] فنفي القدر، وإثبات حرية الإنسان، واختياره في أفعاله كانت — من وجهة نظر المعتزلة — من مستلزمات العدل الإلهي، إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية واختيار يباشر بهما أفعاله. وهذا هو مناط التكليف، ولعل هذا هو ما دعا عمرو بن العاص إلى أن يقول: "إن أجد أحدا أخاصم إليه ربي" فقال له أبو موسى الأشعري "أنا ذلك المتحاكم إليه" قال عمرو: "أيقدر علي شيئا ثم يعذبني عليه؟" قال: "نعم" قال عمرو: "و لم؟" قال: "لأنه لا يظلمك" فسكت عمرو و لم يجد جوابا"[183].

إذن فوجهة نظر المعتزلة في نفي القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية، إنما هي تأكيد لعدالة الله وتنزهه عن الظلم، فلكي يحاسب الإنسان على أعماله لابد أن يكون خالقا لها حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب، المدح أو الذم ومن هنا قال ثمامة بن أشرس — وهو من زعماء المعتزلة — "لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم"[184].

و من القضايا التي تعرض لها المعتزلة قضية الحسن والقبح العقليين، فإنهم لما آمنوا بعدالة الله، وأنه لا يعقل بمقتضى هذا النظر إلى ما فيه خير عباده وصلاحهم، دعاهم ذلك إلى النظر في

(180) سورة فصلت الآية 46.

(181) سورة الشورى الآية 30.

(182) سورة النساء الآية 123.

(183) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.109.

(184) أحمد بن يحي المرتضي: المنية والأمل. ص.35.

الأعمال، هل هي حسنة لذاتها وقبيحة لذاتها؟ أم أنها تكتسب حسنها وقبحها بتوجيه من الشرع؟ فالشرع هو الذي يحسن العمل وهو الذي يقبحه بغض النظر عن حكم العقل فيها؟

لقد اتخذ المعتزلة من هذه القضية موقفا واضحا استندوا فيه إلى تمجيد العقل والاعتزاز به واعتباره مرجعا أساسيا في تحسين الأشياء وتقبيحها؛ فالحسن والقبح – في نظر المعتزلة – صفتان ذاتيتان للأشياء[185]، والعقل قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبيحها قبل ورود الشرع بذلك، فإذا ورد الشرع بتحسين أو تقبيح؛ فإن ذلك يكون من قبيل الإخبار لا من قبيل الإثبات[186]؛أما الأفعال التي لا يستطيع العقل أن يحكم عليها بحسن أو قبح ضرورة أو نظرا، فهي إما مباحة وإما موقوفة وإما محظورة، على خلاف بينهم في ذلك.[187]

فالعقل عند المعتزلة هو الحجة الأولى في التحسين والتقبيح، والعقل إذ يحسن الشيء وإذ يقبحه، فإنه بذلك لا ينشئ فيه الحسن أو القبح، وإنما هو يدرك صفته الذاتية الأصلية؛ فهو يدرك بالضرورة العقلية حسن الصدق وقبح الكذب، كما يدرك – بعد النظر – حسن الصدق وإن أدى إلى ضرر، وقبح الكذب وإن أدى إلى نفع.[188]

و لخصوم المعتزلة موقف آخر من هذه المسألة حيث ذهبوا إلى أن حسن الأشياء وقبحها إنما يثبتان بتوجيه من الشرع، وليس بما في الأشياء ذاتها من حسن أو قبح؛ فالشرع حينما يأمر بالحسن وينهي عن القبيح، فهو بذلك مثبت للحسن والقبح لا مخبر عنهما.

و على وجه الإجمال، إن المعتزلة كانوا في تأملاتهم الدينية وقضاياهم الكلامية يستندون إلى العقل ويعتبرونه المرجع الأساسي في أحكامهم ومعارفهم، ولعل طول مراسهم للفلسفة واطلاعهم على العلوم العقلية قد أكسبهم هذه الخاصية، وجعلهم يؤمنون بمقدرة العقل على اكتناه الأشياء ومعرفة خيرها وشرها، وحسنها من قبيحها، قبل أن يرد الشرع بذلك؛ فهم يؤمنون بنظرية "الفكر قبل ورود السمع"[189] وأن المعارف كلها ضرورية وطبيعية يدركها العقل بالضرورة قبل ورود

(185) ينظر: ابو حامد الغزالي. المستصفى في علم الأصول. دار مصر للطباعة. القاهرة. 1953 م. ج.1. ص.57.

(186) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام. ص.371.

(187) ينظر: ابو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول. ج.1. ص.63.

(188) ينظر: المصدر نفسه. ص.56.

(189) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.56.

الشرائع، ومن ثم فإن معرفة الله عندهم وإدراكه عن طريق النظر والاستدلال شيء ضروري واجب بالنسبة للعقل المفكر المتمكن من النظر.[190]

و تقديس المعتزلة للعقل وثقتهم به إلى هذا الحد، قد منحتهم في التاريخ تلك المكانة الفريدة، وجعلتهم يفتحون الطريق أمام الفكر الإسلامي ليأخذ دوره من التطور والارتقاء.

يقول المستشرق "آدم متز": "إن مباحث المعتزلة في ذات الله وصفاته كان لها أثر في مذهب "سبينوزا" ونفذ التأثير من مذهب "سبينوزا" إلى الفكر الأوروبي"[191]

و يقول "زهدي جار الله": "و إنه ليخيل لي أن المعتزلة بقولهم هذا في المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة؛ فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية التي من أعظم رجالها "ديكارت" و"ليبنيز" و"سبينوزا" و"كانط"، ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية التي من أهم دعاتها "لوك" و"هيوم" و"باركلي"[192]

3.2) الوعد والوعيد:

هذا الأصل من أصول المعتزلة المرتبط بأصل العدل؛ حيث إنهم لما آمنوا بعدل الله تعالى رتبوا على ذلك أنه لابد منجز لوعده منجز لوعيده؛ فأهل الجنة للجنة بأعمالهم، وأهل النار للنار بأعمالهم كذلك. فالعدل الإلهي يقتضي أن يجازى كل إنسان بعمله، فأهل الخير يجازون خيرا وأهل الشر يجازون شرا، وهذا هو مفهوم الوعد والوعيد عندهم؛ فالأمر بالطاعات كان لغاية لابد أن تتحقق، والنهي عن المعاصي كان لغاية لابد أن تتحقق، فمن قام أمر به من طاعات استحق الثواب، وهذا هو الوعد، ومن أقبل على ما نهى عنه من معاص استحق العقاب وهذا هو الوعيد.

و لما كانت الشفاعة يوم القيامة تتعارض مع إنجاز الوعيد، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب، فإنهم أنكروها وتأولوا الآيات الواردة في ثبوتها وتمسكوا بالآيات الواردة في نفيها.[193]

(190) انظر الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص. 65 – 74 – 83 – 91 – 94 وما بعدها.

(191) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع. ترجمة أبو ريدة. ج.1. ص.334.

(192) زهدي جار الله: المعتزلة. ص.110.

(193) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج.4. ص.63.

و يبدو أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط "بالعدل"، فهو مرتبط كذلك "بالمنزلة بين المنـــزلتين" فإنهم لما حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمؤمن المطلق ولا بالكافر المطلق، بل هو في منزلة بين المنـــزلتين" فقالوا بأنه مستحق للعذاب مخلد في النار تحقيقا لوعيده تعالى إذ يقول: "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (البقرة/81) وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها". (النساء/ 14).

4.2) المنـــزلة بين المنـــزلتين:

يعتبر القول بالمنزلة بين المنـــزلتين هو الأصل الأول الذي ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة، وقد سبق أن أوضحنا كيف أن هذا القول كان رد فعل مباشر لموقف كل من الخوارج والمرجئة، وأوضحنا أيضا أن القول بالمنـــزلة بين المنـــزلتين لم يكن يتضمن علاج المشكلة من الناحية الدينية فحسب، بل كان يتضمن في الوقت نفسه تدخلا إيجابيا في الموقف السياسي، وحكما على الحوادث التي وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة.[194]

و قد قرر واصل وجهة نظره في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه في منـــزلة بين منـــزلتي الإيمان والكفر بقوله: "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها"[195].

و لواصل مع صديقه عمرو بن عبيد مناظرة[196] طريفة حول تقرير الحكم على مرتكب الكبيرة، يقرر فيها واصل أنه سمي مرتكب الكبيرة فاسقا لاتفاق أهل الإسلام على هذه التسمية؛ فالخوارج يسمونه مشركا فاسقا، والشيعة يسمونه كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه منافقا فاسقا، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا؛ فاجتمعوا على تسميته فاسقا واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه، فالواجب أن يطلق عليه الاسم الذي اتفقوا عليه وهو الفسق، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلفوا فيها، فيكون صاحب الكبيرة فاسقا، ولا يقال إنه مؤمن ولا منافق ولا مشرك،

(194) ينظر: أسعد محمد طلس: تاريخ العرب. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.بيروت. لبنان. د.ت. ج.3. ص.5 وما بعدها.

(195) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.60 – 61.

(196) ينظر: المرتضي: الأمالي والأمل. ج.1. ص.114 وما بعدها.

ولا كافر، فهذا أشبه بأهل الدين. حينئذ قال له عمر بن عبيد: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك؛ فليشهد على من حضر أني تارك للمذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وأني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب، فاستحسن الناس هذا من عمرو.[197]

5.2) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة. وهم لم ينفردوا بهذا الأصل دون عامة المسلمين، فالمسلمون جميعا مطالبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقا لقول الله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"[198].

و لكن هذا الأمر أيقتضي الوجوب أم لا؟ وإذا كان مقتضيا للوجوب فهل هذا الوجوب ينصب على استعمال اللسان فقط؟ ؛ أم أنه ينصب كذلك على استعمال القوة باليد والسيف؟

لقد اختلف المسلمون في مدى ما يجب على المسلم أن يقوم به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فبعضهم جعل الوجوب منصبا على اللسان فقط، وبعضهم أوجب السيف كذلك، ومن هؤلاء المعتزلة، فلقد أجمع المعتزلة – إلا واحدا منهم يدعى الأصم – على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند القدرة والإمكان باللسان وباليد وبالسيف.[199]

و يبدو أن المعتزلة قد أوجبوا ذلك لشدة حماستهم في الدفاع عن الدين، فهم قد كرسوا جهدهم وثقافتهم لهذه الغاية، فكثيرا ما ألفوا لها الكتب وعقدوا المناظرات للرد على خصوم الدين، وتفنيد حججهم وإبطال آرائهم؛ فحماس المعتزلة للدفاع عن دينهم هو الذي جعلهم يتشددون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذا "واصل" رئيسهم، مؤسس مذهبهم، كان يرسل دعاته المؤمنين المخلصين في شتى أنحاء العالم الإسلامي ليدعوا إلى الله ويدافعوا عن دينه[200]. لقد كان واصل من أشد المعتزلة تحمسا للدفاع عن الدين، ومن أكثرهم استعدادا لهذه المهمة الشاقة. يقول

(197) ينظر: المصدر نفسه. ج.1. ص.ص.115 – 116.

(198) سورة آل عمران الآية 104.

(199) ينظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. مطبعة الصدق الخيرية. القاهرة. د.ت. ج.1. ص.311.

(200) *Voir: Shorter: Incyclopeadia of islam. P.423.*

عنه صديقه عمرو بن عبيد: "ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه[201]" وتذكر عنه امرأته أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته[202].

و كثيرا ما كان واصل يجوب الآفاق وينتقل في الأمصار ليناقش المخالفين ويجادل الملحدين والمعاندين، وقد نوه بذلك شاعر فقال:

ملقن ملهم فيما يحاوله جم خواطره جواب آفاق[203]

و لم يكن واصل وحده هو الذي يناظر ويجادل ويجوب البلاد آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر؛ بل لقد كان ذلك هو هم المعتزلة جميعا؛ فعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار المعروف بالنظام وبشر بن المعتمر والجاحظ وغيرهم من رؤوس المعتزلة وشيوخهم، لم يدخروا وسعا في تأليف الكتب وإقامة المناظرات للدفاع عن الدين والرد على المخالفين.[204]

هذه الأصول الخمسة التي أسلفنا الحديث عنها، هي المبادئ الأساسية التي قام عليها مذهب المعتزلة والتقت عليها كلمتهم، و لم يشذ عنها واحد منهم، ولكن هناك فروعا كثيرة تفرعت عن هذه الأصول، كانت هي مثار الاختلاف والجدل بينهم، وكانت هي السبب في أن تفرقت تلك المدرسة الكبيرة إلى فرق كثيرة كل فرقة منها تدين بمبادئ خاصة تروج لها، وتدافع عنها.

و أغلب الظن أن صلتهم الوثيقة بالفلسفة اليونانية وكثرة مراسهم لنظرياتها ومبادئها، قد فتحت أذهانهم إلى الخوض في أمور دقيقة ما كان لهم ليخوضوا فيها أو يلتفتوا إليها لو لم تجرهم إليها الفلسفة.

و لقد بلغ شغفهم بالفلسفة إلى درجة أنهم كانوا إذا وجدوا تعارضا ما في موضوع من الموضوعات بينها وبين الدين، قاموا بمهمة التوفيق بينهما كالذي فعله أبو الهذيل العلاف مثلا حينما اختلف الدين مع الفلسفة في خلق العالم فقال الدين إنه محدث، وقالت الفلسفة إنه قديم،

(201) ابن المرتضي: المنية والأمل. ص.21 وما بعدها.

(202) المصدر نفسه. ص.19.

(203) ينظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج.19. ص.249.

(204) ينظر: ابن المرتضي: المنية والأمل. ص.21. ومابعدها.

فقام أبو الهذيل بالتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين[205] ولاشك في أن الذي حمله على ذلك، هو رغبته في أن يسد تلك الفجوة من التعارض بين الدين والفلسفة.[206]

و على كل حال لقد تفرقت المعتزلة فرقا كثيرة، اعتنقت كل فرقة منها طائفة من المسائل الفرعية الخاصة بها، وكان لكل فرقة منها رئيس تنسب إليه وتعرف به. وعلى هذا، تكونت النظامية نسبة إلى النظام والجاحظية نسبة إلى الجاحظ إلخ...

و بعد هذا الاستعراض الموجز لمدرسة المعتزلة التي كان الجاحظ أحد أقطابها البارزين يمكن أن نصل إلى استخلاص بعض مميزات الشخصية المعتزلية وهذه المميزات من شأنها أن تساعدنا على فهم نتاج الجاحظ عموما ونتاجه الحجاجي خصوصا. وإذن فقد تميزت الشخصية المعتزلية بخصائص كثيرة نذكر منها:

- أنهم "اعتبروا العقل مصدرا للمعرفة، ورفضوا كل ما لا يتفق معه، حتى لو كان منسوبا إلى كبار الصحابة، مثل رؤية الجن، وانشقاق القمر، والسؤال على يد منكر ونكير... وهكذا، شن المعتزلة حربا لا هوادة فيها على السحر والشعوذة والخرافات"[207]
- إن "المعتزلة" يدعون إلى أن يتعلم الإنسان عن طريق التفكير في خلق الله، وأن يعمل فكره مهتديا بالكتاب والسنة، موظفا حواسه فيما خلقت له، رابطا بين أمور دنياه وأمور دينه... ويتجلى هذا المبدأ فيما نجده من دعوتهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[208]
- إن المعتزلة تأبى التقليد، كما ترفض الارتماء في أحضان ثقافات غريبة عن الثقافة الإسلامية، بل إنها تؤثر وتتأثر، وفي كل حالة تبقى لها شخصيتها الإسلامية المميزة لها.
- إن الشخصية المعتزلية تتميز بالشك، ولكن شكها يختلف عن شك السوفسطائيين، إذ إن شك هؤلاء السوفسطائيين شك هدفي، أي إنه يبدأ بالشك وينتهي به، ومن ثم فهو يهدم

(205) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ج.1. ص.64.

(206) ينظر: دي بور، توماس جون: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص.29.

(207) محمد العزب موسى: حرية الفكر. المطبعة الرحمانية بمصر. القاهرة. د.ت. ص.102.

(208) احمد أحمد فشل: آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1979. ج.1. ص.36.

الحقيقة والفضيلة، بينما الشك عند المعتزلة، هو شك من أجل الوصول لليقين وللمعرفة اليقينية. وبذلك يكون شك المعتزلة شكا مؤقتا، كما أن الشك عند المعتزلة "غير الشك عند العوام، فهو التكذيب، الذي يؤدي إلى الرفض، ودرجات الشك عند المعتزلة تدفع إلى الترجيح بعد فرض الفروض ومناقشتها، وبعد ذلك يأتي التوقف أو التثبيت أو الرفض، والشك بهذه الصورة هو أكبر أسباب التعلم"[209]. ويذكر الجاحظ نصا يبين صدق قوله، فيرى أن "العوام أقل شكوكا من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو التكذيب المجرد، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك، التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن، وحسن الظن، بأسباب ذلك، وعلى مقدار الأغلب"[210].

و الجاحظ في رأيه هذا متأثر بأستاذه النظام، إذ – من قبله – يقول النظام: "نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدت الشكاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود"، وقال أيضا:"الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"[211] ويتبين مما سبق كيفية اكتساب المعتزلة للمعرفة، وحصولهم عليها، وكيف أنها – المعرفة – تختلف عندهم عن المعرفة عند غيرهم، سواء في ذلك العوام" أو السوفسطائيين، إذ قام منهجهم على التشكيك في المعارف الحسية، فالحس" في نظرهم خادع، ليس في ميدان المعرفة فحسب بل وأيضا في مجال الأخلاق"[212].

– إن من سمات الشخصية المعتزلية أيضا، إضافة إلى كونها شخصية عقلية، أنها شخصية أخلاقية، يقوم المبدأ الأخلاقي لديها على أساس من الدين الإسلامي الحنيف، ويتبين هذا واضحا من خلال كلام الجاحظ الذي يقول: "احترس كل الاحتراس ممن لا يراقب الله عز وجل، فإنه لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون لا يعرف ربه مع ظهور آياته ودلالاته،

(209) المرجع نفسه. ص.40.

(210) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.6. ص.ص.36 – 37.

(211) المصدر نفسه. ج.6. ص.ص.35 – 36.

(212) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون). ج.1. ط.4. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. 1972 م. ص.ص.97 – 104.

وإما أن يكون به عارفا، وبدينه موقفا، وعليه مجترئا مستخفا، فإن كان بحقه جاهلا، فهو بحقك أجهل، وله أنكر، وإن كان به عارفا مجترئا، فهو عليك أجرأ، ولحقوقك أضيع، ولأياديك أكفر"[213]

- إن المعتزلة قد نزهوا الله سبحانه وتعالى، "و حاربوا بشدة أقوال الذين يشبهون الله بالإنسان أو الكائن الجسمي، أخذا بظاهر بعض الآيات القرآنية... ولذلك سمي المعتزلة بحق أهل العدل والتوحيد".[214]

- إن شخصية المعتزلة شخصية حرة مختارة، مسؤولة عن أفعالها، وليست مجبرة أو مكرهة على فعل من الأفعال. وبهذا ربط المعتزلة بين الحرية والاختيار والمسؤولية، فأعلوا بذلك قيمة الفرد، وجعلوه حرا مسؤولا عن أفعاله، وهذا يتفق مع أحدث النظريات الفلسفية المعاصرة التي تعلي شأن الفرد وإرادته"[215] إلا أن حريتهم ملتزمة بأصول الإسلام.

- إن الشخصية المعتزلية صاحبة منهج علمي، ومنطق عقلي، تؤمن بالسببية والعلية – أي بارتباط النتائج بالأسباب أو السبب بالمسبب، وعندهم "أن السبب لا يحدث ثم يحدث المسبب، فالمسبب لا يمكن أن يكون بلا سبب، وهذا جوهر المنهج العلمي"[216]

و من خلال تبيان خصائص الشخصية المعتزلية على النحو المبين أعلاه، جدير بالذكر القول إن هذه الشخصية في تكوينها مدينة للثقافة العربية الإسلامية الأصيلة وللثقافة الفلسفية الأجنبية وعلى وجه الخصوص اليونانية منها. وما شخصية الجاحظ إلا نتاج لهذا التفاعل الذي حصل بين الثقافتين. وعند دراسة لهذا التفاعل الذي حصل بين الثقافتين. وعند دراسة شيء من آثار الجاحظ، سنقف على بصمات الفلسفة اليونانية في نصوصه عموما ونصوصه الحجاجية خصوصا، على نحو ما نراه – مثلا – من التزامه للجدل الكلامي فيما ألفه من أبحاث فلسفية ودينية وطبيعية.

هذا، ويمكن أن نخلص إلى القول بأن الجاحظ رجل عقلي، صاحب تفكير حر، ما تحدث عن ظاهرة ولا جادل غي موضوع إلا وسلط عليه أضواء عقله وملكات فكره، فكان بذلك مدينا

(213) أبو عثمان عمر بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.203.

(214) ينظر: محمد موسى: حرية الفكر. ص.103.

(215) المرجع نفسه. ص.102.

(216) المرجع نفسه. ص.103.

للمدرسة المعتزلة ونموذجا حيا لتأثره بها، لذا كان ميسرا للنبوغ في ضروب الجدل والحجاج على النحو الذي سنراه في نتاجه.

و على وجه العموم، هذه هي أهم العوامل التي أسهمت في بناء شخصية الجاحظ العلمية والأدبية وهي عوامل متنوعة ومتعددة، فقرآن كريم وحديث شريف وأخبار تلقاها من الرواة، وشعر عربي كثير. وأمثال مضروبة، وكتب عديدة قرأها في شتى أنواع المعرفة، ومحادثة فيمن يثق فيهم من أدباء وعلماء، من أطباء وتجار وذوي حرف، وتجارب يجريها بنفسه في الحيوان والنبات، وسفر وسماع لمن قد مارس الأسفار وركب البحار. ومما زاد من غزارة ثقافته وتنوعها، إضافة إلى استعداده الفطري، وغزارة طموحه وقدرته على الاستيعاب والتذكر والحفظ والفهم والتحليل والتخيل عقليته المعتزلية الناقدة التي تبدأ بالشك في المعارف والأشياء حتى يتبين صدقها من عدمه، فيضيفها بعد ذلك إلى معارفه المكتسبة التي وقف عليها.

و أخيرا، هذه العوامل مجتمعة هي التي شكلت مصادر ثقافة الجاحظ الأصيلة التي لم تخرج عن نطاق ذاته وحال أسرته ومحيطه الثقافي والحضاري، هذه العوامل أمدته باكتساب ملكة من أرقى ملكات الفكر الإنساني وهي القدرة على الحجاج. ذلك لأن الحجاج لا يتأتى للشخص سدى وإنما يكون نتيجة التحكم في جملة من المكتسبات العلمية والأدبية والثقافية؛ ذلك لأن الحجاج – باتفاق جل المفكرين – ثقافة قبل أن يكون مسعى إلى الإقناع وإدحاض فكرة الغير وجلبه إلى تبني خط غير الخط الذي يسير عليه.

و لعل أول خصم واجهه الجاحظ في حياته وحاجه إنما هو الفقر. فقد تبين لنا من خلال استعراض حال أسرته، بأنها كانت أسرة متواضعة الحال. بحكم غياب عائلها – إذ فقد الجاحظ والده وهو صغير السن – ومن ثمة لم يملك الجاحظ بدا من مواجهة الحياة بكل مركباتها المتناقضة، بكل جبهاتها الشائكة وهو في كل ذلك يكابد المصائب ويصارع الأهوال، متحملا الويلات، متجرعا الآلام. بصمود وقوة عزيمة مستعينا بالدروس والعظات التي يمر بها حينا وبإيمانه القوي بضرورة تغلبه وانتصاره بانيا حجج غلبته وإدحاض مفعول أوضاعه الصعبة بالمزيد من الجلد والعزم والثبات. وكيف لسوء الأحوال ومصاعبها وأخطارها أن تنال من المرء وهو يتمتع بعقل واع وبصيرة ثاقبة وفكر نير، فإنه يستطيع بهذا كله أن يجد له طريقا أمينة تستقيم فيها أموره ويحالفه النجح في كل مساعيه ومراميه. وهذا ما كان من حظ الجاحظ.

و لعل الحديث عن مصادر ثقافة الجاحظ لا يتم إذا حصرناها في هذه العوامل السالفة الذكر، إذ ثمة مصادر خارجية أجنبية كللت ثقافته وأكملت معارفه وأمدت ملكة حجاجه بالمزيد من المهارة والنفاذ.

II. المصادر الأجنبية:

شهد الجاحظ عهد انفتاح الدولة العباسية فكريا وثقافيا على غيرها من الثقافات الوافدة من يونانية وفارسية وهندية وترحيبها بهذه الثقافات، مما كان له الأثر الواضح في تكوين شخصيته الفكرية خصوصا والثقافية عموما. ونتيجة هذا الانفتاح الثقافي والفكري، فقد أصبحت النـــزعة السائدة في هذا العصر هي الحرية، وسيطرة العقل، وذلك لأن الفلسفة اليونانية كانت قد هبت ريحها وتعشقها المفكرون، فارتفع معها لواء العقل والمنطق في الأقطار والأمصار، فأثرت في الأفكار وفتحت العقول. فكان من حظ الجاحظ أن انتهل من ينابيع هذه الثقافة الدخيلة عن طريق الترجمة أولا. وإذن ما شأن الجاحظ وحركة الترجمة في عصره؟

أ) حركة الترجمة:

لقد قدر للجاحظ أن يعيش في زمن أقدم فيه العرب على أضخم حركة للترجمة والنقل عرفها تاريخهم أدت إلى وضع تراث الأمم الأعجمية التي سبقتهم في مضمار الحضارة بين أيديهم، فأقبلوا على قراءتها بنهم شديد. وإذا كان خالد بن يزيد بن معاوية قد دشن تلك الحركة، وأسهم فيها بعده عبد المالك بن مروان وعمر بن عبد العزيز والمنصور والرشيد، فإن الذي أوصلها إلى الذروة هو المأمون الذي أسس بيت الحكمة سنة (831 م) وجعله مركزا للنقل والبحث وجمع فيه أكثر من مئة مترجم انكبوا بدأب ونظام على نقل جل التراث اليوناني والفارسي والهندي إلى العربية خلال زمن قصير.[217]

أشار الجاحظ إلى هؤلاء المترجمين الرواد حيث يقول: "فمتى كان رحمه الله تعالى ابن بطريق وابن ناعمة وابن قرة وابن فهر وابن هيلي وابن المقفع مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثل أفلاطون"[218] وهو يريد أن يقول أن هؤلاء المترجمين لم يكونوا فلاسفة كأرسطو وأفلاطون ولهذا

(217) ينظر القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء. ص.20 وما بعدها.

(218) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.1. ص.76.

لم تكن ترجمتهم سليمة من الأخطاء. لقد كان الجاحظ متشددا في شروط الترجمة، وهو عندما يفرض على المترجم أن يكون مختصا بالمادة التي يترجمها لتأتي ترجمته صحيحة إنما يقصد أمرا عسيرا، وإن كان شرطه الناحية العلمية من المسلمات البديهية.

و لعل عدم توافر هذا الشرط في بعض المترجمين هو الذي أدى إلى عدم سلامة الترجمات، فشابه التناقض والنقص والعسر على حد قول الجاحظ: وهاهنا كتب هي بيننا وبينكم مثل كتاب إقليدس، ومثل كتاب جالينوس، ومثل المجسطي مما تولاه الحجاج، وكتب كثيرة لا تحصى، فيها بلاغ للناس وإن كانت مختلفة ومنقوصة، مظلومة ومقصرة، فالباقي كاف، شاف والغائب منها كاف تكميلا لتسلط الطبائع الكاملة..[219]

و يمضي الجاحظ في حملته على الترجمة والمترجمين فيقول إنهم يزيدون فيها من عندهم ويؤولون الكلام على غير وجهه الصحيح. وعلاوة على ذلك فإن تلك الكتب المترجمة قد دخل عليها الفساد من جهة النسخ.[220]

ثم إن أبا عثمان يذكر أسماء بعض الكتب المترجمة عن اليونانية والتي قرأها، منها: "كتاب الآثار العلوية" لأرسطو الذي يبحث في الشهب والكواكب والذوائب.[221] "كتاب الحيوان" لأرسطو الذي جعله الجاحظ مصدرا رئيسا من مصادر كتابه "الحيوان" و"كتاب المنطق" لأرسطو أيضا الذي وصفه بأنه عسير الفهم.[222] ومنها "كتاب الفصول أو أفوريسمو" لأبوقراط[223]. و"كتاب إقليدوس" و"كتاب جالينوس" و"كتاب بطليموس"[224]. و"كتاب ماسرجويه في الألبان"[225]، و"كتاب الفراسة" لأفليمون.[226]

(219) المصدر عينه. ج.6. ص.280.

(220) المصدر عينه. ج.6. ص.54.

(221) المصدر عينه. ج.6. ص.280.

(222) المصدر عينه. ج.1. ص.90.

(223) المصدر عينه. ج.1. ص.102.

(224) المصدر عينه. ج.1. ص.80. ج.3. ص.275.

(225) المصدر عينه. ج.3. ص.269.

(226) المصدر عينه. ج.3. ص.270.

من بين المترجمين الذين عددهم الجاحظ يستوقفنا ابن المقفع الذي ترجم كتبا يونانية وكتبا فارسية. لقد ترجم ثلاثة كتب منطقية لأرسطو هي "قاطيفوراس" و"باري أرميناس"، و"أنالوطيقا". وترجم عدة كتب فارسية منها كتاب التاج في سيرة أنوشروان و"كتاب خداي نامة" في السير، و"كتاب مزدك" و"كتاب كليلة ودمنة" ذو الأصل الهندي[227]. ويبدو أن ابن المقفع الذي توفي قبل ولادة الجاحظ، كان ذا شهرة واسعة في الأوساط الثقافية والشعبية وهذا ما دفع الجاحظ إلى نحله بعض كتبه في مطلع حياته الأدبية وذلك لترويج وتباع.[228]

و قد أورد الجاحظ في كتاب الحيوان مقتطفات من "كليلة ودمنة" استغرقت نحو أربع صفحات[229]، ويظهر أنه كان يفتش فيها – دون جدوى – عن معلومات تتعلق بطبائع الحيوانات، ذلك لأن ابن المقفع لم يبغ في كتابه دراسة طبائع الحيوانات كالجاحظ وإنما اتخذها رموزا لفئات من الناس وأخلاقهم وعلاقاتهم الاجتماعية ونظمهم السياسية. ومن ثـــم اختلف الكتابان في الموضوع والهدف والأسلوب.

و مهما يكن من أمر، فإن الجاحظ قد استفاد من حركة الترجمة هذه تأثرا وتأثيرا، على النحو المبين أعلاه. ويكفي استدلالا على ذلك "كتابه الحيوان"، بالإضافة إلى آثار أخرى. وإذن فإن بصمات التأثير الأجنبي في فكر الجاحظ قائمة، وما يهمنا الآن أن نتعرض إلى تبيان المصادر الأجنبية في فكره عموما وفي فكره الحجاجي خصوصا.

ب. الفلسفة اليونانية:

إن صلة العرب بالفلسفة اليونانية ممتدة الجذور في التاريخ فقد "انتشرت اليهودية في جزيرة العرب قبل الإسلام بقرون، وتكونت، فيها مستعمرات يهودية وأشهرها يثرب وهي التي سميت فيما بعد بالمدينة"[230] وما يجدر ذكره في هذا السياق أن اليهودية إنما حلت بجزيرة العرب "بعد أن تأثرت بالثقافة اليونانية تأثرا كبيرا لأنها ظلت قرونا تحت الحكم اليوناني الروماني"[231]، والتأريخ يخبرنا بأن "من أحبار اليهود من تعلم

(227) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء. ص.148.

(228) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسائل الجاحظ. ج.1. ص.351.

(229) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.7. ص.92.

(230) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.23.

(231) المرجع نفسه. ص.25 – 26.

الفلسفة اليونانية وتأدب بآدابها، فتسربت تلك الثقافة إلى اليهودية"[232]. وإن هؤلاء الأحبار هم الذين سربوا الديانة اليهودية ونشروها في الجزيرة العربية وقد اعتمدوا الفلسفة يستمدون منها التعليل والبرهان لتأييد عقيدتهم.

و لم تكن اليهودية وحدها المجرى الذي دخلت الثقافة اليونانية عن طريقه بل إن المسيحية قد نشرت تعاليمها بين العرب و"كانت النصرانية قبل دخولها جزيرة العرب تحمل في ثناياها شيئا من الثقافة اليونانية كما هو الشأن في اليهودية"[233]. ومن المعلوم – تاريخا – أن "في العصور المسيحية الأولى كان كثير من آباء الكنيسة فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين لأنهم رأوا من الضروري أن يؤيدوا أنفسهم وعقائدهم أمام الوثنيين، فلجأوا إلى الفلسفة يستمدون منها التعليل والبرهان، فتسربت إلى النصرانية فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما"[234]

و كان النساطرة على الأخص أكثر إلماما بعلوم اليونان، ومنهم كثيرون انتشروا في الحيرة، وبالتالي كان هؤلاء النساطرة هم الصلة بين اليونان والعرب.

و للسائل أن يسأل ما حظ الفكر اليوناني في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وقد رافق انتشار اليهودية والمسيحية؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نقول إن هذا الفكر قد تسرب من مجرى ضيق، لأن العرب لم يكونوا آنذاك يأخذون ممن حولهم علما منظما باعتبار البعد الكبير بين العرب وغيرهم من حيث الدرجة العقلية، والاقتباس إنما يحدث عندما تتقارب العقليات.[235]

و على العموم، يمكن القول بأن تأثير الفكر الأجنبي ومنه اليوناني في العقلية العربية لم يكن بذي شأن يذكر في العصر الجاهلي. ولكن يمكن اعتبار عهد الرسول (ص) بداية لظهور بوادر التفكير الفلسفي، وقد أخذ المسلمون يخوضون غمار الحديث "في ذات الله تعالى وفي صفاته فنهاهم الرسول (ص) على ذلك"[236]، وقد عمل على توجيه فكرهم الوجهة الصحيحة بحديث له، مفاده "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق"[237] وهو حديث يوافق ما جاء في الآية القرآنية

(232) المرجع نفسه. ص.25 – 26.

(233) المرجع نفسه. ص.28.

(234) المرجع نفسه. ص.28.

(235) المرجع نفسه. ص.29.

(236) محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه. دار المعارف بمصر. القاهرة. 1964 م. ص.227.

(237) المرجع نفسه. ص.228.

الكريمة "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"[238]. هذه الآية وغيرها من آيات أخرى تدعو المسلمين إلى إجهاد فكرهم في إظهار مقدرة الله لأخذ العبرة والخضوع لله عز وجل.

و ما نكاد نتخطى عصر الرسول (ص) ونصل إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان حتى نرى الفتنة تطل برأسها بين المسلمين، وقد نتج عن الصراع من أجل الخلافة ظهور طوائف دينية منها الخوارج والشيعة والمرجئة فأخذ "المسلمون يتكلمون صراحة في القضاء والقدر وفي الجبر والاختيار وفي صفات الله تعالى"[239]، وهي بحوث تسعى إلى بيان العقيدة والدفاع عنها وقد تعددت في ذلك الآراء وتشعبت الفرق. وهي بحوث إسلامية المنشأ، دينية الاتجاه، فلسفية الصبغة. وإذن، يمكن اعتبار الصراع السياسي من أجل الخلافة وما ترتبت عنه من أحزاب وشيع باعثا للتفكير الفلسفي من داخل المجتمع الإسلامي. أما بواعث التفكير الإسلامي من خارجه، فيمكن الانطلاق من اهتمام الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بالمؤلفات الإغريقية على اختلاف أنواعها بترجمتها وقد جند لهذه العملية جمهرة من العلماء أمثال أبي يحي بن بطريق وحنين بن إسحاق وحبيش بن الحسن وغيرهم.

و قد كان استيلاء العرب على مواطن الثقافة اليونانية مثل جند يسابور ومدينة الرها المركز الرئيسي لأهل الشام المسيحيين؛ ومدينة حران وهي مقر أهل الشام الوثنيين وأنطاكية وهي إحدى المستعمرات الإغريقية القديمة والإسكندرية وهي ملتقى الفلسفتين الشرقية والغربية وعمورية وأنقرة، من أهم الأسباب التي مكنتهم من المخطوطات اليونانية، والتي دفعتهم إلى استفادتها بترجمتها إلى السريانية ثم إلى العربية.[240]

و هكذا انفتحت للعرب آفاق لعالم يمتد في الماضي والمستقبل. وتهيأت لمفكري الإسلام من حكمة الشرق وفلسفة الغرب مادة ثرية متنوعة انصهرت في بوتقة ثقافتهم وحضارتهم. وفي عصر الجاحظ، شاعت الفلسفة وازدهرت فكان لها أن اتبعت منذ هذا العصر مع علوم عقلية أخرى منهجا

(238) سورة البقرة الآية 164.

(239) محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه. ص.227.

(240) ينظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.178.

علميا وأصبحت تخضع لأسلوب مذهبي خاص وقد سايرها علم الكلام وأقبل عليها المتأدبون وفي مقدمتهم أبو عثمان.

و قد أشرنا منذ قليل أن فلسفة المسلمين استمدت أصولها من الفلسفة اليونانية بما نقل إلى العربية؛ ولقد لقيت انتشارا كبيرا في عصر الجاحظ واهتم الفلاسفة بشرحها وتفهيمها والتعقيب عليها وموازنتها بما للمسلمين من دراسات ومذاهب.

و إن المتتبعين لحياة الجاحظ يخبروننا بتأثره بأرسطو، وقد أخذ عنه الكثير، إلا أنه وقف من أرسطو، موقفا نقديا "فلم يصب أمامه بشلل الفكر، كما أصيب في كثير من الأحيان ابن سينا، وغيره من فلاسفة الشرق والغرب، وإنما وضعه في الخبر، يمتحنه ويجربه"[241]

و قد انتقد الجاحظ أرسطو حينما نقل عنه "أن إناث العصافير أطول أعمارا، وأن ذكورها لا تعيش إلا سنة".[242]

و قد انتقد الجاحظ أرسطو في هذا، لأنه "لم يأت بدليل على ذلك، وكيف يستطيع أن يأتي بدليل جازم، والعصافير قد تكون في المزارع، والميازب مملوءة بها، وببيضها وفراخها، والناس القريبون منها لم يروا عصفورا قط ميتا[243]، مما يدل على نضج عقلية الجاحظ ويقظته الفكرية، ويدل أيضا على أنه يمتلك فكرا ناقدا وبصرا ثاقبا وعقلا فطنا ومن هنا يمكن القول إن الجاحظ "قل أن يقبل خرافة، بل يهزأ بمن يقبلها، بل هو في كثير من الأحيان يقف على الاعتقاد حتى يجرب ويشك، ويدعو إلى الشك، حتى تثبت صحة النظرية، ويستغرب القارئ من منطقه، وسبقه[244] إلى نظرات في منهج البحث، لم تعرف إلا "في العصر الحديث".

كذلك دعا الجاحظ إلى التفكير فقال: "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى وفي الحيرة"[245]

(241) احمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ط.9. ص.399.

(242) المرجع نفسه. ص.400.

(243) المرجع نفسه. ص.400.

(244) المرجع نفسه. ص.398.

(245) محمد كرد علي: أمراء البيان. ص.392.

و قد نتساءل عن مرجع الجاحظ في هذا المنهج في التفكير وفي النظر إلى الأشياء ووزنها بميزان العقل الحكيم. والبحث عن الإجابة لا يطول بنا عندما نتذكر أن أبا عثمان لازم مويس بن عمران منذ صباه فنمى فيه هذا الأخير نزعة عقلية هادفة أضف إلى ذلك تتلمذه على يد إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام والرجلان كلاهما من أقطاب المعتزلة، ومن مبادئ المعتزلة أن العقل مصدر المعرفة، وهذا المبدأ جعلها تحرر العقول من الجمود والركود الفكري وتنطلق بها إلى آفاق أرحب وأوسع وألا إيمان بالشيء إلا إذا صح في نظام العقل[246]. وقوة هذه النـــزعة العقلية في مدرسة المعتزلة إنما مردها إلى تأثرها بالفلسفة اليونانية حيث إن أرسطو مجد العقل وكان يقول بأن العقل في الإنسان هو أسمى شيء فيه، ثم راح يصفه بعدة أوصاف كلها إشادة وتنويه به. صحيح أن الدعوة إلى العقل في العقيدة الإسلامية تحتل مكانة مرموقة، وقد أشادت به العديد من آيات الذكر الحكيم على نحو: "**كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**" (سورة البقرة، الآية 242). ويزيد الرسول (ص) الأمر إيضاحا حين قال: "**لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله، تكون عبادته**"[247] (رواه البخاري)

غير أن عملية إذكاء البحث العقلي المستقل تم بفعل توافد الفلسفة اليونانية بصورة خاصة. وقد أشرنا إلى مظاهر تأثر الجاحظ بأرسطو. ومهما يكن من أمر فإن تفكير الجاحظ قد أصبح موسوما بسمات العقل وما يرادفه من مناظرة وجدل واستدلال وحجاج. ولا عجب في ذلك، فالجاحظ ينتمي إلى مدرسة المعتزلة؛ والتاريخ يخبرنا أن بعض المعتزلة تعلم اليونانية، وعكفوا على دراسة كتب الفلسفة والمنطق، واستمدوا منها القدرة على الجدل والحجاج والدفاع عن الإسلام وعلومه وثقافاته، وعن مذاهبهم في الاعتزال، وبعضهم اطلع على ما ترجم إلى العربية من كتب اليونان وفلسفاتها؛ ومنهم بشر بن المعتمر والنظام، وأبو الهذيل العلاف، والجاحظ ممن استخدموا الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في تأييد نزعة الاعتزال، فأقوال كثيرة من أقوال النظام والجاحظ بعضها نقلا نحتا من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها دخله شيء من التعديل[248]، غير أن تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة.[249] وكان أبو الهذيل قد اقتبس مسائل كثيرة من الفلسفة اليونانية.[250] ويقول الشهرستاني بأن النظام طالع كثيرا من كتب

(246) المرجع نفسه. ص.400.

(247) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري. المكتبة العصرية. ط.1. صيدا. بيروت. 2004 م. ص.35.

(248) ينظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.3. ص.93، 94، 95.

(249) ينظر: احمد أمين: ضحى الإسلام. ج.3. ص.559 وما بعدها.

(250) ينظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.103.

الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة؛ وكان الجاحظ خبيرا بالثقافة اليونانية، مطلعا على دقائقها، فهو عالم بالطبيعيات والإلهيات كما يدل على ذلك كتاب الحيوان.[251]

و هكذا نرى الجاحظ متأثرا بالثقافة اليونانية وقد اصطبغت بسببها طريقته في الجدل والحجاج والبحث والتعبير. ولكن إذا كنا نسلم بالتأثير ليس معنى هذا التقليد، حيث إن الجاحظ وقف – مثلا – من آراء أرسطو حول بعض الحيوان – موقف الحصيف المدقق الجريء، فما صدقه عقل الجاحظ وأسعفته التجربة والعيان قبله، وما لم يقبله عقله وفق مؤشرات معلومة رفضه ودلل على فساده بأدلة معقولة.

و على سبيل المثال، يزعم أرسطو أن ذوات الأربع كلها تحيض على اختلاف في القلة والكثرة.[252]

فالجاحظ صاحب التجربة الطويلة، والسماع لشعر العرب وآدابهم، المليء بذكر الحيوان، يرد هذا القول ولا يأخذ به، ويدفع رأي أرسطو هذا، العلم الحديث أيضا.

و هناك رأي لأرسطو، يذكره الجاحظ "و زعم صاحب المنطق في كتاب الحيوان أن ثورا فيما سلف من الدهر، سفد وألقح من ساعته بعد أن خصي"[253]

و عقل الجاحظ لا يصدق هذا، وهذا الشيء لا يحتاج إلى أي برهان عند الجاحظ لدحضه، ولذلك نرى الجاحظ قاسيا في رده: "فإذا أفرط المديح، وخرج من المقدار... احتاج صاحبه إلى أن يثبته بالعيان، أو الخبر الذي لا يكذب مثله"[254].

و هناك بعض الاختلاف بين الجاحظ وأرسطو حول طبيعة الحيوانات، كان بعض ردودها نتيجة الملاحظة، والبعض الآخر نتيجة عدم مطابقة آراء أرسطو للواقع، وهذا ما دعا الجاحظ إلى رفضها.

و من هذه الاختلافات التي ذكرها الجاحظ: "و قد زعم صاحب المنطق أن الكلاب السلوقية، كلما دخلت في السن كان أقوى لها على المعاضلة، وهذا غريب جدا، وقد علمنا أن

(251) ينظر: أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل. ص.98.

(252) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: ج.5. ص.220.

(253) المصدر نفسه. ج.5. ص.220.

(254) المصدر نفسه. ج.5. ص.220.

الغلام أحد ما يكون وأشبق وأنكح وأحرص عند أول بلوغه، ثم لا يزال كذلك حتى يقطعه الكبر"[255].

و يقول أرسطو: "... إن السمكة لا تبتلع شيئا من الطعم إلا ببعض الماء.."[256]

و يسخر الجاحظ من هذا القول معقبا على ذلك بقوله: "ما يعلم هذا إلا من كان سمكة مرة، أو أخبرته به سمكة، أو حدثه به الحواريون أصحاب عيسى"[257] والجاحظ في كلامه الساخر هذا، يريد أن يقول: إن أرسطو تعوزه التجربة في ذلك.

و الجاحظ بهذا لا يقبل الأمور بعلاتها، فهو في بعض الأحيان يلتمس الغدر لأرسطو، لأنه ربما يكون المترجمون قد أخطأوا في النقل، أو أنهم لم يتوخوا الدقة في ترجمتهم "و لعل المترجم قد أساء في الإخبار عنه".[258]

و على العموم، إن أبا عثمان في جل مؤلفاته يظهر سلطة عقليته الحجاجية التي ولدتها لديه الفلسفة اليونانية والعقل المعتزلي المتأثر بعلم الكلام. وهذه الحجاجات الكلامية نجدها – على سبيل المثال – في رسائله، وكذا في الجزء الأول والثاني من "كتاب الحيوان"، فنجد هناك قوله: "و قال صاحب الديك"، و"قال صاحب الكلب"و "قال صاحب النعامة". ويذكر الجاحظ في هذا الجدال محاسن كل حيوان ومساوئه، ومعلومات كثيرة عنه، وبلا شك ليس هناك اثنان متجادلان، فهو من كلام الجاحظ، هذا الكلام الذي كان للجاحظ أن صاغه من الفلسفة صوغا أدبيا، فقرب بذلك الفلسفة إلى الأذهان، فهو يمزج كلام أرسطو بضروب من الأمثال والأشعار وأفكار الفلاسفة بأقوال الأدباء ليصل بذلك إلى لذة العواطف وغذاء العقول[259].

د) الفكر الفارسي:

يعود اتصال العرب بالفرس إلى حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي حين أسس الفرس إمارة الحيرة على نهر الفرات وملكوا عليها أمراء عربا، فكان لهؤلاء العرب أن تأثروا بالمدنية

(255) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.533.

(256) المرجع نفسه. ج.5. ص.54.

(257) المرجع نفسه. ج.7. ص.18.

(258) المرجع نفسه. ج.4. ص.34.

(259) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.3. ص.129.

الفارسية مثل ما هو الحال بالنسبة إلى الشاعر عدي بن زيد (587 م)، وقد ظلت الحيرة خاضعة لنفوذ الفرس حتى فتحها خالد بن الوليد سنة 633 م.[260]

ثم امتد الفتح إلى كل بلاد فارس (638 م – 652 م)، فترتب عن هذا الفتح أن أسلم أكثر الفرس وتعلموا العربية، وامتزج العرب بالفرس عن طريق التزاوج، وقد كان الامتزاج عن طريق التزواج ضعيفا في العصر الأموي لاعتزاز العرب بعروبتهم، فقلما نجد زواج العربي من غير جنسه وندر زواج العربية من غير جنسها وحينما قامت الدولة العباسية، وأصبح الفرس موضع اعتزاز وأصحاب نفوذ، أقبل العرب على الزواج منهم ومن غيرهم، فكان الامتزاج في الدم وكان التفاعل في المعتقد.

و كان للعرب أن تأثروا بحضارة الفرس في كثير من جوانبها فحصل التأثر في طرق المعيشة وفي العادات والتقاليد الفارسية لأن الفرس كانت حضارتهم أقوى الحضارات قبيل الإسلام، كما كانوا القوة الحقيقية في قيام الدولة العباسية؛ فأخذ العباسيون عنهم بعض نظم الحكم وفن العمارة، والثقافة، وقلدوهم في المأكل والمشرب والملبس وتشييد القصور، وتجميل المدن بالحدائق والنافورات، كما تأثروا بهم في مجالس اللهو والطرب والموسيقى والغناء وألوان الزينة ووسائل الترفيه.[261]

أما الحياة الفكرية فقد تطورت في هذا العصر العباسي حيث وضعت أسس العلوم والفنون وقد قام بذلك علماء العصر العباسي العباقرة من عرب وغيرهم وكان لغير العرب في تلك النهضة العلمية أثر واضح ولاسيما العنصر الفارسي.

و قد نبغ من الفرس أشخاص كثيرون، يكفي ذكر عبد الله بن المقفع وبشار بن برد والحسن بن هانيء المعروف بأبي نواس، في الأدب. والفارابي وابن سينا والغزالي في الفلسفة والتصوف[262]، وعلى وجه الاختصار إن "هؤلاء الفرس الذين تعربوا، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظ من الثقافة الفارسية ملأوا الدنيا في هذا العصر العباسي علما وحكمة ونثرا"[263]

(260) ينظر: حسن إبراهيم حسن: زعماء الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. د.ت. ص.121.

(261) *Voir: Vaston Wret : Grandeur de l'islam. Ed. Armand colin. Paris. 1961. p.89.*

(262) ينظر: شوقي ضيف: العصر العباسي الأول. درا المعارف. ط.5. القاهرة. 1975 م. ص.201 وما بعدها.

(263) علي الزيبدي: في الأدب العباسي. دار المعرفة. ط.1. القاهرة. 1959. م. ص.109.

و مهما يكن من أمر، فإن العلاقات بين الفكر الفارسي والفكر العربي قديمة قدم العلاقات التاريخية بينهما، حيث إن هذه العلاقات نجدها مجسدة بصورة خاصة في الأدب. حتى قال بعضهم إن الأدب الفارسي القديم كان أول أدب أجنبي اتصل به الأدب العربي، وبخاصة في منطقة الحيرة، حيث كانت مجالا خصبا لتسرب الفكر الفارسي عموما والأدبي خصوصا، وإذا كان تأثير هذا الفكر في العرب محدودا في ذلك الوقت، فالأمر على خلاف ذلك بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس. وذلك لتعدد قنوات الاتصال بين الفرس والعرب في مجالات الفكر والأدب. ومن أهم هذه المجالات ما يأتي:

1) العلاقات القائمة بين اللغتين العربية والفارسية:

حدثت بعض الصلات بين اللغتين العربية والفارسية نتيجة للجوار القائم بين الشعبين العربي والفارسي، ونتيجة للتعاون الوثيق الذي حصل بعد الفتح الإسلامي. وإن أول ما يلفت النظر في هذا الأمر هو انتشار اللغة العربية عند الفرس، واستخدامها لغة أدب وحديث طوال أكثر من قرنين من الزمن، فبعد الفتح الإسلامي واعتناق الفرس للدين الإسلامي، شعروا بأنهم في حاجة ماسة لتعلم اللغة العربية حتى يستطيعوا قراءة القرآن الكريم، وتأدية فريضة الصلاة حيث ارتبطت اللغة العربية في أذهانهم بأنها لغة الإسلام الذي أقبلوا على اعتناقه والتعصب له، فأقبل بعضهم على تعلم اللغة العربية وإهمال اللغة البهلوية، لغة الساسانيين ولغة الدين الزرادشتي المنتشر في فارس قبل الإسلام، وساعد على ذلك أن عددا كبيرا من الجنود العرب استقروا في فارس، ولكي يتم التفاهم بين الفرس وهؤلاء العرب، كان لزاما عليهم تعلم اللغة العربية، وزاد من إقبال الفرس على تعلم اللغة العربية، أنها أصبحت اللغة الرسمية في جميع الأمصار الإسلامية، فإذا أراد أي مسلم العمل في الدواوين، فعليه أن يجيد اللغة العربية، وهكذا أصبحت اللغة العربية بالتدريج اللغة التي يستعملها الفرس في حياتهم العامة، وبالتالي بدأت اللغة البهلوية في الاندثار لعدم استخدامها، و لم يعد يحرص عليها إلا أولئك الذين ظلوا على دينهم الزرادشتي، وآثروا العزلة في الأماكن النائية وبين شعاب الجبال.[264]

ظلت اللغة العربية هي اللغة الوحيدة المستخدمة في بلاد فارس طوال القرنين الأول والثاني الهجريين، ثم حاول الفرس بعد ذلك – في خضم بروز الحركة الشعوبية – إحياء لغتهم القديمة،

(264) ينظر: علي الزيدي: في الأدب العباسي. ص.107.

ولكن الأمر لم يكن سهلا، فقد ضاعت من لغتهم كثرة هائلة من الألفاظ والمصطلحات كما نسي الفرس طريقة الكتابة البهلوية، وأصبحوا لا يعرفون إلا الخط العربي، ولهذا استعان الفرس في إحياء لغتهم باللغة العربية، فاستخدموا الخط العربي في كتابتها، كما استبدلوا الكلمات الفارسية المندثرة بكلمات عربية، وهكذا دخل المعجم العربي برمته تقريبا في المعجم الفارسي، حتى ذهب بعضهم إلى أن نسبة الألفاظ العربية في المعجم الفارسي تزيد على السبعين بالمئة؛ ورغم إحياء الفرس للغتهم، فقد ظلت اللغة العربية هي اللغة الأدبية الأولى في بلاد فارس. إذ حرص الأدباء الفرس على التأليف باللغة العربية أملا في رواج كتبهم داخل بلادهم وفي بقية دول العالم الإسلامي الناطق باللغة العربية. وحتى بعد أن استقلت اللغة الفارسية وأصبحت لغة أدب وعلم، فإن أدباء فارس وعلماءها حرصوا أشد الحرص على إجادة اللغة العربية والتخصص في علومها، بل إن العلوم العربية كانت سابقة على العلوم الفارسية نفسها في الحظوة باهتمام كل متعلم فارسي.

و لم يقتصر تغلغل اللغة العربية في اللغة الفارسية الإسلامية على الألفاظ والخط، بل استعانت الفارسية بالعديد من المصطلحات العربية وخاصة تلك المصطلحات المرتبطة بالنواحي الفقهية من علوم القرآن والحديث وكذلك بالمصطلحات الصوفية والفلسفية وعلوم الشعر والكتابة وغير ذلك من العلوم العربية والإسلامية.[265]

و إذا كانت اللغة الفارسية قد أخذت الكثير من اللغة العربية، فإنها صدرت إلى اللغة العربية مجموعة من الألفاظ كذلك، ولم يكن هذا التصدير قاصرا على الفترة اللاحقة للفتح الإسلامي، بل امتد هذا التعاون إلى ما قبل الإسلام، فإذا تصفحنا دواوين الشعراء في العصر الجاهلي، وجدنا بعض الألفاظ الفارسية في أشعارهم، ويأتي في مقدمة ذلك الأعشى حيث يقول في وصف مجلس طرب وهو:[266]

ببابل لم تعصر فجاءت سلافة تخالط قنديدا ومسكا مختما

يطوف بها ساق علينا متوم خفيف دفيف ما يزال مقدما

بكأس وإبريق كأن شرابه إذا صب في المصحاة خالط بقما

(265) ينظر: المرجع نفسه. ص.110.

(266) ديوان الأعشى الكبير: شرح وتعليق محمد محمد حسين. المطبعة النموذجية. القاهرة. د.ت. ص.188.

لنا جلسان عندهـــا وبنفســـج و سيسنبر والمرزجوش منمنمـــا

و آس وخيري ومرو وسوسن إذا كان هنزمن ورحت مخشما

و شاهسفرم والياسمين ونرجس يصبحنا في كل دجـــن تغيمـــا

و مستق سينيـــن وون وبـــرط يجاوبه صنـــج إذا مـــا ترنمـــا

و الملاحظ أن الأعشى قد أورد في هذه الأبيات القليلة كثرة كثيرة من الكلمات الفارسية المعربة، والتي تتعلق بالسماع والغناء، وكذلك أسماء الورود والأزاهير مما يعد لصيقا بالبيئة الفارسية، ودخيلا على البيئة الصحراوية بالجزيرة العربية، وهذه هي الألفاظ الفارسية الواردة في الأبيات:

قنديد: سكري، حلو، عذب، مشتقة من الكلمة الفارسية قند بمعنى سكر. جلسان (كلشن)، بنفسج (بنفشه)، سيسنبر (سيسنمبر)، مرزجوش (مرزن كوش)، آس، خيري، مرو، سوسن، شاهسفرم (شاه سيرغم)، ياسمين (سامن)، نرجس (نركس): وهذه كلها أسماء، وورود وأزهار، أو أشجار لها رائحتها الزكية، مستق، ون (ونكك)، بربط (بربت، صنج (جنكك): وهذه أسماء آلات موسيقية فارسية، استخدمت بعد ذلك في الموسيقى العربية.[267]

إبريق، معروف في اللغة العربية ويقصد به وعاء الخمر.

و بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس، وانفتاح عرب البادية على حضارة الفرس، أخذوا بما لديهم من مظاهر والترف والأبهة، فنقل العرب عنهم بعض الألفاظ المتصلة بالزينة وترف العيش ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

جوهر – كوهر ديباج – ديبا

درفس – درفش صولجان – جوكان

(267) ينظر: فون كريمر: الحضارة الإسلامية. ترجمة مصطفى طه بدر. دار الفكر العربي. بيروت. 1956. ص.110.

و لم يقتصر استخدام الألفاظ الفارسية على الشعر العربي الجاهلي، بل استخدمت بعض الألفاظ الفارسية في القرآن الكريم نفسه، و لم يكن القرآن يستخدمها إن لم تكن متداولة في البيئة العربية، ومن هذه الكلمات: (268)

كلمة "كنـــز" وأصلها في الفارسية "كنج"، وذلك في قوله تعالى: "فلعلك تارك بعض ما يوحي إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنـــز أو جاء معه ملك إنما أنت نذير، والله على كل شيء وكيل" (سورة هود الآية 12)

و كلمة "إبريق" أصلها الفارسي آب ريز، وهي كلمة مركبة من كلمتين، آب بمعنى ماء، وزير بمعنى أن يصب، ووردت مجموعة في القرآن الكريم في قوله تعالى: "يطوف عليهم ولدان مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين: (سورة الواقعة الآية 17 و18).

و كلمة "سجيل أصلها الفارسي "سنك كل"، وقد وردت في قوله تعالى: "فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها، وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود" (سورة هود الآية 82)

وكلمة "استبرق" وأصلها الفارسي "استبره"، وقد وردت في أكثر من آية منها قوله تعالى: "أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق متكئين فيها على الأرائك نعم الثواب وحسنت مرتفقا" (سورة الكهف الآية 31).

و إلى جانب الألفاظ، فقد استعارت اللغة العربية بعض معانيها من اللغة الفارسية وبخاصة أشعار شعراء العربية ذوي الأصل الفارسي أمثال أبي نواس وبشار بن برد وابن الرومي وغيرهم، فقد نظم هؤلاء شعرا عربيا في بنائه ولكنه فارسي في معانيه وأخيلته، وخير مثال لذلك خمريات أبي نواس، فبعد أن كان الحديث عن الخمر في القصائد العربية يذكر في إشارات سريعة في مطلع القصائد، إلا أن أبا نواس أنشد قصائد كاملة في الخمر، ومن بين ما قاله أبو نواس في الخمر، ويبدو فيها روحه الفارسية هذه الأبيات: (269)

(268) ينظر: يوهان فك: العربية (دراسة في اللغة واللهجات والأساليب). ترجمة عبد الحليم النجار. مطبعة دار الكتاب العربي. بيروت. 1952. ص.126.

(269) عمر فروخ: أبو نواس شاعر هارون الرشيد والأمين. مكتبة الكشاف. ط.3. بيروت. 1965 م. ص.136.

تدار علينا الراح من عسجدية حبتها بأنواع التصاوير فارس

قرارتها كسرى، وفي جنباتها مها تدريها بالقسي الفـــوارس

فللراح ما زرت عليه جيوبها و للماء ما دارت عليه القلانس

كما أفادت اللغة العربية وأدبها من اللغة الفارسية، فنونا لم يكن لها سابق عهد بها وخير مثال لذلك الكتابة الديوانية، فمن المعروف أن الرسائل الديوانية في اللغة العربية خلال عصر الخلفاء الراشدين وأوائل حكم الدولة الأموية كانت تعبر في أقل عبارة ممكنة عن الغرض الرئيسي مباشرة دون العناية بالمقدمات أو الإطناب، ولكن ما أن تولى عبد الحميد الكاتب الفارسي الأصل ديوان الرسائل في عهد عبد الملك بن مروان ومن خلفوه من خلفاء بني أمية حتى دالت دولتهم، أدخل الكثير من التغيير على أسلوب الرسائل وجعلها فنا قائما بذاته، حتى قيل: "بدئت الكتابة بعبد الحميد" وسبق الفرس في هذا المجال راجع إلى وجود الديوان في الدولة الساسنية قبل الإسلام في حين لم يكن للعرب معرفة بمثل هذا الديوان وطريقة الكتابة الديوانية، لذا ما أن تولى هذا المنصب فارسي حتى أدخل عليه هذا التغيير الذي جعله فنا مستقلا يقصد لذاته.[270]

و هكذا كان التعاون بين اللغتين العربية والفارسية وثيقا وسابقا على الفتح الإسلامي وذلك لتجاور الشعبين واللغتين ولاشك أن هذا التعاون أوجد العديد من مظاهر التأثير والتأثر كما أتاح لأدباء الشعبين فرصا من الاتصال عادت بالخير على كلا اللغتين والأدبين. ويمكن القول بأنه لم يحدث تعاون بين اللغة العربية وأي لغة أخرى بمثل ما كان بينها وبين اللغة الفارسية. ولما كانت اللغة وعاء أفكار الأمة، طبيعي جدا أن نجد تبادلا في إنتاج الفكر بين العرب والفرس.

2) التقاء الثقافتين العربية والفارسية:

امتثالا لما أملاه اعتناق العرب والفرس للدين الإسلامي وكذلك بحكم الجوار، فقد حدثت مظاهر التقاء عديدة بين الثقافتين العربية والفارسية، ومن مظاهر هذا الالتقاء الاهتمام المشترك بالناحية المعرفية والأفكار الصوفية. ويكفي لندلل على التقاء الثقافتين حول مائدة التصوف والمعرفة تلك المنـــزلة الكبيرة التي يحظى بها حتى اليوم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الفارسي الأصل،

(270) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.167 وما بعدها.

العربي الإنتاج، حيث إن معظم الكتب التي ألفها، كتبها باللغة العربية، ولم يخلف إلا قلة من الكتب التي خطها باللغة الفارسية.(271)

و نفس الالتقاء يمكن أن نشاهده في الفلسفة الإسلامية بشقيها الفارسي والعربي، ويكفي التدليل على التقائهما نظرة كل من العرب والفرس إلى ابن سينا وإنزاله منـــزلا كريما بين المفكرين والفلاسفة في العالم كله، ومن المعروف أنه كتب بعض كتبه باللغة الفارسية، ولكنه كتب معظمها باللغة العربية، رغم أنه فارسي النشأة.

و من مظاهر الالتقاء كذلك الاهتمام بالخرافات والأساطير، والدليل على ذلك العناية الكبرى التي حظيت بها كتب الأساطير والحكايات في الأدبين العربي والفارسي، مثل كتاب كليلة ودمنة وكتاب ألف ليلة وليلة وغيرهما.(272)

و كان كتاب "كليلة ودمنة" ذا أثر قوي في الأدب العربي القديم في العصر العباسي، ذلك أن جعفر بن خالد البرمكي كلف عبد الله بن الأهواني أن يترجمه له مرة ثانية، ثم صاغه نظما – في نحو أربعة عشر ألف بيت – أبان بن عبد المجيد بن لاحق، للبرامكة أيضا. وحاكاه في ذلك شعراء آخرون، منهم علي ابن داوود، وبشر بن المعتمر، وأبو المكارم أسعد بن خاطر، ولم يصلنا من هذه الآثار الأدبية إلا نحو سبعين بيتا من نظم أبان بن عبد الحميد، نقلها الصولي في كتابه "الأوراق".

و لم يقف حظ هذا الكتاب عند الترجمة نظما أو نثرا، فقد نسج آخرون على منواله. فألف سهل بن هارون كتابا سماه: "ثعلبة وعفراء"، وهو محاكاة لكتاب "كليلة ودمنة". وقد حاكى علي بن داوود، يدوره سهل بن هارون في كتابه له سماه: "كتاب النمر والثعلب"، ولم يصلنا شيء من هذه الكتب أيضا.(273)

و ممن نسجوا على منوال "كليلة ودمنة" إخوان الصفاء في رسائلهم وقد نقلوا هذا الجنس الأدبي من المغزى الاجتماعي إلى الميدان الفلسفي. فألفوا محاكمة طويلة بين الإنسان والحيوان أمام

(271) المرجع نفسه. ص.174 وما بعدها.

(272) المرجع نفسه. ص.ص.179 – 180.

(273) ابن النديم: الفهرست. ج.5. ص.117 وما بعدها.

ملك الجان، وأطالوا في مرافعة الخصمين من الإنسان والحيوان، ليبثوا في تلك المرافعة أفكارهم الفلسفية.(274)

و إن المتتبع لمسار الثقافة في بلاد فارس وبلاد العرب نجده متقاربا في خطوطه العريضة وذلك نتيجة التأثير المتبادل الذي نجم عن اتصال البلدين ببعضهما بعض.

3) الرغبة في الاستيعاب:

بعد أن دخل الإسلام بلاد فارس، وأصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية وكذلك لغة الحديث هناك، شعر عدد كبير من متعلمي الفرس أن أبناء وطنهم في حاجة لمن يشرح لهم بعض أسرارها، وييسرها لهم، ويبسط لهم كذلك العلوم الدينية وبخاصة التفسير والحديثة، فالقرآن معجزته في بلاغته وفي قوة حججه، وليس في مقدور عامة الفرس إدراك صوره البلاغية كما يفهمها أصحاب اللغة من العرب، ولهذا شعر هؤلاء المتعلمون والمفكرون أن من واجبهم تأليف الكثير من الكتب في جميع أنواع العلوم العربية والإسلامية، حتى تكون في عون ذويهم من الفرس وغيرهم ممن تعد اللغة العربية جديدة بالنسبة إليهم.

كما اتخذ هؤلاء العلماء من قدرتهم على الكتابة والتأليف وسيلة للحصول على المناصب المرموقة في الدولة الإسلامية، ومهما كانت البواعث، فقد تركوا لنا ذخيرة من أمهات الكتب والمراجع العربية التي لا غنى عنها لمن يريد أن يتعرف على أصول الثقافة العربية، بل والثقافة الإسلامية كلها، فلم يتركوا مجالا للتأليف إلا وكتبوا فيه العديد من الذخائر التي قربت بين الفرس والعرب، ووحدت بين أفكارهم، ووجهت مسار الثقافة في كل من فارس وبلاد العرب الوجهة المشتركة في كثير من جوانبها.

فإذا تصفحنا علوم اللغة العربية من صرف ونحو ولغة وفقه وجدنا العديد من كتب التراث العربي من إنتاج العقل الفارسي، ومنهم سيبويه والكسائي وابن قتيبة وعبد القاهر الجرجاني والزمخشري والسكاكي وغيرهم.

و في مجال الأدب نثره وشعره تطالعنا أسماء مضيئة في رحاب الأدب العربي مثل بشار بن برد وأبي نواس، وبديع الزمان الهمذاني، وعبد الحميد الكاتب وابن العميد وابن الرومي.

(274) المسعودي: مروج الذهب. ج.1. ص.159.

و في التفسير تبرز أسماء أعلام مازالت كتبهم موضع احترام وإجلال كل المسلمين ومنهم الطبري وفخر الدين الرازي.

و في الحديث يوجد الشيخان البخاري ومسلم صاحبا الصحيحين، وكذلك الترمذي وأبو داود السجستاني والنسائي.

و في التاريخ نجد مؤلفات الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ولأبي الفدا (المختصر في أخبار البشر)، ولأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي (تاريخ بخارى)، ولأبي عبد الله حمزة بن الحسين الأصفهاني (تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء) ولأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري (غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم). وغير ذلك من كتب التاريخ التي ألفها الفرس باللغة العربية، والتي حرص عدد كبير من أدبائهم بعد ذلك على ترجمتها إلى اللغة الفارسية.

و في الفلسفة الحكيم المشهور والفيلسوف الكبير ابن سينا المتوفى عام 428 هـ ومن كتبه "كتاب الشفاء" و"القانون" و"الإشارات".

و كذلك حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المتفى عام 505 هـ ومن مؤلفاته "إحياء علوم الدين"، و"مقاصد الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال" والوسيط في الفقه" و"البسيط في فروع المذهب الشافعي".

و هناك أسماء فارسية أخرى شاركت في ترسيخ أركان الثقافة العربية بما ألفوه من كتب عربية في علم الجغرافيا والرياضيات والطب والنجوم، وغير ذلك من العلوم المتداولة في ذلك الوقت، فلم يتركوا علما إلا ضرقود وألفوا فيه العديد من الكتب التي تفخر بها المكتبة العربية حتى اليوم.[275]

و من هنا نخلص إلى القول بأن انتشار اللغة العربية في بلاد فارس واستيعاب هذه اللغة للثقافة الفارسية وازدهار الفكر الفارسي في ظل اللغة العربية كل هذا قد ترك آثارا محمودة على نشاط الحركة الفكرية في الدولة العباسية فكان للجاحظ أن اغترف من هذه الحركة الفكرية الموسومة بالطابع الفارسي وقد انعكس ذلك جليا في مؤلفاته، وفي مقدمة هذه المؤلفات "كتاب التاج في أخلاق الملوك" فمن الثابت أن العرب نقلوا عن الفرس صورة مجالس الغناء والاجتماع لسماعه، فكانت – فضلا عن كونها مجالس للغناء – مجالس للأدب يصفى لها الشعر ويرفق حتى يتفق والذوق الموسيقي، أضف إلى هذا ما كانت تستتبعه هذه المجالس من محاضرات أدبية، وقصص

(275) انظر: ضحى الإسلام. ص.289 وما بعدها.

جميل، وفكاهات رائقة وتنادر ممتع، وتسابق بين الشعراء والأدباء للظهور فيها، ونيل الحظوة، ولاشك في أنه كان لهذه المنتديات الأدبية من فضل على الأدب، ومباراة في تهذيبه وتجديده.

و ما يدل على نقل هذه المجالس عن الفرس ومحاكاة العرب لهم ما ذكره صاحب "كتاب التاج في أخلاق الملوك" حيث عقد بابا سماه "باب المنادمة". قال فيه: ولنبدأ بملوك الأعاجم إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية وإلزام كل طبقة حظها، والاقتصار على جديلتها (شاكلتها) [276]"، ثم ذكر ما كان يفعله ملوك العجم مع الندماء من تقسيمهم إلى طبقات ومراتب، ومجلس كل طبقة من هؤلاء، وقال: "وكانت ملوك الأعاجم من لدن أزدشير ابن بابك إلى يزدجرد تحتجب عن الندماء بستارة، فكأن يكون بينه وبين أول الطبقات عشرون ذراعا؛ لأن الستار من الملك على عشرة أذرع، والستار من الطبقة الأولى على عشرة أذرع، وكان يأتيهم الأمر من الملك بما يفعلون وما يغنون". ثم قال "قلت لإسحاق بن إبراهيم: هل كانت الخلفاء من بني أمية تظهر للندماء والمغنين؟ قال: أما معاوية، ومروان، وعبد الملك، وسليمان، وهشام، ومروان بن محمد فكان بينهم وبين الندماء ستارة، وكان لا يظهر أحد الندماء على ما يفعله الخليفة إذا طرب للمغني والتذه، حتى ينقلب ويمشي ويحرك كتفيه ويرقص ويتجرد حيث لا يراه إلا خواص جواريه، إلا أنه كان إذا ارتفع من خلف الستارة صوت أو نعير طرب أو رقص أو حركة بزفير تجاوز المقدار، قال صاحب الستارة: حسبك يا جارية، كفي، انتهي أقصري، بوهم الندماء أن الفاعل لذلك بعض الجواري، فأما الباقون من خلفاء بني أمية فلم يكونوا يتحاشون أن يرقصوا ويتجردوا ويحضروا عراة بحضرة الندماء والمغنين"[277]. وقد ذكر بعد مجالس الخلفاء العباسيين.

و ليس من باب المبالغة القول بأن الجاحظ في هذا الكتاب – كتاب التاج – قد عكس حقا فاعلية التأثير الفارسي في ساحة الدولة العباسية. وللأستاذ أحمد زكي القول في هذا الكتاب:

"هذا الكتاب، نتعرف به مقدار التأثير الكبير الذي كان للحضارة الفارسية في الحضارة الإسلامية على عهد العباسيين، حتى لقد ينسى الجاحظ خطته ومنهاجه فيسرد بعض عادات الفرس

(276) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب التاج في أخلا الملوك. المطبعة الأميرية. ط.1. القاهرة. 1914 م. ص.21 وما بعدها.

(277) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ورسومهم القديمة، كأنها مألوفة في تلك الأيام؛ وهي مما لا يمكن أن يكون تحت حكم الإسلام"[278].

ثم يزيد الأستاذ أحمد زكي الأمر وضوحا بالنسبة إلى تأثر الجاحظ بالفكر الفارسي فيقول: "هذا الكتاب: تدلنا عباراته على أن الجاحظ استخدم بعض التصانيف التي وضعها الفرس في هذا المعنى. بل نراه قد انساق بعامل الاستمرار في النقل عنها إلى إيراد بعض السنن التي قلنا إنها لم يبق لها مجال بعد ظهور الإسلام. لذلك يغلب على ظني أن المؤلف استعان بالكتب التي نقلها المترجمون من الفارسية إلى العربية في أيام أبي جعفر المنصور، ومن كان قبله من بني مروان، ومن أتى بعده من سلالة هاشم، ولعله يكون قد اعتمد أيضا على كتاب "التاج" المصنف باسم كسرى أنوشروان، ذلك الكتاب الذي فسره ابن المقفع، وهو لا يزال إلى الآن سرا مكتوما في ضمير الزمان"[279].

و من خلال هذه الشواهد السالفة الذكر يدرك القارئ دون كبير هناء بأن الجاحظ قد احتضن الفكر الفارسي؛ فكان لهذا الفكر أن أسهم في بناء شخصيته العلمية حيث ظهر هذا الفكر جليا في كتاباته وفي مقدماتها "كتاب التاج في أخلاق الملوك".

أما وقد كان الأمر على هذه الحال، فلا يمكن إنهاء الحديث عن مصادر الجاحظ الثقافية في شقها الأجنبي دون الحديث عن الثقافة الهندية التي كان لها هي الأخرى نفوذ في الثقافة العربية الإسلامية.

هـ. الثقافة الهندية:

من الثابت تاريخا أن العرب قد اتصلوا بالهند قبل ظهور الإسلام عن طريق التجارة وقد أعجبوا بسيوفهم التي وردت بعض أسمائها في أشعارهم إشادة وتنويها بها.

و في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك، تم فتح السند (91 هـ)، ثم امتد الفتح إلى كابل وكشمير في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور.

و قد نتج عن هذا الفتح ما يأتي:

– اعتناق جماعات من الهنود الدين الإسلامي، وبالتالي امتزاج روحانية الهند بروحانية الإسلام.

(278) المصدر نفسه. ص.26.

(279) المصدر نفسه. ص.26.

– احتكاك العرب بالهند يحكمونهم، ويعلمونهم إسلامهم، ويطلعون على أديانهم، ويبادلونهم الآراء.

و قد عني العرب بالهند، بجغرافيتها وتاريخها وعلومها، ولكنهم ما تعمقوا ولا استقصوا. قال القفطي: "و لبعد الهند عن بلادنا، قلت تآليفهم عندنا، فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم. وقد اهتم العرب بحساب الهند، ونجومهم وطبهم، أكثر مما اهتموا بحكمتهم. ولكنهم لم يهملوا هذه الحكمة كل الإهمال"[280].

حيث نجد البرامكة قد عنوا بطب الهند وشيء من حكمتهم منذ القرن الثاني للهجرة. قال ابن النديم: "قرأت في جزء ترجمته ما هذه حكايته: كتاب فيه ملل الهند وأديانها، نسخت هذا الكتاب من كتاب كتب... سنة 249 هـ. لا أدري هذه الحكاية التي في هذا الكتاب لمن هي، إلا أني رأيته بخط يعقوب بن اسحق الكندي حرفا حرفا. وكان تحت هذه الترجمة ما هذه حكايته بلفظ كاتبه: حكى بعض المتكلمين بأن يحي بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانه، فكتب له هذا الكتاب. قال محمد بن إسحاق الذي عني بأمر الهند، في دولة العرب، يحي بن خالد وجماعة البرامكة"[281].

أما ابن النديم نفسه فقد تعرض لمذاهب الهند في فصل من كتاب الفهرست. وقد أعرض عن وصف بعض بيوت العبادات وبعض الأصنام بينما اهتم بالاعتقادات، وأهم ما له في هذا الباب شيء عن البد (بوذا).[282]

و للشهرستاني (548 هـ) فصل في آراء الهند يتحدث عن فرقهم وعقائدهم. غير أن في هذا الفصل كثير من الأخطاء ناتجة عن ضعف اطلاع إلا أنه يعرض هنا وهناك بعض آراء هامة، ولاسيما فيما يتصل بالبوذية أو أصحاب البددة حسب تسميته.[283]

و هناك عالم اطلع على الفكر الهندي اطلاعا وافيا صحيحا لم يحظ به غيره من مؤلفي العرب وهو أبو الريحان البيروني الفارسي الأصل، العربي الثقافة والتفكير، يعتز بالعروبة ويفخر أن ينسب إليها ولا يقبل غيرها بديلا. وقد عشق العربية واختارها دون اللغات الأخرى لتدوين بحوثه

(280) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية. منشورات المطبعة الكاثوليكية. ط.2. بيروت. 1967 م. ص.49.

(281) المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

(282) ابن النديم: الفهرست. ج.5. ص.126.

(283) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.3. ص.70.

العلمية، فهو يقول في مقدمة كتابه (الصيدنة): "الهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية"، وذلك لحسن أدائها للمعاني، وقد تعلم البيروني السنسكريتية، وسافر إلى بلاد الهند، فطالع الكتب، وتحدث إلى الناس. نقل كتابين إلى العربية يمثلان مذهبين فلسفيين هامين، كما ألف كتابا بعنوان: "في تحقيق ما للهند من مقوله، مقبوله في العقل أو مرذولة". ويذكر البيروني أن الثقافة الإغريقية قد مرت من الإسكندرية إلى الهند عن طريق البحر فاصطبغ علم الفلك والرياضيات الهندي بشيء من الطابع الإغريقي الإسكندري، وفي أوائل الدولة العباسية عرف العرب شيئا من الفلك الهندي. ولعل اسم كتاب (السند هند) عندهم مأخوذ من اسم مؤلفه الفلكي الهندي "براهما سدهنتا". وهذا الكتاب يحتوي على معلومات فلكية ورياضية، وكان يستخدم في مدرسة جند يسابور، وقد نقل إلى العربية بعد أن ترجم إلى الفارسية.

و مهما يكن من أمر، فما أن تم الفتح حتى أخذت الحركة العلمية تتبعه، فكان بعض الفاتحين أنفسهم من العلماء، فالربيع بن صبيح البصري أشهر المحدثين، وأولهم تدوينا للحديث، كان في الجيش الذي قاده المهدي سنة 159 هـ لغزو الهند وبهامات.[284]

و بالمقابل، سرعان ما ظهر الموالي الذين جلبوا من الهند وغنموا في الحرب ووزعوا على الجند؛ فينبغ منهم ومن أولادهم شعراء وعلماء اللغة ومحدثون. فمن الشعراء كان أبو عطاء السندي. واشتهر من اللغويين ممن أصله هندي ابن الأعرابي (كان أبوه زياد عبدا سنديا) وكان ابن الأعرابي علما من أعلام اللغة والأدب والشعر، أملى على الناس ما يحمل على أجمال، وألف تآليف كثيرة، وتتلمذ له كثيرون من أشهرهم ثعلب وابن السكيت.

و هكذا اندمج الهنود في المسلمين واعتنقوا الإسلام وتعلموا الإسلام والعربية فحصل لبعضهم أن نبغوا في العلوم اللغوية.

و الأمر على هذه الحال، فما هو يا ترى تأثير الهنود في الثقافة الإسلامية؟ وهنا يمكن القول أن الهنود أثروا في الثقافة الإسلامية من ناحيتين اثنتين هما:

– ناحية اتصال المسلمين أنفسهم بالهند عن طريق التجارة والفتوحات الإسلامية. وإن هذا الفتح قد صير ما فتح من بلاد السند جزءا من المملكة الإسلامية تخضع لنظامها، وتجري عليها

(284) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.232 وما بعدها.

أحكامها، وينتقل المسلمون إليها، وينتقل الهنود إلى أنحاء العالم الإسلامي المختلفة. وكل من هؤلاء وهؤلاء يحملون ثقافتهم، يتبادلونها بعضهم مع بعض تبادل السلع.

– ناحية انتقال ثقافتهم بواسطة الفرس، فإن الفرس اتصلوا بالهنود اتصالا وثيقا قبل الفتح الإسلامي، وأثروا فيهم وتأثروا بهم. وأخذوا كثيرا من الثقافة الهندية، وأدمجوها في ثقافتهم، فلما نقلت الثقافة الفارسية إلى العربية كانت تحمل في طياتها جزءا من الثقافة الهندية.

هذا، وقد عد المسلمون الهنود إحدى الأمم الأربع ذات الصفات الممتازة، وهي: الفرس والهند والروم والصين. قال الجاحظ فيهم: "اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب، والخرط والنجر والتصاوير، والصناعات الكثيرة العجيبة"[285].

و قد كان تأثير الهند من نواح عدة أهمها: الإلهيات أو المقالات الدينية والرياضيات أو الحساب والنجوم، والأدب وما يتبعه من فن.

و في مجال الإلهيات حديث عن الفلسفة. والفلسفة الهندية تتميز بكونها تمتزج امتزاجا تاما بالدين، واصطبغت بصبغة شعرية لا بصيغة علمية، لم تتدرج من المحسوس إلى المعقول، ورضيت في كثير من موافقها بالتعبير الشعري، الحافل بالمجازات والاستعارات والخيالات، ولم تنهج المنهج العلمي الذي يتطلب التعبير بالحقائق لا المجازات.

و ربما من هنا يظهر الخلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الهندية. حيث إن الفلسفة الهندية حددت الغرض من الفلسفة بخدمة الإنسان، بينما الفلسفة اليونانية تتطلب المعرفة للمعرفة. فالباعث الأساسي للفلسفة عند الهنود شوق الإنسان للخلاص من آلام هذا العالم ومصايبه. وعند اليونان الباعث الأول على الفلسفة العجب، عجب من مظاهر العالم فأراد أن يتعرفها فتفلسف.

و قد انتشرت في الهند ديانة البراهمة ثم البوذية، وقد أطال البيروني في وصف الفلسفة الدينية للهند، من الاعتقاد بالله والموجودات العقلية والحسية، وتعلق النفس بالمادة، والأرواح وتناسخها، ومواضيع الجزاء من الجنة والنار، وكيفية الخلاص من الدنيا، ومنبع السنن والنواميس، والرسل، ونسخ الشرائع. وقارن في كثير من المواضع بين عقائد الهند والإسلام. والصوفية والنصرانية، والفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة.

(285) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسائل الجاحظ. ص.73.

وهنا مسألة هامة لابد من الإشارة إليها؛ لأنها خاصة من خواص الهند، ولها أثر كبير في المسلمين، تلك هي مسألة "تناسخ الأرواح"، وقد قال فيها البيروني بحق"كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها، و لم يعد من جملتها"[286]

و مفاد نظرية الهند في التناسخ أن الأرواح لا تموت، ولا تفنى وأنها أبدية الوجود لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها، ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن؛ كما يترقى الإنسان من طفولة إلى شباب، إلى كهولة، إلى شيخوخة، ذلك أن النفس طالبة للكمال، شائقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن فسيح، وعمر الإنسان وغيره قصير، فلابد من تنقل النفس من بدن إلى بدن وفي كل بدن تستفيد تجارب جديدة، ومعلومات جديدة. فالأرواح الباقية تتردد في الأبدان البالية، وهي تتردد من الأرذل إلى الأفضل، دون عكسه، لتترقى النفس في الكمال، حتى يتحقق شوقها بعلمها ما لم تعلم، واستيقانها شرف ذاتها، واستغناؤها عن المادة فتعرض عنها "و يتحد العاقل والعقل والعقول، ويصير واحدا".

و قد ربطوا الثواب والعقاب والجنة والنار بنظرية التناسخ فقالوا: إن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر، والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردد في النبات، وخشاش الطير، ومرذول الهوام، إلى أن تستحق الثواب فتنجو من الشدة وتتردد فيما هو أرقى. وقال بعضهم: "لو لم أكن صائرا إلى آلهة حكماء سادة أخيار، ثم من بعد إلى أناس ماتوا خير ممن هنا لكان تركي الحزن على الموت ظلما !"[287]

و الجدير بالذكر أن نظرية التناسخ هذه، قد أدت دورا هاما في الفلسفة اليونانية، وفي الديانة المانوية، وفي المذاهب الإسلامية وفي التصوف وفي النصرانية.

ففي الإسلام كان أثر التناسخ في بعض الفرق الدينية كبيرا، حيث قال أحمد بن حائط (وقد كان من المعتزلة ثم تبرأوا منه) وأبو مسلم الخراساني، والقرامطة، ومحمد بن زكريا الرازي: إن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت. واحتج أحمد بن حائط بقوله تعالى: "**يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك**

(286) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.234 وما بعدها.

(287) المصدر نفسه. ص.26.

فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك"[288] وبقوله تعالى: "**جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه**"[289]

و قد أوضح الشهرستاني قول أحمد بن حائط في التناسخ فقال: "إنه كان يقول: إن الله أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه... فابتدأهم بتكلف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمر به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء على صور مختلفة من صور الناس، وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم... ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى، مادامت معه ذنوبه"[290].

و قبل هؤلاء كان السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ، فقد رووا عنه أنه قال لعلي: أنت أنت ! أي أنت الإله. وتبعته فرقته فقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي، وبمثل ذلك قال الغالية من الشيعة"[291].

و بعد هؤلاء كان النصيرية يعتقدون أن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهودا أو نصارى، أو مسلمين سنيين، أما من لم يؤمن بعلي فيعودون جمالا أو بغالا أو حميرا، أو كلابا أو نحو ذلك من أصناف الحيوان.

و إجمالا، يمكن القول بأن ظاهرة التناسخ هذه التي انتشرت في الفكر الهندي مردها إلى نظرتهم إلى الحياة بصورة متشائمة حيث يرون أن واقع الإنسان واقع ألم يحدده التناسخ والبقاء الدنيوي، وكل المشكلة إذن، في الخلاص من هذا الواقع بالزهد في كل محسوس، في كل شهوة وهوى لإيقاف مجرى التناسخ والعودة إلى الله، أو استئصال شهوة الحياة وبلوغ النروانة.[292]

(288) سورة الانفطار الآية 8.

(289) سورة الشورى الآية 11.

(290) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.2. ص.10.

(291) الشهرستاني: الملل والنحل. ج.2. ص.10.

(292) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج.1. ص.237 وما بعدها.

أما أثر هذه النظرة في الفكر العربي فيظهر خاصة في التصوف، وذلك فيما دعا إليه من زهد في الدنيا وتحرر من الهوى، وفي اعتقاد بعض أتباعه بوحدة الوجود، وبقدرة النفس – وهي بعد في البدن – على العودة إلى الله، على لقائه والفناء فيه. وذلك على نحو ما نقرأ لابن الفارض:[293]

زدني بفرط الحب فيك تحيـــرا و ارحم حشا بلظى هواك تسعـــرا

وإذا سألتك أن أراك حقيقـــة فاسمح ولا تجعل جوابي: لن تـــرى

و بعد هذه الجولة السريعة في عالم الفكر الهندي وأثره في الفكر العربي الإسلامي، نتصفح مجال الأدب وحظه من الآداب الهندية. وعندما نطرق هذا الباب نجد آراء في الأدب والبلاغة نقلت إلى الأدب العربي نقلا عن الهند؛ حيث كان من أتى بغداد من أطباء الهند وغيرهم يحملون معهم كتبا وصحفا في مواضيع شتى منها الأدب، وقد قال الجاحظ" إن معمرا أبا الأشعث قال: "قلت لبهلة الهندي – أيام اجتلب يحي بن خالد أطباء الهند مثل منكة وبازيكر وقلبرقل وسندباد وفلان وفلان. ما البلاغة عند الهند؟ قال بهلة: عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة، ولكن لا أحسن ترجمتها لك، و لم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسي بالقيام بخصائصها، وتلخيص لطائف معانيها. قال أبو الأشعث: فلقيت بتلك الصحيفة التراجمة فإذا فيها: أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة. وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح، ولا يصفها كل التصفية، ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما، أو فيلسوفا عليما"[294]

و واضح، بين هنا أن الجاحظ معجب بالمواصفات التي يصف بها الهند البلاغة، متأثر بنظرهم إليها، ومازال يورد الشواهد عن حد البلاغة عند الأعاجم دون نسيان الهند فهو الذي يقول: "خبرني أبو الزبير كاتب محمد بن حسان، وحدثني محمد بن أبان – ولا أدري كاتب من كان – قالا:

قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال معرفة الفصل من الوصل.

(293) ديوان ابن الفارض: شرح وتحقيق كرم البستاني. دار بيروت للطباعة والنشر. 1979 م. ص.17.

(294) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. دار ومكتبة الهلال. ط.2. بيروت. 1992 م. ص.95.

و قيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام.

و قيل للرومي: ما البلاغة؟ قال حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة.

و قيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة.

و قال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضيع الفرصة.

ثم قال: ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر"[295].

و الجاحظ لم يكتف بالاطلاع على مجال الأدب وما يتصل به في التراث الهندي بل جال بصره حتى إلى الطب، حيث إن بعض أطباء الهند يعتقد أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان قد تكون بسبب آثامه وذنوبه وأخطائه وما يرتكبه من معاص. وبشكل خاص مرض "البرص". يقول الجاحظ: "و أطباء الهند تزعم أن العقوق يورث البرص"[296].

ولكن الجاحظ يرفض أن يصدق مثل هذه الأقوال، ويرفض أن يعلق المسبب بغير السبب الحقيقي. وقد قال رافضا تعليل هؤلاء الأطباء: "و هذه القصة مجانية لسبيل الطب"[297]

و من خلال هذه الشواهد، يمكن القول بأن ثقافة الجاحظ قد امتدت إلى بلاد الهند لتنهل منها، والمتمعن في "كتاب الحيوان يدرك أن أبا عثمان عمرو بن بحر قد اعتمد ينابيع عدة في تأليف هذا الكتاب منها "كتب الفرس والهند، وآراء الهنود أكثرها تتعلق بالخيال"[298].

مما يدل دلالة واضحة أن الجاحظ انكب على دراسة آثار الهند الفكرية والأدبية واغترف منها ليشكل لنفسه ثراء معرفيا متعدد المصادر انعكس إيجابا على مؤلفاته في شتى فنون العلم والأدب. فعد من الكتاب الموسوعيين.

(295) المصدر نفسه. ص.91.

(296) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. ص.91.

(297) المورد: المجلد السابع. العدد.4. 1978 م. ص.63. الجمهورية العراقية.

(298) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

و في موفى الحديث عن مصادر النص الحجاجي عند الجاحظ سواء الأصلية منها أو الأجنبية، يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: إلى أي مدى أسهمت هذه المصادر في إنشاء النـــزعة الحجاجية وإذكائها عنده؟

في واقع الأمر، إن الجاحظ قد ألف كتبا عديدة تناول فيها الحديث عن النبات والشجر، عن الحيوان والإنسان، عن الترك والسودان، عن الرد على النصارى وعن حجج النبوة، عن البيان والتبيين وعن احتجاج الأشحاء، إلى غير ذلك.و هو في كل ذلك يعمد إلى النقل والجمع من مختلف المصادر، ولكنه لا يكتفي بمجرد الجمع والنقل، بل يتعداهما إلى المناقشة والتحليل والاستنتاج بروح علمية وعقلية واعية نافذة، قلت أن توجد لدى غير الجاحظ من معاصريه. فجاءت كتاباته متفردة ودقيقة، وما ذلك إلا لكونه اتخذ الشك طريقا موصلا إلى اليقين وأساسا يعتمد عليه في كل أفعاله وأقواله، ولذا نراه وقد استخدم المنطق في البحث عن الحقائق فقال: "اعرف مواضع الشك، والحالات الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له"[(299)]، وفضلا على ذلك لم يكن الشك عنده هياما بالشك بل كان طريقا إلى المعرفة ومن ثمة إلى الإقناع.

و لما كانت مصادر ثقافة الجاحظ قد تعددت وتنوعت، فبدأها منذ حداثة سنه بالكتاب، وانتقل إلى المسجد والمربد، وأغرم بالرحلات، ومخالطة الناس على اختلاف أجناسهم وطبائعهم وبيئاتهم أضف إلى ذلك انتهاله من مختلف المعارف العربية والأعجمية فقد جاءت كتاباته متنوعة ومتعددة الألوان، نظرا لما اكتسب طيلة حياته من معارف، فزادته حياته الطويلة الحافلة بالألم والأمل معرفة بنفوس الناس فحاول من خلال كتاباته أن يصل إلى أعماقهم.

و من ضروب الإقناع التي تبناها الجاحظ في كتاباته أنه كان يتوخى الأساليب التي يخاطب بها الناس على قدر عقولهم، فمرة يخاطب بلغة العقل، ومرة يخاطب بلغة الحواس مراعيا في ذلك مقتضى الحال في عملية التوصيل.

(299) حنا الفاخوري: الجاحظ. ص.39.

و قد كان نزاعا إلى التجديد، يرى أن التقليد تعطيل وتأخر وجمود فقال في ذلك: "إياك والكلام المأثور"[300]، وهو يقصد بالكلام المأثور، الكلام المنقول عن الأقدمين. ومن ثمة راح يبحث عن المعرفة عند الأمم الأجنبية سواء عن طريق مباشر أم غير مباشر؛ فاجتمعت له بذلك صفات لم تجتمع لغيره من كتاب العربية. وقد عدد ياقوت هذه الصفات في "معجم الأدباء" وحددها بأنها: "الطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ"[301] وما من كاتب تتوافر لديه مثل هذه النـــزعات في كتاباته وأفكاره إلا كانت نزعته إلى الإقناع أظهر وأكثر وهو عليها أقدر وأقهر. وإذن فما عالم نزعته الإقناعية هذه، في ظل نصه الحجاجي؟

(300) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. ج.3. ص.117.

(301) ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج.1. ص.6.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

النص الحجاجي عند الجاحظ

I) مظاهر البعد العقلي :

أ) مفهوم العقل في المعاجم اللغوية وأبحاث العلماء.

ب)حضور العقل في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف.

ج) العقل والحركات الفكرية في العصر العباسي.

د) سلطة العقل على تفكير الجاحظ.

II) أساليب الإقناع وخصائصها في النص الحجاجي عند الجاحظ :

أ) الرد على الفرق الإسلامية في مسألة التوحيد.

1) تناقض مفهوم التوحيد مع تجزئة الواحد.

2) نفي إمكانية رؤية الله تعالى بالعين.

3) نفي الجسمية عن الله تعالى درءا للتشبيه.

4) تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه ووضع المشبهة للأحاديث.

ب) الرد على اليهود و النصارى في مسألة التوحيد.

1) إثبات ما أنكروه من عقائدهم (مثل كلام عيسى في المهد بالنسبة إلى النصارى، وبنوة عزير الله، ووصف الله بالفقر والبخل بالنسبة إلى اليهود).

2) إيراد معتقداتهم وتأويلاتهم لمسألة النبوة والألوهية ونقضها بالأدلة العقلية والحجج اللغوية.

3) مقارنة اعتقاداتهم بما جاء في القرآن من تنـــزيه الله – عز وجل – وخلو آيه مما يدل على بنوة عزير أو عيسى أو غيرهما.

4) الاستدلال من نصوص التوراة والإنجيل بمقاطع واضحة الدلالة في وصف الله –عز و جل– بصفات البشر، وعدم تورعهم في نعته بما هو سلبي من هذه الصفات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5) تفسير كلمة «خليل» ومخالفة النظام فيها لسد الباب أمام قياس النصارى واليهود عليها.

ج) في مسألة خلق القرآن.

د) مبادئ المعتزلة والفعل الحجاجي عند الجاحظ.

1) العدل.

2) المنزلة بين المنزلتين.

3) الوعد والوعيد.

4) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ه) مظاهر أخرى للحجاج عند الجاحظ.

1) التمييز بين النبي والرسول.

2) النبوة والألوهية.

3) النبي والشفاعة.

4) معرفة النبي وتصديقه.

5) الحاجة إلى الأنبياء والرسل.

6) حجج النبوة.

7) أنواع الحجج.

7 .1) المعجزات.

7 .2) الآيات.

7 .3) معجزات القرآن.

8) في الإمامة.

و) في نظرية المعرفة وعلاقتها بإذكاء نزعة الإقناع في فكر الجاحظ.

1) الإقناع بمنطق الحياد.

2) الإقناع من موقع استراتيجي.

3) الإقناع بالحجة وإشكالية القبول.

ز) نماذج تطبيقية من صور الحجاج والإقناع في كتابات الجاحظ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

I) مظاهر البعد العقلي :

أ) مفهوم العقل في المعاجم اللغوية وأبحاث العلماء:

تتفق المعاجم العربية – عموما- على أن معنى كلمة «عقل» ابتداء هو "الربط" حيث جاء في لسان العرب: «وعقل البعير، يعقله عقلا واعتقله: ثنى وظيفه مع ذراعه وشدهما جميعا في وسط الذراع، وكذلك الناقة، وذلك الحبل هو العقال، والجمع عقل... والعقال: الرباط الذي يعقل به وهذا هو المعنى الأصلي، الذي تمدنا به المعاجم العربية عن كلمة «عقل»، أما المعنى الفرعي الذي تقدمه المعاجم نفسها فهو قولهم: «عقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلا: أمسكه وقيل أمسكه بعد استطلاقه. واسم الدواء: العقول: يقال: أعطني عقولا، فيعطيه ما يمسك بطنه»، ومنه أيضا: «اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام». ثم ترتفع بنا المعاجم درجة على سلم التعميم والتجريد فنقرأ – في لسان العرب – أيضا-: «رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ... وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها». ثم ترتقي بنا ذات المعاجم درجة أعلى على نفس السلم فنقرأ ما يأتي: «والمعقول ما تعتقله بقلبك ... والعقل: القلب، والقلب: العقل. ويقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول. وقلب عقول: فهم. وعقل الشيء يعقله عقلا: فهمه». وفي هذا المعنى يقول المحاسبي: «والعرب إنما سمت الفهم عقلا لأن ما فهمته فقد قيدته وضبطته بعقلك، كما البعير قد عقل، أي قيدت ساقه إلى فخذه». (1)

وهكذا ينتهي بنا تتبع المعاني اللغوية لكلمة «عقل» في انتظامها على سلم الانتقال من المحسوس المشخص إلى المعقول المجرد، إلى نتيجتين:

الأولى هي أن العقل بمثابة قيد للمعاني، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها، وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: «**يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون**» . (2) أي من بعد ما فهموه وقيدوه ووعوه، وفي هذا المعنى ينسب إلى عمر بن الخطاب قوله: «لما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصا سأل أنس بن مالك قائلا: «أخبرني بشيء عقلته عن النبي» أي أخذته وقيدته ووعيته. (3)

---

(1) – الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور لسان العرب. جـــ 11 مادة عقل.

(2) – سورة البقرة الآية 75.

(3) – ينظر ابراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية. بيروت 1993 ص . 16.

وإذن فـــ « العقل » في المجال التداولي البياني الأصل هو عملية تقييد وحفظ المعاني التي تتلقى. إنه فعل أو نشاط وليس ذاتا، وبعبارة المتكلمين هو عرض وليس جوهرا.

أما النتيجة الثانية التي ينتهي بنا إليها تتبع المعاني اللغوية لكلمة «عقل»، فهي أن هذا الفعل الذي يقوم به «العقل»، فعل الربط والضبط والحفظ، يتم في «القلب» وبعبارة أخرى «العقل» في الحقل المعرفي البياني فعل أو وظيفة لعضو هو «القلب». وكما ذكرنا قبل، فقد ورد في لسان العرب: «المعقول: ما تعقله بقلبك». [4] فكأن القلب أداة والعقل وظيفتها. وقد وردت في القرآن آيات تفيد هذا المعنى، منها قوله تعالى: «**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**». [5] وكذلك قوله: «**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها**». [6]

ويفهم من هذا أنه كما أن الآذان أداة للسمع والأعين أداة للإبصار، فالقلب كذلك أداة للعقل.

وإذا ما تصفحنا عالم الفلسفة باحثين عن مدلول العقل نجد أن العقل عندهم يأتي على ثلاثة أوجه:

- الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته، ويكون حده أنه هيأة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.
- والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.
- والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها.

أما الفلاسفة - تخصيصا- فإنهم يطلقون على العقل المعاني الآتية:

1) أول هذه المعاني قولهم: إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها وهذا الجوهر "ليس مركبا من قوة قابلة للفساد "وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله". وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة، فالفارابي يقول: إن القوة العاقلة «جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة. وابن سينا لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر، وهو يسمي الجوهر المتبريء من المواد من كل جهة عقلا، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا.

2) وثاني هذه المعاني قولهم: إن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس

(4) – ابن منظور: لسان العرب. مادة «عقل».

(5) – سورة الحج: الآية 46.

(6) – سورة الأعراف: الآية 179.

فإنه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوة تجديد، تنتزع الصور من المادة وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر إلخ...

3) والمعنى الثالث للعقل هو القول : «قوة الإصابة في الحكم» أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر. والحسن من القبيح. وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر، بل يحصل مباشرة وبالطبع. فكأن العقل كما قال "الرازي" غريزة يلزمها العلم بالأمور الكلية والبديهة.

وقد أشار "ديكارت" إلى هذا المعنى بقوله: إن القاعدة الأولى لطريقته هي أن لا يتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق، ما لم يتبين ببداهة العقل أنه كذلك، فالعقل - إذن - بهذا المعنى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم. (7)

4) والمعنى الرابع للعقل هو القول: إنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان.

5) والمعنى الخامس للعقل هو القول إنه مجموع المباديء القبلية المنظمة للمعرفة كمبدإ عدم التناقض، ومبدإ السببية ومبدإ الغائية، وتتميز هذه المباديء بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة.

6) والمعنى السادس للعقل هو القول إنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه، دل العقل حينئذ على المطلق نفسه. فكأن هذا العقل شيء مستقل عنا، ونحن نتلقاه من الخارج. ويطلق لفظ العقل -أيضا- على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتداعي، والذاكرة، والتخيل، والحكم والاستدلال إلخ... ويقابله في الفرنسية لفظ (intelleet) ويرادفه الذهن والفهم وهو مضاد للحدس و الغريزة. أما ملكة الفهم السريع فتسمى ذكاء.

والعاقل هو الناطق أي المتصف بالعقل، وكل من قال إن الإنسان عاقل عني بذلك أن عقله يميزه من الحيوان.

والعاقل -أيضا- هو الذي يفكر تفكيرا صحيحا، ويحكم على الأشياء حكما صادقا، ويعمل عملا صالحا، فلا يسمى عاقلا حتى يكون خيرا، بخلاف الجاهل الذي يستعمل فكره في فعل الشر، فلا يسمى عاقلا، بل يسمى داهيا أو ماكرا.

والعاقل -أيضا- هو الذي يعرف كيف يكبح جماح نفسه، ويعرض عن كل ما يجاوز نطاق قدرته، ويوقعه في المهالك ولذلك قيل، دولة الجاهل من الممكنات، ودولة العاقل من الواجبات.

(7) – ينظر ديكارت: مقالة الطريقة ترجمة جميل صليبا دار الطليعة للطباعة والنشر ط.1. بيروت 1983. ص.1.

والعاقل أخيرا هو الذي يتقيد بالذوق والعرف العام، أو بأحكام القيم المقبولة في زمانه، ويرادفه المعتدل والمتزن.

والعقلانية هي القول بأولية العقل وبقدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود، فإذا قالوا إن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء، دون عون خارجي يأتيه من القلب أو الغريزة، أو الدين، كان مذهبهم مضادا لمذهب الإيمانيين الذين يعتقدون أن العقل لا يكشف عن الحقيقة، وإنما يكشف عنها الوحي والإلهام.

والعقلانية عند بعض علماء الدين هي القول بأن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل. ولهذه العقلانية ثلاثة أوجه: الأول هو القول بأن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية، والثاني هو الإعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمباديء العقلية، والثالث هو الدفاع عن العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية.

وعلى وجه العموم، نقر بأن العقل رغم صدور العديد من البحوث حوله منذ فجر التاريخ، غير أنه لا يزال أمرا مختلفا عليه، حيث إن تحديد معنى «العقل» من أصعب الأمور التي واجهت العلماء والفلاسفة.

فالعقل لا يرى ولا يلمس ولا يدرك بالحواس، وقد قامت حوله دراسات لعلماء ومفكرين وفلاسفة، وقد احتدم الخلاف حول ارتباط العقل بالروح أو بالجسد، غير أن هذه الأبحاث أفضت إلى الإعتراف للعقل بدوره القيادي في المعرفة والإبداع. وفي ضوء هذه المعطيات عن العقل قد نتساءل عن مدى حضور النزعة العقلية في فكر الجاحظ؟

باختصار، بذكر الجاحظ نكون بإزاء رجل واضح النظرة العقلية، فهو إذا ما تناول موضوعا بالبحث، جمع الآراء المتضاربة كلها، ليعرض أمام عقله الفكرة ونقيضها، ويدافع عن كل منهما دفاعا يكاد يوهم القارئ أنها هي الفكرة التي يتبناها لنفسه، ولكن سرعان ما نجد الحرارة نفسها في دفاعه عن نقيضها: فنراه يكتب في ذم الشيء وفي مدحه بدرجة واحدة من القوة، وقد يخلق لنفسه أشخاصا يحاورهم ويحاورونه في حجاج متنام يطبعه الفكر الطليق والعقل النير، حتى يصل إلى نتيجة ترضي العقل والمنطق. وسنرجع إلى هذه المسألة بشيء من التفصيل.

ب) حضور العقل في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف:

لقد أدرك الإنسان منذ أقدم العصور أهمية العقل في قطاع حياته فراح يجري أبحاثا لاكتشاف كنهه والتعرف على مزاياه. وقد تعددت الأبحاث وتنوعت النظريات بين التطرف والاعتدال، ولكنها في النهاية صبت في مجرى الاعتراف بأن العقل مصدر قوة الإصابة في الحكم ولكن دون استبعاد الظواهر

النفسية الأخرى التي تأتي روافد تدعم العقل في حكمه الصحيح.[8] وضمن مسعى توسيع النظر إلى العقل، جدير بنا الاطلاع على مكانته في العقيدة الإسلامية: حيث إن لتقدير العقل والإشادة بوظيفته من القيم التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، يقول رسول الله -صلى الله عليه وسلم- :«لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله، تكون عبادته» رواه البخاري.[9]

وهذا الحديث النبوي يبين ما للعقل من أهمية في حياة المؤمن وعبادته، فهو يقول: إن لكل شيء دعامة يقوم عليها كيانه، وأساسا يستند عليه بناؤه، ودعامة المؤمن التي يقوم عليها كيانه ويبنى عليها إيمانه هي العقل. وليس هناك تصور لمكان العقل وارتباطه الوثيق بالإيمان والعبادة أبلغ مما يصوره هذا الحديث النبوي الشريف فيما نرى.

وتجدر الإشارة إلى أن ما جاء في الحديث النبوي الشريف أو القرآن الكريم ليس العقل نفسه، وإنما وظيفة العقل، هذا، وقد أثار المصحف الشريف الحديث عن العقل إما بصيغة التقرير: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» (سورة البقرة الآية 164).

وكذلك في قوله – عز وجل - : «**كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**» (سورة البقرة – الآية 242).

وهناك آيات بصيغة الاستنكار مثل قوله تعالى: «**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون** » (سورة البقرة – الآية 44)

ومن خلال هذه الآيات الكريمة، يمكن القول بأن الإسلام قد أطلق سراح العقل من أسره، وفسح له المجال ليتصرف ويتبصر بأموره بعيدا عن العاطفة وعن التقليد. وهو الوسيلة التي توصل إلى معرفة الله وتوحيده.[10]

وتبعا لذلك، فقد قدر المسلمون قيمة العقل حق قدره، وعرفوا له مكانته في جميع أمورهم الدينية والدنيوية، ولذلك شرع العقل يعمل عندهم بجد وفي حرية تامة منذ مجيء الإسلام حتى كان من نتاجه ذلك الرصيد الضخم من نتاج المفكرين والعلماء، وليس أدل على ذلك من ورود عدد كبير من الآيات التي تدعو ذوي الألباب والأبصار إلى التأمل والتفكر والتدبر وشحذ أذهانهم لمعرفة الحقائق ..

(**8**) – ينظر جميل صليبا -: المعجم الفلسفي جـ . 2 . ص. 90.

(**9**) – أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري. ص. 35.

(**10**) – مولود قاسم نايت بلقاسم: الإسلام ثورة شاملة – "مجلة الأصالة" الصادرة عن وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية بالجزائر السنة 2 العدد 9 أكتوبر 1972.

وذم أولئك الذين لا يفكرون ولا يعقلون: « **إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون** » (سورة الأنفال الآية 22).

وقد جاء في ذكر العقل ومشتقاته في القرآن الكريم في آيات كثيرة يبلغ عددها نحو خمسين آية ورد قسم منها لإثبات وجود الله عن طريق العقل والتفكير والمشاهدة والدرس والتبصر بأمر الكون كما في قوله تعالى: «**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب** » (سورة آل عمرا – الآية 190).

- « **وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** » (سورة الرعد–الآية 03).
- « **وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون** » (سورة الرعد– الآية 04).
- « **اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون** » (سورة الحديد– الآية 17).
- «**والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير** » (سورة النور– الآية 45).
- «**ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون** » (سورة النحل– الآية 79).
- «**هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون (10) ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون (11) وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون (12) وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون (13) وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون (14) وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون (15) وعلامات وبالنجم هم يهتدون (16)**» (سورة النحل– الآية 10إلى16).
- «**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون** » (سورة العنكبوت – الآية 43).
- «**كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون** » (سورة الروم – الآية 28).

وهذه الآيات باختلاف أغراضها، تطالب الإنسان بأن يعقل وأن يتأمل في مخلوقات الله ليستدل منها على وجود الخالق ومصدر ما يعقله المرء موجود في باطن الإنسان عقلا كان أو قلبا: «**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها** » (سورة الحج – الآية 46).

وإنما المهم أن يعقل الإنسان وبذلك هو مطالب بل مأمور بالنظر: وإلا كان في عداد الجماد الراكد والتقليد والتبعية العمياء، وكم نعى القرآن الكريم في آيات متعددة على الذين كانوا يقولون: «**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون** » (سورة الزخرف – الآية 23)، كما قالوا: « **بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون** » (سورة البقرة – الآية 170). وشبههوا في الكتاب بالذي «**ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون**» (سورة البقرة – الآية 171)، أي كالحيوانات التي تسمع نعيق الراعي ولا تعرف مغزاه، ولا تفقه منه شيئا، بل ومفضلا عليهم هذه الحيوانات العجماء إذ قال عنهم في كتابه العزيز: «**أولئك كالأنعام بل هم أضل**» (سورة الأعراف – الآية 179).

وهذه الطريقة في تنبيه العقل والمشاعر جديرة بأن توقظ الإنسان على عجائب هذا الكون وبأن تدفعه إلى التدبر والتفكر والتعقل فيما يشاهده من مظاهر الكون وظواهره.

حقا إن القرآن ليس كتابا علميا بالمعنى الفني، فهو لا يتوافر على دراسة فرع معين من فروع العلم، ولا يبحث مسائله ومشكلاته ويعالج نظرياته، ولكن القرآن مع ذلك تعرض بصفة عامة لكل ما في الكون من ظواهر ومشاهد، وأشار إلى الحياة والموت وإلى الكواكب وإلى النباتات وإلى السنن الكونية مستحثا العقل البشري على النظر والبحث في أسراره الطبيعية والسعي إلى طلب الحقيقة.

هذا وقد كفل القرآن الكريم حرية العقل في اختيار الطريق الذي يؤدي إليه تفكيره السليم وأعطاه مسؤولية الكاملة في ذلك حيث قال: «**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**» (سورة البقرة – الآية 256)، وفي قوله تعالى: «**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**» (سورة الكهف – الآية 29).

ومن خلال هاتين الآيتين الكريمتين تتبين لنا حقيقة في عقيدة الإسلام وهي ثقة الله عز وجل في العقل السليم الذي ينشأ على صواب التفكير وسداد التدبير، فمثل هذا العقل لا يزيغ ولا ينحرف، ولهذا أعطيت له هذه الحرية بأن يختار بين الرشد والغي، بين الإيمان والكفر، ولكن بمنطق العقل السليم فلن يتوجه الاختيار إلا إلى الرشد والإيمان.

ج) العقل والحركات الفكرية في العصر العباسي:

والآن حري بنا أن نتفقد العقل في العصر العباسي لنتمكن فيما بعد إدراك حقيقة معاني الحجاج في نتاج الجاحظ حيث إن معرفة المعنى بمعرفة مرجعه.

باديء ذي بدء، إن النزوع إلى العقل والإقرار بحكمه وسلطانه لم يكن خاصا بعالم الأدب فحسب بل كان اتجاها عاما شمل ضروب المعرفة وألوان الثقافة والفكر في هذا العصر، وربما كان النزوع إلى العقل حصيلة تفاعل بين مختلف الثقافات منها ماهو عربي إسلامي ومنها ما هو أجنبي يوناني أو هندي أو فارسي، وهذا يعني أن روافد الفكر في هذا العصر قد تنوعت واختلفت مصادرها وامتدت آفاق المعارف فيها، إذ نشطت بفضل هذا التمازج في البحوث الدينية واتسعت علوم اللغة العربية وانتظم علم الكلام، وكثرت حلقات المجادلين، وبلغت العلوم كالطب والفلك والرياضيات شأوا عظيما، وقد كان للمصادر الدينية أثر بالغ في نشاط حركة الفكر، بخاصة فيما فتحه القرآن الكريم من نوافذ يلج منها العقل ليقف على أسرار الكون ويكتشف الدلائل على وجود المدبر والصانع لهذا الكون، كذلك عرفت في هذا العصر الترجمة، فاطلع العقل العربي منها على طرائق البحث وأساليب التفكير، فعرفت الحجج والأدلة والبراهين والأقيسة والاستدلالات والتعليلات وغيرها، وإلى جانب ذلك شهد العصر العباسي حركة علمية نشطة رجعت إلى أصول الفكر العربي فتناولت التراث القديم بحثا ودراسة حتى أخرجته وعرفت كنوزه للناس، فكان ذلك مصدرا آخر أدعمت به الحركة العقلية التي ما لبثت أن انتقلت أصداؤها إلى الوسط الأدبي. (11)

ولا شك في أن القرآن الكريم كان من أجل المصادر التي دعت إلى إعمال العقل – كما سبق وأن ذكرنا - وتحكيمه في بعض المسائل، فهو الملكة التي تصل بالإنسان إلى إدراك حقائق الكون، وتدل على مدبره وصانعه، فالعقل كما يقول التوحيدي :«الوصلة بين الله وخلقه، لهذا كانت دعوة القرآن إلى أصحاب العقول صريحة، فقد دعا إلى التأمل في تأويل آياته موضحا أن الذين يقدرون على تأويله – بعد الله عز وجل – إنما هم الراسخون في العلم بينما الجهلة الذين يتبعون ما تشابه منه – أي ما اشتبهت دلالته - ما هم إلا ضعاف عقول، في قلوبهم زيغ وقد اتبعوا الفتنة، قال تعالى: «**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب** » (سورة آل عمران – الآية 7). فقوله تعالى: «**وما يعلم**

(11) Voir André Nader: le systéme philo sophique des mutazilla S.E. Beyrouth – 1956 . P. 21.

تأويله إلا الله والراسخون في العلم» وقوله: « **وما يذكر إلا أولو الألباب** » إقرار بقيمة العقل ووثوق بقدرته في تدبر آياته وتأويلها بما يوافق حكمها.

وإلى جانب هذا، أتيح للعقل في الإسلام مجال واسع للنظر في سر الوجود وإدراك حقيقته وماهيته، وقد نصت آيات كثيرة على تأمل خلق السموات والأرض وما بينهما من كواكب وأفلاك وجبال وبحار وحيوان وطير وحشرات ودعت الإنسان ليتفكر في تعاقب الليل والنهار والشمس والقمر، قال تعالى:« وآية **لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون (37) والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم (38)** والقمر **قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم (39) لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون (40)** » (سورة يس- الآية 37-40).

وكان من شأن هذه الدعوة التي تجلت في كثير من الآيات أو وجهت المسلم إلى الإحساس بقيمة العقل وجدوى إعماله؛ وقد رويت أحاديث كثيرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وآله والصحابة والتابعين يذكرون فيها العقل وفضله، وهذا كله إنما كان له كبير الأثر في نشوء حركة عقلية سلكت منذ بدايتها مسلكا يقوم على التساؤل عن ماهية العقل وحده ووظيفته يقول التوحيدي:«ما تاثير العقل؟ وماحكمه؟ وما غاية ما يناله؟ ما هو أولا؟ ما حده وحقيقته؟ هل يستقل بنفسه، وما حكم وجوده من عدمه؟ وما مزية من منحه وأنعم عليه به وما عرض من حرمه واقتطع عنه؟ وإلى أين يبلغ في البحث والعرفان، وهل له في الأزل استقلال؟ وهل له في الآخر استقرار؟ إلخ ...» .(12)

وعلى العموم، إن نشاط البحث الديني قد اتسع في بداية هذا العصر العباسي، فظهرت حركات علمية تعنى بالقرآن الكريم شرحا وتفسيرا وفقها وقياسا واجتهادا وأصبح النظر العقلي مطلقا في مسائل التشريع والعقيدة بعد أن كان مقيدا في بداية الدعوة، ومحظورا على العقل الخوض في مثل هذه المسائل، وخاصة ما تعلق بالعقيدة التي أتت عن طريق الوحي، غير أن أسلوب النظر العقلي في البحث الديني، سرعان ما اتسعت مجالاته، فصار ينظر بحرية إلى كل من مسائل العقيدة والتشريع. ولا شك في أن تطور الحياة العربية في هذا العصر قد أذن بهذه الحرية الفكرية، فنشطت حركات المتكلمين، وكثرت حلقات المجادلين، حتى أن المأمون (217 هـ / 823 م) قرب إليه كثيرا من الجدليين والنظار، كأبي الهذيل العلاف (235 هـ) وأبي إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام (231 هـ) وغيرهما ممن وافقهما أو خالفهما ولازم مجالسة الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء وأجرى عليهم الأرزاق، فرغب الناس في صنعة

(12) – أحمد علي محمد: اثر النزعة العقلية في القصيدة العربية في العصر العباسي، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع. ط. 1 . بيروت 1993. ص. 14 وما بعدها.

الكلام وتعلموا البحث والجدل وقد برز في هذا العصر نظار ومجادلون كان منهم يحي بن خالد البرمكي فكان ذا بحث ونظر وله مجلس يجتمع فيه مع أصحاب الكلام.(13)

ومن الثابت أن المتكلمين والفلاسفة والمسلمين تجاوزوا إلى حد بعيد النظرة الإسلامية إلى العقل؛ ويرجع هذا الأمر إلى تأثرهم بالمنطق اليوناني، وقد تجلى في اعتقادهم وطريقة تفكيرهم، فعند المتكلمين أصبح سلطان العقل فوق كل سلطان؛ وقد حكموه في مسائل الدين والاعتقاد.

والمعتزلة من أكثر الفرق اعتمادا على العقل -كما سبق ذكره - حيث برزت نزعتها في العقل فأقامته إلى جانب النص الإلهي، وحكمته في آرائها، خاصة ما يتعلق بمعرفة الله وصفاته وفي الحسن والقبح والأفعال.

ومن مفكري المعتزلة الذين برزت لهم آراء في العقل أحمد بن خابط (232 هـ) وبشر بن المعتمر (226 هـ) وهشام بن عامرو الفوطي (226 هـ) والجبائي (295 هـ) والخياط (300 هـ) وقد اتفقوا جميعا على «أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح معرفتهما بالعقل».(14)

وصفوة القول، إن الاهتمام بالعقل على يد هذه الفرق، قد جعل النظر في مختلف المسائل يتم انطلاقا من سلطان العقل، فكان لهذه الفرق بما تحمله من أفكار قد بسطت سلطتها على جوانب الفكر العربي وعلى ضروب النشاط الثقافي كله في هذا العصر العباسي، وإنما حصل ذلك لكون البحث الديني قد أسهم إسهاما كبيرا في إثراء الحركة العقلية وفتق العقل العربي وأناره فمس بذلك مختلف المعارف وضروب الفكر والثقافة.

د) سلطة العقل على تفكير الجاحظ:

بنظرة متأنية، متفحصة لنتاج الجاحظ يدرك القارئ دون كبير عناء مدى سلطة العقل على تفكيره وكأنه المرآة التي انعكست فيها هذه النزعة العقلية التي بسطت نفوذها على العصر العباسي منذ القرن الثاني الهجري، ويكفي دلالة على ذلك ما ورد من نصوص في "كتاب الحيوان". و لا بأس من الوقوف على نموذج من هذه النصوص فيما يأتي: «حدثنا أبو جعفر المكفوف النحوي العنبري، وأخوه روح الكاتب ورجال من بني العنبر، أن عندهم في رمال بلعنبر حية تصيد

(13) – المرجع نفسه ص 21.

(14) – المرجع نفسه ص 23.

العصافير، وصغار الطير بأعجب صيد، زعموا أنها إذا انتصف النهار واشتد الحر في رمال بلعنبر، وامتنعت الأرض على الحافي والمنتعل، ورمض الجندب، غمست هذه الحية ذنبها في الرمل، ثم انتصبت كأنها رمح مركوز، أو عود ثابت، فيجيء الطائر الصغير أو الجرادة، فإذا رأى عودا قائما، وكره الوقوع على الرمل لشدة حره، وقع على رأس الحية، على أنها عود، فإذا وقع على رأسها قبضت عليه، فإن كان جرادة أو جعلا أو بعض ما لا يشبعها مثله، ابتلعته، وبقيت على انتصابها، وإن كان الواقع على رأسها طائرا يشبعها مثله أكلته وانصرفت. وأن ذلك دأبها ما منع الرمل جانبه في الصيف والقيظ، في انتصاب النهار والهاجرة، وذلك أن الطائر لا يشك أن الحية عود، وأنه سيقوم له مقام الجذل للحرباء، إلى أن يسكن الحر ووهج الرمل. وفي هذا الحديث من العجب أن تكون هذه الحية تهتدي لمثل هذه الحيلة. وفيه جهل الطائر بفرق ما بين الحيوان والعود. وفيه قلة اكتراث الحية بالرمل الذي عاد كالجمر، وصلح أن يكون ملة وموضعا للخبزة، ثم أن يشتمل ذلك الرمل على ثلث الحية ساعات من النهار، والرمل على هذه الصفة. فهذه أعجوبة من أعاجيب ما في الحيات». (15)

وهذا النص نموذج من مواضيع الجاحظ التي اعتاد في بحوثه العلمية أن يستقيها من الكتب أو السماع أو الطبيعة ثم يخضع ذلك إلى المناقشة العلمية، إذ تعد هذه المواضيع من البحث العلمي، وفي حكاية رمال بلعنبر هذه وتفصيل أخبارها ثم الشك في صحة هذه الأخبار أولا بكلمة «زعموا» وفي ختام الحكاية بقوله: «وفي هذا الحديث من العجب» ما يدخل النص في النقد العلمي الذي لا يثبت فيه إلى ما يقبل به العقل ويقره المنطق السليم.

لقد استقى الجاحظ موضوعه هذا من مصدر سماعي - كما سبق ذكره — وأراد أن يوثقه ليوهم القارئ بأن الأمر واقعي وحقيقي فجعل الخبر متواترا ينسبه إلى أبي جعفر، وأخيه ورجال من بني العنبر. ورغم هذا التضافر في الروايات، فإن الجاحظ لا يقبل حقيقة إلا بعد أن يخضعها إلى الدراسة والفحص، لأن الشك عنده مبدأ أساسي ويعد الحلقة الأولى من حلقات البحث العلمي. فإما أن يثبت صحته أو يحكم بخطئه، لذلك بدأ حكايته بقوله: «زعموا» ليلقي التبعة في هذه الأخبار على من نقلها إليه، ويجعل من نفسه حكما حياديا ليس من الحدث ولا ضده حتى يعالج الموضوع علاجا عقليا ويبدي رأيه فيه بعد مناقشة علمية ومنطق قويم.

(15) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان جـ 4 ص. 107 – 108.

وقد بدأ بوضع أخبار هذه الحكاية في إطار واضح دقيق مؤكدا نقاطا أساسية تكون مقدمات، يستند إليها في إصدار الحكم واستعمال العقل والمنطق السليم، ومن هذه النقاط: انتصاف النهار – اشتداد الحر – امتناع الأرض على الحافي والمنتعل – غرس الحية ذنبها في الرمل الشديد الحرارة – كره الطائر أن يبقى على الرمل – ليطرح مقابل ذلك ما توصل إليه من نتيجة ساخرة يقول فيها: فهذه أعجوبة من أعاجيب ما في الحيات متسائلا: إذ كيف تهتدي الحية إلى تلك الحيلة والطائر وهو حيوان مثلها لا يفرق بين الحية والعود، فإما أن يتمتع كل منهما بالعقل والذكاء وإما أن يستويا بالسذاجة والغباء؟ وكيف يمتنع الرمل على الحافي والمنتعل؟ وكيف تطيق الحية غرس ذنبها في هذا الرمل الملتهب؟ وكيف تحتمل البقاء فيه ساعات؟

إن الجاحظ في هذه التساؤلات الموضوعية لا يقبل اجتماع المتناقضات كامتناع الرمل على الحافي والمنتعل وعدم امتناعه على الحية تغمس ذيلها فيه، وكذلك اهتداء الحية إلى الحيلة وغباء الطائر المطلق الذي لا يفرق بين الحية والعود وكلاهما حيوان.

والعقل في رأي الجاحظ هو الإمام الذي لا يرد حكمه. والملاحظ في هذا النص أن الجاحظ تبنى الأسلوب المبسط المساعد على البحث العلمي بعيدا عن المصطلحات، لأن الحكاية رواية خبر، ومناقشة عقلية منطقية، وهو لا يكتب للخاصة فقط، وإنما يريد أن يفهم كتابته عامة الناس. والطابع المنطقي العلمي واضح للعيان، غالب على بعض الألفاظ، ذلك أن طبيعة الموضوع تتطلب ذلك، وأما التكرار الملحوظ في النص، فإنه نابع من ضرورة تأكيد المرتكزات الضرورية للنقاش العلمي المنطقي.

ولما كان اعتماد الجاحظ – في هذه الرواية – على العقل، فلا مناص له من الشك «والشك لا تعرفه الطبيعة البشرية باعتباره شيئا مستقلا مقطوع الصلة بما سواه، لكنه يظهر في العادة باعتباره جزءا من عملية نفسية مركبة، تبدأ بالشك، وتنتهي باكتشاف عملية نفسية دقيقة ينقب فيها العقل من مختلف الزوايا عن المعلومات ليتعرف أوجه الصواب فيها، ثم تنهض من هذه الأشتات صورة جديدة تمثل فرضا علميا، أوصل لمعضلة من نوع ما». (16)

وهذا ما سلكه الجاحظ في تناوله لهذه الحكاية عن الحية حيث تمكننا هذه الحكاية من الوقوف على خصائص العقلية الجاحظية المبنية على الشك. والحقيقة أنه ما من عالم أو مفكر إلا ويترع نحو الشك قبل تقبل أي حكم أو رأي، ولا بد له أن يتفحصه أدق تفحص، ويضعه على محك العقل والمنطق

(16) – محمد إسماعيل: الفلسفة. دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1979.

حتى إذا ما رآه مناقضا للعقل أنكره. ولقد أفرد الجاحظ للشك جانبا محترما في مؤلفاته من حيث هو مظهر ضروري في البحوث العقلية والعلمية، وإن وجد نفسه في أحوال - كان عليه فيها أن يتقبل بعض الاحكام من غير جدل - كأمور بديهية حتمية مثل وجود الخالق وقدرته، إذ إن كل ما في الطبيعة ينم عن الخالق وعن قدرته. فوقف منها موقف المسلم المؤمن، ومن ثم أخذ — من خلال مختلف مظاهر الكون — يبرهن عن صحتها، فسبق إيمانه بها برهانه عنها.

أما في غير هذه الموضوعات، فإن الجاحظ يلزم جانب الحذر، وكان يتثبت من صدق حامل الخبر قبل الخبر، فيقول: «حدثني بعض أهل العلم ممن طال ثواؤه في أرض الجزيرة، وكان صاحب أخبار وتجربة، وكان كلفا بحب التبين، معترضا للأمور، يحب أن يفضي إلى حقائقها، وتثبيت أعيانها بعللها، وتميز أجناسها، وتعرف مقادير قواها، وتصرف أعمالها، وتنقل حالاتها. وكان يعرف للعلم قدره، وللبيان فضله ».(17)

ويكثر في أسلوب الجاحظ هذا النوع من التعبير الذي يرى فيه أساسا ينطلق منه في قبول ما يبلغه من روايات، أو طرائف، أو غرائب، شريطة أن تكون موافقة للعقل والمنطق، وحين ينكر خبرا، أو يرفض رواية، كثيرا ما يستخدم ألفاظ: «زعم- يزعمون- ويزعم- وقيل» وفي هذه الألفاظ ما فيها من الريبة والشك.

ولا يكتفي الجاحظ بإيراد الزعم، ولا سيما إن كان صادرا عن المشهورين من العلماء، بل يعمل على مناقشته وتفنيده ويخرج منه باستدلالات يدحض بها كثرة من الخرافات والأساطير، فهو نفسه يدعو إلى اعتماد العقل دون الحواس.(18) لأن الحواس خادعة: «فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل».(19)

وهكذا، يكون الجاحظ قد سخر عطاءه الفذ لأداء دور عظيم آمن به، وهو نشر العلم الصادق والمعرفة الحقة، ومحاربة النزعات المنحرفة التي كانت تنشر الأفكار الخاطئة عن حقائق الحياة، سواء كانت النزعات ذات أصل عربي أو عجمي. ولئن كانت خدمته لبني العباس أمرا يؤاخذ عليه، ويتخذ مطية للغض من قيمة بعض كتاباته التي تنعت بكونها «كتابات حسب الطلب» فإنه في الغالب الأعم يصدر عن مرجعية كلامية معتزلية، تبناها بملء إرادته، ونافح عنها ملتزما بها، بل إنه أسهم في بناء صرحها الشامخ، ونشر أفكارها ومبادئها بين الناس.(20)

---

(17) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الحيوان جـ 4 ص . 51.

(18) – أبو عثمان عمرو بن بحر كتاب الحيوان الجاحظ :جـ 1 ص 207.

(19) – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(20) – شارل بيلا: الجاحظ في البصر وسامراء وبغداد ص 120 – 121 وص 365 – 366 .

هذه المرجعية المعتزلية التي أسهمت بقسط وافر في تنمية نزعة تفكيره العقلية وتطويرها، وهذا ما يؤكده صموئيل عبد الشهيد «ولا شك أن الاعتزال الذي كان الجاحظ أحد أقطابه في عصره، كان ذا أثر في تنمية هذا الاستعداد، وتطويره، فما لبث الجاحظ أن وسم مؤلفاته بشخصيته ولا سيما كتاب "الحيوان" حيث نراه يرفض قبول ما يأباه العقل والمنطق حتى لو كان مصدره المعلم الأول أرسطو». (21)

وقد ترتب عن شيوع العقل في فكر الجاحظ ميله إلى الحجاج في كتاباته، وقد ظهر ذلك جليا في رسائله وعلى سبيل المثال لا الحصر نقف على نص «تفضيل النطق على الصمت» وهي الرسالة التي كانت رد فعل عن كتاب تلقاه يمدح الصمت ويذم الكلام، ومما جاء في هذه الرسالة:

«أمتع الله بك وأبقى نعمه عندك؟ وجعلك ممن إذا عرف الحق انقاد له، وإذا عرف الباطل أنكره وتزحزح عنه. قد قرأت كتابك فيما وصفت من فضيلة الصمت، وشرحت من مناقب السكوت، ولخصت من وضوح أسبابهما، وأحمدت من منفعة عاقبتهما وجريت في مجرى فنون الأقاويل فيهما، وذكرت أنك وجدت الصمت أفضل من الكلام في مواطن كثيرة وإن كان صوابا، وألفيت السكوت أحمد من المنطق في مواضع جمة، وإن كان حقا.

وزعمت أن اللسان من مسالك الخنا، الجالب على حبه البلا، وقلت: إن حفظ اللسان أمثل من التورط في الكلام. وسميت الغبي عاقلا، والصامت حليما، والساكت لبيبا، والمطرق مفكرا. وسميت البليغ مكثارا والخطيب مهذارا والفصيح مفرطا، والمنطيق مطنبا.

وقلت: إنك لم تندم على الصمت قط وإن كان منك عيا، وأنك ندمت على الكلام مرارا وإن كان [منك] صوابا.

واحتجاجك في ذلك بقول كسرى أنو شروان، واعتصامك فيها بما سار من أقاويل الشعراء والمتسق من كلام الأدباء، وإفراطهم في مذمة الكلام، وإطنابهم في محمدة السكوت.

وأتيت – حفظك الله – على جميع ما ذكرت من ذلك، ووصفت ولخصت، وشرحت وأطنبت فيها وفرطت بالفهم، وتصفحتها بالعلم، وبحثت بالحزم، ووعيت بالعزم، فوجدتها كلام امريء قد أعجب برأيه وارتطم في هواه، وظن أنه قد نسج فيها كلاما، وألف ألفاظا ونسق له معاني على نحو مأخذه.

ومقصده أن لا يلغي له ناقضا في دهره بعد أن أبرمها، ولا يجد فيها مناويا في عصره بعد أن أحكمها، وأن حجته قد لزمت جميع الأنام، ودحضت حجة قاطبة أهل الأديان، لما شرح فيها من البرهان، وأوضح بالبيان، وحتى كان القول من القائل نقضا، ورفع الوصف من الواصف تغلبا، وكان في موضع

(21) – صموئيل عبد الشهيد: الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان، دار الكتاب اللبناني – بيروت د.ت ص. 36.

لا ينازعه فيه أحد، وقلما يجد من يخاصمه، ولا يلفي أبدا من يناضله، وصار فلجا [بحجته] أوحديا في لهجته، إذ كان محله محل الوحدة، والأنس بالخلوة، وكان مثله في ذلك مثل من تخلص إلى الحاكم وحده فلج بحجته.

وإني سأوضح ذلك ببرهان قاطع، وبيان ساطع، وأشرح فيه من الحجج ما يظهر، ومن الحق ما يقهر، بقدر ما أتت عليه معرفتي، وبلغته قوتي، وملكته طاقتي، بما لا يستطيع أحد رده، ولا يمكنه إنكاره وجحده. ولا قوة إلا بالله، وبه أستعين، وعليه أتوكل وإليه أنيب.» .

«إني وجدت فضيلة الكلام باهرة، ومنقبة المنطق ظاهرة في خلال كثيرة وخصال معروفة، منها أنك لا تؤدي شكر الله ولا تقدر على إظهاره إلا بالكلام. ومنها أنك لا تستطيع العبارة عن حاجتك والإبانة عن مأربك إلا باللسان. وهذان في العاجل والآجل مع أشياء كثيرة لو ينحوها الإنسان لوجدها في المعقول موجودة وفي المحصول معلومة وعند الحقائق مشتهرة وفي التدبير ظاهرة.

و لم أجد للصمت فضلا على الكلام مما يحتمله القياس لأنك تصف الصمت بالكلام ولا تصف الكلام به، ولو كان الصمت أفضل والسكوت أمثل لما عرف للآدميين فضل على غيرهم، ولا فرق بينهم وبين شيء من أنواع الحيوان وأحياف الخلق في أصناف جواهرها واختلاف طبائعها وافتراق حالاتها وأجناس أبدانها في أعيانها وألوانها. بل لم يمكن أن يميز بينهم وبين الأصنام المنصوبة والأوثان المنحوتة، وكان كل قائم وقاعد ومتحرك وساكن ومنصوب وثابت في شرع سواء ومنزلة واحدة وقسمة مشاكلة إذ كانوا في معنى الصمت بالجثة واحدا، وفي معنى الكلام بالمنطق متباينا. ولذلك صارت الأشياء مختلفة في المعاني مؤتلفة الأشكال، إذ كانت في أشكال خلقتها متفقة بتركيب جواهرها وتأليف أجزائها وكمال أبدانها، وفي معنى الكمال متباينة عند مفهوم نغماتها ومنظوم ألفاظها وبيان معالمها وعدل شواهدها.

مع أني لم أنكر فضيلة الصمت، و لم أهجن ذكره إلا أن فضله خاص دون عام، وفضل الكلام خاص وعام، وأن الاثنين إذا اشتمل عليهما فضل كان حظهما أكثر ونصيبهما أوفر من الواحد، ولعله أن يكون بكلمة واحدة نجاة خلق وخلاص أمة.

ومن أكثر ما يذكر للساكت من الفضل ويوصف له من المنقبة أن يقال يسكت ليتوقى، وذلك فضل خاص دون عام.

و الذي ذكر من تفضيل الكلام ما ينطق به القرآن، وجاءت في الروايات عن الثقات في الأحاديث المنقولات والأقاصيص المرويات والسمر والحكايات وما تكلمت به الخطباء ونطقت فيه البلغاء – أكثر من أن يبلغ آخرها ويدرك أولها، ولكن قد ذكرت من ذلك على قدر الكفاية، ومن الله التوفيق والهداية،

و لم نر الصمت – أسعدك الله – أحمد في موضع إلا وكان الكلام فيه أحمد لتسارع الناس إلى تفضيل الكلام، لظهور علته ووضوح جليته ومغبة نفعه.

وقد ذكر الله جل و عز في قصة إبراهيم عليه السلام حيث كسر الأصنام وجعلها جذاذا، فقال حكاية عنهم: «**قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون**». [22] فكان كلامه سببا لنجاته وعلة لخلاصه، وكان كلامه عند ذلك أحمد من صمت غيره في مثل ذلك الموضع، لأنه عليه السلام لو سكت عند سؤالهم إياه لم يكن سكوته إلا على بصر وعلم، وإنما تكلم لأنه رأى الكلام أفضل، وأن من تكلم فأحسن قدر أن يسكت فيحسن، وليس من سكت فأحسن قدر أن يتكلم فيحسن.

واعلم – حفظك الله – أن الكلام سبب لإيجاب الفضل، وهداية إلى معرفة أهل الطول ولولا الكلام لم يكن يعرف الفاضل من المفضول، في معان كثيرة، لقوله عزوجل، في بيان يوسف عليه السلام وكلامه عند عزيز مصر، لما كلمه فقال: «**إنك اليوم لدينا مكين أمين** ». [23] فلو لم يكن يوسف عليه السلام أظهر فضله بالكلام، والإفصاح بالبيان، مع محاسنه المونقة، وأخلاقه الطاهرة، وطبائعه الشريفة، لما عرف العزيز فضله، ولا بلغ تلك المنزلة لديه، ولا حل ذلك المحل منه، ولا صار عنده بموضع الأمانة، ولكان في عداد غيره ومنزلة سواه عند العزيز . ولكن الله جعل كلامه سببا لرفع منزلته، وعلو مرتبته، وعلة لمعرفة فضيلته، ووسيلة لتفضيل العزيز إياه. و لم أر للصمت فضيلة في معنى و لا للسكوت منقبة في شيء إلا وفضيلة الكلام فيها أكثر، ونصيب المنطق عندها أوفر، واللفظ بها أشهر، وكفى بالكلام فضلا، وبالمنطق منقبة، أن جعل الله الكلام سبيل تمليله وتحميده، والدال على معالم دينه وشرائع إيمانه، والدليل إلى رضوانه. و لم يرض من أحد من خلقه إيمانا إلا بالإقرار، وجعل مسلكه اللسان، ومجراه فيه البيان، وصيره المعبر عما يضمره والمبين عما يخبره، والمنبيء عن ما لا يستطيع بيانه إلا به، وهو ترجمان القلب. والقلب وعاء واع.

و لم يحمد الصمت من أحد إلا توقيا لعجزه عن إدراك الحق والصواب في إصابة المعنى، وإنما قاتل النبي – صلى عليه وسلم – المشركين عند جهلهم الله تعالى وإذكارهم إياه، ليقروا به، فإذا فعلوه حقنت دماؤهم، وحرمت أموالهم، ورعيت ذمتهم. ولو أنهم سكتوا ضنا بدينهم لم يكن سبيلهم إلا العطب، فاعلم أن الكلام من أسباب الخير لا من أسباب الشر.

والكلام – أبقاك الله – سبيل التمييز بين الناس والبهائم، وسبب المعرفة. لفضل الأدميين على سائر الحيوان، قال الله عز وجل:« **ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر**». [24] كرمهم باللسان وجملهم بالتدبر.

---

(22) – سورة الأنبياء- الآية 63.

(23) – سورة يوسف - الآية 54.

(24) – سورة الإسراء- الآية 70.

ولو لم يكن الكلام لما استوجب أحد النعمة، ولا أقام على أداء ما وجب عليه من الشكر سببا للزيادة، وعلة قلوب العباد، والشكر بالإظهار في القول، والإبانة باللسان، ولا يعرف الشكر إلا بهما.

والله تعالى يقول : «**لئن شكرتم لأزيدنكم** »[25]، فجعل الشكر علة لوجوب الزيادة، عند إظهاره بالقول، والحمد مفتاحا للنعمة.

وقد جاء في بعض الآثار: لو أن رجلا ذكر الله تعالى وآخر يسمع له كان المعدود للمستمع من الأجر، والمذكور له من الثواب واحدا وللمتكلم به عشرة أو أكثر.

فهل ترى – أبقاك الله – أنه وجب لصاحب العشر ذلك وفضل به صاحبه إلا عند استعماله بالنطق به لسانه، و لم يلزم الصمت أحد إلا على حسب وقوع الجهل عليه. فأما إذا كان الرجل نبيها مميزا، عالما مفوها فالصمت مهجن لعلمه وسائر لفضله. كالقداحة لم يستبن نفعها دون تزنيدها. ولذلك قيل :«من جهل علما عاداه».

و لم أجد الصامت مستعانا به في شيء من المعاني، ولا مذكورا في المحافل.

و لم يذكر الخطباء ولا قدمتهم الوفود عند الخلفاء إلا لما عرفوه من فضل لسانهم وفضيلة بيانهم، وإن أصح ما يوجد في المعقول، وأوضح ما يعد في الحصول للعرب من الفضل، فصاحتها وحسن منطقها، بعد فضائلها المذكورة، وأيامها المشهورة.

ولفضل الفصاحة وحسن البيان بعث الله تعالى أفضل أنبيائه وأكرم رسله من العرب، وجعل لسانه عربيا، وأنزل عليه قرآنه عربيا، كما قال الله تعالى: «**بلسان عربي مبين**»[26]، فلم يخص اللسان بالبيان، و لم يحمد بالبرهان إلا عند وجود الفضل في الكلام، وحسن العبارة عند المنطق وحلاوة اللفظ عند السمع.

واعلم أن الله تعالى لم يرسل رسولا ولا بعث نبيا إلا من كان فضله في كلامه وبيانه كفضله على المبعوث إليه، فكان النبي – صلى الله عليه وسلم – أفصح العرب لسانا، وأحسنهم بيانا، وأسهلهم مخارج للكلام وأكثرهم فوائد من المعاني، لأنه كان من جماهير العرب، مولده في بني هاشم، وأخواله من بني زهرة، ورضاعه في بني سعد بن بكر، ومنشؤه في قريش، ومتزوجه في بني أسد بن عبد العزى، ومهاجره إلى بني عمرو، وهم الأوس والخزرج من الأنصار. وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم -: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر»، لو لم يكن مما عددنا من هؤلاء

(25) – سورة إبراهيم – الآية 07.

(26) – سورة الشعراء- الآية 195.

الأحياء إلا قريش وحدها لكان فيها مستغنى عن غيرها وكفاية عن سواها، لأن قريشا أفصح العرب لسانا وأفضلها بيانا، وأحضرها جوابا، وأحسنها بديهة، وأجمعها عند الكلام قلبا.

ثم للعرب أيضا خصال كثيرة، ومشاهد كثيرة، مما يشاكل هذا الباب، ويضارع هذا المثال، حذفت ذكرها خوف التطويل فيها.

فهذه كلها دلائل على دحض حجتك ونقض قضيتك، وإنما أرسل الله تعالى رسله مبشرين ومنذرين الأمم، وأمرهم بالإبلاغ ليلزمهم الحجة بالكلام لا بالصمت، إذ لا يكون للرسالة بلاغ ولا للحجة لزوم ولا للعلة ظهور إلا بالنطق.

وليس يقوى على ذلك إلا امرؤ في طبيعته فضلا عن احتمال نحيزته وفي قريحته زيادة من القوة على صناعته، ويكون حظه من الاقتدار في المنطق فوق قسطه من التغلب في الكلام، حتى لا يضع اللفظ الحر النبيل إلا على مثله من المعنى، ولا اللفظ الشريف الفخم إلا على مثله من المعنى.

نعم، وحتى يعطى اللفظ حقه من البيان، ويوفر على الحديث قسطه من الصواب، ويجزل الكلام حظه من المعنى، ويضع جميعها مواضعها، ويصفها بصفتها، ويوفر عليها حقوقها من الإعراب والإفصاح.

وبعد، فأي شيء أشهر منقبة وأرفع درجة وأكمل فضلا، وأظهر نفعا، وأعظم حرمة، من شيء لولا مكانه لم يثبت لله ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتجلى في صورة الدليل.

ثم به يعرف فضل الجماعة من الفرقة، والشبهة من البدعة، والشذوذ من الإستفاضة.

والكلام سبب لتعرف حقائق الأديان، والقياس في تثبيت الربوبية وتصديق الرسالة، والامتحان للتعديل والتجوير والاضطرار والاختيار». (27)

في هذه الرسالة، يرد الجاحظ على صاحب كتاب ذهب فيه إلى مدح الصمت والتنويه به ووصف محاسنه، بينما وقف من الكلام موقف المندد مبينا مساوئه وما يجره على صاحبه من ويل وثبور، والإشادة بالصمت والتنديد بالكلام من الأمور الواردة في ثقافة الأقدمين وقد ورد عن عبد الله بن المقفع من كتاب "كليلة ودمنة": «واجتمع في بعض الزمان ملوك الأقاليم من الصين والهند وفارس والروم، وقالوا: ينبغي أن يتكلم كل واحد منا بكلمة تدون عليه غابر الدهر، فقال ملك الصين: أنا على ما لم أقل أقدر مني على رد ما قلت. وقال ملك الهند: عجبت لمن يتكلم بالكلمة: فإن كانت له لم تنفعه، وإن كانت عليه أوبقته. وقال ملك فارس: أنا إذا تكلمت بالكلمة ملكتني، وإذا لم أتكلم بها ملكتها. وقال

(27) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الرسائل الأدبية، قد لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم. دار مكتبة الهلال . ط. 3 .بيروت 1995 ص 299 – 307.

ملك الروم: ما ندمت على ما لم أتكلم به قط، ولقد ندمت على ما تكلمت به كثيرا. والسكوت عند الملوك أحسن من الهذر الذي لا يرجع منه إلى نفع. وأفضل ما استظل به الإنسان لسانه ».[28]

وإذا بالجاحظ يثور على مثل هذه الثقافة التي تؤثر الصمت على النطق فيصرخ في وجه صاحب الكتاب مبينا أفضال النطق على الصمت، والظاهر أن صاحب الكتاب أعجمي إذا احتج على محمدة الصمت ومذمة النطق بقول كسرى أنوشروان. ومن هذا الجانب، لعل الجاحظ أراد بمعارضة صاحب الكتاب أن يظهر تفوقه عليه – وبالتالي تفوق الفكر العربي على الأعجمي – وذلك ببيان مزايا الكلام وقلة شأن الصمت. حيث إن الجاحظ يرى أن الكلام مظهر من مظاهر الإبانة عن شخصية الإنسان ومعرفة حاجاته الكثيرة، ناهيك عن كونه ميزه الله بها عن سائر المخلوقات من جماد وحيوان.

ولا ينسى الجاحظ أن يجري موازنة بين النطق والصمت حيث يرى أن الصمت إن صح أن يحمد ففي حالة واحدة فقط وهي توقي الإثم وتوخي النجاة، ولكنه مع هذا يلزم صاحبه صفة الجهل والغباء.

والجاحظ بكونه صاحب نزعة عقلية، لم يكن ليترك معارضته لصاحب الكتاب دون استدلال وإثبات، بل راح يعتمد القرآن الكريم ليشفع به صحة زعمه حيث إن الكلام الذي تفوه به إبراهيم عند تحطيمه الأوثان هو الذي نجاه، والكلام الذي تفوه به يوسف لدى عزيز مصر هو الذي لفت إلى ذكائه وفطنته فقربه منه وأكرمه، وإذن فالنطق مرآة تنعكس فيها شخصية الناطق وكأن بالجاحظ يردد مع الأخطل:

إن الكـــلام لفـــي الفـــؤاد وإنمـــا ❊ جعل اللســـان علـــى الفـــؤاد دلـــيلا

ويواصل الجاحظ في تعداد مزايا النطق مبينا أن الكلام هو الذي برهن على شرائع الأنبياء وشرحها وقربها من أفهام الناس، وهو الصيغة التي يعبر بها المؤمن بشهادة الإيمان. وعلى الكلام البليغ قامت معجزة القرآن، وكان النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – أفصح العرب وأبلغهم بيانا، رغم اتصاف العرب بالبيان و لا سيما قريش قبيلة الرسول – صلى الله عليه وسلم –

ثم إن الكلام آلة الشكر على النعمة، وقد أوجب الله الشكر وقال «لئن شكرتم لأزيدنكم». والشك لا يحصل إلا بالكلام. وينتهي الجاحظ إلى الإشارة إلى أعظم دليل على فضيلة الكلام – وهنا يستعمل اللفظ بمعنى علم الكلام – هو الحاجة إليه لإثبات وجود الله وتصديق رسالة النبي – صلى الله عليه وسلم –، ومعرفة حقائق الأديان، والتمييز بين الحجة والشبهة، ودعم مبادئ المعتزلة في التعديل والتوحيد والاختيار.

(28) – كامل درويش والخوري طانيوس منعم: ابن المقفع الأديب الشعبي منشورات المكتبة العصرية. صيدا، بيروت د.ت ص.77.

وهذه الأفكار الواردة في رسالة الجاحظ «تفضيل النطق على الصمت» التي أراد أن يرد بها على صاحب كتاب يمدح فيه الصمت ويذم الكلام، إنما هي رسالة تنتمي إلى النص الحجاجي بكل المعايير، وذلك من حيث إن الجاحظ قد صرح في مستهل رسالته بالرد المقرون، "بالبرهان القاطع والبيان الساطع" وأن شرحه فيه "من الحجج ما يظهر، ومن الحق ما يقهر"، ولكن دون السقوط في الغرور حيث أردف قائلا: «بقدر ما أتت عليه معرفتي، وبلغته قوتي، وملكته طاقتي»، غير أن ثقته في نفسه دفعته إلى الشعور بالغلبة مسبقا؟ ولعل هذا الشعور مرده إلى ثقته المفرطة في العقل حيث يقول: «مما لا يستطيع أحد رده، ولا يمكنه إنكاره وجحده».

فالجاحظ إذن، في هذه الرسالة في مقام الرد على أفكار يرفضها فيعمد إلى دحضها بإقامة الحجة وإيضاح البرهان محاولة منه إلى إقناع المتلقي وحمله على تبني أفكار رده باقتحام عالمه وتغييره، وذلك شأن الخطاب الحجاجي الذي يستهدف إقناع المتلقي بما يحمله من أفكار وما يعرضه من مواقف ليحدث في نهاية المطاف أثرا واضحا في المتلقي لا من حيث أفكاره فحسب بل من حيث مواقفه: وتحقيق هذا التغيير أو التبدل في أفكار المتلقي ومواقفه يعد علامة نجاح الخطاب الإقناعي ووجاهة الحجاج المعتمد أو هو النتيجة المتوقعة لخطاب ناجح وحجاج ناجع.

غير أن هذا النجاح وذلك النجوع لا يتحققان إلا بتوفر جملة من الشروط حددها الدارسون وفصلوا القول فيها تفصيلا، ونرى من الضروري الوقوف على أهمها واعتمادها في تقويم رسالة الجاحظ هذه ذات النمط الحجاجي.

و أول هذه الشروط وأظهرها أن أي خطاب حجاجي يتوق إلى النجوع وينشد الفاعلية في الآخر، ينبغي أن يسعى إلى إظهار "الحياد" أي الإيهام بأنه لا ينحاز لأهوائه ونزواته ولا يتعصب لموقف محدد وأن ما يعرضه في الخطاب هو واقع لا مراء فيه وحقيقة لا سبيل إلى دحضها.

وبتفحصنا لرسالة الجاحظ، نلاحظ أنه بدأ بتحديد أفكار صاحب الكتاب المبنية على مدح الصمت وذم الكلام، وذلك بكل صدق وأمانة، ولكن دون إهمال للإعراب عن شكه في صحة ما ذهب إليه الطرف المقابل، «وزعمت أن اللسان من مسالك الخنا».

وشكه هذا غير مبني على ذاتية أو اتجاه عاطفي حيث يقول: «وأتيت – حفظك الله – على جميع ما ذكرت ... وتصفحتها بالعلم، وبحثت بالحزم ورعيت بالعزم ...» وإذن، فلا انحياز ولا تعصب وإنما الرد سيكون بلغة العلم والحزم والعزم، وبهذا المدخل يكون الجاحظ قد شرح صدر المتلقي للإقبال على سماع كلامه والتفاؤل بجدوى رده. لينطلق بعد ذلك في الإعراب عن معارضة أفكار مخاطبه «إني وجدت فضيلة الكلام باهرة، ومنقبة المنطق ظاهرة، في خلال كثيرة، وخصال معروفة» وهذه الجملة

الخبرية عامة المعنى تحتاج إلى تخصيص، وهذا ما قد ينتاب شعور المتلقي لذلك نرى الجاحظ ينطلق في التعليل و التدليل قائلا: «منها: أنك لا تؤدي شكر الله ولا تقدر على إظهاره إلا بالكلام، ومنها: أنك لا تستطيع العبارة عن حاجتك والإبانة عن مأربك إلا باللسان...» ثم يواصل تعداد محاسن الكلام التي يراها في كون الكلام يميز الإنسان عن الحيوان، وينجي صاحبه من هلكة مؤكدة، كما أن الكلام يعرب عن فضل صاحبه ودليل على الإيمان والشريعة وأنه مبعث الشكر، ومرآة البيان، وأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، وفضل الرسول – صلى الله عليه وسلم – كان في كلامه وبيانه: ومظاهر هذا التعداد لمحاسن الكلام أرادها الجاحظ أن تشكل كتلة من الحجج يبطل بها زعم مخاطبه المولوع بظاهرة الصمت والسكوت. وكأن الجاحظ من خلال إظهار محاسن الكلام يريد أن يقول للمتلقي: أيمكن للحياة الإنسانية أن تستقيم في غياب الكلام وإلزام الصمت؟ بالطبع لا! لأن الكلام عنوان حياة الإنسان بوصفه اجتماعيا. غير أن دفاع الجاحظ عن فضيلة الكلام لم تكن لتغرقه في محاسنه حتى تنسيه ما للصمت في بعض المواطن من محاسن مثل السكوت لتوقي الإثم، وعدم نسيان ما للصمت من أفضال في بعض المواطن وإن قلت ضرب من الموضوعية في التقويم، حيث إن الدراسات العلمية في جميع المجالات ما زالت تقر بأن لكل ظاهرة محاسنها ومساوئها وإن قلت سلبا أو إيجابا. وهذا ما أقر به الجاحظ.

وفي إجراء الجاحظ للموازنة بين الصمت والكلام يرى دوما أن باب الكلام أوجب وأفضل وأنفع وأنجع، وذلك حين يقول: «لم نر الصمت – أسعدك الله – أحمد في موضع إلا وكان الكلام فيه أحمد» وكذا قوله : «لم أر للصمت فضيلة في معنى ولا للسكوت منقبة في شيء إلا وفضيلة الكلام فيها أكثر ونصيب المنطق عندها أوفر...»، وهنا قد يتساءل المتلقي عن أي كلام يتحدث الجاحظ حتى يحاط بهذه الهالة من التقدير والتبجيل؟ إن المطلع على آثار أبي عثمان يدرك دون كبير عناء بأنه يتحدث عن الكلام النوعي الذي يعلي من مقام صاحبه ويوضح مقصد نيته بالألفاظ الفصيحة والمعاني البليغة وهو القائل: «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه: وكان الله – عز وجل– قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله، فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه، ومنزها عن الاختلال، مصونا عن التكلف، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة». (29)

وهكذا، فالكلام الذي يستحسنه الجاحظ ليس ذلك الهذر ولا ذلك التكلف والإسهاب والإكثار، وإنما ذلك الكلام المبني على المعنى الشريف واللفظ البليغ وأما الكلام الذي يسلب النعمة،

(29) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. جـ 1 . ص. 78.

ويجلب الأذى لصاحبه فقد ندد به الجاحظ في أكثر من موضع ومن ذلك ما جاء في كتابه «البيان والتبيين» في باب «ذم فضول الكلام ومدح الصمت». (30)

حيث أخذ يسرد مجموعة من الأقوال كلها تدعو إلى الاقتصاد في الكلام والاحتياط من التفوه به، ومن ذلك ما جاء عن النبي – صلى الله عليه وسلم – : «وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم». (31) وذلك عاقبة فضول الكلام ، وفي باب "المفاضلة بين الصمت والكلام". (32) يورد الجاحظ جملة من الأقوال المأثورة تشيد بالصمت وتحط من الكلام الذي لا قيمة فيه ومن ذلك «قال لقمان لابنه: «أي بني، إني قد ندمت على الكلام، و لم أندم على السكوت»، ثم يورد قول الشاعر:

ما أن نـدمت علـى سـكوت مـرة ❊ ولقد ندمت على الكـلام مـرارا. (33)

ثم يواصل إيراد شيئا من مأثور شعر العرب في سياق ذم الكلام الذي لا طائل تحته، من ذلك قول حمزة بن بيض:

لم يكـن عـن جنايـة لحقـتني ❊ لا يسـاري ولا يمـيني جنـتني. (34)

بـل جناهـا أخ علـي كـريم ❊ وعلـى أهلـها بـراقش تجـني

وكذا قول الأخطل:

ضـفادع في ظلمـاء ليـل تجاوبـت ❊ فدل عليها صـوتها حيـة البحـر. (35)

ويكلل سلسلة الشواهد بالحديث المأثور: «رحم الله من سكت فسلم، أو قال فغنم». (36)

وواضح من خلال كل هذه الشواهد التي يوردها الجاحظ عن أفضال الصمت ومهالك الكلام أنه يريد أن يصل إلى أن السكوت مغنمة والكلام مجلبة، أي مآل السكوت الصادر عن الحكمة ومآل الكلام الناتج عن ترهات ضعاف العقول.

وعندما نرى الجاحظ في باب يذم الصمت ويمدح الكلام وفي باب آخر يذم الكلام ويمدح الصمت يظهر لنا مناقضا نفسه بقول الشيء وضده، و الواقع أن هذا التناقض ظاهري ذلك أن الجاحظ عندما

---

(30) – المصدر نفسه ص.168.

(31) – عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين. دار الفتح للطباعة والنشر ط.1 بيروت: 1978 ص.271.

(32) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين جـ.1. ص. 224.

(33) – المصدر نفسه ص. 224.

(34) – المصدر نفسه ص.225.

(35) – المصدر نفسه ص.225.

(36) – المصدر نفسه ص.225.

يمدح الكلام فإنما يريد به الكلام البين المبني على قوة المعنى وجمال المبنى يستهوي العلماء وتشتهيه عامة الناس أما فضول الكلام الذي يوحي بسخافة التعبير وضعف التفكير فإن الجاحظ يحذر منه ويدعو إلى الابتعاد عنه لأنه مجلبة للمصائب وعلة المكائد. وكذا الأمر بالنسبة إلى الصمت. حيث إن الصمت المحبوب ما كان مناسبا للمكان والزمان. مبنيا على بعد النظر بعيدا عن الخذلاقة المرذولة بدليل ما ورد في صحيح مسلم: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». (37)

وليس من المروءة في شيء أن يلزم المرء نفسه الصمت في موقف يدعو إلى الكلام، ولا سيما إذا كان هذا الكلام بناء داعيا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**» . (38)، أو كان هذا الكلام يرفع ظلما، فعن أبي عبد الله طارق بن شهاب البجلي الأحمسي رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي – صلى الله عليه وسلم- ، وقد وضع رجله في الفرز: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر» رواه النسائي بإسناد صحيح. (39) ولأن الصمت والسكوت في مثل هذه المواقف يصبح ضربا من التخلي عن المسؤولية الاجتماعية المنوطة بكل إنسان راشد عاقل، حيث إن السكوت عن المنكرات من أسباب انتشار الموبقات ومظاهر الفساد وبالتالي انهيار المجتمع الإنساني. ولما كان لكل شيء أساس يقوم عليه فإن للكلام المسؤول أسسا يقوم عليها منها الرفق والعلم والعدل والصدق، وهذا هو الكلام نفسه الذي يقر به الجاحظ والذي كان محل مدحه.

وعليه، فالجاحظ عندما يتحدث عن محاسن الكلام أو نقائصه وعندما يتحدث عن محامد الصمت أو رذائله، فلا ينبغي أن يخرج حديثه عن أدبيات الكلام والصمت ولا عن سياق الحديث، ومن هنا، لا يوجد منفذ يمكن للمتلقي أن ينفذ من خلاله للطعن في حجاج الجاحظ وهو يثير الحديث عن الكلام والصمت من حيث هما ظاهرتان تختصان بالإنسان. إذ نراه في كل ذلك يرصد أهدافا للدفاع عن وجهة نظره ثم يشفعها بدعائم مناسبة من الحجج والبراهين يقبلها العقل ويرتاح لها القلب لأنه لا يعمد إلى الذاتية حيث تغيب بعض الحقائق والسكوت عمدا عن بعض الجوانب وتناسي الرد عن بعض انشغالات المخاطب أو المتلقي، فالجاحظ من حيث هو رجل عقلاني لا يكون الصمت عنده أبلغ من

(37) – أبو الحسن مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم المسمى الجامع الصحيح . المكتبة العصرية – صيدا، بيروت . 1424هـ/ 2004 م ص43.

(38) – سورة آل عمران – الآية 110.

(39) – عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين. ص. 702.

الكلام والتناسي أبلغ من الرد والكلام، والتجاهل أبلغ من الجدال والحجاج، لأنه يسير في مسرى الروح العلمية التي تأبى الإيهام والسفسطة والمغالطة والسقوط في «أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود والمحمود حتى يصيره في صورة المذموم» .[40] وقد ندد الرسول – صلى الله عليه وسلم – بهذا النوع من السلوك الحجاجي حين قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له بنحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار».[41] متفق عليه.

من المسلم به، أن الحجاج انفتاح على عوالم متباينة متداخلة، ومنها يستمد عناصره ويتقي مكوناته وأساليبه، وهو يستدعي استدلالات يعبر عن ذاته بوساطة رموز هي أساسا رموز اللغة ولكن دون استثناء الصور التمثيلية، إنه يعتمد العلاقات بين الأشخاص ويجند استراتيجيات ونظريات الإقناع ويتزل في سياق اجتماعي واقتصادي وسياسي إلخ...وهو يفترض في المحتج ثقافة واسعة تجعله قادرا على النفاذ إلى عالم المتلقي والتأثير فيه بتغيير آرائه ومواقفه بل وما يرتئيه لنفسه من سلوك، وهذه المباديء، تتوافر عليها شخصية الجاحظ ولا سيما أنه ذلك الأديب الذي خاض غمار البحث في البيان والبلاغة والفصاحة والخطابة وكانت له فيها آراء وأفكار محمودة ونظريات مقبولة ما تزال سائرة مذكورة في أمهات كتب النقد والأدب، كما أن الخوض في مسائل هذه الأبحاث وتعلقه بالنزعة العقلية ورئته الفاعلية في الحجاج وبناء عناصر الإقناع والإثبات في الموضوعات التي عالجها في شتى مجالات الحياة.

وعلى وجه الإجمال، إن شيوع مظاهر البعد العقلي في فكر الجاحظ قد يسر له سبيل الدخول إلى عالم الحجاج، وهذا البعد العقلي في نتاجه، يعد في الواقع من ثمار الحضارة العربية، التي كانت حضارة فكرية خالصة في الغالب، حيث كان الجانب التطبيقي العلمي يتناول بعض العلوم ذات المساس المباشر بالحياة الاجتماعية كعلوم الطب والرياضيات، وإن تقدمها المادي كان مرتبطا بالزمن والتطور البشري ككل، وإن هذه الحضارة العربية لم تكن حضارة عرق واحد، وإنما هي نتاج شعب له عقيدة واحدة أو عقائد متعايشة مع هذه العقيدة وله لغة واحدة ترتبط مع كل هذه العقائد، وقيم الاعتراف بعمل العلماء متى صب نتاجهم بهذه اللغة أو ترجم إليها، حيث إن الحضارة العربية ميراث من شعوب كثيرة أسهمت كلها فيه ومدت يد العون بحدود طاقتها لبناء هذا الصرح الحضاري الذي أدهش العالم.

وحين نتكلم عن البعد العقلي – أيضا – في نتاج الجاحظ، فإننا لا نتصور أن يكون الجاحظ عقلية ممثلة لكل المجتمع وأن ماكان يجري في ذهن الجاحظ كان يجري في عقول كل أبناء المجتمع العباسي،

---

(40) – أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد الفضل إبراهيم. مطبعة السعادة 1956. ص 14.

(41) – زكي الدين عبد العظيم المنذر: مختصر صحيح مسلم دار ابن حزم ط. 1 . بيروت 2001 ص. 376.

ولا نتوقع أيضا أن يكون كل ما يأتي به الجاحظ في نتاجه أن يكون صوابا تقبله المقاييس العلمية اليوم، وإن كان الكثير مما جاء به ما زال صالحا لهذا العصر – كما سلف ذكره – ومهما يكن من أمر، يبقى العقل رائد الجاحظ وهاديه وهو عقل ثاقب، بصير بغوامض الأمور تلقح بثقافة عصره وهضم علوم عصره، فانعكس كل ذلك في آثار كتاباته الفكرية عموما والحجاجية خصوصا.

وعندما نقف على النص الحجاجي، فإن الذهن ينصرف إلى ملكة الإقناع، هذه الملكة التي تعد العمود الفقري للحجاج وإذن، ما أساليب الإقناع التي ميزت آثار الجاحظ في جانب الحجاج؟ هذا ما نتعرض إليه في الدراسة الموالية المتعلقة بأساليب الإقناع وخصائصها في النص الحجاجي.

II) أساليب الإقناع وخصائصها في النص الحجاجي عند الجاحظ :

إن الجاحظ واحد من المعتزلة الذين انبروا للرد على الخصوم، ورد هذا الرد في نتاجه عامة وفي رسائله العديدة خاصة، وقد ظهر أبو عثمان عمرو بن بحر منافحا عن المعتزلة عموما، ومستدركا على أعلامهم المشهورين ما رأى أنه خطأ أو مجانب للصواب، مما جعله ينفرد بآراء عديدة تابعه فيها الكثيرون في إطار مدرسة أخذت اسمه وعرفت بالجاحظية .[42] وهي آراء تتفاوت في قيمتها، حين تقارن بآراء كبار المعتزلة من حيث بناؤها الفكري، ومن حيث جودة صوغها ووضوح مضامينها، وسيتبين من خلال عرضنا لهذه الآراء إلى أي مدى كان الجاحظ موفقا في عرض آراء المعتزلة والدفاع عنها معتمدا على ضروب من الإقناع القائمة على الرغبة في إحداث تغيير في المخاطب باستمالته إلى وجهة أفكاره.

في حقيقة الأمر، إن الجاحظ لم يرتق إلى مستوى التنظير الذي بلغه غيره، وإنما كانت تآليفه – في هذا السياق – أشبه ما تكون بالكتابات الترويجية التي تستهدف نشر آراء المعتزلة الكلامية على أوسع نطاق.[43] لذلك حين نستنطق كتب المعاصرين ممن اهتموا بدراسة الفكر المعتزلي لا نجدهم يذكرون الجاحظ إلا كأحد تلاميذ كبار المعتزلة، لغلبة صفة الأدب عليه، فهو لم يمارس المناظرة على مستوى المجالس كما مارسها أقطاب المعتزلة، إذ يحكي عن نفسه أنه يفضل ممارستها في شكل ردود مكتوبة، ومع ذلك فقد انفرد بآراء، وألف رسائل في مسائل تتفاوت صلتها بعلم الكلام، وكان تأليفه لها لدوافع مختلفة، فبعضها كان بطلب من رجال الحكم، وبعضها كان انتصارا للمعتزلة، وردا على خصومهم، وكانت تدعوه دواع أخرى للتأليف.

ومن مظاهر الرد هذه، تظهر آليات الإقناع عند الجاحظ وما تتميز به من خصائص. ولنتفقد ذلك من خلال:

---

(42) – الشهرستاني: الملل والنحل جـ . 1 ص. 60 – 61.

(43) – شارل بيللا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص. 365.

أ) الرد على الفرق الإسلامية في مسألة التوحيد.

يبني الجاحظ رأيه في التوحيد حين يرد على الفرق الإسلامية على ما يأتي:

1) **تناقض مفهوم التوحيد مع تجزئة الواحد:** ويعني بتجزئة الواحد تعدد الصفات وقيامها بذاتها، في حين يعتقد عموم المعتزلة، ومنهم الجاحظ أن صفات الله تعالى هي عين ذاته، أو كما عبر عنها في معرض تفريقه بين المعتزلة وغيرهم، حين قال: قالت الجهمية: «لا نقول: إن الله معنى ولا نقول إنه شيء، ومتى أضفنا إليه شيئا، فمتى أضفناه إليه فذلك الشيء فعل من أفعاله، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته». وقالت الرافضة: «هو جسم فضلا عن أن نقول إنه شيء»، وقالت المعتزلة:«هو شيء وليس كمثله شيء، وليس بجسم وليس علمه بفعل ولا صنع، وإنما قولنا: له علم، كقولنا: هو عالم، نريد أنه لا يخفى عليه خافية».[44]، وهوما يساوي قول جمهور المعتزلة «أن الله عالم وعلمه هو هو ، قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو».[45] مما يسد الباب أمام اعتقاد التجزئة وتصوره ذهنيا.[46]

2) **نفي إمكانية رؤية الله تعالى بالعين:** وتتصل هذه المسألة – أيضا – بمبحث الصفات، ويرى الجاحظ أن من يقول بها ليس موحدا، لوقوعه الصريح في التشبيه، وإن تجنب في تعبيره لفظ التشبيه، وما يشتق منه: «ولو أن زاعما زعم أن أحدا لا يكون مشبها وإن زعم أن الله يرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يرى كما يرى الإنسان، ويدرك، ويدرك كما تدرك الألوان كان كمن قال: لا يكون العبد لله مكذبا، وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل، حتى يزعم أنه يكذب، ولا يكون العبد لله مجورا، وإن زعم أنه يعذب من لم يعطه السبب الذي ينال طاعته، حتى يزعم أنه يجور ».[47]

3) **نفي الجسمية عن الله تعالى درءا للتشبيه:** يقول خصوم المعتزلة بالجسمية حسب الجاحظ، ليتحقق وجوده جل وعلا، إذ لا موجود ولا عاقل في نظرهم إلا كان جسما.[48] ويرد الجاحظ على هذا الاعتقاد منطلقا من آية التنزيه المشهورة «**ليس كمثله شيء**».[49] بتبيان ما يترتب على الجسمية في التصور البشري من حدوث يستلزم الخلق وخلق يستلزم حالات الحركة والسكون، والعجز

---

(44) – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: رسالة في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في فعله جـ 3 د.ط تقديم وشرح علي أبو ملحم ص. 380.

(45) – أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام. المعتزلة. دار الكتاب العربي. بيروت. 1985 . جـ 1 . ص. 124.

(46) –عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة. تقديم عبد الرحمان بوزيدة. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. وحدة الرغاية. الجزائر 1990 ج.1. ص.93.

(47) – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الرد على المشبه، ضمن الرسائل تقديم وشرح علي أبو ملحم بيروت دار مكتبة الهلال .د.ت ص. 229.

(48) – المصدر نفسه ص. 230.

(49) – سورة الشورى – الآية 11.

والقوة والزيادة والنقص مما هو صفات للمخلوقات وهذا عين التشبيه في نظره، بل إنه إمعان في الإساءة إلى الخالق جل في علاه. يقول الجاحظ معلقا على مفهوم الجسمية وما يؤدي إليه من تصور الله في شكل من الأشكال الهندسية «ولا أعلم المدور، والمثلث والمربع، والمخمس، والمصلب والمزوي، وغير ذلك من الهيئات، إلا أشنع في اللفظ وأحقر في الوهم».[50]

4) **تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه ووضع المشبهة للأحاديث** : كان لا بد على الجاحظ وسائر المعتزلة أن يواجهوا مسالة تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه، ويعتبروها من المتشابه الذي ينبغي أن يرجع في تفسيره للمحكم من آي القرآن الكريم، فأول الجاحظ استنادا إلى مفسرين من الرعيل الأول كلمة «ناظرة» في قوله تعالى: « **وجوه يومئذ ناضرة (22) إلى ربها ناظرة(23)**»[51] في ضوء الآية المحكمة « **لا تدركه الأبصار** ».[52] بـــ «تنتظر ثواب ربها»[53]. وعندما يزعم خصومه أن في الآية الأولى خصوصا وفي الثانية عموما، يرى أن هاتين الآيتين لا ينطبق عليهما مفهوم العموم والخصوص والاستثناء شأن آيات الوحي التي تتحدث عن كشف الغيب[54] ، والتي لم يختلف فيها المفسرون، فضلا عن أن تفسيرها على هذا النحو لا يؤدي إلى التشبيه، «وبعد ففي حجج العقول أن الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئيا، فقد أشبهه في أكثر الوجوه».[55] والخلاصة التي ينتهي إليها الجاحظ في موضوع تأويل هذه الآية وسائر الآيات التي توهم التشبيه، هو أن أدلة القرآن المتمثلة في آياته المحكمات، وعلى رأسها قوله تعالى: « **وليس كمثله شيء** »، والأدلة العقلية التي تأبى للخالق أن يشبه خلقه، ثم ما تواتر عن أعلام المفسرين من فهم لهذه الآيات وحملهم إياها على المجاز لا على الحقيقة، كلها توجب في نظر الجاحظ الاحتياط من الوقوع المعلن أو غير المعلن في أخطر محذور، وهو تشبيه الله جل وعلا بخلقه.[56]

أما وضع الأحاديث، فهو عند الجاحظ أمر شائع ومعروف لمن أعوزته الحاجة، يعجب منه، ويستغرب كيف يصدق الناس هذه الأحاديث الموضوعة التي يتأولها أصحابها، ليصرفوها عن الدلالة على

---

(50) – الجاحظ: الرد على المشبهة ص.231.

(51) – سورة القيامة – 23/22.

(52) – سورة الأنعام – الآية 103.

(53) – الجاحظ: الرد على المشبه .ص. 232.

(54) – الآيات مثل قوله تعالى: **(وما كان الله ليطلعكم على الغيب)** الآية 179 من ورة آل عمران، وفيها عموم، والآية **(تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك)** الآية 49 من سورة هود وفيها التخصيص والاستثناء.

(55) – **الجاحظ: الرد على المشبهة. ص. 232.**

(56) – **المصدر نفسه ص. 232. وما بعدها**

التشبيه، يقول مستدلا على رأيه، «ولو كانت هذه الأحاديث كلها حقا كان قول النبي – صلى الله عليه وسلم – : (سيفشو الكذب بعدي فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله) باطلا».[57]

ب) الرد على اليهود و النصارى في مسألة التوحيد: يرد الجاحظ على اليهود ردا يختلف في منهج الحجاج ومحتواه عن رده على الفرق الإسلامية، رغم أنهم يتشابهون جميعا ويشتركون في مثلبة التشبيه، واعتقاداتهم أبعد من أن يجحدوا ما يلابسها من تشبيه صريح للخالق بمن خلق، فهم يجعلون له ولدا، ويسمونه أبا، ويصفونه بما يليق وما لا يليق من الصفات، فهو ينسى، ويمسك عن الإنفاق، ويصيبه التعب... إلى غير ذلك من ترهاتهم .[58]

لذلك يبني الجاحظ رده عليهم، بعد أن يبين خطرهم على ضعاف العقول من عامة المسلمين، على العناصر الآتية:

1) إثبات ما أنكروه من عقائدهم، مثل كلام عيسى في المهد، بالنسبة للنصارى، وبنوة عزير لله، ووصف الله بالفقر والبخل بالنسبة إلى اليهود.

ففي المسألة الأولى التي أنكرها النصارى، واعتبروها من اختلاف المسلمين، مستدلين في ذلك بعدم روايتها من سائر أهل الأديان والملل من يهود ومجوس وهنود وخزر وترك، وسكوت الأناجيل عنها وعدم إخبار الرواة الأربع بها، نرى الجاحظ يعمد إلى نقضها جزءا جزءا ليأتي على بنائها من القواعد، إذ يذكر النصارى بأن من استشهدوهم من اليهود وأصحاب الملل الأخرى لم يعترفوا لعيسى بالنبوة إجمالا، ولم يرووا عنها خبرا كبيرا كان أم صغيرا، فأنى لهم أن يخوضوا في مسألة كلامه في المهد من عدمها.

ثم يتجه الجاحظ إلى دحض الدليل الثاني فيجده أوهى من الأول، لأن رواة الأناجيل الأربعة وهم: يوحنا ومتى من الحواريين ومارقش ولوقش من المستجيبة، مطعون في روايتهم لما بينها من الاختلاف، والتضاد حول أصول الدين المسيحي، يقول الجاحظ في نهاية رده:«إن اختلاف رواياتهم في الإنجيل، وتضادها في كتبهم، واختلافهم في نفس المسيح، مع اختلاف شرائعهم، دليل على صحة قولنا فيهم، وغفلتكم عنهم».[59]

أما المسألة الثانية، وتتعلق بإنكار اليهود قولها بفقر الله وبخله، وقولها بنوة عزير لله، فيرد عليها الجاحظ ردا مفحما قويا، موضحا أن المسلمين لم يقولوا إن اليهودية في كتابها تقول بفقر الله وبخله

(57) – المصدر نفسه . ص. 207.

(58) – ينظر الجاحظ: الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية ص. 274.

(59) – المصدر نفسه ص. 268 – 270.

–تعالى الله أن يوصف بذلك – ولكنهم قالوا: إن اليهود الذين عايشوهم في المدينة، وقد ألفوا الزراية على المسلمين، والسخرية من دينهم، قالوا في التعليق الساخر على قوله تعالى: « **من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم** ».[60] أن الله ما استقرض منا إلا لفقره وغنانا.[61] أما قولهم «يد الله مغلولة» فهو التعبير القرآني المجازي عما اعتقدوه وأعلنوه من أن الله بخيل، وإنما جاء هذا التعبير في القرآن زيادة في التشنيع عليهم، وتقبيح ما أتوه.[62]

ثم يصل الجاحظ في إثبات ما أنكره اليهود إلى قولهم ببنوة عزير، فيوضح بطلان زعمهم، بذكر ما هو متعارف عليه بين الناس من أن اليهود في هذا الأمر على قولين، أحدهما خاص، وهو أن أناسا منهم غلوا في عزير عندما أعاد عليهم التوراة بعد دروسها، وسموه ابن الله، والآخر عام، وهو قولهم، «أن كل يهودي ولده إسرائيل، فهو ابن الله، إذ لم يجدوا ابن ابن قط إلا وهو ابن».[63]

2) إيراد معتقداتهم وتأويلاتهم لمسألة البنوة والألوهية، ونقضها بالأدلة العقلية، والحجج اللغوية: يقول النصارى عن المسيح أنه ابن الله وأن القرآن سماه روح الله، وفي ذلك دليل على ألوهيته. وكلا الاعتقادين باطل في نظر الجاحظ، ولو تأولهما النصارى بقولهم – في البنوة – أنها بنوة الرحمة به، وحسن تربيته، وتأديبه، وإعلاء شأنه قياسا على اتخاذ الله عز وجل سيدنا إبراهيم خليلا، لا بنوة ولادة، وهو أيضا رأي بعض المعتزلة[64] وقولهم كذلك في تفسير «روح الله» أنه جزء من الذات الإلهية يبطل الجاحظ القول بالبنوة عند النصارى واليهود، ويرد على المعتزلة الذين سايروهما في إعمال المجاز قصد فهم لفظ البنوة وتأويله، ويكشف تهافت ما ادعاه النصارى في فهم التعبير القرآني «روح الله» لأنه تبعيض للألوهية.

لا يستقيم في نظر الجاحظ فهم البنوة على النحو الذي تأوله النصارى واليهود، وقبله منهم بعض المعتزلة لأنه يؤدي إلى جملة اعتقادات باطلة لا يقبلها العقل، ولا تليق بذات الله جل في علاه، وهذه الاعتقادات هي:

- أن الله إذا جاز أن يكون أبا لزم عن ذلك إمكان أن يكون جدا وخالا وعما إلخ... «لأنه إن جاز أن يسميه من أجل المرحمة والمحبة والتأديب أبا، جاز أن يسميه آخر من جهة التعظيم

(60) – سورة الحديد – الآية 11

(61) – الجاحظ: الرد على النصارى . ص. 279.

(62) – المصدر نفسه: ص: 280 – 281.

(63) – المصدر نفسه: ص: 281

(64) – المصدر نفسه: ص: 275

والتفضيل والتسويد أخا، وجاز أيضا أن يجد له صاحبا وصديقا، وهذا ما لا يجوزه إلا من لا يعرف عظمة الله، وصغر قدر الإنسان».(65)

- إن اعتقاد البنوة – ولو بهذا المعنى – يؤدي إلى تصور الذات الإلهية على نحو لا يليق بجلالها وقدسيتها، فالذي يتخذ الابن، ويجوز عليه اتخاذ الأخ والصديق، يبتذل نفسه ويسيء إليها في سبيل الإحسان إلى الغير وتوقيره، وليس في هذا حكمة. ومن ثمة فهو لا يليق بالله جل في علاه لأن فيه تشبيه صريح.(66)

3) مقارنة اعتقاداتهم بما جاء في القرآن من تنزيه لله عز وجل، وخلو آيه مما يدل على بنوة عزير أو عيسى أو غيرهما، بل وتشديده النكير من زعم ذلك في آيات كثيرة، يقول الجاحظ «وأنت تعلم أن العرب حين زعمت أن الملائكة بنات الله كيف استعظم الله تعالى ذلك وأكبره، وغضب على أهله، وإن كان يعلم أن العرب لم تجعل الملائكة بناته على الولادة واتخاذ الصاحبة، فكيف يجوز مع ذلك أن يكون الله قد كان يخبر عباده قبل ذلك بأن يعقوب ابنه وأن سليمان ابنه، وأن عزيرا ابنه، وأن عيسى ابنه؟».(67)

4) الاستدلال من نصوص التوراة والإنجيل بمقاطع واضحة الدلالة في وصف الله عز وجل بصفات البشر، وعدم تورعهم بنعته بما هو سلبي من هذه الصفات، ويورد الجاحظ أمثلة كثيرة منها «أن داود قال في الزبور (افتح عينك يا رب) و(قم يا رب) و (أصغ يا رب) وأن داود خبر في مكان آخر عن الله تعالى: (وانتبه الله كما ينتبه السكران الذي شرب الخمر)».(68)

ويفضي الجاحظ من عرض هذه النماذج إلى استنتاج يقول فيه: «وقد يعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل منا أحسن معرفة، وأعلم بوجوه الكلام من اليهود، ومتأولي الكتب، ونحن قد نجد في تفسيرهم مالا يجوز على الله في صفته، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيتهم، فما ظنك باليهود مع غباوتهم وغيرهم، وقلة نظرهم وتقليدهم».(69)

5) تفسير كلمة «خليل» ومخالفة النظام فيها، لسد الباب أمام قياس النصارى، واليهود عليها: إذا كان النظام وهو أستاذ الجاحظ يفسر كلمة «خليل» بالولي، والحبيب والناصر، و"الخلة" بمعنى الولاية

(65) – المصدر نفسه: ص: 272

(66) – المصدر نفسه: ص: 272

(67) – المصدر نفسه: ص: 272- 273.

(68) – المصدر نفسه: ص: 274

(69) – المصدر نفسه: ص: 275

والمحبة، فإن الجاحظ يرى في هذا التفسير مظنة التشبيه، لأن الخليل يشبه خليله أو يقاربه في الشبه. لذلك نراه يلتمس لهذه الكلمة معنى آخر تداولته العرب، ولا يعدم الجاحظ في هذا المقام قوة التحليل اللغوي ذي الصلة بالدلالة، فيقول: «... ويجوز أن يكون إبراهيم خليلا بالخلة التي أدخلها الله على نفسه وماله، وبين أن يكون خليلا [بالخلة وأن يكون خليلا] بخلة بينه وبين ربه – فرق ظاهر – وبون واضح. وذلك أن إبراهيم عليه السلام اختل في الله تعالى اختلالا لم يختله أحد قبله، لقذفهم إياه في النار، وذبح ابنه، وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة. وبعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما، وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلا في الله، وخليلا في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب. والدليل على أن يكون الخليل من الخلة قول زهير بن أبي سلمى، وهو يمدح هرم بن سنان:

وإن أتـــاه خليـــل يـــوم مسـغبة ❄ يقـــول لا عـــاجز مـــالي ولا حـــرم

وقال آخر:

وإني إلى أن تســـــعفاني بحاجـــــة ❄ إلى آل ليلـــــي مـــــرة لخليـــــل

وهو لا يمدحه بأن خليله وصديقه يكون فقيرا سائلا، يأتي يوم المسألة ويبسط يده للصدقة والعطية، وإنما الخليل في هذا الموضع من الخلة والاختلال، لا من الخلة والخلال».(70)

ويخلص الجاحظ من هذا إلى أن الله يضيف إلى اسمه كل شخص أو شيء عظمه لمزية فيه، فموسى كليم الله، والكعبة بيت الله، وقس على ذلك تسميته جل شأنه عيسى روح الله، لمزية فيه وأمر انفرد به، وهو خلقه في رحم أمه مريم دون أب.(71)

وفي موضع آخر من رسالة «الرد على اليهود والنصارى» يفصل الجاحظ رده على مزعم النصارى القائل بأن تسمية عيسى روح الله الواردة في القرآن الكريم، تعني أن له جزءا من الألوهية، فيواجههم بأدلة من القرآن الكريم نفسه يقرأها قراءة مقارنة وقياس أشباه على نظائرها: فالله جل شأنه لم يفرد عيسى عليه السلام بتسمية الروح وإضافتها إلى اسمه تعالى، فقد سمى جبريل أيضا روح الله وروح القدس، وسمى التوفيق روح الله كما جاء في التوراة نفسها، في قول موسى «إن روح الله مع كل أحد»، ومن دون إضافة سمى القرآن روحا. أما مسالة نفخ الروح فحكمها حكم التسمية، فالله – جل ثناؤه – لم يقصرها على عيسى – عليه السلام – وبذلك نطقت العديد من الآيات التي تناولت خلق

(70) – المصدر نفسه: ص: 276- 277.

(71) – المصدر نفسه: ص: 277- 278.

آدم عليه السلام.[72] ينتهي الجاحظ في مناظرة النصارى إلى أنهم مشبهة رغم اختلافهم حول طبيعة المسيح، فمن قالوا أنه كان إلها بلا إنسان، يرد عليهم الجاحظ بقوله: «فهو الذي كان صغيرا فشب، والذي كان يأكل ويشرب، وينحو، ويبول، وقتل بزعمكم وصلب، وولدته مريم وأرضعته، أم غيره هو الذي كان يأكل ويشرب على ما وصفنا؟ فأي شيء معنى الإنسان إلا ما وصفنا وعددنا».[73]

والذين قالوا إلـــها وإنسانا، يسألهم الجاحظ: «خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره أم كان فيه دون غيره؟ ثم يجيبهم: فإن زعموا أنه كان فيه وفي غيره، فليس هو أولى بأن يكون خالقا ويتسمى إلـــها. وإن كان فيه دون غيره، فقد صار اللاهوت جسما».[74]

وبهذا يستقصي الجاحظ نقض معتقدات اليهود والنصارى المضادة للتوحيد، ويخلص إلى استنتاج أنهم مشبهة مثل الثابتة والجبرية والرافضة، إن لم نقل إنهم أصل البلاء في اعتقاد التشبيه والتجسيم.[75]

ج) في مسألة خلق القرآن:

قبل عرض رأي الجاحظ في هذه المسألة، يجدر بنا أن نذكر بها في الإطار العام للفكر المعتزلي -وقد سبق أن تناولناه بشيء من التفصيل- وذلك لنتبين فيما بعد ما انفرد به الجاحظ ومدى قربه أو بعده من التصور العام لها.

يتصل موضوع خلق القرآن عند المعتزلة بمبحث الصفات، كما يتصل أيضا بمبحث العدل، ويتسق رأيهم فيه مع مفهومهم للتوحيد القائم على التنزيه المطلق للذات الإلهية، واعتبار الصفات عين الذات، من حيث إنها إما صفات تنفي النقص عنه سبحانه وتعالى، أو صفات إيجابية تثبت وجوده سبحانه وتعالى، وهنا موضع الخلاف مع خصومهم من أهل السنة والجماعة الذين أحجموا عن القول بخلق القرآن، واكتفوا بالرد على من سألهم بشأنه بقولهم: إنه كلام الله، تمسكا بمبدئهم في النظر إلى صفات الله تعالى وتصورها، فهي – في نظرهم – موجودة على الحقيقة ومعلومة، لكنها مجهولة الكيف. ولما كان الاستناد إلى هذا المبدإ لا يسعفهم كثيرا في موضوع خلق القرآن، وهو كلام الله المعروف كيفه بالتلاوة والسماع والقراءة، والمحدود بالكم والعدد، فقد أدى الجدال حوله إلى إغناء البحث فيه من هذه الناحية، وإفضاء هذا البحث إلى نتائج خطيرة في مسار الفكر الديني في الإسلام، فوقعت المحنة المعروفة، وألبس المعتزلة بسببها تهمة الاضطهاد الفكري والديني.[76]

---

(72) – المصدر نفسه: ص: 278.

(73) – المصدر نفسه: ص: 283.

(74) – المصدر نفسه: ص: 284.

(75) – المصدر نفسه: ص: 284.

(76) – حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي ط. 4 بيروت 1981 جـ 1 ص 687 وما بعدها.

يقيم المعتزلة نظريتهم في خلق القرآن وحدوثه على ما يأتي:

- تنافي صفة الكلام الناتجة عن اعتبار القرآن كلام الله القديم مع تصورهم لوحدة الذات الإلهية وصفاتها، لأنه يلزم عن اعتقاد ذلك تعدد الذات الإلهية وتنوعها، لأن صفة الكلام حين ترتبط بالقرآن متعددة ومتنوعة.(77)
- وجوده القابل للمعاينة بالحواس، فهو موجود في محل، بحيث يرى في المصحف ويسمع عند التلاوة. ومن ثم لا يصح وصف الله بما تدركه الحواس وتحيط به.(78)
- إخباره عن الوقائع والحوادث، والحكم على الكافرين بدخول النار، مما ينفي عنه صفة الأزلية التي إن أثبتناها وقعنا في التجوير، وهدمنا مبدأ العدل الإلهي.(79)

هذا، إجمالا ما يقره جمهور المعتزلة في مسألة خلق القرآن، أما الجاحظ فحين يعرض للمسألة في رسائله، وخصوصا رسالته «خلق القرآن» لا يبعد كثيرا عن هذا الرأي، بل نراه يقدمه في صيغ تلائم أسلوب المناظرة، مع اجتهاد في انتقاء الشواهد والأمثلة المستخدمة في الاستدلال والقياس، دون أن يغفل عن نقد بعض المعتزلة الذين قالوا بأن القرآن مخلوق على المجاز لا على الحقيقة.(80)

بعد أن يعرض أطروحتهم التي يقولون فيها أن الصوت عرض وليس جسما، وأن الأعراض لا تقوم إلا بغيرها، أي بالأجسام، فالقرآن وهو أصوات لا يوجد إلا بالحركة الناشئة عن أعضاء النطق، ومن ثم لا نستطيع أن نقول بخلقه بفعل التلاوة لأنه فعل الضرورة، ولا نستطيع القول بأن الله خلقه، لأن الله تعالى لا يخلق الأعراض وإنما يخلق الأجسام التي تتولد عنها بالضرورة الأعراض. بعد عرض هذه الأطروحة يأتي الجاحظ إلى نقضها، مستغربا كيف يسوي هؤلاء بين القرآن بقدسيته وجلاله وبين أي صوت غفل يصدر عن الأجسام بالضرورة، ثم يتساءل كيف يتولد الجليل العظيم ممن هو أدنى منزلة منه. «فلو قالوا لا يكون الشيء مخلوقا في الحقيقة دون المجاز على مجاري اللغة إلا وقد بان الله عز وجل باختراعه وتولاه ابتداعه، وكان منه على اختيار. والابتداع الذي يمكن تركه وإنشاء عقيبه بدلا منه على ما كان تولده ونتيجة من أجسام يستحيل أن يخلق من أفعالها ويحلها الله منها».(81)

(77) – المرجع نفسه: ص: 687.

(78) – انظر أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 . المعتزلة ص. 131.

(79) – انظر: حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ . 1 ص. 679.

(80) – المعتزلة المقصودون هم: معمر بن عباد، وابو كلدة، وثمامة بن أشرس.

(81) – الجاحظ: الرد على المشبهة، ضمن الرسائل الكلامية ص. 168.

ينتقل الجاحظ بعد ذلك إلى تبيان دليله على أن القرآن مخلوق على الحقيقة لا على المجاز، فيؤكد أن القرآن جسم وصوت، يتصف بما تتصف به الأجسام من حيث كونه مؤلف من أجزاء مؤتلفة النظم، واضحة التقطيع، يقبل التجزئة والزيادة والنقصان والفناء والبقاء.

ولا يفوت الجاحظ أن يقف عند محنة خلق القرآن التي تعرض لها كثير من مخالفي المعتزلة في خلافة المعتصم، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فيعرض مناظرته مع أحمد بن أبي دؤاد .[82] ليخلص منها إلى استثمار القطاع الإمام أحمد بن حنبل كدليل إضافي على صحة مذهبه في هذه القضية الكبرى، وفي غيرها. يقول الجاحظ معلقا على ذلك:

«... وكذلك كان يصنع (يعني أحمد بن حنبل) في جميع مسائله حين يجيبه في كل ما سأله عنه حتى إذا بلغ المخنق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال: ليس أنا المتكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق، فمقته الخليفة وقال عند ذلك: أف: هذا الجاهل مرة والمعاند مرة».[83]

وفي الخلاصة يحصر الجاحظ رأي خصومه من النابتة في قصورهم الفكري عن الاحتجاج لاعتقاداتهم، فيرى أن كل القضية هي امتناع النابتة عن استخدام اسم الخلق، رغم إعطائهم كل صفات الخلق للقرآن الكريم، فيتعجب من ذلك، ويعده دليلا آخر يسوقه لإلزام الخصوم الحجة في مقالتهم. يصف الجاحظ موقفهم في مقام المحاجة بأنهم حين يسألون عن القرآن واختلافه عن الكتب السماوية الأخرى، وعن تكونه من أجزاء هي سوره التي يختلف بعضها عن بعض، وأنه من تأليف الله الذي نزله وفضله، ونسخ بعضه ببعض... إلى غير ذلك من الصفات، حين يسألون عن هذا، فإنهم لا شك يقرون بذلك، فيعطون للقرآن كل صفات الخلق، ويمنعون اسم الخلق.[84]

مباديء المعتزلة والفعل الحجاجي عند الجاحظ:

1) **العدل**: القدر أو الجبر والاختيار: تترابط الأصول الخمسة عند المعتزلة ترابطا عضويا، بحيث لا نستطيع أن نتناول أحد الأصول بمعزل عن الأصول الأخرى، وهذا أمر طبيعي يكشف عن متانة وتماسك نظرية المعتزلة الكلامية، وما قامت عليه من تطبيق سليم لقواعد التحليل العقلاني، الذي منحها قوة الطرح المنهجي، والقدرة على مواجهة الخصوم في مضمار المناظرة والجدل الكلامي.

(82) – أنظر المصدر نفسه ص. 169.

(83) – المصدر نفسه ص. 169 – 170.

(84) – انظر الجاحظ: رسالة في النابتة، ضمن الرسائل الكلامية تقديم وشرح علي أبو ملحم ص. 246.

فنحن حين نبحث رأي الجاحظ في مسالة العدل وما يتصل بها من قضايا القضاء، والقدر، والجبر، والاختيار، لا نستطيع أن نفصلها عن رأيه في مسالة التوحيد والصفات، لأن القول بالعدل الإلهي المتضمن الإقرار باختيار الإنسان لأفعاله، وحرية إرادته، يترتب عنه بالضرورة تصور معين للتوحيد والصفات، وهذا ما أشار إليه أحمد محمود صبحي في قوله: «لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعني بالعالم».(85) لذلك يحتاط المعتزلة ومنهم الجاحظ احتياطا شديدا عندما يعرضون للمسائل المتصلة بأي أصل من الأصول الخمسة، سواء تناولوها مباشرة، أو ساقهم التحليل إليها، وهم يعالجون الموضوعات السياسية والاجتماعية وغيرها.

ففي التصور العام لنظريتهم الكلامية، يرى المعتزلة أن نفي الظلم عن الله تعالى، يقتضي منا الاعتقاد بحرية الإنسان في التصرف والاختيار بين أفعال الخير التي يثاب عليها بالجنة، وأفعال الشر التي يعاقب عليها بالنار، فهم يرون «أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله – عز وجل – أقدر على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم» .(86) كما يؤسسون مفهوم العدل في جانب آخر على نفي صدور القبح عن الله تعالى، لأن ما يصيب الإنسان من مصائب، تسبب له الأذى والمعاناة النفسية والجسمية، هو ابتلاء له وتمحيص لإيمانه، وهذه الأفعال لا يحكم عليها بمقاييس البشر القاصرة، وإنما ينظر فيها إلى غايات الحكمة الإلهية.(87) ويستكمل المعتزلة بناء مقولة العدل، بمفهوم آخر يسند تنزيه الله عن الظلم، هو مفهوم اللطف الإلهي الذي يتجسد في أن الله تعالى أودع في الإنسان القدرة على تمييز الحسن من القبيح والصواب من الخطأ، وهي وحدها كافية لتكليفه، ومع ذلك أرسل الرسل، والأنبياء وأنزل معهم الشرائع، لطفا بالعباد، وأخذا بأيديهم إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم.(88)

لا يبحث الجاحظ مفهوم العدل في رسائله بحثا كلاميا معمقا، فهو يتناوله في رسالة مستقلة كما فعل في تناوله لقضيتي نفي التشبيه وخلق القرآن المتصلتين بالتوحيد، وإنما يشير إليه إشارات مقتضبة في معرض تناوله القضايا الكلامية الأخرى فرعية كانت أو أصلية.

(85) – أحمد محمود صبحي: علم الكلام، جـ 1 – المعتزلة ص. 141.

(86) – المرجع نفسه ص 149.

(87) – المرجع نفسه ص 144.

(88) – المرجع نفسه ص 147.

فعندما يعرض لدحض مزاعم النابتة، يعيب عليهم ممالأة الحكام، وسكوتهم عما يأتونه من المنكرات التي يتجاوز بعضها الكبائر، مستندا في نقده السياسي لممارسات بني أمية إلى آراء المعتزلة في القضاء والقدر، فيقدم لحكمه ببيان موقف النابتة – وهم من الجبرية – فيقول: «يزعم النابتة ممن عاصرهم أن سب ولاة السوء فتنة رغم ظلمهم وطغيانهم وإتيانهم من الأعمال ما يستحقون به الخروج من الملة والتكفير، كرد السنة وهدم الكعبة».[89] وهم هنا يقعون في تناقض خطير لأنهم «مجمعون على أنه ملعون من قتل مؤمنا، متعمدا أو متأولا، فإذا كان القاتل سلطانا جائرا أو أميرا عاصيا لم يستحلوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه، وإن أخاف الصلحاء وقتل الفقهاء وظلم الضعيف وأجاع الفقير وعطل الحدود والثغور وشرب الخمور وأظهر الفجور».[90] ليخلص بعد ذلك إلى تشخيص علة هذا الموقف، فينسبه إلى تصورهم الخاطيء للقدر، قائلا: «كان اختلاف الناس في القدر على أن طائفة تقول: كل شيء بقضاء وقدر. وتقول طائفة أخرى: كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي، ولم يكن أحد يقول: إن الله يعذب الأبناء ليغيظ الآباء، وإن الكفر والإيمان مخلوقان في الإنسان مثل العمى والبصر ».[91]

وفي رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة» يضيء الجاحظ جانبا آخر من مسألة العدل الإلهي، حين يبحث موضوع المعرفة، أهي اكتساب أم اضطرار، فيقول بأن معرفة الله، ورسله وما جاؤوا به من شرائع اضطرار، لأنها شرط للتكليف، ودليل على العدل الإلهي، وعليها يترتب اختيار الإنسان لأفعاله بعد أن يكون قد عرف بها، وميز حسنها من قبيحها. ويلزم عن ذلك بالضرورة تمتع الإنسان بحرية الإرادة. وهذا ما عناه بقوله «أن الله – جل ذكره – لا يكلف أحدا فعل شيء ولا تركه إلا وهو مقطوع العذر زائل الحجة ولن يكون كذلك إلا وهو صحيح البنية معتدل المزاج وافر الأسباب مخلى السرب عالم بكيفية الفعل حاضر النوازع ومعدل الخواطر عارف بما عليه وما له».[92]

والجاحظ بهذا يرد على بشر بن المعتمر وعلى أستاذه النظام مفندا رأيهما بأن معرفة الله ورسله وتأويل كتبه اكتساب،[93] من خلال منهجه المعروف القائم على تقديم حجج المخالفين، ثم تتبعها بالنقض واحدة واحدة، وقد اكتفينا في هذا الموضع بتقديم الأدلة التي لها صلة مباشرة بمبحث العدل الإلهي.

(89) – الجاحظ: رسالة في النابتة، ضمن الرسائل الكلامية تقديم وشرح علي بو ملحم ص. 243.

(90) – المصدر نفسه ص. 244.

(91) – عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة حـ 2 . ص. 56 .تقديم عبد الرحمان بوزيدة

(92) – الجاحظ: ضمنه الرسائل الكلامية ص، 116.

(93) – انظر: المصدر نفسه ص. 111 وما بعدها.

وفي كتاب (حجج النبوة) يجيز الجاحظ التسخير، أي الجبر في أمور لا يتعلق بها الأمر والنهي، كالحياكة وغيرهما من المهن والحرف، ويقرر مبدأ الحرية في الأفعال التي يترتب عليها الجزاء كالفسق، والخيانة، والأحكام، والصدق، والأمانة، يقول: «وقد يكون الإنسان مسخرا لأمر ومخيرا في آخر ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها وخفيها وظاهرها»(94) ، ولعله يعني هنا الاستعدادات الفطرية التي يولد بها الإنسان، فيكون مهيأ لممارسة مهنة من المهن، أو حرفة من الحرف وإجادتها أكثر من غيرها.

كما يعرض الجاحظ لمقولة العدل عند تناوله لنظيراتها الأربع الأخرى، لأن الانتقال بينها تلقائي بحكم الترابط والانسجام الذي حرص المعتزلة أنفسهم، وبدرجة عالية من الوعي المنهجي على تحقيقه في نظريتهم الكلامية، ويبرز هذا الترابط خصوصا عندما يتعلق الأمر بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، التي يحتم عليهم استقصاء مسائلها، وبناء سيرورة الاستدلال الحجاجي فيها الانتقال من مقولة إلى أخرى، بحسب ما يقتضيه الموضوع محل الدراسة، ففي مقام تحديد العلاقة بين الإمام والرعية، يأخذ الجاحظ على نفسه أن يجلي المسألة إلى نهايتها، فيقرر مبدأ إقامة سياسة الرعية على الترغيب والترهيب، الضروريين لأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مبينا أن ذلك ينبغي أن يقوم على قاعدة العدل والإنصاف لعدم وجود اختلاف بين ميزان المحاسبة التي يتولاها الإمام في الدنيا، وميزان المحاسبة في الآخرة، فالحكم في الآخرة مطابق الحكم في الدنيا في قيامه على العدل وميزان القسط وقد قال الله تعالى: « **فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون (102) ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون (103)**» وهذا مثل ضربه الله، لأن الناس يعلمون أن لو وضع في إحدى كفتي الميزان شيء ولم يكن في الأخرى قليل ولا كثير، لم يكن للوزن معنى يعقل. وذلك أن أحدا من الخلق لا يخلو من هفوة زلة أو غفلة، فأخبر أن من كانت حسناته الراجحة على سيئاته، مع الندم على السيئات، كان على سبيل النجاة، وطريق الفوز بالإفلاح، ومن مالت سيئاته بحسناته كان العطب والعذاب أولى به».(95)

ويتكرر في رسائل الجاحظ كثيرا تأكيد مقولة العدل، فهو لا ينفك يؤكدها ويكررها، ويزيل عنها أي غشاوة من الشك قد تتبادر إلى الذهن، سيما أن زمنه شهد ظاهرة كانت تؤرقه كثيرا، وهي اتباع العوام الأعمى لآراء المشبهة من الجبرية والرافضة وغيرهم. لذلك نراه يشدد على مبدإ العدل، ويكشف زيف كل مبرر يساق للمساس به، فكأني به يرد على من يقولون – أو يوحون بقولهم – أن المضامين من

(94) – المصدر نفسه ص. 139.

(95) – الجاحظ: المعاش والمعاد، ضمن الرسائل السياسية تقديم وشرح علي بوملحم، منشورات دار ومكتبة الهلال. ط. 3 بيروت 1995 ص 71-72.

البشر الذين عايشوا الأنبياء كانوا أوفر حظا، وأدعى إلى أن يستقيموا على شرائع أنبيائهم، لوفرة الحجج، وقلة الاختلاف، ووجود من يقمعه، فنلفيه يرد عليهم، بنقض مزعمهم، في رسالته «استحقاق الإمامة».

نقيض أطروحتهم، فالإنسان في نظره محجوج في كل زمان، بل هو في هذا الزمان – عصر الجاحظ – أكثر محجوجية، لاستفادته عبر القرون الماضية، ووجود كتاب الله المحفوظ، ووجود الكتب الأخرى التي تفسره وتبينه للناس، وهذا في نظر الجاحظ زيادة في إنعام الله على أهل هذا الزمان، فكيف يشك في عدله تعالى: «ولم يكن الله تعالى ليضع العدل ميزانا بين خلقه وعيارا على عباده في نظر عقولهم في ظاهر ما فرض عليهم ويسر خلافه،ويعلم أن قضاءه فيهم غير الذي فطرهم على استحسانه وتحبب إليهم في ظاهر دينه، والذي استوجب به الشكر على جميع خلقه».(96)

2) **المنزلة بين المنزلتين:** "المنزلة بين المنزلتين" هي قطب الرحى في النظرية الكلامية للمعتزلية – كما سبق ذكره – فبسببها نشأ الاعتزال، وتفريعا عنها توالى بحث أصول الاعتزال الأربعة الأخرى، وإلى ما تختزنه من قيم التوسط والاعتدال، وما تقوم عليه من التحليل الجدلي المتوازن، تعزى المكانة التي حظي ويحظى به الفكر الاعتزالي المؤهل للبقاء والاستمرار.

يبحث المعتزلة تحت مسمى المنزلة بين المنزلتين تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه(97)، فيرون أنه ليس مؤمنا ولا كافرا، ليس مؤمنا لأن حد الإيمان يقتضي أن يتصف صاحبه بصفات الخير التي نص عليها الكتاب والسنة، ويتنزه عن الصفات القبيحة التي نهى عنها الشرع، ولأن كلمة الإيمان اسم مدح خص به الله – عز وجل – أناسا وصفهم باجتناب المعاصي والمنكرات، وبالمقابل فهم لا يرون أنه ليس كافرا، لأنه يختلف عن الكافر في أداء الفروض وفي إتيان بعض الأعمال الصالحة، ومن الظلم وصفه بالكافر وليس بينه وبين الكافر مطابقة تامة، وقد بنى المعتزلة رأيهم هذا على تعريفهم للإيمان، بأنه قول وعمل، وأنه يزيد وينقص، وعليه فمرتكب الكبيرة في نظرهم فاسق، وإن تاب دخل حظيرة الإيمان وكان من أهل الجنة، وإن أدركه الموت قبل التوبة أدخل النار، وخلد فيها بنص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على ذلك نصا صريحا.(98)

لا يختلف المعتزلة في ذلك إلا اختلافا يسيرا، والجاحظ وإن لم يخصص لهذه القضية رسالة كاملة من رسائله المأثورة، إلا أن هذه القضية الكبرى تحضر بقوة في تحليله للموضوعات السياسية خصوصا،

(96) – الجاحظ: حجج النبوة، ضمن الرسائل الكلامية، ص. 194 تقديم وشرح علي أبو ملحم.

(97) – ينظر عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمان بوزيدة. جـ . 2 . ص. 337.

(98) – ينظر أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 المعتزلة ص. 162 وما بعدها.

فيتخذها مقياسا من المقاييس الأساسية التي يعتمدها في الحكم على الفرق والأحزاب السياسية التي كانت هي السبب أصلا في ظهور هذه المقولة.

ففي "رسالة الحكمين" مثلا يضطر الجاحظ إلى التذكير بمقولة "المنزلة بين المنزلتين"، فيقول : «وقالت المرجئة: "القاذف مؤمن"، وقالت الخوارج: "القاذف كافرا"، وقال بعضهم: مشرك، وقالت البكرية: "بل هو أسوأ حالا من المشرك، والمنافق أشد عذابا من الكافر"، وقالت المعتزلة: "هو فاسق كما سماه نصا ولا نسميه كافرا، فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكافر وليس ذلك حكمه، ولا نقول: مؤمن، فيلزمنا ولايته ومدحه وإيجاب الثواب له، وقد أخبرنا الله تعالى أنه مشؤوم من أهل النار، فنزعم أنه لفي النار مع الكافر وأنه لا يجوز أن يكون في الجنة مع المؤمن»[99] وإنما فعل ذلك – أي ذكر برأي المعتزلة – في هذا الموضع من الرسالة ليقيم عليه تعليل حكم شرعي جليل الخطر، هو حكم قتال الفئة الباغية وكيفيته إذ يقول: «وقالت المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على سبيل السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استغلال الأموال، فلم نفرط إفراط الخوارج ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين الله بين المقصر والغالي، وهذا الاشتقاق، وهو التوسط والاقتصاد، هو الاعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر».[100]

3) **الوعد والوعيد**. يعرف أحمد محمود صبحي "الوعد والوعيد" مستندا إلى القاضي عبد الجبار بقوله: «الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل».[101] ذلك أن العدالة الإلهية في نظر المعتزلة تقوم على مكافأة الأخيار بمقدار ما عملوا من الصالحات، ومعاقبة الأشرار بمقدار ما ارتكبوا من المعاصي والمنكرات، ويرون أن مرتكب الكبيرة يدخل النار إن لم يتب توبة نصوحا، وأن الشفاعة لا تكون له، ويستدلون على ذلك بآيات قطعية الدلالة، تدل على دقة الميزان الذي توزن به الأعمال يوم القيامة، على نحو قوله تعالى: « **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (7) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره(8)** »[102] وقوله – جل شأنه – : « **ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما**».[103] ومن ثم فهم يجعلون مصير البشر يوم القيامة

(99) – الجاحظ: رسالة الحكمين، ضمن الرسائل السياسية ص. 280.

(100) – المصدر نفسه ص. 380 – 381.

(101) – أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 . المعتزلة ص. 157.

(102) – سورة الزلزلة / 7 – 8.

(103) – سورة النساء / 93.

مرتبطا بالوعد والوعيد، فالذي يعمل لتحقق الوعد الإلهي، ويتجنب ما يجعله تحت طائلة وعيده يكون مستحقا لهذا المصير، والعكس بالعكس، هذا، بالنسبة إلى المكلفين. أما غير المكلفين من الأطفال والحيوانات فينالون أعواضا عما أصابهم من ضرر في الدنيا، لا فرق في ذلك بين أبناء المسلمين وغيرهم.(104)

انطلاقا من هذا التصور، يصدر الجاحظ أحكامه ويبني استدلالاته حين يخوض في مختلف القضايا الكلامية والسياسية ذات الصلة بمبحث الوعد والوعيد، ففي "رسالة العثمانية" يسند احتجاجهم في مسألة التسوية بين الناس والتي يتخذونها دليلا للرد على الشيعة، فيؤيده بمبدإ المعتزلة في رفض الشفاعة، المبدإ الذي يدل فيما يدل عليه، على أن الله تعالى لا يفرق في الوعد والوعيد بين البشر على أساس قرابتهم للأنبياء والرسل، وفي هذا يقول ممهدا للحجة الكلامية التي هو بصدد تقديمها، لا لدعم تصوره النظري للوعد والوعيد، بل يتوسله لإثبات صحة موقف سياسي، «والكلام في التسوية كلام يدخل في باب التعديل والتجوير...».(105) ويعرض رأي العثمانية مؤيدا بكثير من الآيات والأحاديث التي يعتبرونها أدلة قاطعة، لا تدع مجالا لتوهم شيء آخر غير مبدأ التسوية بين الناس في "الوعد والوعيد"، لتكون سندا لهم في القول بالتسوية في أمر تولي الإمامة وفي غيرها. وهذا الرأي هو ما يقول به المعتزلة في باب العدل الإلهي وفي التوحيد أيضا، ومن الحجج التي يوردها لهم، ويدل السياق أنه يوافقهم عليها، ما نجده في قوله «وقال الله :«**يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا ولا هم ينصرون**».(106) والمولى كلمة واقعة على جميع، فمنه ابن عم المرء، ومنه خليفته، ومنه مولاه من فوق، ومنه مولاه من تحت، ومنه مولاه الذي ملكه قبل عتقه. فإذا قال الله تعالى: « **يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا** » فقد دخل فيه ابن العم وغيره، و لم يستثن الأنبياء دون المسلمين».(107)

وزيادة على هذا الاستشهاد يستقصي الجاحظ جميع أنواع القرابة، ويستشهد من القرآن الكريم والحديث الشريف على ما ورد فيها من نص صريح على التسوية بين الناس في الوعد والوعيد، فيذكر ما ورد في القرآن الكريم في شأن ابني آدم، وفي ابن نوح، وفي عشير النبي – صلى الله عليه وسلم–، وفي أزواج الرسل .(108)

---

(104) – انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ 1 – المعتزلة ص. 159.

(105) – الجاحظ: العثمانية ضمن الرسائل السياسية ص.273.

(106) – سورة الدخان– الآية 41.

(107) – الجاحظ: العثمانية ضمن الرسائل السياسية ص. 275.تقديم وشرح علي أبو ملحم.

(108) – انظر المصدر نفسه ص. 273 وما بعدها.

وفي رسالة "استحقاق الإمامة"، يعمد الجاحظ - أيضا - إلى توظيف مقولة "الوعد والوعيد"، عندما يقرر مبدأ الحاجة إلى الإمام وضرورة إقامته، إذ يرى أن هذه الضرورة يمليها عجز الناس عن تحقيق الغاية التي خلقهم الله تعالى من أجلها، فلا تكون عبادة الله تعالى دون أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بالوعد والوعيد، ولا يعرف ذلك إلا بإرسال الرسل. ولما كان يغلب على البشر إيثار العاجلة على الآجلة، وقصور معرفتهم عن إدراك أمور الدين على وجه الكفاية، كان لا بد لهم من إمام يعرفهم بذلك «ولما أن كان لا بد للعباد من أن يكونوا مأمورين منهيين بين عدو عاص ومطيع ولي، علمنا أن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بالزجر الشديد والتوعد بالعقاب الأليم في الآجل بعد التنكيل في العاجل»[109] ، فـ "الوعد والوعيد" محله الدنيا، ويتولاه فيها الإمام نبيا كان أو غير نبي، ويساعده في ذلك كل الملكفين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الآخرة فهي دار الجزاء، دار إنجاز الوعد، وتنفيذ الوعيد.

وتوافقا مع هذه النظرة إلى غاية الوعد والوعيد ووظيفته، يقرر الجاحظ في رسالة "المعاش والمعاد" – وهو بصدد التنظير للعلاقة بين الحاكم والمحكوم – أن الرغبة والرهبة أساس السياسة، فكما هما أساس الجزاء الإلهي المبني على العدل في الشريعة، التي أقرت الأمر والنهي وربطتهما بالترغيب في الجنة والترهيب من النار، كذلك يتعين على الحاكم المؤتمن على تطبيق الشريعة أن يقيم حكمه وعلاقته برعيته على أساس منهما، ويبرر ذلك بقوله: «فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم، فدعاهم بالترغيب إلى جنته وجعلها عوضا مما تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته، وخوفهم بعقابها على ترك أمره. تركهم جل ثناؤه والطباع الأول جروا على سنن الفطرة، وعادة الشيمة».[110]

4) **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: إذا كانت الأصول الأربعة الأخرى نظرية اعتقادية محلها الضمير وما انطوى عليه العقل، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل عملي، أولاه المعتزلة أهمية كبرى على مستوى التنظير والممارسة، تتجلى في إجماعهم على وجوبه واعتباره فرض كفاية[111] ، وتوضيحهم لشروطه وكيفيات إقامته ومراتبه، على نحو مفصل لا نجده عند غيرهم.[112]

---

(109) – الجاحظ: ضمن الرسائل الكلامية. تقديم وشرح علي بو ملحم ص. 185.

(110) – الجاحظ: ضمن الرسائل السياسية .ص 73.

(111) – ينظر: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص. 129.

(112) – ينظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ج 1 . المعتزلة ص. 166 وما بعدها.

وفضلا عن ذلك، فهذا الأصل شديد الارتباط بالأصول الأربعة الأخرى، فهو يتخذ الوعد والوعيد أداة، ويذكر الغافلين بما ينتظرهم يوم الحساب، وإذا كان قصاصا أو حدا، كان أقوى وأجدى في رسم الصورة المنتظرة عن الوعيد.

وعلاقته بالعدل تظهر في كونه يقوم على ميزان الشرع الذي فرض الله تعالى على المسلمين التحاكم إليه، فهو وسيلة لإحقاق الحق، وقمع الباطل. وحين يؤدي واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أحسن وجه، يتميز المؤمن بإيمانه، والكافر بكفره، والفاسق بفسقه، ولا يلتبس الأمر علينا في معرفتهم. وهذا مؤدى القول بالمنزلة بين المنزلتين. وعلى جميع ما أسلفنا يجب أن يلتئم شمل المسلمين ليؤمنوا بالواحد القهار، فلا يدعوا ما من شأنه المساس بتوحيده.(113)

وزيادة على التنظير المفصل لمقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد حرص المعتزلة، ومنهم الجاحظ على تطبيقها بأنفسهم، حتى ليمكننا القول بأنهم نذروا أنفسهم لممارستها بإخلاص وتفان منقطع النظير، متقيدين فيها بما سطروه من قواعد، فهم بحكم تأهيلهم العلمي والشرعي يمارسونه أصالة عن أنفسهم باللسان في مناظراتهم، ويمارسونه باليد من خلال تحريض أولياء الأمر على الكفار والزنادقة والفساق، وعلى مخالفيهم في الرأي أيضا.(114)

وإذا جئنا لرسائل الجاحظ لنتبين فيها مقدار اهتمامه بهذه المقولة، ألفيناه -كما أسلفنا فيما تقدم- يعرض لها في مواضع عديدة من رسائله، ويتناولها من جوانب مختلفة حسب ما تتطلبه سياقات الموضوعات التي يتولى تحليلها في إطار الحجاج الذي يتوسله في عرض آرائه.

في رسالة "المعاش والمعاد" يتناول الجاحظ – كما ذكرنا – التنظير للعلاقة بين الحاكم والرعية في سياق الحديث عن أصل الوعد والوعيد، فيرى أنها تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتباره يتكون أول ما يتكون من تبليغ الإمام رعيته أفرادا وجماعات وعد الله ووعيده، قبل أن يتوعدهم بما هو فيه مخول من الوعيد الدنيوي المتضمن للعقوبات المختلفة، قبل أن يأخذ الأمر والنهي، في – حال استخدام اليد – شكلهما التنفيذي.

يقرر الجاحظ على المستوى النظري أن الناس مطبوعون على حب المنفعة ودفع الضرر، بحيث أنهم لو تركوا الناس وما تمليه عليهم طبيعتهم، لكان مآلهم طاعة الهوى والفساد.(115) ولذلك شرع

---

(113) – ينظر المرجع نفسه ص. 168.

(114) – ينظر المرجع نفسه ص. 166 وكذلك: الراوي، عبد الستار: العقل والحرية / دراسة في فكر القاضي عبد الجبار ص. 438 – 442.

(115) – الجاحظ: المعاش والمعاد ضمن الرسائل السياسية ص. 72 – 73 تقديم وشرح علي بو ملحم.

هذا الأصل المتين من أصول الدين. هذا عن غايته وحجيته، أما وسيلته التي ينبغي للإمام ومن يساعده استخدامها، فهي الرغبة والرهبة، أي الوعد والوعيد، لأنهما مركبان في فطرة بني البشر، لا يستجيبون بدون إثارتهما من خلال الأمر والنهي لكل الأوامر والنواهي، والخطأ كل الخطإ أن نعتقد خلاف ذلك.

يعلق الجاحظ على هذا المسألة بقوله: «فإذا كانوا لم يصلحوا لخالقهم و لم ينقادوا لأوامره إلا بما وصفت لك من الرغبة والرهبة، فأعجز الناس رأيا وأخطؤهم تدبيرا، وأجهلهم بموارد الأمور ومصادرها، من أمل أو ظن أو رجاء أن أحدا من الخلق – فوقه أو دونه أمن نظرائه – يصلح له ضميره، أو يصح له بخلاف ما دبرهم الله عليه، فيما بينه وبينهم».(116)

ويعود الجاحظ إلى تأكيد تلازم الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تلازم الوسيلة والغاية في "رسالة استحقاق الإمامة"، إذ يبرر الحاجة إلى إقامة الإمام بأنها ضرورية لتنفيذ مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خلافة للرسول – صلى الله عليه وسلم – ولا يخرج عمل من الأعمال التي يكلف الإمام القيام بها لتنفيذ مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن هذين الأمرين، فالناس عاجزون عن تحقيق الغاية التي خلقهم الله تعالى من أجلها وهي عبادته حق العبادة، ولا تكون عبادة دون أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولا يكون الأمر والنهي إلا بالوعد والوعيد، ولا يعرف ذلك إلا بإرسال الرسل، ولما كان يغلب على البشر إيثار العاجلة على الآجلة، وقصور معرفتهم عن إدراك أمور الدين على وجه الكفاية كان لا بد لهم من إمام يعرفهم بذلك.(117) ويقمع طباع البشر لديهم بما حوله الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «ولذلك أسباب ذاكروها وجاعلوها حجة في إقامة الإمام وأن عليه مدار المصلحة وأن طبع البشر يمتنع من الأخبار إلا ما نحن ذاكروه فنقول: إنا لما رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع في ذلك من الخاصة، إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرديهم ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل...».(118)

وفي مواضع أخرى من الرسالة نفسها يتوسع الجاحظ أكثر في بيان ما يتصل بمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما له صلة بمبحث الإمامة، فيناقش جملة من المسائل الهامة، مثل الرد على القائلين بتعدد الأئمة، ووجوب خضوع الرعية للإمام، ومساعدته على إقامة الحدود، وبحث الرأي الذي

(116) – الجاحظ: المعاش والمعاد. ضمن الرسائل السياسية ص. 74. تقديم وشرح علي بو ملحم.

(117) – انظر الجاحظ: استحقاق الإمامة، ضمن الرسائل الكلامية ص. 185 . تقديم وشرح علي بو ملحم.

(118) – المصدر نفسه ص. 194.

يقول إن الإمامة لا تقوم على الترهيب والوعيد، والرأي القائل بوجوب اعتماد الناس على أنفسهم في رعاية شؤونهم، وعدم حاجتهم إلى إمام.(119)

وفي مستوى آخر يعوز الجاحظ الرجوع إلى ما قرره من قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليحابه مواقف تاريخية سياسية، وأخرى اجتماعية، ليحللها اعتمادا على منهجه الكلامي ويصدر في شأنها الأحكام التي تتسق مع النظرية الكلامية للمعتزلة ككل، ومعه تصورهم لمقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل خاص، وتبيانا لذلك تجدر الإشارة الوقوف على الوقائع الآتية:

- موقف الإمام علي (كرم الله وجهه) من التحكيم: يعتبر الجاحظ هذا الموقف نموذجا في مسألة تقدير النتائج المترتبة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالإمام علي (كرم الله وجهه) بما أتاه الله – عز وجل – من الحكمة آثر حقن دماء المسلمين على التنفيذ العشوائي لمهمة النهي عن المنكر، ذلك أنه نظر إلى قلة عدد أصحابه وإلى اختلافهم، وفتور همتهم، مقابل اجتماع كلمة عدوهم وكثرة عددهم، وشدة حماسهم، فوازن بين الأمرين، وانتهى إلى أن المضي في القتال من أجل تغيير المنكر سيؤدي إلى فتنة تهلك الفريقين، وتعود عليهم بالوبال والخسران، فكف يده، وأمر أتباعه بكف أيديهم، فاتبعته طائفة، وأبت طائفة إلا شق الصف والخروج عليه، فأما التي أطاعته وهم الشيعة، فسرعان ما عادت إلى القتال بعد وفاته، بسبب الاضطهاد والتنكيل الذي تعرض له أبناؤه وآل البيت وأتباعهم جميعا، وأما التي عصته وهم الخوارج. فقد ضلوا الطريق من البداية، وكلا الطائفتين في نظر الجاحظ لم توفق في فهم موقف علي (رضي الله تعالى عنه) المليء بالحكمة والنبل(120)، يقول الجاحظ : «والناس – حفظك الله وأرشدك – عن تدبير هذا الإمام غافلون، لا الشيعة يعرفونه فيضيفونه إليه ويحتجون به على الخصوم ويوسعون الناس عذرا عند تضايق الأمر عليهم فيه، ولا الخوارج الذين هم عليه ينقمون والمكفرون له من هذه المارقة يعرفون ذلك التدبير»(121)، ويخلص الجاحظ من مناقشة هذه المسألة إلى تبيان الموقف الوسطي للمعتزلة في أخطر مسألة سياسية قد يتعرض لها المسلمون، وهي مسألة قتال الفئة الباغية تنفيذا لواجب النهي عن المنكر.

- **موقف التحريض على المخالفين:** لقد بلغ من إيمان المعتزلة بصحة مذهبهم، واعتقاداتهم بأفضليته، أنهم اعتبروا مخالفيهم ضالين منحرفين في أحسن الأحوال، إن لم يجدوا في أقوالهم ومواقفهم ما يسوغ لهم إكفارهم، كما يفعل الجاحظ في مواضع عديدة من رسائله، لذلك لم يتورعوا عن تحريض ولاة

(119) – ينظر الجاحظ: استحقاق الإمامة، ضمن الرسائل الكلامية ص. 177 – 199.

(120) – ينظر الجاحظ: رسالة الحكمية، ضمن الرسائل السياسية ص. 357 وما بعدها. تقديم وشرح علي بو ملحم.

(121) – المصدر نفسه ص. 377.

الأمور على هؤلاء المخالفين من الفقهاء، والقضاة، والمحدثين، فها هو الجاحظ، وقد أثار حفيظته تهييج العلماء من النابتة العوام ضد المعتزلية، يحمل عليهم حملة شعواء، ويوغر صدر القاضي أحمد بن أبي دؤاد عليهم أيما إيغار حين يقول مخاطبا إياه في رسالة «في نفي التشبيه» بقوله : «وقد علمت — أرشدك الله أمرك- أن التشبيه وإن كان أهله مقموعين ومهانين وممتحنين، فإن عدد الجماحم على حاله، وضمير أكثرهم على ما كان عليه، والذين ماتوا قليل من كثير. ونحن لا ننتفع بالمنافق، ولا نستعين بالمرتاب ولا نثق بالجانح، وإن كانت المبادأة قد تقصت فإن القلوب على ما كانت».(122)

وتصديقا لمبدإ المعتزلة في إيكال التغيير باليد، والضرب على يد المنحرفين إلى ولاة الأمور، يتوجه الجاحظ إلى القاضي أحمد بن أبي دؤاد في موضع آخر من الرسالة بتقديم الولاء، وإعلان النصرة، ودعوة كل المتكلمين إلى مساعدة القاضي على استئصال منكر عظيم قرين للكفر في نظر المعتزلة، هو التشبيه، يقول: «وحرام على كل متكلم عالم، وفقيه مطاع، وخطيب مفوه إن كان عندهما من الامر شيء، إلا أن يأتيكم به، ويذكركم بما عنده، قل ذلك أو كثر، وصادف منكم شغلا أو فراغا، لأن ذلك من عندكم أنفق، والناس إليه أسرع».(123)

موقف النقد الاجتماعي: كما ينسب الجاحظ فساد العامة في أمور العقيدة إلى علماء المشبهة، فإنه ينسب جهلهم وفساد أخلاقهم إلى الكتاب، فيوسعهم نقدا ويعري المخبوء من أخلاقهم السيئة، ويفضح دعاويهم الزائفة، انطلاقا من قناعته المعتزلية، بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مختلف المواقف، ومتى توافرت الشروط، والكتاب في نظر الجاحظ وإضرابه من المعتزلة كائنات مزيفة مصطنعة، ظاهرها خداع وباطنها مقرف، وخطرها على العامة شديد، لذلك يخصهم الجاحظ برسالته الموسومة بـــ «رسالة في ذم أخلاق الكتاب» يصورهم فيها على النحو الذي بينا، ومن ضمن ما يقوله فيهم على سبيل التحذير «وجلس الجاحظ يوما في بعض الدواوين، فتأمل الكتاب فقال: خلق حلوة، وشمائل معشوقة، وتطرف أهل الفهم، ووقار أهل العلم، فإن ألقيت عليهم الإخلاص وجدتهم كالزبد يذهب جفاء، وكنبتة الربيع يحرقها الخيف من الرياح، لا يستندون من العلم إلى وثيقة، ولا يدينون بحقيقة، أخفر الخلق لأماناتهم، وأشراهم بالثمن الخسيس لعهودهم، الويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون» .(124)

(122) – الجاحظ: رسالة في نفي التشبيه ضمن الرسائل الكلامية ص. 208 شرح وتقديم علي أبو ملحم.

(123) – المصدر نفسه. ص. 211.

(124) – الجاحظ: "رسالة في ذم أخلاق الكتاب" ضمن الرسائل السياسية ص. 611 . تقديم وشرح علي بو ملحم.

للعالم، وسلاحا في مواجهة الطاعنين «بل لا نشك أنها إذا كانت مجموعة محبرة مستقصاة مفصلة إنها ستزيد في بصيرة العالم، ويجمع الكل لمن كان لا يعرف إلى البعض، ويذكر الناس، ويكون عدة على الطاعن، ولعل بعض من ألحد في دينه وعمي عن رشده وأخطأ موضع حظه أن يدعوه العجب بنفسه والثقة بما عنده إلى أن يلتمس قراءتها ليتقدم في نقضها وإفسادها، فإذا قرأها فهمها، وإذا فهمها انتبه من رقدته، وأفاق من سكرته لعز الحق، وذل الباطل، ولإشراف الحجة على الشبهة».[128]

وبعد أن يبرر الجاحظ مشروعية بحثه لموضوع النبوة، ويحدد له إطاره، يشرع في تحليله وتعمق تفاصيله، فيعرف الحجج ويصنفها، ويبين صلة الحجج بالمعرفة، متوقفا مطولا على حجية الإخبار عن الأنبياء، وكيف يتم التمييز بينهم وبين المتنبين، مؤطرا ذلك كله بواسطة جملة من المفاهيم للمعتزلة، التي يتولى من خلالها صوغ تصوراته وآرائه في النبوة وما يتصل بها، وفيما يأتي كشف إجمالي لهذه التصورات والآراء:

1) **التمييز بين النبي والرسول**: يميز الجاحظ بين الرسول والنبي في رسالته "استحقاق الإمامة" عندما يتعرض لبيان درجات الإمام، فيعمد إلى تعريف الرسول بما يأتي: «فالرسول هو الذي يشرع الشريعة ويبتدئ الملة ويقيم الناس على جمل مراشدهم إذا كانت طبائعهم لا تحتمل في ابتداء الأمر أكثر من الجمل».[129] في حين يتمثل دور النبي – وهو أدنى درجة من الرسول – في تأكيد ما جاء به والتبشير به، يقول الجاحظ : «ولأن النبي ليس برسول ولا مبتدييء ملة ولا منشيء شريعة، إنما هو للتأكيد والبشارة كبشارة النبي بالرسول الكائن على غابر الأيام وطول الدهر، وتوكيد المبشر يحتاج من الأعلام إلى دون ما يحتاج إليه المبتدييء لأصل الملة...»[130] ، وهكذا يتبين لنا أن الجاحظ يحصر الفرق بين الرسول والنبي في جعل الأول أصلا والثاني فرعا، ويترتب على ذلك أن تكون معجزات النبي، وهو الفرع دون معجزات الرسول في قوة دلالتها.

2) **النبوة والألوهية**: لعل أهم ما شغل بال المعتزلة، وكان أحد الأسباب الأساسية لقيام مذهبهم، وإنشائهم لعلم الكلام، وهو الرد على النصارى في مسألة توحيد الله – عز وجل – وتنزيهه عن مشابهة خلقه، بما فيهم الأنبياء والرسل، مؤكدين في هذا الباب على بشرية الرسل والأنبياء.[131] والجاحظ يقدم في ذلك على أنه صاحب رأي متميز، حيث سبق وأن ذكرنا بأنه يتخذ كل سبيل، ويطرق كل

(128) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية ص. 134.

(129) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – الرسائل الكلامية – ص.186.

(130) – المصدر نفسه ص. 186 – 187.

(131) – عبد الستار الراوي: العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي) ص. 349.

من خلال ما تقدم، يمكن الإقرار بأن النص الحجاجي عند الجاحظ يقوم – أساسا – على عمليتي الشرح والتأويل، يراعي نفسية المتلقي وقدراته: لذلك نرى أديبنا يعلن أمرا ويذكر آخر، يختصر فكرة ويفصل في تحليل أخرى، يسأل ويجيب، بل قد يأتي بالفكرة الواحدة على أنحاء مختلفة، فيتجلى في نصه سحر البيان وتتأكد فتنة الكلام إلى جانب البرهنة والاستدلال وذلك لتصب كل هذه الخصائص في نية الإقناع.

إن هذا النشاط الفكري المنتج للآراء والأفكار في النص الجاحظي المعتمد على الجدل والمناظرة المنافحة عن المرجعية المعتزلية، يقوم في الأساس على الحجاج، ويتوخى الإقناع، ولا سبيل إلى الإقناع إلا بالاستدلال إثباتا ونفيا، إثبات الدعاوي، ونفي الاعتراضات. و للمزيد من التعمق في آليات الإقناع في النص الحجاجي عند الجاحظ، نرى من المفيد الوقوف على أهم الآثار التي تبلور هذه الخاصة في نصه الحجاجي. خاصة الإقناع هذه من حيث هي "الرغبة في الحصول على استمالة المخاطب بمنطق العقل اعتمادا على استقامة الفكر وسلامة التفكير". (125)

هـ) مظاهر أخرى للحجاج عند الجاحظ: ولعل أجدر أثر يستوقفنا في هذا السياق، رسالة «حجج النبوة» هذه الرسالة التي يبرر الجاحظ فيها خوضه موضوع النبوة، فيقدم المبررات الموضوعية التي حملته على تناول مسألة النبوة، وتتمحور هذه المبررات حول ما لاحظه الجاحظ من استمرار حالة عدم الاهتمام بجمع حجج النبوة في عصره، اتباعا للأسلاف، الذين كفهم عن جمعها – كما يرى – انتشارها واشتهارها بين الناس،(126) لذلك انشغلوا بجمع القراءات، لما استقر في وعيهم من إحساس بخطورة تفرقها وتعددها، ذلك التعدد الذي قد يؤدي إلى المساس بالنص القرآني، وإدخال ما ليس منه عليه، ويؤكد الجاحظ أن هذا العمل الجليل قد أدى غرضه الذي أراده الأسلاف حين جمعوا المسلمين على قراءة زيد، استجابة لواجب أملاه عليهم عصرهم وظروف عصرهم، ومن ثم فهم يحمدون على جمع القراءات، ولا يلامون على ترك جمع حجج النبوة لما تقدم ذكره من الأسباب.(127)

هذا ما يمهد الجاحظ به، ليوجه من خلال رسالته "حجج النبوة" نداء إلى معاصريه، يحثهم فيه على ضرورة جمع حجج النبي – صلى الله عليه وسلم –، مبررا ذلك بأن العصر وما شهده من تطورات وتغيرات – قياسا على عهد الصحابة والرعيل الأول من التابعين – أصبح يحتم جمع هذه الحجج، لتمكين الناس بمختلف درجاتهم ورتبهم من الاستفادة منها، كل حسب حاجته، وأيضا لتكون عونا

(125) – Laure Raison : Argumenter démontrer, convaincre, persuader, délibérer . Ellipses Edition Marketing S.A 2003 . Paris. p . 20

(126) – الجاحظ: حجج النبوة ضمن الرسائل الكلامية ص. 129.

(127) – المصدر نفسه ص. 130 – 133.

مسلك في الاحتجاج لنفي الألوهية عن الرسل والأنبياء، وهو في كل ذلك يعمد إلى دحض زعم النصارى القائل بالبنوة معللا بأن البنوة المقصودة ليست بنوة الولادة، وإنما هي بنوة التربية والعناية والرحمة، قياسا على وصف القرآن لسيدنا إبراهيم بـــ «خليل الله»، كما ينقض استدلالهم على ألوهية المسيح عيسى – عليه السلام – بما ورد في القرآن الكريم من تسميته «روح الله»، معتمدا في ذلك على الأدلة العقلية واللغوية.

3) **النبي والشفاعة**: لم نجد في الرسائل نصا صريحا على نفي شفاعة الأنبياء لغيرهم، لدواعي القرابة والولاية غيرها، ولكن الجاحظ كذأبه في التطرق للعديد من المفاهيم الفرعية المتصلة بالمقولات الكبرى للاعتزال، يكشف لنا بطريقة غير مباشرة عن رأيه في مسألة الشفاعة في "رسالة العثمانية"، عندما يعرض رأي العثمانية في تولي الخلافة على أساس التسوية، التي يقيسونها في الخلافة على تسوية الله تعالى بين البشر في الدنيا، ويوم الحساب، ومعاتبته الأنبياء على طلبهم الشفاعة لأقرب أقاربائهم من الأنبياء والأعمام وغيرهم.(132)

والواقع أن الجاحظ يتناول مسألة الشفاعة تناولا جانبيا في رسائله، فهو لا يستخدم كلمة «الشفاعة» في رسائله، ولا يتعرض لما هو متداول بين عامة المسلمين من شفاعة النبي محمد (ص) للأمة المحمدية يوم الحساب.

4) **معرفة النبي وتصديقه**: يرى الجاحظ – شأن جمهور المعتزلة – أن معرفة الله تتم – أيضا – بواسطة الرسل، وليكون جميع البشر محجوجين، فيتساوى في المعرفة ذوو العقول الراجحة مع العوام قاصري الفهم، قليلي النظر، جعل العلم بصدقهم اضطراريا، فأقدرهم على التمييز بين حجة النبي وصدقه، وحيلة المتنبي وكذبه.(133)

ولتبرير هذا التصور وربطه بنظرية الطباع التي يقول بها، يلجأ الجاحظ إلى فكرة كفاية المعرفة الناتجة عن تجارب الإنسان المتجمعة عنده قبل بلوغه، كفايتها لمعرفة صدق النبي، وبهذا يرد على خصومه الذين يشككون في قدرة الإنسان على معرفة صدق النبي، دون النظر وإعمال فكر وخوض تجارب، أي دون معرفة مكتسبة.(134) ولنتأمل قوله: «إن تجارب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل تأتي على جميع ذلك، ولعمري لو كان هجومه عليها قبل المعرفة بمجاري الأمور وتصريف الدهور وعلقات الدنيا

(132) – انظر الجاحظ: العثمانية – الرسائل السياسية ص. 272 – 276 .

(133) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – ص. 118.

(134) – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

والتجربة لتصريف أمورها، لما وصل إلى معرفة صدق النبي إلا بعد مقدمات كثيرة وترتيبات متزلة...».(135)

واعتماد هذه النظرية يؤكد أن الجاحظ رغم نزوعه العقلي – الذي قد يتحول إلى تهمة أحيانا – يرى أن العقل وحده لا يكفي في تحليل المعرفة، فالله طبع البشر على معرفة ما هم مكلفون به من أمور الدين المختلفة، ومن ذلك طبعهم على تلقي أخبار الأنبياء والرسل والأمم الماضية تلقيا يميز فيه صحيح الأخبار من زائفها. يوضح الجاحظ ذلك بقوله: «فلما علم الله تبارك وتعالى أن الناس لا دركون مصالحهم بأنفسهم ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم دون أن يرد عليهم آداب المرسلين وكتب الأولين والإخبار عن القرون والجابرة الماضين طبع كل قرن من الناس على إخبار من يليه ووضع القرن الثاني دليلا يعلم به صدق خبر الأول، لأن كثرة السماع للأخبار العجيبة والمعاني الغريبة مشحذة للأذهان ومادة للقلوب وسبب للتفكير وعلة للتنقير عن الأمور».(136)

وبهذا تتحقق معرفتهم بالرسل وتصديقهم لهم، على النحو الذي لا يستطيع أحد منهم أن يتحجج بعدم قدرة، أو ضعف عقل، أو عدم حصول معاينة، لأن البشر عندئذ يكونون جميعا قد علموا، وأوتوا مع العلم ما يمكنهم من تمييز صدق النبي وتمحيص ما جاءهم به، فحق العامة تلزمهم الحجة بمعرفة الدين من جهة البلوغ، ومن جهة تصديق الرسل، فهم – والحال هذه – حين يعمدون إلى تكذيب الرسل وعدم الرد على الأسئلة المتعلقة بمعرفة الله والرسل ومجيء الأخبار والشرائع لا ترفع عنهم احجوجية، لأن ذلك قد يكون جحودا منهم، أو عجزا عن التعبير.(137)

5) **الحاجة إلى الأنبياء والرسل**: يبرر الجاحظ الحاجة إلى الأنبياء بإقامة الحجة على البشر، وباللطف الإلهي، وبعد كفاية العقل في معرفة الله، فحتى يحج الله جميع البشر ومهما كانت طاقات عقولهم، وييسر لهم معرفة تكاليفهم، أرسل إليهم الرسل لهدايتهم، بعد أن هيأهم لتقبل هذه الهداية وأودع فيهم القدرة على تمييزها «ولولا أن في طاقة الناس قبول التلقين وفهم الإشارة لكانوا هملا ولتركوا نشرا وحشرا، ولسقط عنهم الأمر والنهي، ولكنهم قد يفضلون بين الأمور إذا أوردت عليهم وكفوا مؤونة التجربة وعلاج الاستنباط، ولن يبلغوا بذلك القدر قدر المستغني بنفسه المستبد برأيه المكتفي بفطنته عن إرشاد الرسل وتلقين الأئمة».(138)

(135) – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(136) – الجاحظ: حجج النبوة – الرسائل الكلامية . ص. 135 – 136.

(137) – الجاحظ : العثمانية – الرسائل السياسية : ص. 313.

(138) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 186.

ويستند الجاحظ إلى قول الله – عزل وجل – « **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**».[139] ليقرر أن الله تعالى يحج من عايشوا الرسل وشهدوا بعثتهم بالمعاينة والشهود، ويحج غيرهم ممن لم يدركوا الأنبياء والرسل بما طبعهم عليه من قدرة البالغين على تلقي أخبار الأنبياء والرسل والأمم الماضية، تلقيا يميز فيه صحيح الأخبار من زائفها، مضيفا إلى ذلك معيارا آخر تدرك به صحة الأخبار وهو استحالة تخرص الخبر الواحد من قبل الجماعة كثيرة العدد، مؤكدا «... أن العدد الكثير المختلفي العلل المتضادي الأسباب المتفاوتي الهمم لا يتفقون على تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد، وكما لا يتفقون على تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد على غير التلاقي والتراسل إلا وهو حق فكذلك لا يمكن مثلهم في مثل عللهم التلاقي عليه والترسل فيه، ولو كان تلاقيهم ممكنا وتراسلهم جائزا لظهر ذلك وفشا واستفاض وبدا، ولو كان ذلك أيضا ممكنا وكان قولا متوهما لبطلت الحجة ولنقضت العادة ولفسدت العبرة ولعادت النفس بعلة الأخبار جاهلة، ولكان للناس على الله أعظم الحجة وقد قال الله – عز وجل – « **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**»...[140]

6) **حجج النبوة** : يعرف الجاحظ الحجة بأنها الدليل الذي يدرك بالعقل، وأنهما متلازمان، وجود أحدهما يوجب وجود الآخر، ويجعلها بناء على طبيعة عملها نوعين: حجة تحصل عيانا بشهود الظاهر (معايشة النبي ومشاهدة معجزاته وعلامته)، أو حجة تعتمد على الخبر الصادق (رواية الأخبار المتصلة بالعلامات والمعجزات جيلا بعد جيل).[141]

وطبيعي أن يخص النوع الثاني باهتمامه، فيستفيض في بيان مشروعيه، وكونه ملزما لمن يتلقاه، لأنه إنما يخاطب أهل عصره، ومن يأتي بعدهم، ممن لم يدركوا عصر النبي، ولم يعاينوا معجزاته وسائر أفعاله.

7) **أنواع الحجج**: فضلا عن تقسيم الحجج باعتبار زمان وقوعها ومكانها، فإن الجاحظ يقسمها ويصنفها باعتبار طبيعتها على النحو الآتي:

7. 1) **المعجزات**: والجاحظ هنا، لا يقدم لها تعريفا محددا، وإنما يفيض في الحديث عنها من حيث التفريق بينها وبين حيل المتنبين في سياق تأصيله لحجية الخبر المروي عن النبي، وملاءمتها لعقول من توجه إليهم وحالهم، وكيفية تصديقها في غير الزمان الذي حصلت فيه، فيذهب في المسألة الأولى إلى أن الله زود الإنسان البالغ الراشد السليم العقل بالعدة التي تتيح له أن يعرف صدق النبي ويدرك حجته، ويميزها

(139) – سورة النساء – الآية 165.

(140) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بوملحم ص. 136.

(141) – المصدر نفسه ص. 128.

من كذب المتنبي وشبهته، مستندا في ذلك إلى القول بأن تجارب الطفل غير القصدية تتراكم، وتتخزن في ذهنه، ولا تنفك تتعدل وتقوى حتى تنتهي إلى مرحلة تكوين القدرة على التمييز عند الإنسان حين يبلغ، ولذلك كان التكليف واقعا بمجرد البلوغ.(142) وفي هذا يقول الجاحظ «فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه، وثبتت في خلده، وصحت في معرفته فهو حينئذ بالغ محتمل، وعند ذلك يسخر الله سمعه للخبر المثلج أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع على يدي الرسول الصادق، ولا يتركه هملا ولا يدعه مغفلا، وقد طبعه وأحكم صنعه، ووفر أسبابه، فلا يحتاج عند معاينته رسولا يحي الموتى، ويبريء الأكمه والأبرص، ويفلق البحر، إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع، واستحكم عنده العلم الذي أدب به وهيء به وهيء له وأورد عليه».(143)

أما المسألة الثانية والتي تتعلق بالملاءمة بين المعجزات والمستوى العقلي للأمم التي تنزل عليها، فيؤكده الجاحظ من خلال المقارنة التي يعقدها بين معجزات الرسل، ويخلص منها إلى استنتاج أن الله – عز وجل – جعل المعجزات متناسبة في طبيعتها مع المستوى العقلي للأمم، فآيات الرسول موجهة لتحدث الإقناع: «وعلى قدر جهل الأمة وغباء عقولها وسوء رغبتها وخبث عادتها وغلظ محنتها وشدة حيرتها تكون الآيات».(144) كما خصص – جل شأنه – المعجزة بالعلم أو الصناعة التي تكون أمة الرسول أبرع فيها من غيرها، ليحج كل الناس بما فيهم العوام ويفرق ما بين الحجة والحيلة، فجعل معجزة موسى متفوقة على السحر مبطلة له، وأتى عيسى معجزات تفوق بها على أطباء عصره . «وكذلك دهر محمد – صلى الله عليه وسلم –. كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به، فحين استحكمت لغتهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله – عز وجل – فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه، فلم يزل يقرعهم بعجزهم وينقصهم على نقصهم حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم، كما تبين لأقويائهم وخواصهم، وكان ذلك من أعجب ما أتاه الله نبيا قط، مع سائر ما جاء به من الآيات ومن ضروب البرهانات».(145) ويتضح من هذا الشاهد أن الجاحظ يعتبر القرآن أعظم المعجزات التي نزلت على الرسل أجمعين، وأنه متميز في طبيعته وجوهره وقوة دلالته على المعجزات

(142) – الجاحظ: المسائل والجوابات – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 119.

(143) – المصدر نفسه ص120.

(144) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 186.

(145) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 156.

الحسية التي أوتيها الرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – كما أوتيها الرسل الآخرون عليهم السلام أجمعين.

ثالثة المسائل التي عالجها الجاحظ – كما تقدم – هي كيفية تصديق أخبار الرسل لمن لم يعايشهم لبعد المكان أو الزمان، وكيف نتحقق من صدق هذه الأخبار، ونحكم عليها بالصدق؟ والحق أن هذا المبحث متميز وطريف عند الجاحظ، يكاد يكون الأهم من بين الموضوعات المتصلة بالنبوة عنده، لذلك نراه يخصه بقسم كبير من رسالته «حجج النبوة» ويسترسل في الاحتجاج له، والبرهنة عليه، يبرر الجاحظ الحاجة إلى أخبار الرسل، بما تقتضيه مقولة العدل الإلهي من اختيار وإرادة لا تتاحان إلى بعد معرفتهم بما جاء به الرسل من عقائد وشرائع، واشتراطه أن تكون هذه المعرفة اضطرارية، ولما كان البشر لا يشهدون جميعهم الرسل، ولا يعاينون علاماتهم وحججهم، فقد طبعهم الله تعالى على تقبلها، وهيأهم بما أودع فيهم من قدرات على تصديقها وتمييزها من شبهات المبطلين عن طريق الروايات المتواترة المنقولة جيلا عن جيل.

وفي هذا السياق أفرد قسما مهما من رسالته «حجج النبوة» لإثبات قدرة البشر على التمييز بين النبي من جهة والمتنبي أو المنجم من جهة أخرى، لأن بعض الناس قد يقولون: إن المنجم كالنبي يخبر بالغيب.

وللرد عليهم، يسرد الجاحظ طائفة من الحجج، يبدأها بالتنبيه إلى أن المنجم كثير الخطإ قليل الصواب والمرسلون لا تجد في أخبارهم خطأ واحدا، وأن خطأه ليس عجبا، ويستطرف منه القليل الصحيح، وإذا كان الناس معروفين بالكذب على الأعراب والكهان، فإن كذبهم على المنجمين أكثر. والناس لا يستعظمون كذب المنجم كما يستعظمون اليسير مما يتوهمون أنه كذب من المرسلين، والمنجم كالطبيب يحمد على النجاح ولا يحاسب على الخطإ، وبعد ذلك فالتنجيم مهنة وعلم قد يصدق أصحابه، ولا يكون خبرهم عندئذ حجة كالأنبياء، في حين لم يتعلم النبي – صلى الله عليه وسلم – التنجيم ولا الكتابة ولم يدرس أيا من العلوم.(146)

ويسمي الجاحظ هذا التلقي للروايات بالصورة التي وصفناها سابقا "بمجيء الأخبار"، ويميز بين المجيء والتصديق، فيجعل المجيء اضطراريا حاصلا بالضرورة، والتصديق اختياريا لأنه مناط التكليف، فتكذيب اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم للنبي – صلى الله عليه وسلم – لا ينفي مجيء خبره، بل يعبر عن موقف رفض، وهذا يضطر الجاحظ إلى الرد على من يقول بأن مجيء خبر النصارى عن ألوهية عيسى أثبتته الأخبار، بما فحواه التفريق بين أصل الخبر وفرعه، فالأصل هو ما نعرفه من بعث الله تعالى

(146) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 150.

بعيسى ومعجزاته، وكونه بشرا رسولا، أما ما تزيده النصارى من اعتقادات باطلة فهو الفرع الذي سببه التحريف، فالخبر إذن، لا يحرف بين قرن وقرن، ولما كان تقادم الزمان يسبب ذلك التحريف وما هو أخطر منه، فتدرس العلامات وتحرف التعاليم وتنسى الآيات، فقد تعهد الله عباده لتجديد الدين بعد كل فترة إلى أن جاء محمد – صلى الله عليه وسلم – خاتم النبيين فأيده بالآيات التي لا تنقضي ولا تتبدل إلى يوم الدين.(147)

والخلاصة التي يهتدي إليها الجاحظ، في مسألة مجيء أخبار الرسل وتصديقها، هي أن الأخبار ليست حجة، إنما مجيئها هو الحجة، ومجيئها ليس شيئا يستطاع أو لا يستطاع، ولكنه يقع فنقبله اضطرارا، مثل رواية البصريين والكوفيين للخبر نفسه إذ قدموا من مكة مفترقين(148) غير أن الجاحظ لا يقنع بما تقدم ذكره في إثبات حجية مجيء أخبار الرسل، بل نجده يسلك طريقا طويلا للاستدلال عليها بالأدلة العقلية القائمة على البديهيات والمفاهيم الأولية، لينتهي إلى تقرير استحالة تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد من العدد الكثير المتضادي الأسباب مثل ما هو الحال في خبر النبي، وخلاصة هذا الاستدلال تقوم على إيضاح مسألتي الاتفاق والاختلاف بين بني البشر، فكما يختلف الناس – حسب رأيه – في المهن وفي حب الأوطان، وفي الأسماء يرغبون عن بعضها ويحبون بعضها، فإنهم يختلفون في أمور أخرى كثيرة، طبعهم الله على ذلك وأودع فيهم من الاستعدادات والقدرات، وهيأ لهم من الأسباب ما يجعلهم كذلك، لكنه لم يطبعهم على اختيار المعاصي ولم يسخرهم لها، لأن ذلك يتعارض مع عدله سبحانه وتعالى، ولا ينسجم مع التكليف الذي فرضه عليهم. وإذا كان الناس يختلفون هذا الاختلاف كله في المهن والأسماء والمذاهب والأديان فهم لا يختلفون في معرفة أيام الأسبوع والشهور. «ولست واجدا هذا الأمة مع اختلاف مذاهبها وكثرة تنقلها انتقلت مرة واختلفت مرة متعمدة أو ناسية في يوم واحد، فجعلته وهو الجمعة يوم السبت، ولم تخطب في يوم جمعة خطبة يوم خميس، ولا غلطت في كانون الأول فجعلته كانون الآخر، وبين الصوم والإفطار، لأن الباب الأول في باب الإمكان وتعديل الأسباب والامتحان، والباب الثاني داخل في باب الامتناع وتسخير النفوس وطرح الامتحان».(149)

وبعد دحض زعم بعض الناس الذين نعتهم بالجهال والشكاك، بأن أهل المنصورة صلوا الجمعة يوم الخميس، وأن أهل البحرين لم يصلوا الجمعة ظنا منهم أن اليوم يوم خميس، بعد دحضه بمجموعة من الحجج تتمحور حول ارتباط مصالح الناس المختلفة بالأيام، واختصاص كل يوم بأعمال وحوائج تقضي

(147) – المصدر نفسه : ص 144- 145.

(148) – المصدر نفسه ص. 147.

(149) – المصدر نفسه ص. 139.

فيه، يستحيل معها أن يخطيء الجميع في الأيام أو ينسوها، يخلص إلى ما أراده من هذه المقدمات جميعها، فيقول: «وإنما نزلت لك حالات الناس وخبرتك عن طبائعهم وفسرت لك عللهم لتعلم أن العدد الكثير لا يتفقون على تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد في الزمن الواحد على غير التشاعر فيكون باطلا وسأبين لك موضع اختلافهم واتفاقهم وأنه لم يخالف بينهم في بعض الوجوه إلا إرهاصا لمصلحتهم ولتصح أخبارهم».(150)

7. 2) **الآيات**: وهي العلامات التي لا تعتمد على الخوارق، ولكن اتصاف الأنبياء بها، وتعلقها بهم يكون بصورة لا تتحقق عند غيرهم، ومن ذلك:

- الدعاء المستجاب: مثل دعاء النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – الله تعالى أن يجدب أرض مضر بقوله: «اللهم سنين كسني يوسف، اللهم اشدد وطأتك على مضر» ثم دعائه بعد ظهور الحجة لهم بالخصب، ودعائه بتمزيق ملك كسرى بعدما بلغه من استكباره وتمزيقه كتابه «اللهم مزق ملكه كل ممزق».(151)
- تقدم البشارة حجة: ويعني به تبشير التوراة والإنجيل بالنبي محمد – صلى الله عليه وسلم – رغم عداوة أهلها له في مختلف الأزمنة والأمكنة، ويتحدث عن اليهود والنصارى المتباعدي المكان، الذين لم يلتقوا ولم يتشاعروا، ومع ذلك رووا خبر هذه البشارات.
- اجتماع محامد الأخلاق في النبي:(152) وعني الجاحظ بها بلوغه قمة الكمال الإنساني في الأخلاق الحميدة، فلم نجد له عيبا أخلاقيا واحدا يذم به.(153)

7. 3) **معجزات القرآن**: يعد الجاحظ القرآن الكريم معجزة خاصة، لا تصنف ضمن أي نوع من المعجزات، اختص بها النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – باعتباره خاتم النبيين وتتجلى حجيتها في عجز العرب عن معارضته، زعم أنهم عرفوا بفصاحة وبلاغة شملت كل الموضوعات، وأن القرآن ألح في تحديهم، ليكشف أن عجزهم حقيقي، ويبطل ادعاءهم عدم الرغبة في المعارضة، ويستدل الجاحظ على ذلك – أيضا – بالدليل العقلي الذي مؤداه أنهم لو ملكوا المعارضة لعارضوا لأن المعارضة أيسر مؤونة

(150) – المصدر نفسه ص. 140.
(151) – المصدر نفسه ص. 150-151.
(152) – المصدر نفسه ص. 151-152.
(153) – المصدر نفسه ص. 160.

من القتال، ولأنهم أعلنوا استطاعتهم ولكنهم لم يفعلوا، ولأن القرآن تحداهم حتى بما يستطيعون، فلم يفعلوا، في قوله تعالى: « **قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات** » .(154)

هذه إجمالا المباحث التي عني الجاحظ بتناولها فيما يتصل بموضوع النبوة، وقد علقنا على بعضها في ثنايا ما تقدم من فقرات، ولا يزال هناك ما يحتاج إلى التعليق نظرا لأهمية الآراء التي جاء بها الجاحظ وهو يعالج هذه المسألة أو تلك.

ومن المسائل التي تستوقفنا ونحن نقرأ ما جاء به الجاحظ في نظرية النبوة، هو حديثه عن ضرورة جمع حجج النبوة في عصره، هل ما يقوله الجاحظ دليل على عدم وجود كتب السيرة في عصره. أم أنه يأخذ على الأسلاف عدم تدوينها في أوانها؟ وهل أنها كانت موجودة ومنتشرة، وأهملت هذا الجانب من السيرة؟ أم أنها تناولته واختلفت فيه؟

تفيدنا موارد البحث التي بين أيدينا أن الكتب التي تروي أخبار النبي ومغازيه، كانت متوفرة في عصره، غير أنها لم تغن بتصنيف الحجج وحصرها، ودراستها وفق مسعى يهدف إلى ما أراده الجاحظ، بل كانت كتبا كل هم أصحابها جمع الأخبار وتدوينها، وهذا في الحقيقة لا ينقص من أهميتها، فعصر الجاحظ كان امتدادا لعصر التدوين، ولعل الجاحظ قد استفاد من هذه الكتب وما جمعته من مادة.(155) لذلك نرجح أن الجاحظ ربما أراد بحجج النبوة أن تنال اهتماما موازيا لاهتمام الصحابة بجمع القراءات، حتى لتكون بعد ذلك عرضه لاختلافات الرواة، وما يتبع ذلك من تأويلات يستغلها الزنادقة والملحدون ومن ورائهم النصارى لفتنة ضعاف العقول، وتشكيكهم في نبوة رسولهم.

كما نلاحظ أن الجاحظ، وهو يتحدث عن خصوصية معجزة القرآن ويستدل على إعجازه العرب المشهورين بالفصاحة بكل دليل، لا يفصل القول بطبيعة هذا الإعجاز؟

هل هو من قبيل الصرفة كما ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة، ومنهم أستاذه النظام، أم أنه إعجاز بالنظم، غير أن نعيم الحمصي يرجع قول الجاحظ بالنظم لا الصرفة، مشيرا، إلى أنه ينسب له الرأيين معا، ويلاحظ أنه لم يتوسع «في شرح نظرية النظم والاستشهاد عليها بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب كما فعل من قالوا بها بعده كعبد القاهر الجرجاني لأنه – أي الجاحظ – كان أول من قال بها. وله فضل وضع الأسس التي شيد عليها أخلافه صروح حججهم».(156)

(*154*) – سورة هود – الآية 13.

(*155*) – يشير شارل بيلا أن الجاحظ عاصر مؤرخين، كانت لهما كتب كثيرة في الأخبار يكون قد استفاد منها، وهما أبو عبيدة (ت 209 هـ) وأبو الحسن علي بن محمد المدائني (ت. 225 هـ أو 231 هـ) فيذكر للمدائني 27 كتابا في أخبار النبي – صلى الله عليه وسلم – والمغازي (الجاحظ في البصرة ص. 194 – 199).

(*156*) – نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر. مؤسسة الرسالة بيروت 1980. ص. 56-57.

8) **في الإمامة**: هناك من يزعم أن آراء الجاحظ في الإمامة تشكل نظرية كاملة، لأننا حين نجمعها وننسقها، ونقرأها قراءة علمية واعية، يتكشف لنا ما تنطوي عليه من نضج في المفاهيم والطروحات، وما تتميز به من استقصاء المسائل الفرعية المتفق عليها، والمختلف فيها بين الفرق والأحزاب الإسلامية، فضلا عن ربطها بين النظرية التي بلورها الجاحظ من خلال دراسته التحليلية الناقدة للتاريخ السياسي إلى غاية عصره، وبين التطبيق الذي ضمنه أحكامه ومواقفه من الممارسات السياسية التي شهدها هذا التاريخ، والتي مثلت بالنسبة إلى الجاحظ ولعموم المعتزلة المادة الخصبة لبحث مختلف القضايا الكلامية في الأصول وفي الفروع، فإلى أي مدى يصح هذا الزعم؟ وهل كان الجاحظ بالفعل رائدا في التنظير للإمامة؟ وماذا عن صواب الحجج التي أطلقها بشأن الممارسات التي صدرت عن مختلف الفرق والأحزاب الإسلامية المتصارعة على السلطة منذ يوم السقيفة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد لنا من استقراء آراء الجاحظ الواردة في رسائله.

ففي شأن الإمامة والنبوة والخلافة، يربط الجاحظ بين الإمامة والنبوة والرسالة من جهة، ويربط بينها وبين الخلافة من جهة ثانية، فكل رسول أو نبي إمام بالضرورة، والرسول أولى بالإمامة وأعلى مقاما فيها، لأنه منشيء الشريعة ومبتدئها، ويليه النبي في الفضل واستحقاق الإمامة على الوجه الذي لا ينازعه فيها أحد، يقول : «ووجدنا الأئمة ثلاثة: رسول ونبي وإمام، فالرسول نبي وإمام، والنبي إمام وليس برسول، والإمام ليس برسول ولا نبي»[157] ذلك أن إمامته لا تحتاج إلى ما يبررها، ويثبت أحقيته بها سوى كونه رسولا أو نبيا، وثبوت الرسالة أو النبوة متضمن بالضرورة الأحقية بما دونها. فقد بعث الرسل من كل الأمم وكانت شهرتهم كرسل أغنتهم عن شهرة النسب، وعضدوا بالعلامات والمعجزات لتصل دعوتهم إلى جميع الناس، فيخضع لها الأشراف وغير الأشراف.[158] ويأتي بعدهما الأجدر بخلافتهما من الأتباع، الذي ينبغي أن يتشبه بالرسول لا تشبها مطلقا، وإنما يشبه الإمام الرسول بأن يكون آخذا بسيرته، فأما أن يقاربه أو يدانيه فهذا ما لا يجوز و لا يسع تمنيه والدعاء به».[159]

وفي ضرورة الإمامة وحجيتها، يؤسس الجاحظ لمقولة ضرورة الإمامة تأسيسا يأخذ فيه بعين الاعتبار موقعها من أصول النظرية الاعتزالية ككل، فبعدها لازمة من لوازم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ناحية، ويبرز ارتباطها الوثيق بمفهوم العدل الإلهي، فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي شرع لأجل أسمى غاية في الوجود وهي عبادة الله عز وجل، لا بد له من أشخاص يقومون به، ولا

(157) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 186.

(158) – المصدر نفسه ص. 186.

(159) – المصدر نفسه ص. 197.

سبيل للقيام به إذا لم يكن أمر الناس مجتمعا، ولا اجتماع لأمرهم ما لم يتوحدوا على طاعة شخص واحد يقودهم، ويفصل بينهم عند التنازع، لأن ترك الناس وما فطروا عليه يؤدي إلى غلبة نوازع الأهواء على زواجر العقول، إلا أن يكون هناك إمام يقمع طباع الشر لديهم، بما خوله الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، يظهر ذلك في الحجر على مال السفيه، وفي قهر المجرمين.(160)

هكذا يبرر الجاحظ وجوب الإمامة وضرورتها، فهو لا يترك دليلا، من الأدلة التي تثبت ذلك إلا ساقه، تأمل قوله: «وإنما أطنبت لك في تفسير هذه الأحوال التي عليها الوجود والعبرة لتعلم أن الناس لو تركوا شهواتهم وخلوا أهواءهم، وليس معهم من عقولهم إلا حصة الغريزة ونصيب التركيب ثم أخلوا من المرشدين والمؤدبين والمعترضين بين النفوس وأهوائها وبين الطبائع وغلبتها من الأنبياء وخلفائهم لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم ويجبرون به من أهوائهم ويقوون به لمحاربة طبائعهم ويعرفون به من جميع مصالحهم».(161) ولا يقتصر دور الإمام في نظر الجاحظ على التأديب والقمع وإنزال العقوبات بالمخطئين، إنما يتوجب عليه قبل ذلك ربما أن يمارس دوره التربوي التوجيهي، فيبث المعرفة والوعي، ويعرف الناس بما جهلوه، أو غفلوا عنه من أمور الدين، فالبشر — وفق تحليله لهذه المسألة — يغلب عليهم إيثار العاجلة على الآجلة، وهذا سبب قصور معرفتهم عن إدراك أمور الدين على وجه الكفاية «وإذا كانت عقول الناس لا تبلغ جميع مصالحهم في دنياهم فهم عن مصالح دينهم أعجز إذ كان علم الدين مستنبطا من علم الدنيا وإذا كان العلم مباشرة أو سببا بالمباشرة، وعلم الدين غامض لا يتخلص إلى معرفته إلا بالطبيعة الفائقة والعناية الشديدة مع تلقين الأئمة... وإذا كان الناس مع منفعتهم بالعاجل وحبهم للبقاء ورغبتهم في النماء حاجتهم إلى الكفاية معرفتهم بما فيه من السلامة لا يبلغون بأنفسهم معرفة ذلك وإصلاحه، وعلم ذلك جلي ظاهر سببه متصل بعضه ببعض كدرك الحواس ومالاقاها، فهم عن التعديل والتجويد وتفصيل التأويل والكلام في مجيء الأخبار وأصول الأديان أعجز وأجدر أن لا يبلغوا منه الغاية ولا ينالوا منه الحاجة، لأن علم الدنيا أمران: إما شيء يلي الحواس، وإما شيء يلي علم الحواس، وليس كذلك الدين ... فلما كان كذلك علمنا أنه لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم».(162) وهذا ما يحتم في نظر الجاحظ على جماعة المسلمين إقامة الإمام، بل ويجعلها فرضا يأثمون بتركه، لأن سائر واجبات الدين لا تقوم إلا به.

(160) – الجاحظ: المصدر نفسه ص. 194-195.

(161) – الجاحظ: المصدر نفسه ص. 195.

(162) – المصدر نفسه ص. 185.

وفي خضم الحديث عن الإمامة، لا يغفل الجاحظ الكلام عن كيفية إقامة الإمام، مستفيدا في كل ذلك من قراءته التحليلية لسيرة النبي، وسير الخلفاء الراشدين من بعده، فيحصر مسألة كيفية إقامة الإمام في استقرائه لمفردات هذه السير في جانبها المتعلق بالطريقة التي تم بها إقامة الخلفاء الراشدين الأربعة، مخرجا من دائرة الشرعية الإسلامية أنماط تولي الخلافة التي تقع خارج المرحلة التاريخية التي انتهت بحادثة التحكيم بين علي (كرم الله وجهه) ومعاوية، وقبول سيدنا علي التحكيم.

ويقرر الجاحظ أن كيفية إقامة الإمام لا ينبغي أن تخرج عن إحدى الصيغ الآتية:

أولاها أن يعرف الإمام، فيظهر أمره، ويشتهر، ولا يكون هناك مانع يمنع من إقامته، كمنافس دونه في الفضل يتغلب، ويخشى من مواجهته إحداث الفتنة بين المسلمين، فتعمد الخاصة إلى إقامته.(163)

وثانيتها أن يقام الإمام وفق سنة أبي بكر عندما أوصى لعمر بعد المشاورة أما الثالثة والأخيرة فوفق سنة عمر عندما اختار الستة وجعل الشورى فيهم.

ويعلق الجاحظ على هذه الصيغ الثلاث بقوله: «إن الاختلاف فيها ليس مدعاة للتأثيم والتفسيق والإخراج من الملة، مثل ما هو الحال في الكلام المتصل بالتعديل والتجوير والطباع والاختيار، والتشبيه... وغيره».(164)

ينبغي أن يراعى في نصب الإمام أمور أخرى، منها أن توكل مهمة إقامته إلى الخاصة، فالعامة لا تصلح لإقامة الإمام، لجهلها أصول الإمامة وغايتها، ولأنها أقرب إلى الإغراء وإتباع الهواء والانجذاب إلى أهل الباطل، فهي في نظره أداة للخاصة، تقع منها بمنزلة الجوارح من الإنسان، لذلك قد يعتريها العطب والمرض مثل الجوارح، ومن هنا صعوبة قيادتها.(165)

كما يراعى في إقامته شروط أخرى، تضمن تحقق المصلحة التي أرادها الشارع الحكيم من إقامة الإمام، والجاحظ – هنا – يوجب على الخاصة إقامة الإمام، دون العامة، لكنه مع هذا الوجوب يرى أن تكليف الخاصة بإقامة الإمام يسقط إذا لم تتوفر شروط الإمكان وزوال التقية وكثرة العدد».(166) والجملة

---

(163) – ليس المطلوب صنع المعرفة في نظر الجاحظ وإنما اتباعها عند ظهورها، فالإمام والقائد يعرف بأن يبين أمره، إذ يستحيل أن يكون ذا فضل مستحقا للإمامة ولا يعرف – كما يقول الجحاظ- باستحالة التساوي في الفضل.

(164) – الجاحظ: رسالة الحكمين – ضمن الرسائل السياسية – شرح وتعليق علي بو ملحم. ص. 320.

(165) – الجاحظ : رسالة العثمانية – ضمن الرسائل السياسية – تحقيق وشرح علي بو ملحم .ص . 308.

(166) – يطرح الجاحظ بموجب هذه الشروط مشكل التنازع على الإمامة بين مستحق وباغ متغلب، فيبين أسباب العجز وأسباب الإمكان، يوضح الشروط التي تزول معها التقية، ويقوم فيها الخاصة بإقامة الإمام المستحق بعد الثورة على الباغي وعزله (انظر ص. 314 وما بعدها من رسالة العثمانية – ضمن الرسائل السياسية – تعليق وشرح علي بو ملحم)

أنهم متى أقرنوا لعدوهم وأمكنهم منعهم، والرجل المستحق ظاهر لهم معروف عندهم، فعليهم إقامته والدفع عنه.(167)

فما هي إذن أسس استحقاق الإمامة؟

يعمد الجاحظ في "رسالة الحكمين" إلى تحديد أسس استحقاق الإمامة مسبقا، كأداة من الأدوات الإجرائية التي سيحتاجها في تحليل حجج الفريقين المتخاصمين حول الخلافة، حجج الشيعة العلويين من جهة، وحجج مناصري بني أمية ممن توسلوا كل طريقة لرفع معاوية لدرجة المنافسة على الخلافة، لئلا نقول استحقاقها، فراه يلجأ كما فعل في استنباط الصيغ الثلاث لإقامة الإمام، إلى استنطاق سير الخلفاء الراشدين لمعرفة ما تفاضلوا به، واعتمدوه كأسس لاستحقاق الإمامة فيجملها فيما يأتي:

- التقدم بالفضل والسوابق، مع الشهرة بها.
- الشورى – الميراث – الوصية.
- اجتماع الخصال الكريمة مع القرابة وحرمة العترة.

وبعد عرضها يعلق «وهذه الأركان تجتمع على جميع المقالات إلا ما لا يعده المتكلمون قولا وكان عنده عارضا بمرجا».(168)

ويجمع صفات الإمام في قوله: «أن يكون أقوى طبائعه عقله، ثم يصل قوة عقله بشدة الفحص، وكثرة السماع، ثم يصل شدة فحصه وكثرة سماعه بحسن العادة، فإذا أجمع إلى عقله علما وإلى علمه حزما وإلى حزمه عزما فذلك الذي لا بعده».(169) واشترط بعد ذلك أن يتبع الرسول – صلى الله عليه وسلم – وأن يكون أشبه الناس به في عصره «وإنما يشبه الإمام الرسول بأن يكون آخذا بسيرته، فأما أن يقاربه أو يدانيه فهذا ما لا يجوز، ولا يسع تمنيه والدعاء به».(170)

ويخلص من تحديد صفات الإمامة إلى التأكيد مرة أخرى على ضرورتها، وعلى شذوذ الآراء التي تزعم خلاف ذلك، بقوله : «... وفي هذا الباب الذي وصفنا من حالاتهم وبينا دليل على أنهم كانوا يرون أن إقامة الإمام فريضة واجبة، وأن الشركة عنها منفية، وإن الإمامة تجمع صلاح الدين وإيثار خير الآخرة والأولى».(171)

---

(167) – الجاحظ: رسالة العثمانية – ضمن الرسائل السياسية – تعليق وشرح علي بو ملحم ص. 316.

(168) – الجاحظ: رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – ضمن الرسائل السياسية – تعليق وشرح علي بو ملحم. ص. 345-344.

(169) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم. ص. 197.

(170) – المصدر نفسه ص. 197.

(171) – المصدر نفسه ص. 197.

ولعل مهارة الجاحظ الحجاجية تظهر أول ما تظهر – في هذا السياق – في الرد على المسائل الخلافية المتصلة بالإمامة: فقد تعددت الآراء حول الإمامة في عصر الجاحظ، فمن قائل بعدم ضرورتها، إلى مدع بأحقية قيامها على الفضل أو الوصية، وبطبيعة الحال، لم يفت الجاحظ الرد على هذه المسائل الخلافية الرد المعلل المنسجم مع الرؤية الاعتزالية لقضية الإمامة وعظيم مكانتها.(172) ففي المسألة الأولى، وبعد أن يعرض الجاحظ رأي من يقول بوجوب اعتماد الناس على أنفسهم في رعاية شؤونهم، وعدم حاجتهم إلى إمام حاكيا عنهم : «وقالوا: قد رأينا أهل الصلاح والقدر عند انتشار أمر السلطان وغلبة السفلة والدعار وهيج العوام، يقوم منهم العدد اليسير في الناحية والقبيلة والدرب والمحلة، فيقيم لهم حد المستطيل ويقمع شذوذ الدعار حتى يستريح الضعيف، ويأمن الخائف، وينتشر التاجر، ويكبر جانبهم الداعر».(173)

وبعد عرض هذا الرأي يؤكد الجاحظ أن مثل هذه الحالة في النهي عن المنكر ليست مطردة، ولا يأمن الناس المجتمعون على ذلك أن تعرض لهم أمور أخرى يختلفون فيها، لغلبة الأهواء عليهم، إذا لم يكن هناك إمام يردع المتسلط، ويأخذ الحق للضعيف من القوي.(174)

وفي المسالة الثانية، وتخص الرد على القائلين بأن الإمامة وصية، نراه يعترض عليهم معتمدا على قول الأنصار – وهم من هم في الإيمان والقرب من الرسول – صلى الله عليه وسلم – المستحفظون على أمر الدين وشأن الأمة– : منا أمير ومنكم أمير ... إذ لو أوصي النبي – صلى الله عليه وسلم – لعلي لسمعوه، وحفظوا عنه، وكذلك لو أوصي لغيره، ذلك أن ما نشب من نزاع في يوم السقيفة وما تبعه لم ينته بسبب تذكيرهم ما قاله الرسول – صلى الله عليه وسلم –، وإنما كان نتيجة تفاوض، وتحقيقا لمصلحة جماعة المسلمين .(175)

أما عمن يقول بوجوب إقامة الفاضل، فيذهب الجاحظ إلى تزكية رأي الزيدية في جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، إذا كان في ذلك تدبير يهدف إلى الحؤول دون وقوع الفتنة، وما يعقبها من تفرق المسلمين وإراقة دمائهم.(176)

(172) – انظر الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 192.

(173) – المصدر نفسه ص. 189.

(174) – المصدر نفسه ص. 194-195.

(175) – المصدر نفسه ص. 189-191.

(176) – المصدر نفسه ص. 184.

ثالثة المسائل الخلافية التي تصدى الجاحظ للرد عليها هي رأي من يقول بتعدد الأئمة، فذلك في نظرهم ليس ضلالا ولا عصيانا ولا كفرا، «ولكن لا بد من حاكم واحدا كان أو أكثر على كل حال. و لا يجوز أن يكون الرجل حاكما على نفسه وقائما عليها بالحدود، و لم يقل أحد البتة أن من الحكم والحاكم بدا، ولكنهم اختلفوا في جهاتهم ومعانيهم وقالوا: وأي ذلك كان من إقامة الواحد والاثنين أو أكثر من ذلك، فعلى الناس الكف عن محارمهم وترك الأصل، والتناجي فيما بينهم والتخاذل عند الحادثة تنوبهم من عدو يدهمهم من غيرهم أو خارب يخيف سبلهم من أهل دعوتهم، وعليهم فيما شجر بينهم إعطاء النصفة من أنفسهم بالغا ما بلغ في عسر الأمر ويسره».(177)

ردا على هذا الرأي يقرر الجاحظ وجوب أن يكون الإمام واحدا، فتعدد الأئمة – في نظره – لا تجني منه الأمة إلا الخراب والتشتت والضياع، وما أشد الخطر الذي يحدق بها حين يتعدد أولو الأمر فيها، «لأن الحكام والسادة إذا تقاربت أقدارهم وتساوت غاياتهم قويت دواعيهم إلى طلب الاستعلاء، واشتدت منافستهم في الغلبة».(178)

وإذا ما أقررنا بفرضية وجود نظرية للإمامة، كان للجاحظ أن بلورها في رسائلها على وجه الخصوص، جدير لنا أن نأتي إلى محاولة تقييمها من حيث شموليتها لجوانب موضوع الإمام، ومن حيث عمق الآراء التي انتهى إليها الجاحظ في بحثه، ومدى صلاحيتها في دائرة الفكر الاعتزالي.

لا شك في أن الجاحظ قد استطاع أن يقدم تصورا كاملا لمفهوم الإمامة في عصره، ولا أدل على ذلك من النجاح والرواج الذي لاقاه كتابه – في الإمامة – الذي ألفه بطلب من المأمون .(179) فقد تعرض في هذا الكتاب، وغيره من الرسائل إلى كل المسائل التي كانت محل خلاف بين الفرق والأحزاب السياسية، مثل وجوب الإمامة وأسس استحقاقها، وكيفية نصب الإمام، وحصر ذلك في الخاصة دون العامة، وما يتعلق بذلك من تفاصيل، يخص بعضها الرد على مزاعم الفرق والأحزاب السياسية، وقد مكنته ثقافته الكلامية بغناها المعرفي، وأدواتها المنهجية الصارمة من استنباط القواعد والأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الإمامة، انطلاقا من دراسة تاريخ المسلمين السياسي إلى غاية عصره.(180)

واللافت للنظر أن الجاحظ في تنظيره للإمامة ظل وفيا لمذهبه الاعتزالي وما يفترضه من نزاهة فكرية، ويرجع بعض الدارسين التناقض الظاهري بين آراء الجاحظ النظرية في السياسة وموقفه المؤيد لبني

(177) – المصدر نفسه ص. 187.

(178) – المصدر نفسه ص. 187.

(179) – شارل بيلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص. 359.

(180) – أحمد خالد: تيارات وشخصيات . مطبعة الشلي . ط2. سوسة تونس 1970 ص. 303.

العباس، إلى نوع من البرغماتية أملاه عليه تحالف المعتزلة مع بني العباس، وكونهم أولياء نعمته، فشارل بيلا – مثلا – يستنتج «أن الجاحظ كان مسوقا في حياته الطويلة – مع احتفاظه باستقلاله الفكري– إلى إرضاء فئات من الأسياد...».[181] فلم يضمن نظريته في الإمامة أصلا نظريا يشرع تولي الخلافة بالطريقة التي استخدمها بنو العباس، وإن كان في مجال النقد السياسي، حين يفاضل بينهم وبين بني أمية، ينحاز إليهم صراحة، بل ويعلن عداء سافرا لبني أمية، يصل فيه إلى حد تكفيرهم.

والذي يدلنا على عمق آراء الجاحظ من الناحية المعرفية، أن آراءه في الإمامة ظلت معتمدة لدى جمهور المعتزلة، خصوصا فيما يتصل بوجوب الإمامة، ونفي النص والوصية، وشروط الإمام وصفاته، وعدم الاعتراف بإمامة المتغلب. هذه المسائل توسع بحثها بعد الجاحظ، والتفصيل في فروعها، بما يؤكد صوابها وصحة ما انبنت عليه، حتى أن القاضي عبد الجبار (ت. 415 هـ)، وهو رأس الاعتزال في المرحلة الانتقائية، سار في الاتجاه نفسه معمقا البحث في موضوع الإمامة باعتباره مبحثا شرعيا يعالج من حيث مادته ضمن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الصحيحة، واجتهادات الخلفاء الراشدين الأربعة.[182]

و) **في نظرية المعرفة وعلاقتها بإذكاء نزعة الإقناع في فكر الجاحظ:** يتميز الحديث عن المعرفة عند الجاحظ بكونه يجسد آراءه الأكثر أصالة وعمقا، فقد خالف فيه كبار المعتزلة وخاصة النظام وبشر بن المعتمر ومعمر بن عبد السلمي.

يرتبط مبحث المعرفة عند المعتزلة بنظرية العدل الإلهي، ويشكل بحق أحد أسسها الرئيسة، إذ بقدر ما يجتهد اعتقادنا باتساع المعرفة وعمقها، يترسخ الإيمان بمقولة العدل الإلهي، ويحصل الاقتناع بها.[183] لذلك جاء البحث في موضوع المعرفة مفصلا ومعمقا عندهم، فميزوا مصادرها، وبينوا كيفية حصولها، وحدودها، وكشفوا عن دور العقل في إنتاجها، كما كانت لهم رؤيتهم الخاصة في القول بالدور الحاسم للعقل في فكرة الخاطرين المؤسسة لمبدإ الاستطاعة، ومقولة الحديث النفسي المتصلة بالعقل المجدد، فضلا عن إطلاقهم لمقولة الحسن والقبح العقليين.[184]

ففي التأصيل لنظرية المعرفة يذهب المعتزلة أولا إلى تقسيمها حسب مصدرها إلى نوعين، معرفة حسية ناتجة عن اتصال الحواس بالمحسوسات في العالم الخارجي، ومعرفة عقلية تنتج بوساطة النظر والاستدلال – ويرى أحمد محمود صبحي أن المعرفة العقلية في نظر المعتزلة ثلاث درجات هي: معرفة

---

(181) – شارل بيلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص. 15.

(182) – عبد الستار الراوي: العقل والحرية – دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت 1980 ص. 403 – 425.

(183) – حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ 1 ص. 790 .

(184) – المرجع نفسه : ص. 791 – 819.

اضطرارية تتعلق بالأوليات والبديهيات، ومعرفة ضرورية تتحقق بالنظر العقلي المباشر، ومعرفة استدلالية تتطلب إعمال الفكر، وهي مقصورة على الخاصة في شتى ضروب المعرفة.(185) أما من كيفية حصولها فهي عندهم نوعان: معرفة اضطرارية تحصل للإنسان من دون اختياره وإرادته، وهي المعرفة الحسية كلها، ومعرفة الله ورسله وشرائعه، والقدرة على تمييز الخير من الشر، بينما يختص النوع الثاني بما سوى ذلك من المعرفة العقلية الأخرى.(186)

وقد اختلف أقطاب المعتزلة في تفاصيل هذه الأصول، كانفراد النظام برأيه في أن المعرفة الحسية عند الإنسان من الوظائف الداخلية للنفس، وليست من وظائف الأعضاء الخارجية الجسمية المسماة بأعضاء الحواس الخمس.(187) وقوله بالاختيار في معرفة الله ورسله وشرائعه، وانفراد الجاحظ برأيه القائل بأن كل المعارف طباع.

كما اهتموا بتعريف العقل، من حيث ماهيته ووظيفته، فجعلوه قائما بالعناصر الآتية،

1) القدرة على استخلاص الكلي من جزئياته.

2) اكتشاف العلاقة بين الإنسان وسائر الموجودات، وكذا العلاقات بين الموجودات.

3) موضوع المعرفة العقلية للكليات المجردة والنفس والعلاقات بين النفس والأشياء من جهة، والأشياء بعضها مع بعض من جهة ثانية، وتحويل الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي مجرد.(188)

وتبعا لذلك، وانسجاما مع الأصول العامة لنظريتهم صنفوا معرفة الله ضمن المعرفة الاضطرارية التي «لا تحصل بالاختيار والاكتساب، بل ببداهة العقل، بمعنى أنها ليست ناشئة عن عملية تجريدية».(189) تحصل بوساطة الأقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية الخالصة، وحتى يتحاشوا التناقض مع مبدإهم المقرر بخصوص حرية الإنسان ومسؤوليته على أفعاله، لجأوا إلى فكرة الخاطرين وأسسوا عليها مقولة الاستطاعة، فكل إنسان بالغ في نظرهم تحصل له معرفة بما هو مكلف به، وتحدثه نفسه بخاطرين متناقضين أحدهما يدعوه إلى المعصية والآخر إلى الطاعة، وهو الذي يختار.(190)

---

(185) – أحمد محمود صبحي: في علم الكلام . جـ 1 المعتزلة ص. 207.

(186) – هذا رأي الجاحظ الذي اعتبر فيه معرفة الله اضطرارية وقد خالفه فيه رأي أستاذه النظام (نظر المسائل والجوابات في المعرفة ضمن الرسائل الكلامية، شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 113 – 115)

(187) – مروة حسين: النزعات المادية فيالفلسفة العربية الإسلامية جـ 1 ص . 792.

(188) – المرجع نفسه : ص. 804 – 805.

(189) – المرجع نفسه : ص. 806.

(190) – المرجع نفسه : ص. 809.

وإلى جانب ذلك وضع المعتزلة أصول التفكير العقلي المجرد، من خلال قولهم بفكرة الكلام النفسي بقسميها حديث النفس وحكم العقل، وأنهما يمثلان عملية التفكير أو النظر العقلي التي تنتج المعرفة العقلية، أو العلم.(191)

وكان من أثر النزعة التجريدية التي انتهوا إليها في تأصيلهم لهذه المقولة، أن انفردوا باعتبار أن العقل هو ما يميز الإنسان لا النطق خلافا لأرسطو الذي عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، وقرروا مبدأ الحسن والقبح العقليين، معتقدين أن العقل يحدد الحسن والقبح قبل الشرع، والشرع يثبتهما.(192)

كان هذا إجمالا ما قال به أقطاب المعتزلة في نظرية المعرفة، أما الجاحظ فقد عالج موضوع المعرفة مباشرة في رسالته «الأسئلة والجوابات في المعرفة» متوخيا فيها البحث في إشكالية المعرفة الإنسانية باعتبارها موجبة للتكليف من ناحية، وغير متعارضة مع مقولة العدل الإلهي من ناحية أخرى، كما اضطر إلى تناولها ضمنيا في غيرها من الرسائل، في سياق دراسته لقضايا أخرى، مثل النبوة، والإمامة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ... وغيرها. وحاول فيما يأتي أن نتبين الملامح العامة لنظرية الجاحظ في المعرفة وكيف أرست هذه النظرية دعائم الإقناع في نتاجه الفكري.

باديء ذي بدء، لا نكاد نجد في رسائل الجاحظ وفي غيرها من نتاجه تعريفا صريحا للمعرفة – شأنه في ذلك شأن جميع المعتزلة الذين «لم يهتموا بالبحث في المعرفة على نحو متميز مستقل، وبالتالي لم يعطوا تعريفا لها، وإن كانوا طرقوا بعض مسائل من صميم نظرية المعرفة»(193) – ولكننا عندما نتفحص مجموع طروحاته النظرية المتصلة بمختلف المباديء والأصول التي يقررها، يمكننا أن نستنبط ما يعنيه الجاحظ بالمعرفة، ففي رسالته «المسائل والجوابات في المعرفة»، ينطلق في بحثه لأصناف المعرفة من إقرار ضمني بوجود مصدرين لها، هما الحس والعقل، لأنه لا يناقش في رده على النظام وبشر هذه المسألة، بل يتجاوزها، وفي ذلك دلالة على أنه لا يخالفهما في وجود معرفة حسية وعقلية، وإن كان يخالفهما في كيفية حصولها.(194) كما يتبنى موقف المعتزلة الذي يرجع إنتاج المعرفة كلها إلى العقل، سواء تلك الناتجة عن الإدراك الحسي المباشر، أو التي يكون النظر والتفكير العقلي المجرد علة لها على أنه لا يقول

(191) – المرجع نفسه : ص. 809.

(192) – المرجع نفسه : ص. 809-811.

(193) – محمود ويدان: نظرية المعرفة . ص. 180 – 181.

(194) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم . ص. 110- 115.

بالمعرفة العقلية الخالصة، لأن كل معرفة في نظره أصلها الحواس عملا بمبدإ قياس الخفي على الجلي، أو ما يسميه الجاحظ «استشهاد الضرورات».(195)

ومادام الجاحظ، يرجع المعرفة بصنفيها الحسي والعقلي إلى الحواس، فإنه يحدها بما في العالم الخارجي من موجودات ومحسوسات، عندما يتعلق الأمر بالمعرفة التي ينشئها الإنسان بنفسه، غير أن الجاحظ وبحكم مباديء الاعتزال التي ينطلق منها، والتي جاءت لتوفق بين الوحي والعقل، يأبى أن يرسم حدودها عند ذلك الحد، فنراه يضم إليها ما جاء به الرسل من تعاليم وشرائع، وضمن هذه الشرائع بطبيعة الحال معارف ومعتقدات لا يرجع فيها إلى تصديق الحواس كما هو الحال في معرفة الله تعالى.(196) لذلك يقودنا التحليل إلى القول بأن الجاحظ يجعل المعرفة الناتجة عن فاعلية العقل وحده محدودة بحدود معلومة، ومعرضة للخطإ والقصور، في حين تتحصن هذه المعرفة، ويتسع مداها عندما تتزاوج مع المعرفة التي نزلها الله على أنبيائه ورسله في شكل تعاليم وعقائد وشرائع.(197)

وينبغي أن ننبه هنا إلى أن الجاحظ وسائر المعتزلة لا يعتقدون بأن المعرفة المحصلة من الوحي لا تتناقض مع العقل الصحيح، ولا تحد من آفاق البحث ومساحته، يأبى ذلك ما تتطلبه هذه المعرفة ذاتها من التأويل، وما أقرته من أدوات البحث العقلي في إطار الاجتهاد والقياس.

وفي كيفية حصول المعرفة وأنواعها لا يختلف الجاحظ مع سائر المعتزلة – كما سبق وأن ذكرنا – في القول بوجود مصدرين للمعرفة، هما الحس والنظر العقلي، فتنتج عن الأول المعرفة الحسية و عن الثاني المعرفة العقلية، وأن إدراك كلتا المعرفتين يكون بالعقل. وخلافا لموقفه من هذه المسألة، فإنه حين يبحث إشكالية حصول المعرفة، وهل تحصل باضطرار أم باختيار، ينحو منحى آخر ينفرد فيه برأي مخالف لبشر والنظام ومعمر، ويشاركه في القول بمعرفة الله اضطرارا العلاف والبلخي ويخالفهما فيه القاضي عبد الجبار «... أي أن مبدأ الاضطرار الذي اعتمده العلاف والبلخي ووافقهما عليه الجاحظ مبدأ بالقوة الخارجية، فيما يكون بتحليل القاضي ومفهومه، مبدأ الفعل الإنساني الذي يستند إلى فاعلية الإنسان ذاتها، وليس بخارج عنها».(198)

---

(195) – المصدر نفسه : ص. 115.

(196) – المصدر نفسه : ص. 117-118.

(197) – يوافق رأي الجاحظ في جوهره المبدأ السائد لدى جمهور المفكرين والفلاسفة المسلمين الذين لا يحدون المعرفة بحدود الإدراك الحسي، بل يضمنون إليها التفكير في المجردات العقدية مما أقره الدين الإسلامي من ناحية، وأقره العقل بوساطة القياس والاستدلال، لأن من طبيعة العقل – وهو بطبيعته مفارق لعالم المادة – أن يدرك ما ليس ماديا ... (انظر مسعود، أحمد: نظرية المعرفة . ص. 50 دار الغرب للنشر والتوزيع . وهران، الجزائر 2002.

(198) – عبد الستار الراوي: الحرية والعقل . دراسة في فكر القاضي عبد الجبار . ص. 244.

فإذا كان بشر بن المعتمر يقول بأن المعرفة كلها إرادية، يتساوى في ذلك العلم بالأماكن البعيدة والوقائع التاريخية، مع العلم بأمور الدين من عقائد وشرائع، وما شاكلها من المعارف التي يقع فيها الاختلاف، ولا يستثنى من ذلك سوى المعرفة الناتجة عن الإدراك الحسي اللاإرادي.(199) وإذا كان النظام يجعل المعرفة ثمانية أقسام سبعة منها اضطرار هي المعرفة الحسية الناتجة عن الحواس الخمس لكل حاسة معرفة والسادسة المعرفة بصدق الأخبار المتصلة بالأماكن والوقائع التاريخية، والسابعة والأخيرة معرفة المخاطب (المتلقي) كونه طرفا في عملية التواصل. ومقابل ذلك يجعل القسم الثامن معرفة اختيارية، وهي التي تخص العلم بالله ورسله وشرائعه، وسائر العلوم التي تحتاج النظر وتتعدد فيها الرؤى والمذاهب.(200)

ومن جهته، يجعل معمر المعرفة عشرة أقسام السبعة التي ذكرها النظام، زائدا عليها المعرفة الناتجة عن إحساس الإنسان بوجوده ويقدمها على جميع أنواع المعرفة، والقسم التاسع ويتعلق بإدراكه معنى أن يكون قديما أو حديثا، والعاشر معرفة تتولد من إدراكه بأنه محدث وليس قديما، ويهمل معرفة الله والرسل والشرائع والمعارف المختلفة حولها.(201)

خلافا لهذه الآراء الثلاثة المنسوبة لأعلام مشهورين من المعتزلة، يتبنى الجاحظ الرأي القائل بأن المعرفة كلها اضطرارية وتحصل طباعا. ولكي يثبت هذه المقولة، نراه يدحض ما جاء به الثلاثة المذكورون سابقا، مستندا إلى مقولة العدل الإلهي التي تقتضي توفر الاستطاعة والحرية عند الإنسان باعتبارهما شرط تكليف، فلا يكلف الله تعالى عباده ما لا يستطيعونه ولا ما هم مجبرون عليه أو على خلافه، فالتكييف لا معنى له في الأولى، بينما يتعارض مع العدل الإلهي في الثانية. والحرية والاستطاعة كلاهما لا تتوافران إذ لم يعرف المكلف على وجه الاضطرار ما هو مأمور بفعله، لأن الله تعالى لا يخيره بين المعرفة وعدمها ويحاسبه على الفعل المترتب عن ذلك.(202) وتفريعا عن ذلك يقول الجاحظ بأن معرفة الرسل، وتمييز صدقهم من كذب المتنبين والمنجمين اضطراري، يحصل بمجرد بلوغ الإنسان، وأن الله – عز وجل– طبع البشر على تلقي أخبار الأولين ومنها أخبار الرسل، وأقدرهم على معرفة صدقها.(203)

وأما بالنسبة إلى العقل والشرع، فلا تعارض بين العقل والشرع عند المعتزلة، فما جاء به الشرع يقره العقل، بل إن ذوي العقول الراجحة، يستطيعون معرفة الله. بأدلة إضافية تتجاوز ما عرفوه بعد الاتصال

(199) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي أبو ملحم ص. 109.

(200) – المصدر نفسه : ص. 112.

(201) – المصدر نفسه : ص. 113.

(202) – المصدر نفسه : ص. 116.

(203) – المصدر نفسه : ص. 118-120.

بالأنبياء فهم بدافع من نشاط عقولهم. قد «تكلفوا من ذلك ما لم يجب عليهم وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه عوامهم».[204] والإشارة هنا واضحة إلى الاشتغال بعلم الكلام ومكانة العقل فيه، وإنما بعث الله الرسل للبشر كافة حتى يهتدي جميع البشر وتلزمهم الحجة التي هيأهم الله لإدراكها وتصديقها، سواء بالدليل الظاهر، أو بالخبر القاهر.[205]

فلو أن الله أوكل البشر لعقولهم وما طبع عليه هذه العقول لكان ذلك غير كاف لتمكينهم من معرفته جل شأنه، فتيسيرا عليهم وعملا بمبدإ العدل الإلهي، بعث الرسل وأيدهم بالحجج والمعجزات والآيات، حتى لا يكون لأحد حجة على الله.[206]

والجاحظ – شأنه شأن المعتزلة – يعتد بالعقل ويقدمه على الشرع، لأن الشرع ذاته وضعه هذا الموضع ليكون مناط التكليف، فأوكل إليه التمييز بين الحق والباطل. وأسند إليه استنباط الأحكام التي لم يرد بها نص، لذلك نراه في رسالة الشارب والمشروب يعلي من شأنه ويعتبره أصلا من أصول الفقه.

والخلاصة، أن الجاحظ في نظره للعقل يتبنى موقفا وسطا، ويركب رأيه من قضيتين متناقضتين، فلا يلغي العقل مطلقا، مقابل تثبيت الشرع، ولا يرفض الشرع مطلقا، لصالح إيمان مطلق بقدرة العقل، ولكنه يقول بأن العقل كان قاصرا حتى جاءه الشرع ولما جاءه الشرع، جدد طاقته وقواه على الفهم.[207]

من خلال ما تقدم، يتبين لنا إلى أي مدى يربط الجاحظ بين قوله بالمعرفة الاضطرارية ومقولة العدل المعتزلية، ومقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الملتصقة بها، واعتبارا لذلك، نجد الجاحظ ينتقل إلى مستوى آخر من البحث، يمليه عليه ما هو مشاهد في الواقع من تفاوت الناس في حظوظهم من هذه المعرفة الاضطرارية، فيحاول الإجابة عن السؤال الآتي: ما مقدار المعرفة التي توجب التكليف؟

يضطر الجاحظ، وهو يجيب عن هذا السؤال إلى التمييز بين العامة والخاصة فيحدد للعامة قدرا من المعرفة يكفيها للقيام بالتكاليف الشرعية المختلفة، ويعتبر تجاوزها لذلك القدر سببا للفتنة والمروق من الدين، ويتمثل هذا القدر في «التنزيل المجرد بغير تأويله، وجملة الشريعة بغير تفسير، وما جل من الخبر واستفاض، وكثر ترداده على الأسماع، وكروره على الأسماع».[208] أما ما لاتستطيعه العامة، ويفوقها

(204) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 117.

(205) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 136.

(206) – ينظر: حجج النبوة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 136.

(207) – وهذا رأي المعتزلة عموما يقول محمد عابد الجابري في سياق تأكيده على بيانية العقل المعتزلي «والمعتزلة كما نعرف، بل والبيانيون عموما لا يتحدثون عن العقل إلا بوصفه أحد طرفي الزوج: النقل / العقل بمعنى أن التفكير في العقل، عندهم يكون بحضور "الشرع" دوما انظر بنية العقل العربي ص. 72.

(208) – الجاحظ : رسالة العثمانية – ضمن الرسائل السياسية – تحقيق وشرح علي بو ملحم .ص . 308.

إدراكه، «فتأويل المتزل، وتفسير المجمل، وغامض السنن التي حملتها الخواص من حملة الأثر، وطلاب الخبر، مما يتكلف معرفته ويتتبع في مواضعه، ولا يهجم على طالبه ولا يقهر سمع القاعد عنه».(209) ثم يذكر أبواب الفقه التي يعرفها العوام إجمالا، والتي لا يعرفونها لا إجمالا ولا تفصيلا، ويقف منبها عند جرأتهم عن الكلام دون غيره من ضروب المعرفة.(210) ثم يبني الجاحظ على ما تقدم رأيه في أن العامة محجوجون بمعرفة الدين من جهة البلوغ، ومن جهة تصديق الرسل، وأن تكذيبهم الرسل، وعدم الرد على الأسئلة المتعلقة بمعرفة الله والرسل ومجيء الأخبار والشرائع لا ترفع عنهم المحجوجية، لأن ذلك قد يكون جحودا منهم، أو عجزا عن التعبير.(211)

وفي سياق حديث الجاحظ عن المعرفة والعلوم، يعد العلوم نتاجا للمعرفة العقلية الاستدلالية، وهو ما عبر عنه بقوله: «كل ما أظهرته العقول بالبحث وأدركته النفوس بالفكر من كل صناعة كالحساب والهندسة والصباغة والفلاحة».(212) وفي تحصيل هذا النوع من المعرفة، يعتمد على الاستنباط والحفظ معا، فلا يقع أحدهما محل الآخر،(213) ومن الأدوات التي يتحقق بها الاستنباط قياس الغائب على الشاهد والخفي على الجلي، أو ما يسميه الجاحظ استشهاد الضرورات، أي بناء المفاهيم المجردة على المعارف الضرورية الناتجة عن المشاهدة والخبرة العيانية، مما يدل على أنه لا توجد حدود فاصلة بين المعرفة العقلية بمختلف درجاتها وبين المعرفة الحسية، بل إن المعرفة الإنسانية وفق هذا المنظور، تتم وفق سيرورة تتدرج من المعارف الحسية الأولية لتصل إلى المعرفة الاستدلالية، وهذا ما يفسر به الجاحظ اختلاف الناس في أحكامهم، حين يردها إلى خطإ الإدراك الحسي أو العقلي، أي إلى خلل في عملية من عمليات تحويل المعرفة وترقيتها من درجة إلى درجة.(214)

وعندما يبحث الجاحظ طرق تحصيل المعرفة في علوم معينة، يكشف لنا أيضا عن نظرات نقدية جديرة بالاعتبار والتثمين. ففي مجال رواية الأخبار (الأحاديث) – ويمكن تعميم ذلك على كل الروايات التاريخية – يقوم بتصنيف الخبر حسب درجة صدقه إلى ثلاثة أصناف، هي: الخبر المنقول بالتواتر، والخبر المروي عن جماعة من الثقات يمتنع تواطؤهم على الكذب، وأخيرا خبر الآحاد.(215)

---

(209) – المصدر نفسه : ص. 308.

(210) – المصدر نفسه : ص. 309.

(211) – المصدر نفسه : ص. 311 وما بعدها.

(212) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 110.

(213) – الجاحظ: رسالة المعلمين– ضمن الرسائل الأدبية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 65.

(214) – الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 113-115.

(215) – الجاحظ: المعاش والمعاد – ضمن الرسائل السياسية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 83.

ويؤسس الجاحظ للعقلانية في مجال البحث، بطرحه لمفهوم الشك المنهجي، فالمعارف لا تصبح علمية، ولا يعتد بها إلا إذا تم تمحيصها بوساطة أدوات البحث المختلفة التي تقوم دليلا على صحتها بناء على قاعدة : «كلما زاد الدليل قوي الظن حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب، وذلك لكثرة الدلائل وترادفها».(216)

ومن أنواع الاستدلال التي رأينا الجاحظ يهتم بها، وينظر لها المقارنة، وتصنيف الأخطاء. فمن شروط المقارنة في نظره، أن تكون «بين أتم الخيرين وأنقص الشرين، وبين متقاربين، فأما الخل والعسل، والحصاة والجبل، والسم والغذاء، والفقر والغنى، فهذا ما لا يخطيء فيه الذهن ولا يكذب الحس».(217)

أما تصنيف الأخطاء، فيضمنها ثلاثة أصناف هي: «خطأ الحس، وخطأ الوهم وخطأ الرأي» زيادة على العمد والذي لا يعتبره خطأ .(218) وكما اهتم الجاحظ بطرق الاستدلال وأنواعه، قاده تعاطيه مع ضروب المعرفة المختلفة، إلى الاهتمام بتصنيفها، وتمييز بعضها عن بعض، وها هو يضع تصنيفا لعائلات العلوم الكبرى المعروفة في عصره، يلغي منه العلوم اللغوية والدينية ويقصره على العلوم الكونية البحتة، التي يجعلها أربعة أصناف، وهي علم الفلك، الهندسة والحساب، الطب والكيمياء "البيولوجيا"، وعلم الموسيقى والغناء الذي يلحق به علم العروض.(219)

وهذا التصنيف أملته عليه مسألة التراكم المعرفي، هذا التراكم الذي دعم احتجاجه على صدق مقولاته. فهو – مثلا – يضطر إلى الاستعانة بالمعرفة العلمية في الاستدلال. ففي رسالة "نفي التشبيه" يعمد إلى قياس الدلالة اللغوية للعبارات في مجال العقيدة، على الدلالة الحسابية لمجموع أعداد في مجال الجبر، فيأخذ على النابتة "تناقضهم حين يزعمون أن الله يرى يوم القيامة بالعيون، ويتحفظون في القول بأنه يرى كما يرى الإنسان، مع أن دلالة العبارتين متشابهة، ولنتأمل حجاجه في المقتطف الموالي: «ولو أن زاعما زعم أن أحدا لا يكون مشبها وإن زعم أن الله يرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يرى كما يرى الإنسان، ويدرك كما تدرك الألوان كان كمن قال: لا يكون العبد لله مكذبا، وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل، حتى يزعم أنه يكذب، ولا يكون العبد لله مجورا، وإن زعم أنه يعذب من لم يعطه السبب الذي ينال طاعته، حتى يزعم أنه يجور».

ولو أن رجلا قال لفلان: عندي جذر مائة، كان عندنا كقوله: لفلان عشرة، وكذلك إذا قال: فلان ناقض في كلامه، فهو عندنا كقوله: فلان «قد أحال في كلامه».

---

(216) – المصدر نفسه : ص. 84.

(217) – الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير – ضمن الرسائل الأدبية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 471.

(218) – المصدر نفسه : ص. 471.

(219) – الجاحظ: طبقات المغنين – ضمن رسائل الأدبية – شرح وتعليق علي بو ملحم ص. 217.

ولو قال : ناقض و لم يحل، له عندي جذر مئة وليس له عندي عشرة، كان كالذي يقول: ركبت عيرا و لم أركب حمارا، وشربت المدامة و لم أشرب خمرا».(220)

وقد اغتنت نتاجات الجاحظ بالوقفات التنظيرية المنهجية، التي كان يلجأ إليها لتعليل مقارباته للموضوعات المختلفة، فهو يوضح مفهوم الدليل قبل التعرض لحجج النبوة، حين يقول: «فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر. والعقل نوع واحد والدليل نوعان: أحدهما شاهد يدل على غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق».(221) وهذان النوعان من أنواع الدليل يعتد بهما الجاحظ كثيرا، ويعتمدهما في حجاجه بصورة مكثفة، وقد سبق التعرض لتمييزه بين أصناف الخبر على أساس صحة الروايات واستجابتها للشروط الضامنة لصدق الخبر.

ويعتمد الجاحظ في الحجاج – أيضا – على المقارنة، والتي يسميها "التمثيل"، فيعمد إلى ضبط مفهومه نظريا، ويرسم منهجه وحدود فاعليته الإجرائية، مشترطا أن «يكون التمثيل بين أتم الخيرين وأنقص الشرين، وبين المتقاربين، فأما الخل والعسل، والحصاة والجبل، والسم والغذاء، والفقر والغنى، فهذا ما لا يخطيء فيه الذهن ولا يكذب الحس».(222)

وإذا كان الإقناع يبنى على قوة الحجج وفاعلية الجدل، فماذا يعني الجدل عند الجاحظ يا ترى؟

يعتبر الجاحظ الجدل أنجع الأساليب لاكتشاف الحقيقة، لما يوفره لطالب العلم، الباحث عن الحقيقة من فرص تقليب النظر، واستفراغ الجهد في البحث الرغبة الشديدة في الظهور على الخصم، وما تؤدي إليه من تلاقح للآراء وإغنائها، ما أخلص المتناظرون للحقيقة، وتنـــزهوا عن المراء، فصناعة الكلام «لا تكاد تظهر قوتها ولا يبلغ أقصاها إلا مع حضور الخصم، ولا يكاد الخصم يبلغ محبته منها إلا برفع الصوت وحركة اليد، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلا في المحفل العظيم... ولا تجود القوة بمكنونها وتعطي أقصى ذخيرتها، التي استخزنت ليوم فقدها وحاجتها، إلا يوم جمع وساعة حفل».(223) غير أن الجدل لا

(220) – الجاحظ: الرد على المشبهة – ضمن رسائل الكلامية – تعليق وشرح علي بو ملحم ص. 229.

(221) – الجاحظ: حجج النبوة – ضمن رسائل الكلامية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 128-129.

(222) – الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير – ضمن رسائل الأدبية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 471.

(223) – الجاحظ: صناعة الكلام – ضمن رسائل الكلامية – تعليق وشرح علي بو ملحم ص. 56.

يكون مثمرا، بل قد يتحول إلى مراء وسفسطة، إذا تحلل المتناظرون من أخلاقيات الحوار، واتبعوا طباعهم التي أفسدها حب الغلبة، ورفع الصوت، اللذان «يمنعان من درك الحقيقة».(224)

وإذا كان معظم المعتزلة يفضلون المناظرة الشفوية المشهدية، يحفزهم في ذلك الروح الانتصارية التي تسيطر عليهم، وقوة تحكمهم في فنيات الجدل وآلياته، وما عرفوا به من مهارة خطابية، فإن الجاحظ يختلف عنهم في تفضيله المناظرة بوساطة الكتب، والتي يراها أليق بأهل العلم المتزهين عن الهوى، الحريصين على بلوغ الحقيقة والتعاون، في إطار الحوار على بلورتها وجلائها، فهو كما أسلفنا يعد رفع الصوت، وحب الغلبة التي تزداد حدته في المناظرة المشهدية سببا في إفسادها، وتحويلها إلى مراء وسفسطة تضيع في متاهاتها الحقيقية، يبرر الجاحظ ذلك بقوله: «... على أن قراءة الكتب أبلغ في إرشادهم من تلاقيهم، إذ كان مع التلاقي يكثر التظالم، وتفرط النصرة، وتشتد الحمية، وعند المواجهة يفرط حب الغلبة، وشهوة المباهاة والتفوق، مع الاستحياء من الرجوع، والألفة من الخضوع وعن جميع ذلك تحدث الضغائن ويظهر التباين، وإذا كانت القلوب على هذه الصفة وهذه الحلية، امتنعت من المعرفة، وعميت عن الدلالة ».(225)

ويذهب الجاحظ أبعد من ذلك في إبراز فاعلية الجدل وضرورته، فهو ليس بترف فكري يلجأ إليه المتكلمون المتعصبون لمذاهبهم، إنما هو مسؤولية والتزام يقع على عاتق كل ذي علم، ولا سيما إذا توفرت له حرية التفكير والتعبير، وأمن أن يتعرض له الحاكم بسبب آرائه، فيطلق دعوته للتنافس في ميدان العلم وغشيان سوق البيان، قائلا: «فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، والناشر للحق من القيام بما يلزمه. فقد أمكن القول وصلح الدهر، وحوى نجم التقية، وهبت ريح العلماء وكسد الجهل والعي وقامت سوق العلم والبيان».(226)

هذا مفهوم الجدل عند الجاحظ، وتلك هي الشروط التي ابتغاها له – والآن نتفقد الطريقة التي يتبعها الجاحظ في مجادلاته الكتابية على ما كان شائعا في عصره من مجادلات شفوية مشهدية.

يعرض الجاحظ تصوره النظري لطريقة الجدال التي يستخدمها في رسائله وكتبه في عدة مواضع من رسائله، إن لم يكن بنفس الألفاظ، فنفس المضمون، ونعني بذلك عرضه لحجج خصومه عرضا فيه الاستقصاء والحرص على التوضيح الكامل لمضامين الحجج، ففي "رسالته العثمانية" ينبه القارئ إلى ذلك قائلا : «واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلا، ولأهل النظري مألفا حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ لنفسه حتى لو لم يقرأ القارئ من كتابه إلا مقالة خصمه، لخيل له أنه

(224) – المرجع نفسه : ص. 56.

(225) – الجاحظ: رسالة الفتيا – ضمن رسائل الأدبية - تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 248.

(226) – المصدر نفسه : ص. 150.

الذي اجتباه لنفسه، واختاره لدينه، ولولا اتكال على انقطاع الباطل عن مدى الحق وإن استقصيته وبلغت غايته، ما استجزت حكايته، وقمت مقام صاحبه».(227)

وفي رسالته «استحقاق الإمامة» يقول كلاما مشابها، نعرض منه المقتطف الآتي: «قد حكينا قول من خالفنا في وجوب الإمامة وتعظيم الخلافة وفسرنا وجوه اختلافهم واستقصينا جميع حججهم إذا كان على عذر لمن غاب عنه خصمه وقد تكفل بالإخبار عنه في ترك الحيطة له والقيام بحجته، كما أنه لا عذر له في التقصير عن إفساد ما يخالفه وكشف خطإ من يضاده عند من قرأ كتابه وتفهم حجته...».(228)

أما في الجانب التطبيقي، فإننا نراه يلتزم بالمنهج الجدلي في كل رسائله تقريبا، حتى أن عدم كشفه لأسماء مناظريه في بعض الرسائل حاد ببعض الباحثين إلى افتراض أنه يعمد إلى توهمهم – كما ذهب إلى ذلك علي أبو ملحم – فينسب إليهم آراء، ويأخذ في الاعتراض عليهم، ونقض حججهم، حتى ينتهي إلى مراده. وفي هذا دليل على شدة تمسكه بالمنهج الجدلي، وإدراكه لفاعليته في نتاج الأفكار، وفي الضبط المنهجي لسيرورة تحليل الموضوعات.

ولتبيان ما نحن بصدده، نلجأ إلى وضع صنافة لمناظرات الجاحظ التي تضمنتها رسائله نبنيها على أساس موقع الجاحظ في المناظرة من القضية المطروحة وما في مظاهر إقناعه من إشكاليات ونمثل لذلك بنماذج من رسائله – على وجه الخصوص– نشير إليها، ونحيل إلى مضامينها ثم نعلق عليها بما يؤدي الغرض في هذا المقام.

1) **الإقناع بمنطق الحياد**: ونموذج ذلك رسالة العثمانية، ورسالة الحكمين وتصويب الإمام علي أمير المؤمنين، فالرسالة الأولى مناظرة بين العثمانية أو البكرية، وهم أنصار أبي بكر والشيعة أنصار علي، أما الثانية فهي كما يدل عنوانها بين أنصار معاوية وأنصار علي، وفي هذا الصنف من المناظرات التي يؤدي الجاحظ فيها دور التحكيم بين المتناظرين، لا ينطلق من موقف مسبق ينحاز بموجبه لأحد الفريقين، كما قد يتوهم القارئ المتعجل أو المتعصب. ولنستمع إلى الجاحظ وهو يفتح قوسين لتأكيد حياده ونزاهته في التحكم بين أنصار علي وأنصار معاوية، حين يخاطب المناظر عن معاوية بقوله: «لست عمريا دون أن أكون علويا ولا علويا دون أن أكون عثمانيا، اللهم إلا بما أخص به العترة بسبب القرابة، وأما في غير ذلك فليس شأني إلا محبة الجميع والتوفير على الكل ودفع الظلامة عن الكبير والضعيف على قدر ما شاهدنا عليه من الحالات وليس هذا الكتاب من كتب أصحاب الأهواء ولا من كتب المتكسبين ولا

(227) – الجاحظ: رسالة العثمانية – ضمن رسائل السياسية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 328.

(228) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن رسائل الكلامية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 192.

المتقربين ولا من كتب المفلقين بالباطل، ومن جرى على النفاق بأخبث منشأ...».[229] وإنما يعمد إلى استقصاء حجج الفريقين التي تمده بها المصادر المتوفرة لديه، ويقوم بمعارضة الحجة بالحجة إلى أن يأتي على جميع الحجج، ولا يتدخل هو إلا بتعليقات موضوعية يبين من خلالها سلامة الدعاوى وصحة الاعتراضات، اعتمادا على قواعد نظرية مستمدة من المرجعية الاعتزالية، وتتمثل في فحص الروايات واختبارها، والقياس، وتأويل النصوص.

2) **الإقناع من موقع استراتيجي**: ومثال ذلك في رسائل الجاحظ رسالة الرد على النصارى فهو إلى جانب تمثيله للمعتزلة في هذا النوع من المناظرات، ينطق فيها أيضا باسم جميع المسلمين، إذ لم يكن هناك من يقف في وجه دعاوى النصارى وشبهاتهم سوى المعتزلة، فقد كان النصارى متهمين بتشكيك ضعاف العقول من المسلمين في دينهم، من خلال نشر كتب الزنادقة من المانوية والديصانية وغيرها.[230] وينبغي الوقوف عليه هو هنا التزام الجاحظ بأخلاقيات المناظرة – وهي استراتيجية ذات أهمية في الغلبة والإقناع – فهو يذكر ما للنصارى وما عليه، فيعترف لهم بمزايا من جملتها التقارب الموجود بين عقائدهم وعقائد المسلمين، والعلاقات الطيبة التي تجمع أسلافهم بالمسلمين من الرعيل الأول في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – وعهد الخلفاء الراشدين خلافا لما كان عليه الحال مع اليهود.[231] وبالمقابل يجتهد في إبطال دعاواهم المتعلقة بألوهية عيسى وبنوته، فلا يقنع بنفي الأوهية والبنوة بمعناهما الحقيقي، بل ينبري لنفيها حتى عندما يقال بمجازيتهما ويتكلف في سبيل ذلك معارضة أستاذه النظام ومعتزلة آخرين أجازوا اتخاذ الله تعالى عيسى عليه السلام ولدا «إذا كان ذلك على التبني والتربية والإبانة له بلطف المنزلة، والاختصاص له بالمرحمة والمحبة، لا على جهة الولادة، واتخاذ الصاحبة».[232]

3) **الإقناع بالحجة وإشكالية القبول**: وتمثلها رسائل «نفي التشبيه ونفي التشبيه والرد على المشبه والنابتة، ورسالة في خلق القرآن»، وهي الرسائل التي خصصها للدفاع عن أحد أهم أصول المعتزلة، وهو أصل التوحيد، وقد ناظر بهذه الرسالة أهل السنة والجماعة الذين سماهم تارة النابتة، وتارة أخرى المشبهة والمجسمة، ونسب إليهم التجوير. وتعتبر هذه المناظرات الأحفل بروح الخصومة وشدة التناقض بين

---

(229) – الجاحظ: رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب-ضمن رسائل السياسية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 369-370.

(230) – الجاحظ: الرد على النصارى – ضمن رسائل الكلامية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 265.

(231) – المصدر نفسه : ص. 258- 260.

(232) – المصدر نفسه : ص. 270.

الطروحات، إلى الحد الذي نجد الجاحظ ينتهي فيها إلى تكفير خصومه، بعد أن يحجهم، ويثبت من خلال تحليل أقوالهم وقوعهم في التشبيه الصراح. هذا، وقد اضطر الجاحظ إلى الدفاع عن أحقية بني العباس بالخلافة.(233) ومواجهة خصومه، بسبب ما يفترضه الولاء السياسي أو التحالف الذي كان قائما بينهم وبين المعتزلة، فلم يجد الجاحظ بدا من تأليف رسائل في المناظرة نيابة عنهم، ودفاعا عن شرعية خلافتهم، فألف رسائل في الرد على خصومهم من النابتة أنصار بني أمية، منها رسالته «فضل هاشم على عبد شمس» وواجه دعاوى أبناء عمومتهم من العلويين بردود لا تقل في قوة حجاجها ضمن رسالته «العباسية» وإذا كان الجاحظ قد وجد وفرة في الحجج التي تصلح للاعتراض على دعاوى النابتة، فإنه صادف مجالا ضيقا في مقارعته لدعاوى الشيعة العلويين، الذين لم يجد ما يواجههم به سوى دعوى أحقية العم بالميراث دون أبناء البنت.(234) وكأننا – هنا – بالجاحظ يرجع الخلافة إلى دائرة الإرث، وهذا الاتجاه في التفكير يخالف حقيقة خلافة المسلمين . فقد توفي رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولم يعين من يخلفه، ولم يبين كيف يكون اختياره، فكان المسلمين أن واجهوا أشق مسألة وأخطرها، حيث يقدر علاجهم لهذه المسألة كان يتوقف نجاحهم في الحياة السياسية أو فشلهم.

لقد شعر المسلمون – بحق – من لحظة وفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – بضرورة التفكير في من يخلفه، ورأوا أنه لا بد للأمة من حاكم أعلى يسوسها ويتولى شؤونها ويدير أمورها فيخلف الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الناحية السياسية من مهمته دون الناحية الدينية، بذلك استقر الرأي على انتخاب شخص يخلف الرسول – صلى الله عليه وسلم – في حكم الدولة العربية الإسلامية، ولكن من الذي يخلفه؟ وما الشروط التي يجب أن تتوافر فيه، وما طريقة اختياره وانتخابه؟ وهذا الفيض من الأسئلة الشرعية بدا أمامهم بجلاء عندما أخذوا يفكرون فيمن يخلف رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وقد أخذ تفكيرهم يزداد صعوبة من منطلق أنه لم يؤثر عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – نص صريح في مسالة الحكم من بعده، بل ترك مسألة الشخص الذي يخلفه من غير أن يبث فيها ليترك الأمر شورى للمسلمين يختارون من أحبوا، كذلك لم يذكر القرآن الكريم نظام الحكم الذي يتبعه المسلمون بعد النبي – صلى الله عليه وسلم –

فلما مات النبي – صلى الله عليه وسلم –، اشتد التنافس على من يخلفه بين أنصار والمهاجرين حيث «اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة في المدينة، وأرادوا أن يبايعوا سعد بن عبادة سيد الخزرج. فحضر إليهم نفر من المهاجرين، وكاد يقوم الخلاف بين هؤلاء وأولئك، لولا أن أقام بينهم أبو بكر

(233) – بيلا شارل: الجاحظ ف البصرة وبغداد وسامراء ص. 365.

(234) – الجاحظ: رسالة العباسية–ضمن رسائل السياسية – تحقيق وشرح علي بو ملحم ص464 – 470.

خطيبا، وأدلى لهم بالحجة على أن هذا الأمر لقريش، وحذر الأنصار إن وليته الأوس أن تنفس عليها الخزرج، وإن وليته الخزرج أن تنفس عليها الأوس. وذكر الأنصار ما كان بينهم في الجاهلية، وخشوا أن تعود العداوة بينهم سيرتهم الأولى، وصادف كلام أبي بكر هوى في نفوسهم، وعرض عليهم مبايعة عمر ابن الخطاب أو أبو عبيدة بن الجراح، ولما رأى عمر إلى الأصوات قد ارتفعت واللفظ قد كثر، أشفق من الاختلاف، وخشي أن يضيع الأثر الذي أحدثه كلام أبي بكر، الذي عرف له المسلمون سنه وسبقه إلى الإسلام وأثره في نشر الدين الإسلامي، فقال له عمر: «ألم يأمر النبي بأن تصلي أنت يا ابا بكر بالمسلمين؟ فأنت خليفته، ونحن نبايعك، فنبايع خير من أحب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – منا جميعا» ثم قال لأبي بكر : ابسط يدك أبايعك، فبسط يده، وبايعه المهاجرون والأنصار، وتسمى هذه البيعة الخاصة لأنها لم يبايعها إلا نفر قليل من المسلمين، هم الذين حضروا السقيفة. فلما كان الغد – جلس أبو بكر على المنبر في المسجد وبايعه الناس البيعة الكبرى أو العامة».[235]

و لم تطل خلافة أبي بكر سوى سنتين، فوافاه أجله المحتوم، وقبل ذلك قام بعمل يدل على وعي سياسي بتعيين عمر بن الخطاب خلفا له بعد استشارة الصحابة، وذلك أن أبا بكمر رأى أنه إذا كان الرسول – صلى الله عليه وسلم – لم يعين خلفا له لسبب واضح وهو أنه – صلى الله عليه وسلم – لو اختار خلفا له لظن الناس أن ذلك وحي من الله ويصبح خلفه بذلك نوع من الحصانة بعيدا عن العتاب حتى ولو أخطأ، إلا أن الأمر يختلف في عهد أبي بكر، فالدولة التي خرجت من فتنة خطيرة – هي حروب الردة – بدأت تخوض معارك طاحنة مع إمبراطوريتي الفرس والروم، فخشي أبو بكر أن يختلف المسلمون على الخلافة بعد موته مما قد يؤدي إلى الاضطراب الذي يؤثر في الجيوش الفاتحة، فاختياره لعمر – بعد استشارة الصحابة – حفظ وحدة المسلمين في الوقت الذي كان فيه هؤلاء المسلمون في أشد الحاجة إلى الوحدة.[236]

ولما طعن عمر وأشرف على الموت، وخشي الصحابة أن يموت دون استخلاف، فألحوا عليه في أن يعهد، «فقال : عليكم بهؤلاء الرهط الذي مات رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو عنهم راض، وقال فيهم إنهم من أهل الجنة: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمان بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن عمر».[237] فلما مات عمر

---

(235) – حسن إبراهيم حسن : زعماء الإسلام . ص. 14.

(236) – ينظر كارل بروكلمان – تاريخ الشعوب الإسلامية – ص. 83 وما بعدها. ترجمة نبيه أمين فارس . ومنير البعلبكي ط 6 . بيروت لبنان دار العلم للملايين.

(237) – حسن إبراهيم حسن : زعماء الإسلام . ص. 43 القاهرة . مكتبة النهضة المصرية . 1966.

اجتمع هؤلاء النفر في بيت المسور بن مخرمة، إلا طلحة فإنه كان غائبا، وقد ظهر التنافس بين هؤلاء، ولكن سرعان ما حسم الأمر لصالح عثمان بن عفان، فبايعه المسلمون، وبذلك نال عثمان الخلافة. وبويع علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) بعد مقتل عثمان، وكان أكثر الصحابة متفرقين في الأمصار، ولم يكن بالمدينة منهم سوى عدد قليل، الأمر الذي جعل بيعته تتم في ظروف يسودها الاضطراب، ومهما يكن من أمر فقد آلت الخلافة إلى علي وساس أمور المسلمين وفق التقاليد التي سادت في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – وفي عهد أبي بكر وعمر، وما نغصت مدة خلافته إلا النزعات الأنانية التي كان يهمها الوصول إلى سدة الحكم دون مبالاة يقيم الدين الإسلامي ومبادئه.(238)

من خلال وقوفنا في محطة الخلافة الإسلامية واستعراض وجيز للأسلوب الذي تقلد به الخلفاء زمام الحكم في مهد الدولة الإسلامية يتبين لنا بوضوح وجلاء أن مبدأ القرابة العائلية من الرسول – صلى الله عليه وسلم – كان غير مطروح مطلقا في تولي منصب الخليفة وبالتالي لم تكن خلافة الرسول – صلى الله عليه وسلم – تخضع لأي شكل من أشكال الوراثة. وإذن ما السبب يا ترى الذي أدى بالجاحظ إلى الاحتجاج بالميراث لإثبات شرعية أحقية الخلافة لبني العباس المنتسبين لعم الرسول – عباس ابن عبد المطلب – دون الشيعة العلويين المسلولين من أبناء بنت الرسول – صلى الله عليه وسلم- بدعوى أحقية العم بالميراث دون أبناء البنت؟ هل هذه الحجة مؤسسة؟ وإذا كان الأمر كذلك ما أوجه تأسيسها؟ أو أنها حجة واهية، وإذن ما سبب اعتمادها؟ ولا سيما إذا عرفنا اعتداد الجاحظ بالعقل وارتكانه إلى الفكر النير وتلمسه الالتزام الصارم بالمرجعية الفكرية المعتزلية.

وإذن، فهل نحن – في موقف الجاحظ هذا – أمام مشكلة؟ أم إشكالية؟

أ) **الناحية اللغوية**: المشكلة جمعها مشاكل ومشكلات وهي الأمر الصعب أو الملتبس. وإذا نحن قلنا، أشكل علينا الأمر، يكون معناه التبس علينا واشتبه، والأشكل من الأمور عند العرب، هو خليط اللونين، والشواكل من الطرق هي ما انشعب عن الطريق الأعظم.(239)

وللمشكلة في المعاجم الفرنسية معنيان: الأول يفيد بأنها المسألة التي تحتاج إلى حل بالطرق العلمية أو الاستدلالية والثاني يضيف بأنها كل ما يستعصي على الشرح والحل، فهي القضية المبهمة التي تستعصي عن الإدراك، بل هي المعضلة النظرية أو العملية التي لا يتوصل فيها إلى حل يقيني، مع العلم بأن المعضلة، تعني حالة لا نستطيع فيها تقديم شيء، لأنها تزج بنا في التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيح أحدهما على الآخر.(240)

---

(238) – ينظر كارل بروكلمان – تاريخ الشعوب الإسلامية – ص .121. وما بعدها.

(239) – لسان العرب لابن منظور مادة "شكل" ص. 356 وما بعدها.

(240) – *Dictionnaire : Le Robert p 1534 S.N.L Paris 1984*

والمشكلة اصطلاحا هي مسالة فكرية أو فلسفية يحدها مجال معين حيث يحصر الموضوع، ويطرح الطرح الفلسفي هذا فيما يخص لفظ "مشكلة" لغة واصطلاحا، فماذا عن لفظ "إشكالية" باعتباره اللفظ المعني في سياق الحديث عن "الإقناع" في النص الحجاجي عند الجاحظ؟

الإشكالية هي على وجه العموم،المسألة التي تثير نتائجها الشكوك، وتحتمل الارتياب والمخاطرة، ويرى بعض الفرنسيين أنها أيضا، جملة من المسائل التي يطرحها العالم، المفكر أو الفيلسوف طرحا يكون مقبولا بالنظر إلى وسائله، وإلى موضوع انشغاله وتصوره. وهي على وجه الخصوص، القضية التي يمكن فيها الإقرار بالإثبات أو بالنفي، على حد سواء أو تحتمل النفي والإثبات معا.(241)

وبعد هذا التوضيح بالنسبة إلى لفظي "المشكلة" و"الإشكالية" جدير بنا أن نتعرض إلى العلاقة بينهما. حيث إذا كانت الإشكالية هي المعضلة الفلسفية أو الفكرية التي تترامى حدودها، وتتسع أكثر وتنضوي تحتها المشكلات الجزئية، فإن المشكلة، كما ترشد إلى ذلك الممارسة الفلسفية، مجال بحثها في الفكر والفلسفة أقل اتساعا من الإشكالية، حتى أنه يمكن وضع على كل رأس قضية فكرية أو فلسفية أساسية، سؤالا جوهريا يقوم مقام الإشكالية، ثم يفصل السؤال الجوهري هذا، إلى هذا من الأسئلة الجزئية، تقوم مقام المشكلات. وإذا كانت مادة اشتقاقهما واحدة، فإن الاستعمال المريح يفصل بينهما فصل الكل عن أجزائه.

هذا فضلا عن أن الإشكالية قضية تثير قلقا نفسيا، ونشوشا منطقيا: والباحث فيها، لا يقتنع بحل أو بأطروحة أو بجملة من الأطروحات، ويبقى مجال حلها مفتوحا.

وإذا كانت العلاقة بين "المشكلة " و "الإشكالية" هي علاقة المجموعة بعناصرها، من ثمة يتم الإدراك الجيد متى يستعمل لفظ "المشكلة"، ومتى يستعمل لفظ "الإشكالية" ولتوضيح هذه العلاقة أكثر يجب أن نشير إلى أن الإشكالية في تركيبها اللغوي مصدر صناعي للمصدر "إشكال" من الفعل أشكل، وصيغة "الإشكالية" من حيث هي مصدر صناعي تدل على معنى مجرد لم تكن تدل عليه قبل إضافة الياء المشددة والتاء المربوطة، وهذا المعنى المجرد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بالإشكال، وهو أعم وأكثر شمولية واتساعا من المشكلة.(242)

ولعل هذا الشرح اللغوي، وهذا التوضيح الصرفي للفظي "المشكلة" و"الإشكالية" يقودنا إلى أن الأمر بالنسبة إلى دفاع الجاحظ عن أحقية بني العباس في الخلافة يتعلق حقا بإشكالية في الإقناع، وذلك بالنظر إلى الحجة التي اعتمدها الجاحظ في أن بني العباس أحق من الشيعة العلويين مستندا في ذلك على أساس

(241) – ينظر ديورانت: قصة الفلسفة – ترجمة فتح الله محمد المشعشع . مكتبة المعارف ط. 4 بيروت لبنان 1979 ص. 23 وما بعدها.

(242) – عباس حسن: النحو الوافي. دار المعارف. ط. 6 .القاهرة 1981 . جـ . 3 .ص. 186.

وراثي، بينما هو يدرك جيدا بأن الخلافة في الإسلام لا ترتبط بالوراثة وإنما بمعايير هو يدركها جيدا. وإذن موقف الجاحظ هذا جدير بأن يطرح جملة من التساؤلات، منها: لماذا قفز الجاحظ على نزعته العقلية في الدفاع عن بني العباس؟ ما السبب الذي جعله يساند بني العباس ويجهر بحقهم في الخلافة دون غيرهم؟ لماذا غض النظر عن حق نسل الإمام علي (كرم الله وجهه) في الخلافة وقد كتب في "رسالة الحكمين وتصويب علي بن أبي طالب في فعله" ما يدل على التنويه والإشادة به؟

بقراءتنا لآثار الجاحظ المتعلقة بالخلافة والإمامة لم نجد مطلقا ما يبرر هذا التحيز لبني العباس في استحقاق الخلافة إلى كون الجاحظ قد بين بأن المنطلق لا يكون دائما من دأب الحياة. ذلك لأن المباديء تضيع أمام المصلحة كما تضيع الأمطار في البحار. وأن العقل قد يتوقف عن التفكير عندما يصادمه حب الذات، وهكذا أعرض الجاحظ عن لغة العقل «تقربا من العباسيين أصحاب السلطان».[243] والحقيقة أن حب الذات والتصدي لكل موقف يحول دون هذا الحب نزوع طبيعي في الإنسان. هذا النزوع يحمل صاحبه على الدفاع عن نفسه وحفظ بقائه وتنمية وجوده ولو كان ذلك – أحيانا – على حساب مباديء يؤمن بها ونزعات ينتهجها وأفكار يعتنقها. وهذا ما حدث – تقريبا – بالنسبة إلى الجاحظ في موقع دفاعه عن حق بني العباس في الخلافة دون غيرهم، ومما تقدم نخلص إلى القول بأن النزعة العقلية التي يعتد بها الجاحظ ويلتزمها لم تكن دائما تأخذ مسارا مستقيما ولو كان ذلك في حلبة الحجاج. الأمر الذي يجعلنا نقر بأن مثل هذا الموقف يندرج ضمن آراء الجاحظ الخاصة التي انفرد بها دون سائر المعتزلة، وقد كانت له شؤون ومصالح خاصة، فكان لزاما عليه في بعض المواقف أن يناظر دفاعا عن نفسه في رأي يراد أو موقف يعرض عليه بل وقد حدث له أن يغشى حلبة المناظرة ليبطل آراء متكلمين من طراز رفيع في مقدمتهم أستاذه النظام وجانبه بشر بن المعتمر ومعمر بن عباد السلمي.

ولا نأتي على خاتمة هذا الفصل دون أن نقف على أثر من آثار الجاحظ الحجاجية لنتبين بصورة بيانية واضحة مبلغ العقل وأسلوب الإقناع فيها، حيث إن الدراسة العلمية الحقة لا تثبت إلا بالتطبيق، والمعرفة لا ترسخ إلا بالتعليل والتدليل، والعلم لا يتم لامرىء إلا بالعمل، ولعل خير أثر نختاره لتجسيد النزعة الحجاجية في آثار الجاحظ برافديها العقلي والإقناعي، ما ورد في رسالة العثمانية[244] حول

(243) – أبو ملحم علي: مقدمة رسالة فضل هاشم على عبد شمس ورسالة العباسية ص. 38 . من كتابه رسائل الجاحظ – الرسائل السياسية – بيروت لبنان . دار مكتبة الهلال ط. 3 . 1995.

(244) – الجاحظ: رسالة العثمانية – ضمن رسائل السياسية - تحقيق وشرح علي بو ملحم ص. 127.

«حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث»[245] و«حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر من الأحاديث»[246] ثم نستعرض «موقف الجاحظ من التفضيل»[247] تبيانا لموقف الإقناع في موقفه.

ز) **نماذج تطبيقية من صور الحجاج والإقناع في كتابات الجاحظ:**

أ) «حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث»: فمما يدل على تفضيل النبي – صلى الله عليه وسلم- له قوله يوم غدير خم، وهو قابض على يده وقد أشخصه قائما لمن بحضرته: «من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم عاد من عاداه، ووال من والاه»، وقوله : «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي من بعدي»، وقوله: «اللهم آتني بأحب الناس إليك يأكل معي من هذا الطير» ثلاثا، كل ذلك يحجبه أنس طمعا أن يكون أنصاريا، فأبى الله إلا أن يجعله الآكل، والآتي، والأحب.

ومن ذلك أن النبي – صلى الله عليه وسلم – حين آخى بين أصحابه، فقرن بين الأشكال وفرض بين الأمثال، جعله أخا من بين جميع أمته وعلية أصحابه.

قيل لهم: 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.

وليس لكم أن ترفعوا خبرا له ضرب من الإسناد وتوجبون تصديق مثله، لأن كل واحد من الخصمين لا يعجزه دفع المستفيض بلسانه، فضلا عن دفع الشاذ وإن كان ناقله عدلا في ظاهره. فإذا كان ناقله ذلك كذلك فأولى الأمور بكم وبهم الصدق، وليس كل من أراد الصدق في مثل هذا قدر عليه إلا بالتقدم في كثرة السماع واتساع الرواية. وليس لأحد، وإن حسن عقله وصح فكره، أن يقول فيما لا يضاف علمه إلا من طريق الخبر حتى يكون صاحب خبر، وطالب أثر، فإذا صح عقله وكثر سماعه، خفت مؤونته على نفسه وعلى خصمه.

ب) حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر من الأحاديث:

أوما علمتهم أن خصومكم وهم أكثر منكم عددا، وأكثر فقيها ومحدثا، يرون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : «ليس أحد أمن علينا بصحبته وذات يده من أبي بكر، ولو كنت متخذا من هذه الأمة خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، لكن ودا وإخاء إيمان» فإن كان هذا الحديث كما نقلوا لم يجز أن يكون

(245) – الجاحظ: المصدر نفسه ص. 220.

(246) – الجاحظ: المصدر نفسه ص. 221.

(247) – الجاحظ: المصدر نفسه ص. 222

النبي – صلى الله عليه وسلم – أخا لأحد إلا أن يكون الأخ غير الخليل، ولا نعلم الخليل إلا أخص منزلة وأقرب مودة، مع أن قوله «ولكن» دليل على أنه قد كان أخاه.

يروون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في شكاته وقبيل وفاته : «إنه لم يكن نبي قبلي فيموت حتى يتخذ من أمته خليلا، وإن خليلي منكم ابن أبي قحافة»

ويروون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر».

وقد تعلمون أن إسناده عبد الملك، عن ربعي عن حذيفة والآخر سلمة بن كهيل، عن أبي الزعراء، عن عبد الله.

ويروون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – نظر إلى أبي بكر وعمر مقبلين فقال: «هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين، إلا الأنبياء والمرسلين، يا علي لا تخبرهما».

فزعموا جميعا أن عليا قال : «ولو كانا حيين ما حدثتكم»

ويروون جميعا أن عليا قام في الناس خطيبا فقال : «ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، والثاني عمر، ولو شئت أن أخبركم بالثالث فعلت» فكنى عن ذكر عثمان.

ويروون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لما أسس مسجد المدينة جاء بحجر فوضعه، ثم جاء أبو بكر بحجر فوضعه، ثم جاء عمر بحجر فوضعه، ثم جاء عثمان بحجر فوضعه، فسئل النبي – صلى الله عليه وسلم – عن ذلك فقال : «هم أمراء الخلافة من بعدي».

وقالوا: «لما قدم المدينة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – خط لأهل قباء مسجدهم بعنزة، ووضع النبي – صلى الله عليه وسلم – حجرا، ثم قال: يا أبا بكر ضع حجرا إلى جانب حجري، ثم قال: يا عثمان خذ حجرا فضعه إلى جنب عمر، ثم التفت إلى سائر الناس فقال: وضع رجل حجره حيث أحب»

ويروون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال يوم الحديبية : «مثل أبي بكر في الملائكة مثل ميكائيل ينزل بالرحمة، ومثله في الأنبياء مثل إبراهيم، ومثل عمر في الملائكة مثل جبريل ينزل بالسخط، وفي الأنبياء مثل موسى» والحديث طويل ولكني اختصرته.

ويروى أن النبي – صلى الله عليه وسلم – وضع في كفة الميزان والأمة في الكفة الأخرى، فرجح بهم، ثم أخرج النبي – صلى الله عليه وسلم – ووضع أبو بكر مكانه فرجح بالأمة، ثم أخرج أبو بكر ووضع عمر مكانه فرجح بالأمة، ثم أخرج فرفع الميزان.

وقالوا إن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : «أيها الناس إن الله بعثني إليكم جميعا فقلتم: كذبت، وقال لي صاحبي: صدقت، فهل أنتم تاركي وصاحبي؟».

ومما يؤكد هذا قول النبي – صلى الله عليه وسلم – : «ما دعوت أحدا إلى الإسلام إلا وقد كان له تردد وكبوة، إلا ما كان من أبي بكر فإنه لم يتلعثم».

وقالوا: إن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : «إن أبا بكر لم يسؤني قط، فاعرفوا ذلك له» في كلام طويل.

وهكذا بعد إيراد الجاحظ لمأثور «حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث» ثم لمأثور «حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر من الأحاديث» يستعرض موقفه من التفضيل.

ج) «**موقف الجاحظ من التفضيل**» :

فإن كان ما رويتم في فضيلة علي حقا وما رووا في فضيلة أبي بكر حقا فأبو بكر خير من علي وعلي خير من أبي بكر. وهذا هو التناقض، والحق لا يتناقض. وفي هذا دليل أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يتكلم بذلك ولا قاله، لأن الخبر إذا خرج مخرج العام في تفضيل أبي بكر، وكذلك في تفضيل علي، فليس له وجه إلا ما قلنا، إلا أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – قد قال أحد القولين وصحت به الشهادة، ولم يقل الآخر وإنما ولدته الرجال، وصنعته حملة السير، ولا سبيل لنا إلى معرفة ذلك إذا كان الإسناد متساويا، وعند الرجال متقاربا. وليس في هذه الأحاديث كلها حديث يضطر خصمه إلى معرفة صحته، أو يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – قد تكلم بكثير من هاتين الروايتين وكان معناه وقصده فيها معروفا عند من كان بحضرته، حتى كان الجميع يعرفون خاصه من عامه. ولكن الناقلين احتملوها عن السلف مجردة بغير تأويل معانيها، فأدوها على اللفظ العامي، فصار السامع يتناقض عنده إذا قابل بعضها ببعض، لجهله بأصول مخارجها، وكيف كان موقعها.

والذي فسرت لك مثل تعرف به سمت الحجة، وقصد السبيل.

وهو كما نقلوا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر». ولم يكن بالنبي – صلى الله عليه وسلم – إلى استثناء نفسه حاجة: لمعرفته باستغناء الناس عن ذلك.

وقد عرفنا بوجه آخر أن حديث أبي ذر كان مخرجه مخرج العام وأنه خاص وإن لم تكن خصوصيته موجودة في لفظ الحديث، لأنك إذا سألت الشيع فقلت: أي الرجلين كان أصدق عند النبي – صلى الله عليه وسلم –، أبو ذر أو علي؟ قالوا بأجمعهم: علي، وإنما ترك النبي – صلى الله عليه وسلم – لعلمه بمعرفة المسلم بذلك من رأيه.

وكذلك لو سألت العثمانية فقلت: أي الرجلين كان أصدق عند النبي – صلى الله عليه وسلم –: أبوبكر أو أبو ذر؟ قالوا: أبو بكر، كقول الشيع في علي.

فقد أجمع الصنفان جميعا أن خبر أبي ذر أصدق من أبي در.

ومن ذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم -: «منا خير فارس في العرب»، قالوا: من هو؟ قال : عكاشة بن محصن.

وليس بين الأمة تنازع أن زيد بن الحارث، وجعفر بن أبي طالب الطيار، والزبير، خير من عكاشة.

ومن ذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم - : «يأتيكم خير ذي يمن، عليه مسحة ملك» فأتاهم جرير بن عبد الله.

فلو كان هذا اللفظ العام عاما في معناه – ولم يكن النبي – صلى الله عليه وسلم – اتكل فيه على معرفة القوم، فترك لذلك الاستثناء والتفسير، لكان واجبا أن يكون جرير خيرا من سعد بن معاذ، ومن حمي الدبر ومن غسيل الملائكة، ومكلم الذئب، وهذا ما لا يقوله مسلم.

ومن ذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لأبي سفيان بن الحارث: «أبو سفيان خير أهلي». وقد علمنا أن حمزة والعباس وعليا وجعفرا خير من أبي سفيان.

ومن ذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم - : «خير أهل الله عمر بن الخطاب» وقد أجمع المسلمون أن غيره خير منه، لأن الناس إما عمري وإما علوي، فالعلوي يقدم عليا، والعمري يقدم أبا بكر.

والجملة أنه لم يقل أحد قط: إن عمر خير الناس، فهذا باب قد فرغت منه تعرف به أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد يتكلم بالكلام المعروف المعنى عند من حضره، فإذا نقلوا الكلام وتركوا المعنى التبس على العابرين وجه المعنى فيه.

فمن ذلك ما يعرف، كالذي حكينا من حديث أبي ذر، وعكاشة ابن محصن وجرير ومنه ما يجهل كحديث علي، وأبي بكر.

وقد نقلوا عن النبي – صلى الله عليه وسلم – في رجال كلاما وتفضيلا ما نقل مثله في أبي بكر وعلي، اللذين فيهما التنازع من ذلك أنهم نقلوا عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: كم من ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء بن مالك». وهذا كلام عظيم إن كان حقا، وليس عندنا فيه إلا أن نرده إلى الله ورسوله.

وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم – في رجال كلاما لو كان قاله في أبي بكر وعلي لكان أصحابهما سيجعلونه في أول ما يحتجون به في الإمامة والتفضيل مثل قول النبي – صلى الله عليه وسلم - : «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد، وكرهت لها ما كره».

ومن ذلك قوله: «لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة»

وقوله في طلحة يوم "أحد" حين واتاه السهم فوقى النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال، حين أصابه السهم: حس: فقال النبي – صلى الله عليه وسلم - «لو قال باسم الله لرفعته الملائكة».

ومن ذلك دخول عثمان عليه وهو مكشوف الفخذ، فغطاها، فقيل له: يا رسول الله، لم تغطها من أبي بكر وعمر وغطيتها عند دخول عثمان. فقال : «كيف لا أستحي ممن تستحي منه الملائكة».

وقال : «اهتز العرش لموت سعد بن معاد».

فهذا أيضا باب يعرف به أن الرجل ليس يستحق التقديم بالرواية والحديث، إذ كان هؤلاء دون أبي بكر وعلي في الفضل، وقد جاء فيهم ما لم يجيء فيهما.

ولقد رووا في رجل لم يهاجر، ولم يصحب، ولم يشهد المشاهد، ولم ينفق، ولم يتعرض، ولم يدع إلى الله ورسوله، إلا أنهم زعموا أنه كان يطلب الحنيفية قبل مبعث النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهو زيد بن عمرو بن نفيل، فزعموا أن النبي قال: «يبعث يوم القيامة أمة وحده».

وأي شيء أدل على كل فضيلة من قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لعمار: «لا تؤذوا عمارا فإنما عمار جلدة ما بين عيني».

ما أعطت الرافضة الطاعة أبدا، ولا رضوا من الناس بالإنصاف!

وقد علمنا أن حمزة وجعفرا وعليا، كانوا أفضل من سعد بن معاد، ولم يهتز لموتهم عرش الرحمان، وقتلوا شهداء، ولم تحم لحومهم الدبر ولا غسلتها الملائكة.

فالله أعلم بمعاني هذه الأحاديث، ولعل النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في كل رجل قولا عدلا، وكان ذلك قولا معروفا مفهوما عند الحاضر ولكنه أدى اللفظ وترك المعنى.

فإذا كانت الأحاديث في أسلافنا وأئمتنا على ما حكيت لك لا تمنع من معرفتي وتدافعي ما وصل إلينا منه، كان واجبا أن يكون المفزع في أمرهم إلى الخبر الذي يجيء مجيء الحجة، وترك ما سوى ذلك مما يبرئ من سقم ولا يبرد من حيرة. وإنما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد، ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقف فيه لكثرة المعارض والمناوىء كنحو ما روينا من آثارهم في مقاماتهم ومشاهدهم، وكصنيع علي ومؤازرته ببدر، وككون أبي بكر في العريش وهذا ما لا يتدافع ولا يتناقض، لأن قتل علي الأقران ببدر ليس بناقض لكون أبي بكر في العريش، ولأن موقف علي بأحد لا يدفع كون أبي بكر في الغار، ولأن صنيع علي بخيبر لا يدفع إنفاق أبي بكر الأموال، وعتقه الرقاب.

فهذا وما أشبهه مما لا تجد له رادا ولا دافعا، وليس هذا من شكل ما قالوا: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «اقتدوا بالذين من بعدي بأبي بكر وعمر» ونقلهم أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» وكما نقلوا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – آخى بين

نفسه وبين علي، وأن النبي قال: «لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا» في أشباه لهذا قد حكيت لك في صدر الكتاب لتعرف مجرى الكلام في السلف.

فإن قالوا فلعل النبي قال: «اقتدوا بالذين من بعدي» وقد كان معلوما في ذلك الوقت أن عليا كان مستثنى في هذا القول.

قيل لهم: ولعله قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» وقد كان معلوما في ذلك الوقت أن أبي بكر كان مستثنى.

فإن قالوا: الفرق في ذلك أنكم لا تنكرون روايتنا في علي، ونحن ننكر روايتكم في أبي بكر.

قيل لهم: إن العجز كل العجز أن تعيد على خصمك بشيء لا يعجزه. فإن أبوا إلا جحد الأخبار وتكذيب الآثار والإيجاب على الناس ما لا يوجبون لهم مثله فإن الذين نقلوا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : «من كنت مولاه فعلي مولاه» لم ينقلوا معه في الحديث: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

لقد تعمدنا إيراد ما جاء في رسالة العثمانية حول «حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث» وكذلك حول «حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر من الأحاديث» وذلك قبل استعراض "موقف الجاحظ من التفضيل" على النحو الوارد في الرسالة، وهذا حتى يكون موقفنا النقدي لموقف الجاحظ مبنيا على مرجعية ومؤسسا.

باديء ذي بدء، هذه الرسالة الموصوفة بالعثمانية نسبة إلى أتباع عثمان بن عفان – رضي الله تعالى عنه– وهي فرقة من الفرق الإسلامية في عصر الجاحظ ظهرت مناهضة للحركة الشيعية الموالية للإمام علي بن أبي طالب – كرم الله وجهه – وكثيرا ما احتدم الصراع الفكري بين الفئتين حول أيهما أحق بخلافة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والجاحظ في هذه الرسالة يعكس بعضا من هذا الصراع. وهو في مقتطف هذه الرسالة يورد حجج الطرفين ثم يقف من الأخبار الواردة عنهما موقفا نقديا. فقارئ هذه الرسالة يلاحظ حرص الجاحظ على تضمينها تنبيهات تذكر القارئ بالمفاهيم الإجرائية التي يواجه بها نصوص هذه الأخبار. فقبل أن يواصل عرض الأحاديث المتضاربة المروية في تفضيل علي) كرم الله وجهه) تارة، وفي تفضيل أبي بكر (رضي الله عنه) تارة أخرى، يستفز القارئ بالتعليق الآتي الذي يخاطب المتناظرين: «فإن كان ما رويتم في فضيلة علي حقا، وما رووا في فضيلة أبي بكر حقا، فأبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر. وهذا هو التناقض، والحق لا يتناقض. وفي هذا الدليل أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يتكلم بذلك ولا قاله، لأن الخبر إذا خرج مخرج العام في تفضيل أبي بكر، وكذلك في تفضيل علي، فليس له وجه إلا ما قلنا، إلا أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – قد قال أحد القولين

وصحت به الشهادة، و لم يقل الآخر وإنما ولدته الرجال، وصنعته حملة السير، ولا سبيل لنا إلى معرفة ذلك إذا كان الإسناد متساويا، وعند الرجال متقاربا. وليس في هذه الأحاديث كلها حديث يضطر خصمه إلى معرفة صحته...»

يكشف لنا هذا التعليق عمق المشكلة التي كانت مطروحة على صعيد التعامل مع الأحاديث النبوية الشريفة، خاصة فيما يتصل بالتاريخ لماضي الأمة الإسلامية السياسي، المرتبط عضويا مع حركة التنظير السياسي التي كانت تتطلبها اللحظة الراهنة لإضفاء الشرعية الدينية على الحكم القائم، وينسحب التأثير السلبي لمشكلة وضع الأحاديث أيضا على المجالات الأخرى، فالصراع بين الفرق كان هو الآخر سببا في البحث عن شرعية أخرى يمكن الحصول عليها من الحديث الشريف، هي شرعية النص الذي يجرد الخصم من سلاحه، ويبطل مساعيه في تأويل النص القرآني المتفق عليه، أو في إعمال العقل عند الاستنباط منه.

لذلك رأينا الجاحظ يتشدد في قبول أحاديث الآحاد، ويقف منها موقف الشك والريبة، ولا ينفك يقلب فيها النظر، ويعمل فيها مبضع التحليل العقلي، حتى ينتهي إلى الإمساك بمبتدئها ومنتهاها، وهذا ما يدفعه إلى التماس تفسير لهذا التضارب الموجود في منطوقات هذه الأحاديث، فيقول: «فالله أعلم بمعاني هذه الأحاديث، ولعل النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في كل رجل قولا عدلا، وكان ذلك قولا معروفا مفهوما عند الحاضر، ولكنه أدى اللفظ وترك المعنى».

فإذا كانت الأحاديث في أسلافنا وأئمتنا على ما حكيت لك لا تمنع من معرفة وتدافع ما وصل إلينا منه، كان واجبا أن يكون المفزع في أمرهم إلى الخبر الذي يجيء مجيء الحجة، وترك ما سوى ذلك مما لا يبريء من سقم ولا يبرد من حيرة. وإنما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد، ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقف لكثرة المعارض والمناوىء».

والحق أن الجاحظ لا يخرج في نظرته إلى أخبار الآحاد عن السائد في عصره، إذ كان متداولا بين علماء الفقه والحديث خاصة ترتيب الأحاديث النبوية هذا الترتيب، الذي لا يساوي بينها في درجة الحجية، وفي صلاحيتها لاستنباط الأحكام بشكل مباشر، ونظرة الجاحظ هذه تتأسس من الناحية المنهجية على الشك الذي تبنته المعتزلة حيال الأحاديث الموضوعة التي انتشرت على نطاق واسع في عصره، لأسباب سياسية ومذهبية، وبعض من الشواهد التي نقدمها من نقده للأخبار والاستدلال على بطلانها وزيفها، تكشف تطبيقه الصارم لما وضعه من قواعد التحري وجرح الروايات وتعديلها.

نختار من تطبيقات الجاحظ لمنهجه في معالجة الأخبار ما يتعلق بالحديث النبوي الشريف، حيث يتناول الجاحظ الاستدلال على تكافؤ القيمة الاستدلالية لأحاديث مروية في فضل الصحابة رضوان الله عليهم،

علي، وأبي بكر، وعمر بن الخطاب، للرد على أشياعهم جميعا، بوجوب البحث في مكان آخر غير الحديث الشريف، عن حجج الأحقية بالخلافة، والأحاديث المعنية هي: قوله – صلى الله عليه وسلم – في علي (كرم الله وجهه) «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وقوله في أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب «أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين، إلا النبيين والمرسلين» وقوله في أبي بكر (رضي الله عنه) منفردا «لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا».

يقيس الجاحظ هذه الأحاديث بعضها على بعض، ليثبت شيئا، وينفي نقيضه. أما ما يريد إثباته فهو أن هذه الأحاديث يمكن قبولها إذا قصرنا دلالاتها على بيان فضل رجالات الإسلام من جلة الصحابة، وفي مقدمتهم علي وأبو بكر وعمر رضوان الله تعالى عنهم، وهذه الدلالة لا يمتنع أن تدل عليها نصوص الأحاديث مجتمعة ومتفرقة، أما إذا كان المراد رفض بعضها وإثبات بعضها، بغرض حصر الأحقية بالخلافة في هذا أو ذاك، كما تفعل الروافض، فعندئذ تتحول المسألة إلى التنافي والتناكر، وتعصب كل فريق لرأيه. وهذا ما لا مجال للاتفاق حوله، لذلك يطبق الجاحظ على هذه الأحاديث طريقة الاستدلال المسماة بالإلزامات، من خلال نفي الدلالة في الفرع لانتفائها في الأصل، في حال افتراض صحة جميع هذه الأحاديث، واستحالة إناطة الدلالة (الأحقية بالخلافة) بأحدها.

وإجمالا، يشك الجاحظ في جملة من هذه الأحاديث لكونها متناقضة، وثمة أحاديث يستشهد بها للدلالة على ضدها مثل «أبو سفيان خير أهلي»، ومثل «خير أهل الله عمر بن الخطاب».

ويقترح الجاحظ حلا لهذه المشكلة وهو عدم قبول الخبر الذي لا يجيء مجيء الحجة «وإنما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقف فيه لكثرة المعارض والمناوىء...» وذلك لأن الحجج التي تسوقها الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث أو حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر تفتقر إلى الدعم لإثبات أطروحتهم والدفاع عنها بإبراز مواطن القوة فيها وبالتالي فشلت في استمالة المتقبل لها والاقتناع بوجاهتها.

فكان طبيعيا أن تلقى هذه الحجج من الجاحظ رفضا وهو المعتز بجودة العقل والمعرفة والمحذر – دوما – من اغترار الإنسان بما ألف وبما يعرض لقلبه باديء الرأي.

يتضح مما تقدم أن الجاحظ كان حريصا على استكمال عدته من أدوات الاستدلال المختلفة، فهو لا يتحكم – فقط – في الاستدلال العقلي البحت الذي يعتمد على بديهيات العقل والمعارف الضرورية والمفاهيم العقلية اليقينية، بل إن قدراته من أدوات الاستدلال لتغني بمعارف العلوم المختلفة الدينية واللغوية والتي يستحضرها عند مواجهة أي مشكلة لا يعرف باطلها من حقها، ولا يميز صدقها من

كذبها .[248] يرتاد مجال الصراعات السياسية، فينصب نفسه قاضيا عادلا، يضع النظريات بناء على دراسة مقارنة للفكر السياسي المنتج في عصره عند كل الفرق الإسلامية، ثم يطبقها بحياد ونزاهة على المتخاصمين، فيعطي كل ذي حق حقه، في توسط واقتصاد، هو دليل الوفاء والالتزام بنـــزعته العقلية، التي يجسدها في كل نتاجه كما هو الحال هنا حين ينبه شيع علي: «قيل لهم: 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».

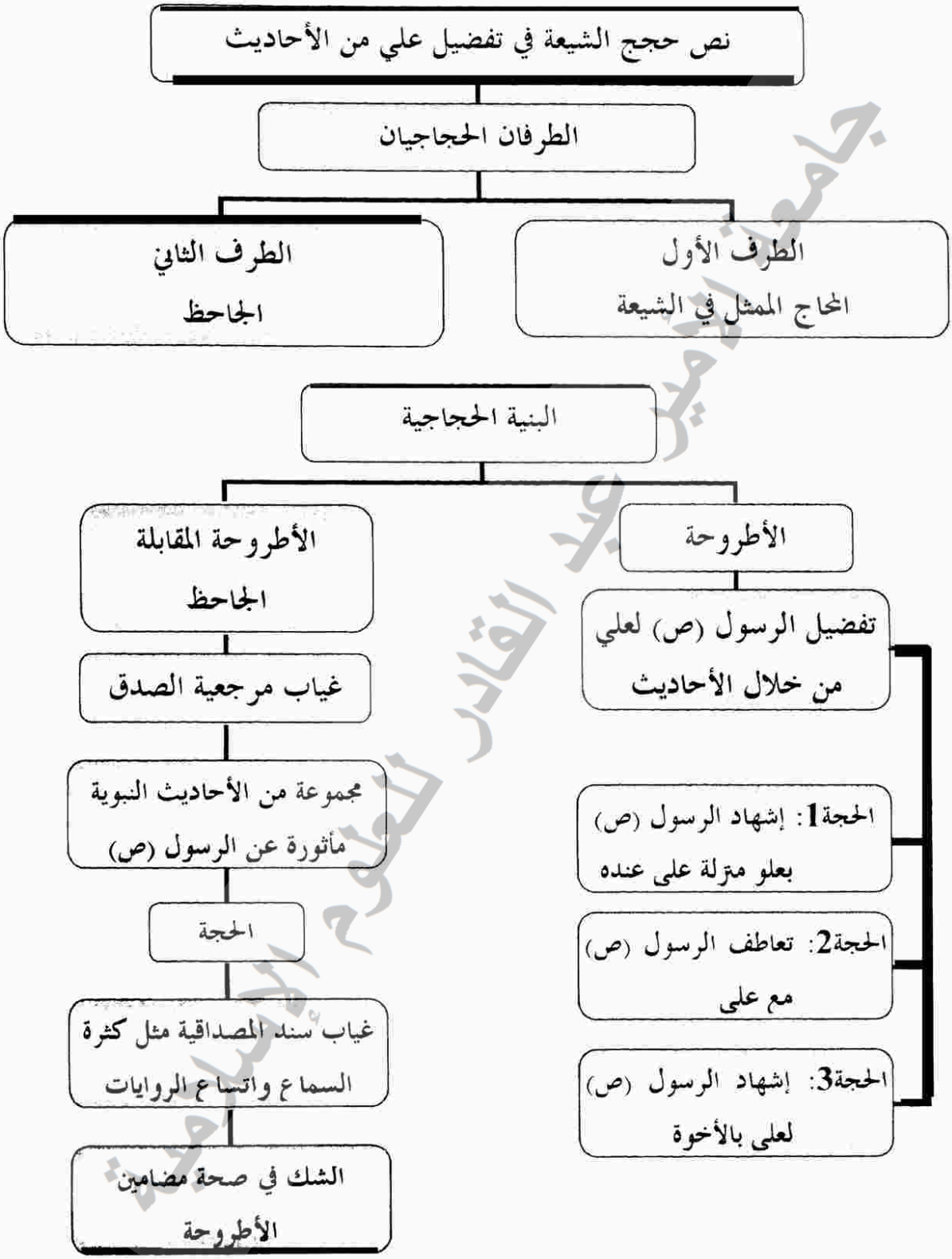
والجاحظ في استبعاد حجج الشيعة، لا ينصب نفسه للرد عليهم صراحة، وإنما يتستر وراء الفعل المبني للمجهول «قيل لهم...» حتى يكون في منأى عن كل شبهة وحتى كذلك يثبت حياده. ثم يواصل الرد عليهم مذكرا إياهم بأن ليس كل خبر نقله صادق يكون صادقا «فإذا كان ناقله ذلك كذلك فأولى الأمور بكم وبهم الصدق. وليس كل من أراد الصدق في مثل هذا قدر عليه إلا بالتقدم في كثرة السماع واتساع الرواية...» حيث إن الخبر الصادق حقا ما كان مبنيا على كثرة التداول السماعي وتعدد الروايات وليس محصورا في شخص واحد. وبهذا يكون الجاحظ، في واقع الأمر، قد رد حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث» بضربة في قفاز من حرير.

وأما في "حج العثمانية" في تفضيل أبي بكر من الأحاديث» فيستهل الجاحظ كلامه متوجها إلى الشيعة مخبرا إياهم بأن الأحاديث التي ساقوها والمؤيدة لعلي تقابلها أحاديث من خصومهم الكثيرين عددا والأكثر منهم فقها وحديثا. «أو ما علمتم أن خصومكم وهم أكثر منكم عددا، وأكثر فقيها ومحدثا...» وكأن الجاحظ بهذا الكلام يريد أن يشعر القارئ بتأييد الأحاديث التي رووها العثمانية في تفضيل أبي بكر، ولكن دون التصريح والإجهار لأن المقام يستوجب التلميح دون التصريح، وربما ذلك التزاما بحياده ووفائه لمنطق التفكير العقلي عنده، ويؤكد هذا الحياد وهذا المنطق العقلي في تفكيره بعدم قبول الخبر الذي لا يكون مدعوما بالحجة؟ تاركا بعد ذلك رأيه لمهارة القارئ كي تستنتجه من خلال قراءة ذكية بين السطور وهذا الأسلوب، في تقديرنا، من أرقى الأساليب في الفكر والثقافة، حيث لا تقدم المادة العلمية للقارئ أو السامع طعما سائغا وإنما تدعو ملكة تفكيره إلى المكابدة والمعاناة لاكتشاف حقيقة الأمر.

وللمزيد من الإيضاح نقدم فيما يأتي نموذجا لمخطط بنية حجاجية من خلال نص «حجج الشيعة في تفضيل علي من الأحاديث».

---

(248) – ينظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية . ط. 4 بيروت . لبنان . ص. 31 وما بعدها.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وفي موقى هذا الفصل نهتدي إلى أن فعل الحجاج هو الدعامة التي يقوم عليها النص الحجاجي، فينتج عنه صنف من النصوص تهدف إلى كسب ولاء المخاطبين (لمستهدفين بالحجاج) ليتبنوا الطروحات المقدمة إليهم، مما يجعله خطابا يقوم جوهريا على الاستلزام.

كما تبين لنا من خلال هذا الفصل أن الحجاج أوسع من الجدل فكل جدل حجاج وليس كل حجاج جدلا. وذلك على اعتبار أن الحجاج -عموما- سلسلة من الأدلة تفضي إلى نتيجة واحدة أوهي الطريقة التي تطرح بها الأدلة.

هذا، وقد تعرض الجاحظ، إلى إثارة الحديث عن نظرية المعرفة من حيث هي رافد من روافد الحجاج فيرى أن المعرفة يقينية وأم أدوات المعرفة لديه هي العقل، ولذلك حارب التقليد الأعمى ونبذ الخرافات والتفكير العامي، الذي لا يقوم على حجة وهو القائل: «إني لم أقل إلا بعد الحجة، و لم أحتج إلا مع ظهور العلة. ثم أستشهد مع ذلك الأضداد تبيانا، وما أجمع عليه الأعداء إنصافا، إذا كان في ذلك من التبيان ما يبهرهم، ومن القول ما يسكتهم».(249)

والجاحظ يرى، بعد هذا، أن الحجاج مرتبط بالمنطق فهو ضيق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال إذ هو يعنى بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجة؛ كما يأتي واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ. كما أن الحجاج عنده أشمل وأوسع من الاستدلال البرهاني المحافظ على حده المنطقي. وهو في ذلك مصيب – في تقديرنا – حيث إن «الاستدلال، بوجه عام، هو استنتاج قضية من قضية، أو عدة قضايا أخرى استنتاج لزوم وتوقف وضرورة».(250)

وإذا كان الحجاج يأتي على ضربين: حجاج قوامه العقل يتوجه به – عادة – إلى جمهور ضيق يراد من خلال إسكات صوت الهوى فيه وإلى جعل العقل قوام الاستدلال.

---

(249) – الجاحظ: ثلاث رسائل – رسالة أخلاق الكتاب . ط . 3 دار الكتاب العربي ط. 3 بيروت . د . ت. ص . 40.

(250) – عمر الملاحويش: تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية بغداد 1972 . ص. 372.

وحجاج يرمي إلى دغدغة العواطف وإثارة الأهواء استنفارا لإرادة السامع أو القارئ ودفعها إلى الإقناع بشتى الأساليب مثل تخير المحاج حججه لتناسب المقام والسياق أو يتخير معجم الحجج مراعيا مستوى المتقبل الفكري والثقافي أو ينتقي مؤشرات لغوية وروابط منطقية تلائم حججه وتزيدها قوة.

ومعنى هذا النص الحجاجي قد تتداخل فيه مستويات من العقل والفن معا، وإذن فالسؤال الجدير بالطرح في هذا السياق إلى أي مدى يتداخل العقل والفن في النص الحجاجي عند الجاحظ؟

هذا ما نسعى إلى طرقه في الفصل الموالي معتمدين في ذلك على نتاج الجاحظ المناسب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

مستويات التداخل بين العقل والفن في النص الحجاجي عند الجاحظ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- اللفظ والمعنى سندان للإدراك الفني والعقلي:

I) مستويات العقل :

1) دراسة الواقع وتشكل عقل الجاحظ.

2) الاتجاه العقلي المعتزلي وتحرر نتاج الجاحظ الحجاجي.

3) فاعلية عقل الجاحظ في النقد والدحض من خلال «رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في فعله».

أ) الطعن في سند الخبر.

ب) الطعن في المتن.

ب. 1) اختلاف محتوى المتن وتبيانه حسب الفرقة التي ترويه.

ب. 2) اختلاف لغته في مستوى فصاحتها وبلاغتها عما عرف به المتعاقدان.

ب. 3) عدم دلالة محتوى المتن على تدبير الإمام علي (كرم الله وجهه) وحكمته وكفاءته السياسية والعسكرية.

ج) الشك في نسب الشهود.

د) مناقضة محتوى المتن للوقائع.

4) المصداقية والالتزام في الدفاع بفكر نير.

II) مستويات الفن :

☜ الخيال والعاطفة والجمال من روافد الحجاج عند الجاحظ.

☜ تحكم الجاحظ في ناصية اللغة أذكى حجاجه في جانبه الفني:

- التوازن بين اللفظ والمعنى.

- عفوية الصور البيانية من تشبيهات واستعارات وكنايات.
- أداء الفكرة بأكثر من عبارة تحلية لها بتوقيعات صوتية.
- الميل إلى الاستطراد ترفيها للنفس وتحريكا للعقل.

ملكة الحجاج عند الجاحظ بين المبنى والمعنى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– **اللفظ والمعنى سندان للإدراك الفني والعقلي**:هناك نوعان من الإدراك الإنساني للعالم: الإدراك العقلي والإدراك الفني.

يقوم نشاط العقل على أساس الحاجة الموضوعية للإنسان لإخضاع العالم المحيط به لحاجته ومتطلباته ومن ثم تحويل هذا العالم وتبديل مظاهره من أجل التوصل إلى الشروط المثلى للوجود الإنساني. ومن هنا يسعى العقل إلى ممارسة عملية التعرف على الطبيعة وإدراكها من خلال مجموعة من التفاعلات فيتجه إلى تفسير ماهية الأجسام والمظاهر، تلك الماهية المنفصلة عن شخصية الإنسان وحقيقته، وينتهي إلى تكوين لوحة علمية متكاملة للوجود يتمكن الناس من خلالها وعي نظام الكون والعالم.(1)

أما الفن فإنه يتعرف على الواقع من خلال تفاعل آخر يتم مع شخصية من يقوم بهذه العملية – أي الفنان – فالفنان يدرك الواقع الموضوعي من خلال اتحاده وانعكاسه المتبادل معه هو، وينتهي من خلال كل ذلك إلى خلق لوحة متكاملة للتجربة الإنسانية، وعلى هذا، فإن العقل يتعرف كل شيء بما في ذلك الإنسان، على أساس الوجود الموضوعي. أما الفن فيتعرف ويخضع كل شيء بما في ذلك الوجود لشخصية الإنسان ووعيه الخاص.(2)

ولعل هذين المفهومين نجدهما ماثلين في نتاج الجاحظ الأدبي حيث نجد في آثاره الأدبية عموما وفي آثاره الحجاجية خصوصا طابع العقل والفن معا يعني مظاهر علمية معرفية ومظاهر فنية جمالية، أما المعرفة أو المعنى فوليدة العقل بقول أبي علي أحمد بن محمد الحسن المرزوقي (– 421هـ) في مقدمة شرحه لديوان الحماسة: «فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب...»(3)

وأما الجانب الفني فيتجسد في الأثر الأدبي باللفظ أو المبنى. ونحن عندما نتحدث عن مستويات العقل والفن في مأثور الجاحظ بالنسبة إلى النص الحجاجي فإنما نريد بذلك نتاج العقل أي المعنى والأسلوب الذي يصاغ به هذا المعنى أي اللفظ. وقبل الغوص في صميم الموضوع، ماذا عن اللفظ والمعنى؟

اللفظ باعتبار المعنى الذي استعمل فيه ضمن سياق معين صنفان: حقيقة ومجاز. فاللفظ يكون على الحقيقة إذا دل على المعنى المتعارف عليه بالاصطلاح اللغوي، ويكون على المجاز إذا كانت هناك

---

(1) – ينظر إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ص. 14 وما بعدها.

(2) – ينظر ميشال عاصي: الفن والأدب . منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت 1970 . ص. 34 . وما بعدها.

(3) – أبو علي أحمد بن محمد الحسن المرزوقي – مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام . دار المعارف للطباعة والنشر القاهرة 1952 ص . 9 وما بعدها .

قرينة تجعله يدل على معنى آخر غير معناه المتعارف عليه بالإصطلاح اللغوي. ولكل أقسام وأحكام. فهناك من يرى – مثلا – أن المجاز طريق من طرق أداء المعنى مثله مثل الحقيقة. وهناك من يرى أن اللفظ لا يكون مجازا إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة، وبالتالي فدلالته دلالة ضرورة، فلا يكون له عموم وإنما يتناول به أقل ما يصح من الكلام... وقد وجدنا كلا من الحنفية والشافعية تختلفان في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي في إطلاق واحد. فلفظ «اللمس» في قوله تعالى:« **أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا**». [4] يفيد اللمس باليد «الحقيقة» كما يفيد الوطء «المجاز». قال الشافعية إنه لا مانع يمنع من إرادة المعنيين معا، وقال الحنفية إن المراد هو المعنى المجازي وحده مستدلين على ذلك من الناحية اللغوية، بكون التعبير عن اللمس جاء على صيغة مفاعلة «الملامسة» وهي صيغة ترجح المعنى المجازي (لامس المرأة) على المعنى الحقيقي (لامس جسم المرأة).

واللفظ باعتبار درجة وضوح معناه صنفان رئيسيان: محكم ومتشابه وبينهما درجات: فالحكم هو اللفظ الذي يدل على مقصود بعينه لا يحتمل التفسير ولا التأويل ولا النسخ مثل قوله تعالى : «**والله بكل شيء عليم** » والمتشابه عكسه. وهو ما خفيت دلالته وتعذرت معرفة المقصود منه مثل فواتح الصور في القرآن والآيات التي تفيد التشبيه ظاهريا ... وتتدرج الألفاظ من الحكم إلى المتشابه حسب الترتيب الآتي: المفسر وهو نفس المحكم إلا أنه يقبل النسخ مثل قوله تعالى: «**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة** ». [5] فالجلد معروف والعدد محدد وبالتالي فهو مفسر، ولكن كان يمكن أن تنسخ هذه الآية بآية أخرى تلغي الجلد أو تنقص أو تزيد من عدد الجلدات، كما حصل بالنسبة لآيات أخرى تعرضت للنسخ. والنص وهو كالمفسر من حيث أنه يدل على معنى مقصود لا يتعارض مع السياق الذي ورد فيه، ولكنه يختلف عنه من حيث إنه يحتمل التأويل والتفسير فضلا عن أنه يقبل النسخ. والظاهر وهو الذي يدل على معنى غير خفي ولكنه غير مقصود في السياق مع احتماله التفسير والتأويل وقبوله النسخ مثل قوله تعالى : «**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** ». [6] فظاهره يدل على الترخيص بنكاح ما طاب من النساء ولكن معناه المقصود من السياق هو قصر عدد

(4) – سورة النساء – الآية 43

(5) – سورة النورة – الآية 4

(6) – سورة النساء – الآية 3

الزوجات على أربع، والخفي وهو ما كان معناه ظاهرا في نفسه، ولكن تربطه بلفظ آخر مشابهة في المعنى مثل قوله تعالى : «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**»، [7] فمعنى «السارق» في نفسه ظاهر ولكن تربطه بـــ «النباش» الذي يترع أكفان الموتى علاقة المشابهة في المعنى، ومن هنا سؤال يطرح نفسه: هل النباش يدخل في معنى السارق وبالتالي يحكم عليه بنفس الحكم؟ والمشكل وهو ما التبس معناه بمعنى لفظ آخر وأكثر بسبب اشتراكهما في الدلالة حقيقة أو مجازا، والمثال المشهور في هذا الصدد، هو قوله تعالى: «**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**». [8] فالقرء في اللغة يعني الحيض والطهر منه معا. فأيهما مقصود في الآية؟ وأخيرا، هناك المجمل وهو ما خفي معناه ولا سبيل إلى معرفته إلا ببيان. فإذا بين الشارع معناه كان من جملة المفسر، وإذا لم يبين الشارع معناه التحق بالمشكل وأصبح موضوعا لاجتهاد الفقهاء. [9]

واللفظ باعتبار طريق دلالته على المراد منه أربعة أقسام من منظور الحنفية:

- دلالة العبارة، وهي دلالة اللفظ على المعنى المقصود أصالة أو تبعا مثل قوله تعالى : «**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**» [10]، فهذه الآية تحمل معنيين أولهما قصر عدد الزوجات في أربع وهو المقصود أصالة، وثانيهما إباحة النكاح وهو معنى آخر مقصود تبعا، أي أنه ليس المقصود الأصلي حسب السياق.
- دلالة الإشارة، وهي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من السياق ولكنه يفهم مع شيء من التأمل، مثل قوله تعالى: « **وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**»[11]، فالمعنى المباشر للآية هو أن نفقة الوالدات المرضعات المطلقات واجبة على الأب، وهذا هو دلالة العبارة، ولكن يفهم من الآية – كما يقول الفقهاء – إن الولد ينسب إلى أبيه دون أمه. ويبنون رأيهم هذا على كون الآية استعملت لفظ «له» كأنه إشارة إلى ملكية الأب لابنه، إذ اللام تفيد الملكية.

(7) – سورة المائدة – الآية 38

(8) – سورة البقرة – الآية 228

(9) – انظر محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول. إفريقيا الشرق للطباعة والنشر 2006 ص. 36 وما بعدها.

(10) – سورة النساء – الآية 3

(11) – سورة البقرة – الآية 233

- ودلالة النص، وتسمى أيضا «دلالة الدلالة» و«فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب» و«قياس الأولى» أو «القياس الجلي» أو «القياس في معنى النص» والمقصود هو دلالة اللفظ على تعدي الحكم المنطوق به إلى مسكوت عنه لاشتراكهما في وصف يفهم منه أنه علة الحكم. مثل قوله تعالى: « **فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما**». [12] فعبارة النص تنهي عن إيذاء الوالدين بالكلام والشتم، غير أنه يفهم من هذه العبارة، بالأولى، النهي عن إيذائهما بما هو أكثر كالضرب مثلا.
- دلالة الاقتضاء: وهي دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على تقديره مثل قول النبي (ص): «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فالمعنى لا يستقيم إلا بتقدير كلمة «إثم» قبل كلمة «الخطأ» فيكون المعنى هو أن المرفوع على المسلمين هو «إثم الخطأ والنسيان» لا الخطأ ذاته ولا النسيان ذاته.

ذلك هو تصنيف الحنفية لأنواع الدلالات، أما الشافعية فيصنفونها إلى صنفين:

- دلالة المنظوم، والمقصود منطوق اللفظ ودلالته الصريحة، مثل الدلالة على حل البيع وحرمة الربا في قوله تعالى: «وحل الله البيع وحرم الربا». [13]
- دلالة المفهوم وهي قسمان مفهوم الموافقة وهو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم، وهو نفس «دلالة النص»، عند الحنفية. ومفهوم المخالفة وهو أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور، أو هو ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، ويسمى أيضا «دليل الخطاب»، وهو أنواع: منها مفهوم الصفة مثل قوله تعالى : « **ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات**»، [14] فإن وصف الفتيات المحللات بـــ «المؤمنات» يفهم منه حرمة «الكافرات». ومفهوم الحصر مثل قول النبي – صلى الله عليه وسلم – : «إنما الشفعة فيما لم يقسم» يفهم منه أن الشفعة محصورة فيما لم يقسم لا تتناول ما عداه. ومفهوم الشرط مثل قوله تعالى: « **وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن**

(12) – سورة الإسراء – الآية 23

(13) – سورة البقرة – الآية 275

(14) – سورة النساء – الآية 25

حملهن». [15] فهو يدل بصريح العبارة على وجوب النفقة للمرأة الحامل المعتدة (المطلقة)، ويفهم منه عدم وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل. ومنه مفهوم الغاية مثل قوله تعالى: « **وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر**»[16] فقد دل بصريح العبارة على إباحة الأكل والشرب في الليل أثناء رمضان حتى مطلع الفجر. ويفهم منه تحريمهما بعد تلك الغاية أي بعد مطلع الفجر. [17] ومفهوم العدد مثل قوله تعالى: « **فاجلدوهم ثمانين جلدة**» [18] فإنه يفهم من صريح عبارته أن العقوبة الشرعية محدودة في «ثمانين» وبالتالي يفهم منه وجوب التزام هذا العدد وعدم النقص منه أو الزيادة فيه.

ولا يفوتنا في سياق الحديث عن اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما أن اللفظ باعتبار المعنى الذي وضع له أصلا ثلاثة أصناف: خاص وعام ومشترك. أما الخاص فهو ما وضع لواحد مفرد، سواء كن واحدا بالشخص مثل عمر أو بالنوع مثل الإنسان أو بالجنس مثل الحيوان، وسواء وضع للذوات كرجل، شجرة أو للمعاني كالعلم والجهل، وسواء كان واحدا بالحقيقة كالأمثلة السابقة أو كانت الوحدة التي يدل عليها اعتبارية فقط، مثل أسماء الأعداد (ثلاثة، أربعة...) ومن صور الخاص: الأمر والنهي والمطلق والمقيد. «وإذا ورد لفظ خاص لنص شرعي فإنه يتناول مدلوله قطعا ما لم يدل دليل على صرفه عنه. وأما العام فهو ما دل على أفراد كثيرين سواء بلفظه مثل: «رجال»، أو بمعناه مثل «قوم» ويعرف العام بألفاظ كثيرة منها «ال» التي تدل على الجنس سواء كانت الكلمة جمعا «المسلمين، المسلمات» أو مفردا «السارق، السارقة» ومثل أسماء الشرط كمن وما، وأي، «**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**». [19] وأسماء الاستفهام «من فعل هذا بآلهتنا». [20] والأسماء الموصولة والاسم النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط مثل : «لا وصية لوارث» والنكرة

(15) – سورة الطلاق – الآية 6

(16) – سورة البقرة – الآية 187

(17) – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) المركز الثقافي العربي ط. 6 . الدار البيضاء، المغرب 2007 ص. 59 . وما بعدها.

(18) – سورة النور – الآية 4

(19) – سورة البقرة – الآية 185

(20) – سورة الأنبياء – الآية 597

فجاء نتاجه مرآه لتلك الثقافة المتعددة الأوجه، كما يتجلى لنا ذلك مثلا في مقدمة «الحيوان» حيث أعلن مصادره: «وهذا الكتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه، وإن كان غريبا أعرابيا وإسلاميا جماعيا، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع والتجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة». (30)

وحسبنا أن نلقي نظرة إلى ثبت كتبه (31)، لنتحقق من سعة موضوعاته وتعددها وتنوعها، فقد تكلم أبو عثمان في الدين والسياسة، وفي الإنسان والحيوان والنبات، وفي الحكمة والفلسفة، والمنطق، وفي الفلك والطب والكيمياء وفي الأخلاق والمهن وفي التاريخ والجغرافيا، وفي الطبيعة واللغة، كما بحث مختلف شؤون عصره، وتطرق إلى جميع فنونه الأدبية، من وصف وحكاية ورواية وقصة وخطابة ورسالة ومقالة وجدال وتقرير وتحقيق، وأورد أبيات مشاهير الأدباء والمتكلمين والشعراء والعلماء والأنبياء وأقوالهم. فلم يجد موضوعا إلا وبحثه، ولا بابا إلا وطرقه وولجه. فجاءت مؤلفاته أشبه ما تكون بموسوعة علمية وثقافية، تحمل إلينا معارف عصره وفنونه، وتتمثل فيها أساليبه في التعبير والتفكير وتعكس لنا شخصيته الفكرية والأدبية. هذه الشخصية بكل مركباتها إنما تشكلت له من واقعه المعيش، بما في ذلك عقليته الخصبة.

1) دراسة الواقع وتشكل عقل الجاحظ:

إذا كانت الموضوعات متعددة، فمجال المعاني واسع جدا، لأنها «مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية» (32)، ولا يستطيع الإلمام بها إلا من يحسن استخراجها. وقد امتاز الجاحظ بقدرة كبيرة على توليدها. فكان يتمتع بشعور حسي ونفسي وذهني في غاية الإرهاف، جعله يلاحظ الواقع الحسي والنفسي والذهني ملاحظة دقيقة. فإذا ما أراد وصف مشهد أو مزية خلق أو أن يتوسع في فكرة، انصب على موضوعاته انصبابا، وشرع يقلبه على كافة أوجهه متحريا مستقصيا، حتى يستنفد جميع إمكاناته. فكان مصورا بارعا، يحشد في صورته دقائق موضوعه وضروبا شتى من المعاني، تخالها لأول وهلة ترادفا، ولكنها في الواقع تعبير عن وجهات نظر مختلفة. فكان بهذه الطريقة يستوعب قسطا كبيرا مما يتضمنه الواقع من المعاني، بل يضيف إليه أبعادا زمنية توحيها له نظرته الشاملة وكان يستهدف من وراء ذلك كله الأداء الكامل عن موضوعه. ولعل

(30) – الجاحظ : الحيوان. ج 1 . ص. 11 .

(31) – انظر الجاحظ: الحيوان ج 1 . ص. 3 .وما بعدها.

(32) – الجاحظ: البيان والتبين ج. 1 ص. 7.

واللافت للنظر، بعد هذا كله، أن العنصر اللفظي يرشدنا إلى شخصية الكاتب، لا من حيث تخير الألفاظ وصوغ العبارة وصنعتها فحسب، بل من حيث دلالته على المعنى أيضا. وقد عني الجاحظ بهذه الناحية عناية كبيرة وعمل بالمباديء البلاغية التي ذكرها في «البيان والتبيين»، ابتغاء مطابقة العبارة لمدلولها المعنوي، بأن تقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني.(26) وأن يشاكل اللفظ المعنى.(27) وأن يكون المعنى في ظاهر اللفظ.(28) حتى يسابق معنى الكلام لفظه ولفظه معناه(29) ومن ثمة، جاء نثره مرآة حية تعكس لنا بوضوح ما يتصوره ذهنه من معان وأفكار. أما هذه الصورة الذهنية التي يعبر عنها العنصر اللفظي من الكلام فهي من نتاج الكاتب، وتنتج من تفاعله مع الواقع ومع ما هو بصدده من الموضوعات، وتمثل لنا بالتالي وجهة نظره إلى الأمور والأحداث والوقائع التي يتكلم عنها، وانطباعاته بها، ورأيه فيها، إذ إنه يتفاعل مع المؤثرات بحسب قواه النفسية وملكته من عقل وعاطفة وخيال. وهكذا يتضح لنا أن هذه الصورة الذهنية، بما تتضمنه من معان وتفكير، هي معرض لشخصية صاحبها الفكرية والفنية- وتبعا لهذه المعطيات، نقف على ميزات تفكير الجاحظ وأساليبه في إخراج المعاني والتأليف بينها وإضافة الصنعة إليها، فيسهل بعد ذلك ما ينم فيها عن نزعته العقلية ضمن المواقف الحجاجية.

ولما كانت طريقة التفكير تقوم على استخراج المعاني وجمعها وترتيبها وتحسينها، ابتغاء تقريبها من الأذهان، نؤثر أولا الكلام عن طرق الجاحظ في استخراج المعاني ثم عن خطته في التأليف بينها وأخيرا عن صنعته المعنوية، وعملية كهذه ليست سهلة ميسورة حيث إنها ناتجة عن معاناة ومكابدة لأنها تتعلق بالاستفهام الفكري والفني.

I) مستويات العقل :

إن العصر الذي عاش فيه الجاحظ كان عصر امتزاج الثقافات، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وأن محافله الأدبية كانت ملتقى الحضارات، من هندية وفارسية ويونانية وعربية، وأن الأديب كان من أخذ من كل شيء بطرف. وكانت ثقافة الجاحظ تمثل هذا العصر أحسن تمثيل. فقد خاض في جميع الموضوعات المتداولة، وأعمل فيها فكره، وتجاوب معها وأبدى فيها آراءه.

(26) – الجاحظ: البيان والتبين . ج 1 . ص. 139.

(27) – المصدر نفسه ج 2 . ص. 7 .

(28) – المصدر نفسه ج 1 . ص. 83 .

(29) – المصدر نفسه ج 1 . ص. 115 .

الموصوفة بوصف عام مثل: «ولا عبد مؤمن خير من مشرك». [21] وما أضيف إليه «كل» و«جميع» لفظا ومعنى مثل « **كل نفس بما كسبت رهينة**». [22] وأما المشترك فهو اللفظ الذي يدل بالوضع اللغوي الأصلي على معنيين أو أكثر مثل «المولى» يقال للسيد والعبد، «العين» تقال للحاسة المعروفة ولعين الماء. [23]

وهنا نذكر إلى أن الأصوليين- عامة – اختلفوا اختلافا كبيرا واسعا في حكم العام والمشترك، ولهما فيهما أقوال متفرعة تختلف باختلاف المذاهب الفقهية. [24]

وكثيرا ما كان النحاة يربطون في تفكيرهم وأبحاثهم بين منطق اللغة ومنطق العقل، توجههم في ذلك إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى حيث جهات – أو موجهات مركبة من جهات عقلية منطقية تخص المعنى وجهات لغوية نحوية تخص تركيب الكلام: فالكلام «المستقيم الحسن» مثل: «زرتك أمس» مستقيم اللفظ (جهة نحوية) حسن المعنى (جهة عقلية). والكلام «مستقيم المحال» مثل «زرتك غدا» مستقيم اللفظ (جهة نحوية) ومحال المعنى (جهة عقلية، هو محال لأنه يجمع بين متناقضين الماضي والمستقبل. أما الكلام «المستقيم الكذب» مثل «حملت الجبل» فهو مستقيم اللفظ (جهة نحوية) ولكنه كذب من حيث المعنى (جهة عقلية). أما «المستقيم القبيح» مثل «قد محمدا رأيت» فهو مستقيم لفظا ولكنه قبيح من حيث ترتيب الكلمات (جهة نحوية). يبقى أخيرا «المحال الكذب» مثل «سوف أشرب ماء البحر أمس» هو مستقيم لفظا (جهة نحوية) ولكنه محال عقلا لأنه يجمع بين المستقبل والماضي بين «سوف» و«أمس»، بالإضافة إلى أنه كذب لأن المتكلم لا يستطيع أن يشرب ماء البحر فهو يدعى كذبا. [25]

وإذن إذا كان النحاة قد ربطوا في تفكيرهم وأبحاثهم بين منطق اللغة ومنطق العقل فإن علماء أصول الفقه قد عملوا على إحكام هذا الربط حينما طابقوا في أبحاثهم الأصولية بين الدلالة والاستدلال، بين طرق دلالة اللفظ على المعني وتقنيات تحليله، وبين "مبادىء" العقل وآليات نشاطه، فصار عمل العقل عندهم يعني "استثمار" النص، وهو ما يسمونه بـــ «الاجتهاد».

---

(21) – سورة البقرة – الآية 221

(22) – سورة المدثر – الآية 38

(23) – انظر حامد أو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ص. 83 وما بعدها.

(24) – انظر عبد الغفار حامد. العربية: خصائصها وسماتها. منشورات دار الشرق. بيروت 1990 ص. 86 وما بعدها.

(25) – انظر المرجع نفسه . ص. 91.

مرجع ذلك إلى طغيان التفكير العقلي عليه. فهو لا يكتفي بتسجيل تفاصيل الواقع فحسب بل يحرص على فحصه وتحليله ابتغاء فهمه فهما تاما حقيقيا. ولذلك نراه يستجمع انتباهه ويثبت نظره وفكره في موضوعه، ليستخرج منه وجهات نظر جديدة لم ينتبه لها غيره. وكان يهتم بدقيق الأمور اهتمامه بجليله. فلم يترك أمرا، مهما صغر شأنه إلا وتوقف عنده واعتبره وأعمل فيه فكره، ليحيط بجميع جوانبه، الظاهرة والخفية. وبذلك كان يبتكر في توليد المعاني، ويغذي مادة تفكيره الخصبة المتنوعة. ولعل هذا ما كان يدفعه إلى اعتبار ما في الكون من حكمة ودلالة على الله [33]، وإلى الاعتبار والتنبه كما ينبغي، إذ إنهم لم يختلفوا في الحقائق إلا لعدم استتمامهم النظر ولإخلالهم بأصول النظر: «و لم تفترق الأمور في حقائقها، إنما افترق المفكرون فيها، ومن أهمل النظر وأغفل مواضع الفرق وفصول الحدود. فمن قبل ترك النظر، ومن قبل قطع النظر، ومن قبل النظر من غير وجهة النظر، ومن قبل الإخلال لبعض المقدمات، ومن قبل ابتداء النظر من جهة النظر، واستتمام النظر مع انتظام المقدمات، اختلفوا». [34]

وهكذا يتبين لنا أن النظر والتفكير والاعتبار، لتحليل الأمور وتفهمها، كانت تخضع لأصول وقوانين وأساليب. فالتفكير لا يفيد معنى إلا إذا كان صحيحا، يربط بين مقدمات صحيحة مسلم بها أو ضرورية، فيستنتج منها فكرة جديدة. ولما كان تفهم الأمور وتفسيرها يترتب على تحديد عللها ومعرفة أسبابها، فمن الطبيعي أن يعمد الجاحظ في بحثه إلى المنطق، وهو علم أحكام العقل. فاستخدم طرقه في إقناص المقدمات من تعريف وتقسيم وتصنيف، ثم في التعليل بوساطة الاستدلال القياسي والاستقراء والتمثيل، فاستعان بأساليبه في ربط المقدمات على شكل أقيسة وأدلة وبراهين، وقد أحسن استعمال آلة المنطق إلى حد أصبح فيه يحتج للشيء وضده، ويحشد لكل منهما الحجج والبراهين، على غرار ما هو وارد في «رسالة الشارب والمشروب». [35]

واستعمل أخيرا مقاييس المنطق في نقد المعارف توصلا إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية، وكانت هذه الأساليب شائعة بين المتكلمين، غير أن الجاحظ عمم تطبيقها واستغلها في الموضوعات الأدبية أيضا، حتى أصبحت تشكل نوعا من أنواع البديع، أدخله ابن المعتز في كتاب «البديع»، تحت عنوان «المذهب الكلامي». وفي هذا المذهب تتجلى نزعة أبي عثمان الكلامية العقلية بصفة

(33) – الجاحظ : كتاب الحيوان. ج 1 . ص. 37 .

(34) – الجاحظ : كتاب الحيوان. ج 3 . ص. 299 .

(35) – ينظر أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: فصل من مصدر كتاب في الشارب والمشروب، مجلة المورد عدد 4 1978 العراق ص. 197.

مباشرة، ونزعته هذه في تدقيقه مصورا، أو في تفكيره محللا مستنبطا، تدل على حرصه الشديد على إعطاء الواقع حقه من المعاني قدر المستطاع، كما تدل على عنايته الشديدة بأن يكون كلامه مطابقا لموضوعه وللواقع مطابقة كاملة.

وكان الجاحظ، فوق هذا، يتمتع بحاسة مرهفة، فيتفاعل مع الواقع ويخلله ويحيط بأسراره وخفاياه. فذهب شوطا بعيدا في استخراج المعاني وتوليدها. وعلينا الآن أن نبحث طرقه في تركيب هذه المعاني وترتيبها والتأليف بينها. فالتفكير كما يوحي به أصل الكلمة، يقوم خصوصا على ربط الأفكار بعضها ببعض بحسب خطة معينة، يعيد إليها وحدتها العضوية. وهو في كل ذلك يحرص على تحقيق المطابقة بين كلامه وموضوعه، غير أن مطابقة الحال البلاغي، لا يقتصر على الموضوع، بل يشتمل أيضا المخاطب، إذ إن غاية الكلام تتضمن الإفصاح والإفهام جميعا، ولا بد للمتكلم من أن يحسب حساب المخاطب ويلائم بين كلامه وحاله، ليؤمن لكلامه بلوغ غايته. وقد عني الجاحظ أيضا بهذه الناحية عناية كبيرة، وأخذ قارئه بعين الاعتبار، وحرص على أن يكون كلامه مطابقا لمقتضى حاله ونفسيته، عملا بما قاله في «الحيوان»: «وليس ينبغي (للعاقل) أن .. يسوم النفوس ما ليس في جبلتها». (36) ولذلك أدخل في تضاعيف مؤلفاته ألوانا شتى من المحسنات المعنوية، ابتغاء تحبيب قارئه في مطالعة كتبه، وجلب نشاطه في مواصلة المطالعة، وترسيخ المعاني في قلبه وذهنه. ومن هذه المحسنات، نخص بالذكر الاستطراد والدعابة والتعبير الخيالي. ونحن نعتبرها من روافد الفعل الكتابي عند الجاحظ؟ لا من صميمه لأن صميم كتابته بناه على صناعة الكلام وصناعة الكلام أدت إلى توسيع ثقافته، ذلك لأنه كان يتعرض لكل موضوع في حجاجه. ومن أجل ذلك كان لزاما عليه أن يوسع ثقافته، ليستمد منها حججه وبراهينه في التدليل على ما هو بصدده.

ولعل الرغبة في سعة الثقافة تظهر لنا عند الجاحظ في دفاعه عن الكتاب بعامة إذ يقول: «ولا أعلم نتاجا... يجمع بين التدابير العجيبة والعلوم الغريبة، ومن آثار العقول الصحيحة ومحمود الأذهان اللطيفة، ومن الحكم الرفيعة والمذاهب القويمة والتجارب الحكيمة، ومن الإخبار عن القرون الماضية والبلاد المتنازعة، والأمثال السائرة والأمم البائدة ما يجمع لك الكتاب». (37) فالجاحظ بوصفه فوائد الكتاب هذه، يدافع بصورة غير مباشرة عن كتبه ولا سيما عن «كتاب الحيوان»، وهو كتاب أشبه بموسوعة ثقافية يجمع بين دفتيه جميع أوجه ثقافة عصره، ويعكس لنا ثقافة أدباء ذلك العصر الشاملة: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم لأنه وإن كان

(36) – الجاحظ : كتاب الحيوان. ج 6 . ص. 8 .

(37) – الجاحظ : كتاب الحيوان. ج 1 . ص.42 .

عربيا أعرابيا، وإسلاميا جماعيا، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع، وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة ووجدان الحاسة وإحساس الغريزة». (38)

غير أن الجاحظ، في معرض هذه الثقافة الواسعة التي يتميز به، يخصص للفلسفة مكانا مرموقا حيث كثيرا ما يطلب من المتكلم أن يكون ملما بالفلسفة بقدر إلمامه بالدين، فلأن الفلسفة توفر له أساليب البحث وتخط له طرق التفكير، في الدفاع عن الدين والفصل بين الحق والباطل في سائر الصناعات. إن الكلام يقوم على البحث والتنقير (39)، والمتكلم الحقيقي — في رأيه - «لم يقنعه من الأديان إلا الخالص الممتحن، ولا من المنحل إلا الإبريز المهذب، ولا من التمييز إلا المحض المصفى... والذي رغب عن ظلم القياس، بقدر رغبته في سداد اليقين». (40)

لذلك كان للكلام فضل كبير على الدين في إقامة الحجج الصحيحة وتنفيذ آراء الملحدين وتمييز الدليل من الشبهة: «ولولا الكلام لم يكن لله دين ... ولم يكن بين الحق والباطل فرق، ولا بين النبي والمتنبي فصل، ولا بانت الحجة من الحيلة والدليل من الشبهة». (41) ومعنى ذلك أن نشاط المتكلم لا يقتصر على الدين، بل يشمل كل صناعة وأدب وعلم، إذ «إن صناعة الكلام علق نفيس وجوهر ثمين... وهو العيار على كل صناعة والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره». (42) وذلك لأن الكلام هو الآلة التي يستعان بها لإحكام النظر في البحث، وإقامة القياسات الصحيحة في التدليل، حتى جعلوه «عيارا على كل نظر وزمانا على كل قياس». (43) فمن أراد، إذن، أن يأمن الزلل والخطأ في تفكيره واستدلاله وبناء قياسه سواء أكان ذلك في العلوم النظرية أم في العلوم التطبيقية، كالطب مثلا (44)، فعليه أن يكون متكلما ملما بالفلسفة، ليستمد منها وسائل اقتناص الحق وكشف الستار عن الباطل ابتغاء اليقين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(38) – المصدر نفسه ص 11.

(39) – «في صناعة الكلام» على هامش «الكامل» المبرد تحقيق أحمد محمد شاكر . مطبعة دار الكتب القاهرة 1963 جـ. 2 ص. 238. وما بعدها.

(40) – المصدر نفسه . ص. 239 .

(41) – ينظر «رسالة الجاحظ» في «المشرق» تحقيق محمد زغلول سلام. مطبعة الكتب والوثائق القومية ص. 275.

(42) – «في صناعة الكلام، على هامش الكامل» ج 2 . ص. 239.

(43) – رسالة الجاحظ في "المشرق" ص. 285.

(44) – ينظر كتاب الحيوان ج. 5 .ص. 59.

2) الاتجاه العقلي المعتزلي وتحرر نتاج الجاحظ الحجاجي:

لقد سبق أن ذكرنا بأن للعقل في تفكير المعتزلة أهمية جوهرية فيه يتميز الإنسان عن الحيوان، وهو المرجع الأخير في حياته الخلقية وفي نشاطه الذهني، وهو أيضا قوام علم الكلام، وقد وصفهما الجاحظ بصفات متشابهة فكما أن علم الكلام جعل «عيارا على كل نظر وزمانا على كل قياس». (45) يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحجة والحيلة وبين الدليل والشبهة ... ويصنع في العقول من العبارة وإعطاء الآلة مثل صنيع العقل في الروح، حتى صار أهل كل علم عليه عيالا، كذلك العقل هو زمام على الأعضاء، وعيار على الحواس، له الحكم القاطع والإستبانة الصحيحة، إنه الحجة، وبه يقهر الرأي الهوى، ولذلك سمي عقلا وحجرا». (46) فهو إذن المرجع الأخير وله الحكم النهائي في الأمور: «فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل». (47) فيه تتسع المعرفة ويكثر الصواب والرأي، وهذه المكانة للعقل تترتب عن كونه وكيل الله عند الإنسان، وقد منحه الله إياه لكي يعتبر ويفكر وبهذه الطريقة يصل إلى المعرفة فيؤثر الحق على هواه. (48)

ووظيفة العقل مزدوجة في الميدانين الخلقي والذهني، أما في الميدان الخلقي، فالعقل هو الآلة التي بها يفرق بين ماله وما عليه، ويتسلط على شهواته، ويقوم ما اعوج منها ويسكن ما تحرك: «وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرين إن لم ... يعط الآلة التي بها نستطيع التفرقة بما عليه وله، والعلم بمصالحه ومفاسده، فيقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته... وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل». (49) وأما في الحياة الذهنية فالعقل هو أيضا آلة المعرفة، وبها «يعرف الإنسان عواقب الأمور... ثم العلم بالله وحده». (50) إن وجود المعرفة مترتب على وجوده، إذ أعطى الله الإنسان العقل للاعتبار والتفكير الموصلين إلى المعرفة. ولكن إذا أردنا أن ندقق في معناها، فنقول إنها تقوم على تفهم علل الأمور وأسبابها، إذ إن العقل يعمل – عادة في التحري على العلل وتحديد الأسباب. وهذا هو رأي الجاحظ عندما يقول إن كتب الأدب، التي يبحث فيها عن العلل

(45) – رسالة الجاحظ: في المشرق ص. 285.

(46) – طه الحاجري: الجاحظ، حياته وآثاره ص. 38 وما بعدها.

(47) – الجاحظ: الحيوان ج 1 ص. 107.

(48) – الجاحظ: الحيوان ج 5 ص. 543.

(49) – الجاحظ: حجج النبوة ص. 124.

(50) – المصدر نفسه ص. 124.

والأسباب إنما هي «عقل غيرك تزيده إلى عقلك». [51] ولما كان تفهم العلل لا يكون إلا بالاستدلال، والعقل هو آلة الاستدلال، إذ إن «العقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل»[52]، فنقول إن العلم الذي يفيده العقل يقوم على الاستدلال لتفهم أسباب الأمور وعللها.

ووظيفة العقل –عموما– من الناحية الذهنية تقوم على اكتساب العلم باستخراج الأدلة واستيعاب العلل.

أما إذا أردنا أن نتعمق في فهم معنى العلم في نظر الجاحظ، فلا بد أن نفهمه من علاقته مع الحكمة، وهذه العلاقة هي جد وثيقة، فكثيرا ما يقرن الجاحظ اللفظين كمرادفين، فيقول: «ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر وتأملته ... لتبجس عليك من كوامن المعاني ومن خفيات الحكم وينابيع العلم». [53] وعليه، فالعالم، إذن هو الحكيم: «إن جماعات أهل الحكمة قالوا: واجب على الحكيم ... فإنما حمدت العلماء» [54]، كما أن العلم والمعرفة هما في نظره الحكمة بالذات: «وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره. ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها وحددت من عجيب حكمتها ... لقد خس حظنا من الحكمة وضعف سببنا إلى المعرفة». [55] وما هذه الصلة الوثيقة بين العلم والحكمة إلا لأن الاثنين يهدفان إلى تفهم الأسباب والعلل ابتغاء الوقوف على حقيقة الأمور، فيقول في «المعاد والمعاش» : «واجب على كل حكيم أن يحسن الارتياد لموضع البغية وأن يتبين أسباب الأمور» [56]: كما يقول في «رسالة التربيع والتدوير»: «وقد زعم ناس ممن ينتحل الاعتبار ويتعاطى الحكمة ويطلب أسرار الأمور»[57]، موضحا هكذا أهم ما تتضمنه الحكمة ويستبان من رسالته في «المعاد والمعاش» أن العلم يقوم على تفهم العلل والأسباب، فيلوم واضعي الأدب قبله لأنهم لم يبينوا علل الأمور ولم يكشفوا عن

(51) – الجاحظ: رسالة المعاد والمعاش ص. 6.

(52) – الجاحظ: حجج النبوة ص. 118.

(53) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 1 .ص. 209.

(54) – الجاحظ: رسالة المعاد والمعاش ص. 1.

(55) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 1 .ص. 58.

(56) – الجاحظ: رسالة المعاد والمعاش ص. 1.

(57) – الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير ص. 34.

أسبابها ولم يدلوا على أصولها، لذلك تولى وضع كتاب في الأدب جامع لعلم كثير من "المعاد والمعاش" يصف فيه علل الأشياء وأسبابها[58].

أما اقتران العلم بالحكمة في نظر الجاحظ، فيرجع إلى تفهم أسباب الأمور يعني تفهم تدبير الله في خلقه إذ إنه «لم يخلق الخلق سدى ولم يترك الصور هملا ... ولم يدع شيئا غفلا غير مرسوم ونثرا غير منظوم، وسدى غير محفوظ»[59]، بل إنه وضع فيها البراهين الدالة على حسن تدبيره وحكمته، وكتاب «الحيوان» بما يتضمن من معرفة وعلم، يدور حول هذه النقطة وغايته استجلاء حكمة الله وتدبيره في أخس خلقه، وذلك بالوقوف على مظاهر خلق كل منها وما فيها من عجيب المعارف وغريب التدبير. يقول الجاحظ:«ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلف من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل»[60]. فالعاقل، إذن، هو حكمة ويستدل على الحكمة، أي على معرفة ما استخزن الدليل من البرهان وحشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة، أما كتاب «الحيوان»، فهو «كتاب موعظة وتعريف وتفقه وتنبيه»[61]، يبين فيه الجاحظ تدبير الخالق، بأن يبرز علل تصرف الحيوانات، مهما صغر حجمها وقل شأنها في عيون الناس[62]، وهكذا يقيم الحجة على أن الله لم يخلق الخلق سدى وبذلك تظهر حكمته للعيان. وما ذلك إلا «لأن مدار الأمر يرتكز على فهم المعاني لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات»[63]، وعلى الأخذ بما يراه العقل لا بما تراه العين.

غير أن غاية العلم أو الحكمة الأخيرة هي الوصول إلى معرفة الحق معرفة يقينية، تؤيدها الحجة والبرهان، بحيث لا يبقى معها مجال للشبهة. ذلك لأن في كثير من الحق مشتبهات لا تستبان إلا بعد النظر والتأمل إذ إن من قل علمه كثر نقصه ولم يجد برد اليقين[64]. وقد راعى الجاحظ ذلك كله فيما كتب وصنف. فأضاف في «المعاد والمعاش» قائلا: «فلم أدع من تلك المواضيع الخفية موضعا إلا أقمت لك بإزاء كل شبهة دليلا، ومع كل خفي من الحق حجة ظاهرة، تستنبط بها

(58) – ينظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 1 .ص. 339.

(59) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 2 .ص. 339.

(60) – المصدر نفسه ج 1 ص 33.

(61) – المصدر نفسه ج 1 ص 37.

(62) – المصدر نفسه ج 4 ص 5.

(63) – المصدر نفسه ج 5 ص 542.

(64) – الجاحظ: رسالة حجج النبوة ص. 123.

غوامض البرهان وتستبين بها دفائن الصواب»[65]. وبذلك تكون المعرفة معرفة يقينية، وحجتها قاهرة، غير قابلة للشك.

ولكن المعرفة اليقينية لا تتأتى سدى، ولكن يتوصل إليها بوساطة وسائل. فغريزة العقل لا تفي بهذه المعرفة إلا بعد الاعتبار والتنبيه، وحسن النظر، والارتقاء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية، والانتقال من الشك إلى اليقين.

فكان للجاحظ أن دعا على من يسعى وراء العلم والحكمة والحق وبرد اليقين، الاعتبار والتنبيه، والنظر والبحث إلى قوله: «إن الناس قد استغنوا عن التكرير، وكفوا مؤونة البحث والتنقير، لقلة اعتبارهم ومن قل اعتباره قل علمه»[66]. غير أن النظر والاعتبار اللذين يدعو إليهما الجاحظ، لا يكونان بفتح العين واستماع الآذان، إنما «بالتوقف من القلب والتثبت من العقل، وبتحفيظه وتمكينه من اليقين والحجة الظاهرة»[67]. وذلك لأن الأمور لها حكمان «حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجة»[68]. فالبراهين والأدلة التي بها يصل الإنسان إلى المعرفة اليقينية هي من أعمال العقل، كما أن الفصل بين الصحيح والباطل في معطيات الحواس يرجع إلى العقل: «ولعمري إن الحواس لتخطيء وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن»[69] فهو الذي يخرج الشيء الجاهز من باب الإنكار بوساطة إثبات الأدلة ويدخله في باب اليقين[70].

والجاحظ، يرى بعد هذا، أنه على طالب العلم أن يحسن النظر، وذلك بأن يطيل البحث والتنقير من التجارب، ويكون ثاقب الذهن، غواصا في المعاني، إذ إن قوة غريزة العقل لن تضطلع بمهمتها دون النظر الطويل الذي يشدها، والبحث الشديد الذي يشحذها، والتجارب التي تحنكها»[71].

غير أن طالب العلم لن يحسن النظر، ما لم تتوافر لديه آلة للنظر سليمة وعقل صحيح، وما لم يحسن استعمالها باستدلالاته. فالاستدلال يترتب على وجود العقل، ويقوم على الارتياد إلى مواقع الحكمة في الكون بوساطة الدلالة على الحكمة التي أودعها الله فيه، ولا سيما أن الله أودعها لهذه الغاية، إذ

(65) – الجاحظ: المعاد والمعاش ص. 8.

(66) – الجاحظ: حجج النبوة ص. 123 وما بعدها.

(67) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج4 ص. 211.

(68) – المصدر نفسه ج1 ص. 207.

(69) – الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير ص. 14.

(70) – انظر كتاب الحيوان ج7 ص. 126.

(71) – الجاحظ: حجج النبوة ص. 24.

إنه «لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى»[72]. وطالب العلم لن يحسن الاستدلال ما لم ينظر إلى الأمور من الوجهة التي أراد الدال أن ينظر إليها، أي من الجهة التي يدل الله منها. غير أن ذلك لا يكفي بل يجب عليه أيضا أن يخلص لقوانين النظر، فيكون تفكيره منطقيا صحيحا، يستعين فيه بمقدمات صادقة، منتظمة التركيب فحينئذ يستطيع معرفة الأمور على حقائقها الثابتة. أما سبب افتراق المفكرين واختلافهم فيرجع إلى إغفالهم لمواضيع الفرق وفصول الحدود «فمن قبل ترك النظر، ومن قبل قطع النظر، ومن قبل النظر من غير وجه النظر، ومن قبل الإخلال ببعض المقدمات، ومن قبل ابتداء النظر من جهة النظر مع انتظام المقدمات، اختلفوا»[73].

هكذا يقرر الجاحظ أن العلم، أو معرفة الحقيقة معرفة يقينية ولا ينال إلا باعتبار من العقل، مستدلا بما أودع في الكون من الأدلة والبراهين والحجج. غير أنه يقرر أيضا أن العقل لا ينال ذلك بنفسه بل بما باشرته الحواس وما استدعته الحوائج من الخواطر[74]. ولذلك يشترط على طالب العلم أن يأخذ بمعطيات الحواس، فالمعرفة الحسية تعتبر المادة التي يعمل فيها العقل، مستنبطا معللا مستدلا بما يقع تحت الحواس من الحقيقة الثابتة. فقد أخذ الجاحظ واضعي الآداب قبله لإهمالهم ذلك فقال: «وتركوا الدلالة على أعيان الأمور التي بمعرفتي عللها يوصل إلى مباشرة اليقين فيها، وينتهي إلى غاية الاستبصار منها»[75]. ولكن قبل استنباط عللها، لا بد من الوقوف عليها ومشاهدتها وتفحصها تفحصا تاما كاملا. ولهذا السبب حين حدد أبو عثمان طريقة الاستدلال، أبرز أهمية معطيات الحواس، على أن تكون مرحلة للارتقاء منها إلى المعرفة اليقينية، قال «ولا تكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية وتمييز الأمور بها، إذا ما يتميز عنه العقول وتحصره المقاييس. ولا يكون عمل الدنيا سلما إلى عمل الآخرة، ولا يرتقي من معرفة الحواس إلى معرفة العقول»[76]. وقد عد من قل اعتباره وقل علمه واكتفى بما يمس حواسه، قليل السرور بالنسبة إلى من وجد برد اليقين إذ يقول: «وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرت به حواسه ومسه جلده»[77]. ومن بين المعارف الحسية التي يستدل بها العقل، يذكر الجاحظ «العيان الظاهر

(72) – المصدر نفسه ج2 ص. 115.

(73) – المصدر نفسه ج3 ص. 299.

(74) – ينظر حجج النبوة ص. 124.

(75) – الجاحظ: رسالة المعاد والمعاش ص. 6،7.

(76) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج2 ص. 116.

(77) – الجاحظ: حجج النبوة ص. 124.

والخبر القاهر»[78]. وأما العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان، مثل سرائر القلوب، فإنما يدرك بآثار أفاعيلها[79]. وهكذا يتجلى لنا أهمية معطيات الحواس في اكتساب المعرفة اليقينية.

غير أن الجاحظ لا يسلم بها بصورة تلقائية، لأنه يعرف تماما ما يعتري الحواس من خطإ وما يتطرق إلى الأخبار من تشويه. فلذلك يشترط أيضا على طالب العلم أن يخضع معطياته للشك والنقد. فهو يعتبر الشك مرحلة ممهدة لليقين، يقول: «اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له»[80]، بل يدعو إلى تعلم الشك في المشكوك فيه، أي إلى الشك المنهجي الذي يعود على التوقف والتثبت من الأمور، ويدفع خطر التسرع في قبول الأخبار والتعرض بالتالي إلى الخطإ، وأبو عثمان يسير في ذلك على منهج أستاذه أبي إسحاق النظام، الذي كان يعتقد أن اليقين مسبوق لا محالة بالشك، وأنه «لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك»[81].

ولما كان الشك وسيلة، فعلى الشاك أن يخرج منه باكتساب اليقين، إذ إن «ظلام الشك لا يجلوه إلا مفتاح اليقين»[82]. والطريق إلى ذلك، استخراج الأدلة التي تحول المظنون إلى يقين: «وأول العلم بالغائب، الظنون والنظون إنما تقع في القلوب بالدلائل، فكلما زاد الدليل قوي الظن حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب، وذلك لكثرة الأدلة ولترادفها»[83]. فالشك إذن في نظر الجاحظ يعتبر أسلوبا وطريقة في اكتساب المعرفة اليقينية، إذ يفيد الباحث التريث والتسهل والتوقف، ويدفعه إلى العمل على اكتشاف العلل والأسباب الحقيقية التي تزيل الشكوك وتفيد برد اليقين.

ويشترط أخيرا على طالب العلم أن يكون بليغا، ذلك لأن المعرفة الحقيقية لا تكتمل ما لم يعبر عنها بعبارة مطابقة لمقتضى الحال، ولأن العلاقة بين التفكير والتعبير جد وثيقة، فالتفكير الصحيح لا بد أن يعبر عنه تعبيرا واضحا، لأن العبارة الواضحة هي دليل على التفكير الصحيح. وهناك سبب آخر، اقترنت من أجله البلاغة بالعلم، وهو أن المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة، كانوا خطباء ودعاة، يسعون وراء العلم، لا لإرواء تعطشهم إلى المعرفة فقط، بل أيضا ابتغاء نشره وإعلاء شأن

(78) – المصدر نفسه ص. 118.

(79) – الجاحظ: المعاد والمعاش ص. 25.

(80) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج6 ص. 35.

(81) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج6 ص. 36.

(82) – الجاحظ: الشارب والمشروب ص. 281.

(83) – الجاحظ: المعاد والمعاش ص. 25.

الحق وبث اليقين في نفوس المستمعين. ولما كانت البلاغة أداة تبليغ العلم وإيصال الدعوة، فمن الطبيعي أن تدخل في دائرة نشاط المتكلمين واهتمامهم، وقد بين لنا الجاحظ، في مقدمة «كتاب الحيوان»، دور الكتب في تحصيل العلم والمعرفة اليقينية، وفي نشره وإفهامه المتعلمين، وفي تخليد مآثر الأمم ومعارفها. كما أنه في رسالة «التربيع والتدوير»، يبرز مزايا الكلام البليغ الذي يفيد اليقين، ففي هذه الرسالة نراه يعزو لعبد الوهاب، بتهكمه المعتاد، أجمل صفات الكلام، ثم يقول : «فإذا كان الكلام على هذه الصفة وألف على هذه الشريطة، لم يكن اللفظ أسرع إلى السمع من المعنى إلى القلب، وصار السامع كالقائل والمتعلم كالمعلم وخفت المؤونة واستغنى عن الفكرة وماتت الشبهة وظهرت الحجة، واستبدلوا بالخلاف وفاقا وبالمجاذبة موادعة، وتهنئوا بالعلم وتشفوا ببرد اليقين ... وبدت عورة المبطل وظهرت براءة المحق»[84].

وهكذا فقد أدخل الجاحظ البلاغة فيما يشترطه من شروط للوصول إلى العلم وبرد اليقين، بل ربطها به بصورة وثيقة، حتى أصبحت أصلا من أصول النزعة العقلية.

ولكن العلم الصحيح وبرد اليقين لا يثبتان للمرء إلا بتوافر نقد لمعطيات الحواس والأخبار لنتائج الاستنتاج. أما فيما يتعلق بمعطيات الحواس، ولا سيما السماع منها، فإنه لا يتورع عن فض ما لا يتأكد له بنفسه وما لا يقر به العقل، فيرد مثلا على من زعم أن للنبيذ أثرا في عمر الإنسان ويقول: «فذكروا أنهم وجدوا بعد مرور دهر عامة من كان يشرب النبيذ حيا ومن لا يشربه قد مات عامتهم، وكانوا قد بلغوا في السن. أما عثمان ويزال فكانا من المعمرين وقد رأيتهما جميعا ولم أسمع هذا منهما. وسنأتي على هذا الباب في موضعه من ذكر المعمرين، ونميز الصدق فيه من الكذب، وما يجوز وما لا يجوز، إن شاء الله»[85]. كما أنه يرفض ما زعموا في أعراض داء الكلب معتمدا على ما عاينه هو «... فلم ينبح إلى أن بريء، ولا هر ولا دعا بماء حتى رآه الكلب صاح: ردوه... ولا أصابه مما يقولون قليل أو كثير. ولم أجد أحدا من تلك المشايخ يشك أنه لم يروا كلبا قط أكلب ولا أفسد طبعا منه. فهذا الذي عاينت»[86]. وغالبا أيضا ما كان يكتفي برد الخبر أو الزعم دون إيراد البرهان لتعارضه مع العقل بصورة واضحة، كالذي قيل مثلا في الخلق المركب: «وقالوا في الخلق المركب ضروبا من الحق والباطل، ومن الصدق والكذب. فمن الباطل

(84) – الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير ص. 20-21.

(85) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج1 ص. 158.

(86) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج2 ص. 14.

زعمهم أن الشبوط ولد الزجر من البني، وأن الشبوط لا يخلق من الشبوط، وأنه كالبغل وتركيبه وإنساله»[87].

وإلى جانب نقد الأخبار، ينقد الجاحظ أساليب الاستدلال ونتائجه. وهو يعيب من يروي الأخبار والروايات دون عللها، يقول : «وقد كرهوا أشياء مما جاءت في الروايات لا تعرف وجوهها، فرأى أصحابنا لا يكرهونها ولا نستطيع الرد عليهم، ولم نسمع لهم في ذلك أكثر من الكراهة. ولو كانوا يرون الأمور مع عللها وبرهاناتها، خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان، وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة»[88].

ويعيب أيضا من يجعل الظن مكان اليقين، وشبه الدليل مقام الدليل، فيبني على مثل هذه المقدمات أقيسته، مثل: «الذين زعموا، أن البغل، إنما طال عمره لقلة السفاد، والعصفور إنما قصر عمره لكثرة السفاد وغلمته- لو قالوا هذا على جهة الظن والتقريب، لم يلمهم أحد من العلماء، والأمور المقربة غير الأمور الموجبة، فينبغي أن يعرفوا فصل ما بين الموجب والمقرب، وفصل ما بين الدليل وشبه الدليل، ولعل طول عمر البغل يكون للذي قالوا ولشيء آخر. وليس ينبغي أن نجزم على هذه العلة فقط، إلا بعد أن يحيط علمنا بأن عمره لم يفضل على أعمار تلك الأجناس إلا لهذه العلة»[89].

وما ذلك إلا لأن مثل هؤلاء لا يصححون ولا يميزون، إنما يتمسكون بأدنى سبب في التدليل على ما هم بصدده[90].

وهذا كله ناتج عن قلة اكتراثهم للشك. فلذلك ينقد الجاحظ من لايشك وهو يبحث ويفكر، بحيث يستنتج نتائج غريبة وأخبارا عجيبة، كما هوالحال في حكاية مطر الضفدع والشبوط: «وفيها (الضفدع) أعجوبة أخرى: وذلك أنا نجد، من كبارها وصغارها الذي لا يحصى، في غب المطر، إذ كان الممطر ديمة. ثم نجدها في المواضيع التي بقربها بحر ولا نهر ولا حوض ولا غدير...حتى زعم كثير من المتكلفين ومن أهل الجسارة ممن لا يحتفل بسوء الحال عند العلماء، ولا

(87) – المصدر نفسه ج1 ص. 149.

(88) – المصدر نفسه ص. 339.

(89) – المصدر نفسه ج5 ص. 223.

(90) – ينظر الجاحظ «الحيوان» ج4 ص. 178.

يكترث للشك، أنها كانت في السحاب. ولذلك طمع بعض الكذابين ممن نكره اسمه، فذكر أن أهل أيذج مطروا مرة أكبر شبابيط في الأرض وأسمنها وأعذبها وأعظمها...»[91].

ومن الواضح أن الجاحظ ينقد من يخل بهذه الأصول في البحث، حتى إنه لم يتحرج من نقد أستاذه النظام وأستاذ أستاذه أرسطو، وإبراز ما في طرق بحثهما من خلل ونقص. أما النظام، فعاب عليه أن يقيس ويبني أقيسته على أصول لم يحققها: «فلو كان بدل تصحيحه القياس، التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص ولكنه يظن الظن ثم يقيس عليه، ثم ينسى أن بدء أمره كان ظنا. فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لا يقول سمعت، ولا رأيت»[92]. وكذلك يعيب على أرسطو عدم شكه في الأخبار بحيث كان يأخذ بها دون اختبارها وامتحانها وتأييدها بالمشاهدة والعيان، يقول: «وأما قول صاحب المنطق في أن الضفادع لا تنق حتى تدخل فكها الأسفل في الماء ... فقد قال ذلك، وقد وافقه عليه ناس من العلماء وادعوا في ذلك العيان. فأما زعمه أن السمكة لا تبتلع شيئا من الطعم، إلا ببعض الماء، فأي عيان دل على هذا؟ وهذا عسر!»[93].

وهكذا، فإن الجاحظ لا ينقد من يروي الأخبار والروايات إنما ينقد من ينقلها ويؤمن بها ويؤكد معانيها، ولاسيما إذا كان من العلماء، فيخرج كلامه مخرج الشهادة القاطعة، فيتوهم السامع وعامة الناس أنه صحيح.

3) فاعلية عقل الجاحظ في النقد والدحض من خلال «رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في فعله»:

ولعل أبرز مثال على صرامة الجاحظ في نقد الروايات ما نجده في رسالته «رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في فعله» وتحديدا توقفه الطويل عند رواية "كتاب القضية"[94] والذي نورده فيما يأتي زيادة في الإيضاح ووقوفا على مظاهر نقد الجاحظ بصورة ملموسة.

---

(91) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج5 ص. 526-527.

(92) – المصدر نفسه ج 2ص. 230.

(93) – المصدر نفسه ج 5 ص. 541 و 220.

(94) – الجاحظ: رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في فعله – كتاب القضية مدخول لفظا وشهودا ومضمونا – ضمن الرسائل السياسية تقديم وشرح علي أبو ملحم ص. 371 – 372.

نص الكتاب كما أورده الجاحظ في الرسالة المذكورة: «بسم الله الرحمان الرحيم، حدثنا عثمان بن عبد الرحمان عن الزهري وحباب بن موسى وعلي ومجاهد عن محمد بن إسحاق: بسم الله الرحمان الرحيم: هذا ما تقاضى عليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (قال معاوية: لو سميتك بهذا لم أحاربك ولولا أنك أسن مني ما قدمتك)، فأبى علي مليا من النهر ثم تسمح وكتب: هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان: قاضى (علي بن أبي طالب) على أهل العراق [ومن كان معه] من شيعته من المؤمنين والمسلمين [وقاضى معاوية بن أبي سفيان على أهل الشام ومن كان معه من شيعته من المؤمنين والمسلمين] أنا ننـــزل عند حكم الله في كتابه فيما اختلفنا فيه من فاتحته إلى خاتمته، نحي ما أحيا ونميت ما أمات، فما وجدنا في كتاب الله مسمى أخذنا به، وما لم نجده في كتاب الله مسمى فالسنة العادلة الجامعة غير المفرقة فيما اختلفنا فيه، والحكمان عبد الله بن قيس الأشعري وعمرو بن العاص وأخذ علي ومعاوية عليهما عهد الله ليحكمان بما وجدا في كتاب الله وما لم يجدا في كتاب الله مسمى فالسنة العادلة الجامعة غير المفرقة، وأخذ الحكمان من علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي يرضيان من العهد والميثاق ليرضيان بما يقضيانه فيهما من خلع من خلعا وتأمير من أمرا، وأخذ من علي ومعاوية والجندين كليهما الذي يرضيانه من العهد والميثاق وأنهما آمنان على أنفسهما وأموالهما، والأمة لهما أنصار على ما يقضيان به عليهما وأعوان على من بدل وغير، وأنه قد وجبت القضية من المؤمر والآمر والاستفاضة ورفع السلاح أينما شاؤوا وكانوا على أنفسهم وأهاليهم وأموالهم وأرضهم وشاهدهم وغائبهم، وعلى عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص عهد الله وميثاقه ليقضيان بين الأمة ولا يذراهم في الفرقة والحرب حتى يقضيا، وآخر أجل القضية بين الناس في انسلاخ شهر رمضان، فإن أحبا أن يعجلا ذلك عجلا وإن أحبا أن يؤخرا ذلك عن ملاء منهما وتراض أخرا، وإن هلك أحد الحكمين فإن أمير الشيعة والشيعة يختارون مكانه رجلا لا يألون عن أهل المعدلة والاقتصاد، وإن ميعاد القضية أن يقضيا بمكان من أهل الكوفة وأهل الحجاز وأهل الشام سواء لا يحضرهما فيه إلا من أراد، فإن أحبا أن يكون بأذرح وبدومة الجندل كان، وإن رضيا مكانا غيره حيث أحبا فليقضيا على علي ومعاوية أن يجتمعا على الحكمين، شهد عبد الله بن عباس والأشعث بن قيس وسعيد بن قيس وورقاء بن [....] البكري الخارقي وعبد الله بن طفيل البكاوي و(يقال: عبد الله بن طليق البكاوي) وجرير بن يزيد الكندي وعبد الله بن حجل العجلي وعتبة بن زياد المذحجي (أو الأنصاري) ومالك بن كعب النحلي (أو الهمداني) ويقال: عتبة بن زيد ويقال زياد بن كعب».

وهذا هو الكتاب الذي يقال إنه كتاب تعاقد عليه الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) ومعاوية قبل إجراء التحكيم بينهما، وهو الكتاب الذي يشك الجاحظ في صحته سندا ومتنا مستندا إلى سلسلة من الاستدلالات نوردها فيما يأتي:

أ) الطعن في سند الخبر، من جهة انقطاع سلسلة الرواة التي لا تتضمن من شهد الخبر، فالسلسلة تبدأ بالزهري وأشهر من يذكر فيها ابن إسحاق، أما سائر الرواة فليسوا من الثقات. وزيادة على ذلك، فهو خبر آحاد «ليس العلم به وبصحته كالخبر الذي ليست للخاصة فيه فضيلة على العامة وإنما هو خبر يدرك عند من يطلب مثله فإذا لم يجده في معدن الصحة وفي جوهر الصدق ومصاب السلامة والبراءة من التهمة فكان معرضا لأصحاب الأهواء أو لمن له في النقصان منه والزيادة فيه وفي تحريفه وتبديله أقوى العلل»[95]. وهذا كاف في نظر الجاحظ، ووفق مقاييسه لتحقيق الخبر، لرفضه وعدم الأخذ به في إثبات حق معاوية في الخلافة.

ب)الطعن في المتن – وهنا مربط الفرس، وإن كان ضعف السند مؤذنا بضعف المتن وكذبه – من عدة وجوه، أهمها:

ب 1) اختلاف محتوى المتن وتباينه حسب الفرقة التي ترويه، فما يرويه الخوارج مختلف عما ترويه الشيعة، وما يرويه أهم الشام وأهل العراق، بالصورة التي تجعل لكل فرقة رواية مختلفة عن الآخرين[96].

ب 2) اختلاف لغته في مستوى فصاحتها وبلاغتها عما عرف به المتعاقدان، فقد لاحظ الجاحظ اعتمادا على القياس، أن «للقوم كلام معروف وجوهر معلوم متى تكلف المولد لم يستطع تغليط الجهابذة فيه إذا طال شعره وامتدت خطبته، وكذلك رسالته واحتجاجه وقد يخفى ذلك في الشعر القصير والكلام القليل، وفي هذه القضية كلام ركيك، ضعيف خفيف سخيف»[97].

(95) – الجاحظ: العثمانية، ضمن الرسائل السياسية، تقديم وشرح علي بو ملحم ص. 373.

(96) – المصدر نفسه ص. 373.

(97) – المصدر نفسه ص. 372 - 373.

ب 3) عدم دلالة محتوى المتن على تدبير الإمام علي (كرم الله وجهه) وحكمته وكفاءته السياسية والعسكرية، وإظهاره بمظهر المستسلم لإملاءات معاوية، الراضي بشروطه، خاصة في البند المتعلق بتأريخ انتهاء الهدنة.

يقول الجاحظ معلقا: «ونحن لا نشك أن عليا إنما أعطى القوم لفظا ليحكم واستحل ذلك التوهم لما رجا في تلك المهلة والهدنة من رجوع بصائرهم إليهم ومن اجتماعهم بعد فرقتهم، وفي هذا الكتاب أن أجل القضية سلخ شهر رمضان وهذا كلام ظاهره ينقد ظاهر التدبير الذي لا وجه للتحكيم غيره ولا عذر فيه سواه وليس نقصه له بما يعرف بالاستنباط وبعد التفكير فيدعى فيه الغلط، بل هو ظاهر فيهما قائم بهما»[98].

فتضييق مدة الهدنة بهذا الشكل، دليل – اعتمادا على استدلال الجاحظ – على عدم وجود تدبير أصلا من جانب الإمام علي (كرم الله وجهه) لا عن ضعفه وهذا ما لا تصح نسبته له فيما هو متواتر من أخباره. فلا نترك حكم الخبر المستفيض اليقيني، لنأخذ بحكم خبر الآحاد الضعيف السند، المزيف المتن.

ج) الشك في نسب الشهود المذكور في "كتاب القضية" مع اختلاف الرواة في أسمائهم، وقلة حظهم من العدالة ورواج الذكر التي تشترط في شهود على قضية من هذا الحجم فضلا عن أن طريقة ذكرهم في الكتاب توحي بأن إيراد أسمائهم أمر ثانوي لا ضرورة له[99].

د) مناقضة محتوى المتن للوقائع، من حيث إن الكتاب ينص على تحكيم كتاب الله وسنة الرسول – صلى الله عليه وسلم –، والذي حصل بعد ذلك في التحكيم ونتائجه مخالف مخالفة صريحة للكتاب والسنة، لذلك يتساءل الجاحظ – بكثير من الحنق – عن حقيقة هذا الكتاب : «كيف يجوز أن يدل على معاوية وكيف جواز ذلك وأين بابه وأين مفتاحه والطريق إليه، في أي صورة ذلك الدليل وفي أي آية ذلك البرهان يصاب وأين تلك السنة، وأين تطلب، ومن أي شكل هي، وما لفظها، وما أصل معناها؟»[100].

وهكذا يثبت الجاحظ عبر سلسلة من الاستدلالات أن هذا الخبر موضوع، مطعون في سنده، وفي متنه، لينتهي إلى رفضه بعد أن اختبر كل تفاصيله بوساطة القياس، فما من معلومة إلا وتوقف

(98) – المصدر نفسه ص. 373 - 374.

(99) – المصدر نفسه ص. 373.

(100) – المصدر نفسه ص. 374.

عندها ليقيس دلالتها على الأصول التي ترجع إليها، فقاس السند على النموذج المتعارف عليه المعتمد على كثرة عدد الرواة المختلفي الأسباب، وعلى اتصال سلسلة الرواة واتصافهم بالعدل والثقة، ثم قاس لغة الكتاب وأسلوبه على ما يعرفه الناس من فصاحة الإمام علي (كرم الله وجهه) ومعاوية، ثم عمد إلى مضامين الكتاب فوجدها لا تدل على ظاهر تدبير الإمام علي (كرم الله وجهه) وكفاءته السياسية والعسكرية، ومحص الأساس الشرعي الذي تم على أساسه التعاقد فوجده مخالفا للواقع. وفي الجملة أبطل الجاحظ كل الأدلة التي ظن أنصار (معاوية أنها كفيلة بإثبات استحقاقه للخلافة، فلم يبق إلا القول بأن معاوية اغتصب الخلافة بالمكر والخديعة والتغلب، وأن الإمام علي (كرم الله وجهه) كف يده عن القتال حقنا لدماء المسلمين.

وهكذا يكون الجاحظ في نقده "لكتاب القضية" قد اعتمد الدليل العقلي العائد إلى بديهيات العقل ومفاهيمه، ثم الدليل اللغوي المستخدم في التأويل فالدليل التاريخي المتصل بمعالجة الأخبار وفحصها. وإثباتا لهذه السلسلة من الأدلة يصل الجاحظ بإقامة الحجة وإيضاح البرهان إلى دحض ما ورد من أخبار في "كتاب القضية".

والجاحظ بموقفه هذا يكون قد كشف لنا جانبا من مستواه العقلي في النقد من تمحيص وتأويل وتمييز لينتهي بعد ذلك إلى تحديد موقفه عن روية وبصيرة ورجاحة عقل.

4) **المصداقية والالتزام في الدفاع بفكر نير**: في العصر العباسي ظهرت نزعة تميل إلى الحط من شأن العرب وتعمد إلى تفضيل غيرهم من الأمم عليهم [101]. وإذا كان أنصار هذه النزعة لم يظهروا بصورة جلية في عهد الخلفاء الأوائل – حيث وهم في إبان سلطانهم عرفوا أن يضعوا حدا لكل من داخلتهم منه ريبة – فالأمر لم يستمر على هذه الحال فيما بعد، حيث أصبح أصحاب هذه النزعة يجهرون بآرائهم ويناصبون العرب العداء، ينطلقون في ذلك من طموح خاص إلى النيل من العنصر العربي الذي ساد الامبراطوريات الكبرى وحطم كبرياء الأكاسرة وعنجهية القياصرة تحت لواء الإسلام، الأمر الذي انعكس في تلك الرغبة الدفينة لدى أبناء الشعوب المفتوحة لأن ينالوا من العرب. وتعرف هذه النزعة في التاريخ باسم «الشعوبية» نسبة إلى هذه الشعوب المفتوحة[102].

(101) – أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج1. ص. 49 . ومابعدها.

(102) – ينظر إبراهيم أحمد العدوي. المجتمع العربي ومناهضة الشعوبية . مكتبة نهضة مصر الفجالة مصر . 1961 ص. 104.

وما يهمنا من هذا الموضوع هو أن نقف على نتاج الجاحظ في الجانب الذي يرد على الشعوبية ويضعها في حجمها الحقيقي أمام حضارة الأمة الفاتحة الغالبة، حيث تناول القضية من معظم جوانبها لا يخفي شيئا ولا يخشى عجزا عن رد ولا يتردد أو يتخاذل أمام خصم، بل يحرص، كل الحرص، على إفحامه وقهره، وهنا يحسن أن نقف معه رجوعا إلى النص الذي عرضه في «كتاب العصا»[103]. وكأنما قصد فيه إلى طرح تاريخ الشعوبية كاملا من خلال ثقافته وفكره، وإذا هو يتناول بتفصيل أدبي وتاريخي مزاعمها ضد العرب، ويأخذه منهجه في الاستقصاء إلى تناول إحصائي تغلب عليه الدقة حيث يرصد من خلاله مطاعن الشعوبية، ويفلسف تاريخ فكرها ومناهجه ويرد عليها من منطقه الجدلي الاعتزالي قائلا: «ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية، ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى، والمنثور الذي لم يقف، وبالإرجاز عند المتح، وعند مجاثاة الخصم، وساعة المشاولة، وفي نفس المجادلة والمحاورة، وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة، واستعمال المنثور في خطب الحمالة، وفي مقامات الصلح وسل السخيمة، والقول عند المعاقدة والمعاهدة، وترك اللفظ يجري على سجيته وعلى سلامته، حتى يخرج على غير صنعة، ولا اجتلاب تأليف، ولا التماس قافية ولا تكلف وزن، مع الذي عابوا من الإشارة بالعصا، والاتكاء على أطراف القسي وخد وجه الأرض بها، واعتماده عليها إذا اسنحنفرت في كلامها، ولزوم العمائم في أيام الجموع، وأخذ المخاصر في كل حال وجلوسها في خطب النكاح، وقيامها في خطب الصلح، وكل ما دخل في باب الحمالة، وأكد شأن المحالفة، وحقق حرمة المجاورة، وخطبهم على رواحلهم في المواسم العظام، والمجامع الكبار، والتسامح بالأكف، والتحالف على النار، والتعاقد على الملح، وأخذ العهد المؤكد، واليمين الغموس مثل قولهم: ما سرى نجم وهبت ريح...»[104].

وكأن الجاحظ يرصد في هذا العالم المدخل حشدا ضخما من مظاهر بعض الشعوبية للعرب إلى الحد الذي راحوا فيه يرصدون عليهم كل أنماط السلوك في حياتهم اليومية، ويبدو أن خطأ العرب قد تجسد في فقدانهم الإحساس بالتميز باعتبارهم الأمة الفاتحة الغالبة، فهي قادرة على الانتقاء من مؤثرات الحضارات المجاورة في هدوء وتأن، وهو انتقاء يتسق مع قيمها الخاصة المتميزة، ولكن

(103) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين ج3 .ص. 39 . وما بعدها .

(104) – الجاحظ: البيان والتبيين ج 3 ص. 5 و 6 .تحقيق وشرح علي أبو ملحم منشورات دار مكتبة الهلال ط2 .لبنان – بيروت 1992.

إعجاب العرب بكل ما هو جديد وفارسي فاق كل تصور إذا أخذنا بالروايات التاريخية التي تدعم هذا الحكم، وكأن صيغة الحياة العربية أصبحت رهنا بحركة التجديد الحضاري، واللهاث وراء كل ما هو غريب ووافد على البيئة من خلال نزعة تجديد لا مبرر لها إزاء أمة مفتوحة راحت تتطاول عليهم بهذا الكم من صور السخرية والتهكم، بدءا من طبيعة خطاباتهم التي عرفوا فيها النبوغ وروعة البيان كأنما قصد الأعاجم إلى محاولة إسقاط هذا الحق من تاريخ العربي لينالوا منه في صميم بلاغته وصفاء بيانه.

وينتقل الجاحظ إلى تصوير بقية مطاعنهم حول المواقف اللسانية التي تنطلق من الإبداع في فن القول نثرا كان أو نظما، إلى طبيعة الجدل والمحاورة، ثم تلك المشاهدة الحركية التي أدارتها الشعوبية سفاهة حول فكرة العصا أو الجلوس أو القيام طبقا لمواقف خاصة يرتبط بعضها بصيغ التحالف أو التعاهد، أو لزوم العمائم أو غير ذلك من سلوكيات راحت الشعوبية تترصدها وتسجلها قصدا إلى النيل من حضارة العرب التي حطمت إمبراطورية الفرس العريقة تحت راية الإسلام، ومن ثمة أسقطت المذاهب الفارسية القديمة التي عدت جزءا من عراقة الإمبراطورية المهزومة ومعلما فكريا من معالم تاريخها[105].

فإذا ما قصدوا إلى هدم فن القول لدى العرب ركز الأعاجم حوارهم حول توصيف درجة نبوغ العربي في فن الخطابة، وهو ما نعود فيه مع الجاحظ إلى أسلوب عرضه قائلا: «قالوا: والخطابة شيء في جميع الأمم، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة، حتى أن الزنج مع الغثارة ومع فرط الغباوة، ومع كلال الحد وغلظ الحس وفساد المزاج، لتطيل الخطب، وتفوق في ذلك جميع العجم، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ، وألفاظها أخطل وأجهل. وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس، وأعذبهم كلاما وأسهلهم مخرجا، وأحسنهم دلا، وأشدهم فيه تحكما، أهل مرو، وأفصحهم بالفارسية الدرية، وباللغة الفهلوية، أهل قصبة الأهواز، فأما نغمة الهرابذة ولغة الموابذة، فلصاحب تفسير الزمزمة»[106].

ثم يقول: «قالوا: « ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة فليقرأ كتاب كاروند، ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة والمعاني الشريفة فلينظر في سير الملوك، فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها. وهذه

(105) – ينظر: إبراهيم أحمد العدوي. المجتمع العربي ومناهضه الشعوبية. ص. 107ومابعدها.

(106) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين ج3 .ص. 10 .

يونان ورسائلها وخطبها، وعللها وحكمها، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها، وسيرها وعللها فمن قرأ هذه الكتب، وعرف غور تلك العقول، وغرائب تلك الحكم عرف أين البيان والبلاغة، وأين تكاملت تلك الصناعة»(107).

وإلى هذا المدى تظل مزاعم الشعوبية مطروحة حول تعميم طبائع الفن القولي بين كل الأمم، وإن كانت النعرة القومية غير خافية في تفصيل القول حول الحضارة الفارسية وصور الإعجاب باللسان الفارسي بيانا وفصاحة وبلاغة وعمقا وعذوبة، وكأن شيئا من كل ذلك لم يبق لغير الفرس من الأمم. بل إن الشعوبيين شغلوا بهذا التوزيع لألوان ذلك البيان في لسان فصحاء فارس لتتخذ الشعوبية من لغة الإطلاق وسيلة لطرح مزاعمها في إطار توكيد عجيب تتبناه الأحكام العامة، فإذا هم – أي الفرس – أخطب الناس، وإذا أخطب الفرس أهل فارس... ولذلك تبنى النتائج على هذه المقدمات حين تنص على مصادر التعلم إن أراد أن ينال من البلاغة حظا أو يبلغ فيها منزلة ويحوز مكانة ودرجة. وكأنه لا يجد ضالته إلا من خلال بلاغة الفرس دون سواها من الأمم المشهود لها بعراقة البيان وأصول الفصاحة.

وسرعان ما يكشف الوجه الآخر للشعوبية عن نفسه حين يتبع الشعوبيون هذه المزاعم بعرض نقائص العرب، أو تسجيل دونية موقفهم إذا قورن بموقف الفرس. ويستكمل الجاحظ آنذاك تدرجه المنطقي مستمرا في منهجه الاستقصائي قائلا: «فكيف سقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعاني وتخير الألفاظ، وتمييز الأمور، أن يشيروا بالقنا والعصي، والقضبان والقسي، كلا ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر، وحملتموها في المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب، ولطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل، جفا كلامكم، وغلظت مخارج أصواتكم، حتى كأنكم إذا خاطبتم الجلساء إنما تخاطبون الصمان»(108).

وإلى هذا المدى أيضا تتكشف مزاعم الشعوبية عن ضروب من الأباطل التي طرحتها فكرة العروبة، فصاحة ولسانا وسلوكا ومنهج كلام، فهم – أي الشعوبيون- يتهمون العرب بالتخلف دون بقية الأمم التي عرفت مثلهم الفصاحة والبيان ولم تتخذ من العصا أو القسي أدوات تشير بها، وإذا

(107) – المصدر نفسه ص. 10.

(108) – المصدر نفسه ص. 11.

بالشعوبية تنطق بما نطق به زعيمها بشار بن برد حين عمد إلى التعريض المتكرر بصورة العربي في أعماق الصحراء يخترش ضبابها وأورالها ويرعى الهزيل من إبلها.. وإذا بها تترنم بأنغام المتوكلي أيضا حين بلغت جرأته حد مطالبة بني هاشم أجمعين لأن يعودوا إلى أرضهم بالحجاز لأكل الضباب ورعي الغنم وليتركوا له ولقومه حقهم في السيادة وعلوا المكانة[109].

وتستمر الشعوبية في تطاولها حين تتخذ من حرفة الرعي عند العرب مجالا للتعريض بهم في صور تهكمية ساخرة – أيضا – تناسيا لأن يكون الرعي مصدرا من مصادر متعدد في حياة المجتمع العربي القديم قبل الإسلام، فهناك الزراعة والتجارة وحركة القوافل وارتقاء المدن المستقرة وتحضرها وهناك الصلات الحضارية المتعددة بالأمم المجاورة.

وإذا بمشكلة العصا تأخذ بعدا غريبا يطرحه التصور الشعوبي لدعم منطق السخرية من العربي حين جعلها عادته التي لا يفهم لها معنى ولا يجد لها مبررا حتى انتهى الأمر إلى توصيف صيغ السلوك لدى العربي، بدت الشعوبية مسرفة في تهكمها به حتى في طبيعة صوته وارتفاعه الدائم وكأنه يخاطب الصم. ألم نر العرب يتنكرون لسلوكياتهم سعيا وراء تقاليد الفرس في شتى مجالات الحياة ابتداء من أبسط صورها اليومية إلى أعقد صورها الرسمية، الأمر الذي يدفع بالشعوبية إلى مزيد من التحرر والإلقاء بالتهم والترفع على العرب، هذا الأمر أذكى في الفرس المزيد من التفاخر والتباهي بحضارتهم.

وإذا ما انتقلت إلى المنطقة الحربية في حياة العرب تجاهلت كونهم مجتمعا حربيا كانت الحرب شريعتهم، وكان الثأر ديدنه، والقتال وسيلة العيش فيه، والطيش والسفه والقوة الغاشمة والعنف ضرورة حتمية لضمان البقاء، وإذا بهذا كله تتجاهله الشعوبية أمام منطقها الوحيد حول التعريض بالعرب في بقية حوار الجاحظ : «وكنتم تتساندون في الحرب، وقد أجمعوا على أن الشركة ردية في ثلاثة أشياء: في الملك، والحرب والزوجة.

وكنتم لا تقاتلون بالليل، ولا تعرفون البيات ولا الكمين، ولا الميمنة ولا الميسرة، ولا القلب ولا الجناح، ولا الساقة ولا الطليعة، ولا النفاضة ولا الدراجة، ولا تعرفون من آلة الحرب الرتيلة ولا العرادة، ولا المجانيق، ولا الدبابات ولا الخنادق، ولا الحسك، ولا تعرفون الأقبية ولا السراويلات

(109) – ينظر يوسف خليف: تاريخ الشعر في العصر العباسي . مكتبة الأنجلو المصرية د.ت. ص. 98. وما بعدها.

ولا تعليق السيوف، ولا الطبول والبنود ولا التجافيف، ولا الجواشن ولا الخوذ ولا السواعد ولا الأجراس، ولا الوهق ولا الرمي بالبنجكان، والزرق بالنفط والنيران»[110].

وهو موقف جد غريب – حقيقة – من الشعوبية إذ تكال الاتهامات فيه بلا حدود، ويعرض الزيف بلا ضوابط ولا حرج، ألم يكن هذا شأن العصر كله بدءا من تلك التجاوزات في تزييف الأنساب كما رأينا عند أبي مسلم الخراساني وبشار بن برد في سلسلة الأنساب الوهمية التي اصطنعها الأول لتأكيد شرعية مشاركته القيادية للانقلاب العباسي، والتي افتعلها الثاني لضبط إيقاع النشيد القومي الذي تغنى به للفرس وتركهم يترنمون به إلى جانب محاولاته المتكررة لتزييف حضارة العرب في شعره الشعوبي.

فإذا هم – أي الشعوبيون – ينتقصون العرب ويكادون يسلبونهم دورهم الحربي ومواقفهم البطولية ومكانتهم القيادية في حروبهم الكبرى وأيامهم الطوال التي شهدت معارك دامية دارت رحاها لتتجاوز الواحدة منها أربعين عاما تكاد تندر بفناء المتحاربين.

ومهما يكن من أمر، فهذه الرؤية الاستفزازية حفزت الجاحظ نفسه لكي يسرع بالرد وكأنه بذلك يخالف ترتيبه المنطقي للمسائل المطروحة فلم يشأ إلا أن يرد على هذا الموقف الحربي من واقع أشعار العرب حين يصور حروبهم وكيف كانوا يقاتلون ليلا ونهارا: «... وقد يقاتل بالليل والنهار من تحول دون ماله المدن وهول الليل. وربما تحاجز الفريقان وإن كان كل واحد منهم يرى البيات ويرى أن يقاتل إذ بيتوه. وهذا كثير. والدليل على أنهم كانوا يقاتلون بالليل قول سعد بن مالك في قتل كعب بن مزيقيا الملك الغساني:

وليلـــة تبـــع وخمـــيس كعـــب ❄ أتونـــا، بعـــدما نمنـــا، دبيبـــا
فلـــم نهـــدد لبأســـهم ولكـــن ❄ ركبنا حـــد كوكبـــهم ركوبـــا[111].

وكانوا إذا أجمعوا للحرب دخنوا بالنهار وأوقدوا بالليل.

قال عمرو بن كلثوم ، وذكر وقعة لهم:

ونحـــن غـــداة أوقـــد في خـــزاز ❄ رفـــدنا فـــوق رفـــد الرافـــدينا[112].

---

(110) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين ج3 .ص. 12، 13 .

(111) – المصدر نفسه ص. 14.

(112) – المصدر نفسه ص. 16.

وكأنه يتخذ بذلك شاهده من واقع العرب تاريخيا وشعرا وتتنوع شواهده على هذا النحو من خلال شعراء الحرب ليدفع الحجة بالحجج، وليرد على الدليل بالأدلة فيورد من شواهده أبياتا لأوس بن حجر وعمرو بن كلثوم وغيرهما، يرجع تحويل الرد إلى ظاهرة وقاعدة عامة يتجاوز بها الاستثناء والخصوصية(113).

فإذا ما انتقلنا مع الجاحظ إلى تناوله المنطق للقضية على مستوى معاودة طرحها وتأكيد ردوده عليها وجدناه حجاجا من طراز متميز يشغله البرهان وتدعم قوله الحجة وتختفي لغة الافتراء والزيف التي سارت عليها الشعوبية، لتأتي لغة الواقع والتأريخ، ولغة المحاج الذي يدرك أبعاد صنعته إلى أن يفحم خصمه فيقول: «وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. (وهنا قدم الجاحظ العرب على الفرس وبقية الأمم) فأما الهند فإنما لهم معان مدونة وكتب مخلدة لا تضاف إلى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكي اللسان، غير موصوف بالبيان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة، وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد رأي وطول خلوة، وعن معاونة ومعونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار الفكر عند آخرهم»(114).

ويعمد الكاتب إلى هذا الحجاج العقلي المتكرر حول تفنيد فصاحة الفرس وبيانهم، على الرغم من اعترافه بها إذ بدت كما صورها فصاحة مصنوعة خالية من فطرة الفكرة ورجاحة العقل التي سلب الفرس إياها بين سطوره، وهو أمر بدا فيه الجاحظ شديد الذكاء في تناوله القضية من خلال تعميم المادة المطروحة بين اليونان والفرس والعرب إلى عقد الموازنة بين فلسفة اليونان ومنطقهم وبعدهم عن منطق الفصاحة والبلاغة وكذا منطق القول الجماعي والعي الفردي، وطول التفكر الذي وسم الفرس به في تناول بيانهم وبلاغتهم.

(113) – المصدر نفسه ص. 15، 16.

(114) – المصدر نفسه ص. 20.

ويخلص إلى الحديث عن العرب ليعرب عن تدرجه في المحاجة مبينا ما يمتاز به العرب عن غيرهم من خصائص ينفردون بها دون سواهم قائلا: «وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالا، وتنثال الألفاظ انثيالا، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحدا من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب»[115].

والجاحظ يبدو هنا قادرا على تتبع المواقف، وكأنما قصد إلى عمل إحصائي جليل يرد به إلى العربي مكانته من خلال ما عرف عن فصاحته وبيانه، وتعدد مواقفه التي لا يقارن فيها بأعجمي سواء أكان فارسي أو غير فارسي، بل سجل له الجاحظ تفرده بين الأمم والمتفاحصين حين يرصد له هذا التميز المطلق «وإن شيئا هذا الذي في أيدينا جزء منه لبالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد التراب وهو الله الذي يحيط بما كان، والعالم بما سيكون»[116].

ويستمر الجاحظ في تناوله الموضوع من خلال تفاصيل ذلك العرض الذي بدا فيه شديد الحماسة لفكرة العروبة وأهلها، وعندئذ يبدو صاحب قضية – بحق – دون أن يتناقض هذا الحماس مع موضوعيته إذا ما توفرت لديه الأدلة، وكثرت عنده الحجج وتنوعت البراهين، وإذا هو يتخذ من أدوات الفرس التي حاولوا من خلالها التشكيك في مقومات حضارة العرب سلاحا يوجهه إلى صدورهم، فإذا هو يدفع بمقولة تشك – أوتكاد – في دقة نسبة ما يدعيه الفرس مرصودا لتاريخهم، فيجمع بين ما يثبت منه منسوبا إلى العرب وما يتشكك فيه من قبل الفرس في قوله : «ونحن – أبقاك الله – إذ دعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والإرجاز ومن المنثور

(115) – المصدر نفسه ص. 20.

(116) – المصدر نفسه ص. 20.

والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صدق من الديباجة الكريمة، والرونق العجيب، والسبك والنحت، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم، ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك في اليسير والنبذ القليل»[117].

ثم يقول مردفا هذه المقولة : «ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، إنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون، وأبي عبيد الله وعبد الحميد وغيلان، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السير»[118].

ومن الدقة بمكان أن يتخذ الجاحظ من توثيق ما يقوله أساسا لاستمراريته في طرح تلك الموازنات والمفارقات بين العرب والشعوبية، مؤكدا الدليل بالدليل، ومتخذا من شهادة العيان أساسا لما هو بصدد عرضه، وهل يوجد توكيد أكثر من قوله «إنك متى أخذت بيد الشعوبي فأدخلته بلاد الأعراب الخلص، ومعدن الفصاحة التامة، ووقفته على شاعر مفلق، أو خطيب مصقع، علم أن الذي قلت هو الحق، وأبصر الشاهد عيانا، فهذا فرق ما بيننا وبينهم»[119].

وعلى منهاجه في المحاجة والمناظرة، ومن خلال قدرته على الاستمرارية في الحجاج والإطالة في عرض تفاصيل قضيته، يظل الكاتب حريصا على تسجيل خلاصة ما يرمي إليه من مقولته الكلية. وقد بدا شديد الموضوعية أمام تطاول الشعوبية وتزييفها للتاريخ وإسقاطها المعتمد لدور العرب الحضاري، وقد اطمأن الآن إلى أدلته وحججه في الرد عليها ابتداء من طرح ألوان ثقافته التاريخية حول تصنيف حضارات الأمم المختلفة، وتحقيقا لمكانة فصحاء العرب بينها، وانتقالا إلى شواهده التي تلتقي فيها المتناقضات بين الدور الحضاري للعرب والأعاجم ينتهي إلى خلاصة يعرض لها، وإن كان لم ينته من حواره. فربما دفعته رغبته في التشفي من الشعوبية في أن يتوقف أمام تلك الخلاصة التي صور فيها شقاء الشعوبية وتعاستها «ثم اعلم أنك لم تر قوما قط أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكا لعرضه، ولا أطول نصبا، ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة. وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعر تلك النيران المضطرمة ولو عرفوا أخلاق أهل كل

(117) – المصدر نفسه ص. 21.

(118) – المصدر نفسه ص. 21.

(119) – المصدر نفسه ص. 21.

ملة، وزي أهل لغة وعللهم، على اختلاف شاراتهم وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شيء من ذلك، ولم اجتلبوه ولم تكلفوه، لأراحوا أنفسهم ولخفت مؤونتهم على من خالطهم»[120].

وتبدو هذه الخلاصة شديدة الاتساق مع ما سبقها من مقدمات، نتيجة طبيعية لهذا الجدل الطويل الذي تعلق بطرح المفارقات بين حضارة الأمم، وما قد يمتزج بها من مفتريات حول كشفها ليرصد بين أيدينا على وجه الدقة تلك الملامح القبيحة التي بدت للشعوبية في العصر العباسي بالذات، بل يتوقف عند تحليل دوافعها النفسية لبغض أهلها العرب وضيقها بدينهم، ثم يخلص إلى استكشاف أمين لصور الزيف التي اتخذ منها الشعوبيون وسيلة للتشفي من العرب وإسقاط ما تمنوا من صور حضارتهم إلى كل المستويات المادية والفكرية، وعلى منهجه في الكتابة والجدل لم يشأ الجاحظ أن يترك قضية العصا إلا بعد أن يستوفيها بحثا حيث يدلي بدلوه فيها استنادا إلى كثير من الشواهد الدينية التي شغله في ترتيبها ذلك التدرج المنطقي الذي عرف عنه، حيث عرج على عرض صورة العصا منذ سليمان بن داود (عليه السلام): «والدليل على أن أخذ العصا مأخوذ من أصل كريم ومعدن شريف ومن المواضع التي لا يعيبها إلا جاهل، ولا يعترض عليها إلا معاند، اتخاذ سليمان بن داود (عليه السلام) العصا لخطبته وموعظته ولمقاماته، وطول صلاته، ولطول التلاوة والانتصاب، فجعلها لتلك الخصال جامعة، قال الله عز وجل وقوله الحق: « **فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين**»والمنسأة هي العصا.

قال الشاعر:

إذا دبت على المنسأة من كبر ❊ فقد تباعد عنك اللهو والغزل [121].

واختيار الرجوع إلى سليمان لم يكن ذلك مصادفة عند أبي عثمان بل تقوية للحجة ذلك أن نبي الله سليمان أعجمي: «قال أبو عثمان: وإنما بدأنا بذكر سليمان (عليه السلام) لأنه من أبناء العجم، والشعوبية إليهم أميل، وعلة فضائلهم أحرص، ولما أعطاهم الله أكثر وصفا وذكرا»[122].

وأظنه هنا، شديد المنطقية، قوي التفكير، نير العقل في محاجته التي يكشف من خلالها عن قدرة بارعة وواعية تنتهي به دوما إلى إفحام خصمه، فلا يجد هذا الخصم أمامه إلا الاستسلام لأدلته والتسليم بصدقها لأنها صادرة عن معطيات توافق العقل الراجح والفطرة السليمة، فلا مفر إذن من

(120) – المصدر نفسه ص. 21.

(121) – المصدر نفسه ص. 22.

(122) – المصدر نفسه ص. 22.

الخضوع لصاحبها والصمت أمام حججه، والامتثال لبراهينه، أما وقد بدت الأدلة على درجة من الخصوصية باعتبار مصدرها المقدس، فإن الأمر يبدو جد خطير ورائع في الانتصار لقضية العروبة وإفحام الشعوبية، ثم ينتقل إلى ذلك العرض الطويل لدور العصا في قصة موسى عليه السلام حيث يقول: «وقد جمع الله لموسى بن عمران (عليه السلام) في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام، ما عسى أن يفي ذلك بعلامات عدة من المرسلين وجماعة من النبيين، قال الله تبارك وتعالى فيما يذكر من عصاه : « **إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما**» إلى قوله تعالى : « **ولا يفلح الساحر حيث أتى**» فلذلك قال الحسن بن هانيء في شأن خصيب وأهل مصر حين اضطربوا عليه:

فإن تك من فرعون فيكم بقية ❄ فإن عصا موسى بكف خصيب

ألم تر أن السحرة لم يتكلفوا تغليط الناس والتمويه عليهم إلا بالعصي ولا عارضهم موسى إلا بعصاه.

وقال الله عز وجل: «**وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين (104) حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل (105) قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين (106) فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين(107)**».

وقال الله عز وجل : «**قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين (115) قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم (116) وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون (117) فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون (118)**»

ألا ترى أنهم لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم بالعصي والحبال، لم يجعل الله للحبال من الفضيلة في إعطاء البرهان ما جعل للعصا، وقدرة الله على تصريف الحبال في الوجوه، كقدرته على تصريف العصا.

وقال الله تبارك وتعالى: «**فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين (30) وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين (31)**» فبارك كما ترى على تلك الشجرة، وبارك في تلك العصا، وإنما العصا جزء من الشجر»[123].

(123) – المصدر نفسه ص. 22،23.

ومن خلال ما تقدم نلاحظ أن الجاحظ يقوده تفكيره إلى الضغط أكثر على ملكة عقله وإذا هو يبحث على الدليل القاطع وعلى البرهان الساطع لدعم موقفه فيتخذ من الآيات القرآنية الكريمة موقف إحصاء دقيق يستند إليه، ويستدل به على دفاعه، ومحاولا جمع الآيات القرآنية الدالة على الموقف من أكثر من سورة لدعم حجته، خاصة حين يتجاوز خصوصية القصص على الصورة العامة للعصا، ربطا لها بالشجر في كثير من صوره، وذلك بدءا من الشجرة المحرمة على آدم عليه السلام: «ولم يمتحن الله جل وعز صبر آدم وحواء، وهما أصل هذا الخلق وأوله، إلا بشجرة. ولذلك قال : « **ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين**» وانتقالا إلى بيعة الرضوان تحت الشجرة إذ يقول: «وجعل بيعة الرضوان تحت شجرة» وقال: «**وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين**»[124].

وبهذا يكون الجاحظ قد أقام فعله الحجاجي على قواعد منطقية تصب في مجرى القبول والإقناع في إطار عقلانية التفكير وموضوعية الرد ومصداقية الحديث. وهذه مواصفات من أعلى مستويات العقل. وليس هذا بعزيز على كاتب ومفكر مثل الجاحظ الذي بدا في معالجة هذا الموضوع المتعلق بـــ «كتاب العصا» شديد الموضوعية والدقة، شديد الدأب بحثا عن الدليل، بل حتى عن الأدلة المتجانسة، وكأنه ينهض بعمل إحصائي يقوم على استقراء كامل لما هو بصدده، بل كأننا به شديد الإباء والأنفة إذ يرفض الفرار أمام أدنى اتهام مهما كانت جزئيته إلا أن يقف أمامه محللا ومفندا ورافضا في هدوء وروية متحكما في خطابه بما يرضي العقل قبل العاطفة، وهذا هو دأب الجاحظ في النص الحجاجي.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى تجليات العقل في النص الحجاجي عند أبي عثمان، فما الوضع ياترى بالنسبة إلى المستوى الفني في نتاج الجاحظ الحجاجي؟ وهل مصداقية هذا النتاج يفسرها البعد العقلي قبل البعد الفني أم البعد الفني قبل العقلي؟ أما هما معا في مستوى متقارب؟ إذا نحن أسلمنا آذاننا تلقائيا لما يؤثر عن النقاد في تقويم أدب الجاحظ انسقنا وراء وصف الجاحظ بالعقلانية. «كتب الجاحظ تعلم العقل أولا والأدب ثانيا»، ولكن إذا ما نحن تفحصنا نتاجه عامة والحجاج منه خاصة، وجدنا هذه النزعة العقلية حاضرة ولكنها نزعة لم تكن لتحضر دون أن تفسح المجال للمكانة الفنية، **وإذن ما مقدار هذه المكانة الفنية وما أثرها في إذكاء عملية الإقناع في النص الحجاجي عند الجاحظ؟ في سياق هذه المسألة نتناول المستوى الفني في النص الحجاجي عند الجاحظ.**

---

(124) – المصدر نفسه ص. 25.

II) مستويات الفن (الخيال والعاطفة والجمال من روافد الحجاج عند الجاحظ– تحكم الجاحظ في ناصية اللغة أذكى حجاجه في جانبه الفني – ملكة الحجاج عند الجاحظ بين المبنى والمعنى) :

الحجاج جهد إقناعي وهو بعد جوهري في اللغة لكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه، وهو يستمد خصائصه وقيمته من الحقل الذي يمارس فيه. وقد يكون هذا الحقل هو الحياة اليومية للناس أو يكون هو الفكر والتفكير، من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيدا. فالحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية وإنما هو بعد ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق. والنظر إلى الحجاج من حيث دلالاته النظرية والاستعمالية الواسعة والمتنوعة أي إلى فضاءاته المتشعبة يجعلنا نعترف بوجود أكثر من سياق له وأكثر من حقل وظيفي. فهناك على سبيل المثال حجاج خطابي وحجاج قضائي (قانوني وحجاج فلسفي أو رياضي إلى آخره ومن ثم، من البديهي أن يكون للحجاج من حيث هو خطاب وعمليات استدلالية إقناعية علاقات معقدة ومتجددة سواء مع البلاغة أو مع المنطق والبرهان أو مع اللسانيات والتداوليات[125].

وإذا كان المحاج يسعى إلى إقرار الاقتناع وإثباته في الطرف المقابل في الغالب عن طريق أدلة عقلية فهل معنى هذا أنه يسلم قياده إلى العقل دون المشاعر والعواطف؟ بالطبع لا، لأن هذا المحاج نفسه يرتكن قبل كل شيء إلى أساليب الإقناع المناسبة للموضوع والمخاطب قبل تحقيق الاقتناع.

«والإقناع يتضمن السماح للمتكلم باستعمال الخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإذا علمنا أن معظم الناس لا يتأثرون إلا بالخيال والعاطفة أدركنا ما للقدرة على الإقناع من أثر في سيطرة المحاج على المتقبل وجعله ينخرط في أطروحته. ولكن يجدر بنا، والحال هذه، أن نتساءل عن حجم هذا الخيال وهذه العاطفة في الفعل الحجاجي؟.

باديء ذي بدء، نؤكد أن المحاج في فعله الحجاجي يسعى إلى إثبات أطروحته والدفاع عنها بإبراز مواطن القوة فيها بغية استمالة المخاطب ودعوته إلى الاقتناع بوجاهتها[126].

ويستمد المحاج حججه ليدعم أطروحته من مجالات عديدة منها على سبيل المثال مجال القيم، مجال الأخلاق أو مجال الجمال؟ وذلك حسب السياق الحجاجي. ومن هنا نقر بحضور الفن في الفعل الحجاجي حيث إن الخيال والعاطفة والجمال من الأدوات التي تسهم في التأثير، فتصوير الإحساس

(125) – Voir Bernard Meyer : Maitriser l'argumentation SNEL Grafics . Liége, Belgique 2004 P.9

(126) – même référence P.118.

أو الفكرة بدلا من الإخبار عنها يعتبر من المقومات الأساسية للتعبير الفني، والفكرة المتولدة عن العقل إذا لم تكن محوطة بموقف يثير الإحساس في النفس ويلبسها من ضروب الخيال فإن المتلقي لا ينفعل لها لأنها لا تحرك فيه إحساسا ولا تثير فيه مشاعر. وإذا سلمنا بأن للحجاج بعدا جوهريا في اللغة، حيث إن المحاج يصطفي أساليب خطابية ومؤشرات لغوية وروابط منطقية، أدركنا مساحة التعبير الفني في النص الحجاجي. على أن هذه المساحة قد تتسع أو تضيق وفق طبيعة الموضوع.

والرضا الفني – في تقديرنا – إنما يحصل في النص الحجاجي بالنظر إلى المستوى اللفظي النابع من المعطيات اللفظية للكلمات، تلك الكلمات التي تجسد صورة من الإيقاع الصوتي يساعد المتلقي على تنسيق مشاعره وأحاسيسه حول الأثر الحجاجي فيحصل لديه الشعور بالمتعة الفنية، وإنما يتوصل الأديب إلى هذا الإمتاع الفني متى تحكم في ثقافة لغوية واسعة، وهذا ما حصل للجاحظ، حيث إنه ورد من الروايات والأخبار ما يؤكد سعة ثقافته اللغوية الأمر الذي جعله ينال بها ثقة العلماء وأكسبه القدرة على منافسة علماء عصره والتفوق عليهم[127].

وليس أدل على إحاطته بدقائق اللغة من مؤلفاته التي تبحث في شتى قضايا اللغة ومشكلاتها مثل: «كتاب البيان والتبيين» و «كتاب المحاسن والأضداد» و«كتاب عناصر الآداب» إلخ...

وعلى العموم، إن ما يهم دراستنا هو أن نقف على الألفاظ ودلالتها باعتبارها أداة من أدوات التشكيل الفني في التعبير الأدبي. وقد ذكرنا منذ قليل أن اتساع أبي عثمان في اللغة لا يشبه اتساع اللغويين، حيث استبطن من أسرارها ما يقل استبطان مثله على غيره، وبالتالي كان له أن أذعنها لتعبيره فكان يعرف طوائف من الألفاظ تصلح في الأدب وطوائف تصلح في الزراعة وأخرى للصناعات وأعمال الحياة، فكان جد عارف بما يختار ويطرح، يقدر اللفظة بجرسها ورنتها، وما يتوقع من تأثير توقيعها وتلحينها إذا قرنت إلى أختها.

ويميز الثقيلة والخفيفة، والمانوسة من الوحشية، فيختار ما يؤدي جملته حق الأداء، فإبداعه في فنه يرجع أولا إلى ما يختار من الألفاظ. «كان نحاتا وبناء في آن واحد: يجود نحت أحجاره، ويحسن رصفها في البناء، والمهارة كل المهارة في إبراز المتماثل من المواد إلى جانب ما يوائمها، وقد يستجيد الباني أجمل الأحجار لبنائه، فإذا لم يحسن الهندسة، فقد البناء روعته المشعر بأن الباني عليم بالجمال»[128]، وقديما أشاد أبو هلال العسكري بما للألفاظ من أثر في تفضيل معنى على آخر

(127) – دوام سلوم: النقد المنهجي عند الجاحظ مكتبة النهضة العربية ط. 2 . بيروت 1986 ص . 98 وما بعدها.

(128) – محمد كردعلي: عمرو بن بحر الجاحظ. منشورات دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة . تونس . 1991 . ص. 69 .

حيث يقول: «إن المعاني مشتركة بين العقلاء، فربما وقع المعنى الجيد للسوقي والنبطي والزنجي، وإنما يتفاضل الناس في الألفاظ ورصفها وتفضيلها ونظمها»[129].ولعله في هذا الرأي قد احتذى حذو الجاحظ حين قال: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتمييز اللفظ وسهولة المخرج وفي صحة الطبع وجودة السبك»[130].

وإذن، فإن أعظم ما تدور حوله صنعة الجاحظ هي لباقته في صيده من بحر اللغة المتلاطمة أمواجه في صدره. هو لم يستعمل إلا ما عذب في المذاق وحلا في السمع، وما تحذلق قط فأكره خشن الألفاظ على أداء ضعيف المعاني، وما عمد إلى سهل اللفظ للإفصاح عن سهل المعنى، وهواه أبدا أن يتخير ألفاظا لمعانيه، لا معاني لألفاظه. يسير مع الطبع، ولا يتكلف السجع، ويكتفي منه بما جاء عفوا في الأحايين، متجافيا عن خشونة التعامل، ووعوثة التعقيد، وآية صنعته ولوعه بتصوير المعاني، وتقريبها من الأذهان ليخرج القارئ بشيء يبقي في نفسه. إذا عرفنا كل هذا كشف لنا بعض الغطاء عن تناهيه في إبداعه وفنه.

وقد أفصح عن صنعته بقوله : «فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهالة»[131].

غير أن الجاحظ إذا كان ينادي بالعناية بسبك اللفظ، فهو لا يدعو إلى المبالغة والإسراف حيث وفي نظره : «ليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه، حتى لا يحتاج السامع لما فيه إلى الروية، ويحتاج من اللفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السفلة والحشوة، ويحوطه من غريب الأعراب ووحشي الكلام، وليس له أن يهذبه جدا وينقحه ويصفيه ويروقه، حتى لا ينطق إلا بلب اللب، وباللفظ الذي قد حذف فضوله، وتعرفه وأسقط زوائده، حتى عاد خالصا لا شوب فيه،

---

(129) – أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين . تحقيق محمود أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. دار إحياء التراث العربي القاهرة 1952 ص. 57 . 58 .

(130) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان ج3 ص. 131 .

(131) – الجاحظ: البيان والتبيين ج1 ص. 87.

فإنه إن فعل ذلك لم يفهم عنه، إلا بأن يجد له إفهاما، مرارا وتكرارا، لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد عن عاداتهم إلا أن يعكس عليها ويؤخذ بها»[132].

الطريقة عنده، إذن، ألا يكثر المنشيء من التصفية والترين في الألفاظ، ولا يرسل كلامه في الناس، مفتونا بما جادت به قريحته باديء الرأي، هو يريد التنقيح، ولكنه لا يوصي بالإكثار منه/ لأن في التعمق الزلل.

ومزية الجاحظ من الصنعة مقرونة إلى موهبة الفطرة المفطور عليها، إذ لا يطيل ولا يختزله، ولا يرسله حالا، يسيل سيلا، بل ينظر فيه إذا خلا بنفسه، فيحذف فضوله، وإذا أضاف إلى ذلك تخير العذب السائغ من الألفاظ للإفصاح عن المعاني الصريحة، كان في ذلك البلاغة وجمال الصنعة المعجزة، ولنقف على تهجمه على الأعاجم من الروم وهو يبطل الرحمة والشفقة التي يدعوها لأنفسهم: «وكل خصاء في الدنيا فإنما أصله من قبل الروم، ومن العجيب أنهم نصارى، وهم يدعون من الرأفة والرحمة ورقة القلب والكبد ما لا يدعيه أحد من جميع الأصناف »[133]، فبهذا الإيجاز واللفظ المنتقى، صور المعنى الذي يريد لنقض دعوى النصارى التفرد بالرحمة والشفقة، وقال إنهم المنفردون بين الأمم في ارتكاب هذه الكبيرة.

وشرح هذه العادة في الرد على الروم بقوله : «ومما يدل على قلة رحمتهم، وفساد قلوبهم، أنهم أصحاب الخصاء من بين جميع الأمم، والخصاء أشد المثلة، وأعظم ما ركبه الإنسان، ثم يفعلون ذلك بأطفال لا ذنب لهم ولا دفع عندهم، ولا نعرف قوما يعرفون بخصاء الناس حيثما كانوا إلا ببلاد الروم والحبشة، وهم في غيرهما قليل وأقل قليل، على أنه لم يتعلموا إلا منهم، ولا كان سبب في ذلك غيرهم»[134].

لا جرم أن فن الجاحظ بحسن تصويره لا يترك مجالا لأن يدعي عليه القارئ أقل قصور، يصور لك كالمصور المبدع بالعبارة وقد يبسطها أو يقبضها، ويصور بالإشارة، وبالشاهد والواقع، حتى لا نخرج من كلامه إلا وقد وعينا أمورا تخيل لنا أننا سحرنا، لما عمر به صدرنا وقلبنا بما أملى علينا، ومن أهم ما في الجاحظ من صنعة أن كلامه قليل الإستعارات والكنايات والمجازات، والتشبيهات، لا يأخذ منها إلا بقدر معلوم عند الحاجة، لأن صفاء ديباجته، ونصاعة معانيه، لا يحوجانه إلى

(132) – الجاحظ: كتاب الحيوان ج1 ص. 50.

(133) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان ج5 ص. 89 .

(134) – المصدر نفسه ص. 91.

الاستعانة بما يبرقش به جمله . «والقوي في امتلاك ناصية الكلام في غنية عن هذه التهاويل والزخرف والطلاء ينصل، وإن حسن في العين للنظرة الأولى، والعبرة بما تحته من التقاطيع والقسامة»[135] .وليس معنى هذا أنه أسقط الكناية والاستعارة والمجاز والتمثيل جملة، فإنها الأقطاب التي تدور البلاغة عليها كما قال عبد القاهر الجرجاني، وهي التي نوه بذكرها البلغاء، ورفع من أقدارها العلماء، وصنفوا فيها الكتب حتى صار الكلام فيها نوعا من العلم مفردا خصوصا الاستعارة والمجاز وخصلة أخرى وهي أن الجاحظ ليس من أرباب الخيال الواسع ولا الضيق، وهو خليق أن يعد في جماعة المحسوسات أرباب الفلسفة الحسية، فكان بروزه في النثر دون سواه ولا سيما في النثر المتصل بالحجاج. ولنتأمل رسالته «مدح النبيذ وصفة أصحابه»، يدلي إلينا بحججه في المدح، وحججه في الذم، ثم يحكي لنا ولا يبالي أن حذاق الملوك وأصحاب العنايات التامة، احتاجوا أن يداووا نفوسهم بالسماع الحسن، ويشدوا من متنهم بالشراب الذي إذا وقع في الجوف حرك الدم، وإذا حرك الدم، حرك طباع السرور ثم لا يزال زائدا في مكيال الدم، زائدا في الحركة المولدة للسرور، قال : «هذه صفة الملوك وعليه بنوا أمره، جهل ذلك من جهل له وعلمه من علمه»[136] تأمل قوله :«جهل ذلك من جهله وعلمه من علمه» فإن فيه صنعة، وينطوي على معان كثيرة.

كتب رسالة النبيذ إلى صديقه الحسن بن وهب، ومما قال في مدح النبيذ إنه : «إذ تمشى في عظامك، والتبس بأجزائك، ودب في جنانك، منحك صدق الحس، وفراغ النفس، وجعلك رخي البال، خلى الذرع، قليل الشواغل، قرير العين، واسع الصدر، فسيح الهم، حسن الظن، ثم سد عليك أبواب التهم، وحسن دونك الظن وخواطر الفهم، وكفاك مؤونة الحراسة، وألم الشفقة، وخوف الحدثان، وذل الطمع، وكد الطلب، وكل ما اعترض على السرور وأفسد اللذة، وقاسم الشهوة وأخل بالنعمة، وهو الذي يرد الشيوخ في طبائع الشبان، ويرد الشبان في نشاط الصبيان، وليس يخاف شاربه إلا مجاوزة السرور إلى الأشر، ومجاوزة الأشر إلى البطر.

ولو لم يكن من أياديه ومننه، ومن جميل آلائه ونعمه، إلا أنك ما دمت تمزجه بروحك، وتزاوج بينه وبين دمك، فقد أعفاك من الجد ونصبه، وحبب إليك المزاح والفكاهة، وبغض إليك

(135) – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير . ص. 82.

(136) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: مدح النبيذ وصفة أصحابه ضمن الرسائل الأدبية ص. 89 .

الاستقصاء والمحاولة، وأزال عنك تعقد الحشمة، وكد المروءة، وصار يومه جمالا لأيام الفكرة، وتسهيلا لمعاودة الروية، لكان في ذلك ما يوجب الشكر ويطنب الذكر»[137].

وبالفن الذي حواه هذا الكلام، حبب تعاطي النبيذ حتى لمن لا يتعاطاه، ومن ذلك أنه فن يرتكز إلى الوصف الجسمي والنفسي لا على الخيال المجنح، كما يعتمد على التلوين اللفظي والترادف المعنوي والتقطيع المتوازن للجمل.

وإذا ما نظرنا إلى "رسالة في القيان" نراه إذا وصف لنا الوجه الحسن نكاد نبصره بعيننا، وإذا عرض للقبيح ينفرنا منه أي نفور. ألا نعجب منه إذا قرأنا فيه أسطرا قليلة في وصف حال المغنية في عصره، إذ يقول : «وكيف تسلم القينة من الفتنة، أو يمكنها أن تكون عفيفة، وإنما تكتسب الأهواء، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشإ، وهي إنما تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاقها، بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث، وصنوف اللعب والأخابيث، وبين الخلعاء والمجان، ومن لا يسمع منه كلمة جد، ولا يرجع إلى فقه ولا دين، ولا صيانة مروءة، وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعدا، يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات، عدد ما يدخل في ذلك من الشعر، إذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت، ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولا ترهيب عن عقاب ولا ترغيب في ثواب، وإنما بنيت كلها على ذكر الزنا والقيادة والعشق والصبوة، والشوق والغلمة، ثم لا تنفك من الدراسة لصناعتها، منكبة عليها، تأخذ من المطارحين الذين طرحهم كله تجميش، وإنشادهم مراودة، وهي مضطرة في ذلك في صناعتها، لأنها إن جفتها تفلتت، وإن أهملتها نقصت، وإن لم تستفد منها وقفت، وكل واقف فإلى نقصان أقرب، وإنما فرق ما بين أصحاب الصناعات وبين من لا يحسنها التزيد فيها، والمواظبة عليها، فهي لو أرادت الهدى، لم تعرفه، ولو بغت العفة لم تقدر عليها، وإن ثبتت حجة أبي الهذيل فيما يجب على المتفكر زال عنها خاصة، لأن فكرها وقلبها ولسانها وبدنها مشاغل بما هي فيه، وعلى حسب ما اجتمع عليها من ذلك في نفسها لمن بلي بمجالستها عليه وعليها»[138].

ألا لسنا نتلمس في مفردات هذا الكلام ومركباته فن الجاحظ، ولنتأمل قوله : «إن جفتها تفلتت وإن أهملتها نقصت» وقوله : «تأخذ عن المطارحين الذين طرحهم كله تجميش وإنشادهم مراودة» وقوله: «وكل واقف فإلى نقصان أقرب». ونحن إن أكثرنا من إيراد هذه الشواهد من أقوال أبي

(137) – المصدر نفسه ص. 264.

(138) – أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسائل الجاحظ . تحقيق عبد السلام محمد هارون ج1 . مكتبة الخانجي د.ت. ص. 69.

عثمان، فذلك لنخرج منها بدليل حسي نسقط به الحجة خصومه في دعواهم أنه كان يقول الشيء ونقيضه، على أن هذا أيضا ضرب من البلاغة، وأسلوب من أساليب الصنعة، وقلما يتيسر مثله لغير أصحاب الكلام الناقد البليغ، فقد يوفي الكاتب موضوعه عند نفسه، ويلونه للوصول إلى تعريفه ألوانا مغرية، ولكنه قد لا يرضي غيره ولا يبلغ حاجته لأمور تنقصه.

ولنستمع – مرة أخرى للجاحظ – في قطعة أخرى ينفض إلينا فيها جملة حال النساك ويصنف لنا طبقاتهم، ويصف لنا الدواعي التي أهابت بهم إلى التنسك المصنع فتركوا الكدح في الحياة، ورضوا أن يكونوا حلمة طفيلية تمتص رزق غيرها، قال : «وجدنا لجميع أهل النقص ولأهل كل صنف منهم نسكا يعتمدون عليه في الأعمال، ويحتسبون به في الطاعة وطلب المثوبة، ويفزعون إليه على قدر فساد الطباع، وضعف الأصل، واضطراب الفرع، مع خبث المنشإ، وقلة التثبت والتوقف، ومع كثرة التقلب والإقدام مع أول خاطر، فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريبة، ويتزين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه، خوفا من أن يكون قد قطن له، فهو يستره ذلك الداء برمي الناس به، ونسك خارجي الذي يتحلى به، ويتزيا بجماله، إظهار استعظام المعاصي، ثم لا يلتفت إلى مجاوزة المقدار، وإلى ظلم العباد، ولا يقف على أن الله تعالى لا يحب أن يظلم أظلم الظالمين وأن في الحق ما وسع الجميع، ونسك الخراساني أن يحج ونيام على قفاه، ويفقد الرياسة، ويتهيأ للشهادة، ويبسط لسانه بالحسبة، وقد قالوا إذا نسك الشريف تواضع، وإذا نسك الوضيع تكبر، وتفسيره قريب واضح، ونسك الكوفي والجندي طرح الديوان وزيادة السلطان، ونسك دهاقين السواد ترك شرب المطبوخ، ونسك الخصي لزوم طرطوس وإظهار مجاهدة الروم، ونسك الرافضي ترك النبيذ، ونسك البستاني ترك سرقة التمر، ونسك المغني الصلاة في الجماعة، وكثرة التسبيح والصلاة على النبي، ونسك اليهودي التشدد في السبت وإقامته، والصوفي إظهار النسك بين المسلمين إذا كان فسلا ببعض العمل تظرف وأظهر تحريم المكاسب وعاد سائلا، وجعل مسألته وسيلة إلى تعظيم الناس له، وإذا كان النصراني فسلا نذلا مبغضا للعمل ترهب ولبس الصوف، لأنه واثق أنه متى لبس وتزيا بذلك الزي وتحلى بذلك اللباس، وأظهر تلك السيماء أنه قد وجب على أهل اليسر والثروة منهم أن يعولوه ويكفوه، ثم لا يرضى بأن ربح الكفاية باطلا حتى استطال بالمرتبة.

فإذا رمي المتكلم المريب أهل البراءة ظن أنه قد حول ريبته إلى خصمه، وحول براءة خصمه إليه، وإذا صار كل واحد من هذه الأصناف إلى ما ذكرنا، فقد بلغ الأمنية ووقف على النهاية، فاحذر أن تكون منهم»(139).

وزاد في مكان آخر ذاكرا الدواعي التي دعت الخصيان إلى التنسك، فقال:«إن نسك الخصي غزو الروم لما أن كانوا هم الذين خصوه؟ وقال إنسك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي وأن يرمي الناس بالجبر أو بالتعطيل أو الزندقة، يريد أن يوهم أمور منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والإغراق فيه، ومنها أن يقال لو كان نطفا أو مرتابا أو مجتنحا على بلية لما رمى الناس ولا رضي منهم بالسلامة، وما كان ليرميهم إلا للعز الذي في قلبه، ولو كان هناك من ذل الريبة شيء لقطعه ذلك عن التعرض لهم، أو التنبيه على ما عسى أن حركهم له أن يتحركوا، ولم تجد في المتكلمين أنطف ولا أكثر عيوبا ممن يرمي خصومه بالكفر»(140).

ولنتأمل أبا عثمان يختم جملته الجميلة بقوله: «فاحذر أن تكون منهم»، يأتي بها بعد أن وصف النساك ووصف سخفهم ومضرتهم، وبعد أن ثلبهم وأسقطهم، حذر منهم. ولنستمع إليه وهو يقول: «ولم نجد في المتكلمين أنطف ولا أكثر عيوبا ممن يرمي خصومه بالكفر». والمتكلمون هنا هم رجال الدين، ولم لا يكره النساك ويدعو الناس إلى كراهتهم وهو الذي لا يقول بغير العمل في المجتمع البشري؟ ومن مذهبه الباريء تعالى منح عبده عقلا وعرفه طرق الخير والشر، وهو مسؤول عن عمله، وإننا ندرك دون كبير عناء – هنا – أن خطاب الجاحظ في النسك كان موجها لكل من يقرأ كلامه عربيا كان أم أعجميا، مسلما كان أم كتابيا، موافقا كان أم مخالفا، لأن الكاتب كاره للنساك على هذا الوجه مهما كانت صورتهم ومحلتهم، يقدر المضرة التي يجلبونها على المجتمع الإنساني عامة، وكلام الجاحظ فيهم يبقي في النفس أثرا إذا تدبرته، وهذا من صنعته وفنه، ويد صناع كيده لا تجري في غير إبداع.

ولنتأمل كذلك صنعته في إبانته عن رأيه في عدم تغليظ حجاب النساء: «ثم لم يزل للملوك والأشراف إماء يختلفن في الحوائج ويدخلن في الدواوين، ونساء يجلسن للناس ..ثم كن يبرزن للناس أحسن ما كن وأشد ما يتزين به، فما أنكر ذلك منكر ولا عابه عائب... والدليل على أن النظر إلى النساء كلهن لبحرام أن المرأة المغنية تبرز للرجال فلا تحتشم من ذلك، فلو كان حراما

(139) – المصدر نفسه ص. 73.

(140) – المصدر نفسه ص. 75.

وهي شابة لم يحل إذا غنت، ولكنه أمر أفرط فيه المعتدون حد الغيرة، إلى سوء الخلق وضيق الوطن، فصار عندهم كالحق الواجب»[141]، ومن خلال هذه الأمثلة نلاحظ أن الجاحظ في كتاباته يعنى بجمالية اللفظ كوعاء لغوي للمعنى بحيث يكون حسنا وقعه في السمع وخفيفة حركته في النطق، فتأتي معانيه ترضي باللفظ قبل المعنى.

ومما جاء في كتاب النساء : «ولسنا نقول، ولا يقول أحد ممن يعقل، أن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكننا رأينا أناسا يزرون عليهن أشد الزراية، ويحتقرونهن أشد الاحتقار، ويبخسهن أكثر حقوقهن، وإن من العجز أن يكون الرجل لا يستطيع توفير حقوق الآباء والأعمام، إلا بأن ينكر حقوق الأمهات والأخوال، فلذلك ذكرنا جملة ما للنساء من محاسن، ولولا أن أناسا يفخرون بالجلد وقوة المنة، وانصراف النفس عن حب النساء، حتى جعلوا شدة حب الرجل لأمه وزوجته وولده دليلا على الضعف وبابا من الخور لما تكلفنا كثيرا مما شرطناه في هذا الكتاب، قال: ونحن وإن رأينا أن فضل الرجل على المرأة في جملة القول في الرجال والنساء أكثر وأظهر، فليس ينبغي لمن عظم حقوق الآباء أن يصغر حقوق الأمهات، وكذلك الإخوة والأخوات والبنون والبنات، وأنا وإن كنت أرى أن حق هذا أعظم فإن هذه أرحم»[142].

ولنتأمل في هذه المقطوعة كيف يوظف الجاحظ نواب المفعول المطلق لتقوية المعنى بعبارات «يزرون عليهن أشد الزراية – يحتقرونهن أشد الاحتقار».

ولا نريد أن نختم الحديث على تخير الجاحظ لألفاظه دون أن نقف على مقطوعة في رسالته التبصر بالتجارة حيث جاء فيها : «كل ثوب من اللباس والفرش، إذا كان ألين وأنعم وأسنى كان أرفع، وكل علق من الجواهر والأحجار، إذا كان أصفى وأضوأ فهو أنفس، وكل حيوان من الوحشية والأهلية، إذا كان أجسم وأطوع فهو آثر وأفخر، وكل إنسان من الشريف والوضيع، إذا كان أعقل وأسهل، فهو أجمل، وكل امرأة حرة أو أمة، إذا كانت أكثر سكونا، وأجمل حالا، وأنزر طمعا، وأشكر الناس فهي أصون، وكل طير من السهلية الجبلية، إذا كان آلف كان آثر، وكل طارف وتالد، إذا كان أزكى وأجل فهو أهنأ، وكل عدو صغير أو كبير، إذا كان حميما فهو أعدى وأشد حسدا، ومن لم يعرف مأواه فمحذور قربه»[143].إنها عبارات تقوم في جوهرها على

(141) – المصدر نفسه ص. 77.

(142) – المصدر نفسه ص. 79.

(143) – المصدر نفسه ص. 80.

التقطيع الصوتي، وتعادل الفواصل، واتباع الشيء بمثله، ثم هذا التكرار الذي يضفي على أسلوبه نوعا من الجمال، فإذا بالأفكار تتوالى، وبالمعاني تتولد، وإذا بالعبارة تطول، لأن الجاحظ أراد لها أداء موسيقيا إلى جانب أدائها المعنوي، ولعل هذا قد تأتى له رياضته الطويلة للألفاظ التي غالبا ما يزنها بموازين البديع ويقيس أحجامها على أحجام المعاني، فتقنع الفكر والشعور معا.

وإذا به في هذا الفصل يعود فيقول: «والدول تنتقل، والأرزاق مقسومة، فأجملوا في الطلب، وارحموا المسكين واعطفوا على الضعيف تجازوا به وتثابوا، والقضاء جالب يجلب الأمور وخير النوم ما يذهب الإعياء والكسل، ومعرفة الأشياء بالحواس الخمس، جودة الشيء بالنظر أن يكون حسنا رائقا وبالخيشوم إذا كان طيبا أرجا، وبالمذاق إذا كان حلوا عذبا، وبالسمع أن يكون صافي الوقع والصوت، وباللمس أن يكون لينا ناعما، وكانت العجم تقول: القلب والبصر شريكان، والطعم والحس متفقان، والفطنة والحفظ رفيقان والسمع والمنطق مجتمعان.. وزعم سابور الملك أنه ليس ينبغي للعاقل أن يعتد بقول سبعة من الناس: بقول السكران والدلال والمضحك والعليل والعراف والنمام والنساء»[144].

وبما أن معظم الشواهد المقدمة مأخوذة من الرسائل، بقي لنا أن نشير إلى أن كثيرا من الباحثين لم ينتبه إلى ضرورة التصنيف الجامع، فراحوا يهتمون بتفاصيل في محتويات الرسائل، ويعلقون بها نسبة هذه الرسالة أو تلك إلى صنف من صنوف الشعر والنثر، فهذه رسالة في الوصف، وتلك في الهجاء، وثالثة في الاستعطاف... وهكذا. وعلى سبيل المثال يتحدث طه حسين عن "رسالة التربيع والتدوير" على أنها نموذج في الهجاء يتجاوز أفضل قصائد الهجاء[145] واشتط بعضهم فنفى عن الرسائل الخاصية الجوهرية فيها؛ وهي الحجاج، فرغم أن المادة التي يدرجها في رسائله لا تهدف إلى الاحتجاج والاستدلال[146]، وما ساقه إلى هذا الاستنتاج إلا النظرة التجزيئية للخطاب، والتي تبحث في ثناياه على تأكيد افتراضات مسبقة لا تقوم على قواعد تقرها نظريات تحليل الخطاب.

سمى الجاحظ كتاباته رسائل، لأنها كانت فعلا نصوصا مكتوبة حبرها بعناية ووجهها إلى مرسل إليه (معبر له) حقيقي في الغالب سماه أو أشار إليه في مقدمات الرسائل، وعالج فيها موضوعات

---

(144) – المصدر نفسه ص. 80.

(145) – ينظر طه حسين: من حديث الشعر والنثر دار المعارف بمصر ط. 9 . القاهرة د . ت. ص. 65.

(146) – صالح رمضان: أدبية النص النثري عند الجاحظ ط. 1. ص. 49 . مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر تونس 1990.

راعى فيها رغبة المخاطب بدرجات متفاوتة، منطلقا من مرجعية فكرية مشتركة بينهما، ملتزما بعقد تواصلي متفق عليه صراحة أو ضمنية.

على هذا النحو صنف الجاحظ كتاباته بأن وضع لها اسما يدل عليها ويميزها، كما فعل الأدباء والكتاب في كل العصور، ولم يدر بخلده أن هذا الاسم الذي وضعه سيكون غنيا بالدلالات في الدراسات النقدية التي ستتناول كتاباته بعد ذلك بقرون، فهو من ناحية يحيل إلى مفهوم لساني مركزي، هو مفهوم التلفظ الذي يشترط في تحقق الخطاب اللغوي وجود مرسل ومرسل إليه ورسالة، فضلا عن زمان ومكان التلفظ.

والحق أن هذه العناصر بارزة ومتجلية بوضوح في بنية الرسائل، فما من رسالة إلا ولها مرسل إليه (متلفظ إليه) حقيقي أو وهمي، ولها محتوى يبرز فيه أثر هذا المتلفظ له، هو ما يقدمه الجاحظ من مادة معرفية تتضمن المكونات الموسوعية والحجاجية المتصلة بالموضوع، هذه المكونات تحتوي أيضا المؤشرات الدالة على الزمان والمكان والأشخاص، وسائر العناصر التي تمكن من الوقوف على السياق التواصلي للخطابات التي حملتها نصوص الرسائل وذلك بعد تحليلها.

أما وقد كان الأمر على نحو ما بينا، فإن ما يمكن أن نخلص إليه في هذا السياق المتصل بالمستوى الفني للكتابة عند الجاحظ أنه متعة للنفس في صنعته، تتجلى صنعته في الوصف وفي الجدل، في الحجاج وفي التقرير، فهو يعنى بألفاظه ومعانيه جميعا دون أن يجور أحد على الآخر، وقد دفعه ذلك إلى أن يعنى بآرائه وأدلته وبراهينه ومقدماته ونتائجه كما يعنى بألفاظه وأساليبه عناية جعلته يدقق، في انتخاب ألفاظه وأن يقطع عباراته تقطيعات صوتية طريفة، كما تمتاز كتابته بعدم العناية بالتشبيهات والاستعارات إلا ما جاء عفو الخاطر، وهذا طبيعي عند الجاحظ لأنه لم يكن يعمد إلى زينة لفظية عشقا للزينة حيث الكتابة عنده ليست زخرفا خالصا يراد به إلى الوشي والحلي وما يندمج في ذلك من صور وتشبيهات واستعارات، بل هي معان تؤدى بدقة، تفسر الوقائع والأحداث تفسيرا لا تستره أسجاف الاستعارات والأخيلة، وليس معنى ذلك أن الجاحظ لم يكن دقيق التصوير. وهو بعد هذا، يختار ألفاظه في مهارة وحذق في غير تكلف ولا تصنع، فجاءت الموسيقى أساسية في جواهر عباراته.

وإذا كان التكرار يتفشى في كتاباته فلم يكن بالتكرار الممل، بل إنه تكرار يضفي على أسلوبه ضروبا من الجمال، إذ نراه يستعين به على ما يريد من تقطيعات وتوقيعات صوتية، فإذا الفكرة لا تؤدى في عبارة واحدة، ولكن في عبارتين أو أكثر، لا لسبب إلا لأن الجاحظ يريد لها أداء موسيقيا

بجانب أدائها المعنوي، كما يميل إلى الاستطراد بذكر كل ما له صلة بموضوعه، من أخبار طريفة، وملح ونوادر ممتعة، ترفيها للنفس، وتحريكا للعقل، كما كان يخلط أحيانا بين الجد والهزل إبعادا للملل عن القارىء.

وعلى وجه العموم، إن مستويات الكتابة الفنية عند الجاحظ وفق ما تقدم يمكن تحديدها على مستوى ثلاثة مستويات هي الواقعية والتلوين الصوتي والاستطراد بكل ما تحتويه من خصائص التعبير الفني.

وإجمالا، إن الجاحظ قد تبنى اللغة التي يقتضيها العقل ويطلبها التعبير عن الحقيقة فهو يرمي إلى الإفهام وإلى استعمال الألفاظ التي تجلو المعاني عن طريق الحقيقة، فهو يريد أن تعطى المعاني حقوقها من الألفاظ، وقد صرح بهذه الموازنة بقوله : «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أقرب من معناه إلى قلبك»(147).

وبهذا يكون الجاحظ قد وازن بين مستويات العقل الممثلة في المعاني ومستويات الفن الممثلة في الألفاظ فصب نتاجه في مجرى الإقناع والإمتاع؛ الأمر الذي ضمن له البقاء عبر العصور والدهور.

وبعد تناولنا لحضور العقل والفن في النتاج الحجاجي للجاحظ، يجدر بنا أن نتطرق إلى الخصائص الفكرية والفنية في هذا النتاج.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(147) – الجاحظ : البيان والتبين .ج 1 . ص. 115.

الفصل الخامس:
الخصائص الفكرية والفنية للنص الحجاجي عند الجاحظ

I) الخصائص الفكرية :

1) اللفظ والمعنى وبناء الأثر الأدبي.

2) البناء الفكري عند الجاحظ وفعل الحجاج من خلال بعض آثاره.

أ) عناصر الفعل الحجاجي من خلال مقتطف من رسالة «الرد على النصارى».

أ. 1) المقدمة.

أ. 2) النتيجة أو المدلول.

أ. 3) الأطروحة.

أ. 4) مضمون الحجج وخصائصها.

ب) خطوات فعل الحجاج.

ب. 1) موضوع الحجاج.

ب. 2) البنية الحجاجية.

ب. 3) السلم الحجاجي.

ب. 4) التوجيه الحجاجي.

ب. 5) المقصد الحجاجي.

ج) الخطاب الحجاجي عند الجاحظ من منظور اللسانيات الملفوظية.

د) المعاني في الحوار الحجاجي.

ه) معاني الدحض في سياق حجاجي.

II) الخصائص الفنية:

1) مظاهر الانسجام في النص الحجاجي عند الجاحظ.

أ) الحروف والأدوات.

ب)الأفعال.

ج) الاستفهام في النص الجاحظي من حيث هو قيمة جمالية وحجاجية.

2) أثر الروابط في البناء الفني للنص الحجاجي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من الثابت -بداهة- أن الإنسان الواعي يسخر فكره في كل نشاط يقوم به وأن حجم هذا الفكر يقل أو يكثر حسب طبيعة النشاط الذي يمارسه هذا الإنسان. ففي حقل النتاج الأدبي – مثلا – نجد حضور الفكر في النثر أوفر حظا من الشعر. والذي يترجم الفكر بحق في الأدب إنما هو المعنى أما الجانب الفني فأكثر ما يظهر بالألفاظ تعبيرا عن جانب الوجدان، وباختصار نريد من خلال هذا الفصل أن نستوضح خصائص ميزان التفكير وعمقه في نتاج الجاحظ الحجاجي مع مقدار التعبير وقوة تأثيره، انطلاقا من كون للعقل صحة التفكير وللفن حسن التعبير.

I) الخصائص الفكرية :

1) اللفظ والمعنى وبناء الأثر الأدبي:

إن النقاش حول اللفظ والمعنى في مجال الأدب قد استأثر باهتمام النقاد منذ القديم، من ذلك قول ابن رشيق :«...ثم للناس فيما بعد آراء ومذاهب، منهم من يؤثر اللفظ على المعنى ويجعله غايته ووكده... ومنهم من يؤثر المعنى على اللفظ فيطلب صحته»[1].

وإذا بأبي هلال العسكري يرى أن البلاغة مقصورة على المعنى وأن الفصاحة مقصورة على اللفظ حيث يقول: «الفصاحة والبلاغة مختلفان، وذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان، فهي مقصورة على اللفظ/ لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى، والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب، فكأنها مقصورة على المعنى»[2]. أما ابن جني فيؤثر صراحة المعنى إذ يقول : «فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها فلا ترين أن العناية إنما هي بالألفاظ، بل عندنا بالمعاني»[3].

وحول هذه المسألة اختلف عبد القاهر الجرجاني مع النقاد الآخرين في فهمه للمعنى وعلاقته باللفظ، ومرجع هذا الاختلاف ورؤيته إلى آلية التأليف الأدبي وفي تركيزه على كيفية هذا التأليف وعدها منطلقا أساسيا لتقويم النصوص، فكأني به أراد للنقد أن يكون وصفيا ينطلق من النص، لا استدلاليا ينطلق من معايير جاهزة سابقة للنص، فلم يعط عبد القاهر اللفظة المفردة قيمة معنوية تذكر إزاء قيمتها المعنوية في سياق الكلام وأرسى انطلاقا من ذلك نظريته في النظم.

وتقوم نظرية عبد القاهر على تقديم المعنى، وجعل الألفاظ تابعة له، وعنده التعبير لا يتعلق بمعاني الألفاظ مفردة دون تقدير لمعاني النحو، فالمعنى هو كيفية النظم، على عكس ما كان يعتقد من أن المعنى يوجد ما قبل النظم. لقد جرد عبد القاهر اللفظة من كل قيمة حاصلة، تستند إلى

---

1) – أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . دار الجيل ط. 4 بيروت د. ت. ص. 124.

(2) – أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين ص. 8.

(3) – أبو الفتح عثمان الأزدي بن جني: الخصائص. تحقيق علي النجار دار الهدى للطباعة . د. ت. ج1 ص. 217. 218.

معناها القاموسي، وعمل على تقديرها تبعا لموضوعها في الكلام، ووجد أن الشعر لا يقوم إلا بتجديد معاني النحو، أي بابتكار العلاقات والتراكيب النحوية، وهذا ما جعله يدرس التشبيه والاستعارة دراسة تختلف عن دراسات سابقيه، وأدى به إلى فهم خاص متطور للمعنى، فخص الشعر بالمعاني التخييلية، وترك المعاني العقلية للخطابة. وقد عرض بالمقلدين الذين فسدت ملكة الفهم عندهم، وجروا على تقديم اللفظ دون معرفة بالمعنى فيقول: «إنك ترى الناس كأنه قد قضى عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت وعلى التوهم والتخيل وإطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى، فنسوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له، كقولهم إنه حلي المعنى، وإنه الوشي عليه، وأنه قد كسب المعنى دلا وشكلا، وأنه رشيق أنيق، وأنه متمكن، وأنه على قدر المعنى لا فاضل ولا مقصر»[4].

ومن ثمة، يذهب عبد القاهر إلى الفصل بين الأفكار وأشكالها اللغوية، أي الألفاظ المنظومة ويجعلها سابقة لتلك الأشكال، إنه يترك ترتيب الألفاظ لمرحلة لاحقة تأتي بعد أن يكون الفكر قد قدر المعاني في النفس، وفي هذا إقرار بأولوية المعنى على اللفظ: «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وإنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وإن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[5].

قد ينشأ هنا تناقض لا بد من حله، فيما يتعلق بأسبقية التحقق للمعنى أم للفظ لدى عبد القاهر، يتلازم المعنى باللفظ المنظوم (زمنيا)، ويؤدي هذا إلى تلازم عمليتي ترتيب المعاني والألفاظ. هذا التلازم يعطي المعاني الأولوية من حيث إن المعنى لا يوجد إلا ضمن عملية ترتيب الألفاظ، بينما تقوم اللفظة بذاتها مجردة. ثم تشترك مع غيرها من الألفاظ خدمة لتحقق المعنى. هكذا يكون تحقق المعنى قد تلازم زمنيا مع انتظام الألفاظ. وما يفضي إلى حل التناقض هو تمييز عبد القاهر بين المعاني

(4) – أبو بكر عبد الرحمان عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز . تحقيق محمد رشيد رضا . دار المعرفة بيروت . 1978 ص. 279.

(5) – المصدر نفسه ص. 38.

والأفكار. فالفكر هو عملية توخي المعاني واستنباطها عبر تقدير معاني النحو، أي توخي المعاني في تقدير التراكيب أو العلاقات بين الألفاظ المفردة(5 مكرر).

فبذلك يكون الفكر جهدا يبذل لترتيب المعاني في النفس، يرافقه ترتيب للألفاظ لا يحتاج إلى إعمال فكر : «واعلم أني لست أقول إن الفكر لا يتعلق بمعاني إعمال الكلم المفردة أصلا، ولكني أقول إنه لا يتعلق بها مجردة من معاني النحو ومنطوقا بها على وجه لا يأتي معه تقدير معاني النحو وتوخيها فيها»(6).

ومعنى هذا الكلام أن عبد القاهر، يرى أن الفكر ينطلق من معاني الكلمات المفردة، ليقدر معاني الكلمات المركبة أو المنظومة، تلك التي يسميها معاني النحو، هذا التقدير يكون باتجاه تحقيق المعنى، الذي يتم بانتظام الألفاظ. وما يمكن قوله إن عبد القاهر الجرجاني بوضعه نظرية النظم، وضع حدا للآراء النقدية التي لا تعطي النص تقديره الأول، وإن كان قد انتصر للمعنى، ودحض ما قاله أنصار اللفظ، فإن جعل النظم مقياسا لجودة الكلام، فإعجاز القرآن الكريم، لا يتمثل بألفاظه أو معانيه، وإنما بنظمه، وإذا جعل النظم طريقة في الكلام، فإنه من جهة حقق «الوحدة» على مستوى العبارة أو الجملة الواحدة، ومن جهة أخرى أكد حضور الأديب عامة بتأكيده شخصية النص.

وموقف القول عن نظرية النظم عند عبد القاهر أنها تأسيس لذوق نقدي، قوامه الاعتراف بالنص، انطلاقا من تركيزه على طريقة التأليف، لذلك فإنه ينكر الجمود والتقليد ويتلمس التجديد والابتكار.

وعلى العموم، إن الخلاف بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى ليس إلا خلافا ظاهريا، طالما أنهم يقرون جميعا بأسبقية المعنى، أي بوجوده قبل اللفظ الذي يستدعي التعبير عنه. وما انقسامهم إلى فريقين ينتصر أحدهما للفظ وثانيهما للمعنى إلا اختلاف حول عملية التقويم لتمييز الجيد من الرديء، أينظر إلى اللفظ أم إلى المعنى؟ وهذا الاختلاف إنما يوضح لنا قصور النقاد في فهم طبيعة الأدب عامة القائمة على اتحاد اللفظ بالمعنى، ويتمثل هذا القصور في جعلهم الشكل «في مستوى النص أو العبارة» ائتلافا بين عنصر سابق ثابت هو المعنى، وعنصر لاحق يمكنه التحول أو التغير هو اللفظ، فلم يفطنوا إلى ضرورة تغير المعنى بتغير اللفظ.

(5 مكرر) – ينظر جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب . المركز الثقافي العربي ط. 3 الدار البيضاء المغرب 1992 ص. 110 وما بعدها.

(6) – أبو بكر بن عبد الرحمان عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص. 314.

ولعلنا نجد في آراء المعاصرين الذين قالوا باتحاد اللفظ بالمعنى خير حكم على العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون على نحو ما جاء في قول د. أحمد الشايب: «وإذا تقررت هذه الصلة الوثيقة بين المادة والصورة، أو بين اللفظ والمعنى فمن المجازفة أحيانا أن نسند قوة التأثير أو جمال البيان إلى أحدهما دون الآخر، فاللفظ – ومثله الخيال بالنسبة إلى العاطفة – وسيلة لنقل المعنى، ولا قيمة له إلا بمعناه كما أن المعنى لا يحيا إلا باللفظ»(7).

وإننا نرى في هذا الموقف اعتدالا في الحكم وصوابا في الرأي وبدلالة هذا الموقف يجب أن نقوم الآثار الأدبية ونتفحص خصائصها فكرا وفنا.

2) البناء الفكري عند الجاحظ وفعل الحجاج من خلال بعض آثاره:

إن ما يعنينا من حديث عن الفكر الأدبي عند الجاحظ هو الجانب المتعلق بفعل الحجاج وما يتصف به من خصائص. ولعل من آثار الجاحظ التي تتوافر على أبعاد الحجاج ما جاء من مواضيع في رسائله. ولهذا نختار مقتطفا من رسالة «الرد على النصارى» نحاول من خلاله استظهار مظاهر الحجاج وأبعاده الفكرية، حيث إن رد الجاحظ جاء في هذا الأثر ردا مزدوجا على ادعاء النصارى أن عيسى عليه السلام ابن الله، وعلى بعض المعتزلة الذين أولوا البنوة بمعنى التبني يقول الجاحظ:

«وأما نحن -رحمك الله- فإنا لا نجيز أن يكون لله ولد، لا من جهة الولادة، ولا من جهة التبني، ونرى أن تجويز ذلك جهل عظيم، وإثم كبير، لأنه لو جاز أن يكون أبا ليعقوب لجاز أن يكون جدا ليوسف، ولو جاز أن يكون جدا وأبا، وذلك لا يوجب نسبا، ولا يوهم المشاكلة في بعض الوجوه، ولا ينقص من عظم، ولا يحط من بهاء، لجاز أن يكون عما وخالا لأنه إن جاز أن يسميه من أجل المرحمة والمحبة والتأديب- أبا، جاز أن يسميه آخر من جهة التعظيم والتفضيل والتسويد أخا، ولجاز أن يجد له صاحبا وصديقا، وهذا ما لا يجوزه إلا من لا يعرف عظمة الله، وصغر قدر الإنسان.

وليس بحكيم من ابتذل نفسه في توقير عبده، ووضع من قدره في التوفر على غيره، وليس من الحكمة أن تحسن إلى عبدك بأن تسيء إلى نفسك، وتأتي من الفضل مالا يجب بتضييع ما يجب. وكثير الحمد لا يقوم بقليل الذم، ولم يحمد الله ولم يعرف إلاهيته من جوز عليه صفات البشر، ومناسبة الخلق، ومقاربة العباد.

(7) – أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي. مكتبة النهضة المصرية ط7. القاهرة 1964 ص. 247 .

وبعد، فلا يخلو المولى من رفع عبده وإكرامه من أحد أمرين: إما أن يكون لا يقدر على كرامته إلا بهوان نفسه، ويكون على ذلك قادرا، مع وقار العظمة، وتمام البهاء.

وإن كان لا يقدر على رفع قدر غيره إلا بأن ينقص من قدر نفسه فهذا هو العجز، وضيق الذرع.

وإن كان على ذلك قادرا فآثر ابتذال نفسه والحط من شرفه فهذا هو الجهل الذي لا يحتمل.

والوجهان عن الله جل جلاله منفيان.

ووجه آخر يعرفون به صحة قولي، وصواب مذهبي، وذلك أن الله تبارك وتعالى لو علم أنه قد كان فيما أنزل من كتبه على بني إسرائيل: إن أباكم كان بكري، وابني، وإنكم أبناء بكري، لما كان تغضب عليهم إذ قالوا: نحن أبناء الله، فكيف لا يكون ابن ابن الله ابنه، وهذا من تمام الإكرام، وكمال المحبة، ولا سيما إن كان قال في التوراة: بنو إسرائيل أبناء بكري.

رحمك الله، ووجه آخر يعرفون به صحة قولي وأنت تعلم أن العرب حين زعمت أن الملائكة بنات الله كيف استعظم الله تعالى ذلك وأكبره، وغضب على أهله، وإن كان يعلم أن العرب لم تجعل الملائكة بناته على الولادة واتخاذ الصاحبة، فكيف يجوز مع ذلك أن يكون الله قد كان يخبر عباده قبل ذلك بأن يعقوب ابنه، وأن سليمان ابنه، وأن عزيرا ابنه، وأن عيسى ابنه؟

فالله تعالى أعظم من أن يكون له أبوة من صفاته، والإنسان أحقر من أن يكون بنوة الله من أنسابه»[8].

لتبيان فعل الحجاج في هذا النموذج يتعين علينا أن نبدأ بإيضاح جملة من المقدمات هي:

- المخطط الحجاجي المعتمد في هذا النموذج، نمثل له بما يأتي: مقدمة – حجة أو مجموعة حجج – نتيجة أو مدلول أطروحة أو رأي.

هذا المخطط ليس ثابتا فيما يتصل بمواقع عناصره: فالأطروحة (الرأي) قد يكون في بداية النص أو نهايته، وقد يكون ظاهرا أو مضمرا، وكذلك تتعدد صيغ ترتيب الحجج. فالنص الحجاجي يمتاز ببنية القياس الإضماري. والحق أن النص / الخطاب الحجاجي يقوم على مجموعة مخططات حجاجية دنيا، يجتمع فيها التركيبي والدلالي، لأن الاستدلال الحجاجي فيه يرتبط ارتباطا وثيقا بالبعد التأثيري (التكليمي) للخطاب.

(8) – الجاحظ: الرد على النصارى – ضمن الرسائل الكلامية . شرح وتعليق علي أبو ملحم ص. 271 – 273.

أ) عناصر الفعل الحجاجي من خلال مقتطف من رسالة «الرد على النصارى»:

في النص الذي بين أيدينا يتحدد مخطط الحجاج على النحو الآتي:

أ. 1) **المقدمة**: القول ببنوة الأنبياء لله تشبيه له بالبشر:

- الحجة الأولى: القول بوجود علاقة نسب أو مشابهة ما بين الله وعباده مناف للعقل، عبر الجاحظ عن ذلك في نهاية الفقرة الأولى بقوله (وهذا ما لا يجوزه إلا من لا يعرف عظمة الله، وصغر قدر الإنسان) وهذا القول هو الدليل أو الحجة القوية التي تندرج تحتها باقي الحجج الواردة في الفقرة، والتي يتشكل منها السلم الحجاجي.
- الحجة الثانية: القول بوجود علاقة نسب أو مشابهة ما بين الله وعباده فيه جرأة على الله زيادة على الجهل به (ولم يحمد الله ولم يعرف إلاهيته من جوز عليه صفات البشر، ومناسبة الخلق، ومقاربة العباد).
- الحجة الثالثة: القول بالبنوة فيه وصف لله تعالى بالعجز والجهل، وقد عبر عنه الجاحظ بقوله في نهاية الفقرة الثالثة (والوجهان عن الله منفيان).
- الحجة الرابعة: نفي القرآن الكريم للبنوة، ولا ينص عليه الجاحظ صراحة، بل يشير إليه في قوله (لما كان تغضب عليهم إذ قالوا: نحن أبناء الله)، وفي قوله (وأنت تعلم أن العرب حين زعمت أن الملائكة بنات الله كيف استعظم الله تعالى ذلك وأكبره) والقولان يحيلان إلى آيات في القرآن الكريم: من ذلك قوله تعالى: « **وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير**»[9]، وقوله جل شأنه: « **أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا إنكم لتقولون قولا عظيما**»[10].

أ. 2) **النتيجة أو المدلول**: دحض قول النصارى واليهود ببنوة الأنبياء لله، والاعتراض على تأويل بعض المعتزلة لكلمة (البنوة)، وقد عبر عنها الجاحظ في نهاية المقتطف بقوله (فالله تعالى أن يكون له أبوة من صفاته، والإنسان أحقر من أن يكون بنوة الله من أنسابه).

(9) – سورة المائدة: الآية 18.

(10) – سورة الإسراء: الآية 40.

والأقوال السابقة التي وضعناها بين أقواس يمثل كل قول منها الدليل أو الحجة القوية ضمن فئة حجاجية، وتندرج تحتها باقي الحجج الواردة في الفقرة، ومنها جميعا يتشكل السلم الحجاجي اعتمادا على العلاقة التراتبية.

أ. 3) **الأطروحة**: وعبر عنها الجاحظ ضمنيا، وهي الحكم بفساد معتقدات النصارى واليهود وكفرهم من جهة، وتخطئة المعتزلة الذين قالوا بمجازية لفظ البنوة.

أ. 4) **مضمون الحجج وخصائصها**: ويمكن إيجازها بما يأتي:

- اعتمد الجاحظ على ثلاثة أنواع من الحجج، حجج شبه منطقية تنتمي إلى الصنف المسمى بالحجج المتعدية، ونجدها في الفقرة الأولى في الصيغة الآتية: فرضية البنوة لله تستلزم فرضية كونه جدا وعما وخالا، واستخدام علاقة التعدية يهدف إلى دحض الفرضية الأولى، وفي الفقرة الثانية والثالثة استند إلى حجج واقعية، تدخل ضمن ما يسمى الحجج البراغماتية، وفي الصيغة الآتية: الذوق السائد والقيم المهيمنة عند المسلمين وأهل الكتاب في ذلك العصر تأبى تصور إحسان ينجر عنه إنقاص من قدر المحسن. وفي الفقرة الرابعة لجأ إلى حجج واقعية أيضا من الصنف المسمى الحجج ذات السلطة «المرجعية» وهي إحالات على آي القرآن الكريم. ونلاحظ هنا أن الجاحظ أخر استعمال هذه الحجج، لتكون الحجج الأخرى المنتمية إلى مرجعية مشتركة بينه وبين مخاطبيه (النصارى واليهود) هي العمدة، وتكون الحجج ذات السلطة تأكيدا لها وتمهيدا لاستنباط النتيجة.
- إثبات المرجعية الثقافية والحضارية محل الإحالة والاستمداد: وهي إحدى مكونات الخطاب الثلاث، فهناك المكون اللغوي، والمكون المعرفي، والمكون الحجاجي، وقد يستدعي تلقي الخطاب وفهمه، وأيضا تحليله الرجوع إلى المكون المعرفي الذي لا يكون للحجاج معنى دونه. ونعني بالمكون المعرفي مجموع المعارف المتصلة بإدراك العالم والمعرفة المرجعية الثقافية والحضارية التي يشترك فيها المتكلم والمستمع.

في مقتطف الجاحظ، تتجلى هذه المعرفة المشتركة في الثقافة الدينية المشكلة من نصوص الدين الإسلامي وتعاليمه المجمع عليها بين المسلمين، ونصوص الديانتين المسيحية واليهودية وتعاليمهما المتداولة والمجمع عليها بين المسيحيين من جهة واليهود من جهة أخرى في زمن التلفظ (العصر العباسي...)، مضافا إليها مقولات الفكر المعتزلي المتصلة بأصولهم الخمسة، وخاصة التوحيد.

ولما كان المخاطب بهذه الرسالة هم في الأساس النصارى واليهود، الذين يتهمهم الجاحظ بنشر الزندقة بين ضعاف العقول من المسلمين، فإن ذلك ترك أثرا واضحا على البنية الحجاجية للخطاب من حيث نوع الحجج وترتيبها، وتشكيل فئاتها ومقاصدها الحجاجية[11].

تأثير عناصر السياق الحجاجي في الحجاج: إذا كنا قد أشرنا إلى أن المخاطب بهذا النص هم أهل الكتاب وبعض المعتزلة، فإن ذلك لا يحصر تلقي الملفوظ فيهم، إذ ينبغي ألا ننسى أن الرسائل كنصوص مكتوبة، تنقل خطابات متعددة الموضوعات، كانت تتوجه في الأساس إلى مخاطبين يتبنوها مسبقا – في الغالب – أو أنها كانت خطابات تعبر عنهم، كما تعبر عن صاحبها، وأحيانا تعبر عنهم أكثر مما تعبر عن صاحبها (الرسائل السياسية)، وكان جل هؤلاء من رجال الدولة المعول عليهم وحدهم في ترويج الكتب، لذلك نلمس بسهولة آثار مخاطبتهم في بنية النصوص اللغوية والتداولية، لنلاحظ الدعاء في بداية المقتطف (رحمك الله)، واستخدام ضمير المخاطب المفرد (وأنت تعلم)، ثم تعيين النصارى واليهود بواسطة ضمير الغائبين (ووجه آخر يعرفون به صحة قولي)، مما يحول الخطاب إلى سرد.

يقودنا هذا إلى تحديد عنصر آخر من عناصر السياق التواصلي، وهو عقد التواصل المبرم بين الجاحظ ومخاطبه من ناحية، والعقد المبرم داخل الخطاب بين الجاحظ المناظر وخصومه من أهل الكتاب، وكذلك في جزء من الخطاب، مع المعتزلة القائلين بمجازية الأبوة.

العقد بين الجاحظ والشخصية المهداة إليها الرسالة (والتي يرى علي أبو ملحم أن الشخصية المشار إليها في مقدمة الرسالة وهمية، اصطنعها الجاحظ للفت الانتباه وليكون أسلوبه خطابيا) يتضمن ضمن بنوده:

جعل الرسالة تحت تصرفه، تعهده بالرد المفحم على الخصوم، تكفل المرسل إليه بنشر الرسالة واستغلالها في قمع الخصوم. أما عقده مع مناظريه فيتلخص في قواعد المناظرة التي يلزم الجاحظ بها نفسه، وخصوصا أمانته في إيراد آراء الخصوم باستيفاء، وصدق، واعتماد الكتابة بدلا من المحاورة الشفوية.

☜ **اعتماد فعل الحجاج على بنية تتشكل من مجموعة حجج: مجموعة الحجج هذه تنتظمها فئة حجاجية أو أكثر، وضمن الفئة الحجاجية الواحدة ترتب الحجج حسب قوتها، فتكون أقوى**

(11) – محمد مفتاح: دينامية النص . المركز الثقافي المغربي. ط 2 . الدار البيضاء، المغرب 1990 ص. 46.

الحجج دليلا يكفي وحده لإيصال المتلقي للنتيجة (المدلول)، ويتمخض عن تعاقب الحجج والفئات الحجاجية في حالة اشتغالها على كسب قبول المتلقي. ويكفل التأويل الذي يقوم به المتلقي للنتيجة (المدلول) الكشف عن المقصد الحجاجي للمتكلم.

ب) **خطوات فعل الحجاج**:

وبالنسبة إلى وضع النص الذي بين أيدينا، يتحدد فعل الحجاج وفق الخطوات الآتية:

ب. 1) **موضوع الحجاج**: إثبات بطلان دعوى بنوة المسيح لله تعالى.

ب. 2) **البنية الحجاجية**: مجموع الفئات الحجاجية المرتبة حسب درجة مقبولية أصناف الحجج عند الخصوم (حجج شبه منفية ← حجج مرتبطة بالواقع: حجج تداولية – حجج ذات سلطة مرجعية).

ب. 3) **السلم الحجاجي**: تشكلت الفئات الحجاجية على نحو تصاعدي، فجاءت أضعف الحجج في بداية الفقرات، وجاءت أقواها (الدليل) في نهايتها. نمثل لذلك بالفئة الحجاجية الأولى: البنوة مساس بتنـــزيه الخالق ← التبني مساس بتنزيه الخالق ← المشابهة من أي جهة كانت مساس مطلق بالتنزيه.

نمثل لذلك بالمخطط الآتي:

ب. 4) **التوجيه الحجاجي**: تم توجيه الحجاج في هذه الفئة على نحو مطرد، بالاحتلال التدريجي للمساحة الاعتقادية التي يقف عليها الخصم: نفي البنوة ثم نفي التبني، فالخلوص إلى نفي كل علاقة مشابهة. وهذا بالتحديد ما أنتج في الخطاب (الفقرة) القوة الحجاجية أو التوجيه الحجاجي.

ب. 5) **المقصد الحجاجي**: ويكشفه التأويل الذي يقوم به المتلقي اعتمادا على الفعل اللغوي التأثيري الذي يأخذ بعين الاعتبار تفاعل بنيات الخطاب التركيبية والدلالية والتداولية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبعد هذا كله، لا يمكن إغفال الدلالة الشرعية والكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ولا البعد السياسي للخطاب، فليس كل ما يريد الجاحظ الوصول إليه هو إثبات بطلان معتقدات النصارى واليهود، بل بتعمق أكثر في المعاني يفيدنا الخطاب تداوليا إلى مقصد حجاجي معبر عنه ضمنيا وهو إضعاف موقف النصارى خصوصا أمام العامة، وإفقادهم جاذبيتهم ومصداقيتهم وقدرتهم على نشر الضلالات بين ضعاف العقول.

ج) **الخطاب الحجاجي عند الجاحظ من منظور اللسانيات الملفوظية:** إن النظر إلى الخطاب الحجاجي عند الجاحظ من منظور اللسانيات الملفوظية يكشف عن تعدد في مستويات التخاطب أو التحادث، إذ ليس الخطاب / الملفوظ مهما كان حجمه مرهونا بواحدية المتكلم الناطق به ولا بواحدية المستمع المنطوق له. قد يكون الخطاب / الملفوظ موجها إلى شخص واحد باعتبار دور معين يطلب منه أداؤه كمتلق، لكن ذلك لا يمنع من توجيه الخطاب من مرسله، أو من المتلفظين داخله إلى أكثر من مخاطب متلفظ له (متحدث إليه).

وتبيانا لذلك نقف على النص الآتي المقتطف من «رسالة الحكمين وتصويب علي بن أبي طالب في فعله»

«قلت لك إني قد سمعت من هذا روايات ورويت فيه أشعارا وسمعت من الناس فيه خوضا كثيرا، وسأقيمك على الواضحة وأقف لك على الجادة، بل على العلم العظيم والمنهج الفسيح إن شاء الله، وخير الأقاويل بل أعدلها وأرضاها عند الله أقصدها ولذلك اخترنا الاعتزال مذهبا وجعلناه نحلة ومفخرا، وسنقدم قبل القول في هذه المسألة قولا، فافهمه، قالت الجهمية : «لا نقول إن الله معنى ولا نقول إنه شيء، ومتى أضفنا إليه شيئا فمتى نحن أضفناه إليه فذلك الشيء فعل من أفعاله، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته». وقالت الرافضة: «هو جسم فضلا عن أن نقول إنه شيء»، وقالت المعتزلة:«هو شيء وليس كمثله شيء، وليس بجسم وليس علمه بفعل ولا صنع، وإنما قولنا: له علم، كقولنا: هو عالم، نريد أنه لا يخفى عليه خافية».

وقالت المرجئة: «القاذف مؤمن»، وقالت الخوارج: «القاذف كافر»، وقال بعضهم: مشرك؟ وقالت البكرية: بل هو أسوأ حالا من المشرك، والمنافق أشد عذابا من الكافر»؟ وقالت المعتزلة: «هو فاسق كما سماه نصا ولا نسميه كافرا فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكفار وليس ذلك حكمه،

ولا نقول: مؤمن، فيلزمنا ولايته ومدحه وإيجاب الثواب له، وقد أخبرنا الله تعالى أنه مشؤوم من أهل الناس، فنزعم أنه في النار مع الكافر، وأنه لا يجوز أن يكون في الجنة مع المؤمن».

وقال الخوارج في قتال الفئة الباغية: «نسير فيها بالإكفار وبالسبي والغنائم وباتباع المدبر والإجهاز على الجريح»، وقالت المرجئة: «لا قتال»، وقالت المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتل على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال، فلم نفرط إفراط الخوارج ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين الله بين المقصر والغالي، وهذا الاشتقاق، وهو التوسط والاقتصاد، هو الاعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر؛ والأصل الذي نبني عليها أمورنا فيمن ليس عندنا كعلي وسابقته وأرومته وكامل خصاله بل في أدنى رجل من أوليائنا، أنا متى وجدنا له عملا يحتمل الخطأ والصواب لم يكن لنا أن نجعل عمله خطأ، حتى يعيينا فيه وجه الصواب، وليس لنا بعد أن قضينا بأنه خطأ أن نقضي بأنه خطيئة حتى يعيينا القدر بأنه سليم من طريق المآثم، فإن قضينا بأنه إثم فليس لنا أن نقضي بأنه ضلال ونحن نجد لصرف الدفع عنه أنه ضلال إلى الإثم محتملا، وإن قضينا بأنه ضلال فليس لنا أن نقضي بأنه كفر إلا بعد ألا نجد من ذلك بدا، فيكون الحق أحق ما حكم به وصير عليه.

فمن كانت – حفظك الله – هذه سيرته وطريقته في أدنى أوليائه، فكيف تظنه في أرفع أوليائه؟ فهذا ما لا يحل لي أن أظنه بعلي بن أبي طالب؟ فإن كان عندك برهان واضح ودليل بين يكشف لنا عن الحال فيه حتى يتبين به أنه كان سببا من إراقة الدماء، فعلينا السمع واليقين والإقرار، وعليك البيان والإفهام بالدليل والحرص»[12].

من خلال هذا النص نلاحظ تعدد الملفوظات بحسب من يسند إليه التلفظ بواسطة صيغ صريحة مثل: "قال" وغيرها ففي التعبير : «قالت الخوارج»: «القاذف كافر».

الملفوظ: «القاذف كافر» المكون من جملة اسمية ذات مبتدإ هو اللفظ «القاذف»، وخبر هو «كافر». وبتأويل حجاجي ينبغي أن نستنبط نتيجة أخرى (مدلولا آخر) هو: أن القاذف مؤمن، أو فاسق، وأن الجهمية والمعتزلة القائلين بذلك على خطإ، نسمي هذا الافتراض المسبق أحد نوعي

(12) – الجاحظ: مقتطف من رسالة الحكمين وتصويب علي بن أبي طالب في فعله ضمن الرسائل السياسية. شرح وتعلق علي أبو ملحم ص.380 – 381.

الكلام الضمني، في حين نسمي القول الأول قبل التأويل الكلام الصريح، ويقوم الكلام الضمني على نفي الأحكام المخالفة لما تم إثباته في الكلام الصريح[13].

وبالنسبة إلى الملفوظات المسندة إلى متلفظ مغاير للمتكلم الناطق بالكلام نقف على المثال الآتي: «فهذا ما لا يحل لي أن أظنه بعلي بن أبي طالب» ما يقوله المتكلم، أي ما ينطق به غير ما يتلفظ به – بالرجوع إلى مقاربة تعدد الأصوات [14]، لأن ما يقوله يسند على الأقل إلى متلفظين يتحملان مسؤولية قولين متعارضين هما:

- القول الأول: عدم الظن بعلي بن أبي طالب.
- القول الثاني: الظن بعلي بن أبي طالب.

فالقول الثاني يمثل الإفتراض المسبق للحكم المتضمن في الملفوظ، والذي نستنبطه بتطبيق قاعدة النفي، فتبني الجاحظ القول الأول ساقه إليه معرفته المسبقة بالقول الثاني، وهو ما حفز قوله وأكسبه قوته الحجاجية القائمة على استراتيجية النفي شديدة الارتباط بظاهرة تعدد الأصوات، لأن الحكم الذي ننفيه نستحضره في أقوالنا، ونشير ضمنيا إلى المتلفظ به.

وهكذا، تعددت الأصوات وفقا للآليات اللغوية الخطابية في الملفوظ، بقدر ما تحتاجه الوضعية التلفظية، وفي وضعية المجادلة أو المناظرة يكون الموقف التواصلي أحفل بالتفاعلات التحادثية من حيث إسناد الأقوال إلى أصحابها، والاعتراض عليها، ونفيها أو إثباتها، والمتمعن في النص الذي استعرضناه يدرك تعددا بارزا للأصوات مكن من استحضار مقولات الفرق الإسلامية المعروفة، وهي الجهمية والخوارج والرافضة والمعتزلة، وهي المقولات التي نص عليها نصا، وأدرجت في الخطاب بوساطة صيغة صريحة هي «قالت»، كما استحضر النص المستعرض آي القرآن الكريم من خلال الإحالة بوساطة الصيغتين «كما سماه» و «أخبرنا الله»، ويضاف إلى هذا ما يسنده الجاحظ إلى مناظره (الشخص الذي يرد عليه) ضمن الملفوظات التي يتحدث فيها بضمير الجماعة «نحن» نيابة عن المعتزلة.

(13)– Voir Dominique Mainguenau : les mots- clés du discours. Ed. Seuil Paris. 1996 P.68.

(14) – Voir Mariana Tutescu. L'argumentation, introduction à l'étude du discours : La polyphonie Ed. Armand Colin. Paris 1993 P 285.

وإذا أخذنا المقطع الخطابي الآتي: «قالت الجهمية: «لا نقول إن الله معنى ولا نقول إنه شيء، ومتى أضفنا إليه شيئا فمتى نحن أضفناه إليه فذلك الشيء فعل من أفعاله، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته») فإننا نحصل على قولين:

القول الأول: قالت الجهمية / المتلفظ هو الجاحظ.

المتلفظ له المخاطب بالرسالة ككل.

القول الثاني: لا نقول إن الله معنى ولا نقول إنه شيء، ومتى أضفنا إليه شيئا فمتى نحن أضفناه إليه فذلك الشيء فعل من أفعاله، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته / المتلفظ الجهمية – المتلفظ له عموم المسلمين، وخاصة أتباع الفرق الأخرى (الجاحظ ومخاطبه معنيان).

نلاحظ أن القول الأول اقتصر على إعلان بداية التلفظ بالملفوظ (القول الثاني) وتحديد المتلفظ به (مؤشر سياقي)، وتضمن القول الثاني موقف الجهمية من صفات الله تعالى، وقد خلا الملفوظ من المؤشرات السياقية ما عدا ضمير الجماعة المتكلمين «نحن».

من منظور تداولي، عندما يورد علينا رأي مسند إلى شخص أو جماعة، واستنادا إلى ما نعرفه وما نعتقده (المعرفة المرجعية المشتركة) نأخذ في تقييمه لأجل تأكيده أو الاعتراض عليه، وهذا ما تكفل به الجاحظ في بقية النص المقتطف.

ومن خلال ما تقدم نصل إلى إثبات المعاني الآتية في دائرة منطق الحجاج:

- المقدمة: تخطئة الفرق وتصويب المعتزلة.
- الحجج: 1- صواب رأي المعتزلة في التوحيد.
  2- صواب رأي المعتزلة في القاذف.
  3- صواب رأي المعتزلة في قتال الفئة الباغية.
- النتيجة (المدلول) : صواب رأي المعتزلة في الحكم على علي (كرم الله وجهه) وتبرئته من تهمة إراقة الدماء

وقد اعتمدنا في الإثبات على مسارين حجاجين هما:

1- صواب الرأي مرتبط بموافقة ما جاء في القرآن الكريم (التأويل الصحيح عقليا).

2- الاعتدال والوسطية هما الدليل على صواب الرأي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبناء على ذلك رتبت الفئات الحجاجية وفق سلم، وضعت فيه أقوى الحجج (أكثرها ملاءمة للمقصد الحجاجي) في نهاية السلسلة الحجاجية، مما أسهم في النمو المطرد للقوة الحجاجية، بحيث أن الانتقال من الفئة الحجاجية الأولى (صواب رأي المعتزلة في التوحيد) قوى الاقتناع بمدلول الفئة الحجاجية الثانية (صواب رأي المعتزلة في القاذف) ومدلولهما معا قوى الاقتناع بمدلول الفئة الحجاجية الثالثة (صواب رأي المعتزلة في قتال الفئة الباغية (فتشكل من المدلولات الثلاث مجتمعة الفعل الحجاجي، الذي وظفه المتكلم عن طريق الاستلزام لاستنتاج المدلول المقصود من الحجاج في النموذج، وهو تبرئة علي كرم الله وجهه من تهمة إراقة الدماء.

والذي اجتهدنا في بيانه – هنا – هو الدور الحاسم الذي أدته ظاهرة تعدد الأصوات في بناء الحجج مفردة، وفي بناء الفعل الحجاجي ككل، فإبراز قوة الحجج تم من خلال استحضار حجج أضعف، هي حجج الفرق الأخرى، بوساطة ظاهرة تعدد الأصوات.

د) المعاني في الحوار الحجاجي:

يعد التحاور – إلى حدما – نتاج الجهد الذي نبذله بغرض التعاون، فكل محاور يعترف – إلى حد ما دائما – بوجود هدف أو عدة أهداف للحوار، أو على الأقل بوجود اتجاه معين للحوار متفق عليه من قبل المتحاورين. هذا الهدف أو هذا الاتجاه قد يحدد منذ البداية (باقتراح موضوع للمناقشة مثلا)، وقد يتبلور أثناء الحوار، وهكذا يكون الهدف محددا بدقة نسبيا، أو يبقى غامضا بدرجات متفاوتة، حتى يترك للمتحاورين هامشا مهما للمناورة على نحو ما يحدث في الحوارات العادية والعفوية، بيد أن كثيرا من المناورات التحادثية تتعرض للإلغاء إذ ثبت أنها غير ملائمة، ولا تخدم هدف الحوار.

وتتشكل بنية مبدإ التعاون – في إطار الحوار – وفق أربع قواعد وهي: الكمية ، النوعية، العلاقة والطريقة. يسميها طه عبد الرحمان قواعد التخاطب المتفرعة على مبدإ التعاون»

ويلخصها على النحو الآتي:

1) قاعدتا كم الخبر، وهما:

أ) لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.

ب) لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

2) قاعدتا كيف الخبر، وهما:

أ) لا تقل ما تعلم كذبه.

ب) لا تقل ما ليس لك عليه بينة.

3) قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال وهي:

مناسبة مقالك لمقامك.

4) قواعد جهة الخبر، وهي:

أ) الاحتراز من الالتباس.

ب) الاحتراز من الإجمال.

ج) التكلم بإيجاز.

د) ترتيب الكلام [15].

وهذه القواعد الأربع تضمن فاعلية الهدف المنشود من تبادل المعلومات، وتعكس قدرة المتحاورين على إنتاج خطاب ذي فاعلية في بناء المعاني ومصداقية في الإقناع، يكون موجها نحو استنتاج ما، بمعنى آخر يكون حجاجيا.

عندما تطبق هذه القواعد، يمكن أن نتحدث عن صيانة الوجه، وعندما تخترق نكون حيال تهديد الوجه.

- بالنسبة للجوانب السلبية، أو الوجه الدافع : «تجنب إعطاء المستمع أوامر خشنة، وإلزامات غير مقدرة ومدروسة. لا ترهقه بما يتجاوز قدراته».
- بالنسبة للجوانب الإيجابية، أو الوجه الجالب: «تجنب تقديم أي شيء يعجز المستمع وتجنب السخرية منه».

ووفقا للمبدإ نفسه تتحدث قواعد تصرف المتكلم تجاه نفسه، وتتلخص فيما نصه: دبر أمورك بحيث تتجنب الوقوع بشكل سافر في تشويه صورتك، في جانبها السلبي «احم بقدر ما تستطيع أرضك من تسللات الطرف المقابل السافرة».

وفي جانبها الإيجابي «لا تدع الطرف المقابل يشوه سمعتك دون الرد عليه بما يناسب، واجه الانتقادات والتهجمات والإساءات دون أن تتورط في تشويه صورتك بنفسك» تتفرع عن هذا المبدإ القواعد الآتية:

(15) – طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص. 238، 239.

- قاعدة الحذر: وتنص على عدم طرح أسئلة لا نرغب في سماع أجوبتها، وعدم إثبات ما يجرح ويسيء إلى الأوصياء (من هم أعلى رتبة منا).
- قاعدة اللياقة: وتلزم بتجنب التعابير المنفلتة التي قد تصدم المتلقي بمضمونها أو صوغها.
- قاعدة الشرف أو النزاهة: وبموجبها لا يستنكف المتكلم عن مراجعة نفسه، إذا ما اضطر إلى ذلك.
- قاعدة التواضع أو الزهور: لا يليق بالمتكلم أن يمدح نفسه، إذ ليس مستظرفا أن يهدي المرء نفسه باقة من الزهور (16).

والجاحظ يلتزم بهذه القواعد بشكل واسع في نتاجه ولا سيما في "الرسائل" والمقاطع التي يجادل فيها زملاءه في المذهب، أي المعتزلة الذين يعتبرهم أهلا للمناظرة والحوار المستنير، ويلتزمها أيضا مع شيء من المبالغة في رسائله ذات الطابع الاستجلائي الموجه إلى أولياء نعمته من رجالات الحكم. وهو في هذه الرسائل لا يخترق مجمل ما تنص عليه هذه القواعد سواء القواعد الأربع الأساسية، أو قواعد أخرى جمالية واجتماعية وأخلاقية. غير أن فحص النصوص ذات صلة بالتناظر والتحاور لا تبرز فيها آثار التزام هذه القواعد مجتمعة بمستوى واحد من القوة، إذ غاية ما يمكننا ملاحظته هو عدم خرق الجاحظ البين لها.

وللتطبيق نختار مقتطفا من رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة». يقول الجاحظ. بعد عرض آراء خصومه من المعتزلة في المعرفة: «ولست آلو بهذا الكلام والإيجاز في الإدخال على بشر ابن المعتمر في درك الحواس ثم على أبي إسحاق في ذلك وفي غيره مما ذكرت من مذاهبه وتركه قياس ما بنى عليه إن شاء الله لنصير إلى الكلام في المعرفة، فإني إليه أجريت وإياه أعتقدت، لكني أحببت أن أبدي فساد أصولهم قبل فروعهم، فإن ذلك أقتل للداء وأبلغ في الشفاء وأحسم للعرق وأقطع للمادة وأحف في المؤونة على من قرأ الكتاب وتدبر المسألة والجواب، وبالله ذي المن والطول نستعين»(17).

يبرز في هذا المقطع حرص الجاحظ خصوصا على:

---

(16) – Voir : Kerbrat – orecchioni Catherine L'implicite. Armand Colin . Paris 1986. P. 236.

(17) – الجاحظ: "المسائل والجوابات في المعرفة" ضمن الرسائل الكلامية تحقيق وشرح علي أبو ملحم ص. 113.

- **قاعدة الكم**: فهو يبرر إيجازه في إيراد آراء بشر بن المعتمر وأبي إسحاق، ويراه كافيا لأن غرضه ليس التفصيل في موضوع الحواس ودورها في المعرفة، وإنما هو بيان ما إذا كانت تحصل بالاضطرار أم بالاكتساب، وعندها سيقدم للمخاطب من المعلومات قدر حاجته، وهذا ما نجده في المحاورة «سلسلة الأقوال المنسوبة إلى هؤلاء الثلاثة، وردود الجاحظ عليها، والتي يبرز فيها بوضوح تعدد الأصوات، إذ تدرج أقوال المتلفظين الآخرين بوساطة صيغة مقول القول وهي صيغة صريحة للدلالة على تعدد المتلفظين».
- **قاعدتا كيف الخبر**: وبموجبها لم يقدم الجاحظ رأيا في مسألة المعرفة، إلا واستدل عليه، فهو يرفض اعتبار سكون القلب دليلا على معرفة الله، ويستدل على ذلك بكون المبطل والمحق سواء في الاتصاف بهذه الصفة، وهكذا مع كل رأي. وتتسق هذه القاعدة مع المضمون الحجاجي للمقتطف، فهي لا تتحقق إلا من خلال نجاح فعل الحجاج المستند على التحكم في خطاطة الحجاج، والسلم الحجاجي.
- **قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال**: لقد برز ذلك في محتوى المقتطف وفي لغته، وفي إحالاته، فالجاحظ وهو يخاطب أندادا له في المذهب المعتزلي، لا يحتاج إلى تفصيل كل مفهوم، بل يركز على بيان ما هو مختلف فيه، لنتأمل قوله : «فإن زعموا أن المبطل لا يجوز أن يكون عند نفسه قد استشهد الضرورات لأن ذلك هو علامة الحق والفيصل بينه وبين الباطل، فهو ليس بحاجة إلى تبيين ما يعنيه بـــ «استشهاد الضرورات، ذلك أن أطراف الوضعية التواصلية يشتركون في خلفية معرفية تغنيهم عن الانشغال كل مرة بتوضيح دلالات المصطلحات التي يستخدمونها، وفي هذا تحقيق لقاعدة مناسبة المقال للمقام.
- **قواعد جهة الخبر**: لا نجد في هذا المقتطف – حين نقرأه ضمن سياقه التواصلي – ما يدل على غموض في المعاني، فاستحضار المعرفة المشتركة بين المتحاورين (مجموع المعارف المتداولة لدى المعتزلة بخصوص نظرية المعرفة) وما يتعلق بها من فضاء زماني ومكاني جرت فيه المحاورة، يكفل لنا التحقق من الكيفية التي أنجز بها الخطاب وتشكلت به ملفوظاته، فجاء خطابا منسجما خاليا من الالتباس، يعتمد الإجمال في مواضع الإجمال، ويتدرج في الاستدلال وفق ما تتطلبه سلالم الحجاج المعتمدة.

بهذا، نلاحظ أن رسائل الجاحظ لا تخلو من إشارات تدل على حذقه لفن المحاورة وحرصه على الالتزام بقواعدها، ففي رسالته المعنونة «من كتابه في خلق القرآن» وفيها ينسب إلى مراسله قواعد محاورة مختلف فئات الخصوم، وهي قواعد أقرب ما تكون من القواعد المتصلة باتسراتيجية التعاون الحجاجية. يقول: «وفهمت حفظك الله كتابك الأول وما حثثت عليه من تبادل العلم والتعاون على البحث والتحاب في الدين والنصيحة لجميع المسلمين. وقلت: اكتب إلي كتابا تقصد فيه إلى حاجات النفوس وإلى صلاح القلوب وإلى معتلجات الشكوك وخواطر الشبهات، دون الذي عليه أكثر المتكلمين من التطول ومن التعمق والتعقيد، ومن تكلف ما لا يجب وإضاعة ما يجب ... وقلت: اجعل تجارتك التي إياها تؤمل وصناعتك التي إياها تعتمد إصلاح الفاسد ورد الشارد»[18].

نستطيع أن نتبين في هذا المقطع الإشارة إلى مجمل قواعد التعاون، وخاصة قواعد "كم الخبر" و"كيف الخبر"، و "جهة الخبر" فضلا عن الإشارة الواضحة في بداية المقتطف إلى القواعد الأخلاقية والاجتماعية التي توصي بالاحترام المتبادل، وجعل الحوار وسيلة للتقارب والتفاهم بين المتحاورين.

وتتأكد هذه الاستنتاجات في قراءتنا لهذا المقتطف من رسالته «استحقاق الإمامة»: «وقد حكينا قول من خالفنا في وجوب الإمامة وتعظيم الخلافة، وفسرنا أوجه اختلافهم واستقصينا جميع حججهم إذ كان على عذر لمن غاب عنه خصمه وقد تكفل بالإخبار عنه في ترك الحيطة له والقيام بحجته ... ومن شكر المعرفة بمعايب الناس ومراشدهم ومعايبهم ومنافعهم أن يحتمل ثقل مؤونتهم وتقريعهم وأن يتوخى إرشادهم وإن جهلوا فضل من يسدي إليهم، ولن يصان العلم بمثل بذله، ولن تستبقى النعمة فيه بمثل نشره»[19].

وللتمثيل لمدى التزام الجاحظ بمبدإ التعاون في مناظراته ومحاوراته ذات الطابع «العلمي»، ما نجده في رسالته «مفاخرة الجواري والغلمان»، فعلى الرغم من رفضه الشديد لظاهرة اللواط، وإيراده للأدلة الشرعية التي تتوعد ممارسيها بأشد العقوبات في الدنيا والآخرة، نجده يتلطف في إقناع خصمه بمضار الظاهرة قائلا: «فنحن نترك ما أنكرت علينا ونقول: لو لم يكن حلال ولا حرام، ولا ثواب ولا عقاب، لكان الذي يحصله المعقول ويدركه الحس والوجدان، دالا على أن الاستمتاع بالجارية أكثر وأطول مدة، لأنه أقل ما يكون التمتع بها أربعون عاما، وليس تجد في الغلام معنى إلا وجدته

(18) – الجاحظ: من كتابه في خلق القرآن – ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي أبو ملحم ص . 113.

(19) – الجاحظ: استحقاق الإمامة – ضمن الرسائل الكلامية . شرح وتعليق علي أبو ملحم ص. 192.

في الجارية وأضعافه. فإن أردت التفخيذ فأرداف وثرة، وأعجاز بارزة لا تجدها عند الغلام. وإن أردت العناق فالثدي النواهد، وذلك معدوم في الغلام. وإن أردت طيب المأتى فناهيك، ولا تجد ذلك عند الغلام. فإن أتوه في محاشه حدث هناك من الطفاسة والقذر ما يكدر كل عيش، وينغص كل لذة»(20).

فضلا عن التزامه بالقواعد الأربع في هذا المقتطف، نلاحظ أن الجاحظ يجتهد في المحافظة على استمرار الحوار، من خلال إزاحة العقبات التي قد توقفه أو تعطله، فمحاوره – شريكه في التلفظ– يأبى إلا أن يستتر خلف قناعات غير دينية، لذلك يعمد الجاحظ إلى تكييف استراتيجيته التعاونية، وإبقائها في حالة اشتغال، مركزا أكثر شيء على صيانة وجه محاوره، فلا يصفه بأي وصف سيء، ولا يسفه رأيه، وبالتوازي مع ذلك، لا يمارس الجاحظ كبرات أو ركيوني «إلقاء الزهور على نفسه»(21).

هـ) معاني الدحض في سياق حجاجي:

الدحض فعل رد يفترض وجود فعل إثبات متقدم عليه، يؤتى به ليعارضه. نرد بالدحض دائما على فعل تقرير، فإذا كانت العلاقة بين محتوى الدحض ومحتوى الإثبات المتقدم عليه علاقة تناقض، يدل ذلك على وجود خلاف بين المتحاورين إلا أن الدحض يمكن أن يقترن بظاهرة تعدد الأصوات، في شكل تناقض بين وجهتي نظر متلفظين. لذلك يرد الملفوظ الدحضي في الصيغتين الآتيتين:

- ليس ضروريا أن يتضمن الخطاب التلفظ الإثباتي، إذ بالإمكان استنتاجه من سياق التلفظ.
- يمكن للإثبات أن يشترك مع الدحض في الانتماء إلى تدخل واحد، أي إلى متلفظ واحد طبقا لمبدإ المتدخل الأخير، الذي بمؤداه يكون استنتاج المتدخل الأخير هو الحاسم والأكثر ملاءمة، والمهيمن على ما تقدمه في السلسلة الحجاجية، كما دلت بعض الشواهد أن كل متكلم يستطيع الاضطلاع بدوري المقترح والداحض في الفعل التواصلي نفسه.

(20) – الجاحظ: مفاخرة الجواري والغلمان – ضمن الرسائل الأدبية . شرح وتعليق علي أبو ملحم ص. 182.

(21) –Voir Marina Tutescu : L'argumentation introduction à l'étude du discours, chapitre x Stratégies argumentatives : La réfutation P.272.

- ومنذ أرسطو، والتمييز يتم بين طريقتين في الدحض: الحجاج المضاد، والاعتراض، فالحجاج المضاد هو حجاج يتجه إلى نقض استنتاج الخصم، والاعتراض هو التلفظ برأي أو وجهة نظر يكشف عن غياب الحجة أو المقدمة الخاطئة عند المتكلم[22].

والدحض – عموما – يمثل مركز ثقل النصوص الحجاجية. وكثير من نصوص الجاحظ المدرجة ضمن الرسائل تتوافر على هذه الخاصة، لانبنائها في الأساس على فعل الرد المسبوق الدعوى: لذلك يتناسب مقدار الحجاج القائم على الدحض في رسائل الجاحظ طرديا مع درجة اندراج موضوع هذه الرسائل في دائرة المسائل الخلافية، في علم الكلام والسياسة، والشؤون الاجتماعية المثيرة للجدل.

وسعيا إلى إبراز معنى الدحض في نتاج الجاحظ نقف على مقتطف من «رسالة الحكمين وتصويب علي بن أبي طالب في فعله»:

«و لم أقل إن معاوية ليس بمذكور بالعقل والحلم والدهاء والفهم وبالنكرى والجزم والسؤدد والعزم، وبالبيان العجيب والغور البعيد وإنه لم يكن كاتب وحي الله وصاحب ديوان بيت مال الله، وإن أبا بكر لم يوله مقدمة أخيه، وإن عمر لم يجمع له أرباع الشامات وإنه لم يعزله إلى أن توفي و لم يغضب عليه مذ رضي عنه، و لم يكتب له بفضل خصال القضاء وترتيب منازل الحكم، كما كتب إلى أبي موسى الأشعري، وإلى قضاته في الأمصار ورجال الفتيا في الأطراف، وإن عثمان لم يؤكد له ما تقدم منهما ويثبت له ما جرى له من قبلهما وزاد في تثبيت عدالته وتزكية بجالته في سني الجماعة وسني الاختلاف وأدنى حالاته أن يكون مؤمنا غير فاسق ووليا غير عدو وعدلا غير مزور، مع علمي بأنهم لم يكونوا ليولوا الثغور والإحرام والإمارات العظام إلا القوي الأمين وصاحب الرأي الرصين.

ولكن الخلافة، يا ابن حسان، لا تستحق والإمامة لا تستوجب إلا بالتقدم في الفضل والتقدم في السوابق، وإلا بأن يكون الفضل إما ظاهرا للعيون ومشهورا عند جميع المسلمين قد أجمعوا على تقديم رجل وتأمير أمير من تلقاء أنفسهم بغير سيف ولا خوف ولا إكراه ظاهر ولا سبب يوجب سوء الظن فضلا على غير ذلك، وإما بأن يختاروه عن تشاور وتناظر ويظهر فضله بعد طول التخابر، أو يكون له ذلك في مصره دون رهطه بميراث العمومة ويستحقها كما تستحق

(22) – Voir Marina Tutescu : L'argumentation introduction à l'étude du discours, chapitre x Stratégies argumentatives : La réfutation P.271.

المقامات الموروثة، أو يكون ذلك من جهة وصية أو وراثة مشهورة، أو يكون ذلك نتيجة خصال كريمة لاقت القرابة وحرمة العترة، فبلغ صاحبها باجتماع الخصلتين ما لا يبلغه صاحب الواحدة ويكون مقنعا للإلف لأنه أمس بالمعدن وأقرب من صاحب المقام وأحرى أن لا يخفي مكانه على بعيد الدار، كما لا يأنف منه العظيم الكبير وإن كان نصيبه من الطاعة دون نصيب كثير ممن لا يجري مجراه في شرفه ولا يشاكله في موضعه؛ وهذه الأركان تجتمع على جميع المقالات إلا ما لا يعده المتكلمون قولا وكان عندهم عارضا بهرجا»[23].

فطريقة الدحض – في هذا المقتطف – وصيغته في أن أخذ الفعل التكلمي للدحض شكل الحجاج المضاد، واعتمد على الصيغة المتضمنة للإثبات محل الدحض والذي أكد المتكلم عدم اعتراضه عليه بقوله في بداية المقتطف «لم أقل»، وهو هنا قول أنصار معاوية (يمثلهم المستمع / المخاطب «ابن حسان») إن معاوية يستحق الخلافة للأسباب المذكورة في الفقرة الأولى «إن معاوية ليس بمذكور بالعقل والحلم وبالدهاء... وليا غير عدو وعدلا غير مزور».

وعليه، يمكننا تحديد بنية الملفوظ الدحضي على النحو الآتي:

1) فعل الإثبات: ويتكون من:

1. 1) فعل رئيسي: وصف معوية بالصفات المذكورة في الفقرة الأولى.

1. 2) فعل ملحق (ضمني): استحقاقه للخلافة.

1. 3) العلاقة بينهما (الاستنتاج): الصفات المذكورة في الفقرة الأولى تؤهل معاوية للخلافة.

2) فعل الدحض: ويتكون من:

2. 1) فعل رئيسي: إثبات صفات أخرى لاستحقاق الخلافة.

2. 2) فعل ملحق (ضمني): معاوية لا تتوفر فيه هذه الصفات

2. 3) العلاقة بينهما (الاستنتاج): معاوية لا يستحق الخلافة.

يتضح مما تقدم أن فعل الدحض في هذا المقتطف أي المتكلم قام بإثبات فساد العلاقة الحجاجية بين الإثبات وتعليل هذا الإثبات.

وهكذا، توافرت – في هذا المقتطف شروط الفعل التكلمي للدحض حيث تضمن المقتطف قضية محل خلاف هي استحقاق معاوية للخلافة، تواجه فيها رأيان متناقضان لطرفي التلفظ، يمثل أحدهما

(23) – الجاحظ: رسالة الحكمين وتصويب علي بن أبي طالب في فعله – ضمن الرسائل السياسية ص. 344 – 345.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإثبات والآخر دحض الإثبات. وقد قدم طرفا التحاور حججهما، فكان الحجاج من المتلفظ بالإثبات «معاوية يستحق الخلافة لأنه يتصف بـــ...»، وكان الحجاج المضاد من المتلفظ بالدحض «معاوية لا يستحق الخلافة لأن هذه الصفات لا تؤهله للخلافة، فهي ليست محل إجماع»، وهذا ما يحقق في المقتطف شرط السمة الحجاجية.

كما ظهر في المقتطف أن المستمع / المخاطب يصدق بأن المتلفظ يعتقد خطأ القضية (المنفية) موضوع الدحض، ويتجلى ذلك في كثرة الحجج التي علل بها الإثبات، لأنه يعي مقدار صعوبة إقناع محاورة المعروف بمناوأة النابتة أتباع بني أمية.

نضيف إلى ما تقدم أن المقتطف – وإن كان من تأليف الجاحظ – فهو نتاج وضعية تواصلية، يقع فيها التفاعل الحواري بين متلفظين من خلال ظاهرة تعدد الأصوات أحدهما يثبت (وهو المتلفظ الثاني الذي يستحضره المتكلم ضمن الفعل الكلامي) والثاني يدحض، وهو في الوقت ذاته المتكلم والمتلفظ الأول، ويبرز التفاعل خصوصا في استخدام صيغ لغوية تثبت دخول المتحاورين في وضعية التلفظ، ومنه على الخصوص عبارة «لم أقل» التي تؤكد وجود قول سابق على التلفظ الراهن، وأن المتكلم / المتلفظ الأول لا يعترض عليه في ذاته، في حين تمثل صيغة النداء «يا ابن حسان» مؤشرا آخر على وجود تفاعل تواصلي، يتم ضمنه الأخذ والرد وقبول الحوار، بينما يرد حرف الاستدراك «لكن» للإعلان عن بدء الحجاج المضاد والذي انتهى برفع استحقاق الخلافة عن معاوية.

ومن خلال ما تقدم نخلص إلى القول بأن فعل الحجاج عند الجاحظ غير محصور في الآليات التقليدية للخطاب الحجاجي بل يتعداها إلى التعددية المهارية في التأثير والإقناع، ثم المجال بعد ذلك متروك للمتلقي في استخلاص النتائج وربط الأمور بعضها ببعض، كل حسب مستواه ومدى استيعابه للحجج الموظفة وهذه الخاصة من الخصائص المميزة للحجاج عند الجاحظ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

II) الخصائـــــص الفنيـــــة:

عندما يثار الحديث عن الجانب الفني في حقل الدراسات الأدبية، ينصرف الذهن -أساسا- إلى ألوان المجاز والبيان البلاغي المعروفة كالتشبيه والاستعارة والكناية ثم إلى غيرها من الآفاق الأخرى التي تحيط بالصورة الفنية حتى لو اختلفت بعض الاختلاف عن هذه الألوان البلاغية. ولعل قوة التعبير الفني في الأدب إنما تتمثل في إشاعة الانسجام في الترتيب اللفظي للكلمات حتى تذكي العواطف وتذكي المشاعر. ولكن هل هذا السياق الفني عن النتاج الأدبي ينطبق على النص الحجاجي للجاحظ؟ والواقع أن مظاهر التعبير الأدبي عند الجاحظ ليست كلها متجانسة فهي تأتلف وتختلف حسب موضوع النص. وبالنسبة إلى النص الحجاجي – مثلا – نجد الجاحظ فيه لا يجنح كثيرا إلى الخيال ولا إلى العاطفة التي تستبد بجميع كيانه بل نجده رجل العقل والجدل، يتطلب الحقيقة بكل قواه ويبحث طويلا في سبيل الحصول عليها، ثم يسعى جهده للتعبير عنها تعبيرا بينا يظهر جميع دقائقها قريبة إلى الأفهام. ولأجل ذلك نرى الجاحظ يعدل عن أساليب المجاز ما استطاع وإن عمد إلى شيء من التشبيه والاستعارة بقدر ما يتطلبه الموقف، ومن ثم، فأبعد ما تكون استعاراته وتشبيهاته بعيدة كل البعد عن التعقيد والإغراب، قريبة كل القرب من الأفهام والأذهان[24].

ولعل أوضح صورة نجدها ماثلة في تعبير أبي عثمان إنما هي الصورة العقلية في النصوص العلمية بشكل عام وفي النص الحجاجي بشكل خاص، وهذه الصورة، كما هو بين من تسميتها صورة تصدر عن الفكر أساسا وتخضع لمنطق العقل. ولما كان الفكر هو العنصر الهام في هذا النوع من الصور؛ نرى أنها اقترنت بالبراهين التي تؤكدها والتفاسير التي توضح معالمها.

1) مظاهر الانسجام في النص الحجاجي عند الجاحظ:

إذا كان البعد الفني يؤدي دورا هاما في بناء المعاني وملاءمتها، فإن دور الحجاج لا يقل أهمية في تحقيق الانسجام النصي. بما يفرضه من تكوين خاص لنسيج النص وبنياته المختلفة، ولا يكفي وجود روابط لغوية في النص لتحقيق التوافق النصي، كما لا يكفي أحيانا توفر التجانس الدلالي بين جمل النص، لنصفه من وجهة نظر تداولية بأنه منسجم، وذو بعد فني، حيث إن منطق الفن في النص الحجاجي يخضع إلى معطيات مغايرة لسائر النصوص الأخرى من ذلك المؤثرات اللغوية المحورية التي يتكيء عليها الحجاج. ولتمثيل ذلك نرجع إلى المقتطف الذي أخذناه من «رسالة الرد على النصارى» الوارد ضمن رسائل الجاحظ الكلامية (ص. 325 – 326)، ففي هذا المقتطف تستوقفنا وحدات لغوية بارزة الأثر في توجيه الحجاج، كالحروف (لو ولأن) والفعل

(24) – ينظر: فكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ. دار المشرق . ط3. بيروت 1992. ص. 88- 89.

الجامد (ليس)، والفعل (جاز ومشتقاته والوحدات المعجمية الدالة على التشبيه (مشاكلة، مناسبة، مقاربة) تسمى الحروف والأدوات روابط حجاجية، وباقي الوحدات اللغوية عوامل حجاجية، ولننظر الآن في اشتغال بعضها.

أ) الحروف والأدوات:

I) الرابط الحجاجي (لو): تكرر أربع مرات في النص المقتطف ثلاث مرات مقترنا مع الفعل (جاز)، ومرة مع الفعل (علم)، وف جميع هذه المواضع أفاد الشرط السببي في صورة امتناع المسبب، لامتناع السبب، ويمكننا حصر المقاصد الحجاجية عن استخدام الشرط اللوي فيما يأتي:

السبب	المسبب	النتيجة	المقصد الحجاجي
جواز الأبوة	جواز كونه جدا	عدم الجواز	تكذيب أهل الكتاب
جواز كونه أبا وجدا	جواز كونه عما وخالا	عدم الجواز	تكذيب أهل الكتاب
جواز تسميته أبا	جواز تسميته أخا وصاحبا وصديقا	عدم الجواز	تكذيب بعض المعتزلة
جواز علمه تعالى	جواز عدم غضبه	عدم الجواز	تأكيد كذب أهل الكتاب

واضح مما تقدم أن الفاعلية الحجاجية لحرف الشرط (لو) فاعلية نفي ونقض، وأن هذه الفاعلية تنطلق من المشروط، أي المسبب المتفق على نفيه بين المتكلم والمستمعين، لتنتقل عن طريق الاستلزام الشرطي إلى نفي السبب، لأن السبب والمسبب لا يوجدان إلا معا. ولما كان موضوع الحديث هو بنوة عيسى عليه السلام وغيره من أنبياء الله، فإن سلسلة الحجج المنتجة بوساطة الاستلزام الشرطي اللوي شكلت بنسبة كبيرة القوة الحجاجية لهذا النص.

ب) الأفعال:

- الفعل (جاز) ومشتقاته: كثف الجاحظ استعمال الفعل (جاز) ومشتقاته (جوز "بتشديد الواو" – أجاز – تجويز)، فبلغ عدد المواضع التي ورد فيها الفعل أو أحد مشتقاته أحد عشر موضعا. وهذا الفعل – عندما نستحضر المرجعية المعرفية – مصطلح شرعي يحيل إلى مسألة التمييز بين الحرام والحلال، بين الإيمان والكفر، وضمن السياق التداولي الذي أنتج فيه النص، يمكننا أن نتبين فاعليته الحجاجية التي تحمل المخاطب على الشك في معتقداته التي يضعها الخطاب، بوساطة الحمولة الدلالية للوحدة المعجمية (جاز) الموظفة في الحجاج، في مواجهة غير متكافئة مع معتقدات المتكلم المعبر عنها ضمنيا في الخطاب.

ج) الاستفهام في النص الجاحظي من حيث هو قيمة جمالية وحجاجية: بقراءة متمعنة لجملة من نصوص الجاحظ الواردة في رسائله بصورة خاصة، وقفت على أسلوب الاستفهام وقيمته الجمالية

التي يضفيها على النص، وذلك لما يتميز به من غزارة في الشحنة الانفعالية، وتلوين في الصوت بالإضافة إلى كونه يتأسس من الناحية اللغوية على الإحالات.

إن الاستفهام، على وجه العموم، أظهر أساليب الإنشاء لما فيه من قوة في الظهور وحسن الدلالة وهو أنسب للاستهلال به في اللغة الأدبية، لذلك فإننا نجد بعض السور القرآنية افتتحت به، وقد أحصاها الزركشي ست سور هي : «**هل أتى؟**»[25] ، و«**عم يتساءلون؟**»[26] ، و«**هل أتاك؟**»[27] ، و«**ألم نشرح؟**»[28] ، و«**ألم تر؟**»[29] ، و«**أرأيت؟**»[30] .

وأما في الشعر، فما أكثر القصائد التي تبتديء بالاستفهام. فعنترة يستهل معلقته بقوله:

هل غادر الشعراء من متردم ❄ أم هل عرفت الدار بعد توهم؟[31]

وزهير بن أبي سلمى يبدؤها بقوله:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ❄ بحومانة الدراج فالمتثلم؟[32]

وعلة افتتاح القصائد بأسلوب الاستفهام أنه أسلوب يصلح أكثر من غيره لما يسميه البلاغيون حسن الاستهلال. وذلك أن «الخطاب والاستفهام يحتملان ما لا يحتمل غيرهما»[33] ، فهو أكثر الأساليب وفاء بمطالب السياق وتنوع المواقف، وحسن الدلالة وقوتها؟ من ذلك قوله تعالى: «**أليس الله بكاف عبده؟**»[34] ، أبلغ من الإثبات الصريح، كأن يقول: «الله كاف عبده» فوضع الكلام في صورة استفهام يضع المقرر وكأنه أمام أمر لا بد فيه من الإجابة بالإيجاب، وكثير من المعاني التي يعبر عنها بالاستفهام تكون أقوى وأدل على المقصود من التعبير بالأساليب الخبرية، ولذلك كان هجاء زهير بقوله:

وما أدري، وسوف إخال أدري ❄ أقوم آل حصن أم نساء؟[35]

ألذع وأمر مما لو أنه قال: آل حصن نساء

---

(25) – سورة الإنسان – الآية 1.

(26) – سورة النبأ – الآية 1.

(27) – سورة الغاشية – الآية 1.

(28) – سورة الشرح – الآية 1.

(29) – سورة الفيل – الآية 1.

(30) – سورة الماعون – الآية 1.

(31) – أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني: شرح المعلقات السبع دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بيروت 1969 ص. 273

(32) – المصدر نفسه ص. 160.

(33) – المرزوقي. شرح ديوان الحماسة. ج1. ص. 160.

(34) – سورة الزمر – الآية 36.

(35) – ديوان زهير بن أبي سلمى. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . دار المعارف بمصر 1958 ص. 12.

ولعل أكثر ما يمثل جماليات الاستفهام الاقتصاد اللغوي الذي يمثله هذا الأسلوب في العربية، نجد هذه الظاهرة بارزة في أسماء الاستفهام وظروفه، وذلك أن الأداة أكثر تكثيفا للمعاني، لأن استعمال الأداة في الاستفهام يكون «قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر»[36].

قال ابن جني في هذا المعنى : «ألم تسمع إلى ما جاؤوا به من الأسماء المستفهم بها والأسماء المشروط بها كيف أغنى الحرف الواحد عن الكلام الكثير المتناهي في الأبعاد والطول. فمن ذلك قولك: أين بيتك؟ قد أغنتك «أين» عن ذكر الأماكن كلها. وكذلك من عندك؟ قد أغناك هذا عن ذكر الناس كلهم...»[37].

هذا إضافة إلى ما تدل عليه كل أداة من معان مجتمعة، تضاف إلى معنى الاستفهام الذي تدخل به على الجملة، فتدل «من» على عموم العقلاء، وتكثف معاني العدد والجنس، فتدل على الواحد والجميع، وعلة المذكر والمؤنث.

هذا، وقد اهتم البلاغيون بالمعاني البلاغية للاستفهام وجعلوه يتجاوز في وظيفته ما سطره له النحو الوصفي، نحو الجملة، فقسموا باب الاستفهام بموجب هذه المعاني كما فعل ابن قيم الجوزية، فقد بنى قسما بعنوان: «الاستفهام» على قسمين: الاستفهام المجازي ثم الاستفهام الحقيقي، قال ابن قيم الجوزية: «الاستفهام: وهو على قسمين: استفهام العالم بالشيء مع العلمه به، واستفهام حقيقي وهو أصل الباب[38].

ويذكر البلاغيون المهتمون بالاستفهام البلاغي (غير الحقيقي) أن هذا الاستفهام ينطوي على قوة حجاجية حيث يفترضون أن كل استفهام بلاغي يحمل حجاجا بصيغة النفي، والعكس غير صحيح، ويحدث أن نجد استفهامات بلاغية جزئية تحيل إلى إجابات، رغم كونها ذاتية، إلا أنها تمنح الملفوظات توجيها حجاجيا إيجابيا.

لذلك يتصرف المتكلم حيال الاستفهام البلاغي، وكأنه جواب يفرض نفسه على السؤال المطروح بالنسبة إليه وإلى المستمع على حد سواء. وكل ما يفعله السؤال هو التذكير بهذا الجواب، فهو لا يختلف في الدور الذي يؤديه كثيرا عن الإثبات المتضمن في الجواب، والمعطى في سياقه كحقيقة مقبولة[39].

---

(36) – بدر الدين بن الناظم: المصباح في علم المعاني، المطبعة الخيرية. بيروت . د. ت. ص. 26.

(37) – أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص . ج1 . ص.82.

(38) – أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. دار الكتاب العربي . بيروت. د.ت. ص. 160.

(39) – Voir : O. Ducrot et J.C. Anscombre : L'argumantation dans la langue . P130.

والبلاغيون أنفسهم يؤكدون مرارا أن هذا النمط من الأسئلة يحمل دلالة النفي، نفي المضمون المتعلق بموضع السؤال. وفي هذا النوع من الاستفهامات البلاغية تتجلى القيمة الحجاجية الجوهرية للسؤال في إنجاز فعل الحجاج.

وفاعلية الاستفهام الحجاجية تبرز – أيضا – عندما نقارنه بالإثبات، فإذا كانت الجملة المثبتة في الخطاب الموجه لطرح القضايا ومناقشتها، تستند إلى نشاط فكري يوسع آفاق البحث عن حل، فيتجه من الأقل إلى الأكثر، فإن الجملة الاستفهامية الجدلية في السياق نفسه، يحكمها نشاط فكري يضيق آفاق البحث، يتجه من الأكثر إلى الأقل[40].

وإن ما يبعث على الاستفهام ليس في الغالب هو الرغبة في إصدار حكم الصواب أو الخطإ على قضية، بل هو حاجات متعددة الوجوه والأشكال تولدها الوضعية التواصلية.

وللتقرب من مظاهر الاستفهام والتعرف عليها في نتاج الجاحظ نقف على نماذج وردت في بعض رسائله لنتبين مدى فاعليتها من الناحية الحجاجية، فمما جاء في «رسالة الجد والهزل»: «جعلت فداك، ما هذا الاستقصاء وما هذا البلاء؟ وما هذا التتبع لغوامض المسألة، التعرض لدقائق المكروه؟ وما هذا التغلغل في كل شيء يخمل ذكري؟ وما هذا الترقي إلى كل ما يحط قدري؟»[41].

تكشف هذه السلسلة من الأسئلة عن سياقها التداولي: متكلم حريص على علاقته مع المستمع/ الشريك في التلفظ – مستمع شريك في التلفظ يبدو نظريا غير مستعد للجواب بالإثبات على أسئلة المتكلم – علاقة مهتزة بينهما بسبب إساءة الثاني الأعلى مقاما اجتماعيا للأول.

تساعد هذه العناصر على استبانة المضمون الحجاجي لهذه الأسئلة، أي على كونها أفعال حجاج، نظرا لطبيعتها البلاغية، وكونها كذلك يبرره احتمالها للجواب بالنفي، فلا يتوقع من المستمع الشريك في التلفظ إثبات تهم الاستقصاء والبلاء وتتبع غوامض المسألة وغيرها على نفسها.

يسعى المتكلم اعتمادا على استراتيجية الاستفهام إلى إحداث تغيير في العالم المعرفي والاعتقادي للمستمع الشريك في التلفظ، أي إلى تغيير موقفه، وتصحيح الأضرار الناجمة عن الإساءة موضوع الحوار. وهذا ما يساعد الاستفهام البلاغي على تحقيقه لأنه يضيق أفق البحث والتفكير، بل يحصره في جواب جاهز معطى ضمن بنية السؤال الدلالية التداولية.

2) أثر الروابط في البناء الفني للنص الحجاجي:

الفن ظاهرة جمالية من ظواهر نشاط الإنسان، في القطاع العقلاني إلا أن لهذه الظاهرة أشكالا عدة، يتجسد فيها التعبير الجميل عن كوامن النفس. هذه الأشكال التعبيرية، هي الوسائل التي

(40) – Voir Marina Tutescu : L'argumentation introduction à l'étude du discours, chapitre x Stratégies argumentatives : L'interrogation P.248.

(41) – الجاحظ: رسالة الجد والهزل – ضمن الرسائل الأدبية . تعليق وشرح علي أبو ملحم ص. 340.

يتخذها الفنانون طريقا إلى صوغ إحساساتهم الذاتية اللامحدودة، وسبكها من جديد في مواد، ذات أبعاد وحدود خارجية محدودة، تتموج فيها أجواء النفس، وتنتقل عبر الزمان والمكان.

وإن المادة المحسوسة التي يتخذها الفنانون قالبا لصوغ وجداناتهم هي التي تحدد نوع الفن، فمتى ترسل الفن إلى غايته الجمالية بمادة اللغة – مثلا – كان أدبا. (41م)

وكما أن الفنون الجميلة أنواع، فهي كذلك درجات. ومهما اختلفت الآراء في تصنيف رتبها تجمع على أن الأدب رأس الفنون ومن هنا يجب أن نعتبر الأدب في الدرجة العليا من الفن، فضلا عن أنه الفن الوحيد الذي يصنع الجمال بمادة الكلمة، المقترن بدلالات الفكر وأبعاده المختلفة، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال جد هام، كيف يصنع الأديب الجمال في بناء النص بالكلمات؟

إن ظهور الجمال في النص لا يتأتى سدى أو عبثا وإنما يتحقق عن طريق ألوان من المعاناة والتماعات الخواطر والمشاعر، فينتج عن هذه الحالات كلها فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى التي تصب في نص محكم البنيان. وإحكام البنيان لا يتحقق بدوره إلا بوساطة الروابط التي تحقق للنص انسجامه مبنى ناهيك عن المعنى. حيث إن «النص يتألف من عدد من العناصر تقيم فيما بينها شبكة من العلاقات الداخلية التي تعمل على إيجاد نوع من الانسجام والتماسك بين تلك العناصر، وتسهم الروابط التركيبية والروابط الزمانية والروابط الإحالية في تحقيقها، ويعني ذلك أن النص بنية مركبة متماسكة ذات وحدة كلية شاملة» (42).

وما يهمنا في نص الجاحظ ذي الطابع الحجاجي هو أن نتحدث عن الروابط من منظور العوامل الحجاجية، وهنا ينبغي أن نميز بين العامل الدلالي الذي يؤدي وظيفته على مستوى الجملة، والرابط التداولي (الحجاجي) الذي يؤدي وظيفته على مستوى الأفعال التكلمية، يتدخل الأول في تحديد الإمكان الحجاجي لمحتوى الملفوظ، ويتوقف تأثيره تبعا لذلك على المستوى الدلالي، بينما يتولى الثاني (الرابط الحجاجي) ربط مجموعة الملفوظات المستخدمة في استراتيجية حجاجية، أو في أفعال حجاجية كاملة.

نخلص إلى أن الروابط والعوامل الحجاجية باعتبارها صيغا صرفية مخصوصة، تشغل المواضع المفصلية في الخطاب الحجاجي، وتجسد المظهر الأساسي لانسجام الخطاب.

- النص على المستوى التركيبي:

وتبيانا لما تقدم نقف على النص الآتي:

(41م) صالح بلعيد: مجلة المجمع الجزائري للغة العربية. السنة الأولى العدد الأول، مايس 2005 .ص 47.

(42) – سعيد حسن بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة . 1999 ص. 78.

«إن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي يعرف به صفاء كل شيء وكدره، والذي كل أهل العلم عيال عليه، وهو لكل تحصيل آلة ومثال.

إلا أنه ثغر والثغر محروس، وحمى والحمى ممنوع، والحرم مصون، ولن تصونه إلا بابتذال نفسك دونه، ولن تمنعه إلا بأن تجود بمهجتك ومجهودك، ولن تحرسه إلا بالمخاطرة فيه. والثواب على قدر المشقة، والتوفيق على مقدار حسن النية.

وكيف لا يكون حرما وبه عرفنا حرمة الشهر الحرام والحلال المنزل، والحرام المفصل؟

وكيف لا يكون ثغرا وكل الناس لأهله عدو، وكل الأمم له مطالب؟ وأحق الشيء بالتعظيم، وأولاه بأن يحتمل فيه كل عظيم ما كان مسلما إلى معرفة الصغير والكبير، والحقير والخطير، وأداة لإظهار الغموض، وآلة لتخليص الفاشية، وسببا للإيجاز يوم الإيجاز والإطناب يوم الإطناب. وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان، والذي يصنع في العقول من العبارة وإعطاء الآلة مثل صنيع العقل في الروح، ومثل صنيع الروح في البدن.

وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانة لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين دليل وما يتخيل في صورة الدليل وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[43].

نلاحظ في هذا المقتطف أن المتكلم يخضع في استخدام أدوات الحجاج وروابطه إلى المنحى التصاعدي الذي يسير فيه الحجاج، إذ كلما نما الخطاب، وتقدم نحو نهايته التي يتموضع فيها المقصد الحجاجي ازدادت التراكيب تعقيدا من حيث بناؤها اللغوي، وقوي حضور الصيغ الصرفية ذات الوظيفة الحجاجية.

اعتمد المتكلم في الربط بين الملفوظات الصغرى من جهة (الجمل)، وبين الملفوظات الكبرى (الفقرات) صيغة الربط الآتية: واو العطف ثم رابط حجاجي نوعي، انطلاقا من أن العطف بوساطة الواو يؤدي وظيفة لغوية أساسا، تمس الترابط على المستوى التركيبي والدلالي أكثر مما يمس جانب التنسيق الحجاجي في الخطاب، بينما يتكفل الرابط الحجاجي المقترن بالواو بتحديد وجهة الحجاج، وتكثيف حملاته في عملية التدليل، أي الحجاج، إذ لا معنى للتدليل خارج عملية الحجاج[44].

---

(43) – الجاحظ: من صدر كتابه في علم الكلام – ضمن الرسائل الكلامية تحقيق وشرح علي أبو ملحم ص. 66.

(44) – Mariana Tutescu : L'argumentation introduction à l'étude du discours, chapitre XI opérateurs et connecteurs argumentatives : P.236.

يتضح ذلك في التمايز الموجود بين الفقرات، ففي الفقرة الأولى المتضمنة لمقدمات الاستدلال، والتي غلب عليها المكون الوصفي، اقتصر الربط على الواو وحده (ثماني مرات)، أو الواو مقترنا بوحدات لغوية ذات وظيفة إحالية: وهو (ثلاث مرات، "والذي" (مرة واحدة).

وفي الفقرة الثانية التي تضمنت – حسب خطاطة الحجاج – بداية إيراد الحجج، وعرض الفئة الحجاجية الأولى، الأضعف من حيث قوة الاستدلال، اقترنت بالواو وروابط مناسبة لمضامين الحجج، فظهر أسلوب الحصر، كمحدد لدلالة الملفوظات، وظيفته رسم المجال التأويلي الذي ينبغي أن يتحرك ضمنه المستمع المخاطب، والمتلقي القاريء على حد سواء، ولاستبانة أثر هذا الرابط في انسجام الملفوظ، نلجأ إلى المقارنة بين التركيب الذي جاء به الملفوظ في نص الجاحظ، ومقابله المجرد من هذا الرابط، أو المتضمن رابطا آخر غير أسلوب الحصر.

للقيام بذلك، نأخذ الملفوظ الآتي: «ولن تصونه إلا بابتذال نفسه دونه».

القراءة التداولية الحجاجية لهذا الملفوظ تكشف لنا عن الخطاطة الحجاجية:

مقدمة 1 : الشيء العظيم يصونه العظام.

مقدمة 2: الصيانة تكون بالتضحية.

النتيجة: علم الكلام مصان، ومضحى لأجله، فهو عظيم وأهله عظماء.

تحدد هذه الخطاطة الافتراض المسبق للمستمع / الشريك في التلفظ / وهو: لا قيمة لعلم الكلام، ولا فضل لأهله. كما تحدد ضمنيا نتيجة الاستدلال الحجاجي، وهي: أن تضحية المتكلمين تدل على قيمة علم الكلام.

حين نجرد الملفوظ من أداة الحصر«لن ... إلا»، نحصل على: تصونه بابتذال نفسك دونه، وحين نستبدل هذه الأداة بأداة التعليل: أنت تصونه لأنك تبتذل نفسك دونه.

في الحالة الأولى، نتحول إلى وضعية تلفظية افتراضية، يكون فيها المتكلم بصدد أمر أو إرشاد مستمع / مخاطب، لا ينكر عليه قيمة علم الكلام، بل يسعى إلى إتباع المتكلم في موقفه، ذلك أن الافتراض المسبق يتغير ويمكن صوغه بالعبارة الآتية: «لا أعرف كيف يصان الحرم» و في هذه الحالة يأخذ الحجاج منحى آخر، وتضعف قوته، ولا يكون هذا الملفوظ مناسبا للوضعية التلفظية المندرجة ضمن خطاب حجاجي، وحجاجي بامتياز، أي جدالي.

في الحلالة الثانية، يبقى الملفوظ في مستوى أدنى من حيث قوة فعل الحجاج، ودلالته على تعارض الآراء، إذ يدل من حيث بنيته على وجود علاقة توجيهية بين المتكلم والمستمع، يسأل الثاني الأول عن الكيفية التي يتحقق بها صيانة الحرم، نتوقع هنا أن يكون الافتراض المسبق: بهذا العمل أنا أصون الحرم.

وهكذا تؤدي أدوات الحجاج وروابطه مندمجة في الصيغة «واو العطف ثم رابط حجاجي نوعي» وظائفها بحسب موقعها في خطاطة الحجاج، فتدل المستمع / الشريك في التلفظ والمتلقي/ القارئ على المسلك الذي ينبغي أن يتبعه في تأويل الملفوظات مفردة، ثم في تأويل الخطاب ككل، وهذا ما يمكن أن نصفه بالانسجام الخطابي – النصي الذي تسهم في بنائه جملة من العوامل، منها الروابط ذات الطابع الحجاجي: فيظهر النص حينئذ مشيعا في النفس حالات البهجة والرضا والاكتفاء والسمو، فينعكس ذلك على المتلقي بحيث يصير أعمق حسا بالوجود، وأوفر تمسكا وأكثر إدراكا لأهمية النص المقنع معنى، المؤثر لفظا، على نحو نقرأ لنص الجاحظ في السياق الحجاجي.

من خلال هذه الدراسة المتعلقة بالخصائص الفكرية والفنية للنص الحجاجي عند الجاحظ يمكن أن نصل إلى القول بأن أديبنا شديد الموضوعية والدقة، شديد الدأب بحثا عن الدليل، كما أنه شديد الإباء والأنفة إذ يرفض الرجوع القهقرى أمام أدنى اتهام مهما كانت جزئيته حتى يقف عليه محللا ومفندا ورافضا يقوده في ذلك أسلوب أدبي تتراءى لنا من خلاله تلك السمات الخاصة التي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- الاستقصاء والإصرار الدائم على جمع كل الأدلة وتتبع الحقائق ورصدها، وسرد المواقف وحصرها، والإكثار من الحجج والبراهين، وكأنما تهيأت له أدوات الخطيب والمؤرخ والكاتب والشاعر جميعا وربما كانت هذه الميزات خضوعا لطبائع مواقف التناظر التي وقفها، وأوجب على نفسه الثبات فيها حتى يفحم خصمه وينال منه، وربما كانت بسبب من هذا الرصيد الثقافي الضخم الذي رسب في أعماقه فبدا شديد الإسراف في عرضه كلما عن له موقف يتحاور فيه ويتجادل، أو سنحت له الفرصة للاستعانة بهذا التراث الضخم الذي يعتد به ويعتز بالانتماء إلى أهله، أضف إلى هذا – أيضا – طبيعة انتمائه على المستوى العقلي إلى فرقة المعتزلة، وتأليفه حول مذهبهم كتابه «فضائل المعتزلة» وتلمذته على أستاذه «النظام» فبدا شديد الوعي بالمادة الجدلية، شديد الحرص على الإجادة في هذا الفن القولي المتميز، وهو يبدو شديد القرب من مصادر فكره حين نربطها بقراءته المتنوعة في المنطق والفلسفة والجدل.

- ذلك العمق اللغوي المتميز الذي يحتار أمامه الدارس حين يقصد تصنيفه بين مدارس القول، فإذا هو يجمع – في براعة متدفقة – بين الطبع والصنعة، وإذا باللغة تسعفه بحكم اتساع ثقافته بها، لينتقي من خزائن معانيها ومعاجم ألفاظها ومصادرها؛ ما يثري الفكر ويمتع الشعور. فلم تزدحم الكتابة عنده بالصورة التشبيهية أو الاستعارية إلا ما جاء منها في موضعه دون كلفة، كما أضاف بعدا آخر هاما إلى هذه المنطقة في كتاباته من خلال ما أفاده من القصص الديني الذي أثرى به فنه، فزاده توكيدا ودعما. وكأنني به أيضا يظل حريصا على جمهوره فيشغله أمر

المتلقي حتى لا يمل حواره، ولا يضيق بإطالته، فإذا به يوزع حديثه بين رصيد الأخبار والقصص، وبين ضروب الفلسفات وأنماط الجدل، وبين الهزل والجد، إلى الحد الذي يظل فيه السامع متعلقا بكل ما يقوله، ولدينا من تفاصيل حواره حول العصا ما يؤكد ذلك، ويظل عليه شاهدا مؤكدا.

- سيطرة النزعة الموضوعية على الكاتب وعلى أسلوبه جعلته يعطي لكل ذي حق حقه، وإن كان استسلامه لهذه الموضوعية لم تمنعه أحيانا – تحت ضغط ظروف معينة – من التحيز لأهله، مدافعا عنهم بمنطقه الحماسي الخاص به والذي يدعمه فيه دقة الدليل وأصالة البرهان وصدق الحجة.

وإجمالا يبقى الحديث عن فن الجاحظ وفكره رهنا بذلك الوفاء الذي سجله لكل مصادر ثقافته ومناهل فكره التي تنوعت وتعقدت، فإذا هو معتزلي في طبيعة جدله، وإذا هو أديب وناقد حين يجمع من شواهد آثار الأقدمين ما يضعه في خدمة قضيته، وإذا هو مؤرخ عالم متبصر بأحداث التاريخ، يبدو متمكنا من عرض الحدث، وتناول الموقف في ثوب اللفظ المنتقى، والمعنى الجيد، والصورة الشائقة، والنسيج الهادىء، فكانت عنايته باللفظ والمعنى على درجة من خصوصية الأداء بما يكفي للكشف عن تمكنه من لغته على كل مستوياتها التقريرية والمجازية.

أضف إلى هذا كله ذلك الحس الديني الذي بدا شديد الانشغال به، فأفسح له المجال فاسحا واسعا في عرضه وجدله. سواء من خلال الآيات القرآنية الكريمة أو شواهد القصص القرآني الذي انعكس في كثير من صور عرضه، ومن خلالها راح يزين كلامه ليبدو أشد إبهارا للمتلقي وأكثر قدرة على السيطرة على حواسه كلها، ولعل السر في ذلك يرجع إلى قدرته على إنزال اللفظ في منازله وصبه في قوالبه، بحيث لو فتشنا عن لفظ آخر للمعنى الذي يمثله لنا لما وجدنا لفظا غيره يقوم مقامه، أو يسد مسده.

لقد أعطى المعاني حقوقها من الألفاظ في كل ميدان من ميادين المعرفة في الطب والفلسفة والصناعة والعلم وفي غير هذا من مذاهب الفكر، فكان بذلك معلم العقل بالمعنى ومعلم الأدب باللفظ. ولعمري، ما من أديب تتوافر لديه مثل هذه الملكة في الكتابة، ويخوض حقل الحجاج، ليكون على الغلبة أقدر وعلى الخصم أقهر. وهذا ما تبين لنا من خلال استعراضنا لمظاهر الحجاج التي خاضها كاتبنا الجاحظ، في شتى ميادين الحياة والأدب والفكر.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نخلص في نهاية بحثنا، إلى التأكيد على جملة من الاستنتاجات تقودنا إليها الإشكالية التي طرحها علينا موضوع البحث، وما أكثرها في النص الجاحظي الذي يفاجئك دوما بالجديد. هذه الإشكالية التي تتمحور في بحثنا هذا حول قيمة النصوص الحجاجية عند الجاحظ وما تتوافر عليه من بعد عقلي وفني مضافا إليها التحقق من أثره الحاسم في إنتاج هذه النصوص الرائدة في مجال الكتابة الحوارية التي تثبت البعد التواصلي وتؤسس له، وتقترح نفسها بديلا أكثر نجوعا من الممارسة الشفوية للحوار الجدلي.

بيد أننا لا نزعم أن كل ما توصلنا إليه من استنتاجات جديد كل الجدة، ولا هو صحيح مطلق الصحة، إذ حسبنا في هذا المقام أننا أثرنا إشكالية – لم يتطرق إليها أحد من قبلنا- وظلت على الهامش في مجمل الدراسات الجاحظية السابقة.

وإجمالا، يمكننا أن نجمل هذه الاستنتاجات فيما يأتي:

- إن موسوعية الجاحظ ليست ذات دلالة تراكمية، بمعنى أنه لا يكدس المعارف في مؤلفاته، لمجرد الاستعراض، بل يتعاطى معها وظيفيا، انطلاقا من وعي فكري نقدي، من أهم تجلياته القدرة على دمج معارف تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة في نسق التحليلات الكلامية التي يتصدى بها لمعالجة القضايا المختلفة.
- إن الكتابة عند الجاحظ ليست تقييدا فجا للشفوي، ولا مجرد بديل ينوب عنه عند الضرورة، إذ أسس للحوارية الكتابية، متحديا النمط المهيمن في عصره، والمتمثل في المناظرات الشفوية المشهدية التي اشتهر بها المعتزلة وبرعوا فيها.

إن النص الجاحظي يتأطر من حيث مضامينه المعرفية وإجراءاته المنهجية، ضمن المرجعية الاعتزالية، وهذا ما افترضناه في تصور البحث، واجتهدنا في الاستدلال عليه بعديد الشواهد، ووافر الحجج المبثوثة في كل جملة من نسيج النص الحجاجي الجاحظي –محل الدراسة- مفندين بذلك زعما يردده الكثيرون عن ازدواجية في شخصية الجاحظ الكاتب، تجعل منه كاتبا متكلما حينا وأديبا متجردا من كل أثر للكلام المعتزلي حينا آخر.

- إسهامات الجاحظ في تأصيل النص الحجاجي بمختلف أبعاده الإقناعية وكذا في تأصيل أصناف مختلفة من المعرفة مثل علم الكلام وما يتصل به من اهتمامات نقدية زيادة على آرائه النقدية في ضروب العلم والمعرفة المتاحة في عصره، فهو صاحب نظرية في الإمامة ونظرية أخرى في المعرفة.

- رقي المستوى العقلاني الذي يميز آراء الجاحظ وتحليلاته عند معالجته للقضايا الخلافية، فهو يتعاطى معها بتجرد عقلي تام، رغم حساسيتها، وتصادمها مع السائد من الآراء والأفكار، غير مبال بما ينجر عن مواقفه و أحكامه من تبعات تمس شخصه، ووضعه الاجتماعي والفكري والسياسي.

ولا أدل على درجة عقلانيته العالية من تعرضه لسهام المتعصبين، من كتبة التراجم المهتمين بالفرق الإسلامية، وكذلك خلود كثير من آرائه، واعتمادها لدى المعاصرين من ذوي الاتجاهات الوسطية المتنورة.

- من خلال نتاجه لنصوص ذات طابع حجاجي، يكون للجاحظ فضل السبق في مجال التنظير للكتابة ذات الفاعلية التواصلية، فهو- وإن عاش في عصر قريب من عصر التدوين، حيث كانت الكتابة مجرد وسيلة لحجز المرويات من تراث الماضين —لم يقنع بدور الكاتب المفتون بسحر الوسيلة، فيقتصر على الركم والتجميع، وإعادة الصوغ، بل وجدناه ينفرد في هذا العصر- دأب الكتاب فيه — بتنظيرات للكتابة ما يزال بعضها يجد في آراء المعاصرين رجع صداه ومثال ذلك تناوله لأخلاقيات الحوار. وهو المبدأ الذي ينادي به علماء التربية المعاصرون في حقل المقاربة بالكفاءات في ميدان البيداغوجيا الإبداعية وفي مجال المقاربة النصية في تعليمية النصوص.

- توافر النص عند الجاحظ على نزعة حجاجية كان نابعا من صميم التزامه الفذ بقضايا مجتمعه السياسية والإجتماعية والدينية، وبعض نتاجه يعكس مقدار الحماس النضالي الذي يتعاطى به مع هذه القضايا ولا سيما ما جاء في رسائله.

صحيح، إن قربه من العباسيين قد وجه عقله إلى إيثار المصلحة المشتركة القائمة بينه وبينهم وذلك بحكم تقاطع في الإعتقادات والأفكار. وليس بمقدور أحد أن ينفي المكاسب الكبيرة التي جناها المعتزلة عامة والجاحظ خاصة من التحالف مع بني العباس. وصرامة العقل لا تفسر جميع ظواهر الحياة، إذ للقلب دواع لا يدركها العقل.

فهناك خدمات كبرى لا يمكن للمرء أن يسددها إلا بالولاء والتعاطف وإلا نعت ..باللؤم والتمرد. وما أقساه إن كان صادرا عن سلطة قاهرة. وهنا يبدو لنا أن حجة السلطة الممثلة في العباسيين كانت أقوى من حجة الجاحظ العقلية. وليس هذا في تقديرنا ضربا من الجبن والتقصير في المبدإ، بقدر ماهو موقف صادر عن حكمة وسداد رأي وبعد نظر.

وإذا كان الجاحظ قد اصطنع الحجة كي يدعم بها أحقية العباسيين من غيرهم انطلاقا من أساس وراثي — وهو ماترفضه تعاليم الإسلام التي جعلت الحكم في الإسلام مبنيا على الشورى دون توارثه- يكون قد أخل بمنطق التفكير العقلي الذي طالما أشاد به وهو القائل:«فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل» غير أن تقريب بني العباس له ولغيره من المعتزلة وإجراء الأرزاق عليهم دفع بالجاحظ إلى الإقرار بالولاء لهم تجنبا للسقوط في «رب موقف سلب نعمة» ومهما يكن من أمر فالقضية تبقى إشكالية مطروحة على فكر الجاحظ، والفصل فيها، من المستبعد أن يحظى بالإجماع. ولكن المؤكد أنه موقف منه يمثل حجر عثرة في نزعته العقلية الحجاجية التواقة إلى الإقناع.

- استقلالية الجاحظ وتميزه عن باقي المعتزلة، إذ كثيرا ما رأيناه يستدرك عليهم، وينقدهم، ويكشف بطلان دعواهم في مسائل كلامية كثيرة، فلم يمنعه تتلمذه على النظام من مخالفته في القول بأن المعارف كلها طباع، بما فيها معرفة الله تعالى، و لم تحل علاقته بأعلام المعتزلة الكبار من تخطئتهم في مسألة القول بمجازية بنوة عيسى عليه السلام لله عز وجل.
- كثافة المضمون الحجاجي في آثار الجاحظ — عامة — وفي رسائله — خاصة — لكون رسائله هذه نصوصا حوارية تمثل ردود الجاحظ على محاورين مختلفين، يستحضرهم الجاحظ في نصوصه من خلال ظاهرة تعدد الأصوات، وتكشف عنهم البنية التركيبية لهذه النصوص بما تحمله من مؤشرات دالة على السياق التلفظي الذي أنتجت فيه الرسائل، وقد ساعد ذلك كثيرا على تطبيق مفاهيم النظرية الحجاجية بيسر وسهولة، لوفرة الشواهد وغنى الرسائل بالاستدلالات الحجاجية.
- إن عملية تحليل بعض نصوص الجاحظ الحجاجية قد أفرزت ظاهرة تأرجح هذه النصوص بين سلامة التفكير وجمال التعبير، تستمد من العقل صواب الفكرة ومن المشاعر جمال العبارة الأمر الذي زاد من فاعلية التأثير والإقناع في المتلقي، ما عدا في بعض المواقف الاستثنائية وقد أشار البحث إليها.
- وفي الأخير يقر البحث بثراء النص الحجاجي عند الجاحظ مبنى ومعنى. وبالنظر إلى كون النص الحجاجي قرين التدليل والاستدلال والجدل والإقناع وهي معطيات وليدة العقل من شأنها أن تغرس نزعة عقلية في شخصية الإنسان بمركباتها الثلاث المعرفة والمعرفة الفعلية والمعرفة السلوكية. حينئذ يتقرب هذا الإنسان من أساليب العقل فيتيسر عليه الوصول إلى قوة الإصابة

في الحكم، فيسمو تفكيره ويرقى سلوكه فيبتعد عن السلبية والحدس والتخمين والانسياق وراء تيارات جارفة دون تبصر ولا تمعن.

من هنا يكون النص الحجاجي الجاحظي بما يتوافر عليه من خصائص فكرية وفنية متميزة خير مقياس للدراسة في المعاهد العليا والجامعات من أجل بناء شخصية الطالب بناء متكاملا، ولا سيما أن الأبحاث العلمية في أوروبا قد ارتقت بالحجاج إلى درجة العلم فصار يدعى علم الحجاج (argumentologie). وهذا دليل قيمته وعظم أمره في تربية الفرد وتكوينه.

«وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Résumé de la thèse

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Résumé

J'ai toujours été porté sur la pensée. C'est ainsi que j'ai toujours admiré penseurs, philosophes, littéraires à tendance rationnelle, ce qui explique un peu mon orientation -dans mes études de recherche - vers la production littéraire à caractère réfléchi. C'est alors qu' après avoir affiné une recherche scientifique concernant la production poétique d'Abu-Tayeb - Al Mutanabbi dans son volet rationnel, et ce, dans le cadre de la préparation d'une thèse de Magister ; me voilà avec la plus puissante personnalité intellectuelle du monde arabe au 3e siècle de l'hégire (9e siècle E.Gr), le plus grand prosateur peut-être de toute la littérature arabe, DJAHIZ. Descendant probable d'anciens esclaves depuis longtemps incorporés aux arabes, il naquit à Bassorah On mesure à ce détail la valeur du savoir qu'il put acquérir dans sa ville natale.

Donc ce n'est point par hasard que mon choix a été porté sur cette illustre personnalité du monde littéraire pour préparer, cette fois une thèse de Doctorat. Le choix- à mon sens - est de taille, surtout quand on sait que DJAHIZ fut en philologie et en belles- lettres l'élève d'abu-obaida et d'El-asma'ï en grammaire. D'Al-Akhfash ; en théologie du mu'tazilite Nazzam. Alors que culture grecque lui fut transmise par les théologiens et par des conversations avec Hunain Ibn Ishaq.

Il puisa ses connaissances de la civilisation perse en contact d'Abu-Obaida et par la lecture d'Ibn Muqaffà ; DJAHIZ dévorait les livres, n'en ouvrant jamais un sans le lire jusqu'au bout, quel qu'en fut le sujet : il s'installait à demeure dans les boutiques des libraires. Il fut mandé à Bagdad par le calife El Mamun et y passa presque toute son existence.

Sa fécondité fut prodigieuse, puisqu'on dénombre plusieurs ouvrages allant de trois cents à quatre cents livres, et le domaine de ses curiosités est particulièrement étendu. Bref, Djahiz fut un encyclopédiste, dont il faut souligner les affinités grecques. Ces affinités qui se sont reflétées sur sa production littéraire et intellectuelle ; ce qui m'a emmené à établir une étude de cette production dont j'ai tout de suite découvert un cachet rationnel particulier allant au développement philosophique à travers lequel il

voulut éveiller l'esprit de ses pairs ; il a par cette orientation littéraire su faire de la prose arabe un instrument souple, riche, adapté aux exigences de la pensée, et, avec, lui elle a atteint une perfection qu'elle n'a pas connue plus tard et, quelque soit son propos, elle chante juste. Aussi allant dans le sens du rationalisme, j'ai procédé à l'analyse des idées de Djahiz où j'ai souligné que l'homme à l'esprit perspicace tend à rompre avec la tradition pour s'occuper du présent et décrire la réalité : non content d'imprimer à la littérature une orientation nouvelle, il scelle les fondements d'un humanisme presque exclusivement arabe à l'origine et hostile à l'ingérence persane, puis de plus en plus teintée de culture grecque d'où une présence rationnelle perceptible et observable dans l'ensemble de ses idées «Si nous ne possédions pas, écrit-il lui- même les livres dans lesquels les anciens ont immortalisé leur étonnante sagesse et dans lesquels les vies passées déroulent devant nos yeux de multiples leçons d'Histoire, si nous n'avions pas accès à la richesse de leur expérience, laquelle n'aurait pas pu venir à nous par une autre voie, notre part de sagesse aurait été considérablement réduite et nos moyens d'atteindre une vraie perspective des choses auraient été très insuffisants. » C'est ainsi qu'il lui arrive de faire allusion à des solutions proposées par l'hellénisme en ce qui concerne les faits scientifiques, et de s'élever contre les explications mythologiques données par les anciens arabes à propos des animaux, des astres, des marées.

C'est ainsi qu'au cours de mes analyses, j'ai pu relever que l'amour de Djahiz à la science transparait à chacune de ses pages, et il fait preuve de la plus étonnante probité intellectuelle. En somme, On trouve chez lui une attitude rationaliste et indépendante, un penchant prononcé pour la critique, amusée et railleuse, surtout à l'égard des clerc de la science religieuse. Il a pour leur ignorance, leurs erreurs et leurs préjugés, des moqueries d'autant plus efficientes qu'elles sont plus spirituelles. Cet état de fait lui vaudra le respect des critiques de son époque et plus tard des grands littéraires.

Résumé

Enfin cette notion rationaliste qui caractérise sa pensée, et émaille sa production a fait de lui un argumentateur de premier plan ; et C'est ainsi qu'on l'a vu traiter avec un rare talent d'exposition les questions les plus délicates et les plus subtiles qui ont divisé les musulmans aux premières heures de l'Islam, touchant le pouvoir spirituel suprême, la Khalifat. Il plaide avec succès une cause et soutient l'opinion contraire avec la même force de persuasion. Cette force, il la doit sans doute à l'école doctrinale de la secte Mutazilite de Bassorah, dont il était l'un des grands représentants ; laquelle école qui confinait à la libre pensée. Alors que le thème de ma recherche repose sur la problématique, de persuasion dans le texte argumentatif chez DJAHIZ , assertion rationnelle et présence artistique ; je suis parti à la recherche de l'esprit argumentatif dans l'œuvre littéraire de l'écrivain, et j'ai tout de suite découvert que cet esprit se manifesta notamment quand éclata la grande querelle entre omeyyades et abbassides, où DJAHIZ s'est distingué en brillant avocat, il a su exposer avec une égale éloquence et même avec une égale désinvolture, les titres des uns et des autres dans deux traités différents.

S'agit-il de faire ressortir les titres nobiliaires de telle ou telle tribu ? Mieux que n'importe quel partisan convaincu de l'une ou de l'autre cause. DJAHIZ sait mettre en valeur et en évidence les mérites des deux tribus concurrentes.

Aussi, dans ses lettres, entre autre, politiques ou en relation avec la théologie scolastique il s'affiche en répondeur aux chrétiens et aux juifs concernant la question du monothéisme. Faisant une lecture sur la façon dont il soutenait ses idées et réfutait la thèse de ses adversaires, j'ai pu retenir le style nouveau emprunté par l'écrivain et qui reposait sur sa capacité remarquable pour faire surgir les preuves, le plus habile à grossir ce qui est petit et à rapetisser ce qui est grand.

Mais malgré cette tendance scientifique et rationnelle qui règne sur sa pensée, DJAHIZ s'est rangé aux cotés des abbassides dans la querelle qui opposait cheites et abbassides, en s'appuyant sur des arguments faibles reposant sur le fait que la succession à la Khalifat

revient légalement et légitimement aux abbassides tant que ces derniers sont issus de l'oncle du prophète Mahomet et par conséquent le pouvoir pontifical leur revient de droit en référence à la logique héréditaire ; et l'héritage des petits-fils du coté de la fille n'ouvrent pas droit à cet héritage c'est –à – dire les cheites. Là surgit la grande problématique dans la pensée rationnelle qui n'arrive pas à respecter le cours d'une pensée judicieuse et équitable car la succession à la Khalifat dans la jurisprudence musulmane ne se substitue pas au cycle de l'héritage mais à une large consultation entre les musulmans à une concertation qui finit par désigner le Khalife ; comme cela s'est produit pour les Khalifes rachidites.
Mais DJAHIZ pour intérêts communs a préféré se mettre aux cotés des abbasides dont il assurait la défense. Et c'est ainsi que DJAHIZ dans ce comportement nous caractérise le fameux dicton « La science de vivre est toute dans l'art de dorer les pilules » ou encore comme disait La Roche Foucauld : « Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ». Et c'est l'explication que j'ai avancée quant à pareille attitude face à l'appui apporté par DJAHIZ aux abbassides.
De là, j'arrive à conclure que DJAHIZ, un des partisans les plus déterminés de l'esprit rationnelle ne s'en acquiert pas sans faire d'exceptions.
Mais cette situation de fait, que je souligne n'amoindrit point cette manière particulière, facilement observable, d'avoir pu et su établir des relations fusionnelles dans un style impressionnant enrichissant l'esprit et ennoblissant les sentiments, ce qui a raffermi ses argumentations.
En conclusion, j'arrive à relever que les phrases de l'écrivain fortement martelées sont animées d'un vibrant souffle artistique où on y trouve l'extraordinaire dynamisme d'un visionnaire, maître incontesté de toutes les ressources de son art, qu'il s'agisse du fond ou de la forme.
Pour le fond : il a des comparaisons exaltantes et marie l'antithèse avec dextérité dans le but d'animer l'esprit de récepteur et de le convaincre.

Résumé

Pour la forme, on retiendra son rythme et ses alliances de mots bien classés, et ses phrases bien souvent témoignent de sa vigueur picturale.
En somme, DJAHIZ écrivain, penseur, philosophe, plein de verve, bon témoin de son temps, bon reporter, ardemment antishu' ubite où il a ranimé sa machine argumentative, et, comme orientation générale d'esprit, disciple des mu'tazilites de Bassorah ; il mérite bien cette appréciation qu'on attribut au savant Thabit Ibn Qurra : « j'envie à la nation arabe trois hommes, Omar comme chef d'état, Hassan Basri comme ascète, et DJAHIZ comme philosophe ».

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary

I have always been fond of the thought. Thus I have always admired the thinkers, the philosophers, the literary persons with rational tendency, and that explains my trend in my studies of research - toward the literary production with a reflexive disposition. It is after having refined a scientific research concerning the poetical production of AbuTayeb Al Mutanabi in his rational side, and this for the preparation of a Magister thesis, here I am with the most powerful intellectual personality of the Arab world in the 3rd century of the Hegira (9th century E.G) the great prose writer perhaps in all the arab literature, DJAHIZ. Descending probably from ancient slaves incorporated for a long time into Arabs, he was born in Bassorah. We can appreciate the importance of knowledge he could acquire in his native town. It is not by accident that my choice has been directed toward that great literary person to prepare this time, a doctorate thesis. This choice, for me, is important above all when we know that DJAHIZ was in philology and in pure letters the pupil of Abu Obaida and of El Asma, in grammar he was the pupil of Al Akhfash, in theology he was the pupil of Mutazilite Nazzam; When he was transmitted the Greek culture by the theologists and the conservations with Hunain ibn Ishaq, he got his knowledge from the Persian civilization while with Abu Obaida and from the reading of Ibn Muquaffa; Djahiz was fond of books and once he opened a book he was able to read it till the end, no matter the subject was. He used to settle into the book shops in libraries. He was sent for Bagdad by Calife El Mamun and he spent nearly all his life there.
His fruitfulness was wonderful since he could produce several books from 300 to 400 pages each, and the field of his inquisitiveness is particularly vast. In sum, DJAHIZ was an encyclopedist from whom we need to underline his greek relationships are reflected by his literary and intellectual

production ; this has brought me to settle a study of this production in which I found a particular rational character leading to a philosophical development through which he wanted to awake the mind of his peers; by this literary trend he was able to make of the arab prose a flexible tool, rich, adapted to the needs of the thought, and, with him, it had reached such a perfection that it didn't know later, and whatever its subject was, it was just. Also, going toward rationalism, I started analyzing DJAHIZ's ideas where I noticed that the man with a shrewd mind tended to break off the habit in order to deal with present and to describe the reality: not only he destined literature to a new trend, he sealed the bases of a humanism nearly exclusively arabic in its origin and hostile to the Persian interference, then more and more impregnated with the Greek culture, hence a rational presence discernable and observable in all his ideas. "If we didn't have", "he wrote", "the books in which the ancients have transcribed their surprising wiseness and in which past lives show us the so many lessons of History, if we didn't have access to their rich experience, which couldn't have come to us via another means, our part of wiseness would have been considerably reduced and our efforts to attend a real view of things would have been very insufficient .» This is how he referred to solutions proposed by the Hellenisme for the scientific facts and to stand against the mithologic explanations given by the ancient arabs concerning animals, heavenly bodies, tides.

In that manner, during my analyses, I could notice that DJAHIZ's love for science is present in any of his pages, and he expresses the most surprising intellectual probity.

In sum, we find in him a rational and free attitude, a marked niclination for criticism, amused and mocking, above all toward the clerks of the religious science. For their ignorance, their errors

and their prejudices, he has mockeries which are more efficient than they are spiritual. This attitude has gained him the respect the respect of the critics of his epoch and later of the great literary persons.

At last, this rationalist notion that characterizes his thought and enamels his production made him an arguer of the first order, and we notice how he could deal with the most crucial and the most subtle questions - with a scarce talent of exposition - which divided the Moslims at the beginning of Islam, touching the supreme spiritual power, the khalifat.

He pleaded with success in favour of a cause and sustains the opposite opinion with the same force of conviction undoubtedly he got this force from the doctrinal school of the Muta'zilite party of Bassorah of which he was one of its great representatives and which school confined to the free thought. Since the theme of my research lies on the problematical of conviction in DJAHIZ's argumentative text, rational assertion and artistic presence; I researched the argumentative mind in the literary work of the writer, and I quickly found that this mind appeared notably when the great fight between the Omeyyades and the Abbassides started, and when DJAHIZ revealed himself as a brilliant lawyer for he knew - with an equal eloquence and also with an equal manner - how to expose the titles of the ones and the others in two different treaties.

The question is whether to bring, out the nobiliary titles such a tribe or such another one? Better than any convicted believer of this or that cause, DJAHIZ can emphasize the merits of two competitive tribes.

Furthermore, in his political letters, or those in relation with the scholastic theology, he gives answers to, the Christians and the Jewish on the question of Monatheism, explaining the way he

sustained his ideas and rejected the thesis of his opponents, and there fore I could retain the new style assumed by the writer and which lies on his remarkable capacity to bring out proofs, to enlarge smaller things and to make smaller what is large.

But although this scientific and rational tendency prevails on his thought, DJAHIZ stood besides the Abbasides in their quarrel against the cheïtes, relying on weak arguments which say that succession in the Khalifat is legally and legitimately for the Abbassides since these latters are related to the uncle of the Prophet Mohamet and cousequently the pontifical power is theirs legally in reference to the hereditary logic; and the heritage of the grand - sons descending from the girl can't pretend to benefit any heritage, that is to say the Cheïtes. Here, the great problematical appears in the rational thought which can't respect the course of a fruitful and equal thought because the succession in the khalifat in the moslim jurisprudence is not a substitute to the heritage cycle but refers to a large consultation between the moslims, that aims at appointing the khalife; as it was done for the Rachidite Khalifes. But DJAHIZ, for common interests, preferred to stand besides the Abbassides whom he defended. DJAHIZ, through this attitude, reminds us of this famous saying, the science to survive is in the art to gild the pill" or as La Rochefoucauld said, "The virtues are lost in the interest as the streams in the sea." And this is the explanation I have given to justify such an attitude of DJAHIZ for his help to the Abbassides. Hence I can conclude that DJAHIZ, a determined believer of the rational mind does acquire it with no exception.

But this situation doesn't belittle this particular and easily observable manner that could and knew how to establish the melting relations in an impressive style, enriching the mind and elevating the feelings, what reinforced his arguments.

Summary

To conclude, I notice that the writer's strongly hammered sentences are animated with a vibrating artistic inspiration in which we find an extraordinary dynamism of all the resources of his art in the form or content.

For the content, he has exciting comparisons and marries antithesis with skill for the purpose to animate the mind of the listener and to convince him.

For the form, we retain his rythm and his word matching, and his sentences often witness his pictorial strength .

In sum; DJAHIZ as a writer, thinker, philosopher, full of life, witness of his epoch, good reporter, passionate antishu'ubite - he restored his arguments, and a general orientation of mind - and disciple of the Mu'tazilites of Bassorah; he deserves this appreciation we attribute to the Learned Thabit Ibn Qurra: "I envy to the Arab nation three men, Omar as a chief of state, Hassan Basri as ascetic, and DJAHIZ as a philosopher."

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المصادر
- المارجع
- الدوريات والمجلات
- المراجع باللغة الأجنبية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القرآن الكريم برواية ورش.

1. ابن النديم: الفهرست. دار المعرفة. بيروت. لبنان د.ت.
2. أبو إسحاق إبراهيم الحصري القيرواني: جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق محمد البجاوي. القاهرة 1953.
3. أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. 1979.
4. أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة 1949.
5. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. مطبعة النهضة المصرية. ط2. القاهرة 1969. ج1.
6. أبو الحسين الخياط: الانتصار، مطابع دار الفكر. ط1. دمشق. 1961.
7. أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم المسمى الجامع الصحيح. المكتبة العصرية — صيدا. بيروت .2004.
8. أبو الطيب محمد بن إسحاق بن يحي: الموشى، أو الظرف والظرفاء. مطبعة الخانجيط2. 1953.
9. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأبناء الزمان. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت، 1977. ج3.
10. أبو الفتح عثمان الأزدي بن جني: الخصائص. تحقيق علي النجار. دار الهدى د.ت. ج1.
11. أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل. مطبعة الباني الحلبي. القاهرة. 1961. ج1.
12. أبو الفتح محمد الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1953.
13. أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تقديم يوسف عبد الرحمان المرعشلي. دار المعرفة. بيروت د.ت. ج1.
14. أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني: الأغاني. دار الشروق. بيروت. د.ت. ج8.
15. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر . بيروت 1968.
16. أبو بكر بن عبد الرحمان عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز تحقيق محمد رشيد رضا. دار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المعرفة. بيروت 1978.
17. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك المطبعة السلفية. القاهرة. د.ت. ج6.
18. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. دار مصر للطباعة. القاهرة 1953. ج1.
19. أبو حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. 1990.
20. أبو عبد الله الحسين بن أحمد الحسين الزوزكي: شرح المعلقات السبع. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. بيروت 1969.
21. أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الشعر والشعراء. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. دار المعارف. ط2. القاهرة . 1967.
22. أبو عبد الله محمد إسماعيل البخاري: صحيح البخاري . المكتبة المصرية. ط1. صيدا. بيروت 2004.
23. أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. دار الكتاب العربي. بيورت. د.ت.
24. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: آثار الجاحظ، قدم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر. مطبعة النحوي ط.1. بيروت 1969.
25. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق وشرح علي أبو ملحم. منشورات دار ومكتبة الهلال ط2. بيروت. 1992.
26. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الرد على المشبهة ضمن الرسائل الكلامية . الرسائل. تقديم وشرح علي أبو ملحم. دار مكتبة الهلال. د.ت. ج2.
27. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الرسائل الأدبية. قدم لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم. دار مكتبة الهلال. ط3. بيروت 1995.
28. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: الرسائل السياسية. تقديم وشرح علي أبو ملحم. منشورات دار ومكتبة الهلال ط3. بيروت. 1975.
29. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: العثمانية. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي بمصر. 1955.
30. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: المحاسن والأضداد. تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

للكاتب. بيروت، لبنان 1969.

31. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: المعاش والمعد. ضمن الرسائل السياسية. تقديم وشرح علي أبو ملحم. منشورات دار مكتبة الهلال. ط3. بيروت 1995.

32. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: ثلاث رسائل- رسالة أخلاق الكتاب. دار الكتاب العربي. ط3. بيروت د.ت.

33. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة د.ت. ج1.

34. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسالة التربيع والتدوير. تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية للكاتب. بيروت، د.ت.

35. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: رسالة في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في فعله. ج3. تقديم وشرح علي أبو ملحم.

36. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب التاج في أخلاق الملوك المطبعة الأميرية. ط1. القاهرة. 1914.

37. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الجاحظ. تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم. مطبعة دار الكتب المصرية. 1938. ج1.

38. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1965. ط2. ج1.

39. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1965. ط2. 1965. ج.3.

40. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1965. ط2. 1966. ج.4.

41. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1965. ط2. 1966. ج.5.

42. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: كتاب الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1965. ط2. 1996. ج.6.

43. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: من نوادر الجاحظ. اختيار وتقديم سيف الدين الكاتب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دار الشرق العربي. ط1. بيروت. 2003.

44. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: نوادر الجاحظ. تقديم جميل جبر. دار الشرق العربي. بيروت. 1955.

45. أبو علي أحمد محمد الحسن المرزوقي: مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام. دار المعارف للطباعة والنشر. القاهرة 1952.

46. أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محي الدين عبد الحميد. دار الجيل ط4. بيروت. د. ت.

47. أبو علي عمر السكوني: عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب. منشورات الجامعة التونسية. تونس. 1976.

48. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيوري: عيون الأخبار. مطبعة دار الكتب والوثائق القومية. د.ت.

49. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: كتاب المعارف. دار المعارف. القاهرة. 1966.

50. ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. مطبعة الاعتماد بمصر، القاهرة 1950.

51. أبو منصور عبد الفتاح البغدادي: الفرق بين الفرق. دار الآفاق ط.1. بيروت 1973.

52. أبو منصور عبد المالك بن إسماعيل الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. دار الكتب العلمية. بيروت، 1979.

53. أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر. تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء التراث العربي. القاهرة. 1952.

54. أحمد بن علي الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. د.ت. ج 12.

55. أحمد بن علي الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. مطبعة السعادة بمصر ط1. القاهرة . د.ت. ج7.

56. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد. تحقيق عبد المجيد الترحيني. دار الكتب العلمية ط.1. بيروت 1983.

57. أحمد بن يحي المرتضي: المنية والأمل. مكتبة الخانجي القاهرة . د.ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

58. أحمد بن يحي المرتضي: طبقات المعتزلة. المطبعة الكاثوليكية. بيروت 1961.
59. أحمد رضا: معجم متن اللغة. دار مكتبة الحياة. بيروت. 1958.
60. أرسطو. علم الأخلاق. ترجمة أحمد لطفي السيد. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت.
61. الإمام أحمد بن حنبل: المسند في الحيدث. مطبعة السعادة ط2. القاهرة 1959. ج2.
62. الإمام عمر النسقي: العقائد النسقية. المطبعة العلمية حلب. سوريا. د.ت.
63. بدر الدين بن الناظم: المصباح في علم المعاني. المطبعة الخيرية. بيروت. د.ت.
64. تقي الدين المقريزيك المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار. مكتبة الخانجي. القاهرة. د.ت. ج4.
65. جمال الدين أبو الحسن القفطي: إعجاز العلماء بأخبار الحكماء. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت.
66. جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. دار النهضة المصرية، القاهرة. د.ت.
67. جمال الدين محمد بن نباته: سلاح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. دار الآثار للطباعة والنشر. بيروت. د.ت.
68. جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. دار الكتاب المصري. بيروت. 1978. ج1. وج2.
69. ديوان ابن الفارض: شرح وتحقيق كرم البستاني دار بيروت للطباعة والنشر. 1979.
70. ديوان الأعشى الكبير: شرح وتعليق محمد محمد حسين. المطبعة النموذجية، القاهرة د.ت.
71. ديوان زهير بن أبي سلمى: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر. 1958.
72. زكي الدين عبد العظيم المنذر: مختصر صحيح مسلم دار ابن حزم. ط1. بيروت 2001.
73. زهدي جار الله: المعتزلة. مطبعة المعارف، بغداد 1966
74. عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة. تقديم عبد الرحمان بوزيدة. المؤسسة الوطنية المطبعية. وحدة الرغاية. الجزائر 1990. ج1.
75. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون. المقدمة. دار الجيل. بيروت. د.ت.
76. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. شرح وتعليق وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف. دار الجيل .ط.1. بيروت 1991.
77. عبد القاهر بن محمد الإسفراييني (البغدادي) : الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محي الدين عبد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحميد. مطبعة المدني القاهرة. د.ت.

78. عز الدين علي بن الأثير الجزري: الكامل. المطبعة الخيرية القاهرة. د.ت. ج7.

79. علي بن الحسين المرتضي. الأمالي والأمل. دار الكتاب العربي. بيروت 1967 . ج1.

80. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط. مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية. ط. 3 القاهرة . 1985.

81. محمد بن الحسن الطوسي: الفهرست. المكتبة المرتضوية النجف.، العراق . 1937.

82. محمد بن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. مطبعة النجاح. ط1. بغداد 1949.

83. محمد عمر الكشي: الرجال. مؤسسة الأعلمي. د .ط. كربلاء. العراق. د.ت.

84. نعيم الدين القزويني: الشمسية في القواعد المنطقية، تقدي وتحليل وتعليق وتحقيق مدي فضل الله، المركز الثقافي العربي. ط1 . الدار البيضاء. 1998.

85. ياقوت الحموي: معجم الأدباء. دار المستشرق. بيروت لبنان د.ت. ج 16.

جمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. إبراهيم أحمد العدوي: المجتمع العربي ومناهضة الشعوبية. مكتبة نهضة مصر. الفجالة. مصر. 1961.
2. إبراهيم الكيلاني: أبو حيان التوحيدي. دار المعارف. بمصر . ط3. د.ت.
3. إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي دار النهضة العربية . بيروت. 1973.
4. أبو الحسن علي بن الحسين علي المسعودي: مروج الذهب. طبعة دار الأندلس. بيروت. 1966.
5. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: المسائل والجوابات- ضمن الرسائل الكلامية – شرح وتعليق علي أبو ملحم . دار ومكتبة الهلال ط3. بيروت. 1995.
6. أحمد أحمد فشل: آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979. ج1.
7. أحمد الحفناوي: الحضارة الإسلامية ففي ظل الخلافة العباسية قاسم للطباعة بالمنصورة. ط1. مصر 1979.
8. أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي. مكتبة النهضة المصرية ط7. القاهرة 1964.
9. أحمد الهاشمي: جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت. 2005. ج1.
10. أحمد أمين. فجر الإسلام. دار الكتاب العربي. ط10. بيروت 1969.
11. أحمد أمين: ضحى الإسلام. دار الكتاب العربي. ط10 بيروت د.ت. ج1.
12. أحمد أمين: ضحى الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط1. بيروت. 1936.
13. أحمد أمين: فيض الخاطر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1943. ج4.
14. أحمد أمين: هارون الرشيد: دار الهلال بمصر. د.ت.
15. أحمد حسن عبيد: فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسة التربوية. مكتبة الأنجلو. المصرية. ط1. القاهرة 1976.
16. أحمد خالد: تيارات وشخصيات. مطبعة الشلي. ط2. سوسة. تونس. 1970.
17. أحمد زكي صوت: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. المكتبة العلمية. بيروت. د.ت.
18. أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية ط4. القاهرة. 1973.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

19. أحمد علي محمد: أثر النزعة العقلية في القصيدة العربية في العصر العباسي. السيروان للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. بيروت 1993.
20. أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام. دار المعارف بمصر. ط2. القاهرة. 1975.
21. أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام. دار المعارف بمصر. ط2. القاهرة 1975.
22. أحمد كما زكي: الجاحظ. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1977.
23. أحمد كمال زكي: الحياة الأدبية في البصرة. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة 1967.
24. آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الكتاب العربي. بيروت 1967. ج1.
25. أسعد محمد طلس: تاريخ العرب. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. يروت. د.ت. ج3.
26. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة. دار النشر للثقافة الإسكندرية. 1950.
27. أنتولي نانتج: العرب. تاريخ وحضارة. ترجمة محمود مسعود. كتاب الهلال. العدد: 349. دار الهلال. 1980. ج1.
28. بلبع عبد الحكيم: النثر الفني وأثر الجاحظ فيه. مكتبة وهبة. ط3. القاهرة . 1975.
29. توماس جون دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والنشر. دار القلم بيروت. د.ت.
30. جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. المركز الثقافي العربي. ط3. الدار البيضاء، المغرب. 1992.
31. جمال الدين الرمادي: عبد العزيز البشري- سلسلة أعلام العرب. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. د.ت.
32. جميل جبر: الجاحظ. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت. 1959.
33. جوزف نعوم حجار: المنجد في الأمثال والحكم والفوائد اللغوية. دار المشرق. بيروت 1983.
34. حسن إبراهيم حسن. زعماء الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. د.ت.
35. حسن السندوبي: أدب الجاحظ. المكتبة التجارية. ط10. القاهرة 1931.
36. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية دار الفارابي. ط4. بيروت. 1981. ج1.
37. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية غي المصطلح ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونس. كلية الآداب. 1998.

38. حنا الفاخوري: الجاحظ. دار المعارف بمصر. ط4. القاهرة 1971.

39. داود سلوم: النقد المنهجي عند الجاحظ. مكتبة النهضة العربية. ط2. بيروت. 1986.

40. رابح دوب: البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري. دار الفجر للنشر والتوزيع. القاهرة.

41. روني ديكارت: مقالة الطريقة. ترجمة جميل صليبا. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. 1983.

42. ساميه الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، بنيته وأساليبه. عالم الكتب الحديثة. إربد. الأردن 2008.

43. سعيد حسن بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بيم البنية والدلالة. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة. 1999.

44. شارل بيللا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة إبراهيم الكيلاني. ديوان المطبوعات الجامعية ط1. الجزائر. 1985.

45. شفيق جبري: الجاحظ، معلم العقل والأدب. دار المعارف بمصر. 1943.

46. شوقي ضيف: الترجمة الشخصية. دار المعارف بمصر ط2. القاهرة 1970.

47. شوقي ضيف: العصر العباسي الأول. دار المعارف بمصر. ط6. القاهرة 1976.

48. شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني. دار المعارف بمصر ط2. القاهرة 1975.

49. صموئيل عبد الشهيد: الروح العلمية عند الجاحظ في "كتاب الحيوان" دار الكتاب اللبناني. بيروت. د.ت.

50. طه الحاجري: الجاحظ. حياته وآثره – دار المعارف بمصر. ط2. القاهرة. 1967.

51. طه حسين: من حديث الشعر والنثر. دار المعارف بمصر. ط9. القاهرة د.ت.

52. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي. ط1. الدار البيضاء 1998. ص. 231.

53. عادل العوا: المذاهب الفلسفية. منشورات جامعة دمشق. مطبعة ابن حيان. دمشق. 1964.

54. عادل فاخوري: منطق العرب في وجهة نظر المنطق الحديث. دار الطليعة. ط2. بيروت. 1981.

55. عباس حسن: النحو الوافي. دار المعارف. ط6. القاهرة. 1981. ج3.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

56. عباس حسن: النحو الوافي. دار المعارف. ط7. القاهرة 1982. ج2.
57. عبد الستار الراوي: العقل والحرية. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1980.
58. عبد السلام عبد الغفار: مقدمة في علم النفس العام. دار مكتبة الجامعة العربية. بيروت. 1969.
59. عبد السلام محمد هارون: تهذيب الحيوان للجاحظ. مكتبة نهضة مصر. القاهرة. 1957. ج1.
60. عبد الغفار حامد: العربية خصائصها وسماتها. منشورات دار الشرق. بيروت. 1990.
61. عبد الغني النوري. عبد الغني عبود: نحو فلسفة عربية للتربية. دار الفكر العربي. ط1. بيروت. 1976.
62. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن. دار الفارابي، ط2. بيروت.2007.
63. عبد الله صولة: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «»مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكان. ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشارف حمادي صمود. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونس. كلية الآداب. منوبة 1998.
64. عبود الغني عبود: دراسة مقارنة لتاريخ التربية. دار الفكر العربي. ط1. بيروت. 1978.
65. عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين. دار الفتح للطباعة والنشر. ط1. بيروت 1978.
66. عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين. دار الفتح الطباعة والنشر. ط1. بروت 1978.
67. عزت السيد أحمد: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق. 2005.
68. عصمت عبد الله غوشة: الشعر في ظلال البرامكة – مركز كتب الشرق الأوسط . عمان . الأردن. 1975.
69. علي أبو ملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ. دار مكتبة الهلال. ط1. بيروت. 1994.
70. علي الجمبلاطي، مكتبة الانجلو- المصرية. القاهرة 1983.
71. علي الزبيدي: في الأدب العباسي. دار المعرفة. ط1. القاهرة 1959.
72. على حسن الخربوطلي: المهدي العباسي – سلسلة أعلام العرب – الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة د.ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

73. عمر الملاحويش: تطور إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية. بغداد 1972. ص.372.
74. عمر أوكان: اللغة والخطاب. إفريقيا الشرق. د.ط. 2001.
75. عمر فروخ: أبو نواس شاعر هارون الرشيد والأمين. مكتبة الكشاف ط3. بيروت. 1965.
76. فؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون. الرسالتان. منشورات دار المشرق ط5. بيروت 1982.
77. فؤاد سليمان قلادة: الوسائل والأجهزة التعليمية المعلمية. دار المطبوعات الجديدة. الإسكندرية. د.ت.
78. فريديريك ألكين، وجيرالد هاندل: الطفل والمجتمع، عملية التنشئة الاجتماعية. ترجمة محمد سمير حسانين. مؤسسة سعيد للطباعة. ط1. طنطا. 1976.
79. فوزي السيد عبد ربه: المقاييس عند الجاحظ. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 2005.
80. فوزي عطوي: الجاحظ. دائرة معارف عصره. الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت. لبنان. 1971.
81. فون كريمر: الحضارة الإسلامية. ترجمة مصطفى طه بدر. دار الفكر العربي. بيروت. 1956.
82. فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ. دار المشرق. ط3. بيروت. 1992.
كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البلعلبكي. دار العلم للملايين ط6. بيروت 1974.
83. كاظم حطيط: دراسات في الأدب العربي. دار الكتاب اللبناني. دار الكتاب المصري. ط1. بيروت. 1977.
84. كامل درويش والخوري طانيوس منعم: ابن المقفع الأديب الشعبي. منشورات المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. د.ت.
85. محمد كرد علي: أمراء البيان. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1937. ج2.
86. محمد أحمد برانق: البرمكة في ظلال الخلفاء. دار المعارف بمصر. د.ت.
87. محمد إسماعيل: الفلسفة. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. 1979.
88. محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول. إفريقيا الشرق للطباعة والنشر. الدار البيضاء. المغرب.2006.
89. محمد الناصف: آراء في التربية. الشركة التونسية للتوزيع تونس. د.ت.
90. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط4. بيروت. 1992.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

91. محمد عبد الرحمان شعيب: المتنبي بين ناقديه.. دار المعارف بمصر. القاهرة. 1964.
92. محمد عبد المنعم خفاجي: أبو عثمان الجاحظ. دار الكتاب اللبناني. بيروت. د.ت.
93. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون). دار الجامعات المصرية. ط4. الإسكندرية. 1972.
94. محمد علي القارص: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسألة لميشال ميار. ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. بإشراف حمادي صمود. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس. كلية الآداب منوبة 1998.
95. محمد قطب علي: رسالة المسجد. دار الأنصار. القاهرة . د.ت.
96. محمد كرد علي: عمرو بن بحر الجاحظ. منشورات دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس. 1991.
97. محمد لبيب النجيحي: الأسس الاجتماعية للتربية. مكتبة الانجلو المصرية. ط4. القاهرة 1971.
98. محمد مصطفى هدارة: الشعر العربي في القرن الثاني الهجري دار المعارف بمصر. القاهرة 1978.
99. ميشال عاصي: الفن والأدب. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. 1970.
100. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. المركز الثقافي العربي ط6. الدار البيضاء. المغرب. 2007.
101. نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1980.
102. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم بإشراف حمادي صمود. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية. تونس. كلية الآداب. منوبة 1998.
103. هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية. ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري – دراسات (سال) ط.1. الدار البيضاء 1989.
104. ول ديورانت: قصة الفلسفة. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. مكتبة المعارف. ط4. بيروت. لبنان 1979.
105. يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية. منشورات المطبعة الكاثوليكية. ط2. بيروت 1967.
106. يوسف خليف: تاريخ الشعر في العصر العباسي. مكتبة الأنجلو المصرية. د.ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

107.يوهان فك: العربية (دراسة في اللغة واللهجات والأساليب) ترجمة عبد الحليم النجار. مطبعة دار الكتاب العربي. بيروت 1952.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. أبو بكر العزاوي: «سلطة الكلام وقوة الكلمات» مجلة المناهض. وزارة الثقافة والاتصال المغربية . العدد: 62. 63 . ماي 2001.
2. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: فصل من رسالته إلى أبي الفراج الكاتب في المودة والخلطة. مجلة المورد. عدد4. 1978. وزارة الثقافة والفنون العراقية.
3. احمد كمال زكي: الجاحظ، معلم الفكاهة. مجلة الهلال. العدد.8. السنة 1974. أول أغسطس. 1966.
4. صالح بلعيد: الاحتجاج اللغو. مجلة المجمع الجزائري للغة العربية. السنة الأولى العدد الأول . ماي 2005.
5. طه عبد الرحمام: «مراتب الحجاج وقياس التمثيل» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة سيدي محمد بن عبد الله. فاس، المغرب. العدد: 9. د.ت.
6. محمد إقبال العدوي: من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل: المفهوم والعلاقة والتفريض»، مجلة آفاق الثقافة والتراث. الإمارات العربية المتحدة. العدد: 34. يوليو 2001.
7. محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطروه في البلاغة المعاصرة. عالم الفكر. الكويت. المجلد 28. العدد: 3. يناير / مارس 2000.
8. مولود قاسم نايت بلقاسم: الإسلام ثورة شاملة مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية بالجزائر. السنة: 2. العدد9. أكتوبر 1972.
9. ميشال لوجيرن «الاستعارة والحجاج» مجلة المناظرة، المغرب. السنة الثانية. العدد: 4. ماي 1991.
10. هل. ي: الحضارة العربية- ترجمة إبراهيم أحمد العدوي. كتاب الهلال. العدد رقم 324. يونية 1979.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. Emmanuèle Auriac - Peyronnet : Je parle, tu parles, nous apprenons- coopération et argumentation au service des apprentissages. Edition de BOECK université 1re éd Bruxelles2003.
2. Laure Raizon : Argumenter- démontrer, convaincre, persuades, délibérer – Ellipses Edition marketing. Paris. 2003.
3. Anne- Marie Hubat-Blanc ; Enonciation et argumentation CRDP de L'académie d'Amiens Amiens 1998.
4. Pierre oléron : L'argumentation. P.U.F 4eéd. Paris 1996.
5. Cg.Perelman, L.olbrechts. Tyteca. Rhétorique et philosophie P.U.F. 3e éd. Paris 1976.
6. Régis Blachère : Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle. Ed. Adrien Maisonneuve. Paris. 1966.
7. Djahiz : Le livre de la couronne (Kitab El tadh) accompagné d'une préface en français et enrichi de notes critiques et documentaires par Ahmed Zeki Pacha. Imprimerie nationale. Le Caire 1914. p. 4-5.
8. Shorter, Encyclopeadis of islam. London, 1965.
9. Hamilton, A.R. Mohammed anism Academic press London. 1952.
10. André Nader: le système philosophique des mu'tazilla. S.E Beyrouth. 1956.
11. Dictionnaire : Le Robert, S.N.L. Paris 1984. P. 1534.
12. Gaston Wiet : Grandeur de L'Islam. Ed. Armand. Cdin. Paris. 1961. P.89.
13. Bernard Meyer : Maitrisier l'argumentation SNEL Grafics. Liège Belgique. 2004.
14. Dominique Mainguenan. Les mots-clés du discours. Ed.Seuik. Paris 1996.
15. Marina Tutescu : L'argumentation introduction à l'étude du discours. La poliphonie. Ed. Armand colin. Paris 1993.
16. Kerbart - orecchioni Catherine L'implicite. Armand Colin . Paris 1986
17. Jean-claude Anscombre et Osward Ducrot : L'argumentation dans la langue. Pierre Mardaga, édition. Liège, Bruxelles. S.D

République algérienne démocratique et populaire
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche Scientifique.

Université Emir Abdelkader des Sciences islamiques - constantine.
Numéro de dépôt :.....

Faculté des lettres et des sciences humaines
Département de langue arabe.

Problématique de persuasion dans le texte argumentatif chez DJAHIZ : Assertion rationnelle et présence artistique.

Thèse préparée pour l'obtention d'un
DOCTORAT ES LETTRES ARABES.

Présentée par :
HOCINE CHELLOUF

sous la direction du professeur :
RABAH DOB

Messieurs les membres du jury :

	Noms - prénoms	qualité	Grade scientifique	Université d'origine
1	AÏKous LAKhdar	Président	Professeur d'.e.s	Larbi Benmehidi (OEB)
2	RABAH DOB	Encadreur et rapporteur	Pr .D'enseignement supérieur	Université émir Abdelkader. CNE
3	Meradsi Rabah	Membre	Charge de Cours	univ, Mentouri
4	Bousbia Zineb	Membre	chargé de cours	univ, émir AEK (cne)
5	Kadia Diab	Membre	Charge de Cours	univ, Mentouri (cne)

Année universitaire : 2008-2009