القَوْلُ بِالطَّبائِع

فِي الكَلَامِ الإِسْلَامِيّ

- الجَاحِظُ أُنْمُوذَجًا -

مُحَمَّد بن عَبدِ القَادِرِ الزَّغْوَانِيّ

٢٠٢٦
2026

Genspa

القـــول بالطبائع

في الكـــــلام الإسلامي

- الجاحظ نموذجا -

محمّد بن عبد القادر الزغواني

2026

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى عائلتي، اعترافا بالجميل

" والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد

وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال "

الحيوان، ج 2، ص 134

المقدمة

*/ هل قدر المقدمة التبرير في المسار و الطريق

*/ لماذا الجاحظ ؟

*/ في المنهج و الأسلوب

*/ نظرة فيما سبق

*/ خطة البحث

المقدمة

يهدف هذا البحث أن يكون مساهمة جادة في هذا الحراك الدائر بين أروقة الخطاب الديني، ومحاولة بحثيّة ضمن الجدل المتنامي حول ما بات يُعرف بـ (الكلام الجديد).

ذلك أنّنا نزعم أنّه برغم كل التجاذبات التي رافقت لحظات تشكّل علم الكلام ولازمت مساره وتحكّمت في الكثير من أنساقه فإنّه قد استطاع في فترات كثيرة ومع تيّارات عديدة أنّ يقدّم خطابا معرفيّا تنويريّا ساهم حينها في الارتقاء بالمجتمع والفكر. ونحن إذ نعود اليوم إلى تلك اللحظات، فإنّنا لا نتردد في أنّ نصرّح بأنّ الحاضر والمستقبل هما مطلبنا من فعل الرجوع ومن هذه القراءة. فلسنا هنا نطلب بعثا للأموات، لأنهم لن يقدروا لنا فعلا مهما كانوا في زمانهم مجدّدين، ولا نطلب من تلك اللحظات بعض العزاء عمّا نجد من تعثّر، مهما كان ضياؤها. وإنّما هدفنا بالأساس هو البحث والتنقيب في التجارب الرائدة حينها، ونؤكد على كلمة حينها، اكتشافًا لشروط الإبداع وآليات التطوير والتثوير داخل الخطاب الكلامي الذي نجتهد اليوم في بعثه وتجديده، وإن كان هناك من لا يرى فائدة في ذلك. مسألة نرجئ الكلام حولها إلى نهاية البحث " لبعض التدبير "[1] كما يقول الجاحظ.

فنحن نؤمن بأن " الكلام " قادر أن يقودنا نحو الفعل والتغيير. فالكلمة، كذا تعلّمنا من النصّ القرآني، هي الطاقة الأقوى والأكثر فاعليّة في الوجود، فهي الميزة التي بها استحق الإنسان

[1] الجاحظ، أبي عثمان بن بحر، **البيان والتبيين**، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة 7، 1998، ج 1، ص 76.

التكريم ووظيفة الاستخلاف، وكانت الإجابة التي قُدّمت على تهمة الإفساد التي رُمي بها هذا الكائن المخلوق من طينة الأرض. فقط الإشكال والتحدّي هو في حسن الكلام وإجادة التلفظ بالأسماء.

فعلم الكلام وإن كان بالأساس " يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة "[1] وتثبيت لمكانة المولى عزّ وجلّ في الوجود وفي المجتمع، فإنّه مثّل أيضا، في بعض لحظاته، دفاعا عن الإنسان وترسيخا لمكانته في الوجود والمجتمع. ولأنّ هذا كان ولا يزال من بين أبرز أهداف الداعين إلى " كلام جديد "، فقد طمحنا من خلال هذا البحث أن نسهم في الكشف عن التجارب المشرقة التي قدّمت محاولات مبتكرة في الارتقاء بعلم الكلام والدفع به نحو آفاق رحبة من الفعل والتأثير.

ومن بين هذه المحاولات، نعتقد أنّ القول بالطبائع داخل الكلام الإسلامي كان الأبرز والأشد فعلا، وذلك على عكس الرأي السائد الذي كرّسه الكثير من مؤرّخي الفرق، والذي يعتبر أنّ القول بالطبائع لم يكن سوى خروجا ومروقا عن الخط العام في علم الكلام، ومجرّد نقل للجدل الذي عرفته الفلسفة اليونانية بين المدرسة الذرّيّة والمدرسة الأرسطيّة.

المسألة في تصورنا أعمق من ذلك بكثير، وقراءة أرسطو، ولا نقول استحضار أرسطو، لم تكن الغاية منها معارضة القول بالجزء الذي لا يتجزأ، ولا حتّى توطين الخطاب الفلسفي في الكلام الإسلامي، بل هي محاولة كلاميّة أصيلة بأتمّ معنى الكلمة، تحاول بناء نسق من القول يعتمد

[1] ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمان بن محمد (732 – 808 هـ)، **المقدّمة**، تحقيق عبد الله محمد الدرويش ، دار يعرب ، دمشق ، طبعة 1، 2004 ، ج 2 ، ص 205.

قراءة مبتكرة للنصّ القرآني، خصوصا مع الجاحظ، الذي نزعم أنّه قد استطاع أن يقدّم مقاربة كلاميّة تتجاوز الهاجس العقائدي نحو انشغالات تطال الإنسان والمجتمع، ممّا أهّله أن يكون لحظة فارقة في الخطاب الكلامي.

قول يطرح جملة من الإشكاليات المعرفيّة، ربّما مدى احترام هذا القول لخصوصيات القول الكلامي ولحدّه هو أولى الإشكاليّات. حيث يمكن أن يُطرح السؤال التالي: ألا يمكن اعتبار القول بالطبيعة والإنسان خروجا بالكلام عن حدّه[1]؟

فما هي جملة المرتكزات، أو لنقل الجذور التي انبثق عنها القول بالطبائع في الكلام الإسلامي؟

وما هي الأنساق الكلاميّة التي صدر عنها؟

وما هي خصوصيات المقاربة التي يقدمها الجاحظ كنموذج عن القول بالطبائع؟

محاولتنا، كما هو بيّن، تشتغل على ثلاث واجهات؛ واجهة تفكيكية وواجهة تحليليّة، وواجهة تأويليّة؛ أمّا الواجهة الأولى – الواجهة التفكيكية – فإن العمل فيها سيتركّز على البحث عن الأسس التي انبنى عليها القول بالطبائع. وسنحاول أن نتبيّن إن كان القول بالطبائع هو مجرّد " تقرير لمذهب الطبيعيين "[2]، كما يقول الشهرستاني، وموافقة للفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ[3]، أم أنّ للنصّ دور وحضور، وللسياق الكلامي بعض الاعتبار؟

[1] " الحدّ La définition: الحدّ بصفة عامة هو (عمليّة ذهنيّة في تحديد المفهوم الخاص بتصوّر ما) -لالاند Lalande - والحدّ هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو يؤخذ من الجنس والفصل، كحدّ الإنسان بالحيوان الناطق. والفرق بين الحدّ والتعريف أنّ الأوّل يدلّ على ماهية الشيء ويتركب من الجنس القريب والفصل النوعي [...] في حين أنّ الثاني لا يقصد منه إلّا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها. فكلّ حدّ تعريف ولكن ليس كلّ تعريف حدّا تاما بل قد يكون حدّا ناقصا " سعيد ، جلال الدين ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة ، دار الجنوب للنشر، تونس ، د ط ، 2004 ، ص 148.

[2] الشهرستاني ،أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعود، دار المعرفة بيروت، ط 3، 1993، ج1 ص 70

[3] ن م، ص 69.

في الواجهة الثانية – الواجهة التحليليّة – الدراسة ستحط رحالها عند النصّ الجاحظي من أجل تحليل الحقل الدلالي[1] الذي اشتغل عليه الجاحظ، تنزيلا وتوظيفا، لمفهوم الطبائع.

في الواجهة الثالثة – الواجهة التأويليّة – الدراسة من أهدافها مجاوزة التحليل إلى تقديم قراءة تأويليّة تحاول أن تعيد بناء النسق الذي انتظم فيه القول الجاحظي استتباعا لقوله بالطبائع، بناء يتجاوز المنطوق والمصرّح به، نحو المؤمّل والمرجو من القول.

---

[1] " حقل دلالي Field Semantic : مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسيّة التي تترابط في ما بينها لتؤدي وظيفتها المستقلّة في إطار النظام المفهومي الشامل. وهذا الأخير يتكوّن عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول الدلاليّة المتعالقة " إيزوتسو، توشيهيكوIzutsuToshihiko، **الله والإنسان في القرآن ، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم** ، ترجمة وتقديم د هلال محمد الجهاد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1، 2007 ، ص 373.

هل قدر المقدمة التبرير؟

غير أن البدء في التحليل وتفكيك عناصر البحث تستوجب ولا بد جملة من التبريرات نضعها بين يدي القارئ توضّح الخيارات التي انبنى عليها مشروعنا، بدءا بالعنوان ومرورا بالمسار والطريق التي نسلكها، وانتهاءً بالمنهج والأسلوب الذي نعتمده.

مهمّة صعبة قد تبدو، لذلك يجد الكثيرون المقدّمة مربكة، ومخيفة حتّى، ويحتاطون لها أشدّ الاحتياط، ويتجمّلون عندها غاية التجمّل، بنيّة الإبهار والشد والإغراء. نحن سنحاول أن نكون سلسين وأن نبرّر أقوالنا، وما العيب في ذلك، وأن نعلّل خيارتنا، وذلك شيء جميل، نحبّه ونبرع فيه نحن أبناء المعاهد الشرعية.

لماذا الطبيعة ؟

ألا يمكن أن يعتبر البحث في الطبيعة نوعا من الإثبات لكلّ تلك التهم التي كثيرا ما وجّهت للخطاب الديني باعتباره خطابا طوباويا معرض عن واقعه، لا يعيش همومه ولا يتفاعل مع إشكاليّاته ؟

إذ ماذا يمكن أن نفيد به واقعنا وما يعيشه من تحدّيات ونحن نغرق في الطبيعة ؟

وماذا يمكننا أن نقدّم من إجابات وحلول عن كل تلك الأسئلة التي يتحدّانا بها الواقع المأزوم، عندما نعود إلى مبحث الطبيعة ؟

وماذا يمكن أن يقدّم بحث في الطبيعة من حلول لأمراض استشرت في مجتمعنا فنالت من دفاعاته وتحصيناته، حتّى أصبح فضاءً مخترقا، يعجز أن يحافظ على خصوصيّاته الحضارية

واستقلاله السياسي والاقتصادي، وحتّى الفكري ؟

بل قد نتساءل بماذا يمكن أن يفيد البحث في الطبيعة خطابنا الديني وقد انقطعت أو كادت سبل تواصله مع واقعه؟

لنعترف أنّها اعتراضات وجيهة ومحقّة إن نحن بحثنا في الطبيعة وتتبعنا مسارات اشكاليّاتها كما تشعّبت في علم الكلام ضمن ما يصنّف بدقيق الكلام. فالطبيعة اليوم ما عادت أفلاكا وعقولا، ولا جواهرا وأعراضا، وإنّما هي قد غدت اليوم أرقاما وأعدادا ورسوما بيانيّة وإحصائيّات. هي اليوم، كما يدرسها أبناؤنا في معاهدهم، قوانين ومعادلات، تُحسب بكل دقّة حتّى يُعلم أوان المطر وكيف توجّه المزن إلى حيث يشاء البشر !

فالامتزاج بين التوحيد والطبيعيات و إن خدم في بدايات علم الكلام قضيّة التوحيد وأفاد بعض الإفادة في إدراك الطبيعة، إلّا أنّه سرعان ما أضرّ هذا المزج وهذا التوظيف اللاهوتي لمباحث الطبيعيّات، حتّى التوحيد ذاته. أمّا الطبيعة، كأمّ ترفض العقوق، فقد كفّت أن تعطي ثديها لمن تنكّروا لها وأعرضت عنهم بوجهها. فكان حالنا كما ترى، نرتجيها دعاءً وبكاءً على أعتاب المنابر ! ونخافها جهلا، مع أنّنا كنّا الأسبق، بدليل كتابنا، من أهدى الطبيعة للإنسان وصالح بينهما. لكنّنا نسينا كل ذلك في جملة ما نسينا من المبادئ والأفكار عندما نسينا كيف يُقرأ الكتاب.

لذلك نقول، تبريرا وتعليلا لاختيارنا الطبيعة كموضوع، إنّ ما نطلبه منها ونبحثه فيها ليس ما قاله الفلاسفة والمتكلّمون عنها، فتلك كانت كلماتهم هم بحسب ما ارتجوا من القول، وإنّما أردنا

أن نقف على منهج القول لديهم وكيف يتحقّق مطلوبه، وكيف فهمها القوم وبما أفادهم فهمهم ذاك؟

نحن عندما نقابل واقعنا، بكل مستوياته، بواقع ذلك الذي يخالفنا فكرا وعقيدة، نلمس عمق الهوّة بيننا، وتباعد المسافة التي تفصلنا عنه في كل لحظة وحين من الزمن. فقد استطاع الفكر الغربي النهوض من ظلماته عندما عاد إلى الطبيعة وأقام المصالحة معها عبر الاعتراف لها بالمكانة والوظيفة. فكانت الأداة لترقيه ورخائه. كما أعطته نفاذ البصيرة والوضوح في أفعاله "وأن يمشي في هذه الحياة مشية الواثق "[1].

فعندما تشوّهت فكرة الطبيعة في الفكر الإسلامي وارتفعت كمقابل ومضاد للخالق، وأقتصر دورها كدليل عليه مثبتة لمكانته في الوجود، بل ولقدرته التي لا تبلغ الكمال حتّى يُسحب من الطبيعة كلّ نظام وكلّ حقيقة، وكأنّ مشيئة الله تفترض الفوضى، عند ذلك كانت الطبيعة هي الضحيّة ومن بعدها مفهوم القانون والنظام. ألفاظ ندينها بل ونكفرّها، ويُغتال الإنسان باسمها إلى يومنا هذا (رمزا طبعا).

قانون الطبيعة لا يزال الكثير منّا إلى اليوم يرفع أمامه فتاوى السابقين. إلى اليوم لا نزال نستحي أن نعلن أمام الكلّ أنّنا أخطأنا وأنّنا أسأنا الأدب مع تلك التي منها خلقنا، وأنّنا لم نحسن قراءتها ولا قراءة دليلها المرشد عليها: القرآن الكريم. نعم لم نفهم من القرآن إلّا أنّه كتاب أحكام وقوانين فرضها الله على العباد، وكأنّ المولى عزّ وجلّ لم ينزّل كتابه إلّا ليكبّل به

[1] جان فال، **الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، د ط، د ت، ص 5.

العباد. هكذا انحرف بنا الفهم وغالينا في تمجيد الإله، رياءً وتزلّفا، وكأنّه يحتاج ذلك منّا، أو يطلبه! واخترنا أن تكون الطبيعة والإنسان والوجود كلّه أوّل القرابين التي نقدمها للربّ اعترافا له بالوحدانيّة.

نعم كانت هناك محاولات للإفلات من ذلك القدر وصيحات فزع أطلقها البعض، لكن برغم كل ما كانت تقدّمه من شواهد وحقائق، وتشير إليه من مزالق ومتاهات مقبلة كقطع الليل المظلمات، فإن صوت البُهْم كان الأقوى، وسوط السلطان كان الأشد. فاختار أهل الكلام الصمت، طلبا للسلامة، وأنصاف الحلول، مداهنة.

من أجل كل ذلك نحن طلبنا الطبيعة اعتذارا لها واعترافا بها، فهي اليوم موقفنا نحن الذي يجب أن يُعلن بكل شجاعة، قبل أن يغادرنا كلّ الأبناء، وقبل أن نغادر نحن حواشي الكتاب ويُلقى بنا في أرشيف المكتبات، كأمّة عصت رسل ربّها فاستحقت العقاب. فالطبيعة قدرنا وهي بيتنا الذي نبنيه في الدنيا لنسكنه في الآخرة.

كفانا أنصاف الحلول وسياسة الترضيات؛ رضا السلطان، ورضا العوام، ورضا من يجودون علينا بالقوت. هناك إشكالات كبيرة وكثيرة تتعلق بالطبيعة حضورا وفعلا، وهي مؤشّرات التطور ومحددات الحياة. الطبيعة أصبحت اليوم علوما ومدارس، وقد كفّت أن تكون فلسفة ومقدّمات. بل أكثر من ذلك وأخطر، الطبيعة اليوم طبعتان؛ حقيقيّة وافتراضيّة، ولكلّ أحكامها وقوانينها المتباينة. والذي يزيد في غربتنا، أن الثانية (الافتراضيّة) آخذة في اكتساح مجال الفعل والحضور بلغة تداوليّة لم نتقن بعد علاماتها التواصليّة. الإنسان نفسه أصبح مطالبا أن يطوّر

من ذاته شخصيّتين، وأن يحسن التعامل بهما في نفس الوقت؛ شخصيّة حقيقية وشخصيّة افتراضية، الأولى (الحقيقيّة) دورها وحضورها يتضاءل يوما بعد يوما، والثانية (الافتراضيّة) تكتسحه في سلاسة وإغراء.

كل الخطابات التأسيسيّة تعيش اليوم أكبر تحدّياتها وأخطر أسئلتها؛ كيف يمكن بناء قول وتأسيس رؤية يبصر وفقها الإنسان وجوده ويحدد خياراته؟ فالحدّ، باعتباره أولى أساسيّات المنطق في المسك بالفكرة ورسم مسارات تشكّلها، ما عاد حاجزا ولا مانعا، يحول دون تداخل التصوّرات والمفاهيم. اللغة ذاتها تثور على علاماتها[1]، تسخر من قوانين النحو والتركيب، تستفزّ الحرف بمجاورة الرقم له والمداخلة بين أكثر من لغة في النصّ الواحد.

الافتراضي، هو اليوم، أكثر من مجرّد لغة تواصليّة، هو إعادة لتأسيس الوجود وترتيبه وفق شروط يريد الإنسان أن يكون هو السيد المطلق عليها. لذلك فالافتراضي يرتكز ويتأسس على فكرة (الاختراق) وإزالة كل الحواجز والموانع، التي تفصل وتباعد بين المجتمعات والأفراد وتمنحهم الخصوصيّة؛ حواجز المكان والزمان والخصوصيّة، حواجز اللغة والعرق والدين وحتى الجنس.

الاجتماعي اليوم يخترق الطبيعي، والنفسي يقود السلوكي. والأخطر في المسألة أنّ كلّ ذلك يتم وفق تنزّلات غاية في الإبهار. ذلك أنّ الافتراضي يمنح الإنسان من الحرّيّة والثقة والقدرة ما يفوق الخيال. أوليس هو عالم الخيال !؟

---

[1] علامات ، Les signes: " كلّ ظاهرة محسوسة تمكّن من معرفة الشيء أو التعرّف عليه أو التنبؤ به . وهي كلّ ما ينتج عن الإنسان من تعبير مميّز عن حاله أو رغبته أو فكره بصفة عامة . فيصاغ هذا التعبير في وحدة تعبيريّة مستقلّة ذات استعمال قابل للإعادة ومتفق على دلالته .
والعلامة في الكلام هي اللفظ، وفيه يتوحد الدّال والمدلول في علاقة وضعيّة " ، الصدّيق، يوسف، **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة** ، الدار العربيّة للكتاب ، ط1 ، 1976 ، ص 203

وليس من شك أنّ منظومتنا القيميّة تعيش اليوم أكبر تحدّياتها وأحرج فتراتها لكلّ التطاول الذي يمارسه عبث الإنسان ورغبته الطفوليّة في أن يكون الحكم في اللعبة، برغم أنّه لا يعرف من قوانينها إلّا الشيء القليل، ولكلّ ذلك الانقطاع والتوقف الذي طال جهد التطوير والتأسيس.

لذلك فإنّ علم الكلام هو المعنيّ أكثر من غيره أن يبادر بالخروج عن صمته، وأن يعيد للكلمة سلطتها وحضورها وأن يعدّل مباحثه وأن يطوّر من ذاته بما يؤهّله لطرق كلّ تلك الأبواب والإجابة عن كل تلك الأسئلة التي يطرحها الواقع ببعديه الواقعي والافتراضي.

الجوهر ما عاد يشغلنا ولن نرتبك إن نفى عنه البعض أعراضه، والمعدوم لن يفيدنا البتة سواء أكان شيئا أو لم يكن، ولن تتغيّر حال أمتنا سواء اعتقدنا أنّ الاستطاعة قبل الفعل أو معه، ما دمنا لا نملك من الفعل إلّا الكسب! فكل هذه المباحث كما طرقت سابقا هي اليوم عوائق في لا شعورنا الجمعي، تقود العقل وتتحكم في المخيال.

نحتاج اليوم أن نفهم وأن نعود إلى النصّ كي يُفهمنا كيف يكون فعل الإنسان قادرا أن يغيّر واقعه متى أراد، وأنّ إرادته ملكه هو يصرّفها كيف يشاء، وأنّ استطاعته هي حق له، وأن الطبيعة لن تخونه أبدا، ولن تحابيه أيضا، وإن بات ليله ساجدا مغرقا في الدعاء. نحتاج أن نتعلّم من كتابنا، قبل غيره، أنّ القانون هو عدل الوجود قبل أن يكون عدل الإنسان، وسلطان الكائنات لا سلطان البعض على أرواح الناس. إليه يحتكم الكلّ؛ الجماد والحيوان والإنسان، وحتّى الأفلاك في السماوات. منه العلم تتفجّر ينابيعه، كذا الإله شاء خلقا بقدر، والسماوات والأرض تكوّران وفقه الليل والنهار. { إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر } [القمر:49].

القرآن جاء كي يشارك ذلك الأعرابي المنعزل في صحرائه، المكتفي بأشعاره يباهي بها الأمم، الحركة والفعل. لذلك عبّد له الطريق كي تبقى آثاره فلا تزيلها الرمال، ورفع له الرأس عاليا كي تتعلّق همّته بما وراء العرش.

تلك الطبيعة التي نريد ونرتجي أن تُبعث فينا. لذلك دققنا البحث وقصرنا القول حول مسألة (الطبائع)، لأن فعل الطبيعة نريد أن نعلم؛ أفعل على الحقيقة هو أم على المجاز؟

وهل الإنسان سيّد في بيته أم مقيّد الأفعال ؟

ذلك أنّ التصوّر الذي نريده عن الطبيعة وعن الإنسان هو " تصوّر يُحقَّق أكثر مما يُتعقّل"[1].

نريد من الطبيعة أن تكون دليل عزّتنا ورفاهة عيشنا، ومقدّمات حضارتنا، نريدها أن تكون دقيق فعلنا. نريد كما القوم، أن نصنع المزن بأيدينا ونسوقه أينما نشاء، كي نسقي أرضنا العطشى، ثمّ نرفع بعد ذلك أيدنا بالدعاء شكرا لله. فالسماء قد ضجّت من توسّلنا واستجدائنا.

" الطبائع " كلمة مستفزّة للبعض منّا، الكثيرون يخافون على دينهم منها، تقليدا وتمسّكا بما قاله الأوّلون، لأنّها بحسب الزعم القديم، تحيل على (الدهريّة) و (الزندقة).

للأسف نحن الأبرع بين الأمم في تحويل الكلمات أسلحة قاتلة، والنعوت أحكاما نافذة، لذلك نخاف الكلمات والتصنيفات، وننسى أنّ الكلمات من صنع بني البشر، نحن من خلق الألفاظ وحدد معالم الأوصاف.

[1] برهييه ، اميل ، **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 2 ، 1987، ج 3 ص 273.

و" الطبائع " كانت من أكثر الكلمات التي حوربت وصودرت في ثقافتنا وفي موروثنا الكلامي على وجه الخصوص، لذلك كان من بين مرامي بحثنا النظر في كل تلك المزاعم والتهم والتوظيفات، لا نظر جدل ومحاججة وإنّما نظر بنيّة الفهم وإدراك خبايا القول، وكيف قرأه من قرأه، وما ارتجى منه ؟

في المسار والطريق

ما يفصلنا عن تراثنا، فيما نحسب، أكثر من مجرّد أحقاب من الزمن وانقطاعات في النسق، نهر قد ارتفع من سوء الفهم يكدّر صفوه خيال جمعي عبث بكل رموزه ومحطّاته، تصدّ تدفقه صخور ترسّبت في اللاوعي تشوّه مساراته وتخفي حدوده. لذلك وأمام كلّ ذلك، نحتاج أن نبني جسورا متينة الأعواد تخترق سحائب خيال قد تشكّل بالقصص والأماني الخادعة، وتعلو فوق كل تلك الصخور الشاهقة.

نحتاج حيال (الطبائع) أن نتخلّص ممّا رسمه مؤرخو الفرق من صور مشوّهة عن (أصحاب الطبائع) باعتبارهم مجرّد نقلة عن الزنادقة[1]، وما قاله " الطبيعيّون من الفلاسفة "[2]، وأنّهم مثّلوا الشواذ ومنحرفي الفكر في ثقافتنا.

نحتاج أن نتتبّع قولهم ونقتفي خطى سيرهم. فما قالوه نزعم، افتراضا في البحث، أنّه خيار أوصل إليه مسار في القراءة والتدقيق في النصوص، كانت سياقاته ومرتكزاته وطموحاته، وهذه هي النقطة الأهم، تتجاوز المسألة العقديّة نحو حقول معرفية أخرى وأهداف اجتماعيّة حتّى، وهذا ما لمسناه خصوص عند الجاحظ، لذلك اخترناه نموذجا لقراءتنا.

لكن قبل التوسّع في مبرّرات اختيارنا للجاحظ، مساراتنا في البحث وطريق سيرنا تفترض منا بعض الإيضاحات والتبريرات نيسّر من خلالها على قارئنا متابعة خطانا وإدراك مقاصدنا.

---

[1] " لفظ زنديق لفظ غامض مشترك قد أطلق على معان عدّة، مختلفة فيما بينها على الرغم ممّا قد يجمع بينها من تشابه. فكان يطلق على من يؤمن بالمانويّة ويثبت أصلين أزليين للعالم: هما النور والظلمة . ثمّ اتسع المعنى من بعد اتساعا كبيرا حتّى أُطلق على كلّ صاحب بدعة وكلّ ملحد. بل انتهى به الأمر أخيرا إلى أن أطلق على من يكون مذهبه مخالفا لمذهب أهل السنّة، أو حتّى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتّاب " بدوي، عبد الرحمان، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1993، ص 36 / 37.

[2] الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج 1، ص 88.

الفكر البشري، مهما تنكّرت اليوم السياسات والإيديولوجيّات، حبل في الوجود قد مدّه الإنسان بجهده، به يرتقي صعودا ويزداد سطوة وحضورا. والحبل إذا دقّقت فيه النظر ستجد أن العُقدَ فيه كثيرة متعدّدة. في بعض الأزمان متتابعة توشي ما كان فيه من انقطاع وتنكّب. فكثيرة هي تلك الفترات التي أساء الإنسان الشدّ حتّى قطع حباله التي تقود خطاه، فتاه سيره في بيداء الظلام والظلم والعدوان، ورجعت به الخطى إلى الوراء، ربما لعقود من الزمان، أو أوقفته عاجزا لا يقدر على الحراك. لكن كان ولابد أن يمسك بطرفي الحبل فيكون عقد منه يواصل بفكره ترقّيه في الحياة. القطع والعقد وإن تتابع في الأزمان الفارطة فإنّه ومنذ أحقاب يسيرة يبدو وكأنّ الإنسان خطاه تثبت وشدّ الحبل يستقيم، فالانقطاع قد قلّ والفكر يرتقي صعودا، وسطوة الإنسان على واقعه تزداد.

غير أنّ هذا الكائن، على ما يُرى منه، يتقن فنّ العصيان، فكلّما تقدّمت خطاه في جنته امتدت يده إلى الثمار المحرّمة، فالكبر اليوم والظلم والاعتداء قد غدت شيم الإنسان، " طبع ثان " كأنّه يرتجيه!

لذلك عدنا إلى الفلسفة اليونانيّة منذ فلاسفتها الأول وبالتحديد كانت انطلاقتنا مع (القبل سقراطيين)؛ طاليس وانكسيمندرس، وانكسيمينس- كي نبدأ القصة معهم، كيف كان (التفسير) بداية خطوات الإنسان وثورته على مخاوفه وطموحه للكسب وللعيش الكريم، لننظر هل فعلا استطاع (التفسير) أن يكشف القناع عن زيف الأوهام وخداع الآلهة، أم أنّ التفسير ذاته لم يسلم من سطوة الأوهام وحضور الآلهة فيه ؟

وتلك مرحلة رأينا جدوى البدء بها لأنّها مثّلت أولى خطوات الإنسان نحو (قول الطبيعة) والتواصل معها بغير لغة الخضوع والاستجداء. وكانت أيضا مرحلة بداية تشكّل الوعي لدى الإنسان بارتباطه بالطبيعة وضرورة أن تكون له علائق بما يحيط به.

" النظريّة الذريّة " كان ولا بد أن نتوقف عندها كي نجلّي بعض دقائقها، لكلّ الثقل والتأثير الذي مارسته في الخطاب الفلسفي اليوناني وفي الثقافة الإسلاميّة، ولدورها البارز في توجيه وتحديد معالم الخطاب الكلامي. فنحن نعلم، وسنبيّن ذلك لاحقا، أنّ النظريّة الذّريّة أو ما يعرف في الكلام الإسلامي بالجزء الذي لا يتجزأ، كانت بمعنى ما، اللعبة الأشد إغراء التي كلف بها الكلام الإسلامي، حتّى نسي عداواته عندها، وتنكرّ لكل من رفضها وإن كانوا من الأصحاب. النظريّة الذريّة من الرسوخ في الكلام الإسلامي ومن التأثير فيه ما يجعل الرجوع إليها والتوقف عندها في كلّ محاولة بحثيّة لا يعدّ نقيصة.

الفهم والتفسير لم يكن سوى خطوة أولى نحو" العلم بأمر الطبيعة (الذي يعني عند أرسطو) تلخيص أمور مبادئها "[1]. البحث في الأسباب والعلل أصبح الشاغل اليوم من أجل تأسيس النظام في الكون.

هذا التطور في التعامل مع الطبيعة هو الذي ارتقى بها كي تكون المثال والشاهد لبني الإنسان في بناء مجتمعه وتأسيس قوله حتّى، وأن يكون هو السيّد والمقياس في كل شيء. سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، كانوا الأدلّاء في تلك الحقبة.

---

[1] أرسطو، طاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حُنين ، شرح ابن سمح و آخرون ، تحقيق عبد الرحمان بدوي ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة ، ط 2 ، 1984 ، ج 1 ، ص 45.

أرسطو كان ولا بد أن نتوقف عنده بعض التوقف، فقط للتذكير بجملة الأسس التي ينبني عليها الموقف الأرسطي والتي، كما سنتبيّن، كانت من بين أبرز المرتكزات التي تأسس عليها القول بالطبائع في الكلام الإسلامي.

دور " أهل المَظال "[1]، كما يسمّيهم الشهرستاني، لا يخفى على باحث. ولسنا نزعم الإتيان بالجديد من وراء التوقف عند الرواقيّة، وإنّما أردنا الإمساك بالخيط الناظم لأصحاب الطبائع باعتبار الرواقيّة من بين المرتكزات الأكثر حضورا و تأثيرا في النسق الفكري الذي قاد خطاهم وصوّب اتجاههم بدأ من مقاتل المجسمّ الأكبر وانتهاء بالجاحظ الجبري الحرّ.

الخطاب الفلسفي مع الإخوة الأعداء (الأبيقوريّة والرواقيّة) كان اشتغاله على الطبيعة نوعا من الالتزام بقضيّة الإنسان طلبا لسعادته وفضيلته.

تلك كانت الأصوات التي ارتفع صداها بين أرجاء القرية وأذكت النّار التي أوقدها النصّ في النفوس والعقول، وقادت فتية من القوم أن يكون لهم نوع من القول غير الذي ألفه الكلّ وأن يأووا إلى الكهف.

غير أنّ الحبال التي استلّتها يد اليونان، وأحكمت لفّها يد من جاؤوا بعدهم ممّن هبت عليهم رياح من المشرق لطّفت جفاء مناخ بني اليونان (المرحلة الهلنستية)، ما كانت وحدها لتقيم

[1] الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج 2، ص 441.

على الكهف نسجا يمنع الخصوم أن ينالوا الفتية، فالنصّ كذلك قد أمدّ الفتية بخيوط أحسنوا نظمها حتّى استقام لهم الخباء.

قراءة فيما قاله النصّ حول الطبيعة والطبائع كانت نوعا من المغايرة لسياق في القول استبد بالنصّ فأرهقه وأرهق به. لذلك كان لزاما أن نعود نحن إلى النصّ في لحظات تشكله الأولى، قبل أن تحمله الرماح على أسنّتها، و قبل أن يُثقّل بحواشي الرجال. فالنصّ قد قال كلمته حيال الطبيعة والوجود عموما منذ لحظات تنزّله الأولى، وأحال على الطبيعة وإن لم يذكرها بالاسم، وطبع على قلوب الكافرين والمعتدين وعلى قلب كلّ متكبّر جبّار، فإذا هم لا يؤمنون، ولا يعلمون، ولا يسمعون، ولا حتّى يفقهون. القرآن اكتفى بذلك ليفسح الطريق للجبال كي تمر مرّ السحاب[1]، وللريح كي تغدوا و تروح[2]، حتّى الصبح تنفّس في الكتاب[3]، والرعد سبّح بحمده[4]، والنحل أشركه الخالق بالوحي[5].

حركة بناها النص في الوجود حتّى لكأنّ الطبيعة غير الطبيعة التي يعرفها الأعرابي. ما عادت تلك المخيفة ولا القاهرة لكبريائه، فقد أفسحت له المجال كي يحمل الأمانة[6] اعترافا بفضله وسلطانه عليها.

لكن يبدو أنّ للسياسة وللسياسيين خططا أخرى وأولويّات مغايرة، فقد صرفت النّاس عن كلّ ذلك وأنستهم كتابهم، فراحوا يذبحون على أعتاب الإله كلَّ ما خلق، وكأنّه إله اليهود يعشق

1 قال تعالى { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } [النمل:88]
2 قال تعالى { وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ ۖ} [سبأ:12]
3 قال تعالى { وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ } التكوير:18]
4 قال تعالى { وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ } [الرعد:13]
5 قال تعالى { وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ } [النحل:68]
6 قال تعالى { إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ } [الأحزاب:72]

رائحة الشواء ويطرب لاحتراق العود.

بعض الكلام، وقد امتدّت يده إلى النص ملطّخة بالدماء، كان ولا بد أن يحمّله وزر دماء الأبرياء، وأن يصيّره سيفا في يد الجند وصولجانا في يد السلطان، لذلك احتجنا أن نقف عند من كانوا أوّل من خرج عن السرب وأعلن العصيان.

ربّما كنا نبالغ فيما نحكي، وننساب خلف الصور، نطرب لوقع الكلمات، وجميل الصور، غير أن الأمر جدّ والخطب جلل، فما عاشه الفكر الإسلامي في تلك الفترة الحاسمة من تاريخه، وما شهده المجتمع من تقلّبات وما عرفه من تجاذبات كانت جدّ حاسمة في تشكيل العقل الإسلامي ورسم حدوده وآفاق إبداعه ومنتهى صولاته. تلك اللحظات كانت في عمر التاريخ الإسلامي شبيهة بتلك الأيام الست التي أنشأ الخالق فيها الكون. غير أنّ العقل الكلامي وقد أغفل شروط الزمان والمكان ولم يتعلّم من حكمة الإله فن احترام الأيام، أرهق نفسه فمسّه اللغوب.

الكلمة نحيلها للجاحظ كي يقنعنا لم اختاره الفتية كي يرسلوه بورقهم ؟

لماذا الجاحظ ؟

اختيار الجاحظ كنموذج للقول بالطبائع في الكلام الإسلامي فيه من الجرأة الشيء الكثير. فالرجل كما تُقدّمه لنا كتب الفرق المتقدّمة، وحتى المتأخرة منها، لا يمثّل سوى بعض المواقف التي خالف فيها جموع المعتزلة وتابع فيها أستاذه النظّام (160هـ/ 231 هـ)، ومن اختاروا قوله في الطبائع. وبالتالي فالرجل تابع غير مبتكر إلّا لبعض التأليف من القول. حتّى أنّ الكثير من المعاصرين رأوا أن لا يتعرضوا له البتّة كخط معتبر في الاعتزال[1].

موقف الكثير من المستشرقين المهوّن لدور الجاحظ في الكلام الإسلامي ربّما كان له تأثير أيضا. أهل الأدب سريعا ما تلقّفوا الرجل وبنوا حوله الأسوار، وجعلوه كعبة حجّهم، وحلقة بابهم. لذلك قلنا إنّها جرأة فيها بعض المغامرة، لكنّها مع كلّ ذلك وبرغمه، تصدر عن ثقة تامة أنّ ما مثّله الجاحظ وما يمكن أنّ يمثّله بالنسبة لنا اليوم هو فارق في جوهر النصّ لا مجرّد حاشية أسفل المتن

وكيف لا يكون كذلك و قد أُورث السيادة. فقد نشأ أسلافه في بيت رئاسة وبين قوم كان لهم "نسء الشهور في الجاهليّة "[2].

فـ (الجاحظ) وصفٌ كان يراد منه استنقاص شأنه، ثمّ غدا علامة على النبوغ والرئاسة في الأدب.

[1] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، 3 ج، ط 9 ، د ت.
بدوي، عبد الرحمان، **مذاهب الإسلاميين**، 2 ج، دار العلم للملايين، بيروت، د ط ، 1997.
[2] السندوبي، حسن، **أدب الجاحظ**، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط 1، 1931، ص 10.

أمّا اسمه بالكامل فهو " أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة، الليثي الكناني، وقد زعم بعض الرواة أنّه كان مولى لأبي القَلَمَّس عمرو بن قِلَع الفُقَيْمِي النَّسَّاء "[1].

والاختلاف الكبير الذي نجده في تاريخ مولده (قيل: 150 / 159 / 160 / 163) في مقابل الإجماع على تاريخ وفاته (255 هـ / 868 م)، تبيّن كيف كانت بدايات الرجل خاملة، فقد نشأ في عائلة فقيرة وقد امتهن بيع السمك لكن استطاعت (الكراريس) التي عيّرته بها أمّه أن ترتفع به حتّى سارت الركبان بكتبه ورسائله. وقد أهداه كلّ ذلك إلى جانب رغد العيش، عداوات يبدو أنّه كان يطرب لها ويسترزق منها.

لذلك فالجاحظ الذي نبعث في بحثنا، والذي لمحنا سنا نوره بين طيّات كتبه، هو ذاك الذي تخفّى ما بين صديق أسكره سحر كلماته، فما عاد يرى له نقيصة، ومبغض ما وجد له إحسانا. قال عنه ابن قتيبة (213 / 276 هـ)، وقد كان منافسه على رئاسة الأدب: " هو آخر المتكلّمين والمعاير على المتقدّمين، وأحسنهم للحجة استثارة، وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتّى يعظم وتصغير العظيم حتّى يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه "[2].

مدح يضمر القدح حتّى لا يقال غيرة ألجأته. لكن سياط الأعداء لن تتأخر عن هذا الذي يحسن أن يستميل القلوب الجاهلة بحقيقة أمره، لأنّهم " لو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إيّاه إنسانا، فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا "[3].

---

[1] السندوبي، **أدب الجاحظ**، ص 10.

[2] ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مختلف الحديث والرد على من يُريب في الأخبار المُدَّعَى عليها التّناقض**، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعوديّة، ط 2، 2009، ص 142.

[3] البغدادي، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د ط، د ت، ص 154.

البغدادي (ت 429هـ / 1037م) أشدّ القوم على الجاحظ، لم يغفر له تطاوله على الأحكام الشرعيّة لمّا أبطل مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله بربطها بالإرادة فقط.

المتأخرون من الأشاعرة تلطّفوا معه خصوصا بعد أن اطمأنّوا أنّه من أهل الأدب قد صار وما عاد قوله حجّة في الدين. الشهرستاني (479 / 548هـ) مثلا لا يجد حرجا أن يقول أنّه " كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم. وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط وروّج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة. وكان في أيّام المعتصم والمتوكل وانفرد عن أصحابه بمسائل "[1].

تلك كانت البداية، بعض المسائل بها انفرد عن الصحب. لكن تدقيق النظر في تلك المسائل وما أفضت إليه من مواقف وخيارات في القول وسياسات في النظر، جعلتنا نعود إلى المدوّنة الجاحظية بأدوات بحث وتنقيب غير التي اعتدنا، فالجاحظ ألفنا أن نقرأه مغمضي العينين، نستعذب وقع الكلمات في الآذان، فإذا الرجل غير الذي نعلم، وإذا البسمة والطرفة أستار قد أسدلها على ما كان يرتجي من مجالسة البخلاء واللصوص والخصيان، وإذا الحيوان ركوبه إلى بني الإنسان.

لفظة (الطبائع)، وقد تتبعناها في مجمل ما كتب ووصل إلينا، كانت مشبعة بالمعاني. والقول بالطبائع عنده ما كان مجرد نسخ لدرس أحسن هضمه، وإنّما تعهّد فلاح لبذرة أدرك بفطنته

[1] الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج 1، ص 87 – 88.

وفراسته طيب منبتها. فالجاحظ وإن تابع شيوخه فيما قالوا إلّا أنّنا نزعم أنّه أحسن استنبات الفكرة في العقل وأوجد لها للنفس طريقا بما أحدث من مبتكر القول ومبتدع الطريقة، فبلغ بها ما أراد.

ذلك ما أوصلنا إليه بحثنا. وما كانت أماني نفس أنطقنا بها الشيخ، وإنّما معان تخفّت بين الكلمات كشف عنها التدقيق.

في المنهج والأسلوب

والجاحظ الذي نبعث هو عينه، لا ذاك لا الذي صوّره الأعداء أو الذي زيّنه الأصحاب. وفك كلّ تلك الحبال المتينة التي شدّها أهل الأدب حول الرجل قد أحوجنا إلى أكثر من آلة وسلوك طرق عدّة.

فالجاحظ، وموضوع الطبائع برمّته، قد تشعّبت سبل القول فيه بين الفلسفة والكلام، وكان بينهما النصّ القرآني. لذلك كان المنهج التاريخي، الذي يعتمد الوصف والتحليل والنقد ولا يكتفي بمجرد البحث في التسلسل التاريخي، حاضرا ولا بد، نفهم من خلال دروسه وآلياته وقع الزمان على الكلام والأفكار، وحتّى مواقف الرجال. فنحن قد تتبعنا أحقابا من الزمان مديدة، وجلنا أقطارا عديدة، ما بين أراضي اليونان وبصرة وبغداد، ودخلنا قصورا وبيوتا وأسواقا، فكان لزاما علينا أن نحادث التاريخ بلغته وأن نبوّئ الفكرة لحظتها، والرجال واقعهم وزمانهم. فكثيرة هي تلك الدراسات التي أنطقت الرجال بما تشتهيه هي من القول، وأوّلت العبارة بما تعرفه هي من المعاني. الإحاطة باللحظة التي نتحدث عنها، و شروط الزمان والمكان في القول وحدوده، عاصمة لبحثنا أن يكون مطيّة الأهواء والأمنيات. وتتبّع خطو التاريخ يفتح أبصارنا حتما على مناهج الاستقراء. فالأفكار والأقوال هي كما الزهور مبثوثة على حواشي طرقات التاريخ، فأنت تحتاج إذا كنت تبحث عن طيب العطر أن تجمّع ما تشابه وتعمل الفكر فيما تلاحق حتّى تفهم وتستمتع بجمال كل المشهد. فما قيل حول الطبيعة والطبائع، وما خطّه شيخنا، كثير وكثير جدا وهو مبثوث متفرق بين طيّات الكتب، لم يسلم من الأهواء والأغراض، لذلك

فاستقراء وتتبّع القول الواحد من الأفواه العديدة، ومتابعة الفكرة في مراحلها، والنظر إلى الواقعة من زوايا مختلفة، كلّ ذلك كفيل بأن يمدّ ريشتنا بجميل الألوان ما به نرسم ما يطمئنّ له العقل ولا تستقبحه العين.

وعلى عكس المنهج الاستقرائي الذي ينطلق من الجزء إلى الكل، فإنّ الدرس البنيوي يعلّمنا، أنّ الأقوال والأفكار ما هي بحجر صلد ولا صليد وإنما هي فتاتات قد تجمّعت، وأعواد قد انتظمت، يفضي السابق منها على اللاحق، فعل لا ينقطع البتّة. لذلك كان المنهج البنيويّ معولا نفكّك القول به لنغوص في خفايا اللفظة والفكرة على ما تنبني وتتأسّس. فالفكرة، حتّى القولة المفردة، هي انتظام عناصر متفاعلة فيما بينها، لذلك فمجاوزة الكلّي نحو أجزائه طريق نفهم بها كيف تتعالى الأنساق وتنتظم الأفكار وتتباين فيما بينها.

كما أفدنا كثيرا من مناهج العلوم الإنسانية، خصوصا الإضاءات التي يقدمها لنا كلّ من علم الاجتماع وعلم النفس، فقد فتحا لنا آفاقا من النظر حالت دوننا والانسياق وراء خداع الكلمات والألفاظ في كثير من المناسبات. فاستحضار الواقع الاجتماعي والنفسي وقراءة القول والشخصيّة على ضوئهما مفيد جدا في بناء تصوّرات وتقديم تأويلات تحترم شروط البحث العلمي النزيه.

نظرة فيما سبق

ما كتب حول (الطبيعة والطبائع) بحر من المداد ورمال من الكلمات. فالموضوع، كما ألمحنا في مستهلّ حديثنا، موضوع الإنسان بامتياز، بل إنّ الحديث عن الطبيعة وعلاقة الإنسان بها، كان مشغل الإنسان الأوّل، حتّى قبل أن يستهلّ الخطو فيها، فهي اللغز وهي الخطيئة الأولى. فإلى اليوم لا يعرف الإنسان قولا فصلا عن نوع الشجرة التي منع منها أبونا أدم، ولا عن الأسباب التي من أجلها حيل بينه وبينها. وقد عاش الإنسان أحقابا مديدة خاضعا لجبروت الطبيعة، مستكينا أمام فعلها الذي لا يفهمه ولا يقدر على مواجهته.

من أجل كل ذلك وبسببه فإنّ النظر والسؤال حول الطبيعة خاضت فيه كلّ الفلسفات، وأشارت إليه كلّ الديانات. فكلّ من خطّ بالقلم، أو على الرمال ألقى أحجاره وأصدافه، قد قال بعض القول حول الطبيعة. موضوعنا نفسه برغم الحدود التي وضعناها له والضوابط التي ألزمنا أنفسنا عدم مجاوزتها، كان مدّ البصر فيه فسيحا، ولولا وضوح الرؤية وحسن بيان المقصد لتاهت منّا الخطى.

فنحن منذ البدء كنّا على بيّنة من أمرنا أنّنا لا نؤرّخ للمسألة في الفلسفة والكلام، لذلك لم نتوقّف عند كلّ المحطّات، ولم نتعب القارئ بالتعمّق في كل ما قيل، خصوصا إذا كان ذلك ممّا اشتهر من القول. فأكثرنا التلميح والإشارة حتّى لا نبتعد عن مقصدنا وأهداف بحثنا، واكتفينا فيما ننقل بتلك الفصول التي نحسب أنّها مثّلت المسارات التي قادت الفكر، والفكر الكلامي على وجه الخصوص، نحو تلك الحقول التي ألقى فيها بذوره.

فعند تلك المواضع بالضبط أردنا أن نُعمل معاولنا بحثا عن الأسباب والمنعرجات التي قادت الفكر الكلامي الباكر نحو تلك المسارات، وعن المدارس والتوجّهات التي أبّر بها نخله ؟

الفكر الكلامي الباكر ذاته لم نتوقف عند كلّ مدارسه وتيّاراته، نحن فقط استللنا من النسج بعض الخيوط نزعم أنّها مثّلت رؤية مغايرة وقراءة مستطرفة في حينها، لجملة من الأسباب والمقاصد حاولنا جهدنا أن نبيّنها. ثمّ من تلك الخيوط اخترنا الجاحظ خيطا متينا، وقد أبنّا سابقا أسباب اختيارنا له.

لكن حتّى مع كلّ هذه الضوابط والحدود، فإنّنا قد أشرفنا على كثبان قد ارتفعت. فإذا ذهبت تبحث عن الجاحظ الأديب فسوقك عامرة ومطلبك وفير، فالرجل محط الرحال.

لكن لمّا كان أهل الأدب يرون الرجل حلقة بابهم فقد أغفلوا، قصدا وجهلا، الجانب العقدي من فكره، ولم تكن الحجّة لتعوزهم، أقواها دليلا أنّ مصنّفاته ذات المنزع العقدي الصرف قد ضاعت إلّا القليل النادر. لذلك فإنّ كل ما كُتب حول الجاحظ من منظور أولي الأدب، لم نتوقف عنده كثيرا إلّا بعض الدراسات والبحوث أثبتناها في سياق الحديث.

البحث الوحيد، بحسب ما اطلعنا عليه، الذي أطلنا الوقوف عنده، ونظنّ أنّه قد وفّق في بناء صورة أقرب ما تكون عن الجاحظ الذي نحاول أن نبعثه في هذه الدراسة، وأنار دربنا بجملة من الملاحظات الرشيقة والعميقة في نفس الوقت، هو كتاب (الأبعاد الكلاميّة والفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ) للدكتور عبد الحكيم راضي[1].

---

[1] راضي، عبد الحكيم، **الأبعاد الكلاميّة و الفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2006.

فالكتاب وإن كان في مجال الأدب يتحرّك ولمقاصد أدبيّة يصبوا "الجهد النقدي عند الجاحظ"، إلّا أنّ الباحث قد وفّق أيّما توفيق في الثلاث وقفات؛ التي تناول فيها مسألة الطبائع عند الجاحظ، والتي خصّصها بدورها في بناء مفهوم البيان والإعجاز. و قبل ذلك كانت له وقفة عند المقدّمة التي استهلّ بها مبحث الأصداء النقديّة لفلسفة الطبائع والتي عنونها بـ (الطبع بين الأصل الفلسفي والتكييف العقدي). فالباحث قد تفطّن إلى الدور إلى الذي لعبه مفهوم الطبع، كما فهمه الجاحظ، في بناء تصوّرات مبتكرة أثّرت في واقعه المعرفي، وخطّت طريقا واضحا لمن جاء بعده، حتّى أولئك الذين أنكروا عليه عقيدته.

فطبائع الجاحظ " المكيّفة دينيّا " كان لها كبير الأثر في خياراته. وتلك مسألة استطاع الدكتور عبد الحكيم راضي أن يدلّل عليها وأن يتتبّع، بتوفيق كبير، تجلّياتها في بناء بعض المسائل العقائديّة التي اختار هو التوقف عندها، أو ربما كان يراها هي فقط التي طالتها رياح الطبائع. لذلك ما كان التوقّع ليذهب بنا بعيدا حيال البحث. لكن مع ذلك فالدراسة قد أفادتنا كثيرا وفتحت لنا أنهجا ما كنا نحسب أنّ الطبائع ترتادها، وخصوصا مسألة تشكّل (مفهوم البيان) التي حاولنا جهدنا أن نمنحها حظّها الكامل من التدليل وأن نشدّها بخيوط من التحليل تصلها بالبدايات الأولى لتشكّل الخطاب داخل الثقافة الإسلاميّة.

غيرها من الدراسات التي أغرت بتناول النزعة الكلاميّة والمنحى الكلامي عند الجاحظ، فإنّ افتقار أغلب من قاموا بها إلى الخلفيّة الفلسفيّة والإلمام بعلم الكلام قد منعهم أن يقدّموا تصوّرات ذات بال عن الجاحظ، هذا إن لم يسقط الكثير منهم في حبائل مؤرخي الفرق. فكرّروا أقوالهم

دون رويّة ولا استبصار. فكانوا كحاطب ليل فيما يتعلّق بالجانب العقدي للجاحظ. وقد كان ذلك، كما أشرنا سابقا، من بين الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار الجاحظ كنموذج لدراسة مسألة الطبائع داخل علم الكلام.

رسالة الدكتوراه للباحث بلقاسم بن حسن (الفكر العقدي عند الجاحظ) التي قدّمها ضمن أروقة الجامعة الزيتونيّة، تحت إشراف الدكتور رشيد التليلي والتي نوقشت في سنة 1987، كانت مرجعا توقفنا عنده واستفدنا منه. فقد خصّص الباحث الفصل الثاني للحديث حول " الطباع وآثارها ". وهو منذ البداية يتنبّه أنّ " فكرة الطبع والطبائع قد أثارت ضجة في الفكر الاعتزالي وتطلّبت ردودا داخل المدرسة الاعتزاليّة نفسها "[1]. الدراسة ومنذ المقدّمة تشير إلى مكانة الجاحظ في علم الكلام وتقرّ له بالمكانة، وهو ما نتفق معه كلّ الاتفاق، ونرى بحثنا تدعيما لهذا الخط في البحوث والدراسات. والدكتور بلقاسم بن حسن قد أجاد التوقّف والتنقيب عن مواقف الجاحظ العقائديّة، غير أنّ ما باعد بيننا، ونحسب أنّه منح بحثنا بعض الخصوصيّة، ولا نقول التميّز، أنّ الباحث قد بقي سجين النظرة المذهبيّة في تعامله مع الجاحظ، مع أنّنا نعلم جيّدا أنّ المذهبيّة بالمعنى الذي نفهمه من الكلمة ونستعمله فيها، مرحلة متأخّرة بعض الشيء، وهي بالأساس من تكريس مؤرخي الفرق. صحيح الجاحظ كرّس جهده وقلمه لخدمة الخط الاعتزالي في الكلام ونافح عن القوم وباه بهم حتّى أنطق الأغيار (ابن الراوندي: فضيحة المعتزلة). لكن، وكما يعلم المدقّقون في الجاحظ، فمع كونه صاحب خط في الاعتزال

[1] ابن حسن، بلقاسم، **الفكر العقدي عند الجاحظ**، مخطوط بالجامعة الزيتونيّة، رقم د 21، تونس، ص 378.

(الجاحظيّة)، فإنّه كان على تلك الضفة التي تعالت فيها الأمواج وكثر الزبد على شطآنها، مما أربك وأحرج جموع المعتزلة، فما اعتزلوه وما أراد، كما فعل شيخهم الأول واصل بن عطاء (80 –131هـ / 699 – 740 م) مع شيخه الحسن البصري (ت 110 هـ / 728 م)، وإنّما لاحقته فتاوى التكفير وحجج الإدانة. وخصوصا في بدعة القول بالطبائع.

فطبائع الجاحظ كما سنبيّن في بحثنا، خروج عن الإجماع وتدعيم لمواقف ثالوث الأرق في التيّار الاعتزالي [إبراهيم بن سيّار النظام (160هـ / 231 هـ) ومعمّر بن عبد السلمي (ت 215 هـ) وثمامة بن أشرس (ت 213 هـ)]. وأكثر من ذلك توظيفه للمسألة فيما لا ينبغي لها أن تكون. لذلك فالجاحظ بكلّ تلك الإحالات وتلك المآلات التي أفضى إليها قوله لا يمكن بحال أن نبقيه سجين قوم قد كفّروه.

كذلك من المسائل التي ألْهت الباحث عن متابعة السير في الفكر العقدي عند الجاحظ، تركيزه على الجانب السياسي في المشغل الجاحظي، وذلك مطبّ وقع فيه الكثيرون. والجاحظ نفسه يتحمّل الوزر الأكبر. فقد كانت شخصيّته المشاكسة ومساره المتعرّج، من بين الأسباب التي ولئن حفظت عليه الرأس بين الكتفين حينها إلّا أنّها أهدته من المنتقدين أشدّهم خصومة.

ونحن نزعم أنّ كلّ ذلك لم يكن في المشروع الجاحظي سوى بعض " استطرادات " أُغرم بها الشيخ ووظّفها لغاية في نفس يعقوب. ولا يسمح المجال هنا أن نتوسّع في بيان دواعي كل ذلك لأنّنا، وعيا منّا بأهميّة تلك المسألة في جلاء الموقف الجاحظي، كنّا قد أفردنا شخصيّة الجاحظ بمبحث مستقل بيّنا فيه بالاستعانة بمناهج علم النفس وعلم الاجتماع، خفايا كل تلك

الخيارات الاجتماعية والسياسيّة، وخبايا الشخصيّة الجاحظيّة. لذلك نكتفي هنا بالقول، تعقيبا على السياقات التي ألزم بها الدكتور بلقاسم بن حسن نفسه وقد كان في غنى عنها، نعم الجاحظ كان له حضور بارز وصوت مسموع في المجال السياسي، وكانت له مواقف ومناصرات يطغى عليها في كثير من الأحيان التوجه البراغماتي، غير أنّ التدقيق في المدوّنة الجاحظية في كلّيتها، يجعلنا نطمئنّ إلى القول بأنّ الهمّ المعرفي والتأسيس النظري الذي كان الجاحظ منهمّا به كان الأساس والبوصلة التي تقود خطاه، وإن بدت غير متتابعة، كنصّه تماما حيال استطراداته.

مصلحيّة الجاحظ، إذن، هي براغماتيّة البصرة المترفّعة عن الصراعات، والباحثة عن الاستقرار من أجل أن تعمر أسواقها. والمربد (سوق الكلام) كان أهمّ أسواقها.

" مسألة الطباع " خصّص لها الباحث فصلا كاملا " الفصل الثاني: الطباع وآثارها " ولم يفت الباحث أن ينبّهنا أنّ مسألة الطبائع من الأهميّة بمكان عند الجاحظ " فمن آثاره ما خصصه لها مباشرة ومنها ما جعله تطبيقا لرأيه في الطبائع، وأوضح مؤلف على ذلك كتاب الحيوان"[1]. وقد تتبّع الباحث فيه حضور المصطلح عند الجاحظ واستعمالاته، استقراء مكّنه من رصد جملة من المواقف تبنّاها الجاحظ كموقفه من الفلاسفة الطبيعيين، الذي لم يفت الباحث تأكيد تبرأ الجاحظ منهم، وموقفه من المتكلّمين. ثمّ بعد ذلك تطرّق إلى تأثير الطبائع في الحيوان والأدب.

[1] ابن حسن، بلقاسم، **الفكر العقدي عند الجاحظ**، ص 379.

الأطروحة، بكل الصبر الذي تجلّى بين طيّات مباحثها، استطاعت أن تقدّم جملة من الإضاءات حول المفهوم واستعمالاته في المدوّنة الجاحظيّة. نحن اجتهدنا أن نمسك بطرف الخيط الذي أمدنا به الدكتور بلقاسم وأن نجعل فيه بعض " العقد " كي يسهل الشدّ والسحب.

*/ هل القول بالطبائع كان قولا عارضا أم قادت إليه إشكاليّات وأسئلة حارقة ؟

*/ وماهي أجوبة القوم وخصوصا الجاحظ عن جملة الإشكاليّات التي استتبعت القول بالطبائع؟

وهذا التمشّي هو الذي حالت دونه، بالنسبة لبحث الدكتور بلقاسم، جملة الخيارات المنهجية التي انبنى عليها، والتي، ولئن أفادته في تفكيك القول الجاحظي، إلّا أنّها لم تمدّه بخيوط بها يعيد نسج الكساء. فبقي المشروع الجاحظي مجرد مجموعة من المواقف والآراء المتفرقة.

مع ذلك يمكننا أن نعلن في اطمئنان كبير أنّ (الفكر العقدي عند الجاحظ) عمل جاد ولبنة صلبة لسد ثغرة في مباحثنا الكلاميّة، نفخر أنّها صدرت عن جامعتنا، و نعتز أن نكون مواصلة على دربها.

كذلك من بين المباحث التي اشتغلنا عليها كثيرا في بحثنا وأفادتنا أيّما إفادة في حسن نقل الخطى داخل البحث، الدراسة القيّمة للدكتورة يُمنى طريف الخولي (الطبيعيّات في علم الكلام)[1]. مشروع بحث يتتبّع خطى الدكتور محمد عابد الجابري و يستلهم الروح الثوريّة لحسن حنفي.

[1] الخولي، يُمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت، د ط.

وقد أجادت الدكتورة في الإمساك بالخيط الرابط بين عناصر ومستويات النظر في الطبيعيّات داخل علم الكلام. لكن يبدو أنّ الهاجس الإيديولوجي كان مؤرقا بعض الشيء بالنسبة للباحثة. ومن يستطيع تجنب فعل ذلك وهو ينطلق من مدونة حسن حنفي؟ ! وربما هذا ما جعل التأسيس الابستيمولوجي للطبائع داخل الفكر الكلامي يتأخر في الموقع، وكان العكس أولى. صحيح الباحثة أحسنت تتبع مسارات القول بالطبائع وجملة المنطلقات التي أطّرت مختلف المواقف، غير أنّها أغفلت الرجال، وقد أربك ذلك البحث بعض الإرباك. فالقول ولا بد أن يشدّ إلى حلقاته بين الحين والآخر. الدكتورة يُمنى لم تشتغل مباشرة على المدوّنة الكلاميّة، فباستثناء ابن حزم والجويني (الأول عادت إليه في موضعين، والثاني استشهدت بكلامه في خمس مناسبات) ما عدى ذلك لا يعترض سبيلنا على امتداد البحث الذي يقع في مائة وتسع وثمانين صفحة إلّا حنفي، والتيزيني، ومروّة، والجابري، وباشلار، وسارتر، وغيرهم.

غياب " النص " داخل البحث نقيصة لا يُغني عنها في شيء الاتكاء على أسماء بارزة في مجال البحث والتأويل، ولا يسترها ثوريّة الخطاب مهما تعالت صيحاته.

نحن لا ننكر أنّنا نستلهم الكثير من ذلك الهمّ الذي أرّق الباحثة، غير أنّنا قد وجّهنا " ثورتنا " نحو مزيد من الحفر والتدقيق في النصوص حيث أطلنا الوقوف عند محطّات يتهيّبها الكثيرون من أجل قراءة دلاليّة توظّف مكتسبات علم الألسنية. كذلك تعمّدنا كسر المسار التأريخي الذي حاول مؤرخو الفرق، الذين انطلقوا من الفرق في بناء المدوّنة الكلاميّة، فرضه، من أجل جمع فسيفساء " التصريحات " لبناء صورة مكتملة المعالم.

الدكتورة يُمنى قدّمت بحثا متميّزا يعجّ بالحياة عن الطبيعيّات في علم الكلام. شيخنا للأسف افتقدناه، وذاك ما زاد في عزمنا أن نتدارك ببحثنا ثغرة، وأن نضيف إلى ثوريّة الموقف ثوريّة القراءة والتحليل.

طبعا اختيارنا على هذه النماذج الثلاثة في قراءة " ما سبق " لا يعني أنّه لا يوجد غيرها يستحق التوقف وبعض المراجعة. النماذج السابقة، في تقديرنا، مثّلت التيّارات الكبرى التي تعاملت مع الموضوع ونظرت فيه، وإلّا ففيما خطّه السابقون بدءا بكتب الفرق والتأريخ للفلسفة والكلام وصولا إلى الدراسات المعاصرة في علم الكلام، الكثير والكثير جدا مما يستفاد منه، ويمكن اعتماده للبناء والتأسيس.

كذلك كلّ تلك المشاريع التي قُدّمت طيلة العقود الأخيرة، على اختلاف منطلقاتها ومقاصدها وآليات اشتغالها، قد أفادت الفكر الإسلامي بما قدّمته من إجابات وتوضيحات. أو حتّى بما أثارته من إشكاليّات ومشاكسات. الفكر يحتاج ويطلب كلّ زوايا النظر، مهما تباعدت، وتراثنا من الثراء ما يقبل كلّ جهد ويسع كلّ مخالف.

هل أحسنا الاختزال والتعبير أم أنّ المسألة تستحق بعض التفصيل ؟

لا أظن ففي اللاحق من القول الكثير من التفصيل نرجو أن نكون قد وفّقنا فيه والتزمنا جانب الحجة وسطوة الدليل.

خطة البحث

ولأنّنا أردنا لبحثنا أن يكون مجاوزة " لكلّ ما سبق "، لا إدّعاء ومفاخرة، فنحن لا نخجل أن نقرّ بأنّ بضاعتنا مزجاة وخطواتنا لا تزال في مجال البحث والتأليف متعثّرة، وإنّما هو طموح " قزم يقف على كتفي عملاق " يرجو أن يبلغ بصره في المدى أبعد ممّا رآه العملاق. لذلك دقّقنا النظر وقلّبنا الفكرة بحثا عن الإشكال والسؤال الدقيق الذي ننطلق منه. فالجواب الصحيح هو مشروط ولا بد بسؤال ذكي، كذا يعلّمنا الدرس الفلسفي.

من أجل كلّ ذلك انقسم بحثنا إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة؛ المقدمة هي تأطير للموضوع وتبرير لمساراته واختياراته، والجاحظ كان أهمّ الخيارات لذلك كان هناك السؤال: لماذا الجاحظ؟ قادنا بدوره للحديث عن المنهج والأسلوب، الذي أسلمنا إلى ما سبق، وقفة للنقد والتثمين، وما من البحث نرتجي.

المدخل التمهيدي (الكلام من الاختلاف إلى الطبيعة) هو عبارة عن السؤال الذي نبحث له عن إجابة، لذلك انقسم المدخل إلى مبحثين. المبحث الأوّل (الخوف من الاختلاف) حاولنا أن نمسك فيه بطرف الخيط الذي نحسب أنّه ينظم الكلام كلّه. في المبحث الثاني (الطبيعة في الكلام) اجتهدنا أن نحدّد أبعاد وتجلّيات الصورة الرسميّة والمصادق عليها عن الطبيعة كما بدأت تستقرّ في الكلام الإسلامي وعنوانها القول بالجزء الذي لا يتجزأ. ولأنّنا فعل الترسيم والتثبيت ذاك نشاكس احتجنا أن نأخذ قارئنا، عبر آلة الزمن، إلى أرض اليونان زمان أن كانت تبني لبني البشر العقل وتضع لهم قواعد الفكر، فكان الباب الأول (الطبيعة في الفلسفة

اليونانيّة)، بحث في المرتكزات ورياح التأثير كيف تسقط عن الأشجار بعض أوراقها وتلقّح للبستان زهوره. فتتبعنا فيه، بقدر ما سمح به المجال وأسعفنا الزاد، كيف تنبّه " القبل – سقراطيون" للطبيعة، وكيف حاول ديموقريطس وأستاذه من قبل ليوقبوس أن يجعلا من الفوضى قانونا، محاولة أجبرتنا أن نوجّه الدعوة إلى أرسطو خصوصا، لننصت له كيف يردّ على هؤلاء الذين نالوا من فكرة النظام والغائيّة في الصميم، طبعا من وجهة نظر أرسطو. وكما تعوّدنا في الدرس الفلسفي فإنّ أرسطو، كأشهر ناقد للفكر البشري، كان ولا بد أن يحضر معه معلّميه؛ سقراط وأفلاطون. الباب أغلقناه على ضجيج تلك الخصومة التي كانت ولا تزال بين الأبيقوريين والرواقيين " الإخوة الأعداء ".

تلك كانت خطوتنا الأولى نحو ضبط السؤال وفهم الإشكال. الخطوة الثانية عنوانها كان (الطبيعة من النص إلى الكلام) باب ثان فتحناه على النصّ وتتبعنا خلاله الخطى نحو الكلام. بداهة كان هناك تمهيد، عتبة كلّ باب. النصّ طرحنا عليه نفس السؤال؛ كيف هي الطبيعة عنده ؟ لذلك كان عنوان الفصل الأوّل (الطبيعة في النص القرآني)، سؤال حسبناه مفردا فإذا الإجابة تحيل على مبحثين. المبحث الأوّل (تثبيت النصّ في الفكر الإسلامي) كان مقاربة مفاهيميّة بالأساس. المبحث الثاني (تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي) كان عبارة عن درس تطبيقي، واشتغال على النصّ القرآني من أجلّ استنطاق اللفظة واللحظة، زعما منّا أنّ الوحي يتجاوز بهما مستوى التدقيق إلى مستوى التثبيت. لنجد أنفسنا، والسياق يأخذنا في سلاسة، قد

انتقلنا إلى (الطبيعة في الكلام) فصل ثان، مبحثه الأوّل (بين التفسير والتوظيف) ما احتاج إلى مطالب لكي يدلّل على مقرّراته، فالفصل الأوّل قد كفاه شرّ المطالب، وذلك على عكس المبحث الثاني (من التشبيه إلى التجسيم) الذي احتاج إلى أربع مطالب هي الخطوات أو المراحل الأربع التي نحسب أنّ القول بالطبائع كان محصلتها والجاحظ نموذجها الأبرز وبريقها الألمع.

مقاتل بن سليمان، لمّا كان أوّل المسائلين للنصّ، كان (المطلب الأول). عدوّه الثائر، جهم بن صفوان، رغم أنّ سليمان قد تمكّن بما له من نفوذ أن ينفيه إلى ترمذ، قد استطاع أن يلحق به في (المطلب الثاني)، لكن يبدو أنّ هذا المبحث الثاني (من التشبيه إلى التجسيم) هو محط رحال الأعداء، فعند (المطلب الثالث) وجدنا هشام بن الحكم في انتظارنا، رافضي اقتحم مجلسنا بكل كبرياء الأئمة الذين كان الناطق باسمهم، يحكي تسامح أسلافنا وانفتاحهم الجَسور على المختلف.

إبراهيم النّظّام لم يمهل عدوّه القريب إلى عقله، فكان أن لحق به في المطلب الرابع لينتظم العقد وينفتح أمامنا الباب الثالث (القول بالطبائع عند الجاحظ) وفيه نحط الرحال عند النموذج الأبرز والأشد تأثيرا وتوظيفا لمفهوم الطبائع، لا في الكلام الإسلامي فقط وإنّما في عموم الفكر الإسلامي. لذلك جاء الباب زاخرا بالحياة والتفاصيل. فبعد التمهيد تناول الفصل الأول (الذات والمفهوم). ولأنّ شخصيّة الجاحظ من التعقيد والثراء ما نعلم فقد ركّز المبحث الأوّل على

شخصية الجاحظ باعتبارها مطيّة لفهم أفكار الرجل، لذلك كان عنوان المبحث الأول (الذات طريق المفهوم) قسّمناه إلى ثلاثة مطالب (الساخر/ الصحفيّ / الدبلوماسي).

خلال المبحث الثاني تعرّفنا على (المفهوم وخصائصه)، كلّ عنصر استقلّ بمطلب.

الفصل الثاني والأخير في الأطروحة كان البحث فيه عن (تجلّيات المفهوم) وذلك من خلال مبحثين أوّلهما تناول (نظريّة المعنى)، فتّشنا في مطلبه الأوّل عن تجليات المفهوم داخل (البيان)، وفي المطلب الثاني عن تمظهرات المفهوم من خلال (نظريّة الإعجاز) التي قال بها الجاحظ. نفس التمشّي اعتمدناه في المبحث الثاني حيث قمنا بقراءة تأويليّة لـ (نظريّة الفعل) عند الجاحظ لنتبيّن إن كان للقول بالطبائع فيها تأثير. فكان أن انقسم المبحث إلى ثلاثة مطالب (من التضاد إلى الاختلاف / من الحريّة إلى الاختيار / من الغريزة إلى الاكتساب).

طبعا في (الخاتمة) كان ولا بد أن نجمع ما تبعثر من القول وأن نقسّم ثمار صرمنا، فاخترنا ثلاث عناوين جامعة (ما بعد الجاحظ / ما بعد الطبيعة / ما بعد الكلام) كلّ عنوان جمعنا تحته ما وصلنا إليه من نتائج وما نرتجي ونأمل أن يقود إليه عملنا.

وكما هو متعارف عليه فقد ذيّلنا بحثنا بمجموعة من الفهارس (فهرس الآيات القرآنيّة / فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ / فهرس المصطلحات والمفاهيم / فهرس الفرق والمذاهب والطوائف / فهرس الأعلام و البلدان / فهرس المصادر و المراجع / فهرس الموضوعات)، المساعدة على حسن الترحال.

ثمّ ألقينا ببضاعتنا بين يدي أساتذتنا نرتجي حسن القبول والمشورة. فإن كان العمل ممّا يسر الناظرين، فذلك فضل من الله ومنّة نسأله سبحانه أن ينفعنا به في الدارين، وإن كانت الخطى قد تعثّرت، فالله قد تكفّل بجبر خاطر المجتهد وعند أساتذتنا من النصح والتوجيه ما يهدينا سواء السبيل.

والله وليّ التوفيق وهو الهادي إلى الصراط المستقيم.

مدخل تمهيدي

الكلام من الاختلاف إلى الطبيعة

المبحث الأوّل: الخوف من الاختلاف.

المبحث الثاني: الطبيعة في الكلام.

المبحث الأوّل

الخوف من الاختلاف

طبعا ليس في نيّتنا هنا التأريخ لعلم الكلام ولا البحث في النشأة والتطوّر، فتلك مسائل، على كثرة الأخذ والردّ فيها، وتباين الآراء والقراءات التي تصل إلى حد التعارض والتقابل، فإنّها ولا شك لدارس علم الكلام من المعلوم من الكلام بالضرورة، وليس يُرتجى من الخوض فيها هنا إلّا إثقال المتن وإطالة الأسفار.

فسواء أكان " الكلام " استجابة تفاعليّة مع كلّ ما جاء في النصّ من حقائق وتصوّرات وما أثاره من إشكاليات، أو كان استجابة دفاعيّة عن النصّ وعن الدين عموما ضد المبتدعة والمخالفين، أو كان حراكا اجتماعيا وسياسيا يؤسّس للخضوع والمهادنة، أو يبني الثورة في النفوس والعقول، فإنّه من البديهي أنّ ممارسة فعل الكلام لحظة معرفيّة يصعب البتّ في أوان نشوئها على وجه الدقّة.

والقول بأنّ الكلام، كممارسة تفاعليّة مع النصّ، هي ولابد متزامنة مع تشكّل النص والدين، قول يمكن الركون إليه، لكن التمادي في ذلك واعتبار أنّ " الحياة الإسلاميّة كلّها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العمليّة نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوّف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهيّة نشأت علوم اللغة [...]

وتطوّر العلوم الإسلاميّة جميعها إنّما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطوّرت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوئه "[1]، قول لا يمكن الانطلاق منه والأخذ به.

غير أنّ استراتيجيّات القول التي اعتمدها النص القرآني؛ كالحوار والسؤال والجواب والقصص والتبكيت، وغيرها من طرق التعبير، كانت حاضرة بكثافة وفاعليّة في بنية النص. ممّا يسمح لنا بالتصريح بكل ثقة أنّ القرآن الكريم كان خطابا جداليّا بامتياز. وبالتالي قد أسهم ولا بد في تشييد أرضيّة نفسيّة وحركيّة عقليّة لدى أتباعه، تطوق إلى ممارسة فنّ القول.

طبعا نحن لا نطمئن كثيرا لتلك الصورة التي يحاول الكثيرون أن يقدّموها عن جيل الصحابة باعتبارهم يمثلون الخضوع المطلق للنصّ وللدين الجديد، وأنّ الصمت المطبق كان يلفّهم حيال أشغال الهدم والتشييد التي كان النص جادا فيها. ولئن كانت نوايا كل تلك المزاعم حسنة إلّا أنّها للأسف تصادم منطق الأشياء وتعارض حتّى النصوص التي تقدّم الكثير من الأدلّة التي نجدها مقنعة في قراءة كل تلك الحوارات التي كانت تدور بين الرسول صلى الله عليه وسلّم وأصحابه، أو بينه وبين المخالفين، كنوع من الجدل والخوض في الكلام.

أسئلة صحابة الرسول صلى الله عليه وسلّم والمخالفين كذلك، والتي تفاعل معها النص بكلّ أريحيّة، يمكن أيضا أن تقف كشواهد ذات بال لتشكّل نوع جديد من القول. لكن مع ذلك نحن لن ننساق خلف هذه الإغراءات، من أجل النزول إلى أعماق اللحظة التاريخيّة للظفر بالينابيع

[1] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط 9، د ت، ج 1، ص 227.

الصافية لعلم الكلام. لأنّ ما نريد الإمساك به في هذا المدخل ليس مجرّد البدايات، فكثيرا ما تكون البدايات مضلّلة كما يقال، ولكنّنا نبحث عن الجينة المسؤولة عن جنس ونوع هذا الكائن الآخذ في التشكّل.

*/ ما هو الهاجس الأكبر الذي حرّك " عجاجة الكلام "[1] ؟

*/ وما هي الأهداف والمرامي التي كانت تقود خطى المتكلّمين ؟

*/ وبعبارة العلّاف (ت 226 هـ) ما هو الجوهر الفرد للكلام الإسلامي ؟

أعتقد أنّ نظرة سريعة لعناوين أشهر الكتب التي أرّخت لعلم الكلام في بداياته تسمح لنا باستحضار الجوّ العام الذي كان الكلام يتراكم خلاله. فالكلام بحسب تلك العناوين كان حول اختلاف المصلّين من أجل تأويل المختلف من القول، وكان التنبيه والردّ هاجسا متحكّما في المقالات من أجل الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكة.

الكلام يتنزّل إذن ضمن مناخ يسوده الخوف والارتعاب من الاختلاف والخروج، ولا سبيل للنجاة إلّا بالفصل والتمييز والتبصير في الدين. الفهارس (وليكن كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري نموذجا) كافية فيما نحسب لإبراز ذلك الهاجس المؤرق الذي استهلّ الكلام الاشتغال عليه، إنّه هاجس الاختلاف والخروج الذي أصبح اليوم عنوان حركة المجتمع وخصيصة القول فيه. فالموقف والاستجابة النفسيّة لما بات يطبع المجتمع بطابعه هو بالتحديد

[1] الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل (ت 324 هـ / 935 م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، د ط، 1990، ص 9.

المحرّك الأوّل والدافع الأساسي للكلام كي يتمايز عن بقيّة أنماط القول التي كان مندرجا ضمنها؛ كالتفسير، والفقه، والقص، والتأريخ. طبعا المجالس في بداياتها وخصوصا مع عموم الصحابة كانت تجمع كل ذلك في نمط واحد من الكلام، ربما شكل من أشكال الوعظ. مع توتّر العلاقات داخل المجتمع واحتداد ظاهرة الخروج أصبح الكثير من الصحابة وكبار التابعين ينفرون من مثل تلك المجالس؛ مجالس الوعظ والحديث في الشأن العام. الإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ) كان يأمر بطرد أولئك الذين يريدون أن يوجهوا درسه نحو تلك المواضيع المرفوضة، " والسؤال عنه بدعة ". أبو ذر الغفاري برغم تحذير الصحابة له، ومعاقبة السلطة له، كان له موقف آخر. الحسن البصري (ت 110هـ) كان سيد الواعظين لذلك استحق التحذير وطولب بأن يشرح بعض مواقفه. أتباع سيدنا علي بن أبي طالب (ت 40هـ)، وبالتحديد من بقي من أهل بيته، اختاروا الكلام في الحلقات الضيقة، لذلك أسس محمد بن الحنفية (ت 81 هـ) " المكتب " كفضاء للقول يوازي المسجد الذي أصبح الآن تحت رقابة السلطان.

الاشتغال على الواقع والإحساس المرهف تجاه ما يستجد من وقائع، واستبطان المسؤولية تجاه الدين والمجتمع ربما كان هو أساس هذا النمط الجديد من القول، وقد لا نكون مجانبين للصواب إن استعملنا المصطلح المعاصر " الكلام في لشأن العام ". فعلى الخلاف من المحدّث والفقيه والمفسّر، الواعظ كان يرى في الخلاف، تهديدا للدين واختراقا لتحصيناته. فالمحدّث كان يتقبّل تعدد الرواية بكثير من التفهّم ولا يجد حرجا في (تأويل المختلف) منها مهما تعارض. الفقيه كذلك لا يجد حرجا أن يعتبر واجبا ما يراه غيره سنّة أو حتّى مكروها. حتّى المفسّر كان يجد

في اللغة والروايات بساطا واسعا من القول، فهو يرتع فيه. المتكلّم يعي هذه المسألة ولكنه ينطلق من مسلّمة أنّ " الخلاف لا يكون خطرا إلّا إذا كان في أصول الدين "[1]. **فرفض الخلاف ومجاوزة الاختلاف والخروج كان الحبل الذي بدأت حبّات الكلام تنتظم فيه.**

الاختلاف لم يكن هو مبعث الكلام، وإنّما تلك " اللعبة الخطرة "[2] التي تورّط فيها البعض بالزعم أنّهم قادرون على مجاوزة الاختلاف وإثبات العقائد والمحاجة عليها والرد على المبتدعة والمخالفين. أي أنّه قدّم نفسه كحارس وحام لهذا الدين. ولمّا كان الدين لمّا تتشكل أسواره وحدوده بعد، فكان ولا بد لهذا الحارس المتحمّس أن يبني له الأسوار ويجعل من الدين مجموعة من الأقوال، أي أن يجعله " كلاما " منضبطا. إذ لا يمكن إيقاف الاختلاف إلّا بعد تحديد لحظة " اللا اختلاف "، ولا يمكن إدانة الخروج إلا بعد تحديد مفهوم الجماعة.

فالاختلاف لم يكن طارئا في المجتمع، وإن أصبح حادا. والكلام لم يسبقه صمت، وإن أوهم البعض بذلك، وإنّما رفض الاختلاف والتشنيع عليه والسعي لتحصين الفكر والواقع من الاختلاف بكل الوسائل (السيف واللسان والقلم).

طبعا توصيف مراحل تطوّر وارتقاء الكلام من اللحظة الساذجة المتحمّسة، التي استعان فيها في أكثر من مناسبة بالسيف كمقدّمة وكدليل على صدقيّة القول، إلى المرحلة التي أصبح فيها دليل العقل أشد مضاء من السيف، مسألة لا مشاحة فيها وكلّ الدارسين تقريبا يلتقون حول السمات البارزة التي ميّزت الكلام الإسلامي. سواء أبدأ الكلام سياسيا أو إيديولوجيا أو

---

[1] الاسفرايني، أبي المظفّر (ت 471 هـ)، **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت، ط 1، 1983، ص 20.

[2] فان أس، جوزيف، **علم الكلام و المجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة**، ترجمة، سالمة صالح، ج 1، منشورات الجمل، بيروت، د ط، 2008.

اجتماعيا، وسواء أكان المنعرج مع واصل بن عطاء (80-131 هـ / 699 - 740 م) كما يرى الجابري[1]، أو كان مع أبي الهذيل العلّاف كما يرى النشّار[2]، فإنّ حقيقة الإمساك بعلم الكلام، من أجل " جديد " آخر، أو فعل مؤثر في الواقع ليس يُطلب في تاريخه ولا في منعرجاته، وإنّما بالأساس في الوقوف على جيناته المتحكّمة في خطابه والمحدّدة لتوجّهاته، نظير ما فعله أبو الوليد ابن رشد الحفيد (520- 595هـ / 1126-1198 م) حيث قدّم قراءة نقديّة للخطاب الكلامي تنفذ إلى آليات اشتغاله[3].

تفكيك جينات الكلام هدفه بالأساس (كلام جديد) لا يعيد بعث الأزمة التي قضت على (القديم) الذي كان همّه الأكبر البحث عن (الاعتقاد القويم Orthodoxie) ليختزل الدين في مجموعة من الاعتقادات، والتركيز على كل ما هو تحصين للمنظومة الاعتقادية دون أي اهتمام يذكر بالجانب الأخلاقي أو العملي والاجتماعي. إهمال تكرّس بتوجّه نحو الفلسفة التي أهدت علم الكلام مجموعة من الهدايا، كانت الطبيعة من بينها.

لكن قبل الانتقال للحديث عن بدايات الطبيعة داخل الكلام، لنحوصل ما أسلفنا قوله.

علم الكلام، كممارسة واعية داخل الثقافة الإسلاميّة، لا يمكن الزعم بلحظة تاريخيّة محددة، ولا حادثة سياسيّة معيّنة، أنّها كانت نقطة بدايته، وإنّما حقيقة الكلام رد فعل نفسي، تجاه واقع

---

[1] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (2)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1998.

[2] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، 3 ج، ط 9، د ت.

[3] سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مؤلفات ابن رشد (1) ، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت ، ط 1 ، 1997 و انظر أيضا ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**.

بدا مأزوما ومنذرا بالخطر. فتحرّكت عزائم كثيرين رأوا في الأمر بالمعروف والنهي على المنكر بابا يمكن أن يندرج الكلام تحته. فتمايز قولهم عن بقيّة الأقوال التي رفضته وشنّعت عليه، ولكنّها ارتضته حكما عليها في النهاية. فالفقه لم يطل به الزمان حتى أصبحت المقدمات العقديّة أولى أبوابه، والحديث ولئن حارب أهل الكلام واستطاع أن يفلّ سيوف أهله، فإنّه خضع في ترتيب أبوابه لاعتبارات كلامية إذ كان الإيمان والتوحيد أولى أبوابه.

المبحث الثاني

الطبيعة في الكلام

حضور الطبيعة في النص القرآني مسلّمة لا يزايد عليها أحد. فالقرآن قد تحدّث عن كل مظاهر الطبيعة، تحدّث عن الجبال والبحار والأنهار، تحدّث عن السّماء والأرض، تحدّث عن الوحوش والطيور والحشرات، وعن الليل والنهار. وكثير من السور أسماؤها مستمدّة من الطبيعة وظواهرها.

كذلك الفكر الإسلامي منذ تباشير فجره عرف الكثير ممّن أغرموا بالطبيعة وعلومها، فظهرت ترجمات ومصنّفات في الطب والفلك وعلم النبات والصيدلة والحيوان والجغرافيا[1].

الطبيعة إذن لم تكن غائبة ولا " مشكلة "[2] في الفكر الإسلامي كما يقول النشّار. غير أنّ حضورها في الكلام ولئن تأخّر بعض الشيء إلّا أنّه كان دخولا متميّزا ولافتا للانتباه. طبعا تفصيل كلّ ذلك وتبيانه مدار حديثنا هنا، لذلك سنكتفي هنا بمتابعة القوم فيما صرّحوا به كبداية لاشتغال الكلام على الطبيعة.

فالكلام، وإغراءات التأسيس والهيمنة تتمادى عنده، كان ولا بد أن يستغلّ انفتاح النص وبكارة الأرض التي يشتغل عليها، إذ حينها " كانت كلّ الأبواب مفتوحة أمام التأويل "[3]، بل أكثر

---

[1] للتوسع أنظر مثلا: **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المؤسسة العربيّة للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1987.

[2] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 471.

[3] بينيس . س، **مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان و الهنود**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصريّة ، د ط، 1946، ص 1.

عمقا من فعل التأويل، انتقل الكلام إلى فعل التوظيف؛ توظيف علوم السابقين ونظريّاتهم واستنباتها في الفكر الإسلامي، خصوصا إذا كان الدور الرسولي والتحصيني للمتعالي يحرّكه ويمنحه المشروعيّة.

من هنا كان الدخول على الطبيعة في الكلام الإسلامي، لا " كمشكلة " ومأزق تنبّه له المتكلّمون، أو أثاره سياق الكلام عندهم، وإنّما كحل " لمشكلة العلاقة بين الله والمخلوقات "[1]. فمن المعلوم أنّ من بين المفاهيم الدينيّة التي حاربها الإسلام أشد المحاربة ولم يتهاون معها البتة؛ هو مفهوم الشرك[2].

*/ { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا } [النساء:48].

*/ { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا } [النساء:116].

لذلك، والعقائد تُبنى وتتعالى أسوارها بعد أن استبانت المواقف وتحدّدت التوجّهات، كان ولا بد أن يكون رفض الشرك من أوّل الأسس التي سيقوم عليها الكلام وتتحدد معالمه. والتوحيد، وهو يعمّق أساساته داخل الكلام، تجاوز أن يكون مجرّد إفراد المولى عزّ وجلّ بالعبادة والسؤال. هو الآن أيضا، وقبل ذلك ربّما، إفراده بحقيقة الفعل والقدرة والإرادة. من أجل كل ذلك كانت الحركة والفعل داخل العالم، الذي هو ما سوى الله، هي المشكل والسؤال.

---

[1] ن م، ن ص.

[2] ورد الجذر (ش ر ك) في القرآن بمختلف اشتقاقاته وتصريفاته مائة و ثمان و ستون مرّة (168) كلّها في مقام الذمّ و التحذير إلا في موضع واحد لم يتعلّق به ذم ، في سورة طه { وأشركه في أمري } الآية 32، عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصريّة، القاهرة، د ط، 1364 هـ.

أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلّاف (ت 226هـ) " شيخ المعتزلة، ومقدّم الطائفة ومقرّر الطريقة، والمناظر عليها "[1] كان الأوّل، كما تقرر النصوص التي بين أيدينا، الذي حاول حل المشكلة " فمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، كان بمثابة المهرب والمنقذ الذي اكتشفه العلّاف "[2]. حيث قال: " إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتّى يصير جزءا لا يتجزأ "[3]. طبعا هذا القول وهذا المذهب ليس العلّاف من يبتكره وإنّما هو قول كان مطروحا أمام أنظار المتكلّمين. وسواء أكانت أصوله يونانية، أو هنديّة[4]، فإن البنيّة العامة للمذهب بدت للعلّاف، ولمن قال مثله بالنظريّة، متناسقة مع المرتكز الأساسي للعقيدة الإسلامية. لذلك لن يجد العلّاف كبير مشقّة في أن يعثر داخل النص القرآني على الآيات وحتّى على المصطلحات التي يثبّت من خلالها هذا المذهب في الفكر الإسلامي، وأن يجعل منه النواة الصلبة للكلام.

فلما كان الله قد { أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا } [الجن 28]، وهو سبحانه { بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [البقرة: 28]، { وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا } [النساء 126]، فإنّ (العلم / الإحاطة / العدّ)، تفترض أن تكون " المحْدثات متناهية، محدودة، محصاة، محاطا بها، غير خارجة من علم الله "[5].

[1] الشهرستاني، ج 1، ص 64.

[2] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 472.

[3] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 14.

[4] انظر بينيس . س، **مذهب الذرّة عند المسلمين**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.

[5] الخيّاط، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد** وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، د ط، د ت، ص 108.

فالنظريّة، من خلال استدلال العلّاف، تبدو وكأنّها نظريّة دينيّة تصدر عن النص وتستعمل مصطلحاته. حيث يجعل لها العلّاف فرعين تنبثق عنهما؛ فكما أنّها فرع " عن الإرادة الإلهيّة وعن القدرة الإلهية، فهي أيضا فرع عن العلم الإلهي: إنّ العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة، ولا يمكن إحاطة شاملة إلّا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلّا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ "[1].

فذرّات نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ تصبح مع العلّاف محْدثات " ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء "[2]. تدقيق هو في جوهره تصحيح واحتراز من جملة الاحترازات التي يضعها العلّاف ومن جاء بعده من أجل " أسلمة النظريّة ". فالحدوث والتناهي كانت أولى ما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى تنضبط العلاقة بين الخالق والمخلوقات.

الإجابة الأرسطيّة، التي كانت على طاولة العرض حينها، كانت مستفزّة وغير قابلة للتعديل، كما بدت لأغلب المتكلّمين الذين كانوا حذرين جدا في كل ما يتعلّق بالذات الإلهية. فالقول بقدم العالم، وبعلل فاعلة في الطبيعة، ضرب في الصميم لمفهوم التوحيد الذي هو بالأساس رفض لأي معنى من معاني المشاركة مع الذات الإلهيّة. وللتخلّص من علل أرسطو[3]، كما يقول ولفسون Wolfson. كان ولا بد من الذهاب إلى أولئك الذين أنكروها، وهم القائلون بالذرّات.

---

1 النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 473.

2 الخيّاط، **الانتصار**، ص 123.

3 ولفسون ، هاري . أ، **فلسفة المتكلّمين** ، ترجمة ، مصطفى لبيب عبد الغني ، المركز القومي للترجمة ، 815/2 ، ط 2، 2009، ج 2 ، ص 615.

طبعا كل تلك الاحتياطات وكلّ ذلك (التأصيل الشرعي) للنظرية، لم يمنع البعض (ابن الراوندي) أن يرى في القول بالجزء الذي لا يتجزأ " نهاية علم الله "، على عكس ما يقوله النشّار بأنّه " لم يذكر أحد أنّه [العلاّف] دنّس به الفكر الإسلامي "[1]. والتهمة يوردها الخيّاط في معرض رده على ابن الراوندي الذي يعتبر أنّ ما قاله العلاّف " يوجب لعلمه [سبحانه وتعالى] غاية لا يتجاوزها إذ كان الكلّ يوجب الحصر والنهاية "[2].

إذن، كخلاصة، يمكننا أن نقول في ثقة إنّ الاعتبار الديني كان الأساس والدافع لاختيار القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وليس طلب فهم الطبيعة ولا تفسيرها. وابن ميمون (530 – 603 ه) يرى ذلك عاما عند " المتكلّمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام فإنّهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أوّلا في مقدماتهم، بل يتأمّلون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتّى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو لا يناقضه "[3].

فالذين اختاروا القول بالجوهر الفرد كمقدّمة ضابطة في ما سيعرف لاحقا بالطبيعيات في الكلام الإسلامي أو دقيق الكلام، وهم الأغلبيّة الساحقة داخل علم الكلام، إنّما كانوا بسبيل ضبط القول وتدقيقه حول القدرة الإلهية وعلمه سبحانه وتعالى.

---

1 النشّار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 473.

2 الخيّاط، **الانتصار**، ص 123.

3 بن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدّم له، حسين آتاي مكتبة الثقافة الدينية، د ت، د ط، ص 181 / 182.

حسن حنفي[1] مثلا يعتبر دليل الحدوث كان المطلب الأساسي الذي كان المتكلّمون يصدرون عنه، دفعا للمخالف له، كأرسطو والقائلين بقدم المادة وعلل فاعلة، واستجلابا للداعمين له كأصحاب نظريّة الذّرّة، طبعا بعد التعديل، ولم تكن الطبيعة ذاتها هي المقصد والغاية.

هذا التعامل التوظيفي مع الطبيعة، التي يوليها النص القرآني كلّ الأهميّة، وهذه القراءة الانتقائيّة لمذهب هو بالأساس " متهم في دينه " بكل التشويهات التي أحدثها الأتباع و خصوصا أبيقور، كانت من بين أهم الأسباب التي دفعت البعض إلى رفض النظريّة، ومحاولة تقديم قراءة تنتصر للطبيعة دون أن ترى في ذلك مساسا بالتوحيد. تلك كانت قراءة أصحاب الطبائع. طائفة لم ترى في القول بعلل فاعلة ما يمس بجوهر التوحيد ولا ما يوقع في الشرك.

غير أنّ الدخول على هؤلاء يستوجب بعض الخطوات إلى الوراء من أجل ضبط جملة من التصوّرات والمواقف التي ألمحنا إليها سابقا، و نعتقد أنّ الوضوح المنهجي يفرض علينا تدقيق القول فيها، حتّى يستبين كلامنا.

فما هي أبرز المرتكزات الفلسفيّة التي اشتغل عليها الكلام الإسلامي في بنائه لمواقفه من الطبيعة ؟

من البيّن أنّنا نتقصّد الكلام عن مفهوم الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة بحثا عن المدارس والتيّارات الفكريّة التي كان لها حضور ودور في الصراع الذي احتدّ في الكلام الإسلامي بين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ والقائلين بالطبائع.

[1] حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة** ، ج 1، ص 392.

الباب الأول

الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة

*/ التمهيد

*/ الفصل الأوّل: من التنبّه إلى القوانين

*/ الفصل الثاني: من النظر إلى العمل

تمهيد

نحن ننظر في " مفهوم الطبيعة " كما تشكّل وتطور في الفكر اليوناني عموما باعتباره من بين الروافد الأهم، والمنابع الأكثر تأثيرا التي استفادت منها حقول وأراضي الثقافة الإسلامية، ومنها استمدّت براعمها الأولى خصبها.

ولسنا نرانا في حاجة هنا أن نبسط القول في تلك المسألة التي خلقت من كثرة الردّ وتمزقت أو تكاد من كثرة الشد، ونعني بها العلاقة ومستويات تأثّر والأخذ في الفكر الإسلامي من الفكر اليوناني:

هل كان علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة على وجه الخصوص مجرّد ترجمة وشرح وتبسيط للفلسفة اليونانية؟

أم أنّه يحق لنا أن نزعم القدْر من الفرادة للفلسفة الإسلامية، والكثير من الاستقلال لعلم الكلام، ذلك العلم الذي يراه الكثير من الباحثين والدارسين الممثّل الحقيقي والمعبّر الأسمى للفلسفة الإسلامية[1]. جدل يكاد صداه يتردّد للأسف إلى اليوم وإن كانت إشكالاته قد تطورت بعض التطور، وزوايا النظر فيها قد تعددت بعض التعدّد. فليست الأصالة اليوم من بين أبرز المحاور، وإنّما أصبح الحديث اليوم تتجاذبه دعاوى التجديد والبعث والإحياء. والمشاريع في ذلك متعدّدة ومتشعبة ومتقابلة.

---

[1] عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**.

من أجل كل ذلك سنلقي صفحا عن كل تلك الإشكالات الزائفة والخادعة التي يريد البعض اليوم، للأسف الشديد، الرجوع إليها، مزيدا من العطالة والتأخر عن الركب، أن نكون ضمنه أو حتى قريبين منه.

فعلم الكلام كما ندرسه اليوم، سياق في القول ونوع من الفكر واختيار في الرؤية، أملته جملة المتحكّمات الحضارية التي أحسن الأسلاف عيشها والتعامل معها برغبة الفعل والمشاركة في الجهد البشري عموما، بعيدا عن كل المهاترات الإيديولوجية، وإن كان الكلام في ظاهره ومبتناه نوعا من الصراع حول الأحقيّة في الوجود والفعل والتملّك بالمعني السياسي. غير أن كلّ ذلك كان متناسقا مع نوع الوجود الحضاري والنسق المعرفي الذي حكم تلك الحقبة من تاريخ الفكر البشري، مرحلة كان الجدل وتدافع الكلم والتراشق بالتهم منهجا في القول وسلّما للرقي وحبلا للنسج، حيث لم يكن التضليل والتبديع والتكفير، وإن استعمل من قبل الساسة مطية للاستبداد، غير خطاب في المعرفة يتأسس على المقابلة وجدليّة النفي والإثبات، إثبات الذات عبر نفي الآخر.

إلّا أنّ الخطاب الفلسفي على وجه الخصوص استطاع أن يتجاوز كل تلك المراهقات وتداعيات البحث عن حقيقة الأشياء، والحرص على لعب دور الأنبياء والآلهة في بعض الأحيان، والتمسّك بعذرية وبكارة مزعومة. فليست المعرفة اليوم، ولا الخطاب، بقادرة أن تدّعي لنفسها مكانة في الوجود تتعالى عليه، وإنّما أصبح الفكر يلتذّ أن يعلن تبعيته وانخراطه في هذا الوجود المشوّه، وذاك جماله.

الفصل الأوّل

من التنبّه إلى القوانين

المبحث الأوّل : القبل – سقراطيّون / التنبّه للطبيعة

المبحث الثاني : النظريّة الذّريّة / فوضى القوانين

المبحث الأوّل

القبل – سقراطيّون / التنبّه للطبيعة

إنّ تتبّع مسار مفهوم[1] الطبيعة في الفكر اليوناني هو محاولة للنفاذ إلى أعماق هذا الفكر وأساسيات التشكّل داخله. فـ (الطبيعة) بما هي نوع من القول حول الوجود، تفترض جملة من التصورات والمواقف حول الذات والوجود عموما. وسواء أكان منطلق النظر، كما سنتبيّن لاحقا، التصورات الميثولوجية والدينية المستقاة من شعوب وقع الاحتكاك بها والأخذ عنها، أو كان الواقع بما يفترضه من مكابدات وتحدّيات هو الحافز للبحث عن آليات وتفسيرات تسهّل عملية السيطرة والاستفادة منه وحتى العيش الهادئ، فالطبيعة الأمّ هي ولا شك عنيفة ومتكبّرة بشكل جامح وترويضها يفترض جملة من التقنيات والمعارف الضرورية لتجنب الأسوأ؛ كالزلازل والأمطار الجارفة وغيرها، أو لتوقّع واستشراف الأفضل، كمعرفة الأزمنة المواتية والمواقع الخصبة.

أو ربّما كان النظر وتقليب الفكر في هذا الوجود ترفا وتعالي هذا الموجود الأقلّ شأنا من بين كل الموجودات، وإعلائه من قيمته وأحقّيته بإسماع صوته باعتباره الموجود الوحيد القادر على تشكيل والتعبير عن ذاته ورغباته من خلال الكلمة logos؛ مفتاح التواصل التي تفتّق عنه التطور البشري، الراغب كما أسلفا منذ غابر أزمانه امتلاك سر الخلود.

[1] المفهوم: " أعلى المراتب في معرفة الشيء وتصوّره، وهو نتيجة عمليّة تجريد وتصفية من كلّ أمر حادثي محسوس وآني. يوجد الشيء في الذهن واضحا ممكن الاستحضار والاستعمال داخل الحديث المنسق " الصديق، يوسف، **المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة**، الدار العربيّة للكتاب، ط 1، 1976.

وسواء أكان الفعل والانفعال أو القول والنظر، هما من ربطا مصير هذا الكائن بالطبيعة، فإنه ما استطاع إلى اليوم من ذلك الرباط فكاكا، وغدا قوله مهما تعالى وتجرّد هو ولابد من مشكاة موقفه ونظرته إلى الطبيعة يصدر. لذلك بداهة أن نتتبّع مسارات تشكّل هذا المفهوم في الفكر اليوناني إذا نحن طمحنا أن نضرب خيامنا في مرابض البصرة ونشدّها إلى أصلبها عودا وأعمقها غورا.

يمكن أن ننطلق في بحثنا من سؤال، ربما أمكنت الإجابة عنه أن تفيدنا في رسم صورة واضحة المعالم عن هذه الفترة التي نحن بصددها:

*/ هل يمكن اعتبار محاولة الفلاسفة الطبيعيّين البحث عن الأسباب داخل الطبيعة نوعا من مجاوزة الأسطورة؟ وبالتالي فهي تمثّل طورا جديدا من أطوار الترقّي والتطور للفكر البشري بإدراكه مرحلة التفسير داخل المعرفة.

*/ أيكون الإنسان اليوم ما عاد يقنع بما يعلم ويدرك من واقعه، وأصبح هاجس البحث عن الأسباب والعلل وفهم كيف تقع الأشياء هو مبتغاه ؟

*/ وبالمقابل ألا يمكن النظر إلى اعتماد بعضهم " اللامحدود " في تفسير حركة الطبيعة كنوع من التأثير الذي لا يزال الفكر الميثولوجي يمارسه داخل الفلسفة ؟

ينبّهنا ويؤكد أميل برهييه في تاريخه أنّه يجب أن ننظر بكثير من الريبة والمراجعة لمجمل الصورة المتشكّلة حول هؤلاء المفكرين (القبل – سقراطيون)، سواء لدى شرّاحهم الأوائل،

ونخص بالذكر منهم أرسطو أو اللاحقين. فهناك مسافة شاسعة بين ما حاول هؤلاء قوله والتنصيص عليه والإحالة عليه والاهتمام به، و بين ما قيل على لسانهم، واستعملت له ألفاظهم ومصطلحاتهم ومفاهيمهم. فقراءة أفكارهم، من قبل أرسطو مثلا، كانت قراءة تحكّميّة أملتها سياقات النسق لديه، حيث يعتبرها مدخلا وتمهيدا لفكره. وكما يقول أميل برهييه فما " كان يبحث عنه أرسطو قبل كل شيء في تعاليمهم، هو جواب عن هذا السؤال: ما الهيولى التي منها جُبلت الأشياء؟ وهذا السؤال إنما أرسطو هو الذي يطرحه، وهو يطرحه بلغة مذهبه بالذات، وليس لدينا من دليل على أنّ الفلاسفة الملطيين أنفسهم اهتموا بالمشكلة التي يبحث أرسطو عن جواب عنها لديهم"[1].

غير أنّ جوهر المسألة أعمق من مجرد جواب عن سؤال طرحه مجموعة من المفكرين، بغض النظر عن طبيعة السؤال ذاته. فالعلاقة بين الإنسان في تلك الأحقاب المتقدّمة من الزمان والطبيعة لم تكن بحال من الأحوال، كما تطورات لاحقا في الأزمنة، علاقة عمودية تتأسس على سؤال وجواب وصورة ومثال. فقد كانت الطبيعة أو بالأحرى الإنسان، مندمجا في هذا الذي سمي بعد (العالم) أو (الوجود).

ففي تلك الأحقاب من الزمن، وربما إلى اليوم لدى الكثير منا، ليس الإنسان سوى تمظهر من بين تمظهرات الطبيعة العديدة، وبالتالي لا ينبغي له ولا حتّى يقدر أن يرى نفسه في معزل عنها، ومن باب أولى فعله.

[1] برهييه، اميل، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1987، ج 1، ص 56.

ومن هنا لا يمكن أن يكون قوله توصيفا وتشكيلا لهذا الوجود، وإنما كل القول تفسير وتبرير وتجسيد لانفعال الذات حيال مصدرها.

ربما كان التبرير الذي يسوقه الدكتور نجيب بلدي[1] لاهتمام الفلسفة المعاصرة بفلسفة من سبقوا سقراط، يصدق أن نتخذه نحن أيضا مرتكزا ومنطلقا، فنحن نقرأ " نصوص هؤلاء الفلاسفة، لا من حيث أنها نصوص فحسب، بل من حيث أنّ فيها أصول الفلسفة، وهنا ينبّهنا هيدجر Heidegger إلى أنّنا عندما نكون أمام تفكير هؤلاء الفلاسفة الأولين، لا نكون أمام تفكير بدائي وإنما أمام أصول، أمام أناس ابتدأوا الفلسفة "[2].

غير أنه كما يقول أميل برهييه: " من العسير أن نحدّد الأهمية والدلالة الدقيقة لتيار الأفكار الذي شق مجراه في ملطية في القرن السادس قبل الميلاد. فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة الذين تعاقبوا على المدينة، التي كانت عصرئذ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهارا، لم يكتب الأوّل منهم، **طاليس** (640/562 ق م) شيئا أمّا الفيلسوفان الآخران، **انكسيمندرس** (المولود نحو 610، والذي لا يزال على قيد الحياة في عام 546 ق م)، و**انكسيمينس** (نهاية القرن السادس ق م)، فقد ترك كل منهما كتابا نثريا، صار يشار إليه فيما بعد بعنوان (في الطبيعة)، ولكنّنا لا نعرف عنهما بدورهما شيئا إلا عن طريق ما ذكره عنهما أرسطو و كتّاب مدرسته "[3].

---

[1] بلدي، نجيب، **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدّها للنشر الطاهر وعزيز – كمال عبد اللطيف، دار توبقال.
[2] ن م، ص 15.
[3] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 1، ص 56.

" فماء " طاليس، و" اللامتناهي " عند انكسيمندرس، و" الهواء " لدى انكسيمينس، تتجاوز أن تكون مجرّد علل مادية للوجود. فالعلاقة لم تتحدد بين هؤلاء المفكرين، والطبيعة لم ترتقي بعد أو لم تتورّط في مباحث العلة والمعلوم، والفعل ومسبباته، وجواهر الأشياء. فالقوم كانت لهم مشكلاتهم التي تؤرقهم ومطامحهم التي تحركهم، وقد كانت في العموم على نوعين كما يقسّمها إميل برهييه " أوّلا مشكلات التقنية العلمية، ومن هذا القبيل مثلا أنّ انكسيمندرس يُعدّ أوّل من اخترع المزولة الشمسية وأوّل من رسم فيها خطوط المدارين والاعتدالين، ويقال إنّه رسم أيضا أول خريطة جغرافية، واكتشف انحراف فلك البروج.

ثانيا، وإنما في المقام الأول، المشكلات ذات الصلة بطبيعة وعلّة الظاهرة الجوية أو الفلكية؛ كالهزات الأرضية، والرياح والأمطار والبرق والخسوف والكسوف، وكذلك بالمسائل الجغرافية العامة كشكل الأرض وأصل الحياة الأرضية "[1].

إذن كان الواقع بمتطلباته اليومية وتحدّياته المتكرّرة هو ما كان يحرّك هؤلاء المفكرين للبحث عن تفسير لكلّ ما يحيط بهم من ظواهر حتّى يتمكّنوا من تقديم أجوبة عملية تكون منطلقات لمزيد فهم الطبيعة والسيطرة عليها خصوصا.

فطاليس مثلا، وهو سليل عائلة عريقة بآسيا الصغرى، كانت البحوث العلمية، وخصوصا الرياضية منها، شغله الشاغل، والتحدّي الذي طالما واجه به معاصريه ليثبت لهم أنّ الفلسفة والأبحاث النظرية يمكن أيضا أن تكون طريقا لحياة مرفّهة لو أراد المفكّر ذلك، و قصّة معاصر

[1] ن م، ن ص.

الزيت شاهدة على عبقريّة وفطنة الرجل. كما يمكننا أن نذكّر بكسوف الشمس الذي تنبّأ به (28 ماي 585 ق م)، واعتماده على خصائص المثلّثات المتشابهة في قياس بعد السفينة وهي مقبلة أو مغادرة لمرفئها، وكذلك في قياس ارتفاع الأهرامات.

وسواء أخذنا بكل هذه الأخبار التي تتعدّد كشواهد وأدلّة على عبقرية هذا الرجل، أو سجّلنا بعض الاحترازات على غرار ما يقوله الفيلسوف برتراند رسل في (حكمة الغرب)[1]، فإن المسافة التي يحدثها طاليس بين التناول الميثولوجي لقضية الوجود وظواهره المتعددة والتناول "المادي" المتأسّس على أنظار ومقاربات يمكن بكثير من التجوّز أن ننعتها بالعلميّة، لكن لا يمكن أن نجازف بأن نرتقي بها إلى درجة القطيعة أو حتى المنعرج الابستيمولوجي. فقط يمكن، وهذا ما يكاد يجمع عليه كل الدارسين لطاليس، أن نعتبره لحظة فارقة في تاريخ الفكر البشري واليوناني على وجه الخصوص. وربما كان ذلك هو السبب الذي منحه عن جدارة اسم الفيلسوف أو الحكيم الأول، وهي تسمية جاءته من المعلم الأول أرسطو.

ومن هنا فإن قولته الشهيرة (بأن الماء هو أصل الوجود) يمكن اعتبارها ذروة هذا المنهج في النظر للأشياء وقراءتها. فلمّا كان " النبات والحيوان يتغذّيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة هو الماء، وما يتغذى به الشيء يتكون منه بالضرورة، وإنّ الأرض الخصبة ذاتها تتكون من الماء، كما يشاهد في دلتا النيل، وإنّ ما يقال عن الأشياء يقال عن الكل. ومن هنا فإن الماء أصل كل الأشياء "[2]، وهذا الكلام كما يقول برتراند رسل " فرض علمي جدير بالاحترام. أمّا عن

---

[1] رسل، برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة، فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، يونيو، ط 2، 2009.
[2] بلدي، نجيب، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص 17.

الملاحظة [التي يتأسس عليها]، فإن وجود المرء قريبا من البحر ييسّر عليه ملاحظة عملية تبخّر الماء بواسطة الشمس، وتجمّع بخار الماء على السطح لكي يكون سحبا تتحلّل مرة أخرى على صورة أمطار. ووفقا لهذا الرأي تكون الأرض نوعا من الماء المركّز "[1].

بالنسبة لانكسيمندرس وانكسيمينس، وباعتبارهما تلميذين أو لنقل بأكثر دقة تابعين لطاليس، فقد سارا على نفس الطريق، تحركهما ذات الروح والرغبة حيال الوجود، وإن اختلفت أجوبتهما بعض الاختلاف، إلا أنّهما، كما سنشير لاحقا، حافظا على تلك الروح (العلميّة) في النظر للوجود، والمنهج النفعي الشمولي في استقراء ظواهر الطبيعة.

أمّا انكسيمندريس (610 – 545 ق م)، وقد كان مثل أستاذه مخترعا ومتمرّسا في المسائل العملية، فهو في جوابه عن أصل هذا الوجود " ينتقد نظرية طاليس الكونية، فما الدّاعي إلى اختيار الماء؟ إن المادة الأصلية التي صنعت منها الأشياء لا يمكن أن تكون واحدة من الصور المحدّدة لهذه المادة، ومن ثمّ ينبغي أن تكون شيئا مختلفا عن هذه كلها، شيئا أساسيا أسبق منها. ذلك لأن أشكال المادة المختلفة تتنازع فيما بينها بلا انقطاع، فيتنازع الحر ضد البارد، والرطب ضد الجاف. فهي تتعدّى دواما كل على الأخرى أو ترتكب (ظلما) بالمعنى اليوناني الذي تدل فيه هذه الكلمة على اختلال التوازن "[2].

فالعوالم " يعاقب بعضها بعضا على الظلم الذي يحتويه كل منها "[3].

---

[1] رسل، **حكمة الغرب**، ص 38.
[2] ن م، ص 39.
[3] بلدي، نجيب، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص 20.

ومن هنا فهو يطلق على ما يمكن اعتباره أصلا للوجود: اللامحدود أو اللامتناهي[1].

و" في هذه الحال سيكون اللامتناهي هو ذلك الشيء اللامتعيّن كيْفًا، الذي منه تولد الأشياء المتعيّنة، من نار وماء...الخ، أو على أيّة حال ذلك المزيج الذي فيه تختلط جميع الأشياء التي لا تلبث بعدئذ أن تفترق لتؤلف العالم.

لكن يبدو بالأحرى أن اللامتناهي كما قال به انكسيمندريس هو اللامحدود كمًّا، هو ما لا تخوم له، بالتعارض مع العالم المحتوى ضمن تخوم السماء، وذلك ما دام اللامتناهي يحتوي العوالم والأكوان".[2]

ولئن اعتبر البعض هذه الإحالة على " اللامحدود " في التفسير هي نوع من التأثير الميثولوجي، الذي لا يزال يمارس حضوره، فإن هناك من الباحثين من قرأ في هذا التصور للوجود ونشأته " صورة أولية لنظرية التطور"[3].

بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى " أنّ الـ apeiron قد انتصب في تاريخ الفكر المادي كمحاولة جدّية عميقة للإحاطة بالعالم المادي إحاطة فكرية. إنه قد اطّرح جانبا التركيز على جانب أو عنصر طبيعي من العالم كالماء والهواء والتراب ... الخ، فنظر للعالم من حيث هو المادة اللانهائية، اللامتعيّنة "[4].

غير أنّ هذه الحركة وهذا التنازع الذي يقول به انكسيمندريس لم يوافق عليه انكسيمينس حيث أنّه يبدو " لم يعتقد أنّ هذه الحركة يمكن أن تحل معضلة أصل الأشياء؛ إذ أنّ حركة الخض،

[1] اللامتناهي: apeiron
[2] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 1، ص 61.
[3] نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص 19.
[4] طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار الشروق، دمشق، ط 5، د ت، ص 83.

كتلك التي يخض بها النخل، يمكنها فعلا أن تفصل الأشياء الخليطة، لكنها لا تستطيع أن تنتجها. وعلى هذا، فقد أضاف انكسيمينس إلى هذه الحركة الأزلية تفسيرا آخر لأصل الأشياء، فالهواء بتخلخله يولّد النار، وبتكاثفاته المتتالية يولّد الريح والغيم والماء، وفي نهاية المطاف التراب والصخور "[1].

وهكذا يرى انكسيمينس أنّ الهواء يمكن أن يكون أصل الوجود، فباقترانه بالحركة وصراع الأضداد (التخلخل والتكاثف) يمكن أن تصدر عنه الأشياء وتتعدد.

وسواء اعتبرنا مع رسل أن هذا القول بمثابة " خطوة إلى الوراء " و لم نر في موقفه ما " يحقق قفزة نوعيّة تلقاء سلفيه الكبيرين " كما يصرح تيزيني، أو بالمقابل نجده في كلامه " لا يبتعد عن انكسيمندريس" كما يتأوّله و يقرأه برهييه، فإننا بحقّ لا نستطيع ألّا نَنْضُم هذا الفكر وهذا التصوّر ضمن عقد شُدّ بإحكام إلى حبل متين قوامه النظر والتدبّر في موجودات الطبيعة بعيدا عن الخرافات والأساطير. ذلك أن تصوّرات الملطيين، كما يقول برهييه، هي " طبيعيّات جغرافيّين واختصاصيّين في الأرصاد الجويّة "[2].

غير أنّه يجب الحذر، وعدم الانسياق وراء ما تثيره هذه الأقوال من حماسة حول عبقرية هذه العقول، فلا مجال لكثير من التجوّز والتعسّف في قراءة كل تلك التصورات وربطها بمصطلحات ومفاهيم لم يحن بعد أوان استعمالها من قبيل (العلميّة) و(الماديّة). فربّما كان ذلك الانهماك

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1، ص 62.

[2] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 62.

والحماسة للانخراط في مشاغل الوجود اليوميّة والرغبة الملحّة في إبراز الجدارة والموهبة قد قادت القوم إلى تلك الأسئلة المبهرة التي منحتهم شهرتهم أكثر من تلك الإجابات التي صاغوها. لكن أليست الفلسفة في نهاية المطاف سوى أسئلة مناسبة جدّا.

وختاما ربما أمكننا أن نلاحظ مسألتين نرى أهميتهما في مجمل تصورات الطبيعيين الملطيين (طاليس / انكسيمندرس / انكسيمينس):

أولا، تحرّرها من التصورات الدينيّة الميثولوجية عموما واستغراقها في المسألة العملية.

ثانيا، إحلال مسألة العدل في صلب تصوّر الوجود الطبيعي " فتولّد الأكوان ودمارها يحكمها نظام معيّن للعدل [...] وتلكم صورة اجتماعية عن نظام للعالم عرفت رواجا عظيما في الحضارات الشرقية وستلعب دورا رفيع الأهمية في الفلسفة الإغريقية "[1].

لكن هذا الإنهمام بالجانب العملي اليومي، والانخراط في مشاغل الإنسان وحركته في وجوده الطبيعي، غير المحتقر ولا المقلّل من شأنه، كل هذه الممارسات المفتخر بها، لن يطول الزمن حتى يقع العدول عنها من أجل مكانة أكثر سموّا. فـ " الناظرون " الذين يحضرون الألعاب من أجل المشاهدة فقط، هم الآن الأجدر بالاحترام والتبجيل وبحمل لقب الفلاسفة الأكثر جدارة و حظوة.

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 63.

المبحث الثاني

النظريةّ الذرّية / فوضى القوانين

نظريّة استطاع أن يستلّ خيوطها من كلّ تلك الشرانق التي تناثرت في بلاد اليونان فيلسوف نسي أن يعرّف العالم بنفسه، حتّى ظنّ البعض أنّه وهم من أوهام المؤرخين. ونسج غزلها وأحسن حبكتها محقّق ساخر، يعرف كلّ شيء، حتّى الحليب الذي يشربه، من أيّ عنزة هو. " فيلسوف ضاحك " حتّى من الأقدار، يراوغ الموت بحيل تطيل العمر[1].

نظريّة برغم " أصحاب السوء " الذين شوّهوها باستهتارهم وتحدّيهم وقصائدهم المستفزة، وبرغم وقوف أساطين الفلسفة، كأرسطو وأفلاطون، يفنّدون مبادئها ويتوعّدونها، وبرغم كل المقت والفتاوى المحرّضة، والأدعية الساخطة من رهبان يتخوّفون على دينهم الجديد منها...، برغم كلّ ذلك وغيره فقد استطاعت (النظريّة الذرّيّة) أن تربك الكلّ في حينها، وأن تقوم من رقدتها كـ (العنقاء) في القرن السابع عشر، وأن تبقى إلى اليوم تنافح عن رؤيتها، حتّى قيل إنّ "بعض الأفكار المنسوبة لجاليليو (1564 / 1642م)، والتي بدت ثوريّة في حينها، ليست إلّا إعادة صياغة لما قاله ديمقريطس "[2].

[1] " يصف المؤرخ ديوجين ليرتيوس ديمقريطس كما لو كان مزيجا من شيرلوك هولمز والعرّاف الدلفي: فعندما تذوّق كميّة من اللبن يقال إنّه استنتج أنّ هذا اللبن جاء من أنثى معز سوداء اللون وقد أنجبت للتو أوّل صغارها. ولا تقل هذه القصة عجبا عن قصة تأخيره موته بمحض إرادته بعد أن تجاوز سن المائة عن طريق استنشاق رائحة خبز طازج ". جوتليب، أنتوني، **حلم العقل**، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط 1، 2015، ص 121.

[2] ن م، ص 122.

طبعا هذا من منظور الرؤية الغربية التي تستبعد إسهامات الثقافة الإسلامية في التراث البشري، وإلّا فإن النظريّة قد عرفت استفاقتها الأولى على يد متكلّمي المعتزلة وبالخصوص الأشاعرة، وهذا ما سنتبيّنه لاحق بمزيد من التفصيل.

نظريّة اعتبرت بمثابة " الفتح العجيب "[1]، والإجابة الأقرب إلى الصواب عن ذلك السؤال المؤرق: " كيف نستطيع، على أي نحو، تفسير العالم المتغيّر من حولنا ؟ "[2]

ليوقبوس leucippus (يرجّح أنّه ولد في مليتوس في أواخر القرن السادس قبل الميلاد) وإن كان البعض يسميه " أبو المذهب "[3]، فإنّه ذلك الأب المجهول الذي أتعب المؤرخين حتّى يستلّوا كونيّاته و" تمييزها عن تلك التي عرضها ديمقريطس "[4]. لذلك يبدو وكأنّ هذا الأخير قد افتك نظريّة الذرّة من " رائدها "، كما يسمّيه برهييه، ونسبها إلى نفسه، وإن كان بعض المؤرخين قد رأوا في تسميته كتابه (نظام العالم الصغير Little World System) تواضعا منه تجاه أستاذه ليوقبوس الذي وضع أسس نظريّة الذرّة بين طيّات كتابه المفقود (نظام العالم الكبير Greater World System)[5].

سؤال الانطلاق كان نفسه؛ كيف نوفّق بين الواحد والكثرة ؟

وقد استفاد ليوقبوس للإجابة عنه من كل ما قدّمته المدارس السابقة عليه والمعاصرة له، ومن تحويرات حول المشكلة، وبصفة خاصة من كل تلك التدقيقات التي قدّمها هيرقليطس

---

[1] بيوری . ج، **حريّة التفكير**، ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010، 32 ص.
[2] رسل، برتراد، **حكمة الغرب**، ج 1، ص 67.
[3] ن م، ص 69.
[4] برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 101.
[5] فريلي، جون، **مصباح علاء الدين**، ترجمة، سعيد محمد الأسعد و مروان البوّاب، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، 2010، ص 37.

وبارمنيدس.

فإن كان الأوّل قد " روّع الناس حينما أعلن لأول مرة أنّ ثبات المادة وجمودها الظاهر الذي تخيله لنا الحواس ما هو إلّا باطل في الحقيقة، فإنّ الدنيا وما عليها تتغيّر تغيّرا مستمرا "[1]، فإنّ فلك الثاني (بارمنيدس)، الجامد والصلب والذي لا ينقسم[2]، قد أهدى لليقوبوس ذرّاته السحريّة، " فبتعديل بسيط لأفكار بارمنيدس تحوّلت الكينونة الواحدة الثابتة والساكنة لديه إلى الذّرّات الغزيرة والحيويّة "[3]، لكن بقيت العين على حركيّة هيرقليطس لا تغادرها.

ديمقريطس (460 / 370 ق م)، هذا الرحّالة المتخفّي، يقال أنّه دخل أثينا دون أن يتفطّن له أحد، " كان متفقا مع سابقيه في كون التغيّرات المنظورة في الطبيعة ليست نتيجة (تحوّل حقيقي) "[4]. فقد كان له من الفراغ وحسن البصيرة (وربما أشياء أخرى أهدتها له أسفاره) ما مكّنه من تفصيل القول وأن تتمكّن تحليلاته على بساطتها أن تقدّم لنا " أوّل طبيعيّات جُسيميّة واضحة المعالم. فالكتلة اللامتناهية التي تمتزج فيها بذور الأكوان كافة تتألّف من كثرة من الجسيمات الصغيرة، اللا منظورة لاستدقاقها، اللا منقسمة (الذرّات)، المليئة كلّ الملإ، الأزليّة. كلّ جُسيْم منها يحافظ على شكل واحد، بيد أنّها تؤلّف في جملتها كثرة من أشكال مختلفة "[5]. النظريّة بدت في حينها وكأنّها " الحل الوسط الوحيد المعقول بين موقف الإنسان العادي وبين النظريّة الإيليّة "[6]، فالجمع بين الثبات الواجب والتنوّع المنظور كان التحدّي الأكبر أمام

---

[1] بيورى، **حرية الفكر**، ص 32.

[2] رسل، **حكمة الغرب**، ج 1، ص 69.

[3] جوتليب، أنتوني، **حلم العقل**، دار المنى، د ت، د ط، ص 122.

[4] غاردر، جوستاين، **عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة**، ترجمة حياة الحويك عطية، دار المنى، د ط، د ت، ص 52.

[5] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 1، ص 102.

[6] رسل، حكمة الغرب، ج 1، ص 70.

ديمقريطس، لذلك كان يرى أنّه " إذا انطلقنا من مبدإ أن لا شيء يتغيّر، ولا شيء يولد من العدم ولا شيء يختفي أبدا، فيجب أن نقبل فكرة كون الطبيعة مركّبة من عدد لا متناه من عناصر التكوين الدقيقة التي تتجمّع ثمّ تتفرق ثمّ تتجمّع من جديد "[1]. والذرّات كما يراها ديمقريطس ليست في حاجة لأي قوى من خارج الذرّات كي تتفاعل فيما بينها.

و" هكذا وللمرة الأولى في الكوسمولوجيا الإغريقية لا يرد ذكر لقوى كيفيّة مثل البارد والحار، كما لا يُحتجّ بعلل محرِّكة من خارج الموجودات العنصريّة، نظير العقل أو الصداقة أو الكراهيّة، وإنّما مجرّد آليّات جُسيميّة لا تضطلع بدور فيها سوى كيفيّات الهيئة واللاتحايزيّة (استحالة وجود جسمين معا في حيّز واحد) والحركة والموقع. فالوجود الحقيقي إنّما هو للذّرّات والخلاء، أمّا ما سوى ذلك من الكيفيّات التي نعزوها إلى الأشياء من حرارة أو طعم أو لون، فهي لا تعود إليها إلّا اصطلاحا وعرفا فحسب (وهذا ما سيخالفه فيه أبيقور لاحقا)، إنّها مجرّد انطباعات إحساسيّة تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع "[2].

هذا التقسيم هو ما سيطلق عليه لاحقا " اسم الكيفيّات الأوّليّة والكيفيّات الثانويّة؛ أمّا الأولى فهي الشكل والحجم والمادة، وأمّا الثانية فهي الألوان والأصوات والطعوم وما شابه "[3].

غير أنّ أكبر الإشكاليات التي واجهت النظرية منذ القدم، سواء من (أصحاب السوء) أو من رجال الدين، أو حتّى من القراءات المعاصرة، هي تأويل لامحدوديّة التشكّل والتنوّع بالنسبة للذرّات. حيث اعتبر ذلك كدليل على ما تبشّر به النظريّة من التسيّب والانفلات الوجودي

---

[1] غاردر، جوستاين، **عالم صوفي**، ص 54.

[2] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 1، ص 103.

[3] ن م، ن ص.

وحتّى الأخلاقي. فالوجود الذي تبنيه نظريّة الذرّة وجود فوضوي تحكمه الحركة العشوائية أو ما يسميه البعض المصادفة، ولا حياة بعد الموت، باعتبار أن النفس ذاتها " كأي شيء آخر تتألّف من ذرّات، ولكنها ذرّات ألطف من غيرها، وتتوزع على كافة أنحاء الجسم. وتبعا لهذا الرأي يكون الموت تحلّلا، ولا يكون هناك وجود للخلود الشخصي "[1].

أبيقور هذا التلميذ المشاكس والمتهم بالسرقة إلى جانب كل القضايا الأخلاقية التي ستسجّل باسمه على مرّ التاريخ، كان هو صاحب الاستنتاج الأخير وكان ذلك من بين سهامه المسمومة التي وجهها نحو النظريّة جاعلا منها مرمى الأعداء، خصوصا بعد قصيدة تلميذه الذي يمجده فيها باعتباره " رجل اليونان " الذي لا " تخيفه ولا تُخمده الصواعق ولا يثني عزمه زئير السماء المرعب "[2].

كل تلك التهم تحملتها النظريّة، ولا تزال تتحمل إلى اليوم وزر الأتباع والمتأوّلين، في حين أنّ القولة الشهيرة التي كان ديمقريطس لا يني يرددها: أنّ أكتشف حقيقة واحدة أفضل عندي من أن أتوّج ملكا على بلاد فارس، لهي أكبر دليل على أن ما تحيل عليه الذرّات من إمكانيات غير محدودة من التشكل " **لا يعني أنّ الأمور تحدث مصادفة، بل إنّها تتبع القوانين الحتميّة في الطبيعة**[3]. فبرأي ديمقريطس أنّ وراء كل هذه الظواهر سببا طبيعيا، سببا كامنا في الأشياء نفسها "[4].

---

[1] رسل، **حكمة الغرب**، ج 1، ص 72.
[2] جوتليب، أنتوني، **حلم العقل**، ص 123.
[3] التشديد من عندنا
[4] غاردر، جوستاين، **عالم صوفي**، ص 54.

أستاذه ليوقبوس كان صريحا أيضا في ذلك حيث يقول " في النبذة الوحيدة الباقية من كتابه: (لا شيء يحدث عرضا، بل بعلّة وضرورة مدبّرة) وهو يعني بذلك أنّ الحركة الذرّيّة ليست حركة عشوائيّة بل خاضعة لقوانين الطبيعة الثابتة "[1].

[1] فريلي، جون، **مصباح علاء الدين**، ص 37.

الفصل الثاني

من النظر إلى العمل

المبحث الأوّل: من سقراط إلى أرسطو / الطبيعة بما هي نظر

المبحث الثاني: بين الأبيقوريين والرواقيين / الطبيعة بما هي عمل

المبحث الأوّل

من سقراط إلى أرسطو/ الطبيعة بما هي نظر

في دراسة هذه الحقبة من تاريخ الفلسفة اليونانيّة يمكن أن ننطلق مما يقوله أميل برهييه حتى ندرك حجم الخطوة العملاقة التي قطعها الفكر اليوناني، والبشري عموما، في النظر إلى إشكالات وجوده.

ذلك أنّه " مع سقراط وأفلاطون وديمقريطس (370/460 ق م) وأرسطو (322/384 ق م)، ندرك آنا من آناء الأوج طمحت فيه الفلسفة، وقد وثقت بنفسها وبمناهجها، إلى أن ترسي على أساس العقل بالذات حقّها في أن تكون المرشدة العامة للبشر، إنه عهد تأسيس المعاهد الفلسفية الأولى، وبالتحديد الأكاديمية والليقيون "[1]. فمع هؤلاء الأعلام وبالتحديد مع سقراط و أفلاطون وأرسطو، تصبح المسألة الفلسفية أكثر جلاء في تعاملها مع المعطى الطبيعي والوجودي للإنسان، هذا الكائن الذي دشّن سقراط رمزيّته، لا فقط الكسمولوجية وإنّما حتّى المعرفيّة، بعيدا عن التوظيف السفسطائي المتوهّم، وإنما كآلية ضابطة للوجود، حيث لم يعد مبدأ التفسير هو معيار التعامل مع الطبيعة. لذلك سعى أفلاطون " لتحسين التفسيرات البُدائيّة لأصحاب المذهب الطبيعي الأوائل "[2].

---

[1] جوتليب، أنتوني، **حلم العقل**، ص 118.
[2] ن م، ص 232.

بل إنّ أفلاطون، متأثرا بالروح السقراطيّة الرافضة لكلّ مظاهر العبث والتعامل اللامسؤول مع الوجود والإنسان، كان يشعر أنّ الطبيعيّين " ارتكبوا أخطاء بتركيزهم المفرط على مسألة ماهية المادة التي خلقت منها الأشياء "[1]، لأنّ ما هو متحتّم على الفيلسوف أن يكرّس له وقته، وربّما حياته كلّها ويستشهد في سبيله حتّى، هو البحث عن النّظام في خضّم كلّ هذه الفوضى التي تتبدّى في هذا الوجود. لذلك يقول أرسطو في نص شديد الوضوح " إنّنا نرى كلّ شيء منظّما ونرى الأشياء منظّمة فيما بينها، فللعالم غاية هي نظامه وغاية خارجيّة هي المحرّك الأوّل على النظام "[2].

إذن فرسالة الفكر تتجاوز مع سقراط وأفلاطون و من بعدهما أرسطو، بمزيد من القطع والصرامة المنهجية والمعرفية، مجرّد البحث عن الأسباب الأولى والمادة التي منها تشكّل العالم، لأنّ الحقيقة التي يجب أن ينطلق منها الفيلسوف كأساسات بناء وعلامات سير ونقل خطى، كون العالم في حقيقته " انتقال من الفوضى إلى النّظام "[3]، فالطبيعة على عكس ما ظن الفلاسفة الأول " تتبع – إلى حد ما – نسقا منطقيا "[4]، وهي بالتالي لها أغراض تماما كفعل الإنسان. وهنا تكمن وظيفة الفيلسوف الحقيقية؛ إدراك ذلك المنطق واكتشاف ذلك النسق الذي يستتر خلف حركة الطبيعة، كما الشأن بالنسبة لفعل الإنسان وحتّى المجتمع بأكمله.

---

[1] ن م، ن ص.

[2] أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، م 12 بداية ف 10، نقلا عن: كرم، يوسف، **الطبيعة و ما بعد الطبيعة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط 1، 2014، ص 9.

[3] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 1، ص 178.

[4] جوتليب، **حلم العقل**، ص 244.

حيث سيواصل أفلاطون بناءه النظري ليسحب على المجتمع ما أثبته للطبيعة من صرامة و"ضرورة "، هي معيار وضمانة الاستمرار وعدم الفساد. وربّما كانت النهاية المأساوية التي انتهى إليها الأستاذ الدافع الأبرز لذلك الدور الرسولي الذي يمنحه أفلاطون للفيلسوف، كصاحب (رسالة اجتماعية) بالأساس، بل هو يذهب أبعد من ذلك حيث يرى أنّه من " الواجب إرغامه على النزول من تأمّل المعقولات للاهتمام بشؤون المدينة "[1].

وأفلاطون يقدّم جملة من التبريرات الأنطولوجية والمعرفية لكذا انخراط متحتّم على الفيلسوف أن يعيشه حيال واقعه الاجتماعي والسياسي على وجه الدقة، إلى جانب ضرورات النّظام والسعادة المشروطة بسلطة العقل على كل شيء.

ففي مجال الإنسان يكون العقل هو الذي " ينظّم حياته في سبيل الهدف الذي ينفعه في النهاية ولا يسمح لأي شهوات متهورة، منحرفة بأن تخرج عن هذا المسار "[2]. وهذا بالتحديد وظيفة المنطق كما يفهمه أفلاطون ويمارسه، "ذلك الشيء الذي يمكّن الإنسان من العيش لهدف ما"[3].

إن هذا الربط الذي يقيمه أفلاطون بين مستويات الوجود، وهذا السلك الناظم الذي يجمع من خلاله بين الإنسان والطبيعة والمجتمع هو بلا شك ثمرة الخط الذي دشنه سقراط باعتبار الفيلسوف الكائن المؤتمن على هذا الوجود. فـ " السعادة " و" الخير " و" النّظام" أساسات هذا الوجود بكل مستوياته الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وهي مشروطة بالبحث عن منطق

---

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 186.
[2] جوتليب، **حلم العقل**، ص 234.
[3] ن م، ن ص.

الأشياء وإدراك ما سيسميه لاحقا أفلاطون، من خلال تجريد مباحث سقراط التأسيسية للمفهوم والدلالة، بـ (**المُثل**) التي تضمن حقيقة الأشياء.

كذلك من بين المبرّرات التي يقدّمها أفلاطون لهذا الانخراط المتحتّم على الفيلسوف أن يعيشه في وجوده عموما، بحثا عن (معقولية الأشياء) و(النسقيّة المنطقية) للوقائع، كون حتى الأشياء الجامدة، والطبيعة في عمومها، يحكمها عقل، فهي " منتظمة بوصفها وسائل أُحسن استغلالها، وهذا هو جوهر ما يقصده أفلاطون حينما يتحدث عن الهدف المنطقي في العالم الطبيعي. فالهدف المنطقي يتسم بتناغم أجزائه معًا كما يتجلّى في نوعه. وهذا هو المنطق والهدف من منظور الحرفي"[1].

وبعد أن يرى أفلاطون في الطبيعة معقولية ومنطقية الفعل البشري يعود في حركة تنمّ عن رغبة ملحّة في مزج الأشياء ونظمها في سلك لا ينفصم عراه، يعود ليرى في القانون والأخلاق " مجالان طبيعيّان " كما يقول انتوني جوتليب، لأنّه استطاع، أو بعبارة أدق، أمكنه أن يتلمّس للعقل حضورا وللمنطق دورا. فالعقل هو في الإنسان السيّد على الشهوات من أجل إدراك السعادة، وهو أيضا السيّد في الطبيعة من خلال إخضاع الضرورة، وفي المجتمع وفي المدينة الكفيل بتحقيق الخير والثبات الاجتماعي.

كل تلك الخطوات الجسورة التي قطعها أفلاطون، وكل ذلك الوضوح المنهجي والمسؤولية الوجودية التي اتسمت بها أفكاره ومواقفه، التي ناضل من أجلها، كحِمل هو عنده في مقام

---

[1] جوتليب، **حلم العقل**، ص 235.

الوصية والأمانة التي ألقاها على عاتقه أستاذه، كل ذلك وغيره، استطاع ابن الطبيب والتلميذ الغارق في علم الفيزيولوجيا والمدقّق البصير في علم السلوك، وبعد أن تخلّص من ذلك التشاؤم الذي سيطر على أستاذه وجعله يفر ببصره عاليا نحو السماء، ليثبت عندها مثله باعتبارها الضامنة الحقيقية لكل معرفة ثابتة يمكن التعويل عليها، استطاع أرسطو(384/ 322 ق م)، الرجل المحظوظ كما يسميه ديكارت[1]، والقريب جدا من أستاذه أفلاطون، أن يجد في هذا الوجود المتغيّر والمتحوّل بعض المعرفة وشيئا من الحقيقة، فضّل قربها على قرب أستاذه، برغم كل ما تتطلّبه تلك الحقيقة من بحث عبر ركام الأشياء.

لكن الأكيد أنّ عمليّات التشريح والتدقيق في الموجودات قد أكسبت التلميذ صبرا وبعد نظر مكّناه من أن يكتشف " مُثل " أستاذه في حقيقة الأشياء عينها، وبالتالي القول بإمكانية قيام معرفة. لأنه لما كانت المعرفة، أو بعبارة أدق التوق للمعرفة، جبلّة في الطبيعة البشرية فإنهم "عادة ما يصلون إليها "[2].

أمّا كيف استطاع أرسطو أن يحقّق كلّ ذلك وأن يستحوذ على لقب المعلّم الأوّل بدون منازع، وأن يكون كلامه كما قال ديكارت " وكأنه وحي من السماء "[3]. فتلك قصة من المفيد أن نبدأها من أسطرها الأولى.

إن الروح المتفائلة التي انطلق بها أرسطو، والبصيرة الثاقبة التي كان يتمتّع بها، إلى جانب ذلك النهم الذي لا يشبع للمعرفة، كل تلك العوامل مجتمعة قد استطاعت أن توقف أرسطو،

---

[1] جوتليب، **حلم العقل**، ص 249.

[2] ن م، ص 256.

[3] ن م، ن ص.

فيما يزعم، على السبب الذي أوقع من سبقه من الفلاسفة والحكماء في الخطإ، إنهم بكل بساطة " يطرحون أسئلة خاطئة "[1]. وبداهة أن تقود الأسئلة الخاطئة أصحابها إلى إجابات متنكّبة عن الطريق السوي. حيث " يرى أرسطو أنّ ثمّة أربعة أمور رئيسة يجب على المرء أن يشغَل بها نفسه حيال أي شيء وأن تبقى مميزة؛

أولها: ما المادة التي يُصْنَعُ منها الشيء ؟

وثانيها: ما صورة الشيء (أي تركيبه) ؟

وثالثها: ما الغرض منه ؟

وأخيرًا: ما الذي أخرجه للحياة أو أدَّى إلى تغييره ؟ "[2].

هذه بالتحديد علل أرسطو الأربعة، أو بعبارة أخرى الأسس الأربعة التي يشيّد عليها أرسطو نظريّته في الوجود، في محاولة للخروج من المأزق الذي أوقع فيه الحكماء السابقون أنفسهم فيه بإصرارهم على البحث عن العلّة المادية للوجود. لأنّ مهما كانت الإجابة عن ذلك السؤال فإنها لا تستطيع أن تقود البحث إلى أبعد من ذلك، خصوصا عندما يصبح السؤال حول مسائل أكثر تجريدا، مثل مسألتي العقل والنفس.

الأستاذ (أفلاطون) ولئن استطاع أن يتحرّر من سطوة المادة في النظر للوجود، وكانت الغائية حاضرة عنده كما أسلفنا بشكل متميّز وفاعل في الوجود برمته في بعديه الكوني والاجتماعي، إن صحة العبارة، فللطبيعة، كما يرى أفلاطون، غائية تحرّك فعلها وسلوك

[1] جوتليب ، أنتوني، **حلم العقل**، ص 256.
[2] ن م، ن ص.

الإنسان كفرد أو كمجموعة. بحيث من المتوجّب أن تكون أفعاله تقود نحو غايات هي بالضرورة استحضار ضوابط العقل والمنطق السليم في الحكم على الأشياء بعيدا عن الأهواء و الشهوات. غير أن أفلاطون، وهو ينظّر لكنْه الصورة، يخفق ويجد أن الوجود المادي بما يحكمه من تغيّر وتبدّل عاجز أن يقدّم صورا ثابتة تكون بمثابة المرجع ومنتهى الفكرة، لذلك يجب أن تكون مُثل الأشياء في عالم مفارق عن عالم الطبيعة، هذا الذي يتقلب فيه الإنسان. فكانت نظرية المثل التي قال بها. وكان لابد للتلميذ أن يتوقّف عندها بعض الشيء حتى يعيد لأستاذه بعض اتزانه ويخفّف عنه خوفه غير المبرّر من حركة الطبيعة وتقلّبها.

للخروج من كل تلك المآزق التي وقع فيها السابقون، ولتحقيق المعرفة التي أرهقت من سبق، يكفي بحسب أرسطو " تحديد الصفات المشتركة لكل وجود عن طريق التعميم. وعليه، ليست الميتافيزيقا علم الخير أو العلة الغائية، ولا كذلك علم العلة المحرّكة، لأن الخير والعلة المحرّكة يدعان خارج نطاقها الأشياء الساكنة كالموجودات الرياضية، وإنما هي العلم بالماهية [فهو] أوسع وأعم بكثير بحيث لا يترك خارج نطاقه. ولا تدرس الميتافيزيقا الجواهر كلها فرادى وجماعة وإنما تدرس ما هو مشترك بينها جميعا "[1].

الطرق التي سلكها من سبق كانت تعجز أن تقود الخطو نحو معرفة منضبطة، لأن الإغراق والانغلاق على المادة كعنصر أساسي للتفسير (طاليس، انكسيمينس، انكسيمندرس، ديموقريطس)، أو الهروب المتطرف نحو التجريد والتعالي من أجل البحث عن ثوابت و"مثل"

[1] أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 245

تكون ضامنة للمعرفة (أفلاطون)، كل ذلك، كما أسلفنا لا تجدي، حسب أرسطو، في تقديم إجابات صائبة حيال الوجود، وبالتالي أن تحقق فاعلية معرفية وحتى اجتماعية. والمدينة مهما كانت طموحات الفضيلة لديها، تحتاج أن يكون بين جدرانها وساكنيها الأسس التي تحاول تثبيتها وإدراكها.

والطبيعة كذلك ليس يمكن الإمساك بها بمجرد اختزالها في عنصر واحد. فـ " أفلاطون بفصله المُثل، لم يشأ – على ما يرى أرسطو– سوى أن يتخيّل جوهراً يمكن أن يكون موضوع العلم الذي ابتدعه سقراط. فقد كان هذا الأخير جعل قوام العلم في استقراءات تؤدّي إلى تعاريف. أمّا أفلاطون فقد طبق على الطبيعة بكاملها المنهج الذي استخدمه سقراط في مضمار الأخلاق. ورأى من ثمّ في المثل جواهر موافقة للماهيات، المقولة في التعاريف. وفسر المحسوسات بمشاركتها في هذه الجواهر "[1]. إنّ هذا الدخول على الطبيعة، أو محاولة فهمها وبناء تصوّر حولها، من بوّابة علم الأخلاق الذي أرسى دعائمه سقراط، من خلال بحثه عن جواهر وثوابت مفهوميّة وتصورات تكون في منأى عن العبث السفسطائي والتوظيف السياسي، كلّ هذه الإسقاطات المغالية في الحيطة والمغرقة في دونيّة الأشياء، بحسب أرسطو، لا تقدّم لنا جواهر أزلية، هي فقط تمنح للأشياء ماهيات مفارقة في حين أنّ الأولى أن نبحث في داخل الأشياء ذاتها عن ماهيتها. فماهية الإنسان كائنة في سقراط ذاته. و من هنا فلسنا بحاجة إلى أن ننظر بعيدا في أعالي السماء كي نكتشف الماهيات، يكفي " عزل هذه الماهية عن باقي المحمولات

[1] أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1، ص 248.

[...] من مثل الموسيقار أو لابس الأبيض، إذ أنها محمولات مكتسبة وغير عائدة إلينا بما هي كذلك "[1]. وهذه هي حقيقة فعل الميتافيزيقا في بعض وجوهها كما يرى أرسطو.

هنا يقيم أرسطو خطوته الأكثر جسارة في تثبيت إمكانية المعرفة والإمساك بحقيقة الأشياء " فكل كائن فعلي، مثل هذه الشجرة أو هذا الإنسان، له، ما دام موجودا، ماهية واحدة وحيدة تجعل منه موجودا بالفعل. وعدم الوجود هو نظير ذلك الحيوان الخرافي التيس – الوعل، هو عدم الكينونة على شيء. على هذا فإن الفعل سابق على القوّة بالمعاني الثلاثة لكلمة سابق؛ منطقيا وزمنيا وجوهريا "[2].

إذن مع أرسطو يصبح (الفعل) المبدأ الأساسي للتفسير، والطبيعة في جوهر ذاتها هي تلك العلاقة بين الصورة والهيولى. وعلى عكس المنتجات الفنيّة والصناعية فإنّ مبدأ حركة الموجودات الطبيعيّة تكمن في ذاتها، وبالتالي فهي علاقة داخلية.

ومن هنا فالإمساك بحركة الوجود، بحسب أرسطو، أمر ممكن، وهذا بعكس نظريّة الفيض الأفلاطونية. أرسطو لا ينظر للكهف الذي يعيش فيه الإنسان بذلك السوء نتيجة كل ذلك التشاؤم الذي سيطر على أفلاطون. يكفي أن نضيء بعض المصابيح حتّى يصبح العيش ممكنا والمعرفة أمرا في متناول الإنسان.

نحن هنا حيال نظر مستأنف، إلى حد ما، وتعامل جريء مع الطبيعة، وخطوة جسورة نحو تأسيس المعرفة وتثبيت سطوة الإنسان على الطبيعة، وعلى الوجود عموما. فأرسطو بما يتجاوز

---

[1] أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 253.

[2] ن م، ص 260.

ويتأوّل قول أستاذه يحدث، لنقل بشيء من التجوّز ، القفزة الحاسمة نحو نظرة جديدة لهذا الكائن غير الهيّاب، كائن يتقدّم حاملا المشرط بيديه، مدقّقا النظر أمامه، باحثا بين كل تلك الأشياء التي طالما وقع احتقارها والتعالي عليها. أرسطو لا يخجل أن تتلطخ يداه وتتعثّر خطواته بين ركام تلك الجثث التي يحلوا له العبث بها. هو طبعا لا ينسى أن يبقى رأسه مرفوعة بين الحين والآخر كنوع من الوفاء المدرسي والالتزام الأخلاقي أكثر منه كضمانة معرفية كما ظن أستاذه. إنّه النهم كما أسلفنا والانطلاق غير الهيّاب الذي أصبح يحرك أرسطو وتلامذته لإشباع الرغبة من هذه الطبيعة.

فقد " سعى أرسطو وتلاميذه في معهد الليسيوم بكل جهدهم لاستغلال هذه الفرصة، بجمع المعلومات الكثيرة المتوفّرة عن المخلوقات الأرضية وتصنيفها ومحاولة شرحها، ليس في مجال الأحياء فحسب بل في كل مضمار كان من الممكن فيه إشباع الرغبة الطبيعية للمعرفة لدى الإنسان "[1].

النظر في الطبيعة كما دشّنه سقراط وطوّر خطواته أرسطو قد مثّل البوّابة والمحطة الراسخة لجملة من التصورات الأساسية والنسقيّة التي ارتفعت فوقها كل تلك الصروح النظرية. ومن بينها العديد من الصروح الفلسفيّة في الثقافة الإسلاميّة. فالنظر في المجتمع والمدينة، والفكر السياسي عموما، يعتمده أفلاطون للربط بين الطبيعة والإنسان، ولكن الفكرة الأكثر بروزا وحضورا عند سقراط و أفلاطون و أرسطو جميعهم هي **مسألة الثبات كمعطى ضامن للطبيعة.**

---

[1] جوتليب، **حلم العقل**، ص 260.

هذه الفكرة التي ستترسّخ في مجال الفعل الإنساني والاجتماعي، و لئن حاول أفلاطون التوفيق بين " التفسير الأسطوري الذي يعزو قدرنا إلى اختيار إرادي، وبين التفسير ذي النزعة الطبيعية الذي يعلّل طبائع النّاس بالوسط الجغرافي "[1]، فإن أرسطو يتجاوز المسألة بقول مستحدث، فليس يعنيه أن تكون الفضائل فطرية ولا غير طبيعية وإنما المهمّ عنده أن ننتبه أنّ الفضائل استعداد مكتسب " **واكتسابه يكون بالإرادة** "[2].

ليس هذا فقط، بل أرسطو يشدّد على مسألة الفعل والممارسة كآلية لتثبيت تلك الفضائل وترسيخها في النفوس، طبعا دون أن يُغفل دور العقل كمحدّد للوسط الذي عنده يكتسب الفعل أفضليته وتتحقق السعادة كنوع من المكافأة على كل ذلك السعي الدؤوب والإصرار المستبصر لفعلنا.

إذن نحن، و سياق القول يتطور و يتراكم مع أرسطو، ننفتح على مجال كانت الطبيعة مبتدأه، فإذا الإنسان يمسك بزمام المسألة، وفعله يُقحم كنوع من التواطؤ لإعادة بناء النسق الفلسفي برمته والابتعاد به من ميتافيزيقا الوجود إلى جماليات الفعل والممارسة الأخلاقية. لا شك أنّنا نسرع الخطو نحو قراءة جديدة لفلسفة سقراط وللإنسان الذي بشّر به.

---

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 197.

[2] ن م، ج1 ، ص 309 (التشديد من عندنا).

المبحث الثاني

بين الأبيقوريين والرواقيين: الطبيعة بما هي عمل

لكي نفهم جملة المنعرجات والتنوّعات التي طالت الفكر الفلسفي، وفتحت أمامه أنساقا مختلفة وقع التغاضي عنها وربّما النظر إليها بشيء من الاحتقار والتجاوز مع الخط الذي رسمته الأفلاطونية والأرسطية، علينا أن نبحث عن خط آخر في السير، ونوع مغاير من التلمذة للسقراطيّة وقع التخلّي عنها، ربّما كانت النهاية المأساوية للأستاذ هي بعض مبررات ذلك الازورار عن ذلك الخط، وربّما كانت المشّائيّة بطموحاتها السياديّة بعد أن انفتحت أمامها بقوة السلطان ممالك أغرت الأرسطية بالبحث عن بناء يتأسس على الصرامة المنهجيّة والنسقيّة الكليّة المؤسّسة للأنساق الكليانيّة.

فالفتوحات المقدونيّة كما أنّها فتحت الحصون فقد هتكت حجب ومخمليّات الفكر اليوناني، الذي كفّ أن يكون يونانيا صرفا. نحن اليوم على أعتاب الحقبة الهيلينستية " التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكا مشتركا بين جميع بلدان البحر الأبيض؛ فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويدا رويدا من مصر وسورية ووصولا إلى روما واسبانيا، وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان "[1].

في هذا السياق التاريخي وفي هذا التمازج الحضاري، خصوصا الاحتكاك مع ديانات

---

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة** ، ج 2، ص 34.

لها بناءها الانطولوجي المترابط، كان من البداهة أن تصرف الفلسفة " اهتمامها عن المشاغل السياسية لتصبّه على اكتشاف القواعد العامة للسلوك البشري وعلى توجيه الضمائر "[1].

إن هذا الامتزاج الذي عرفه الفكر اليوناني، وكل تلك الروافد المعرفية والمشاغل اللاهوتية، بالإضافة إلى جملة الإخفاقات والتهويمات التي سقط فيها الخطاب الفلسفي بإصراره مواصلة النظر إلى الممارسة الفلسفية كرديف للتعالي والترفّع الانطولوجي عن كل ما هو قابل للفساد، كل ذلك كان ولابد أن يستدعي في المرحلة الراهنة (المرحلة الهيلينستية) روحا جديدة، لا يمكن البتّة إنكار المحامل والغايات الإصلاحية في خطابها ومناهجها. روح، كما يستقرئها اميل برهييه، تتأسّس على ركيزتين أساسيتين؛ " أولاهما الإيمان بأنه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى قواعد للسلوك أو يصل إلى السعادة إذا لم يرتكز إلى تصور للكون متحدّد بالعقل، فالأبحاث في طبيعة الأشياء لا يكمن هدفها في ذاتها، أي في إشباع فضول العقل، وإنما غايتها أيضا توجيه دفة الممارسة. أمّا السمة الثانية – وقد أتت فعلا أُكلها – فهي الجنوح إلى انضباط مدرسي "[2].

نحن نتحدث هنا بالتحديد عن الرواقيّة والأبيقوريّة كأعظم مدرستين عرفتهما تلك الفترة واستطاعتا متجاورتين، برغم كل العداوة التي جمعت بينهما، أن تشيّدا، جنبا إلى جنب، ذلك الصرح الهائل من الفكر والتصور الإنساني عن الذات والوجود أعاد للفلسفة مصالحتها مع عامة الشعب، واستطاع أن يضمن للفيلسوف الكثير من الاحترام والتبجيل الذي يشبه أن يكون

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 2، ص 35.
[2] ن م، ج 2، ص 36.

مثل ذلك الذي ينعم به القساوسة والكهنة.

إذن مع الرواقية والأبيقورية يعود الفكر ليضع نفسه في خدمة الإنسان؛ سعادته واستقراره. وكفت الأشياء المعاشة والمتقلّبة في الوجود الإنساني أن تكون الوهم والخديعة، بل أصبحنا نسمع من الفيلسوف حديثا عن التطابق بين حقيقة الأشياء وظواهرها، وتلك مسألة سيأتي لاحقا أوان تفصيلها، نكتفي هنا بالإشارة أنه مع الرواقيّة والأبيقورية هناك رجوع للروح السقراطية المنهمكة في مشاغل هذا الإنسان الذي من واجبه أن يتحمّل مسؤولية تحقيق سعادته، وذلك عن طريق " استبعاد اللامعقول ورؤية فعل العقل الخالص وحده دون سواه في الطبيعة كما في السلوك "[1].

ولكن هنا، وهذا هو لب المصالحة التي يقيمها خصوصا الرواقيون بين الواقع والعقل، لا يقع " استبعاد المعطى المباشر والحسي بل على العكس معاينة العقل وهو يتجسد فيه. وليس ثمّة من تقدّم يقود من المحسوس إلى المعقول، إذ ليس ثمة من فارق بين واحدهما والآخر "[2].

كما أنّ السعادة ليست متوقّفة على كلّ تلك المعتقدات الدينيّة التي وإن كان موقف أبيقور، مؤسس المدرسة الأبيقورية، شديد الصرامة والاحتقار لها، مما جلب له الكثير من المشاكل والنعوت والتشويهات التي التصقت به وبمذهبه، فإن الصخرة التي يتشبّث بها الرواقيّون ويشدّون إليها مركبهم، مما جعلهم لا يسلمون من كل تلك التصدّعات التي أصابت مذهبهم وجعلته لا

---

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 2 ، ص 52

[2] ن م، م ص.

يسلم من الثلم، هي فكرة العناية الإلهية، والتي ولئن كان محمول القول فيها الاعتقادات اللاهوتية إلّا أنّ الإنبناءات النسقيّة تحيل على صرامة عقلية وخطيّة منهجية غاية في الإحكام. إذن، إذا كانت السعادة بعيدة عن التهويمات العقلية والتصورات اللاهوتية، فأين محلّها من الإعراب؟ وماهي شروط تحقّقها؟

الأبيقوريون كانوا شديدي الوضوح، إذ يكفي أن يحسن المرء التعامل مع ذينك السيدين المتناحرين على الدوام (اللذة والألم)، حتى يحقق لذاته السعادة والاستقرار، فليست اللذة عند أبيقور أن تنال قبلة من (الفطيرة الحلوة)[1] مثلا، وإنّما أن تكون الحياة خالية من " الألم الجسدي أو القلق الروحي "[2]، وتحقيق السلام النفسي الذي هو مرتبط بحسن التعامل مع الألم، وتحقيق اللذّة كبديهة طبيعيّة بعيدا عن المغالاة والأوهام الخادعة.

فسبيل اللذة، وإن كان يتحقّق من خلال الإشباع، فإنّ الإشباع حتّى في أبسط وأولى تحقّقاته الطبيعية، نظير ما نجد لدى الحيوان، يحقّق اللذة والسعادة. وبالتالي فمن " أوتي قليلا من الخبز والماء ضارع في الغبطة والهناء، جوبتير نفسه "[3].

كذلك ليس هناك من عزاء لأن يلتمس الإنسان من الإلهة العون أو الرعاية، فهذه الأخيرة في شغل عن كل ذلك بإدراكها السعادة في منتهاها بحالة الاطمئنان والسكينة التي تعيش فيها. لذلك فإن رجوع الأبيقوريين إلى الطبيعيّات الأيونيّة، والذي ينافسون فيه الرواقيين، ليست له خلفيّات رياضية ولا فلكية، التي كان أبيقور يجهلها تقريبا جهلا مطبقا، وإنّما من أجل ذلك

---

[1] اسم مستعار لإحدى صديقات أبيقور (هيديا).
[2] جوتليب، **حلم العقل**، ص 322.
[3] برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 2، ص 123.

الهدف الأسمى؛ أن يتخلّص الإنسان من هاجس الخوف والترقّب من المجهول. هم لا يفكرون في الموت، كشيء يرتجى منه خلاص ولا حتى عدم.

بالنسبة للرواقيّة، التي بخياراتها الأنطولوجية والاجتماعية، " استطاعت أن تكون المعين الذي لا ينضب بالنسبة لكثير من تلك المحاولات التي سعت إلى التوفيق بين الفلسفة والوحي "[1].

السعادة ليست في ذلك الصراع الذي يقحم الإنسان فيه نفسه محاولا التوفيق بين رغائبه وآلامه، وإنّما هي متحقّقة في التسليم والرضا. فالكون قائم على العناية الإلهية والقدرة الفاطرة. حيث لا يمكن تصوّر الوجود في نظامه المبصر واستقراره العجيب بغير قدرة فاطرة تكلأ الوجود بعنايتها وخصوصا هذا الكائن المحظوظ. ومن هنا فإنّ " التسليم بهذه الحقيقة من شانه أن يفضي إلى سلوك الرضا والتسليم "[2].

ودون الدخول في تفصيلات هذه (الجبريّة العقلانيّة)، التي يؤمن بها الرواقيون والتي سنجد صداها العميق لدي شيخنا الجاحظ، وسنتوقف عندها هناك بقدر ما يستحقه المقام، يكفي هنا أن نؤكّد أنّ إيمان الرواقيين بالقدر ليس هو بالمعنى السلبي المحتقر لكل مقدرة إنسانيّة، وإنّما هو اعتراف وتسليم بهذا (العقل) الذي يحكم الوجود، ولا يمكن لشيء أن يخرج عن سلطته. هو وجود تحت سيطرة العقل. فلا مجال في الطبيعيّات الرواقيّة " للمصادفة والفوضى كما الحال لدى أرسطو وأفلاطون وإنما لكل شيء مكانه في النّظام الكلي، وما الحركة والتغيّر والزمان بقرينة على عدم الكمال وعلى نقص الوجود، كما هو الحال لدى المهندس الرياضي

---

[1] عبد الغني، مصطفى لبيب، **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، مصر، د ت، د ط، ص 9.
[2] جوتليب، **حلم العقل**، ص 314.

أفلاطون أو عالم الأحياء أرسطو "[1]، هو وجود يخضع لما يطلق عليه عثمان أمين (الضرورة العاقلة) حيث كل " حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية لا مجال فيها لتخبّط (المصادفة) أو الكيل الجزاف، إذ القضاء المحتوم [هو] في الوقت نفسه عناية سامية تنشد الخير أبدا "[2].

لكن حتى وإن أمكن اعتبار حكمة الوجود ومعقوليته هي تطوير للعلة الغائية التي قال بها أرسطو[3] فإنّه ليس لديهم " أيّ استعداد، خلافا لما عليه الحال لدى أرسطو و ورثة أفلاطون، لإعلان قدم العالم بُغية إنقاذ كماله، فالعالم الرواقي عالم يحدث ويضمحلّ بدون أن تشوب كماله شائبة. وعقلانيّة العالم لدى الرواقيين لا تكمن، كما من قبل، في صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة، بل في **إيجابية العقل** الذي يخضع كل شيء لسلطانه "[4].

لكي نفهم مزيد الفهم البناء الذي يقيمه الرواقيون يكفي أن نقارنه بذلك الذي بناه سابقوهم. ولتكن المقارنة بينهم وبين أفلاطون وأرسطو، حيث يقول (أبروقلوس) في شرحه لمحاورة (تيماوس) فيما ينقله عنه امييل برهييه: " يقيم أفلاطون وحدة الكون على وحدة نموذجه، ويقيمها أرسطو على وحدة الهيولى و تعيّن المحال الطبيعية، ويقيمها الرواقيون على وجود قوة موحّدة للجوهر الجسمي "[5].

---

1 برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 2، ص 62.

2 أمين، عثمان، **الفلسفة الرواقية**، ص 177، نقلا عن، **في الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين**، ص 29.

3 عبد الغني، مصطفى لبيب، **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين**، ص 31.

4 برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج 2، ص 63. (التشديد من عندنا)

5 ن م، ص 66.

وفي سياق المقارنة والمقابلة بين البناء الذي يشيّده الرواقيون وذلك الذي يعلي دعائمه الأبيقوريون، يمكن أن نسجّل جملة من المقابلات التي باعدت بين المدرستين برغم أن الروح الوثوقيّة قد جمعت بينهما، والميراث السقراطي قد كان لهما المنهل الذي عنه وردا؛

*/ فإذا كان الأبيقوريّون يرون أن العالم هو نتاج عشوائي، فإنّ الرواقيّين يذهبون إلى أنّه مصمّم بنظام دقيق يراعي أدقّ التفاصيل، حيث أنّ هناك ربا خيّرا يحيط العالم برعايته.

*/ الأبيقوريّون ما كان لهم كبير اهتمام بالآلهة، وقد جلب أبيقور لنفسه الكثير من الأعداء باحتقاره للأديان والمعتقدات الدينية. وهو وإن كان لا ينكر وجود الإلهة، فإنّه يرى أنّها في راحة أبديّة لا يعكّر مزاجها أي شاغل، وتلك هي قمّة السعادة وراحة البال، فهي غير منشغلة بعشوائية هذا الوجود الذي تحكمه الذرّات وتحدّده وفق انحرافاتها التي لا يمكن التنبؤ بها سلفا. وهذا على نقيض الموقف الرواقي الذي يرى أنّ جميع الأشياء تسير تبعا للقدر على هيئة سلاسل متتالية من الأسباب والنتائج.

*/ عند الرواقيّين لا يمكن الحديث عن حريّة وإنما هو قدر مسطّر سلفا وليس للإنسان من حرية غير إرادة الفعل والمسؤولية الأخلاقية لأفعاله، وهذا عكس الأبيقوريّين الذين يشدّدون على حرية الإنسان تجاه أفعاله وسلوكه.

*/ الوجود عينه لدى الأبيقوريين، يتأسّس على الصدفة التي تجمع بين الذرّات في الفراغ في حين أنّ المادة لدى الرواقيّين" تنصهر بفعل حرارة نار تقوم بتشكيلها وتصميمها وتوجيهها

لتكون أشكال مختلفة، وأن الذرّات ليس لها علاقة بهذا الأمر "[1].

الموقفان، وبرغم الخطوط العريضة التي تفصل بينهما، كانا يبحثان، في الصميم، حول فكرة الاستقرار بمعناه النفسي والاجتماعي والأخلاقي، وكان خطابهما الفلسفي نوعا من الرجوع الصادق للخط الذي دشّنه سقراط المشغول إلى حد الهوس بسعادة الإنسان.

غير أنّهما ما استطاعا أن يسلما من اعتراضات معاصريهم و تشوّهات الزمن التي نالت منهما في عمق مذهبهما، فأبيقور برغم كل التسامي الذي أراده لمفهوم اللذّة ما استطاع أن ينقذ مذهبه ولا حتى شخصه من أبشع النعوت فهو " الخنزير " وهو المتهتّك، و مذهبه مذهب الفجور والإباحية.

كذلك لم يستطع الرواقيّون، برغم كل المحاولات وتلك الصياغات، أن يقنعوا خصومهم أنّ قولهم بالقدر هو ضمانة عقلانية لهذا الوجود وحتمية عليّة، ليس لها من محمول لاهوتي غير الصياغات والصور الشعبية. لكن يبدو أنّ محاولة الجمع بين (الطبيعة / العقل / الله) في حلقة واحدة، محاولة كانت من الجرأة والطفرة الأنطولوجية ما كان معه الرفض والتشويه أمرا متوقعا، بل ربما أمكننا القول إنّ ذلك الرفض يتأسّس على مشروعيّة إبستمولوجية متساوقة مع تلك اللحظة المعرفية، التي يصعب معها النظر للوجود ضمن تصور لاهوتي يقوم على مادية ضرورية ترى في الفعل المفارق عللا وأسبابا لازمة للوجود.

---

[1] جوتليب، **حلم العقل**، ص 340.

غير أن هذه الحماسة يجب أن لا تذهب بنا بعيدا في قراءة هذا التساوق بين العلل والنتائج، فالقول هنا هو بحث بالأساس عن النّظام والكمال الوجودي من أجل ترسيخ العدالة والأخلاق الاجتماعية التي هي شروط سعادة الإنسان، فالإيمان بالقدر هو بالأساس من أجل التصالح مع الطبيعة وبالتالي العيش وفق إرادة سليمة من كل تطاول ونكران للجميل.

ربما كان علينا أن ننتظر تباشير النهضة والانعتاق من العصور الوسيطة حتى يقع الربط واكتشاف مفهوم العليّة والحتميّة الطبيعية، التي مثّلت ثورة الفكر الفلسفي ودخوله مرحلة الحداثة.

الباب الثاني

الطبيعة من النص إلى الكلام

تمهيد

الفصل الأول : الطبيعة في النص القرآني

الفصل الثاني : الطبيعة في الكلام

تمهيد

إنّ النظر في الوجود عامة، و في الطبيعة على وجه الخصوص، لازمة إنسانيّة. وكما تبيّنّا من خلال السفر في أعماق الفكر اليونانيّ، فإنّ هذا المشغل كان الأساس الذي انطلقت منه مختلف العمارات التي شيّدها الفكري الإنساني. فالطبيعة والوجود عامة، هي محلّ الفعل ومبدأ النظر، والخطوة الأولى في السير والطريق للذهاب. ولمّا كان النظر في الطبيعة والتعريف لكينونتها محكوما ولابد بجملة من الاعتبارات ومفضيا إلى الكثير من الإحالات، ومؤسّسا للعديد من المواقف، فإن تتبّع مسارات تشكّل المفهوم والكشف عن المقاصد المعلن منها والمستتر، هي شروط أساسيّة لبناء مشهد مستقيم عن تلك الأحقاب والنظم المعرفيّة التي تراكمت في تاريخنا الثقافي، ومثّل مجملها المخزون الحضاري الذي نتحرك ضمنه.

الطبيعة مجال الإنسان، ومحلّ الحركة والفعل. ولكنّها قبل كل ذلك تصوّر للوجود وترتيب يحكم الأشياء. فالأعرابي وهو يكتشف ذاته، كان سؤال الوجود يشغله؛ حركته وتنوّعه.

النصّ كان المبادر بإخراج الأعرابيّ من تحت خيمته كي يبصر السماوات، وكي يسير في الأرض. فالضرب في الأرض يمكن أن يكون لغير طلب الرزق. والطبيعة اليوم كفّت أن تكون صامتة، لا حياة فيها، النص أنطقها وطلب الإنصات لها والتدبّر لمعانيها. غير أنّ صوت الطبيعة كان صاخبا، وحضورها بدا قويّا مربكا عند الكثيرين، مشوّشا حتّى على النصّ حضوره وفعله في النفوس. خصوصا إذا تزامن كلّ ذلك مع نصوص أخرى أعلنت عن وجودها،

نصوص لم تكن تصدر من نفس المشكاة التي يصدر عنها النص القرآني، ولا حتّى تسلم له القياد.

نحن نظرنا في تلك النصوص، بما قدّرنا أنّه ينير السبيل أمامنا، واستعرضنا أهمّ الأفكار التي كانت مطروحة أمام أنظار وعقول متكلّمينا. نظر ولا شك قد أوقفنا على جملة التأثيرات ومقادير الحضور لهذه النصوص في الكلام الإسلامي، خصوصا فيما يتعلّق بمسألة الطبيعة.

الآن، وفي هذا الباب، سيتركّز الحديث حول مسألتين نراهما من الأهميّة بمكان؛

المسألة الأولى تتعلّق بحضور الطبيعة في النص القرآني، وهي قراءة تحلّق بجناحين، جناح لغوي يبحث في الدلالة وسياقات بناء الألفاظ. وجناح إبستمولوجيي، يبحث في التصوّرات وسياق بناء الأفكار. لذلك أطلنا الوقوف عند التعاريف والمفاهيم وأكثرنا من الشواهد، وقد نكون بالغنا بعض الشيء في الإعادة والتفصيل، ولكن كل ذلك كان " لتدبير " اقتضاه المنهج وطلب الوضوح.

المسألة الثانية التي يريدها هذا الباب، هو النظر والتنقيب في السّياق الكلامي الذي نزعم أنّ القول بالطبائع كان استتباعا له. فنحن في بحثنا هذا ننطلق من جملة من الفرضيّات، من بينها فرضيّة مفادها أنّ القول بالطبائع ما كان مجرّد (الخيار الثاني المنبوذ) الذي ذهب إليه ذلك النفر من المتكلّمين، فاستحقوا اللعن، وإنّما هو بالأساس جملة من العوامل أهمّها قراءة للنصّ القرآنيّ من زاوية مغايرة، وتعامل مع (النصوص) بمسؤوليّة وأمانة أكبر، وأخيرا وليس آخرا، احترام لسياق الكلام دون الخضوع إلى مقدّمات موهومة وإشكاليّات مغلوطة.

الفصل الأول

الطبيعة في النص القرآني

المبحث الأوّل : تثبيت النصّ في الفكر الإسلامي

المبحث الثاني : تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي

المبحث الأول

تثبيت النصّ في الفكر الإسلامي

مثّل النصّ القرآني لحظة فارقة في تاريخ تشكّل وتطور الذهنية العربية. وكما يقول أبو زيد " ليس من قبل التبسيط أن نصف الحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنّها حضارة (نص)، بمعنى أنّها حضارة انبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها عل أساس لا يمكن تجاهل مركز(النص) فيه "[1]. غير أنّ ما امتاز به القرآن كنص موحى به، ولا يصدر عن ذاتيّة الباث، أنّه سعى إلى تكريس هذا التعالي الانطولوجي والمعرفي لدى المتلقي، وذلك لجملة من الأهداف سنحاول ضبطها. فهو يرسّخ في الذهنية العربية، تراتبية هذا القول وتعاليه المعرفي المفارق.

فالشعر والكهانة وغيرهما من أنواع القول المتداول في تلك البيئة، كانت العلاقات فيما بينها، رغم التوتر في بعض الأحيان، علاقات تشابك وتنافس على الواقع، بمعنى وغاية التداول. وبرغم أن بعضها كانت له الأولويّة والمكانة الخاصة، كالشعر مثلا، فإن تلك المكانة ما كانت تعني ولا تفضي إلى نوع من التعالي وطلب السيادة المطلقة، فكل مستويات الخطاب كانت تقبل التعايش والتأثير المشترك في الواقع، لكن أبدا ما كان الإقصاء وإصرار التهميش وفرض التعالي، صفات راسخة في تلكم العلاقة.

مع هذا الخطاب الجديد، هناك تراتبيّة في القول وسيادة سعى إليها هذا الوافد ونافح وكافح

[1] ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص 9.

طويلا من أجل الظفر بها و تأسيس العلاقة وفق شروطها.

فالخطاب القرآني منذ بداياته الأولى لا يقرّ بأي مساواة بينه وبين كل تلك الخطابات، بل أكثر من ذلك هو ينسفها ولا يقر لها بأيّ سلطة على الواقع، ولا يحترمها كمرجعية معرفية أو تحكّمية. قال تعالى ﴿ فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الطور :32].

بهذا المعنى مثّل الوحي من الزاوية الابستيمولوجية، قطيعة معرفية لا تقبل المهادنة، ورغبة واضحة لامتلاك المبادرة حيال الواقع.

هذه الصرامة وعدم التسامح المطلق مع كل الموروث السابق والمنافس على أرض الواقع، ربّما تعطينا بعض التفسيرات والإيضاحات عن ذلك العداء والرفض الذي جوبه به هذا الخطاب برغم هامش الحريّة الدينيّة التي كانت ميزة الجزيرة العربية. و كذلك برغم أنّ الدعوة إلى التوحيد العقائدي والتهجّم على الأصنام كانت مسألة ألفها الواقع وتعامل معها بتسامح كبير، بل هناك نوع من الاحترام والتبجيل الخفي لمواقف تلك الفئة من الدعاة، " قال ابن إسحاق: وحدّثني هشام بن عروة عن أبيه، عن أمّه أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: رأيت زيد بن عمرو بن نفيل شيخا كبيرا مسندا ظهره إلى الكعبة، وهو يقول: يا معشر قريش، والذي نفس زيد ابن عمرو بيده ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللّهم لو أنّي أعلم أيّ الوجوه أحبّ إليك عبدتك به ولكني لا أعلمه، ثم يسجد على راحته "[1].

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و آخرون، د ط، د ت، ص 255.

فهذا النصّ، وغيره كثير، يقف شاهدا على درجة التسامح التي كان العرب يقابلون به مختلف تلك الدعوات المجاهرة بالنقد، حتّى أنّ أشعارهم وخطبهم كانت تُحفظ ويقع تداولها دونما حرج. بل أكثر من ذلك، ربما كانت ندرة حالات التضييق وخصوصيتها تكون داعمة لموقف التسامح الذي هو الأصل والتضييق الاستثناء. فالحالة الوحيدة التي يحدّثنا عنها ابن هشام في سيرته، هي ما تعرّض له زيد بن عمرو بن نفيل من الخطّاب عمّه[1].

فقريش، والملأ المتحكّم فيها، ما كانت نفوسهم تضيق بتلك الدعوات، رغم المجاهرة والدعوة الصريحة ببطلان ما هم فيه من الاعتقاد.

الجديد والحاسم في هذا الخطاب الحنفي الجديد أنه لا يهادن البتّة ويرفض أي صيغة من صيغ التعايش والتجاور. فخطاب الوحي مفارق لكل ما سبق، وذلك ابتداء بالصيغة التي تشكل من خلالها والعلاقة المتلبسة التي تنزّل بها، والتي بقيت مستعصية على الفهم والإدراك. الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه بقي يكابد هذا الخطاب إلى آخر لحظات تنزّله. وحتّى التفسيرات التي قدّمت لهذا النوع من التواصل كانت أكثر غموضا.

إذن هذا الخطاب هو بالأساس خطاب غير مدرَك كصيغة تواصلية، ولكن الباهر في المسألة أن ذلك لم يمثّل عائقا تواصليا، ولا حتى حجة إدانة من قبل النص، إذ لم يقع التركيز على ذات العملية التواصلية وإنما كانت الإحالة على المضمون. وهذا الصرف و" التجاوز " لم يكن طبعا لغير أهداف ومرامي تأسيسيّة.

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، ص 231.

والنصّ كما تشكّل، والرسول صلى الله عليه و سلّم كما تعامل مع خصومه، تعطينا صورة جليّة عن كل تلك الصرامة التي خطّها الوحي والتزم بتبليغها الرسول صلى الله عليه وسلم[1]، تجاه سياسات الإغراء والتهديد التي قابله بها خصومه الذين كانوا بالأمس القريب لا يلتفتون مطلقا لكل دعاوي التوحيد التي نادى بها الأحناف وتغنوا بها في أشعارهم. ماذا كان يطلب النصّ من وراء كل ذلك الغضب ؟

وماذا يهدف بكل تلك الحروب التي يشنّها ؟

ربما كانت هذه الصرامة في تنزيل القول وإفساح المجال له في ذهنية المتقبل قد تبدو متعارضة والمرامي الإصلاحيّة والتقويميّة التي يبشّر بها هذا الخطاب. اعتراض قد يبدو وجيها، وتساؤل قد يكون مشروعا خصوصا وأن الخطاب القرآني لن يتوانى لاحقا (القرآن المدني) في التعامل مع الواقع ومع الطارئ بكثير من الأريحيّة والتفاعل، التي كانت، في كثير من الأحيان، مستفزّة ومربكة للأتباع.

غير أنّ الناظر المدقّق في استراتيجيات خطاب الوحي يدرك جيّدا أنّه لم يكن حريصا في بداياته أن يستهّل الاشتغال على الواقع بقدر ما كان حرصه منكبّا على إعادة صياغة الذهنية العربية وتحطيم بناها المؤسسة وآليات اشتغالها.

الخطاب القرآني منذ بداياته كان التصوّر والنظر وبناء الفكرة هو ما طمح إلى إعادة تشكيله. ولعل نظرة سريعة لقاموس المصطلحات المستعمل في القرآن وخصوصا في بدايات تشكّل

[1] طبعا منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في التنزيل والتبليغ اتسم بالكثير من المرونة والتفاعل مع الواقع. انظر: محمد بن عبد القادر الزغواني، علم التفسير، محاولة في القراءة والتأسيس، (متوفر على الانترنات).

الخطاب فيه تعطينا دليلا دامغا على ما نقول. ونحن ستكون لنا وقفة مفصّلة بعض الشيء مع هذا القاموس فيما سيأتي من تحليل.

للأسف القراءة الإيمانية لهذا التوجه التأسيسي، قد أفقدته زخمه وأبعاده المعرفية عندما لم تر في كل ذلك المجهود التنظيري سوى تدعيم وتأسيس التوحيد ومواجهة الشرك. ذلك أننا نعتقد أنّ مسألة الألوهيّة برمّتها، وإن كانت من بين مرامي الخطاب وأهدافه، إلّا أنّها جزء من كل وليست جوهر المسألة كما هو السائد من القول. فالشرك كما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية وفي قريش على وجه التحديد، مسألة اجتماعية، سياسية بالأساس، ربّما لو نُظر لها من وجهة نظر اعتقادية صرفة ما كانت لتشكّل خطرا مهددا لمفهوم الألوهية.

غير أنّ هذا الشرك بما يتأسّس عليه من تسامح وانفلات من كل ضابط وحدود في تصنيف القول واحترام شروطه، يهدّد بغياب المعنى، وانفتاح الوجود برمته على المجهول. وهذه هي التهمة والإدانة الحاسمة التي يوجّهها الخطاب القرآني لهذا التعامل اللامسؤول للعربي تجاه اعتقاداته. وهي الحلقة التي منها ينسج الخطاب القرآني أولى أساسيات القول عنده؛ **البحث عن المعنى.**

فالخطاب بهذه الصرامة، التي تأسّس عليها وجعلها خصيصة قوله، إنما كان يهدف من خلالها إلى تهيئة الأرضية وتحصين الأسوار ورفعها إلى أقاصي الحدود، لأنّ ما سيبنى هنا شيء غير قابل لأي تلاعب أو تهاون مهما كانت المبررات؛ إنه المعنى والوجود.

المعنى هو الحقيقة، بغيابه تفقد الأشياء خصائصها ومبرراتها، فأهمية الأشياء وميزان التعامل بها، هو ما تحمله من معاني وتحيل عليه من قيم ومحدّدات. لا شيء، هكذا يقرر الوحي، على البداهة والسجيّة، ولا فعل خارج سياق المسؤولية، ولا قول بغير وظيفة في الجملة، لا حشو في الكلام، ليس من شيء إلا وله إحالة على معنى يجب أن يدرك.

الوجود كذلك حقيقة يجب أن تُحترم و يُعاد لها الاعتبار، وذلك بالوعي به واحترام شروطه. وهذا التلازم بين المعنى والوجود هو الجوهر الفرد، بلغة المتكلّمين، الذي سيشكّل جسم النصّ بالإتلاف والتمازج طورا، والطفرة والكمون طورا آخر.

فالنص كان واضحا، شديد الحسم في إعادة الاعتبار لمفهوم الكلمة ومحاربة القول المنفلت في الذهنية العربية التي كانت تتبنّى (البراغماتية الدينية) في إيمانها، لما يوفّره ذلك النوع من الإيمان من مكاسب مادية واجتماعية وسياسية، بالإضافة إلى " اعتبار الدين مسألة شخصيّة [حيث] لم يكن التدخّل في الشؤون الدينية الفردية أمرا واردا. يمكن تلمّس ذلك من وجود النصّارى واليهود في مكة. وتعضيدا لهذا الرأي يمكننا اتخاذ موقف العاص بن وائل الذي أجار عمر بن الخطاب حين دخل الإسلام بقوله لقريش: رجل اختار لنفسه أمرا فما لكم وله، كذلك مطالبة قريش أبي بكر على مواصلة تعبّده داخل بيته دون الإساءة إلى الآخرين "[1].

حوارات الخطاب القرآني مع معارضيه، والرسول صلى الله عليه و سلم مع الملأ القرشي تقف شاهدة على ذلك الفهم الذي كانت تتبناه الذهنية العربية للإيمان[2]، وذلك التوجّه الذي كان

[1] الحلاق، جمال علي، **مسلمة الحنفي**، قراءة في تاريخ محرّم، منشورات الجمل ، بغداد ، ط1 ، 2008 ، ص 17

[2] طبعا نحن نتجنب الإغراق في التهميش والإحالة على النصّوص حتى لا نرهق النصّ، حيث نفترض قارئا مختصا أولا، وثانيا نعلم جيدا أنّ كل النصّوص التي نلمّح لها معلومة عند الجميع، تكفي هنا سيرة ابن هشام التي أحلنا عليها سابقا، فهي غنية بالنصّوص.

يتأسّس على احترام القول ما لم يصادم المصالح ويفضي إلى مشاحنات. أي أنّ القول كانت له مطلق الحريّة والسيادة على المعنى والمفهوم.

ولمّا كانت (الكلمة) هي المعلم الحضاري الأكثر بروزا وتألّقا في الجزيرة العربية، فإنّ استهداف ذلك الصرح الشامخ (الكلمة / الخطاب) هو إمساك بدفة القيادة، ووضع اليد على الجينة المتحكّمة في البناء والتشييد. وهذا ما وعاه الخطاب القرآني واشتغل عليه بصرامة وجدّيّة من أجل إعادة نحت الشخصيّة العربيّة كحامل لهذا المشروع الإصلاحي والمسوّق له.

فالوحي يقدّم نفسه منذ البداية، وبدون أي تورية، كرسالة كونية تستهدف العالم بأسره بل أكثر من ذلك، هي الوجود كلّه، المدرك منه وغير المدرك، تريد أن تصحّح مساره وتعطيه معناه الدقيق. ومن هنا كانت السيطرة على (القول) هي المنطلق للبناء.

ليس مستغربا ولا مدانا ذلك التمثّل الساذج والبكر الذي نجده في الذهنية العربية للوجود، فذلك الانفتاح الذي يتحرّك فيه الأعرابي، وذلك الانعدام شبه الكلّي لمقوّمات المدنيّة، والعيش في العراء، والتحلّل من كل التزام اجتماعي غير أعراف القبيلة، كل ذلك جعل تمثّل الطبيعة والكون جملة، غائم الملامح، متلبّس المعاني، ساذج الدلالة. فالطبيعة عند الأعرابي تعني الامتداد وعدم الثبات. فالخوف والتوجّس هو الشعور المهيمن على الاعرابي تجاه طبيعته. فالمعالم كثبان رمليّة تشكّلها الرياح كيفما اتفق بغير أسباب ولغير أهداف، والنظر لا يستوقفه قريب ولا يستفزّه غريب.

وقد انعكس ذلك على لغة الأعرابي وفكره، فلست تجد في قوله من معالم الوجود إلّا القليل من الكلمات، وحتى ما استعمل منها كانت الأغراض الشعرية أسبق إليه وأمكن منه.

وهذا الغياب للطبيعة كمفهوم ومقوّم أساسي في وجود الأعرابي، قد ساهم وأثّر في تلك الذهنية المفتّتة في نظرتها الفسيفسائية للطبيعة، فهي كحبّات الرمال، ليست العلاقات والاتصال تحكمها، وإنما هي ذرّات تعبث بها الأقدار كيفما اتفق. حتّى النجوم، ولئن كانت ثوابت بها الزمان يتحدّد عندها والأماكن تعرف صفاتها، فإن وجوه الأحبة قد غلبت عليها فهي لها صفات.

ما نريد أن نقوله: إنّ الأعرابي ما كان له ذلك الوعي بالطبيعة كمحلّ ومتعلّق بوجوده ومنطلق لحياته العالمة. هو يعيشها و يتفاعل معها وفق تأثيرها على قوته ورغد عيشه، أمّا وجوده الانطولوجي فما كان لحبّات الرمال تلك من اثر، غير أن تكدّر عيشه وتعطن ماءه.

لذلك، وفي سياق القضاء على هذه الصبيانيّة في التعامل مع الوجود، نجد القرآن منذ بداياته يحيل على الطبيعة كمعطى حاسم ومحدّد في هذا الوجود، فهي الآن الآية والدليل والحاكمة والشاهد على القول. هي تبعث في ذهن الأعرابي كمعطى هام على صدقيّة القول. من خلالها ونتيجة علاقته المتينة بها يكتسب تعاليه وسطوته.

الوحي يقدّم نفسه على اعتبار أنّه الخطاب الوحيد الذي تربطه بالطبيعة علاقة تطابق وانسجام. وهذا البعث للطبيعة، كمتحكّم وفيصل في الدعاوي التي ينطلق منها النصّ القرآني، هو الذي أربك وباغت الأعرابي الذي ما كان يتوقّع أو يتفهّم كيف أنّ وجوده وعالمه الذي يحسب انه

يمسك بزمامه، يكون شاهدا عليه، فاضحا لجهله وضياعه. كيف أنّ هذا الوجود يقرّ ويعترف باللاوجود (الغيب)، ويكون أكبر شاهد وحجة له.

فالقرآن بكل دعاويه إلى (النظر / التدبّر / التفكّر / التبصّر)[1] يعيد بناء هذا العالم الغائب عن الأعرابي، كوجود له كل مقومات الحياة، والفعل والحضور.

*/ أولا هو عالم غير منعزل عن ذات الإنسان.

*/ ثانيا هو عالم له حضوره الفاعل والمؤثر في وجود الإنسان.

*/ ثالثا، وهو المعطى الأكثر أهمية، أنه عالم يتأسّس على النّظام والعدل ويمكن أن يكون الدليل والشاهد والحكم في هذه الحياة.

هذه الفكرة، التي تُستعمل في مستهلّ الخطاب لأغراض دعوية وترويجية وحتى حجاجيّة، سنرى لاحقا كيف كانت المنطلق والأساس الذي انطلق منه البعض، وهم القليل للأسف، في بناء تصور ثوري و(حداثي) – طبعا منظورا إليها في سياق الخطاب المعرفي الرائج حينها– عن الطبيعة والطبائع...

هل قلنا الطبائع ؟ ! لنقف إذن عند هذا الحد حتّى لا تأخذنا الحماسة فنلقي بكل ثمارنا دفعة واحدة.

1 للوقوف على تواتر ورود هذه المصطلحات في القرآن نحيل على ، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث، القاهرة ، د ط ، د ت. (الانترنت أصبحت اليوم وسيلة سهلة وسريعة لكل تلك التفصيلات).

كخلاصة لما أسلفنا نقول: إنّ هذا الخطاب المتعالي والرافض لتهمة البشريّة، ينطلق ممّا هو دونها ليبني تعاليه ومفارقته. اليوم الطبيعة والوجود عامة هي حجّته على هذا الإنسان، ودليل الإدانة إن هو أنكر هذا الخطاب الذي ينسج رداء كبريائه وتعاليه، من كل تلك الأشياء التي كان الأعرابي يحتقرها ولا يرى لها في الوجود اعتبارا ؛ الجبال والسهول و حتى الحيوان والمحتقر من الحشرات، هي عوالم مثله، بل قد تفضله بما تمثّله من شهادة ودليل على قدرة الخالق وتعاليه، قال تعالى ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام:38].

هكذا الطبيعة قد غدت تبكيت الإنسان ولسان جحوده، حيث تُعطى الحُظوة والمعنى برغم كل ما (للكلمة) من مكانة في الذهنية العربية، وفي مختلف مستوياته الوجودية.

فالأعرابيّ، فارس القافية، قد طوّحت به جمالية الصورة، ورمزيّة الدلالة، بعيدا في مجاهل القول ومفاتن الشكل. فبحثه عن القافية، وانسياقه وراء ضرورات السجع والتقابل، قد جعلت منه مُفتّنا بامتياز، لتصبح اللغة عنده شبيهة بالصحراء تقوم على الترادف في التسمية. حتّى أرهق من جاء بعده في الحصر والعدّ. فتجد للشيء الواحد العشرات من الأسماء والصفات. وكأنّ اللغة في تصوره لوحة فسيفسائية تستمد مكانتها وقيمتها من عدد الأحجار والقطع فيها.

وطبيعيّ جدّا أن تكون نتيجة هذا التوجه ضمور المعنى، بل ربما قلنا: ذوبانا له واندحارا لسطوته على الكلمة. فالأعرابيّ بما يفرط في النحت والاشتقاق، يمنح نفسه مجالا رحبا للمناورة والاشتغال على اللغة بغير ما قيد ولا ضابط يلزمه الوفاء للمعنى.

حيث يصبح هذا الأخير (المعنى) المتحكَّم فيه، لا الحاكم في بناء النسق.

فذلك القاموس الرهيب الموضوع تحت تصرّف الأعرابي، يمكّنه من التلاعب بالمعاني كيفما شاء، وأن يقول فلا يخطئ، و يخطئ فلا يدان، باعتبار أنّ الكلمة تقول أكثر من معناها، والعبارة ربّة خالقها، واللفظة بحسب لافظها.

وهذه الخصوصيّة التي يمتاز بها خطاب الأعرابي، إلى جانب ما تسمح به من مرونة في التوظيف والاستعمال، تفسح المجال التداولي على اللامنضبط واللامسؤول من الموقف. فالأعرابي منفتح جدا في علاقاته وارتباطاته الاجتماعية والسياسية. ما يعقده اليوم قد يتحلّل منه غدا، ومن يهجوه الليلة قد يمدحه إذا أصبح رائق البال، اللغة تسمح بكل ذلك.

والدلالات تُبنى بغير ضابط، فالشيء يُسمّى بجزئه وبعضه وكلّه وضدّه. والكثير من الكلم له من الأريحيّة أن يسمح بالتلاعب بألفاظه تقديما وتأخيرا وتبديلا، بدون أن ينال ذلك من المعنى شيئا.

هل هو نوع من التحلّل والميوعة المفهوميّة؟ أم هو الانسياق وراء المصلحي والبراغماتي؟

هل هي العلاقات المتحكّمة في البناء، وليكن المراد والمقصد من بعد ذلك ؟

يبدو أنّ كل ذلك كان صحيحا. فالمهم بالنسبة للأعرابيّ أن تكون القافية مستقيمة والكلمة ليست نشازا في البناء الصوتي خصوصا.

الخطاب القرآني يرفض هذا التلاعب السمج، وهذا التحلّل الفاضح. فجمال العبارة وإيقاع الجملة ليس أبدا تعلّة لاختراق المعنى والعبث به. فالوجود هو بالأساس مجموعة من المعاني والكليّات التي يجب أن تحترم، والصدق هو أساس الكلمة، والحقيقة منتهى اللفظ.

القرآن يؤسّس الجديد من القول بإعادة الاعتبار للمعنى، حتّى ولو كان ذلك على حساب العلاقات. الصدق والحق هما الفيصل في القول. وإعطاء الأشياء جوهرها مقدّم على تفتيتها والتنطّع في التسمية والتوصيف. فليس من قيمة للشيء أن يكون له مائة اسم، وإنّما أن يحيل على متعيّن، صادق في معناه. الخطاب القرآني في كلّ ما يمسك من الأشياء، وفي كل ما يضع من أسس، يحرص أشد الحرص على إبراز حقيقة الشيء وجوهر ذاته. هي معاني الأشياء وحقيقتها ما به تكون المعرفة ويبني القول نسقه، لا التوهان في التفصيلات واللعب على المترادفات. والأشياء بما تحيل عليه وتؤسّسه من دور في الوجود إنما تستمدّ مكانتها، وليس بما تحمل من كثير الصفات. القرآن يدين استهام المعنى[1]، وضياع حقيقة الأشياء وما تحيل عليه.

فالطبيعة، والوجود عامة، قد أُعطيت هذا الكائن لتكون مرقاه إلى تلك العوالم المفارقة، ودليله في السير إليها. وربما لو أحسن الإنسان قراءة خطاب الكون، لما كان في حاجة إلى خطاب الوحي.

[1] قال تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴾ [الشعراء:225].

فهل بهذا المعنى يمكن القول: إنّ الوحي هو بالأساس خطاب إدانة لضياع الإنسان وعجزه أن يتعامل مع واقعه ويحسن فك رموزه ؟

إن حالة الصبيانية التي انساق وراءها الأعرابي، ورفضه أن يكون لقوله حدودا وضوابط تسوسه، هو الذي أدى به إلى حالة (الجاهلية). فالقيود والمعاني، هي التي تبني المعرفة وتؤسّس الحقيقة في الكون، أمّا التزلّف بالمتشابه من القول، والمشوّه من المعبود، هو سقوط في حالة اللبس والوهم والشرك.

الوجود حقيقة والمعنى غاية، هذه هي المعادلة التي يضعها الوحي ويطالب الأعرابيّ بالانخراط الجاد في تحقيق أبعادها واحترام مقتضياتها.

المبحث الثاني

تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) ﴾ [العلق].

هذا هو النصّ الافتتاحي الذي يقتحم به الخطاب القرآني عالم الأعرابي الساكن والمطمئنّ إلى ما ترّسخ لديه من أنماط العيش والإدراك. والنصّ بعيدا عن كل حيثيّات تنزّلاته العجيبة والمربكة والمستفزّة غاية الاستفزاز، يتأسّس على الترادف والتكرار:

- اقرأ باسم ربك / اقرأ و ربك
- الذي خلق / خلق الإنسان
- علّم بالقلم / علّم الإنسان/ ما لم يعلم

أربع جمل تتبني على ثلاث كلمات أساسيّة (اقرأ – خلق – علم).

هنا بنية مستحدثة، ما هي بالشعر فنجد الصدر والعجز، وقافية تسوق خطو الكلم، ولا هي من ذلك النوع الذي ألفه الأعرابي على ألسنة الكهّان والسحرة، ولا حتّى شبيهة بذلك المتداول باحتشام من قبل من عُرفوا بالأحناف.

إذن منذ البداية تتحدّد إستراتيجية النصّ وآليات اشتغاله؛ خطاب استعلاء وتحدي، خطاب بناء وتأسيس. الأمر استهلاله، والتكرار توكيده وإصراره. وهناك أيضا تقابل في منتهى التضاد بين

الباث والمتلقي. فالباث { ربّك الذي خلق / ربك الأكرم }، والمتلقي { لم يعلم }، بل حتى وسيط العلاقة يستشعر في ذاته التعالي ويمارسه (فغتّني / فغطّني)، والنتيجة: " فرجع بها رسول الله صلى الله عليه و سلم يرجف فؤاده "[1].

*/ فما هي محدّدات هذا (الوجود المستأنف) الذي جاء بها الخطاب القرآني ؟

*/ وبالتحديد كيف يعاد بناء الوجود وعلاقاته في القرآن الكريم ؟

{ اقْرَأْ } يا محمّد ما يكتبه { الَّذِي خَلَقَ } وذلك لتُعلّم ما لم تعلم. ففي الوجود فعل { خَلَقَ } يستدعي من الإنسان فعل { اقْرَأْ } ليكون به ومعه حصول العلم بعد أن لم يكن موجودا. فالعلم بهذه الصياغة ووفق هذه المعادلة مشروط بالاستجابة لهذا الأمر { اقْرَأْ }. والأمر بالأساس متعلّق بما { خَلَقَ }، والآمر بالقراءة والخالق للمقروء هو واحد { رَبُّكَ الأَكْرَمُ }، وبالتالي فيستحيل المرور من حالة (اللاعلم) إلى حالة العلم إلّا بالاستجابة لهذا الأمر، مع ضرورة استحضار واحديّة الآمر والخالق الذي هو { رَبُّكَ الأَكْرَمُ }.

منذ البداية هذا النصّ يبني ويؤسّس لمستحدث من العلاقة يراد لهذا الكائن أن يكون الطرف الفاعل فيها والبارز من خلالها. فالخطاب القرآني بهذا الاستهلال يكشف في تكثيف رهيب لمجمل مرامي الرسالة التي هو بصددها (لا ننسى أنّه في رواية ابن هشام أنّ المقطع الأول

[1] لتمام الحديث انظر، **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، حديث عدد 3.

من سورة العلق [1-5] جاء به جبريل في كتاب في ديباج، وكأنّه ترميز أن هذا المقطع يلخّص كلّ الكتاب).

بناء علاقة بين هذا الكائن (الإنسان) وهذا (الخلق) الذي هو جزء منه بطبيعة الحال، والعلاقة هي بالأساس من أجل الخروج من حالة اللاعلم { مَا لَمْ يَعْلَمْ } إلى حالة العلم مع البقاء متيقظا إلى { رَبُّكَ الأَكْرَمُ }.

كذلك من خلال هذا المقطع الافتتاحي نتبيّن المسألة الأساسيّة التي تشغل النصّ، إنّها المعرفة والإدراك. الخروج بـ (الأعرابي / الإنسان) من حالة الانسحاق حيال وجوده إلى حالة العلم والإدراك به. النصّ وكأنّه يقدّم إشكاليته الجوهرية التي سيشتغل عليها. هو هنا لا يفصّل ولا حتّى يجزّئ ورشات عمله، وإنّما هو بأسلوبه الذي سيمتد على طوال النصّ القرآني يكثّف المعاني ويمزج بعضها ببعض.

لذلك فنحن نعتقد أنّ القراءة السيكولوجية التي يقدّمها ناصر حامد أبو زيد تجانب الصواب، حيث لم تسعفه في النفاذ إلي المرامي الحقيقية لهذا المقطع، بل أكثر من ذلك فهو حين ربط بين ذات الرسول والنصّ قد قضى على كل التعالي والسياديّة التي جاء بها النصّ وأسّس لها. فلا يمكننا بحال من الأحوال أن نعتبر أنّ " الآيات الأولى التي نزلت من النصّ في عملية الاتصال الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمّدا وتحرّك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة و التحنّث "[1].

---

[1] ابو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2014، ص 65.

هذه الآيات في تصورنا الشخصي هي في طموحها على العكس من ذلك بكل تأكيد. فالأمر بالقراءة والدعوة إلى الانتباه إلى الخلق، مسائل ما كانت بالمرة شغل محمّد صلى الله عليه وسلّم ولا قومه، ولا حتى من اعتبروا فيهم من المصلحين (الأحناف)[1].

النصّ وكأنّه يتجاوز كل الإشكاليات السطحية والهموم الموهومة التي كانت ظاهر أزمة الأعرابي، والتي كانت تشغل يومه وتؤرق ليله وتؤسّس للعلاقات عنده، وذلك بغية النفاذ إلى عمق المسألة المعرفية والأنطولوجية التي لم تكن لتخطر على بال أحد بمن فيهم الأحناف ولا حتى الرسول صلى الله عليه و سلم ذاته. قال تعالى { تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَاصْبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ } [هود :49].

فالخطاب القرآني، برغم كل التعالي الذي يتأسّس عليه و يفرضه، يرتفع بهذا الكائن ويفتح له في الوجود دورا وفي الحياة مسؤولية. فالتعالي لم تكن غايته قهر هذا الكائن والاستعلاء عليه، وإنما التأسيس لشروط انعتاقه من سطوة وجوده وعجزه الإدراكي. وليس هناك من طريق للتخلّص من قهر الوجود أفضل من إدراك حقيقة فعل الخلق وامتلاك شروط المعرفة.

فأمر الاستهلال { اقْرَأْ } لم يكن إذن بغاية القهر، و(الغط) ما كان الترهيب هدفه، وإنما إبراز الدور والتنبيه على جسامة وخطورة المهمّة.

الخلق (الوجود) هو المعطى المقحم في هذا الخطاب، وهو هنا سبيل المعرفة ومبتدأ العلاقة بين الخالق والإنسان، ووسيط المعرفة والعلم. الخطاب القرآني يمارس نوعا من الاستفزاز

---

[1] علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ساعدت جامعة بغداد في نشره ، ط 2 ، 1993 ، ج6 ، ص455.

والرجّة مع متلقّيه، فهو ليس ذاك الخطاب الشعري المألوف والمنخرط في هموم القبيلة وصراعاتها، ولا هو خطاب الكهّان المطلوب كدعامة وضامن لاستمرار الوجود الآمن للقبيلة. هذا الخطاب، المفترض بحسب لواحق الدعوة أنه يعيد تأسيس الوجود الإلهي في القبيلة، لا ينطلق من هذا الهدف، وإنما يطرح مسألة تبدو مستغربة ومستفزة { اقرأ } ! أي أمر هذا في هذا السياق الأنثروبولوجي الذي يعيشه الأعرابي المستهلك بكلّيته في صراعات وجوده ومتطلبات استمراره ؟ وأي معرفة قد تغريه حتى يتخلّى عن طمأنينة السكون، حتّى و إن كان ينبني على { مَا لَمْ يَعْلَمْ }؟

لا أظن أن النبيّ صلى الله عليه و سلّم ذاته ولا قومه، كانت مثل هذه الدعوة وهذا الاستهلال أن تمثّل لهم مطلبا ولا حتّى محرّكا للاستجابة والانخراط في هذا المشروع الذي يبشّر به الخطاب القرآني.

هنا بالتحديد، فيما نزعم، تتجلى روعة الاستهلال والدخول في عملية إعادة تأسيس وبناء الذهنية العربية، التي لم يكن (الاعتقاد) هو مأزقها، ولا حتّى إشكالها المؤرق، فعلى عكس ما انبنى بعد ووقع توظيفه، الشرك المدان والمهاجم، لم يكن ذاك الذي يمسّ الذات الإلهية وحضورها في فكر الأعرابي، وإنما ذاك الذي يجعل الألوهية في خدمة المصالح السياسية والاقتصادية، ولا يرى في كل الرأسمال الديني، وحتّى الشعائر الدينية، سوى المردوديّة النفعية.

إذن الإيمان البراغماتي والانتهازي هو المدان. قال تعالى { ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [آل عمران:77][1].

إن ما قام به الملء وأصحاب السيادة في الجزيرة العربية، وما استبطنه الأعرابي، انسياقا وانسحاقا مع ذلك الخط، هو أن أصبح جوهر الاعتقاد والإيمان ينبني على البراغماتية الظرفية. أي أنّ المعبود يستمدّ مكانته وهيبته من جملة المكاسب والتحقّقات التي يضفيها على الواقع. المسألة التاريخيّة والرمزية ما عادت المحدّد الأساسي للمسألة الاعتقاديّة، وهذا ربما كان من أبرز الأسباب التي حالت دون الاستجابة لإغراءات الديانتين السابقتين (اليهوديّة و المسيحيّة). فالانغلاق العقائدي والخطية الإيمانية مسائل غير ذات جدوى ولا تحقّق أي مردودية اجتماعية ولا سياسية في تصوّر الأعرابي.

الانحراف لم يكن إيمانيا، وإن كان هناك الكثير من اللبس فيه، والإصلاح لم يكن وسيلته العقائد، وإن كانت أنماطه السبيل إليه. الانحراف كان أساسه الجهل والابتعاد عن منابع الإدراك، والإصلاح كانت وسيلته المعرفة وإعادة تأسيس الفكر، لذلك استهلّ الخطاب بـ { اقرأ} كي يعلم الإنسان { ما لم يعلم }. إنها الدعوة ولفت النظر للوجود والكون من أجل تصحيح مسار هذا الكائن الذي بفقده العالم الذي يعيش فيه فقد ذاته، وبفقده لذاته أضاع خالقه والوجود برمّته.

[1] وردت كلمة { ثمنا قليلا } مقرونة بـ { تشتروا / ليشتروا / يشترون / اشتروا } في تسع مواضع في القرآن وكلّها تدين وتحذّر من تلك العلاقة النفعية التجاريّة مع العهد والكتاب [البقرة: 41 – 79 – 174 / ال عمران: 77 – 187 / المائدة: 44 / التوبة: 9 / النحل: 95].

من هنا تبدأ ملحمة الإصلاح وإعادة تشكيل الذات العارفة ومنابع الشعور والإدراك لدى الإنسان؛ اعرف دنياك التي فيها تعيش، تعرف ذاتك، وبمعرفتك لذاتك تصل إلى الخالق وتمتلك الوجود.

لعلّه من المفيد أن ننطلق في تلمّس خصوصيات هذا الخطاب وجملة الاعتبارات التي جعلت منه نصّا وقبل ذلك خطابا مغايرا مضمونا لكل ما ألفته الذهنية العربية من خطابات تصدر عن مفارق، أن ننطلق من المعجم الذي اشتغل عليه الخطاب القرآني ووظّفه.

*/ **الأرض** (الأرض، أرضكم، أرضنا، أرضهم، أرض) ترد ثلاث مائة وواحد وستون مرة (361).

*/ **السماء** (السماء، السماوات) ترد ثلاث مائة و عشر مرات (310).

وهما تقريبا يردان متجاورين في أغلب المواقع، وهذا التراداد الكثيف له أكثر من دلالة. فالحضور البارز يحيل ويشير إلى المكانة التي يضفيها النصّ القرآني على هذين البعدين من الوجود. الدلالات تكمن أوّلا في الربط بينهما، فنادرا ما ترد هذه اللفظة دون أن تتبع أو تسبق الأخرى، وهذا الإصرار على التلازم والتلاحق لا يخفي مدلوله الانطولوجي وبعده المعرفي.

وثانيا، في سياق الورود ومطلوبه، ربطهما بجملة من المصطلحات الهامة، والتي بدورها مثّلت المنعرج في الرؤية والتصوّر حول هذا الكائن ووظيفته في الوجود، والنصّ وطبيعة حضوره في الوعي والتأسيس للإدراك.

فإذا كانت قافية الشاعر وقفلته هي بالأساس حرف أو حرفين، فإنّ هذا الخطاب يبني فاصلته على مصطلحات وتراكيب هي بمثابة المفاتيح والروابط؛ مفاتيح لإدراك مغاليق المعنى، وروابط لبناء النسق والتصور. والناظر في كل تلك الفواصل تستوقفه أربع منها هي الأبرز والأكثر دلالة، والأشد تعلّقا باللفظتين السابقتين (السماوات والأرض)، إنها أربع فواصل كثيرا ما تلحق ذكر السماوات والأرض أو تسبقهما كافتتاح:

*/ لعلكم تعقلون / لعلهم يفقهون / لعلهم يتفكرون

*/ لقوم يفقهون / لقوم يتفكرون/

*/ أفلا يعقلون / أولم ينظروا

أسئلة إنكارية كثيرا ما تمثّل الفاصلة التي تنتهي بها الآية ويحسم بها الجدل الدائر ضمنها كنوع من الإفحام والتبكيت عن ممارسة ما كانت تمثّل بالنسبة للأعرابي شرط وجود ونمط تفكير. فالخطاب القرآني يطلب علاقات ويؤسس روابط جديدة كل الجدّة.

طبعا ليس من السهل تتبع مسارات تطور المصطلحات والمفاهيم في الفكر الإسلامي، لكن جملة الإضاءات التي يقدّمها علم الدلالة[1] Sémantique ، وخصوصا البحث المميّز الذي أسهم به الباحث الياباني (توشيهيكو إيزوتسو)[2] في التأسيس لهذا العلم ضمن الدراسات القرآنية، يرسم لنا صورة واضحة المعالم لتشكّل وبناء المصطلح والمفهوم في الخطاب القرآني

[1] " علم الاصطلاح ، علم الدلالة Sémantique فرع من اللسانيّات يهتمّ بالاصطلاح وبدلالة الكلمات، بنحو خاص الدراسة التاريخيّة لمعنى الكلمة في مختلف تقلّباتها " لالاند ، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001، ص 1262.

[2] إيزوتسو، توشيهيكو، الله و الإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة و تقديم د هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 2007.

عبر اختراق المنظومة الدلالية للأعرابي، وإعادة تشكيل الذهنية العربية. وذلك لا يتم إلّا بعد استحضار الوعي أنّ اللغة تلعب الدور " الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه، من خلال إعادة تنظيم المفاهيم (القديمة والمستحدثة) وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقدة ومتداخلة تشكّل نظاما جديدا ذا طبيعة مختلفة كلّيا عن النّظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقا، ويترتب عن ذلك فهم جديد للعالم ودورا جديدا للإنسان فيه "[1].

اغتناء اللفظ غير مشروط بفعل النحت، فسياقات الورود ومتعلقات الصياغة قد تكسب اللفظة من الثراء والسعة ما قد يجاوز حدّها المعلوم، فتصبح اللفظة بحكم الجوار غير ما كانت عليه. وتختال المعاني البكر تزاحم في استعلاء ما اغتناه الفكر من تلك اللفظة، حتّى لكأنّ القديم من المعاني في حكم المدان. ويجتهد الفكر بمجرد أن يمسك خيط النسج في إعادة بناء عمارة اللفظة عن طريق ثنائية الفتق والرتق؛ فتق ما خلق من المعاني، ورتق الجديد الناضر في مجمع الثوب. هذا ما يعلّمنا إيّاه علم الدلالة، وهذا ما نرى الخطاب القرآني قد مارسه واشتغل عليه في عمليات البناء والتأسيس.

الكلمة في الذهنيّة العربية هي السلاح الأشدّ فتكا، والمفخرة الأعظم التي استبطنها الأعرابيّ، فكانت جوازه لأرقى المجالس، ومنقذه في أحلك المواقف. هم فرسان الكلمة قد خبروها ووقفوا على حدودها ومنتهى سطوتها. ومن هنا فلا مجال للعبث مع هذه الجينة، ولا سبيل لاختراقها

[1] إيزوتسو، **الله و الإنسان في القرآن**، ص 11 / 12.

إلّا عبر الاشتغال على العلاقات.

الخطاب القرآني منذ بداياته شديد الوضوح حيال هذه الإشكالية الحسّاسة، فهو ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء:195]. فالمرجعيّة اللغويّة وحقل الدلالة منضبط منذ بداياته حتّى وإن كان الخطاب يقدّم نفسه كـ { ﴿ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ } [ص:87 / القلم:52 التكوير:27]. وفي هذا الملمح أكثر من دلالة وإغراء. فالخطاب يحترم منشأه ويقرّ له بالسطوة، بل وأكثر من ذلك يمنّيه بها ويفتح له أبواب التعالي والسيادة على " العالمين ".

غير أنّ كلّ هذه الإغراءات والأبواب المشرّعة نحو السيادة والسطوة ما استطاعت أن تحجب عمق وخطورة المراجعات والتأسيسات التي جاء بها هذا الخطاب والتي استهدفت بالأساس بنية خطاب الأعرابي. لذلك رأينا كيف كانت ردود أفعال الملأ من قريش حيال هذا الخطاب، برغم كل تلك الوعود والتطمينات التي قدّمها حامل الدعوة لأصحاب الحظوة والقرار من قومه. فالأعرابي المعتزّ بلغته وسطوته البيانية، ما كانت كبرياؤه لتسمح له أن يتغاضى عن كل ذلك التفتيت والتلاعب الذي يطال لغته، وينسف كل ما تأسّست عليه ثقافته من انفتاح على اللامحدّد واللامتعيّن من القول والاعتقاد، حتّى وإن كانت الوعود خلّابة مغرية.

ولأجل كل ذلك الصدّ والممانعة والريبة، التي قوبل بها الخطاب، كانت تلك الاستراتيجيات التي ألمحنا لها سابقا. ولا بأس هنا، أن نزيدها بعض التوضيح. فالكلمات بما تجاوره وتحيل عليه من مواقف شعورية قد انزاح بها الخطاب القرآني بطريقة سلسة، من مجالها التداولي المتعارف

عليه والمستقر في الذهنية العربية، إلى مجالات أرحب وأوسع، ما كانت تخطر على بال هذا الإعرابي المتطامن (المبالغة في الاطمئنان إلى حدود السلبية).

هنا في النصّ يغدو(**النظر**)[1] في ملكوت السماوات والأرض طريق الإيمان، حيث يتمّ مجاوزة مفهوم النظر بالمعنى الشعري الذي يبحث عن الصورة والشَبه، إلى النظر بمعنى التفكّر والتدبّر:

*/ ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف:185].

*/ ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴾ [عبس:24].

*/ ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق:5].

فهذا الفعل المبتذل الذي ما كان الأعرابي يلقي له بالا، يصبح أداة فاعلة ومهمّة تكليفيّة تشدّه في علاقة مسؤولة ومتبادلة مع ما يحيط به من أشياء. فكلّ هذا الوجود المبصر هو بالنسبة للخطاب القرآني طريق ووسيلة للتدبّر والاعتبار، بمعنى بناء الموقف، والتنبّه لغايات الأشياء و مراميها. الصورة الشعرية تتوارى أمام الآية القرآنية، فالوجود قبل أن يكون صورا وأشكالا هو آيات وبراهين للنظر المقاصدي والمسؤول:

*/ ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر:82].

---

[1] استعملت هذه اللفظة ست و تسعون (96) مرّة في القرآن في سبعة عشر (17) اشتقاق [نظر – انظر – تنظر – تنظرون – لننظر – ينظرون – ينظرون – انظر – انظرنا – انظروا – انظرونا – فانظري – نظر – الناظرين – ناظرة – نظرة] لمزيد التوسع نحيل على: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، محمد فؤاد عبد الباقي. كذلك النظر في الانترنت مفيد وسريع.

كذلك (**التفكّر**)[1]، هذه الممارسة السريالية المغرقة في التجريد والتهويم، الباحثة في الصورة الواقعة، فالأعرابي لا يرى أيّ علاقة بين الإيمان كعملية اعتقادية تتأسس على التسليم وتتبع خطى الأسلاف، والتفكّر كتدبّر وربط بين الأشياء والاعتبار منها. فهو قد اعتاد أن تكون العين عنده رسول القلب وبوابة الخيال، أمّا أن تكون أداة تمحيص وتدقيق فيما يقوله ويعتقده، فذلك هو عين الجديد الذي يربكه به هذا الخطاب القرآني. خطاب يبني اعتقاداته انطلاقا مما هو مبصر، ملقيا وراء ظهره سطوة الأسلاف وجبروت الراسخ من الأقوال.

والتفكّر كطريق لبناء الذات وتأسيس الخطاب يبدأ من الطبيعة:

*/ ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ۖ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرعد:3].

*/ ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:11/10].

كذلك الخطاب القرآني يؤسّس لنظرة ونظريّة جديدة للحكيّ والقص. فتلك الأسمار، وأزجية الوقت، وحنوط الأسلاف، هي اليوم معه محلّ الفكر ومعبر النظر من أجل العظة والتدبّر، ولتصحيح المسار أيضا، قال تعالى ﴿ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف:176].

وقال أيضا ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الحشر: 21].

[1] استعملت اللفظة ثمانية عشرة (18) مرّة في القرآن في خمس (5) اشتقاقات [فكّر – تتفكروا – تتفكرون – يتفكروا – يتفكرون].

الخطاب القرآني تمتدّ يده في جرأة وحسم لتثوير وتطوير مفهوم الإيمان الذي يصبح رديف الفكر والنظر، وغير منبني بالضرورة على التسليم والمتابعة، بل هو، مع الأعراب خصوصا، يتأسّس على نقض قول الآباء والأجداد والتنكّر لكل ميراثهم الاعتقادي.

وهذا التوجه سنراه كيف يتدعّم عندما يدخل النصّ القرآني في مواجهة مباشرة مع الاعتقادات والإيمانيّات السابقة (اليهودية والمسيحية وحتّى الديانات غير التوحيدية كالصابئة والمجوس). فالإيمان الحقّ يتأسّس على التنكّر والتخلّص من الموروث السابق، المعتبر كانحراف وزيغ عن الطريق الصحيح للإيمان، الذي تتكشف في جلاء حتميّة مروره من خلال ثنائية النظر والتفكّر (رمزية قصّة إبراهيم حيال مظاهر الطبيعة، بحثا عن الإيمان). بل أكثر من ذلك، ذهابا في الحسم والقطع مع كل المظاهر الخادعة للإيمان، يعتبر الخطاب القرآني أنّ كل تعامل مع الذات والوجود لا تتأسس على الفكر والتبصّر هي بالضرورة طريق للكفر؛

*/ ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ [الروم:8].

مثال آخر قد يزيد المسألة جلاءً والفعل وضوحا، كلمة (**عقل**)[1]، فبعد أن كان مدار الكلمة الربط والاستمساك والمنع[2]، ومتعلّقها الدواب وغريب الأسقام، هي اليوم في سياق الخطاب القرآني، ترتبط بكلام الله وكتابه:

---

[1] استعملت اللفظة تسعا و أربعين (49) مرّة في القرآن في خمس (5) اشتقاقات [عقلوه / تعقلون / نعقل / يعقلها / يعقلون].

[2] - " عقل بطن المريض بعدما استطلق ، استمسك " و " عقلت البعير عقلا شددت يده بالعقال أي الرباط " الفراهيدي، أبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق د مهدي المخزومي و د إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، 1980، ج1، ص 159. =

*/ ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:44].

*/ ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة:75].

وأكثر من ذلك هي متعلّقة بكل الآيات التي تحيط بالإنسان:

*/ ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [آل عمران:118].

*/ ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الحديد:17].

فهذا الفعل الذي تأكّد اليوم كقرين وخصيصة هذا الكائن المتفرّد والمتميّز، هو نتيجة السير في الأرض والنظر في الوجود عامة:

*/ ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج:46].

حتّى أنّها بكل ذلك الربط تنزاح عن تلك المعاني المبتذلة، (هي الآن مبتذلة مقارنة بما صارت تحيل عليه)، النحل والدواب والرماح، نحو الدرس والمحاجّة:

*/ ﴿ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ۗ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الأعراف:169].

*/ ﴿ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:76].

لتغدو هذه الآلة (عقال)، التي كانت بالأمس القريب تمنع النخل أن يثمر والدابة أن

= " و اعتُقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ". " و من المجاز : نخلة لا تعقل الإبار إذا لم تقبله "، الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة ، لبنان، د ت، د ط، ص 310/309.

تجمح واللسان أن ينطلق، تغدو، مع هذا الخطاب الوافد، مانعة للإنسان أن يتردّد ويكون من أصحاب السعير، قال تعالى ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك:10]. مستحقا بهذه الصفة وهذه الممارسة أن يكون من العالمين، قال تعالى ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت:43].

هكذا نرى كيف ينزاح الخطاب القرآني بالكلمة من حقلها الدلالي الضيق ليشرّع أمامها الأبواب كي تحيل على المستحدث من المعاني، وكل ذلك من خلال عمليّات ربط علاقيّة تبدو في ظاهرها بسيطة غير ذات خلفية ولا مرامي تأسيسية، فإذا الكلمة، بما انفتح لها، وبما شُدّت إليه من علاقات، قد أصبحت أغنى وأشد ثراء ممّا كانت عليه. بل أكثر من ذلك تغدو كما الأساس الذي يطلب البناء أن يعلوه والحبال أن تشدّ إليه.

ومن خلال هذه الأمثلة، أيضا، تتبيّن لنا استراتيجيّات الخطاب القرآني في إعادة بناء وتشكيل الذهنيّة العربية انطلاقا من خطاب يستثمر الموجود من أجل إحلال المنشود، ويخرج باللفظة من ضيق المعبر إلى سعة التصوّر ووضوح المطلب.

إنّ هذا الانفتاح وهذا التجاوز هو لعمري كذاك الحبل المديد الذي يستعمله السائس عند الترويض، فهو بمدّه يغري فرسه بالانطلاق وحسن العدو، حتّى إذا ما نسيت قيدها واستقام عدوها كأنها الطليقة، كان شدّ الحبل في رفق ولين غير ناقض لكبريائها، فترى تمام حريتها في مدى قيدها.

الخطاب القرآني، وهو بين فوارس قد تنزّل، يشاكس العقل ويخاتل الخيال، عابثا بهذا الأعرابيّ الجموح يروّضه كما يروض هو ذاته فرسه، ويحكم شكيمته، كما يملك هو من شكيمة فرسه.

هنا في تصورنا تكمن روعة البناء والتأسيس في الخطاب القرآني، حيث الوجود يُعاد له الاعتبار بذات اللغة، والصورة تشرق بألوانها الزاهية كأنّها رسمت من جديد وبأقلام بكر، وما هي بالبكر. فكلّ الفعل، كما أسلفنا، علاقات أُعيد ربطها، وكلمات تداخلت في سياق اللفظ تقديما وتأخيرا، إخفاءً وإبرازا، فإذا المعاني تنثال من الخطاب كالمزن ترجّها الرعود فتلقي أحمالها وقد كانت بها ضنينة.

القرآن قد استطاع، بكل تلك الاستراتيجيّات، أن يعيد الصياغة وأن يعلي الأسوار مبعدا مداها عن الإبصار، حتّى لكأنّها في حكم السراب، وقد اعتاده الأعرابيّ في صحرائه فما عاد يلقي له بالا. فما كان بالأمس محتقرا غير ذي اعتبار؛ كرواسي الجبال ومطالع الأفلاك، ومعتاد الأفعال من أكل وشراب، هو اليوم دِلالات وآيات على حكمة الوجود وانتظام الفعل فيه. فالتعاقب ليس الأسلاف من حكاه وإنّما هي نواميس في الكون يعبر منها ولا بد الإنسان كي يغادر جهله وقلة حيلته، نحو أن يكون العالِم والقادِر أن يُمسك شكيمة نفسه. بل وأن يكون القادر على الوجود، له عليه سطوة وآثار.

ولن يتم له ذلك إلّا بدقيق نظره وعقال فكره. بل ربما أصبحت أسمى غاياته في الوجود أن يكون السيّد والمالك للإرادة فيه. أوليس هو الخليفة الذي استحقّ سجود الملائكة له تشريفا وتكريما على هذه الوظيفة التي كلّف بها، واستحق إبليس أن يكون من الغابرين لرفضه

الاعتراف بهذه السيادة وهذا الاستعلاء.

فالشمس التي لطالما عذّبته في نهاراته، هي اليوم آية يلاحقها الليل بسطوته فيقهرها، فما عادت السيّدة. كذلك عناصر الوجود هي، وفق هذا الخطاب، له قد سُخّرت كي يعتلي صهوتها. فهذا الكائن الذي شُد إلى سبب الوجود الأول { ربك الأكرم } ما عاد في حاجة إلى مراقي أو وسائط تبلّغ عنه شكواه ومرتجاه، فالوحي اليوم يخاطبه مباشرة ليعلي له المقام في الوجود، سيادة ورجوعا.

{ اقرأ } أيّها الأمّيّ فما عاد القول حكرا على من عنده قول الأسلاف، وإنّما (القول) طريق للعلم وللمسك بالوجود الذي أصبح يخضع لمجّرد الفكرة والنظرة، ويُدرك بعقال القول وسديد الفقه. هي الخيل الأصيلة إذا ما اعتادت عقالها ما عادت به تستكين. هكذا ينشئ الوحي ذواتا تفقه وجودها وحدود فعلها وسطوة جبروتها على كل ما يلامس سبب محنتها وقهرها.

هي الطبيعة اليوم ملك يمينه قد استحلّها بلفظ الوحي، غير أنّه تمتيع بشرط الإخصاب.

فالوحي حازم منذ بداياته، شديد في مطالبه، يرفض من العلاقات حدود إشباع الشهوة. وأن يهيم القول، ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴾ [الشعراء:225]، فلا يصدق حقيقة ولا قولا. فالطبيعة والوجود عامة، هي معابر نحو إدراك حقيقة هذه الحياة واستجلاء مراميها. منها يكون البدء. وفعل البدء نوع من التلفظ { اقرأ }.

نحن هنا نقتحم لجّة البحر ونمسك بأول الخيط في صدارة الثوب. الوحي بما ألقى في الروع يُعلي في أعماق البحار جزيرة الوجود/ الطبيعة كي ترسي عندها سفينة الإنسان، عسى نجاته ورجوعه إلى جنّة خلده يكون من هنا.

قبل أن ننتقل إلى الفصل الثاني لعلّه يحسن بنا أن نتوقّف قليلا كي نُجمل ما تناثر من القول في الفصل الأوّل؛ الطبيعة في الخطاب القرآني وإن لم تسمّى، قد تعالت حتّى كانت شرط الفعل ومحلّه، ومنتهى السير ومبدأه.

لكن كل ذلك التردد في التصريح والترفق بالأعرابيّ في تأسيس الخطاب لديه، قد ترك المجال رحبا كي تدخل خطابات أخرى مجال النصّ، وأن يكون التوظيف والتلاعب بالعمارة، كي تسكن بين الثنايا الشاغرة الرغبات والأهواء، ومقاصد أخرى للتأسيس.

إنّ ما قالته النصّوص وأثارته الإشارات كان ولا بد أن يمثّل الجسر الذي عبر منه روّاد المتكلّمين للنهل من الخطاب الفلسفي، من أجل إعادة صياغة النصّ القرآني وتأويل منطوقه فيما يتعلّق بجوهر مسألة الطبيعة، التي أفضت إليها كل الإشكاليات الكلامية التي طُرحت في الثقافة الإسلامية.

إذن، من هنا كان العبور ولهذه الغاية كان الانتقال في علم الكلام مع فتية اختاروا أن يدخلوا كهف الوجود لا ليناموا فرارا بدينهم، وإنّما ليفضحوا صور أفلاطون ويطفئوا نار مثله.

فكيف كان الدخول ؟ وهل أمكن لهم أن يُبعثوا، وأن يبعثوا في الخطاب الكلامي دفئا وحياة، أم أنّ باب الكهف قد سُدّ عليهم ؟

ذلك ما سنحاوله في الفصل القادم، ثمّ سنتتبّع، كما أسلفنا في مقدمة بحثنا، خطى ذلك الذي أرسله الصحب بورقهم. لننظر على وجه الدقة، كيف تمثّل قول السابقين، وهل تلطّف وهو يعبر النصّ، كما أوصاه الصحب أم هيّج عليهم القوم ؟

الفصل الثاني

الطبيعة في الكلام

المبحث الأوّل: بين التفسير والتوظيف

المبحث الثاني: من التشبيه إلى التجسيم

المبحث الأوّل

بين التفسير والتوظيف

نحاول هنا أن نرسم بإيجاز مسار وبدايات تشكّل ما اصطلح على تسميته في علم الكلام الإسلامي بـ (القول بالطبائع). ذلك أننا نزعم أنّ هذا الانتهاء ما كان مجرّد أخذ واقتباس، هكذا في عملية إسقاطية لهذه المقولة، فجدل الكلام قد تفتق الخوض فيه مع خروج العرب من أسار صحرائهم ومرابط خيلهم، وما كان أخذهم والبحث عندهم مجرّد انتقاء وتنقيب عن مشاتل وبذور يخصّبون بها جدب صحرائهم، وإنّما هو البناء، وقد اشتد الأخذ فيه، ليس يعيبه أن يزاوج ويراوح بين ما توفر لديه من أحجار يرى بعضها لبعض موافق.

إذن، هو البناء والتأسيس والتعالي في التشييد قد يفرض المداخلة والاجتماع بين ما اختلف من مواد البناء، وكل ذلك بوعي وبصيرة. صحيح أنّ إكراهات اللحظة ومربكات الجدّة وتحدّياتها قد تنال من جمال المشهد وتناسقه الشيء الكثير، غير أنّ الوعي الذي نتحدث عنه هو ذلك الإحساس والإدراك بأنّ الفعل هو بعث وخلق جديد. لا يرى نفسه تابعا ولا خاضعا لمن أخذ عنهم، ولا حتّى يداخله الشك في صدق تمسكّه بمعتقده وفكره. لذلك فاتهامات التكفير والأخذ عن المخالفين ما كانت البتّة ممّا يراه المتكلّم نقيصة تعيبه، حتّى وإن جدّ وحرص في دفعها. الكلّ، وقد جدّ التسابق والتنافس في الخروج من حالة القول الفرد إلى بناء الرؤية ونضم العقد الجامع للكلام، يجتهد أن يشدّ بناءه ويعليه ويمتّنه بما اجتمع له من مواد، وحسن عنده من زينة. هذا معطى أساسيّ يجب التنبّه له في مستهلّ القول، عسانا بذلك نتحرّر من ذلك التصوّر

الآسر الذي استطاع أن يسجن الكثير من الدراسات والقراءات، حتّى الأكاديمية منها، داخل أسواره. دراسات تعتبر أنّ مباحث علم الكلام في تشعّباته هي بالأساس نتيجة كل تلك الروافد التي انفتح عليها ونهل منها، وكأنّنا بذلك ننفي عنه كل قابلية ذاتية للإنتاج والابتكار، ونقصيه عن كل دور في معايشة واقعه الذي كان يغلي كالمرجل في تلك الأزمان.

وفي الحقيقة يمكن اعتبار كتب الفرق، وما كانت في منأى عن الصراعات الأيديولوجية والسياسية، هي التي كرّست هذا التوجه نحو البحث والتنقيب عن (الأصول). فتلك كانت التهمة الأولى والسهم الصائبة، التي يستهلّ بها مؤرخو الفرق كلامهم. التأريخ عندهم وسيلة للوقوف على المخطئ والمصيب. فما يقوله هذا المتكلّم، إنّما أخذه عن فلان، وما مذهبه إلّا نقل عن تلك الملّة وذاك الفريق. ولا اعتقد أننا في حاجة هنا أن نستحضر بعض الشواهد، فهي مبثوثة أينما وجّهت نظرك في كتب الفرق. فقط ما نريد هنا أن نشير إليه فيما يتعلّق بهذه المسألة، أن نقلع عن تلك العادة الذميمة التي نعشقها ولا نريد عنها بديلا، وهي أن نلقي دائما أخطاءنا وتقصيرنا على شمّاعة الآخرين.

فنحن لا نزال إلى اليوم نلقي باللائمة على الاستشراق ومناهجه، التي بحسب زعمنا قد أضرّت بتراثنا وشوهته! وكأنّنا لا نفعل نحن غير ذلك! أو كأننا قد استطعنا ألّا نكون عيالا على موائدهم، تبّعا لخطاهم، ولكلّ الذي قدّموه لتراثنا من أعمال جبّارة لا ينكرها إلّا جاهل أو متكبّر عديم الحياء.

صحيح كانت هناك تجاوزات وأغراض بعيدة كل البعد عن الروح العلمية، ونتائج لا نوافق عليها ونراها متحاملة. لكن متى كانت المعرفة مبرّأة السريرة والمقصد ؟

والمتمعّن في تاريخنا يدرك جيّدا كيف لعبت الأهواء والمرامي برجال كنّا ولا نزال نعدّهم قامات في الفكر والمعرفة. تلك مسائل بديهيّة ليست تحيد عنها أمّة من الأمم، ولا يترفّع عنها علم من الأعلام. وهي ليست تنال من مكانة الرجال.

المتكلمون، ولا نرانا نبالغ إن لم نستثن منهم طائفة، ما استطاعوا يوما أن يكونوا على صراط الفكرة المجرّدة، بعيدا عن الأغراض وحبائل الساسة ودسائسهم، بل يشهد التاريخ كيف أنهم لم يتورّعوا في استعمال عصا السلطان وسيفه، وحتى تنّوره[1]، للتخلّص من الخصوم والمخالفين. ولم تبرأ فرقة من تلك المعرّة. حتّى استوطن السياسي في المعرفي، ورأى له السيادة والسلطة عليه، فما قدِرنا، ليومنا هذا، أن نخلّص الخطاب المعرفي من الهاجس السياسي وسطوته. وما استطاع فكرنا أن يكون هو القائد والمرشد لخطانا في هذه البيداء التي يقحمنا فيها ساساتنا بدون حول منّا ولا قوة !... لكن هذا همّ آخر ليس هنا مجاله.

إثبات الانفصال والمفارقة كانت محنة الخطاب الكلامي الأساسيّة. فمنذ البدء كان قدر هذا " الفنّ " أن يكون خادما وخاضعا لمواقف ومقدّمات. السياسي العربي، وهو موتور بواقعه الجديد كلّ الجدّة، والمنبهر بكل السلطة التي آلت إليه، غير متسامح بالمرة حيال الصمت

[1] إشارة إلى تنّور ابن الزيات الذي انتهى هو نفسه فيه (ستأتي قصته لاحقا).

والتردّد. يجب أن يكون هناك موقف، والبيعة تتم على الملء، وفي المسجد تكون أفضل، هو لا يراعي الحرمات ولا قربات. السيف كان حاضرا منذ البدء على رقاب الصامتين والمتلجلجين في الكلام. " شعرة معاوية " كانت مناورة من السياسي حتّى يثبت له الأمر، و يوثق الخارج على أعتاب المنبر كي يكون هدي السلطان.

غيلان[1]، والجعد[2]، وجهم بن صفوان (ت 128هـ - 745م)، كانوا أولى القرابين. ودروس ابن الحنفيّة (ت81هـ - 700م) رسّخت لدى القوم أنّ الكلام معركة وجود تورّط فيها الإنسان. الإنسان نفسه " مشكلة كبيرة "... لكن لمَ العجب ؟

الآن يبدأ التبرير؛ النصّ نفسه يخبر أنّه متّهم بالإفساد وسفك الدماء في الأرض، ولمّا تطأها قدماه بعد، وفعله مدان حتّى قبل أن يصدر عنه. كل وجوده إثبات موقف، واختيار جانب؛ مع الله أو مع الشيطان، لا حياد ولا ترضيات. إمّا أن يكون لله خاضعا فيكون من الفائزين، أو يصدق عليه ظنّ إبليس فيكون من الغاوين. ضمن هذه الظروف أُهبط إلى الأرض وليس في جعبته سوى بعض الأسماء.

الساسة إذن كانوا يتحركون ضمن شروط اللعبة، ورسّخوا هذا التصوّر في الفهم والشعور؛ البيعة أو السيف؛ الإيمان بيعة مع الله لا تراجع فيها، كذلك بيعة السلطان لا تنقض ولا تعاد.

[1] هو غيلان بن مسلم الدمشقي وهو ثاني من تكلّم في القدر بعد معبد الجهني، صلبه هشام بن عبد الملك على باب كيسان بدمشق سنة 105 هـ، الشهرستاني ، **الملل والنحل**، ج 1، ص 40.

[2] هو محمّد بن عبد الله بن عليم الجهني، أوّل من قال بالقدر في البصرة. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف فقتله صبرا بعد أن عذّبه سنة 80 هـ / 699 م، الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج 1، ص 40.

الخروج على السلطان يفترض مسبقا أن تنقض بيعتك، وإلّا كنت متناقضا مع بيعتك ومع نفسك. النفاق أخطر المواقف وأشدّها عقابا. لا يمكن أن تعارض[1]، أن تحتجّ، أن لا تخضع الخضوع كلّه وفي رقبتك بيعة.

من هنا بدأ الإشكال وانغلق الباب أمام الكلام باعتباره دفاعا عن الله أمام مخلوقاته التي يبدو أنها أصبحت تنازعه صلاحيآته وصفاته ! وبالتالي العلاقة الوحيدة المسموح بها، هي علاقة الانفصال والمفارقة التامة، لا تشابه ولا تفويض. من هذا المعبر الضيّق دخل الكلام على الوجود، فلم يكن العقل الإسلامي يملك من الترف كي يكون (التفسير) مطلبه ولا الإدراك.

" فلم يكن العالم بالنسبة للمتكلّم إلّا علامة على وجود الله "[2].

الفصل في الكلام لم يكن إجراءً منهجيّا ولا سياقا بحثيّا، إطلاقا، وإنّما هو مسلّمة اعتقادية ينطلق منها المتكلّم في تأسيس النظر لديه. لذلك "كانت المشكلة المحوريّة للطبيعيّات الكلاميّة هي العلاقة بين الله وبين العالمين، أو العالم أو الطبيعة "[3]. ولأنّ الكلام هو بالأساس بحث ودفع للإشكال، وتثبيت ودفاع عن المعتقد الذي هو فكرة الكمال والاقتدار، كان الكمال الإلهي فيصل المنازعة في الوجود. " والقول بالقدرة الإلهيّة على كل شيء هو الأصل الأكبر الحاكم في جميع المباحث، ولا يجوز أن ننتظر غير هذا عند المسلمين الأوّلين "[4]. والقدرة ولا بد تفترض الاحتياج والتدخلّ المستمر. هذا كان جوهر العلاقة بين الله والعالم.

فالمادة يحكمها الانفصال " والمكان مجموعة جواهر (ذرّات / آنات) منفصلة بين كلّ اثنين

---

1 إلى اليوم لا يزال الكثير منا يعتبر المعارضة خيانة !

2 الخولي، يُمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت، ص 72.

3 ن م، ن ص.

4 بينيس. س، **مذهب الذرّة عند المسلمين**، ص 33.

فراغ، لا ديمومة ولا اتصال. الحركة أيضا مقسّمة كالمكان والزمان إلى أجزاء لا امتداد لها، يفصل بين كلّ جزء وجزء، أو كلّ حركة وحركة سكون، إذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة وإذا طالت كانت بطيئة. هكذا يتبدى الوجود منفصلا مفتتا متغيّرا دائما "[1].

فكرة (الاتصال) بكل أبعادها الفلسفيّة خطيرة جدّا في نظر الشق الأكبر من المتكلّمين. فلمّا كان العالم، والطبيعة على وجه التحديد، الدليل والأمارة المنصوبة على الخالق، كان ولا بد أن يكون في إيجاده وحركته متوقف على التدخل المستمر للخالق، تعبيرا عن قدرته اللامتناهية وحكمته المبثوثة في الوجود. النص القرآني حافل بالآيات الدالة على هذه المعاني، لكنها أيضا تقبل التأويل والابتعاد بها عن مراميها الحقيقيّة!

ولمّا كان النص القرآني لا يزال في تلك الفترة منفتحا أشد الانفتاح على المعنى، كان لزاما لكي ينضبط ويثبت كما يريده المتكلّم، وأن يتعقلن الاعتقاد، أن تكون " المقدّمات العامة، التي وضعها المتكلّمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم، وهي ضروريّة في إثبات ما يريدون إثباته"[2]، مقدّمات ضابطة للموجودات التي يريد البعض أن يحارب بها الله.

إنّ الرغبة ملحّة في تحصين الذات الإلهية من كل اختراق ومن كلّ فكرة من شأنها أن تمس بالكمال المطلق. ففكرة (الاتصال) فكرة خطيرة مهدّدة، كذلك فكرة النظام قد تكون منزلقا خطيرا. **الانفصال والحكمة هما ضمانة الوجود كي لا يكفر بخالقه**، فكانت مقول الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجزء الواحد، أو الجوهر الواحد، كما يعدد الأشعري من الأسماء[3].

---

[1] الخولي، **الطبيعيّات في علم الكلام**، ص 81.
[2] بن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينية، د ط، د ت، ص 195.
[3] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2 ص 8.

وكما أسلفنا القول في المدخل فإنّ ملخّص الحديث في هذه النظريّة / المقدّمة " أنّ العالم بجملته، أعني كلّ جسم فيه، هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها، ولا للجزء الواحد منها كمّ بوجه. فإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ، وهو جسم حينئذ. ولو اجتمع منها جزءان، كان كلّ جزء حينئذ جسما، وصار جسمين في أقاويل بعضهم، وهي كلّها تلك الأجزاء، متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه، ولا يمكن قالوا: أن يوجد جسم بوجه إلّا مركّبا من هذه الأجزاء المتماثلة، تركيب مجاورة. حتّى أنّ الكون عندهم هو الاجتماع والفساد افتراق، ولا يسمّونه فسادا، بل يقولون الأكوان هي اجتماع وافتراق، وحركة وسكون "[1].

لكن في الوقت الذي كانت فيه نظريّة الذرّة كما صاغها ديمقريطس " محاولة لتفسير العالم الطبيعي وفهمه "[2]، فإنّها بصياغتها (العلّافيّة) تصبح مطيّة مدجّنة لتفسير العلاقة بين الله والعالم. علاقة أساسها الخضوع التام والإحاطة الشاملة:

*/ فالله ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:29].

*/ وهو أيضا ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ [فصلت:54].

*/ وقد ﴿ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن:28].

" وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس "[3]. فالموجودات، وهي تأخذ صفاتها ومميزاتها، ينبغي أن يكون ذلك من منطلق مباينتها للخالق.

---

1 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 197.

2 ن م، ص 77.

3 بينيس، **مذهب الذرّة**، مقدمة المحقق، الصفحة، د.

ف (**الإحصاء، العلم، العدّ**)، لا يكون لمنقسم ولا لمتعدّد لا متناه في قسمته، وإلّا شككنا في علم الله وقدرته على الإحصاء والعدّ.

ولأنّ المتكلّم كما السياسي براغماتي بامتياز، فإنه قد أحسن التلاعب بنظرية الجوهر الفرد وألبسها عباءة الإسلام. فالذرّة " مع الإغريق أزليّة أبديّة لا متناهيّة، تتحرّك حركة لا متناهية في فراغ لا متناه، حركتها تجعل الكون آليّا ميكانيكيّا، تتكوّن موجوداته من التقاء الذرّات، فيستغني عن الألوهيّة وعن فعل الخلق. أمّا مع متكلّمي الإسلام، المعتزلة والأشاعرة على السواء، فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقا حادثا متناهيا، الله هو الذي أحدثه وأوجد فيه الوجود، والعدم، والحركة، والسكون "[1].

طبعا النظريّة كانت مجرّد ذرّة من الثلج أطلقت من فوق جبل المناجاة والخضوع، لتتدحرج عبر طريق واضحة مساراتها، معلومة أهدافها، لتستقر في العقل الكلامي (الأشعري على وجه الخصوص) باعتبارها النظريّة " الأقدر على إثبات وجاهة الاعتقاد الإسلامي "[2]، بل أكثر من ذلك " أصبح الجوهر الفرد حجر الزاوية، والممثّل الرسمي للطبيعيات الكلاميّة، وأكثر نظرياتهم اكتمالا وثراء، و من المعالم المميّزة لعلم الكلام بأسره "[3].

لكن ذلك لم يتم، ولم يتحقق لنظريّة الجزء الذي لا يتجزأ السيادة شبه المطلقة على الخطاب الكلامي إلّا بعد إقصاء القول المغاير، ودفعه بعيدا عن (الكلام).

وقد كان ذلك القول المستفز والجريء قد انطلق من نظرة مغايرة نوعا من المغايرة للوجود

---

[1] الخولي، **الطبيعيّات في علم الكلام**، ص 77.

[2] بو هلال، محمد، **إسلام المتكلّمين**، (سلسلة الإسلام واحدا و متعددا ، سلسلة دراسات بإشراف: د . عبد المجيد الشرفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، لبنان، ط 1، 2006، ص 123.

[3] الخولي، **الطبيعيّات في علم الكلام**، ص 76.

وخصوصا لمفهوم الجسم (المشكلة الأكبر). نظرة لم تر في مبدأ (الاتصال)، ووحدة الجسم ضربا ولا مسّا من الذات الإلهيّة.

إنّ اشتراط " الفاعل القادر، المختار الحيّ " كسبب لظهور الفعل في الوجود، تحكّم أو لنقل الصخرة التي حاول المتكلّمون من أنصار الجزء الذي لا يتجزأ أن يوقفوا بها تدفّق القول بطبائع فاعلة في الوجود، باعتباره قولا يمس صميم الإرادة والقدرة الإلهية. فالله هو السبب الوحيد القادر على إيجاد الجواهر وعلى إبقائها وعلى كسوتها بالأعراض، فعل منه غير منقطعة البتة. " والذي دعاهم إلى هذا الرأي هو أن لا يقال بأنّ ثمّ طبيعة بوجه، وأنّ هذا الجسم تقتضي طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا، بل يريدون أن يقولوا إنّ الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعيّة "[1]

ذلك أنّ حالة التوتر التي كانت تسود الخطاب الكلامي، والمرامي النضاليّة التي ألزم بها نفسه، ما كانت لتسمح له بأن لا يرى في الرجوع إلى الطبيعة والانطلاق من الطبائع إلّا ضربا للقدرة الإلهية وتطاولا على كماله.

التفسير والبحث عن معقوليّة للوجود في حد ذاته يبدو أنّها كانت فكرة مستفزّة وجريئة غاية الجرأة، بل أكثر من ذلك، نحن نعتقد أنّ السياق المعرفي الذي قاد إليها كان يملك من الجدّة والطرافة والانفتاح على الآخر والتحرّر من الإكراهات الاعتقادية، الشيء الكثير. لذلك قد يحسن بنا أن نعود في تصفّح هذا الكتاب، (كتاب بالطبائع)، إلى صفحات سابقة، وبالتحديد

[1] ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 202.

إلى بعض الفصول التي صنّفت ضمن حواشي الكتاب وأبعدت من متن النصّ، وكلّ جريرتها أنّها انبنت "على اقتراحات خارجة بحدّة عن المألوف المقبول "[1].

[1] بو هلال، **إسلام المتكلّمين**، ص 122.

المبحث الثاني

من التشبيه إلى التجسيم

ستكون البداية من نصّ للكوثري نعتبره على غاية من الأهمية والرمزية في تجليّة بدايات الطريق: " أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصري وتكلموا في مجلسه بالسقط عنده، وضاق صدر الرجل بهم فصاح: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها... [فـ] سموا لأجل هذا بالحشويّة، وأنّ إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبّهة والمجسّمة "[1].

ليس مصادفة أن تكون حلقة الحسن البصري (ت110 هـ)، هنا أيضا، منطلقا لتيّار في الثقافة الإسلامية، سنرى كيف أثّر بعمق تقريبا في كل التوجهات المعرفيّة في الفكر الإسلامي وكان الخصم العنيد والمشاكس لكل محاولات التجاوز والتطوير في الخطاب الإسلامي إلى حدود يومنا هذا. وللأسف الشديد هو لا يزال يسيطر على قطاعات واسعة من المعرفة والمخاطبين. فهؤلاء الذين ردوا إلى " حشا الحلقة "، تلك الحلقة نفسها التي اعتزلها واصل بن عطاء (ت131هـ)، قد استطاعوا أن يتغلغلوا في الخطاب المتداول وأن يبرزوا كتوجه وخط في بناء المعرفة وتأسيس الخطاب. لا ننسى أبدا أنّ الثقافة الإسلامية كدين وحضارة تعيش اخطر لحظاتها؛ إنه زمن الأسس والركائز التي سيشيّد عليها البناء.

الكلّ كان مدركا حساسيّة اللحظة؛ الساسة وقادة الفكر وأصحاب المذاهب والآراء. ولعلّ النجاح الذي حقّقه هؤلاء (الحشويّة)، يعود بالأساس أنّهم مثّلوا خطاب الرغبة والعاطفة، خطاب

[1] النشار، على سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 287.

الجماهير والعوام. تلك الفئة المحتقرة من طرف المتكلّمين، والمنتهكة من قبل الساسة و أصحاب السلطة، والمدانة من قبل الفقهاء. فالدهماء، وسقط النّاس، والرعاع، والبُهْم !!! قد وجدت اليوم الخطاب الذي يمنحها كلّ ما تطلب؛ يمنحها الطمأنينة، حيث يقدّم لها هؤلاء تصورا عن ربها ونبيّها ودينها، لا يبلبل فكرها ويشوّش أحلامها، بل بالعكس، تصورا يعطيها راحة البال، حيث الإله مدرك في كلّيته وتفاصيله، والنصّ لا تعارض فيه ولا تفاضل بين آياته.

فقد " أنكرت الحشويّة من أهل القبلة ردّ المتشابه إلى المُحكم، وزعموا أنّ الكتاب لا يُحكم بعضه على بعض، وأنّ كلّ آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها "[1].

كما يمنحها، وربما كان هذا هو الأهم، الخيال والأحلام؛ أن ترى مخرجا من هذا الواقع المضطرب والمتردّي الذي أصبحت تعيشه وترزح تحت كَلْكَلِه. يمنحها، كذلك، السلطة أن تقف في وجه كل الذين حقّروها وهمّشوها[2].

الساسة، وذاك دورهم في كل الأزمان، سريعا ما تنبّهوا لهذا النوع من الخطاب، فركبوا صهوته، وأمسكوا لجامه كما ينبغي، فهو الفرس الأجدر على قيادة الشعوب وإخضاعها، وهو الحادي الأقدر على ضبط خطى القافلة، وهم هل يطلبون غير ذلك؟!

تلك كانت قصة الحشويّة، أناس رمى بهم الحسن البصري إلى حشا حلقته، فغدوا الحلقة والطريقة المغرية في الفهم والكلام. وسواء أكان الحشو" إدخال سقط الكلام في الحديث "[3]، أو كان هو ذاته " سقط الكلام وساقطه "[4]، كما تذهب الشيعة، تعريف يمكّنها أن تجمع كلّ من

[1] دغيم، سميح، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1998، ج 1، ص 490.
[2] ألا يمكن أن نفهم لماذا يبعث فينا اليوم مثل هذا الفكر و يجد الإقبال والنجاح !
[3] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 286.
[4] ن م، ن ص.

يخرج عن قولها، ضمن هذه الفيئة، فإنّ هذه التعريفات والتصنيفات لا تعنينا اليوم، وهي كذلك لا تفيد بحثنا، كما لا يفيده تتبّع مصادر كل هذا النوع من الكلام الذي سيحط رحاله في (التفسير)، هذا الوليد الجديد في الثقافة الإسلامية، ثمّ في (الحديث)، النصّ الثاني الآخذ في التشكل والهيمنة.

ربما يجدر بنا هنا أن نرفع تهمة كثيرا ما ننزلق فيها، عندما نعتبر أنّ الحشو قد استطاع أن يخترق التفسير من خلال الحديث كمدونة تأسّس عليها الأوّل، ومر عبرها ذلك الكم الهائل من " سقط الكلام ". المسألة تمت بعكس ذلك تماما. فالتفسير، كما سنتبيّن لاحقا، كان الأسبق في الحضور، والأوّل في توظيف كل ذلك المخزون واستعماله. علم الحديث كما تأسست معالمه، وألجأته صراعاته، لن يزيد على أن يعمّق ذلك الحضور ويضفي عليه كل المشروعية ثمّ القداسة.

غير أن ما يعنينا من المسألة هنا، الآلية المعرفيّة التي وظّفها القصّاص ثمّ المفسّرون وأخيرا المحدّثون، لإحكام السيطرة على الخطاب الديني، تلك الآلية المحتقرة والمهمّشة في الخطاب الكلامي، ألا وهي ؛ المخيال[1].

[1] الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي 3، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 4، 2000، ص 15.

*/ المطلب الأوّل: مقاتل بن سليمان

الحشويّة إذا آلية معرفية قبل أن تصبح منهجيّة في التلقّي والبناء. وربما نظرة مدقّقة في اللحظة التي اشتد فيها هذا النوع من النظر في الموروث، تعطينا بعض التفسيرات التي جعلت مثلا مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) يعتبر أكبر مفسر بحسب الشافعي، مع أنّه " كان ضعيفا في الحديث "[1]. شهادة تأتيه من الشافعي! برغم أنّه وقع الإجماع " على أنّه كان مشبّها ومجسّما، وأنّه أخذ من علم اليهود والنصّارى "[2].

إنّ هذا القبول والاطمئنان النسبي لهذا النوع من الخطاب، برغم الهجوم العنيف الذي قابله به أصحاب التصورات العالمة والرؤى المتماسكة من متكلمين وفقهاء، (أبو حنيفة مثلا لعن مقاتل بن سليمان)، يدفعنا لتوظيف القراءة السيكولوجية والآليّة الابستيمولوجية في محاولة لفهم هذه الازدواجية التي وقع بها النظر لهذا النوع من الخطاب، وفهم المكانة التي استطاع أن يحتلّها والدور الذي لعبه في مختلف قطاعات المعرفة في الثقافة الإسلامية... و لا يزال!

في تصورنا، بنية النصّ القرآني في حد ذاتها كانت ولا بد أن تفرز هذا التقابل وكلّ هذا التجاذب في الرؤى. فالحشو، وحتّى قبل أن يجد الأرض الخصبة (خرسان)، والمذاهب الغنوصية التي تقاطع معها وتمازج بها، كان هو ذاته الاستجابة البدويّة والأعرابيّة لصورة يرسمها النصّ. فالخروج من حالة التلقي والاعتقاد إلى مرحلة القراءة والتفسير التي مثّل بداياتها العالمة مقاتل بن سليمان، كان ولا بد أن تعكس الروح الحضارية الوليدة، والخصيصة الكبرى

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1 ص 289.
[2] ن م، ن ص.

للنصّ القرآني كخطاب يكافح بلا هوادة من أجل إحداث المصالحة بين المعطى الطبيعي (الوجودي) والمعطى الثقافي (الإنساني). فالخطاب القرآني، وقد رأينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه، كان يقدّم نفسه، ولا يملّ من تكرار ذلك، كخطاب يصالح الإنسان مع وجوده، وينفي كل شبهة قد ترسّخت في الوعي عن تقابل حتمي بين ما هو بشري / ثقافي و بين ما هو كوني / طبيعي. وهذا ما يفسّر ذلك الحضور الطاغي للطبيعة ولغتها في النصّ القرآني، لغة وكأنها تكتب بريشة الفنّان وتخط بإزميل النحّاة.

فالنصّ ذاته مشبّه، وليس كما يقول الشهرستاني أنّ التشبيه طبع في اليهود[1]، ومنهم كان الاختراق. صحيح أنّ مقاتل كانت تحرّكه بيئة غلبت عليها التجاذبات المذهبيّة، وخصوصا الغنوصية منها، لكن الرجل في تصوّرنا الشخصي لم يزد أن وظّف موجوده المعرفي في تفسير ما فهمه عن النصّ. لذلك هو لا يرى نفسه مناقضا أو خارجا عن الخط الإيماني للكتاب، بل بالعكس، هو يجد نفسه الأكثر التصاقا ووفاءً للنص. فلا غرو أن يكون أكبر مفسّر وأن يكون النّاس عيالا عليه في علم التفسير. والشافعي الذي يقول هذا الكلام، ما نحسب انه كان غافلا عن كل التجريح الذي حظي به الرجل وألصق به، حيث " لعنه أبو حنيفة، وأجمعت الكتب على أنّه كان مشبّها ومجسما، وأنّه أخذ من علم اليهود والنصّارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبّهي والمجسّمي للقرآن، وأنّه كان ضعيفا في الحديث [...]، فتأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهر "[2].

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 288.
[2] ن م، ص 289.

الشافعي من خلال هذه الشهادة يعطي المشروعيّة، (وهو المشرّع الأبرز في الثقافة الإسلامية كما يراه الجابري، وكثيرون غيره)، لهذا النوع من الخطاب، بل ربّما بذلك المديح وذلك التحدي لذلك التجريح، يمنحه الأفضلية كخطاب يمكن اعتباره الأقرب إلى روح النصّ.

طبعا قد يرى البعض في مسلمتنا هذه فرضيّة تستوجب التدليل، حيث يمكن أن تُقرأ كنوع من التجريح والحط من قيمة النصّ. ولا نرى بحثنا في مرامي سهامهم ولا حتّى قريبا منها، بكل ذلك الخط الذي اخترناه لقولنا، وجملة التأسيسات التي يثبّتها القول لدينا ويخلص إليها. فالنصّ القرآني، وفيما سبق الكثير من الشواهد وفي اللاحق المزيد منها، يبرأ بكليّته أن يكون مطيّة ذلولا لكل ما تقاطر في الثقافة الإسلامية من مقولات عبر مختلف مراحله، فهو الأسبق، وهو البكر ليست تدّعيه مقولة إلّا بنسخة منه ليست هي عينه.

أيّ معرفيا، من غير المقبول أن نقرأ النصّ وتوجّهاته من خلال كل تلك المقولات والمذاهب، أو أن نبحث فيه عنها. النصّ القرآني، وإن لم يكن تعاليه بمعنى مفارقته لواقعه، فإنّه يخط لنفسه رؤية في الوجود شديدة الوضوح. هناك خط يمتد عبر النصّ، هو أشبه بالطريق واضحة المعالم، هو دائما يؤكّد أنّه يملك براءة اختراعها وأحقيّة نسبتها إليه، وهو الأقدر على تجليتها وتنقيتها من كل الأشواك التي ألقيت فيها. فالطريق هي نفسها، وهي واحدة. الوجود ما كان يوما في عداء مع الإنسان، ولا هو يطمح يوما أن يناله في كبريائه وسطوته، فقط على هذا الكائن المستخلف في الوجود، أن يتصالح مع واقعه، وأن يعيشه سبيلا إلى ترقّيه، لا أداة لتعاليه وتكبره، ولا أيضا صخرة تتحطم عندها أمانيه وأحلامه.

كذلك كانت صور الوجود في القرآن تترى عبر الآيات في غير تعقيد ولا حساسية؛ مشاهد تمعن التدقيق في التفاصيل، وحركات تسكن كل الزوايا، وروح عامرة بالحياة تحل بكل الموجودات؛ صغيرها وكبيرها، عظيمها ومحتقرها، حتّى الجمادات تصبح لها حياة وآمال.

كل شيء يطلب هذا الكائن ويغريه كي ينظر فيه ويتوقف عنده، ويحاوره ويناجيه.

لذلك قلنا أنّ النصّ ذاته كان زاخرا بالحياة، دافعا لإصباغ الصورة والحركة على كل الموجودات، حتّى الإله نفسه نجده يشارك عباده الفرح والسرور، الغضب والنقمة، يعطي ويقترض، يخاصم ويناصر، ويرضى إذا طلب، فيصفح ويغفر. فلا عجب أن يكون التشبيه وما سمّي بالحشو، خطابا فاتنا، يستقطب الجماهير، ولا يمكن أبدا أن ترى فيه تطاولا وانتهاكا لحرماته.

انتقادات المتكلّمين، والدعاة الملتزمين، والفقهاء الناقمين، كانت لاعتبارات معرفية وبيداغوجيّة، لكن متى كانت الجماهير، وخصوصا العربية منها، تأبه لكل تلك الاعتبارات فيما يتعلق بمعتقداتها!

في اعتقادنا الخطوة الحاسمة التي مثّلها مقاتل بن سليمان كانت في ذلك الاختراق الذي جسّده الرجل للنصّ القرآني، وتدشينه نوعا جديدا من (الحشو) و (القص العالم) مصدره الأوّل القرآن. هنا كانت قفزة الرجل و " عظمته " كما اختار الشافعي أن يصفه.

إنّ انفتاح الذات وجرأتها على ولوج (النصّ) بعد أن كانت الرهبة التي دعّمتها ورسّختها الممارسة السياسية بدأ بعثمان، الخليفة الثالث. هذه الخطوة، هي في تصوّرن، الأكثر خطورة وحسما في تطوّر القول وانبثاق الخطاب الكلامي في الثقافة الإسلامية.

لقد استطاعت الذات، فيما يبدو، أن تتجاوز مرحلة التلقي والتسليم والاعتقاد بالكتاب، إلى مرحلة التفسير والقول حول النصّ، مرحلة النظر والتفكّر فيما يقوله الكتاب، بعد أن كان ذلك يمثّل غاية الرعب والخشية التي سكنت الأوائل.

ويمكن أن نسجّل هنا الحيرة التي يبديها جولدتسيهر في هذا السياق " كيف أنّ هذا النوع من النظر والتأليف لم يصادف تشجيعا في الأوساط الدينيّة في الإسلام قديما فحسب، بل إنّ العلماء والفقهاء قد حذّروا من ذلك غاية التحذير "[1]، وهو بعد ذلك يورد جملة من الشواهد المؤيّدة لهذا الاستنتاج، ولعلّ قصّة عمر مع ذلك الرجل خير شاهد، فلا بأس أن نوردها كما يسوقها جولدتسيهر " فقد قدم إلى المدينة ابن صبيغ وجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، المعروف بصاحب الدرّة، وقد أعدّ له عراجين النخل، فقال: من أنت ؟ قال :عبد الله بن صبيغ. فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتّى أدمى رأسه، وفي رواية فضربه حتّى ترك ظهره دبره، ثمّ تركه حتّى برئ، ثمّ أعاد عليه الضرب، ثمّ تركه حتّى برئ، فدعا به ليعيده عليه، فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، أو ردّني إلى أرضي. فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألّا يجالسه أحد من المسلمين "[2].

فهذه القصة، وغيرها من المواقف والأقوال كثير، تجسّد في تصورنا مرحلة من التعاطي مع النصّ طبيعي جدّا أن تكون على تلك الشاكلة.

---

[1] جولدتسيهر، اجنتس، **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن**، ترجمة، علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، ط1، 1363هـ/ 1944م، ص 53.

[2] ن م، ص 53 / 54.

النصّوص العظيمة، ولا نعتقد أن هناك نصّا أعظم من القرآن لدى المسلمين، تفرض هيبتها وسطوتها على متلقيها وليس من السهل والهيّن أن تقع مجاوزة تلك المرحلة.

مع مقاتل بن سليمان النصّ الآن مخضَع، مقتدَر عليه، تقع مقابلته بكل أريحية مع بقية النصّوص، وحتّى التصورات والتفسيرات الآتية من ذلك الآخر / المخالف. ليست وحدة النصّ الآن هي المطلب والغاية، والتناسق هو الإشكال. الآن البحث بالأساس يتعلّق باتساق الخطاب ووضوح المعنى وجلاء الفكرة وتدقيق المعلومة. صحيح العبرة والعظة مسائل جوهريّة في بناء النصّ، ولكن النصّ في حاجة اليوم أن تكون له المعقولية والانسجام. كل تلك الثغرات والقفزات والكلّيّات يجب اليوم أن يفصّل فيها القول. فالنصّ اليوم ما عاد فقط آيات تتلى في الصلوات وعند الدعاء، وإنّما هو اليوم أفكار وتصوّرات يجب أن تستبين، ومواقف وضوابط يجب أن تتحدّد. اللحظة الحضارية تُوجب ذلك. هناك أمّة آخذة في التشكّل، مع معطيات اجتماعية وسياسية واقتصادية متسارعة في التعقيد. وهناك أيضا الآخر المخالف والمعايش يفترض موقفا وتعاملا ورؤية يقع الاحتكام إليها. ما عاد النصّ اليوم تجاه أعراب سذج، على الفطرة يتلقّون النصّ، ولا هو يتحرّك في الصحراء بين البطاح. كل ذلك أوجب التحرّر من عقال الرهبة، وأعطى أوائل المتكلمين الجرأة في اختراق حجب النصّ والبحث في معانيه؛ تنزيلا للنصّ في واقعه الحضاري. وليس يتمّ ذلك إلّا عبر إعادة إنتاجه كخطاب متساوق لا يُضحّى بمعقوليته من أجل مراميه الدعويّة.

ما عاد الإيمان الهاجس الأساسي اليوم، بل أن يكون هذا النصّ خطابا يحقّق علاقة تواصليّة

ويبني أسسا معرفية يمكن أن تكون منطلقات ثابتة للتشييد والتطوير.

وبالتالي فلسنا نوافق تلك المواقف التي ترى أنّ اطّلاع المسلمين على الآراء والمذاهب، هو الذي دفعهم إلى الرجوع إلى النصّ وإعادة قراءته من أجل الردّ عليها والدفاع عن الدين. نحن لا نرى ذلك مطلقا، وإنّما نزعم أنّ كل ذلك التسامح والجدل الذي تضمّنه النصّ، ثمّ ذلك التحرّر من سطوته وهيمنته العقائدية هي التي أطلقت العنان للبحث والنظر في التقاطعات التي يمكن أن يشكّلها النصّ مع كل الخطابات الموجودة، خصوصا مع بنية إشكالية تميّز بها النصّ وتأسس عليها.

إنّ هذا الدين يتأسّس على الوضوح العقائدي والصرامة الإيمانية، والقطع الحاسم في المواقف، وقد ترسّخ كلّ ذلك من خلال سيرة الرسول صلى الله عليه و سلم، وخصوصا أعمال ومواقف صحابته (حروب الردّة مع أبي بكر، وتدوين المصحف مع عثمان بالتحديد).

هذا المنهج والطريقة في التديّن، عندما وقعت مقابلتهما مع النصّ ذاته بانت المفارقة العجيبة والمربكة في نفس الوقت. فهو نصّ اختلاف وتسامح بامتياز، نص مشاكس لأبعد الحدود. خطاب يتجاور فيه العقل والخيال دون أيّ حدود فاصلة بينهما. لا يمكنك البتة أن تفصل بين التاريخي والتمثيلي.

كذا كان النصّ، ومنه كانت الأسفار والأنصاب (جمع نصب = تعب، مشقّة)، كيف يمكن الخروج من كل ذلك بصورة تطمئن لها النفس؟ أوليس الإيمان طمأنينة بالأساس! وحبل الله المتين الذي أمرنا المولى عزّ وجلّ أن نعتصم به، أين هو من كل تلك الخيوط المتداخلة

والمتشابكة ؟ وأين هي الطريق المنجيّة التي تقود إلى الفوز؟

أين الحقيقة من كل ذلك؟

ولمّا كانت الحقيقة شغل الإنسان منذ وعى وجوده، وهمّ كل الديانات على اختلاف مصادرها، فلسنا نوافق النشار في حيرته وتوقفه عن الحكم " هل كان تجسيمه [مقاتل بن سليمان] فلسفيا استند على رأي فلسفي [... أمّ] أنّ الرجل قد وصل إلى التجسيم خلال تفسير قرآني بحت "[1]؟ ولا أظن أنّنا في حاجة " إلى مصادر أكثر " كي نتبيّن كل ذلك التقاطع الذي مثّلته شخصية مقاتل بن سليمان، بين النصّ القرآني والموروث الفلسفي، وخصوصا الغنوصي منه. فالرجل كان يعيش في " ملتقى المذاهب الغنوصيّة القديمة "[2]، وككل البدايات، كان ولا بد أن تبرز في شخصيّة مقاتل بن سليمان تناقضات الجمع بين نظم معرفية متباينة، كما يحلو للجابري أن يسمي ذلك الاضطراب. فأن يكون مقاتل مشبّها ومجسّما فذلك في تصورنا نتيجة بديهيّة، لتعامل ساذج، أو دعنا نقل: بكر، مع نصّ بكل تلك المواصفات التي ألمحنا إليها سابقا. والرجل، وكل ذلك الجيل تقريبا، والكثير من جيلنا أيضا مع الأسف، ما أخذت الدربة والدراية في التعامل مع النصّ تترسّخ لديه. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الحقيقة، التي كانت هاجس مقاتل، كان لها بعض التجلّيات فيما يقوله اليهود والنصّارى. وخطابهم وإن كان مدانا في تفاصيله إلّا أنه معترف به ومقبول في كلّياته بشهادة النصّ والحديث[3]. دون التعامي عن كل تلك المخطّطات التي ترسمها الغنوصيّة عن الوجود، تلك الصور المربكة والفاتنة في نفس الوقت.

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص 291.

[2] ن م، ص 297.

[3] " حَدَّثَنَا أَبُو بَكْر بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍ وعَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ : قَال رَسُولُ اَللّهِ صلى الله عليه وسلم حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيل وَ لَا حَرَجَ " [سنن أبي داود، كتاب العلم، عدد 3664].

ذلك أن علاقة الكلام الإسلامي بالمذاهب الغنوصيّة كأنّي بها أشبه بذلك العداء الذي يورث المودّة، فسحر الفكر الغنوصي أنّه ينساب كالماء في رفق وصبر، يأخذ لون وشكل الإناء الذي يحل فيه، لكنّه أبد أن يفقد طعمه ونكهته وألقه. هكذا فعل مع كل الفلسفات؛ مع اليهودية والمسيحية، فهل يكون الإسلام أكثر حصانة ومناعة ؟ التاريخ يشهد أنّ الغنوص كان الأكثر مراوغة ودهاء، وبحثنا كذلك يشهد[1].

فالمذاهب الغنوصيّة، وخصوصا الديصانيّة[2]، استطاعت أن تخترق قطاعات كبيرة في الفكر الإسلامي من بوابات مختلفة وعبر ممرات ملتوية. التراث اليهودي والمسيحي كانا أهمها.

الرواقية، كذلك كانت من بين المعابر التي سلكها الفكر الغنوصي للتغلغل في الكلام الإسلامي، خصوصا وأن هذه الفلسفة كانت يومها السلعة الرائجة. فمقاتل وإن كان ينافح عن فكرة التوحيد وصمديّة الإله في مقابل كل تصور ثنوي يتأسّس على مبدأ الأصلين القديمين (النور والظلمة)، فإنّه في مقابل ذلك ما رأى البتّة أي تعارض بين الصورة التي يقدّمها النصّ القرآني عن الإله وفكرة الجسميّة التي قال بها الرواقيون. ومن هنا يصبح (تشبيه مقاتل) أشبه بالمنهج المعرفي الذي اعتمده في قراءة النصّ، على اعتبار أن المدرك الأول من اللفظة هو الأولى بالتسليم والأخذ، خصوصا إذا كانت كل التقاطعات تدعمه.

---

[1] في الحقيقة هناك الكثير من المصادر والمراجع التي أرّخت للغنوصية في علاقتها بالإسلام لعل من المفيد والأجدر أن نحيل على آخر ما اطلعنا عليه؛ هالم، هاينس، **الغنوصية في الإسلام**، ترجمة، رائد الباش، منشورات الجمل بيروت، الطبعة الثانية 2010 ،

[2] الديصانية: " أصحاب ديصان. أثبتوا أصلين : نورا وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا و اختيارا، والظلام يفعل الشر طبعا و اضطرارا " الشهرستاني ، **الملل و النحل**، ج 1، ص 296 . وانظر الفهرست لابن النديم

أظنّ أنّ كلّ ما سبق يسمح لنا أن نسجّل موقفنا بكثير من الاطمئنان، وحصيلته؛ اعتبار مقاتل بن سليمان اللحظة المعرفية الأبرز، والشخصيّة الكلاميّة الأوضح التي عبر من خلالها الخطاب الغنوصي عتبات الخطاب الكلامي، لا كصديق غير مرغوب فيه وإنما كعدو مرحب به. فالتجسيم كما برز لدى مقاتل، هو بالأساس، أولى آثار التعامل المنفتح مع النصّ، تعامل ليس يلغي من اعتباره كل التقاطعات المعرفية الأخرى. وهذا في حد ذاته أولى إرهاصات تشكّل الخطاب الكلامي، كنوع جديد من الخطاب يتجاوز (العلماء) من أجل صنف جديد من المشتغلين على النصّ. فبعد أن كان رواة الحديث هم الفئة الأبرز في المجتمع باعتبارهم يمثّلون الذاكرة الشعبية والخلفية التشريعية، وبعد أن رُفع الحصار نسبيا عن النصّ، وتوقفت الإدانة، أو على الأقل خفّت وطأتها، ونتيجة كذلك لزيغ قطاع كبير من الرواة وسقوطهم في الإسفاف والحشو، بعد كل ذلك ونتيجة له، كان ولا بدّ من البحث عن آليات جديدة ومؤيّدات أخرى تساعد على التفسير والتأويل، خصوصا وأنّ النصّ منفتح على المخالف، متفاعل معه. غير أنّ النسخة الأولى التي وقع الترويج لها، والتي مثّلها مقاتل بالأساس، كانت صادمة للكثيرين، خصوصا أولئك الذين كانوا منخرطين في الصراعات السياسية والأيديولوجية، منغمسين في تحدّيات واقع تريد الدولة الناشئة أن تستحوذ فيه على كل الرأسمال المادي والرمزي للسلطة، بحسب النموذج الإمبراطوري السائد حينئذ، والمغري في عظمته وفخامته، وذلك من خلال توظيف هذا النوع من التفسير ومن الخطاب الذي يلعب على العواطف ويتملّق المخيال الاجتماعي، أو من خلال صورة نمطيّة عن الإله هي أقرب للشرك منها إلى

التوحيد.

فالتشبيه والتجسيم كما وقع تقديمهما من خلال تفسيرات مقاتل، وقد غذّيا جيدا بالإسرائيليات، كانا تأسيسا لنمط في التفكير وذهنيّة في الاعتقاد تنبني على تثبيت فكرة الملكية، والإعلاء من دور ومكانة الخليفة من خلال المطابقة بين الله والملك، بين الإنسان والإله!

*/ المطلب الثاني: جهم بن صفوان (ت 128 هـ / 745 م)

عندما يقع العبث بالألوهيّة، التي هي المبدأ الأوّل والأساسي في الدين، فمن البديهي أن يكون الرد عنيفا، والمجادلات محتدمة، والمواقف متشنّجة. جهم بن صفوان رأى في تشبيه بن سليمان، مَقاتل تصيب الدين في الصميم. ولمّا كان جهم التلميذ المتحمّس للمنهج التأويلي الذي أرسى دعائمه الجعد بن درهم (ت 80 هـ)، " منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث "[1]، كان طبيعيا أن يشتد التخاصم بين الرجلين.

ولئن " استطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن ينفيه إلى ترمذ "[2]، فإنّ جهم وضع يده على الجينة المسبّبة لهذا التشوّه الخلقي للإيمان؛ إنّه الجمع بين التشبيه والتجسيم، بين بناء الوجود على فكرة الجسميّة وتأسيس الألوهية من خلال الصورة البشريّة القاصرة.

المقاتليّة (نسبة إلى مقاتل بن سليمان) وكأنّها تُسكن هذا الوحش الكاسر (الوحش الرواقي / الجسميّة) سجنا ضيقا، فارتد كائنا مشوّها لا يحظى بأيّ احترام ولا تقدير.

ما فعله جهم بن صفوان هو أن أطلق الوحش من سجنه، عبر تخليص فكرة الجسميّة الرواقية من عقال التشبيه البغيض، وقد كانت تلك هي أولى منعرجات الخطاب الكلامي الأساسيّة. وقد تمّ ذلك من خلال الحطّ أوّلا، من قيمة الحديث، أو على أقل تقدير، عدم الاعتراف له بكل تلك السلطة التقريرية المتحكّمة التي كانت له، وثانيا، وهي الخطوة الأهم، من خلال تدعيم المنهج التأويلي في قراءة النصّ والتحرر الجزئي من سطوة اللغة في عملية التفسير والقراءة.

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 333.

[2] ن م ، ص334.

فالخلفية المعرفية التي صدر عنها جهم بن صفوان، باعتباره التلميذ الأبرز في حينه، للمدرسة العقلية التأويليّة التي أرسى دعائمها الجعد بن درهم، كذلك لما امتاز به من " أدب ونظر، وذكاء، وفكر، وجدال، ومراء "[1]. كل هذه الخصال والتوجّهات المعرفيّة ستجعل منه النواة التي ستتشكّل حولها المدرسة العقلية في الإسلام. حيث لا ننسى أنّ المعتزلة بداية كانت تنسب إلى جهم بن صفوان وتسمّى به. " بل إنّ الإمام أحمد بن حنبل، وهو معاصر للمعتزلة في أوجّ نضجها، ردّ على المعتزلة تحت اسم الجهميّة، و كذلك فعل البخاري، وابن تيميّة كذلك يخلط بين الاسمين "[2].

كذلك لعله من المفيد، للوقوف الدقيق على عمق الرجّة التي أحدثها جهم في الفكر الإسلامي، استحضار الخلفية السياسية التي كان يتبناها ويدافع عنها بكل شراسة، فقد كان خصما عنيدا للدولة الأمويّة، التي لن تدّخر جهدا في تشويهه والحط من قيمته الفكرية. والنهاية المأسوية التي انتهى إليها جهم صحبة الحارث بن سريج تشهد على التزام الرجل بقضايا الأمة والدفاع عن صورة مشرقة لهذا الدين.

غير أنّ الإشكال الذي يبدو للبعض مؤرقا، هو جملة المواقف التي تبناها الجهم وجادل بعنف من أجل ترسيخها. فنحن نعلم جيّدا أنّ جهم هو رأس المذهب القائل بفكرة الجبر المطلق، هذا في مقابل خروجه وثورته على ملوك بني أمية، الذين بنوا ملكهم بالأساس على فكرة الجبريّة. وهو كذلك مع مغالاته في التنزيه، كما قال أبو حنيفة، ومحاربته الشرسة لفكرة التشبيه الحشويّة،

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 334.
[2] ن م، ص 359.

نجده مجسّما موغلا في التجسيم. طبعا ليس في نيّتنا أن نقدّم تفصيلا دقيقا عن كل مواقف جهم الكلامية، فكل ذلك ميسور في كتب الفرق، كما أنّه ليس من طموحنا أن نرفع ما يراه البعض " تناقضا " و " تقابلا " في مواقف جهم. فكل تلك الحيرة، وذلك الأرق هما في الحقيقة حيرتنا نحن وأرقنا عينه، وخشيتنا المرضيّة، أن نوصف بالتناقض واللاعقلانيّة، لذلك ترانا نجتهد ونلوي أعناق النصّوص ونتعسّف على الكلمات كي نزيل عن الأسلاف أمراضهم وما هي في الحقيقة سوى أمراضنا نحن وأوهامنا!

فجهم بن صفوان، والفكر الإسلامي عموما في بداياته، ما كان يصدر عن تصوّر متحدِّدٍ المعالم، واضح الحدود، مستوفي الشروط، فأشغال التشييد والبناء هي بعد في بداياتها. هنا كانت الأساسات تعمّق ويطلب غورها. لذلك فنحن نخطئ، خطأ فادحا، عندما نعود إلى تراثنا ونحن نحمل معنا كلّ مقولاتنا ومفاهيمنا فنجعلها متحكمّة في مواقف الرجال، مصنّفة لهم، غافلين أنّ كلّ ذلك جاء بعدهم، أو بالأحرى كان من ثمار حفرهم وتنقيبهم. فنحن في مواقفنا، أشبه بمهندس يلوم حافر الأساسات أنّه لا يراعي تناسق الألوان وهو يشتغل!

جهم كانت له أكثر من جبهة يشتغل عليها، وهي في تصوّرنا التي أفرزت كل تلك المواقف والآراء الأصيلة والمتناغمة؛ أصيلة مع جهم ذاته، ومتناغمة مع لحظته هو.

فأوّلا كانت هناك مدرسة معبد الجهني الذي " فتق القول في القدر "، التلميذ المشاكس لأبي ذر الغفاري. ولعلّ قوله " لا قدر والأمر أنف " كان من الجرأة والثوريّة ما أربك الكبار من الصالحين وأحرجهم حتّى. وقد نال الحسن البصري النصّيب الأكبر من الإحراج بسبب هذا

التلميذ المشاكس و(الوقح). وذلك السؤال الماكر الذي وجّهه معبد هو وعطاء بن يسار [1] إلى الحسن البصري " هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله "[2]، خير شاهد على جرأة معبد.

جهم، في تصوّرنا، لم يستطع أن يجاري أستاذه في القول بكل هذا القدر من الحريّة، لا خوفا وتخاذلا وتواطؤا مع توجهات السلطة، وإنّما وفاء للنصّ وحفاظا عليه، كيف ذلك ؟

فلئن عاش معبد الجهني أغلب فترات حياته في المدينة، بين ظهور الصحابة، حيث كان للنصّ كلّ المهابة والرونق، فما كان هناك خوف عليه، ولا ما يتهدّده، فإنّ جهم بن صفوان كان نزيل تلك الأراضي العامرة بالمذاهب الغنوصيّة، حيث كان النصّ والديانات التوحيديّة عموما تواجه أشدّ محنتها، بكل تلك السهام التي توجّه إليها، والتي استطاعت أن تنفذ إلى صميمها. ومن هنا، ما كان مقبولا المجازفة والعبث بالنصّ بتبني كل تلك المواقف التحرريّة، وإن كانت النضالات السياسيّة تفضحها وتكشف خبيئة الرجل وجوهر معدنه.

مستوى القراءة، أو على الأقل المنظور الذي تبنّاه جهم، ما كان يسمح بغير ذلك الموقف المحافظ حيال صرامة النصّ وروحه االكليانيّة. وكأني بجهم، برغم عقلانيّته وروحه التأويليّة الصريحة، يرفض أن يمسّ في النصّ ما يعتبره النواة الصلبة داخله؛ سياق القول وكلّية التصوّر. لأنّ الاختراق، وذلك فعل الغنوص بكل دقة، هو بالأساس تفكيك وإعادة مزج بروح جديدة. جهم، وقد كان خبيرا وشاهدا على كل الانتهاكات التي مورست على النصّ وباسمه، ما كان

---

[1] ولد أبو محمد عطاء بن يسار في المدينة المنورة سنة 29 هـ في خلافة عثمان بن عفان، وكان أبوه يسار من سبي فارس، وهو مولى لأم المؤمنين ميمونة بنت الحارث، أكثر عطاء من السماع من صحابة النبي والتابعين، ولازم مسجد النبوي، وكان يجلس في المسجد ليقصّ على المسلمين قصص يعظهم بها. توفي عطاء بن يسار سنة 103 هـ وهو ابن أربع وثمانين سنة.

[2] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 318.

ليسمح بمثل تلك الثلْمة أن تناله. وذلك دون شعور بأيّ حرج أو تناقض مع مواقفه السياسيّة والأيديولوجية. ولعلّ تلك الحملة العنيفة التي قام بها جهم لضرب التشبيه والدفاع المستميت على التنزيه، تكشف حماسة الرجل في الدفاع عن التوحيد والارتقاء بفكرة الألوهية عن كل ذلك الحط والتشويه الذي آلت إليه على يد المشبّهة والحشويّة.

لعلّنا بكل ما سبق نستطيع أن نسحب على جهم بن صفوان الوصف الدقيق الذي أطلقه عليه النشار: " من أكبر شخصيات الإسلام "[1]. حيث لا نرانا نبالغ إن اعتبرنا لحظته، لحظة فارقة في تاريخ علم الكلام، ومحدّدا أساسيا في مساراته. حيث معه يمتزج النصّ، وقد رُفع عنه الحَجْر، مع الآخر، وكفّ السيف أن يكون الرسول بينهما.

جهم، وهو الرائد في مدرسة التأويل، وكأنّه يجوس الديار يوقع الخطوّ يريد أن يكون حادي القوم نحو قول في الذات غير مسبق، قول لا تكون ملفوظات النصّ هي المتحكّم فيه، بعد أن بان بالكاشف أنّه مطيّة ذلول لكل راكب غير أمين، ولا الحديث أساسه بعد كل التشويه الذي لحقه على يد القصّاص و " رعاع الرواة ".

إنّ انفتاح الذات العارفة ورغبتها الملحّة في بناء صورة متماسكة عن جملة العقائد الإيمانية التي تتبناها، وطوقها المحموم من أجل صياغة نسقيّة، مترابطة غير متناقضة للنصّ، كل ذلك كان ولا بد أن يحيل ويقود الفكر الإسلامي نحو الفلسفة الرواقية باعتبارها " وسيطا لنقل

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1 ص 333.

أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية "[1]، هذا مع الأخذ في الاعتبار أنّ الكثير من " أراء الرواقيين عن الناموس الإلهي، والقدرة، والعناية، والأخوة الإنسانية "[2] كانت ملهمة لأصحاب " الوحي " كي ينطلقوا منها لبناء جسور التواصل بين الوحي والفلسفة. فلا عجب والحال تلك أن تكون الفترة التي تحرّك فيها جهم، والخلفية التي انطلق منها بالأساس، هي فترة سيادة الفكر الرواقي.

(الجسميّة) كمسألة معرفية وضمانة أنطولوجيّة، كانت في ذلك الحين، وبتلك الصياغة الرواقية المغريّة، مسلّمة ما كان الفكر الشاب عن طوق النصّ وسطوة الأسلاف أن ينفلت من إسارها. النصّ الثائر على موانعه، مع مقاتل، لم تفزعه الفكرة، بل بالعكس، كانت النصّوص تسعفه، بل وحتّى تغرقه في نوع من الميثولوجيا البرّاقة. لذلك كان " أعظم مفسّر " وكانت له كل تلك السطوة والحظوة. ولذلك أيضا كانت (جسميّته) ممزوجة بالتشبيه، ذلك المزج الذي أزعج كثيرا ذلك (المتأوّل الثائر) جهم بن صفوان، فكان ولا بد من انقاض " الفكرة /الضمانة " بتخليصها من التشبيه، ومن كل تلك التأويلات الغنوصيّة التي برعت فيها السمنيّة، فكان أوّل المتصدّين لها بحسب النشّار[3]، والواقعين في حبائلها بحسب الملطي[4].

وسواء أكان جهم المنافح العنيد والخصم الشديد للسمنيّة، أو أحد ضحاياهم، فإنّه قد استطاع أن يمسك بالبعد الفلسفي لفكرة الجسميّة و أن يقع التركيز معها على بعدها الانطولوجي.

---

1 عبد الغني، مصطفى لبيب، في الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين، ص 9.

2 ن م، ن ص.

3 النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص 362.

4 الملطي، ابن عبد الرحمان، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تقديم وتحقيق وتعليق د محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1992 م / 1413 هـ، ص 75.

إنّ الفصل الذي أقامه جهم بين " الشيء " و " الجسم "، وذلك الإصرار العنيد على تنزيه الذات الإلهية، والتركيز على قاعدة عدم المشابهة، " لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه "[1]، يمكن أن يفهم بجلاء من خلال جملة الصراعات العنيفة التي خاضها جهم مع المشبّهة من جهة، ومع المذاهب الغنوصيّة من جهة أخرى. وكأنّنا بجهم يتلمّس الطريق. وبالتالي فمواقف الرجل الكلامية والتي أربكت مؤرّخي الفرق، أين يمكن تصنيفه؟ وكأنّ المذاهب هي بعد مدارس وتيّارات عالية الأسوار متحدّدة المعالم!

في تصوّرنا، مواقف جهم، وغيره من متكلّمي تلك الفترة الباكرة من تاريخ الكلام الإسلامي، كانت أقرب إلى الحلول والمخارج الآمنة منها إلى التأسيسات والتنظيرات العقائدية.

المهم، فيما يتعلّق ببحثنا، أنّ جسميّة جهم كانت نوعا ما ناضجة، تضع حدّا وإن لم يكن بعد واضح المعالم، بين الجسميّة كفكرة تتعلق بالموجود أساسا، وطبيعة الذات الإلهية كأساس للموجود، والمغايرة له تماما. هذه مسألة، كما رأينا سابقا، أساسيّة عند جهم باعتبارها ضمانة مبدأ التوحيد. وهذه الفكرة هي التي سيحسن المعتزلة تلقفها والاشتغال عليها لمزيد تنضيجها.

ولعلّ المواقف التي تبنّاها محمد بن كرّام (ت 255 هـ / 869 م) الذي " دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده "[2]، ولعلّ، أيضا، الحجة التي يسوقها البغدادي للكرّاميّة في قولهم بالجسميّة؛ "يجب أن يكون أوّل شيء خلقه الله تعالى جسما حيّا يصح منه الاعتبار "[3]، تعكس كلّها تلك الحيرة والأرق الانطولوجي الذي عاشه المتكلّمون في تلك الفترة، والمأزق المحرج الذي وقعوا

---

[1] الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج1، ص 97.

[2] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 189.

[3] ن م، ص 193.

فيه. أو ربّما كان ذلك المأزق نتيجة ما يسمّيه الشهرستاني "المحال الفاحش "[1]، الذي أوقعهم فيه جمعهم بين التشبيه والتجسيم.

ابن الكرّام، كما يرى بعض الدارسين، كان قوله بالجسميّة نتيجة خضوعه للكثير من المماحكات اللاهوتيّة التي أجبرته أن يعتبر الله " هو الجسم الوحيد على الحقيقة "[2]. وهذا الموقف المتأرجح بين التصوّر الفلسفي لمقولة (الجسم) والخضوع للشرط اللاهوتي، هو الذي أعاد محمد بن كرّام إلى دائرة مقاتل، وجعله كما يقول الشهرستاني " ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه "[3].

هذا التردد والنكوص هو الذي قرأه أحد أهمّ اتباعه (ابن الهيصم) كنوع من الاعتراف بالخطإ واللجلجة. لذلك اجتهد " في إرمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة حتّى ردّها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء "[4]. وتلك كانت الطريق التي مهّدت رجوع الكرّاميّة إلى حضيرة السلفية وانتهائها إلى ابن تيمية

جهم بن صفوان اختار الطريق الموازي والجهة المقابلة، بعد أن استطاع عبور ذلك الصراط بكل حذر، وأن لا يعلق في كلاليب التشبيه. لذلك نجد الرجل، كما قال أبو حنيفة، يغالي في التنزيه، لأنّ أي تهاون في نظره هو ذلك " المحال الفاحش " بلغة الشهرستاني.

جهم ومن سار من بعده على هذه الطريق من المعتزلة، أدركوا جيّدا جدّتها ومزالقها الخطيرة، وأنّهم يعادون الأهل والأصحاب بالسير عليها، قبل الخصوم والأبعاد.

---

1 الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج1، ص 128.

2 النشار، **الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 303.

3 الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، ص 124.

4 ن م، ص 128.

لذلك احتاج السائرون إلى قائد جديد يكون له من الجرأة والشجاعة وخصوصا الدهاء كي يزيدها وضوحا!

ومن غيره، غلام أبي شاكر الديصاني، الناطق باسم الأئمة : هشام بن الحكم.

*/ المطلب الثالث: هشام بن الحكم (113هـ / 179 هـ)

لكي نفهم أبا محمد هشام بن الحكم، على الأقل في خياراته الفلسفية ومواقفه الكلاميّة فيما يتعلّق بدقيق الكلام، الذي هو عمدة بحثنا، علينا أن نكون على بيّنة، إن لم نقل على حذر من الخلفية المعرفية التي انطلق منها الرجل وأسّست مواقفه وتحكّمت في خياراته، بل قل الزاماته العديدة والغريبة إلى حد ما، والشاذة والمنفرّة، كما صيغت وتراكمت لدى خصومه. وما أكثرهم وأشدّهم عليه. فالرجل برغم كل المكانة المعرفية وحتّى الاجتماعية التي كان يتمتّع بها، (يكفي أن نعلم أنّه كان القيّم على مجالس خالد بن يحي البرمكي)، وبرغم كل الصداقات والعلاقات المعرفيّة التي كان يحظى بها، فكبار الأعلام من مناوئيه، كالنّظام، لا يتورّعون عن الاعتراف له بالرياسة في العديد من المجالات، ويقّرون له بالسبق فيها. لكن يبدو أنّ تشويشاته المربكة وخلفيّاته " المخجلة " هي التي جمعت له كل ذلك العداء وخصوصا من أصحاب (الفكر المستنير) كالخيّاط (ت 300 هـ) في انتصاره، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ / 1024 م) في مغنيه، وكأنّهم لم يغفروا له تأثيره البالغ في شيخهم المقدّم، النّظام، ومن سلك طريقه من تلامذته، كشيخنا الجاحظ.

لذلك يمكننا القول إنّ هشام بن الحكم قد مثّل المفترق أو الصخرة التي قسّمت مسار النهر، وأوجدت من الأقوال داخل مدرسة الاعتزال ما رآه البعض محرجا ومربكا، فكانت بسببه خصومات وانتصارات. يكفي أن نقف على ما كان بين النّظام وأستاذه العلّاف (ت 226هـ)، وذلك الخروج المربك الذي مثّله النّظام داخل الخط الاعتزالي. طبعا هذه مسألة سننيرها في

حينها، يكفينا من المسألة هنا حجم التأثير والدور الذي لعبه غلام أبي شاكر الديصاني[1]، وهذه أولى مربكات شخصية هشام بن الحكم.

فالرجل وإن كانت أكثر جوانب حياته " غامضة "[2]، فإنّ بداياته الديصانيّة لا يمكن إنكارها، بل حتّى لقد استحق لقب غلام أبي شاكر الديصاني. و(غلام) هنا بمعنى التلميذ والتابع والملازم. فالأعداء، وحتّى المخالفين غير المتحاملين، لا يجدون مشقّة في ربط الكثير من أقواله وخياراته الكلامية بآراء ومعتقدات ذلك المذهب.

فالخصيصة الكبرى، كما سنتبيّن لاحقا، لكل فلسفة ابن الحكم، وخصوصا الطبيعية منها، هي انبناؤها على النزعة التجسيميّة، المشجب الذي علّق عليه الخصوم كل الشناعات التي نسبت إليه، وخصوصا أقواله في الذات الإلهية. حتّى أنّ ابن قتيبة برغم أنّه كان سليط اللسان مع خصومه وخصوصا الشيعة منهم، ولا يتورع في ذكر " شناعاتهم "، فإنّه مع هشام " يتحرّج "[3] من ذكر أقواله في الله تعالى، وكأنّه رآها شناعات لا تغتفر.

وبغض النظر عن الخلفيات الفلسفية التي انطلق منها هشام بن الحكم، وبعيدا عن هاجس التنسيب والولاء، وتهم الخيانة والوفاء، فإنّ نزعته " الحسّيّة المادية "[4] واضحة بجلاء. ونحن نعتقد أن هذا التوجه كان نتيجة التقاطع الذي حصل بين فكر جهم وهشام بن الحكم.

ربّما أمكننا القول إنّ هشام يراكم كلّ ما أسّسه جهم ويخطو به قدما، مستفيدا من رواقية شيخه الأول أبي شاكر الديصاني، خصوصا وأنّ الفكر الشيعي متحرر أكثر من الفكر السني فيما

---

[1] نعمت، عبد الله، **هشام بن الحكم**، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط 3، 1985، ص 55.
[2] ن م، ص39.
[3] ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 126.
[4] نعمت، عبد الله، **هشام بن الحكم**، ص 58.

يتعلّق بعلاقته بالمذاهب الغنوصيّة. طبعا نحن هنا لا نلمّح إلى أي حكم قيمة، بل بالعكس، نحن نعتبر أنّ ذلك الموقف، بغض النظر عن كل المماحكات اللاهوتية، قد أفاد كثيرا الفكر الشيعي، ومنحه منطلقات مغايرة للنظر والتأسيس، بعيدا عن تلك الخطيّة / الأرثوذكسيّة التي حكمت الفكر السني باعتباره فكرا مسؤولا، أو لنقل أيديولوجية حاكمة؛ مفهوم الإجماع والاستقرار والمحافظة من بين أهم مرتكزاتها. طبعا هذا الحكم ابستيمولوجي بالأساس، ولا ننوي من خلاله التفضيل أو المقارنة، لأنّه حتّى الفكر الشيعي سريعا ما سنجده يسقط في حبائل الأرثوذكسية المقيطة بمجرد أن امتزج الخطاب المعرفي بالخطاب السياسي، وأصبحت الهيمنة السلطوية وسيلة من وسائل التأسيس والمحاججة.

إذن هشام يضع نفسه بكل وضوح على الخط الذي دشّنه جهم بن صفوان، وهو ليس يعدّل منه الشيء الكثير، برغم أنّه الآن المنافح الرسمي عن مذهب أهل البيت، والمؤسس المعتمد لمقولاته " بل إنّ الصادق عليه السلام [الإمام جعفر الصادق/ ت 148هـ] طلب منه أن يدافع عن حق أهل البيت عليهم السلام "[1].

فهشام بن الحكم كان حاسما منذ بدايات مقولاته بعدم الاعتراف " بالأعراض "[2] كمسلّمة كلامية بُني عليها الوجود في النّظام الكلامي السائد. فهو وإن كان " يتفق مع المتكلّمين على وجود ما يعترض الجسم من حركات وأحوال وألوان وطعوم وروائح وغيرها، لكنّه لا يطلق عليها لفظ العرض، ولا يعترف بوجود الأعراض، ويعلل ذلك بأنّ الأجسام هي (الأشياء ذات الطول

---

[1] نبها، خضر محمد، **المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم و أثره في الفكر الإسلامي**، مجمع البحوث الإسلامية، ايران، ط 1، ص 50.

[2] " إنّ العَرَض (بفتحتين)عند المتكلّمين والحكماء هو ما يقابل الجوهر ... العرض أقسامه تسعة (الكم، والكيف، والأين، والوضع، والملك، والإضافة، ومتى، والفعل، والانفعال) وأضافوا الجوهر فأصبحت المقولات عند الحكماء عشرة "، **المنحى الكلامي**، ص 376.

والعرض والعمق، والأعراض صفاتها لا توجد إلّا فيها ولو فارقتها لم تقم بأنفسها)، بمعنى أنّ الأعراض لا تقوم بذاتها ولا توجد إلّا في الأجسام، فلذلك فلا وجود إلّا للجسم "[1].

إن هذا الموقف بغض النظر عن الخلفيات الفلسفية التي تقف وراءه، والتأويلات الغنوصيّة التي مهدّت له، هو في حد ذاته، وفي تلك الفترة المبكرة من تاريخ علم الكلام، يمكن اعتباره قفزة نوعية، وجرأة تأسيسيّة حيال الخطاب اللاهوتي الذي لا يزال حينها غارقا في تنظيم وتثبيت الذات الإلهية، فأن يكون الوجود في نظر هشام متأسّسا على مفهوم (الجسم) هو نوع من الفاصلة يجعلها الرجل بين الخالق، كلّي القدرة، والوجود. فاصلة يكتسب بها الوجود نوعا من المعنى المستقلّ، والبدء المستأنف في السياق العام.

هو طبعا ليس ينزع كل الروابط بين الذات الإلهية والوجود ولكنّه عندما يطابق بين الموجود والجسم[2] يتحرّر من ذلك الأرق الذي سكن سابقيه وخصوصا العلّاف وصحبه، أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، التي يراها هشام نوعا من الخداع والمغالطة، فهي نظرية لتفسير العالم الطبيعي في الظاهر، وفي الحقيقة هي تدعيم و تأكيد لـ " نظريته [العلّاف] الميتافيزيقية حول الصفات الإلهية ولا سيّما صفتي القدرة والعلم "[3].

نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ بحسب هشام، إلى جانب تناقضها العقلي الجدلي، تقضي على صفة القدرة الإلهية. والنصّ الذي يورده المقدّسي في (البدء والتاريخ) يشرح أسس وأسباب رفض هشام بن الحكم ومن تبعه لنظرية الجزء حيث يقول: " إنّه يتجزأ بلا نهاية، ولم يتهيّأ

---

[1] نبها، **المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم و أثره في الفكر الإسلامي**، ص 377.
[2] ن م، ص 357.
[3] ن م، ص 359.

بالفعل، فإنّه موهوم. واحتجّوا بأنّه لا يجوز أن يخلق الله شيئا لا شيء أكبر منه، فكذلك لا يجوز أن يخلق شيئا لا أصغر منه. وقالوا: لو كان قول من قال: إنّ الجزء لا يتجزّأ صحيحا كان في نفسه لا طول ولا عرض، فإذا أحدث له ثانٍ حدث لهما طول، فلن يعدو الطول أن يكون لأحدهما دون الآخر أو لهما معا، فلمّا ثبت لهما معا عُلِمَ انّه يتجزّأ "[1]. لذلك فما يسمّيه غيره من المتكلّمين أعراضا هي عنده أجساما[2]، وإن كانت من النوع اللطيف. حيث أنّه يقسّم، في الأجسام، بين الكثيفة واللطيفة. لكن لا يذهبن بنا الظنّ أنّها تلك اللعبة التي برع فيها المتكلّمون، وهي اللعب على الأسماء والمصطلحات، فابن الحكم حاسم في تعريفه للجسم الذي هو عنده المستحق لصفة الوجود على اعتبار انّه قائم بذاته[3].

ولمّا كانت الأعراض، بتعريف أصحابها ذاتهم، غير قائمة بذاتها فلا وجود لها البتة عنده. ربما أمكننا أن نسميها صفات للأجسام، لكن هشام يحذّرنا حيث " لا هي الأجسام ولا غيرها"[4]. ولكي نفهم أكثر محوريّة هذه الفكرة عند هشام ربّما يحسن بنا أن ننظر ولو بعجالة إلى نظريّته في المعرفة، هذه النظريّة التي تفضح النفس المادي، (حتّى لا نقول التوجه أو المنحى المادي)، لمجمل فلسفته الكلاميّة. فهشام ينطلق أوّلا من " أنّ المعرفة الإنسانية تقوم على ثنائيّة الحواس والعقل، فكما أنّ الإنسان فيه ثنائية الروح والجسد فكذلك المعرفة "[5].

ولمّا كان الانطلاق من الجسم كمعطى أساسي للوجود، كان بداهة أن يقوده ذلك للقول

---

1 المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج 1، ص 28، نقلا عن، **المنحى الكلامي**، ص 362.
2 نعمت، **هشام بن الحكم**، ص 94.
3 نبها، **المنحى الكلامي**، ص 377.
4 ن م، ص 378.
5 ن م، ص 65.

بأسبقيّة الحواس في المعرفة. فالمعرفة التي هي بالوهم (الإدراك العقلي) هي لا تتم إلّا عبر الصور التي تتركها الحواس في الذات، فإذا ما انعدمت هذه الصور الحسيّة كان الوهم (العقل) عاجزا أن يبني معرفة؛ " الإدراك بالحواس أوّلا والإدراك بالتوهّم ثانيا، وذلك أنّ من لم ير طولًا قطّ لا يتوهّمه حتّى يتصوّر في ضميره، فإذا رآه ثم فقده كان مصوّرا في الضمير قائما لإدراك الروح إذا ترك استعمال الحاسّة "[1].

ربّما كلّ هذه الخيارات المنهجيّة في بناء المعرفة وتأسيس الوجود، تبرّر وتشرح تبنّي هشام بعض مواقف جهم بن صفوان وخصوصا مقولة " الأشياء لا تعلم قبل كونها "[2].

إنّ تأسيس المعرفة والإدراك عموما على الحواس كمعطى أساسي ومعياري هي ولا شك زحزحة وذهاب في القول الكلامي، في بداياته، إلى مجالات كانت تدان بإطلاق على اعتبار أنّها إحالة على الزندقة والدهريّة، وهي أيضا نوع من التطاول على الذات الإلهية. وهذا ما لم يغفره المتكلّمون لهشام، حيث يعتبرونه المسؤول الأبرز عن إلباس كلام الزنادقة والديصانيّة، على وجه الخصوص، لباسا إسلاميا.

إنّ (جسميّة) هشام في تصوّرنا، هي إجابة كلامية على سؤال فلسفي، حيث يمكننا القول أنّنا نعتبر أنّ ما قام به هشام هو شيء يشبه المجاوزة المعرفيّة، أو لنقل بلغته هو المداخلة بين النظر الفلسفي والنظر الكلاميّ. فهشام بن الحكم وكأنّه بتلك الإجابة، وذلك الخيار الحاسم في اعتبار أنّ الجسم هو الموجود " ليس في العالم إلّا الجسم "، يستبدل السؤال الكلامي المؤرق

---

[1] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 68.

[2] نعمت، **هشام بن الحكم**، ص 58.

والمحرج (كيف خلق الله العالم ؟) بالسؤال الفلسفي المريح والحيادي نوعا ما (كيف خُلق العالم؟) فهذه الإحالة على المجهول لغة، وكأنّي بها تلك الدقّة التي طمح هشام بن الحكم، ومن جاؤوا بعده وساروا على خطاه، أن ينزاح بها عن السياق الكلامي الذي أصبح مشحونا بالصراعات المذهبيّة التي عرفت السياسة كيف تلعب على أوتارها.

لا ننسى أنّنا في بدايات القرن الثاني للهجرة، حيث بدأت الآراء الكلاميّة تتكاثف حول ذاتها وتتعالى الأسوار بينها، متأثرة بداهة بكل تلك الصراعات الاجتماعيّة التي لم يعد النسب والولاء (القبيلة والعشيرة) هما فقط محدّداها. اليوم هناك البعد الحضاري الذي اقتحم المعادلة وأربك موازين القوى، لذلك التعاطي السياسي الفج لإشكاليّة الموالي، والذي قاد إلى تفجّر قضيّة الشعوبيّة، واستفحال وقعها في بنية المجتمع.

الدولة الأمويّة وظّفت كل ذلك في خدمة سطوتها، اختيارا وحيلة في بداياتها ورضوخا واستسلاما في نهايتها. لذلك مع الدولة العبّاسية، الدولة الإيديولوجيّة بامتياز، أصبح التداخل والتمازج بين المعرفي والاجتماعي من التعقيد والتداخل ما أربك معه تقريبا كل قطاعات الثقافة الإسلاميّة. النصّ ذاته، وقد أصبح ينطق به الرجال، كان ينافح ويكابد على أكثر من جهة، فالعبث والتطاول أصبح اليوم أكثر جرأة وأعمق غورا.

طبعا هذه القراءة التحليليّة لمقولات هشام بن الحكم، حول الجسم ونظرته المبتكرة للوجود، لا تلتفت البتّة لكلّ تلك الاستفزازات التي لا ترى في فعله غير الوقوع في حبائل المذاهب السابقة التي تربى في أحضانها ونهل من منابعها. فنحن نراه، وبالمناسبة هو لم يكن بدعا في

المتكلّمين، بعيدا كل البعد عن سذاجة الرأي وحمق المأخذ. فالرجل على بصيرة فيما يقول وينتقي، ويطوّر ويتجاوز. ولعلّ الذهاب إلى كل تلك الآراء والفلسفات لا يعتبر انزلاقا منهجيّا ولا حتّى معميّات معرفيّة انبهر بها أو ترسّبت في لا وعيه، فما استطاع لها دفعا، إطلاقا، بل هو التنقيب والبحث والمزاوجة بين الأقوال والمراوحة بين الفلسفي والكلامي، والجمع بين النصّ الديني والنصّ الإشراقي.

هو موقف، عندما ننظر له بعيدا عن التأويل الإيديولوجي، نراه يعكس عمليّات البحث والتأسيس للقول والخطاب في الثقافة الإسلاميّة.

من هنا جاز لنا القول: إنّ جسميّة هشام، التي كانت هي بالأساس مرمى سهام أعدائه، كانت في جوهرها محاولة جريئة للنظر في الوجود والطبيعة من زاوية مغايرة، وذلك عبر فصلها عن المسائل العقائديّة، التي كانت فيما سبق، وفي أغلب مسارات الخطاب الكلامي، هي المتحكّمة في الخيارات. وأوّل تلك الخيارات، الفصل بين الجوهر والعرض، كنوع من الضمانة فيما يحسب المتكلّمون لفرض وتأسيس الوجود الإلهي وقدرته. لذلك تخلّى هشام ومن بعده النّظام عن هذه الثنائية على اعتبار أنّ فهم الوجود غير محتاج لها ولا متوقّف عليها. على عكس الظنّ السائد حينها أنّ التخلّي عنها هو نسف للاعتقاد جملة وتفصيلا.

كذلك الشأن بالنسبة للجزء الذي لا يتجزأ، والذي بحسب النسفي كان هشام بن الحكم " صاحب الأصل في رفض نظريّة الجزء "[1].

---

[1] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 360.

فالانزياح من فكرة أنّ نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ مقولة موافقة للتوحيد، إلى اعتبارها النظريّة الأصوب لتأسيس التوحيد، هو من الأسباب الهامة التي أضرّت بالكثير من محاولات الابتكار والتجديد في الخطاب الكلامي.

فلدى هشام، وحتّى النّظّام ومن بعدهما صاحبنا الجاحظ، ما كان الفصل ووضوح الحدود بين المجالات قد استبان بعد. يكفي أن نقول على الأقل هنا بالنسبة لابن الحكم: إنّه كان يرى نفسه في حلّ من كل التزام عقائدي في مقولاته المتعلّقة بالكون. وربّما، ولعلّه الأهم، أنّ المقولات الإيمانيّة، كتعريف الذات والصفات، هي لا تزال ورشات عمل الأخذ فيها والترك على قدم وساق.

فهشام غارق الآن في الوجود بحكم المهام " النضاليّة " التي كلّف بها، باعتباره المؤسّس والمنافح عن مذهب أهل البيت، وقبل ذلك القيّم على المجالس الكلاميّة. ثمّ لا ننسى أنّه في تلك الفترة كانت العودة القويّة للخطابات الغنوصيّة والفلسفيّة على اختلافها، والتي استفادت من هامش الحريّة الذي وفرته الدولة الفتيّة الواثقة من نفسها والمتبجّحة بانتصاراتها الحربيّة والفكريّة، والمنفتحة على المختلف. وكيف لا تفعل وقد كان مطيّتها إلى سدّة الحكم.

وبالتالي فسياق القول بالجسميّة، لدى هشام، هو بالأساس انخراط في بناء المعرفة عبر ضمان شرطها (الموجود = الجسم)، بعيدا عن رُهاب الدفاع عن الذات الإلهيّة. لذلك هو لا يتحرّج عندما يقول إنّ الجسم " قائم بذاته بمعنى أنّ حركته فيه "[1]، ولا يرى في ذلك أيّ مس من

[1] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 369.

القدرة الإلهيّة أو تطاولا على الذات. فذلك وهم أوقعنا فيه تأسيس الوجود على ثنائيّة الجوهر والعرض، كما يظن هشام، والتي لا تزيدنا معرفة.

والذي يدعم ما ذهبنا إليه عبر هذه القراءة الابستيمولوجية للخطاب الكلامي لهشام بن الحكم، هو ذلك الإصرار العنيد والاستثناء الصادم الذي يجعله ابن الحكم ومن بعده النّظام، للحركة باعتبارها العرض الوحيد المتعلّق بالجسم. فهو، و كما مرّ بنا في الاستشهاد السابق، يرى أنّ من خصيصة الجسم، والتي تجعله قائما بذاته، أنّ " حركته فيه "[1].

بل أكثر من ذلك هو يطابق بين الحركة والفعل. فالحركة عند هشام بن الحكم من مقولات الفعل، مخالفا بذلك جمهور المسلمين والفلاسفة الذين يرون أن الحركة هي من مقولات (الأين) فهي تعني " حصول الأوّل في مكان الثاني "[2].

إنّ هذا الربط بين الجسم وحركته لهو أكبر دليل على ذلك الهمّ المؤرق الذي استبد بهشام بن الحكم من أجل إعطاء الوجود كل ضمانات الاستقلال والانضباط " فالأرض متحرّكة لكون حركة الجسم قائمة فيه "[3]. والزلازل كما يراها من طبائع الأرض، " إنّ الأرض مركّبة من طبائع مختلفة يمسك بعضها بعضا، فإذا ضعفت طبيعة منها غلبت الأخرى فكانت الزلزلة، فإذا ازدادت الطبيعة ضعفا كان الخسف "[4]، والمطر " جائز أن يكون ما يصعده الله ثم يمطره على النّاس، وجائز أن يخترعه في الجو ثمّ يمطره "[5].

---

[1] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 369.
[2] الشيخ عبد الله نعمت، **هشام بن الحكم**، ص 184.
[3] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 369.
[4] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 67.
[5] ن م، ن ص.

لكن لعلّ السهم الأكثر فتكا، والذي لا يتردد ابن الحكم أن يسحبه من كنانته، هو ذلك التطابق الذي يقيمه بين (الإرادة والحركة والفعل)، ثلاثيّة يجمع هشام بينها، مسقطا كلّ الاعتراضات التي يمكن أن تقف أمام هذا التقاطع، أو لنقل التداخل بين الإرادة والحركة والفعل، على اعتبار أنّه غير معترف بالأعراض من أساس، " والصفة لا توصف عنده "[1].

وإرادة الله ليست مشروطة، كما يذهب العلّاف (ت 226 هـ) بذلك الحدث الاستثناء (كن) الذي لا يشترط على عكس بقية الأحداث إلى محل إذ أنّه الواسطة بين الإرادة والفعل، هشام لا يرى ذلك، والخلق غير محتاج له.

فلمّا كان " التكوين هو صفة الله، لا هو الله ولا هو غيره "[2]، ولا مجال للاعتراض عليه هنا بوجوب المحلّ الذي يحمل العرض، فالرجل، كما نعلم، لا يقول بالأعراض أصلا. فبحسب هشام وكما ينقل عنه الأشعري " الله إذا أراد الشيء تحرك فكان ما أراد "[3].

ولمّا كان هشام، كما تقدّم، يعتبر الحركة من مقولات الفعل، فيكفي أن يريد الشيء حتى يفعله من خلال قوله له كن فيكون، دون أن يكون هذا القول، شرط الانتقال من التكوين إلى الخلق كما يذهب العلّاف.

طبعا لا النصّوص تسعفنا، ولا حتّى الجرأة تسمح لنا أن نذهب بعيدا في قراءة جسميّة هشام وارتباطها بمفهوم الحركة عنده، فنزعم أنّه يعطي للجسم كل استقلاله الانطولوجي. برغم أنّه في نفيه للجزء الذي لا يتجزأ يبتعد، ببصيرة نافذة، عن كل ذلك التشظي الذي يصيب الوجود،

---

[1] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 6.
[2] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 350.
[3] ن م، ص 351.

ويخترق كل تلك الأوهام التي لعبت بعقول أصحاب الجزء، حين لم يروا لإرادة الخلق من قدرة إلّا عبر التفتيت أو الجمع. وكأنّ القدرة كما يقول ابن حزم عاجزة على خلق الجسم المركّب في كليّته. وهْم، ابن الحكم يتجاوزه ويمنح من خلاله حضورا للجسم في الوجود شديد البروز.

لكن كلّ ذلك الحذر والوعي باللحظة المعرفيّة التي يتحرّك خلالها هشام لا يمنعاننا من ملاحظة ما يمكن أن نسميه (احترام الوجود) عنده، عبر الإقرار له بجملة من المحامل ما اعتدناها في علم الكلام. فهشام يقول بصريح العبارة التي ينقلها الأشعري " إنّما أريد بقولي جسم أنّه موجود وأنّه شيء وأنّه قائم بذاته "[1]. هذه الثلاثيّة (الإرادة / الحركة / الفعل) يجمعها هشام ويطابق بينها. الجسم هنا وكأنّه يثور على خالقه (هشام) وينبعث خلقا جديدا متحدّيا شروطه الأولى ليؤسس لوجوده وفعله، طور جديد من الكينونة والتراتبيّة الوجوديّة عبر البحث عن استقلاليّة مفترضة من خلال التعريف ذاته، وإن لم تكن النيّة ولا الرغبة حاضرة.

الوجود بطبعه لا يبحث في النوايا، هو ليس يحتاجها. هي الشروط متى اجتمعت كان ما لم يكن في الحسبان. ثورة المخلوق على خالقه، ألم يفعلها آدم وزوجه من قبل على (القول / النهي) بسبب بسيط أنّه مخالف لشرط وجودهما المتأسّس على الإرادة والعلم.

وسواء أكان هشام قاصدا أن يتجاوز بمفهوم الجسم حدوده الكلاميّة نحو تأسيس أقرب للنظر الفلسفي، أم لا، فإنّ الاعتراف للجسم بالحركة كشيء ثابت في كينونته، ثمّ النظر إلى الحركة كنوع من الفعل، ثمّ مجاورة كل ذلك لمفهوم الإرادة، توليفة ربما أربكتنا نحن أنفسنا، فهل هي

[1] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 65.

الجرأة في مداها بأن تعطي للوجود نوعا من الإرادة!

ولأنّ السلاح الأشد فتكا في الخطاب الكلامي هو العبث بالمقدّمات والمشاكسة بالمحالات، كان ولا بد للخروج من (مأزق) الجسميّة المدان حتّى على مستوى اللفظة ذاتها، أن تكون هناك ابتكارات هي أقرب شيء للمخاتلة والمجاراة الكلاميّة، والتي تفطن لها البعض، كالقول بالمداخلة، " ومعنى هذه اللفظة أنّ الجسمين يتداخلان فيكونان جميعا في مكان واحد "[1].

طبعا لن يغامر هشام بإقحام " الجمل في سم الخياط "[2] كما يطالبه خصومه للبرهنة على صحة مقولته، فهم غير معترفين له أصلا بذلك المخرج الذي ارتضاه، والذي على أساسه يفرّق بين الأجسام اللطيفة والأجسام الكثيفة.

التداخل لا يكون إلّا بين اللطيفة، بدعة لن تنطلي على أحد، ولن يأخذ بها غير الأتباع الأوفياء وعلى رأسهم النّظام، هذا المعتزلي المشاكس. لذلك يُبقي هشام المسألة على عماها ولبسها، لأنّها بحسب بعض الدارسين[3] تحيل على ما هو أخطر وأكثر جرأة.

وقد أدرجها البغدادي ضمن الفضيحة الرابعة عشر للنظّام، والتي هي " شر من قول الدهريّة الذين زعموا أنّ الأعراض كلّها كامنة في الأجسام "[4].

المداخلة، كما يصوغها هشام في سياق فهمه للجسم وعلاقته بصفاته، هي " إمكانيّة ظهور جسم آخر، أو قابليّة الجسم على التولد والتطوّر "[5].

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج 5، ص 38.

[2] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 126.

[3] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 385.

[4] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 129.

[5] نبها، **المنحى الكلامي**، ص 385.

النّظّام سيختار لهذا التعريف اسما آخر، إنّه (الكمون). والكمون يعني " أنّ الله خلق المخلوقات أجمع في وقت واحد، و أنّ تقدّم بعضها على بعض إنّما هو في البروز من مكامنها وأماكنها "[1].

فضيحة أخرى تنضاف إلى جملة الفضائح التي يعدّدها البغدادي على النّظّام.

---

[1] الشيخ عبد الله نعمت، **هشام بن الحكم**، ص 182.

الأكيد أنّ وقفتنا المستعجلة مع هذا العلم البارز في تاريخ علم الكلام قد أوصلتنا إلى جملة من الخلاصات والاستنتاجات المعتبرة، والخطيرة في نفس الوقت، والتي من شأن التنبّه إليها وإبرازها في بحثنا، أن يصحّح الكثير من التصوّرات المغلوطة عن أولئك الرجال الذين وقع تحقيرهم والحط من مكانتهم، عبر تشويه أفكارهم ومعتقداتهم، لجملة من الأسباب والاستتباعات، لعلّ أبرزها ذلك السور الذي ارتفع ولا يزال يتطاول مع تعاقب السنين، بين الفكر السنّي والفكر الشيعي. وقد كان علم الكلام والإسلام عموما، هو الخاسر الأكبر من جرّاء ذلك.

حيث ما عاد هناك مجال أن نرى عند الآخر المختلف عنّا أيّ أحقيّة بامتلاك المعرفة، فما بالك بصدقيّتها وجدارتها.

هشام كان من بين أولئك الأعلام الذين صُنّفوا ضمن خانة الأعداء المتربّصين بالدين والأمّة، ولم تقرأ أفكاره وابتكاراته إلّا باعتبارها جسورا ومعابر دخلت عبرها الأفكار والمعتقدات الهدّامة. المعتزلة أنفسهم لمّا كفّوا أن يكونوا حركة فكر و " موقف " بلغة العروي[1]، سقطوا في ذلك الفخ وارتضى الكثير منهم أن يضحّي برجالاته في سبيل المحافظة على المذهب.

فقد لُعن النّظّام، مثلا، وكفّر حتّى من قبل أستاذه، وتكلّف الخيّاط الكثير حتّى يعيده إلى حظيرة الاعتزال، فما قدر!

[1] العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2001، ص 79.

إذن لو أردنا أن نحوصل بعبارات قليلة جملة ما توصلنا إليه يمكن أن نقول: مثّل مقاتل بن سليمان بدايات تأسيس العلاقة الأفقية مع النصّ عبر اختراق حجب المنع التي سوّرت النصّ، وبرغم كل ما يمكن أن يقال عن فعله وثمار غرسه، فقد استطاع أن يفتح الباب وأن يبعد الدراويش عن النصّ، ورعاع الرواة عن الانفراد بالقول. فكان بحق " أعظم مفسّر"، كما قال الشافعي، لا بمعنى أنّه الأكثر فهما وصدقا مع القول، وإنّما باعتباره الأكثر جرأة في القول عن الذات وعن النصّ، بغير عبارة المدح والتزلّف، حتّى وإن كانت الذات معه أشبه بالإنسان. الكلّ قال واتهم مقاتل بأنّه حقّر الذات. أفلا يُسمح لنا اليوم أن نقول ونفترض أنّه أوّل من تسامى وأعلى من مكانة الإنسان ؟

هذه مسألة، والأخرى ذلك الاختراق لقدسيّة النصّ. مقاتل استطاع أن ينساب من بين الشقوق ليقول في النصّ غير ما أرادوا. لكن جهم بن صفوان وإن خالف سابقه في النهج إلّا أنّ خطاه كانت أسرع وسيفه كان أمضى، حيث ما اكتفى من المجلس بالحاشية وإنّما اختار أن يصبح الرأي أساس القول، والقصّة للوعظ ليس أكثر. هو ما طرد الرعاع كما فعل الحسن، وإنّما حمل السيف ليقاتل من استنبت الرعاع وجعلهم حول النصّ أسوارا مانعة. جهم على خلاف مقاتل، وربما بالضد عليه، ما رأى أنّ تعالي الذات يحتاج صورة مستعظمة في عيون النّاس، وإنّما روعة الذات عنده وتساميها في مخالفتها لكل ما صدر عنها. لذلك كان التنزيه شرط فهم الذات، والعقل أداة ولوج النصّ.

جهم تمادى في النظر للجسم كنوع من الضمانة للوجود دون الوقوع في حبائل التشبيه. واستطاع أن يسنّ في القول (بدعة) الترفع والتعالي عن قول (حدّثنا)، وأن يكون الانفتاح على الآخر سبيلا مبتكرا للخروج بالنصّ من حدود السلطان، وغمزة ذكيّة لتهافت خطاب الرعاع. نتائج وثمار قد تبدو هزيلة بالمقارنة مع الثمن الذي قُدّم من أجل نيلها، لكن عندما ننظر في جملة التصوّرات والابتكارات المعرفيّة التي استطاع هشام بن الحكم أن يحقّقها، و يقدّمها لمن جاؤوا بعده، ندرك جيّدا أنّ موت جهم لم يذهب سدا.

فذلك الغلام الذي جمع بين ولائه لأعداء الدين (الديصانيّة) و أعداء السنّة (الرافضة) كان من الوقاحة، (طبعا المعرفيّة)، ما سمح له أن يعلن وأن يصرّح ما أرهص به من سبقه، وأن يتحمّل كل اللعنة: الوجود غير محتاج البتّة أن يتجزّأ كي يضمن وجوده أوّلا، ويحقق للإله قدرته وعلمه. والجسم ليس محتاج لاجتماعه كي تحلّ فيه الأعراض، بدعة لفظيّة ومخاتلة بالقول " فالصفة لا توصف "، لينتهي الوجود كلّ الوجود حركة هي الفعل حقيقة، والإرادة صدقا، ليس بينهما (كن) شرط كالفاصلة يراها من حسب الذات مرآة النفس تخضع لشرط الزمان والمكان.

هكذا يلقي هشام بكل ما في جعبته، وكأنّ لسان حاله يقول: ليس بعد الكفر ذنب. فديصانيّته معلومة ليس ينكرها، ورفضه قد رآه تاجا، إذ كان الترجمان. هشام وإن ارتضى أن يسمّر على الأخشاب، ما نسي أن يمرّر الكأس إلى من حسبوه من سحر منطقه ملهما، لا يقرأ ولا يكتب. إنّه النّظّام صخرة أخرى تلقى، وقصة جديرة أن تحكى.

*/ المطلب الرابع: إبراهيم بن سيّار النّظّام (160هـ / 231 هـ)[1]

بدايات الصبا ذاتها تحمل أكثر من دلالة، وشهادات الأعلام (الخليل بن أحمد)[2] مثلا، توحي بكل ذلك التعتيم الراغب في الاحتقار والتجهيل الذي مورس عليه. حتّى لكأنّ العباءة الميثولوجيّة التي ألقيت على الرجل كحافظ للكتب السماويّة، والمجادل في النصّوص التأسيسيّة[3] كانت كنوع من الإقرار بالإخفاق عن المسك بهذه (الظاهرة) في القول، و(الغريبة) في الجرأة على مباكتة الكلّ بغير هوادة.

هل هي الخصاصة وقد أطبقت عليه[4] فما عاد هناك ما يُرتجى ولا ما يُخشى ذهابه؟

أم صورة قد توضّحت أبعادها، وذات قد أدركت انعتاقها بانفتاحها على الخطاب الفلسفي، والمتحرّرة من كل ضوابط ومعوّقات الخطاب اللاهوتي الباحث عن مبرّرات ومسكّنات لهذا الواقع، الذي ما عاد يقنع بغير المواجهة والمكاشفة لكل الأسرار؟

لعلّه من المفيد، ضبطا للقول، أن نبرّر هذا التصوّر، وخيار النظر للنّظّام كقول مستقلّ ومستأنف في الخطاب الكلامي، بعيدا عن نسقيّة سوّرته.

استطاع النّظام، فيما نحسب، أن يحجز لنفسه تلك المكانة بذلك الموقف الشمولي الذي أرساه، وناضل من أجله، وتحمّل الكثير في سبيله. فنحن معه حيال رؤية جامعة تقود خطاه وتجمع

---

[1] هذا التاريخ هو ما يختاره ويرجّحه، ابو ريدة، محمد عبد الهادي، **أبراهيم بن سيّار النّظّام**، لجنة التأليف و الترجمة والنشر، القاهرة، د ت.

[2] " ويحدّثنا ابن شاكر أنّ النّظّام أُتي به إلى الخليل بن أحمد لتعلّم البلاغة فقال له الخليل : ذمّ النخلة ، فذمّها بأحسن الكلام، فقال له امدحها، فمدحها بأحسن كلام، فقال له: اذهب فما لك إلى التعليم من حاجة " أبو ريدة، **النّظّام**، ص 4.

[3] " ويحدّثنا ابن المرتضى أنّ جعفر البرمكي ذكر أرسطو طاليس ، فقال النظّام: (قد نقضت عليه كتابه)، فقال جعفر: كيف و أنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيّما أحبّ إليك؛ أن أقرأه من أوّله إلى آخره أم من آخره إلى أوّله ؟ ثمّ اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه، فتعجب منه جعفر ". أبو ريدة، **النّظّام**، ص 3.

[4] " وقد حكى الجاحظ عنه أنّه قال : جعت حتّى أكلت الطين. وأنّه كان يقلّب قلبه ليجد من يصيب عنده غداء أو عشاء فما قدر عليه. فنزع قميصا له وباعه ليأكل من ثمنه ". أبو ريدة، **النّظّام**، ص 7.

شتات مواقفه، وأمام بناية آخذة في الارتفاع ضمن مخطط مستبان وتصوّر واضح.

عبقريّة النّظّام إن قرأناها كنوع من النبوغ والامتياز الجيني، تبقى دائما سجينة النمطيّة لمفهوم العبقريّة، في حين ربما كان من الأصوب أن ننظر لذلك التميّز كاستجابة يقظة لجملة من المحفّزات والتقاطعات التي لا نقول تصادفت، وإنّما أنتجت باجتماعها كل ذلك الزخم والجدّة في النظر والقراءة:

خصوم ألدّاء ذوي مرجعيّات فلسفيّة مختلفة ومناهل معرفيّة متنوعة (أرسطو، العلاّف، هشام بن الحكم...)، مشاغل واهتمامات معرفيّة متباينة (القرآن، الحديث، التفسير، الكلام، علوم تجريبية...)، إلى جانب حس اجتماعي ونفسي مرهف، صقلته حالة الخصاصة والبؤس الاجتماعي. كل ذلك قاد النّظام وساق خطاه نحو لحظة المكاشفة والمصارحة لفعل الخداع والتنكّر الذي سقط فيه الخطاب الكلامي.

وحتّى ذلك التيّار الذي قدّم نفسه كخط تنويري وثوري فإذا به، وهو يمتلك السلطة والقوّة، يتخلّى عن فعل العقل وحركته من أجل طمأنينة النسق وهدوء القول. الاعتزال بكل السلطة التي تحيطه (المأمون / المعتصم / الواثق)، و كأنّه يغادر مراكبه نحو الشواطئ الهادئة كي يبني مدينته ويعلي أسواره، زاعما أنّ كلّ ذلك يمكن أن يتمّ بدون أن يثبّت مراسيه وأن يطوي أشرعته. وأيّ عقل نجني وقد شدّت مراسيه إلى موانيها وطويت أشرعته ؟!

النّظام كان يعي جيّدا مآلات التمكين ومجالسة السلاطين. السلطة ولا بد كارهة للمغامرة، نافرة أشدّ النفور ممّا ينال من دعة المكان. هي دوما تبحث عن الاستقرار وتؤسّس للمماثلة والتطابق

ما بين الموجود والمنشود، حتّى ولو كان بلغة الوهم والخديعة.

والتطابق بداهة هو إحالة للبعض على الكل، وللجزء على تمامه. الوجود هو المقروء، والنصّ هو المعلوم. والنصّ حقيقة قائله، لا مسافة ولا فاصلة بين هذه الأبعاد الثلاثة (صاحب النصّ / النصّ / الوجود).

المعتزلة، وقد خُلعت عليهم عباءات السلطة بعد أن غادروا سفنهم، تلبّس عليهم القول وأشكل، وكيف لا والتطابق اليوم مطلبهم. فقد تناسى القوم خروج قائدهم (واصل بن عطاء) واعتزاله عن الكلّ، حتّى مجلس شيخه الحسن البصري، وركوبه البحر موغلا في أعماقه، شراعه مجاوزة شتات اللفظ إلى جوهر القول[1]. فما كان القول عنده سيّدا بغير ما يحيل عليه ويغري به، حتّى ولو تطلّب ذلك الخروج عن الكلّ. النّظام سيكون الأوفى لهذا النمط من السير، عندما يباغت الكلّ بنوع مستحدث من الإجماع، أساسه استحالة الاجتماع، مع فرض الزيغ.

شيخه العلّاف (ت 226 هـ) لم يسلم، كذلك الصحب بعد أن خانوا شيخهم الأوّل واستبدلوه بربّان مواني يتقن فن الإرساء. لا خروج اليوم، كل الفعل مدان، والوجود يجب أن يثبّت ويستكين عبر دليل من الكتاب.

النصّ قد ثُبّتت معالمه عبر حبال تشدّ الأطراف إلى الوتد، فليس شيء يدرك بغير نظر من علياء. ذلك الأصل علّة الوجود. هي الظلال أبدا أن تدرك بغير أصولها! غفلة عن الشمس

---

[1] انظر تأويله للقول بالمنزلة بين المنزلتين في: الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بك أحمد، (479 – 548 هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود ، دار المعرفة بيروت، ط 3، 1993، ج 1، ص 62.

كحقيقة للظل.

لكي نفهم النّظام يجب أن نبتعد عن المواقف كسمة لشخصيّة الرجل، وقراءتها كتجلٍ من تجلّيات المسار. إنّ اكتشاف الوجود، أو الرغبة في الإنصات إليه والتعامل معه بدون وسائط، ربّما كانت هي بدايات التميّز والتنبّه لدى النّظام. لكن " فضيحة " الرجل الكبرى، بلغة البغدادي، هي إعادة تأسيس النصّ في مجاله التداولي. حيث يعيد للنص المهابة، نافيا عنه كل سلطة تزاحمه وتنال من تعاليه وحاكميّته. من هنا كان البدء، موقف شديد الريبة والصرامة في التعامل مع الحديث وعلم الرواية عامة. أحجار كان الأوّل من ألقاها في مياه الوثوقيّة والدعة التي بدأت تسوّر النصّ والفكر عامة. كمفهوم التواتر والإجماع والقياس.

الصحابة أنفسهم أخضعهم للنقد وشدّد عليهم، فما عادوا يفضلون غيرهم بغير النقل الخاضع للخطأ والوهم. النصّ حاكم على الكل؛ على الرجال وعلى أقوالهم ومواقفهم[1].

ما قاله النّظّام كثير وصادم، حتّى لنا اليوم ! وتفصيله هنا قد يُخرجنا عن خطة بحثنا، ولِمَ نفعل ؟ وربّان سفينتنا (الجاحظ) قد حفظ الدرس وأتقن أن يلعب الدور.

فقط ما أردنا أن نتزوّده من النّظّام لرحلتنا والتأكيد على أهميته في التعامل معه، هو إمكانيّة اعتباره بداية التيّار المشّائي في الفلسفة الإسلاميّة، التي تبدأ عادة مع الكندي (ت 258هـ / 873 م).

[1] للتوسع في مواقف النظام من كل هذه المسائل يمكن الرجوع إلى كتب الفرق، وربما في كتاب، **النظام**، لأبي ريدة كفاية لمستزيد.

النّظام عادة يقع إقصاؤه من الخط الفلسفي عموما، ولا يحظى بالاعتراف. فكلّ أرسطيّته، كما تقدّم عند الشهرستاني والبغدادي، هي نوع من الانحراف " الكلامي "، والانبهار بحجج وأدلة الخصوم. وربما كنّا متسامحين، في سياق البحث عن العزاء الحضاري، فنرى فيه النبوغ والطرافة، لنبقيه في النهاية ضمن السياق مع بعض " الاستثناء" كما يطيب للجابري أن يصفه. بصراحة (نظريّة الاستثناء) هذه أربكتنا ونالت من بنائنا النفسي، حتّى أصبحنا نؤمن في لاوعينا أن التقليد والأخذ عن السابق أصل فينا، والتميّز والنبوغ استثناء!

النّظام اختار، عن بصيرة وعن خط محكم في السير، الضفة المقابلة، والإبحار على مركب الآخر، جهرة لا خلسة، وما كانت دوافعه ولا مبرّراته ذلك التدافع الإيديولوجي للخطاب الكلامي، ولا حتّى المباينة والمفارقة الجداليّة. فهو مثلا يرفض القول بالجوهر الفرد ليس لأنّ ذلك ممّا يمس بجوهر الإرادة الإلهيّة، وإن كانت لا تغيب عن استدلالاته، وإنّما بالأساس لأنّ الجوهر الفرد، كما يُبنى في تصوّر العلّاف (ت 226 هـ) وعند من جاء بعده، لا يزيد عن مجرّد الوهم. فالنظريّة حلّ مستجلب للخروج من مأزق علاقة (الانفصال / الخضوع) التي تحكم الرؤية النصّيّة / البيانيّة للوجود[1]. هناك الله وهناك العالم، ثنائيّة متقابلة على التضاد، متأسّسة على الخضوع المطلق. الله هو أساس كل العالم. وما العالم في النهاية إلّا محل فعل واجد الوجود، ليس للأخير من فعل ولا حركة إلّا ما يحدثه الخالق. لذا كان التجزؤ والتشظّي هو المفهوم المتحكّم في الفكر.

[1] الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، نقد العقل العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان، ط 9، 2009، ص 177 / 178.

تجزؤ الزمان والمكان والحركة. كل شيء يستمد كينونته من الله على التتابع. لا يمكن للوجود أن ينفصل ولو للحظة بذاته، ولا أن يمتدّ في وجوده مطلقا.

النّظام، وقد مزج الأقوال فأحسن مزجها، يرفض أن يرى الوجود مجرّد محلّ لفعل المطلق على التتابع. وهل الإله محتاج أن يستمدّ عظمته وقدرته وكلّ صفاته من خلال سلب العالم كلّ خصيصة وميزة ! أم هل يناله استنقاص عندما نجعل لبعض موجوداته مزايا واستقلال !

لذلك كان مفهوم (الجسم) محوري في فلسفة النّظام فهو " لا يفرّق بين الجوهر والجسم وبين العرض "[1]. والجسم عنده " الطويل العريض العميق " كما كانت الفلاسفة " تجعل " بلغة الأشعري، وهو غير محتاج لأعراض كي تحقّق ماهيته غير الحركة التي هي أساسه وخصيصته الكبرى.

مع النّظام " يصبح العالم المادي، بعد إنكار الأعراض وتجسيم كل ما في الوجود المحسوس، عبارة عن مادة وحركة "[2].

سياق النظر عند النّظام يبدأ من مسلّمة الانفتاح والتقاطع مع المختلف والمضاد. النّظام وكأنّنا به ينفر أشد النفور من خطّية الفكر وأحاديّة النظر، وتلك صفة ثبّتها له الجاحظ وأكّدتها سيرته وعلاقاته. حيث نجد الخصم والمخالف أقرب إليه من أصحاب الطريقة وأتباع المذهب الذي ينتسب إليه (لنذكر على الأقل هشام بن الحكم)، فشيخه العلّاف قد كفّره وكتب فيه الكتب، كما يذكر البغدادي[3].

---

[1] أبو ريدة، **النّظّام**، ص 114.

[2] ن م، ص 119.

[3] " وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة، منهم أبو هذيل فإنّه قال بتكفيره في كتابه المعروف بـ (الرد على النّظّام) "، **الفرق بين الفرق**، ص120.

ما نريد التأكيد عليه هنا أنّ هذه العلاقة المتميّزة التي تربط النّظام بالفلسفة اليونانيّة، أو بمن يسمّيهم الأشعري والبغدادي والشهرستاني: ملاحدة الفلاسفة، أكثر من مجرّد تأثر وأخذ وتبنّي لبعض المواقف، كرفض الجزء الذي لا يتجزأ. النّظام أرسطي بمعنى ذلك الانشغال المهووس بالطبيعة وبالنّظام (اسم على مسمّى)، والبحث عن الترتيب.

وقد حدّثنا الجاحظ كثيرا عن هوس أستاذه بالتجارب وتتبع الشواهد. وهو أرسطي سياقا ونهجا أكثر منه مواقف وآراء. أرسطو كان " موسوسا بالتفاصيل "[1]، و رجل علم، كذلك النّظام طمح أن يكون أكثر من مجرّد متكلّم يبحث عن مقولات يدعم ويثبت بها عقائد يؤمن بها. لم يكن النّظّام قلقا على عقائده ومنظومة أفكاره بقدر ما كان مشغولا " بترتيب البيت "[2]، تماما كأرسطو. النّظّام كان على وعي تام أنّه يسقط من الثمار أكثر ممّا يحتمله زوّاده ويقدر بعيره على حمله، فالرجل ما كان هاجسه التخزين والتجميع بقدر ما كان شغله إدراك حدود البستان ومعرفة الأنواع. ألم نقل قبل إنّ المعرفة كانت شاغل الرجل بالأساس بعيدا كلّ البعد عن الهواجس الكلاميّة والنضالات الإيديولوجيّة. هو يخترق بذلك حدود الكلام وينفذ إلى جوهر العمليّة المعرفيّة. فالوجود حركة بالأساس وعلاقات يجب فهمها وإدراك شروطها كي يستقيم القول.

لم يكن النّظّام (معجزة) عصره ولا فضيحة الأقران، ولكن صخرة ارتفعت بدفق السيل فظنّها أغلب من مرّوا بها عثرة في مجرى النهر.

الجاحظ كعادته خالف الكلّ واختار أن يرتقي الصخرة لينظر ما بعدها، فكان الجاحظ.

---

[1] غاردر، جوستاين، **عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة**، ترجمة حياة الحويك عطية، دار المنى، د ط، د ت، ص 114.

[2] ن م، ص 124.

الباب الثالث

القول بالطبائع عند الجاحظ

التمهيد

الفصل الأول: الذات والمفهوم

الفصل الثاني: تجلّيات المفهوم

تمهيد

الجاحظ كما أسلفنا في مستهلّ بحثنا كان نوعا من الاستثناء والاستطراد في سياق الخطاب، أو ربّما أمكننا أن نضيف هنا، أنّه بشيء من الحظ والخديعة استطاع أن يجد لنفسه الكهف الذي تزّاور عنه الفتن ذات اليمين وذات الشمال، وأن يكون على هامش الخطاب يدقّق للنصّ مفاهيمه ويصحّح أخطاءه، وينسب للنّاس أقوالهم، كما كان على الموائد يهتك الأستار ويكشف دواخل النفوس.

لذلك كان اختيارنا على الجاحظ، نستوقفه قليلا، نظرا في سيرة في المعرفة كانت من الفرادة والتميّز ما أربكت المعاصرين له والدارسين، وإن تطاولت بهم الأزمان. فهذا " المتأنّق " كما أسماه الأسفراييني، تحتار أين تلقاه؛ أديبا أو متكلّما؟ معتزليّا نصير الإنسان، أم جبريا منهزما أمام جبروت الأقدار؟

معارضا، يقول القول ويقف الموقف لا يخشى الأعداء، أم مداهن، يركب الموجة لا يعبأ بمنتهاها وإن ألقت به في غير شطآنه التي منها ارتحل؟

ذلك هو الجاحظ الذي نرتحل معه للنظر في الطبيعة كيف أخضعته لجبروتها؟

والإنسان كيف حل عنده؛ سيدا له مطلق الإرادة، أم عبدا طيّع الشكيمة، تقوده الأقدار وتتحكّم في أفعاله وانفعالاته الطبائع ؟

ذلك هو السؤال الذي نمتطيه في مجاهل هذا الذي أحتقره البعض حتى استنكف أن يجعله لابنه مؤدبا، ولم تجد أحداهن غيره شبيها بإبليس. ذاك الذي غلبه عشقه للكتب وملأ عليه حياته فأغناه عن الزوجة والأبناء، وكان شهيدها كحال العشاق أسمى أمانيهم أن يمتوا بين أحضان محبوبهم، فكان له ما أراد.

ذاك هو صاحبنا في هذه السفرة، وتلك هي عقدته التي ملكت عليه حياته؛ هذا المخلوق كيف تجرّأ أن ينصّب من ذاته خالقا وكل شأنه طبائع متحكّمة ؟

شيخنا تقلّب في الحياة وضاق حلوها ومرّها، عرف الجوع وتمرّغ في مراتع الثراء، وخالط من النّاس كلّ أصنافهم، وأدرك أغوارهم، مّما جعل منه وبوّأه أن يكون مقصد الدارسين والباحثين على اختلاف مشاربهم. فقد تكلّم في العلاقات بين النّاس وأبرز الخصائص والطبائع، عندما جالس تقريبا كلّ الأصناف وسبر أغوار نفوسهم. حتّى الساسة تتبّعهم في مختلف مجالسهم فكانت أخبارهم مبثوثة بين طيّات كتبه ورسائله في أسلوب حويط، صقلته التجارب ومحن الأصدقاء والأحباب، فأستطاع أن يقول بعض القول أغناه عن مهلكات كلّ القول.

الفصل الأول: الذات والمفهوم

المبحث الأوّل: الذات طريق المفهوم

المبحث الثاني: المفهوم وخصائصه

المبحث الأول

الذات طريق المفهوم

إنّ فهم القول الجاحظي وإدراك أغواره، وتلمّس مواطن الإبداع فيه، هو وجوبا مشروط بالوقوف على كل مميّزات هذه الشخصية. والتميّز والإبداع هو ولا شك ثمرة تلاقح مجموعة من العناصر الذاتيّة والموضوعيّة تفاعلت فيما بينها على أفضل صورة. والإبداع والتميّز الجاحظي مسألة لا يزايد عليها أحد. فحتّى الأعداء والخصوم أقروا له بالرئاسة، وأنّه كان الغاية في فنّ القول وحسن البيان.

ولكن الرجل مع كلّ ذلك كان متميّزا سيرة وسلوكا ومنهجا في التعامل مع واقعه ومع معاصريه على اختلاف أصنافهم، وقد كانوا من جميع الأصناف، من أعلاهم مرتبة إلى أحقرهم مكانة وشأنا. لذلك أردنا أن نقف عند (الذات) توطئة نسبر بها أغوار هذه الشخصية عسانا بما نجلّي من خصوصياته النفسيّة والسلوكية، نقدر أن نفهم الكثير مما أشكل في مواقف الرجل وأفكاره. وفي أفكار الجاحظ ومواقفه الكثير مما أسيء فهمه، وتأوّله المتأوّلون بما اشتهت أنفسهم، ولم يرقبوا في الرجل إلّا وذمّة.

طبعا نحن لن ننساق خلف إغراءات التأريخ، وإن كانت سيرة الرجل مغرية، فالجاحظ معلوم الحال، وإن كان في تعديله خلاف، لذلك لن نحتاج أن نفتح كتب السير والأعلام، فقط نظرة في طبائع الرجل ومحدّدات السلوك عنده، قبل أن ننصت له وهو يحدثنا عن طبائع الموجودات.

ولئن كانت بغداد بصحبتها وأنسها قد فجّرت قريحة الجاحظ وأطلقت العنان لقلمه كي يبدع، وللشجرة أن تطرح ثمارها، كذا شاءت السياسة وحكمت الأقدار، فإن البصرة كانت التربة التي استنبتت البذرة والسحابة التي سقتها، لذلك بقيت البصرة متغلغلة في وجدان وفكر هذا المرتحل طلبا للشهرة وبعض الحظوة.

فالجاحظ كما يقول شارل بلّات " نتاج صاف للبصرة حيث قضى فيها القسم الأوفى من حياته، ولكنه كان نبتة إقليميّة تغذّت بنُسغ قوي مستمد من أرض خصبة، فلم تتفتح بصورة كاملة ولم تؤت ثمارها إلّا في العاصمة بغداد "[1]. وليس الجاحظ فقط من كان وفيّا لمنبته، فقد حافظ البصريّون عموما على ولائهم لمسقط رؤوسهم من خلال مجالسهم، وربّما بغضبهم، وقد نقول تعصّبهم، لبعضهم كما نلمح ذلك في مواقف الجاحظ وتصنيفاته للشعراء.

البصرة بالنسبة للجاحظ، وكما فصّل القول فيها شارل بلّات في كتابه القيّم (الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء)، أكثر من مجرّد رقعة من الأرض، فقد شاءت إرادة الحرب أن تكون مدينة برغم قسوتها وشدّة العيش فيها. مدينة خطّت طرقها حوافر الخيل وشُدّت خيامها عند مرابض الإبل، واستهوت النّاس ندرة بضاعتها. فهنا حتّى الحرف له سوق، والكلام يباع على المزاد. " وكان المحلّ الذي اختير لبنائها يشغل سبع دساكر مهملة أقيمت عليها في بادئ الأمر الخيام والقباب والفساطيط واستعيض عنها عام (17 هـ) بمجموعة من أكواخ القصب [...] فكانوا إذا غزوا نزعوا ذلك القصب وحزموه ووضعوه حتّى يرجعوا من الغزو [...].

---

1 بلّات، شارل، **الجاحظ، في البصرة وبغداد و سامراء**، ترجمة د ابراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، سورية، د ط، 1961، ص 11.

إنّ الانتقال من حالة المعسكر المؤقت إلى حالة التحضّر النهائي لم يحدث إلّا زمن ولاية زياد (45 – 53 هـ / 666 – 673 م)، أي بعد ثلاثين سنة من تأسيس البصرة "[1].

الجاحظ اختار أن تكون له (مسافة أمان) تحميه من رجع صدى كلّ ما يقول ويصرّح، فاتهم ببعض ما قال ولكنّه استطاع النجاة برغم كلّ ما قال. هل كانت الدمامة سلاحه ؟ ربّما، لكن الأكيد أنّ للشيخ فلسفة في قراءة الموجود وتنزيل المنشود تراعي السلامة وحسن الختام. الواقع قد لا يستحق أن نموت من أجله ولكنّه جدير أن نحياه كما نريد. وليس من الواجب أن يفهم الكلّ ما نريد، فقد تدرك الأجيال القادمة بعض ما نريد. الجاحظ كانت له فيما نحسب تلك الفلسفة، وعايش واقعه وخالط النّاس وفق تلك الرؤية. لذلك الرجوع إلى البصرة مهمّ جدا لكل راغب في فهم خيارات الجاحظ وتنزّلاتها. والجاحظ قد استطاع من خلال كتبه ورسائله، وحتّى مواقفه، أن يعيد قراءة التجربة الحضاريّة التي عايشتها البصرة وأنتجتها. وأن يُبرز كل الخصائص الثقافيّة، والسياسيّة، والدينيّة، التي امتازت بها.

فالمربد، انتروبولوجيا، كان لحظة فارقة في بناء الخصائص الثقافيّة، والمعرفيّة على وجه الدقة، للذات العربيّة. فذلك البحث وذلك التجاذب من أجل وضع الكلمة في سياق القول، وإعادة نسج بساط الخطاب، والبحث عن النسق، كل ذلك، وقد عايشه الجاحظ طفلا وشابا، يتجلّى في البناء الأدبي والسيميائي الذي اشتغل عليه الجاحظ ووظّف له كل مهاراته البلاغيّة.

---

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 30 – 34.

فالانتقال من النصّ المقدّس المتعالي، ومجاوزة الخطاب الوعظي الشفوي إلى الخطاب النثري غير المسجون في القوالب الدينيّة، هو ولا شك نوع من التعبير عن ارتقاء الذات العارفة وتطورها في سلّم الرقيّ الحضاري، خصوصا إذا كانت التجربة المستلهمة والمنطلق منها ليست عربيّة صرفة. فالجاحظ يعترف صراحة أنّه كان يضع بعض النصّوص وينسبها لابن المقفع وسهل بن هارون، يريد بذلك لقوله الرواج والتأثير. فقد استطاع، وتلك روعة الرجل، أن يتجاوز صراعات الواقع وتجاذبات الخطاب الإيديولوجي (الشعوبيّة مثلا) في تأسيساته البلاغيّة والأدبيّة. فالمشروع في شموله يقود الفكر ويضبط الهوى.

هي البصرة هنا أيضا تتجلى " كعجوز تزيّنت بأنواع الحليّ "[1].

إنّ ملوحة مياه البصرة قد علّمت الرجل أن يتشرّب الكلام والفكر جرعة فجرعة خوفا على النفس أن تعافه. وأيّ شيء أحكم لشكيمة الرجل وأثبت لخطاه إن تعوّد المشي بين مطاعن الإبل يلتقط الحرف، ينقّيه قبل أن يضعه في مخلاته. كذلك كان الجاحظ وكذلك كانت البصرة، قويّة بواقعيتها ونقدها، كما يقول بلّات على لسان ماسينيون " مدرسة البصرة تستمد قوتها من واقعيّة دؤوب ونقديّة "[2].

الخيال، بضاعة كوفيّة غير مرغوب فيها، خادعة كعذراء بغير زينة، كما يصفها الحجّاج في باب الطعن. شيخنا، وقد أدمته السنون، ما نحسب أنّ له بالصبايا كلف، لذلك هو لا يغرق في الانتساب، أو الانتصار لمذهب على آخر. سمّه، إن شئت، كما فعل بعض الدارسين

---

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 175.

[2] ن م، ن ص.

والخصوم المعاصرين له، تقلّبا وحيرة وتجارة، لكن أبدا أن تستطيع أن تمنع النفس أن تستعذب ملمس الرفق والحلم في رسم الموقف ونسج العبارة.

هذا البصريّ قد تفتّحت عينه على مذاهب لا تحصى ولا تعدّ، ونفسه قد تعلّقت بكل هذا الجمال الذي تنسجه لغات قد تعدّدت ومشارب قد تنوعت، لذلك فليس كل معتقد يحتاج إلى نص يدعمه. كما أنّ اللفظ ليس متوقف على الاستعمال كي يُعتمد، كما يرى أهل الكوفة[1]، فللقياس اعتبار عند أهل البصرة، ومن أكثر من شيخنا وفاءً لمدينته. قل ما تشاء إن كان اللفظ يقبله، وترفّق في الاعتقاد فللنّاس أقيسة واعتبارات محترمة، لذلك هو يعلنها صراحة أنّه ليس بالضد " من جميع من يشهد الشهادة ويصلّي إلى القبلة ويأكل الذبيحة "[2].

النحو كذلك لا يرى الجاحظ أن يشغل قلبك به " إلّا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن "[3].

إنّ هذه المواقف والخيارات الابستيمولوجيّة تكشف بالأساس عن بنية نفسيّة، وتلك من خصائص ومميّزات تجربة الجاحظ المعرفيّة، التي نحاول الإمساك بها هنا والنفاذ إليها. الجاحظ أعظم من مجرّد جمّاع، كما يحاول البعض تصنيفه. صحيح هو ينقل الكثير وفي العديد من المواضع يكاد كلام غيره الذي ينقله يطغى على كلامه، إلّا أنّ ميزة الرجل أنّه يحسن هضم ما يقوله غيره، ويمسك بحرفيّة بمنابع القول، ويكشف حجب المخفيّ من الدلالة والمستتر بين الحروف، ليمزج كل ذلك في خطاب هو أقرب للتحليل النفسيّ وللخطاب السوسيولوجي من الخطاب

---

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 177.
[2] الجاحظ، **الحيوان**، ج 7، ص 12.
[3] ن م، ص 185.

الأدبي والديني والسياسي. وكلّ ذلك عن وعي واختيار، طبع ثان اكتسبه بمعرفة، ولمعرفة طرق النجاة إذا أحكمت الأقدار قبضتها على بني الإنسان.

هل كان الجاحظ يبحث عن التشظي والاختلاف، وقد بانت عوراته، هتكا وإدانة ؟ أم كان التأسيس للاختلاف معبرا أراده حبل نجاة لنسق في القول بدأ يفقد عقاله ؟

الأكيد أنّ إخفاقات السياسة التي عايشها الجاحظ في نهاياته، وبدايات تخبط العقل في حبائل مدارسه، كانت دوافع معقولة للجاحظ أن يختار بواطن النفس أسسا ومنطلقا للقول.

من أجل كلّ ذلك فإنّ النظر في البناء السوسيولوجي الذي تحكّم في نشأة الجاحظ، وكان مسيطرا على الفضاء الثقافي في البصرة، قد يفيدنا كثيرا في فهم التجاذب وربّما التضاد الذي امتاز به الخطاب الجاحظي في التبيان عن الموقف والدعم.

البصرة، كما ألمحنا سابقا وأحلنا، براغماتية بامتياز. ولاؤها السياسي وانتفاضاتها تحكمها المصالح والظروف السياسيّة[1]. الجاحظ وهو يرصد المواقف ويحلّل الشخصيّات كان نافذ البصيرة، مدركا عمق ما يطلب وخطورة ما يكشف. لذلك نحن نعتبر (التهريج) نوعا من التمويه والخداع يمارسه الجاحظ كي يحمي به شهود قضيّته ومخبريه.

(البخلاء) هذا السجلّ الحافل بالتهكّمات، هو في تصوّرنا جدير بأن يكون منطلقا ذو اعتبار لأبحاث معمّقة لرصد الانبناء العقائدي الذي عرفته كبرى المذاهب الإسلاميّة والتيّارات المعرفيّة

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 275.

كالتشيّع والاعتزال، وحتّى التصوف وحركات الإلحاد والزندقة. فأبطال هذه (المسرحية الهزليّة) هم في الأغلب الرموز المؤسسة للكثير من المذاهب الإسلاميّة. فالمشهد الساخر كثيرا ما يأتي مصحوبا بحوار ونص عقدي أو أخلاقي أو حتّى سجال سياسي.

ما نريد قوله من خلال هذه الملاحظة، التي تستحق في تصوّرنا بحثا مفردا، هو أنّ جوهر وأساس القول عند الجاحظ الرغبة في الإمساك والتثبيت للمتحرّك من القول والفعل. هل نعيد استعمال نفس الكلمة التي قلناها سابقا: (النّظام). لا أظن أنّنا سنتّهم بالمبالغة إن استعملناها هنا أيضا، لأنّ الدلائل تتضافر مع كل خطوة، من أجل تدعيم موقفنا. فما يقوم به الجاحظ أكثر من مجرّد " تصوير أخلاق النّاس والمجتمع الإسلامي في حياته العاديّة "[1]. هو يرصد ويبحث عن الخيط أو الخيوط الخفيّة التي تحرّك اللعبة؛ السياسيّة والعقديّة وحتّى الأخلاقيّة. هو يريد أن يفهم ويُفهمنا أنّ وراء كل ذلك التنوّع والاختلاف والتعدّد والانقسام، تكمن ثوابت وأسس ينطلق منها كل شيء! نعم كل شيء.

(الجاحظيّة) مقولة قد عُرفت ووقع تداولها منذ بدايات التأريخ للكلام والفلسفة في الثقافة الإسلاميّة. فأغلب من تكلّم وكتب عن الفرق، تحدّث عن الجاحظيّة كمذهب وتيّار داخل الخط الاعتزالي. تفرّد عنهم ببعض القول وتبعه في ذلك بعض الصحب فاستحق أن تكون له تلك الميزة وأن تنسب له فرقة. غير أنّ (جاحظيّة) الجاحظ، كما تحدّث عنها الأقدمون، لا نراها موفية لحقّه، بل ربّما تكون قد أغلقت الباب دون الولوج إلى عالم هذا الرجل، واستقصاء معالم

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 313.

وخصوصيّات التميّز لديه.

الجاحظيّة كخط في الاعتزال لم تزد حينها عن كونها سياق في التعداد، والمطابقة، والتفتيت الذي طغى على مؤرّخي الفرق الإسلاميّة بنيّة الإضعاف والتحقير، فأغلبهم متكلّمون بالأصالة. الكثير من المعاصرين ممن أرّخوا للفكر الإسلامي (أحمد أمين، النشّار...) قد انساقوا خلف ذلك التوجّه، فبقي الجاحظ سجين (جاحظيّته) لا يغادرها إلّا إذا لبس رداء الأدب. وكل ذلك برغم كل تلك الملاحظات الرشيقة، والمنافذ الضيّقة التي فتحها أبو ريدة في كتابه (النّظام)، وقد كانت جديرة بأن تكون معابرا وطرقا ممهّدة لاكتشاف جاحظيّة أخرى، وصورة مغايرة للرجل وأن تدفعنا إلى إعادة النظر فيما قاله الأوّلون عنه، خصوصا وقد كان أغلبهم خصوما، إن لم نقل أعداء متربّصين يبحثون في النوايا ومرامي القلوب أكثر من البحث في المعاني وملفوظ المقول.

وتشاء الأقدار أن تكون لنا نحن أيضا يد في حجب الجاحظ الإنسان وأن نكتفي بالجاحظ الأديب. البعض يلقي باللوم على المحقّق الأكثر شهرة لآثار الجاحظ، الأستاذ عبد السلام محمد هارون، حيث أنّه ركّز على اعتبار المتن الجاحظي كـ " نص أدبي رفيع المستوى ". وإن كان له ولنا بعض العذر في ذلك لغياب أغلب كتب الجاحظ ذات المنزع الكلامي الصرف. غير أنّ العديد من الإشارات والمواقف والرؤى الواضحة المبثوثة بين ثنايا كتب ورسائل الجاحظ التي وصلت إلينا وثبتت نسبتها إليه، كفيلة أن تقودنا إلى بناء تصوّر مغاير عن الرجل.

ولعلّه من المؤسف أن يكون شارل بلّات الأوّل وربما الأوحد الذي صرّح في جلاء وقوة صوت بالمنزع الإنساني Humaniste الذي اتصف به الجاحظ. بل هو يشبهه بالفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire حيث يقول " وإذا كان ولا بد من إظهار مثيل أو قرين للجاحظ بين كتّاب الغرب، فيجب التنقيب عنه بين الكتّاب الإنسيين Humaniste "[1] .

بل إنّ الرجل من حماسته وشدّة اقتناعه بتلك الخصيصة التي امتاز بها الجاحظ وجعلت منه " المجدّد الحقيقي "[2] الذي يصعب أن يكون هناك " كاتب معاصر أو لاحق يشبه الجاحظ "[3] قلت من حماسة الرجل، واقتناعه بالبعد الإنساني لدى شيخنا، يقول: " كنّا نودّ إطلاق العنوان التالي على بحثنا (نشوء كاتب إنسي مسلم في البصرة في القرن الثاني للهجرة) "[4].

طبعا تجاوز هذا التقصير في حق الرجل هو من بين الأهداف التي تسعى دراستنا إلى بلوغها، وذلك بدءا بالقفز على كل سياسات التخوين والتسفيه، وربّما الاحتقار التي مورست عليه، حتّى أنّه كان متبرّما من تلك الصفة التي أطلقت عليه (الجاحظ) باعتبارها كانت حينها بغاية الاحتقار والتقليل من الشأن.

والكثير من الدارسين[5] يذهب إلى أنّ الرسالتين اللتين ألفهما الجاحظ (عمرو) و (أبو عثمان)، كانت الغاية منهما تأكيد الذات عبر الافتخار بالاسم، وإبعاد تلك الصفة عنه. صحيح استطاع الجاحظ بنبوغه وبما قدّمه للفكر العربي والإنساني عموما أن يجعل من تلك الصفة التي أريد

---

[1] بلّات، **الجاحظ**، ص 4.
[2] ن م، ص 3.
[3] ن م، ص 2.
[4] ن م، ص 4.
[5] السندوبي، حسن، **أدب الجاحظ**، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط 1، 1931، ص 15.

منها الاحتقار علامة تميّز ولقب تشريف. فوجدنا الجاحظ الثاني (ابن العميد)، والجاحظ الثالث (محمود بن عزيز)، و جاحظ خرسان (أبو زيد البلخي).

غير أنّ إطلاق الجاحظ من سجنه (الأديب)، ونزع ما أحيط بصورته وشخصيّته من أستار باهتة وقيود متحكّمة، عمل يبدو صعبا بعض الشيء، غير أنّه يستحق العناء.

لذلك اخترنا كمنهج وسبيل لإدراك غور مواقف الجاحظ المعرفية وأسس بنائه العقدي أن نجلّي الشخص في بنائه النفسي والاجتماعي. فمعرفة الجاحظ الشخصيّة أقصر طريق وأوصلها لمعرفة الجاحظ الفكرة.

*/ المطلب الأوّل: الساخر

يقول أبو حيّان التوحيدي في وصف الجاحظ " مذهب الجاحظ مدبّر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان ولا تجتمع في صدر كل واحد بالطبع، والمنشأ، والعلم، والأصول، والعادة، والعمر، والفراغ، والعشق، والمنافسة، والبلوغ. وهذه مفاتيح قلّما يملكها واحد، وسواها مغاليق قلّما ينفك منها أحد "[1].

" المهرّج الشعبي "[2]، صورة حاول الخصوم والحاسدون أن يلصقوها بالجاحظ، إلى جانب العديد من الصور السلبيّة الأخرى. غير أنّ الجاحظ الساخر، بكلّ الفكاهة والترويح الذي أصبح سنّة متبعة عند اللاحقين، ما تردّى إلى حضيض التهريج والعبث والسخرية القادحة في الأشخاص، أو المنافية للحياء والمروءة، بل بالعكس نجده يمارس كل ذلك عن وعي وبصيرة، ونيّة مبيّتة، هي مرامي غاية في الأهمّيّة. حيث أنّنا يندر أن ترانا ننفر أو نشمئزّ ممّا يرسمه من شخصيّات، مع أنّه صوّر تقريبا كل أنواع وأصناف النّاس في المجتمع. بل ربّما استطعمنا بعض المرارة والحزن في صور الجاحظ الساخرة، والكثير من الإكبار والافتخار فيما يرسمه من مشاهد للمحتقرين من النّاس. كما هو الحال في رسالة (البُرصان والعُرجان والعُميان والحُولان) بشهادة المحققين، " ولم يرد الجاحظ بكتابه هذا أن يذكر العيوب والعاهات نعيا على أربابها، بل قصد أن يجلوَ صورة ناصعة مشرقة لذوي العاهات الذين لم تكن عاهاتهم لتحول بينهم وبين تسنّم الذرى. وقد مهّد لذلك بسرد شواهد وآثار من أدب العرب القدامى والمعاصرين له،

---

[1] التوحيدي، أبو حيّان، **الإمتاع و المؤانسة**، (2 ج / مج 1)، اعتنى به و راجعه هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت، د ط، 2011 م / 1432 هـ، ج 1، ص 67.
[2] بلّات، **الجاحظ**، ص 5.

في الاعتزاز ببعض العاهات والدفاع عنها والصعود أحيانا إلى الفخر بها والتمدّح، وصدق الانتماء "[1]. ولعلّ ما يؤكد ذلك أنّ أغلب أبطال الجاحظ، سواء في بخلائه أو في استطراداته في مطوّلاته (الحيوان / البيان والتبيين)، هم شخصيّات ذات مكانة بين النّاس وعنده أيضا. يكفي دليلا أنّ شيخه والمقدّم عنده في الكلام (النّظام) كان في أكثر من مناسبة بطل موقف ومرمى سهم من سهامه الساخرة.

إذن الجاحظ الساخر ليس هو المتهكّم ولا العابث الذي يريد الدعابة والترفيه على علْية القوم، وإنّما هو أسلوب في القول وطريقة في الكتابة ونهج في بلوغ المرمى، اعتمده الجاحظ في زمن اشتدت فيه الخطوب على أصحاب الرأي الحر والكلمة الجريئة.

الجاحظ كان حويطا، ولكنّه مع ذلك كان ملتزما، ولا يمكن الجمع بين ذلك إلّا بأستار من الفكاهة. تقول ما تريد دون أن تصرّح، وتعلن عمّا تؤمن دون أن تُفصح، وأن تبحث في الصور والمشاهد المستروحة عن الغمزة والهمزة النافذة.

وكيف لا يفعل الرجل وينتقي هذه الشُعب وقد تتلمذ على ابن المقفّع. بل هو يصرّح أنّه كتب بقلمه بعض رسائله عساها تبلغ الآفاق، كما مرا بنا سابقا.

صحيح السخرية طريقة في الكتابة ومنهج وأسلوب في صياغة الخطاب لكن قبل ذلك هي فيما نحسب، موقف من الحياة، ومما تردّت إليه حال الحريّات، في الساحة الفكريّة والسياسيّة وما

---

[1] الجاحظ، **البُرصان و العُرجان و العُميان والحُولان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1990، ص 15.

آل إليه وضع الخطاب الكلامي، حتّى في صلب التيّار الاعتزالي، الذي سنفصّل موقف الجاحظ منه لاحقا.

الجدّية والصرامة أصبحت غير مقبولة وعاجزة أن تبلّغ القول إلّا عبر نهايات شنيعة، والجاحظ قد اختار موتة هنيّة وعيشة رغيدة، وحُقّ له ذلك. فهو ولئن حُرم مجالس الخلفاء لعيب لا يتحمّل وزره، فإنّ العيش الرغد كان مطمحه منذ أن تهكّمت منه أمّه (قصّة الكراريس الشهيرة). وقد يكون كل ذلك التهميش وشظف العيش الذي كابده شيخه النّظام لصرامته وحدّته المفرطة، قد ساهم لديه في اختيار مسلك أستاذه الآخر، ابن المقفع، وتغليب صفة المفكر الساخر الذي ينجح في قول ما يريد دون أن يمنح الأعداء ما به يشد الوثاق، ويكون طريقا للتنّور.

ونحن نذكر ردّه على أبي دؤاد عندما قبض عليه، وكيف استطاع بفكاهته أن ينقض حياته، بل وأن يبلغ المكانة عنده. هذا زمان الخداع قد أقبل، فالنفوس قد ضاقت بالعقل عندما غال في صرامته، وامتحن النفوس والقلوب فأرهقها. فلا لوم اليوم إن كانت البسمة مطلب القوم، والرخصة عماد مذهبهم.

والسخرية، كذلك، رؤية وتصور لآليّات الإصلاح والتغيير داخل المجتمع، وداخل الخطاب أيضا. دع عنك الأسلوب فذلك أمره هيّن واضح، وإنّما قصدنا إعادة الاعتبار للنصّ كبنية لغويّة تحاكي حركيّة المجتمع ولا تتعالى عليه.

الجاحظ بخطابه الساخر وكأنّي به يريد أن يقيم مصالحة بين (الكلام والمجتمع)، بين أسلوب المتكلّم ورؤيته، والمجتمع وحركيّته.

إنّ ذلك الإغراق في الإبهام وإغلاق القول، جعل من المتكلّم نقيض العامي. فالخطاب الكلامي، والاعتزالي على وجه الخصوص، قد " انتحر" بلغة العروي[1] عندما ابتعد عن هموم المجتمع، بل ودخل معه في صراعات لا تفيده البتّة ولا هي من مشاغله. وأوّل درجات التعالي والكبر، لغته الجافة، وتلك الثنائيّة التي سيّجت الفكر وحنّطته؛ ثنائيّة الخاصة والعامة. فما تقوله الخاصة لا يمكن أن تفهمه العامة، وما يباح للخاصة لا يجوز للعامة. حتّى الفقه أعجبه هذا الرداء، إن لم نقل أنّه من نسجه. ونحن نعلم جيّدا كل تلك المحن التي كابدها المعتزلة مع قدوم المتوكل إلى سدّة الحكم. وما انتصار الإمام أحمد بن حنبل إلّا انتصارا للعامة على المثقّفين[2] الذين تنكروا لمطالب الشعب وغرقوا في متاهاتهم الإيديولوجيّة، ورضوا أن يكونوا سوطا بيد السلطان! لذلك كانت السخريّة أولى المصالحات التي أراد الجاحظ أن يقيمها بين الخطاب والمجتمع، بين المفكر والعامي.

---

[1] العروي، **مفهوم العقل**، ص 78.

[2] الجابري، محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط 2، 2000، الفصل الثاني، محنة ابن حنبل.

*/ المطلب الثاني: الصحفي

ليس " التقلّب " كما يقول بلّات، هو الذي يجعل الجاحظ " يشبه في إيمانه بعض الصحفيين المعاصرين "[1]، وإنّما هذا الاحتكاك بهموم المجتمع ونصرة قضاياه هو الذي جعل منه شبيها بالصحفي المثقّف. طبعا إطلاق هذه الصفة على الجاحظ لا يمكن أن نتوسّع فيها ولا أن نمد كلّ خيوطها فننسج منها كساء نزعم أنّه يناسب الشيخ كل المناسبة. فهذه الصفة وهذا النمط من القول قد اتسع اليوم وتعدّدت مشاربه حتّى تضادت مدارسه، غير أنّ الميزة الرابطة والتي يمكن أن ننطلق منها في توصيف القول الصحفي، هو معايشة اليومي والانطلاق من الواقع في البناء والتصوّر، وتلك ميزة الجاحظ باقتدار، والدور الذي حاول أن يلعبه في الثقافة الإسلاميّة فيما نزعم.

إنّ الاشتغال بالواقعي، والانخراط في اليومي الذي يعيشه الإنسان العادي، والبحث عن (الفهم) و(السؤال)، كلّ ذلك يمثّل في تصوّرنا خروجا عن المألوف ومزجا بين الأدوار ولعبا على التناقضات. السياسة ولا شك قد مدّت حبالها لتعقل كلّ حركة الإنسان وفعله، وأن ترسم للشمس والقمر مسارا. والكلّ بدأ يألف خطاب الدعة والسكينة، وألّا يكون للذات مكانة إلّا عبر نفي الآخر واحتقاره. عبر هذه الدروب كان على الجاحظ أن يخط طريقه، صاحب كراريس هي تطعمه وبصيرة ليست تسلمه. الكلام ما عاد اليوم بضاعة يُقبل عليها النّاس إلّا بتزكيات وأدعية، هي كل المقدّمات قد غدت، والساسة بعد أن ثبّتوا أقدامهم، كان هناك " ثمّ وثمّ "[2].

[1] شارل بلّات، **الجاحظ**، ص 9.
[2] إشارة إلى حلم المأمون.

من يلوم السلطان إذا كانت شهواته لا تباح بغير الترضيات والتزكيات. هنا كان الجاحظ يحث الخطى يجالس السكارى والمحرومين، ولا يتأفف عن الكتابة عن العميان والبرصان وحتّى القيان. ينصت للألحان، يداوم الجلوس على موائد البخلاء، وإن بات طاويا، المهم أن يعود من هناك، وعن هناك، بطرفة وحكاية تبحث في العلّة والغاية قبل البسمة والسخرية.

صحيح قد يبدو الجاحظ مغرقا في كل ما يورده من طرائف وما يراوغنا به من استطرادات، حتّى نحسب أنّه الأديب الألمعي والعابث المستهتر، لكن بين السطور والغمزات يتبدّى لنا ذلك الملتزم، الباحث عن المخرج والطريق، ذلك الحادي الذي يقوّم الربابة ويعدّل الأوتار كي يستقيم وقع الخطى، وتكف الإبل عن العبث، والساسة عن التيه.

كان هناك مجتمع ناشئ (بغداد) تتعالى أمواجه بغير ما تشتهي سفن هذا الربّان. وترتفع بناياته كي تحجب شمسا بعد ما استقرّت في كبد السماء، فهل هو الغروب بغير أوان؟ الشيخ، وقد عايش نهايات محزنة، ما استطاعت كل تلك المجالس الضاحكة أن تهديه راحة البال وهدوء النفس. منذ الصبا لم تترك له الأقدار منافذ منيرة يبصر منها سحر الوجود وفتنته، وأنّى لجاحظ العينين، دميم الخلقة، أن يكون عروس المجالس. الأبواب دونه أغلقت حتّى أنّنا لا نعرف له زوجة ارتضته أن يكون لها بعلا به تباهي. من أجل كلّ ذلك كان خطاب الجاحظ، وسنتبيّنه لاحقا بالتفصيل، غير مغرق في متاهات النحاة، ولا يأخذ من بضاعتهم إلّا ما يستقيم به اللسان. لأنّه يريد أن يقرأ الكلُّ كلامه، وأن " تسير به الركبان " لا طمعا في الشهرة والمال وإنّما للتأثير والحضور لدى أوسع طائفة من النّاس. هو يريد أن يعلم الكلّ ما يقوله "صاحب

الدجاجة " (العلّاف)، ونديم الضبي وبخيل القوم (سهل بن هارون)، هو يريد أن يقرّب العامة من أولئك الذين أبعدهم الساسة، وشوّه كلامهم ونواياهم (وعّاظ السلاطين).

العامة تحتاج أن تقرأ عن النّظام، ذلك الذي لا يجود الزمان بمثله إلّا في كل مائة عام، وأن يفهموا لماذا هو تكلّم في الإجماع وفي الحديث، وأن ليس صحيحا أنّه مات معمّدا بخمره. المتكلّم الحر هو أيضا يخاف الله ويحترم الرسول صلى الله عليه وسلّم والصحابة. هو يريد أن ينفي التهمة عن رجال الفكر ويبرز أصالتهم، وكيف يُبنى عندهم الكلام. فليسوا لصوصا لا حظ لهم إلّا نقل ما تقوله الأعاجم.

ثمّ بعد ذلك بماذا عسانا نصفه وهو يُجري على لسان العوام ما أُغلق من مباحث الكلام. فإذا البخيل يستدلّ لبخله بجليل الكلام، والراعي واللص وغيرهما يخوضون في دقيق الكلام، نصرة لما اختاروا من أنماط الحياة.

الجاحظ، هذا الصحفي المفتون برسم الحرف ووقع الكلم، اختار أن يحارب من أجل أن لا ينفرد الخاصة وأصحاب اللسان بالمربد فتشط الأثمان، فلا يجد الأعرابي ما يبيع إلّا بأبخس الأثمان. ثمّ من قال إنّ الكلام فقد صدقه بمجرّد أن أخطأ الصحب بعض قواعد الرسم. ومن أحسن من الجاحظ قلما كي يضع النقاط على الحروف، وأن يعيد للنص ترتيبه.

الجاحظ، وقد صادف النّظام هوى في نفسه، وكأنّه يريد أن يحّرر العقل من عقال المذهب، والرأي من أسوار الطائفة. التوحيد، كي يستقيم، ليس يحتاج أن نتخلّى عن العالم وعن الإنسان! قالها الجاحظ صراحة.

هنا مربط الفرس، ومن هنا تراجع الصحب وخانوا الطريقة، إلّا القليل منهم، وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا. ربّما كانت السياسة بإكراهاتها، وربما كانت الأنساق بإلزاماتها. غير أنّهم في النهاية ما صدقوا فيما عاهدوا.

الجاحظ، وهو يعيد للبيت رونقه، رأى في الجسارة والفطانة سبيلا قويما كي يحافظ العقل على صفائه، فلا تدنسه الأهواء، وكي يواصل الإنسان ترقّيه فلا ترديه الأوهام.

فماذا أبقيت من الخالق إن أنت هدمت الدليل وحقّرت المستدلّ!

الربط الذي يقيمه الجاحظ بين الإيمان والاعتراف للطبيعة بالنّظام لا يشبه أن يكون خطاب متكلّم يحاجج الخصوم، ولا لفقيه كل همّه أن يعرف الأحكام. هو خطاب المسؤوليّة المشبوب بالرغبة في الإصلاح والارتقاء بالوعي الديني داخل المجتمع وداخل النفوس. الجاحظ لا يريد من الدليل أن يكون نصير الرأي والمذهب، وإنّما يريد له أن يكون مرسّخا للإيمان في النفوس وللأقدام في المجتمع. هو أكثر من متكلّم تحجزه أسوار وأغلال مذهبه، هو مثقف تؤرقه قضايا مجتمعه، قد أحسن فهمه والتعبير عنه.

هكذا، بهذه الرؤية وهذا الموقف، استحق الجاحظ صفة الصحفي الملتزم، الحامل لرسالة مجتمعه، والمنافح عن مكانة الوعي ودور العقل داخله. لا تشعر وأنت تنصت له أنّك أمام متكلّم ينتمي إلى طائفة معلومة الحدود والمعالم، ولا أمام فقيه يريد لك مجرّد الخضوع والإتباع، وإنّما أنت معه في صحبة صديق يقلّب معك أمتعة بيتك، كي تحسن السير فيه.

هو (باحث) ينقّب بين العلل والأسباب عن المسارات التي أدّت إلى تلك الحالة، والشُعب التي تقود المجتمع والإنسان إلى إصلاح تلك الحالة." فقد كان المجتمع مادة لقلمه "[1]، كما يقول الدكتور جبر بحق.

هذا الصحفي البارع يقودك بخطاب سلس متين البناء في غير تعقيد من أجل أن تبدأ يومك وأنت تدرك ما عليك فعله. خطاب يُفهمك ما بتّ الليل مسهدا عاجزا على فهمه بما أغلقته الكلمات عن المعاني. يصالحك مع الحرف ومع الرجال، وقبل ذلك هو يصالحك مع نفسك كي تدع النفاق والرياء جانبا. فالإله غير محتاج، ولا هو يريد أن تكون مغتربا عن نفسك وعن عالمك الذي تعيش فيه، بل بالعكس يريدك أن تأتيه { على بصيرة } [يوسف:108].

" الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه والملوك تنادمه، والعلماء تأخذ عنه والخاصة تسلم له، والعامة تحبه "[2]، من أجل ذلك أسلم الكلّ له العنان، ورضوا أن يحكي عنهم وأن يبلّغ صوتهم بعد أن تعالت الأسوار وأشتد الحصار.

فـ (الصحافة)، وقد أتقن الشيخ لعب أدوارها، لم تكن حيلة هروب ولا مطيّة لبلوغ أهداف ذاتيّة، وإنّما هي مسؤوليّة تجاه كل من تعلّقوا به، وهي أيضا موقف ملزم وخطوات تتلاحق، على ضوء رؤية وتصوّر غاية في الوضوح والجلاء.

أدب الجاحظ، فيما نزعم، كان العقل جرثومته الأولى، وليست العاطفة ولا الهواجس هيّ التي هيّجت أمواجه. فالرجل قد كانت أولى كراريسه تتبع سحائب الفلاسفة والمتكلّمين. أدخله مويس

---

[1] جب، جميل، **الجاحظ و مجتمع عصره في بغداد**، دار صادر بيروت، د ط، د ت، ص 5.
[2] السندوبي، حسن، **أدب الجاحظ**، المطبعة الرحمانيّة، القاهرة، ط 1، 1931، ص 65.

بن عمران إلى داره التي كانت " أحد منتديات البصرة الأدبيّة "[1]، وألحقه بمجالس المعتزلة وتكفّل برزقه كي يبعد عنه تنغيص الأم ومذلّة السؤال.

هنا كان البدء، ومن هنا أوقع أولى الخطى، منتسبا للتيّار الأكثر إبهارا وفعلا في الساحة الفكريّة. رجالاته يُحكمون مسك الزمام، وبالعقل قرّروا أن يقودوا المجتمع!

الجاحظ لم يطل به الزمان، إذ كان النّظّام ملهمه، كي يتنبّه بأنّ " الاختيار العقلي على المستوى الفكري لا يؤدي بالضرورة إلى عقلنة المجتمع "[2]، وأنّ العقل قد يغدو عقال نفسه إذا ما علت أسواره، وتقوّى رجاله بالمال والسلطان. العقل شرطه الاستقلال، سؤال لا يبحث عن اليقين بقدر ما يحفظ على النفس تطلعها إلى المجهول. لذلك سريعا ما غادر الجاحظ ما اعتاد القوم من ضروب القول ودعة المكان " ليتفرّغ للعلم عن مجالسة الخلفاء، وكانوا يقنعون بذلك لعلمهم بجليل ما تفرّغ له "[3].

أدب الجاحظ فطرة وسجيّة، وواقع حيّ في كل ما يكتب ويحكي، ولست تقدر أن تمنع هذه الصفة عنه وألّا تجعله المقدّم فيها، " شيخ الأدباء " كما يسميه يقوت الحموي. غير أنّك تلمس في أدبه حيرة ورغبة الفيلسوف في أن تكون لعمارته غاية أخرى غير الإبهار والتفاخر. عمارة يريدها أن تعمر وأن تتسابق الخطى بين أروقتها، وأن يدخلها النور من كلّ الجهات، نور العقل طبعا.

الجاحظ وهو في لجّة نقده وغضبه، وهو محاط بالألسن والسيوف المشرّعة، كان العقل أساس

---

[1] الحاجري، طه، **الجاحظ**، دار المعارف، مصر، ط 2، د ت، ص 165.
[2] العروي، **مفهوم العقل**، ص 74.
[3] السندوبي، **أدب الجاحظ**، ص 65.

بنائه ومحط رحاله. وكما قال الأستاذ الرئيس أبو الفضل "كتب الجاحظ تعلّم العقل أوّلا والأدب ثانيا "[1].

كانت هناك (رسائل) يحرص الجاحظ أن يبلّغها، وطريق يجتهد أن يعبّدها. الرؤية كانت شديدة الوضوح، لا ارتجال، ولا استطراد هكذا عفو الخاطر، وإنّما عن دراية وعن دربة ولغاية أسمى من مجرّد الترفيه. لذلك جالس الجاحظ الكلّ بدون تكبّر ولا احتقار، وأخذ عن الكلّ، وتكلّم في كلّ شيء، بصيغ التعجّب، وما يمنع ذلك وهو يرى أنّ ما تفرّغ له أغفله الكلّ، وما يطلبه إزورّت عنه الأعين، وما استشرفه من الإحن غرق فيه من عابوا طريقه. الأدب اختيار وسياسة، قول ونهج طريقة.

فهل كلّ ذلك كان مردّه التقلّب؟ أم أنّ التقلّب ثمرته؟

[1] ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ص 2116.

*/ المطلب الثالث : الدبلوماسي

عاصر الجاحظ تقريبا اثني عشرة خليفة عباسيا[1]. وعايش حقبتين من الزمان؛ العقل حيال سطوته والنصّ عند ثورته. والعقل إذا سطا أربك، والنصّ إذا ثار كالسيف غدا. لذلك كانتا حقبتين شديدتين، زاخرتين بالأحداث والتقلّبات. سالت فيهما دماء كثيرة. وكما تقاتل الإخوة على الكرسي، كفّر الصحب بعضهم بعضا من أجل المذهب. غير أنّ الجاحظ ما أغرته الأولى، وكان الصحب الأسياد فيها. فاختار أن يكون جليس العامة والمهمّشين يأخذ عنهم قضاياهم وينخرط في مشاغلهم. ولا نالت منه الثانية، فاستطاع أن يحفظ الرأس فوق المنكبين. ورغم أنّه ناصر الاعتزال وكتب في نصرة مذهبهم ومدح طريقتهم، إلّا أنّه كانت له في (المذهب) طريقة وفي القول اختيار، وحتّى في المجالسة فلسفة واعتبار. فليست الدمامة وحدها هي التي منعت الجاحظ أن يجلس في الصفوف الأولى، وإن كانت يد الأقدر عليه شديدة، وإنّما صلابة في الرأي وبعد في النظر، وخيوط قد شدّت إلى النّاس، خاف الجاحظ أن يقطعها الساسة بحد سيوفهم. فالقول ما سارت به الركبان، لا ما تداولته الخاصة في مجالسهم. والحكمة والصواب قد ينطق بهما المحتقر من البشر، هكذا علّمه المربد.

إنّ هذا الانحياز والنأي بالنفس أن تسجنها أسوار المذهب، وذهب السلطان، هو الذي حرّر، فيما نحسب، الجاحظ ومنعه من الوقوع فريسة المجالس على اختلاف أنواعها، وإن لم يُحرم

[1] [1 محمد بن المنصور، أبو عبد الله المهدي 158 / 169 هـ - 2 موسى بن المهدي، أبو محمد الهادي 169 / 170 هـ - 3 هارون بن المهدي، أبو جعفر الرشيد 170 / 193 هـ - 4 محمد بن الرشيد، أبو موسى الأمين 193 / 198 هـ - 5 عبد الله بن الرشيد، أبو جعفر المأمون 198 / 201 هـ - 6 إبراهيم بن المهدي ت 224 هـ، 201 / 218 هـ - 7 محمد بن الرشيد، أبو اسحق المعتصم 218 / 227 هـ - 8 هارون بن المعتصم، أبو جعفر الواثق 227 / 232 هـ - 9 جعفر بن المعتصم ، أبو الفضل المتوكل 232 / 247 – 10 محمد بن المتوكل، أبو جعفر المنتصر 247 / 248 هـ - 11 أحمد بن محمد، أبو العباس المستعين 248 / 252 هـ - 12 محمد بن المتوكل ، أبو عبد الله المعتز 252 / 255هـ]

أطايبها وفوائدها.

الظاهر من الأمر أنّ الجاحظ اختار طريق السلامة وركوب راحلة الأدب قصدا، فأسفارها مريحة وتجارتها مربحة وعاقبتها مأمونة، وللمقاصد أعذار وأسرار.

إنّ البناء الذي حرص الجاحظ أن يتمّه، والطريق التي اجتهد أن يعبّدها ويمد فوقها جسورا بحبال نسج غزلها صفوة القوم، قد حرص أن يتعهّده بالنقد والمراجعة والمحاسبة. فما غادر بيت الاعتزال ولا جاهر بإعلان العصيان. فالجاحظ ما كان حريصا أن يعادي الصحب وإن كان شديدا على الخصوم حاد اللسان في بعض الأحيان. كذلك هو ما عاد الساسة، وأنّى له ذلك ورزقه يأتيه من قبلهم رغدا، وصوته مسموع لديهم، وقلمه كان في كثير من المواقع والأوقات متكأ عرشهم. غير أنّه استطاع أن يجعل بينه وبينهم ستائر تحميه شرر تنّورهم. فالجاحظ يحسن اختيار أوان التوقف وعدم التورّط في منازعات وسجالات ليست تفيد الأمر إلّا تلبيسا، خصوصا وأنّ الكلام حمّال وجوه.

يبدو أنّ الاعتبار السوسيولوجي متحكّم في الكثير من مواقف الرجل. فالتماسك والترابط الاجتماعي يحضر لديه بقوة، حتّى البعد الديني، نجد الجاحظ كثيرا ما يبنيه ويعليه على البعد الاجتماعي. أنظر مثلا موقفه من (النصّ)، وخصوصا الحديث، تجد فيه الكثير من البراغماتيّة الاجتماعيّة. فليس دائما ينفع النصّ صدقه وتماسكه إذا كانت له بين النّاس أوتادا قد شدّت. صلابة شيخه النّظّام ومواقفه الجريئة، خصوصا تجاه النصّ والإجماع والقياس، ما استطاعت أن تصحّح نهجا قد سطّرته السنون، بل بالعكس جلبت له الكثير من العداوات

وشوّهت فكره وسيرته، واستطاع الخصوم أن ينفّروا منه العامة وحتّى الخاصة، ولولا بعض تلامذته وفي مقدمتهم الجاحظ، لما وقفنا على عظمة ومتانة فكره ومواقفه. الواقع شديد السطوة خصوصا عندما تكون حباله بأيدي من يحسنون اللعب على أوتار العاطفة والمشاعر الدينيّة. ومن أحسن من الجاحظ معرفة بوقْع الأيّام على الأفكار، لذلك هو في ثورته اختار الانتصار للواقع على بعض مراتب القول، واختار الانتصار للإنسان على الضعف الذي فيه، وكما اختار قبل كل ذلك الانتصار للطبيعة لكل النّظام الذي يبنيها.

المبحث الثاني

المفهوم وخصائصه

في ضبط المفهوم وتحديد خصائصه، كتب الجاحظ ورسائله بحر زاخر بالنصوص والاستشهادات. حيث يمكننا الانطلاق من أكثر من نصّ، فالجاحظ قد أكثر الاستشهاد والرجوع للمسألة والتنصيص عليها كلّما كان السياق يقتضي ذلك، وما أكثر ما كان السياق يطاوع الشيخ. نحن هنا سنكتفي بهذا النصّ:

" وسأدلّك على أنّ القول في الخاصيّات والمقابلات والغرائز حق [...]. وليس ذلك إلّا بالخصائص والمقابلات. وقد قدّر كلّ شيء لشيء [...]. ولكنه على جهة التسخير والمقابلات والخصائص [...]. وزعم لي ناس من أهل الأردن أنّهم وجدوا [...]. و زعم لي أبو عتّاب الجرّار أنّه سمع [...]. ولكنّه يكون على قدر ملاقاة الطباع [...]. و يزعمون [...]، والبحريّة عندنا [...]. وما أنكر ما قالوا [...]. فما أحصي عدد من أخبرني من الحوّائين وأهل التجارب [...]. وزعم لي خاقان بن صبيح [...]. وما كان يحتاج خبره إلى شاهد [...]. زعم لي ناس من أهل العسكر [...]. وتزعم الهند[...]. وقال بن جهم "[1].

أعتقد أن الجاحظ قد أحسن سبك هذا النصّ وتقديمه في سياق بعيد كل البعد عن المجادلة الكلاميّة لمسألة الطبائع، فهو بكل الأمثلة التي يسوقها والمسافة التي يجعلها بين الذات وطرح المسألة، يطمئن قارئه إلى مدى صدقيّة ما يورد؛

[1] **الحيوان**، ج 4، ص 313 - 320.

*/ وزعم لي أبو عتّاب الجرّار...

*/ وزعم لي ناس من أهل الأردن...

*/ ويزعمون...

*/ والبحريّة عندنا...

*/ فما أحصي عدد من أخبرني من الحوّائين وأهل التجارب...

*/ وزعم لي خاقان بن صبيح...

*/ زعم لي ناس من أهل العسكر...

*/ وتزعم الهند...

*/ وقال بن جهم...

تقريبا أكثر من تسع إحالات يوردها الجاحظ تدليلا " سأدلّك " على مسألة واحدة " **أنّ القول في الخاصّيّات والمقابلات حقّ** "، مكتفيا، كباحث ألجأته الأدلّة للتسليم، بالقول: " وما أنكر ما قالوا ". وبعد أسطر قليلة وتعليقا على استشهاد آخر يقول: " وما كان يحتاج خبره إلى شاهد".

فقوّة دليل الجاحظ ليس فيما قاله من تقريرات:

" أنّ القول في الخاصيّات والمقابلات والغرائز حق " .

" وليس ذلك إلّا بالخصائص والمقابلات، وقد قدّر كلّ شيء لشيء " .

" ولكنه على جهة التسخير والمقابلات والخصائص " .

" ولكنّه يكون على قدر ملاقاة الطباع " .

وإنّما قوّة دليل الجاحظ في السياق الذي يضمّنه مسألة من أشدّ المسائل إحراجا في علم الكلام. ففي هذا النص، ومع الجاحظ عموما، المسألة تطرح وكأنها مبحث من مباحث العلوم التجريبية والاجتماعيّة. فتخليص المسألة من بعدها العقائدي، كما أسلفنا في أكثر من مناسبة، هو ما يكرّسه الجاحظ هنا ويجعله مطيّة لإثبات رأيه " وسأدلّك على أنّ القول [...] حق ".

الجاحظ لا يخوض في العقائد ولا هو صاحب قول يريد التدليل عليه، فقط هي أقوال وشهادات يراكمها تبني في المتلقّي ما يسميه الجاحظ " برد اليقين ".

وقد كنّا في سياق الكشف عن المبرّرات التي اعتمدناها في بعث الجاحظ كنموذج ومعبّر عن ذلك الموقف المتميّز الذي اتخذه مجموعة من المتكلّمين، وخرجوا به عن الصحب قبل المخالفين، قلنا إنّه كان المدقّق والمفصّل للقول والمعدّل فيه، دفعا لكل الشبهات والاتهامات التي حامت حوله وحول رجاله. فتناول الجاحظ للطبائع قد تجاوز أن يكون مجرّد (مقالات) و(مواقف) تناقلتها كتب الفرق، ولا حتّى مجرّد إشارات بثها الجاحظ بين ثنايا السطور. فبالإضافة إلى المصنّفات التي ذكرها، وتحدّثت عنها كتب الفهارس[1]، والتي أفردها للحديث عن هذه المسألة وعن غيرها من مسائل دقيق الكلام وجليله، فإنّ ما وصلنا من مطوّلاته، (كتاب الحيوان على وجه الخصوص) ورسائله، قد أسكنها معالم نظريّة متكاملة في الطبائع، نزعم أنّه قد أستطاع أن يحيط فيها بالمسألة من جميع جوانبها، و أكثر من ذلك أن يعدّل فيها بما يدفع عنها تشويهات المخالفين.

---

[1] بن حسن، بلقاسم، **الفكر العقدي عند الجاحظ**، ص 318.

دور الجاحظ، إذن، أكبر من مجرّد (جامع) للمذهب ولأقواله، وإنّما هو (قارئ ومؤوّل) للمذهب ولأقوال رجاله السابقين عليه.

كيف فهم الجاحظ الطبائع ؟

وما هي خصائص المفهوم بحسب رأيه ؟

*/ المطلب الأوّل: المفهوم

(طبائع الحيوان) يقال إنّه كان العنوان الأصلي للمدوّنة الكبرى التي تضمّنت المشروع الذي أرهق الجاحظ فيه نفسه وتكلّف فيه ما لم يتكلّفه في غيره. وسواء أصح ذلك أم لم يصح، فإنّ الجاحظ كما يقول الإسفراييني " إنّما صنّف كتاب طبائع الحيوان لتمهيد هذه البدعة الشنعاء، أراد أن يقرّر في نفوس من يطالعه هذه البدعة، ويزيّنها في عينه، فيغتر بحسن ألفاظه المبتذلة فيها، ويظن أنّه إنّما جمعه لنشر نوع من العلم، ولا يعلم أنّه إنّما قصد به التمهيد لبدعته "[1]. الإسفراييني (ت 471 هـ) تنبّه للمقصد الذي من أجله ألف الجاحظ كتاب الحيوان ولكن للأسف تعصبه ومقته للجاحظ، الذي ورثه عن صهره وأستاذه البغدادي (ت 429 هـ)، قد منعه أن يدقق النظر في هذه " البدعة الشنعاء". لأنّ النظرة المدقّقة في ورود المصطلح عند الجاحظ باختلاف تصريفاته وتركيباته التي برع فيها الجاحظ، توقفنا على مقدار الحضور الذي مثّله هذا المصطلح في فكر الجاحظ، وتحيلنا على نظريّة متكاملة في الطبائع، وليس على مجرّد تراكيب استطراديّة.

" طاقة الخلقة "[2]، إنّ هذا التركيب الإضافي الذي يؤلفه الجاحظ عن وعي وبصيرة تامتين ولابد يكشف بوضوح عن الزحزحة الابستيمولوجيّة التي أحدثها الجاحظ في النظر لهذا المصطلح وتنزيلاته في الفكر الإسلامي.

---

[1] الاسفراييني، أبي المظفر، **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب ط 1 ، 1983 ص 82.

[2] الجاحظ ـ **الحيوان**، ج 3، ص 330.

فالجاحظ يعتبر أنّ الخبر إذا خرج عن " طاقة الخلقة " هو خبر مردود غير معترف به. أي أنّ الخلقة التي هي فعل المولى عزّ وجلّ لها "طاقة " أي حدود وضوابط تقف عندها ولا تتعدّاها!

الأكيد أنّ الجاحظ يدرك جيّدا خطورة هذا القول وجملة الإشكاليات الكلاميّة التي يحيل عليها، لكنه يقفز على كل ذلك اللغط الكلامي، ولا يجد نفسه معنيا حتّى ببعض التوضيح أو التبرير. وكأنّ المسألة محسومة لا جدال فيها. وتلك، كما أسلفنا، من استراتيجيّات الجاحظ الرئيسية، بل وحتّى من مراميه المعرفيّة؛ مجاوزة الخطاب الكلامي الجدالي إلى خطاب معرفي تأسيسي. طبعا الفكرة ستتعمّق من خلال جملة التراكيب الإضافيّة التي يراكمها الجاحظ، لعلّ أقربها إلى ما نحن بصدده ما يقوله في رسالة الرد على النصارى " على ما أجرى عليه تركيب العالم وطباع الدنيا "[1]. الجاحظ وكأنّه كان يرى أنّ هذا التركيب الإضافي " طباع الدنيا " لا يساعده كثيرا في ترسيخ المفهوم لدى العامة، لذلك نجده يسرف في التفصيل وكأنّ هاجس تثبيت المصطلح في الأذهان يحضره بكلّ قوّة. يكفي أن نشير هنا أنّ الجاحظ لم يترك من صنف البشر صنفا، ولا من أنواع الحيوان نوعا، ولا من الأزمنة والأمكنة وقت ومكانا، ولا من الخضر والغلال نوعا، ولا حتى من الجماد شاكلة، إلّا وجعله مضافا للطبائع[2]. المسألة إذن أكبر من مجرّد استدلال كلامي، هو أراد " أن يقرّر في نفوس من يطالعه "[3] هذا المفهوم أو ما يسميه الإسفراييني " البدعة ".

---

[1] الجاحظ، **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق و دراسة، محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت، د ط، د ت، ص 82.
[2] انظر فهرس مصطلح الطبائع في كتب الجاحظ.
[3] الاسفراييني، **التبصير في الدين**، ص 82.

والجاحظ إلى جانب استراتيجيّات التركيب التي وظّفها وأحسن استعمالها في إبراز المقولة وترسيخها في النفوس، نجده يستعمل تقنيّة أخرى لا تقل أثرا في النفوس والعقول، ألا وهي المترادفات، حيث تجيء اللفظة (الطبائع) لترادف الكثير من المعاني، إمّا تصريحا وإمّا تلميحا. فطبائع الموجودات، الماديّة منها والمعنويّة، هي " طاقة خلقتها " وحدود تركيبها وحركتها، فإذا كان الطبع متعلّقا بالإنسان فهو " غرائز الإنسان أو عقل الغريزة، كما يقول الجاحظ، وهو الاستعداد الجبلّي الذي أودعه عباده "[1].

فالطبائع خصائص وحدود، ضابطة لقدرة الخلق، وغريزة مستقرّة في النفس البشريّة، واستعدادات في كلّ الكائنات، حتّى الجمادات.

[1] بن حسن، بلقاسم، **الفكر العقدي عند الجاحظ**، ص 384.

*/ المطلب الثاني: خصائص المفهوم

المسألة الاعتباريّة الأولى التي توقّف عندها الجاحظ كثيرا وخصّص لها من الأقوال والشواهد الكثير، لأنّها كانت أداة الصدّ والحجرة العثرة التي يلقيها الخصوم، هي مسألة التعارض بين القول بالطبائع والتوحيد. والجاحظ قد تعرّض لهذه المسألة في أكثر من مناسبة وموضع وتناولها من أكثر من زاوية، لكن في تصورّنا، السياق الأشد وقعا وأكثر جرأة، والاستطراد الأكثر مراوغة، هو سياق الحديث عن " صفة المتكلّمين" ومراتبهم. هنا الجاحظ كان حاسما أشدّ الحسم واضحا أشدّ الوضوح، حيث جعل من القول بالطبائع، الحكم الفصل بين القوم، والمقياس المعتبر عنده في الحكم عليهم والمفاضلة بينهم.

فالمتكلّمون عنده على ثلاث مراتب يتفاوتون؛ أدناهم مرتبة **متكلّم متمكّن**، ويعلوه في المرتبة **متكلّم عالم** وهم الصحب (أهل الاعتزال) والذي يبزّهم جميعا ويسمو بصدق قوله عليهم **متكلّم عالم مصيب.**

فالمتكلّم لا يكون " متمكّنا في الصناعة يصلح للرياسة، حتّى يكون الذي يحسن من كلام الدّين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة "[1]. الجاحظ إذن يشترط في المتكلّم، حتّى يبدأ في ترقّي سلّم المفاضلة، ويكون مسموع الصوت مقدّما على الأقران ملتفت إلى قوله، أن تكون معارفه ومطالعاته في الفلسفة على قدر معارفه ومطالعاته في الدين. فالثقافة والمعارف الشرعيّة ليست تكفي المتكلّم ولا تبلّغه درجة التمكّن واتقان الخوض في الكلام، حتى تكون له ثقافة فلسفيّة

[1] **الحيوان**، ج 2 ص 134.

موازية واطلاع حسن على ما قاله الأولون من غير أهل الديانة، عند ذلك فقط يمكن أن يبلغ درجة المتكلّم المتمكّن. لكن الجاحظ يكتفي بنقطة (.) ليقرّر أنّ الذي يفضل هذا المتمكّن، الذي يصلح للرياسة، ويعلوه درجة ومكانة هو **المتكلّم العالِمُ**، و" هو الذي يجمع بينها " في الأخذ والاستدلال. فالمتكلّم وإن كان تفيده مطالعة الكتب الفلسفيّة وتعلي من مكانته بين الأقران، إلّا أنه لا يبلغ درجة " العالِم " حتى يحسن الاستفادة من كلا القولين جميعا، وهو ما يعبرّ عنه الجاحظ " بالجمع " بين كلام الدين وكلام الفلسفة، أي في الاستدلال بهما جميعا والتوفيق بينهما.

فالزعم بأن الدين لا يخلص حتّى يُنقّى القول الديني من كلّ قول آخر زعم باطل. وهذه جرأة من الجاحظ. إذ لا ننسى أن هذا الدخيل (الفلسفة) لا يزال في بدايات التوطين.

وبحسب الجاحظ فإن الصحب فقط (المعتزلة) هم من بلغوا هذه الدرجة واستحقّوا هذه المرتبة.

غير أنّ الجاحظ لا يتوقف عند هذه المرتبة بل نراه يعلن في صراحة موقفه المتميّز، والذي يعبّر عن ذلك الشق الذي خالف الإجماع لدى المعتزلة، ونقصد به أصحاب القول بالطبائع.

فهنا يوضّح الجاحظ موقفه بكل جلاء فـ **المتكلّم العالم المصيب** هو" الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال "[1].

إذن هنا، وفيما يلي من القول، ينتصر الجاحظ للقول بالطبائع ويعلي من مكانته، حتّى يجعله فيصل التفرقة بين الصدق والوهم في الكلام، " ومن زعم أنّ التوحيد لا يصلح إلّا بإبطال

[1] **الحيوان**، ج 2، ص 134.

حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد. وكذلك إذا زعم أنّ الطبائع لا تصحّ إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع "[1].

فنفي الطبائع جهل بحقائق الوجود وأعيانه المبصرة والمستدَلُّ بها على الخالق. لأنّها ليست مجرّد علامات في الوجود، وإنّما هي حقائق الأفعال وأعمال متحكّمة ليست تصح أن تكون دليلا على الخالق إلّا بالإقرار بها " لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها "[2]. وماذا يريد الملحد غير ذلك ؟ كذلك يتساءل الجاحظ.

تصريح واضح الدلالة في سياق بناء الموقف وتحديد وجهة الخطاب، ومرتكز القول المعرفي. فالقول بالطبائع ليس هو فقط في مصالحة مع التوحيد، بل هو أساسه والضامن عليه. الجاحظ لا ينكر أنّ هذا " الباب من الكلام صعب المدخل "[3]، فجوهر التوحيد دفع الشريك والندّ والمقابل عن الذات الإلهيّة، والقول بأفعال متحكّمة في الوجود وكأنّه نوع من الإقرار بالشريك، وذلك وهم، لأنّه عندما تصبح مشيئة الله وإرادته " إلّا أن يشاء الله "، هي التي تفرّق بين " البذر الجيِّد والرديء، والماء العذب والملح، والسّبخة والخَبِرَةَ الرِّخوة، والزمان المخالف والموافق [... فتخلق] عند اجتماع هذه { حبًّا وعنبًا وقضبًا وزيتونًا ونخلًا } [عبس:27-29] دون تلك الأضداد "[4]، فذلك عبث وإنكار للحقائق المعلومة المبصرة.

الجاحظ لا يكتفي هنا بهذه الحجة العقلية التجريبيّة وإنّما يستشهد بالنص، ليثبت قوله، يقول المولى عزّ وجلّ: " { الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون } [يس:

---

[1] **الحيوان**، ج 2، ص 134.
[2] ن م، ص 135 .
[3] ن م، ن ص.
[4] ن م، ج 5، ص 92.

80]، ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها [النار] ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدّالة على الرطوبة معنًى "[1].

بعد هذه المصالحة التي يقيمها الجاحظ بين التوحيد والقول بالطبائع، ينتقل كباحث سوسيولوجي محنّك، ومناضل اجتماعي ملتزم، يريد لقوله الحضور في الواقع والتأثير، لتحديد جملة الخصائص والمميّزات التي تشتغل وفقها الطبائع.

فالطبائع وإن كانت خصائصا مقرّرة في الوجود، وحدودا ضابطة لقدرة الخلق، وغريزة مستقرّة في النفس البشريّة، واستعدادات في كلّ الكائنات، حتّى الجمادات منها، وإن كان الطبع يتحكّم حتّى في المشاعر والرغبات، فإنّه يفعل كلّ ذلك من خلال جملة من المؤثّرات والتحكّمات، هي بمثابة الجينة الداخليّة للطبع.

وفعل الطبائع كما يرى الجاحظ يتجاوز فعل الضبط والتقنين للحركة والفعل إلى عمليّة الخلق ذاتها، وهو ما يسميه الجاحظ (الخلق بامتزاج الطبائع) حيث يقول: " وإنّما تلك الضفادع شيء يخلق في تلك الحال بمزاوجة الزمان وتلك المطرة وتلك الأرض وذلك الهواء "[2]. وفي مكان آخر يسمّيه (تناكح طباع)، حيث يقول " وقد علمنا أنّ الإنسان يأكل الطعام ويشرب الشراب وليس فيهما حيّة ولا دودة، فيُخلق منها في جوفه ألوان من الحيّات وأشكال من الديدان من غير ذكر ولا أنثى. ولكن لابدّ لذلك الولادة واللقاح من أن يكون عن تناكح طباع وملاقاة أشياء تشبه بطباعها الأرحام، وأشياء تشبه في طبائعها ملقِّحات الأرحام "[3].

---

[1] **الحيوان**، ج 5، ص 93.
[2] ن م، ج 5، ص 527.
[3] ن م، ج 3، ص 362.

واستعمال عبارة (تناكح) فيه الكثير من الإيحاء باتساع هامش القدرة الذي يمنحه الجاحظ للطبائع. فالقول بامتزاج أو تناكح الطبائع، يمدّ من سلطانها أكثر من مجرّد شروط ومحدّدات للفعل إلى عوامل مولّدة للفعل. مسألة كلاميّة من أخطر دقيق الكلام (توالد الأفعال) يمرّ بها الجاحظ مرّ الكرام الآمنين و كأنّها مسلّمة، لا يرى نفسه معنيا بتوضيحها ورفع اللبس الذي تثيره.

الفاعليّة والحركيّة التي يمنحها الجاحظ للطبائع، تجعل منها (شروطا متحرّكة). فهي تتأثر وتتطوّر وفق البيئة والمكان والزمان. " لأنّ الشمال يُيبِّس ويقصف والجنوب يرطِّب ويلدِّن "[1]. طبائع البشر نفسها تتأثر بالأمكنة، " فأمّا قصَبَة الأهواز فإنّها قلبت كلّ من نزلها من بني هاشم إلى كثير من طباعهم و شمائلهم "[2].

الجاحظ يقوم بخطوة أخرى وقفزة أعلى، حيث يتحدّث عن تأثير وتدخّل العوامل الخارجيّة في تعديل والتأثير في الطبائع، ها هو الآن يتحدّث عن " القلب " ويعني به انقلاب بعض الكائنات؛ نباتات وحيوانات، (وحتى البشر عند سياق الحديث عن المسخ)، من حالة إلى أخرى ومن صورة إلى صورة أخرى " وكلّ شيء في الماء مما يعايش السمك ممّا أشبه الحيّات كالمارماهي [ضرب من السمك الشبيه بالحيّات] والأنكليس [ضرب من حيّات الماء] فإنها كلّها على ضربين: فأحدهما من أولاد الحيّات، انقلبت بما عرض لها من طباع البلد والماء "[3].

---

[1] **الحيوان**، ج 4، ص 407.
[2] **الحيوان**، ج 4، ص 140.
[3] **الحيوان**، ج 4، ص 129.

إنّ هذا التفاعل الذي يقرّ به الجاحظ ويؤسس له هنا، يتجاوز أن يكون عند حدود قول الطبائع بل هو يتجاوز ذلك نحو نظر مستأنف لمفهوم الخلق والإيجاد.

طبعا نحن لن نذهب في القراءة والتأويل أبعد من الزعم بأنّ الجاحظ قد تنبّه إلى أهميّة العوامل الطبيعيّة (المناخيّة والجغرافيّة) في عمليّة التنوع البيولوجي، والمعادلة في كل ذلك: (طبائع الذوات + طبائع الأمكنة)، " وذلك كلّه على قدر طبائع البلدان والأغذية العاملة في طبائع الحيوان "[1].

الجاحظ مع كلّ تأسيسه لدور الطبيعة (الذوات والأمكنة) في تحديد الفعل والانفعال، وحتّى في انقلاب الأجناس، كما رأينا سابقا، فإنّه يرى مع كلّ ذلك، للطبائع صيرورة وحركة وتطوّرا، فليست الطبائع قوالب ومعطيات غير قابلة للتفاعل، بل بالعكس فهي كما أنها تخالط كل شيء، يطال فعلها كلّ ما نتصوّر من الموجودات بحسب عدة عوامل، كالأغذية والمناخ هنا، والمعرفة والتكلّف فيما يتعلّق بطبائع الإنسان.

فحركيّة الطبائع والتفاعل الدائم الذي يكسوها إيّاه الجاحظ، كل ذلك يرتقي بالقول والتأسيس للمذهب نحو الخطوة الأكثر حسما وتأثيرا في مسيرة الرجل المعرفيّة. فإن كانت طبائع الموجودات رهينة بما يحيط بها ويداخلها من طبائع تلك الأمكنة وأزمنتها، فإن طبيعة الإنسان هي ملك أمره واختيار إرادته متى كان " عقله غامرا لعلمه "[2]، لأنّه عند ذلك يكون له سلطان

[1] **الحيوان**، ج 4، ص 134.
[2] **الرسائل**، ج 1، ص 238.

على طبائعه ويكون " علمه غالبا لطبعه "[1]. فالعقل ميزة الإنسان الفضلى ومتى اجتهد الإنسان وجعل العقل ميزان المعرفة والمعوّل عليه في الأخذ والترك، وألزم النفس بالاحتكام إلى العقل ووطّنها[2] على ذلك، تكلّفا ومرانا، فإنّه يقدر أن تكون له " طبيعة ثانية "[3] من اكتسابه واختياره. والجاحظ يؤكد ذلك حيث يقول: " وقد رأينا المِران والعادات وصنيعها في الطبائع "[4].

---

[1] ن م، ن ص.
[2] **الحيوان**، ج 1، ص 126.
[3] **الحيوان**، ج 1، ص 126.
[4] **الحيوان**، ج 3، ص 330.

إذن لو أردنا أن نحوصل فعل الجاحظ في هذه (البدعة) التي أربكت الكلام الإسلامي وفرّقت صف الأصدقاء، وصنعت بهم ما صنعته عصا موسى بالبحر ﴿ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴾ [الشعراء:63]، لأمكننا القول، إنّها مع الجاحظ تصبح قصة في غاية السلاسة والوضوح؛ الصور مغرية والعبارات سهلة الوقع والمعاني تدركها النفوس قبل العقول. فطبائع الجاحظ تستهلّ قصتها بإعلان شهادة التوحيد، هي تعلم أنّها بذلك تعصم دمها، ويسمح لها أن تطوف بالبيت. فليست الطبائع قصة مكابرة وعناد، ولا قصة جحود وتنكّر، كما يحاول الأعداء أن يقدّموها. **الطبائع كما يقدّمها الجاحظ، خيوط قد تدلّت، هي خيوط القدرة والحكمة الإلهيّة تحرّك كلّ الموجودات بدون استثناء**. خيوط قد شدت بإحكام إلى متعلّقاتها فلا فكاك لها منها. لا شيء في الوجود إلّا وله خيوط يتحرّك وفقها وبحسبها. وهي خيوط متداخلة، متشابكة تماما كبيت العنكبوت، رقيقة لا تكاد تبصر ولكن قويّة مؤثرة لا تحابي ولا تجامل. والجاحظ يعلّمنا ويرشدنا كيف تُبث الروح والحياة في تلك الخيوط حتى لكأنّها أوتار عزف تخلق وتبدع جميل الألحان. **فالطبائع دليل الصانع وحكمته وقد تجلّت في موجوداته**، وهو بما يمنحها من مقدرة وفاعليّة [صيرورة وحركة وتطوّر] إنّما لحكمته ولطفه بهذا الوجود. الجاحظ بهذا التقديم وهذا العرض الساحر لمفهوم الطبائع وخصائصها وكأنّما يريد أن ينزع من النفوس كل تلك الريبة والخوف الذي كان الناس يجدونه عند الحديث عن طبائع فاعلة في الوجود.

الجاحظ و بعد الفراغ من تزويق البيت وتطييبه بالعود ها هو ذا يجتهد ويسرع الخطو نحو إعماره.

فهو ما رأى نفسه مجرّد (خيّاط)[1] طبائع يرتق ما تفتق فيها من القوّل، وإنّما كان كأستاذه (نظّاما)، بعد أن صبغ خيوط الطبائع ببارق الألوان ها هو يقيم منسجه كي ينسج للبيت كساء غير الذي خلِق.

---

[1] إشارة إلى كتاب الانتصار للخياط الذي يدافع فيه عن المعتزلة أمام تهم ابن الراوندي (فضيحة المعتزلة)الذي هيّج غيرته الجاحظ بكتابه (فضيلة المعتزلة).

الفصل الثاني: تجلّيات المفهوم

المبحث الأول: طبائع الخطاب / نظريّة المعنى

المبحث الثاني: طبائع الأفعال / نظرية الفعل

تمهيد

عندما تحرّكت دواعي النفس إلى اختيار هذا الموضوع (الطبائع)، وإلى اختيار الجاحظ كنموذج ومثال عن حضور هذه الفكرة في الكلام الإسلامي، كانت هناك الكثير من الأسئلة حرصنا أن نتّخذها كحدود وعلامات تنير سبيلنا وترشد خطانا، وتمنح عملنا بعض الفرادة التي يحق لنا أن نطمع فيها ونطمح إليها.

فالمواضيع الكلاميّة ما عادت اليوم ذات إغراء ولا ذات قرّاء، بل هناك الكثير من الأصوات التي تتعالى اليوم منادية بدفن هذا العلم والقفز عليه بعد أن بانت عوراته وغرق واقعنا المعرفي والاجتماعي في تبعاته وسلبيّاته، ولا سبيل إلى النجاة إلا بالتخلّص من جلد الثور هذا، فقد تعفّن. والعقل البشري في صيرورته الدائمة، حريص بين الفينة والأخرى أن " يكنس "[1] ما تهدّم من البناء كي يقيم على أنقاضه صروحه الجديدة، تكون مستجيبة لنمط حياته واحتياجاته وتطلّعاته.... رأي وتصوّر في الاستئناف والبدء له الكثير مما يبرّره.

غيرهم، ونحن منهم، يرى أنّ الجلد المدبوغ ينتفع به، وله في الفقه أحكام. فالنصّ غير قارئه، وليس التاريخ ما خطه القلم، وكثير من النصّوص كما الأرض، تعود بكرا إذا ما اقتلع الغرس. نحو تلك النافذة نمد شعاع البصر كي يرى عند الأسلاف وفي تجاربهم ما عجزت شمس نهارهم أن تصله وأن تمنحه من الضياء ما به يمتد سوقه، اعترافا لرجال ما أنصفهم التاريخ،

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، دار الهادي، ط 1، 2006.

فما انتفعنا بما خلّفوا. لذلك عندما نظرنا في (طبائع الجاحظ)، كنموذج وطريقة في البحث والتدقيق، لم نكن نطلب بعث الرجال، وإنما هي الأفكار بها نؤبّر النخل كي يعطي ثمره.

لذلك حرصنا واجتهدنا أن تكون خطواتنا على غير ما اعتدنا في كذا مواضيع، فلسنا نكثر من قول (قال، و قد قيل، وجاء في الأثر)، فأقوال الرجل معلومة، وما صرّح به من الأقوال باتت مشاعة، والكلّ تداولها، حتّى أخلقوها من كثرة الرد، وباعدوا بين معانيها وملفوظها، بنوايا كانت في كثير من الأحيان مفضوحة. من أجل كل ذلك، وكي نردّ الحقوق لأصحابها، ونرد الماء صفوا، ركّزنا على دلالات الألفاظ ومقاصد المواقف، وما نحسب أنّ الرجل اهتم له، وأرق في شأنه، وذاك ما أسميناه (تجليّات المفهوم).

فقولنا عن الجاحظ وطبائعه إنّما نبنيه بوقع ظلاله على السهل، كما الشمس، من يبصرها بغير الظل ؟

وطبائع الجاحظ شمس ما أحوجنا أن نتفيّأ ظلالها، علّنا نجد عندها ما تطلب النفس.

مؤرخو الفرق قد أطنبوا في التفصيل والتدقيق حتّى أغلقوا علينا مسارات الفهم، وكأنّ نظريّات القوم صناديق هم وحدهم من يفهمها ويملك مفاتيح ألغازها.

الجاحظ أختار أن يرهق نفسه وأن يشغلها كل تلك الآماد، وأن يتكلّف من القول ما يمهّد به سبيلنا، ويبسط لنا القول فلا نحتاج لمن يبلّغ عنه، " لو تكلّفت كتابا في طوله وعدد ألفاظه ومعانيه ثمّ كان من كتب العرض والجوهر والطفرة والتولّد والمداخلة والغرائز والتماس، لكان

أسهل و أقصر أيّاما و أسرع فراغا "[1]. فهو يريد أن يخاطبنا مباشرة كي يفهمنا " مواقع الحجج لله، وتصاريف تدبيره، والذي أودع أصناف خلقه من أصناف حكمته "[2]. لذلك كانت أساسات قوله تنساب سلسة بين ثنايا صوره، كبنّاء ليس يفخر بما يعمّق في الأرض، وإنّما بما يعلي في البناء. فالجاحظ قد ضاق ذرعا بما استشرى بين القوم من سياسة التعقيد والتفتيت والهدم.

" لذلك قال عنه الملطي: كان الجاحظ صاحب تصانيف ولم يكن صاحب جدل "[3].

---

[1] **الحيوان**، ج 4 ص 208 / 209.

[2] ن م، ج 4 ص 209.

[3] الجاحظ، **رسالة رأي الجاحظ في معاوية و الأمويين**، تحقيق عزّت العطّار الحسيني، د ط، 1946، ص 6 (وهي نفس رسالة في النابتة ضمن رسائل الجاحظ، ج 2 تحقيق عبد السلام هارون).

المبحث الأول

طبائع الخطاب / نظريّة المعنى

*/ المطلب الأول: البيان / " ما به يتمّ المعنى "

بناء الذات وبناء الخطاب، والبحث فيهما عنى المعنى، كان الهمّ والشاغل، وكان الركن الأوّل الذي أقامه الجاحظ على أسس من النظر رآها الأجدر والأقدر أن تقيم بيتا ليست تعبث به الأهواء والأحلام. وليس يوجد غير الطبيعة أمتن ولا أصلب، عليها يرتفع البناء، وقد أقامها الإله على عدل أجراه حتّى على نفسه، وعلى الحكمة، أبدا أن تنالها الرغبات. " لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها. و إذا كانت الأعيان هي الدالّة على الله فرفعتَ الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري إنّ في الجمع بينهما لبعض الشِّدّة "[1].

قد يبدو ما نحن حياله هنا خطوة إلى الوراء في تتبّع وبناء النسق الجاحظي، وليس الأمر كذلك. فالرجوع بالقول إلى لحظة تشكّل الخطاب عند الجاحظ والنظر في مميّزات عمارته في إسكان القول وإحلال المعنى، له أكثر من مبرّر منهجي ومطلب نسقي. فالجاحظ كما أسلفنا، قد حاز كل تلك الشهرة واستحقّ كل تلك المكانة لاستراتيجيّات في البناء ونمط في الترميز مستحدث. فالرجل كان مسكونا بهاجس " التبليغ والإفهام ".

[1] **الحيوان**، ج 2 ص 135.

فنحن حين دقّقنا النظر في (نظريّة الطبائع) عند الجاحظ، تبيّنّا أنّ آثارها ومراميها وتوظيفاتها، تذهب أبعد من مجرّد الجدل الكلامي المنافح عن العقائد الإيمانيّة، هي تسرع بخطى ثابتة نحو مواطن ومرتكزات تأسيسيّة أهمّ، وأثبت في بناء (القول الديني).

فعندما نظرنا في (الذات قبل المفهوم)[1]، تبيّن لما أن الجاحظ قد استطاع أن يتجاوز سجن الطرح الكلامي للمسائل الاعتقاديّة، وأن يكون الدين في شموله، وكلّ أبعاده، ومراميه، ومقاصده هو المطلب وغاية التأسيس. لذلك نجد الطبائع، كما يقرأها الجاحظ، طريق الدين لإثبات الحقائق، حقائق الطبيعة، وهي كذلك طريق سلسة يمر عبرها القول والخطاب، فيحسن نظمه وتستقيم خطاه.

الطبائع، وقد آمن بها الجاحظ بكل صدق، استطاعت أن تقود خطاه نحو بناء نظريته البيانيّة.

إنّ الربط الذي أقامه الجابري بين الشافعي باعتباره مؤسّس شروط تفسير وفهم الخطاب، والجاحظ باعتباره مؤسس شروط إنتاج الخطاب. ربط مغرٍ، وقد يبدو متناسقا ومستجيبا لسياق في القراءة كل همّها البحث عن خطيّة البناء، وأن نجد فيما سبق كلّ ما نفهمه عن اللاحق. رؤية قد تحكّمت في مجمل قراءاتنا وتفسيرنا للموروث. التراكم شرط، كذا نفهم المعرفة، ونستبعد ونعجب أن تكون القطيعة والمغايرة أسلوبا في البناء ! هي الذات تبحث عمّا يطمئنها، أكثر من بحثها عن البناء كيف ارتفع!

1 الباب الثالث، الفصل الأول، المبحث الأول.

أن تكون اللحظة التي عايشها الجاحظ وتحرّك خلالها، (النصّف الثاني من القرن الثاني والنصّف الأول من القرن الثالث)، لحظة بناء وتشييد، فتلك مسلّمة منهجيّة قد لا نرانا في حاجة للتدليل عليها، وأن يكون الجاحظ قد دشّن القول في تأسيس الخطاب كآليّة معرفيّة لبناء علاقة تواصليّة لإدراك المعنى وإظهاره وتبادله. فتلك أيضا مسألة راجحة عمّا يمكن أن يقف كاعتراض أمامها، لكن المسألة التي نريد التنبيه على معياريّتها هي منطلقات القول لديه والأبعاد الفلسفيّة التي اشتغل عليها وسعى إلى إحلالها في الثقافة الإسلاميّة، وهي مسألة نعتقد أنّه وقع التغاضي عنها والإقلال من شأنها، بل حتّى تحقيرها، على اعتبارها تمثّل خروجا عمّا ساد من القول واستقر من الرؤية في الفكر الإسلامي بعد نكبة المعتزلة والفكر المستنير عموما. فالانقلاب الذي دشّنه المتوكل (232 / 247 هـ)، والذي اعتبر كنوع من المصالحة والرجوع إلى لحظات الصفاء والصدق مع النصّ، ما كان ليسمح أن تُسكن من عمارة الجاحظ إلّا طوابقها العليا، حيث الرؤية واضحة والحركة سلسة والخطاب مستقيم. فبساط الأدب فسيح. أمّا الطوابق السفلى وخصوصا تلك المعابر التي تنساب بين الأساسات، فهي مظلمة خطرة، تسكن بين جنباتها كل تلك الرغبات المشبوهة والعلاقات المدانة. هذا بالرغم أنّ الجاحظ لم يكن بدعا، وإنّما منساقا غاية السلاسة مع الخط الذي بدأ فيه الخوض في مسألة الخطاب وشروط بيانه كمبحث أصولي بالأساس، باعتبار أنّ النصّ ذاته يقدّم نفسه كمعطى وآليّة بيانيّة

*/ { بيانا للنّاس } [آل عمران:138].

*/ { تبيانا للنّاس } [النحل:89].

إنّ التعامل مع النصّ كمعطى لغوي قد تأخر بعض الشيء لعدّة اعتبارات كنّا قد تحدثّنا عنها سابقا[1]. فالتأكيد على علاقة الخضوع المبدئي التي يشترطها النصّ القرآني، وينطلق منها، قد أمدّت البساط فسيحا لجذر (ب / ي / ن) كي تكون له من الرحابة ما تستجيب لمعياريّة (الكتاب) كمحدد أساسي للفهم وإدراك المعنى. والتبليغ كما مارسه النصّ، قد يتجاوز " تبليغ المتكلّم مراده للسامع "، كما يقول الجابري، إلى التمسّك والالتزام والتعقّل { لقوم يعقلون }. ألفاظ، الحيطة واجبة عند التعامل معها والبناء عليها، فالمعاني الحافة التي أصبحت مسيطرة بعد أن هيمن (النصّ) على الكتاب. لم تكن، كما بيّنا سابقا، لها كل الفعل الذي أصبحت تتمتع به لاحقا.

إنّ الفهم كعلاقة أفقيّة مع النصّ وكمطلب ابستيمولوجي لم يكن له كل الحضور والثقل الذي تحتّم لاحقا لجملة الاعتبارات المعرفيّة والحضاريّة عموما. لذلك يُفهم جيّدا كيف يسافر الجذر (ب – ي – ن) لدى ابن منظور (ت 711 هـ) بين الفصل والوصل والظهور والإظهار. ولئن ضُبط المعنى في دلالاته الثلاث الأبرز (الظهور / الإظهار / ما به يتم المعنى)، فإن الجاحظ عندما يؤكّد أن البيان "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك لك الحجاب"[2] نجده ينطلق من اعتبار " ما به يتم الإظهار " أبرز دلالات البيان وأصدقها تعلّقا بمطلوب النصّ، عل اعتبار أنّ كلا الفعلين (الظهور والإظهار) متوقفان على الوسيلة / الواسطة.

[1] الباب الثاني، الفصل الأوّل، المبحث الأوّل، تثبيت النصّ في الفكر الإسلامي.
[2] الجاحظ، **البيان و التبيين**، ج 1 ص 76.

والاعتبار الأصولي لهذا التوجه غير خافٍ، إلّا أن الجاحظ، وهو يزيد تحديده ضبطا وتدقيقا، يعمّق المسألة ولا يكتفي بجانبها الأصولي التأسيسي، الخاضع لهيمنة النصّ، بل يتنبّه لهذا (ما به) كمعطى أساسي وجوهري في العمليّة البيانيّة.

إنّ هذا المتوسّط بين الظهور والإظهار هو أداة الكشف عن المعنى والمفضي إلى الحقيقة.

هنا بالتحديد سيضع الجاحظ بصمته، ويعطي المعادلة توازنها التي به تستقيم عنده. إنّ الفهم والإفهام ومن قبل ذلك الظهور والإظهار، ما هي إلّا لواحق و(محصول) لذلك الشيء الذي يتم به الظهور. وما ذلك الشيء سوى الوجود برمّته، " الوجود دليل "[1]، هكذا يصرّح الجاحظ قبل أن يفصّل القول ويعلي منزلة الإنسان من خلال الدور الذي يمنحه إيّاه في عمليّة (القراءة)، قراءة الدليل، باعتباره قارئا مقروءا.

البيان فعل ووظيفة، وهو الذي يمنح الموجودات مبرّر كونها. فـ " الوظيفة هي مبرّر الوسيلة والحاسة "[2]. هكذا يقول الجاحظ ويضيف " ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة، وهو لا يعقل ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدّلالة على أنّه حكمة، واختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدلّ، والآخر دليل يستدلّ، فكلّ مستدلٍّ دليل

---

[1] **الحيوان**، ج 1 ص 33.

[2] راضي، عبد الحكيم، **الأبعاد الكلاميّة والفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ط 3، 2006، ص78.

وليس كل دليل مستدلّا. فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدَّلالة وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلًّا "[1].

الوحي إذن لا يحيل على النصّ وإنّما بحسب قراءة الجاحظ يبعث الموجودات باعتبارها " ما به يتم " الظهور والإظهار، هي " الحال " أو النصبة.

أرسطيّة الجاحظ[2] مسألة غير مربكة بالمرّة، ولا تنال حتّى من فرادة الرجل وحسن تمثّله لما يخط من أفكار وينسج من صور. الوحي ذاته، قبل أرسطو، قد فتح للرجل بصيرته وألهمه قراءته. فالجاحظ قد أكسبته البصرة، والمربد على وجه الخصوص، تلك النظرة المتأنيّة والنقديّة، كما يفصّل في إبداع شارل بلّات في كتابه عن الجاحظ ومحيطه. فشيخ البصرة وبغداد على حد السواء، قد استطاع أن يفهم من لفظ التلاوة، ومن فعل { اقرأ }، كما استهلّ الوحي اتصاله بالإنسان، معنى الكشف والإظهار. فآيات الكتاب قبل أن تصبح حروفا وفواصل، كانت في السماوات والأرض مبثوثة:

{ حم (1) تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (3) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (4) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (6) } [الجاثية].

[1] **الحيوان**، ج 1، ص 33.
[2] راضي، **الأبعاد الكلاميّة**، ص 83.

الكتاب يطلب الإيمان { لقوم يؤمنون }. هذه مسلمة ينطلق منها الوحي ولا يهادن فيها. كما أنّه يحضّ على اليقين ويعلي من مكانته { لقوم يوقنون }[1]. غير أنّ القرآن الكريم وهو يخاطب الإنسان " الدليل المستدل " كما يسمّيه الجاحظ، يشترط العقل لحصول فعل التلاوة { اقرأ }.

طبعا نحن هنا لا نلتمس الرجوع إلى جملة المسائل التي أسلفنا الحديث حولها، وإنّما نريد فقط أن نربط ونؤكد أنّ الجاحظ، وهو يؤسّس للبيان، ليس ينطلق فقط من مشغل (شروط إنتاج القول)، كما يذهب الجابري، وإنّما على وجه الدقة من أجل تثبيت الوجود / النصّبة كأساس للبيان، بمعنى ما يتم به الظهور. " و أمّا النِّصبة فهي الحالُ النّاطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، و في كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان "[2]. وأهميّة دلالة النّصبة عند الجاحظ تبرز في المكانة التي يمنحها إيّها، إذ يعتبر أنّها " تقوم مقام تلك الأصناف [اللفظ / الإشارة / الخط / العقد] ولا تقصر عن تلك الدلالات "[3].

الجاحظ كامتداد، وسائر حثيث على خطى المعتزلة، كان ولا بدّ أن تتقاطع خطاه وأن يجد عند أرسطو ما سينضّج فهمه وفهم المعتزلة في التعامل مع الوجود وفي إدراك أبعاد علاقة الإنسان بالنصّ. لكن يبدو أنّ الجاحظ كان أنضج فكرا واثقب نظرا، وربّما أكثر جرأة، في

[1] لفظة (يوقنون) ترد 11 مرّة في القرآن الكريم.
[2] **البيان والتبيين**، ج 1، ص 81.
[3] ن م، ج 1، ص 76.

إحلال الوجود وفرضه كشرط أو لنقل بعبارته كـ " وظيفة " يجب التعامل معه وإلّا فقد مبرر وجوده باعتباره وسيلة وأداة " ولولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى "[1].

والجاحظ يوافق شيوخه بأنّ هذه الوسيلة " من طبيعة خاصة وأنّها بحاجة إلى من يتبيّنها وأن الأداة المعتمدة إلى ذلك هي العقل "[2]. الجاحظ يقولها صراحة " فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل "[3]، إلّا أنّه يتجاوز ذلك إلى ما أثبته ووظّف كتاب الحيوان ليدلّل عليه، وهو أن هذا الوجود وهذا الدليل يتأسس على نظام وقوانين هي ضمانة النظر الموصل والقراءة المتدبّرة، ومعبر المؤمن الموقن العاقل نحو النصّ. وجوهر ذلك النّظام وفلسفة قانونه؛ طبائع قد ركبها الله في الموجودات جميعها، ووفقها تكون الحركة وتتنزّل الآيات وتُفهم دلالاتها. **فكما أنّ الإعراب شرط فهم القول، ومن قبل ذلك شرط حسن التلفّظ، فكذلك هي الطبائع؛ نحو الوجود وتصريف أفعاله، بها يستقيم التركيب.**

وكأنّ (النصّبة / الحال) قد أراد لها الجاحظ أن تكون مكانتها في فهم النصّ، مكانة الفعل المجرّد في فهم الاشتقاقات والتراكيب. فاللفظة، والإشارة، والخط، والعقد، هي اشتقاقات وزيادات على أصل البيان الذي هو " الحال". فالنصّبة هي أساس المعنى، وما النصّ واللغة إلّا طريق ومعبر للإفصاح عنه.

---

[1] **الحيوان**، ج 2، ص 115.
[2] راضي، عبد الحكيم، **الأبعاد الكلاميّة**، ص 82.
[3] **الحيوان**، ج 1، ص 207.

طبعا استراتيجيات الجاحظ في الإفصاح، و حذره المعرفي وحتى الإيديولوجي، كلّ ذلك مبرّر جدّا ومفهوم في سياق اللحظة المعرفيّة التي يكتب فيها، والخيارات السياسيّة التي تبناها وتخفّى خلفها. لكن أن نفهم من ذلك أنّ دلالة النصّبة غير واضحة عنده كما يقول كراتشكوفسكي[1] فذلك لعمري عن قلّة معرفة بالرجل وسوء معاشرة لنصوصه. أو ربّما لو أحسنا الظن لقلنا: إنّ ما آلت إليه نظريّة البيان عند الجاحظ، وما فصّل فيه التلاميذ القول، هو الذي حاد بالنظريّة عن منبعها الأوّل وأربك القارئين لنصوصه. أو ربّما كان ذلك الانزياح الذي مارسه التلاميذ والقراء الأوائل، نتيجة سياق في القول وخيار في الثقافة قد استجدّ لمّا أحكمت الرؤية النصّيّة سطوتها وأُبعد الكتاب والوحي عن المشهد، ليستعلي (النصّ) كبنية لغويّة قبل كل شيء، ويتحكّم في بناء وتأسيس الخطاب. بل أكثر من ذلك أُقحم في صراع مع الوجود والواقع الإنساني وكأنّه نقيضه، وملغيه، والضد منه. وبالتوازي مع كلّ ذلك، ارتفعت على السطح إشكاليّات مزيّفة وقضايا مفتعلة، خصوصا مع بروز واستفحال قضيّة (الإعجاز) وارتباطها بالمسألة اللغويّة. مطبّ كان النّظّام من أوائّل من تفطّن له وحاول القفز عليه، لكن لسوء طالع الرجل، كان كمن يمد الخشب لصالبيه. الجاحظ حفظ الدرس جيّدا، وكانت أسفاره تطلب مدا أبعد مّما يرتجيه المتكلّم، لذلك اختار أن يصرف معارضيه عن (صرفته)، فألف للقوم كتابا (نظم القرآن) صار لهم إماما، وحرمتنا عوادي الزمان أن نظفر به. لكن للقصة بداية غاية في الروعة و الإبهار حري بنا أن نبدأ منها.

---

[1] **الابعاد الكلاميّة**، ص 75.

*/ المطلب الثاني: الإعجاز / طبائع الكتاب

عجيب أمر هذا الشيخ، وكأن الأقدار التي حرمته جمال الصورة قد منحته سحر الملمس، فيكفي أن يضع يده على الأحجار حتّى تصير بين يديه جواهر وقلائد (منظومة). نفس اللفظة التي كانت فضيحة الأستاذ صيّرها التلميذ علامة ونجمة بها يقتدي الكلّ، حتّى من عابوا عليه الطريقة.

(النظم) ظنّ النّظّام، متنكرا لاسمه، أنّه بنفيه يحفظ على النصّ تعاليه. " وقال النّظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب فأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أنّ الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم "[1]، لكن صياغة المسألة بتلك الصورة الفجّة لم تترك الخيار واسعا أمام الاتباع والتلاميذ؛ الجاحظ لم يجد بدا من التملّص منها والمراوغة عليها " كتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي من الاحتجاج للقرآن والرد على الغلمان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مبادٍ، ولا منافق، ولا لأصحاب النّظّام، ولمن نجم بعد النّظّام ممّن يزعم أنّ القرآن حق ليس تأليفه حجة وأنّه تنزيل وليس برهان"[2] .

الخيّاط أيضا تعامى عن المسألة في معرض الردّ على ابن الراوندي الذي شنّع على النّظّام قوله ذاك " ثمّ قال [ابن الراوندي] وكان [يقصد النّظام] يزعم أنّ نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه وسلّم، وأنّ الخلق يقدرون على مثله، ثمّ قال: هذا مع قول الله عزّ وجلّ

---

[1] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1 ص 296.

[2] الجاحظ، **حجج النبوّة**، القاهرة، 1933، ص 147.

﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾[1]، اعلم – علّمك الله الخير – أنّ القرآن حجة للنبيّ عليه السلام على نبوّته عند إبراهيم من غير وجه "[2].

موقف النّظام بتلك الصياغة وفي ذلك الحين وفي سياق مواقفه المعلنة من الحديث والإجماع والتواتر لم تسمح لأحد أن يرى فيها ما رآه أبو ريدة من " هدم لأمل كل من تحدثه نفسه بالقدرة على المعارضة، وجذع لأنف كل متطاول، وهو أكثر قطعا عن الإتيان بمثله، وأبلغ في تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه "[3].

وكأنّه سوء الطالع يلازم الشيخ الأستاذ فلا يستقيم له البناء. التلميذ كان أكثر حنكة ودراية بمواقع القطر وكيف ينبت الزرع. فبعد أن أدان التهمة وأخفى اللفظة عن السياق " ليس تأليفه حجة " فلم يستعمل الكلمة (النظم)، لأنّه بها سيخرج على الخصوم، كهلال عيد ينتظره الكلّ. فلم يزد أن شدّ للنظم خيوطا تبرز روعة البناء، فإذا هو: **مخالفة، وقدْر، وصياغة.**

فأول مراتب إعجاز نظمه؛ مخالفته " جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفّى على مخارج الأشعار و الأسجاع "[4]. هنا يؤكد الجاحظ على المسألة الشكلية، أو ما يمكن أن نسمّيه الجانب الأسلوبي للقرآن، فالعرب على ما امتازوا به من الفصاحة وتنوّع أساليب القول لديهم إلّا أن ما جاءهم به القرآن نمط مبتكر من القول ما استطاعوا أن يجاروه فيه، حتّى

---

[1] [الإسراء: 88]

[2] الخيّاط، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، د ت، د ط، ص 25.

[3] أبو ريدة، **النظام**، ص 35.

[4] الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج 1، ص 383.

الذين حاولوا جاءوا بفج من القول تترفع عنه الصبيان، " فالإنسان إذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام "[1].

<u>وثاني مراتب إعجاز نظمه؛ قدْر معلوم</u>، " وليس ذلك في الحرف والحرفين، والكلمة والكلمتين"[2].

فالجاحظ تساوقا مع القرآن الكريم[3]، يرى أوّلا أنّ الإعجاز لا يكون إلّا في السورة فما أكثر ثمّ يدعّم موقفه بحجة عقليّة فيقول " ألا ترى أنّ النّاس قد يتهيأ في طبائعهم ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم : الحمد لله، وإنّا لله، وعلى الله توكّلنا، وربّنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كلّه في القرآن، غير أنّه متفرّق غير مجتمع، ولو أراد أنطق النّاس أن يؤلّف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه مخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان "[4].

<u>ثالث مراتب إعجاز نظمه " متعلق بالتركيب والتأليف</u>، أي بجانب اللفظ [دون المحتوى أو المضامين]، وهو حكم نستمده مما سبق من كلام الجاحظ في تعلّق النظم بالتأليف دون الكلمة المفردة أو ما في حكمها، كما تعضّده دعوة القرآن نفسه إلى المعارضة "[5]. لذلك لا يرى الجاحظ أنّ التكرار المستعمل بكثرة في القرآن مخل بصفة الإعجاز لتعلّقه بالمضامين دون الصياغة والتركيب.

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، مقالة العثمانيّة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964 ج 1، ص 31.

2 الجاحظ، **الرسائل**، حجج النبوّة، ج 3، ص 229.

3 */ ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة:23].

*/ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس:38]

4 الجاحظ، **الرسائل**، حجج النبوّة، ج 3 ص 229.

5 راضي، **الأبعاد الكلاميّة**، ص 194.

وكأنّ الكلّ كان ينتظر هذه الكلمة المفتاح (النظم) كي يشاد عليها البناء. فاستلهم الكثيرون هذه اللفظة عنوانا لكتبهم[1].

الباقلّاني (ت 403 هـ)، وهو الأشعري، لم يتحرّج في أن يصرّح بأن من وجوه إعجاز القرآن " أنّه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه "[2] شهادة تبرز المكانة التي حظيت بها تأسيسات الخطاب الجاحظيّ في الثقافة الإسلامية، والتي ستترسّخ نهائيا على يد شيخ المباحث البلاغية والأشعري أيضا عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي رفع من مكانة (النظم) كمعبّر عن إعجاز القرآن، " ووقف عليه كتابه (دلائل الإعجاز) ورسالته (الشافية)، [بل أكثر من ذلك فقد] اتسع مجال تطبيق المصطلح عنده ليصبح دالا على الجهة التي يقع فيها التفاضل في الكلام عموما. لذلك نجد عنده مثل هذا التصريح: وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره "[3].

لكن ما قاله عظيم القريتين (البصرة وبغداد) أخطر وأشدّ وقعا ممّا سوّق له الأتباع والخصوم، فالرجل قد سقى زرع غيره بمائه فكان خلقا جديدا ونسلا أخر من القول، فكأن العبارة غير العبارة واللفظة لغير معناها.

1 */ إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه (لمحمد بن يزيد الواسطي المعتزلي، ت 306هـ)
*/ نظم القرآن (لأبي بكر عبد الله بن أبي داود الساجستاني، ت 316 هـ)
*/ نظم القرآن (لأبي زيد البلخي، ت 322 هـ)
*/ نظم القرآن (لأبي بكر أحمد بن علي ابن الإخشيد المعتزلي، ت 326هـ)

2 راضي، **الأبعاد الكلاميّة**، ص 196.

3 ن م، ص 198.

فمباينة نظم القرآن لغيره من أساليب كلام العرب وطرقهم في الصياغة والتركيب، ليست لأنّه أعلى المراتب في الكمالات، ولا لأنّه الدرجة الفضلى في الترقّي، وإنّما هي مباينة في النوع لبقيّة الأنواع فهناك " طباعهم " ويقابله ويفرق عنه " نظم القرآن وطبعه ".

فليس الله من أضفى الإعجاز على القرآن بخصائص وصفات زيّنه بها، وإنّما هو بلغ تلك الميزة بطبع فيه. فنظم القرآن خصيصة فيه لطبائع ركّبت في النصّ فلا يدرك البتّة. ولذلك فنظم البشر مهما علا شأوه ليس يقدر أن يبلغ نظم القرآن أو حتّى يدانيه، لا لصرف دواعيهم، كما قال الشيخ الأستاذ، ولا لصرف القدرة عنهم بسلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة كما يقول الشريف المرتضى من الشيعة[1]، وإنّما لعجز طباعهم أن تبلغ ذلك " فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام: ثمّ لا يكتفي بذلك حتّى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله، وأنّ حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا في العجز العارض "[2]. فانصراف الإنسان عن معارضة القرآن وامتناعه عن ذلك لا لعلة طارئة يجوز دفعها، (وهذا النوع الأول من الممتنع)، وإنّما لعلّة لا يجوز دفعها لأنّها "عين الشيء وجنسه"، أي فطرته وطبعه الذي لا ينفك عنه (وهذا هو النوع الثاني من الممتنع). فطبائع ملكات الإنسان اللغويّة ليست تقدر أن تعارض القرآن.

---

[1] أبو ريدة، **النظام**، ص 33.
[2] الجاحظ، **الرسائل**، مقالة العثمانيّة، ج 4، ص 31.

هنا أيضا ينتصر الجاحظ لأستاذه ويمرّر في غفلة عن الكلّ، مقولته " الفضيحة "؛ الصرفة، طبعا بعد أن يكسوها الديباج والإستبرق. فليس الله من صرف دواعيهم وإنّما النصّ بطبعه يصرفهم عنه، وهم أيضا قد صرفتهم طبائعهم أن ينالوه، " ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه "[1].

مفهوم الصرفة هذا يتوقف عنده الجاحظ في مناسبتين (الجزء الرابع والجزء السادس)، ويستدلّ له من خارج مبحث النصّ وقضيّة الإعجاز، بعض " التدبير" يتعمّده بغاية رفع التشويه الذي لحقه جرّاء غياب الحكمة في الاستعمال الذي وظفه فيه النّظّام، وأيضا من أجل تثبيت الفكرة والمفهوم في العقول والنفوس.

فقبل أن يتحدّث عن " صرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن "[2]، يستدلّ الجاحظ بقصة سيدنا يعقوب وابنه يوسف عليهما السلام، وكيف " لم يعرف يعقوب مكان يوسف، ولا يوسف مكان يعقوب عليهما السلام دهرا من الدهور، مع النّباهة والقدرة واتّصال الدار "[3].

ثمّ يورد قصّة " موسى بن عمران ومن كان معه في التّيه، فقد كانوا أمّة من الأمم يتكسّعون (بنفس معنى يتسكّعون) أربعين عاما في مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج "[4].

---

[1] الجاحظ، **الحيوان**، ج 6، ص 269.
[2] الجاحظ، **الحيوان**، ج 4، ص 89.
[3] ن م، ج 4، ص 86.
[4] ن م، ج 4، ص 86 / 87.

فهؤلاء وهؤلاء ما استطاعوا أن يغيّروا من وضعهم شيئا لا لعجزهم وقلّة الحيلة " ولكنّ الله صرف أوهامهم ورفع ذلك الفصل من صدورهم "[1]. وكذلك حال الشياطين حيال الشهب التي تتعقبهم وحال إبليس حيال معصيته، فإنّه " كان مصروف القلب عن ذلك الخبر "[2].

نفس هذه الشواهد سيعود إليها الجاحظ في الجزء السادس لينتهي منها إلى تقرير قاعدته " فإنّا نقول بالصّرفة في عامّة هذه الأصول "[3].

التصالح مع الذات ومع النسق مسألة لا يهادن فيها الجاحظ. " فالأركان " التي انطلق منها وأهمّها على الإطلاق مفهوم (الطبع كأرضيّة والعقل كآليّة)، متحكّمة والرؤية واضحة والبناء يرتفع دون أن يحيد قيد أنملة عن أساساته. و" أنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلّما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركنا من أركان مقالتي، ومن كان كذلك لم ينتفع به"[4]. فالخيوط مهما امتدت وتشعّبت عن مشكاة واحدة تصدر.

الرجل، لا كما يقول الاسفراييني يتقن فن الخديعة " بحسن بيانه في تصانيفه "[5]، وإنّما كان، لنفاذ بصيرته وحسن اطلاعه وتعامله مع واقعه، يحسن أن يكسو أساساته بما لا ينفّر العين ويستفز النفس. فما كان كشيخه، وكالمتكلّمين عموما، يفاخر بمقدّماته، وأساسات أقواله

[1] ن م، ج 4، ص 87.
[2] ن م، ج 4، ص 88
[3] الجاحظ، **الحيوان**، ج 6، ص 268.
[4] الجاحظ، **الحيوان**، ج 2 ص 135.
[5] الاسفراييني، **التبصير في الدين**، ص 81.

ومواقفه، لا يلقي بالا بما تحدثه في النفوس من نفور، وما تفتحه من معابر للاتهام والظنون، النّظّام كان المقدّم في كل ذلك.

في تصوّرنا قضيّة الإعجاز كما تناولها الجاحظ كانت معبرا فسيحا استطاع من خلاله أن يضع أحجاره متراصفة. وبرغم أنّنا حرمنا كتابه الأم في هذه القضيّة (نظم القرآن)، إلّا أنّ تلك الشذرات التي وردت في كتبه ورسائله، وما نقله عنه اللاحقون، كانت أكثر من كافية لتمنحنا اليقين والثقة في التصريح بأنّ قضيّة الإعجاز كما صاغها هو وأسّس لها، جسّدت كأحسن ما يكون التجسيد نظريّة الطبائع لديه، وأبرزت براعته في التأسيس والتنزيل.

فبرغم حساسيّة مسألة الإعجاز وتعلّقها مباشرة بالنصّ القرآني، حضورا وفعلا، فإن الجاحظ ما تهيّب، مع كل الخصوم والأعداء الذين أورثه إيّاهم أستاذه النّظام، مع التركة التي استخلفه عليها، وكانت خطاه تتلاحق تترى كحبات مطر، وكلماته تنساب في سلاسة كتسبيحة ناسك، تعبّد طريقا لمن يرتجي حسن الوصال مع النصّ.

فالنصّ اليوم معلوم، ليس يخفى، إذ شُدّت حبال نظمه بأسس ليست تخفى. و كماله (الإعجاز) إنّما هو لطبائع وخصائص قد رُكّبت فيه فلا تدرك. والإنسان يمتنع عليه أن يأتي بمثله بصرف طبائعه له، لا بعجزه. حتّى وكأنّي بالإعجاز، آية من آيات هذا الكون، يثبّت النّظام فيه. فالقرآن كخطاب هو متميّز النظّم بليغ القول، يقصر الإنسان أن يدانيه، لا لضعف فيه وقلّة حيلة وإنّما لاختلاف الطباع. فليس القرآن يعجّزه ولا يحتقره، بل بالعكس هو يدعوه كي يدرك حقيقته، ويعرف ذاته " أوَ ما علمت أنّ الإنسان الذي خُلقت السماوات والأرض من أجله كما

قال عزّ وجلّ ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية:13]، إنّما سمّوه العالَم الصغير سليل العالَم الكبير، لما وجدوا فيه من جمع أشكال ما في العالم الكبير"[1].

ليس الإله يفاضل بين مخلوقاته، ولا يعلي شأن أحد على الآخر، فقد حرّم الظلم حتّى على نفسه، وعلى العدل أقام الوجود. أيّ رفعة أكبر من هذه يجدها الإنسان عندما لا يصبح العجز أساس علاقته مع الكون ومع الكتاب!

وأيّ مكانة يجدها لذاته عندما تتساوى المراتب فلا خوف تجاه الحياة ولا رهبة تجاه الكتاب!

الكلّ قد ركّب فلا يعتدي ولا يطمع. والقول، كلّ القول، ليس شهوة للنفس، ولا حبلا قد مد على غاربه، وإنّما طبائع هي نسجه وشرط تحققه وعين فعله.

الجاحظ يمدّ للإعجاز آفاقا لن تدرك إلّا في اللاحق من الأزمان[2]. فالقرآن، معجزة محمد صلى الله عليه و سلّم، ليس للإنسان معجِزا ولا للطبيعة قاهرا. فقد كفّ الإله أن يعلن حضوره بالطرق على الباب بعنف. وإنّما هو اليوم، مع هذا الكتاب، يفتح الباب على مصرعيه، كي يبصر الإنسانُ الوجود. لا أسرار بعد اليوم، لن يتخفّى الإله ولن يتدثّر بالتخويف والترهيب. لن يقهر الطبيعة ولن يربك خطاها على يد رسله. فالنّار ستحرق أبدا، والعصا لن تنقلب بعد اليوم ثعبانا، والموتى لن يبعثوا إلّا يوم الحشر. فهذا الرسول الأخير جاء بكتاب " ضامن " للإنسان. فـ " الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَةِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأرض "[3].

---

[1] **الحيوان**، ج 1 ص 212.
[2] حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة**، النبوّة – المعاد، ج 4، ص 189.
[3] **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب حجة الوداع عدد 4450.

قال تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30].

فإذا كانت معجزات الأنبياء السابقين، خرقا للطبيعة، معجزة للإنسان، قاهرة لكبريائه، فإنّ معجزة محمد صلى الله عليه و سلّم؛ القرآن، كتاب جاء ليعيد للطبيعة مكانتها ودورها، وللإنسان مرتبته وتعاليه. والكون كما الكتاب قد استقام فأدرك إعجازه، فلا عبث.

فبين الثنايا والأسطر " مستدِلٌّ " يحث الخطى، هو أيضا يحتاج أن يعلم طينته، ممّا رُكّبت، وخطاه من يوقعها؛ أقدار ترسمها أم أهواء تجريها ؟ السوق قائم والكلّ يغالي بضاعته.

الجاحظ وقد أرفده الصحب خلفهم منذ كان صبيا يستجدي القوت، قد أناخ مطيّته بالقرب منهم، لكنه على وجل قد قام يرهف السمع، يتابع وقع اللفظ في الأُذن. فالمبرد علّمه أن لا يعطي البضاعة قيمتها حتى يعلم لها في النفس قرار.

المبحث الثاني

طبائع الأفعال / نظريّة الفعل

*/ المطلب الأوّل: من التضاد إلى الاختلاف.

كيف تأزّم القول والموقف حيال مسألة (الفعل) في الواقع والفكر الإسلاميّ بتلك الصفة، حتى سالت منها دماء كثيرة وتشظى القول عندها حتى أصبح لا يعدّ ؟ مسألة كُتب حولها الكثير فما يبلغه العدّ، واختلفت الرؤى والتصوّرات حتى تضاربت الأقلام والسيوف، وتعددت القراءات وتنوّعت، كلٌّ يدّعي وصلا.

لكن مع كلّ هذا الاختلاف فإنّ هناك ما يُجمع عليه الكل؛ هو أنّ مبحث الأفعال أو ما يعرف بـ (نظرية الفعل) تحت مسمّياتها الكثيرة (الجبر والاختيار، خلق الأفعال، الكسب ...)، كانت أفضل معبّر، وأفصح لسان عمّا كان يعيشه المجتمع العربي والإسلامي عموما، من تحوّلات وإرهاصات نحو مدنيّة وخصوصيّة حضاريّة آخذت في التشكل. وهي أيضا ترفع الستار عمّا كانت تشهده الشخصيّة العربية من تحوّلات بدأت تعطيها خصوصيّاتها وفرادتها.

نظريّة الفعل، هي أكثر من مجرّد مبحث كلامي، أو حتّى مسألة اعتقادية لها تعلّق بإيمان الأفراد وأسلمة المجتمع. فالفعل، هو جوهر حضور الإنسان في هذه الحياة. والموقف والرؤية من هذه المسألة، هو (فيصل التفرقة) بين الحضور والتأثير في الوجود أو الغياب والسلبيّة فيه، بين الحياة والموت.

فما يقوله الإنسان عن فعله، وكيف يستشعره ؟ وكيف يرتجيه ؟ هو المحدّد والضابط لحركته وسعيه في الأرض؛ عمارة واستخلافا، أو انهزاما واستسلاما.

مع الجاحظ ومن خلال كل الخصائص التي امتاز بها الرجل وفكره، كفّت النظريّة، في تصورنا، أن تكون المأزق لتصبح الحل والمخرج الذي صاغه الشيخ. وحلّ الشيخ كما سنتبيّنه لاحقا لا يتأسس ولا يرتفع على ما لم يقله الأولون من الأقوال والأفكار. فالشيخ ما صادم معاصريه بألفاظ لم يتداولوها، ولا بأفكار لم يتطارحوها، وإنّما كان بسياسة في النظم وقواعد في الترتيب، تقديما وتأخيرا ومزاوجة، أعطت الألق لأفكار ما كان يُرتجى صلاحها.

صحيح الكثير من تلك الثمار انتظر عقودا كي يمر بالمكان خارصوها، وأخرى ألقت حملها بعيدا عن أرض الكلام وأهله.

سياسة الجاحظ في التأسيس والتنزيل كانت تعتمد التركيز الشديد على " المصطلح " تدقيقا وتوطينا. إن العبث بالألفاظ جريرة لا تغتفر، هكذا تعلّم الجاحظ من النصّ القرآني، والقول في غير مكانه وفي غير زمانه، خيانة له وتشويه لمعناه، وإهدار لقيمته، تلك كانت من المربد. لذلك كان الجاحظ أوّل ما يشد من خيوط النظم؛ اللفظة، حتّى إذا ما استقام له معناها جعلها مطيّته في السير فإذا الخطو على غير ما يسير الركب. بعير له من راكبه حاد غير حادي القوم.

الجاحظ، وهو سليل المدرسة البصريّة في اللغة،" التي تمثّل الروح العقليّة بنزوعها نحو التنظيم وطرق الاستنتاج القياسيّة المطبقة على فقه اللغة "[1]، كان المعجم الذي اشتغل عليه ووظّفه يحيل على؛ هشام بن الحكم (ت 179 هـ)، والنّظام (ت 231 هـ)، وثمامة بن أشرس (ت 213 هـ)، ومعمّر بن عبد السلمي (ت 215 هـ)، و غيرهم كثير، حتّى أرسطو كان الجاحظ لا يجد غضاضة في استعمال ألفاظه ومصطلحاته.

ولكي لا تكون الألفاظ أداة إدانة، يجب أن تضبط وتوضع بإحكام في مكانها كي تستبين الأسس والمسارات التي سيتبعها المعنى ويتحدّد من خلالها الفهم.

كذلك ضبط الأسس، كان همّ الجاحظ الثاني في عمليّة البناء. فأرض العرب صحراء تعبث بها الرياح، وما تبنيه الرمال في النهار تزيله بالليل. لذلك الفكر مطالب، إذا أراد أن يرتفع بناؤه، أن يعمّق أساساته وأن يشدّ بعضها ببعض وأن يزيل عنها الرمال الخادعة.

وعلم الكلام بما ألزم به نفسه من المنافحة عن الدين، قد أسرف حتى صيّر كل مختلف (عدوا محاربا)، هو للدين بالضد. لا اختلاف بعد اليوم وإنما هي حقيقة يقابلها ويضادها وهم وافتراء على الدين بنيّة الهدم. تلك كانت أخطر الأسس التي انطلق منها الكلام في حربه ضد الأعداء. الجاحظ تنبّها، وهو يبني مشروعه، أنّ " الاختلاف حق " يتأسس عليه الوجود كل الوجود، وتنظّمه طبائع وغرائز كي لا يُفتقد النّظام.

[1] شارل بلّات، **الجاحظ**، ص 176.

إنّ الانطلاق من مفهوم التضاد، وبناء عمارة المعرفة عليه، ومن بعدها المجتمع، دخول في متاهة العنف والإقصاء الذي استشرى في الفكر والواقع الإسلامي إلى حدود زماننا.

إنّ ما قام به الجاحظ من التأكيد والتفصيل لما قاله ثُمامة بن أشرس (ت 213 هـ) " لا فعل للإنسان إلّا الإرادة "[1]، كان من الجرأة والصدق مع متطلّبات السياق، ما أربك معه حتّى الأصدقاء، فأتهم بخيانة أهمّ مبادئ المعتزلة وما به سموا (القدريّة)، حيث صنّف في " مجبّرة المعتزلة ". وصف إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على دقّة وخطورة ما قاله الرجل، ودفْعه للكلام كي يوغل السير في مجاهل من القول ودقيقه ما اعتادها بعد الصحب. فالربط بين الفعل والاستطاعة والإرادة بدعة لا يجيزها اللفظ وما سار عليه القوم في ضبطهم لهذه الألفاظ (الإرادة / الاستطاعة / الفعل).

البحث في الإرادة، كان نفسه صعب المراس، مربك، تفرّق عنده الصحب بين إرادة موجبة لمرادها وأخرى غير موجبة. كلّ بحسب مخاوفه ومرتجاه، كذلك الاستطاعة.

ودون الدخول في أعماق هذا البحر الذي غرق فيه الإنسان فما عاد يدري لفعله أوان قدرته؛ قبل الفعل أو معه، وهل تبقى له بعد الفعل ؟ حيرة وارتباك تحكيان سطوة القراءة الحرفيّة للنصّ وفعلها. فالخطاب الكلامي حتّى في أكثر تجلّياته جرأة لا يستهين بما للفظة من دور في تشكيل حدود الفكرة والإفساح لها في المجال. لذلك كان التأويل والاشتغال على اللغة واستغلال لحظات

[1] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، ص 85.

الصمت في النصّ، تكتيكات برع فيها المتكلّمون، وخصوصا المعتزلة، كي يمدوا في بساط فكرتهم.

نحن نعتقد ونزعم أنّ الجاحظ خط لنفسه، كما أسلفنا، نهجا مغايرا في تجاوز هذا المأزق. الاعتراف بالاختلاف أوّلا، ثم الربط بين المعابر ثانيا، مع مراعاة الاختلاف ودواعيه وشروطه. تلك كانت من بين الأفكار الخلّاقة التي راهن عليها الجاحظ واستعملها كإستراتيجية في البناء والتأسيس، فاستطاع أن يخط طريقا تعبّدت من بعده شرائعها، وإن لم تكن بخطو أصحاب الكلام.

فأولئك ما استطاعوا أن يملكوا القدرة حال الفعل، وإن أوهموا بامتلاكها قبله، فارتدوا أمام بريق الذهب حينا، وأمام مطارق الواقع حينا آخر. الخطاب الفلسفي استطاع أن يبني قطاعات معرفيّة جديدة، وأن يستثمر الكثير ممّا خلّفه الكلام بعد رحيله. الكلام كانت له خطط أخرى أو لنقل بلغة الساسة، وهم الأسياد، دعي إلى مهام أخرى!

لنعد للجاحظ، قائد رحلتنا والبوصلة التي نستهدي، كيف استطاع المرور من (الكلّي) إلى (الجزئي)، من العالم الكبير إلى العالم الصغير، من عالم الطبيعة وعالم الوحي، وكلاهما نص وآيات، إلى عالم هذا " الدليل المستدلّ ".

إنّ الانتقال من الوجود إلى الإنسان، أو لنقل بعبارة أكثر التصاقا بمشروع الجاحظ ومحيلة عليه: إنّ إحلال الإنسان في الوجود، مثّل التحدّي الأكبر والمعبر الأضيق، لصعوبة بناء

خطاب متساوق مع رغبات الذات ومتطلّبات الواقع من جهة، ومتصالح مع الخطاب الديني الرسمي من جهة أخرى.

فللدين ولابد سطوته والزامات يرفض التخلّي عنها أو المهادنة فيها بحكم التعالي والرغبة بإمساك الوجود حتّى لا يتيه في العدم. وقد مرّ معنا فيما أسلفنا عند الكلام عن النصّ وبناء الوجود، كل تلك الاستراتيجيّات التي توخاها النصّ واشتغل عليها في إحكام السيطرة على الواقع وعلى الفكر وما ينتجه. الدين متسامح ولكنّه شديد العقاب لكل من يتجرأ على أن تكون له تضادات وخروقات لتحصيناته وأسسه. فالمضاد وإن كان له الحق أن يكون له دين { لكم دينكم } فإنّه ولا بد كُفْر بكل الحقائق وتعدّي وتغطية لكلّ شروط استمرار الوجود. لذلك النصّ يستبق الصفة، { قل يا أيّها الكافرون } [الكافرون:1]، قبل الاعتراف بالأحقيّة في امتلاك دين مغاير، كل هذا التحكّم والإصرار جعل خطوات الانتقال ورحلات العبور من النصّ إلى الوجود لا بد وأن تتأسّس على شرط الخضوع والانقياد لما يؤسس النّظام في الوجود؛ الحكمة، العدل، المقاصد. سمّها ما شئت، ستجد أنّها في النهاية، ثوابت متحكمّة، طبائع بلغة الجاحظ.

الجاحظ، و قد كان متفتّحا على كل الخيارات المعرفيّة وحتّى الإيديولوجيّة السائدة في زمانه، ما رأى الإصرار على نسبة الفعل للإنسان بتلك الصيغ التي يقولها المتكلّمون وبتلك السياسة التي تبنّتها المعتزلة، والتي تقوم على العناد الطفولي، والتحدّي السافر، ممّا جلب عليهم الكثير من العنت، وكان من أهم أسباب اندثار فكرهم و ذهاب ريحهم.

إنّ التمسّك بالقول؛ إنّ الإنسان سيّد فعله، لم يحقق في المعرفة تصالحها مع النصّ، ولا أهدى الإنسان الطمأنينة والسكينة، ولا حتّى أبعد عنه شبح الاستبداد الاجتماعي والسياسي. فكانت الخطى مرتبكة، متردّدة وهي ترى فعلها نوعا من التحدّي لفعل الله ومعاندة له.

لذلك رأينا كيف اختار إنسان تلك الأزمان (ولا زلنا نفعل !)، الكسب على حقيقة شعور الحريّة، بحثا عن الراحة وهربا من تحمّل المسؤولية؛ مسؤوليّة الفعل، والواقع، والوجود عامة. الجاحظ، وقد كان الواقع همّه والوجود مطلبه، ما انتظر ذلك الحلّ، وأعاد طرح السؤال، وغيّر مواقع النظر. فالجلوس في عين الشمس لن يمنحك أبدا نسيم الظل. ولأنّه ما اختار دور المحامي، رزقه في الخصومات، فقد تجاوز كل تلك الثنائيّات الزائفة، وأعلن على الملء شعاره: الاختلاف أساس الوجود لا التضاد.

فالكلّ، حتّى الصحب قد نسوا أو تناسوا أنّ (الاختلاف) هو الأساس المتين الذي انبنى عليه الوجود، وكافح النصّ القرآني طويلا من أجل تثبيته واقعا وفكرا. علم الكلام، كبقيّة العلوم التي انبثقت من النصّ، رأى في التضاد والتقابل، حقيقة كفيلة بأن تحقق معنى الوجود وتضمن حقيقته. فالتضاد، بحسب الوهم، يضبط معالم الأشياء ويقيم حدودا مانعة تحول دون التداخل أو الالتباس، (فالأشياء بأضدادها تستبين)، هكذا سرى الشعار بين النّاس، واقعا وفكرا.

هي السياسة كم تغري وكم تخدع!

إنّ تغلغل (العقل السياسي) كممارسة تبحث عن فعل التسلّط وتؤسّس له، داخل الخطاب الكلامي، مسألة معياريّة في فهم وقراءة الخطاب الكلامي.

فالحضور الذي يمارسه السياسي في الكلام يتجاوز أن يكون " الذي يوجّه من خلف "[1]، وإنّما هو " علاقات ماديّة جمعيّة تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبليّة العشائريّة، والعلاقات الطائفيّة والعلاقات المذهبيّة والحزبيّة الضيقة التي تستمد قوتها الماديّة الضاغطة القسريّة مما تقيمه من ترابطات بين النّاس، تؤطّر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعرة وتناصر، أو فرقة وتنافر "[2].

العقل السياسي تصنيفي بالأساس، براغماتي في البدء والختام، إقصائي ولا بد. وهذا وإن كان لا يعيب الممارسة السياسيّة لحد ما، إلّا أنّه ينال الممارسة المعرفيّة في مقتل.

الخطاب المعرفي و قد دخل " المنطقة الرماديّة التي تتلاقى فيها وتتشابك وقائع السلطة ووقائع الخطاب "[3]، خصوصا في المرحلة التي نخوض فيها، أصبح الإثبات لا يتمّ لديه إلّا عبر النفي، والكمال لا يتحقق إلّا بدفع النقص. لذلك عندما بدأ فعل الإنسان يبرز داخل المجتمع نُظر إليه كنوع من المخالفة والتحدّي للنصّ (مرتكب الكبيرة)، وكأن لا فعل للإنسان إلّا معاندة النصّ! لذلك كان الإسراع في البحث عمّا يصدّه ويمنعه، فكان الإله وقدرته جدار صد وترهيب، أوحى به السياسي وارتضاه المتكلّم. لكن حتّى من أدركوا زيف الوهم، وأن الحقل لا يحرسه سوى ثوب تعبث به الريح، ما استطاعوا أن يفهموا ممّا نسج الثوب ولا كيف تحرّكه الريح، ومن أفضل من السياسي يخفي خيوط لعبته.

---

[1] الجابري، محمد عابد، **نقد العقل العربي 3، العقل السياسي محدداته وتجلّياته**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 4 2000، ص 14.
[2] ن م، ص 13.
[3] دوبريه، ريجيس، **نقد العقل السياسي**، ترجمة د عفيف دمشقيّة، دار الآداب ط 1، 1987، ص 73.

(**العدل**) تلك الكلمة البرّاقة لم تكن الحلّ وإن أوهمت به، لأنّها على مفهوم المقابلة تقوم وتتأسس (العدل / التوحيد). فالعدل قد أصبح حجّة الإنسان على الله، بعد أن صيّر قطاع كبير من المتكلّمين التوحيد حجّة الله على الإنسان. الصراع مفترض منذ البدء! لذلك ومن المنظور الذي انطلق منه الجاحظ، لم يكن العدل كمقولة كلاميّة وكأصل من أصول الكلام عند المعتزلة على وجه الخصوص، ليمثّل الحلّ ومركب النجاة للإنسان، لأنّه أساسا ما استطاع أن يتجاوز هذه المعادلة القاتلة (التناقض أساس الوجود)، بل بالعكس كان الشراك، وكان الصحب أوّل من وقع فيه. المناظرة التي وقعت بين الأشعري وشيخه الجبّائي، والتي على إثرها غادر الاعتزال نحو تأسيس مذهبه، جد معلومة على ما قيل فيها، وتبرز قصور مفهوم العدل أن يخترق إشكال الفعل.

الجاحظ، من خلال قراءتنا، تفطّن لهذا المأزق وتنبه كيف أنّ قضيّة الإنسان خاسرة بهكذا مرافعة. لذلك طالب بالتخلّي لعدم الاختصاص، وبإعادة الأبحاث لاختلالات إجرائيّة في محاضر التفتيش. فمن قال إنّ الإنسان بفعله خالق! **فالإنسان، كذا قال الجاحظ، فعل وظيفة في الكون لا فعل خلق فيه.** دليل في الوجود، لا ند في الإيجاد.

النصّ منذ البدء أثبتها { اقرأ }، والوحي من لحظة تنزّله إلى آخر لفظة فيه، كان خطاب طلب وتوجيه للإنسان، كي يقرأ آيات الوجود ومن بعدها آيات الكتاب. أن يفعل في الوجود ويوقع خطاه، لا أن يمنعه الخطو بتعلّة امتلاك الاقتدار.

كيف وقع التغاضي عن كل ذلك!

التحدي كان (التواصل / القراءة)، وأن نتعلّم التعايش مع هذا الاختلاف الذي يحكمنا، فلكلّ خصائصه؛ طبائع للوجود تسوس حركته فتسخّره للإنسان، وطبائع للكتاب تحكم نظمه فتسمو به إلى مراتب الإعجاز، وطبائع للإنسان، ما أحوجنا أن نتعلّمها ونحترمها إن كنّا نريد أن نرافع عنه وأن ننتصر لقضيته، لا أن نتاجر بها.

ذلك كان المدخل و تلك كانت توطئة المرافعة.

" دليل مستدّل "، وظيفة تحت مسمّى خليفة، والتشريف أُعطيه قبل تسلّم المهام. " دليل" خاضع ولابد لجملة الطبائع التي أحكم الله بها هذا الكون، حتّى يكون الطريق إليه والآية عليه. " هذا فيهم طبع مركّب وجبلّة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه "[1] وهو باعتباره " مستدلّا " له الإرادة بقوّة العقل التي بها امتاز، أن ينظر، ويعتبر، ويستبصر، ويختار، ويتحرّك. فالعقل هو" الآلة التي يقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته "[2].

هكذا يتخلّص الجاحظ من العائق العقدي (الله في مقابلة الإنسان) الذي أربك الرؤية الكلاميّة لنظريّة الفعل في الثقافة الإسلامية، وأطلق الإنسان من عقاله وحرّره من مخاوفه، عندما حطّم تلك الحلقة التي شدّ إليها. الغاية كانت واضحة (بعث الإنسان) في وجوده اليومي العملي (لا النظري)، لا سيّدا يطلب سجودا آخر غير ذاك الذي أبطلته المعصية، ولا شقيّا يتخفّى بمعصيته. وإنّما إنسانا يحسن أن يختار.

---

[1] **الرسائل، المعاش و المعاد**، ج 1 ص 102.
[2] **الرسائل، حجج النبوّة**، ج 3 ص 236.

الكلّ قد شغلوا أنفسهم وأربكوها إذ ذهبوا في اختياره، يكون أو لا يكون!

الجاحظ، تجاوز كلّ ذلك، هو أراد أن يفهم كيف يختار الإنسان فعله، هذا أوّلا. وأن يعلّمه، ثانيا، وهو الأهم، حسن الاختيار.

*/ المطلب الثاني: من الحريّة إلى الاختيار

مع الجاحظ " نحن نقف على أرض صلبة "[1]، فتأسيس الوجود لديه غاية في حد ذاتها ومطلب يُبحث على انفراد، من أجل غايات وافتراضات من صلب الموضوع. فهو " لم يكن أوّل من اهتم بالطبيعة، وإنّما وجدت بذور هذه الفلسفة لدى اليونان، وعرض لها كثيرون من معاصري الجاحظ من أمثال النّظّام، وثُمامة بن أشرس، وبشر بن المعتمر، غير أنّ الجاحظ قد بلغ بها نهاية أبعد. ففي حين قال هؤلاء المتكلّمون الإعتزاليّون بالطبع ليبيّنوا أن أفعال الإنسان من صنعه وليست من صنع الله، نجد الجاحظ يتخذ من الطبيعة غاية وليست وسيلة، فيجعلها موضوعا للدرس والتأمل في محاولة منه لسبر أغوارها واكتشاف قوانينها "[2].

لا يمكن أن تكون وفيّا للطبيعة وأنت تتخذها مطيّة، وهي لن تعطيك حقيقتها إذا لم تعطها كلّك. الطبيعة هي غير الإنسان، ولا يمكن أن تستل منها كيانا قائم الذات إذا لم تعترف لها بالكيان. إن إلغاء الطبيعة واحتقار شأنها، هو ولابد إخصاء لها، أن يرتفع فوقها بناء أو أن ينبت منها كيان. الجاحظ في درسه للطبيعة كان يعي كل ذلك، تعلّمه من القرآن، ومن أرسطو، ومن تجارب الحياة والتقلّب بين الطرقات. هدم الطبيعة هو هدم للوجود، كلّ الوجود، وأول شيء هو الإنسان، وثانيهما النصّ. لذلك حرص على رسم حدود الخطاب القرآني واكتشاف طبائعه المميّزة، حفاظا عليه من العبث. وكل ذلك لن يتم إلّا بتنقية الخطاب الكلامي وتخليصه من تلك الثنائيّات القاتلة.

[1] جوزيف فان أس، **علم الكلام و المجتمع في القرن الثاني و الثالث للهجرة**، ج 1، ص 82.
[2] عزّام، محفوظ، **في الفلسفة الطبيعية للجاحظ**، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1، 1995، ص 44.

الطبائع، كما يؤمن بها الجاحظ، تبني نظام الوجود، كلّ الوجود، وتحمي الاختلاف، وتؤسسه في الفكر والمجتمع. والنص القرآني ذاته، كما يحيل عليه الجاحظ في أكثر من مناسبة، يثبّت هذا المبدأ جاعلا منه أساسا متينا.

كذلك ما صاحب تنزّلات القرآن من وقائع وأحداث تشهد بعمق هذا التصوّر الجديد للوجود وللعلاقات الواجب احترامها فيه حتى يستقيم سير الحياة فيه.

نظريّة الفعل التي هي عنوان المرافعة في قضيّة الإنسان، يبرّرها الجاحظ في سطرين " **لأنّه مسوق إلى اختياره بواسطة طبعه، مقتنع وراض به بواسطة عقله** "[1].

هنا يلخّص الجاحظ كل حيثّيات القضيّة ويفصل فيها، " الحريّة مشكلة تائهة "[2]، وقضيّة خاسرة تتأسس على مقولة " هلاميّة فضفاضة مترامية الأطراف ضائعة الحدود "[3]. الجاحظ، وهو يصدر عن كل تلك الرؤى والتصوّرات والمواقف التي أسلفنا، وكأنّه يتنبّه لزيف وخديعة هذا المفهوم (الحريّة). النصّ القرآني[4] ما اهتم باللفظة ولا اشتغل عليها. فالحريّة وظيفة وممارسة. فالعبد(نقيض الحرّ) ليس هو من لا يقدر على الفعل وإنّما سمي بذلك لأنه لا اختيار له في فعله. الجاحظ ينطلق من هنا، من اللغة ذاتها ليعطي عنوانه لنظريّة الفعل لديه: **حقيقة الفعل لدى الإنسان هو الاختيار والإرادة.** فالفعل الإنساني الحقيقي والمعبّر عن ذاتيته هو ما كان باختياره.

---

[1] الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، ص 141.
[2] الخولي، يمنى طريف، **الحرية في الطبيعة... ماذا تعني**، مركز دراسات الوحدة العربية، فلسفة الحرية، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر، الفصل الثالث، ص 69.
[3] ن م، ن ص.
[4] لم ترد لفظة الحرية كمصدر في القرآن مطلقا، فقط وردت بعض اشتقاقاتها (تحرير: 5 مرات / محرّرا: مرة واحد / الحرّ: 5 مرّات)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، محمد فؤاد عبد الباقي.

إذن الحديث عن حريّة إنسانية وأنّها أساس العدل، وهم، و هو إقحام له في تضادٍ وتقابلٍ ليس يستقيم. لأن كل مطلوبه والمرتجى منه، مستخلفًا ومستدلًا، هو فعل الاختيار والرضا، وهما لا يتحققان إلا عن إرادة ذاتية تصدر عن الإنسان. لذلك يكرّر الجاحظ " وليس للعبد كسب سوى الإرادة "[1]، وشرط الإرادة الذاتيّة أن تكون عن علم وعن إعمال عقل، " إذا انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعل فهو المريد على التحقيق "[2].

إذن تكمن الزحزحة المعرفيّة، التي أحدثها الجاحظ بالانطلاق من مفهوم الطبع والطبائع كركيزة أنطولوجيّة في بناء النسق المعرفي، من التخلّص من وهم الحريّة كمعبّر عقدي واجتماعي عن ذاتيّة الإنسان وحقيقته، هذا في المستوى الأوّل، وفي المستوى الثاني تمكّنه تلك الزحزحة من تأسيس المرتكز الذي يراه الأجدر والأقدر لتثبيت حضور الإنسان في الوجود، وهو مرتكز (الاختيار). لكن اختيار الجاحظ ليس مقولة كلاميّة ولا مزايدة سياسيّة، وإنّما هو هذا **الحضور الفاعل والمؤثّر للعقل البشري في حلقات الوجود المنتظمة**، لذلك هو يقول " والعادة القائمة والنسق الذي لا يُتخطّى ولا يغادر، والنّظام الّذي لا ينقطع، ولا يختلط في ذوي التمكين والاستطاعة، وفي ذوي العقول والمعرفة، أنّ أبدانهم متى أحسّت بأصناف المكروه والمحبوب وازنوا، وقابلوا، وعايروا [من المعيار]، وميّزوا بين أتم الخيرين وأنقص الشّرّين، ووصلوا كل مضرة ومنفعة في العاجل بكل مضرة ومنفعة في الآجل [...] فيحملونها على خلاص الذهن كما يحمل الذهب على الكير "[3].

---

[1] الشهرستاني، **الملل النحل**، ص 88.
[2] ن م، نص.
[3] **الحيوان**، ج 2، ص 145.

فالطبائع كما يفهمها الجاحظ ويؤسس عليها، هي جماع القوى الفطريّة التي ثبّتها الله في الوجود، أي بعبارة أخرى هي إمكانات الوجود " فلمّا كان حقيقة فعل الإنسان هو توجيه تلك الغرائز والاختيار بينها وتهذيبها بالعقل مستعملا قدرته وإراداته كان حقيقة الفعل لديه وجوهره الإرادة "[1]

فيصل التفرقة عند الجاحظ، ومعيار التفاضل عنده، هو العقل، وهو الحجّة الثابتة في هذه القضية، العقل كوظيفة طبعا. فالعقل هو الآلة التي تحقّق ما يسميه النصّ القرآني { على بصيرة }[2]. لأنّه إذ ذاك يكون المريد، " وكان عالما بما يفعل فهو المريد على التحقيق "[3] .

الإجابة التي يقدّمها الجاحظ تعصمه من الوقوع في تناقض مع القدرة الإلهية، بل هي إجابة في معنى المصادرة على القضيّة برمّتها، لأن " الاختيار لا يعبّر عن خلق الأفعال خاصة إذا تمّ بالطبع "[4]، الذي هو من وضع الخالق.

ربط الفعل بالإرادة لا بالقدرة، مخرج ذكي، ونسق متين في بناء فكر يحترم شرط الاعتزال كفكرة لا كمذهب، دون الوقوع في تعارض مع المفهوم الصارم الذي اعتمده الجاحظ لمقولة الطبائع، كمحدّد أساسي ومرجع متحكّم في الوجود. فالطبائع هي ولابد إحالة على مفهوم النّظام أو الحكمة، التي يتأسس عليها الوجود، بل كلّ الفعل الإلهي باعتباره يمثّل مطلق القدرة والكمال والعدل. وبالتالي فليس من الوارد العبث بها أو التطاول عليها، فالطبائع نظام صارم في الوجود، كلّ الوجود، متحكّم فيه، ضامن له كدليل عن الخالق وقدرته وحكمته.

---

[1] راضي، عبد الحكيم، **الأبعاد الكلاميّة والفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، ص 301.
[2] قال تعالى { قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين } [يوسف:108].
[3] **الملل والنحل**، ص 88.
[4] حنفي، **حسن**، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 3، ص 13.

والإرادة، كما يؤكّد عليها الجاحظ ويؤسّس لها، تتجاوز أن تكون مجرّد حركة نفسيّة داخليّة، وإنّما هي جماع ما قد يفرق في الإنسان من ملكات أهّلته أن يكون المستخلف والمستدلّ في الوجود والقارئ لآياته. الجاحظ لا يربكه أنّ الوجود صارم في بنائه، ولا يخجله أن ليس للإنسان من الفعل إلّا الإرادة، لأنّها عنده حقيقة الفعل وجوهر تمثّله.

فالخضوع للشرط الخارجي (طبائع الوجود) وللشرط الداخلي (طبائع الإنسان) ليس، كما يُتوهّم، يلغي حرية الإنسان في الاختيار ولا يسلبه القدرة، إطلاقا. فكلّما كانت الإرادة تبنى وتعلى بالعقل ويشد أساسها بالعلم والتجربة، كانت إرادة فاعلة حرة. وحتى هذه الآلة التي يمنحها الجاحظ كل هذا الحضور الفاعل والدور المتميّز في تشكيل ذاتيّة الإنسان والارتقاء به في سلّم الموجودات، هي بدورها تخضع، بل لنقل تحترم، الشرط الطبيعي وتحترم الوجود في تراتبه. فهي منقسمة إلى مستويين من الوجود؛

الوجود الأوّل ويسميه الجاحظ (عقل غريزي مطبوع) يولد مع الإنسان، وهو أعدل قسمة بين النّاس، **والثاني** (عقل مكتسب) يولد مع التجارب والمعارف، أي من فعل الإنسان ونتيجة جهده المعرفي، " وقد أجمعت الحكماء أنّ العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلّا بمعاونة العقل المكتسب. ومثّلوا ذلك بالنّار والحطب والمصباح والدّهن، وذلك أنّ العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة "[1].

[1] الرسائل، **المعاش والمعاد**، ج 1، 96 ص.

من البيّن أنّ الجاحظ يقصد بالحكماء فلاسفة اليونان وأرسطو على وجه الخصوص الذي يميّز بين عقلين اثنين أحدهما بالقوة، وهو ما يسميه الجاحظ (عقل غريزي)، وعقل بالفعل، وهو ما يسميه الجاحظ (عقل مكتسب). فالإنسان عندما يترقى في وجوده من خلال المعارف والتجارب، فإنّه يكتسب هذه الآلة، أو لنقل يصبح قادرا ومؤهلا للتحكّم فيها وتوظيفها كي ينير المصباح. ولا ننسى أنّ جوهر المعرفة عند الجاحظ هي الوظيفة والممارسة.

لكن الروعة التي ينهي بها الجاحظ بناءه، والتي في تصوّرنا تثبت أنّ الجاحظ ما كان يوما متنكّرا لحريّة الإنسان، وأنّ الذين اتهموه بالجبريّة ما قدروا أن يغوصوا في عمق تحليلاته ومنطلقاته التأسيسية، الروعة تكمن قلت، في اعتباره الدرجة الثانية التي يبلغها الإنسان حيال ذاته، من خلال الاشتغال عليها عقلا وتجربة، " **طبعا ثانيا** " يضاهي الطبع الأول الغريزي إن لم يكن المتحكم فيه. " وفرق ما بين الطبع الأوّل وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعا ثانيا "[1].

فالإنسان، هذا الكائن الخاضع لطبائع الوجود المتحكّمة في رغباته وشهواته، بما وضعه الله فيها من غرائز وشهوات، يستطيع ويقدر من خلال استعمال الآلة التي مكّنه الله منها وفضّله من خلالها عن العالمين، يستطيع أن يكابد وأن يهذّب كل تلك الغرائز والشهوات، وأن يثبّت

[1] الرسائل، **المعاش والمعاد**، ج 1، 97 ص.

كلّ تلك الشيم المحمودة حتى تصير عادة وسلوكا مستقرا بما تمنحه المعرفة والدربة من سيطرة على ذاته. فإذا ما أصبحت كذلك (عادة) صار له " طبع ثان " هو من اختياره ومن كسبه، يعدل الأوّل في أنّه يصبح أساس فعله (عند الجاحظ كل شيء يجب أن يحيل على أساس، منه يصدر وبه ينتظم، لا تسيب وعبث ولا فوضى)، غير أنّ هذا الطبع الثاني يمتاز عن الأوّل أنّه من كسبه وعن إرادته الحرّة.

*/ المطلب الثالث: من الغريزة إلى الاكتساب

الإصلاح عنوان بارز صاحبنا طيلة النظر والبحث في نظريّة الطبائع لدى الجاحظ، سواء تعلّق الأمر بالخطاب وطرق الفهم والإفهام، أو بمكانة الإنسان في هذا الوجود، عبدا يختار أو سيّدا عاجزا. الجاحظ منذ خطواته الأولى، وهو يتتبّع ما احتقره النظّار من المواضيع وما ترفّعوا عنه من أصناف النّاس وأحوال عيشهم، كان يسير وفق رؤية واضحة وغاية معلومة هي بالأساس " تدبير النّاس ومعاملاتهم ". البعد الإنساني جدّ بارز في جلّ ما يكتب ويصف، هذه مسلّمة، أصبحت عندنا غير ذات احتياج لأي تدليل آخر، فالجاحظ لم يكن مجرّد (موظف حكومي) يرفع التقارير ويصف الأوضاع بكل حياد وشفافيّة، وإن حاول البعض تصويره كذلك، لكلّ تلك المشاعر الصادقة، والصور الناطقة، والهواجس المتّقدة، التي كنا نجدها بين الكلمات وفي ثنايا السطور.

الحياد والتجرّد مع الأفاعي والقرود، أمّا مع بني الإنسان فالجاحظ يعترف أنه " يبحث في دواعي القلوب"، قلوب بني البشر كيف تُستمال وكيف تأنس وكيف تسكن، هو يريد أن يقودها نحو الشيم المحمودة.

طبائع الجاحظ متحكّمة في الوجود وفي النصّ، لا جدال في كل ذلك، وهما لا يبلغان الكمال إلّا بذلك، قانون يراه الجاحظ ملزم. لكن عندما ندخل عالم هذا المستدلّ صاحب الامتياز على الكل، فإنّه كما أُعطي حق المعصية في جنة السماء، فهو في هاته الأرض يقدر بعقله أن ينحت لذاته طبعا ثان، وشتان " بين الطبع الأوّل وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعا

ثانيا "[1]. فالطبائع الأولى " التي ركّب عليها الخلق وفطرت عليها البرايا كلّهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولّد عنها متفقون "[2]، لأنّها " طبع مركّب وجبلّة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان "[3]، في حين أن الطبع الثاني هو من " اكتساب الإنسان " ومن ثمرة استعماله لتلك الآلة التي ميّزه بها المولى عز وجل (العقل)، هنا يتفاوت الخلق ولا يكون " الكمال إلّا بمعاونة العقل المكتسب "[4].

من أجل كل ذلك فالوصف والتبيين ومعرفة الأسباب هو من أجل " حتّى وكيف ". فإذا كان الصحب والخصوم قد نذروا أنفسهم أن يحفظوا على الإله تعاليه وما به يكون كماله، فالجاحظ يريد من وراء الكلام وبالكلام أن يبلغ " تدبير النّاس ومعاملتهم "، لأنّه { ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا } [الإسراء: 72].

الجاحظ يقولها بعبارة أخرى وبنبرة جريئة بمقياس تلك اللحظة " كلّ أمر لم يصح في معاملات الدنيا لم يصح في الدين "[5]. فإدراك " الأخلاق المحمودة والمذمومة " والأخذ بأيديهم من أجل فضائلهم ليس يستقيم إلّا إذا كان على ما استقر من المعرفة.

على خطى الأنبياء قال إنّه يسير، لا إدعاء نبوّة ولا كهانة وإنّما بصيرة نافذة في وصايا الأنباء التي هي " بيّنة الأسباب، مكشوفة العلل ، مضروبة معها الأمثال "[6].

---

1 الرسائل، **المعاش والمعاد**، ج 1، ص 97.
2 ن م، ن ص
3 ن م، ص 102.
4 ن م، ص 95.
5 ن م، ص 99.
6 ن م، ص 97.

للتغيير شروط وأسباب، ومن أفضل من الأنبياء يتعلّم منهم المرء فنّ الإصلاح والأخذ بأيدي النّاس، لأنّ " كثيرا من واضعي الآداب " لم يبلغوا فيما تركوه للغابرين من بعدهم من الوصايا والآداب ما يبلّغهم اليقين في تدبير أمورهم لأنّهم كما يقول الجاحظ : " أكثر ما رسموا من ذلك فروعا لم يبيّنوا عللها، وصفات حسنة لم يكشفوا أسبابها، وأمورا محمودة لم يدلّوا على أصولها"[1].

تدبير شأن الإنسان ليس رواية تنقل ولا آثارا تتبع، ولا، قبل ذلك كما أوهم المتكلّمون، مصطلحات ومفاهيم رنّانة، وإنّما التدبير والإصلاح " استنباط "، هذا ما يقوله الجاحظ حرفيا " ولم يبلغوا فضيلة من استنبط "[2]، استنباط " الطبائع التي ركّب عليها الخلق "[3].

هو (نظام الأشياء) تبنيه الطبائع كشرط لما بعدها، وما بعدها كان غاية المطلب.

لذلك نحن نظرنا في (ما بعده) لدى الجاحظ فأكبرنا الرجل بعد أن حسبنا أنّنا ننال منه إذ أخذناه بعيدا عن ساحة الأدب. الطبائع ما استطاعت أن تطمس (المفكّر الإنساني)، كما يسمّيه شارل بلّات، الذي عاش همّ واقعه (الإنسان والفكرة)، وما اكتفى بالتوجّع، وإنما استلّ من كساء النظّار والمجادلين خيوطا متينة لينسج للناس المحرومين خيمة تحميهم وتأخذ بأيديهم نحو " الشيم المحمودة ".

الكلام مع الجاحظ وبين يديه ما عاد ترف الخاصة ولا أرق العامة، " منهج الخصام " كما يسميه أبو يعرب المرزوقي، وإنّما هو وسيلة بين يد الساسة كي يحسنوا سياسة رعاياهم " فألفت لك كتابي هذا إليك، وأنا واصف لك فيه الطبائع التي ركّب عليها الخلق وفطرت عليها البرايا

---

[1] الرسائل، **المعاش والمعاد**، ج 1، ص 96.

[2] ن م، ن ص.

[3] ن م، ص 97.

كلهم [...]، ثم مبيّن لك كيف تفترق بهم الحالات وتفاوت بهم المنازل، وما العلل التي يوجب بعضها بعضا وما الشيء الذي يكون سببا لغيره [...]، وفرق ما بين الطبع الأول وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعا ثانيا، ولم اختلاف ذلك، وكشف دواعي قلوب النّاس وما منها يمتنعون عنه وما منها لا يمتنعون منه، وما أسباب نوازع شهواتهم ؟ "[1].

والكلام عنده أيضا مبثوث للكلّ، يطيب به العيش وتنعم الحياة. حتّى النحاة وساسة البلاغة يحتاجون ما به يحسن الإبلاغ عن المعنى، فلا تسرقهم اللفظة في مجاهلها كما سرقت الفكرة المتكلّمين من قبلهم.

ثورة الجاحظ، وثمرة كل هذا التأسيس الذي بناه، تتجلّى في هذا الخطاب الإصلاحي الذي ينهي به مشروعه التنويري. فطبائع الحيوان، وطبائع الخطاب، وطبائع الإنسان، هي ليست من أجل بناء التسليم والاستسلام في الوجود وعند الإنسان، بل هي من أجل التجاوز والإحالة على الطبع الثاني، المكتسب، والذي هو المطمح والمرتجى.

ثورة الجاحظ لا تبحث عن التسيّب، وأن يُلقى الوجود في العدم، أبدا، إنّما هي ثورة تأخذ الإنسان من حالة الخضوع والقهر والخوف والمهانة إلى حالة السيادة والانضباط والالتزام والمسؤولية حيال النفس والمجتمع والوجود. الجاحظ بعد أن يُبصّر الإنسان بحدود فعله وشروط وجوده، يعلّمه كيف يغادر حالة الغريزة والفطرة إلى مراتع الوعي والإدراك بحقيقته ككائن

---

[1] الرسائل، **المعاش والمعاد**، ج 1، ص 97.

مستطيع يملك إرادة فعله ولن يبلغ تلك الدرجة " حتّى يكون عقله غامرا لعلمه وعلمه غالبا لطبعه "[1].

ولعلّ رسالة (المعاش والمعاد) التي أحلنا عليها سابقا، بنسختيها؛ نسخة أولى بعنوان (رسالة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ إلى محمد بن عبد الله عبد الملك، في الأخلاق المحمودة والمذمومة)، ونسخة ثانية عنوانها (رسالة المعاد والمعاش في الأدب وتدبير الناس ومعاملاتهم، كتب بها إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد)، تقف شاهدة على عمق وأهميّة البعد الإصلاحي لديه، خصوصا وأنّه كتبها في الفترة الأخيرة من عمره. حيث أنّ ما أجراه المحقّقون من أبحاث ترجّح " أن الرسالة كتبها الجاحظ إلى أبي الوليد محمد بن أبي دؤاد "[2] الذي تولّى القضاء في بغداد زمن خلافة المتوكل (232 / 247 هـ) بعد أن فلج أبوه سنة 233 هـ.

فهذه الرسالة تصرّح، بما لا يدع مجالا للشك أو التأويل، أنّ الخوض في هذا النوع من دقيق الكلام، ليس ترفا يزجي به الجاحظ الأوقات ويشاكس به الصحب والأغيار، وإنما هو خطاب إصلاحي يتقصّد به الساسة ومن بيدهم مقاليد الأمور من أجل " تدبير الناس ومعاملاتهم ". وهو كلام " مستنبط " يتأسس على العلل والأسباب، " يوصل إلى مباشرة اليقين فيها، وينتهي إلى غاية الاستبصار منها "[3]، كاشفا النقاب عن مكامن الخطإ والصواب في النفس البشريّة، راسما طريق العلاج للإنسان عبر التأسيس والتأصيل لكلامه من خلال نظريّة الطبائع.

---

[1] **الرسائل**، ج 1، ص 238.
[2] الرسائل، **المعاش و المعاد**، ج 1، ص 89.
[3] ن م، ص 97.

تلك هيّ النظرية التي يستلّها الجاحظ من الحكماء ومحترفي دقيق الكلام وجليله ليلقي بها بساطا ممهّدا بين يدي الساسة، يطيب السير عليه.

فإن كانت الطبائع الأولى هي منطلقات الشخصيّة ومحدداتها، فإنّ للاكتساب، بما هو إرادة واختيار، مساحة معتبرة " لتدبير " هذا المعطى الرباني / الكوني. فالإنسان مسؤول عن أخلاقه وشيمه كي تكون محمودة، تمشيا وانسياقا مع مقاصد الشارع وحسن تدبيره.

ماذا يحتاج الإنسان ؟

سؤال غاية في البساطة. لكن، فيما نعلم، ما تنبّه له أحد من المتكلّمين. فالكل كان مشغولا ومنهمكا في تقرير ما يحتاجه الإله حتى تثبت له المكانة، وتندفع شبهات المبطلين. الإنسان نفسه كان مجرّد دليل على الخالق، كل ما يحتاج إليه؛ أن يؤمن كي يضمن النجاة في الدارين وأن يعرف ربّه، على حقيقته، طبعا كما يرسمها له أصحاب الكلام وحرّاس العقيدة!

الإنسان لم يكن له وجود مستقلّ، ولا احتياجات. حتّى الفعل، ولا نقول الحرّيّة، الذي مُنحه من قبل المعتزلة، لم يكن إلّا من أجل حماية العدل الإلهي، وأن يكون مستحقا للعقاب أو للجزاء.

الجاحظ تنبّه للسؤال، وجعله ضمن برنامجه الإصلاحي " وأنا أزعم أنّ الناس يحتاجون بَدِيًّا [أي بدءا] إلى طبيعة ثمّ إلى معرفة، ثمّ إلى إنصاف "[1].

[1] **الحيوان**، ج 4، ص 207.

الإنسان مجموعة من الغرائز والطبائع التي فطره المولى عزّ وجلّ عليها، حقيقة مقرّرة يقولها الجاحظ، ويجب على الإنسان أن يعلمها ويعلم مدى ثباتها في نفسه وقوتها. وإنكار كلّ ذلك أو التقليل من شأنه، لا يهب للإنسان الحريّة ولا القدرة، إلّا بعض الوهم والغموض.

الجاحظ يؤكد في أكثر من موضع أنّ " مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطباع "[1]. فالغرائز ليست بالأمر الهيّن، ولا هي عوارض تسهل قيادتها والتحكّم فيها. تلك مسألة كثيرا ما عاد إليها الجاحظ وأكد عليها، ولكنّه مع كلّ ذلك التأكيد والجزم هو لا يدعو الإنسان إلى الاستسلام والانهزام أمام هذه (الأقدار) بل يبصّره ويرشده إلى ما به يستطيع "مكابدة الطبائع "[2].

العقل والمعرفة هما ميزتا الإنسان بين الكائنات، بهما يكون ترقّيه ومغالبة طباعه، وطريق ذلك أن يكون " عقله غامرا لعلمه، وعلمه غالبا لطبعه، وحتّى يكون عالما بما ترك، وعارفا بما أخذ"[3].

ذلك هو الطريق الذي يرسمه الجاحظ للإنسان كي يقوده للخروج من حالة الغريزة والفطرة اللاواعية، التي يشترك فيها مع بقية الكائنات الحيّة، إلى حالة الإدراك والوعي بخياراته وفعله، وذلك ما يسميّه الجاحظ " الإنصاف " الذي يحتاجه الإنسان إلى جانب إقراره واعترافه بما ركّب فيه من طبيعة، و" مكابدتها " بالمعرفة.

---

[1] **الرسائل**، ج 1، ص 144.

[2] ن م، ص 141.

[3] ن م، ص 238.

وحقيقة الإنصاف كما يوضحها الجاحظ " ألّا يعطي نفسه فوق حقها، وألّا يضعها دون مكانها، وأن يتحفّظ من شيئين، فإنّ نجاته لا تتمّ إلّا بالتحفّظ منهما؛ أحدهما تهمة الإلف، والآخر تهمة السابق إلى القلب "[1].

هنا بالتحديد يفكّك الجاحظ آلية اشتغال الطبع وتحكّمه في الإنسان ويكشف عن الجينة المقرّرة للطبع، في خطوة تعليميّة من أجل الفكاك من آساره. فالطبع لا يزال متحكّما في الإنسان آخذا بناصيته ما دام الإنسان منقادا لما ألفه من السلوك، مقدّما في اختياره هواه، أو ما يسمّيه الجاحظ " السابق إلى القلب ".

هنا مبرك ناقة الجاحظ ومحط رحاله، ومنتهى سعيه. الطبع مهما كانت سطوته في الوجود عامة وعلى الإنسان خاصة، فإن الإنسان يقدر، متى كان " عقله غامرا لعلمه "، أن يسوس نفسه وأن لا ينقاد إلى " إلفه "، وأن لا تكون خطواته وخياراته، والأهم إرادته، تتبع " السابق إلى قلبه ". وكلّ تلك المكابدة والاشتغال على الذات، بلغتنا المعاصرة، هي التي تمكّنه من أن يكون له طبع ثان هو من اختاره وارتضاه لنفسه.

الجاحظ لا يكتفي بالنظري والدقيق من القول وإنّما يبني نظريّة متكاملة في الإصلاح وطرق الإمساك بزمام الذات البشريّة، لا عبر خطاب كلامي يزايد في مسألة الحريّة، وإنّما عبر خطاب يجمع بين الانتروبولوجي، والسوسيولوجي، والسيكولوجي، في كساء من جليل القول، دقيقه ليس يربكه.

[1] **الحيوان**، ج 4، 207

هو عمق الذات يطلب، في بعديها الفردي والاجتماعي، ليخط خطابا تحريريا يقود الإنسان إلى الانعتاق من حالة الاستسلام للغرائز والأخلاق المذمومة نحو اكتساب طبيعة ثانية من صنع عقله ومعارفه تقوده نحو الشيم المحمودة.

فهل استطاع الجاحظ بطبائعه أن يفعل ذلك ؟

هل استطاع أن يمنح الإنسان الحريّة بعد أن بيّن له خديعة الفعل ؟

وهل قدر أن يحفظ على النصّ المهابة والوقار، وأن يضمن للطبيعة تعاليها والنّظام ؟

دون كثير كلام، أعتقد أن الرجل قد فعل، وقد استطاع أن يغادر غاباته والأحراش، وأن يقطع كل تلك الحارات المظلمة المخيفة ليخرج على الإنسان بخطاب (الإصلاح)، خطاب جليل بمقاصده وأهدافه، و دقيق بمعانيه ومناهجه.

الخـــــــاتـــمة

ما بعد الجاحظ

ما بعد الطبيعة

ما بعد الكلام

الخاتمة

ماذا يمكن أن نفيد فكرنا المعاصر ببعث الجاحظ ؟

وكيف يمكن أن نسهم في تطوير واقعنا بمجرّد الاعتراف بالطبيعة ؟

وهل يكفي الكلام أن يلبس " الجديد " حتّى يُرى هلال العيد ؟

أسئلة طرحناها في بداية رحلتنا، من واجب البحث وقد أدرك خاتمته أن يكون على الأقل قد استطاع أن يفكّك جملة الإشكاليات التي تحيل عليها. وأن يدفع نحو أسئلة أخرى ويطرق أبوابا ربما ألهمتنا وحرّكت دواعي النفوس نحو مراجعات، نحن أبناء المعاهد الشرعيّة في أمس الحاجة إليها. حتّى نرفع عنّا التحجير وأن نتصرّف في أرزاقنا بعين الحكمة وبصيرة المقتدر. وأن نكف عن التظلّم، وأن ننزع من منابرنا قميص عثمان رضي الله عنه.

طبعا لا يمكن اليوم طرح أي موضوع في باب الكلام دون الإشارة، بدءا أو ختاما، إلى كلّ تلك المشاريع والبنايات الآخذة في الارتفاع بما يسمح باستشراف المآلات التي تقود إليها، والأهداف المنتظرة منها.

لكن قبل الحديث عن (الكلام الجديد)، لنجمع كلّ الأضابير التي نشرناها عن الطبيعة، وعن طبائع الجاحظ، كي نؤسس على ما قلنا في البحث، ما تسمّيه مقاييس كتابة البحوث، التوصيات والمقترحات.

/* ما بعد الجاحظ

الجاحظ وقد استبان فيه القول، قصة فكر في سياق تحوّلاته وتطوّره أشبه أن يكون تلك الحلقة المفقودة. البعض قد رآه الحلقة والمعبر بين المعتزلة والأشاعرة[1]، والبعض الآخر اعترف له ببعض الدور في انتقال الكلام نحو الفلسفة[2]، وإن كنّا نرى له كبير دور.

وهناك حتّى من قرأ طبائع العمران لدى ابن خلدون على ضوء طبائع الجاحظ[3]، وقد أحسن التلميح والإشارة. طبعا لن نتحدث عن الأدباء ونقّادهم، فهم من سرق حلقة الباب، وجعلها تميمة يستسقون بها الغمام.

فأنت تشعر وأنت تلاحق هذا الشيخ الساخر أنّه يحاول أن يقودك، يدفع بخطوك نحو زوايا غير مبصرة ومواقف غير معلنة، إنّه يربكك عمدا، ويستفزّك قصدا، حتّى تنظر مليّا بين الخطى، أنّ هناك مأزقا تشعر أنّ الرجل يستشعره، وخطبا هو يتوقعه ويحذره.

إنّ تململ خطاب الجاحظ، واتساع أفق التصور عنده، ليس هو مجرّد زخم في المعرفة وموسوعيّة في المنهج، وإنما هو يعالج الكلمات ويعيد الصياغات من أجل صورة مستحدثة وكرة مستأنفة للخطاب، الواقع في شراك الرغبة وإحراجات السطوة.

الاعتزال وهو يغادر حركيّة " الموقف " نحو صنميّة " المذهب " ويتخلّى عن مسؤولية المعارضة من أجل دعة السلطة، يبدأ في فقدان سنائه وحتى شعبيته. كذلك العقل يغدو عقالا بمجرد أن يرى أنّ له الحقّ والواجب أن يقود النّاس قصرا نحو الضياء. وأن يزعم أنّ التنوير وعقلنة

[1] بن ميلاد، محجوب، **الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم (شؤون دارنا العقليّة)**، الشركة القوميّة للنشر و التوزيع، تونس، ط 2، 1961.
[2] عزّام، محفوظ، **في الفلسفة الطبيعية للجاحظ**، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1 1995.
[3] الخولي، يمنى طريف، **الطبيعيّات في علم الكلام**.

المجتمع والحياة برمتها أولى أولويات العقل[1]. الجاحظ، كما رأينا، هنا كان توقّفه بالأساس، وعلى هذه الصخرة إنما أوقد شموعها وبارك هديه. فليس يملك الإنسان مهما أوتي من رجاحة العقل وضياء البصيرة أن يحتكر لنفسه مسؤولية الإصلاح ووظيفة الأنبياء، وهو مع كل ذلك غير قادر حتّى أن يحقّق في ذاته، عينها، زعمه (بالاستطاعة)، والحريّة المطلقة في أن يكون السيّد في المجتمع، والقائد المطلق على هذه السفينة، سفينة الحياة.

فلا يزال النصّ والواقع، ولمّا تدرك بعد كل قوانينه وطبائعه، هو المتحكّم في العقل ذاته، فأي غرور هذا الذي أصبح يسكن الصحب حتى ظنوا أنهم يملكون أن يكونوا بدائل النجوم.

إن ما حاول الجاحظ القيام به هو نوع من التأسيس والتجاوز للارتباك الذي أصبح الكلام يعيشه. فالخطاب الديني المتواجه الآن بشدة مع الخطاب الفلسفي الوافد، يجد نفسه ولابد في مواقع دفاعية يحكمها الارتباك، لذلك تشعّبت الطرق أمام الخطاب الكلامي.

في هذا سياق بالضبط يبرز الجاحظ كنوع فريد من القول يحاول بما يمتلك من خيارات معرفيّة ومواقف عقائديّة، أن يعيد للقول استقامته عبر التلاعب بالفواصل والنقاط وتراكيب الجمل. إنّه الأديب المتمرّس بالكلم يمتطي صهوة البلاغة وأجاود القول، من أجل البحث عن متنفّس للبيت يدفع به ما المّ بالمكان وسكّانه من اختناق وارتباك.

فالمعتزلة، وهو سليلهم وفي مدارسهم تربّى، قد أجحفوا القول وسطوا، بما أوغلوا، على العقل حتى مجّهم، وكأنه بدأ يخلق معهم على كثرة الرد. فكأنّ الرجل بما يحاول ويكابد، يسعى أن

[1] العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 3، 2001

يعيد للبيت ترتيبه وللأشياء رونقها، و للأعداء بغتة بما يناور. فإذا الأصحاب يسبقون الأعداء في الهجمة، وإذا الأعداء بما أدركوا، وقليل ما هم، يعلنون صيحة الفزع من هذا " المتأنّق "[1] الذي يقول بالنفي الإثبات، ويعلن المستور كشفا غير معلن، ويفضح الداء بغير اجتراح عداوات، ويُحسن أن يثبت في الصفوف الأولى دون أن تناله رماح الأعداء وهي مشهّرة، ويتساقط حوله الأصحاب ويُقذف بهم في نيران الحقد والانتقام ولا يملك له الأعداء غير بعض التحقير الذي لا يفتأ أن يصبح اعترافا بالجميل. فالرجل طبيب قد وقف على الداء وأسبابه وامتلك من الأدواء ما يقدر أن يُخضع الكلّ لسلطانه، وقد أدركوا حاجتهم إليه. لذلك هو لا يخجل أن يفضح حتى الأصحاب ويجعل منهم طُرف المجالس. والفكرة ليس يخدعه منها الرونق وحسن المظهر، حتى يدرك أغوار منتهاها، فإذا القول منه بعكس الظاهر، والضدّ بضدّه يقال، نوع من الخداع والتلاعب أتقنه الشيخ حتّى أصبح به يباهي.

ولكن برغم كل ذلك نرى أنّ الرجل كيفما عاش، وبما انشغل، قد كان يكابد نوعا من الأزمة بدأت أمواجها ترتفع وصخبها يُسمع، وقد نذر نفسه أن يكون الطبيب والحكيم الذي يدرك العلل والأسباب، ويحكي المخارج والأدواء، وكلّ ذلك في غير تكلّف ولا كبير ادعاء، مخابره مجالس الظرفاء والشوّاذ، وعيّناته اللصوص والقيان. و ليس هو يخجل أن تكون الدواب شواهده والآيات، بها يستدل على الأحكام.

[1] الاسفراييني، أبي المظفّر، **التبصير في الدين و التمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة**.

الأزمة كما نفهمها، وعي الذات بوجودها وحركتها، أن تعيش في الأثواب التي ما نسجتها أيديها، وأي كريم يقنع من العيش حياة التسوّل والاستجداء. الأزمة التي نحكي هنا، هي ذاك الأرق الذي سكن أولئك الأسلاف فما استقر بهم قرار، يباكتون كل شيء ولا يخجلون أن يعلنوا العصيان حتى في وجه الرب، حبا واحتراما، أن يكون العبد سيدا في حضرة مولاه، لأنّه هو الذي علّمه فنّ العصيان.

المعتزلة، ما استطاعت أن تصمد أمام بهرج السلطة، والعقل بما ارتفع بناؤه تطاول على خالقه حتى طغى وتجبّر، كشأن الشباب في زمان سطوته متكبّر محتقر لكل ما عداه.

هكذا أصبحت المعتزلة وقد أصبحت اليوم مدرسة أكثر منها حركة فكرية، وممارسة سلطوية أكثر منها توترا وإشكاليّة معرفية. حتّى شيوخها أصبحوا يقدّمون كمعجزات.

صنميّة تتأسّس باسم العقل لتجعل منه إلها يعبد، وتخضع للقول وإن أورد المهالك، وتريد أن تجعل من الإنسان في سلطته وفعله الرب المعبود.

نزعة للأنسنة هي نوع من المزايدة التي كان الجاحظ من أبرز الذين وقفوا على زيف القول فيها، وذلك عندما تصبح مطيّة للكبر. كذاك الصاحب، الذي يجود بالمرق ويبخل بالخبز. أزمة في الذات تعجز أن تدرك علّتها.

وما أبدعه الجاحظ كشف كل ذلك الزيف وكل ذلك النفاق الذي غرق فيه الخطاب الكلامي، عندما أصبح يتكلّم باسم الحقيقة ويدّعي امتلاك موازينها ومعرفة أقدارها. وذاك لعمري من بداهة الأشياء ومن مستلزمات المنشأ.

فالخطاب الكلامي، كما وقع استدراجه، كان غربة الإنسان الذي ابتعثه الإسلام منقذا لذاته من كل أصنامها ومنقذا للإله من كل شركائه الذين أفتكوا مكانته والوظائف.

المعتزلة، وأهل الكلام عامة، ارتضوا الوظيفة، واستحق الكثير منهم أن يكون المبرّز والإمام، وإن كان الشهيد هو الإنسان، ومن قبله الإله الذي كف أن يكون القبلة بعد أن بنى الساسة دونه القباب. حتّى المساجد ما عادت أسقفها إلى السماء مشرّعة، والكتاب اليوم مصحف، منجّد الصفحات. ما عاد اليوم هنا ابن مسعود كي ينافح عن الكتاب، الكل تواطأ حتّى الداجن ما تركت لمحتج شاهدا، والجان في الفيافي تتعقّب كل من خرج وخان.

الخطاب الكلامي كان يدرك كل ما وقع وحلّ، غير أنه اختار أن يكون في صف المنتصر، فالعلم ما عاد لحرمته باب، وأبو ذر كان آخر معترض على نصّوص ما عادت تشغلها اليوم غير الغنائم، وكيف ينبغي أن تفض الأبكار. هي الدنيا، لها في النّاس سطوة وعلى الآيات إدلال، وهو الخطاب ما عاد يُخجله أن يقوم الخطيب فلا يجد غير السيف بيانا.

الإشكال الأكبر، والسؤال الأهم الذي حاول الجاحظ أن ينبّه عليه وأن يقود العقول والنفوس، وأن يسوق العامة والخاصة وخاصة الخاصة، إلى طرحه والاشتغال عليه هو؛

كيف يمكن أن نستفيد من الإمكانات التي منحها الله لهذا الوجود؟

كيف يمكن للإنسان أن يطوّر جملة الاستعدادات التي وهبها الله إيّاه ؟

كيف يمكنه أن يعدّل ويحسّن سلوكياته، فيجعلها، وفق العقل، وعن المصلحة تصدر؟

كيف يتعلّم أن يستحضر القصد والإرادة وهو يفعل ويختار؟

كيف يستطيع المتكلّم أن يبني خطابا صادقا مع ذاته ومع واقعه، خطابا لا يخادع ولا يجامل؟ كيف يكون (المتكلّم) نصير الإنسان، ذاك الإنسان المهمّش والمحتقر، لا ذاك الجالس على سدّة الحكم؟

الجاحظ كتب للساسة ورجالاتهم، وتقرّب منهم وأهداهم كتبه[1]، كي يضمن عيشا كريما. نعم هو فعل ذلك، ولكن عندما نمعن النظر في الخطاب وفي الأسئلة الحارقة التي طرحها الجاحظ، وكيف طرحها، ندرك جيّدا أنّه يعلّم القوم فنّ الأخذ بيد الناس. هو يريد أن ينبّههم إلى أولئك الذين لا يبلغ صوتهم إليهم.

فلئن كان (أستاذه)، ابن المقفع قد أنطق الحيوان كي يعلّم الساسة فنّ الرياسة، فإنّ الجاحظ قد أنطق كلّ الذين صودرت أصواتهم وأُبعدوا على هامش المجتمع، ولم يُعترف لهم بالحق ولا بالحضور إلّا في أبواب الحدود والتعزير !

ذلك هو المجتمع، حقيقة المجتمع، الواجب على الراعي أن يفهمه وأن يتعلّم الإنصات إلى رغباته واحتياجاته، " وأنا أزعم أنّ الناس يحتاجون "[2]، وأن يحترم طبائعه إن كان يريد أنّ يعدّل منها ويصلحها. الجاحظ أراد كلّ ذلك، وكرّس له حياته، وأفرغ في سبيله مداد أقلامه.

[1] " من المعروف أنّ الجاحظ أهدى كتاب البيان والتبيين إلى القاضي أحمد بن أبي دواد (160 – 240 هـ)، كما أهدى من قبله كتاب الحيوان إلى الوزير محمد بن عبد الملك بن الزيات المتوفى سنة 233 هـ، وكتاب الزرع والنخل إلى الكاتب إبراهيم بن العبّاس الصولي المتوفى سنة 243 هـ، وأنّ كلّا أعطاه خمسة آلاف دينار "، (**البيان والتبين**، ج 1، ص 15)

[2] **الحيوان**، ج 4، ص 207.

في الوجود إمكانيّات، وفي الإنسان استعدادات، الواجب أن نعترف بها وأن نفهمها كي نستفيد منها.

سمّها طبائع أو غرائز أو فطرة أو حكمة أو قانونا أو نظاما.

أنسبها إلى الله أو إلى الطبيعة أو إلى الإنسان.

هل الإنسان يخلق فعله أم يريده ؟

هل أنّ الله يصدر أوامره في كلّ حين أم أنّه قد وضع في الطبيعة والوجود كلّ إمكانيّاته ...؟

كلّ هذه المسائل، الجاحظ بتلك العبارة السلسة والملْحة المستطرفة، يتجاوزها ولا يلقي لها بالا، خصوصا عندما يكون متوجها بالخطاب إلى عامة النّاس، وكانوا مقصده الأوّل، أو إلى خاصة الخاصة، وكانوا طريقه إلى إصلاح الناس والمجتمع.

روعة الجاحظ التي أردنا أن نقف عندها، وأن نستلهم روحها وبريقها، تكمن في ذلك التنبه إلى ما وراء الأجمة. الجاحظ الذي كان يحسن الإنصات، يبدو وكأنّه قد فاق زرقاء اليمامة في رؤية الأعداء المتخفين. وهو لم يكتف بالتحذير والتخويف، وإنّما بيّن الأدواء وشرح الأسباب، و لم يدّخر وسيلة ولا جهدا كي يدلّل على العلّة وأسبابها، ثمّ وصف الدواء.

روعة الجاحظ أنّه قد نذر حياته كي يفهم ما يدور حوله من أقوال وأفعال. حتّى أفعال الحيوان أراد أن يفهمها. الجاحظ برغم تلك العيون المشوّهة، استطاع أن يبصر الزيف كيف بنى له في الأوطان أسواقا، وفي النفوس أوتادا، فارتحل، متخفّفا من الأهل والمتاع، يسترق النظر في

الدواب والإنسان يبحث عن الفعل والترك والخديعة والمكر كيف تنشأ في كل الكائنات، همّ وشغل رآه البعض ترفا وقلة عقل، ونراه منتهى الإدراك.

الجاحظ ما اختار الحيوان مطيّة لكلامه وارتضى صحبة اللصوص والقيان، إلّا ليعلم من أين ينقدح الشرر، وكيف السبيل أن لا يبخل الجواد بالخبز. خطاب مربك أحسن أن يتستّر فلا تفضحه الغمزات والتشهيرات، جهلا بالمقصد حينا، وخوفا من شهرة أطبقت الآفاق.

ذلك هو الجاحظ وذاك اختياره، أن يقول الكلام أدبا، والنقد تهكّما، والمعارضة مزحة، فاستطاع ألّا يكون مع صاحب التنور، وأن لا يُحرم موائد الصحاب، وأن ترده أبواب الساسة بالعطايا خوفا وطمعا. فالجاحظ، وقد خبر الطبيعة وكلّ موجوداتها، قد أحسن التفطّن لصوتها الخفي، ولأنهارها المنسابة بين جذور الأشجار، متخفيّة عن الأنظار. لذلك كان هو النموذج والفتى الذي تتبعنا خطاه حتّى دلّنا على الكهف، وأرشدنا أين اختفى فصيل ناقة صالح.

الجاحظ عالم طبيعية، جينة أهّلته كي يحسن تتبّع خطى من سبقوه وعاصروه، ممن كان قولهم يخفى على النّاس، ولا يرى فيه القوم غير الكفر والزندقة والجحود. فهو و قد أتقن فنّ الإنصات والصبر على مجالسة الشواذ من الناس، استطاع أن يرى في القول بالطبائع العود الذي يصلح أن يكون وتد الخيمة، فلا تعبث بها رياح الأقدار وصولة الأهواء.

ولأنّه عالم طبيعة، خبر الثعابين والقرود، ولأنّه كذلك صحفي ساخر، ينقل كلّ صباح ما يرصده عن السكارى واللصوص والقيان، ولأنّه صديق وجليس أصحاب القرار يعلم همومهم ويسوقهم نحو همومه، لأنّ كلّ ذلك قد اجتمع فيه، باتفاق عجيب كما يقول التوحيدي، فقد **استطاع**

حيال الطبائع أن يتجاوز مقام التدليل إلى مقام التوظيف. وأن يبني من الطبائع للنصّ أستارا تحميه عبث الطامعين. وأن يقيم بالطبائع " أعيان " الدليل فلا ينكره الملحد.

و أن يعلّم الإنسان أنّ صدق فعله في إرادته واختياره. كما استطاع أن يجعل من الطبائع عصا الراعي بها يصلح شيم العباد.

حقول كثيرة، كما رأينا، ألقى فيها الجاحظ بذوره، وما توقف، وما انتظر، متدثرا بكتبه مر في غفلة عن الكلّ. تاركا للرياح والأطيار أن تنقل بذوره إلى حيث تأخذها الأقدار.

*/ ما بعد الطبيعة

ها هي الطبيعة اليوم تعود لغز الإنسان، فكلّما " صارت معارفنا أكثر وأكثر بدا أنّ ما نفهمه أقل وأقل "[1] ، فبعد أن صيّرها أعدادا ومعادلات لا تحتاج وجود الإله، حتّى افتراضا، وخطّها طولا وعرضا بخيوط، تماما ككرة يعبث بها الأطفال، هي اليوم، كما بالأمس القريب، تعاود العصيان وتمارس التخويف والترهيب. وكما الماء تماما تنساب من بين الأصابع وتأخذ شكل الإناء. مجرّد كلمات، هكذا تنتهي جميع معارفنا عن الطبيعة، حتّى تلك الكلمات التي ظننّا أنّها بثقل الجبال، حتّى تلك الكلمات التي مات من أجلها المئات من العلماء والفلاسفة.

" الكلمات تخذلنا "[2] و تتبرأ من كلّ ما حمّلناها إيّاه من سلطة وجبروت، ما أسرع ما نسينا أنّها مجرّد (أسماء) لا تهب ملكا ولا تمنح لحاملها خلدا في الوجود.

مجرّدة " اطراد تجربة "[3]، هكذا تنتهي قصة طويلة بدأها الإنسان يريد أن يفهم كل شيء، أن يفسّر لبني جنسه لماذا تمطر السماء ولماذا صوت الرعد مخيف، يريد من فهمه أن يتحرّر من خوفه وعجزه، وأن يحتال للربح الوفير. طاليس كان من أوائل من وظفوا العلم والفهم من أجل المال. يبدو أن الطبيعة كانت على علم بما يراد لها فخيّرت الصمت حينها.

حتّى النظام الذي بثّه من جاء بعد طاليس كنوع من الإمساك بالوجود كانت الطبيعة تدرك أنّها ما كانت المعنيّة به، لكنّها مع ذلك ارتضت أن تكون حيلة الإنسان كي يمسك بأخيه الإنسان وأن يخضعه لسلطانه ومشيئته.

[1] أومنيس، رولان، **فلسفة الكوانتم**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، عالم المعرفة 350، أفريل 2008، الكويت، ص 119.
[2] ن م، ص 121.
[3] بيوري، جون، **حريّة الفكر**، ص 137.

مجرّد كلمات، هكذا تخبرنا الطبيعة اليوم، أنّ معارفنا كانت. حتّى أولئك الذين رأوا السلامة في تمام الخضوع للطبيعة والاستسلام لها لم ينالوا منها غير " المظهر المخاتل للأشياء "[1].

كل تلك الفلسفات الحديثة، والتي أترفت عقلا وعلما، والتي أعلنت توبتها وسجدت بين يدي الطبيعة وقدّمت كلّ القرابين، واستطاعت أن تبني صروحا من المجد شاهقة، لطالما تباهينا بها، كيف سيكون حالها اليوم حيال معبودها وهي ترى كل تلك الأكوان والصروح التي شيّدتها تمسكها بعض الكلمات.

سمّها ما تشاء؛ أسبابا، أو عللا، أو قوانين، لكن تأكّد أنّك لن تستطيع الإمساك بها، لأنّها غير قابلة للإدراك، فكلّ تلك المبادئ الفلسفيّة التي لطالما تغنيّنا بها مثل " القابليّة للفهم والتعقّل والتموضع والعليّة "[2]، هي مجرّد كلمات تعلّمناها، فرحنا نباهي بها ونسينا أنّها فقط بعض أسماء، نلنا بها سجود الملائكة، وعداوة إبليس، لكن أبدا ما استطعنا بها أن نعرف سر الشجرة. فالأسماء لا تمسك الأشياء، فقط هي تدلّ وتشير إلى ما نراه.

إذن الطبيعة تعود اليوم وفي كل حين بكرا، تستفزّ رجولتنا وتغازل كلماتنا، لأنّها أقسمت، قسما من ربّها تعلّمته، أن تهب نفسها لكل من يحسن فن النطق بالأسماء. فليس لنا من حلّ، إذا أردنا أن لا ينقطع نسلنا، إلّا أن نحسن الكلام.

---

[1] أومنيس، رولان، **فلسفة الكوانتم**، ص 119.
[2] ن م، ص 121.

*/ ما بعد الكلام

طبعا ليس في نيّتنا أن نلبس جبّة المؤرّخ فنرتحل في الكلام بين قديمه وجديده، فبحثنا قد بلغ منتهاه ونخاف إن تمادينا أن نخرج به عن حدّه ومقصده. هذا مع أنّ بحثنا قد أشرف باستطراداته ومباحثه على بعض مسائل تهمّ تاريخيّة العلم ولأنساقه.

فقط، ونحن نسجّل لبحثنا استبصاراته وما يرتجيه من آفاق القول، من المفيد أن نمدّ جسورا تصله بما هو كائن اليوم بعد أن أوغل فيما كان. ولسنا نطمح من وراء ذلك قراءة نقديّة لبعض توجّهات (الكلام الجديد)، وإنّما بداهة أن تكون خاتمة بحث قدّم نفسه كـ " مساهمة جادة في هذا الحراك الدائر بين أروقة الخطاب الديني، ومحاولة بحثيّة ضمن الجدل المتنامي حول ما بات يُعرف بـ (الكلام الجديد) "[1] نوعا من القراءة التوصيفيّة لعموم التوجّهات الكبرى (للكلام الجديد).

انطلاق الجديد من تحدّي المعاصرة والبحث عن شروط النهضة والانبعاث، مسألة طبعا ليست محل نظر ولا مراجعة. فتلك حال حضارتنا وما آلت إليه، وذلك هو واقعنا وما نعانيه. واقع له من الخصوصيّة ما يجعل مجرّد القراءة النقديّة للموروث القديم والانطلاق من جملة الإخفاقات التي وقع فيها، قد يعيد بعث الأزمة التي دلّل بحثنا أنّ جرثومتها الأولى كانت جملة المنطلقات و الإلزامات التي استهلّ الكلام القول من خلالها.

---

[1] المقدمة.

لذلك نحن أردنا في هذه الخاتمة أن ننظر فيما يراه البعض "أبعاد القصور في التراث الكلامي"[1]، لأنّ ذلك سيمكننا، بزعمهم، من "مبررات تجاوز الكلام التقليدي وإعادة بناء التفكير الكلامي"[2]. انتقادات ذكرتنا، بالصيغة التي أوردها الدكتور عبد الجبار الرفاعي، باعتباره على رأس العاملين على احتواء والتنسيق بين مختلف تيّارت الكلام الجديد، ذكرتنا بفضائح البغدادي وهو يشنّع على السابقين والمخالفين.

فنحن نتساءل، ألا يمكن اعتبار البحث عند المتجاوَز عن مبرّرات المخالفة نوعا من العجز عن المسك بالواقع والراهن من أجل الانطلاق منه ؟ ثمّ ألا يمكن النظر إلى دعاوى العقلانيّة باعتبارها كفيلة بضخ دماء جديدة في الكلام ممّا قد يلبسه الجديد، شبيهة إلى حدّ ما بالزعم أنّ صياغة معاصرة لقضايا الكلام القديم قد تفيد.

لا أعتقد أنّنا نأتي بالجديد عندما نقول إنّ المتكلمين " قبلوا المنطق الأرسطي وتعاملوا معه كمسلّمات في البحث الكلامي، واستندوا إليه في بناء علم الكلام "[3]. وليس طغيان النظري على العملي في الكلام ممّا يشين إذا ما نظرنا في الكلام باعتبار حدّه وما انتظم حوله من معارف. ولا يمكن بحال من الأحوال أن نحمّل منطق أرسطو جريرة انحراف الكلام عن وجهته، هذا طبعا إذا اعتبرنا أصلا أن تغلّب " النزعة التجريديّة الذهنيّة على المنحى الواقعي "[4] انحرافا وقع فيه الكلام القديم.

[1] الرفاعي، عبد الجبار (إعداد و تحرير)، **علم الكلام الجديد**، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد و جدل العلم و الدين، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط 1، 2016، ص 23
[2] ن م، ن ص.
[3] ن م، ن ص.
[4] ن م، ص 25.

صحيح أن القديم، في عمومه، قد تعالى عن الإنسان وهمومه، وأغرق في اللاهوت ومباحثه، طلبا لصراطه المنجي[1]، لكن ما هو أشد منه صراحة وصدقا، هل كان الواقع والإنسان يطلب غير ذلك لحظتها ؟

والقول إنّ " صورة الله في علم الكلام القديم (الأشعري) [!!!] هي صورة السيد المخيف المرعب "[2]، وأن علم الكلام القديم كان سبيله " التربية على الخوف وترسيخ نفسيّة العبيد "[3]. أقوال هي أقرب إلى البيان السياسي من النقد الابستيمولوجي، ولن نزيد على ذلك.

فالإنسان برغم كلّ ذلك الغياب في الخطاب الكلامي، إلّا أنّه كان حاضرا وفاعلا في الوجود الاجتماعي. لذلك لم يجد المتكلّم ولا حتّى المخاطب أنّه في تناقض مع ذاته، لأنّه ما احتاج أن يقولها إذ كان يعيشها. نحن من يشعر بما أسميناه غيابا، وذلك عندما فقدنا ذواتنا، واقعا وشعورا، فرحنا نبحث لها عن مكان في النصّ به نبعثها، نوع من الجبن والعجز أن نقول ذواتنا فعلا وواقعا. حتّى رأينا من يتجرّأ على الكلام وعلى النصّ باعتبارهما سبب ما نحن فيه!

أسلافنا قد قالوا (كلامهم) وما خجلوا وما استحيوا، ولم يخيّروا الصمت طلبا للسلامة وخوفا من أن تباح دماؤهم. قالوا من أجل المال، ومن أجل الفكرة. قالوا من أجل إعلاء كلمة الله، ومن أجل إعلاء كلمة السلطان، قالوا خوفا وطمعا. انتصروا للعقل وحاكموه دون أن يخجلوا أو يهابوا (المنظّمات الدوليّة). وقفوا أمام المحراب بدون وضوء يسائلون المولى عن أسرار الصلاة، وعن فتية ماتوا فرقت بينهم الأفعال. باتوا وأرجلهم في الماء، حيرة وأرقا، حتّى يجدوا

---

[1] **علم الكلام الجديد**، ص 32.
[2] ن م، ص 29.
[3] ن م، ن ص.

الكلمات. استعملوا كلّ الأسماء التي حفظوها. لكن أبدا ما اختاروا الصمت ولا التلميح.

فالأسماء هي للاستعمال.

فكيف حالنا اليوم حيال أسمائنا، وحيال الكلام ؟

نعم، يقال اليوم أنّ هناك (كلام جديد). لن نصادر على أحد كلامه، فلينطق الجميع. فقط نخاف أن يكون هذا الجديد مجرّد عبث بالفهارس تقديما وتأخيرا. نخاف أن يكون ثورة سياسي فشل في الانتخابات. كما نخاف ألّا يكون سوى مراوغات من أجل بعث مجد تليد.

الكلام ما كان يوما قديما، و لن يكون جديدا إلّا إذا أوقفنا لعبة التخفي والاختباء. الكلام لن يكون جديدا إلّا إذا تعلّمنا المكاشفة وفن الإغواء، وأن ندع الكلام يمارس حقّه في الإخصاب.

نحن اليوم لا نحتاج كلاما جديدا، وإنّما نحتاج سؤالا جديدا نعود به إلى النصّ.

من قال إن النص يحتاج مناهج ومدارس وأمنيات برّاقة ؟!

ها هو النصّ أمامنا يرفض أن يستجيب لنا كما كان يفعل مع الأسلاف، النصّ ينتظر.

ينتظر أسئلتنا نحن، أسئلة واقعنا وزماننا، كي ينطق. لأن النصّ يرفض التكرار، يرفض أن يعيد نفسه، هو ينتظر جرأتنا وحماقاتنا، كي يبادلنا الغزل.

النص ينتظر أن ننطق، أن نتكلّم كي يعلّمنا الأسماء. والملائكة تنتظر أن ننبئها كي تسجد. والطبيعة هي أيضا تنتظر الأسماء كي تخضع لنا... فماذا نحن ننتظر!

ملخّص البحث

الرجوع إلى (طبيعيّات علم الكلام) في هذه الظرفيّة الحضاريّة التي تمرّ بها بلادنا والأمّة الإسلاميّة عموما، كان تحدّيا شخصيّا، ومشروع بناء تصوّر مُؤسس في خطابنا الديني. تحدّيا بمعنى أنّنا حاولنا أن نخرج بالموضوع من سياقاته المعتادة، منهجا وقراءة، داخل معاهدنا الشرعيّة، وذلك بالانفتاح على تصوّرات ومقاربات تتناول النصّ من خارجه وتحاول أن تجعله مواكبا ومتصالحا مع كل الخطابات المهيمنة اليوم وخصوصا الخطاب العلمي.

فقد حاولنا أن نبيّن من خلال مختلف المقاربات التي استعنّا بها، وخصوصا المقاربة الدلاليّة، أنّ النصّ ذاته قادر أن يكون منطلقا صلبا ومتينا لبناء مختلف التصوّرات والمفاهيم، إذا نحن أحسنّا قراءته.

على نفس تلك الخطى تمكّن البحث، فيما نحسب، أن يبيّن كيف أنّ القول بالطبائع كان بالأساس اشتغالا على النصّ، انطلاقا من علاقة جديدة دشّنها **مقاتل بن سليمان**، أساسها تفسير القول لا مجرّد ترتيله وقصّه. خطوة تزامنت مع تقاطعات حضاريّة استثمرها (القارئون الجدد) بكلّ أريحيّة. العقل اليوناني واللاعقل الغنوصي وجدا في هذه الحضارة، الفتيّة والمغرورة بانطلاقاتها القويّة، ساحة معركة ملائمة، وفي النصّ ستائر مخمليّة أسدلاها على منافذ عبورهما. **جهم بن صفوان**، العقل الثائر، استطاع أن يخلّص الوحش الكاسر (الجسميّة) من السجن (التشبيه) الذي وضعه فيه مقاتل بن سليمان، وإن كانت مغازلاته للنصّ جد خجولة،

ممّا أوقعه في جبريّة مستفزّة لسياقه ذاته. **هشام بن الحكم** كان من الجرأة والتحرّر ما سمح له أن يذهب بالجسميّة إلى مداها البعيد وأن يقحم مفهوم الإرادة مجال الفعل. بدعة تلقفها عدوّه الحميم **النّظّام** ليربك بها الأرثوذكسية السنيّة الآخذة في التشكلّ حديثا، ويبعثر كلّ التصوّرات والمفاهيم، والأخطر من كلّ ذلك، أنّه جرّأ الكلام على علوم النصّ ورجاله، حتّى أنّه أبطل إعجاز النصّ، كذا فهم أغلب الناس صرفته.

الجاحظ ألتقط من شيخه الحبل، ولأنّه كان مغرما باسم أستاذه فقد اتخذه شعاره والدثار، ولم يمنعه قربه من أستاذه من أن يتخلّص من طبائعه المخجلة.

الجاحظ فتح للبيت كلّ نوافذه وأبوابه، ولم يخجل أن يوجّه الدعوة لكلّ المحتقرين والمنبوذين. فالكلّ مع الجاحظ له حق القول، المربد علّمه ألّا يحتقر البضاعة مهما كان مصدرها.

وكنتيجة لكلّ ذلك أصبحت (الطبيعيّات) في خدمة الإنسان والمجتمع. واستطاع الكلام معه أن يتجاوز محنة الصراع بين العدل والتوحيد وإشكاليّة خلق الأفعال، كرّة مستأنفة من الكلام. الجاحظ قال قوله وارتحل نحو الأدب خوفا على رفاته أن يعبث به مؤرخو الكلام، كما تخفّى في حياته، خلف الساسة خوف الفاقة والاحتقار، وذلك بعد أن استطاع أن يعيد بعث الطبيعة حيّة، زاهية الألوان تماما كما صوّرها النصّ، وأن يجعل من الكلام نصير الإنسان والمجتمع.

من أجل كلّ تلك الثمار أبطأنا في الصرم وما احتجنا أن نتخفّى أو أن نتخافت، فالاستثناء حق النصّ علينا قبل أن يكون حق المختلفين. حقيقة الكثير منّا يجهلها ويحسب أنّ النصّ لا يحق لأحد أن يدخل عليه إلّا وارثوه.

ونحن نحاول اليوم بعث كلام جديد، ما أحوجنا أن نلبس عباءة التواضع وقبول كلّ المختلفين، و أن نتعلّم جرأة العشّاق في تعبيرهم عن حبّهم... فالنصّ يكره الخجل.

فهرس المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم:** على ما يوافق رواية أبي موسى عيسى بن مينا الملقّب بقالون من طريق أبي نشيط عن شيخه نافع بن عبد الرحمان بن أبي نُعَيْم المدني المتوفي سنة 169 هـ

2. **الجاحظ،** أبي عثمان عمرو بن بحر (255/150 هـ):

*الحيوان، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، شركة و مطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، د ت، 8 ج

*البُرصان والعُرجان والعُميان والحُولان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1990.

*المختار في الرد على النصارى، تحقيق و دراسة، محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت، د ط، د ت

*رسائل الجاحظ، مقالة العثمانيّة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964 2ج

*البيان والتبيين ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة و مطبعة مصطفى البابلي الحلبي و أولاده، مصر، ط 7، 1418هـ / 1998م، 4 ج

3. **ابو زيد، نصر حامد:**

*مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2014.

4. الاسفرايني، أبي المظفّر (ت471 هـ):

*التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت، ط 1، 1983.

5. الأشعري، أب الحسن علي بن اسماعيل (ت 324 هـ / 935 م):

*مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، د ط، 1990، 2 ج1.

6. أمين، أحمد:

*ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط 7، د ت، 3 ج.

7. أمين، عثمان:

*الفلسفة الرواقية. ص 177. نقلا عن: في الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين

8. بدوي، عبد الرحمان:

*مذاهب الإسلاميين، 2 ج، دار العلم للملايين، بيروت، د ط، 1997.

9. البغدادي، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت 429 هـ/ 1037م):

*الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د ط، دت.

10. بلدي، نجيب:

*دروس في تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز – كمال عبد اللطيف، دار توبقال

11. بوهلال، محمد:

*إسلام المتكلّمين، (سلسلة الإسلام واحدا ومتعددا، سلسلة دراسات بإشراف د. عبد المجيد الشرفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، لبنان، ط 1، 2006.

12. الجابري، محمد العابد:

*بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 9.

*سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (1)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1997.

*سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (2)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1998.

*الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليليّة نقديّة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، د ت، د ط،

*نقد العقل العربي 3، العقل السياسي محدداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 4، 2000

13. جبر، جميل:

*الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر بيروت، د ت، د ط

14. الحاجري، طه:

*الجاحظ، دار المعارف، مصر ط 2، د ت

15. **ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد** (384 / 456 هـ):

*الفصل في الملل والأهواء و النحل، 5 ج و بهامشه الملل والنحل للشهرستاني(ت 548 هـ)

16. الحلاق، جمال علي:

*مسلمة الحنفي، قراءة في تاريخ محرّم، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2008.

17. ابن حسن، بلقاسم:

*الفكر العقدي عند الجاحظ، مخطوط بالجامعة الزيتونيّة (رقم د 21)، تونس.

18. حنفي، حسن:

*من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط 1، 1988، 5ج

19. ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمان بن محمد (732 / 808 هـ):

*المقدّمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، طبعة 1، 2004، 2ج

20. الخولي، يُمنى طريف:

*الطبيعيات في علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت، د ط

21. الخيّاط، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:

*الانتصار(والرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم) د ت، د ط.

22. راضي، عبد الحكيم:

*الأبعاد الكلاميّة والفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2006

23.الرفاعي، عبد الجبار (و آخرون):

*العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008

24. أبو ريدة، محمد عبد الهادي:

*أبراهيم بن سيّار النّظّام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ت

25. السندوبي، حسن:

*أدب الجاحظ، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط 1، 1931

26. الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بك أحمد، (548/479 هـ):

*الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعود، دار المعرفة بيروت، ط 3 1993، ج 1

27. صبّاغ، عماد:

*الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، دار الحصاد للنشر و التوزيع وريا، ط 1، 1998

28. عبد الرازق، مصطفى:

*تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 2011

29. عبد الغني، مصطفى لبيب:

*في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين. دار الثقافة للنشر و التوزيع، مصر، د ت، د ط

30. العروي، عبد الله:

*مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2001

31. عزّام، محفوظ:

*في الفلسفة الطبيعية للجاحظ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1995

32. علي، جواد:

*المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت جامعة بغداد في نشره، ط 2،

1993 ، 10 ج

33. العلي، خالد:

*جهم بن صفوان، ومكانته في الفكر الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965

34. عمارة، محمد:

*رسائل العدل و التوحيد (دراسة و تحقيق)، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988

35. فضل، صلاح:

*بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة عدد 164، الكويت، 1992

36. ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم، (213 / 276 هـ):

*تأويل مختلف الحديث والرد على من يُريب في الأخبار المُدَّعَى عليها التّناقض، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعوديّة، ط 2، 2009،

37. كرم، يوسف:

*الطبيعة وما بعد الطبيعة، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، ط 1، 2014

38. المرزوقي، أبو يعرب:

*فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط 1، 2006

39. المرزوقي، جمال:

*دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2001

40. مروّة، حسين:

*النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، 4 ج، دار الفارابي، بيروت، ط 2 2008

41. الملطي، ابن عبد الرحمان (ت 377 هـ / 987 م):

*التنبيه والرد على أهل الأهواء و البدع، تقديم و تحقيق و تعليق الدكتور محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1992 م / 1413 هـ

42. منسية، مقداد عرفة:

*علم الكلام و الفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت

43. بن ميلاد، محجوب:

*الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم (شؤون دارنا العقليّة)، الشركة القوميّة للنشر والتوزيع، تونس، ط 2، 1961

44.بن ميمون، موسى (530 – 603 هـ / 1135 – 1205 م):

*دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدّم له: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د ت، د ط،

45. نبها، خضر محمد:

*المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم وأثره في الفكر الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، ايران، الطبعة 1

46. النشار، علي سامي:

*نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 3 ج، ط 9، د ت

47. نعمت، عبد الله:

*هشام بن الحكم، دار الفكر اللبناني، لبنان، الطبعة 3، 1985

48. ابن هشام:

*السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، د ت، د ط، 2 مج / 4 ج

المترجمات

1. أرسطو، طاليس:

*الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حُنين، شرح ابن سمح وآخرون، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1984، 2 ج

2. أومنيس، رولان، Omnes Roland:

*فلسفة الكوانتم، Philosophy Quantum ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، عالم المعرفة 350، أفريل 2008، الكويت

3. IzutsuToshihiko توشيهيكو إيزوتسو:

*الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: د هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 2007

4. Roland Barthes، رولان، بارت:

*لذة النص، Le Plaisir du Texte ترجمة، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، القاهرة، ط 1، 1992

5. Bréhier Emille، اميل، برهييه:

*تاريخ الفلسفة، Histoire de la philosophie ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 2، 1987، ج 3

6. بلّات، شارل:

*الجاحظ، في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة د ابراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، سورية 1961، د ط

7. Pines، S، س. بينيس:

*مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصريّة، 1946، د ط

8. جون، بيورى:

*Histoire of the Freedom of THought ، حرّية التفكير، ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010

9. Anthony gottlieb، أنتوني، جوتليب:

*حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، Dream of The Reason ترجمة محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، ط 1، 2015

10. جولد تسيهر، اجنتس، Goldziher Ignaz

*المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة، علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، الطبعة 1، 1363هـ 1944.

11. Bertrand Russell، برترند، رسل:

*حكمة الغرب. ترجمة. فؤاد زكرياء. عالم المعرفة. يونيو 2009. ط 2

12. Paul Ricoeur، بول، ريكور:

*Du Texte à l’action ; Essais D’herméneutique، من الفعل إلى النص، ترجمة، محمد برادة و حسّان بورقيبة، عين للدراسات و البحوث الإنسانيّة و الاجتماعيّة، ط 1، 2001

13. غاردر، جوستاين:

*عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة حياة الحويك عطية، دارالمنى، د ط، دت

14.Josef Van Ass، جوزيف، أس فان

*علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة، منشورات الجمل، ج 1، ترجمة صالح سالمة، بيروت، د ط، 2008

15. فال، جون:

*الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت، د ط

16. فريلي، جون:

*مصباح علاء الدين، ترجمة، سعيد محمد الأسعد ومروان البوّاب، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، 2010

17. ميلز، سارة:

*الخطاب، ترجمة، عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 1، 2016.

18. هالم، هاينس:

*الغنوصية في الإسلام، ترجمة، رائد الباش، منشورات الجمل بيروت، الطبعة 2، 2010

19. أ. هاري، ولفسون:

*فلسفة المتكلّمين ترجمة، مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، 815/2، ط 2، 2009، 2 ج

المعاجم

1. بدوي، عبد الرحمان:

*موسوعة الفلسفة، 2 ج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984

2. التهانوي، محمد علي:

*كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1996

3. دغيم، سميح:

*موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، 2 ج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1998

4. الزمخشري، جار الله أبي القاسم، (467 – 538 هـ / 1074 – 1143 م):

*أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، د ط، 1399 – 1979 م.

5. سعيد، جلال الدين:

*معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفيّة، تونس، د ط، 2004

6. صدّيق، يوسف:

*المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ط 1، 1976

7. صليبا، جميل:

*المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982

8. عبد الباقي، محمد فؤاد:

*المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، د ط، 1364 هـ

9. لالاند، أندريه:

*موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط 2، 2001

فهرس الموضوعات

الإهداء: 3

المقدمة: 6

هل قدر المقدمة التبرير: 10

في المسار والطريق: 18

لماذا الجاحظ: 24

في المنهج والأسلوب: 28

نظرة فيما سبق: 30

خطة البحث: 40

مدخل تمهيدي: الكلام من الاختلاف إلى الطبيعة: 45

المبحث الأوّل: الخوف من الاختلاف: 46

المبحث الثاني: الطبيعة في الكلام: 53

الباب الأول: الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة: 59

التمهيد: 60

الفصل الأوّل : من التنبه إلى القانون: 62

المبحث الأوّل: القبل – سقراطيّون / التنبّه للطبيعة : 63

المبحث ثاني: النظريّة الذّريّة / فوضى القوانين: 74

الفصل الثاني: من النظر إلى العمل: 80

المبحث الأوّل: من سقراط إلى أرسطو / الطبيعة بما هي نظر: 81

المبحث الثاني: بين الأبيقوريين والرواقيين / الطبيعة بما هي عمل: 93

الباب الثاني : الطبيعة من النص إلى الكلام: 101

تمهيد : 103

الفصل الأول: الطبيعة في النص القرآني: 105

المبحث الأول: تثبيت النص في الفكر الإسلامي : 106

المبحث الثاني: تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي: 119

الفصل الثاني: الطبيعة في الكلام: 138

المبحث الأول: بين التفسير والتوظيف: 139

المبحث الثاني: من التشبيه إلى التجسيم: 149

المطلب الأول: مقاتل بن سليمان: 152

المطلب الثاني: جهم بن صفوان: 163

المطلب الثالث: هشام بن الحكم: 172

المطلب الرابع : إبراهيم النّظّام: 189

الباب الثالث : القول بالطبائع عند الجاحظ:..............................196

التمهيد: 197

الفصل الأول: الذات والمفهوم: 199

المبحث الأول: الذات طريق المفهوم: 200

المطلب الأوّل: الساخر: 210

المطلب الثاني: الصحفي: 214

المطلب الثالث: الدبلوماسي: 221

المبحث الثاني: المفهوم و خصائصه: 224

المطلب الأوّل: المفهوم: 228

المطلب الثاني: خصائص المفهوم: 231

الفصل الثاني: تجلّيات المفهوم: 240

المبحث الأوّل: طبائع الخطاب : نظريّة المعنى: 244

المطلب الأول: البيان / " ما به يتم المعنى ": 244

المطلب الثاني: الإعجاز / " طبائع الكتاب ": 253

المبحث الثاني: طبائع الأفعال : نظريّة الفعل: 263

المطلب الأوّل: من التضاد إلى الاختلاف: 263

المطلب الثاني: من الحريّة إلى الاختيار: 274

المطلب الثالث : من الغريزة إلى الاكتساب: 281

الخاتمة : 290

ما بعد الجاحظ: 292

ما بعد الطبيعة: 301

ما بعد الكلام: 303

ملخص البحث: 306

فهرس المصادر والمراجع: 310

فهرس الموضوعات: 324