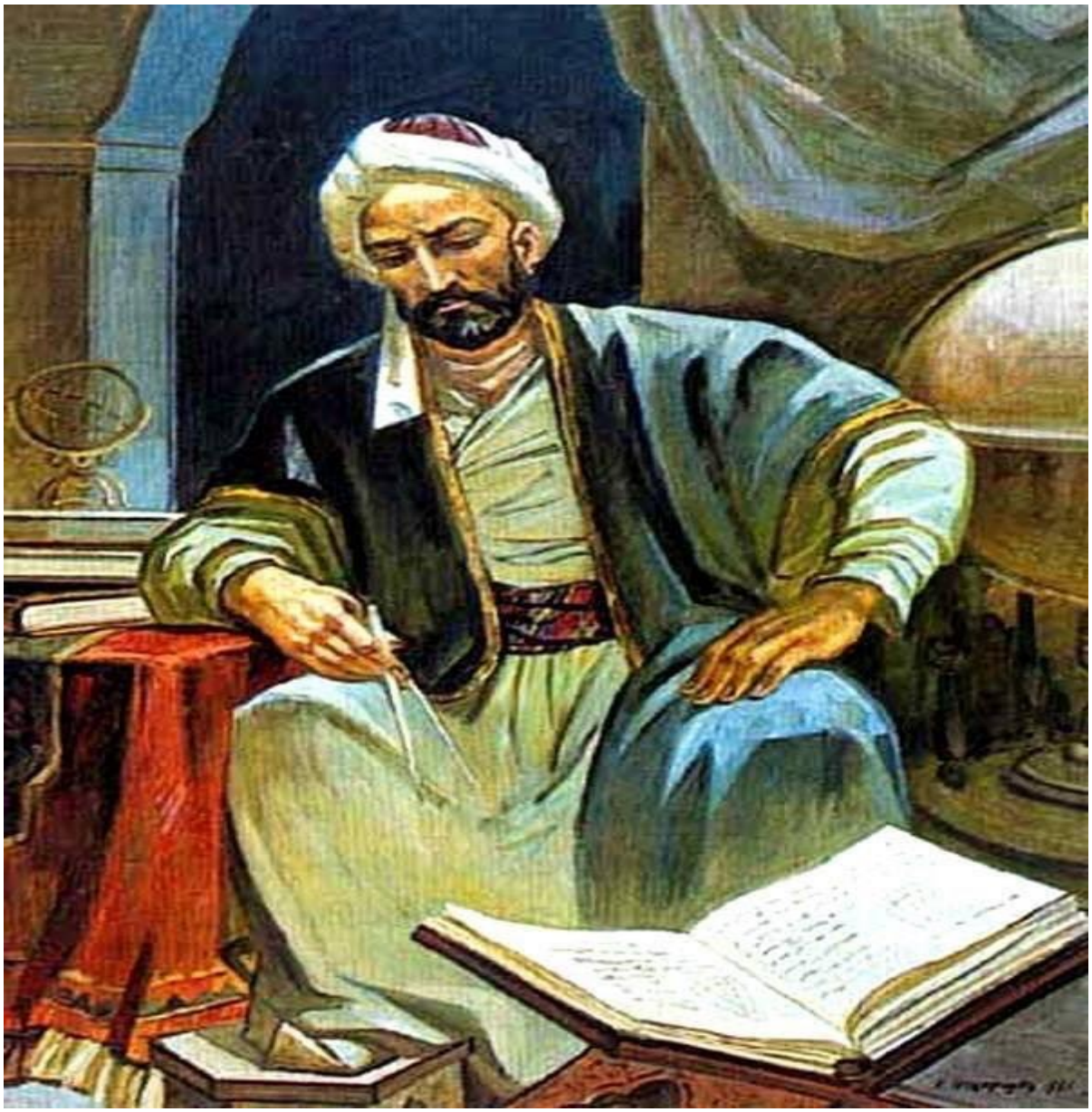
القـــــول بالطبائع
في الكـــــــلام الإسلامي

- الجاحظ نموذجا -



محمّد الزغواني

بسم الله الرحمان الرحيم

الإهداء

إلى عائلتي ، اعترافا بالجميل

ثبت المختصرات

الرمز	الكلمة
ط	الطبعة
مج	المجلد
هـ	التاريخ الهجري
م	التاريخ الميلادي
ج	جزء
ص	الصفحة
[د ط]	دون عدد الطبعة
[د . ت]	دون تاريخ النشر
[د . ن]	دون ذكر الناشر
ت	توفي

رموز الكتابة

الرمز	استعمالاته
{ ... }	أية قرآنية أو بعض الآيات
<< ... >>	حديث نبوي شريف
" ... "	استشهاد مأخوذ من مصدر

[...]	كلام مقتطع من استشهاد أو كلام اقتضاه سياق الاستشهاد
(...)	كلمة أو جملة يراد التنبه لها لغايات تدرك من السياق

فهرس الموضوعات

المقدمة.....(3)
هل قدر المقدمة التبرير .....(7)
في المسار و الطريق .....(12)
لماذا الجاحظ ؟ .....(17)
في المنهج و الأسلوب .....(20)
نظرة فيما سبق .....(22)
خطة البحث.....(30)
مدخل تمهيدي : الكلام من الاختلاف إلى الطبيعة .....(34)
مبحث أوّل : الخوف من الاختلاف.....(35)
مبحث ثاني : الطبيعة في الكلام.....(41)
الباب الأول : الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة.....(47)
التمهيد .....(48)
الفصل الأوّل : من التنبه إلى القانون.....(50)
مبحث أوّل : القبل – سقراطيّون / التنبه للطبيعة .....(51)
مبحث ثاني : النظريّة الذّريّة / فوضى القوانين .....(60)
الفصل الثاني : من النظر إلى العمل .....(65)
مبحث أوّل : من سقراط إلى أرسطو / الطبيعة بما هي نظر.....(66)
مبحث ثاني: بين الأبيقوريين و الرواقيين / الطبيعة بما هي عمل .....(75)
الباب الثاني : الطبيعة من النص إلى الكلام.....(82)
تمهيد .....(83)
الفصل الأول : الطبيعة في النص القرآني.....(85)
المبحث الأول : تثبيت النص في الفكر الإسلامي .....(91)
المبحث الثاني : تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي.....(110)
الفصل الثاني : الطبيعة في الكلام .....(111)
المبحث الأول : بين التفسير و التوظيف.....(112)
المبحث الثاني : من التشبيه إلى التجسيم.....(120)
المطلب الأول : مقاتل بن سليمان .....(123)
المطلب الثاني : جهم بن صفوان .....(132)
المطلب الثالث : هشام بن الحكم .....(140)
المطلب الرابع : إبراهيم النّظّام .....(155)

الباب الثالث : القول بالطبائع عند الجاحظ.....(161)
التمهيد .....(162)
الفصل الأول : الذات و المفهوم .....(165)
المبحث الأول : الذات طريق المفهوم .....(165)
المطلب الأوّل : الساخر .....(173)
المطلب الثاني : الصحفي.....(176)
المطلب الثالث : الدبلوماسي .....(182)
المبحث الثاني : المفهوم و خصائصه .....(184)
المطلب الأوّل : المفهوم .....(187)
المطلب الثاني : خصائص المفهوم .....(190)
الفصل الثاني : تجلّيات المفهوم .....(197)
المبحث الأوّل : طبائع الخطاب : نظريّة المعنى .....(200)
المطلب الأول : البيان / " ما به يتم المعنى " .....(200)
المطلب الثاني : الإعجاز / " طبائع الكتاب " .....(208)
المبحث الثاني : طبائع الأفعال : نظريّة الفعل .....(216)
المطلب الأوّل : من التضاد إلى الاختلاف .....(216)
المطلب الثاني : من الحريّة إلى الاختيار .....(225)
المطلب الثالث : من الغريزة إلى الاكتساب .....(231)
الخاتمة .....(238)
أمّا الجاحظ .....(240)
أمّا الطبيعة .....(247)
أمّا الكلام .....(249)
الفهارس .....(255)
فهرس الآيات القرآنيّة .....(256)
فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ .....(260)
فهرس المصطلحات و المفاهيم .....(265)
فهرس الفرق و المذاهب و الطوائف .....(270)
فهرس الأعلام و البلدان .....(272)
فهرس المصادر و المراجع .....(276)
فهرس الموضوعات .....(288)

" و المصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد
و إعطاء 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 بـــ (الكلام الجديد) .
ذلك أنّنا نزعم أنّه برغم كل التجاذبات التي رافقت لحظات تشكّل علم الكلام و لازمت مساره وتحكّمت في الكثير من أنساقه ، فإنّه قد استطاع في فترات كثيرة و مع تيّارات عديدة أنّ يقدّم خطابا معرفيّا، تنويريّا ،ساهم حينها في الارتقاء بالمجتمع و الفكر . ونحن إذ نعود اليوم إلى تلك اللحظات ، فإنّنا لا نتردد في أنّ نصرّح بأنّ الحاضر والمستقبل هما مطلبنا من فعل الرجوع و من هذه القراءة . فلسنا ، هنا ، نطلب بعثا للأموات ، لأنهم لن يقدروا لنا فعلا مهما كانوا في زمانهم مجدّدين، و لا نطلب من تلك اللحظات بعض العزاء عمّا نجد من تعثّر ، مهما كان ضياؤها . وإنّما هدفنا بالأساس هو البحث و التنقيب في التجارب الرائدة حينها (و نؤكد على كلمة حينها) ، اكتشافًا لشروط الإبداع و آليات التطوير و التثوير داخل الخطاب الكلامي ، الذي نجتهد اليوم في بعثه و تجديده ، و إن

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 و التغيير . فالكلمة ، كذا تعلّمنا من النصّ القرآني ، هي الطاقة الأقوى و الأكثر فاعليّة في الوجود . فهي الميزة التي بها استحق الإنسان التكريم و وظيفة الاستخلاف ، و كانت الإجابة التي قدّمت على تهمة الإفساد التي رمي بها هذا الكائن المخلوق من طينة الأرض . فقط الإشكال و التحدّي هو في حسن الكلام و إجادة التلفظ بالأسماء .

فعلم الكلام و إن كان بالأساس " يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة " [2] و تثبيت لمكانة المولى عزّ و جلّ في الوجود و في المجتمع . فإنّه مثّل أيضا، في بعض لحظاته، دفاعا عن الإنسان و ترسيخا لمكانته في الوجود و المجتمع . و لأنّ هذا كان و لا 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 و الدفع به نحو آفاق رحبة من الفعل و التأثير .

و من 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 و المدرسة الأرسطيّة . المسألة في تصورنا أعمق من ذلك بكثير، و قراءة أرسطو ، و لا نقول استحضار أرسطو، لم تكن الغاية منها معارضة القول بالجزء الذي لا يتجزأ و لا حتّى توطين الخطاب الفلسفي في الكلام الإسلامي . بل هي محاولة كلاميّة أصيلة بأتمّ معنى الكلمة ، تحاول بناء نسق من القول يعتمد قراءة مبتكرة للنصّ القرآني ، خصوصا مع الجاحظ ، الذي نزعم أنّه قد استطاع أن يقدّم مقاربة كلاميّة تتجاوز الهاجس العقائدي نحو انشغالات تطال الإنسان و المجتمع ، مّما أهّله أن يكون لحظة فارقة في الخطاب الكلامي . قول يطرح جملة من الإشكاليات المعرفيّة ، ربّما مدى احترام هذا القول لخصوصيات القول الكلامي و لحدّه أولى الإشكاليّات . حيث يمكن أن يطرح السؤال التالي: ألا يمكن اعتبار القول بالطبيعة و الإنسان ، خروجا بالكلام عن حدّه [3] ؟

---

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

[2] 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

[3] " الحدّ La définition الحدّ بصفة عامة هو (عمليّة ذهنيّة في تحديد المفهوم الخاص بتصوّر ما) –لالاند Lalande– و الحدّ هو القول الدال على ماهية الشيء ، و هو يؤخذ من الجنس و الفصل ، كحدّ الإنسان بالحيوان الناطق . و الفرق بين الحدّ و التعريف أنّ الأوّل يدلّ على ماهية الشيء و يتركب من الجنس القريب و الفصل النوعي [...] في حين أنّ الثاني لا يقصد منه إلاّ تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها . فكلّ حدّ تعريف و لكن ليس كلّ تعريف حدّا تاما بل قد يكون حدّا ناقصا " سعيد ، جلال الدين ، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفيّة ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، د ط ، 2004 ، ص 148

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

و ما هي الأنساق الكلاميّة التي صدر عنها ؟

و ما هي خصوصيات المقاربة التي يقدمها الجاحظ كنموذج عن القول بالطبائع ؟

محاولتنا ، كما هو بيّن ، تشتغل على ثلاث واجهات ؛ واجهة تأسيسيّة و واجهة تحليليّة و واجهة تأويليّة ؛ أمّا الواجهة الأولى (الواجهة التأسيسيّة) فإن العمل فيها سيتركّز على البحث عن الأسس التي إنبنى عليها القول بالطبائع . و سنحاول أن نتبيّن إن كان القول بالطبائع هو مجرّد " تقرير لمذهب الطبيعيين " [1] كما يقول الشهرستاني وموافقة للفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ [2] ، أم أنّ للنصّ دور و حضور ، وللسياق الكلامي بعض الاعتبار ؟

في الواجهة الثانية (الواجهة التحليليّة) ، الدراسة ستحط رحالها عند النصّ الجاحظي من أجل تحليل الحقل الدلالي[3] الذي اشتغل عليه الجاحظ ، تنزيلا و توظيفا ، 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 و المصرّح به ، نحو المؤمّل و المرجو من القول .

هل قدر المقدمة التبرير ؟

غير أن البدء في التحليل و تفكيك عناصر البحث تستوجب و لا بد ، جملة من التبريرات نضعها بين يدي القارئ ، توضّح الخيارات التي إنبنى عليها مشروعنا ، بدءا بالعنوان ومرورا بالمسار و الطريق التي نسلكها، و انتهاءً بالمنهج و الأسلوب الذي نعتمده .

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

لماذا الطبيعة ؟

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

إذ ماذا يمكن أن نفيد به واقعنا و ما يعيشه من تحدّيات و نحن نغرق في الطبيعة ؟

---

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

[2] ن م ، ص 69

[3] " حقل دلالي Semantic Field : مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسيّة التي تترابط في ما بينها لتؤدي وظيفتها المستقلّة في إطار النظام المفهومي الشامل . و هذا الأخير يتكوّن عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول = =الدلاليّة المتعالقة " إيزوتسو، توشيهيكوIzutsuToshihiko ، **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 ، ص 373

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

ماذا يمكن أن يقدّم بحث في الطبيعة من حلول لأمراض استشرت في مجتمعنا فنالت من دفاعاته و تحصيناته ، حتّى أصبح فضاءً مخترقا ، يعجز أن يحافظ على خصوصيّاته الحضارية و استقلاله السياسي و الاقتصادي و حتّى الفكري ؟

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

لنعترف أنّها اعتراضات وجيهة و محقّة إن نحن بحثنا في الطبيعة و تتبعنا مسارات اشكاليّاتها كما تشعّبت في علم الكلام ضمن ما يصنّف بدقيق الكلام . فالطبيعة اليوم ما عادت أفلاكا و عقولا ، و لا جواهرا و أعراضا ، و إنّما هي قد غدت اليوم أرقاما وأعدادا ورسوما بيانيّة و إحصائيّات . هي اليوم كما يدرسها أبناؤنا في معاهدهم ، قوانين ومعادلات ، تحسب 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 و أفاد بعض الإفادة في إدراك الطبيعة ، إلاّ 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 و بكاءً على أعتاب المنابر ! و نخافها جهلا ، مع أنّنا كنّا الأسبق ، بدليل كتابنا ، من أهدى الطبيعة للإنسان و صالح بينهما . لكنّنا نسينا كل ذلك في جملة ما نسينا من المبادئ والأفكار ، عندما نسينا كيف يُقرأ الكتاب .

لذلك نقول ، تبريرا و تعليلا لاختيارنا الطبيعة كموضوع ؛ إنّ ما نطلبه منها ونبحثه فيها ، ليس ما قاله الفلاسفة و المتكلّمون عنها ، فتلك كانت كلماتهم هم بحسب ما ارتجوا من القول ، و إنّما أردنا أن نقف على منهج القول لديهم وكيف يتحقّق مطلوبه ، و كيف فهمها القوم و بما أفادهم فهمهم ذاك . نحن عندما نقابل واقعنا ، بكل مستوياته ، بواقع ذلك الذي يخالفنا فكرا و عقيدة ، نلمس عمق الهوّة بيننا و تباعد المسافة التي تفصلنا عنه في كل لحظة و حين من الزمن . فقد استطاع الفكر الغربي النهوض من ظلماته عندما عاد إلى الطبيعة وأقام المصالحة معها عبر الاعتراف لها بالمكانة و الوظيفة . فكانت الأداة لترقيه ورخائه . كما أعطته نفاذ البصيرة و الوضوح في أفعاله " وأن يمشي في هذه الحياة مشية الواثق " [1].

فعندما تشوهت فكرة الطبيعة في الفكر الإسلامي وارتفعت كمقابل و مضاد للخالق ، و أقتصر دورها كدليل عليه مثبتة لمكانته في الوجود ، بل و لقدرته التي لا تبلغ الكمال حتّى يسحب من الطبيعة كلّ نظام و كلّ حقيقة ، وكأنّ مشيئة الله تفترض الفوضى . كانت

---

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

الطبيعة هي الضحيّة و من بعدها مفهوم القانون و النظام . ألفاظ ندينها بل ونكفرّها و يغتال الإنسان باسمها إلى يومنا هذا !!!

قانون الطبيعة لا يزال الكثير منّا إلى اليوم يرفع أمامه فتاوى السابقين . إلى اليوم لا نزال نستحي أن نعلن أمام الكلّ أنّنا أخطأنا و أنّنا أسأنا الأدب مع تلك التي منها خلقنا ، وأنّنا لم نحسن قراءتها ولا قراءة دليلها المرشد عليها : القرآن . نعم لم نفهم من القرآن إلاّ أنّه كتاب أحكام و قوانين فرضها الله على العباد . وكأنّ المولى عزّ و جلّ لم ينزّل كتابه إلاّ ليكبّل به العباد . هكذا انحرف بنا الفهم وغالينا في تمجيد الإله ، رياءً وتزلّفا ، و كأنّه يحتاج ذلك منّا ! واخترنا أن تكون الطبيعة و الإنسان والوجود كلّه ، أوّل القرابين التي نقدمها للربّ اعترافا له بالوحدانيّة .

نعم كانت هناك محاولات للإفلات من ذلك القدر و صيحات فزع أطلقها البعض ، لكن برغم كل ما كانت تقدّمه من شواهد وحقائق ، و تشير إليه من مزالق و متاهات مقبلة كقطع الليل المظلمات ، فإن صوت البُهْم كان الأقوى و سوط السلطان كان الأشد . فاختار أهل الكلام الصمت ، طلبا للسلامة ، و أنصاف الحلول ، مداهنة .

من أجل كل ذلك نحن طلبنا الطبيعة اعتذارا لها و اعترافا بها . فهي اليوم ، موقفنا نحن الذي يجب أن يُعلن بكل شجاعة ، قبل أن يغادرنا كلّ الأبناء ، و قبل أن نغادر نحن حواشي الكتاب و يُلقى بنا في أرشيف المكتبات ، كأمّة عصت رسل ربّها فاستحقت العقاب . فالطبيعة قدرنا وهي بيتنا الذي نبنيه في الدنيا لنسكنه في الآخرة . كفانا من أنصاف الحلول و سياسة الترضيات ؛ رضا السلطان و رضا العوام و رضا من يجودون علينا بالقوت . هناك إشكالات كبيرة و كثيرة تتعلق بالطبيعة حضورا و فعلا ، و هي مؤشّرات التطور و محددات الحياة . الطبيعة أصبحت اليوم علوما و مدارس ، و قد كفّت أن تكون فلسفة ومقدّمات . بل أكثر من ذلك و أخطر ، الطبيعة اليوم طبعتان؛ حقيقيّة وافتراضيّة ، و لكلّ أحكامها و قوانينها المتباينة . والذي يزيد في غربتنا ، أن الثانية (الافتراضيّة) آخذت في اكتساح مجال الفعل و الحضور بلغة تداوليّة لم نتقن بعد علاماتها التواصليّة .

الإنسان نفسه أصبح مطالبا أن يطوّر من ذاته شخصيّتين ، و أن يحسن التعامل بهما في نفس الوقت ؛ شخصيّة حقيقية و شخصيّة افتراضية ، الأولى (الحقيقيّة) دورها وحضورها يتضاءل يوما بعد يوما، والثانية (الافتراضيّة) تكتسحه في سلاسة و إغراء . الخطابات التأسيسيّة ، كالخطاب الفلسفي والاجتماعي و النفسي و حتى الديني ، هي ولا بدّ تعيش اليوم أكبر تحدّياتها و أخطر أسئلتها ؛ كيف يمكن بناء قول وتأسيس رؤية يبصر وفقها الإنسان وجوده و يحدد خياراته ؟ فالحدّ ، باعتباره أولى أساسيّات المنطق في المسك بالفكرة و رسم مسارات تشكّلها، ما عاد حاجزا و لا مانعا، يحول دون تداخل التصوّرات و المفاهيم . اللغة ذاتها تثور على علاماتها Les signes[1]، تسخر من قوانين

[1] علامات ، Les signes : " كلّ ظاهرة محسوسة تمكّن من معرفة الشيء أة التعرّف عليه أو التنبؤ به . و هي 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 و متفق على دلالته . و العلامة في الكلام هي اللفظ و فيه يتوحد الدّال و المدلول في علاقة وضعيّة " ، الصدّيق ، يوسف ، المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة ، الدار العربيّة للكتاب ، ط1 ، 1976 ، ص 203

النحو و التركيب ، 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 و يتأسس على فكرة (الاختراق) و إزالة كل الحواجز و الموانع ، التي تفصل وتباعد بين المجتمعات و الأفراد و تمنحهم الخصوصيّة ؛ حواجز المكان و الزمان والخصوصيّة ، حواجز اللغة و العرق و الدين و حتى الجنس . الاجتماعي اليوم يخترق الطبيعي ، و النفسي يقود السلوكي . و الأخطر في المسألة أنّ كلّ ذلك يتم وفق تنزّلات غاية في الإبهار . ذلك أنّ (الافتراضي) يمنح الإنسان من الحرّيّة و الثقة والقدرة ما يفوق الخيال . أوليس هو عالم الخيال !؟

و ليس من شك أنّ منظومتنا القيميّة، تعيش ، اليوم ، أكبر تحدّياتها و أحرج فتراتها ، لكلّ التطاول الذي يمارسه عبث الإنسان ، و رغبته الطفوليّة في أن يكون الحكم في اللعبة ، برغم أنّه لا يعرف من قوانينها إلاّ الشيء القليل ، و لكلّ ذلك الانقطاع و التوقف الذي طال جهد التطوير و التأسيس .

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

الجوهر ما عاد يشغلنا و لن نرتبك إن نفى عنه البعض أعراضه ، و المعدوم 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 إلاّ الكسب! فكل هذه المباحث كما طرقت سابقا ، هي اليوم عوائق في لا شعورنا الجمعي ، تقود العقل و تتحكم في المخيال .

نحتاج اليوم أن نفهم و أن نعود إلى النصّ كي يُفهمنا كيف يكون فعل الإنسان قادرا أن يغيّر واقعه متى أراد ، و أنّ إرادته ملكه هو يصرّفها كيف يشاء ، و أنّ استطاعته هي حق له ، و أن الطبيعة لن تخونه أبدا ولن تحابيه أيضا ، و إن 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 و الحيوان والإنسان ، و حتّى 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 و الفعل . لذلك عبّد له الطريق ، كي تبقى آثاره فلا تزيلها الرمال ، و رفع له الرأس عاليا كي تتعلّق همّته بما وراء العرش .

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

و هل الإنسان سيّد في بيته أم مقيّد الأفعال ؟ ذلك أنّ التصوّر الذي نريده عن الطبيعة و عن الإنسان هو " تصوّر يُحقَّق أكثر مما يُتعقّل " [1]. نريد من الطبيعة أن تكون دليل عزتنا و رفاهة 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 توسلنا 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 ، و النعوت أحكاما نافذة، لذلك نخاف الكلمات و التصنيفات ، وننسى أنّ الكلمات من صنع بني البشر ، نحن من خلق الألفاظ و حدد معالم الأوصاف .

و(الطبائع) كانت من أكثر الكلمات التي حوربت و صودرت في ثقافتنا وفي موروثنا الكلامي على وجه الخصوص. لذلك كان من بين مرامي بحثنا ، النظر في كل تلك المزاعم و التهم و التوظيفات ، لا نظر جدل و محاججة ، وإنّما نظر بنيّة الفهم و إدراك خبايا القول و ما يحيل عليه ، و كيف قرأه من قرأه ، وما ارتجى منه ؟

في المسار و الطريق

ما يفصلنا عن تراثنا ، فيما نحسب ، أكثر من مجرّد أحقاب من الزمن ، و انقطاعات في النسق . نهر قد ارتفع من سوء الفهم ، يكدّر صفوه خيال جمعي عبث بكل رموزه ومحطّاته . تصدّ تدفقه صخور ترسبت في اللاوعي، تشوّه مساراته و تخفي حدوده . لذلك و أمام كلّ ذلك ، نحتاج أن نبني جسورا متينة الأعواد تخترق سحائب خيال قد تشكّل بالقصص و الأماني الخادعة ، و تعلو فوق كل تلك الصخور الخادعة .

نحتاج حيال (الطبائع) أن نتخلّص مما رسمه مؤرخو الفرق من صور مشوّهة عن (أصحاب الطبائع) باعتبارهم مجرّد نقلة عن الزنادقة [2] وما قاله " الطبيعيّون من الفلاسفة"[3]. و أنهم 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 و التدقيق في النصوص ، كانت سياقاته و مرتكزاته وطموحاته ، و هذه هي النقطة الأهم ، تتجاوز المسألة العقديّة نحو حقول معرفية أخرى و أهداف اجتماعيّة حتّى وهذا ما لمسناه خصوص عند الجاحظ لذلك اخترناه نموذجا لقراءتنا .

---

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

[2] " 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 و يثبت أصلين أزليين للعالم : هما النور و الظلمة . ثمّ اتسع المعنى من بعد اتساعا كبيرا حتّى أطلق على كلّ صاحب بجعة و كلّ 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 و الكتّاب " بدوي ، عبد الرحمان ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط 2 ، 1993 ، ص 36 / 37

[3] الشهرستاني ، الملل و النحل ،ج 1 ص 88

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

الفكر البشري ، مهما تنكّرت اليوم السياسات و الإيديولوجيّات ، حبل في الوجود قد مدّه الإنسان بجهده ، به يرتقي صعودا و يزداد سطوة و حضورا . والحبل إذا دقّقت فيه النظر ستجد أن العُقَدَ فيه كثيرة متعدّدة . في بعض الأزمان متتابعة ، توشي ما كان فيه من انقطاع و تنكّب . فكثيرة هي تلك الفترات التي أساء الإنسان الشدّ حتّى قطع حباله التي تقود خطاه ، فتاه سيره في بيداء الظلام والظلم و العدوان . و رجعت به الخطى إلى الوراء ، ربما لعقود من الزمن ، أو أوقفته عاجزا لا يقدر على الحراك . لكن كان و لابد أن يمسك بطرفي الحبل فيكون عقد ، منه يواصل بفكره ترقيه في الحياة . القطع و العقد و إن تتابع في الأزمان الفارطة ، فإنّه و منذ أحقاب يسيرة ، يبدو و كأنّ الإنسان خطاه تثبت وشدّ الحبل يستقيم ، فالانقطاع قد قلّ و الفكر يرتقي صعودا و سطوة 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 و الظلم والاعتداء قد غدت شيم الإنسان ، " طبع ثان " كأنّه يرتجيه !

لذلك عدنا إلى الفلسفة اليونانيّة منذ فلاسفتها الأول و بالتحديد ، كانت انطلاقتنا مع (القبل– سقراطيون) - طاليس و انكسيمندرس و انكسيمينس- كي نبدأ القصة معهم ، كيف كان (التفسير) بداية خطوات الإنسان و ثورته على مخاوفه و طموحه 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 و حضور الآلهة فيه ؟ وتلك مرحلة رأينا جدوى البدء بها لأنّها مثّلت أولى خطوات الإنسان نحو (قول الطبيعة) و التواصل معها بغير لغة الخضوع و الاستجداء . و كانت أيضا مرحلة بداية تشكّل الوعي لدى الإنسان بارتباطه و ضرورة أن تكون له علائق بما يحيط به .

(النظريّة الذريّة) كان و لا بد أن نتوقف عندها ، كي نجلّي بعض دقائقها ، لكلّ الثقل والتأثير الذي مارسته في الخطاب الفلسفي اليوناني و في الثقافة الإسلاميّة ، و لدورها البارز في توجيه وتحديد معالم الخطاب الكلامي . فنحن نعلم ، و سنبيّن ذلك لاحقا ، أنّ النظريّة الذّرّيّة 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 و إن كانوا من الأصحاب . النظريّة الذريّة من الرسوخ في الكلام الإسلامي و من التأثير ما يجعل الرجوع إليها و التوقف عندها في كلّ محاولة بحثيّة لا يعدّ نقيصة .

الفهم و التفسير لم يكن سوى خطوة أولى نحو" العلم بأمر الطبيعة (الذي يعني عند أرسطو) تلخيص أمور مبادئها " [1] . البحث في الأسباب و العلل أصبح الشاغل اليوم من أجل تأسيس النظام في الكون . هذا التطور في التعامل مع الطبيعة هو الذي ارتقى بها كي تكون المثال و الشاهد لبني الإنسان في بناء مجتمعه و تأسيس قوله حتّى . وأن يكون هو السيّد و المقياس في كل شيء . سقراط و أفلاطون و أرسطو ، كانوا الأدلّاء في تلك الحقبة . أرسطو كان و لا 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 المَظالّ " [2] كما يسمّيهم الشهرستاني ، لا يخفى على باحث . و لسنا نزعم الإتيان بالجديد من وراء التوقف عند الرواقيّة ، و إنّما أردنا الإمساك بالخيط الناظم لأصحاب الطبائع باعتبار الرواقيّة من بين المرتكزات الأكثر حضورا و تأثيرا في النسق الفكري الذي قاد خطاهم و صوّب اتجاههم بدأ من مقاتل المجسمّ الأكبر و انتهاء بالجاحظ ، الجبري الحرّ .

الخطاب الفلسفي مع الإخوة الأعداء (الأبيقوريّة و الرواقيّة) ، كان اشتغاله على الطبيعة نوعا من الالتزام بقضيّة الإنسان طلبا لسعادته و فضيلته .

تلك كانت الأصوات التي ارتفع صداها بين أرجاء القرية و أذكت النّار التي أوقدها النصّ في النفوس و العقول ، و قادت فتية من القوم أن يكون لهم نوع من القول غير الذي ألفه الكلّ و أن يأووا إلى الكهف.

غير أنّ الحبال التي استلّتها يد اليونان ، و أحكمت لفّها يد من جاءوا بعدهم ممن هبت عليهم رياح من المشرق لطّفت جفاء مناخ بني اليونان (المرحلة الهيلينستية)، ما كانت وحدها لتقيم 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 و أرهق به . لذلك كان لزاما أن نعود نحن إلى النصّ في لحظات تشكله الأولى ، قبل أن تحمله الرماح على أسنّتها ، و قبل أن يثقّل بحواشي الرجال . فالنصّ قد قال كلمته حيال الطبيعة والوجود عموما ، منذ لحظات تنزّله الأولى ، و أحال على الطبيعة و إن لم يذكرها بالاسم وطبع على قلوب الكافرين و المعتدين و على قلب كلّ متكبّر جبّار ، فإذا هم لا يؤمنون و لا يعلمون و لا يسمعون و لا حتّى يفقهون . القرآن اكتفى بذلك ليفسح الطريق للجبال كي تمر مرّ السحاب[3] ، وللريح كي تغدوا و تروح[4] ، حتّى الصبح تنفّس في الكتاب[5] ، والرعد

---

[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

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

[3] قال تعالى { **وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مّر السحاب صنع الله الذي أتقن كلّ شيء انه خبير بما تفعلون** } النمل ، 90

[4] قال تعالى : { **ولسليمان الريح غدوّها شهر ورواحها شهر** } سبأ ، 12

[5] قال تعالى : {**والصّبح إذا تنفّس** } التكوير ، 18

سبّح بحمده[1] ، و النحل أشركه الخالق بالوحي[2] . حركة بناها النص في الوجود حتّى لكأنّ الطبيعة غير الطبيعة التي يعرفها الأعرابي . ما عادت تلك المخيفة و لا القاهرة لكبريائه ، فقد أفسحت له المجال كي يحمل الأمانة[3] اعترافا بفضله و سلطانه عليها .
لكن يبدو أنّ للسياسة و للسياسيين خططا أخرى و أولويّات مغايرة ، فقد صرفت النّاس عن كلّ ذلك وأنستهم كتابهم ، فراحوا يذبحون على أعتاب الإله كلَّ ما خلق ، و كأنّه إله اليهود يعشق رائحة الشواء ويطرب لاحتراق العود . بعض الكلام و قد امتدّت يده إلى النص ملطّخة بالدماء ، كان و لا بد أن يحمّله وزر دماء الأبرياء ، و أن يصيّره سيفا في يد الجند و صولجانا في يد السلطان ، لذلك احتجنا أن نقف عند من كانوا أوّل من خرج عن السرب و أعلن العصيان .
ربّما كنا نبالغ فيما نحكي , و ننساب خلف الصور ، نطرب لوقع الكلمات ، وجميل الصور غير أن الأمر جدّ و الخطب جلل . فما عاشه الفكر الإسلامي في تلك الفترة الحاسمة من تاريخه ، و ما شهده المجتمع من تقلّبات و ما عرفه من تجاذبات ، كانت جدّ حاسمة في تشكيل العقل الإسلامي و رسم 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 و قد أغفل شروط الزمان و المكان و لم 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 و حتى المتأخرة منها لا يمثّل سوى بعض المواقف التي خالف فيها جموع المعتزلة و تابع فيها أستاذه النظّام ((160هـ / 231 هـ) و من اختاروا قوله في الطبائع . و بالتالي فالرجل تابع غير مبتكر إلاّ لبعض التأليف من القول . حتّى أنّ الكثير من المعاصرين رأوا أن لا يتعرضوا له البتّة كخط معتبر في الاعتزال [4] . موقف الكثير من المستشرقين المهوّن لدور الجاحظ في الكلام الإسلامي ، ربّما كان له تأثير أيضا . أهل الأدب سريعا ما تلقّفوا الرجل و بنوا حوله الأسوار، و جعلوه كعبة حجّهم ، و حلقة بابهم . لذلك قلنا إنّها جرأة فيها بعض المغامرة، لكنّها ، مع كلّ ذلك و برغمه ، تصدر عن ثقة تامة أنّ ما مثّله الجاحظ و ما يمكن أنّ يمثّله بالنسبة لنا اليوم هو فارق في جوهر النصّ ، لا مجرّد حاشية أسفل المتن .

---

[1] قال تعالى : {**ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته** } الرعد ، 14
[2] قال تعالى : {**وأوحى ربّك إلى النّحل أن اتّخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر وممّا يعرشون** } النحل ، 68
[3] قال تعالى : { **إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**} الأحزاب ، 72
[4] 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

و كيف لا يكون كذلك و قد أُورث السيادة ، فقد نشأ أسلافه في بيت رئاسة وبين قوم كان لهم " نسء الشهور في الجاهليّة " [1].

فـــ (الجاحظ) وصف كان يراد منه استنقاص شأنه، ثمّ غدا علامة على النبوغ و الرئاسة في الأدب . أمّا اسمه بالكامل فهو " أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة ، الليثي الكناني ، و قد زعم بعض الرواة أنّه كان مولى لأبي القَلَمَّس عمرو بن قِلَع الفُقَيْمِي النَّسَّاء " [2]. و الاختلاف الكبير الذي نجده في تاريخ مولده (قيل 150، و قيل 159 ، وقيل 160 ، و قيل 163) في مقابل الإجماع على تاريخ وفاته (255 هـ / 868 م) تبيّن كيف كانت بدايات الرجل خاملة ، فقد نشأ في عائلة فقيرة و قد امتهن بيع السمك لكن استطاعت (الكراريس) ، التي عيّرته بها أمّه أن ترتفع به ، حتّى سارت الركبان بكتبه و رسائله . وقد أهداه كلّ ذلك إلى جانب رغد العيش ، عداوات ، يبدو أنّه كان يطرب لها و يسترزق منها . لذلك فالجاحظ الذي نبعث في بحثنا ، و الذي 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 و يبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء و نقيضه " [3] . 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 " [4] .

البغدادي (ت 429هـ / 1037 م) 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 و ما عاد قوله حجّة في الدين . الشهرستاني(479 – 548هـ) ، مثلا ، لا يجد حرجا أن يقول إنّه " كان من فضلاء المعتزلة و المصنفين لهم . و قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة ، وخلط وروّج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة ، و حسن براعته اللطيفة . وكان في أيّام المعتصم والمتوكل وانفرد عن أصحابه بمسائل " [5] .

تلك كانت البداية ، بعض المسائل بها انفرد عن الصحب . لكن تدقيق النظر في تلك المسائل وما أفضت إليه من مواقف و خيارات في القول و سياسات في النظر ، جعلتنا

---

[1] السندوبي ، حسن ، **أدب الجاحظ** ، المكتبة التجاريّة الكبرى ، القاهرة ، ط 1 ، 1931 ، ص 10

[2] السندوبي ، حسن ، **أدب الجاحظ** ، ص 10

[3] ابن قتيبة ، أبي محمد عبد الله بن مسلم ، **تأويل مختلف الحديث و الرد 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 ، ص 142

[4] البغدادي ، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد ، **الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم** ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، مكتبة ابن سينا ، القاهرة ، د ط ، دت ، ص 154

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

نعود إلى المدوّنة الجاحظية بأدوات بحث و تنقيب غير التي اعتدنا ، فالجاحظ ألفنا أن نقرأه مغمضي العينين ، نستعذب وقع الكلمات في الآذان ، فإذا الرجل غير الذي نعلم ، و إذا البسمة و الطرفة أستار قد أسدلها على ما كان يرتجي من مجالسة البخلاء واللصوص و الخصيان ، و إذا الحيوان ركوبه إلى بني الإنسان .

لفظة (الطبائع) و قد تتبعناها في مجمل ما كتب و وصل إلينا ، كانت مشبعة بالمعاني . و القول بالطبائع عنده ما كان مجرد نسخ لدرس أحسن هضمه ، و إنّما تعهّد فلاح لبذرة أدرك بفطنته وفراسته طيب منبتها . فالجاحظ و إن تابع شيوخه فيما قالوا ، إلاّ أنّنا نزعم أنّه أحسن استنبات الفكرة في العقل وأوجد لها للنفس طريقا ، بما أحدث من مبتكر القول و مبتدع الطريقة ، فبلغ بها ما أراد .

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

في المنهج و الأسلوب

والجاحظ الذي نبعث هو عينه ، لا ذاك لا الذي صوّره الأعداء أو الذي زيّنه الأصحاب. و فك 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 و الكلام و كان بينهما النصّ القرآني . لذلك كان المنهج التاريخي، الذي يعتمد الوصف و التحليل و النقد و لا يكتفي بمجرد البحث في التسلسل التاريخي ، حاضرا و لا بد ، نفهم من خلال دروسه وآلياته ، وقع الزمان على الكلام و الأفكار وحتّى مواقف الرجال . فنحن قد تتبعنا أحقابا من الزمان مديدة ، وجلنا أقطارا عديدة ، ما بين أراضي اليونان وبصرة و بغداد ، و دخلنا قصورا و بيوتا و أسواقا فكان لزاما علينا أن نحادث التاريخ بلغته و أن نبوّئ الفكرة لحظتها و الرجال واقعهم و زمانهم . فكثير هي تلك الدراسات التي أنطقت الرجال بما تشتهيه هي من القول ، و أوّلت العبارة بما تعرفه هي من المعاني . الإحاطة باللحظة التي نتحدث عنها ، و شروط الزمان و المكان في القول و حدوده ، عاصمة لبحثنا أن يكون مطيّة الأهواء والأمنيات . و تتبّع خطو التاريخ يفتح أبصارنا حتما على مناهج الاستقراء . فالأفكار و الأقوال هي كما الزهور مبثوثة على حواشي طرقات التاريخ ، فأنت تحتاج إذا كنت تبحث عن طيب العطر أن تجمّع ما تشابه و تعمل الفكر فيما تلاحق ، حتّى تفهم وتستمتع بجمال كل المشهد . فما قيل حول الطبيعة و الطبائع ، وما خطّه شيخنا ، كثير و كثير جدا و هو مبثوث متفرق بين طيّات الكتب ، لم

يسلم من الأهواء والأغراض . لذلك فاستقراء و تتبّع القول الواحد من الأفواه العديدة ، و متابعة الفكرة في مراحلها ، و النظر إلى الواقعة من زوايا مختلفة ، كلّ ذلك كفيل بأن يمدّ ريشتنا بجميل الألوان ما به نرسم ما يطمئنّ له العقل و لا تستقبحه العين .
وعلى عكس المنهج الاستقرائي الذي ينطلق من الجزء إلى الكل ، فإنّ الدرس البنيوي يعلّمنا ، أنّ الأقوال والأفكار ما هي بحجر صلد و لا صليد و إنما هي فتاتات قد تجمّعت، وأعواد قد انتظمت ، يفضي السابق منها على اللاحق ، فعلا لا ينقطع البتّة . لذلك كان المنهج البنيويّ معولا نفكّك القول به لنغوص في خفايا اللفظة ، و الفكرة على ما تنبني و تتأسس . فالفكرة ، حتّى القولة المفردة ، هي انتظام عناصر متفاعلة فيما بينها ، لذلك فمجاوزة الكلّي نحو أجزائه ، طريق نفهم بها كيف تتعالى الأنساق و تنتظم الأفكار و تتباين فيما بينها .
كما أفدنا كثيرا من مناهج العلوم الإنسانية ، خصوصا الإضاءات التي يقدمها لنا كلّ من علم الاجتماع و علم النفس ، فقد فتحا لنا آفاقا من النظر ، حالت دوننا و الانسياق وراء خداع الكلمات والألفاظ في كثير من المناسبات . فاستحضار الواقع الاجتماعي و النفسي و قراءة القول و الشخصيّة على ضوئهما ، مفيد جدا في بناء تصوّرات و تقديم تأويلات تحترم شروط البحث العلمي النز

نظرة فيما سبق

ما كتب حول (الطبيعة و الطبائع) بحر من المداد و رمال 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 و هي 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 و بينها. و قد عاش الإنسان أحقابا مديدة خاضعا لجبروت الطبيعة ، مستكينا أمام فعلها الذي لا يفهمه و لا يقدر على مواجهته .
من أجل كل ذلك و بسببه ، فإنّ النظر و السؤال حول الطبيعة خاضت فيه كلّ الفلسفات وأشارت إليه كلّ الديانات . فكلّ من خطّ بالقلم أو على الرمل ألقى أحجاره و أصدافه قد قال بعض القول حول الطبيعة . موضوعنا ، نفسه ، برغم الحدود التي وضعناها له والضوابط التي ألزمنا أنفسنا عدم مجاوزتها ، كان مدّ البصر فيه فسيحا ، و لولا وضوح الرؤية و حسن بيان المقصد لتاهت منّا الخطى .
فنحن منذ البدء كنّا على بيّنة من أمرنا أنّنا لا نؤرّخ للمسألة في الفلسفة و الكلام ، لذلك لم نتوقّف عند كلّ المحطّات، و لم نتعب القارئ بالتعمّق في كل ما قيل خصوصا إذا كان ذلك ممّا اشتهر من القول . فأكثرنا التلميح و الإشارة ، حتّى لا نبتعد عن مقصدنا وأهداف بحثنا . و اكتفينا فيما ننقل بتلك الفصول التي نحسب أنّها مثّلت المسارات التي قادت الفكر، و الفكر الكلامي على وجه الخصوص ، نحو تلك الحقول التي ألقى فيها بذوره . فعند تلك

المواضع بالضبط أردنا أن نعمل معاولنا بحثا عن الأسباب والمنعرجات التي قادت الفكر الكلامي الباكر نحو تلك المسارات ، وما هي المدارس و التوجّهات التي أبّر بها نخله ؟

الفكر الكلامي الباكر ، ذاته ، لم نتوقف عند كلّ مدارسه و تيّاراته ، نحن فقط استللنا من النسج بعض الخيوط ، نزعم أنّها مثّلت رؤية مغايرة و قراءة مستطرفة في حينها ، لجملة من الأسباب و المقاصد حاولنا جهدنا أن نبيّنها . ثمّ من تلك الخيوط اخترنا الجاحظ ، خيطا متينا ، و قد أبنّا سابقا أسباب اختيارنا له .
لكن حتّى مع كلّ هذه الضوابط و الحدود ، فإنّنا قد أشرفنا على كثبان قد ارتفعت . فإذا ذهبت تبحث عن الجاحظ الأديب ، فسوقك عامرة و مطلبك وفير ، فالرجل محط الرحال. لكن لمّا كان أهل الأدب يرون الرجل حلقة بابهم فقد أغفلوا ، قصدا و جهلا ، الجانب العقدي من فكره ، و لم تكن الحجّة لتعوزهم ، أقواها دليلا أنّ مصنّفاته ذات المنزع العقدي الصرف قد ضاعت إلاّ القليل النادر . لذلك فإنّ كل ما كُتب حول الجاحظ من منظور أولي الأدب ، لم نتوقف عنده كثيرا إلاّ بعض الدراسات والبحوث أثبتناها في سياق الحديث .
البحث الوحيد ، بحسب ما اطلعنا عليه ، الذي أطلنا الوقوف عنده و نظنّ 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 و الفلسفيّة في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**) للدكتور عبد الحكيم راضي[1]. فالكتاب و إن كان في مجال الأدب يتحرّك ولمقاصد أدبيّة يصبوا ، " الجهد النقدي عند الجاحظ " ، إلاّ 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 و التكييف العقدي) . فالباحث قد تفطّن إلى الدور إلى الذي لعبه مفهوم الطبع ، كما فهمه الجاحظ ، في بناء تصوّرات مبتكرة أثّرت في واقعه المعرفي و خطّت طريقا واضحا لمن جاء بعده ، حتّى أولئك الذين أنكروا عليه عقيدته . فطبائع الجاحظ " المكيّفة دينيّا " كان لها كبير الأثر في خياراته . و تلك مسألة استطاع الباحث أن يدلّل عليها و أن 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 و فتحت لنا أنهجا ما كنا نحسب أنّ الطبائع ترتادها ، و خصوصا مسألة تشكّل (مفهوم البيان) التي حاولنا جهدنا أن نمنحها حظّها الكامل من التدليل و أن نشدّها بخيوط من التحليل تصلها بالبدايات الأولى لتشكّل الخطاب داخل الثقافة الإسلاميّة .

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

غيرها من الدراسات التي أغرت بتناول النزعة الكلاميّة و المنحى 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 و لا استبصار . فكانوا كحاطب ليل فيما يتعلّق بالجانب العقدي للجاحظ . و قد 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 و آثارها " . و هو منذ البداية يتنبّه أنّ " فكرة الطبع و الطبائع قد أثارت ضجة في الفكر الاعتزالي و تطلّبت ردودا داخل المدرسة الاعتزاليّة نفسها " [1] ، الدراسة و منذ المقدّمة تشير إلى مكانة الجاحظ في علم الكلام و تقرّ له بالمكانة و هو ما نتفق معه كلّ الاتفاق ، و نرى بحثنا تدعيما لهذا الخط في البحوث والدراسات . و الدكتور بلقاسم بن حسن قد أجاد التوقّف و التنقيب عن مواقف الجاحظ العقائديّة ، غير أنّ ما باعد بيننا ونحسب أنّه منح بحثنا بعض الخصوصيّة ، و لا نقول التميّز ، أنّ الباحث قد بقي سجين النظرة المذهبيّة في تعامله مع الجاحظ ، مع أنّنا نعلم جيّدا أنّ المذهبيّة بالمعنى الذي نفهمه من الكلمة و نستعمله فيها ، مرحلة متأخّرة بعض الشيء ، وهي بالأساس من تكريس مؤرخي الفرق . صحيح الجاحظ كرّس جهده وقلمه لخدمة الخط الاعتزالي في الكلام و نافح عن القوم و باه بهم حتّى أنطق الأغيار (ابن الراوندي : فضيحة المعتزلة) . لكن ، وكما يعلم المدقّقون في الجاحظ ، فمع كونه صاحب خط في الاعتزال (الجاحظيّة) ، فإنّه كان على تلك الضفة التي تعالت فيها الأمواج و كثر الزبد على شطآنها ، مما أربك و أحرج جموع المعتزلة ، فما اعتزلوه وما أراد ، كما فعل شيخهم الأول واصل بن عطاء (80 - 131 هـ / 699 - 740 م) مع شيخه الحسن البصري (ت 110 هـ / 728 م) ، و إنّما لاحقته فتاوى التكفير وحجج الإدانة . و خصوصا في بدعة أصحاب هذه الضفة ؛ قولهم بالطبائع .

فطبائع الجاحظ كما سنبيّن في بحثنا ، خروج عن الإجماع و تدعيم لمواقف ثلوت الأرق في التيّار الاعتزالي [إبراهيم بن سيّار النظام (160هـ / 231 هـ) و معمّر بن عبد السلمي (ت 215 هـ) وثمامة بن أشرس (ت 213 هـ)] . و أكثر من ذلك توظيف 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 ، و ذلك مطبّ وقع فيه الكثيرون . والجاحظ نفسه يتحمّل الوزر الأكبر. فقد كانت شخصيّته المشاكسة و مساره المتعرّج ، من

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

بين الأسباب التي ، و لئن حفظت عليه الرأس بين الكتفين حينها ، إلاّ أنّها أهدته من المنتقدين أشدّهم خصومة .

و نحن نزعم أنّ كلّ ذلك لم يكن في المشروع الجاحظي سوى بعض (استطرادات) أُغرم بها الشيخ ووظفها لغاية في نفس يعقوب . و لا يسمح المجال هنا أن نتوسّع في بيان دواعي كل ذلك لأنّنا ، و عيا 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 ، و خبايا الشخصيّة الجاحظيّة. لذلك نكتفي هنا بالقول ، تعقيبا على السياقات التي ألزم بها الدكتور بلقاسم بن حسن نفسه و قد كان في غنى عنها ، نعم الجاحظ كان له حضور بارز و صوت مسموع في المجال السياسي و كانت له مواقف و مناصرات يطغى عليها في كثير من الأحيان التوجه البراغماتي ، غير أنّ التدقيق في المدوّنة الجاحظية في كلّيتها ، يجعلنا نطمئنّ إلى القول بأنّ الهمّ المعرفي و التأسيس 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 ". و لم يفت الباحث أن ينبّهنا أنّ مسألة الطبائع من الأهميّة بمكان عند الجاحظ " فمن آثاره ما خصصه لها مباشرة و منها ما جعله تطبيقا لرأيه في الطبائع ، و أوضح مؤلف على ذلك كتاب الحيوان "[1] . و قد 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 و الأدب .

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

- هل القول بالطبائع كان قولا عارضا أم قادت إليه إشكاليّات و أسئلة حارقة ؟
- و ما هي أجوبة القوم و خصوصا الجاحظ عن جملة الإشكاليّات التي استتبعت القول بالطبائع ؟

وهذا التمشّي هو الذي حالت دونه بالنسبة لبحث الدكتور بلقاسم ، جملة الخيارات المنهجية التي إنبنى عليها ، والتي و لئن أفادته في تفكيك القول الجاحظي إلاّ أنّها لم تمدّه بخيوط بها يعيد نسج الكساء . فبقي المشروع الجاحظي مجرد مجموعة من المواقف و الآراء المتفرقة . مع ذلك ، يمكننا أن نعلن في اطمئنان كبير أنّ (الفكر العقدي عند

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

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 و أفادتنا 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 . و قد 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 . و من لا يستطيع فعل ذلك و هو ينطلق من مدونة حسن حنفي ؟ ! وربما هذا ما جعل التأسيس الإبستيمولوجي للطبائع داخل الفكر الكلامي يتأخر في الموقع ، و كان العكس أولى . صحيح الباحثة أحسنت تتبع مسارات القول بالطبائع و جملة المنطلقات التي أطّرت مختلف المواقف ، غير أنّها أغفلت الرجال، وقد أربك ذلك البحث بعض الإرباك . فالقول و لا بد أن يشدّ إلى حلقاته بين الحين و الآخر . الدكتورة يُمنى لم تشتغل مباشرة على المدوّنة الكلاميّة ، فباستثناء ابن حزم و الجويني (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 و ثمانين صفحة إلاّ على حنفي و التيزيني ومروّة و الجابري و باشلار وسارتر و غيرهم غياب (النصّ) داخل البحث نقيصة لا يُغني عنها في شيء الاتكاء على أسماء بارزة في مجال البحث والتأويل ، و لا يسترها ثوريّة الخطاب ، مهما تعالت صيحاته . نحن لا ننكر أنّنا نستلهم الكثير من ذلك الهمّ الذي أرّق الباحثة ، غير أنّنا قد وجهنا (ثورتنا) نحو مزيد من الحفر والتدقيق في النصوص حيث أطلنا الوقوف عند محطّات يتهيّبها الكثيرون من أجل قراءة دلاليّة توظف 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 ، و ذاك ما زاد في عزمنا أن نتدارك ببحثنا ثغرة و أن نضيف إلى ثوريّة الموقف ثوريّة القراءة و التحليل .
طبعا اختيارنا على هذه النماذج الثلاث في قراءة (ما سبق) لا يعني أنّه لا يوجد غيرها يستحق التوقف و بعض المراجعة . النماذج الثلاث ، في تقديرنا ، مثّلت التيّارات الكبرى التي تعاملت مع الموضوع ونظرت فيه . وإلاّ ففيما خطّه السابقون بدءا بكتب الفرق والتأريخ للفلسفة و الكلام و صولا إلى الدراسات المعاصرة في علم الكلام ، الكثير و الكثير جدا مما يستفاد منه ، و يمكن اعتماده للبناء و التأسيس . كذلك كلّ تلك المشاريع التي قُدّمت طيلة العقود الأخيرة ، على اختلاف منطلقاتها و مقاصدها و آليات اشتغالها ، قد أفادت الفكر الإسلامي بما قدّمته من إجابات و إيضاحات . أو حتّى بما أثارته من

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

إشكاليّات و مشاكسات . الفكر يحتاج ويطلب كلّ زوايا النظر ، مهما تباعدت، و تراثنا من الثراء ما يقبل كلّ جهد ويسع كلّ مخالف .
هل أحسنا الاختزال و التعبير أم أنّ المسألة تستحق بعض التفصيل ؟
لا أظن ففي اللاحق من القول الكثير من التفصيل نرجو أن نكون قد وفّقنا فيه و التزمنا جانب الحجة و سطوة الدليل .

خطة البحث

ولأنّنا أردنا لبحثنا أن يكون مجاوزة (لكلّ ما سبق) ، لا إدّعاء و مفاخرة ، فنحن لا نخجل أن نقرّ بأنّ بضاعتنا مزجاة و خطواتنا لا تزال في مجال البحث و التأليف متعثّرة، و إنّما هو طموح (قزم يقف على كتفي عملاق) يرجو أن يبلغ بصره في المدى أبعد ممّا رآه العملاق . لذلك دقّقنا النظر و قلّبنا الفكرة بحثا عن الإشكال و السؤال الدقيق الذي ننطلق منه . فالجواب الصحيح هو مشروط و لا بد بسؤال ذكي ، كذا يعلّمنا الدرس الفلسفي .

من أجل كلّ ذلك انقسم بحثنا إلى مقدمة و ثلاثة أبواب و خاتمة ؛ المقدمة و لا بد هي تأطير للموضوع وتبرير لمساراته و اختياراته ، و الجاحظ كان أهمّ الخيارات لذلك كان هناك السؤال : **لماذا الجاحظ ؟** قادنا بدوره للحديث عن **المنهج و الأسلوب** ، الذي أسلمنا إلى **ما سبق** ، وقفة للنقد و التثمين ، و ما 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 و تجلّيات الصورة الرسميّة و المصادق عليها عن الطبيعة كما بدأت تستقرّ في الكلام الإسلامي و عنوانها القول بالجزء الذي لا يتجزأ . و لأنّنا فعل الترسيم والتثبيت ذاك نشاكس ، احتجنا أن نأخذ قارئنا ، عبر آلة الزمن ، إلى أرض اليونان زمان أن كانت تبني لبني البشر العقل و تضع لهم قواعد الفكر فكان الباب الأول (الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة) ، بحث في المرتكزات و رياح التأثير كيف تسقط عن الأشجار بعض أوراقها و تلقّح للبستان زهوره . فتتبعنا فيه ، بقدر ما سمح به المجال و أسعفنا الزوّاد ، كيف تنبّه (القبل – سقراطيون) للطبيعة ، و كيف 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 و الغائيّة في الصميم ، طبعا من وجهة نظر أرسطو . و كما تعوّدنا في الدرس الفلسفي فإنّ أرسطو ، كأشهر ناقد للفكر البشري ، كان و لا بد أن يحضر معه معلّميه ؛ سقراط وأفلاطون . الباب أغلقناه على ضجيج تلك الخصومة التي كانت ولا تزال بين الأبيقوريين و الرواقيين (الإخوة الأعداء) .

تلك كانت خطوتنا الأولى نحو ضبط السؤال و فهم الإشكال . الخطوة الثانية عنوانها كان (الطبيعة من النص إلى الكلام) باب ثان فتحناه على النصّ و تتبعنا 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 ، و اشتغال على النصّ القرآني من أجلّ استنطاق اللفظة و اللحظة ، 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 و التوظيف) ما احتاج إلى مطالب لكي يدلّل على مقرّراته ، فالفصل الأوّل قد كفاه شرّ المطالب ، و ذلك 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 و الجاحظ نموذجها الأبرز و بريقها 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 و انفتاحهم الجسور 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) و فيه نحط الرحال عند النموذج الأبرز والأشد تأثيرا و توظيفا لمفهوم الطبائع لا في الكلام الإسلامي فقط وإنّما في عموم الفكر الإسلامي . لذلك جاء الباب زاخرا بالحياة والتفاصيل ؛ بعد التمهيد تناول الفصل الأول (الذات و المفهوم) . و لأنّ 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 و خصائصه) ، كلّ عنصر استقلّ بمطلب . الفصل الثاني والأخير في الأطروحة كان البحث فيه عن (تجلّيات المفهوم) و ذلك من خلال مبحثين أوّلهما تناول (نظريّة المعنى) فتّشنا في مطلبه الأوّل عن تجليات المفهوم داخل (البيان) و في المطلب الثاني عن تمظهرات المفهوم من خلال نظريّة (الإعجاز) التي قال بها الجاحظ . نفس التمشّي اعتمدناه في المبحث الثاني حيث قمنا بقراءة تأويليّة لــ (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 و لا بد أن نجمع ما تبعثر من القول و أن 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 و ما نرتجي و نأمل أن يقود إليه عملنا . وكما هو متعارف عليه فقد ذيّلنا بحثنا بمجموعة من الفهارس (فهرس الآيات القرآنيّة / فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ / فهرس المصطلحات و المفاهيم / 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 و المشورة . فإن كان العمل ممّا يسر الناظرين ، فذلك فضل من الله و منّة نسأله سبحانه أن ينفعنا به في الدارين ، و إن كانت الخطى قد تعثّرت ، فالله قد تكفّل بجبر خاطر المجتهد و عند أساتذتنا من النصح و التوجيه ما يهدينا سواء السبيل .

و الله وليّ التوفيق و هو 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 و لا البحث في النشأة و التطوّر . فتلك مسائل ، على كثرة الأخذ و الردّ فيها ، و تباين الآراء و القراءات التي تصل إلى حد التعارض والتقابل ، فإنّها و لا شك لدارس علم الكلام ، من المعلوم من الكلام بالضرورة ، و ليس يُرتجى من الخوض فيها هنا ، إلاّ إثقال المتن و إطالة الأسفار .

فسواء أكان (الكلام) استجابة تفاعليّة مع كلّ ما جاء في النصّ من حقائق و تصوّرات و ما أثاره من إشكاليات ، أو استجابة دفاعيّة عن النصّ و عن الدين عموما ضد المبتدعة و المخالفين . أو كان حراكا اجتماعيا و سياسيا يؤسّس للخضوع و المهادنة ، أو يبني الثورة في النفوس و العقول . 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 و لابد متزامنة مع تشكّل النص والدين قول يمكن الركون إليه ، لكن التمادي في ذلك و اعتبار أنّ " الحياة الإسلاميّة كلّها ليست سوى التفسير القرآني : فمن النظر في قوانين القرآن العمليّة نشأ الفقه . و من النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام . و من النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد و التصوّف و الأخلاق . و من النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة و من النظر فيه كلغة إلهيّة نشأت علوم اللغة ... إلخ . و تطوّر العلوم الإسلاميّة جميعها إنّما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق : في النطاق القرآني نشأت ، و فيه نضجت و ترعرعت، و فيه تطوّرت ، و واجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوئه " [1] ، قول لا يمكن الانطلاق منه و الأخذ به . غير أنّ استراتيجيّات القول التي اعتمدها النص القرآني ؛ كالحوار و السؤال و الجواب و القصص والتبكيت ، و غيرها من طرق التعبير ، كانت حاضرة بكثافة وفاعليّة في بنية النص . ممّا يسمح لنا بالتصريح بكل ثقة أنّ القرآن كان خطابا جداليّا بامتياز . وبالتالي قد أسهم و لا بد في تشييد أرضيّة نفسيّة و حركيّة 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 و للدين الجديد ، وأنّ الصمت المطبق كان يلفّهم حيال أشغال الهدم و التشييد التي كان النص جادا فيها .

و لئن كانت نوايا كل تلك المزاعم حسنة إلاّ أنّها للأسف تصادم منطق الأشياء و تعارض حتّى النصوص التي تقدّم الكثير من الأدلّة التي نجدها مقنعة في قراءة كل تلك الحوارات التي كانت تدور بين الرسول صلى الله عليه و سلّم و أصحابه ، أو بينه وبين المخالفين،

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

كنوع من الجدل و الخوض في الكلام . أسئلة صحابة الرسول صلى الله عليه و سلّم والمخالفين كذلك ، و التي 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 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] ؟

و ما هي الأهداف و المرامي التي كانت تقود خطى المتكلّمين ؟

و بعبارة العلاّف(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 ، و كان التنبيه و الردّ هاجسا متحكّما في المقالات من أجل الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين . الكلام يتنزّل إذن ضمن مناخ يسوده الخوف والارتعاب من الاختلاف والخروج و لا سبيل للنجاة إلاّ بالفصل والتمييز و التبصير في الدين . الفهارس (وليكن كتاب مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين للأشعري نموذجا) كافية فيما نحسب لإبراز ذلك الهاجس المؤرق الذي استهلّ الكلام الاشتغال عليه ؛ إنّه هاجس الاختلاف و الخروج ، الذي أصبح اليوم عنوان حركة المجتمع و خصيصة القول فيه . فالموقف والاستجابة النفسيّة لما بات يطبع المجتمع بطابعه ، هو بالتحديد المحرّك الأوّل و الدافع الأساسي للكلام كي يتمايز عن بقيّة أنماط القول التي كان مندرجا ضمنها ؛ كالتفسير و الفقه والقص و التأريخ . طبعا المجالس في بداياتها و خصوصا مع عموم الصحابة كانت تجمع كل ذلك في نمط واحد من الكلام ، ربما شكل من أشكال الوعظ . مع توتّر العلاقات داخل المجتمع و احتداد ظاهرة الخروج ، أصبح الكثير من الصحابة و كبار التابعين ينفرون من مثل تلك المجالس (مجالس الوعظ و الحديث في الشأن العام) الإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ) كان يأمر بطرد أولئك الذين يريدون أن يوجهوا درسه نحو تلك المواضيع المرفوضة (و السؤال عنه بدعة) . أبو ذر الغفاري برغم تحذير الصحابة له و معاقبة السلطة له ، كان له موقف آخر . الحسن البصري (ت 110هـ) كان سيد الواعظين لذلك استحق التحذير و طولب بأن يشرح بعض مواقفه . أتباع سيدنا علي بن أبي طالب (ت 40هـ) و بالتحديد 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 .

---

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

الاشتغال على الواقع و الإحساس المرهف تجاه ما يستجد من وقائع ، و استبطان المسؤولية تجاه الدين و المجتمع ، 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 و الفقيه والمفسّر ، الواعظ كان يرى في الخلاف ، تهديدا للدين و اختراقا 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 و لكنه ينطلق من مسلّمة أنّ " الخلاف لا يكون خطرا إلاّ 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 ، و إنّما تلك " اللعبة الخطرة "[2] التي تورّط فيها البعض بالزعم أنّهم قادرون على مجاوزة الاختلاف و إثبات العقائد و المحاججة عليها والرد على المبتدعة و المخالفين . أي أنّه قدّم نفسه كحارس و حام لهذا الدين . و لمّا كان الدين لمّا تتشكل أسواره و حدوده بعد ، فكان و لا بد لهذا الحارس المتحمّس، أن يبني له الأسوار و يجعل من الدين مجموعة من الأقوال ، أي أن يجعله (كلاما) منضبطا . إذ لا يمكن إيقاف الاختلاف إلاّ بعد تحديد لحظة (اللااختلاف) ، و لا يمكن إدانة الخروج إلا بعد تحديد مفهوم الجماعة .

فالاختلاف لم يكن طارئا في المجتمع ، و إن أصبح حادا . و الكلام لم يسبقه صمت ، و إن أوهم البعض بذلك . و إنّما رفض الاختلاف و التشنيع عليه و السعي لتحصين الفكر و الواقع من الاختلاف بكل الوسائل (السيف و اللسان و القلم) .

طبعا توصيف مراحل تطوّر و ارتقاء الكلام من اللحظة الساذجة المتحمّسة التي استعان فيها في أكثر من مناسبة بالسيف كمقدّمة و كدليل على صدقيّة القول ، إلى المرحلة التي أصبح فيها دليل العقل أشد مضاء من السيف ، مسألة لا مشاحة فيها و كلّ الدارسين تقريبا يلتقون حول السمات البارزة التي ميّزت الكلام الإسلامي . و سواء أبدأ الكلام سياسيا أو إيديولوجيا أو اجتماعيا ، و سواء أكان المنعرج مع واصل بن عطاء (80 - 131 هـ / 699 - 740 م) كما يرى الجابري [3] أو كان مع أبي الهذيل العلاّف كما يرى النشّار[4] ، فإنّ حقيقة الإمساك بعلم الكلام ، من أجل (جديد) آخر أو فعل مؤثر في الواقع ، ليس يُطلب في تاريخه و لا في منعرجاته ، وإنّما بالأساس في الوقوف على جيناته المتحكّمة في خطابه و المحدّدة لتوجهاته ، نظير ما فعله أبو الوليد ابن رشد الحفيد (520

---

[1] الاسفراييني ، 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 و الثالث للهجرة** ، **علم الكلام و المجتمع في القرن الثاني و الثالث للهجرة** ، ترجمة ، سالمة صالح ، ج 1 ، منشورات الجمل ، بيروت ، د ط ، 2008

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

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

– 595 هـ / 1126 – 1198 م) حيث قدّم قراءة نقديّة للخطاب الكلامي تنفذ إلى آليات اشتغاله[1] ، أو شبيها بالقراءة التي قدّمها حسن حنفي[2] للخطاب الكلامي و التي سمحت لنا بفهم أعمق لأسس و محركات هذا الخطاب . طبعا هناك العديد من القراءات الجادة ، التي سيرد ذكرها في ثنايا البحث، قدّمت إضافات معتبرة في سياق فهم هذا العلم و الإحاطة به .

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 ، والكلام في الدين في مجموعة من التحصينات ، دون أي اهتمام يذكر بالجانب الأخلاقي أو العملي والاجتماعي . إهمال تكرّس بتوجّه الكلام 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 ، إذن ، كممارسة واعية داخل الثقافة الإسلاميّة ، لا يمكن الزعم بلحظة تاريخيّة محددة ، و لا حادثة سياسيّة معيّنة ، أنّها كانت نقطة بدايته . و إنّما حقيقة الكلام رد فعل نفسي ، تجاه واقع بدا مأزوما و منذرا بالخطر . فتحرّكت عزائم كثيرين رأوا في الأمر بالمعروف و النهي على المنكر بابا يمكن أن يندرج الكلام تحته . فتمايز قولهم عن بقيّة الأقوال التي رفضته و شنّعت عليه ، و لكنّها ارتضته حكما عليها في النهاية . فالفقه لم يطل به الزمان حتى أصبحت المقدمات العقديّة أولى أبوابه و الحديث و لئن حارب أهل الكلام و استطاع أن يفلّ سيوف أهله ، فإنّه خضع في ترتيب أبوابه لاعتبارات كلامية إذ كان الإيمان و التوحيد أولى أبوابه .

[1] 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 و انظر أيضا ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة** ،
[2] حنفي ، حسن ، **من العقيدة إلى الثورة** ، دار التنوير للطباعة و النشر ، لبنان ، ط 1 ، 1988، 5ج

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 و البحار و الأنهار . تحدّث عن السّماء والأرض . تحدّث عن الوحوش و الطيور والحشرات ، و عن الليل و النهار . و كثير من السور أسماؤها مستمدّة من الطبيعة وظواهرها . كذلك الفكر الإسلامي منذ تباشير فجره عرف الكثير ممّن أغرموا بالطبيعة و علومها ، فظهرت ترجمات و مصنّفات في الطب والفلك و علم النبات و الصيدلة و الحيوان و الجغرافيا [1].

الطبيعة إذن لم تكن غائبة و لا " مشكلة " [2] في الفكر الإسلامي كما يقول النشّار . غير أنّ حضورها في الكلام و لئن تأخّر بعض الشيء ، إلاّ أنّه كان دخولا متميّزا و لافتا للانتباه . طبعا تفصيل كلّ ذلك و تبيانه مدار حديثنا في هذا العمل . لذلك سنكتفي هنا بمتابعة القوم فيما صرّحوا به كبداية لاشتغال الكلام على الطبيعة .

فالكلام ، و إغراءات التأسيس و الهيمنة تتمادى عنده ، كان و لا بد أن يستغلّ انفتاح النص و بكارة الأرض التي يشتغل عليها ، إذ حينها " كانت كلّ الأبواب مفتوحة أمام التأويل " [3] بل أكثر عمقا من فعل التأويل ، انتقل الكلام إلى فعل التوظيف ؛ توظيف علوم السابقين و نظريّاتهم و استنباتها في الفكر الإسلامي ، خصوصا إذا كان الدور الرسولي و التحصيني للمتعالي ، يحرّكه و يمنحه المشروعيّة .

من هنا كان الدخول على الطبيعة في الكلام الإسلامي ، لا " كمشكلة " و مأزق تنبّه له المتكلّمون أو أثاره سياق الكلام عندهم ، و إنّما كحل " لمشكلة العلاقة بين الله والمخلوقات" [4] .

فمن المعلوم أنّ من بين المفاهيم الدينيّة التي حاربها الإسلام أشد المحاربة و لم يتهاون معها البتة ؛ هو مفهوم الشرك [5]

---

[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 و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود** ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصريّة ، د ط ، 1946، ص 1

[4] بينيس . س ، **مذهب الذرّة عند المسلمين** ، ص 1

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

- ❖ { إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما} – النساء 47 –
- ❖ { إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالا بعيدا} – النساء 115–

لذلك و العقائد تُبنى و تتعالى أسوارها ، بعد أن استبانت المواقف و تحدّدت التوجّهات ، كان و لا بد أن يكون رفض الشرك من أوّل الأسس التي سيقوم عليها الكلام و تتحدد معالمه . و التوحيد و هو يعمّق أساساته داخل الكلام ، تجاوز أن يكون مجرّد إفراد المولى عزّ و جلّ بالعبادة و السؤال . هو الآن أيضا و قبل ذلك ربّما ، إفراده بحقيقة الفعل و القدرة و الإرادة .

من أجل كل ذلك كانت الحركة و الفعل داخل العالم ، الذي هو ما سوى الله ، هي المشكل و السؤال . أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاّف (ت 226هـ) " شيخ المعتزلة، و مقدّم الطائفة و مقرّر الطريقة ، و المناظر 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 و المنقذ الذي اكتشفه العلاّف " [2] .

" فقال أبو هذيل : إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الاجتماع حتّى يصير جزءا لا يتجزأ " [3] . طبعا هذا القول و هذا المذهب ، ليس العلاّف من يبتكره وإنّما هو قول كان مطروحا أمام أنظار المتكلّمين . و سواء أكانت أصوله يونانية ، أو هنديّة [4] ، فإن البنيّة العامة للمذهب بدت للعلاّف ، و لمن قال مثله بالنظريّة ، متناسقة مع المرتكز الأساسي للعقيدة الإسلامية . لذلك لن يجد العلاّف كبير مشقّة في أن يعثر داخل النص القرآني على الآيات و حتّى على المصطلحات التي يثبّت من خلالها هذا المذهب في الفكر الإسلامي ، و أن يجعل منه النواة الصلبة للكلام .

فلما كان الله قد { أحصى كل شيء عددا } – الجن 28 - ، و هو سبحانه { بكلّ شيء عليم } – البقرة 28– و المولى عزّ و جلّ{ بكل شيء محيطا } - النساء 125 - ، فإنّ العلم و الإحاطة والعدّ ، تفترض أن تكون " المحْدثات متناهية ، محدودة ، محصاة ، محاطا بها ، غير خارجة من علم الله " [5] . فالنظريّة ، من خلال استدلال العلاّف ، تبدو و كأنّها نظريّة دينيّة تصدر عن النص و تستعمل مصطلحاته ، حيث يجعل لها العلاّف فرعين تنبثق عنهما ؛ فكما أنّها فرع " عن الإرادة الإلهيّة و عن القدرة الإلهية ، فهي أيضا فرع عن العلم الإلهي : إنّ العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، و لا يمكن إحاطة شاملة

---

[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 و الرد على ابن الروندي الملحد و ما قصد به من الكذب على المسلمين و الطعن عليهم**، د ط ، د ت ، ص 108

إلاّ بموجود متناه ، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلاّ إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ " [1] .

فذرّات نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ تصبح مع العلاّف محْدثات" ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء " [2] . تدقيق هو في جوهره تصحيح واحتراز من جملة الإحترازات التي يضعها العلاّف ، و من 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 و غير 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 . و للتخلّص من علل أرسطو[3] ، كما يقول ولفسون Wolfson ، كان و لا بد من الذهاب إلى أولئك الذين أنكروها ، و هم القائلون بالذرّات .

طبعا كل تلك الاحتياطات و كلّ 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 " [4] . و التهمة يوردها الخيّاط في معرض رده على ابن الراوندي الذي يعتبر أنّ ما قاله العلاّف " يوجب لعلمه [سبحانه و تعالى] غاية لا يتجاوزها إذ كان الكلّ يوجب الحصر و النهاية " [5] .

إذن ، كخلاصة ، يمكننا أن نقول ، في ثقة ، إنّ الاعتبار الديني كان الأساس و الدافع لاختيار القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، و ليس طلب فهم الطبيعة و لا تفسيرها . وابن ميمون (530 – 603 هـ / 1135 – 1205 م) يرى ذلك عاما عند " المتكلّمين الأول من اليونانيين المتنصرين و من 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 " [6] .

فالذين اختاروا القول بالجوهر الفرد ، كمقدّمة ضابطة في ما سيعرف لاحقا بالطبيعيات في الكلام الإسلامي أو دقيق الكلام ، و هم الأغلبيّة الساحقة داخل علم الكلام ، إنّما كانوا بسبيل ضبط القول وتدقيقه حول القدرة الإلهية و علمه سبحانه و تعالى . حسن حنفي[7] مثلا يعتبر دليل الحدوث كان المطلب الأساسي الذي كان المتكلّمون يصدرون عنه ، دفعا

---

[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 ، 2/815 ، ط 2 ، 2009 ، ج 2 ، ص 615

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

5 الخيّاط ، **الانتصار**، ص 123

6 ابن ميمون ، موسى (530 – 603 هـ / 1135 – 1205 م) ، **دلالة الحائرين** ، عارضه بأصوله العربية والعبيرية و ترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية و قدّم له ، حسين آتاي مكتبة الثقافة الدينية ، د ت ، د ط ، ص 181 – 182

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

للمخالف له ، كأرسطو و القائلين بقدم المادة و علل فاعلة ، و استجلابا للداعمين له كأصحاب نظريّة الذّرّة ، طبعا بعد التعديل ، و لم تكن الطبيعة ذاتها هي المقصد و الغاية .
هذا التعامل التوظيفي مع الطبيعة ، التي يوليها النص القرآني كلّ الأهميّة ، و هذه 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 ، و محاولة 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 و لا ما يوقع في الشرك .
غير أنّ الدخول على هؤلاء ، و لابد هو يستوجب بعض الخطوات إلى الوراء ، من أجل ضبط جملة من التصوّرات و المواقف 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 و التيّارات الفكريّة التي كان لها حضور و دور في الصراع الذي احتدّ في الكلام الإسلامي بين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ و القائلين بالطبائع .

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 و تطور في الفكر اليوناني عموما ، باعتباره من بين الروافد الأهم و المنابع الأكثر تأثيرا التي استفادت منها حقول وأراضي الثقافة الإسلامية و منها 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 ، و نعني بها العلاقة ومستويات تأثر والأخذ في الفكر الإسلامي من الفكر اليوناني . و هل كان علم الكلام و الفلسفة الإسلاميّة على وجه الخصوص مجرد ترجمة و شرح و تبسيط 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 و المعبّر الأسمى للفلسفة الإسلامية . جدل يكاد صداه يتردّد للأسف إلى اليوم و إن كانت إشكالاته قد تطورت بعض التطور وزوايا النظر فيها قد تعددت بعض التعدّد . فليست الأصالة اليوم من بين أبرز المحاور، و إنّما أصبح الحديث اليوم تتجاذبه دعاوي التجديد والبعث والإحياء . و المشاريع في ذلك متعدّدة ومتشعبة ومتقابلة . لذلك سنلقي صفحا عن كل تلك الإشكالات الزائفة والخادعة ، التي يريد البعض اليوم للأسف الرجوع إليها ، مزيدا من العطالة و التأخر عن الركب ، أن نكون ضمنه أو حتى قريبين منه .

فعلم الكلام كما ندرسه اليوم ، سياق في القول و نوع من الفكر ، واختيار في الرؤية أملته جملة المتحكّمات الحضارية التي أحسن الأسلاف عيشها و التعامل معها ، برغبة الفعل و المشاركة في الجهد البشري عموما ، بعيدا عن كل المهاترات الإيديولوجية ، وإن كان الكلام في ظاهره و مبتناه ، نوعا من الصراع حول الأحقيّة في الوجود و الفعل 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 و سلّما للرقي وحبلا للنسج . حيث لم يكن التضليل و التبديع و التكفير، و إن استعمل من قبل الساسة مطية للاستبداد ، غير خطاب في المعرفة يتأسس على المقابلة و جدليّة النفي والإثبات ، إثبات الذات عبر نفي الآخر. إلاّ أنّ الخطاب الفلسفي على وجه الخصوص استطاع أن يتجاوز كل تلك المراهقات و

تداعيات البحث عن حقيقة الأشياء و الحرص على لعب دور الأنبياء والآلهة في بعض الأحيان ، والتمسّك بعذرية و بكارة مزعومة . فليست المعرفة اليوم و لا الخطاب بقادر أن يدّعي لنفسه مكانة في الوجود تتعالى عليه وإنما أصبح الفكر يلتذّ أن يعلن تبعيته و انخراطه 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 و لابد محاولة للنفاذ إلى أعماق هذا الفكر وأساسيات التشكّل داخله . فـ(الطبيعة) بما هي نوع من القول حول الوجود ، تفترض جملة من التصورات و المواقف حول الذات و الوجود عموما . و سواء أكان منطلق النظر ، كما سنتبيّن لاحقا ، التصورات الميثولوجية والدينية المستقاة من شعوب وقع الاحتكاك بها و الأخذ عنها . أو كان الواقع بما يفترضه من مكابدات وتحدّيات هو الحافز للبحث عن آليات و تفسيرات تسهّل عملية السيطرة والاستفادة منه و حتى العيش الهادئ . فالطبيعة الأمّ هي و لا شك عنيفة ومتكبّرة بشكل جامح وترويضها يفترض جملة من التقنيات و المعارف الضرورية لتجنب الأسوأ ؛ كالزلازل والأمطار الجارفة وغيرها ، أو لتوقّع و استشراف الأفضل كمعرفة الأزمنة المواتية والمواقع الخصبة .

أو ربّما كان النظر و تقليب الفكر في هذا الوجود ترفا وتعالي هذا الموجود الأقلّ شأنا من بين كل الموجودات ، و إعلائه من قيمته و أحقيته بإسماع صوته باعتباره الموجود الوحيد القادر على تشكيل و التعبير عن ذاته و رغباته من خلال الكلمة logos؛ مفتاح التواصل التي تفتق عنه التطور البشري ، الراغب كما أسلفا منذ غابر أزمانه امتلاك سر الخلود .

و سواء أكان الفعل و الانفعال أو القول و النظر ، هما من ربط مصير هذا الكائن بـالطبيعة ، فإنه ما استطاع إلى اليوم من ذلك الربط فكاكا ، و غدا قوله مهما تعالى وتجرّد هو و لابد من مشكاة موقفه و نظرته إلى الطبيعة يصدر. لذلك بداهة أن نتتبّع مسارات تشكّل هذا المفهوم في الفكر اليوناني إذا نحن طمحنا أن نضرب خيامنا في مرابض البصرة و نشدّها إلى أصلبها عودا و أعمقها 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 :

---

[1] المفهوم ، (أعلى المراتب في معرفة الشيء و تصوّره ، و هو نتيجة عمليّة تجريد و تصفية من كلّ أمر حادثي محسوس و آني . يوجد الشيء في الذهن واضحا ممكن الاستحضار و الاستعمال داخل الحديث المنسق) الصديق ، يوسف ، المفاهيم **و الألفاظ في الفلسفة الحديثة** ، الدار العربيّة للكتاب ، ط 1 ، 1976

هل يمكن اعتبار محاولة الفلاسفة الطبيعيّين البحث عن الأسباب داخل الطبيعة نوعا من مجاوزة الأسطورة ، و بالتالي فهي تمثّل طورا جديدا من أطوار الترقّي و التطور للفكر البشري بإدراكه مرحلة التفسير داخل المعرفة ؟
أيكون الإنسان اليوم ما عاد يقنع بما يعلم ويدرك من واقعه ، و أصبح هاجس البحث عن الأسباب و العلل و فهم كيف تقع الأشياء ، هو مبتغاه ؟
و بالمقابل ألا يمكن النظر إلى اعتماد بعضهم " اللامحدود " في تفسير حركة الطبيعة كنوع من التأثير الذي لا يزال الفكر الميثولوجي يمارسه داخل الفلسفة ؟

ينبّهنا و يؤكد 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 و التنصيص عليه و الإحالة عليه والاهتمام به ، و بين ما قيل على لسانهم ، واستعملت له ألفاظهم و مصطلحاتهم و مفاهيمهم . فقراءة أفكارهم ، من قبل أرسطو مثلا، كانت قراءة تحكّميّة أملتها سياقات النسق لديه ، حيث يعتبرها مدخلا و تمهيدا لفكره . وكما يقول أميل برهييه فما " كان يبحث عنه أرسطو قبل كل شيء في تعاليمهم، هو جواب عن هذا السؤال : ما الهيولى التي منها جبلت الأشياء ؟ و هذا السؤال إنما أرسطو هو الذي يطرحه ، و هو يطرحه بلغة مذهبه بالذات ، وليس لدينا من دليل على أنّ الفلاسفة الملطيين أنفسهم اهتموا بالمشكلة التي يبحث أرسطو عن جواب عنها لديهم"[1] غير أن 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 و جواب وصورة و مثال . فقد كانت الطبيعة أو بالأحرى الإنسان، مندمجا في هذا الذي سمي بعد (العالم) أو (الوجود) . ففي تلك الأحقاب من الزمن ، و ربما إلى اليوم لدى الكثير منا، ليس الإنسان سوى تمظهر من بين تمظهرات الطبيعة العديدة و بالتالي لا ينبغي له ولا حتّى يقدر أن يرى نفسه في معزل عنها و من باب أولى فعله . و من هنا لا يمكن أن يكون قوله توصيفا وتشكيلا لهذا الوجود ، و إنما كل القول تفسير و تبرير وتجسيد لانفعال الذات حيال مصدرها .
ربما كان التبرير الذي يسوقه الدكتور نجيب بلدي (دروس في تاريخ الفلسفة) [2] لاهتمام الفلسفة المعاصرة بفلسفة من سبقوا سقراط ، يصدق أن نتخذه نحن أيضا مرتكزا و منطلقا، فنحن نقرأ " نصوص هؤلاء الفلاسفة ، لا من حيث أنها نصوص فحسب ، بل من

[1] برهييه ، اميل ،**تاريخ الفلسفة** ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 2 ، 1987 ، ج 1 ، ص 56
[2] بلدي ، نجيب ، **دروس في تاريخ الفلسفة** ، أعدّها للنشر الطاهر وعزيز – كمال عبد اللطيف ، دار توبقال

حيث أنّ فيها أصول الفلسفة ، و هنا ينبّهنا هيدجر Heidegger إلى أنّنا عندما نكون أمام تفكير هؤلاء الفلاسفة الأولين ، لا نكون أمام تفكير بدائي وإنما أمام أصول ، أمام أناس إبتدأوا الفلسفة " [1] .

غير أنه كما يقول أميل برهييه : " من العسير أن نحدّد الأهمية و الدلالة 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 و أعظمها ازدهارا ، لم يكتب الأوّل منهم ، طاليس (640–562 ق م) شيئا أمّا الفيلسوفان الآخران ، انكسيمندرس (المولود نحو 610 و الذي 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 " [2] .

(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 تتورط في مباحث العلة و المعلوم و الفعل ومسبباته وجواهر الأشياء . فالقوم كانت لهم مشكلاتهم التي تؤرقهم و مطامحهم 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 و أوّل من رسم فيها خطوط المدارين و الاعتداليين ، ويقال إنّه رسم أيضا أول خريطة جغرافية ، واكتشف انحراف فلك البروج . ثانيا ، و إنما في المقام الأول ، المشكلات ذات الصلة بطبيعة وعلّة الظاهرة الجوية أو الفلكية ، كالهزات الأرضية ، و الرياح والأمطار و البرق والخسوف و الكسوف ، و كذلك بالمسائل الجغرافية العامة كشكل الأرض و أصل الحياة الأرضية " [3] .

إذن كان الواقع بمتطلباته اليومية و تحدّياته 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 . و التحدّي 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 الزيت شاهدة على عبقريّة و فطنة الرجل . كما يمكننا أن نذكّر بكسوف الشمس الذي تنبّأ به (28 ماي 585 ق م)، واعتماده على خصائص المثلّثات المتشابهة في قياس بعد السفينة و هي مقبلة أو مغادرة لمرفئها ، وكذلك في قياس ارتفاع الأهرامات . و سواء أخذنا بكل هذه الأخبار التي تتعدّد كشواهد و أدلّة على عبقرية

---

[1] نجيب بلدي ،**دروس في تاريخ الفلسفة**، ص 15

[2] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ج 1 ص 56

[3] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ج 1 ص 57

هذا الرجل ، أو سجّلنا بعض الإحترازات 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 و مقاربات يمكن بكثير من التجوّز أن ننعتها بالعلميّة لكن لا يمكن أن نجازف بأن نرتقي بها إلى درجة القطيعة أو حتى المنعرج الإبستيمولوجي . فقط يمكن ، وهذا ما يكاد يجمع عليه كل الدارسين لطاليس، أن نعتبره لحظة فارقة في تاريخ الفكر البشري و اليوناني على وجه الخصوص. و ربما كان ذلك هو السبب الذي منحه عن جدارة اسم الفيلسوف أو الحكيم الأول و هي تسمية جاءته من المعلم الأول أرسطو. و من هنا فإن قولته الشهيرة (بأن الماء هو أصل الوجود) يمكن اعتبارها ذروة هذا المنهج في النظر للأشياء وقراءتها. فلمّا كان " النبات و الحيوان يتغذّيان بالرطوبة ، و مبدأ الرطوبة هو الماء ، وما يتغذى به الشيء يتكون منه بالضرورة ، و إنّ 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] و هذا الكلام كما يقول برتراند رسل " فرض علمي جدير بالاحترام . أمّا عن 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 . و وفقا لهذا الرأي تكون الأرض نوعا من الماء المركّز " [3] .

بالنسبة لانكسيمندرس و انكسيمينس و باعتبارهما تلميذين أو لنقل بأكثر دقة تابعين لطاليس فقد سارا على نفس الطريق ، تحركهما ذات الروح و الرغبة حيال الوجود ، و إن 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) ، و قد كان مثل أستاذه مخترعا و متمرّسا 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 ، و من 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 " [4] . فالعوالم " يعاقب بعضها بعضا على الظلم الذي يحتويه كل منها " [5] .

---

[1] رسل ، برترند ،**حكمة الغرب**، ترجمة، فؤاد زكرياء . عالم المعرفة ،يونيو،ط 2، 2009
[2] د. بلدي ، نجيب ،**دروس في تاريخ الفلسفة**، ص 17
[3] رسل ،**حكمة الغرب**، ص 38
[4] رسل ،**حكمة الغرب** ، ص 39
[5] بلدي ، نجيب ،**دروس في تاريخ الفلسفة** ، ص 20

ومن هنا فهو يطلق على ما يمكن اعتباره أصلا للوجود : **اللامحدود** أو اللامتناهيapeiron. و" في هذه الحال سيكون اللامتناهي هو ذلك الشيء اللامتعيّن كيْفَا ، الذي منه تولد الأشياء المتعيّنة ، من نار و ماء ...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 كمَا ، هو ما لا تخوم له ، بالتعارض مع العالم المحتوى ضمن تخوم السماء ، وذلك ما دام اللامتناهي يحتوي العوالم والأكوان" [1] .

و لئن 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 و نشأته " صورة أولية لنظرية التطور" [2] . 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 و الهواء و التراب ... الخ فنظر للعالم من حيث هو المادة اللانهائية ، اللامتعيّنة " [3] .

غير أنّ هذه الحركة و هذا 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 ، 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 ، و بتكاثفاته المتتالية يولّد الريح و الغيم والماء و في نهاية المطاف التراب و الصخور " [4]. و هكذا يرى انكسيمينس أنّ الهواء يمكن أن يكون أصل الوجود ؛ فباقترانه بالحركة وصراع الأضداد (التخلخل والتكاثف) يمكن أن تصدر عنه الأشياء و تتعدد .

و سواء 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 ألاّ نَنْضُم هذا الفكر و هذا التصوّر ضمن عقد شُدّ بإحكام إلى حبل متين قوامه النظر والتدبّر في موجودات الطبيعة بعيدا عن الخرافات و الأساطير . ذلك أن تصوّرات الملطيين كما يقول برهييه ، هي " طبيعيّات جغرافيّين و اختصاصيّين في الأرصاد الجويّة " [5] .

---

[1] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج 1 ، ص 61

[2] نجيب بلدي ،**دروس في تاريخ الفلسفة** ، ص 19

[3] طيب تيزيني،**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار الشروق ، دمشق ، ط 5 ب ت، ص 83

[4] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 62

[5] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 62

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

و ختاما ، 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 . و ثانيا إحلال مسألة العدل في صلب تصور الوجود الطبيعي " فتولّد الأكوان ودمارها يحكمها نظام معيّن للعدل [...] و تلكم صورة اجتماعية عن نظام للعالم عرفت رواجا عظيما في الحضارات الشرقية و ستلعب دورا رفيع الأهمية في الفلسفة الإغريقية " [1] .
لكن هذا الإنهمام بالجانب العملي اليومي ، والانخراط في مشاغل الإنسان و حركته في وجوده الطبيعي ، غير المحتقر و لا 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 و التبجيل وبحمل لقب الفلاسفة الأكثر جدارة و حظوة .

المبحث الثاني

النظرية الذرّية /فوضى القوانين

نظريّة استطاع أن يستلّ خيوطها من كلّ تلك الشرنقات 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 [2] . نظريّة ، برغم (أصحاب السوء) الذين شوّهوها باستهتارهم وتحدّيهم

[1] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج 1 ، ص 63
[2] " يصف المؤرخ ديوجين ليرتيوس ديمقريطس كما لو كان مزيجا من شيرلوك هولمز و العرّاف الدلفي : فعندما تذوّق كميّة من اللبن يقال إنّه استنتج أنّ هذا اللبن جاء من أنثى معز سوداء اللون و قد أنجبت للتو أوّل صغارها . و لا تقل هذه القصة عجبا عن قصة تأخيره موته بمحض إرادته بعد أن تجاوز سن المائة عن طريق استنشاق رائحة خبز طازج"

وقصائدهم المستفزة . و برغم وقوف أساطين الفلسفة كأرسطو و أفلاطون يفنّدون مبادئها ويتوعّدونها و برغم كل المقت و الفتاوى المحرّضة و الأدعية الساخطة من رهبان يتخوفون على دينهم الجديد منها ...

برغم كلّ ذلك و غيره 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 – 1642 م) و التي بدت ثوريّة في حينها ، ليست إلاّ إعادة صياغة لما قاله ديمقريطس " [1] .

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

نظريّة اعتبرت بمثابة " الفتح العجيب " [2] و الإجابة الأقرب إلى الصواب عن ذلك السؤال المؤرق : " كيف نستطيع ، على أي نحو ، تفسير العالم المتغيّر من حولنا ؟ " [3]

ليوقبوس leucippus (يرجّح أنّه ولد في مليتوس في أواخر القرن السادس قبل الميلاد) وإن كان البعض يسميه " أبو المذهب " [4] ، فإنّه ذلك الأب المجهول الذي أتعب المؤرخين حتّى يستلّوا كونيّاته و" تمييزها عن تلك التي عرضها ديمقريطس"[5] . لذلك يبدو و كأنّ هذا الأخير قد افتك نظريّة الذرّة من " رائدها " ، كما يسمّيه برهييه ، و نسبها 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[6]

سؤال الانطلاق كان نفسه ؛ كيف نوفّق بين الواحد و الكثرة ؟

و قد استفاد ليوقبوس للإجابة عنه ؛ من كل ما قدّمته المدارس السابقة عليه و المعاصرة له، و من تحويرات حول المشكلة ، وبصفة خاصة من كل تلك التدقيقات التي قدّمها هيرقليطس و بارمنيدس . فإن كان الأوّل قد " روّع الناس حينما أعلن لأول مرة أنّ ثبات المادة و جمودها الظاهر الذي تخيله لنا الحواس ما هو إلاّ باطل في الحقيقة ، فإنّ الدنيا وما عليها تتغيّر تغيّرا مستمرا " [7] ، فإنّ فلك الثاني (بارمنيدس) ، الجامد و الصلب والذي

جوتليب ، أنتوني ، **حلم العقل ، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة** ، ترجمة محمد طلبة نصار ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، مصر ، ط 1 ، 2015 ، ص 121

[1] جوتليب ، أنتوني ، **حلم العقل** ، ص 122

[2] بيورى ، ج ، **حريّة التفكير** ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط 1 ، 2010 ، ص 32

[3] رسل ، برتراد ، **حكمة الغرب** ، ج 1 ، ص 67

[4] ن م ، ص 69

[5] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، ج 1 ، ص 101

[6] فريلي، جون،**مصباح علاء الدين** . ترجمة ، سعيد محمد الأسعد و مروان البوّاب .دار الكتاب العربي . بيروت ، د ط ، 2010، ص 37

[7] بيورى ، **حرية الفكر** ، ص 32

لا ينقسم[1] قد أهدى لليقوبوس ذرّاته السحريّة ، " فبتعديل بسيط لأفكار بارمنيدس تحوّلت الكينونة الواحدة الثابتة والساكنة لديه إلى الذّرّات الغزيرة و الحيويّة " [2]، 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) " [3] . فقد كان له من الفراغ وحسن البصيرة (وربما أشياء أخرى أهدتها له أسفاره) ما مكّنه من تفصيل القول و أن 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 ، اللامنظورة لاستدقاقها ، اللامنقسمة (الذرّات) ، المليئة كلّ الملإ ، الأزليّة . كلّ جُسيْم منها يحافظ على شكل واحد ، بيد أنّها تؤلّف في جملتها كثرة من أشكال مختلفة " [4] .

النظريّة بدت في حينها و كأنّها " الحل الوسط الوحيد المعقول بين موقف الإنسان العادي و بين النظريّة الإيليّة " [5] ، فالجمع بين **الثبات الواجب والتنوّع المنظور** كان التحدّي الأكبر أمام ديمقريطس لذلك كان يرى أنّه " إذا انطلقنا من مبدإ أن لا شيء يتغيّر، و لا شيء يولد من العدم و لا 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 " [6]. و الذرّات كما يراها ديمقريطس ليست في حاجة لأي قوى من خارج الذرّات كي تتفاعل فيما بينها . و " هكذا و للمرة الأولى في الكوسمولوجيا الإغريقية لا يرد ذكر لقوى كيفيّة مثل البارد والحار ، كما لا يُحتجّ بعلل محرّكة من خارج الموجودات العنصريّة ، نظير العقل أو الصداقة أو الكراهيّة ، و إنّما مجرّد آليّات جُسيميّة لا تضطلع بدور فيها سوى كيفيّات الهيئة و اللاتحايزيّة (استحالة وجود جسمين معا في حيّز واحد) والحركة و الموقع . فالوجود الحقيقي إنّما هو للذّرّات و الخلاء ؛ أمّا ما سوى ذلك من الكيفيّات التي نعزوها إلى الأشياء من حرارة أو طعم أو لون ، فهي لا تعود إليها إلاّ اصطلاحا و عرفا فحسب (و هذا ما سيخالفه فيه أبيقور لاحقا) ، إنّها مجرّد انطباعات إحساسيّة تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع " [7].

---

[1] رسل ، **حكمة الغرب** ، ج 1 ، ص 69

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

[3] غاردر ، جوستاين ،**عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة** ، ترجمة حياة الحويك عطية ، دارالمنى، د ط ، دت ، ص 52

[4] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، ج 1 ص 102

[5] رسل ، **حكمة الغرب** ، ج 1 ص 70

[6] غاردر ، جوستاين ، **عالم صوفي** ، ص 54

[7] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، ج 1 ص 103

هذا التقسيم هو ما سيطلق عليه لاحقا " اسم الكيفيّات الأوّليّة و الكيفيّات الثانويّة ؛ أمّا الأولى فهي الشكل و الحجم و المادة ، وأمّا الثانية فهي الألوان والأصوات و الطعوم وما شابه "[1].

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 و حتّى الأخلاقي . فالوجود الذي تبنيه نظريّة الذرّة وجود فوضوي تحكمه الحركة العشوائية أو ما يسميه البعض المصادفة و لا حياة بعد الموت ، باعتبار أن النفس ذاتها " كأي شيء آخر تتألف من ذرّات ، و لكنها ذرّات ألطف من غيرها ، وتتوزع على كافة أنحاء الجسم . و تبعا لهذا الرأي يكون الموت تحلّلا ، و لا يكون هناك وجود للخلود الشخصي " [2] . أبيقور هذا التلميذ المشاكس و المتهم 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 و لا يثني عزمه زئير السماء المرعب " [3] .

كل تلك التهم تحملتها النظريّة . و لا تزال تتحمل إلى اليوم وزر الأتباع و المتأوّلين ، 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** [4] . فبرأي ديمقريطس أنّ وراء كل هذه الظواهر سببا طبيعيا ، سببا كامنا في الأشياء نفسها " [5]. أستاذه ليوقبوس كان صريحا أيضا في ذلك حيث يقول " في النبذة الوحيدة الباقية من كتابه : (لا شيء يحدث عرضا ، بل بعلّة وضرورة مدبّرة) و هو يعني بذلك أنّ الحركة الذرّيّة ليست حركة عشوائيّة بل خاضعة لقوانين الطبيعة الثابتة " [6] .

---

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

[2] رسل ، **حكمة الغرب** ، ج 1 ، ص 72

[3] جوتليب ، أنتوني ، **حلم العقل** ،ص 123

[4] التشديد من عندنا

[5] غاردر ، جوستاين ، **عالم صوفي** ، ص 54

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

بل إنّ أفلاطون ، متأثرا بالروح السقراطيّة الرافضة لكلّ مظاهر العبث و التعامل اللامسؤول مع الوجود والإنسان، كان يشعر أنّ الطبيعيّين " ارتكبوا أخطاء بتركيزهم المفرط على مسألة ماهية المادة التي خلقت منها الأشياء " [3] ، لأنّ ما هو متحتّم على الفيلسوف أن يكرّس له وقته ، و ربّما 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 و نرى الأشياء منظّمة فيما بينها ، فللعالم غاية هي نظامه و غاية خارجيّة هي المحرّك الأوّل على النظام " [4] .

إذن فرسالة الفكر تتجاوز مع سقراط و أفلاطون و من بعدهما أرسطو، بمزيد من القطع والصرامة المنهجية و المعرفية ، مجرّد البحث عن الأسباب الأولى والمادة التي منها تشكّل العالم ، لأنّ الحقيقة التي يجب أن ينطلق منها الفيلسوف كأساسات بناء و علامات سير و نقل خطى ، كون العالم في حقيقته " انتقال من الفوضى إلى النّظام " [5] ، فالطبيعة على عكس ما ظن الفلاسفة الأول " تتبع –إلى حد ما – نسقا منطقيا " [6] ، وهي بالتالي لها أغراض تماما كفعل الإنسان . و هنا تكمن وظيفة الفيلسوف الحقيقية ؛ إدراك ذلك المنطق واكتشاف ذلك النسق الذي يستتر خلف حركة الطبيعة كما الشأن بالنسبة لفعل الإنسان و حتّى المجتمع بأكمله .

حيث سيواصل أفلاطون بناءه النظري ليسحب على المجتمع ما أثبته للطبيعة من صرامة و"ضرورة " ، هي معيار و ضمانة الاستمرار وعدم الفساد . وربّما كانت النهاية

---

[1] جوتليب ، أنتوني ، **حلم العقل** ،ص 118

[2] أنتوني جوتليب : **حلم العقل**، ص 232

[3] ن م ، ن ص

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

[5] برهييه ، تاريخ الفلسفة ص 178

[6] جوتليب ، حلم العقل، ص 244

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] . و أفلاطون يقدّم جملة من التبريرات الأنطولوجية والمعرفية لكذا انخراط متحتّم على الفيلسوف أن يعيشه حيال واقعه الاجتماعي والسياسي على وجه الدقة ، إلى جانب ضرورات النّظام و السعادة المشروطة بسلطة العقل على كل شيء . ففي مجال الإنسان يكون العقل هو الذي " ينظّم حياته في سبيل الهدف الذي ينفعه في النهاية و لا يسمح لأي شهوات متهورة ، منحرفة بأن تخرج عن هذا المسار " [2]. وهذا بالتحديد وظيفة المنطق كما يفهمه أفلاطون و يمارسه، " ذلك الشيء الذي يمكّن الإنسان من العيش لهدف ما " [3] .

إن هذا الربط الذي يقيمه أفلاطون بين مستويات الوجود ، و هذا السلك الناظم الذي يجمع من خلاله بين الإنسان و الطبيعة و المجتمع ، هو بلا شك ثمرة الخط الذي دشنه سقراط باعتبار الفيلسوف الكائن المؤتمن على هذا الوجود فـــ "السعادة " و" الخير " و"النّظام " ، أساسات هذا الوجود بكل مستوياته الطبيعية و الإنسانية و الاجتماعية ، وهي مشروطة بالبحث عن منطق الأشياء و إدراك ما سيسميه لاحقا أفلاطون من خلال تجريد مباحث سقراط التأسيسية للمفهوم و الدلالة ، 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 . و هذا هو المنطق و الهدف من منظور الحرفي" [4]. و بعد أن يرى أفلاطون في الطبيعة معقولية و منطقية الفعل البشري يعود في حركة تنمّ عن رغبة ملحّة في مزج الأشياء ونظمها في سلك لا ينفصم عراه ، يعود ليرى في القانون و الأخلاق " مجالان طبيعيّان " كما يقول انتوني جوتليب ، لأنه استطاع أو بعبارة أدق ، أمكنه أن يتلمّس للعقل حضورا وللمنطق دورا . فالعقل هو في الإنسان السيّد على الشهوات من أجل إدراك السعادة و هو 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 و مواقفه ، التي ناضل من أجلها ، كحِمل هو

---

[1] برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج1 ، ص 186
[2] جوتليب : **حلم العقل** . ص 234
[3] جوتليب : **حلم العقل** ص 234
[4] جوتليب : **حلم العقل** ص 235

عنده في مقام الوصية و الأمانة التي ألقاها على عاتقه أستاذه ، كل ذلك و غيره ، استطاع ابن الطبيب و التلميذ الغارق في علم الفيزيولوجيا و المدقّق البصير في علم السلوك ، و بعد أن تخلّص من ذلك التشاؤم الذي سيطر على أستاذه و جعله 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 و المتحوّل بعض المعرفة و شيئا من الحقيقة ،فضّل قربها على قرب أستاذه ، برغم كل ما تتطلّبه تلك الحقيقة من بحث عبر ركام الأشياء . لكن الأكيد أنّ عمليّات التشريح و التدقيق في الموجودات ، قد أكسبت التلميذ صبرا و بعد نظر مكّنه 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 فإنه "عادة ما يصلون إليها " [2] .

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

إن الروح المتفائلة التي انطلق بها أرسطو، و البصيرة الثاقبة التي كان يتمتّع بها، إلى جانب ذلك النهم الذي لا يشبع للمعرفة ، كل تلك العوامل مجتمعة قد استطاعت أن توقف أرسطو، فيما يزعم ، على السبب الذي أوقع من سبقه من الفلاسفة و الحكماء في الخطإ ، إنهم بكل بساطة " يطرحون أسئلة خاطئة " [4] . 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 حيا لأي شيء و أن تبقى مميزة ؛

أولها : ما المادة التي يُصْنَعُ منها الشيء ؟

و ثانيها : ما صورة الشيء (أي تركيبه) ؟

و ثالثها : ما الغرض منه ؟

وأخيرًا : ما الذي أخرجه للحياة أو أدَّى إلى تغييره ؟ " [5] .

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 و النفس .

---

[1] جوتليب ،**حلم العقل**، ص 249

[2] ن م ، ص 256

[3] ن م ، ص 256

[4] جوتليب ، أنتوني،**حلم العقل**، ص 256

[5] ن م، ص 256

الأستاذ (أفلاطون) ولئن استطاع أن يتحرّر من سطوة المادة في النظر للوجود وكانت الغائية حاضرة عنده كما أسلفنا بشكل متميّز و فاعل في الوجود برمته في بعديه الكوني والاجتماعي ، إن صحة العبارة . فللطبيعة ، كما يرى أفلاطون ، غائية تحرّك فعلها وسلوك 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 و تبدّل 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 . و كان لابد للتلميذ أن يتوقّف عندها بعض الشيء حتى يعيد لأستاذه بعض اتزانه و يخفف عنه خوفه غير المبرر من حركة الطبيعة و تقلّبها .

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 ، و لا كذلك علم العلة المحرّكة ، لأن الخير و العلة المحركة يدعان خارج نطاقها الأشياء الساكنة كالموجودات الرياضية ، و إنما هي العلم بالماهية [فهو] أوسع و أعم بكثير بحيث لا يترك خارج نطاقه . و لا تدرس الميتافيزيقا الجواهر كلها فرادى و جماعة و إنما تدرس ما هو مشترك بينها جميعا"[1] . الطرق التي سلكها من سبق كانت تعجز أن تقود الخطو نحو معرفة منضبطة لأن الإغراق و الانغلاق على المادة كعنصر أساسي للتفسير(طاليس ، انكسيمينس ، انكسيمندرس ، ديموقريطس) ، أو الهروب المتطرف نحو التجريد والتعالي من أجل البحث عن ثوابت و " مثل " تكون ضامنة للمعرفة (أفلاطون) ، كل ذلك ، كما أسلفنا لا تجدي ، حسب أرسطو ، في تقديم إجابات صائبة حيال الوجود و بالتالي تحقق فاعلية معرفية و حتى اجتماعية . و المدينة مهما كانت طموحات الفضيلة لديها ، تحتاج أن يكون بين جدرانها و ساكنيها 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. و رأى من ثمّ في المثل جواهر موافقة للماهيات ، المقولة في التعاريف. وفسر المحسوسات بمشاركتها في هذه الجواهر"[2] . إنّ هذا الدخول على الطبيعة ، أو محاولة فهمها وبناء تصوّر حولها ، من بوّابة علم الأخلاق الذي أرسى دعائمه سقراط ، من خلال بحثه عن جواهر و ثوابت مفهوميّة و تصورات تكون في

---

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

[2] ن م ، ص 248

منأى عن العبث السفسطائي و التوظيف السياسي ، كل 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 [..] من مثل الموسيقار أو لابس الأبيض إذ أنها محمولات مكتسبة و غير عائدة إلينا بما هي كذلك " [1] . و

هذه هي حقيقة فعل الميتافيزيقا في بعض وجوهها كما يرى أرسطو .
هنا يقيم أرسطو خطوته الأكثر جسارة في تثبيت إمكانية المعرفة و الإمساك بحقيقة الأشياء " فكل كائن فعلي ، مثل هذه الشجرة أو هذا الإنسان ، له ، ما دام موجودا ، ماهية واحدة وحيدة تجعل منه موجودا بالفعل . و عدم 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 و زمنيا و جوهريا" [2].
إذن مع أرسطو يصبح (**الفعل**) المبدأ الأساسي للتفسير و الطبيعة في جوهر ذاتها هي تلك العلاقة بين الصورة و الهيولى . و على عكس المنتجات الفنيّة و الصناعية فإنّ مبدأ حركة الموجودات الطبيعيّة تكمن في ذاتها و بالتالي فهي علاقة داخلية . و من 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 ، و تعامل جريء مع الطبيعة ، وخطوة جسورة نحو تأسيس المعرفة و تثبيت سطوة الإنسان على الطبيعة ، وعلى الوجود عموما. فأرسطو بما يتجاوز 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 و تتعثّر خطواته بين ركام تلك الجثث التي يحلوا له العبث بها . هو طبعا لا ينسى أن يبقى رأسه مرفوعا بين الحين والآخر كنوع من الوفاء المدرسي و الالتزام الأخلاقي أكثر منه كضمانة معرفية كما ظن أستاذه . إنّه النهم كما أسلفنا والانطلاق غير الهيّاب الذي أصبح يحرك أرسطو و تلامذته لإشباع الرغبة من هذه الطبيعة . فقد " سعى أرسطو وتلاميذه في معهد الليسيوم بكل جهدهم لاستغلال هذه

[1] أميل برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 253
[2] ن م ، ص 260

الفرصة ؛ بجمع المعلومات الكثيرة المتوفّرة عن المخلوقات الأرضية و تصنيفها 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 و طوّر خطواته أرسطو قد مثّل البوّابة والمحطة الراسخة لجملة من التصورات الأساسية و النسقيّة التي ارتفعت فوقها كل تلك الصروح النظرية ، و من بينها العديد من الصروح الفلسفيّة في الثقافة الإسلاميّة . فالنظر في المجتمع و المدينة ، و الفكر السياسي عموما ، يعتمده أفلاطون للربط بين الطبيعة والإنسان . ولكن الفكرة الأكثر بروزا و حضورا عند سقراط و أفلاطون و أرسطو، جميعهم، هي **مسألة الثبات كمعطى ضامن للطبيعة** ، هذه الفكرة التي ستترسّخ في مجال الفعل الإنساني و الاجتماعي . و لئن حاول أفلاطون التوفيق بين " التفسير الأسطوري الذي يعزو قدرنا إلى اختيار إرادي ، و بين التفسير ذي النزعة الطبيعية الذي يعلّل طبائع النّاس بالوسط الجغرافي " [2] ، فإن أرسطو يتجاوز المسألة بقول مستحدث ، فليس يعنيه أن تكون الفضائل فطرية و لا غير طبيعية وإنما المهمّ عنده أن ننتبه أنّ الفضائل استعداد مكتسب **" و اكتسابه يكون بالإرادة "** [3] . ليس هذا ، فقط بل أرسطو يشدّد على مسألة الفعل و الممارسة كآلية لتثبيت تلك الفضائل و ترسيخها في النفوس ، طبعا دون أن يُغفل دور العقل كمحدّد للوسط الذي عنده يكتسب الفعل أفضليته و تتحقق السعادة كنوع من المكافأة على كل ذلك السعي الدؤوب و الإصرار المستبصر لفعلنا .

إذن نحن ، و سياق القول يتطور و يتراكم مع أرسطو، ننفتح على مجال كانت الطبيعة مبتدأه ، فإذا الإنسان يمسك بزمام المسألة ، و فعله 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 و للإنسان الذي بشّر به .

---

[1] جوتليب ،**حلم العقل**، ص 260

[2] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 197

[3] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج1 ، ص 309 (التشديد من عندنا)

بين الأبيقوريين و الرواقيين : الطبيعة بما هي عمل

لكي نفهم جملة المنعرجات و التنوّعات التي طالت الفكر الفلسفي ، و فتحت أمامه أنساقا مختلفة وقع التغاضي عنها و ربّما النظر إليها بشيء من الاحتقار و التجاوز 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 ، و ربّما كانت المشّائيّة بطموحاتها السياديّة بعد أن انفتحت أمامها بقوة السلطان ممالك أغرت الأرسطية بالبحث عن بناء يتأسس على الصرامة المنهجيّة و النسقيّة الكليّة المؤسّسة للأنساق الكليانيّة . فالفتوحات المقدونيّة كما أنّها فتحت الحصون فقد هتكت حجب و مخمليّات 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 و سورية و وصولا إلى روما واسبانيا و فرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان"[1] .

في هذا السياق التاريخي و في هذا التمازج الحضاري ، خصوصا الاحتكاك مع ديانات لها بناءها الانطولوجي المترابط ، كان من البداهة أن تصرف الفلسفة " اهتمامها عن المشاغل السياسية لتصبّه على اكتشاف القواعد العامة للسلوك البشري و على توجيه الضمائر " [2] .

إن هذا الامتزاج الذي عرفه الفكر اليوناني ، و كل تلك الروافد المعرفية و المشاغل اللاهوتية ، بالإضافة إلى جملة الإخفاقات و التهويمات التي سقط فيها الخطاب الفلسفي بإصراره مواصلة النظر إلى الممارسة الفلسفية كرديف للتعالي والترفع 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 ، و إنما غايتها أيضا توجيه دفة الممارسة . أمّا السمة الثانية – وقد أتت فعلا أُكلها – فهي الجنوح إلى انضباط مدرسي " [3] .

---

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

[2] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، 2ج ، ص 35

[3] برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، ج 2 ، ص 36

نحن نتحدث هنا بالتحديد ، عن الرواقيّة و الأبيقوريّة ، كأعظم مدرستين عرفتهما تلك الفترة واستطاعتا متجاورتين ، برغم كل العداوة التي جمعت بينهما ، أن تشيّدا ، جنبا إلى جنب ، ذلك الصرح الهائل من الفكر و التصور الإنساني عن الذات و الوجود ، أعاد للفلسفة مصالحتها مع عامة الشعب ، و استطاع أن يضمن للفيلسوف الكثير من الاحترام و التبجيل الذي يشبه أن يكون مثل ذلك الذي ينعم به القساوسة والكهنة . إذن مع الرواقية و الأبيقورية ، يعود الفكر ليضع نفسه في خدمة الإنسان ؛ **سعادته و استقراره** . وكفت الأشياء المعاشة والمتقلّبة في الوجود الإنساني أن تكون الوهم والخديعة ، بل أصبحنا نسمع من الفيلسوف حديثا عن التطابق بين حقيقة الأشياء و ظواهرها ، و تلك مسألة سيأتي لاحقا أوان تفصيلها ، نكتفي هنا بالإشارة أنه مع الرواقيّة و الأبيقورية هناك رجوع للروح السقراطية المنهمكة في مشاغل هذا الإنسان الذي من واجبه أن يتحمّل مسؤولية تحقيق سعادته ، وذلك عن طريق " استبعاد اللامعقول و رؤية فعل العقل الخالص وحده دون سواه في الطبيعة كما في السلوك " [1] و لكن هنا ، و هذا هو لب المصالحة التي يقيمها خصوصا الرواقيون بين الواقع والعقل ، لا يقع " استبعاد المعطى المباشر و الحسي 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 و إن 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 و يشدّون إليها مركبهم ، مما جعلهم لا يسلمون من كل تلك التصدعات التي أصابت مذهبهم و جعلته لا يسلم من الثلم، هي فكرة العناية الإلهية ، و التي ولئن كان محمول القول فيها الاعتقادات اللاهوتية إلاّ أنّ الإنبناءات النسقيّة تحيل على صرامة عقلية و خطيّة منهجية غاية في الإحكام .

إذن ، إذا كانت السعادة بعيدة عن التهويمات العقلية و التصورات اللاهوتية ، فأين محلّها من الإعراب ؟ و ماهي شروط تحقّقها ؟

الأبيقوريون كانوا شديدي الوضوح ، إذ يكفي أن يحسن المرء التعامل مع ذينك السيدين المتناحرين على الدوام (اللذة و الألم) ، حتى يحقق لذاته ؛ السعادة و الاستقرار، فليست اللذة عند أبيقور أن تنال قبلة من (الفطيرة الحلوة)[3] مثلا و إنما أن تكون الحياة خالية من " الألم الجسدي أو القلق الروحي " [4]. و تحقيق السلام النفسي الذي هو مرتبط بحسن التعامل مع الألم و تحقيق اللذّة كبديهة طبيعيّة بعيدا عن المغالاة و الأوهام الخادعة . فسبيل اللذة وإن كان يتحقّق من خلال الإشباع ، فإن الإشباع حتّى في أبسط و أولى تحقّقاته الطبيعية ، نظير ما نجد لدى الحيوان ، يحقّق اللذة و السعادة . و بالتالي فمن "

---

[1] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، ج2 ، ص 52

ن م ، 2ج ، ص 52 [2]

[3] اسم مستعار لإحدى صديقات أبيقور (هيديا)

[4] جوتليب ، **حلم العقل**، ص 322

أوتي قليلا من الخبز و الماء ضارع في الغبطة و الهناء جوبتير نفسه " [1] . كذلك ليس هناك من عزاء لأن يلتمس الإنسان من الإلهة العون أو الرعاية ، فهذه الأخيرة (الآلهة) في شغل عن كل ذلك بإدراكها السعادة في منتهاها بحالة الاطمئنان و السكينة التي تعيش فيها . لذلك فإن رجوع الأبيقوريين إلى الطبيعيّات الأيونيّة ، و الذي ينافسون فيه الرواقيين ، ليست له خلفيّات رياضية و لا فلكية ، التي كان أبيقور يجهلها تقريبا جهلا مطبقا ، و إنما من أجل ذلك الهدف الأسمى ؛ أن يتخلّص الإنسان من هاجس الخوف و الترقّب من المجهول . هم لا يفكرون في الموت ، كشيء يرتجى منه خلاص و لا حتى عدم .

بالنسبة للرواقيّة ، التي بخياراتها الأنطولوجية و الاجتماعية ، " استطاعت أن تكون المعين الذي لا ينضب بالنسبة لكثير من تلك المحاولات التي سعت إلى التوفيق بين الفلسفة و الوحي "[2] ، السعادة ليست في ذلك الصراع الذي يقحم الإنسان فيه نفسه محاولا التوفيق بين رغائبه و آلامه ، وإنّما هي متحقّقة في التسليم و الرضا . فالكون قائم على العناية الإلهية و القدرة الفاطرة . حيث لا يمكن تصوّر الوجود في نظامه المبصر واستقراره العجيب بغير قدرة فاطرة تكلأ الوجود بعنايتها وخصوصا هذا الكائن المحظوظ ، و من هنا فإنّ " التسليم بهذه الحقيقة من شانه أن يفضي إلى سلوك الرضا والتسليم " [3] .

و دون الدخول في تفصيلات هذه (الجبريّة العقلانيّة) ، التي يؤمن بها الرواقيون و التي 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 ، و إنّما هو اعتراف و تسليم بهذا (العقل) الذي يحكم الوجود ، و لا يمكن لشيء أن يخرج عن سلطته . هو وجود تحت سيطرة العقل ، فلا مجال في الطبيعيّات الرواقيّة " للمصادفة و الفوضى كما الحال لدى أرسطو و أفلاطون و إنما لكل شيء مكانه في النّظام الكلي ، و ما الحركة و التغيّر والزمان بقرينة على عدم الكمال و على نقص الوجود ، كما هو الحال لدى المهندس الرياضي أفلاطون أو عالم الأحياء أرسطو"[4] 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 " [5] .

لكن حتى و إن أمكن اعتبار حكمة الوجود و معقوليته هي تطوير للعلة الغائية التي قال بها أرسطو[6] فإنّه ليس لديهم " أيّ استعداد ، خلافا لما عليه الحال لدى أرسطو و ورثة أفلاطون ، لإعلان قدم العالم بُغية إنقاذ كماله ، فالعالم الرواقي عالم يحدث و يضمحلّ بدون أن تشوب كماله شائبة . و عقلانيّة العالم لدى الرواقيين لا تكمن ، كما من قبل ، في

---

[1] برهييه ، **تاريخ الفلسفة**،ج2 ، ص 123

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

[3] جوتليب ،**حلم العقل**، ص 314

[4] برهييه ،**تاريخ الفلسفة**، 2 ، ص 62

[5] أمين ، عثمان ،**الفلسفة الرواقية**، ص 177 ، نقلا عن ،**في الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين**، ص 29

[6] عبد الغني ، مصطفى لبيب، **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين**، ص 31

صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة ، بل في **إيجابية العقل** الذي يخضع كل شيء لسلطانه " [1] .

لكي نفهم مزيد الفهم البناء الذي يقيمه الرواقيون يكفي أن نقارنه بذلك الذي بناه سابقوهم. ولتكن المقارنة بينهم و بين أفلاطون و أرسطو حيث يقول أبروقلوس في شرحه لمحاورة تيماوس فيما ينقله عنه اميل 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 " [2] .

و في سياق المقارنة و المقابلة بين البناء الذي يشيده الرواقيون و ذلك 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 ، و قد جلب أبيقور لنفسه الكثير من الأعداء باحتقاره للأديان و المعتقدات الدينية . و هو و إن كان لا ينكر وجود الإلهة ، فإنّه يرى أنّها في راحة أبديّة لا يعكر مزاجها أي شاغل ، و تلك هي قمّة السعادة و راحة البال ، فهي غير منشغلة بعشوائية هذا الوجود الذي تحكمه الذرّات و تحدّده وفق انحرافاتها التي لا يمكن التنبؤ بها سلفا . و هذا 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 و إنما هو قدر مسطّر سلفا و ليس للإنسان من حرية غير **<u>إرادة الفعل و المسؤولية الأخلاقية لأفعاله</u>** ، و هذا 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 و تصميمها وتوجيهها لتكون أشكال مختلفة ، و أن الذرّات ليس لها علاقة بهذا الأمر " [3] .

كلا الموقفين ، و برغم الخطوط العريضة التي تفصل بينهما ، كانا يبحثان ، في الصميم، حول فكرة الاستقرار بمعناه النفسي و الاجتماعي و الأخلاقي و كان خطابهما الفلسفي نوعا من الرجوع الصادق للخط الذي دشنه 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؛

---

[1] برهييه ، تاريخ الفلسفة ، 2 ، ص 63 (التشديد من عندنا)

[2] ن م ، ج 2 ، ص 66

[3] جوتليب ،**حلم العقل**، ص 340

فأبيقور برغم كل التسامي الذي أراده لمفهوم اللذّة ما استطاع أن ينقذ مذهبه ولا حتى شخصه من أبشع النعوت فهو " الخنزير " و هو المتهتّك ، و مذهبه مذهب الفجور والإباحية .

كذلك لم يستطع الرواقيّون ، برغم كل المحاولات و تلك الصياغات ، أن يقنعوا خصومهم أنّ قولهم بالقدر هو ضمانة عقلانية لهذا الوجود و حتمية عليّة ، ليس لها من محمول لاهوتي غير الصياغات و الصور الشعبية . لكن يبدو أنّ محاولة الجمع بين (الطبيعة و العقل و الله) في حلقة واحدة ، محاولة كانت من الجرأة و الطفرة الأنطولوجية ، ما كان معه الرفض و التشويه ، 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 .

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

ربما كان علينا أن ننتظر تباشير النهضة و الانعتاق من العصور الوسيطة حتى يقع الربط و اكتشاف مفهوم العليّة و الحتميّة الطبيعية ، التي مثّلت ثورة الفكر الفلسفي و دخوله 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 و الوجود عامة ، هي محلّ الفعل و مبدأ النظر والخطوة الأولى في السير و الطريق للذهاب . ولمّا كان النظر في الطبيعة و التعريف لكينونتها محكوما و لابد بجملة من الاعتبارات ومفضيا إلى الكثير من الإحالات و مؤسسا للعديد من المواقف ، فإن تتبّع مسارات تشكّل المفهوم و الكشف عن المقاصد المعلن منها و المستتر ، هي ولابد شروط أساسيّة لبناء مشهد مستقيم عن تلك الأحقاب و النظم المعرفيّة التي تراكمت في تاريخنا الثقافي، و مثّل مجملها المخزون الحضاري الذي نتحرك ضمنه .

الطبيعة مجال الإنسان ، و محلّ الحركة و الفعل . و لكنّها قبل كل ذلك تصوّر للوجود وترتيب يحكم الأشياء ، فالأعرابي و هو يكتشف ذاته . كان سؤال الوجود يشغله ؛ حركته و تنوّعه .

النصّ كان المبادر بإخراج الأعرابيّ من تحت خيمته كي يبصر السماوات و كي يسير في الأرض ، فالضرب في الأرض يمكن أن يكون لغير طلب الرزق . و الطبيعة اليوم كفّت أن تكون صامتة ، لا حياة فيها ، النص أنطقها و طلب الإنصات لها و التدبّر لمعانيها . غير أنّ صوت الطبيعة كان صاخبا ، و حضورها بدا قويّا مربكا عند الكثيرين، مشوّشا حتّى على النصّ حضوره و فعله 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 و لا حتّى تسلم له القياد .

نحن نظرنا في تلك النصوص ، بما قدّرنا أنّه ينير السبيل أمامنا ، و استعرضنا أهمّ الأفكار التي كانت مطروحة أمام أنظار و عقول متكلّمينا. نظر و لا شك قد أوقفنا على جملة التأثيرات و مقادير الحضور لهذه النصوص في الكلام الإسلامي ، خصوصا فيما يتعلّق بمسألة الطبيعة . الآن ، و في هذا الباب المهم من بحثنا ، سيتركّز الحديث حول مسألتين نراهما من الأهميّة بمكان ؛ المسألة الأولى ، تتعلّق بحضور الطبيعة في النص القرآني ، و هي قراءة تحلّق بجناحين ؛ جناح لغوي يبحث في الدلالة و سياقات بناء الألفاظ . و جناح إبستمولوجيي ، يبحث في التصوّرات وسياق بناء الأفكار . لذلك أطلنا الوقوف عند التعاريف و المفاهيم و أكثرنا من الشواهد ، وقد نكون بالغنا بعض الشيء في الإعادة و التفصيل ، و لكن كل ذلك كان " لتدبير " اقتضاه المنهج وطلب الوضوح .

المسألة الثانية التي يريدها هذا الباب ، هو النظر و التنقيب 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 ، و إنّما ، هو بالأساس، جملة من العوامل ، أهمّها قراءة للنصّ القرآنيّ من زاوية مغايرة ، و تعامل مع (النصوص) بمسؤوليّة و أمانة أكبر ، و أخيرا و ليس آخرا ، احترام لسياق الكلام دون الخضوع إلى مقدّمات موهومة و إشكاليّات 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 و تطور الذهنية العربية . و كما يقول أبو زيد " ليس من قبل التبسيط أن نصف الحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنّها حضارة (نص)، بمعنى أنّها حضارة انبتت أسسها وقامت علومها و ثقافتها عل أساس لا يمكن تجاهل مركز(النص) فيه " [1] . غير أنّ ما امتاز به القرآن كنص موحى به ، و لا 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 و الكهانة و غيرهما من أنواع القول المتداول في تلك البيئة ، كانت العلاقات فيما بينها ، رغم التوتر في بعض الأحيان ، علاقات تشابك و تنافس على الواقع ، بمعنى وغاية التداول . و برغم أن بعضها كانت له الأولويّة و المكانة الخاصة ، كالشعر مثلا ، فإن تلك المكانة ما كانت تعني و لا تفضي إلى نوع من التعالي و طلب السيادة المطلقة ، فكل مستويات الخطاب كانت تقبل التعايش والتأثير المشترك في الواقع ، لكن أبدا ما كان الإقصاء و إصرار التهميش و فرض التعالي ، صفات راسخة في تلكم العلاقة .

مع هذا الخطاب الجديد ، هناك تراتبيّة في القول و سيادة سعى إليها هذا الوافد ، ونافح وكافح طويلا من أجل الظفر بها و تأسيس العلاقة وفق شروطها . فالخطاب القرآني منذ

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

بداياته الأولى لا يقر بأي مساواة بينه و بين كل تلك الخطابات ، بل أكثر من ذلك هو ينسفها و لا يقر لها بأيّ سلطة على الواقع ، و لا يحترمها كمرجعية معرفية أو تحكّمية ؛ { فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين } - الطور 32 -

بهذا المعنى مثّل الوحي من الزاوية الابستيمولوجية ، قطيعة معرفية لا تقبل المهادنة ، ورغبة واضحة لامتلاك المبادرة حيال الواقع و الانفراد في التأسيس والبناء ، مع الرفض التام لإعطاء الخطابات المنافسة حق المشاركة ، بله التواجد و الفعل المعرفي والسوسيولوجي . هذه الصرامة وعدم التسامح المطلق مع كل الموروث السابق و المنافس على أرض الواقع ، ربّما تعطينا بعض التفسيرات و الإيضاحات 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 و التهجّم على الأصنام كانت مسألة ألفها الواقع وتعامل معها بتسامح كبير ، بل هناك نوع من الاحترام و التبجيل الخفي لمواقف تلك الفئة من الدعاة " قال ابن إسحاق : و حدّثني 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 ، و هو يقول : يا معشر قريش ، و الذي 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 اعلمه ، ثم يسجد على راحته "[1] . فهذا النصّ و غيره كثير يقف شاهدا على درجة التسامح التي كان العرب يقابلون به مختلف تلك الدعوات المجاهرة بالنقد ، حتّى أنّ أشعارهم و خطبهم كانت تُحفظ ويقع تداولها دونما حرج . بل أكثر من ذلك ، ربما كانت ندرة حالات التضييق وخصوصيتها تكون داعمة لموقف التسامح الذي هو الأصل و التضييق الاستثناء . فالحالة الوحيدة التي يحدّثنا عنها ابن هشام في سيرته ، هي ما تعرّض له زيد بن عمرو بن نفيل من الخطّاب عمّه [2] .

فقريش و الملأ المتحكّم فيها ، ما كانت نفوسهم تضيق بتلك الدعوات ، رغم المجاهرة و الدعوة الصريحة ببطلان ما هم فيه من الاعتقاد .

الجديد و الحاسم في هذا الخطاب الحنفي الجديد أنه لا يهادن البتّة و يرفض أي صيغة من صيغ التعايش و التجاور . فالخطاب الوحياني مفارق لكل ما سبق و ذلك ابتداء بالصيغة التي تشكل من خلالها و العلاقة المتلبسة التي تنزّل بها ، والتي بقيت مستعصية على الفهم و الإدراك . و حتّى التفسيرات التي قدّمت لهذا النوع من التواصل ، كانت أكثر غموضا ولم تزد الأمر إلاّ التباسا حتى على ذات الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي بقي يكابد هذا الخطاب إلى آخر لحظات تنزّله .

إذن هذا الخطاب هو بالأساس خطاب غير مدرَك كصيغة تواصلية . وهذا التعجيز والإفحام لم يكن طبعا لغير أهداف و مرامي تأسيسيّة .

---

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

[2] ن م ، 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 بها الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه سياسات الإغراء و التهديد التي قابله بها خصومه الذين كانوا بالأمس القريب لا يلتفتون مطلقا لكل دعاوي التوحيد التي نادى بها الأحناف و تغنوا بها في أشعارهم .
ماذا كان يطلب النصّ من وراء كل ذلك الغضب ؟
و ماذا يهدف بكل تلك الحروب التي يشنّها ؟
ربما كانت هذه الصرامة في تنزيل القول و إفساح المجال له في ذهنية المتقبل، قد تبدو متعارضة والمرامي الإصلاحيّة و التقويميّة التي يبشر بها هذا الخطاب . اعتراض قد يبدو وجيها ، و تساؤل قد يكون مشروعا خصوصا و أن الخطاب القرآني لن يتوانى لاحقا (القرآن المدني) في التعامل مع الواقع و مع الطارئ بكثير من الأريحيّة و التفاعل ، التي كانت ، في كثير من الأحيان ، مستفزّة ومربكة للأتباع .
غير أنّ الناظر المدقّق في استراتيجيات الخطاب الوحياني 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 و آليات اشتغالها .
الخطاب القرآني منذ بداياته كان التصوّر و النظر و بناء الفكرة هو ما طمح إلى إعادة تشكيله . ولعل نظرة سريعة لقاموس المصطلحات المستعمل في القرآن وخصوصا في بدايات تشكّل الخطاب فيه تعطينا دليلا دامغا على ما نقول . و نحن ستكون لنا وقفة مفصّلة بعض الشيء مع هذا القاموس فيما سيأتي من تحليل .

للأسف القراءة الإيمانية لهذا التوجه التأسيسي ، قد أفقدته زخمه و أبعاده المعرفية ، عندما لم تر في كل ذلك المجهود التنظيري ، سوى تدعيم و تأسيس التوحيد ومواجهة الشرك . ذلك أننا نعتقد أنّ مسألة الألوهيّة برمّتها ، و إن كانت من بين مرامي الخطاب و أهدافه إلاّ أنّها جزء من كل و ليست جوهر المسألة كما هو السائد من القول . فالشرك كما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية و في قريش على وجه التحديد ، مسألة اجتماعية، سياسية بالأساس ، ربّما لو نظر لها من وجهة نظر إعتقاديّة صرفة ، ما كانت لتشكّل خطرا مهددا لمفهوم الألوهية . غير أنّ هذا الشرك بما يتأسّس عليه من تسامح و انفلات من كل ضابط وحدود في تصنيف القول و احترام شروطه ، يهدد بغياب المعنى ، وانفتاح الوجود برمته على المجهول . و هذه هي التهمة ، و الإدانة الحاسمة التي يوجّهها الخطاب القرآني لهذا التعامل اللامسؤول للعربي تجاه اعتقاداته . و هي الحلقة التي منها ينسج الخطاب القرآني أولى أساسيات القول عنده ، **البحث عن المعنى** .
فالخطاب بهذه الصرامة ، التي تأسّس عليها و جعلها خصيصة قوله ، إنما كان يهدف من خلالها إلى تهيئة الأرضية و تحصين الأسوار و رفعها إلى أقاصي الحدود ، لأنّ ما سيبنى هنا شيء غير قابل لأي تلاعب أو تهاون مهما كانت المبررات ؛ إنه المعنى و الوجود .

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

الوجود كذلك حقيقة يجب أن تُحترم و يُعاد لها الاعتبار ، و ذلك بالوعي به واحترام شروطه . و هذا التلازم بين المعنى و الوجود ، هو الجوهر الفرد ، بلغة المتكلّمين، الذي سيشكّل جسم النصّ ، بالإتلاف و التمازج طورا و الطفرة و الكمون طورا آخر .

فالنص كان واضحا ، شديد الحسم في إعادة الاعتبار لمفهوم الكلمة و محاربة القول المنفلت في الذهنية العربية التي كانت تتبنّى (الليبرالية الدينية) في إيمانها ، لما يوفره ذلك النوع البراغماتي من الإيمان من مكاسب مادية و اجتماعية و سياسية ، بالإضافة إلى " اعتبار الدين مسألة شخصيّة [حيث] لم يكن التدخّل في الشؤون الدينية الفردية أمرا واردا ، يمكن تلمّس ذلك من وجود النصّارى و اليهود في مكة ، و تعضيدا لهذا الرأي يمكننا اتخاذ موقف العاص بن وائل الذي أجار عمر بن الخطاب حين دخل الإسلام بقوله لقريش : رجل اختار لنفسه أمرا فما لكم و له – بلوغ الأرب : 328/1 – 329 - ، كذلك مطالبة قريش أبي بكر على مواصلة تعبّده داخل بيته دون الإساءة إلى الآخرين – حياة الصحابة : 1/ 2015 " [1] .

حوارات الخطاب القرآني مع معارضيه ، و الرسول صلى الله عليه و سلم مع الملأ القرشي تقف شاهدة على ذلك الفهم الذي كانت تتبناه الذهنية العربية للإيمان [2] ، و ذلك التوجّه الذي كان يتأسّس على احترام القول ما لم يصادم المصالح و يفضي إلى مشاحنات . أي أنّ القول كانت له مطلق الحريّة و السيادة على المعنى و المفهوم .

و لمّا كانت (الكلمة) هي المعلم الحضاري الأكثر بروزا و تألّقا في الجزيرة العربية ، فإنّ استهداف ذلك الصرح الشامخ (الكلمة / الخطاب) ، هو إمساك بدفة القيادة ، ووضع اليد على الجينة المتحكّمة في البناء و التشييد . و هذا ما وعاه الخطاب الوحياني واشتغل عليه بصرامة وجدّيّة من أجل إعادة نحت الشخصيّة العربيّة كحامل لهذا المشروع الإصلاحي و المسوّق له .

فالوحي يقدّم نفسه منذ البداية ، و بدون أي موارية ، كرسالة كونية تستهدف العالم بأسره بل أكثر من ذلك ، هي الوجود كلّه ، المدرك منه و غير المدرك ، تريد أن تصحّح مساره و تعطيه معناه الدقيق . ومن هنا كان الاستحواذ على (القول) هو المنطلق للبناء .

---

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

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

ليس مستغربا و لا مدانا ذلك التمثّل الساذج و البكر الذي نجده في الذهنية العربية للوجود، فذلك الانفتاح الذي يتحرّك فيه الأعرابي ، و ذلك الانعدام شبه الكلّي لمقوّمات المدنيّة ، والعيش في العراء ، و التحلّل من كل التزام اجتماعي غير أعراف القبيلة ، كل ذلك جعل تمثّل الطبيعة و الكون جملة ، غائم الملامح ، متلبّس المعاني ، ساذج الدلالة. فالطبيعة عند الأعرابي تعني الامتداد و عدم الثبات ، فالمعالم كثبان رمليّة تشكّلها الرياح كيفما اتفق بغير أسباب و لغير أهداف ، و النظر لا يستوقفه قريب و لا يستفزّه غريب . وقد انعكس ذلك على (خطاب) الأعرابي و فكره ، فلست تجد في قوله من معالم الوجود إلاّ القليل من الكلمات ، وحتى ما استعمل منها كانت الأغراض الشعرية أسبق إليه وأمكن منه .

وهذا الغياب للطبيعة كمفهوم و مقوّم أساسي في وجود الأعرابي ، قد ساهم و أثّر 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 و لئن كانت ثوابت بها الزمان يتحدّد عندها ، و الأماكن تعرف صفاتها ، فإن وجوه الأحبة قد غلبت عليها فهي لها صفات .

ما نريد أن نقوله : إنّ الأعرابي ما كان له ذلك الوعي بالطبيعة كمحلّ و متعلّق بوجوده و منطلق لحياته العالمة . هو يعيشها و يتفاعل معها وفق تأثيرها على قوته و رغد عيشه أمّا وجوده الانطولوجي ، فما كان لحبّات الرمال تلك من اثر ، غير أن تكدّر عيشه وتعطن ماءه . لذلك ، و في سياق القضاء على هذه الصبيانيّة في التعامل مع الوجود ، نجد القرآن منذ بداياته يحيل على الطبيعة كمعطى حاسم و محدّد في هذا الوجود ، فهي الآن الآية و الدليل والحاكمة والشاهد على (القول) . هي تستعاد أو تبعث في ذهن الأعرابي كمعطى هام على صدقيّة القول . من خلالها ونتيجة علاقته المتينة بها يكتسب تعاليه و سطوته . و الوحي يقدّم نفسه ، على اعتبار أنّه الخطاب الوحيد الذي تربطه بها – الطبيعة – علاقة تطابق و انسجام .

وهذا البعث للطبيعة ، كمتحكّم وفيصل في الدعاوي التي ينطلق منها النصّ الوحياني، هو الذي أربك و باغت الأعرابي الذي ما كان يتوقّع أو يتفهّم كيف أنّ وجوده و عالمه الذي يحسب انّه يمسك بزمامه ، يكون شاهدا عليه ، فاضحا لجهله وضياعه . كيف أنّ هذا الوجود يقرّ و يعترف باللاوجود (الغيب) ، و يكون أكبر شاهد وحجة له .

فالقرآن بكل دعاويه إلى (النظر و التدبّر و التفكّر و التبصّر)[1] يعيد بناء هذا (العالم) الغائب عن الأعرابي ، كوجود له كل مقومات الحياة ، و الفعل و الحضور . هو عالم ؛

أولا ، غير منعزل عن ذات الإنسان.

ثانيا ، هو عالم له حضوره الفاعل و المؤثر في وجود الإنسان.

ثالثا ، وهو المعطى الأكثر أهمية ، أنه عالم يتأسّس على النّظام والعدل و يمكن أن يكون الدليل والشاهد و الحكم في هذه الحياة .

---

[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

هذه الفكرة ، التي تُستعمل في مستهلّ الخطاب لأغراض دعوية وترويجية و حتى حجاجيّة، سنرى لاحقا كيف كانت المنطلق والأساس الذي انطلق منه البعض ، و هم 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 .

****

كخلاصة لما أسلفنا نقول : إنّ هذا الخطاب المتعالي و الرافض لتهمة البشريّة ، ينطلق ممّا هو دونها ليبني تعاليه و مفارقته . اليوم ، و معه ، الطبيعة و الوجود 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 و دليل على قدرة الخالق و تعاليه

* { وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم} - الأنعام ،39 -

هكذا الطبيعة ، قد غدت ، تبكيت الإنسان و لسان جحوده ، حيث تُعطى الحُظوة والمعنى برغم كل ما (للكلمة) من مكانة في الذهنية العربية . و في مختلف مستوياته الوجودية . فالأعرابيّ ، فارس القافية ، قد طوّحت به جمالية الصورة ، و رمزيّة الدلالة ، بعيدا في مجاهل القول و مفاتن الشكل . فبحثه عن القافية و انسياقه وراء ضرورات السجع و التقابل ، قد جعلت منه مُفتّتا بامتياز ، لتصبح اللغة عنده شبيهة بالصحراء تقوم على الترادف في التسمية . حتّى أرهق من جاء بعده في الحصر و العدّ . فتجد للشيء الواحد العشرات من الأسماء و الصفات . و كأنّ اللغة في تصوره ، لوحة فسيفسائية ، تستمد مكانتها وقيمتها من عدد الأحجار و القطع فيها .

و طبيعيّ جدّا أن تكون نتيجة هذا التوجه ضمور المعنى ، بل ربما قلنا ، ذوبانا له واندحارا لسطوته على الكلمة . فالأعرابيّ بما يفرط في النحت و الاشتقاق ، يمنح نفسه مجالا رحبا للمناورة و الاشتغال على اللغة بغير ما قيد و لا 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 ، و أن يقول فلا يخطئ ، و يخطئ فلا يدان ، باعتبار أنّ الكلمة تقول أكثر من معناها ، و العبارة ربّة خالقها ، و اللفظة بحسب لافظها . و هذه الخصوصيّة التي يمتاز بها خطاب الأعرابي، هي إلى جانب ما تسمح به من مرونة في التوظيف و الاستعمال، هي تفسح المجال التداولي على اللامنضبط و اللامسؤول من الموقف . فالأعرابي منفتح جدا في علاقاته وارتباطاته الاجتماعية و السياسية . ما يعقده اليوم ، قد يتحلّل منه غدا ، و من يهجوه الليلة قد يمدحه إذا أصبح رائق البال . اللغة تسمح بكل ذلك . و الدلالات تبنى بغير

ضابط ، فالشيء يُسمّى بجزئه و بعضه و كلّه و ضدّه . و الكثير من الكلم له من الأريحيّة أن يسمح بالتلاعب بألفاظه تقديما و تأخيرا و تبديلا ، بدون أن ينال ذلك من المعنى شيئا .

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

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

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

الخطاب الوحياني يرفض هذا التلاعب السمج ، و هذا التحلّل الفاضح . فجمال العبارة و إيقاع الجملة ، ليس أبدا تعلّة لاختراق المعنى والعبث به ، فالوجود هو بالأساس مجموعة من المعاني و الكليّات التي يجب أن تحترم ، و الصدق هو أساس الكلمة والحقيقة منتهى اللفظ .

القرآن يؤسّس الجديد من القول ، بإعادة الاعتبار للمعنى ، حتّى و لو كان ذلك على حساب العلاقات ، الصدق و الحق ، هما الفيصل في القول . و إعطاء الأشياء جوهرها، مقدّم على تفتيتها والتنطّع في التسمية و التوصيف . فليس من قيمة للشيء أن يكون له مائة اسم، و إنّما أن يحيل على متعيّن ، صادق في معناه . الخطاب الوحياني في كلّ ما يمسك من الأشياء ، و في كل ما يضع من أسس ، يحرص أشد الحرص على إبراز حقيقة الشيء وجوهر ذاته . هي معاني الأشياء و حقيقتها ، ما به تكون المعرفة و يبني القول نسقه ، لا التوهان في التفصيلات و اللعب على المترادفات . والأشياء بما تحيل عليه و تؤسّسه من دور في الوجود ، إنما تستمدّ مكانتها ، و ليس بما تحمل من كثير الصفات . القرآن يدين (استهام المعنى)[1] و ضياع حقيقة الأشياء و ما تحيل عليه .

فالطبيعة ، والوجود عامة ، قد أُعطي هذا الكائن ، ليكون مرقاه إلى تلك العوالم المفارقة ، و دليله في السير إليها . وربما لو أحسن الإنسان قراءة خطاب الكون ، لما كان في حاجة إلى خطاب الوحي !

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

إن حالة الصبيانية التي انساق وراءها الأعرابي ، و رفضه أن يكون لقوله حدودا وضوابط تؤسسه ، هو الذي أدى به إلى حالة (الجاهلية) . فالقيود و المعاني ، هي التي تبني المعرفة و تؤسس الحقيقة في الكون ، أمّا التزلّف بالمتشابه من القول والمشوّه من المعبود، هو سقوط في حالة اللبس و الوهم والشرك .

الوجود حقيقة و المعنى غاية ، هذه هي المعادلة التي يضعها الوحي و يطالب الأعرابيّ بالانخراط الجاد في تحقيق أبعادها و احترام مقتضياتها .

[1] { ألم تر أنّهم في كل واد يهيمون } - الشعراء ، 225 -

المبحث الثاني

تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي

{ اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ و ربك الأكرم، الذي علّم بالقلم ، علّم الإنسان ما لم يعلم } – (العلق ،1-5)

هذا هو النصّ الافتتاحي الذي يقتحم به الخطاب الوحياني 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 و التكرار

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

أربع جمل تنبني على ثلاث كلمات أساسيّة (**اقرأ – خلق – علم**) . هنا بنية مستحدثة ، ما هي بالشعر فنجد الصدر و العجز ، و قافية تسوق خطو الكلم . و لا هي من ذلك النوع الذي ألفه الأعرابي على ألسنة الكهّان و السحرة ، و لا حتّى شبيهة بذلك المتداول باحتشام من قبل من عُرفوا بالأحناف .

إذن منذ البداية تتحدّد إستراتيجية النصّ و آليات اشتغاله ، خطاب استعلاء وتقرير، خطاب بناء وتأسيس ؛ الأمر استهلاله ، و التكرار توكيده و إصراره . و هناك أيضا تقابل في منتهى التضاد بين الباث و المتلقي . فالباث { ربّك الذي خلق / ربك الأكرم } ، و المتلقي { لم يعلم } ، بل حتى وسيط العلاقة يستشعر في ذاته التعالي ويمارسه (فغتّني/ فغطّني) و النتيجة :

<< فرجع بها رسول الله صلى الله عليه و سلم يرجف فؤاده >>[1] .

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

- ✓ فما هي محدّدات هذا (الوجود المستأنف) الذي جاء بها الخطاب القرآني ؟
- ✓ و بالتحديد كيف يعاد بناء الوجود و علاقاته في الخطاب الوحياني ؟

{ اقرأ } يا محمّد ما يكتبه { الذي خلق } و ذلك لتُعلّم ما لم تعلم . ففي الوجود فعل { خلق } يستدعي من الإنسان فعل { اقرأ } ليكون به و معه حصول العلم بعد أن لم يكن موجودا . فالعلم بهذه الصياغة و وفق هذه المعادلة ، مشروط بالاستجابة لهذا الأمر { إقرأ } ، و الأمر بالأساس متعلّق بما { خلق } ، و الآمر بالقراءة و الخالق للمقروء هو واحد { ربك الأكرم } ، و بالتالي فيستحيل المرور من حالة (اللاعلم) إلى حالة العلم إلاّ بالاستجابة لهذا الأمر مع ضرورة استحضار واحديّة الآمر و الخالق الذي هو { ربك الأكرم } .

منذ البداية هذا النصّ يبني و يؤسّس لمستحدث من العلاقة يراد لهذا الكائن أن يكون الطرف الفاعل فيها و البارز من خلالها . فالخطاب الوحياني بهذا الاستهلال يكشف في تكثيف رهيب لمجمل مرامي الرسالة التي هو بصددها (لا ننسى أنّه في رواية ابن هشام أنّ المقطع الأول من سورة العلق / 1-5 / جاء به جبريل في كتاب في ديباج و كأنّه ترميز أن هذا المقطع يلخّص كلّ الكتاب) . بناء علاقة بين هذا الكائن (الإنسان) وهذا (الخلق) الذي هو جزء منه بطبيعة الحال ، و العلاقة هي بالأساس من أجل الخروج من حالة اللاعلم { ما لم يعلم } إلى حالة العلم مع البقاء متيقظا إلى{ ربّك الأكرم } .

كذلك من خلال هذا المقطع الافتتاحي ، نتبيّن المسألة الأساسيّة التي تشغل النصّ ؛ إنّها **المعرفة و الإدراك** . الخروج بالأعرابي (الإنسان) من حالة الانسحاق حيال وجوده إلى حالة العلم و الإدراك به . النصّ و كأنّه يقدّم إشكاليته الجوهرية التي سيشتغل عليها. هو هنا لا يفصّل و لا حتّى يجزّئ ورشات عمله ، و إنّما هو بأسلوبه الذي سيمتد على طوال النصّ القرآني ، يكثّف المعاني و يمزج بعضها ببعض .

لذلك فنحن نعتقد أنّ القراءة التي يقدّمها ناصر حامد أبو زيد تجانب الصواب ، حيث لم تسعفه القراءة البسيكولوجية في النفاذ إلي المرامي الحقيقية لهذا المقطع ، بل أكثر من ذلك فهو حين ربط بين ذات الرسول و النصّ قد قضى على كل التعالي و السياديّة التي جاء بها النصّ و أسّس لها . فلا يمكننا بحال من الأحوال أن نعتبر أنّ " الآيات الأولى التي نزلت من النصّ في عملية الاتصال الأولى ، و هي آيات سورة العلق ، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمّدا وتحرّك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة و التحنّث"[1] هذه الآيات في تصورنا الشخصي ، هي في طموحها على العكس من ذلك بكل تأكيد . فالأمر بالقراءة و الدعوة إلى الانتباه إلى الخلق ، مسائل ما كانت بالمرة شغل محمّد صلى الله عليه و سلّم و لا قومه و لا حتى من اعتبروا فيهم من المصلحين (الأحناف)[2].

---

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

[2] علي ، جواد ، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** ، ساعدت جامعة بغداد في نشره ، ط 2 ، 1993 ، ج6 ، ص 455

النصّ و كأنّه يتجاوز كل الإشكاليات السطحية و الهموم الموهومة التي كانت ظاهر أزمة الأعرابي ، و التي كانت تشغل يومه و تؤرق ليله و تؤسّس للعلاقات عنده ، و ذلك بغية النفاذ إلى عمق المسألة المعرفية و الأنطولوجية التي لم تكن لتخطر على بال أحد بمن فيهم الأحناف و لا حتى الرسول صلى الله عليه و سلم ذاته .

❖ { تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إنّ العاقبة للمتقين } – هود ، 49 -

فالخطاب القرآني برغم كل التعالي الذي يتأسس عليه و يفرضه ، يرتفع بهذا الكائن ويفتح له في الوجود دورا و في 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 و امتلاك شروط المعرفة . فأمر الاستهلال { اقرأ } لم يكن إذن بغاية القهر ، و"الغط " ما كان الترهيب هدفه و إنما إبراز الدور والتنبيه على جسامة و خطورة المهمّة .

الخلق (الوجود) هو المعطى المقحم في هذا الخطاب و هو هنا سبيل المعرفة و مبتدأ العلاقة بين الخالق و الإنسان و وسيط المعرفة و العلم . الخطاب الوحياني يمارس نوعا من الاستفزاز و الرجّة مع متلقّيه ، فهو ليس ذاك الخطاب الشعري المألوف و المنخرط في هموم القبيلة وصراعاتها ، و لا هو خطاب الكهّان المطلوب كدعامة و ضامن لاستمرار الوجود الآمن للقبيلة . هذا الخطاب ، المفترض بحسب لواحق الدعوة أنه يعيد تأسيس الوجود الإلهي في القبيلة ، لا ينطلق من هذا الهدف ، و إنما يطرح مسألة تبدو مستغربة و مستفزة { اقرأ } ، أي أمر هذا ! في هذا السياق الأنثروبولوجي الذي يعيشه الأعرابي المستهلك بكلّيته في صراعات وجوده و متطلبات استمراره . و أي معرفة قد تغريه حتى يتخلّى عن طمأنينة السكون ، حتّى و إن كان ينبني على { ما لم يعلم } . لا أظن أن النبيّ صلى الله عليه و سلّم ذاته و لا قومه ، كانت مثل هذه الدعوة و هذا الاستهلال أن تمثّل لهم مطلبا و لا حتّى محرّكا للاستجابة والانخراط في هذا المشروع الذي يبشّر به الخطاب الوحياني .

هنا بالتحديد ، فيما نزعم ، تتجلى روعة الاستهلال و الدخول في عملية إعادة تأسيس وبناء الذهنية العربية ، التي لم يكن (الاعتقاد) هو مأزقها و لا حتّى إشكالها المؤرق ، فعلى عكس ما انبنى بعد ووقع توظيفه ، الشرك المدان و المهاجم ، لم يكن ذاك الذي يمسّ الذات الإلهية و حضورها في فكر الأعرابي ، و إنما ذاك الذي يجعل الألوهية في خدمة المصالح السياسية و الاقتصادية ، و لا يرى في كل الرأسمال الديني و حتّى الشعائر الدينية سوى المردوديّة النفعية . إذن الإيمان البراغماتي والانتهازي ، هو المدان .

❖ { إنّ الذين **يشترون** بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم } – ال عمران ، 76 - [1]

إن ما قام به الملء و أصحاب السيادة في الجزيرة العربية ، و ما استبطنه الأعرابي انسياقا وانسحاقا مع ذلك الخط ، هو أن أصبح جوهر الاعتقاد و الإيمان ينبني على البراغماتية الظرفية ، أي أنّ المعبود يستمدّ مكانته و هيبته من جملة المكاسب والتحقّقات التي يضفيها على الواقع . المسألة التاريخيّة و الرمزية ما عادت المحدّد الأساسي للمسألة الإعتقاديّة ، و هذا ربما كان من أبرز الأسباب التي حالت دون الاستجابة لإغراءات الديانتين السابقتين (اليهوديّة و المسيحيّة) . فالانغلاق العقائدي و الخطية الإيمانية مسألة غير ذات جدوى و لا تحقّق أي مردودية اجتماعية و لا سياسية في تصوّر الأعرابي .

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

من هنا تبدأ ملحمة الإصلاح و إعادة تشكيل الذات العارفة و منابع الشعور و الإدراك لدى الإنسان ؛ اعرف دنياك التي فيها تعيش ، تعرف ذاتك ، و بمعرفتك لذاتك تصل إلى الخالق و تمتلك الوجود .

لعلّه من المفيد أن ننطلق في تلمّس خصوصيات هذا الخطاب و جملة الاعتبارات التي جعلت منه نصّا و قبل ذلك خطابا مغايرا مضمونا لكل ما ألفته الذهنية العربية من خطابات تصدر عن مفارق ، أن ننطلق من المعجم الذي اشتغل عليه الخطاب القرآني ووظّفه . فمثلا لفظة الأرض (الأرض ، أرضكم ، أرضنا ، أرضهم ، أرض) ترد ثلاث مائة و واحد و ستون مرة (361) كذلك لفظة السماء (السماء ، السماوات) ترد ثلاث مائة و عشر مرات (310) . و هما تقريبا يردان متجاورين في أغلب المواقع وهذا الترداد 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 و التلاحق لا يخفي مدلوله الانطولوجي و بعده المعرفي . و ثانيا في سياق الورود و مطلوبه ، ربطهما بجملة من المصطلحات الهامة

[1] وردت كلمة { ثمنا قليلا } مقرونة بـ { تشتروا / ليشتروا / يشترون / اشتروا } في تسع مواضع في القرآن و كلّها تدين و تحذّر من تلك العلاقة النفعية التجاريّة مع العهد و الكتاب (البقرة ، 41 – 79 – 174 / ال عمران ، 77 – 187 / المائدة ، 44 / التوبة ، 9 / النحل ، 95)

والتي بدورها مثّلت المنعرج في الرؤية والتصوّر حول هذا الكائن و وظيفته في الوجود ، والنصّ و طبيعة حضوره في الوعي و التأسيس للإدراك .
فإذا كانت قافية الشاعر و قفلته هي بالأساس حرف أو حرفين ، فإنّ هذا الخطاب يبني فاصلته على مصطلحات و تراكيب هي بمثابة المفاتيح و الروابط ؛ مفاتيح لإدراك مغاليق المعنى ، و روابط لبناء النسق والتصور . والناظر في كل تلك الفواصل تستوقفه أربعة منها هي الأبرز و الأكثر دلالة ، و الأشد تعلّقا باللفظتين السابقتين (السماوات والأرض) إنها أربع فواصل كثيرا ما تلحق ذكر السماوات و الأرض 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 و يحسم بها الجدل الدائر ضمنها كنوع من الإفحام و التبكيت عن ممارسة ما كانت تمثّل بالنسبة للأعرابي شرط وجود ونمط تفكير . فالخطاب الوحياني يطلب علاقات و يؤسس روابط جديدة كل الجدّة.

طبعا ليس من السهل تتبع مسارات تطور المصطلحات و المفاهيم في الفكر الإسلامي ، لكن جملة الإضاءات التي يقدّمها علم الدلالة Sémantique [1] و خصوصا البحث المميّز الذي أسهم به الباحث الياباني (توشيهيكو إيزوتسو)[2] في التأسيس لهذا العلم ضمن الدراسات القرآنية ، يرسم لنا صورة واضحة المعالم لتشكّل و بناء المصطلح والمفهوم في الخطاب الوحياني عبر اختراق المنظومة الدلالية للأعرابي ، و إعادة تشكيل الذهنية العربية . و ذلك لا يتم إلاّ بعد استحضار الوعي أنّ اللغة تلعب الدور " الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه ، من خلال إعادة تنظيم المفاهيم (القديمة و المستحدثة) وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقدة ومتداخلة تشكّل نظاما جديدا ذا طبيعة مختلفة كلّيا عن النّظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقا و يترتب عن ذلك فهم جديد للعالم و دورا جديدا للإنسان فيه " [3] .
اغتناء اللفظ غير مشروط بفعل النحت ، فسياقات الورود و متعلقات الصياغة قد تكسب اللفظة من الثراء و السعة 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 . و يجتهد الفكر بمجرد أن يمسك خيط النسج في

---

[1] " علم الاصطلاح ، علم الدلالة Sémantique فرع من اللسانيّات يهتمّ بالاصطلاح و بدلالة الكلمات ؛ بنحو خاص ، الدراسة التارخيّة لمعنى الكلمة في مختلف تقلّباته " **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

[3] إيزوتسو ، توشيهيكو ، **الله و الإنسان في القرآن ، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم** ، ص 11 / 12

إعادة بناء عمارة اللفظة عن طريق ثنائية الفتق و الرتق ؛ فتق ما خلق من المعاني ، ورتق الجديد الناضر في مجمع الثوب . هذا ما يعلّمنا إيّاه علم الدلالة ، و هذا ما نرى الخطاب القرآني قد مارسه و اشتغل عليه في عمليات البناء والتأسيس .

الكلمة في الذهنيّة العربية ، هي السلاح الأشدّ فتكا ، و المفخرة الأعظم التي استبطنها الأعرابيّ ، فكانت جوازه لأرقى المجالس و منقذه في أحلك المواقف . هم فرسان الكلمة قد خبروها و وقفوا على حدودها ومنتهى سطوتها . ومن هنا فلا مجال للعبث مع هذه الجينة، و لا سبيل لاختراقها إلاّ عبر الاشتغال على العلاقات .

الخطاب القرآني منذ بداياته شديد الوضوح حيال هذه الإشكالية الحسّاسة ، فهو خطاب { بلسان عربي مبين } - الشعراء 195 - . فالمرجعيّة اللغويّة و حقل الدلالة منضبط منذ بداياته حتّى و إن كان الخطاب يقدّم نفسه كـ { ذكر للعالمين } – ص، 87 / القلم، 52 / التكوير ، 27- ، و في هذا الملمح أكثر من دلالة و إغراء . فالخطاب يحترم منشأه و يقرّ له بالسطوة ، بل وأكثر من ذلك يمنّيه بها و يفتح له أبواب التعالي والسيادة على { العالمين } .غير أنّ كلّ هذه الإغراءات و الأبواب المشرّعة نحو السيادة و السطوة ما استطاعت أن تحجب عمق و خطورة المراجعات والتأسيسات التي جاء بها هذا الخطاب و التي استهدفت بالأساس بنية الخطاب (الأعرابي) ، لذلك رأينا كيف كانت ردود أفعال الملء من قريش حيال هذا الخطاب ، برغم كل تلك الوعود و التطمينات 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 ، و ينسف كل ما تأسست عليه ثقافته من انفتاح على اللامحدّد و اللامتعيّن من القول والاعتقاد ، حتّى و إن كانت الوعود خلاّبة مغرية .

ولأجل كل ذلك الصدّ والممانعة والريبة ، التي قوبل بها الخطاب ، كانت تلك الاستراتيجيات التي ألمحنا لها سابقا ، و لا بأس ، هنا ، أن نزيدها بعض التوضيح .

فالكلمات بما تجاوره و تحيل عليه من مواقف شعورية ، قد انزاح بها الخطاب الوحياني بطريقة سلسة ، من مجالها التداولي المتعارف عليه و المستقر 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 و الأرض طريق الإيمان ، حيث يتمّ مجاوزة مفهوم النظر بالمعنى الشعري الذي يبحث عن الصورة والشبه ، إلى النظر بمعنى التفكّر و التدبّر؛

- ❖ { أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ } - الأعراف ، 185 – .

[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 عل المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي

❖ { فَلْيَنْظُرِ الإنسان إِلَى طَعَامِهِ } - عبس ، 24 –
❖ { فَلْيَنظُرِ الإنسان مِمَّ خُلِقَ } – الطارق ، 5 –

فهذا الفعل المبتذل الذي ما كان الأعرابي يلقي له بالا ، يصبح أداة فاعلة و مهمّة تكليفيّة ، تشدّه في علاقة مسؤولة و متبادلة مع ما يحيط به من أشياء . فكلّ هذا الوجود المبصر هو بالنسبة للخطاب الوحياني طريق و وسيلة للتدبّر و الاعتبار ، بمعنى بناء الموقف ، و التنبّه لغايات الأشياء و مراميها، الصورة الشعرية تتوارى أمام الآية القرآنية ، فالوجود قبل أن يكون صورا و أشكالا هو آيات و براهين للنظر المقاصدي و المسؤول ؛

{ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأرض فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ } - محمد ، 11 - .

كذلك (التفكّر) [1] ، هذه الممارسة السريالية ، المغرقة في التجريد و التهويم ، الباحثة في الصورة والواقعة . فالأعرابي لا يرى أيّ علاقة بين الإيمان كعملية إعتقادية تتأسس على التسليم و تتبع خطى الأسلاف ، والتفكّر كتدبّر و ربط بين الأشياء و الاعتبار منها. فهو قد اعتاد أن تكون العين عنده رسول القلب و بوابة الخيال ، أمّا أن تكون أداة تمحيص وتدقيق فيما يقوله و يعتقده ، فذلك هو عين الجديد الذي يربكه به هذا الخطاب القرآني ، الذي يبني اعتقاداته انطلاقا مما هو مبصر ملقيا وراء ظهره ، سطوة الأسلاف و جبروت الراسخ من الأقوال . و التفكر كطريق لبناء الذات و تأسيس الخطاب يبدأ من الطبيعة :

❖ { وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأرض وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) } – الرعد –
❖ { هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لأية لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (11) } - النحل –

كذلك الخطاب القرآني يؤسّس لنظرة و نظريّة جديدة للحكيّ و القص . فتلك الأسمار ، و أزجية الوقت ، و حنوط الأسلاف ، هي اليوم معه محلّ الفكر و معبر النظر من أجل العظة و التدبّر ولتصحيح المسار أيضا

❖ { فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } – الأعراف ، 176-
❖ { وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } – الحشر ، 21 -

الخطاب الوحياني تمتدّ يده في جرأة و حسم لتثوير و تطوير مفهوم الإيمان الذي يصبح رديف الفكر والنظر وغير منبني بالضرورة على التسليم والمتابعة ، بل هو هنا مع الأعراب خصوصا، يتأسّس على نقض قول الآباء و الأجداد و التنكّر لكل ميراثهم . وهذا التوجه سنراه كيف يتدعّم عندما يدخل النصّ القرآني في مواجهة مباشرة مع الاعتقادات و الإيمانيّات السابقة (اليهودية و المسيحية وحتّى الديانات غير التوحيدية كالصابئة والمجوس) . فالإيمان الحقّ ، يتأسّس على التنكّر والتخلّص من الموروث السابق ،

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

المعتبر كانحراف و زيغ عن الطريق الصحيح للإيمان . الذي تنكشف في جلاء حتميّة مروره من خلال ثنائية النظر و التفكّر(رمزية قصّة إبراهيم حيال مظاهر الطبيعة ، بحثا عن الإيمان) . بل أكثر من ذلك ، ذهابا في الحسم و القطع مع كل المظاهر الخادعة للإيمان ، يعتبر الخطاب القرآني أنّ كل تعامل مع الذات و الوجود لا تتأسس على الفكر و التبصّر هي بالضرورة طريق للكفر؛

- ❖ { أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النّاس بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ } – الروم ، 7 - .

مثال آخر قد يزيد المسألة جلاءً و الفعل وضوحا ، كلمة (عقل)[1] ، فبعد أن كان مدار الكلمة الربط و الاستمساك و المنع [2] ، و متعلّقها الدواب و غريب الأسقام ، هي اليوم في سياق الخطاب القرآني ، ترتبط بكلام الله و كتابه

- ❖ { أَتَأْمُرُونَ النّاس بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ } – البقرة ، 43 -
- ❖ { أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } – البقرة ، 74–

و أكثر من ذلك هي متعلّقة بكل الآيات التي تحيط بالإنسان

- ❖ { قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ } – آل عمران ، 118–
- ❖ { اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِ الأرض بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } – الحديد ، 16 -

فهذا الفعل الذي تأكّد اليوم كقرين و خصيصة هذا الكائن المتفرّد و المتميّز ، هو نتيجة السير في الأرض و النظر في الوجود عامة

- ❖ { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأرض فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} – الحج ، 44 –

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

- ❖ { وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ } – الأعراف، 169–

---

[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 و الاعلام ، الجمهورية العراقية ، 1980 ، ج1 ، ص 159

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

❖ { لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ } – البقرة ، 75-
لتغدو هذه الآلة (عقال) ، التي كانت بالأمس القريب تمنع النخل أن يثمر و الدابة أن تجمح واللسان أن ينطلق ، تغدو ، مع هذا الخطاب الوافد ، مانعة للإنسان أن يتردد ويكون من أصحاب السعير
❖ { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعير } – الملك ، 10–
مستحقا بهذه الصفة و هذه الممارسة أن يكون من العالمين
{ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إلا الْعَالِمُونَ } – العنكبوت 43- .

هكذا نرى كيف ينزاح الخطاب الوحياني بالكلمة من حقلها الدلالي الضيق ليشرّع أمامها الأبواب ، كي تحيل على المستحدث من المعاني ، و كل ذلك من خلال عمليّات ربط علائقيّة تبدو في ظاهرها بسيطة غير ذات خلفية و لا مرامي تأسيسية ، فإذا الكلمة بما انفتح لها و بما شدّت إليه من علاقات قد أصبحت أغنى و أشد ثراء ممّا كانت عليه. بل أكثر من ذلك تغدو كما الأساس الذي يطلب البناء أن يعلوه و الحبال أن تشدّ إليه .
و من خلال هذه الأمثلة ، أيضا ، تتبيّن لنا استراتيجيّات الخطاب القرآني في إعادة بناء و تشكيل الذهنيّة العربية ، انطلاقا من خطاب يستثمر الموجود من أجل إحلال المنشود ، ويخرج باللفظة من ضيق المعبر إلى سعة التصوّر و وضوح المطلب .
إنّ هذا الانفتاح و هذا التجاوز هو لعمري كذاك الحبل المديد الذي يستعمله السائس عند الترويض ، فهو بمدّه يغري فرسه بالانطلاق و حسن العدو ، حتّى إذا ما نسيت قيدها واستقام عدوها كأنها الطليقة ، كان شدّ الحبل في رفق و لين غير ناقض لكبريائها ، فترى تمام حريتها في مدى قيدها . الخطاب الوحياني ، و هو بين فوارس قد تنزّل ، يشاكس العقل و يخاتل الخيال ، عابثا بهذا الأعرابيّ الجموح يروّضه كما يروض هو ذاته فرسه ، و يحكم شكيمته ، كما يملك هو من شكيمة فرسه .
هنا في تصورنا تكمن روعة البناء و التأسيس في الخطاب القرآني ، حيث الوجود يُعاد له الاعتبار بذات اللغة ، و الصورة تشرق بألوانها الزاهية كأنّها رسمت من جديد و بأقلام بكر و ما هي بالبكر . فكلّ الفعل ، كما أسلفنا ، علاقات أُعيد ربطها ، و كلمات تداخلت في سياق اللفظ تقديما و تأخيرا ، إخفاءً و إبرازا ، فإذا المعاني تنثال من الخطاب كالمزن ترجّها الرعود فتلقي أحمالها و قد كانت بها ضنينة .
القرآن قد استطاع ، بكل تلك الاستراتيجيّات ، أن يعيد الصياغة و أن يعلي الأسوار مبعدا مداها عن الإبصار، حتّى لكأنّها في حكم السراب . و قد اعتاده الأعرابيّ في صحرائه فما عاد يلقي له بالا . فما كان بالأمس محتقرا غير ذي اعتبار ؛ كرواسي الجبال ومطالع الأفلاك و معتاد الأفعال من أكل وشراب ، هو اليوم دِلالات و آيات على حكمة الوجود وانتظام الفعل فيه . فالتعاقب ليس الأسلاف من حكاه و إنّما هي نواميس في الكون يعبر منها و لابد الإنسان كي يغادر جهله و قلة حيلته ، نحو أن يكون العالِم والقادِر أن يُمسك شكيمة نفسه . بل و أن يكون القادر على الوجود ، له عليه سطوة وآثار ، و لن يتم له ذلك

إلاّ بدقيق نظره و عقال فكره . بل ربما أصبحت أسمى غاياته في الوجود أن يكون السيّد والمالك للإرادة فيه . أوليس هو الخليفة الذي استحقّ سجود الملائكة له تشريفا و تكريما على هذه الوظيفة التي كلّف بها ، و استحق إبليس أن يكون من الغابرين لرفضه الاعتراف بهذه السيادة و هذا 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 سخّرت كي يعتلي صهوتها . فهذا الكائن الذي شُد إلى سبب الوجود الأول { ربك الأكرم } ما عاد في حاجة إلى مراقي أو وسائط تبلّغ عنه شكواه و مرتجاه ، فالوحي اليوم يخاطبه مباشرة ليعلي له المقام في الوجود ، سيادة و رجوعا .

{ اقرأ } أيّها الأمّيّ فما عاد القول حكرا على من عنده قول الأسلاف ، و إنّما (القول) طريق للعلم و للمسك بالوجود الذي أصبح يخضع لمجّرد الفكرة و النظرة ويُدرك بعقال القول و سديد الفقه . هي الخيل الأصيلة إذا ما اعتادت عقالها ما عادت به تستكين . هكذا ينشئ الوحي ذواتا تفقه وجودها وحدود فعلها و سطوة جبروتها على كل ما يلامس سبب محنتها و قهرها . 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 { ألم تر أنهم في كل واد يهيمون } - الشعراء ، 225 - ، فلا يصدق حقيقة و لا قولا . فالطبيعة و الوجود عامة ، هي معابر نحو إدراك حقيقة هذه الحياة و استجلاء مراميها ، منها يكون البدء ، و فعل البدء نوع من التلفظ { اقرأ } .

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

****

أظن أنّه يمكننا أن نتوقّف كي نُجمل ما تناثر من القول ؛ الطبيعة في الخطاب القرآني وإن لم تسمّى ، قد تعالت حتّى كانت شرط الفعل و محلّه ، و منتهى السير و بدأه لكن كل ذلك التردد في التصريح و الترفق بالأعرابيّ في تأسيس الخطاب لديه ، قد ترك المجال رحبا كي تدخل خطابات أخرى مجال النصّ ، و أن يكون التوظيف و التلاعب بالعمارة ، كي تسكن بين الثنايا الشاغرة ، الرغبات و الأهواء ومقاصد أخرى للتأسيس .

إنّ ما قالته النصّوص و أثارته الإشارات كان و لا 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 و لهذه الغاية كان الانتقال في علم الكلام مع فتية اختاروا أن يدخلوا كهف الوجود لا لينـاموا فرارا بدينهم ، و إنّما ليفضحوا صور أفلاطون و يطفئوا نار مثله . فكيف كان الدخول ، بدءا ؟

وهل أمكن لهم أن يُبعثوا ، و أن يبعثوا في الخطاب الكلامي دفئا و حياة ؟

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 تلطف وهو يعبر النصّ , كما أوصاه الصحب أم هيّج عليهم القوم ؟

الفصل الثاني : الطبيعة في الكلام

المبحث الأوّل : بين التفسير و التوظيف

المبحث الأوّل

بين التفسير و التوظيف

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

إذن ، هو البناء و التأسيس و التعالي في التشييد قد يفرض المداخلة و الاجتماع بين ما اختلف من مواد البناء ، و كل ذلك بوعي و بصيرة . صحيح أنّ إكراهات اللحظة ومربكات الجدّة و تحدياتها قد تنال من جمال المشهد و تناسقه الشيء الكثير ، غير أنّ الوعي الذي نتحدث عنه ، هو ذلك الإحساس والإدراك بأنّ الفعل هو بعث و خلق جديد. لا يرى نفسه تابعا و لا خاضعا لمن أخذ عنهم و لا حتّى يداخله الشك في صدق تمسكه بمعتقده و فكره . لذلك فاتهامات التكفير و الأخذ عن المخالفين ما كانت البتّة ممّا يراه المتكلّم نقيصة ، تعيبه ، حتّى و إن جدّ و حرص في دفعها .

الكلّ ، و قد جدّ التسابق و التنافس في الخروج من حالة القول الفرد إلى بناء الرؤية ونضم العقد الجامع للكلام ، يجتهد أن يشدّ بناءه و يعليه و يمتّنه 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 و القراءات حتّى الأكاديمية منها داخل أسواره . دراسات تعتبر أنّ مباحث علم الكلام في تشعّباته هي بالأساس نتيجة كل تلك الروافد التي انفتح عليها و نهل منها ، و كأنّنا بذلك ننفي عنه كل قابلية ذاتية للإنتاج و الابتكار ، و نقصيه عن كل دور في معايشة واقعه الذي كان يغلي

كالمرجل في تلك الأزمان . و في الحقيقة ، يمكن اعتبار كتب الفرق ، و ما كانت في منآ عن الصراعات الأيديولوجية و السياسية ، هي التي كرّست هذا التوجه نحو البحث والتنقيب عن (الأصول) . فتلك كانت التهمة الأولى والسهم الصائبة ، التي يستهل بها مؤرخو الفرق كلامهم . التأريخ عندهم وسيلة للوقوف على المخطئ والمصيب فلا عجب و الحال تلك أن يستهلّ الكلّ – إلاّ القليل – نظره من ذاك الحديث المؤرق بكل ذلك الشحن الأيديولوجي الذي مورس عليه ، (حديث الفرقة الناجية) . فما يقوله هذا المتكلّم ، إنّما أخذه عن فلان ، و ما مذهبه إلاّ نقل عن تلك الملّة و ذاك الفريق . و لا اعتقد أننا في حاجة هنا أن نستحضر بعض الشواهد فهي مبثوثة أينما وجهت نظرك في كتب الفرق . فقط ما نريد هنا أن نشير إليه فيما يتعلق بهذه المسألة ، أن نقلع عن تلك العادة الذميمة التي نعشقها و لا نريد عنها بديلا ، و هي أن نلقي دائما أخطاءنا وتقصيرنا على شمّاعة الآخرين . فنحن لا نزال إلى اليوم نلقي باللائمة على الإستشراق ومناهجه التي بحسب زعمنا قد أضرت بتراثنا و شوهته ! و كأنّنا لا نفعل نحن غير ذلك! أو كأننا قد استطعنا ألاّ نكون عيالا على موائدهم ، تبّعا لخطاهم ، ولكلّ الذي قدّموه لتراثنا من أعمال جبّارة لا ينكرها إلاّ جاهل أو متكبر عديم الحياء .

صحيح كانت هناك تجاوزات و أغراض بعيدة كل البعد عن الروح العلمية ، و نتائج لا نوافق عليها و نراها متحاملة . لكن متى كانت المعرفة مبرأة السريرة و المقصد ! والمتمعّن في تاريخنا يدرك جيّدا كيف لعبت الأهواء و المرامي برجال كنّا و لا نزال نعدّهم قامات في الفكر والمعرفة . تلك مسائل بديهيّة ليست تحيد عنها أمّة من الأمم و لا يترفع عنها علم من الأعلام . و هي ليست تنال من مكانة الرجال .

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

إثبات الانفصال و المفارقة كانت محنة الخطاب الكلامي الأساسيّة . فمنذ البدء كان قدر هذا " الفنّ " أن يكون خادما و خاضعا لمواقف و مقدّمات . السياسي العربي و هو موتور بواقعه الجديد كلّ الجدّة ، و المنبهر بكل السلطة التي آلت إليه ، غير متسامح بالمرة حيال الصمت و التردّد . يجب أن يكون هناك موقف ، و البيعة تتم على الملء ، و في المسجد تكون أفضل ، هو لا يراعي الحرمات ولا قربات . السيف كان حاضرا منذ البدء على

[1] إشارة لتنّور ابن الزيات الذي انتهى هو نفسه فيه

رقاب الصامتين و المتلجلجين في الكلام . (شعرة معاوية) كانت مناورة من السياسي حتّى يثبت له الأمر ، و يوثّق الخارج على أعتاب المنبر كي يكون هدي السلطان . غيلان[1] و الجعد[2] و جهم بن صفوان(ت 128 هـ - 745 م)، كانوا أولى القرابين . و دروس ابن الحنفيّة (ت 81 هـ / 700 م) 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 و سفك الدماء في الأرض و لمّا 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 و ليس في جعبته سوى بعض (الأسماء) . الساسة إذن كانوا يتحركون ضمن شروط اللعبة ، و رسّخوا هذا التصوّر في الفهم والشعور؛ (البيعة أو السيف) . الإيمان بيعة مع الله لا تراجع فيها ، كذلك بيعة السلطان لا تنقض و لا تعاد . الخروج على السلطان يفترض مسبقا أن تنقض بيعتك ، و إلاّ كنت متناقضا مع بيعتك ومع نفسك . النفاق أخطر المواقف و أشدّها عقابا . لا يمكن أن تعارض[3] ، أن تحتجّ أن لا تخضع الخضوع كلّه و في رقبتك بيعة.

من هنا بدأ الإشكال و انغلق الباب أمام الكلام باعتباره دفاعا عن الله أمام مخلوقاته التي يبدو أنها أصبحت تنازعه صلاحيّاته و صفاته ! و بالتالي العلاقة الوحيدة المسموح بها ، هي علاقة الانفصال و المفارقة التامة ، لا تشابه و لا تفويض . من هذا المعبر الضيّق دخل الكلام على الوجود ، فلم يكن العقل الإسلامي يملك من الترف كي يكون (التفسير) مطلبه و لا الإدراك . " فلم يكن العالم بالنسبة للمتكلّم إلاّ علامة على وجود الله" [4].

الفصل في الكلام لم يكن إجراءً منهجيّا و لا سياقا بحثيّا ، إطلاقا ، و إنّما هو مسلّمة إعتقادية ينطلق منها المتكلّم في تأسيس النظر لديه ، لذلك " كانت المشكلة المحوريّة للطبيعيّات الكلاميّة هي العلاقة بين الله و بين العالمين أو العالم أو الطبيعة "[5]. و لأنّ الكلام هو بالأساس بحث و دفع للإشكال و تثبيت و دفاع عن المعتقد الذي هو فكرة الكمال و الاقتدار ، كان الكمال الإلهي فيصل المنازعة في الوجود . " و القول بالقدرة الإلهيّة

---

[1] هو غيلان بن مسلم الدمشقي و هو ثاني من تكلّم في القدر بعد معبد الجهني ، صلبه هشام بن عبد الملك على باب كيسان بدمشق سنة 105 هـ ، الشهرستاني ، **الملل و النحل** ، 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

[3] إلى اليوم لا يزال الكثير منا يعتبر المعارضة خيانة !

[4] الخولي ، يُمنى طريف ، **الطبيعيات في علم الكلام** ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ، د ت ، ص 72

[5] ن م ، ن ص

على كل شيء هو الأصل الأكبر الحاكم في جميع المباحث ، و لا يجوز أن ننتظر غير هذا عند المسلمين الأوّلين " [1] . و القدرة و لا بد تفترض الاحتياج والتدخلّ المستمر. هذا كان جوهر العلاقة بين الله و العالم . فالمادة يحكمها الانفصال "والمكان مجموعة جواهر ، ذرّات / آنات ، منفصلة بين كلّ اثنين فراغ ، لا ديمومة و لا اتصال . الحركة أيضا مقسّمة كالمكان و الزمان إلى أجزاء لا امتداد لها ، يفصل بين كلّ جزء و جزء أو كلّ حركة و حركة سكون ، إذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة و إذا طالت كانت بطيئة . هكذا يتبدى الوجود منفصلا مفتتا متغيّرا دائما " [2] .

فكرة (الاتصال) بكل أبعادها الفلسفيّة ، خطيرة جدّا في نظر الشق الأكبر من المتكلّمين.

فلمّا كان العالم ، و الطبيعة على وجه التحديد ، الدليل و الأمارة المنصوبة على الخالق كان و لابد أن يكون في إيجاده و حركته 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 و الابتعاد بها عن مراميها الحقيقيّة !

و لمّا كان النص القرآني لا يزال في تلك الفترة منفتحا أشد الانفتاح على المعنى ، كان لا بد لكي ينضبط ويثبت كما يريده المتكلّم ، و أن يتعقلن الاعتقاد ، أن تكون " المقدّمات العامة التي وضعها المتكلّمون على اختلاف آرائهم و كثرة طرقهم وهي ضروريّة في إثبات ما يريدون إثباته " [3] ، مقدّمات ضابطة للموجودات التي يريد البعض أن يحارب بها الله .

إنّ الرغبة ملحّة في تحصين الذات الإلهية من كل اختراق و من كلّ فكرة من شأنها أن تمس بالكمال المطلق ، ففكرة (الاتصال) فكرة خطيرة مهدّدة ، كذلك فكرة النظام قد تكون منزلقا خطيرة . الانفصال و الحكمة هما ضمانة الوجود كي لا يكفر بخالقه فكانت مقول الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجزء الواحد أو الجوهر الواحد ، كما يعدد الأشعري من الأسماء[4] . وكما أسلفنا القول في المدخل فإنّ ملخّص الحديث في هذه النظريّة / المقدّمة " أن العالم بجملته ، أعني كلّ جسم فيه ، هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها و لا للجزء الواحد منها كمّ ، بوجه . فإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ ، و هو جسم حينئذ . و لو اجتمع منها جزءان ، كان كلّ جزء حينئذ جسما ، وصار جسمين في أقاويل بعضهم ، و هي كلّها تلك الأجزاء ، متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، و لا يمكن ، قالوا : أن يوجد جسم بوجه إلاّ مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة ، تركيب مجاورة . حتّى أنّ الكون عندهم هو الاجتماع و الفساد افتراق و لا يسمّونه فسادا ، بل يقولون الأكوان هي اجتماع و افتراق و حركة و سكون "[5]

---

[1] بينيس . س ، **مذهب الذرّة عند المسلمين** ، ص 33

[2] الخولي ، **الطبيعيّات في علم الكلام** ، ص 81

[3] بن ميمون ، موسى ، **دلالة الحائرين** ، مكتبة الثقافة الدينية ، د ط ، د ت ، ص 195

[4] الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، ج 2 ص 8

[5] ابن ميمون ، **دلالة الحائرين** ، ص 197

لكن في الوقت الذي كانت فيه نظريّة الذرّة كما صاغها ديمقريطس، " محاولة لتفسير العالم الطبيعي و فهمه " [1] ، فإنّها بصياغتها(العلاّفيّة) تصبح مطيّة مدجّنة لتفسير العلاقة بين الله و العالم ، علاقة أساسها الخضوع التام والإحاطة الشامة . فالله { بكل شيء عليم }[2] وهو أيضا { بكل شيء محيط } [3]و قد { أحصى كل شيء عددا } [4].

" و هذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس " [5] ، فالموجودات ولا بد و هي تأخذ صفاتها و مميزاتها ، أن يكون ذلك من منطلق مباينتها للخالق . فالإحصاء و العلم والعدّ لا يكون لمنقسم و لا لمتعدّد متناه في قسمته ، و إلاّ شككنا في علم الله و قدرته على الإحصاء و العدّ. و لأنّ المتكلّم كما السياسي ، براغماتي بامتياز ، فإنه قد أحسن التلاعب بنظرية الجوهر الفرد و ألبسها عباءة الإسلام ، فـالذرّة " 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 و عن فعل الخلق . أمّا مع متكلّمي الإسلام ، المعتزلة و الأشاعرة [لاحقا] على السواء ، فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقا حادثا متناهيا ، الله هو الذي أحدثه و أوجد فيه الوجود و العدم والحركة والسكون " [6] .

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" [7] ، بل أكثر من ذلك " أصبح الجوهر الفرد حجر الزاوية و الممثّل الرسمي للطبيعيات الكلاميّة وأكثر نظرياتهم اكتمالا و ثراء و من المعالم المميّزة لعلم الكلام بأسره " [8].

لكن ذلك لم يتم ، ولم يتحقق لنظريّة الجزء الذي لا يتجزأ السيادة شبه المطلقة على الخطاب الكلامي إلاّ بعد إقصاء القول المغاير، و دفعه بعيدا عن (الكلام) . و قد كان ذلك القول المستفز و الجريء قد انطلق من نظرة مغايرة نوعا من المغايرة للوجود وخصوصا لمفهوم الجسم (المشكلة الأكبر) . نظرة لم تر في مبدأ (الاتصال) و وحدة 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 و القدرة الإلهية . فالله

---

[1] ن م ، ص 77
[2] البقرة ، 29
[3] فصلت ، 54
[4] الجن ، 28
[5] بينيس ، **مذهب الذرّة ، مقدمة المحقق** ، الصفحة ، د
[6] الخولي ، **الطبيعيّات في علم الكلام** ، ص 77
[7] بو هلال ،محمد ، **إسلام المتكلّمين** ، (سلسلة الإسلام واحدا و متعددا ، سلسلة دراسات بإشراف د . عبد المجيد الشرفي)، دار الطليعة للطباعة و النشر و رابطة العقلانيين العرب ، لبنان ، ط 1 ، 2006 ص 123
[8] الخولي ، **الطبيعيّات في علم الكلام** ، ص 76

هو السبب الوحيد القادر على إيجاد الجواهر و على إبقائها وعلى كسوتها بالأعراض ، فعل منه غير منقطعة البتة . " والذي دعاهم إلى هذا الرأي هو أن لا يقال بأنّ ثمّ طبيعة بوجه و أنّ هذا الجسم تقتضي طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا و الكذا ، بل يريدون أن يقولوا إنّ الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعيّة " [1] .

ذلك أنّ حالة التوتر التي كانت تسود الخطاب الكلامي و المرامي النضاليّة التي ألزم بها نفسه ، ما كانت لتسمح له بأن لا يرى في الرجوع إلى الطبيعة و الانطلاق من الطبائع ، إلاّ ضربا للقدرة الإلهية و تطاولا على كماله . التفسير و البحث عن معقوليّة للوجود في حد ذاته يبدو أنّها .

القول بالطبائع كانت فكرة مستفزّة و جريئة غاية الجرأة ، بل أكثر من ذلك ، نحن نعتقد أنّ السياق المعرفي الذي قاد إليها كان يملك من الجدّة و الطرافة و الانفتاح على الآخر و التحرّر من الإكراهات الإعتقادية ، الشيء الكثير . لذلك قد يحسن بنا أن نعود في تصفّح هذا الكتاب (كتاب بالطبائع) إلى صفحات سابقة و بالتحديد إلى بعض الفصول التي صنّفت ضمن حواشي الكتاب و أبعدت من متن النصّ و كلّ جريرتها أنّها انبنت "على اقتراحات خارجة بحدّة عن المألوف المقبول " [2] .

المبحث الثاني

من التشبيه إلى التجسيم

ستكون البداية من نصّ للكوثري نعتبره على غاية من الأهمية و الرمزية في تجليّة بدايات الطريق :

" أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصري و تكلموا في مجلسه بالسقط عنده ، وضاق صدر الرجل بهم فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها ... [فـ] سموا لأجل هذا بالحشويّة ، و أنّ إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبّهة والمجسّمة " [3] .

---

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

[2] بو هلال ، **إسلام المتكلّمين** ، ص 122

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

ليس مصادفة ، طبعا ، 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 و كان الخصم العنيد و المشاكس لكل محاولات التجاوز والتطوير في الخطاب الإسلامي إلى حدود يومنا هذا . و للأسف الشديد هو لا يزال يسيطر على قطاعات واسعة من المعرفة و المخاطبين !

فهؤلاء الذين ردوا إلى " حشا الحلقة " ، تلك الحلقة نفسها التي اعتزلها واصل بن عطاء (ت131هـ) ، قد استطاعوا أن يتغلغلوا في الخطاب المتداول و أن يبرزوا كتوجه و خط في بناء المعرفة و تأسيس الخطاب . لا ننسى أبدا أنّ الثقافة الإسلامية كدين و حضارة تعيش اخطر لحظاتها ؛ إنه زمن الأسس و الركائز التي سيشيّد عليها البناء .

الكلّ كان مدركا حساسيّة اللحظة ؛ الساسة و قادة الفكر وأصحاب المذاهب و الآراء . و لعلّ النجاح الذي حقّقه هؤلاء (الحشويّة) ، يعود بالأساس أنّهم مثّلوا خطاب الرغبة والعاطفة، خطاب الجماهير و العوام ، تلك الفئة المحتقرة من طرف المتكلّمين ، والمنتهكة من قبل الساسة و أصحاب السلطة ، و المدانة من قبل الفقهاء . فالدهماء و سقط النّاس والرعاع و البُهْم !!! قد وجدت اليوم الخطاب الذي يمنحها كلّ ما تطلب ؛ يمنحها الطمأنينة ، حيث يقدّم لها هؤلاء تصورا عن ربها و نبيّها و دينها ، لا يبلبل فكرها ويشوّش أحلامها ، بل بالعكس ، تصورا يعطيها راحة البال ، حيث الإله مدرك في كلّيته وتفاصيله . والنصّ لا تعارض فيه و لا تفاضل بين آياته فقد " أنكرت الحشويّة من أهل القبلة ردّ المتشابه إلى المُحكم ، و زعموا أنّ الكتاب لا يُحكم بعضه على بعض ، و أنّ كلّ آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها و تأويلها " [1] . كما يمنحها ، و ربما كان هذا هو الأهم ، الخيال و الأحلام ، أن ترى مخرجا من هذا الواقع المضطرب و المتردّي الذي أصبحت تعيشه و ترزح تحت كَلْكَلِه . يمنحها ، كذلك ، السلطة أن تقف في وجه كل الذين حقّروها و همّشوها [2] .

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

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

---

[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 و النجاح !

[3] علي سامي النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج 1 ، ص 286

[4] ن م ، ج 1 ، ص 286

النوع من الكلام الذي سيحط رحاله في (التفسير) هذا الوليد الجديد في الثقافة الإسلامية، ثمّ في (الحديث) النصّ الثاني الآخذ في التشكل و الهيمنة .

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 ، و مر عبرها ذلك الكم الهائل من " سقط الكلام " . المسألة تمت بعكس ذلك تماما ، فالتفسير ، كما سنتبيّن لاحقا ، كان الأسبق في الحضور ، و الأوّل في توظيف كل ذلك المخزون واستعماله . علم الحديث كما تأسست معالمه، و ألجأته صراعاته ، لن يزيد على أن يعمّق ذلك الحضور و يضفي 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 و المهمّشة في الخطاب الكلامي ، ألا و هي ؛ المخيال[1] .

المطلب الأوّل : مقاتل بن سليمان

الحشويّة ، إذا ، آلية معرفية ، قبل أن تصبح منهجيّة في التلقّي و البناء . 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 " [2] . شهادة تأتيه من الشافعي! برغم أنّه وقع الإجماع " على أنّه كان مشبّها و مجسّما ، و أنّه أخذ من علم اليهود والنصّارى " [3] .

---

[1] الجابري ، محمد عابد ، نقد العقل العربي 3 ، **العقل السياسي العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 4 2000 ص 15
[2] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج 1 ص 289
[3] ن م ، ن ص

إنّ هذا القبول و الاطمئنان النسبي لهذا النوع من الخطاب ، برغم الهجوم العنيف الذي قابله به أصحاب التصورات العالمة و الرؤى المتماسكة من متكلمين و فقهاء (أبو حنيفة مثلا لعن مقاتل بن سليمان) ، يدفعنا لتوظيف القراءة البسيكولوجية والآليّة الابستيمولوجية، في محاولة لفهم هذه الازدواجية التي وقع بها النظر لهذا النوع من الخطاب ، و فهم 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 و لا بد أن تفرز هذا التقابل وكلّ هذا التجاذب في الرؤى . فالحشو و حتّى قبل أن يجد الأرض الخصبة (خرسان) والمذاهب الغنوصية التي تقاطع معها و تمازج بها ، كان هو ذاته الاستجابة البدويّة والأعرابيّة لصورة يرسمها النصّ . فالخروج من حالة التلقي و الإعتقاد إلى مرحلة القراءة و التفسير التي مثّل بداياتها العالمة مقاتل بن سليمان ، كان ولا بد أن تعكس الروح الحضارية الوليدة ، و الخصيصة الكبرى للنصّ القرآني كخطاب يكافح بلا هوادة من أجل إحداث المصالحة بين المعطى الطبيعي (الوجودي) و المعطى الثقافي (الإنساني) . فالخطاب القرآني ، و قد رأينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه ، كان يقدّم نفسه ، و لا يملّ من تكرار ذلك ، كخطاب يصالح الإنسان مع وجوده و ينفي كل شبهة قد ترسّخت في الوعي عن تقابل حتمي بين ما هو بشري / ثقافي و بين ما هو كوني / طبيعي . و هذا ما يفسّر ذلك الحضور الطاغي للطبيعة و لغتها في النصّ القرآني ، لغة و كأنها تكتب بريشة الفنّان وتخط بإزميل النحاّة .

فالنصّ ، ذاته ، مشبّه و ليس 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 و وفاءً للنص . فلا غرو أن يكون أكبر مفسّر و أن يكون النّاس عيالا عليه في علم التفسير . و الشافعي الذي يقول هذا الكلام ، ما نحسب انّه كان غافلا عن كل التجريح الذي حظي به الرجل و ألصق به حيث " لعنه أبو حنيفة ، وأجمعت الكتب على أنّه كان مشبّها و مجسما وأنّه أخذ من علم اليهود و النصّارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبّهي و المجسّمي للقرآن ، وأنّه كان ضعيفا في الحديث [...] فتأثر الرجل باليهود و المزدكية ظاهر" [2] .

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

---

[1] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج 1 ، ص 288

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

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

أيّ معرفيا ، من غير المقبول أن نقرأ النصّ و توجّهاته من خلال كل تلك المقولات والمذاهب ، أو أن نبحث فيه عنها . النصّ القرآني ، و إن 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، و هو الأقدر على تجليتها و تنقيتها من كل الأشواك التي ألقيت فيها . فالطريق هي نفسها ، وهي واحدة . الوجود ما كان يوما في عداء مع الإنسان و لا هو يطمح يوما أن يناله في كبريائه و سطوته ، فقط على هذا الكائن (المستخلف) في الوجود ، أن يتصالح مع واقعه ويعيشه سبيلا إلى ترقّيه ، لا أداة لتعاليه و تكبره ، و لا أيضا صخرة تتحطم عندها أمانيه وأحلامه . كذلك كانت صور الوجود في القرآن تترى عبر الآيات في غير تعقيد و لا حساسية ؛ مشاهد تمعن التدقيق في التفاصيل ، وحركات تسكن كل الزوايا ، و روح عامرة بالحياة تحل بكل الموجودات ؛ صغيرها و كبيرها ، عظيمها ومحتقرها ، حتّى الجمادات تصبح لها حياة و آمال . كل شيء يطلب هذا الكائن و يغريه كي ينظر فيه و يتوقف عنده ويحاوره و يناجيه .

لذلك قلنا إنّ النصّ ذاته كان زاخرا بالحياة ، دافعا لإصباغ الصورة و الحركة على كل الموجودات ، حتّى الإله نفسه نجده يشارك عباده الفرح و السرور ، الغضب و النقمة ، يعطي و يقترض ، يخاصم و يمكر ، و يرضى إذا طلب فيصفح و يغفر . فلا عجب أن يكون التشبيه و ما سمي بالحشو ، خطابا فاتنا ، يستقطب الجماهير ، ولا يمكن أبدا أن ترى فيه تطاولا و انتهاكا لحرماته .

انتقادات المتكلّمين و الدعاة الملتزمين و الفقهاء 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 مثّله الرجل للنصّ القرآني و تدشينه نوعا جديدا من (الحشو) و (القص العالم) مصدره الأوّل القرآن . هنا كانت قفزة الرجل و " عظمته " كما اختار الشافعي أن يصفه .

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

لقد استطاعت الذات ، فيما يبدو ، أن تتجاوز مرحلة التلقي و التسليم والإعتقاد بالكتاب ، إلى مرحلة التفسير والقول حول النصّ ، مرحلة النظر و التفكّر فيما يقوله الكتاب ، بعد أن كان ذلك يمثّل غاية الرعب و الخشية التي سكنت الأوائل .

ويمكن أن نسجّل ، هنا ، الحيرة التي يبديها جولدتسيهر في هذا السياق " كيف أنّ هذا النوع من النظر و التأليف لم يصادف تشجيعا في الأوساط الدينيّة في الإسلام قديما فحسب ، بل إنّ العلماء و الفقهاء قد حذّروا من ذلك غاية التحذير " [1] ، و هو بعد ذلك يورد جملة من الشواهد المؤيدة لهذا الاستنتاج و لعلّ قصّة عمر مع ذلك الرجل خير شاهد فلا بأس أن نوردها كما يسوقها جولد تسيهر " فقد قدم إلى المدينة ابن صبيغ وجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب المعروف بصاحب الدرّة و قد أعدّ له عراجين النخل ، فقال : من أنت ؟ قال :عبد الله بن صبيغ . فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتّى أدمى رأسه ، و في رواية فضربه حتّى ترك ظهره دبره ، ثمّ تركه حتّى برئ ، ثمّ أعاد عليه الضرب ، تمّ 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 ألاّ يجالسه أحد من المسلمين " [2] .

فهذه القصة وغيرها من المواقف و الأقوال كثير ، تجسّد ، في تصورنا ، مرحلة من التعاطي مع النصّ ، طبيعي جدّا أن تكون على تلك الشاكلة . النصّوص العظيمة ، و لا نعتقد أن هناك نصّا أعظم من القرآن لدى المسلمين ، تفرض هيبتها و سطوتها على متلقيها وليس من السهل و الهيّن أن تقع مجاوزة تلك المرحلة .

مع مقاتل بن سليمان ، النصّ الآن مخضَع ، مقتدَر عليه ، تقع مقابلته بكل أريحية مع بقية النصّوص و حتّى التصورات و التفسيرات الآتية من ذلك الآخر / المخالف . ليست وحدة النصّ الآن هي المطلب و الغاية ، و التناسق هو الإشكال . الآن البحث بالأساس يتعلّق باتساق الخطاب ووضوح المعنى و جلاء الفكرة و تدقيق المعلومة . صحيح العبرة والعظة مسائل جوهريّة في بناء النصّ ، و لكن النصّ في حاجة اليوم أن تكون له المعقولية والانسجام . كل تلك الثغرات و القفزات و الكليّات يجب اليوم أن يفصّل فيها القول . فالنصّ اليوم ، ما عاد فقط آيات تتلى في الصلوات و عند الدعاء ، و إنّما هو اليوم أفكار و تصوّرات يجب أن تستبين و مواقف و ضوابط يجب أن تتحدّد . اللحظة الحضارية تُوجب ذلك ، هناك أمّة آخذة في التشكّل ، مع معطيات اجتماعية و سياسية واقتصادية متسارعة في التعقيد . وهناك ، أيضا ، الآخر ، المخالف و المعايش ، يفترض موقفا وتعاملا و رؤية يقع الاحتكام إليها . ما عاد النصّ اليوم تجاه أعراب سذج، على الفطرة يتلقّون النصّ ، و لا هو يتحرّك في الصحراء ، بين البطاح .

---

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

[2] جولد تسيهر ، ن م ، ص ص 53 – 54

كل ذلك أوجب التحرّر من عقال الرهبة ، وأعطى أوائل المتكلمين الجرأة في اختراق حجب النصّ و البحث في معانيه ؛ تنزيلا للنصّ في واقعه الحضاري . و ليس يتمّ ذلك إلاّ 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 و يبني أسسا معرفية يمكن أن تكون منطلقات ثابتة للتشييد و التطوير .

وبالتالي فلسنا نوافق تلك المواقف التي ترى أنّ اطّلاع المسلمين على الآراء و المذاهب، هو الذي دفعهم إلى الرجوع إلى النصّ وإعادة قراءته من أجل الردّ عليها و الدفاع عن الدين . نحن لا نرى ذلك مطلقا ، و إنّما نزعم أنّ كل ذلك التسامح والجدل الذي تضمّنه النصّ، ثمّ ذلك التحرر من سطوته و هيمنته 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 و تأسس عليها .

إنّ هذا الدين يتأسّس على الوضوح العقائدي و الصرامة الإيمانية ، و القطع 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 و تدوين المصحف مع عثمان ، بالتحديد) . هذا المنهج و الطريقة في التديّن ، عندما وقعت مقابلتهما مع النصّ ذاته ، بانت المفارقة العجيبة و المربكة في نفس الوقت . فهو نصّ اختلاف و تسامح بامتياز ، نص مشاكس لأبعد الحدود . خطاب يتجاور فيه العقل و الخيال دون أيّ حدود فاصلة بينهما . لا يمكنك البتة أن تفصل بين التاريخي و التمثيلي .

كذا كان النصّ ، و منه كانت الأسفار و الأنصاب (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 و جلّ أن نعتصم به ، أين هو من كل تلك الخيوط المتداخلة والمتشابكة ؟ وأين هي الطريق المنجيّة التي تقود إلى الفوز ؟

أين الحقيقة من كل ذلك ؟

و لمّا كانت الحقيقة شغل الإنسان منذ وعى وجوده ، و همّ 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 و الموروث الفلسفي وخصوصا الغنوصي منه ، فالرجل كان يعيش في " ملتقى المذاهب الغنوصيّة القديمة " [2] و ككل البدايات ، كان و لا بدّ أن تبرز في شخصيّة مقاتل بن سليمان تناقضات الجمع بين نظم معرفية متباينة ، كما يحلو للجابري أن يسمي ذلك الاضطراب . فأن يكون مقاتل مشبّها و مجسّما ، فذلك في تصورنا ، نتيجة بديهيّة ، لتعامل ساذج ، أو دعنا نقل بكر، مع

---

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

[2] ن م ، ج 1 ، ص 297

نصّ بكل تلك المواصفات التي ألمحنا إليها سابقا . والرجل ، و كل ذلك الجيل تقريبا ، (و الكثير من جيلنا أيضا مع الأسف) ما أخذت الدربة و الدراية في التعامل مع النصّ تترسّخ . فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الحقيقة ، التي كانت هاجس مقاتل ، كان لها بعض التجلّيات فيما يقوله اليهود والنصّارى . وخطابهم و إن كان مدانا في تفاصيله إلاّ أنه معترف به و مقبول في كلّياته بشهادة النصّ والحديث [1] . دون التعامي عن كل تلك المخطّطات التي ترسمها الغنوصيّة عن الوجود ، تلك الصور المربكة والفاتنة في نفس الوقت . ذلك أن علاقة الكلام الإسلامي بالمذاهب الغنوصيّة كأنّي بها أشبه بذلك العداء الذي يورث المودّة ، فسحر الفكر الغنوصي أنّه ينساب كالماء في رفق و صبر ، يأخذ لون وشكل الإناء الذي يحل فيه ، لكنّه أبد أن يفقد طعمه و نكهته وألقه . هكذا فعل مع كل الفلسفات ، مع اليهودية و المسيحية ، فهل يكون الإسلام أكثر حصانة ومناعة ؟ التاريخ يشهد أنّ الغنوص كان الأكثر مراوغة و دهاء ، وبحثنا كذلك يشهد [2].

فالمذاهب الغنوصيّة و خصوصا الديصانيّة[3] استطاعت أن تخترق قطاعات كبيرة في الفكر الإسلامي من بوابات مختلفة و عبر ممرات ملتوية . التراث اليهودي و المسيحي كانا أهمها، لكل الاحترام الذي ، كانا يحظيان به ، باعتبارهما في نهاية المطاف ديانتين سماويتين .
الرواقية ، كذلك كانت من بين المعابر التي سلكها الفكر الغنوصي للتغلغل في الكلام الإسلامي ، خصوصا و أن هذه الفلسفة كانت يومها السلعة الرائجة . فمقاتل و إن كان ينافح عن فكرة التوحيد وصمديّة الإله في مقابل كل تصور ثنوي يتأسّس على مبدأ الأصلين القديمين (النور و الظلمة) ، فإنّه في مقابل ذلك ما رأى البتّة أي تعارض بين الصورة التي يقدّمها النصّ القرآني عن الإله و فكرة 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 و الأخذ ، خصوصا إذا كانت كل التقاطعات تدعمه .

****

أظنّ أنّ كلّ ما سبق ، يسمح لنا أن نسجّل موقفنا بكثير من الاطمئنان ، و حصيلته ؛ اعتبار مقاتل بن سليمان اللحظة المعرفية الأبرز و الشخصيّة الكلاميّة الأوضح التي عبر من

---

[1] << حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍ و عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و سلم حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ >> - **سنن أبي داود** ، كتاب العلم ، عدد 3664

[2] في الحقيقة هناك الكثير من المصادر و المراجع 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 ،

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

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 . و هذا 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 الفيئة الأبرز في المجتمع باعتبارهم يمثّلون الذاكرة الشعبية والخلفية التشريعية ، و بعد أن رُفع الحصار نسبيا عن النصّ ، و توقفت الإدانة ، أو على الأقل خفّت وطأتها . و نتيجة كذلك لزيغ قطاع كبير من الرواة و سقوطهم في الإسفاف و الحشو . بعد كل ذلك و نتيجة له ، كان و لا بدّ من البحث عن آليات جديدة و مؤيّدات أخرى تساعد على التفسير والتأويل ، خصوصا و أنّ النصّ منفتح على المخالف ، متفاعل معه . غير أنّ النسخة الأولى التي وقع الترويج لها ، و التي مثّلها مقاتل بالأساس ، كانت صادمة للكثيرين ، خصوصا أولئك الذين كانوا منخرطين في الصراعات السياسية و الأيديولوجية ، منغمسين في تحدّيات واقع ، تريد الدولة الناشئة أن تستحوذ فيه على كل الرأسمال المادي والرمزي للسلطة ، بحسب النموذج الإمبراطوري السائد حينئذ و المغري في عظمته وفخامته ، وذلك من خلال توظيف هذا النوع من التفسير و من الخطاب الذي يلعب على العواطف و يتملّق المخيال الاجتماعي ، أو من خلال صورة نمطيّة عن الإله هي أقرب للشرك منها إلى التوحيد . فالتشبيه و التجسيم كما وقع تقديمه من خلال تفسيرات مقاتل ، و قد غذّي جيدا بالإسرائيليات ، كان تأسيسا لنمط في التفكير و ذهنيّة في الإعتقاد تنبني على تثبيت فكرة الملوكيّة و الإعلاء من دور و مكانة الخليفة من خلال المطابقة بين الله والملك ، بين الإنسان و الإله !

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

عندما يقع العبث بالألوهيّة ، التي هي المبدأ الأوّل و الأساسي في الدين ، فمن البديهي أن يكون الرد عنيفا و المجادلات محتدمة و المواقف متشنّجة . جهم بن صفوان رأى في تشبيه بن سليمان ، مَقاتل تصيب الدين في الصميم . و لمّا 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 .

و لئن " 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 و تأسيس الألوهية من خلال الصورة البشريّة القاصرة . المقاتليّة (نسبة إلى مقاتل بن سليمان) و كأنّها تُسكن هذا الوحش الكاسر (الوحش الرواقي / الجسميّة) سجنا ضيقا ، فارتد كائنا مشوّها لا يحظى بأيّ احترام و لا

---

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

[2] ن م ، ج1 ص334

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

فالخلفية المعرفية التي صدر عنها جهم بن صفوان ، باعتباره التلميذ الأبرز في حينه ، للمدرسة العقلية التأويليّة التي أرسى دعائمها الجعد بن درهم ، كذلك ما امتاز به من "أدب و نظر و ذكاء و فكر و جدال و مراء " [1] ، كل هذه الخصال ، و التوجّهات المعرفيّة ستجعل منه النواة التي ستتشكّل حولها المدرسة العقلية في الإسلام . لا ننسى أنّ المعتزلة بداية كانت تنسب إلى جهم بن صفوان وتسمى به " بل إنّ الإمام أحمد بن حنبل ، و هو معاصر للمعتزلة في أوجّ نضجها ، ردّ على المعتزلة تحت اسم الجهميّة ، و كذلك فعل البخاري ، و ابن 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 و يدافع عنها بكل شراسة ، فقد كان خصما عنيدا للدولة الأمويّة ، التي لن تدّخر جهدا في تشويهه و الحط من قيمته الفكرية . والنهاية المأسوية التي انتهى إليها جهم صحبة الحارث بن سريج تشهد على التزام الرجل بقضايا الأمة و الدفاع عن صورة المشرقة 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 و ثورته على ملوك بني أمية ، الذين بنوا ملكهم بالأساس على فكرة الجبريّة . و هو كذلك مع مغالاته في التنزيه ، كما قال أبو حنيفة ، و محاربته الشرسة لفكرة التشبيه الحشويّة ، 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 ، و ذلك الأرق ، هما في الحقيقة ، حيرتنا نحن و أرقنا عينه، وخشيتنا المرضيّة ، أن نوصف بالتناقض و اللاعقلانيّة . لذلك ترانا (كما يفعل النشار مثلا في الكتاب الذي أحلنا عليه سابقا) نجتهد و نلوي أعناق النصّوص ونتعسّف على الكلمات كي نزيل عن الأسلاف أمراضهم و ما هي في الحقيقة سوى أمراضنا نحن وأوهامنا !

فجهم بن صفوان و الفكر الإسلامي عموما في بداياته ، ما كان يصدر عن تصوّر متحدِّد المعالم ، واضح الحدود ، مستوفي الشروط . فأشغال التشييد و البناء ، هي بعد في بداياتها ، هنا كانت الأساسات تعمّق و يطلب غورها . لذلك فنحن نخطئ ، خطأ فادحا ، عندما

---

[1] ن م ، ج1 ص 334

[2] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج1 ص 359

نعود إلى تراثنا و نحن نحمل معنا كلّ مقولاتنا و مفاهيمنا فنجعلها متحكمّة في مواقف الرجال ، مصنّفة لهم . غافلين أنّ كلّ ذلك جاء بعدهم ، أو بالأحرى كان من ثمار حفرهم و تنقيبهم . فنحن في مواقفنا ، أشبه بمهندس يلوم حافر الأساسات أنّه لا يراعي تناسق الألوان و هو يشتغل !

جهم كانت له أكثر من جبهة يشتغل عليها ، و هي في تصوّرنا التي أفرزت كل تلك المواقف والآراء الأصيلة و المتناغمة ؛ أصيلة مع جهم ذاته و متناغمة مع لحظته هو . فأوّلا كانت هناك مدرسة معبد الجهني الذي " فتق القول في القدر " ، التلميذ المشاكس لأبي ذر الغفاري . و لعلّ قوله " لا قدر و الأمر أنف" كان من الجرأة و الثوريّة ما أربك الكبار من الصالحين و أحرجهم حتّى . و قد نال الحسن البصري النصّيب الأكبر من الإحراج بسبب هذا التلميذ المشاكس و (الوقح) . و ذلك السؤال الماكر الذي وجّهه معبد هو و عطار بن يسار إلى الحسن البصري " هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم و يقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله " [1] خير شاهد على جرأة معبد.

جهم ، في تصوّرنا ، لم يستطع أن يجاري أستاذه في القول بكل هذا القدر من الحريّة ، لا خوفا وتخاذلا ، و تواطؤا مع توجهات السلطة ، و إنّما و فاء للنصّ و حفاظا عليه . كيف ذلك ؟

فلئن عاش معبد الجهني أغلب فترات حياته في المدينة ، بين ظهور الصحابة ، حيث كان للنصّ كلّ المهابة و الرونق ، فما كان هناك خوف عليه ، و لا 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 ، و التي استطاعت أن تنفذ إلى صميمها . و من هنا ، ما كان مقبولا المجازفة و العبث بالنصّ بتبني كل تلك المواقف التحرريّة . و إن كانت النضالات السياسيّة تفضحها و تكشف خبيئة الرجل و جوهر معدنه . مستوى القراءة ، أو على الأقل المنظور الذي تبنّاه جهم ما كان يسمح بغير ذلك الموقف المحافظ حيال صرامة النصّ و روحه االكليانيّة . و كأني بجهم برغم عقلانيّته و روحه التأويليّة الصريحة ، يرفض أن يمسّ في النصّ ما يعتبره النواة الصلبة داخله ؛ سياق القول و كلّية التصوّر . لأنّ الاختراق ، و ذلك فعل الغنوص بكل دقة ، هو بالأساس تفكيك وإعادة مزج بروح جديدة . جهم و قد كان خبيرا و شاهدا على كل الانتهاكات التي مورست على النصّ و باسمه ، ما كان ليسمح بمثل تلك الثلْمة أن تناله . وذلك دون شعور بأيّ حرج أو تناقض مع مواقفه السياسيّة و الأيديولوجية . و لعلّ تلك الحملة العنيفة التي قام بها جهم لضرب التشبيه والدفاع المستميت على التنزيه، تكشف حماسة الرجل في الدفاع عن التوحيد و الارتقاء بفكرة الإلوهية عن كل ذلك الحط والتشويه الذي آلت إليه على يد المشبّهة و الحشويّة .

---

[1] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج1 ص 318

لعلّنا بكل ما سبق نستطيع أن نسحب على جهم الوصف الدقيق و الصائب بحق ، الذي أطلقه عليه النشار ؛ " من أكبر شخصيات الإسلام " [1] . حيث لا نرانا نبالغ إن اعتبرنا لحظته ، لحظة فارقة في تاريخ علم الكلام ، و محدّدا أساسيا في مساراته . حيث معه يمتزج النصّ ، وقد رُفع عنه الحَجْر ، مع الآخر و كفّ السيف أن يكون الرسول بينهما. جهم ، و هو الرائد في مدرسة التأويل ، و كأنّه 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 ، و لا الحديث أساسه بعد كل التشويه الذي لحقه على يد القصّاص و " رعاع الرواة " .
إنّ انفتاح الذات العارفة ، و رغبتها الملحّة في بناء صورة متماسكة عن جملة العقائد الإيمانية التي تتبناها ، و طوقها المحموم من أجل صياغة نسقيّة ، مترابطة غير متناقضة للنصّ ، كل ذلك كان ولا بد أن يحيل و يقود الفكر الإسلامي نحو الفلسفة الرواقية باعتبارها " وسيطا لنقل أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية " [2] ، هذا مع الأخذ في الاعتبار أنّ الكثير من " أراء الرواقيين عن الناموس الإلهي والقدرة و العناية و الأخوة الإنسانية " [3] كانت ملهمة لأصحاب " الوحي " كي ينطلقوا منها لبناء جسور التواصل بين الوحي والفلسفة . فلا عجب و الحال تلك أن تكون الفترة التي تحرّك فيها جهم والخلفية التي انطلق منها بالأساس هي فترة سيادة الفكر الرواقي .

(الجسميّة) كمسألة معرفية و ضمانة أنطولوجيّة ، كانت في ذلك الحين و بتلك الصياغة الرواقية المغريّة ، مسلّمة ما كان الفكر الشاب عن طوق النصّ و سطوة 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 . و لذلك أيضا كانت جسميّته ممزوجة بالتشبيه ، ذلك المزج الذي أزعج كثيرا ذلك (المتأوّل الثائر) جهم بن صفوان ، فكان و لا بد من انقاض " الفكرة / الضمانة " بتخليصها من التشبيه ، ومن كل تلك التأويلات الغنوصيّة التي برعت فيها السمنيّة ، فكان أوّل المتصدّين لها بحسب النشّار[4] و الواقعين في حبائلها بحسب الملطي[5] . و سواء أكان جهم المنافح العنيد و الخصم الشديد للسمنيّة أو أحد ضحاياهم ، فإنّه قد استطاع أن يمسك بالبعد الفلسفي لفكرة الجسميّة و أن يقع التركيز معها على بعدها الانطولوجي .

---

[1] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج 1 ص 333
[2] عبد الغني ، مصطفى لبيب ، في الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين ، ص 9
[3] ن م ن ص
[4] النشار ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ج1 ص 362
[5] الملطي ، ابن عبد الرحمان ، **التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع**، تقديم و تحقيق و تعليق د محمد زينهم محمد عزب ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط 1 ، 1992 م / 1413 هـ ، ص 75

إنّ التفريق الذي أقامه جهم بين " الشيء " و " الجسم " و ذلك الإصرار العنيد على تنزيه الذات الإلهية و التركيز 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 و مع المذاهب الغنوصيّة من جهة أخرى . وكأنّنا بجهم يتلمّس الطريق . و بالتالي فمواقف جهم الكلامية و التي أربكت مؤرّخي الفرق ، أين يمكن تصنيفه ؟ و كأنّ المذاهب هي بعد مدارس وتيّارات عالية الأسوار متحدّدة المعالم ! في تصوّرنا ، مواقف جهم و غيره من متكلّمي تلك الفترة الباكرة من تاريخ الكلام الإسلامي ، كانت أقرب إلى الحلول و المخارج الآمنة ، منها إلى التأسيسات و التنظيرات العقائدية . المهم ، فيما يتعلّق ببحثنا ، أنّ جسميّة جهم كانت نوعا ما ناضجة ، تضع حدّا و إن لم يكن بعد واضح المعالم ، بين الجسميّة كفكرة تتعلق بالموجود أساسا ، وطبيعة الذات الإلهية كأساس للموجود و المغايرة له تماما . هذه مسألة ، كما رأينا سابقا، أساسيّة عند جهم باعتبارها ضمانة مبدأ التوحيد . و هذه الفكرة هي التي سيحسن المعتزلة تلقفها والاشتغال عليها لمزيد تنضيجها .

و لعلّ المواقف التي تبنّاها محمد بن كرّام (ت 255 هـ / 869 م) الذي " دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده " [2] ، و لعلّ ، 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 فيه . أو ربّما كان ذلك المأزق نتيجة ما يسميّه الشهرستاني "المحال الفاحش " [4] ، الذي أوقعهم فيه جمعهم بين التشبيه و التجسيم .

ابن الكرّام مثلا ، كما يرى بعض الدارسين ، كان قوله بالجسميّة نتيجة خضوعه للكثير من المماحكات اللاهوتيّة التي أجبرته أن يعتبر الله " هو الجسم الوحيد على الحقيقة " [5].

هذا 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 " [6]. هذا التردد و النكوص 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 " [7] . وتلك كانت الطريق التي مهّدت رجوع الكرّاميّة إلى حضيرة السلفية وانتهائها إلى ابن تيمية

---

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

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

[3] البغدادي ، **ن م** ، ص 193

[4] الشهرستاني ، **الملل و النحل** ، ج1 ص 128

[5] النشار ، الفكر **الفلسفي في الإسلام** ، ج 1 ص 303

[6] الشهرستاني ، **الملل و النحل** ، ج 1 ص 124

[7] **ن** م ، ج1 ص 128

جهم بن صفوان ، اختار الطريق الموازي و الجهة المقابلة ، بعد أن استطاع عبور ذلك الصراط بكل حذر ، و أن 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 و من سار من بعده على هذه الطريق من المعتزلة ، أدركوا جيّدا جدّتها و مزالقها الخطيرة ، و أنّهم يعادون الأهل و الأصحاب بالسير عليها ، قبل الخصوم و الأبعاد . لذلك احتاج السائرون إلى قائد جديد يكون له من الجرأة و الشجاعة و خصوصا الدهاء كي يزيدها وضوحا !

و من 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 و مواقفه 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 و أسّست مواقفه وتحكّمت في خياراته ، بل قل إلزاماته العديدة والغريبة إلى حد ما ، و الشاذة والمنفرّة ، كما صيغت و تراكمت لدى خصومه . و ما أكثرهم و أشدّهم عليه . فالرجل برغم كل المكانة المعرفية و حتّى الاجتماعية التي كان يتمتّع بها (يكفي أن نعلم أنّه كان القيّم على مجالس خالد بن يحي البرمكي) ، و برغم كل الصداقات و العلاقات المعرفيّة التي كان يحظى بها ، فكبار الأعلام من مناوئه ، كالنّظام ، لا يتورعون عن الاعتراف له بالرياسة في العديد من المجالات ، و يقّرون له بالسبق فيها . لكن يبدو أنّ تشويشاته المربكة وخلفيّاته (المخجلة)

هي التي جمعت له كل ذلك العداء و خصوصا من أصحاب (الفكر المستنير) كالخيّاط (ت 300 هـ) في انتصاره ، و قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ / 1024 م) في مغنيه ، وكأنّهم لم يغفروا له تأثيره البالغ في شيخهم المقدّم ، النّظام و من 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 و انتصارات . يكفي أن نقف على ما كان بين النّظام و أستاذه العلاّف (ت 226هـ) ، و ذلك الخروج المربك الذي مثّله النّظام داخل الخط الاعتزالي . طبعا هذه مسألة سننيرها في حينها ، يكفينا من المسألة هنا ، حجم التأثير و الدور الذي لعبه غلام أبي شاكر الديصاني[1] ، و هذه 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 و التابع و الملازم . فالأعداء و حتّى المخالفين ، غير المتحاملين ، لا يجدون مشقّة في ربط الكثير من أقواله و خياراته الكلامية بآراء و معتقدات ذلك المذهب . فالخصيصة الكبرى، كما سنتبيّن لاحقا ، لكل فلسفة ابن الحكم ، و خصوصا 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 و خصوصا الشيعة منهم ، و لا يتورع في ذكر "شناعاتهم " ، فإنّه مع هشام بن الحكم " يتحرّج " [3] من ذكر أقواله في الله تعالى ، وكأنّه رآها شناعات لا تغتفر . وبغض النظر عن الخلفيات الفلسفية التي انطلق منها هشام بن الحكم ، و بعيدا عن هاجس التنسيب و الولاء ، و تهم الخيانة و الوفاء ، فإنّ نزعته " الحسيّة المادية " [4] واضحة بجلاء . ونحن نعتقد أن هذا التوجه كان نتيجة التقاطع الذي حصل بين فكر جهم بن صفوان وهشام بن الحكم . ربّما أمكننا القول إنّ هشام يراكم كلّ ما أسّسه جهم و يخطو به قدما ، مستفيدا من رواقية شيخه الأول أبي شاكر الديصاني ، خصوصا وأنّ الفكر الشيعي متحرر أكثر من الفكر السني فيما 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 ، و منحه منطلقات مغايرة للنظر و التأسيس ، بعيدا عن تلك الخطيّة / الأرثوذكسيّة التي حكمت الفكر السني باعتباره فكرا مسؤولا أو لنقل أيديولوجية حاكمة ، مفهوم الإجماع والاستقرار و المحافظة من بين أهم مرتكزاتها . طبعا هذا الحكم ابسيمولوجي بالأساس ، لا ننوي من خلاله التفضيل أو المقارنة ، لأنّه حتّى الفكر الشيعي ، سريعا ما سنجده يسقط في حبائل الأرثوذكسية

---

[1] نعمت ، عبد الله ، **هشام بن الحكم** ، دار الفكر اللبناني ، لبنان ، ط 3 ، 1985 ، ص 55

[2] نعمت ، عبد الله ، **هشام بن الحكم** ، ص39

[3] ابن قتيبة ، **تأويل مختلف الحديث** ، ص 126

[4] نعمت ،عبد الله : **هشان بن الحكم** ، ص 58

المقيطة بمجرد أن امتزج الخطاب المعرفي بالخطاب السياسي ، وأصبحت الهيمنة السلطوية وسيلة من وسائل التأسيس و المحاججة .

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 بني عليها الوجود في النّظام الكلامي السائد . فهو و إن كان " يتفق مع المتكلّمين على وجود ما يعترض الجسم من حركات و أحوال و ألوان و طعوم و روائح و غيرها ، لكنّه لا يطلق عليها لفظ العرض و لا يعترف بوجود الأعراض ، و يعلل ذلك بأنّ الأجسام هي (الأشياء ذات الطول و العرض و العمق ، و الأعراض صفاتها لا توجد إلاّ فيها و لو فارقتها لم تقم بأنفسها) ، بمعنى أنّ الأعراض لا تقوم بذاتها ولا توجد إلاّ في الأجسام ، فلذلك فلا وجود إلاّ للجسم " [3] . إن هذا الموقف بغض النظر عن الخلفيات الفلسفية التي تقف وراءه و التأويلات الغنوصيّة التي مهدّت له ، هو في حد ذاته و في تلك الفترة المبكرة من تاريخ علم الكلام ، يمكن اعتباره قفزة نوعية ، و جرأة تأسيسيّة حيال الخطاب اللاهوتي الذي لا يزال حينها غارقا في تنظيم و تثبيت الذات الإلهية ، فأن يكون الوجود في نظر هشام متأسّسا على مفهوم (الجسم) هو نوع من الفاصلة يجعلها الرجل بين الخالق ، كلّي القدرة ، و الوجود . فاصلة يكتسب بها الوجود نوعا من المعنى المستقلّ ، و البدء المستأنف في السياق العام . هو طبعا ليس ينزع كل الروابط بين الذات الإلهية والوجود و لكنّه عندما يطابق بين الموجود والجسم [4] يتحرّر من ذلك الأرق الذي سكن سابقيه وخصوصا العلاّف وصحبه أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، التي يراها هشام نوعا من الخداع والمغالطة فهي نظرية لتفسير العالم الطبيعي في الظاهر ، و في الحقيقة هي تدعيم و تأكيد لـ " نظريته [العلاّف] الميتافيزيقية حول الصفات الإلهية ولا سيّما صفتي القدرة و العلم " [5] .

نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ بحسب هشام ، إلى جانب تناقضها العقلي الجدلي ، تقضي على صفة القدرة الإلهية . و النصّ الذي يورده المقدّسي في (البدء و التاريخ) يشرح أسس و أسباب رفض هشام بن الحكم و من تبعه لنظرية الجزء حيث يقول " إنّه يتجزأ بلا نهاية ، و لم يتهيّأ بالفعل ، فإنّه موهوم . و احتجّوا بأنّه لا يجوز أن يخلق الله شيئا لا

---

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

[2] " إنّ العرض (بفتحتين) عند المتكلّمين و الحكماء هو ما يقابل الجوهر ... العرض أقسامه تسعة (الكم ، و الكيف و الأين ، و الوضع ، و الملك ، و الإضافة ، و متى ، و الفعل ، و الانفعال) و أضافوا الجوهر فأصبحت المقولات عند الحكماء عشرة " ، **المنحى الكلامي** ، ص 376

[3] نبها ، ن م ، ص 377

[4] نبها ، خضر محمد ، المنحى الكلامي ، ص 357

[5] ن م ، ص 359

شيء أكبر منه ، فكذلك لا يجوز أن يخلق شيئا لا أصغر منه . و قالوا : لو كان قول من قال : إنّ الجزء لا يتجزّأ صحيحا كان في نفسه لا طول و لا 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] و إن كانت من النوع اللطيف . حيث أنّه يقسّم ، في الأجسام ، بين الكثيفة و اللطيفة . لكن لا يذهبن بنا الظنّ أنّها تلك اللعبة التي برع فيها المتكلّمون ، وهي اللعب على الأسماء و المصطلحات ، 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 يحذرنا حيث " لا هي الأجسام و لا غيرها " [4] .

و لكي نفهم أكثر محوريّة هذه الفكرة عند هشام ، ربّما يحسن بنا أن ننظر و لو 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 و الجسد فكذلك المعرفة " [5] ، و لمّا كان الانطلاق من الجسم كمعطى أساسي للوجود ، كان بداهة أن يقوده ذلك ، للقول بأسبقيّة الحواس في المعرفة ، فالمعرفة التي هي بالوهم (الإدراك العقلي) هي لا تتم إلاّ 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 ، و ذلك أنّ من لم ير طولاً قطّ لا يتوهّمه حتّى يتصوّر في ضميره، فإذا رآه ثم فقده كان مصوّرا في الضمير قائما لإدراك الروح إذا ترك استعمال الحاسّة " [6].

ربّما كلّ هذه الخيارات المنهجيّة في بناء المعرفة و تأسيس الوجود ، تبرّر وتشرح تبنّي هشام بعض مواقف جهم بن صفوان و خصوصا مقولة " الأشياء لا تعلم قبل كونها " [7]. إنّ تأسيس المعرفة و الإدراك عموما ، على الحواس كمعطى أساسي ومعياري هي و لا شك زحزحة ، و ذهاب في القول الكلامي ، في بداياته ، إلى مجالات كانت تدان بإطلاق على اعتبار أنّها إحالة على الزندقة و الدهريّة ، و هي أيضا نوع من التطاول على الذات الإلهية . و هذا ما لم يغفره المتكلّمون لهشام ، حيث يعتبرونه المسؤول الأبرز عن إلباس كلام الزنادقة و الديصانيّة ، على وجه الخصوص، لباسا إسلاميا .

---

[1] المقدسي ، البدء و التاريخ ، ج 1 ص 28 ، نقلا عن : المنحى الكلامي ، ص 362
[2] نعمت : هشان بن الحكم ، ص 94
[3] نبها ، خضر محمد ، **المنحى الكلامي** ، ص 377
[4] ن م ، ص 378
[5] نبها ، خضر محمد ، **المنحى الكلامي** ، ص 65
[6] نبها ، خضر محمد ، **المنحى الكلامي** ، ص 68
[7] نعمت : **هشان بن الحكم** ، ص 58

إنّ (جسميّة) هشام في تصوّرنا ، هي إجابة كلامية على سؤال فلسفي ، حيث يمكننا القول ، إنّنا نعتبر أنّ ما قام به هشام هو شيء يشبه المجاوزة المعرفيّة ، أو لنقل بلغته هو ، المداخلة بين النظر الفلسفي و النظر الكلاميّ . فهشام بن الحكم و كأنّه بتلك الإجابة وذلك الخيار الحاسم ، في اعتبار أنّ الجسم هو الموجود " ليس في العالم إلاّ الجسم " ، يستبدل السؤال الكلامي المؤرق و المحرج (كيف خلق الله العالم ؟) بالسؤال الفلسفي المريح و الحيادي نوعا ما (كيف خُلق العالم؟) فهذه الإحالة على المجهول لغة، وكأنّي بها تلك الدفّة التي طمح هشام بن الحكم ، و من جاؤوا بعده و ساروا 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 و تتعالى الأسوار بينها ، متأثرة بداهة بكل تلك الصراعات الاجتماعيّة التي لم يعد النسب و الولاء (القبيلة والعشيرة) هما فقط محدّداها . اليوم هناك البعد الحضاري الذي اقتحم المعادلة و أربك موازين القوى ، لذلك التعاطي السياسي الفج لإشكاليّة الموالي ، الذي قاد إلى تفجّر قضيّة الشعوبيّة ، و استفحال وقعها في بنية المجتمع .

الدولة الأمويّة ، وظّفت كل ذلك في خدمة سطوتها ، اختيارا و حيلة في بداياتها ورضوخا واستسلاما في نهايتها . لذلك مع الدولة العبّاسية ، الدولة الإيديولوجيّة بامتياز ، أصبح التداخل و التمازج 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 و التطاول أصبح اليوم أكثر جرأة و أعمق غورا .

طبعا هذه القراءة التحليليّة لمقولات هشام بن الحكم ، حول الجسم و نظرته المبتكرة للوجود لا تلتفت البتّة لكلّ تلك الاستفزازات التي لا ترى في فعله غير الوقوع في حبائل المذاهب السابقة التي تربى في أحضانها و نهل من منابعها . فنحن نراه ، و بالمناسبة هو لم يكن بدعا في المتكلّمين ، بعيدا كل البعد عن سذاجة الرأي و حمق المأخذ ، فالرجل على بصيرة فيما يقول و ينتقي و يطوّر و يتجاوز . و لعلّ الذهاب إلى كل تلك الآراء والفلسفات لا يعتبر انزلاقا منهجيّا و لا حتّى معميّات معرفيّة انبهر بها أو ترسبت في لاوعيه ، فما استطاع لها دفعا ، إطلاقا ، بل هو التنقيب و البحث و المزاوجة بين الأقوال و المراوحة بين الفلسفي و الكلامي ، و الجمع بين النصّ الديني و النصّ 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 و الطبيعة من زاوية مغايرة ، و ذلك عبر فصلها عن المسائل العقائديّة ، التي كانت فيما سبق و في أغلب مسارات الخطاب

الكلامي هي المتحكّمة في الخيارات . وأوّل تلك الخيارات ، الفصل بين الجوهر و العرض ، كنوع من الضمانة فيما يحسب المتكلّمون ، لفرض و تأسيس الوجود الإلهي وقدرته . لذلك تخلّى هشام و من بعده النّظام عن هذه الثنائية على اعتبار أنّ فهم الوجود غير محتاج لها و لا متوقّف عليها . على عكس الظنّ السائد حينها أنّ التخلّي عنها هو نسف للاعتقاد جملة وتفصيلا . كذلك الشأن بالنسبة للجزء الذي لا يتجزأ و الذي بحسب النسفي كان هشام بن الحكم " صاحب الأصل في رفض نظريّة الجزء "[1] . 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 و حتّى النّظّام و من بعدهما صاحبنا الجاحظ ، ما كان الفصل و وضوح 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 . و ربّما ، ولعلّه الأهم ، أنّ المقولات الإيمانيّة ، كتعريف الذات و الصفات ، هي لا تزال ورشات عمل الأخذ فيها و الترك على قدم و ساق .

فهشام غارق ، الآن في الوجود بحكم المهام " النضاليّة " التي كلّف بها ، باعتباره المؤسّس والمنافح عن مذهب أهل البيت ، و قبل ذلك القيّم على المجالس الكلاميّة . ثمّ لا ننسى أنّه في تلك الفترة كانت العودة القويّة للخطابات الغنوصيّة و الفلسفيّة على اختلافها، و التي استفادت من هامش الحريّة الذي وفرته الدولة الفتيّة الواثقة من نفسها والمتبجّحة بانتصاراتها الحربيّة و الفكريّة ، والمنفتحة على المختلف ، و كيف لا تفعل وقد كان مطيّتها إلى سدّة الحكم . و بالتالي 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 " [2] ، و لا يرى في ذلك أيّ مس من القدرة الإلهيّة أو تطاولا على الذات . فذلك وهم أوقعنا فيه تأسيس الوجود على ثنائيّة الجوهر و العرض ، كما يظن هشام ، و التي لا تزيدنا معرفة .

و الذي يدعم ما ذهبنا إليه عبر هذه القراءة الابستيمولوجية للخطاب الكلامي لهشام بن الحكم ، هو ذلك الإصرار العنيد و الاستثناء الصادم الذي يجعله ابن الحكم و من بعده النّظام ، للحركة باعتبارها العرض الوحيد المتعلّق بالجسم . فهو ، و كما مرّ بنا في الاستشهاد السابق ، يرى أنّ من خصيصة الجسم ، و التي تجعله قائما بذاته ، أنّ "حركته فيه " [3] ، بل أكثر من ذلك هو يطابق بين الحركة و الفعل . فالحركة عند هشام بن الحكم

---

[1] نبها ، خضر محمد ، **المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم** ، ص 360

[2] خضر محمد نبها ، المنحى الكلامي ، ص 369

[3] المنحى الكلامي ، ص 369

من مقولات الفعل ، مخالفا بذلك جمهور المسلمين و الفلاسفة الذين يرون أن الحركة هي من مقولات " الأين " فهي تعني " حصول الأوّل في مكان الثاني " [1] . إنّ هذا الربط بين الجسم و حركته لهو أكبر دليل على ذلك الهمّ المؤرق الذي استبد بهشام بن الحكم من أجل إعطاء الوجود كل ضمانات الاستقلال و الانضباط " فالأرض متحرّكة لكون حركة الجسم قائمة فيه "[2] . و الزلازل 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 " [3] و المطر " جائز أن يكون ما يصعده الله ثم يمطره على النّاس و جائز أن يخترعه في الجو ثمّ يمطره " [4] .

لكن لعلّ السهم الأكثر فتكا ، والذي لا يتردد ابن الحكم أن يسحبه من كنانته ، هو ذلك التطابق الذي يقيمه بين (الإرادة و الحركة و الفعل) ، ثلاثيّة يجمع هشام بينها ، مسقطا كلّ الاعتراضات التي يمكن أن تقف أمام هذا التقاطع ، أو لنقل التداخل بين الإرادة والحركة و الفعل ، على اعتبار أنّه غير معترف بالأعراض من أساس " و الصفة لا توصف عنده " [5] . و إرادة الله ليست مشروطة ، كما يذهب العلاّف (ت 226 هـ) بذلك الحدث الاستثناء (كن) الذي لا يشترط على عكس بقية الأحداث إلى محل إذ أنّه الواسطة بين الإرادة و الفعل ، هشام لا يرى ذلك و الخلق غير محتاج له .

فلمّا كان " التكوين هو صفة الله ، لا هو الله و لا هو غيره " [6] ، و لا 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 " [7] . 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 العلاّف (ت 226 هـ).

طبعا لا النصّوص تسعفنا ، و لا 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 . و يخترق كل تلك الأوهام التي لعبت بعقول أصحاب الجزء ، حين لم يروا لإرادة الخلق من قدرة إلاّ عبر التفتيت أو الجمع . و كأنّ القدرة كما يقول ابن حزم عاجزة على خلق الجسم المركب في كليّته ، وهْم ، ابن الحكم يتجاوزه ويمنح من خلاله حضورا للجسم في الوجود شديد البروز .

---

[1] الشيخ عبد الله نعمت ، **هشام بن الحكم** ، ص 184

[2] نبها ، خضر محمد، **المنحى الكلامي** ، ص 369

[3] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 67

[4] ن م ، ن ص

[5] البغدادي ، ن م ، ص 6

[6] نبها ، خضر محمد ، **المنحى الكلامي**، ص 350

[7] ن م ، ص 351

لكن كلّ ذلك الحذر ، و الوعي 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 و أنّه قائم بذاته " [1] . هذه الثلاثيّة (الإرادة / الحركة / الفعل) يجمعها هشام و يطابق بينها . الجسم هنا و كأنّه يثور على خالقه (هشام) و ينبعث خلقا جديدا متحدّيا شروطه الأولى ، ليؤسس لوجوده و فعله ، طورا جديدا من الكينونة ، و التراتبيّة الوجوديّة عبر البحث عن استقلاليّة مفترضة من خلال التعريف ذاته ، و إن 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 و العلم .

و سواء 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 الجرأة في مداها بأن تعطي للوجود نوعا من الإرادة !

ولأنّ السلاح الأفتك في الخطاب الكلامي ، هو العبث بالمقدّمات و المشاكسة بالمحالات ، كان و لا بد للخروج من (مأزق) الجسميّة المدان حتّى على مستوى اللفظة ذاتها ، أن تكون هناك ابتكارات هي أقرب شيء للمخاتلة و المجاراة الكلاميّة ، و التي تفطن لها البعض ، كالقول بالمداخلة " ومعنى هذه اللفظة أنّ الجسمين يتداخلان فيكونان جميعا في مكان واحد " [2] . طبعا لن يغامر هشام بإقحام " الجمل في سم الخياط " [3] كما يطالبه خصومه للبرهنة على صحة مقولته ، فهم غير معترفين له أصلا بذلك المخرج الذي ارتضاه و الذي على أساسه يفرّق بين الأجسام اللطيفة و الأجسام الكثيفة .

التداخل لا يكون إلاّ بين اللطيفة ، بدعة لن تنطلي على أحد و لن يأخذ بها غير الأتباع الأوفياء وعلى رأسهم النّظام ، هذا المعتزلي المشاكس . لذلك يُبقي هشام المسألة على عماها و لبسها ، لأنّها بحسب بعض الدارسين [4] تحيل على ما هو أخطر و أكثر جرأة . وقد أدرجها البغدادي ضمن الفضيحة الرابعة عشر للنظّام و التي هي " شر من قول الدهريّة الذين زعموا أنّ الأعراض كلّها كامنة في الأجسام " [5] . المداخلة كما يصوغها هشام في سياق فهمه للجسم و علاقته بصفاته ، هي " إمكانيّة ظهور جسم آخر، أو قابليّة

---

[1] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 65
[2] ابن حزم ، **الفصل** ، ج 5 ص 38
[3] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 126
[4] المنحى الكلامي ، ص 385
[5] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 129

الجسم على التولد و التطوّر " [1] . النّظّام سيختار لهذا التعريف اسما آخر، إنّه (الكمون)، فضيحة أخرى تنضاف إلى جملة الفضائح التي يعددها البغدادي على النّظّام ، و الكمون يعني " أنّ الله خلق المخلوقات أجمع في وقت واحد ، و أنّ تقدّم بعضها على بعض إنّما هو في البروز من مكامنها و أماكنها " [2].

******* الأكيد أنّ وقفتنا المستعجلة مع هذا العلم البارز في تاريخ علم الكلام قد أوصلتنا إلى جملة من الخلاصات و الاستنتاجات المعتبرة ، و الخطيرة في نفس الوقت ، و التي من شأن التنبّه إليها وإبرازها في بحثنا ، أن يصحّح الكثير من التصوّرات المغلوطة عن أولئك الرجال الذين وقع تحقيرهم و الحط من مكانتهم ، عبر تشويه أفكارهم و معتقداتهم ، لجملة من الأسباب و الاستتباعات ، لعلّ أبرزها ذلك السور الذي ارتفع و لا يزال يتطاول مع تعاقب السنين ، بين الفكر السنّي و الفكر 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 و الأمّة . و لم تقرأ أفكاره و ابتكاراته إلاّ باعتبارها جسورا و معابر دخلت عبرها الأفكار والمعتقدات الهدّامة .

المعتزلة أنفسهم لمّا كفّوا أن يكونوا حركة فكر و " موقف " بلغة العروي[3] ، سقطوا في ذلك الفخ و ارتضى الكثير منهم أن يضحّي برجالاته في سبيل المحافظة على المذهب . فقد لُعن النّظّام، مثلا ، وكفّر حتّى من قبل أستاذه ، و تكلّف الخيّاط الكثير حتّى يعيده إلى حظيرة الاعتزال ، فما قدر !

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 ، و برغم كل ما يمكن أن يقال عن فعله و ثمار غرسه ، فقد استطاع أن يفتح الباب وأن يبعد الدراويش عن النصّ ، و رعاع الرواة عن الانفراد بالقول . فكان بحق " أعظم مفسّر" كما قال الشافعي لا بمعنى أنّه الأكثر فهما و صدقا مع القول ، و إنّما باعتباره الأكثر جرأة في القول عن الذات و عن النصّ ، بغير عبارة المدح و التزلّف

[1] المنحى الكلامي ، ص 385
[2] الشيخ عبد الله نعمت ، **هشام بن الحكم** ، ص 182
[3] العروي ، عبد الله ، **مفهوم العقل** ، المركز الثقافي العربي ، ط 3 2001 ، ص 79

، حتّى و إن كانت الذات معه أشبه بالإنسان . الكلّ قال و اتهم مقاتل بأنّه حقّر الذات . أفلا يسمح لنا اليوم أن نقول و نفترض أنّه أوّل من تسامى و أعلى من مكانة الإنسان ؟
هذه مسألة ، و الأخرى 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 إلاّ أنّ خطاه كانت أسرع و سيفه كان أمضى حيث ما اكتفى من المجلس بالحاشية وإنّما اختار أن يصبح الرأي أساس القول و القصّة للوعظ ليس أكثر. هو ما طرد الرعاع كما فعل الحسن ، و إنّما حمل السيف ليقاتل من استنبت الرعاع وجعلهم حول النصّ أسوارا مانعة . جهم على خلاف مقاتل ، و ربما بالضد عليه ، ما رأى أنّ تعالي الذات يحتاج صورة مستعظمة في عيون النّاس و إنّما روعة الذات عنده وتساميها في مخالفتها لكل ما صدر عنها . لذلك كان التنزيه شرط فهم الذات ، و العقل أداة ولوج النصّ . جهم تمادى في النظر للجسم كنوع من الضمانة للوجود دون الوقوع في حبائل التشبيه . و استطاع أن يسنّ في القول (بدعة) الترفع والتعالي عن قول (حدّثنا) ، و أن يكون الانفتاح على الآخر سبيلا مبتكرا للخروج بالنصّ من حدود السلطان ، و غمزة ذكيّة لتهافت خطاب الرعاع . نتائج و ثمار قد تبدو هزيلة بالمقارنة مع الثمن الذي قدّم 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 و أن يصرّح ما أرهص به من سبقه و أن يتحمّل كل اللعنة : الوجود غير محتاج البتّة أن يتجزّأ كي يضمن وجوده أوّلا و يحقق للإله قدرته وعلمه . والجسم ليس محتاج لاجتماعه كي تحلّ فيه الأعراض، بدعة لفظيّة و مخاتلة بالقول " فالصفة لا توصف " ، لينتهي الوجود كلّ الوجود حركة هي الفعل حقيقة ، و الإرادة صدقا ، ليس بينهما (كن) شرط كالفاصلة يراها من حسب الذات مرآة النفس تخضع لشرط الزمان و المكان . هكذا يلقي هشام بكل ما في جعبته ، و كأنّ لسان حاله يقول : ليس بعد الكفر ذنب . فديصانيّته معلومة ليس ينكرها ، ورفضه قد رآه تاجا ، إذ كان الترجمان . هشام و إن ارتضى أن يسمّر على الأخشاب ، ما نسي أن يمرّر الكأس إلى من حسبوه من سحر منطقه ملهما ، لا يقرأ و لا يكتب . إنّه النّظّام صخرة أخرى تلقى و قصة جديرة أن تحكى .

****

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

بدايات الصبا ذاتها تحمل أكثر من دلالة ، و شهادات الأعلام (الخليل بن أحمد)[2] مثلا، توحي بكل ذلك التعتيم الراغب في الاحتقار و التجهيل 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 و قد أطبقت عليه[4] فما عاد هناك ما يرتجي و لا ما يُخشى ذهابه؟

أم صورة قد توضّحت أبعادها ، و ذات قد أدركت انعتاقها بانفتاحها على الخطاب الفلسفي ، المتحرّرة من كل ضوابط و معوّقات الخطاب اللاهوتي الباحث عن مبرّرات ومسكّنات لهذا الواقع الذي ما عاد يقنع بغير المواجهة و المكاشفة لكل الأسرار ؟

لعلّه من المفيد ، ضبطا للقول ، أن نبرّر هذا التصوّر و خيار النظر للنّظّام كقول مستقلّ ومستأنف في الخطاب الكلامي ، بعيدا عن نسقيّة سوّرت الخطاب الكلامي . النّظام قد استطاع ، فيما نحسب ، أن يحجز لنفسه تلك المكانة ، بذلك الموقف الشمولي الذي أرساه وناضل من أجله و تحمّل الكثير في سبيله . فنحن معه حيال رؤية جامعة تقود خطاه

---

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

[2] " و يحدّثنا 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] " و يحدّثنا ابن المرتضى أنّ جعفر البرمكي ذكر أرسطاليس ، 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 و ينقض عليه ، فتعجب منه جعفر " أبو ريدة ، **النّظّام** ، ص 3

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

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

عبقريّة النّظّام إن قرأناها كنوع من النبوغ و الامتياز الجيني ، تبقى دائما سجينة النمطيّة لمفهوم العبقريّة ، في حين ربما كان من الأصوب أن ننظر لذلك التميّز كاستجابة يقظة لجملة من المحفّزات و التقاطعات التي لا نقول تصادفت ، و إنّما أنتجت باجتماعها كل ذلك الزخم و الجدّة في النظر والقراءة ؛

خصوم ألدّاء ذوي مرجعيّات فلسفيّة مختلفة و مناهل معرفيّة متنوعة (أرسطو ، العلاّف ، هشام بن الحكم ...) ، مشاغل و اهتمامات معرفيّة متباينة (القرآن ، الحديث ، التفسير، الكلام ، علوم تجريبية ...) ، إلى جانب حس اجتماعي و نفسي مرهف ، صقلته حالة الخصاصة و البؤس الاجتماعي . كل ذلك قاد النّظام و ساق خطاه نحو لحظة المكاشفة و المصارحة لفعل الخداع والتنكّر الذي سقط فيه الخطاب الكلامي . و حتّى ذلك التيّار الذي قدّم نفسه كخط تنويري و ثوري فإذا به ، وهو يمتلك السلطة و القوّة ، يتخلّى عن فعل العقل وحركته من أجل طمأنينة النسق و هدوء القول . الاعتزال بكل السلطة التي تحيطه (المأمون / المعتصم / الواثق) ، و كأنّه يغادر مراكبه نحو الشواطئ الهادئة كي يبني مدينته و يعلي أسواره ، زاعما أنّ كلّ ذلك يمكن أن يتمّ بدون أن يثبّت مراسيه و أن يطوي أشرعته . و أيّ عقل نجني و قد شدّت مراسيه إلى موانيها و طويت أشرعته ؟!

النّظام كان يعي جيّدا مآلات التمكين و مجالسة السلاطين . السلطة و لا بد كارهة للمغامرة ، نافرة أشدّ النفور ممّا ينال من دعة المكان . هي دوما تبحث عن الاستقرار وتؤسّس للمماثلة والتطابق ما بين الموجود و المنشود ، حتّى ولو كان بلغة الوهم والخديعة. و التطابق و لابد هو إحالة للبعض على الكل و للجزء على تمامه . الوجود هو المقروء ، والنصّ هو المعلوم . و النصّ حقيقة قائله ، لا مسافة و لا مفاصلة بين هذه الأبعاد الثلاث (صاحب النصّ / النصّ / الوجود) .

المعتزلة و قد خُلعت عليهم عباءات السلطة بعد أن غادروا سفنهم ، تلبّس عليهم القول و أشكل ، و كيف لا ، والتطابق اليوم مطلبهم . فقد تناسى القوم خروج قائدهم (واصل بن عطاء) و اعتزاله عن الكلّ ، حتّى مجلس شيخه الحسن البصري ، و ركوبه البحر موغلا في أعماقه ، شراعه مجاوزة شتات اللفظ إلى جوهر القول[1] . فما كان القول عنده سيّدا بغير ما يحيل عليه و يغري به ، حتّى و لو 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 العلاّف (ت 226 هـ) لم يسلم ، كذلك الصحب بعد أن خانوا فرضهم الأوّل و استبدلوه بربّان موانٍ يتقن فن الإرساء . لا خروج اليوم ، كل الفعل مدان و الوجود يجب أن يثبّت و يستكين عبر دليل من الكتاب . النصّ قد

[1] انظر تأويله للقول بالمنزلة بين المنزلتين في : الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بك أحمد ، (479 – 548 هـ) ، الملل و النحل ، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعود ، دار المعرفة بيروت ، ط 3 1993 ، ج 1 ، ص 62

ثبّتت 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 كحقيقة للظل .

لكي نفهم النّظام يجب أن نبتعد عن المواقف كسمة لشخصيّة الرجل ، و قراءتها كتجلّ من تجلّيات المسار . إنّ اكتشاف الوجود أو الرغبة في الإنصات إليه و التعامل معه بدون وسائط ، ربّما كانت هي بدايات التميّز و التنبّه لدى النّظام . لكن " فضيحة " الرجل الكبرى بلغة البغدادي هي إعادة تأسيس النصّ في مجاله التداولي . حيث يعيد للنص المهابة ، نافيا عنه كل سلطة تزاحمه و تنال من تعاليه و حاكميّته . من هنا كان البدء ، موقف شديد الريبة و الصرامة في التعامل مع الحديث وعلم الرواية عامة . أحجار كان الأول من ألقاها في مياه الوثوقيّة و الدعة التي بدأت تحوّط النصّ والفكر عامة . كمفهوم التواتر و الإجماع والقياس . الصحابة أنفسهم أخضعهم للنقد و شدّد عليهم ، فما عادوا يفضلون غيرهم بغير النقل الخاضع للخطأ و الوهم . النصّ حاكم على الكل ؛ على الرجال و على أقوالهم ومواقفهم [1]. ما قاله النّظّام كثير و صادم ، حتّى لنا اليوم ! و تفصيله هنا قد يخرج بنا عن خطة بحثنا ، و لمَ نفعل ؟ و ربّان سفينتنا (الجاحظ) قد حفظ الدرس وأتقن أن يلعب الدور. فقط ما أردنا أن نتزوّده من النّظّام لرحلتنا و التأكيد على أهميته في التعامل معه ؛ هو إمكانيّة اعتباره بداية التيّار المشّائي في الفلسفة الإسلاميّة ، التي تبدأ عادة مع الكندي (ت 258ه / 873 م) .

النّظام عادة يقع إقصاؤه من الخط الفلسفي عموما و لا يحظى بالاعتراف . فكلّ أرسطيّة النّظام كما تقدّم عند الشهرستاني و البغدادي هي نوع من الانحراف " الكلامي " والانبهار بحجج و أدلة الخصوم و ربما كنّا متسامحين ، في سياق البحث عن العزاء الحضاري ، فنرى فيه النبوغ و الطرافة . 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 و الأخذ عن السابق أصل فينا والتميّز و النبوغ استثناء !

النّظام اختار عن بصيرة و عن خط محكم في السير ، الضفة المقابلة و الإبحار على مركب الآخر ، جهرة لا خلسة ، و ما كانت دوافعه و لا مبرّراته ذلك التدافع الإيديولوجي للخطاب الكلامي و لا حتّى المباينة والمفارقة الجداليّة . فهو مثلا يرفض القول بالجوهر الفرد ليس لأنّ ذلك مّما يمس بجوهر الإرادة الإلهيّة ، و إن كانت لا تغيب عن استدلالاته، و إنّما بالأساس لأنّ الجوهر الفرد ، كما يبنى في تصوّر العلاّف (ت 226 هـ) و عند من جاء بعده ، لا يزيد عن مجرّد الوهم . فالنظريّة ، حلّ مستجلب للخروج من مأزق علاقة الانفصال / الخضوع التي تحكم الرؤية النصّيّة / البيانيّة للوجود [2]. هناك الله وهناك

---

[1] للتوسع في مواقف النظام من كل هذه المسائل يمكن الرجوع إلى كتب الفرق و ربما في كتاب ، **النظام** ، لأبي ريدة كفاية لمستزيد ، ص 23 – 26

[2] الجابري ، محمد عابد ، **بنية العقل العربي ، نقد العقل العربي 2** ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، لبنان ، ط 9 ، 2009 ، ص 177 / 178

العالم ، ثنائيّة متقابلة على التضاد ، متأسّسة على الخضوع المطلق . الله هو أساس كل العالم . و ما العالم في النهاية إلاّ محل فعل واجد الوجود ، ليس للأخير من فعل و لا حركة ، إلاّ ما يحدثه الخالق . لذا كان التجزؤ والتشظّي هو المفهوم المتحكّم في الفكر . تجزؤ الزمان و المكان و الحركة . كل شيء يستمد كينونته من الله على التتابع . لا يمكن للوجود أن ينفصل و لو للحظة بذاته و لا أن يمتدّ في وجوده مطلقا .

النّظام ، و قد خلط الأقوال فأحسن خلطها ، يرفض أن يرى الوجود مجرّد محلّ لفعلّ المطلق على التتابع . و هل الإله محتاج أن يستمدّ عظمته و قدرته و كلّ صفاته من خلال سلب العالم كلّ خصيصة و ميزة . أم هل يناله استنقاص عندما نجعل لبعض موجوداته مزايا واستقلال . لذلك كان مفهوم (الجسم) محوري في فلسفة النّظام فهو " لا يفرّق بين الجوهر و الجسم و بين العرض " [1]. و الجسم عنده "الطويل العريض العميق" كما كانت الفلاسفة " تجعل " بلغة الأشعري ، و هو غير محتاج لأعراض كي تحقّق ماهيته غير الحركة التي هي أساسه و خصيصته الكبرى .

مع النّظام " يصبح العالم المادي بعد إنكار الأعراض و تجسيم كل ما في الوجود المحسوس عبارة عن مادة وحركة " [2].

سياق النظر عند النّظام يبدأ من مسلّمة الانفتاح و التقاطع مع المختلف و المضاد . النّظام و كأنّنا به ينفر أشد النفور من خطيّة الفكر و أحاديّة النظر ، و تلك صفة ثبّتها له الجاحظ وأكّدتها سيرته وعلاقاته . حيث نجد الخصم و المخالف ، أقرب إليه من أصحاب الطريقة و أتباع المذهب الذي ينتسب إليه (لنذكر على الأقل هشام بن الحكم) فشيخه (العلاّف) قد كفّره و كتب فيه الكتب، كما يذكر البغدادي [3] .

ما نريد التأكيد عليه هنا أنّ هذه العلاقة المتميّزة التي تربط النّظام بالفلسفة اليونانيّة ، أو بمن يسمّيهم الأشعري و البغدادي و الشهرستاني: ملاحدة الفلاسفة ، أكثر من مجرّد تأثر و أخذ و تبنّي 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 و تتبع الشواهد . و هو أرسطي سياقا ونهجا أكثر منه مواقف وآراء ، أرسطو كان " موسوسا بالتفاصيل " [4] و رجل علم ، كذلك النّظام طمح أن يكون أكثر من مجرّد متكلّم يبحث عن مقولات يدعم و يثبت بها عقائد يؤمن بها . لم يكن النّظّام قلقا على عقائده و منظومة أفكاره بقدر ما كان مشغولا "بترتيب البيت " [5] تماما كأرسطو . النّظّام كان على وعي تام أنّه يسقط من الثمار أكثر مّما يحتمله زوّاده ويقدر بعيره على حمله ، فالرجل ما كان هاجسه التخزين والتجميع بقدر

---

[1] أبو ريدة ، **النّظّام** ، ص 114

[2] أبو ريدة ، **النّظّام** ، ص 119

[3] " و قد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة ، منهم أبو هذيل فإنّه قال بتكفيره في كتابه المعروف بـ (الرد على النّظّام)" ، **الفرق بين الفرق** ، ص120

[4] غاردر، جوستاين ،**عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة** ، ترجمة حياة الحويك عطية ، دار المنى ، د ط ، د ت ، ص 114

[5] غاردر، جوستاين ، **عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة** ، ص 124

ما كان شغله إدراك حدود البستان ومعرفة الأنواع . ألم نقل قبل إنّ المعرفة كانت شاغل الرجل بالأساس بعيدا كلّ البعد عن الهواجس الكلاميّة و النضالات الإيديولوجيّة . هو يخترق ، بذلك، حدود الكلام و ينفذ إلى جوهر العمليّة المعرفيّة . فالوجود حركة بالأساس و علاقات يجب فهمها و إدراك شروطها كي يستقيم القول .

لم يكن النّظّام (معجزة) عصره و لا فضيحة الأقران ، و لكن صخرة ارتفعت بدفق السيل ، فظنّها أغلب من مرّوا بها ، عثرة في مجرى النهر . الجاحظ ، كعادته ، خالف الكلّ و اختار أن يرتقي الصخرة لينظر ما بعدها ، فكان الجاحظ .

الباب الثالث : القول بالطبائع عند الجاحظ

التمهيد

الفصل الأول : الذات و المفهوم

الفصل الثاني : تجلّيات المفهوم

تمهيد

الجاحظ كما أسلفنا في مستهلّ بحثنا كان نوعا من الاستثناء و الاستطراد في سياق الخطاب ، أو ربّما أمكننا أن نضيف هنا ، أنّه بشيء من الحظ و الخديعة استطاع أن يجد لنفسه الكهف الذي تزّاور عنه الفتن ذات اليمين و ذات الشمال ، و أن يكون على هامش الخطاب يدقّق للنصّ مفاهيمه ويصحّح أخطاءه ، و ينسب للنّاس أقوالهم ، كما كان على الموائد يهتك الأستار و يكشف دواخل النفوس .

لذلك كان اختيارنا على الجاحظ ، نستوقفه قليلا ، نظرا في سيرة في المعرفة كانت من الفرادة و التميّز ما أربكت المعاصرين له و الدارسين و إن 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 و يقف الموقف لا يخشى الأعداء ، أم مداهن ، يركب الموجة لا يعبأ بمنتهاها و إن 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 و انفعالاته الطبائع ؟

ذلك هو السؤال الذي نمتطيه في مجاهل هذا الذي أحتقره البعض حتى استنكف أن يجعله لابنه مؤدبا ، و لم تجد أحداهن غيره شبيها بإبليس . ذاك الذي غلبه عشقه للكتب و ملأ عليه حياته فأغناه عن الزوجة و الأبناء و كان شهيدها كحال العشاق أسمى أمانيهم أن يمتوا بين يدي محبوبهم ، فكان له ما أراد .

ذاك هو صاحبنا في هذه السفرة و تلك هي عقدته التي ملكت عليه حياته ؛

هذا المخلوق كيف تجرأ أن ينصّب من ذاته خالقا و كل شأنه طبائع متحكّمة ؟

شيخنا تقلّب في الحياة و ضاق حلوها ومرّها ، عرف الجوع و تمرّغ في مراتع الثراء، وخالط من النّاس كلّ أصنافهم و أدرك أغوارهم ، مّما جعل منه و بّوأه أن يكون مقصد الدارسين والباحثين على اختلاف مشاربهم ، فقد تكلّم في العلاقات بين النّاس و أبرز الخصائص و الطبائع ، عندما جالس تقريبا كلّ الأصناف وسبر أغوار نفوسهم . حتّى الساسة تتبّعهم في مختلف مجالسهم فكانت أخبارهم مبثوثة بين طيّات كتبه و رسائله في أسلوب حويط ، صقلته التجارب ومحن الأصدقاء والأحباب ، فأستطاع أن يقول بعض القول أغناه عن مهلكات كلّ القول .

الفصل الأول : الذات و المفهوم

المبحث الأوّل : الذات طريق المفهوم

المبحث الثاني : المفهوم و خصائصه

المبحث الأول

الذات طريق المفهوم

إنّ فهم القول الجاحظي و إدراك أغواره ، و تلمّس مواطن الإبداع فيه ، هو و لابدّ مشروط بالوقوف على كل مميّزات هذه الشخصية . والتميّز و الإبداع هو و لا شك ثمرة تلاقح مجموعة من العناصر الذاتيّة و الموضوعيّة تفاعلت فيما بينها على أفضل صورة . والإبداع و التميّز الجاحظي مسألة لا يزايد عليها أحد . فحتّى الأعداء و الخصوم أقروا له بالرئاسة وأنّه كان الغاية في فنّ القول و حسن البيان . ولكن الرجل مع كلّ ذلك كان متميّزا سيرة و سلوكا ، و منهجا في التعامل مع واقعه و مع معاصريه على اختلاف أصنافهم . و قد كانوا من جميع الأصناف ، من أعلاهم مرتبة إلى أحقرهم مكانة و شأنا. لذلك أردنا أن نقف عند (الذات) توطئة نسبر بها أغوار هذه الشخصية . عسانا بما نجلّي من خصوصياته النفسيّة و السلوكية ، نقدر أن نفهم الكثير مما أشكل في مواقف الرجل وأفكاره . و في أفكار الجاحظ و مواقفه الكثير مما أسيء فهمه ، و تأوّله المتأوّلون بما اشتهت أنفسهم و لم يرقبوا في الرجل إلاّ و ذمّة .

طبعا نحن لن ننساق خلف إغراءات التأريخ ، و إن كانت سيرة الرجل مغرية ، فالجاحظ معلوم الحال و إن كان في تعديله خلاف ، لذلك لن نحتاج أن نفتح كتب السير والأعلام فقط نظرة في طبائع الرجل و محددات السلوك عنده ، قبل أن ننصت له و هو يحدثنا عن طبائع الموجودات .

و لئن كانت بغداد بصحبتها و أنسها قد فجّرت قريحة الجاحظ و أطلقت العنان لقلمه كي يبدع وللشجرة أن تطرح ثمارها ، كذا شاءت السياسة و حكمت الأقدار ، فإن البصرة كانت التربة التي استنبتت البذرة و القطرة التي سقتها ، لذلك بقيت البصرة متغلغلة في وجدان وفكر هذا المرتحل طلبا للشهرة و بعض الحظوة . فالجاحظ كما يقول شارل بلاّت " نتاج صاف للبصرة حيث قضى فيها القسم الأوفى من حياته ، و لكنه كان نبتة إقليميّة تغذّت بنُسغ قوي مستمد من أرض خصبة ، فلم تتفتح بصورة كاملة و لم تؤت ثمارها إلاّ في العاصمة بغداد "[1] . و ليس الجاحظ فقط من كان وفيّا لمنبته ، فقد حافظ البصريّون

[1] بلاّت ، شارل ، **الجاحظ ، في البصرة و بغداد و سامراء** ، ترجمة د ابراهيم الكيلاني ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة و النشر ، سورية ، د ط ، 1961 ، ص 11

عموما، على ولائهم لمسقط رؤوسهم من خلال مجالسهم و ربّما بغضبهم ، و قد نقول تعصّبهم ، لبعضهم ، كما نلمح ذلك في مواقف الجاحظ و تصنيفاته للشعراء .
البصرة بالنسبة للجاحظ ، و كما فصّل القول فيها شارل بلاّت في كتابه القيّم (الجاحظ في البصرة وبغداد و سامراء) ، أكثر من مجرّد رقعة من الأرض، فقد شاءت إرادة الحرب أن تكون مدينة برغم قسوتها و شدّة العيش فيها . مدينة خطّت طرقها حوافر الخيل و شدت خيامها عند مرابض الإبل . و استهوت النّاس ندرة بضاعتها . فهنا حتّى الحرف له سوق والكلام يباع على المزاد . " و كان المحلّ الذي اختير لبنائها يشغل سبع دساكر مهملة أقيمت عليها في بادئ الأمر الخيام و القباب و الفساطيط و استعيض عنها عام (17 هـ) بمجموعة من أكواخ القصب [...] فكانوا إذا غزوا نزعوا ذلك القصب وحزموه ووضعوه حتّى يرجعوا من الغزو [...] إنّ الانتقال من حالة المعسكر المؤقت إلى حالة التحضّر النهائي لم يحدث إلاّ 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 عن رجع صدى كلّ ما يقول ويصرّح، فاتهم ببعض ما قال و لكنّه استطاع النجاة برغم كلّ ما قال . هل كانت الدمامة سلاحه ؟ ربّما، لكن الأكيد أنّ للشيخ فلسفة في قراءة الموجود و تنزيل المنشود ، تراعي السلامة و حسن الختام . الواقع قد لا يستحق أن نموت من أجله و لكنّه جدير أن نحياه كما نريد . و ليس من الواجب أن يفهم الكلّ ما نريد ، فقد تدرك الأجيال القادمة بعض ما نريد . الجاحظ كانت له فيما نحسب ، تلك الفلسفة ، وعايش واقعه ، و خالط النّاس وفق تلك الرؤية . لذلك الرجوع إلى البصرة ، مهمّ جدا لكل راغب في فهم خيارات الجاحظ وتنزّلاتها . و الجاحظ ، قد استطاع ، من خلال كتبه و رسائله و حتّى مواقفه ، أن يعيد قراءة التجربة الحضاريّة التي عايشتها البصرة وأنتجتها . و أن يبرز كل الخصائص الثقافيّة والسياسيّة و الدينيّة التي امتازت بها .

فالمربد ، انتروبولوجيا ، كان لحظة فارقة في بناء الخصائص الثقافيّة ، و المعرفيّة على وجه الدقة ، للذات العربيّة . فذلك البحث و ذلك التجاذب من أجل وضع الكلمة في سياق القول ، و إعادة نسج بساط الخطاب و البحث عن النسق ، كل ذلك ، و قد عايشه الجاحظ طفلا و شابا ، يتجلّى في البناء الأدبي و السيميائي الذي اشتغل عليه الجاحظ ووظّف له كل مهاراته البلاغيّة .

فالانتقال من النصّ المقدّس المتعالي ، و مجاوزة الخطاب الوعظي الشفوي إلى الخطاب النثري غير المسجون في القوالب الدينيّة ، هو و لا شك نوع من التعبير عن ارتقاء الذات العارفة و تطورها في سلّم الرقيّ الحضاري . خصوصا إذا كانت التجربة المستلهمة والمنطلق منها ليست عربيّة صرفة . فالجاحظ يعترف صراحة أنّه كان يضع بعض النصّوص و ينسبها لابن المقفع و سهل بن هارون ، يريد بذلك لقوله الرواج والتأثير . فقد استطاع ، و تلك روعة الرجل ، أن يتجاوز صراعات الواقع و تجاذبات الخطاب

[1] بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 30 - 34

الإيديولوجي (الشعوبيّة مثلا) في تأسيساته البلاغيّة و الأدبيّة . فالمشروع في شموله يقود الفكر و يضبط الهوى . هي البصرة هنا أيضا تتجلى " كعجوز تزيّنت بأنواع الحليّ " [1] . إنّ ملوحة مياه البصرة قد علّمت الرجل أن يتشرّب الكلام و الفكر جرعة فجرعة ، خوفا على النفس أن تعافه . و أيّ شيء أحكم لشكيمة الرجل و أثبت لخطاه ، إن تعوّد المشي بين مطاعن الإبل يلتقط الحرف ، ينقّيه قبل أن يضعه في مخلاته . كذلك كان الجاحظ و كذلك كانت البصرة ، قويّة بواقعيتها و نقدها كما يقول بلاّت على لسان ماسينيون " مدرسة البصرة تستمد قوتها من واقعيّة دؤوب و نقديّة " [2] .

الخيال ، بضاعة كوفيّة غير مرغوب فيها ، خادعة كعذراء بغير زينة ، كما يصفها الحجّاج في باب الطعن . شيخنا و قد أدمته السنون ، ما نحسب أنّ له بالصبايا كلف. لذلك هو لا يغرق في الانتساب أو الانتصار لمذهب على آخر . سمّها ، إن شئت ، كما فعل بعض الدارسين والخصوم المعاصرين له ، تقلّبا و حيرة و تجارة ، لكن أبدا أن تستطيع أن تمنع النفس أن تستعذب ملمس الرفق و الحلم في رسم الموقف و نسج العبارة. هذا البصريّ ، قد تفتّحت عينه على مذاهب لا تحصى و لا تعدّ ، ونفسه قد تعلّقت بكل هذا الجمال الذي تنسجه لغات قد تعدّدت و مشارب قد تنوعت ، لذلك فليس كل معتقد يحتاج إلى نص يدعمه ، كما أنّ اللفظ ليس متوقف على الاستعمال كي يعتمد، كما يرى أهل الكوفة [3] . فللقياس اعتبار عند أهل البصرة ، و من أكثر من شيخنا وفاءً لمدينته . قل ما تشاء إن كان اللفظ يقبله ، و ترفّق في الاعتقاد فللنّاس أقيسة واعتبارات محترمة ، لذلك هو يعلنها صراحة أنّه ليس بالضد " من جميع من يشهد الشهادة و يصلّي إلى القبلة و يأكل الذبيحة " [4]. النحو كذلك ، لا يرى الجاحظ أن يشغل قلبك به " إلاّ بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن " [5] .

إنّ هذه المواقف و الخيارات الابستيمولوجيّة تكشف بالأساس عن بنية نفسيّة ، و تلك من خصائص و مميّزات تجربة الجاحظ المعرفيّة ، التي نحاول الإمساك بها هنا و النفاذ إليها. الجاحظ أعظم من مجرّد جمّاع كما يحاول البعض تصنيفه . صحيح هو ينقل الكثير و في العديد من المواضع يكاد كلام غيره الذي ينقله ، يطغى على كلامه . إلاّ أنّ ميزة الرجل أنّه يهضم ما يقوله غيره و يمسك بحرفيّة ، بمنابع القول و يكشف حجب المخفيّ من الدلالة والمستتر بين الحروف ، ليمزج كل ذلك في خطاب هو أقرب للتحليل النفسيّ و للخطاب السوسيولوجي من الخطاب الأدبي و الديني و السياسي. و كلّ ذلك عن وعي و اختيار ، طبع ثان اكتسبه بمعرفة ، و لمعرفة طرق النجاة إذا أحكمت الأقدار قبضتها على بني الإنسان .

---

[1] بلاّت، **الجاحظ** ، ص 175
[2] بلاّت ، **الجاحظ** ، ن ص
[3] ن م ، ص 177
[4] الجاحظ ، **الحيوان** ، ج 7 ، ص 12
[5] ن م ، ص 185

هل كان الجاحظ يبحث عن التشظي و الاختلاف ، و قد بانت عوراته ، هتكا و إدانة ؟ أم كان التأسيس للاختلاف معبرا أراده حبل نجاة لنسق في القول بدأ يفقد عقاله ؟
الأكيد أنّ إخفاقات السياسة التي عايشها الجاحظ في نهاياته . و بدايات تخبط العقل في حبائل مدارسه ، كانت دوافع معقولة للجاحظ أن يختار بواطن النفس أسسا و منطلقا للقول .
من أجل كلّ ذلك فإنّ النظر في البناء السوسيولوجي الذي تحكّم في نشأة الجاحظ و كان مسيطرا على الفضاء الثقافي في البصرة ، قد يفيدنا كثيرا في فهم التجاذب و ربّما التضاد الذي امتاز به الخطاب الجاحظي في التبيان عن الموقف و الدعم .
البصرة كما ألمحنا سابقا و أحلنا ، براغماتية بامتياز . ولاؤها السياسي و انتفاضاتها تحكمها المصالح و الظروف السياسيّة [1]. الجاحظ و هو يرصد المواقف و يحلّل الشخصيّات كان نافذ البصيرة ، مدركا عمق ما يطلب و خطورة 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 الإنبناء العقائدي الذي عرفته كبرى المذاهب الإسلاميّة و التيّارات المعرفيّة ؛ كالتشيّع و الاعتزال و حتّى التصوف وحركات الإلحاد والزندقة . فأبطال هذه (المسرحية الهزليّة) هم في الأغلب الرموز المؤسسة للكثير من المذاهب الإسلاميّة . فالمشهد الساخر كثيرا ما يأتي مصحوبا بحوار و نص 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 و التثبيت 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 و المجتمع الإسلامي في حياته العاديّة " [2]. هو يرصد و يبحث عن الخيط أو الخيوط الخفيّة التي تحرّك اللعبة ؛ السياسيّة و العقديّة و حتّى الأخلاقيّة . هو يريد أن يفهم و يُفهمنا أنّ وراء كل ذلك التنوّع والاختلاف و التعدّد و الانقسام ، تكمن ثوابت و أسس ينطلق منها كل شيء ! نعم كل شيء .
(الجاحظيّة) مقولة قد عُرفت و وقع تداولها منذ بدايات التأريخ للكلام والفلسفة في الثقافة الإسلاميّة . فأغلب من تكلّم و كتب عن الفرق ، تحدّث عن الجاحظيّة كمذهب وتيّار داخل الخط الاعتزالي ، تفرّد عنهم ببعض القول و تبعه 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

[1] شارل بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 275
[2] شارل بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 313

الرجل ، و استقصاء معالم وخصوصيّات التميّز لديه . الجاحظيّة كخط في الاعتزال لم تزد حينها عن كونها سياق في التعداد والمطابقة و التفتيت الذي طغى على مؤرّخي الفرق الإسلاميّة بنيّة الإضعاف و التحقير ، فأغلبهم متكلّمون بالأصالة . الكثير من المعاصرين ممن أرّخوا للفكر الإسلامي (أحمد أمين ، النشّار ...) قد انساقوا خلف ذلك التوجّه . فبقي الجاحظ سجين (جاحظيّته)لا يغادرها إلاّ إذا لبس رداء الأدب . وكل ذلك برغم كل تلك الملاحظات الرشيقة و المنافذ الضيّقة التي فتحها أبو ريدة في كتابه (النّظام) ، و قد كانت جديرة بأن تكون معابرا و طرقا ممهّدة لاكتشاف جاحظيّة أخرى ، و صورة مغايرة للرجل و أن تدفعنا إلى إعادة النظر فيما قاله الأوّلون عنه ، خصوصا و قد كان أغلبهم خصوما ، إن لم نقل أعداء متربّصين ، يبحثون في النوايا و مرامي القلوب أكثر من معاني و ملفوظ المقول . و تشاء الأقدار أن تكون لنا نحن أيضا يد في حجب (الجاحظ الإنسان) و أن 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 و لنا بعض العذر في ذلك لغياب أغلب كتب الجاحظ ذات المنزع الكلامي الصرف. غير أنّ العديد من الإشارات و المواقف و الرؤى الواضحة المبثوثة بين ثنايا كتب ورسائل الجاحظ التي وصلت إلينا و ثبتت نسبتها إليه ، كفيلة أن تقودنا إلى بناء تصوّر مغاير عن الرجل . و لعلّه من المؤسف أن يكون شارل بلاّت الأوّل و ربما الأوحد الذي صرّح في جلاء و قوة 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 Humanistes " [1] .

بل إنّ الرجل من حماسته و شدّة 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 و اقتناعه 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 و التسفيه و ربّما الاحتقار التي مورست عليه ، حتّى أنّه كان متبرّما من تلك الصفة التي أطلقت عليه (الجاحظ) باعتبارها كانت حينها بغاية الاحتقار و التقليل من الشأن . و الكثير من الدارسين[5] يذهب

---

[1] شارل بيلاّت ، الجاحظ ، ص 4

[2] ن م ، ص 3

[3] ن م ، ص 2

[4] ن م ، ص 4

[2] السندوبي ، حسن ،**أدب الجاحظ** ، المكتبة التجاريّة الكبرى ، القاهرة ، ط 1 ، 1931 ، ص 15

إلى أنّ الرسالتين اللتين ألفهما الجاحظ (عمرو) و (أبو عثمان) ، كانت الغاية منهما تأكيد الذات عبر الافتخار بالاسم و إبعاد تلك الصفة عنه . صحيح استطاع الجاحظ بنبوغه و بما قدّمه للفكر العربي و الإنساني عموما أن يجعل من تلك الصفة التي أريد بها 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 و شخصيّته من أستار باهتة و قيود متحكّمة ، عمل يبدو صعبا بعض الشيء ، غير أنّه يستحق العناء .

لذلك اخترنا كمنهج و سبيل لإدراك غور مواقف الجاحظ المعرفية و أسس بنائه العقدي أن نجلّي ، الشخص في بنائه النفسي و الاجتماعي . فمعرفة الجاحظ الشخصيّة أقصر طريق و أوصلها 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 و المنشأ و العلم و الأصول والعادة والعمر و الفراغ و العشق والمنافسة و البلوغ . و هذه مفاتيح قلّما يملكها واحد و سواها مغاليق قلّما ينفك منها أحد " [1] .

" المهرّج الشعبي " [2] صورة حاول الخصوم و الحاسدون 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 و العبث و السخرية القادحة في الأشخاص أو المنافية للحياء و المروءة ، بل بالعكس نجده يمارس كل ذلك عن وعي و بصيرة و نيّة 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 و الحزن في صور الجاحظ الساخرة ، و الكثير من الإكبار و الافتخار فيما يرسمه من مشاهد للمحتقرين من النّاس. كما هو الحال في رسالة (البُرصان و العُرجان و العُميان والحُولان) بشهادة المحققين ، " و لم يرد الجاحظ بكتابه هذا أن يذكر العيوب و العاهات نعيا على أربابها، بل قصد أن يجلوَ صورة ناصعة مشرقة لذوي العاهات الذين لم تكن عاهاتهم لتحول بينهم و بين تسنّم الذرى . و قد مهّد لذلك بسرد شواهد وآثار من أدب العرب القدامى والمعاصرين له ، في الاعتزاز ببعض العاهات و الدفاع عنها والصعود أحيانا إلى الفخر بها و التمدّح ، و صدق الانتماء " [3] . و لعلّ ما يؤكد ذلك أنّ أغلب أبطال الجاحظ سواء في بخلائه أو في

---

[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 ه ، ج 1 ، ص 67

[2] شارل بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 5

[3] الجاحظ ، **البُرصان و العُرجان و العُميان والحُولان** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل بيروت ، ط 1 ، 1990 ، ص 15

استطراداته في مطوّلاته (الحيوان ، البيان و التبيين) هم شخصيّات ذات مكانة بين النّاس و عنده أيضا . يكفي دليلا أنّ شيخه و المقدّم عنده في الكلام (النّظام) كان في أكثر من مناسبة بطل موقف و مرمى سهم من سهامه الساخرة.

إذن الجاحظ الساخر ليس هو المتهكّم و لا العابث الذي يريد الدعابة و الترفيه على علْية القوم ، وإنّما هو أسلوب في القول و طريقة في الكتابة و نهج في بلوغ المرمى ، اعتمده الجاحظ في زمن اشتدت فيه الخطوب على أصحاب الرأي الحر و الكلمة الجريئة. الجاحظ كان حويطا و لكنّه مع ذلك كان ملتزما و لا يمكن الجمع بين ذلك إلاّ بأستار من الفكاهة ، تقول ما تريد دون أن تصرّح ، و تعلن عمّا تؤمن دون أن تُفصح ، و أن تبحث في الصور و المشاهد المستروحة ؛ عن الغمزة و الهمزة النافذة . و كيف لا يفعل الرجل و ينتقي هذه الشُعب و قد 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 و أسلوب في صياغة الخطاب ، لكن قبل ذلك هي فيما نحسب ، موقف من الحياة و مما تردّت إليه حال الحريّات ، في الساحة الفكريّة و السياسيّة و ما آل إليه وضع الخطاب الكلامي ، حتّى في صلب التيّار الاعتزالي ، الذي سنفصّل موقف الجاحظ منه لاحقا . الجدّية و الصرامة أصبحت غير مقبولة وعاجزة أن تبلّغ القول إلاّ عبر نهايات شنيعة و الجاحظ قد اختار موتة هنيّة وعيشة رغيدة ، وحُقّ له ذلك . فهو و لئن حرم مجالس الخلفاء ، لعيب لا يتحمّل وزره ، فإنّ العيش الرغد كان مطمحه منذ أن تهكّمت منه أمّه (قصّة الكراريس الشهيرة) . و قد يكون كل ذلك التهميش و شظف العيش الذي كابده شيخه النّظام لصرامته و حدّته المفرطة ، قد ساهم لديه في اختيار مسلك أستاذه الآخر ، ابن المقفع ، و تغليب صفة المفكر الساخر الذي ينجح في قول ما يريد دون أن يمنح الأعداء ما به تشد الوثاق و يكون طريقا للتنّور . ونحن نذكر ردّه على أبي دؤاد عندما قبض عليه وكيف استطاع بفكاهته أن ينقض حياته، بل و أن يبلغ المكانة عنده . هذا زمان الخداع قد أقبل ، فالنفوس قد ضاقت بالعقل عندما غال في صرامته ، و امتحن النفوس و القلوب فأرهقها . فلا لوم اليوم إن كانت البسمة مطلب القوم ، و الرخصة عماد مذهبهم .
و السخرية ، كذلك ، رؤية و تصور لآليّات الإصلاح و التغيير داخل المجتمع وداخل الخطاب كذلك . دع عنك الأسلوب فذلك أمره هيّن واضح ، و إنّما قصدنا إعادة الاعتبار للنصّ كبنية لغويّة تحاكي حركيّة المجتمع و لا تتعالى عليه . الجاحظ بخطابه الساخر و كأنّي به يريد أن يقيم مصالحة بين (الكلام و المجتمع) ، بين أسلوب المتكلّم و رؤيته و المجتمع و حركيّته . إنّ ذلك الإغراق في الإبهام و إغلاق القول ، جعل من المتكلّم نقيض العامي . فالخطاب الكلامي و الاعتزالي على وجه الخصوص قد " انتحر" بلغة العروي[1]عندما ابتعد عن هموم المجتمع ، بل ودخل معه في صراعات لا تفيده البتّة و لا

[1] عبد الله العروي ، **مفهوم العقل** ، ص 78

هي من مشاغله . و أوّل درجات التعالي و الكبر ، لغته الجافة و تلك الثنائيّة التي سيّجت الفكر وحنّطته ؛ ثنائيّة الخاصة و العامة . فما تقوله الخاصة لا يمكن أن تفهمه العامة ، و ما يباح للخاصة لا يجوز للعامة . حتّى الفقه أعجبه هذا الرداء إن لم نقل أنّه من نسجه . و نحن نعلم جيّدا كل تلك المحن التي كابدها المعتزلة مع قدوم المتوكل إلى سدّة الحكم . و ما انتصار الإمام أحمد بن حنبل إلاّ انتصارا للعامة على المثقّفين[1] الذين تنكروا لمطالب الشعب و غرقوا في متاهاتهم الإيديولوجيّة و رضوا أن يكونوا سوطا بيد السلطان ! لذلك كانت السخريّة أولى المصالحات التي أراد الجاحظ أن يقيمها بين الخطاب و المجتمع ، بين المفكر و العامي .

المطلب الثاني : الصحفي

ليس " التقلّب " كما يقول بلاّت ، هو الذي يجعل الجاحظ " يشبه في إيمانه بعض الصحفيين المعاصرين " [2] ، و إنّما هذا الاحتكاك بهموم المجتمع و نصرة قضاياه هو الذي جعل منه شبيها بالصحفي المثقّف . طبعا إطلاق هذه الصفة على الجاحظ لا يمكن أن نتوسّع فيها و لا أن نمد كلّ خيوطها فننسج منها كساء نزعم أنّه يناسب الشيخ كل المناسبة . فهذه الصفة ، و هذا النمط من القول ، قد اتسع اليوم و تعدّدت مشاربه حتّى تضادت مدارسه . غير أنّ الميزة الرابطة ، و التي يمكن أن ننطلق منها في توصيف القول الصحفي ، هو معايشة اليومي و الانطلاق من الواقع في البناء والتصوّر . و تلك ميزة الجاحظ باقتدار، والدور الذي حاول أن يلعبه في الثقافة الإسلاميّة فيما نزعم .

إنّ الاشتغال بالواقعي و الانخراط في اليومي الذي يعيشه الإنسان العادي ، و البحث عن (الفهم) و (السؤال) ، كلّ ذلك يمثّل في تصوّرنا خروجا عن المألوف و مزجا بين الأدوار و لعبا على التناقضات . السياسة و لا شك قد مدّت حبالها لتعقل كلّ حركة الإنسان و فعله ، و أن ترسم للشمس و القمر مسارا . و الكلّ بدأ يألف خطاب الدعة والسكينة . وألاّ يكون للذات مكانة إلاّ عبر نفي الآخر و احتقاره .

عبر هذه الدروب كان على الجاحظ أن يخط طريقه ، صاحب كراريس هي تطعمه وبصيرة ليست تسلمه . الكلام ما عاد اليوم بضاعة يُقبل عليها النّاس إلاّ بتزكيات وأدعية هي كل المقدّمات قد غدت ، و الساسة بعد أن ثبّتوا أقدامهم ، كان هناك " ثمّ و ثمّ " [3] . من يلوم السلطان إذا كانت شهواته لا تباح بغير الترضيات و التزكيات . هنا كان الجاحظ يحث الخطى يجالس السكارى و المحرومين و لا يتأفف عن الكتابة عن العميان والبرصان و حتّى القيان . ينصت للألحان ، يداوم الجلوس على موائد البخلاء و إن بات

---

[1] 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

[2] شارل بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 9

[3] إشارة إلى حلم المأمون

طاويا ، المهم أن يعود من هناك و عن هناك بطرفة و حكاية تبحث في العلّة و الغاية قبل البسمة والسخرية .

صحيح قد يبدو الجاحظ مغرقا في كل ما يورده من طرائف و ما يراوغنا به من استطرادات ، حتّى نحسب أنّه الأديب الألمعي و العابث المستهتر، لكن بين السطور والغمزات ، يتبدى لنا ذلك الملتزم ، الباحث عن المخرج و الطريق ، ذلك الحادي الذي يقوّم الربابة و يعدّل الأوتار كي يستقيم وقع الخطى ، و تكف الإبل عن العبث و الساسة 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 و قد عايش نهايات محزنة ، ما استطاعت كل تلك المجالس الضاحكة أن تهديه راحة البال و هدوء النفس . منذ الصبا لم تترك له الأقدار منافذ منيرة يبصر منها سحر الوجود و فتنته ، و أنّى 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 ، و سنتبيّنه لاحقا بالتفصيل ، غير مغرق في متاهات النحاة و لا يأخذ من بضاعتهم إلاّ ما يستقيم به اللسان . لأنّه يريد أن يقرأ الكلُّ كلامه و أن " تسير به الركبان " لا طمعا في الشهرة والمال و إنّما للتأثير و الحضور لدى أوسع طائفة من النّاس. هو يريد أن يعلم الكلّ ما يقوله "صاحب الدجاجة " (العلاّف / ت 226 هـ) ونديم الضبي و بخيل القوم (سهل بن هارون) هو يريد أن يقرّب العامة من أولئك الذين أبعدهم الساسة . وشوّه كلامهم و نواياهم " وعّاظ السلاطين" العامة تحتاج أن تقرأ عن النّظام ذلك الذي لا يجود الزمان بمثله إلاّ في كل مائة عام . وأن يفهموا لماذا هو تكلّم في الإجماع و في الحديث . و ليس صحيحا أنّه مات معمّدا بخمره . المتكلّم الحر هو أيضا يخاف الله و يحترم الرسول صلى الله عليه وسلّم والصحابة . هو يريد أن ينفي التهمة عن رجال الفكر و يبرز أصالتهم ، و كيف يُبنى عندهم الكلام . فليسوا لصوصا لاحظ لهم إلاّ نقل ما تقوله الأعاجم .

ثمّ بعد ذلك بماذا عسانا نصفه و هو يُجري على لسان العوام ما أُغلق من مباحث الكلام. فإذا البخيل يستدلّ لبخله بجليل الكلام ، و الراعي و اللص و غيرهما يخوضون في دقيق الكلام ، نصرة لما اختاروا من أنماط الحياة . الجاحظ ، هذا الصحفي المفتون برسم الحرف و وقع الكلم ، اختار أن يحارب من أجل أن لا ينفرد الخاصة و أصحاب اللسان بالمربد فتشط الأثمان ، فلا يجد الأعرابي ما يبيع إلاّ بأبخس الأثمان . ثمّ من قال إنّ الكلام فقد صدقه بمجرّد أن أخطأ الصحب بعض قواعد الرسم . و من أحسن من الجاحظ قلما كي يضع النقاط على الحروف ، و أن يعيد للنص ترتيبه .

الجاحظ ، و قد صادف النّظام هوى في نفسه ، و كأنّه يريد أن يحّرر العقل من عقال المذهب ، والرأي من أسوار الطائفة . التوحيد كي يستقيم ، ليس يحتاج أن نتخلّى عن العالم و عن الإنسان ! قالها الجاحظ صراحة .

هنا مربط الفرس ، و من هنا تراجع الصحب و خانوا الطريقة ، إلاّ القليل منهم ، و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا . ربّما كانت السياسة بإكراهاتها ، و ربما كانت الأنساق بإلزاماتها . غير أنّهم في النهاية ، ما صدقوا فيما عاهدوا . الجاحظ ، وهو يعيد للبيت رونقه ، رأى في الجسارة و الفطانة سبيلا قويما كي يحافظ العقل على صفائه ، فلا تدنسه الأهواء ، و كي يواصل الإنسان ترقّيه فلا ترديه الأوهام . فماذا أبقيت من الخالق إن أنت هدمت الدليل و حقّرت المستدلّ !

الربط الذي يقيمه الجاحظ بين الإيمان و الاعتراف للطبيعة بالنّظام ، لا يشبه أن يكون خطاب متكلّم يحاجج الخصوم و لا 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 و المذهب ، و إنّما يريد له أن يكون مرسّخا للإيمان في النفوس و للأقدام في المجتمع . هو أكثر من متكلّم تحجزه أسوار وأغلال مذهبه ، و إنّما هو مثقف تؤرقه قضايا مجتمعه ، قد أحسن فهمه و التعبير عنه .

هكذا و بهذه الرؤية ، و هذا الموقف استحق الجاحظ صفة الصحفي الملتزم ، الحامل لرسالة مجتمعه ، و المنافح عن مكانة الوعي و دور العقل داخله . لا تشعر و أنت تنصت له أنّك أمام متكلّم ينتمي إلى طائفة معلومة الحدود و المعالم و لا أمام فقيه يريد لك مجرّد الخضوع والإتباع ، و إنّما أنت معه في صحبة صديق يقلّب معك أمتعة بيتك، كي تحسن السير فيه . هو (باحث) ينقّب بين العلل و الأسباب عن المسارات التي أدّت إلى تلك الحالة . والشُعب التي تقود المجتمع و الإنسان 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 و أنت تدرك ما عليك فعله . خطاب يُفهمك ما بتّ الليل مسهدا عاجزا على فهمه ، بما أغلقته الكلمات عن المعاني . يصالحك مع الحرف و مع الرجال وقبل ذلك هو يصالحك مع نفسك كي تدع النفاق و الرياء جانبا . فالإله غير محتاج و لا هو يريد أن تكون مغتربا عن نفسك و عن عالمك الذي تعيش فيه ، بل بالعكس يريدك أن تأتيه { على بصيرة } – يوسف 108 . " الخلفاء تعرفه ، و الأمراء تصفه و الملوك تنادمه ، و العلماء تأخذ عنه والخاصة تسلم له ، و العامة تحبه " [2] ، من أجل ذلك أسلم الكلّ له العنان ، و رضوا أن يحكي عنهم وأن يبلّغ صوتهم بعد أن تعالت الأسوار و أشتد الحصار .

فـ (الصحافة) و قد أتقن الشيخ لعب أدوارها ، لم تكن حيلة هروب و لا مطيّة لبلوغ أهداف ذاتيّة ، و إنّما هي مسؤوليّة تجاه كل من تعلّقوا به ، و هي أيضا موقف ملزم وخطوات تتلاحق ، على ضوء رؤية و تصوّر غاية في الوضوح و الجلاء .

أدب الجاحظ ، فيما نزعم ، كان العقل جرثومته الأولى و ليست العاطفة ، ولا الهواجس هيّ التي هيّجت أمواجه . فالرجل قد كانت أولى كراريسه تتبع سحائب الفلاسفة

---

[1] جبر، جميل ، **الجاحظ و مجتمع عصره في بغداد** ، دار صادر بيروت ، د ط ، د ت ، ص 5

[2] حسن السندوبي ، **أدب الجاحظ** ، المطبعة الرحمانيّة ، القاهرة ، ط 1 ، 1931 ، ص 65

والمتكلّمين . أدخله مويس بن عمران إلى داره التي كانت " أحد منتديات البصرة الأدبيّة"[1] و ألحقه بمجالس المعتزلة و تكفّل برزقه كي يبعد عنه تنغيص الأم و مذلّة السؤال .
هنا كان البدء ، و من هنا أوقع أولى الخطى ، منتسبا للتيّار الأكثر إبهارا و فعلا في الساحة الفكريّة . رجالاته يُحكمون مسك الزمام ، و بالعقل 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 و تقوّى رجاله بالمال و السلطان . 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 و دعة المكان " ليتفرّغ للعلم عن مجالسة الخلفاء ، و كانوا يقنعون بذلك لعلمهم بجليل ما تفرّغ له " [3] .
أدب الجاحظ فطرة و سجيّة ، و واقع حيّ في كل ما يكتب و يحكي ، ولست تقدر أن تمنع هذه الصفة عنه و ألاّ تجعله المقدّم فيها ، " شيخ الأدباء " كما يسميه يقوت الحموي غير أنّك تلمس في أدبه حيرة و رغبة الفيلسوف في أن تكون لعمارته غاية أخرى غير الإبهار و التفاخر . عمارة يريدها أن تعمر و أن تتسابق الخطى بين أروقتها ، و أن يدخلها النور من كلّ الجهات ، نور العقل طبعا . الجاحظ و هو في لجّة نقده و غضبه ، و هو محاط بالألسن و السيوف المشرّعة ، كان العقل أساس بنائه و محط رحاله . وكما قال الأستاذ الرئيس أبو الفضل " كتب الجاحظ تعلّم العقل أوّلا و الأدب ثانيا " [4] .
كانت هناك (رسائل) يحرص الجاحظ أن يبلّغها و طريق يجتهد أن يعبّدها . الرؤية كانت شديدة الوضوح ، لا ارتجال و لا استطراد هكذا عفو الخاطر ، و إنّما عن دراية وعن دربة و لغاية أسمى من مجرّد الترفيه . لذلك جالس الجاحظ الكلّ بدون تكبّر و لا احتقار . وأخذ عن الكلّ ، و تكلّم في كلّ شيء ، بصيغ التعجّب ، و ما يمنع ذلك وهو يرى أنّ ما تفرّغ له أغفله الكلّ ، و ما يطلبه إزورّت عنه الأعين ، و ما استشرفه من الإحن غرق فيه من عابوا طريقه . الأدب اختيار و سياسة ، قول ونهج طريقة .
فهل كلّ ذلك كان مردّه التقلّب ؟ أم أنّ التقلّب ثمرته ؟

المطلب الثالث : الدبلوماسي

---

[1] الحاجري ، طه ، **الجاحظ** ، دار المعارف ، مصر ، ط 2 ، د ت ، ص 165
[2] العروي ، **مفهوم العقل** ، ص 74
[3] حسن السندوبي ،**أدب الجاحظ** ، ص 65
[4] ياقوت الحموي ، **معجم البلدان** ، ص 2116

عاصر الجاحظ تقريبا اثني عشرة خليفة عباسيا[1] . و عايش حقبتين من الزمان ؛ العقل حيال سطوته و النصّ عند ثورته . و العقل إذا سطا أربك ، و النصّ إذا ثار كالسيف غدا . لذلك كانتا حقبتين شديدتين ، زاخرتين بالأحداث و التقلّبات . سالت فيهما دماء كثيرة . وكما تقاتل الإخوة على الكرسي ، كفّر الصحب بعضهم بعضا من أجل المذهب. غير أنّ الجاحظ ما أغرته الأولى ، و كان الصحب الأسياد فيها . فاختار أن يكون جليس العامة و المهمّشين يأخذ عنهم قضاياهم وينخرط في مشاغلهم . و لا نالت منه الثانية ، فاستطاع أن يحفظ الرأس فوق المنكبين . و رغم أنّه ناصر الاعتزال وكتب في نصرة مذهبهم و مدح طريقتهم، إلاّ أنّه كانت له في (المذهب) طريقة و في القول اختيار ، و حتّى في المجالسة فلسفة و اعتبار . فليست الدمامة وحدها هي التي منعت الجاحظ أن يجلس في الصفوف الأولى ، و إن 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 . و الحكمة و الصواب ، قد ينطق بهما المحتقر من البشر ، هكذا علّمه المربد .

إنّ هذا الانحياز و النأي بالنفس أن تسجنها أسوار المذهب ، وذهب السلطان ، هو الذي حرّر ، فيما نحسب، الجاحظ و منعه من الوقوع فريسة المجالس على اختلاف أنواعها ، وإن لم يُحرم أطايبها و فوائدها .

الظاهر من الأمر أنّ الجاحظ اختار طريق السلامة و ركوب راحلة الأدب قصدا، فأسفارها مريحة وتجارتها مربحة وعاقبتها مأمونة ، و للمقاصد أعذار و أسرار. إنّ البناء الذي حرص الجاحظ أن يتمّه و الطريق التي اجتهد أن يعبّدها و يمد فوقها جسورا بحبال نسج غزلها صفوة القوم ، قد حرص أن يتعهّده بالنقد والمراجعة و المحاسبة . فما غادر البيت الاعتزال ولا جاهر بإعلان العصيان . فالجاحظ ما كان حريصا أن يعادي الصحب و إن كان شديدا على الخصوم حاد اللسان في بعض الأحيان . كذلك هو ما عاد الساسة وأنّى له ذلك ورزقه يأتيه من قبلهم رغدا ، و صوته مسموع لديهم ، وقلمه كان في كثير من المواقع و الأوقات متكأ عرشهم . غير أنّه استطاع أن يجعل بينه وبينهم ستائر تحميه شرر تنّورهم . فالجاحظ يحسن اختيار أوان التوقف و عدم التورّط في منازعات و سجالات ليست تفيد الأمر إلاّ تلبيسا ، خصوصا و أنّ الكلام حمّال وجوه .

يبدو أنّ الاعتبار السوسيولوجي متحكّم في الكثير من مواقف الرجل . فالتماسّك والترابط الاجتماعي يحضر لديه بقوة ، حتّى البعد الديني ، نجد الجاحظ كثيرا ما يبنيه و يعليه على البعد الاجتماعي . أنظر مثلا موقفه من(النصّ) و خصوصا الحديث ، تجد فيه الكثير

---

[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 **المأمون198 / 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** (

من البراغماتيّة الاجتماعيّة . فليس دائما ينفع النصّ صدقه و تماسكه ، إذا كانت له بين النّاس أوتادا قد شدّت . صلابة شيخه النّظّام ومواقفه الجريئة ، خصوصا تجاه النصّ و الإجماع و القياس ، ما استطاعت أن تصحح نهجا قد سطرته السنون، بل بالعكس جلبت له الكثير من العداوات و شوّهت فكرة وسيرته ، و استطاع الخصوم أن ينفّروا منه العامة وحتّى الخاصة ، ولولا بعض تلامذته وفي مقدمتهم الجاحظ ، لما وقفنا على عظمة ومتانة فكره و مواقفه . الواقع شديد السطوة خصوصا عندما تكون حباله بأيدي من يحسنون اللعب على أوتار العاطفة و المشاعر الدينيّة .

و من أحسن من الجاحظ معرفة بوقْع الأيّام على الأفكار ، لذلك هو في ثورته اختار الانتصار للواقع على بعض مراتب القول ، و اختار الانتصار للإنسان على الضعف الذي فيه ، و كما اختار قبل كل ذلك الانتصار للطبيعة لكل النّظام الذي يبنيها .

المبحث الثاني

المفهوم و خصائصه

في ضبط المفهوم و تحديد خصائصه ، كتب الجاحظ و رسائله بحر زاخر بالنصوص و الاستشهادات . حيث يمكننا الانطلاق من أكثر من نصّ ، فالجاحظ قد أكثر الاستشهاد و الرجوع للمسألة و التنصيص عليها كلّما كان السياق يقتضي ذلك ، و ما أكثر ما كان السياق يطاوع الشيخ . نحن هنا سنكتفي بهذا النصّ :

" و سأدلّك على أنّ القول في الخاصيّات و المقابلات و الغرائز حق [...] و ليس ذلك إلاّ بالخصائص و المقابلات و قد قدّر كلّ شيء لشيء [...] و لكنه على جهة التسخير و المقابلات و الخصائص [...] و زعم لي ناس من أهل الأردن أنّهم وجدوا [...] و زعم لي أبو عتّاب الجرّار أنّه سمع[...] ولكنّه يكون على قدر ملاقاة الطباع [...] و يزعمون [...] و البحريّة عندنا [...] و ما أنكر ما قالوا [...] فما أحصي عدد من أخبرني من الحوّائين و أهل التجارب [...] و زعم لي خاقان بن صبيح [...] و ما كان يحتاج خبره إلى شاهد [...] زعم لي ناس من أهل العسكر [...] و تزعم الهند [...] و قال بن جهم "[1] .

أعتقد أن الجاحظ قد أحسن سبك هذا النصّ و تقديمه في سياق بعيدا كل البعد عن المجادلة الكلاميّة لمسألة الطبائع ، فهو بكل الأمثلة التي يسوقها و المسافة التي يجعلها بين الذات و طرح المسألة ، يطمئن قارئه إلى مدى صدقيّة ما يورد؛

- و زعم لي أبو عتّاب الجرّار
- و زعم لي ناس من أهل الأردن
- و يزعمون
- و البحريّة عندنا

[1] الحيوان ، ج 4 ، ص 313 - 320

- فما أحصي عدد من أخبرني من الحوّائين و أهل التجارب
- و زعم لي خاقان بن صبيح
- زعم لي ناس من أهل العسكر
- و تزعم الهند
- و قال بن جهم

تقريبا أكثر من تسع إحالات يوردها الجاحظ تدليلا " سأدلّك " على مسألة واحدة " أنّ القول في الخاصّيّات و المقابلات حقّ " . مكتفيا ، كباحث ألجأته الأدلّة للتسليم ، بالقول : " و ما أنكر ما قالوا " . و بعد أسطر قليلة و تعليقا على استشهاد آخر يقول: " و ما كان يحتاج خبره إلى شاهد " .

فقوّة دليل الجاحظ ليس فيما قاله من تقريرات:

- " أنّ القول في الخاصيّات و المقابلات و الغرائز حق "
- " و ليس ذلك إلاّ بالخصائص و المقابلات و قد قدّر كلّ شيء لشيء "
- " و لكنه على جهة التسخير و المقابلات و الخصائص "
- " و لكنّه يكون على قدر ملاقاة الطباع "

و إنّما في السياق الذي يضمّنه مسألة من أشدّ المسائل إحراجا في علم الكلام .

ففي هذا النص ، و مع الجاحظ عموما ، المسألة تطرح و كأنها مبحث من مباحث العلوم التجريبية والاجتماعيّة . فتخليص المسألة من بعدها العقائدي ، كما أسلفنا في أكثر من مناسبة ، هو ما يكرّسه الجاحظ هنا و يجعله مطيّة لإثبات رأيه " و سأدلّك على أنّ القول [...] حق " . الجاحظ لا يخوض في العقائد و لا هو صاحب قول يريد التدليل عليه . فقط هي أقوال وشهادات يراكمها ، تبني في المتلقي ما يسميه الجاحظ " برد اليقين " .

وقد كنّا في سياق الكشف عن المبرّرات التي اعتمدناها في بعث الجاحظ كنموذج و معبّر عن ذلك الموقف المتميّز الذي اتخذه مجموعة من المتكلّمين ، و خرجوا به عن الصحب قبل المخالفين ، قلنا إنّه كان المدقّق و المفصّل للقول و المعدّل فيه ، دفعا لكل الشبهات والاتهامات التي حامت حوله وحول رجاله . فتناول الجاحظ للطبائع قد تجاوز أن يكون مجرّد (مقالات) و(مواقف) ، تناقلتها كتب الفرق، و لا حتّى مجرّد إشارات بثّها الجاحظ بين ثنايا السطور . فبالإضافة إلى المصنّفات التي ذكرها وتحدّثت عنها كتب الفهارس[1]، و التي أفردها للحديث عن هذه المسألة و عن غيرها من مسائل دقيق الكلام و جليله ، فإنّ ما وصلنا من مطوّلاته (كتاب الحيوان على وجه الخصوص) و رسائله ، 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 .

دور الجاحظ ، إذن ، أكبر من مجرّد (جامع) للمذهب ولأقواله ، و إنّما هو (قارئ ومأوّل) للمذهب ولأقوال رجاله السابقين عليه .

[1] بن حسن ، بلقاسم ، الفكر العقدي عند الجاحظ ، ص 318

فكيف فهم الجاحظ (الطبائع) ؟
و ما هي خصائص المفهوم بحسب رأيه ؟

المطلب الأوّل : المفهوم

(طبائع الحيوان) يقال إنّه كان العنوان الأصلي للمدوّنة الكبرى و التي تضمّنت المشروع الذي أرهق الجاحظ فيه نفسه و تكلّف فيه ما لم يتكلّفه في غيره . و سواء أصح ذلك أم لم يصح ، فإنّ الجاحظ كما يقول الإسفراييني " إنّما صنّف كتاب طبائع الحيوان لتمهيد هذه البدعة الشنعاء ، أراد أن يقرر في نفوس من يطالعه هذه البدعة ، و يزيّنها في عينه ، فيغتر بحسن ألفاظه المبتذلة فيها ، ويظن أنّه إنّما جمعه لنشر نوع من العلم ، و لا يعلم أنّه إنّما قصد به التمهيد لبدعته " [1] . الإسفراييني(ت 471 هـ) تنبّه للمقصد الذي من أجله ألف الجاحظ كتاب الحيوان ، ولكن للأسف تعصبه و مقته للجاحظ ، الذي ورثه عن صهره و أستاذه البغدادي (ت 429 هـ) ، قد منعه أن يدقق النظر في هذه "البدعة الشنعاء " .

لأنّ النظرة المدقّقة في ورود المصطلح عند الجاحظ باختلاف تصريفاته و تركيباته التي برع فيها الجاحظ ، توقفنا على مقدار الحضور الذي مثّله هذا المصطلح في فكر الجاحظ[2] ، و تحيلنا على نظريّة متكاملة في الطبائع و ليس على مجرّد تراكيب استطراديّة .

" **طاقة الخلقة** " [3] إنّ هذا التركيب الإضافي الذي يؤلفه الجاحظ عن وعي وبصيرة تامتين و لابد يكشف بوضوح عن الزحزحة الابستيمولوجيّة التي أحدثها الجاحظ في النظر لهذا المصطلح و تنزيلاته في الفكر الإسلامي . فالجاحظ يعتبر أنّ الخبر إذا خرج عن " طاقة الخلقة " هو خبر مردود غير معترف به . أي أنّ الخلقة التي هي فعل المولى عزّ و جلّ لها "طاقة " أي حدود و ضوابط تقف عندها و لا تتعدّاها !

الأكيد أنّ الجاحظ يدرك جيّدا خطورة هذا القول و جملة الإشكاليات الكلاميّة التي يحيل عليها ، لكنه يقفز على كل ذلك اللغط الكلامي ، و لا يجد نفسه معنيا حتّى ببعض التوضيح أو التبرير. و كأنّ 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 و طباع الدنيا** " [4] . الجاحظ و كأنّه كان يرى أنّ هذا التركيب الإضافي " طباع الدنيا " لا يساعده كثيرا في ترسيخ المفهوم

---

[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] انظر " فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ " في الفهارس

[3] الجاحظ ـ الحيوان ج 3 ص 330

[4] الجاحظ ، **المختار في الرد على النصارى** ، تحقيق و دراسة ، محمد عبد الله الشرقاوي ، دار الجيل بيروت ، د ط ، د ت ، ص 82

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 ، و لا من أنواع الحيوان نوعا ، و لا من الأزمنة و الأمكنة وقت و مكانا ، و لا من الخضر والغلال نوعا ، و لا حتى من الجماد شاكلة ، إلاّ و جعله مضافا للطبائع [1]. المسألة إذن أكبر من مجرّد استدلال كلامي ، و إنّما هو أراد " أن يقرر في نفوس من يطالعه " [2] هذا المفهوم أو ما يسميه الإسفراييني " البدعة " .

و الجاحظ إلى جانب استراتيجيّات التركيب التي وظّفها و أحسن استعمالها في إبراز المقولة وترسيخها في النفوس ، نجده يستعمل تقنيّة أخرى لا تقل أثرا في النفوس والعقول، ألا و هي المترادفات ، حيث تجيء اللفظة (الطبائع) لترادف الكثير من المعاني ، إمّا تصريحا و إنمّا تلميحا .

فطبائع الموجودات الماديّة منها و المعنويّة ، هي " طاقة خلقتها " و **حدود تركيبها وحركتها** ، فإذا كان الطبع متعلّقا بالإنسان فهو " غرائز الإنسان أو عقل الغريزة كما يقول الجاحظ ، و هو **الاستعداد الجبلّي الذي أودعه عباده** " [3] .

فالطبائع خصائص و حدود، ضابطة لقدرة الخلق ، وغريزة مستقرّة في النفس البشريّة ، واستعدادات في كلّ الكائنات ، حتّى الجمادات .

المطلب الثاني : خصائص المفهوم

المسألة الاعتباريّة الأولى التي توقّف عندها الجاحظ كثيرا و خصّص لها من الأقوال والشواهد الكثير ، لأنّها كانت أداة الصدّ و الحجرة العثرة التي يلقيها الخصوم ، هي مسألة التعارض بين القول بالطبائع والتوحيد . و الجاحظ قد تعرّض لهذه المسألة في أكثر من مناسبة و موضع وتناولها من أكثر من زاوية ، لكن في تصورّنا ، السياق الأشد وقعا و أكثر جرأة ، والاستطراد الأكثر مراوغة ، هو سياق الحديث عن " صفة المتكلّمين" ومراتبهم . هنا الجاحظ كان حاسما أشدّ الحسم واضحا أشدّ الوضوح ، حيث جعل من

---

[1] انظر فهرس مصطلح الطبائع في كتب الجاحظ

[2] الاسفراييني ، **التبصير في الدين** ، ص 82

[3] بن حسن ، بلقاسم ، **الفكر العقدي عند الجاحظ** ، ص 384

القول بالطبائع ، الحكم الفصل بين القوم ، و المقياس 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) و الذي 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 ، و يكون مسموع الصوت مقدّما على الأقران ملتفت إلى قوله ، أن تكون معارفه ومطالعاته في الفلسفة على قدر معارفه ومطالعاته في الدين فالثقافة و المعارف الشرعيّة ليست تكفي المتكلّم و لا تبلغه درجة التمكّن و اتقان الخوض في الكلام ، حتى تكون له ثقافة فلسفيّة 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 و مكانة هو(المتكلّم العالِمُ) و" هو الذي يجمع بينها " في الأخذ والاستدلال . فالمتكلّم و إن كان تفيده مطالعة الكتب الفلسفيّة و تعلي من مكانته بين الأقران ، إلاّ أنه لا يبلغ درجة " العالِم " حتى يحسن الاستفادة من كلا القولين جميعا ، وهو ما يعبرّ عنه الجاحظ " بالجمع " بين كلام الدين و كلام الفلسفة أي في الاستدلال بهما جميعا والتوفيق بينهما . فالزعم بأن الدين لا يخلص حتّى ينقّى القول الديني من كلّ قول آخر ، زعم باطل . وهذه جرأة من الجاحظ ، إذ لا ننسى أن هذا الدخيل (الفلسفة) لا يزال في بدايات التوطين . و بحسب الجاحظ فإن الصحب فقط (المعتزلة) هم من بلغوا هذه الدرجة و استحقّوا 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، و نقصد به أصحاب القول بالطبائع .
فهنا يوضّح الجاحظ موقفه بكل جلاء فــ (المتكلّم العالم المصيب) هو" **الذي يجمع بين تحقيق التوحيد و إعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال** " [2] .
إذن هنا ، و فيما يلي من القول ، ينتصر الجاحظ للقول بالطبائع و يعلي من مكانته، حتّى يجعله فيصل التفرقة بين الصدق و الوهم في الكلام ، " ومن زعم أنّ التوحيد لا يصلح إلاّ بإبطال 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 " [3] . فنفي الطبائع جهل بحقائق الوجود و أعيانه المبصرة والمستدَلُّ بها على الخالق . لأنّها ليست مجرّد علامات في الوجود ، و إنّما هي حقائق الأفعال و أعمال متحكّمة ليست تصح أن

[1] الحيوان ، ج 2 ص 134
[2] الحيوان ، ج 2 ص 134
[3] الحيوان ، ج 2 ص 134

تكون دليلا على الخالق إلاّ بالإقرار بها " لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها " [1] . و ماذا يريد الملحد غير ذلك ؟ كذلك يتساءل الجاحظ .

تصريح واضح الدلالة في سياق بناء الموقف و تحديد وجهة الخطاب ، و مرتكز 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 "[2] ، فجوهر التوحيد دفع الشريك والندّ و المقابل عن الذات الإلهيّة ، و القول بأفعال متحكّمة في الوجود و كأنّه نوع من الإقرار بالشريك ، و ذلك وهم ، لأنّه عندما تصبح مشيئة الله وإرادته " إلاّ أن يشاء الله " ، هي التي تفرّق بين " البذر الجيّد و الرديء ، و الماء العذب والملح، و السّبخة و الخَبِرَةَ الرّخوة ، و الزمان المخالف و الموافق [... فتخلق] عند اجتماع هذه {حبًّا و عنبًا و قضبًا و زيتونًا و نخلاً } – عبس ، 27 /29 – دون تلك الأضداد " [3] ، فذلك عبث و إنكار للحقائق المعلومة المبصرة .

الجاحظ لا يكتفي هنا بهذه الحجة العقلية ، التجريبيّة و إنّما يستشهد بالنصّ، ليثبت قوله، يقول المولى عزّ و جلّ :" { الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون } – يس ، 80– ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها [النار] ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق ، و لم يكن لذكر الخضرة الدّالة على الرطوبة معنًى " [4] .

بعد هذه المصالحة التي يقيمها الجاحظ بين التوحيد و القول بالطبائع ، ينتقل كباحث سوسيولوجي محنّك ، و مناضل اجتماعي ملتزم ، يريد لقوله الحضور في الواقع و التأثير ، لتحديد جملة الخصائص و المميّزات التي تشتغل وفقها الطبائع .

فالطبائع ، و إن كانت خصائصا مقرّرة في الوجود و حدودا ضابطة لقدرة الخلق وغريزة مستقرّة في النفس البشريّة ، و استعدادات في كلّ الكائنات ، حتّى الجمادات منها، و إن كان الطبع يتحكّم حتّى في المشاعر و الرغبات ، فإنّه يفعل كلّ ذلك من خلال جملة من المؤثّرات و التحكّمات ، هي بمثابة الجينة الداخليّة للطبع . و فعل الطبائع كما يرى الجاحظ يتجاوز فعل الضبط و التقنين للحركة والفعل إلى عمليّة الخلق ذاتها و هو ما يسميه الجاحظ (الخلق بامتزاج الطبائع) حيث يقول " و إنّما تلك الضفادع شيء يخلق في تلك الحال بمزاوجة الزمان و تلك المطرة و تلك الأرض و ذلك الهواء " [5]. وفي مكان آخر يسمّيه (تناكح طباع) حيث يقول " و قد علمنا أنّ الإنسان يأكل الطعام و يشرب الشراب و ليس فيهما حيّة و لا دودة ، فيُخلق منها في جوفه ألوان من الحيّات و أشكال من الديدان من غير ذكر و لا أنثى . و لكن لابدّ لذلك الولادة و اللقاح من أن يكون عن تناكح

---

[1] ن م ، ص 135
[2] ن م ، ن ص
[3] الحيوان ، ج 5 ، ص 92
[4] الحيوان ، ج 5 ص 93
[5] الحيوان ، ج 5 ، ص 527

طباع و ملاقاة أشياء تشبه بطباعها الأرحام و أشياء تشبه في طبائعها ملقِّحات الأرحام " [1] .

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 و رفع اللبس الذي تثيره .

الفاعليّة و الحركيّة التي يمنحها الجاحظ للطبائع ، تجعل منها (**شروطا متحرّكة**) . فهي تتأثر وتتطوّر وفق البيئة و المكان و الزمان . " لأنّ الشمال يُيبِّس و يقصف و الجنوب يرطِّب و يلدِّن " [2] . طبائع البشر حتّى ، تتأثر بالأمكنة ، " فأمّا قصَبَة الأهواز فإنّها قلبت كلّ من نزلها من بني هاشم إلى كثير من طباعهم و شمائلهم " [3] .

الجاحظ يقوم بخطوة أخرى و قفزة أعلى ، حيث يتحدّث عن تأثير وتدخّل العوامل الخارجيّة في تعديل و التأثير في الطبائع ، ها هو الآن يتحدّث عن " **القلب** " و يعني به انقلاب بعض الكائنات ؛ نباتات و حيوانات (و حتى البشر عند سياق الحديث عن المسخ) من حالة إلى أخرى و من صورة إلى صورة أخرى " و كلّ 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 و الماء " [4] .

إنّ هذا التفاعل الذي يقرّ به الجاحظ و يؤسس له هنا ، يتجاوز أن يكون عند حدود قول الطبائع بل هو يتجاوز ذلك نحو نظر مستأنف لمفهوم الخلق و الإيجاد . طبعا نحن لن نذهب في القراءة و التأويل أبعد من الزعم بأنّ الجاحظ قد تنبّه إلى أهميّة العوامل الطبيعيّة (المناخيّة و الجغرافيّة) في عمليّة التنوع البيولوجي و المعادلة في كل ذلك (طبائع الذوات + طبائع الأمكنة) " و ذلك كلّه على قدر طبائع البلدان و الأغذية العاملة في طبائع الحيوان " [5] .

الجاحظ مع كلّ تأسيسه لدور الطبيعة (الذوات و الأمكنة) في تحديد الفعل والانفعال وحتّى في انقلاب الأجناس ، كما رأينا سابقا ، فإنّه يرى مع كلّ ذلك ، **للطبائع صيرورة وحركة و تطوّرا** ، فليست الطبائع قوالب و معطيات غير قابلة للتفاعل ، بل بالعكس فهي كما أنها تخالط كل شيء ، يطال فعلها كلّ ما نتصوّر من الموجودات بحسب عدة عوامل، كالأغذية و المناخ هنا ، و المعرفة والتكلّف فيما يتعلّق بطبائع الإنسان .

---

[1] الحيوان ، ج 3 ، ص 362
[2] الحيوان ، ج 4 ، ص 407
[3] الحيوان ، ج 4 ، ص 140
[4] الحيوان ، ج 4 ، ص 129
[5] الحيوان ، ج 4 ، ص 134

فحركيّة الطبائع و التفاعل 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 " [1] ، لأنّه عند ذلك يكون له سلطان على طبائعه و يكون " علمه غالبا لطبعه " [2] . فالعقل ميزة الإنسان الفضلى و متى اجتهد الإنسان و جعل العقل ميزان المعرفة و المعوّل عليه في الأخذ و الترك . و ألزم النفس بالاحتكام إلى العقل و وطّنها [3] على ذلك ، تكلّفا و مرانا ، فإنّه يقدر أن تكون له " طبيعة ثانية " [4] من اكتسابه و اختياره . و الجاحظ يؤكد ذلك حيث يقول " و قد رأينا المِران و العادات و صنيعها في الطبائع " [5] .

****

إذن لو أردنا أن نحوصل فعل الجاحظ في هذه (البدعة) التي أربكت الكلام الإسلامي وفرّقت صف الأصدقاء و صنعت بهم ما صنعته عصا موسى بالبحر { فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم } – الشعراء ، 63 - ، لأمكننا القول ، إنّها مع الجاحظ تصبح قصة في غاية السلاسة والوضوح ؛ الصور مغرية و العبارات سهلة الوقع والمعاني تدركها النفوس قبل العقول . فطبائع الجاحظ تستهلّ قصتها بإعلان شهادة التوحيد ، هي تعلم أنّها بذلك تعصم دمها ، و يسمح لها أن تطوف بالبيت . فليست الطبائع قصة مكابرة وعناد و لا قصة جحود و تنكّر ، كما يحاول الأعداء أن يقدّموها . الطبائع كما يقدّمها الجاحظ ، خيوط قد تدلّت ، هي خيوط القدرة و الحكمة الإلهيّة تحرّك كلّ الموجودات بدون استثناء . خيوط قد شدت بإحكام إلى متعلّقاتها فلا فكاك لها منها . لا شيء في الوجود إلاّ و له خيوط يتحرّك وفقها و بحسبها . وهي خيوط متداخلة ، متشابكة تماما كبيت العنكبوت، رقيقة لا تكاد تبصر و لكن قويّة مؤثرة لا تحابي و لا تجامل ، والجاحظ يعلّمنا ويرشدنا كيف تُبث الروح و الحياة في تلك الخيوط حتى لكأنّها أوتار عزف تخلق و تبدع جميل الألحان .
فالطبائع دليل الصانع و حكمته و قد تجلّت في موجوداته ، و هو بما يمنحها من مقدرة وفاعليّة (صيرورة و حركة و تطوّر) إنّما لحكمته و لطفه بهذا الوجود . الجاحظ بهذا التقديم و هذا العرض الساحر لمفهوم الطبائع و خصائصها و كأنّما يريد أن ينزع من النفوس كل تلك الريبة و الخوف الذي كان الناس يجدونه عند الحديث عن طبائع فاعلة في

[1] الرسائل ، ج 1 ، ص 238
[2] ن م ، ن ص
[3] الحيوان ، ج 1 ، ص 126
[4] الحيوان ، ج 1 ، ص 126
[5] الحيوان ، ج 3 ، ص 330

الوجود . الجاحظ و بعد الفراغ من تزويق البيت و تطيبه بالعود ها هو ذا يجتهد ويسرع الخطو نحو إعماره . فهو ما رأى نفسه مجرّد (خيّاط) [1] طبائع يرتق ما تفتق فيها من القوّل . و إنّما كان كأستاذه (نظّاما) بعد أن صبغ خيوط الطبائع ببارق الألوان ها هو يقيم منسجه كي ينسج للبيت كساء غير الذي خلِق .

الفصل الثاني : تجلّيات المفهوم

المبحث الأول :طبائع الخطاب / نظريّة المعنى

[1] إشارة إلى كتاب الانتصار للخياط الذي يدافع فيه عن المعتزلة أمام تهم ابن الراوندي (فضيحة المعتزلة)الذي هيّج غيرته الجاحظ بكتابه (فضيلة المعتزلة)

عندما تحرّكت دواعي النفس إلى اختيار هذا الموضوع (الطبائع) و إلى اختيار الجاحظ كنموذج ومثال عن حضور هذه الفكرة في الكلام الإسلامي ، كانت هناك الكثير من الأسئلة حرصنا أن نتّخذها كحدود و علامات تنير سبيلنا و ترشد خطانا ، و تمنح عملنا بعض الفرادة التي يحق لنا أن نطمع فيها و نطمح إليها .

فالمواضيع الكلاميّة ما عادت اليوم ذات إغراء و لا ذات قرّاء ، بل هناك الكثير من الأصوات التي تتعالى اليوم منادية بدفن هذا العلم و القفز 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 و احتياجاته و تطلّعاته .

رأي و تصوّر في الاستئناف و البدء ، جدير .

غيرهم ، و نحن منهم ، يرى أنّ الجلد المدبوغ ينتفع به ، و له في الفقه أحكام . فالنصّ غير قارئه ، و ليس التاريخ ما خطه القلم ، و كثير من النصّوص كما الأرض ، تعود بكرا إذا ما اقتلع الغرس . نحو تلك النافذة نمد شعاع البصر كي يرى عند الأسلاف و في تجاربهم ما عجزت شمس نهارهم أن تصله و أن تمنحه من الضياء ما به يمتد سوقه ، اعترافا لرجال ما أنصفهم التاريخ ، فما انتفعنا بما خلّفوا . لذلك عندما نظرنا في (طبائع الجاحظ) ، كنموذج وطريقة في البحث و التدقيق ، لم نكن نطلب بعث الرجال .

لذلك حرصنا و اجتهدنا 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 ، و الكلّ تداولها ، حتّى أخلقوها من كثرة الرد ، وباعدوا بين معانيها و ملفوظها ، بنوايا كانت في كثير من الأحيان مفضوحة . من أجل كل ذلك ، وكي نردّ الحقوق لأصحابها ، و نرد الماء صفوا، ركّزنا على دلالات الألفاظ ومقاصد المواقف ، و ما نحسب أنّ الرجل اهتم له وأرق في شأنه ، وذاك ما أسميناه (تجليّات المفهوم) . فقولنا

[1] المرزوقي ، أبو يعرب ، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي** ، دار الهادي ، ط 1 ، 2006

عن الجاحظ و طبائعه إنّما نبنيه بوقع ظلاله على السهل . كما الشمس ، من يبصرها بغير الظل ؟

و طبائع الجاحظ شمس ما أحوجنا أن نتفيّأ ظلالها ، علّنا نجد عندها ما تطلب النفس . مؤرخو الفرق قد أطنبوا في التفصيل و التدقيق حتّى أغلقوا علينا مسارات الفهم ، وكأنّ نظريّات القوم صناديق هم وحدهم من يفهمها و يملك 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 و عدد ألفاظه ومعانيه ثمّ كان من كتب العرض و الجوهر والطفرة والتولّد و المداخلة و الغرائز والتماس، لكان أسهل و أقصر أيّاما و أسرع فراغا " [1] . فهو يريد أن يخاطبنا مباشرة كي يفهمنا " مواقع الحجج لله ، و تصاريف تدبيره ، و الذي أودع أصناف خلقه من أصناف حكمته " [2] . لذلك كانت أساسات قوله تنساب سلسة بين ثنايا صوره ، كبنّاء ليس يفخر بما يعمّق في الأرض ، و إنّما بما يعلي في البناء . فالجاحظ قد ضاق ذرعا بما استشرى بين القوم من سياسة التعقيد والتفتيت و الهدم . " لذلك قال عنه الملطي : كان الجاحظ صاحب تصانيف و لم يكن صاحب جدل " [3] .

المبحث الأول

طبائع الخطاب / نظريّة المعنى

المطلب الأول : البيان / " ما به يتمّ المعنى "

بناء الذات و بناء الخطاب ، و البحث فيهما عنى المعنى ، كان الهمّ و الشاغل ، و كان الركن الأوّل الذي أقامه الجاحظ على أسس من النظر رآها الأجدر و الأقدر أن تقيم بيتا ليست تعبث به الأهواء والأحلام . و ليس يوجد غير الطبيعة أمتن و لا أصلب عليها يرتفع البناء ، وقد أقامها الإله على عدل أجراه حتّى على نفسه ، و على الحكمة أبدا أن تنالها الرغبات . " لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها . و إذا كانت الأعيان هي الدالّة على الله

---

[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 (و هي نفس **رسالة في النابتة** ضمن رسائل الجاحظ ، ج 2 تحقيق عبد السلام هارون)

فرفعتَ الدليل ، فقد أبطلت المدلول عليه ، و لعمري إنّ في الجمع بينهما لبعض الشِّدّة " [1] .

قد يبدو ما نحن حياله هنا خطوة إلى الوراء في تتبّع و بناء النسق الجاحظي ، و ليس الأمر كذلك . فالرجوع بالقول إلى لحظة تشكّل الخطاب عند الجاحظ و النظر في مميّزات عمارته في إسكان القول و إحلال المعنى ، له أكثر من مبرّر منهجي و مطلب نسقي . فالجاحظ كما أسلفنا ، قد حاز كل تلك الشهرة و استحقّ كل تلك المكانة ، لاستراتيجيّات في البناء و نمط في الترميز مستحدث . فالرجل كان مسكونا بهاجس "التبليغ و الإفهام " .

فحين دقّقنا النظر في (نظريّة الطبائع) عند الجاحظ ، تبيّنّا أنّ آثارها و مراميها وتوظيفاتها ، تذهب ابعد من مجرّد الجدل الكلامي المنافح عن العقائد الإيمانيّة ، نحو مواطن و مرتكزات تأسيسيّة أهمّ و أثبت في بناء (القول الديني) . فالجاحظ ، عندما نظرنا في (الذات قبل المفهوم)[2] ، قد استطاع أن يتجاوز سجن الطرح الكلامي للمسائل الإعتقاديّة ، و أن يكون الدين في شموله و كلّ أبعاده و مراميه و مقاصده هو المطلب وغاية التأسيس . لذلك نجد الطبائع كما يقرأها الجاحظ ، طريق الدين لإثبات الحقائق ، حقائق الطبيعة ، و هي كذلك طريق سلسة يمر عبرها القول و الخطاب ، فيحسن نظمه و تستقيم خطاه . الطبائع ، وقد آمن بها الجاحظ بكل صدق ، استطاعت أن تقود خطاه نحو بناء نظريته البيانيّة .

إنّ الربط الذي أقامه الجابري بين الشافعي باعتباره مؤسس شروط تفسير و فهم الخطاب، والجاحظ باعتباره مؤسس شروط إنتاج الخطاب . ربط مغرٍ ، و قد يبدو متناسقا ومستجيبا لسياق في القراءة كل همّها البحث عن خطيّة البناء ، و أن نجد فيما سبق كلّ ما نفهمه عن اللاحق . رؤية قد تحكّمت في مجمل قراءاتنا و تفسيرنا للموروث . التراكم شرط ، كذا نفهم المعرفة ، و نستبعد و نعجب أن تكون القطيعة و المغايرة أسلوبا في البناء ! هي الذات تبحث عمّا يطمئنها ، أكثر من بحثها عن البناء كيف ارتفع !

أن تكون اللحظة التي عايشها الجاحظ و تحرّك خلالها (النصّف الثاني من القرن الثاني والنصّف الأول من القرن الثالث) لحظة بناء و تشييد ، فتلك مسلّمة منهجيّة قد لا نرانا في حاجة للتدليل عليها ، و أن يكون الجاحظ قد دشّن القول في تأسيس الخطاب كآليّة معرفيّة لبناء علاقة تواصليّة لإدراك المعنى و إظهاره و تبادله . فتلك أيضا مسألة راجحة عمّا يمكن أن يقف كاعتراض أمامها . لكن المسألة التي نريد التنبيه على معياريّتها ، هي منطلقات القول لديه و الأبعاد الفلسفيّة التي اشتغل عليها و سعى إلى إحلالها في الثقافة الإسلاميّة . و هي مسألة نعتقد أنّه وقع التغاضي عنها والإقلال من شأنها ، بل حتّى تحقيرها . على اعتبارها تمثّل خروجا عمّا ساد من القول و استقر من الرؤية في الفكر الإسلامي بعد نكبة المعتزلة و الفكر المستنير عموما .

---

[1] الحيوان ، ج 2 ص 135

[2] (الذات قبل المفهوم) ، الباب الثالث ، الفصل الأول ، المبحث الأول

فالانقلاب الذي دشّنه المتوكل (232 / 247 هـ) ، و الذي اعتبر كنوع من المصالحة والرجوع إلى لحظات الصفاء و الصدق مع النصّ ، ما كان ليسمح أن تسكن من عمارة الجاحظ إلاّ طوابقها العليا ، حيث الرؤية واضحة و الحركة سلسة و الخطاب مستقيم ، فبساط الأدب فسيح . أمّا الطوابق السفلى و خصوصا 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 ، و إنّما منساقا غاية السلاسة مع الخط الذي بدأ فيه الخوض في مسألة الخطاب و شروط بيانه كمبحث أصولي بالأساس ، باعتبار أنّ النصّ ذاته يقدّم نفسه كمعطى و آليّة 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 الوحياني ، وينطلق منها ، قد أمدّت البساط فسيحا لجذر (ب – ي – ن) كي تكون له من الرحابة ما تستجيب لمعياريّة (الكتاب) كمحدد أساسي للفهم و إدراك المعنى . و التبليغ كما مارسه النصّ ، قد يتجاوز " تبليغ المتكلّم مراده للسامع " ، كما يقول الجابري ، إلى التمسّك والالتزام و التعقّل (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 و كمطلب ابسيمولوجي لم يكن له كل الحضور و الثقل الذي تحتّم لاحقا لجملة الاعتبارات المعرفيّة و الحضاريّة عموما . لذلك يُفهم جيّدا كيف يسافر الجذر (ب – ي – ن) لدى ابن منظور (ت 711 هـ) بين الفصل و الوصل والظهور و الإظهار . و لئن ضُبط المعنى في دلالاته الثلاث الأبرز (الظهور / الإظهار / ما به يتم المعنى) فإن الجاحظ عندما يؤكد 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 و الإظهار) متوقفين على الوسيلة / الواسطة . و الاعتبار الأصولي لهذا التوجه غير خافٍ ، إلاّ أن الجاحظ ، وهو يزيد تحديده ضبطا و تدقيقا ، يعمّق المسألة ولا يكتفي بجانبها الأصولي التأسيسي ، الخاضع لهيمنة النصّ ، بل يتنبّه لهذا (**ما به**) كمعطى أساسي و جوهري في العمليّة البيانيّة . إنّ هذا المتوسّط بين الظهور و الإظهار هو أداة الكشف عن المعنى و المفضي إلى الحقيقة .

هنا بالتحديد سيضع الجاحظ بصمته ، و يعطي المعادلة توازنها التي به تستقيم عنده . إنّ الفهم و الإفهام و من قبل ذلك الظهور و الإظهار ، ما هي إلاّ لواحق و (محصول) لذلك

---

[1] الباب الثاني ، الفصل الأوّل ، المبحث الأوّل ، تثبيت النصّ في الفكر الإسلامي

[2] الجاحظ ، **البيان و التبيين** ، ج 1 ص 76

الشيء الذي يتم به الظهور . و ما ذلك الشيء سوى الوجود برمّته " الوجود دليل "[1] هكذا يصرّح الجاحظ قبل أن يفصّل القول و يعلي منزلة الإنسان من خلال الدور الذي يمنحه إيّاه في عمليّة (القراءة) ، قراءة الدليل ، باعتباره قارئا مقروءا .

البيان فعل و وظيفة وهو الذي يمنح الموجودات مبرّر كونها فــ " الوظيفة هي مبرّر الوسيلة و الحاسة " [2] . هكذا يقول الجاحظ و يضيف " و وجدنا كون العالم بما فيه حكمة ، و وجدنا الحكمة على ضربين : شيء جعل حكمة و هو لا يعقل و لا عاقبة الحكمة ، وشيء جعل حكمة و هو يعقل الحكمة و عاقبة الحكمة . فاستوى بذاك الشيء العاقل و غير العاقل في جهة الدّلالة على أنّه حكمة ، و اختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدلّ ، و الآخر دليل يستدلّ ، فكلّ مستدلٍّ دليل و ليس كل دليل مستدلّا . فشارك كل حيوان سوى الإنسان ، جميع الجماد في الدَّلالة وفي عدم الاستدلال و اجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلاً " [3] .

الوحي إذن ، لا يحيل على النصّ و إنّما بحسب قراءة الجاحظ يبعث الموجودات باعتبارها " ما به يتم " الظهور و الإظهار ، هي " الحال " أو النصّبة .

أرسطيّة الجاحظ [4] مسألة غير مربكة بالمرّة و لا تنال حتّى من فرادة الرجل و حسن تمثّله لما يخط من أفكار و ينسج من صور . الوحي ذاته ، قبل أرسطو ، قد فتح للرجل بصيرته و ألهمه قراءته . فالجاحظ قد أكسبته البصرة ، و المربد على وجه الخصوص ، تلك النظرة المتأنيّة و النقديّة ، كما يفصّل في إبداع شارل بلاّت في كتابه عن الجاحظ ومحيطه . فشيخ البصرة و بغداد على حد السواء ، قد استطاع أن يفهم من لفظ التلاوة ومن فعل { اقرأ } ، كما استهلّ الوحي اتصاله بالإنسان، معنى الكشف و الإظهار . فآيات الكتاب قبل أن تصبح حروفا و فواصل ، كانت في السماوات و الأرض مبثوثة :

- {حم تنزيلُ الكتاب من الله العزيز الحكيم(1) إنَّ في السماواتِ والأرض لآياتٍ للمؤمنين(2) وفي خلقِكم وما يَبُثُّ من دابةٍ آياتٌ لقومٍ يوقنون(3)واختلاف الليل والنهار وما أنزلَ اللهُ من السَّماء من رزقٍ فأحيى به الأرض بعدَ موتها وتصريفِ الرياحِ آياتٌ لقوم يعقلون(4) تلك آياتُ اللهِ نتلوها عليك بالحقِّ فبأيِ حديثٍ بعدَ اللهِ وآياتهِ يؤمنون(5) }- الجاثية –

الكتاب يطلب الإيمان { لقوم يؤمنون } . هذه مسلمة ينطلق منها الوحي و لا يهادن فيها. كما أنّه يحضّ على اليقين و يعلي من مكانته { لقوم يوقنون } [5] . غير أنّه و هو يخاطب الإنسان " الدليل المستدل " كما يسمّيه الجاحظ ، يشترط العقل لحصول فعل التلاوة { إقرأ } . طبعا نحن هنا لا نريد الرجوع إلى جملة المسائل التي أسلفنا الحديث حولها ، و إنّما

---

[1] الحيوان ، ج 1 ص 33

[2] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة و الفلسفيّة في الفكر البلاغي و النقدي عند الجاحظ** ، جامعة القاهرة ، كلية الاداب ، ط 3 ، 2006 ، ص78

[3] الحيوان ، ج 1 ، ص 33

[4] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة** ، ص 83

[5] لفظة (**يوقنون**) ترد 11 مرّة في القرآن الكريم

نريد فقط أن نربط و نؤكد أنّ الجاحظ وهو يؤسّس للبيان ، ليس فقط ينطلق من مشغل (شروط إنتاج القول) ، كما يذهب الجابري ، و إنّما على وجه الدقة من أجل تثبيت الوجود / النصّبة كأساس للبيان بمعنى ما يتم به الظهور . " و أمّا النِّصبة فهي الحالُ النّاطقة بغير اللّفظ ، و المشيرة بغير اليد . و ذلك ظاهر في خلق السموات و الأرض ، و في كلّ صامت و ناطق ، و جامد و نام ، و مقيم و ظاعن ، وزائد و ناقص . فالدلالة التي في الموات الجامد ، كالدلالة التي في الحيوان الناطق . فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة و العجماء معربة من جهة البرهان " [1] . وأهميّة دلالة النّصبة عند الجاحظ تبرز في المكانة التي يمنحها إيّها إذ يعتبر أنّها " تقوم مقام تلك الأصناف [اللفظ / الإشارة / الخط / العقد] و لا تقصر عن تلك الدلالات " [2] .

الجاحظ كامتداد و سائر حثيث على خطى المعتزلة ، كان و لا بدّ أن تتقاطع خطاه وأن يجد عند أرسطو ما سينضّج فهمه و فهم المعتزلة في التعامل مع الوجود و في إدراك أبعاد علاقة الإنسان بالنصّ . لكن يبدو أنّ الجاحظ كان أنضج فكرا و اثقب نظرا و ربّما أكثر جرأة ، في إحلال الوجود وفرضه كشرط أو لنقل بعبارته كـ " وظيفة " يجب التعامل معه و إلاّ فقد مبرر وجوده باعتباره وسيلة وأداة " و لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى ، كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى " [3] .

و الجاحظ يوافق شيوخه بأنّ هذه الوسيلة " من طبيعة خاصة و أنّها بحاجة إلى من يتبيّنها و أن الأداة المعتمدة إلى ذلك هي العقل " [4] . الجاحظ يقولها صراحة " فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل " [5] ، إلاّ أنّه يتجاوز ذلك إلى ما أثبته ووظّف كتاب الحيوان ليدلّل عليه ، و هو أن هذا الوجود و هذا الدليل يتأسس على نظام و قوانين هي ضمانة النظر الموصل و القراءة المتدبّرة ، و معبر المؤمن ، الموقن ، العاقل نحو النصّ. و جوهر ذلك النّظام و فلسفة قانونه ؛ طبائع قد ركبها الله في الموجودات جميعها ، و وفقها تكون الحركة و تتنزّل الآيات و تُفهم دلالاتها .

فكما أنّ الإعراب شرط فهم القول و من قبل ذلك شرط حسن التلفّظ ، فكذلك هي **الطبائع ، نحو الوجود و تصريف أفعاله ، بها يستقيم التركيب** . و كأنّ النصّبة / الحال قد أراد لها الجاحظ أن تكون مكانتها في فهم النصّ، مكانة الفعل المجرّد في فهم الاشتقاقات والتراكيب . فاللفظة و الإشارة و الخط و العقد ، هي اشتقاقات و زيادات على أصل البيان الذي هو " الحال " . فالنصّبة هي أساس المعنى ، و ما النصّ و اللغة إلاّ طريق ومعبر للإفصاح عنه ، و قوله لفظا و إشارة و خطا و عقدا .

طبعا استراتيجيات الجاحظ في الإفصاح ، و حذره المعرفي و حتى الإيديولوجي ، كلّ ذلك مبرّر جدّا و مفهوم في سياق اللحظة المعرفيّة التي يكتب فيها ، و الخيارات السياسيّة

---

[1] **البيان و التبيين** ، ج 1 ، ص 81
[2] ن م ، ج 1 ، ص 76
[3] **الحيوان** ، ج 2 ، ص 115
[4] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة**، ص 82
[5] **الحيوان** ، ج 1 ص 207

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 و سوء معاشرة لنصوصه ، أو ربّما لو أحسنا الظن لقلنا ، إنّ ما آلت إليه نظريّة البيان عند الجاحظ ، و ما فصّل فيه التلاميذ القول ، هو الذي حاد بالنظريّة عن منبعها الأوّل و أربك القارئين لنصوصه . أو ربّما كان ذلك الانزياح الذي مارسه التلاميذ و القراء الأوائل ، نتيجة سياق في القول وخيار في الثقافة قد استجدّ لمّا أحكمت الرؤية النصّيّة سطوتها و أُبعد الكتاب و الوحي عن المشهد ليستعلي (النصّ) كبنية لغويّة قبل كل شيء ، و يتحكّم في بناء و تأسيس الخطاب . بل أكثر من ذلك أُقحم في صراع مع الوجود و الواقع الإنساني وكأنّه نقيضه و ملغيه و الضد منه . وبالتوازي مع لكلّ ذلك ، ارتفعت على السطح إشكاليّات مزيّفة وقضايا مفتعلة ، خصوصا مع بروز واستفحال قضيّة (الإعجاز) وارتباطها بالمسألة اللغويّة . مطبّ كان النّظّام من أوائل من تفطّن له و حاول 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 ، و حرمتنا عوادي الزمان أن نظفر به .
لكن للقصة بداية غاية في الروعة و الإبهار حري بنا أن نبدأ

المطلب الثاني : الإعجاز / طبائع الكتاب

عجيب أمر هذا الشيخ ، و كأن الأقدار التي حرمته جمال الصورة قد منحته سحر الملمس ، فيكفي أن يضع يده على الأحجار حتّى تصير بين يديه جواهر و قلائد (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 " و قال النّظام : الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب فأمّا التأليف و النظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أنّ الله منعهم بمنع و عجز أحدثهما فيهم " [2] لكن صياغة المسألة بتلك الصورة الفجّة لم تترك الخيار واسعا أمام الإتباع و التلاميذ ؛ الجاحظ لم يجد بدا من التملّص منها والمراوغة عليها " كتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي ، و بلغت منه أقصى ما يمكن مثلي من الاحتجاج للقرآن و الرد على الغلمان ، فلم أدع فيه مسألة لرافضي و لا لحديثي و لا لحشوي و لا لكافر مبادٍ و لا منافق و لا لأصحاب النّظّام و لمن نجم بعد النّظّام ممّن يزعم أنّ القرآن حق ليس تأليفه حجة وأنّه تنزيل و ليس برهان " [3] . الخيّاط أيضا تعامى عن المسألة في معرض الردّ على ابن الراوندي الذي شنّع على

---

[1] راضي ، عبد الحكيم ، **الابعاد الكلاميّة** ، ص 75
[2] الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، ج 1 ص 296
[3] الجاحظ ، **حجج النبوّة** ، القاهرة ، 1933 ، ص 147

النّظّام قوله ذاك " ثمّ قال [ابن الراوندي] و كان [يقصد النّظام] يزعم أنّ نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه و سلّم و أنّ الخلق يقدرون على مثله ثمّ قال ، هذا مع قول الله عزّ و جلّ (قل لئن اجتمعت الإنس و الجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله). اعلم – علّمك الله الخير – أنّ القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه " [1] .

موقف النّظام بتلك الصياغة وفي ذلك الحين و في سياق مواقفه المعلنة من الحديث والإجماع والتواتر لم تسمح لأحد أن يرى فيها ما رآه أبو ريدة من " هدمٌ لأمل كل من تحدثه نفسه بالقدرة على المعارضة ، وجذعٌ لأنف كل متطاول ، و هو أكثر قطعا عن الإتيان بمثله ، و أبلغ في تقرير الإعجاز بلفظه و معناه " [2] . و كأنّه سوء الطالع يلازم الشيخ الأستاذ فلا يستقيم له البناء. التلميذ كان أكثر حنكة و دراية بمواقع القطر و كيف ينبت الزرع . فبعد أن أدان التهمة و أخفى 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 و قدْر و صياغة** .

فأول مراتب إعجاز نظمه ، مخالفته " جميع الكلام الموزون و المنثور، و هو منثور غير مقفّى على مخارج الأشعار و الأسجاع " [3] . 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 إلاّ أن ما جاءهم به القرآن نمط مبتكر من القول ما استطاعوا أن يجاروه فيه ، حتّى الذين حاولوا جاءوا بفج من القول تترفع عنه الصبيان . " فالإنسان إذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام " [4] .

و ثاني مراتب إعجاز نظمه ، قدْر معلوم " و ليس ذلك في الحرف و الحرفين ، و الكلمة والكلمتين " [5] . فالجاحظ تساوقا مع القرآن[6] أوّلا ، يرى أنّ الإعجاز لا يكون إلاّ 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 ، و إنّا لله ، و على الله توكّلنا ، وربّنا الله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، و هذا كلّه في القرآن ، غير أنّه متفرّق غير مجتمع، و لو أراد أنطق النّاس أن يؤلّف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة ،

---

[1] الخيّاط ، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، **الانتصار(و الرد على ابن الرونذي الملحد و ما قصد به من الكذب على المسلمين و الطعن عليهم)** د ت ، د ط ، ص 25

[2] أبو ريدة ، **النظام** ، ص 35

[3] الجاحظ ، **البيان و التبيين** ، ج 1 ص 383

[4] الجاحظ ، **رسائل الجاحظ ، مقالة العثمانيّة** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1964 ج 1 ، ص 31

[5] الجاحظ ، الرسائل ، **حجج النبوّة** ، ج 3 ص 229

[6] { وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا **بسورة** من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين } – البقرة ،23 –

{ أم يقولون افتراه قل فاتوا **بسورة** مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين } – يونس ، 38 -

على نظم القرآن وطبعه ، و تأليفه مخرجه، لما قدر عليه و لو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان " [1] .

ثالث مراتب إعجاز نظمه " متعلق بالتركيب و التأليف ، أي بجانب اللفظ [دون المحتوى أو المضامين] ، و هو 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 " [2]، لذلك لا يرى الجاحظ أنّ التكرار المستعمل بكثرة في القرآن مخل بصفة الإعجاز لتعلّقه بالمضامين دون الصياغة و التركيب .

و كأنّ الكلّ كان ينتظر هذه الكلمة المفتاح (النظم) كي يشاد عليها البناء . فاستلهم الكثيرون هذه اللفظة عنوانا لكتبهم [3] . الباقلاّني (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 " [4] 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 (ت 471 هـ) الذي رفع من مكانة (النظم) كمعبّر عن إعجاز القرآن ، " و وقف 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 : (و قد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم و تفخيم قدره) " [5].

لكن ما قاله عظيم القريتين (البصرة و بغداد) أخطر و أشدّ وقعا ممّا سوّق له الأتباع والخصوم ، فالرجل قد سقى زرع غيره بمائه فكان خلقا جديدا و نسلا أخر من القول ، فكأن العبارة غير العبارة واللفظة لغير معناها .

فمباينة نظم القرآن لغيره من أساليب كلام العرب و طرقهم في الصياغة و التركيب ، ليست لأنّه أعلى المراتب في الكمالات و لا لأنّه الدرجة الفضلى في الترقّي ، و إنّما هي مباينة في النوع لبقيّة الأنواع فهناك " طباعهم " و يقابله و يفرق عنه " نظم القرآن وطبعه" ، فليس الله من أضفى الإعجاز على القرآن بخصائص و صفات زيّنه بها ، وإنّما هو بلغ تلك الميزة بطبع فيه. فنظم القرآن خصيصة فيه لطبائع ركّبت في النصّ فلا يدرك البتّة . و لذلك فنظم البشر مهما علا شأوه ليس يقدر أن يبلغ نظم القرآن أو حتّى يدانيه ، لا لصرف دواعيهم ، كما قال الشيخ الأستاذ و لا لصرف القدرة عنهم بسلبهم العلوم التي

---

[1] الجاحظ ، الرسائل ، **حجج النبوّة** ، ج 3 ص 229

[2] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة** ، ص 194

[3] - (**إعجاز القرآن في نظمه و تأليفه**) 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)

[4] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة** ، ص 196

[5] راضي ، عبد الحكيم ، **الأبعاد الكلاميّة** ص 198

يُحتاج إليها في المعارضة كما يقول الشريف المرتضى من الشيعة [1]، و إنّما لعجز طباعهم أن تبلغ ذلك " فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام : ثمّ لا يكتفي بذلك حتّى يعرف عجزه و عجز أمثاله عن مثله و أنّ حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي ، وإن تفاوتوا في العجز العارض " [2] . فانصراف الإنسان عن معارضة القرآن و امتناعه عن ذلك لا لعلة طارئة يجوز دفعها (و هذا النوع الأول من الممتنع) وإنّما لعلّة لا يجوز دفعها لأنّها "عين الشيء وجنسه " ، أي فطرته و طبعه الذي لا ينفك عنه (و هذا هو النوع الثاني من الممتنع) .

فطبائع ملكات الإنسان اللغويّة ليست تقدر أن تعارض القرآن . هنا أيضا ينتصر الجاحظ لأستاذه و يمرّر في غفلة عن الكلّ ، مقولته " الفضيحة " ؛ الصرفة ، طبعا بعد أن يكسوها الديباج و الإستبرق . فليس الله من صرف دواعيهم و إنّما النصّ بطبعه يصرفهم عنه ، و هم أيضا قد صرفتهم طبائعهم أن ينالوه " و مثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه " [3].

مفهوم (الصرفة) هذا يتوقف عنده الجاحظ في مناسبتين (الجزء الرابع و الجزء السادس) ، ويستدلّ له من خارج مبحث النصّ و قضيّة الإعجاز ، بعض " التدبير " يتعمّده بغاية رفع التشويه الذي لحقه جرّاء الاستعمال غير (الحكيم) الذي وظفه فيه النّظّام ، و أيضا من أجل تثبيت الفكرة والمفهوم في العقول و النفوس .

فقبل أن يتحدّث عن " صرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن " [4] ، يستدلّ الجاحظ بقصة سيدنا يعقوب و ابنه يوسف عليهما السلام ، و كيف " لم يعرف يعقوب مكان يوسف ، و لا يوسف مكان يعقوب عليهما السلام دهرا من الدهور ، مع النّباهة و القدرة و اتّصال الدار " [5] . ثمّ يورد قصّة " موسى بن عمران و من كان معه في التّيه ، فقد كانوا أمّة من الأمم يتكسّعون (بنفس معنى يتسكّعون) أربعين عاما في مقدار فراسخ يسيرة و لا يهتدون إلى المخرج " [6] . فهؤلاء و هولاء ما استطاعوا أن يغيّروا من وضعهم شيئا لا لعجزهم و قلّة الحيلة " و لكنّ الله صرف أوهامهم و رفع ذلك الفصل من صدورهم " [7] وكذلك حال الشياطين حيال الشهب التي تتعقبهم و حال إبليس حيال معصيته ، فإنّه "كان مصروف القلب عن ذلك الخبر " [8] .

نفس هذه الشواهد سيعود إليها الجاحظ في الجزء السادس لينتهي منها إلى تقرير قاعدته "فإنّا نقول بالصّرفة في عامّة هذه الأصول " [9] .

---

[1] أبو ريدة ، **النظام** ، ص 33
[2] الجاحظ ، **الرسائل ، مقالة العثمانيّة** ، ج 4 ص 31
[3] الجاحظ ، الحيوان ، ج 6 ص 269
[4] الجاحظ ، ن م ، ج 4 ، ص 89
[5] الجاحظ ، ن م ، ج 4 ، ص 86
[6] الجاحظ ، ن م ، ج 4 ، ص 86 / 87
[7] الجاحظ ، ن م ، ج 4 ، ص 87
[8] الجاحظ ، ن م ، ص 88
[9] الجاحظ ، **الحيوان** ، ج 6 ، ص 268

التصالح مع الذات و مع النسق مسألة لا يهادن فيها الجاحظ . " فالأركان " التي انطلق منها وأهمّها على الإطلاق مفهوم (**الطبع كأرضيّة و العقل كآليّة**) ، متحكّمة و الرؤية 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 " [1] ، فالخيوط مهما امتدت و تشعّبت عن مشكاة واحدة تصدر. الرجل ، لا كما يقول الاسفرايني يتقن فن الخديعة " بحسن بيانه في تصانيفه " [2] وإنّما كان ، لنفاذ بصيرته و حسن اطلاعه و تعامله مع واقعه ، يحسن أن يكسو أساساته بما لا ينفّر العين و يستفز النفس . فما كان كشيخه ، و كالمتكلّمين عموما يفاخرون بمقدّماتهم ، وأساسات أقوالهم و مواقفهم ، غير عابئين بما تحدثه في النفوس من نفور وما تفتحه من معابر للاتهام و الظنون ، النّظّام كان المقدّم في ذلك .

في تصوّرنا قضيّة الإعجاز كما تناولها الجاحظ كانت معبرا فسيحا استطاع من خلاله أن يضع أحجاره متراصفة . و برغم أنّنا حرمنا كتابه الأم في هذه القضيّة (نظم القرآن)، إلاّ أنّ تلك الشذرات التي وردت في كتبه و رسائله ، و ما 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 ، و أبرزت براعته في التأسيس والتنزيل . فبرغم حساسيّة المسألة (الإعجاز) وتعلّقها مباشرة بالنصّ القرآني ، حضورا و فعلا ، فإن الجاحظ ما تهيّب ، مع كل الخصوم و الأعداء الذين أورثه إيّاهم أستاذه النّظام مع التركة التي استخلفه عليها ، و كانت خطاه تتلاحق تترى كحبات مطر، و كلماته تنساب في سلاسة كتسبيحة ناسك ، تعبّد طريقا لمن يرتجي حسن الوصال مع النصّ .

فالنصّ اليوم معلوم ، ليس يخفى ، إذ شدّت حبال نظمه بأسس ليست تخفى . و كماله (الإعجاز) إنّما هو لطبائع و خصائص قد ركّبت فيه فلا تدرك . و الإنسان يمتنع عليه أن يأتي بمثله بصرف طبائعه له ، لا بعجزه . حتّى و كأنّي بالإعجاز ، آية من آيات هذا الكون ، يثبّت النّظام فيه . فالقرآن كخطاب هو متميّز النظّم بليغ القول ، يقصر الإنسان أن يدانيه ، لا لضعف فيه و قلّة حيلة وإنّما لاختلاف الطباع . فليس القرآن يعجزه و لا يحتقره ، بل بالعكس هو يدعوه كي يدرك حقيقته ، و يعرف ذاته " أوَ ما علمت أنّ الإنسان الذي خُلقت السماوات و الأرض من أجله كما قال عزّ و جلّ {سخّر لكم ما في السماوات و ما في الأرض جميعا منه } إنّما سمّوه العالَم الصغير سليل العالَم الكبير ، لما وجدوا فيه من جمع أشكال ما في العالم الكبير " [3] . ليس الإله يفاضل بين مخلوقاته و لا يعلي شأن أحد على الآخر ، فقد حرّم الظلم ، حتّى على نفسه، و على العدل أقام الوجود . أيّ رفعة أكبر من هذه ، يجدها الإنسان ، عندما لا يصبح العجز أساس علاقته مع الكون

---

[1] ن م ، ج 2 ص 135

[2] أبي المظفّر الاسفرايني ، **التبصير في الدين** ، ص 81

[3] الحيوان ، ج 1 ص 212

ومع الكتاب ، و أيّ مكانة يجدها لذاته عندما تتساوى المراتب فلا خوف تجاه الحياة و لا رهبة تجاه الكتاب . الكلّ قد ركّب فلا يعتدي و لا يطمع . والقول ، كلّ القول ، ليس شهوة للنفس ، و لا حبلا قد مد على غاربه ، وإنّما طبائع هي نسجه و شرط تحققه و عين فعله .
الجاحظ يمدّ للإعجاز آفاقا لن تدرك إلاّ في اللاحق من الأزمان [1]. فالقرآن ، معجزة محمد صلى الله عليه و سلّم ، ليس للإنسان معجِزا و لا 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 و الترهيب . لن يقهر الطبيعة و لن يربك خطاها على يد رسله . فالنّار ستحرق أبدا و العصا لن تنقلب بعد اليوم ثعبانا ، والموتى لن يبعثوا إلاّ يوم الحشر . فهذا الرسول الأخير جاء بكتاب " ضامن " للإنسان . فـ << الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَة يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الأرض>>[2] . { فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبدي للخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر النّاس لا يعلمون } – الروم 30 -
فإذا كانت معجزات الأنبياء السابقين ، خرقا للطبيعة ، معجزة للإنسان ، قاهرة لكبريائه ، فإنّ معجزة محمد صلى الله عليه و سلّم (القرآن) جاءت لتعيد للطبيعة مكانتها و دورها وللإنسان مرتبته وتعاليه . و الكون كما الكتاب قد استقام فأدرك إعجازه ، فلا عبث . فبين الثنايا و الأسطر " مستدِلٌّ" يحث الخطى ، هو أيضا يحتاج أن يعلم طينته ، ممّا ركبت ، وخطاه من يوقعها ؛ أقدار ترسمها أم أهواء تجريها ؟ السوق قائم و الكلّ يغالي بضاعته . الجاحظ و قد 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 . فالمربد علّمه أن لا يعطي البضاعة قيمتها حتى يعلم لها في النفس قرار .

[1] حنفي ، حسن ، **من العقيدة إلى الثورة ، النبوّة – المعاد** ، ج 4 ، ص 189
[2] صحيح البخاري ، **كتاب المغازي** ، باب حجة الوداع عدد 4450

طبائع الأفعال / نظريّة الفعل

المطلب الأوّل : من التضاد إلى الاختلاف

كيف تأزّم القول و الموقف حيال مسألة (الفعل) في الواقع و الفكر الإسلاميّ ، بتلك الصفة ، حتى سالت منها دماء كثيرة و تشظى القول عندها ، حتى أصبح لا يعدّ ؟ مسألة كُتب حولها الكثير فما يبلغه العدّ ، و اختلفت الرؤى و التصوّرات حتى تضاربت الأقلام و السيوف ، و تعددت القراءات وتنوّعت ، كلٌّ يدّعي وصلا . لكن مع كلّ هذا الاختلاف فإنّ هناك ما يُجمع عليه الكل ؛ و هو أنّ مبحث الأفعال أو ما يعرف بـــ (نظرية الفعل) تحت مسمّياتها الكثيرة (الجبر و الاختيار، خلق الأفعال ، الكسب ....) كانت أفضل معبّر، و أفصح لسان عمّا كان يعيشه المجتمع العربي و الإسلامي عموما، من تحوّلات وإرهاصات نحو مدنيّة و خصوصيّة 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 إعتقادية لها تعلّق بإيمان الأفراد و أسلمة المجتمع . فالفعل ، هو جوهر حضور الإنسان في هذه الحياة. والموقف و الرؤية من هذه المسألة ، هو (فيصل التفرقة) بين الحضور و التأثير في الوجود أو الغياب و السلبيّة فيه ، بين الحياة و الموت . فما يقوله الإنسان عن فعله ، وكيف يستشعره ؟ و كيف يرتجيه ؟ هو المحدّد والضابط لحركته و سعيه في الأرض ؛ عمارة واستخلافا ، أو انهزاما و استسلاما .

مع الجاحظ ومن خلال كل الخصائص التي امتاز بها الرجل و فكره ، كفّت النظريّة ، في تصورنا، أن تكون المأزق لتصبح الحل و المخرج الذي صاغه الشيخ . وحلّ الشيخ كما سنتبيّنه لاحقا لا يتأسس و لا يرتفع على ما لم يقله الأولون من الأقوال والأفكار . فالشيخ ما صادم معاصريه بألفاظ لم يتداولوها و لا بأفكار لم يتطارحوها . وإنّما كان بسياسة في النظم و قواعد في الترتيب ، تقديما وتأخيرا و مزاوجة ، أعطت الألق لأفكار ما كان يرتجى صلاحها . صحيح الكثير من تلك الثمار انتظر عقودا كي يمر بالمكان خارصوها ، و أخرى ألقت حملها بعيدا عن أرض الكلام و أهله .

سياسة الجاحظ في التأسيس و التنزيل كانت تعتمد التركيز الشديد على " المصطلح " تدقيقا وتوطينا. إن العبث بالألفاظ جريرة لا تغتفر، كذلك تعلّم الجاحظ من النصّ القرآني، و القول في غير مكانه و في غير زمانه ، خيانة له و تشويه لمعناه ، و إهدار 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 و وظّفه يحيل على ؛ هشام بن الحكم (ت 179 هـ) و النّظام(ت 231 هـ) وثمامة بن أشرس (ت 213 هـ) ومعمّر بن عبد السلمي (ت 215 هـ) و غيرهم كثير ، حتّى أرسطو كان لا يجد غضاضة في استعمال ألفاظه و مصطلحاته .

و لكي لا تكون الألفاظ أداة إدانة ، يجب أن تضبط و توضع بإحكام في مكانها كي تستبين الأسس و المسارات التي سيتبعها المعنى و يتحدد من خلالها الفهم .

كذلك ضبط الأسس ، كان همّ الجاحظ الثاني في عمليّة البناء . فأرض العرب صحراء تعبث بها الريح ، و ما تبنيه الرمال في النهار تزيله بالليل . لذلك الفكر مطالب ، إذا أراد أن يرتفع بناؤه ، أن يعمّق أساساته و أن يشدّ بعضها ببعض و أن يزيل عنها الرمال الخادعة .

و علم الكلام بما ألزم به نفسه من المنافحة عن الدين ، قد أسرف حتى صيّر كل مختلف (عدوا محاربا) هو للدين بالضد . لا اختلاف بعد اليوم و إنما هي حقيقة يقابلها ويضادها وهم وافتراء على الدين بنيّة الهدم . تلك كانت أخطر الأسس التي انطلق منها الكلام في حربه ضد " الأعداء " . الجاحظ تنبّها و هو يبني مشروعه أنّ " الاختلاف حق" يتأسس عليه الوجود كل الوجود و تنظّمه طبائع و غرائز كي لا يُفتقد النّظام . إنّ الانطلاق من مفهوم التضاد و بناء عمارة المعرفة عليه و من بعدها المجتمع ، دخول في متاهة العنف و الإقصاء الذي استشرى في الفكر و الواقع الإسلامي إلى حدود زماننا .

إنّ ما قام به الجاحظ من التأكيد و التفصيل لما قاله ثُمامة بن أشرس (ت 213 هـ) " لا فعل للإنسان إلاّ الإرادة "[2] ، كان من الجرأة و الصدق مع متطلّبات السياق ، ما أربك معه حتّى الأصدقاء ، فأتهم بخيانة أهمّ مبادئ المعتزلة و ما به سموا (القدريّة) ، حيث صنّف في " مجبّرة المعتزلة " . وصف إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على دقّة وخطورة ما قاله الرجل ، و دفْعه للكلام كي يوغل السير في مجاهل من القول و دقيقه ما اعتادها بعد الصحب . فالربط بين الفعل و الاستطاعة و الإرادة 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 و مرتجاه ، 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 و ارتباك تحكيان سطوة القراءة الحرفيّة للنصّ و فعلها . فالخطاب الكلامي حتّى في أكثر تجلّياته جرأة لا يستهين بما للفظة من دور في تشكيل حدود الفكرة و الإفساح لها في المجال . لذلك كان التأويل و الاشتغال على اللغة و استغلال لحظات الصمت في النصّ ، تكتيكات برع فيها المتكلّمون

---

[1] شارل بلاّت ، **الجاحظ** ، ص 176

[2] الشهرستاني ، **الملل و النحل** ، ج 1 ، ص 85

، و خصوصا المعتزلة ، كي يمدوا في بساط فكرتهم . نحن نعتقد و نزعم أنّ الجاحظ خط لنفسه ، كما أسلفنا ، نهجا مغايرا في تجاوز هذا المأزق . الاعتراف بالاختلاف أوّلا ثم الربط بين المعابر ثانيا ، مع مراعاة الاختلاف و دواعيه و شروطه . تلك كانت من بين الأفكار الخلاّقة التي راهن عليها الجاحظ و استعملها كإستراتيجية في البناء و التأسيس فاستطاع أن يخط طريقا تعبّدت من بعده شرائعها و إن لم تكن بخطو أصحاب الكلام . فأولئك ما استطاعوا أن يملكوا القدرة حال الفعل و إن أوهموا بامتلاكها قبله ، فارتدوا أمام بريق الذهب حينا و أمام مطارق الواقع حينا آخر . الخطاب الفلسفي استطاع أن يبني قطاعات معرفيّة جديدة ، و أن 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 و البوصلة التي نستهدي ، كيف استطاع المرور من (الكلّي) إلى (الجزئي) من العالم الكبير إلى العالم الصغير من عالم الطبيعة و عالم 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 و المعبر الأضيق، لصعوبة بناء خطاب متساوق مع رغبات الذات و متطلّبات الواقع من جهة ، ومتصالح مع الخطاب الديني الرسمي من جهة أخرى .

فللدين و لابد سطوته و إلزامات يرفض التخلّي عنها أو المهادنة فيها بحكم التعالي والرغبة بإمساك الوجود حتّى لا يتيه في العدم . و قد مرّ معنا فيما أسلفنا عند الكلام عن النصّ و بناء الوجود ، كل تلك الاستراتيجيّات التي توخاها النصّ و اشتغل عليها في إحكام السيطرة على الواقع و على الفكر وما ينتجه . الدين متسامح و (لكنّه شديد العقاب) لكل من يتجرأ على أن تكون له تضادات و خروقات لتحصيناته و أسسه . فالمضاد و إن كان له الحق أن يكون له دين { لكم دينكم } فإنّه و لا بد كُفْر بكل الحقائق و تعدّي و تغطية لكلّ شروط استمرار الوجود . لذلك النصّ يستبق الصفة { قل يا أيّها الكافرون } – الكافرون ، 1 - قبل الاعتراف بالأحقيّة في امتلاك دين مغاير ،

كل هذا التحكّم و الإصرار جعل خطوات الانتقال و رحلات العبور من النصّ إلى الوجود لا بد و أن تتأسّس على شرط الخضوع و الانقياد 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 و حتّى الإيديولوجيّة السائدة في زمانه ، ما رأى الإصرار على نسبة الفعل للإنسان بتلك الصيغ التي يقولها المتكلّمون وبتلك السياسة التي تبنّتها المعتزلة و التي تقوم على العناد الطفولي و التحدّي السافر ، ممّا جلب عليهم الكثير من العنت، و كان 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 و السكينة و لا حتّى أبعد عنه شبح الاستبداد الاجتماعي

والسياسي. فكانت الخطى مرتبكة ، متردّدة و هي ترى فعلها نوعا من التحدّي لفعل الله ومعاندة له .
لذلك رأينا كيف اختار إنسان تلك الأزمان (و لا زلنا نفل !) ، الكسب على حقيقة شعور الحريّة ، بحثا عن الراحة و هربا من تحمّل المسؤولية ؛ مسؤوليّة الفعل ، والواقع ، والوجود عامة .
الجاحظ و قد كان الواقع همّه و الوجود مطلبه ، ما انتظر ذلك الحلّ ، و أعاد طرح السؤال و غيّر مواقع النظر . فالجلوس في عين الشمس أبدا أن يمنحك 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 إنبنى عليه الوجود و كافح النصّ القرآني طويلا من أجل تثبيته واقعا و فكرا . علم الكلام، كبقيّة العلوم التي انبثقت من النصّ ، رأى في التضاد و التقابل ، حقيقة كفيلة بأن تحقق معنى الوجود و تضمن حقيقته . فالتضاد ، بحسب الوهم ، يضبط معالم الأشياء و يقيم حدودا مانعة تحول دون التداخل أو الالتباس (فالأشياء بأضدادها تستبين) هكذا سرى الشعار بين النّاس، واقعا و فكرا . هي السياسة كم تغري و كم تخدع !

إنّ تغلغل (العقل السياسي) كممارسة تبحث عن فعل التسلّط و تؤسّس له ، داخل الخطاب الكلامي، مسألة معياريّة في فهم و قراءة الخطاب الكلامي . فالحضور الذي يمارسه السياسي في الكلام يتجاوز أن يكون " الذي يوجّه من خلف " [1]، و إنّما هو "علاقات ماديّة جمعيّة تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم ، علاقات من نوع العلاقات القبليّة العشائريّة و العلاقات الطائفيّة و العلاقات المذهبيّة و الحزبيّة الضيقة التي تستمد قوتها الماديّة الضاغطة القسريّة مما تقيمه من ترابطات بين النّاس تؤطّر ما يقوم بينهم ، بفعل تلك العلاقات نفسها ، من نعرة و تناصر أو فرقة و تنافر " [2] .
العقل السياسي تصنيفي بالأساس ، براغماتي في البدء و الختام ، إقصائي و لا بد . وهذا وإن كان لا يعيب الممارسة السياسيّة لحد ما ، إلاّ أنّه ينال الممارسة المعرفيّة في مقتل .
الخطاب المعرفي و قد دخل " المنطقة الرماديّة التي تتلاقى فيها و تتشابك وقائع السلطة ووقائع الخطاب "[3] ، خصوصا في المرحلة التي نخوض فيها ، أصبح الإثبات لا يتمّ لديه إلاّ عبر النفي ، والكمال لا يتحقق إلاّ بدفع النقص . لذلك عندما بدأ فعل الإنسان يبرز داخل المجتمع نُظر إليه كنوع من المخالفة و التحدّي للنصّ (مرتكب الكبيرة) ، وكأن لا فعل للإنسان إلاّ معاندة النصّ ! لذلك كان الإسراع في البحث عمّا يصدّه ويمنعه فكان الإله وقدرته جدار صد و ترهيب أوحى به السياسي و ارتضاه المتكلّم . لكن حتّى من أدركوا

---

[1] الجابري ، محمد عابد ، نقد العقل العربي 3 ، **العقل السياسي محدداته و تجلّياته** ، 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

زيف الوهم ، و أن الحقل لا يحرسه سوى ثوب تعبث به الريح ، ما استطاعوا أن يفهموا ممّا نسج الثوب و لا كيف تحرّكه الريح . و من أفضل من السياسي يخفي خيوط لعبته .
(العدل) تلك الكلمة البرّاقة لم تكن الحلّ و إن 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 و من المنظور الذي انطلق منه الجاحظ ، لم يكن العدل كمقولة كلاميّة وكأصل من أصول الكلام عند المعتزلة على وجه الخصوص ، ليمثّل الحلّ و مركب 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 و شيخه الجبّائي و التي على إثرها غادر الاعتزال نحو تأسيس مذهبه ، جد معلومة على ما قيل فيها ، و تبرز قصور مفهوم العدل أن يخترق إشكال الفعل .

الجاحظ ، من خلال قراءتنا ، تفطّن لهذا المأزق و تنبه كيف أنّ قضيّة الإنسان خاسرة بهكذا مرافعة . لذلك طالب بالتخلّي لعدم الاختصاص و بإعادة الأبحاث لإخلالات 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 }. و الوحي من لحظة تنزّله إلى آخر لفظة فيه ، كان خطاب طلب و توجيه للإنسان ، كي يقرأ آيات الوجود و من بعدها آيات الكتاب . أن يفعل في الوجود و يوقع خطاه ، لا أن يمنعه الخطو بتعلّة امتلاك الاقتدار.

كيف وقع التغاضي عن كل ذلك !

التحدي كان (التواصل / القراءة) و أن نتعلّم التعايش مع هذا الاختلاف الذي يحكمنا، فلكلّ خصائصه ؛ طبائع للوجود تسوس حركته فتسخّره للإنسان ، و طبائع للكتاب تحكم نظمه فتسمو به إلى مراتب الإعجاز ، و طبائع للإنسان ، ما أحوجنا أن نتعلّمها ونحترمها إن كنّا نريد أن نرافع عنه و أن ننتصر لقضيته ، لا أن نتاجر بها .

ذلك كان المدخل و تلك كانت توطئة المرافعة .

" دليل مستدّل " ، وظيفة تحت مسمّى خليفة ، و التشريف أُعطيه قبل تسلّم المهام . "دليل " خاضع و لابد لجملة الطبائع التي أحكم الله بها هذا الكون ، حتّى يكون الطريق إليه والآية عليه . " هذا فيهم طبع مركّب و جبلّة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه "[1]. وهو باعتباره " مستدلاّ " له الإرادة بقوّة العقل التي بها امتاز ، أن ينظر ويعتبر ويستبصر و يختار و يتحرّك . فالعقل هو" الآلة التي يقوى بها على عصيان طبائعه و مخالفة شهواته "[2].

[1] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ص 102
[2] الرسائل ، **حجج النبوّة** ، ج 3 ص 236

هكذا يتخلّص الجاحظ من العائق العقدي (الله في مقابلة الإنسان) الذي أربك الرؤية الكلاميّة لنظريّة الفعل في الثقافة الإسلامية ، و أطلق الإنسان من عقاله و حرّره 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 ، و لا شقيّا يتخفّى بمعصيته . و إنّما إنسانا يحسن أن يختار . الكلّ قد شغلوا أنفسهم و أربكوها 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 يبحث على انفراد ، من أجل غايات و افتراضات من صلب الموضوع . فهو " لم يكن أوّل من اهتم بالطبيعة ، و إنّما وجدت بذور هذه الفلسفة لدى اليونان ، وعرض لها كثيرون من معاصري الجاحظ من أمثال النّظّام و ثُمامة بن أشرس و بشر بن المعتمر ، غير أنّ الجاحظ قد بلغ بها نهاية أبعد . ففي حين قال هؤلاء المتكلّمون الإعتزاليّون بالطبع ليبيّنوا أن أفعال الإنسان من صنعه و ليست من صنع الله ، نجد الجاحظ يتخذ من الطبيعة غاية و ليست وسيلة ، فيجعلها موضوعا للدرس و التأمل في محاولة منه لسبر أغوارها و اكتشاف قوانينها " [2] . لا يمكن أن تكون وفيّا للطبيعة و أنت تتخذها مطيّة ، وهي لن تعطيك حقيقتها إذا لم تعطها كلّك . الطبيعة هي غير الإنسان و لا يمكن أن تستل منها كيانا قائم الذات إذا لم تعترف لها بالكيان . إن إلغاء الطبيعة واحتقار شأنها ، هو و لابد إخصاء لها ، أن يرتفع فوقها بناء أو أن ينبت منها كيان . الجاحظ في درسه للطبيعة كان يعي كل ذلك ، تعلّمه من القرآن و من أرسطو ومن تجارب الحياة و التقلّب بين الطرقات . هدم الطبيعة هو هدم للوجود كلّ الوجود و أول شيء هو الإنسان ، وثانيهما النصّ. لذلك حرص على رسم حدود الخطاب القرآني واكتشاف طبائعه المميّزة ، حفاظا عليه من العبث. وكل ذلك لن يتم إلاّ بتنقية الخطاب الكلامي وتخليصه من ثنائيّاته القاتلة .
الطبائع ، كما يؤمن بها الجاحظ ، تبني نظام الوجود ، كلّ الوجود و تحمي الاختلاف وتؤسسه في الفكر و المجتمع . و النص القرآني ذاته ، كما يحيل عليه الجاحظ في أكثر

[1] جوزيف فان أس ، **علم الكلام و المجتمع ف 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

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 و راض به بواسطة عقله " [1] .

هنا يلخّص الجاحظ كل حيثيّات القضيّة و يفصل فيها ، " الحريّة مشكلة تائهة " [2] وقضيّة خاسرة تتأسس على مقولة " هلاميّة فضفاضة مترامية الأطراف ضائعة الحدود " [3]

الجاحظ و هو يصدر عن كل تلك الرؤى و التصوّرات و المواقف التي أسلفنا ، و كأنّه يتنبّه لزيف وخديعة هذا المفهوم (الحريّة) . النصّ القرآني[4] ما اهتم باللفظة و لا اشتغل عليها. فالحريّة وظيفة وممارسة . فالعبد نقيض الحرّ ، ليس هو من لا يقدر على الفعل و إنّما 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 و الإرادة . فالفعل الإنساني الحقيقي و المعبّر عن ذاتيته هو ما كان باختياره .

إذن الحديث عن حريّة إنسانية و أنّها أساس العدل ، وهم ، و هو إقحام له في تضادٍ وتقابلٍ ليس يستقيم . لأن كل مطلوبه والمرتجى منه ، مستخلفًا و مستدلاً ، هو فعل الاختيار و الرضا و هما لا يتحققان إلا عن إرادة ذاتية تصدر عن الإنسان . لذلك يكرّر الجاحظ " و ليس للعبد كسب سوى الإرادة " [5] و شرط الإرادة الذاتيّة أن تكون عن علم و عن إعمال عقل " إذا انتفى السهو عن الفاعل و كان عالما بما يفعل فهو المريد على التحقيق " [6]

إذن تكمن الزحزحة المعرفيّة التي أحدثها الجاحظ بالانطلاق من مفهوم الطبع و الطبائع كركيزة أنطولوجيّة في بناء النسق المعرفي ، من التخلّص من وهم الحريّة كمعبّر عقدي واجتماعي عن ذاتيّة الإنسان و حقيقته ، هذا في المستوى الأوّل ، و في المستوى الثاني تمكّنه تلك الزحزحة من تأسيس المرتكز الذي يراه الأجدر و الأقدر لتثبيت حضور الإنسان في الوجود ، و هو مرتكز (الاختيار) .

لكن (اختيار) الجاحظ ليس مقولة كلاميّة و لا مزايدة سياسيّة ، و إنّما هو هذا الحضور الفاعل والمؤثّر للعقل البشري في حلقات الوجود المنتظمة ، لذلك هو يقول " و العادة القائمة و النسق الذي لا يُتخطّى و لا يغادر و النّظام الّذي لا ينقطع و لا يختلط في ذوي التمكين و الاستطاعة و في ذوي العقول و المعرفة ، أنّ أبدانهم متى أحسّت بأصناف المكروه و المحبوب وازنوا و قابلوا و عايروا [من المعيار] و ميّزوا بين أتم الخيرين

---

[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

[5] الشهرستاني ، **الملل النحل** ، ص 88

[6] الشهرستاني ، **الملل النحل** ، ص 88

وأنقص الشّرّين ووصلوا كل مضرة و منفعة في العاجل بكل مضرة و منفعة في الآجل [...] فيحملونها على خلاص الذهن كما يحمل الذهب على الكير " [1].

فالطبائع كما يفهمها الجاحظ و يؤسس 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 و الاختيار بينها و تهذيبها بالعقل مستعملا قدرته و إراداته كان حقيقة الفعل لديه و جوهره الإرادة " [2].

فيصل التفرقة عند الجاحظ و معيار التفاضل عنده ، هو العقل ، وهو الحجّة الثابتة في هذه القضية ، العقل كوظيفة طبعا . فالعقل هو الآلة التي تحقّق ما يسميه النصّ القرآني {على بصيرة } [3] لأنّه إذ ذاك يكون المريد ، " و كان عالما بما يفعل فهو المريد على التحقيق " [4] . الإجابة التي يقدّمها الجاحظ تعصمه من الوقوع في تناقض مع القدرة الإلهية بل هي إجابة في معنى المصادرة على القضيّة برمتها ، لأن " الاختيار لا يعبّر عن خلق الأفعال خاصة إذا تمّ بالطبع " [5] الذي هو من وضع الخالق .

ربط الفعل بالإرادة لا بالقدرة ، مخرج ذكي و نسق متين في بناء فكر يحترم شرط الاعتزال كفكرة لا كمذهب ، دون الوقوع في تعارض مع المفهوم الصارم الذي اعتمده الجاحظ لمقولة الطبائع ، كمحدّد أساسي و مرجع متحكّم في الوجود . فالطبائع هي ولابد إحالة على مفهوم النّظام أو الحكمة ، التي يتأسس عليها الوجود ، بل كلّ الفعل الإلهي باعتباره يمثّل مطلق القدرة و الكمال و العدل . و بالتالي فليس من الوارد العبث بها أو التطاول عليها ، فالطبائع نظام صارم في الوجود ، كلّ الوجود ، متحكّم فيه ، ضامن له كدليل عن الخالق وقدرته و حكمته .

و الإرادة كما يؤكّد عليها الجاحظ و يؤسّس لها ، تتجاوز أن تكون مجرّد حركة نفسيّة داخليّة ، و إنّما هي جماع ما قد يفرق في الإنسان من ملكات أهّلته أن يكون المستخلف والمستدلّ في الوجود و القارئ لآياته . الجاحظ لا يربكه أنّ الوجود صارم في بنائه ، و لا يخجله أن ليس للإنسان من الفعل إلاّ الإرادة ، لأنّها عنده حقيقة الفعل و جوهر تمثّله . فالخضوع للشرط الخارجي (طبائع الوجود) وللشرط الداخلي (طبائع الإنسان) ليس كما يُتوهّم ، يلغي حرية الإنسان في الاختيار و لا يسلبه القدرة ، إطلاقا . **فكلّما كانت الإرادة تُبنى و تُعلى بالعقل و يُشد أساسها بالعلم و التجربة ، كانت إرادة فاعلة حرة** .

وحتى هذه الآلة التي يمنحها الجاحظ كل هذا الحضور الفاعل و الدور المتميّز في تشكيل ذاتيّة الإنسان و الارتقاء به في سلّم الموجودات ، هي بدورها تخضع ، بل لنقل تحترم ، الشرط الطبيعي وتحترم الوجود في تراتبه . فهي منقسمة إلى مستويين من الوجود ؛ الوجود الأوّل و يسميه الجاحظ (عقل غريزي مطبوع) يولد مع الإنسان و هو

---

[1] الحيوان ، ج 2 ، ص 145

[2] الأبعاد ، ص 301

[3] قال تعالى (قل هذه سبيلي أدعوإلى الله على**بصيرة**انأ ومن اتبعني وسبحان الله وما انأ من المشركين) يوسف 108

[4] الملل و النحل ، ص 88

[5] حنفي ، حسن ، من العقيدة إلى الثورة ، ج 3 ص 13

أعدل قسمة بين النّاس ، والثاني (عقل مكتسب) يولد مع التجارب و المعارف ، أي من فعل الإنسان و نتيجة جهده المعرفي " و قد أجمعت الحكماء أنّ العقل المطبوع و الكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلاّ بمعاونة العقل المكتسب . و مثّلوا ذلك بالنّار والحطب والمصباح و الدّهن و ذلك أنّ العقل الغريزي آلة و المكتسب مادة " [1] . من البيّن أنّ الجاحظ يقصد بالحكماء فلاسفة اليونان و أرسطو على وجه الخصوص الذي يميّز بين عقلين اثنين أحدهما بالقوة و هو ما يسميه الجاحظ (عقل غريزي) و عقل بالفعل و هو ما يسميه الجاحظ (عقل مكتسب) فالإنسان عندما يترقى في وجوده من خلال المعارف و التجارب ، فإنّه يكتسب هذه الآلة أو لنقل يصبح قادرا و مؤهلا للتحكّم فيها وتوظيفها كي ينير المصباح . و لا ننسى أنّ جوهر المعرفة عند الجاحظ هي الوظيفة و الممارسة.

لكن الروعة التي ينهي بها الجاحظ بناءه و التي في تصوّرنا تثبت أنّ الجاحظ ما كان يوما متنكّرا لحريّة الإنسان ، و أنّ الذين اتهموه بالجبريّة ما قدروا أن يغوصوا في عمق تحليلاته و منطقاته التأسيسية . الروعة تكمن قلت ، في اعتباره الدرجة الثانية التي يبلغها الإنسان حيال ذاته ، من خلال الاشتغال عليها عقلا و تجربة ، " طبعا ثانيا " يضاهي الطبع الأول الغريزي إن لم يكن المتحكم فيه . " و فرق ما بين الطبع الأوّل وبين الاكتساب و العادة التي تصير طبعا ثانيا " [2]. فالإنسان ، هذا الكائن الخاضع لطبائع الوجود المتحكّمة في رغباته و شهواته ، بما وضعه الله فيها من غرائز وشهوات ، يستطيع و يقدر من خلال استعمال الآلة التي مكنه الله منها و فضّله من خلالها عن العالمين ، أن يكابد و أن يهذّب كل تلك الغرائز و الشهوات ، و أن يثبّت كلّ تلك الشيم المحمودة حتى تصير عادة و سلوكا مستقرا بما تمنحه المعرفة و الدربة من سيطرة على ذاته . فإذا ما أصبحت كذلك (عادة) صار له " طبع ثان " هو من اختياره و من كسبه، يعدل الأوّل في أنّه يصبح أساس فعله (عند الجاحظ كل شيء يجب أن يحيل على أساس منه يصدر و به ينتظم ، لا تسيب و عبث و لا فوضى) ، غير أنّ هذا الطبع الثاني يمتاز عن الأوّل أنّه من كسبه و عن إرادته الحرّة .

---

[1] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ص 96

[2] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ص 97

المطلب الثالث : من الغريزة إلى الاكتساب

الإصلاح عنوان بارز صاحبنا طيلة النظر و البحث في نظريّة الطبائع لدى الجاحظ ، سواء تعلّق الأمر بالخطاب و طرق الفهم و الإفهام ، أو بمكانة الإنسان في هذا الوجود ، عبدا يختار أو سيّدا عاجزا . الجاحظ منذ خطواته الأولى و هو يتتبّع ما احتقره النظّار من المواضيع و ما ترفعوا عنه من أصناف النّاس و أحوال عيشهم ، كان يسير وفق رؤية واضحة و غاية معلومة هي بالأساس " تدبير النّاس و معاملاتهم " . البعد الإنساني جدّ بارز في جلّ ما يكتب و يصف ، هذه مسلّمة ، أصبحت عندنا غير ذات احتياج لأي تدليل آخر ، فالجاحظ لم يكن مجرّد (موظف حكومي) يرفع التقرير و يصف الأوضاع بكل حياد وشفافيّة ، و إن حاول البعض تصويره كذلك ، لكلّ تلك المشاعر الصادقة والصور الناطقة و الهواجس المتّقدة التي كنا نجدها بين الكلمات و في ثنايا السطور . الحياد والتجرّد هذا مع الأفاعي و القرود، أمّا مع بني الإنسان فالجاحظ يعترف أنه " يبحث في دواعي القلوب" ، قلوب بني البشر كيف تُستمال و كيف تأنس وكيف تسكن ، هو يريد أن يقودها نحو الشيم المحمودة .

طبائع الجاحظ متحكّمة في الوجود و في النصّ ، لا جدال في كل ذلك، و هما لا يبلغان الكمال إلاّ بذلك ، قانون يراه الجاحظ ملزم . لكن عندما ندخل عالم هذا المستدلّ صاحب الامتياز عن الكل ، فإنّه كما أُعطي حق المعصية في جنة السماء ، فهو في هته الأرض يقدر بعقله أن ينحت لذاته طبعا ثان ، و شتان " بين الطبع الأوّل و بين الاكتساب و العادة التي تصير طبعا ثانيا " [1] . فالطبائع الأولى " التي ركّب عليها الخلق و فطرت عليها البرايا كلّهم ، فهم فيها مستوون و إلى وجودها في أنفسهم مضطرون وفي المعرفة بما

[1] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ، ص 97

يتولّد عنها متفقون " [1] لأنّها " طبع مركّب و جبلّة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه ، موجود في الإنس و الحيوان " [2] ، في حين أن الطبع الثاني هو من "اكتساب الإنسان " ومن ثمرة استعماله لتلك الآلة التي ميزه بها المولى عز وجل (العقل) ، هنا يتفاوت الخلق و لا يكون " الكمال إلاّ بمعاونة العقل المكتسب " [3] .

من أجل كل ذلك فالوصف و التبيين و معرفة الأسباب هو من أجل " حتّى و كيف " . فإذا كان الصحب و الخصوم قد نذروا أنفسهم أن يحفظوا على الإله تعاليه وما به يكون كماله ، فالجاحظ يريد من وراء الكلام و بالكلام أن يبلغ " تدبير النّاس و معاملتهم " ، لأنّه { ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا } – الإسراء 72 – . الجاحظ يقولها بعبارة أخرى و بنبرة جريئة بمقياس تلك اللحظة " كلّ أمر لم يصح في معاملات الدنيا لم يصح في الدين " [4]. فإدراك " الأخلاق المحمودة و المذمومة " و الأخذ بأيديهم من أجل فضائلهم ليس يستقيم إلاّ إذا كان على ما استقر من المعرفة .

على خطى الأنبياء قال إنّه يسير ، لا إدعاء نبوّة و لا كهانة و إنّما بصيرة نافذة في وصايا الأنباء التي هي " بيّنة الأسباب ، مكشوفة العلل ، مضروبة معها الأمثال " [5]. للتغيير شروط و أسباب ، ومن أفضل من الأنبياء يتعلّم منهم المرء فنّ الإصلاح و الأخذ 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 ، و صفات حسنة لم يكشفوا أسبابها و أمورا محمودة لم يدلّوا على أصولها " [6] . تدبير شأن الإنسان ليس رواية تنقل ولا آثار تتبع ولا، قبل ذلك ، كما أوهم المتكلّمون ، مصطلحات و مفاهيم رنّانة ، و إنّما التدبير والإصلاح "استنباط " ، هذا ما يقوله الجاحظ حرفيا " ولم يبلغوا فضيلة من استنبط " [7] . استنباط " الطبائع التي ركّب عليها الخلق " [8] .

هو (نظام الأشياء) تبنيه الطبائع كشرط لما بعدها ، و ما 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 بلاّت ، الذي عاش همّ واقعه (الإنسان و الفكرة) ، وما اكتفى بالتوجّع وإنما استلّ من كساء النظّار و المجادلين خيوطا متينة لينسج للناس المحرومين خيمة تحميهم و تأخذ بأيديهم نحو " الشيم المحمودة " .

---

[1] ن م ، ن ص
[2] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ، ص 102
[3] ن م ، ص 95
[4] ن م ،ج 1 ، ص 99
[5] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ، ص 97
[6] ن م ، ص 96
[7] الرسائل ، **المعاش و المعاد**، ج 1، ص 96
[8] ن م ، ص 97

الكلام مع الجاحظ و بين يديه ما عاد ترف الخاصة ولا أرق العامة ، " منهج الخصام " كما يسميه أبو يعرب المرزوقي ، و إنّما هو وسيلة بين يد الساسة كي يحسنوا سياسة رعاياهم " فألفت لك كتابي هذا إليك ، و أنا واصف لك فيه الطبائع التي ركّب عليها الخلق و فطرت عليها البرايا كلهم [...] ثم مبيّن لك كيف تفترق بهم الحالات و تفاوت بهم المنازل ، وما العلل التي يوجب بعضها بعضا و ما الشيء الذي يكون سببا لغيره [...] وفرق ما بين الطبع الأول و بين 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] .

و الكلام عنده أيضا مبثوث للكلّ ، يطيب به العيش و تنعم 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 و ثمرة كل هذا التأسيس الذي بناه يتجلّى في هذا الخطاب الإصلاحي الذي ينهي به مشروعه التنويري . فطبائع الحيوان و طبائع الخطاب و طبائع الإنسان ، هي ليست من أجل بناء التسليم و الاستسلام في الوجود و عند الإنسان ، بل هي من أجل التجاوز والإحالة على الطبع الثاني ، المكتسب و الذي هو المطمح و المرتجى . ثورة الجاحظ لا تبحث عن التسيّب و أن يُلقى الوجود في العدم ، أبدا ، إنّما هي ثورة تأخذ الإنسان من حالة الخضوع و القهر و الخوف و المهانة إلى حالة السيادة والانضباط والالتزام والمسؤولية حيال النفس و المجتمع و الوجود . الجاحظ بعد أن يبصّر الإنسان بحدود فعله و شروط وجوده ، يعلّمه كيف يغادر حالة الغريزة و الفطرة إلى مراتع الوعي والإدراك بحقيقته ككائن مستطيع يملك إرادة فعله و لن يبلغ تلك الدرجة " حتّى يكون عقله غامرا لعلمه و علمه غالبا لطبعه " [2] .

و لعلّ رسالة " المعاش و المعاد " 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 و المعاش في الأدب و تدبير الناس و معاملاتهم ، كتب بها إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد) تقف شاهدة على عمق و أهميّة البعد الإصلاحي لديه ، خصوصا و أنّه كتبها في الفترة الأخيرة من عمره ، حيث أنّ ما أجراه المحققون من أبحاث ترجّح " أن الرسالة كتبها الجاحظ إلى أبي الوليد محمد بن أبي دؤاد "[3] 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 و يشاكس به الصحب و الأغيار ، وإنما

---

[1] ن م ، ص 97

[2] **الرسائل** ، ج 1 ، ص 238

[3] الرسائل ، **المعاش و المعاد** ، ج 1 ، ص 89

هو خطاب إصلاحي يتقصّد به الساسة ومن بيدهم مقاليد الأمور من أجل " تدبير الناس و معاملاتهم " ، وهو كلام " مستنبط " يتأسس على العلل و الأسباب ، " يوصل إلى مباشرة اليقين فيها ، و ينتهي إلى غاية الاستبصار منها " [1]، كاشفا النقاب عن مكامن الخطإ والصواب في النفس البشريّة ، راسما طريق العلاج للإنسان عبر التأسيس والتأصيل لكلامه من خلال نظريّة الطبائع .

تلك هيّ النظرية التي يستلّها الجاحظ من الحكماء و محترفي دقيق الكلام و جليله ليلقي بها بساطا ممهّدا بين يدي الساسة ، يطيب السير عليه .

فإن كانت الطبائع الأولى هي منطلقات الشخصيّة و محدداتها ، فإنّ للاكتساب ، بما هو إرادة واختيار ، مساحة معتبرة " لتدبير " هذا المعطى الرباني / الكوني . فالإنسان مسؤول عن أخلاقه و شيمه كي تكون محمودة ، تمشيا و انسياقا مع مقاصد الشارع وحسن تدبيره

ماذا يحتاج الإنسان ؟ سؤال غاية في البساطة . لكن ، فيما نعلم ، ما تنبّه له أحد من المتكلّمين . فالكل كان مشغولا و منهمكا 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 و أن يعرف ربّه ، على حقيقته ، طبعا كما يرسمها له أصحاب الكلام و حرّاس العقيدة !

الإنسان لم يكن له وجود مستقلّ ، و لا احتياجات . حتّى الفعل ، و لا نقول الحرّيّة ، الذي مُنحه من قبل المعتزلة ، لم يكن إلاّ من أجل حماية العدل الإلهي ، و أن يكون مستحقا للعقاب ..... نعم و للجزاء .

الجاحظ تنبّه للسؤال ، و جعله ضمن برنامجه الإصلاحي ." و أنا أزعم أنّ الناس يحتاجون بَدِيًّا [أي بدءا] إلى طبيعة ثمّ إلى معرفة ، ثمّ إلى إنصاف "[2] . الإنسان مجموعة من الغرائز و الطبائع التي فطره المولى عزّ و جلّ عليها . حقيقة مقررة يقولها الجاحظ ، ويجب على الإنسان أن يعلمها و يعلم مدى ثباتها في نفسه و قوتها . وإنكار كلّ ذلك أو التقليل من شأنه ، لا يهب للإنسان الحريّة و لا القدرة ، إلاّ بعض الوهم والغموض . الجاحظ يؤكد في أكثر من موضع أنّ " مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطباع" [3]. فالغرائز ليست بالأمر الهيّن ، و لا هي عوارض تسهل قيادتها و التحكّم فيها . تلك مسألة كثيرا ما عاد إليها الجاحظ و أكد عليها ، ولكنّه مع كلّ ذلك التأكيد والجزم هو لا يدعو الإنسان إلى الاستسلام و الانهزام أمام هذه (الأقدار) بل يبصّره و يرشده إلى ما به يستطيع " مكابدة الطبائع " [4] .

---

[1] الرسائل ، **المعاش و المعاد**، ج 1 ، ص 97

[2] **الحيوان** ، ج 4 ، ص 207

[3] الرسائل ، ج 1 ، ص 144

[4] ن م ، ج 1 ، ص 141

العقل و المعرفة هما ميزتا الإنسان بين الكائنات بهما يكون ترقّيه و مغالبة طباعه ، وطريق ذلك أن يكون "عقله غامرا لعلمه ، وعلمه غالبا لطبعه ، و حتّى يكون عالما بما ترك ، و عارفا بما أخذ " [1] . ذلك هو الطريق الذي يرسمه الجاحظ للإنسان كي يقوده للخروج من حالة الغريزة و الفطرة اللاواعية ، التي يشترك فيها مع بقية الكائنات الحيّة ، إلى حالة الإدراك و الوعي بخياراته و فعله ، و ذلك ما يسميّه الجاحظ " الإنصاف " الذي يحتاجه الإنسان إلى جانب إقراره و اعترافه بما ركّب فيه من طبيعة ، و " مكابدتها" بالمعرفة .

وحقيقة الإنصاف كما يوضحها الجاحظ " ألاّ يعطي نفسه فوق حقها ، و ألاّ يضعها دون مكانها ، و أن يتحفّظ من شيئين ، فإنّ نجاته لا تتمّ إلاّ بالتحفّظ منهما ؛ أحدهما تهمة الإلف ، و الآخر تهمة السابق إلى القلب " [2] .

هنا بالتحديد يفكّك الجاحظ آلية اشتغال الطبع و تحكّمه في الإنسان و يكشف 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 و محط رحاله ، ومنتهى سعيه . الطبع مهما كانت سطوته في الوجود عامة و على الإنسان خاصة ، فإن الإنسان يقدر ، متى كان " عقله غامرا لعلمه " ، أن يسوس نفسه و أن لا ينقاد إلى "إلفه" و أن لا تكون خطواته و خياراته ، و الأهم إرادته ، تتبع " السابق إلى قلبه " . و كلّ تلك المكابدة و الاشتغال على الذات ، بلغتنا المعاصرة ، هي التي تمكّنه من أن يكون له طبع ثان هو من اختاره وارتضاه لنفسه .

الجاحظ لا يكتفي بالنظري و الدقيق من القول و إنّما يبني نظريّة متكاملة في الإصلاح وطرق الإمساك بزمام الذات البشريّة ، لا عبر خطاب كلامي يزايد في مسألة الحريّة ، وإنّما عبر خطاب يجمع بين الانتروبولوجي و السوسيولوجي و البسيكولوجي في كساء من جليل القول ، دقيقه ليس يربكه . هو عمق الذات يطلب ، في بعديها الفردي والاجتماعي ، ليخط خطابا تحريريا يقود الإنسان إلى الانعتاق من حالة الاستسلام للغرائز و الأخلاق المذمومة نحو اكتساب طبيعة ثانية من صنع عقله و معارفه تقوده نحو الشيم المحمودة .

فهل استطاع الجاحظ بطبائعه أن يفعل ذلك ؟

هل استطاع أن يمنح الإنسان الحريّة بعد أن بيّن له خديعة الفعل ؟

و هل قدر أن يحفظ على النصّ المهابة و الوقار ؟

و أن يضمن للطبيعة تعاليها و النّظام ؟

---

[1] ن م ، ج 1 ، ص 238

[2] الحيوان ، ج 4 ، 207

دون كثير كلام ، أعتقد أن الرجل قد فعل ، و قد استطاع أن يغادر غاباته و الأحراش وأن يقطع كل تلك الحارات المظلمة المخيفة ليخرج على الإنسان بخطاب (الإصلاح). خطاب جليل بمقاصده وأهدافه ، و دقيق بمعانيه و مناهجه .

الخـــــــــــاتـــــمة

ما بعد الجاحظ

ما بعد الطبيعة

ما بعد الكلام

الخاتمة

ماذا يمكن أن نفيد فكرنا المعاصر ببعث الجاحظ ؟
و كيف يمكن أن نسهم في تطوير واقعنا بمجرّد الاعتراف بالطبيعة ؟
و هل يكفي الكلام أن يلبس " الجديد " حتّى يُرى هلال العيد ؟
أسئلة طرحناها في بداية رحلتنا ، من واجب البحث و قد أدرك خاتمته أن يكون على الأقل قد استطاع أن يفكّك جملة الإشكاليات التي تحيل عليها . وأن يدفع نحو أسئلة أخرى و يطرق أبوابا ربما ألهمتنا و حرّكت دواعي النفوس نحو مراجعات ، نحن أبناء المعاهد الشرعيّة في أمس الحاجة إليها . حتّى نرفع عنّا التحجير ، وأن نتصرّف في أرزاقنا بعين الحكمة و بصيرة المقتدر . و أن نكف عن التظلّم و أن 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 و البنايات الآخذة في الارتفاع بما يسمح باستشراف المآلات التي تقود إليها و الأهداف المنتظرة منها . لكن قبل الحديث عن (الكلام الجديد) ، لنجمع كلّ الأضابير التي نشرناها عن الطبيعة و عن طبائع الجاحظ ، كي نؤسس على ما قلنا في البحث ، ما تسمّيه مقاييس كتابة البحوث ، التوصيات و المقترحات .

أمّا الجاحظ

و قد استبان فيه القول ؛ فقصة فكر في سياق تحوّلاته و تطوّره أشبه أن يكون تلك الحلقة المفقودة . البعض قد رآه الحلقة و المعبر بين المعتزلة والأشاعرة [1] و البعض الآخر اعترف له ببعض الدور في انتقال الكلام نحو الفلسفة [2] ، وإن كنّا نرى له كبير دور .

---

[1] بن ميلاد ، محجوب ، **الفكر الإسلامي بين الأمس و اليوم (شؤون دارنا العقليّة)** ، الشركة القوميّة للنشر و التوزيع ، تونس ، ط 2 ، 1961

2عزّام ، محفوظ ، **في الفلسفة الطبيعية للجاحظ** ، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع ، ط 1 1995

وهناك حتّى من قرأ طبائع العمران لدى ابن خلدون على ضوء طبائع الجاحظ [1]، و قد أحسن التلميح و الإشارة . طبعا لن نتحدث عن الأدباء ونقّادهم، فهم من سرق حلقة الباب ، وجعلها تميمة يستسقون بها الغمام .

فأنت تشعر و أنت تلاحق هذا الشيخ الساخر أنّه يحاول أن يقودك و يدفع بخطوك نحو زوايا غير مبصرة و مواقف غير معلنة ، إنّه يربكك عمدا و يستفزّك قصدا حتّى تنظر مليّا بين الخطى ، أنّ هناك مأزقا تشعر أنّ الرجل يستشعره، و خطبا هو يتوقعه ويحذره . إنّ تململ خطاب الجاحظ واتساع أفق التصور عنده ، ليس هو مجرّد زخم في المعرفة وموسوعيّة في المنهج ، و إنما هو يعالج الكلمات ويعيد الصياغات من أجل صورة مستحدثة و كرة مستأنفة للخطاب ، الواقع في شراك الرغبة وإحراجات السطوة .

الاعتزال و هو يغادر حركيّة " الموقف " نحو صنميّة " المذهب " ويتخلّى عن مسؤولية المعارضة من أجل دعة السلطة ، يبدأ في فقدان سنائه و حتى شعبيته .

كذلك العقل يغدو عقالا بمجرد أن يرى أنّ له الحقّ و الواجب أن يقود النّاس قصرا نحو الضياء . وأن يزعم أنّ التنوير و عقلنة المجتمع والحياة برمتها أولى أولويات العقل[2] .

الجاحظ ، كما رأينا ، هنا كان توقّفه بالأساس و على هذه الصخرة إنما أوقد شموعها وبارك هديه . فليس يملك الإنسان مهما أوتي من رجاحة العقل و ضياء البصيرة أن يحتكر لنفسه مسؤولية الإصلاح و وظيفة الأنبياء ، و هو 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 و الواقع ، ولمّا تدرك بعد كل قوانينه و طبائعه ، 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 و التجاوز للارتباك الذي أصبح الكلام يعيشه . فالخطاب الديني المتواجه الآن بشدة مع الخطاب الفلسفي الوافد ، يجد نفسه و لابد 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 و مواقف عقائديّة ، أن يعيد للقول استقامته عبر التلاعب بالفواصل والنقاط وتراكيب الجمل . إنه الأديب المتمرّس بالكلم يمتطي صهوة البلاغة و أجاود القول ، من أجل البحث عن متنفّس للبيت يدفع به ما المّ بالمكان و سكّانه من اختناق وارتباك . فالمعتزلة، و هو سليلهم و في 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 يعيد للبيت ترتيبه وللأشياء رونقها و للأعداء بغتة ، بما يناور . فإذا الأصحاب يسبقون الأعداء في الهجمة ، وإذا الأعداء بما أدركوا ، و قليل ما هم ، يعلنون

---

[1] الخولي ، **يمنى طريف الخولي ، الطبيعيّات في علم الكلام**

[2] العروي ، عبد الله ، **مفهوم العقل** ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 3 ، 2001

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 و هي مشهّرة . ويتساقط حوله الأصحاب و يُقذف بهم في نيران الحقد والانتقام و لا يملك له الأعداء غير بعض التحقير الذي لا يفتأ أن يصبح اعترافا بالجميل . فالرجل طبيب قد وقف على الداء و أسبابه و امتلك من الأدواء ما يقدر أن يُخضع الكلّ لسلطانه ، و قد أدركوا حاجتهم إليه . لذلك هو لا يخجل أن يفضح حتى الأصحاب و يجعل منهم طُرف المجالس . و الفكرة ليس يخدعه منها الرونق و حسن المظهر ، حتى يدرك أغوار منتهاها ، فإذا القول منه بعكس الظاهر و الضدّ بضدّه يقال، نوع من الخداع والتلاعب أتقنه الشيخ حتّى أصبح به يباهي .

و لكن برغم كل ذلك نرى أنّ الرجل كيفما عاش ، و بما انشغل ، قد كان يكابد نوعا من الأزمة بدأت أمواجها ترتفع وصخبها يُسمع ، و قد نذر نفسه أن يكون الطبيب والحكيم الذي يدرك العلل و الأسباب ويحكي المخارج والأدواء ، و كلّ ذلك في غير تكلّف و لا كبير ادعاء ، مخابره مجالس الظرفاء والشواذ ، وعيّناته اللصوص و القيان . و ليس هو يخجل أن تكون الدواب شواهده و الآيات ، بها يستدل على الأحكام .

الأزمة كما نفهمها ، وعي الذات بوجودها وحركتها أن تعيش في غير الأثواب التي ما نسجتها أيديها ، و أي 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 ، و العقل بما ارتفع بناؤه تطاول على خالقه حتى طغى و تجبّر كشأن الشباب في زمان سطوته متكبّر محتقر لكل ما عداه . هكذا أصبحت المعتزلة و قد 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 و إن أورد المهالك ، و تريد أن تجعل من الإنسان في سلطته و فعله 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 .

و ما أبدعه الجاحظ و هو يكشف كل ذلك الزيف و كل ذلك النفاق الذي غرق فيه الخطاب الكلامي ، عندما أصبح يتكلّم باسم الحقيقة ويدّعي امتلاك موازينها و معرفة أقدارها . وذاك لعمري من بداهة الأشياء و من مستلزمات المنشأ . فالخطاب الكلامي ، كما وقع توظيفه في الثقافة الإسلامية ، كان غربة الإنسان الذي ابتعثه هذا الدين منقذا لذاته من كل أصنامها ومنقذا للإله من كل شركائه الذين أفتكوا مكانته و الوظائف .

---

[1] الاسفراييني ، أبي المظفّر : **التبصير في الدين و التمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة،**

المعتزلة ، و أهل الكلام عامة ارتضوا الوظيفة و استحق الكثير منهم أن يكون المبرّز والإمام ، وإن كان الشهيد هو الإنسان و من قبله الإله الذي كف أن يكون القبلة بعد أن بنى الساسة دونه القباب . حتّى المساجد ما عادت أسقفها إلى السماء مشرّعة ، و الكتاب 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 خان و خرج . الخطاب الكلامي كان يدرك كل ما وقع و حلّ ، غير أنه اختار أن يكون في صف المنتصر ، فالعلم ما عاد لحرمته باب و أبو ذر كان آخر استشهاد على نصّ ما عادت تشغله اليوم غير الغنائم و كيف ينبغي أن تفض الأبكار. هي الدنيا ، لها في النّاس سطوة وعلى الآيات إدلال ، و هو 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 و الخاصة و خاصة الخاصة ، إلى طرحه و الاشتغال 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 و يحسن سلوكاته ، فيجعلها ، وفق العقل و المصلحة تصدر ؟ كيف يتعلّم أن يستحضر القصد والإرادة و هو يفعل و يختار ؟ كيف يستطيع المتكلّم أن يبني خطابا صادقا مع ذاته ومع واقعه ، خطابا لا يخادع و لا يجامل ، كيف يكون(المتكلّم) نصير الإنسان ، ذاك الإنسان المهمّش و المحتقر ، لا ذاك الجالس على سدّة الحكم؟

الجاحظ كتب للساسة و رجالاتهم ، و تقرّب منهم و أهداهم كتبه [1]، كي يضمن عيشا كريما . نعم هو فعل ذلك ، و لكن عندما نمعن النظر في الخطاب و في الأسئلة الحارقة التي طرحها الجاحظ ، و كيف 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 و أُبعدوا على هامش المجتمع و لم يُعترف لهم بالحق ولا بالحضور إلاّ في أبواب الحدود و التعزير!

ذلك هو المجتمع ، حقيقة المجتمع الواجب على الراعي أن يفهمه وأن يتعلّم الإنصات إلى رغباته واحتياجاته " وأنا أزعم أنّ الناس يحتاجون"[2] ، و أن يحترم طبائعه إن كان يريد أنّ يعدّل منها و يصلحها . الجاحظ أراد كلّ ذلك ، و كرّس له حياته و أفرغ في سبيله مداد أقلامه .

---

[1] " من المعروف أنّ الجاحظ أهدى كتاب البيان و التبيين إلى القاضي أحمد بن أبي دواد (160 – 240 هـ) ، كما أهدى من قبله كتاب الحيوان إلى الوزير محمدبن عبد الملك بن الزيات المتوفى سنة 233 هـ ، و كتاب الزرع و النخل إلى الكاتب إبراهيم بن العبّاس الصولي المتوفى سنة 243 هـ ، و أنّ كلاّ أعطاه خمسة آلاف دينار " ، (البيان و التبين ، ج 1 ، ص 15)

[2] **الحيوان** ، ج 4 ، ص 207

في الوجود إمكانيّات و في الإنسان استعدادات ، الواجب أن نعترف بها و أن 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 ؟ و هل أنّ الله يصدر أوامره في كلّ حين أم أنّه قد وضع في الطبيعة و الوجود كلّ إمكانيّاته و كلّ حركته ...؟
كلّ هذه المسائل ، الجاحظ بتلك العبارة السلسة و الملْحة المستطرفة ، يتجاوزها و لا يلقي لها بالا ، خصوصا عندما يكون متوجها بالخطاب إلى عامة النّاس ، و كانوا مقصده الأوّل ، أو إلى خاصة الخاصة ، و كانوا طريقه إلى إصلاح الناس و المجتمع .
روعة الجاحظ التي أردنا أن نقف عندها و أن نستلهم روحها و بريقها تكمن في ذلك التنبه إلى ما وراء الأجمة . الجاحظ الذي كان يحسن الإنصات ، يبدو وكأنّه قد فاق زرقاء اليمامة في رؤية الأعداء المتخفين . و هو لم يكتف بالتحذير و التخويف ، و إنّما بيّن الأدواء و شرح الأسباب و لم يدّخر وسيلة و لا جهدا كي يدلل على العلّة و أسبابها، ثمّ وصف الدواء .
روعة الجاحظ أنّه قد نذر حياته كيف يفهم ما يدور حوله من أقوال و أفعال . حتّى أفعال الحيوان أراد أن يفهمها . الجاحظ برغم تلك العيون المشوّهة ، استطاع أن يبصر الزيف كيف بنى له في الأوطان أسواقا و في النفوس أوتادا ، فارتحل متخفّفا من الأهل و المتاع يسترق النظر في الدواب والإنسان يبحث عن الفعل و الترك و الخديعة و المكر كيف تنشأ في كل الكائنات ، همّ وشغل رآه البعض ترفا و قلة عقلا و نراه منتهى الإدراك . الجاحظ ما هكذا اختار الحيوان مطيّة لكلامه و ارتضى صحبة اللصوص و القيان ، إلاّ ليعلم من أين ينقدح الشرر و كيف السبيل أن لا يبخل الجواد بالخبز . خطاب مربك أحسن أن يتستّر فلا تفضحه الغمزات و التشهيرات ، جهلا بالمقصد حينا و خوفا من شهرة أطبقت الآفاق .
ذلك هو الجاحظ و ذاك اختياره ، أن يقول الكلام أدبا و النقد تهكّما والمعارضة مزحة ، فاستطاع ألاّ يكون مع صاحب التنور و أن لا يُحرم موائد الصحاب ، و أن ترده أبواب الساسة بالعطايا خوفا وطمعا . فالجاحظ ، و قد خبر الطبيعة و كلّ موجوداتها ، قد أحسن التفطّن لصوتها الخفي , و لأنهارها المنسابة بين جذور الأشجار متخفيّة عن الأنظار . لذلك كان هو النموذج و الفتى الذي تتبعنا خطاه حتّى دلّنا على الكهف ، وأرشدنا أين اختفى فصيل ناقة صالح . الجاحظ (عالم طبيعية) ، جينة أهّلته كي يحسن تتبّع خطى من سبقوه و عاصروه ، ممن كان قولهم يخفى على النّاس ، و لا يرى فيه القوم غير الكفر و الزندقة و الجحود . فهو و قد أتقن فنّ الإنصات و الصبر على مجالسة الشواذ من الناس ، استطاع أن يرى في القول (بالطبائع) العود الذي يصلح أن يكون وتد الخيمة ، فلا تعبث بها رياح الأقدار و صولة الأهواء . و لأنّه عالم طبيعة ، خبر الثعابين و القرود ، و لأنّه كذلك (صحفي ساخر) ينقل كلّ صباح ما يرصده عن السكارى و اللصوص و القيان ، و لأنّه 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 .
و أن يقيم بالطبائع " أعيان " الدليل فلا ينكره الملحد .
و أن يعلّم الإنسان أنّ صدق فعله في إرادته و اختياره .
كما استطاع أن يجعل من الطبائع عصا الراعي بها يصلح شيم العباد.
حقول كثيرة ، كما رأينا ، ألقى فيها الجاحظ بذوره (الطبائع) ، و ما توقف و ما انتظر ، متدثرا بكتبه مر في غفلة عن الكلّ . تاركا للرياح و الأطيار أن تنقل بذوره إلى حيث تأخذها الأقدار .

أمّا الطبيعة

هاهي اليوم تعود لغز الإنسان فكلّما " صارت معارفنا أكثر و أكثر بدا أنّ ما نفهمه أقل وأقل " [1] ، فبعد أن صيّرها أعدادا و معادلات لا تحتاج وجود الإله حتّى افتراضا . وخطّها طولا و عرضا بخيوط ، تماما ككرة يعبث بها الأطفال . هي اليوم ، كما بالأمس القريب ، تعاود العصيان و تمارس التخويف و الترهيب . و كما الماء تماما تنساب من بين الأصابع و تأخذ 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 و الفلاسفة .
" الكلمات تخذلنا " [2] و تتبرأ من كلّ ما حملّناها إيّاه من سلطة وجبروت ، ما أسرع ما نسينا أنّها مجرّد (أسماء) لا تهب ملكا و 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 و لماذا صوت الرعد مخيف ، يريد من فهمه أن يتحرّر من خوفه وعجزه و أن يحتال للربح الوفير . طاليس كان من أوائل من

[1] أومنيس ، رولان ، فلسفة الكوانتم ، ترجمة أحمد فؤاد باشا و يمنى طريف الخولي ، عالم المعرفة 350 ، أفريل 2008 ، الكويت ، ص 119
[2] ن م ، ص 121
[3] بيوري ، جون ، حريّة الفكر ، ص 137

وظفوا العلم و الفهم 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 و أن يخضعه لسلطانه و مشيئته .

مجرّد كلمات ، هكذا تخبرنا الطبيعة اليوم ، أنّ معارفنا كانت . حتّى أولئك الذين رأوا السلامة في تمام الخضوع للطبيعة و الاستسلام لها لم ينالوا منها غير " المظهر المخاتل للأشياء " [1]. كل تلك الفلسفات الحديثة والتي أترفت عقلا و علما و التي أعلنت توبتها وسجدت بين يدي الطبيعة و قدّمت كلّ القرابين ، و استطاعت أن تبني صروحا من المجد شاهقة ، لطالما تباهينا بها . كيف سيكون حالها اليوم حيال معبودها وهي ترى كل تلك الأكوان و الصروح 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 و التعقّل و التموضع والعليّة " [2] هي مجرّد كلمات تعلّمناها ، فرحنا نباهي بها ونسينا أنّها فقط بعض أسماء نلنا بها سجود الملائكة و عداوة إبليس ، لكن أبدا ما استطعنا بها أن نعرف سر الشجرة . فالأسماء لا تمسك الأشياء ، فقط هي تدلّ و تشير إلى ما نراه .

إذن الطبيعة تعود اليوم و في كل حين بكرا ، تستفزّ رجولتنا و تغازل كلماتنا ، لأنّها أقسمت ، قسما من ربّها تعلّمته ، أن تهب نفسها لكل من يحسن فن النطق بالأسماء . فليس لنا حلّ إذا أردنا أن لا ينقطع نسلنا ، إلاّ أن نحسن الكلام .

أمّا الكلام

طبعا ليس في نيّتنا أن نلبس جبّة المورّخ فنرتحل في الكلام بين قديمه و جديده ، فبحثنا قد بلغ منتهاه و نخاف إن تمادينا أن نخرج به عن حدّه و مقصده . هذا مع أنّ بحثنا قد أشرف باستطراداته و مباحثه على بعض مسائل تهمّ تاريخيّة العلم و تطوّراته .

[1] أومنيس ، رولان ، فلسفة الكوانتم ، ص 119

[2] ن م ، ص 121

فقط ، و نحن نسجّل لبحثنا استبصاراته و ما يرتجيه من آفاق القول ، من المفيد أن نمدّ جسورا تصله بما هو كائن اليوم بعد أن أوغل فيما كان . و لسنا نطمح من وراء ذلك قراءة نقديّة لبعض توجّهات (الكلام الجديد) . و إنّما 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 بـــ (الكلام الجديد) " [1] نوعا من القراءة التوصيفيّة لعموم التوجّهات الكبرى (للكلام الجديد) .

انطلاق الجديد من تحدّي المعاصرة و البحث عن شروط النهضة و الانبعاث ، مسألة طبعا ليست محل نظر و لا مراجعة . فتلك حال حضارتنا و ما آلت إليه و ذلك هو واقعنا و ما نعانيه . واقع له من الخصوصيّة ما يجعل مجرّد القراءة النقديّة للموروث القديم و الانطلاق 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 . لذلك نحن أردنا في هذه الخاتمة أن ننظر فيما يراه البعض " أبعاد القصور في التراث الكلامي " [2] لأنّ ذلك سيمكننا ، بزعمهم ، من " مبررات تجاوز الكلام التقليدي و إعادة بناء التفكير الكلامي " [3] ! انتقادات ذكرتنا ، بالصيغة التي أوردها الدكتور عبد الجباري الرفاعي باعتباره على رأس العاملين على احتواء و التنسيق بين مختلف تيّارت الكلام الجديد ، ذكرتنا بفضائح البغدادي و هو يشنّع على السابقين و المخالفين .

فنحن نتساءل ، ألا يمكن اعتبار البحث عند المتجاوَز عن مبرّرات المخالفة نوعا من العجز عن المسك بالواقع و الراهن من أجل الانطلاق منه ؟ ثمّ ألا يمكن النظر إلى دعاوي 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 ، و استندوا إليه في بناء علم الكلام " [4] . و ليس طغيان النظري على العملي في الكلام ممّا يشين إذا ما نظرنا في الكلام باعتبار حدّه وما انتظم حوله من معارف . و لا يمكن بحال من الأحوال أن نحمّل منطق أرسطو جريرة انحراف الكلام عن وجهته ، هذا طبع إذا اعتبرنا أصلا أن تغلّب " النزعة التجريديّة الذهنيّة على المنحى الواقعي " [5] انحرافا وقع فيه الكلام القديم .

صحيح أن القديم ، في عمومه ، قد تعالى عن الإنسان و همومه و أغرق في اللاهوت ومباحثه ، طلبا لصراطه المنجي[6] ، لكن ما هو أشد منه صراحة و صدقا ، هل كان الواقع

---

[1] المقدمة ، ص 3

[2] 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

[3] ن م ، ن ص

[4] الرفاعي ، عبد الجبار (إعداد و تحرير) ، علم الكلام الجديد ، ص 23

[5] ن م ، ص 25

[6] ن م ، ص 32

و الإنسان يطلب غير ذلك لحظتها ؟ و القول إنّ " صورة الله في علم الكلام القديم (الأشعري) [!!!] هي صورة السيد المخيف المرعب " [1] و أن علم الكلام القديم كان سبيله " التربية على الخوف و ترسيخ نفسيّة العبيد " [2] . أقاول هي أقرب إلى البيان السياسي من النقد الإبستيمولوجي ، و لن نزيد على ذلك .

فالإنسان برغم كلّ ذلك الغياب في الخطاب الكلامي ، إلاّ أنّه كان حاضرا و فاعلا في الوجود الاجتماعي . لذلك لم يجد المتكلّم و لا حتّى المخاطب أنّه في تناقض مع ذاته ، لأنّه ما احتاج أن يقولها إذ كان يعيشها . نحن من يشعر بما أسميناه غيابا و ذلك عندما فقدنا ذواتنا واقعا و شعورا ، فرحنا نبحث لها عن مكان في النصّ به نبعثها ، نوع من الجبن و العجز أن نقول ذواتنا فعلا و واقعا . حتّى رأينا من يتجرّأ على الكلام و على النصّ باعتبارهما سبب ما نحن فيه !

أسلافنا قد قالوا (كلامهم) وما خجلوا و ما استحيوا ، و لم يخيّروا الصمت طلبا للسلامة و خوفا من أن تباح دماؤهم . قالوا من أجل المال و من أجل الفكرة . قالوا من أجل إعلاء كلمة الله و من أجل إعلاء كلمة السلطان ، قالوا خوفا و طمعا . انتصروا للعقل وحاكموه دون أن يخجلوا أو يهابوا (المنظّمات الدوليّة) . وقفوا أمام المحراب بدون وضوء يسائلون المولى عن أسرار الصلاة ، و عن فتية ماتوا فرقت بينهم الأفعال . باتوا وأرجلهم في الماء حيرة و أرقا حتّى يجدوا الكلمات . استعملوا كلّ الأسماء التي حفظوها . لكن أبدا ما اختاروا الصمت و لا التلميح . فالأسماء هي للاستعمال .

فكيف حالنا اليوم حيال أسمائنا و حيال الكلام ؟

يقال اليوم أنّ هناك (كلام جديد) . لن نصادر على أحد كلامه ، فلينطق الجميع . فقط نخاف أن يكون (الكلام الجديد) مجرّد عبث بالفهارس تقديما وتأخيرا . نخاف أن يكون ثورة سياسي فشل في الانتخابات . كما نخاف ألاّ يكون سوى مراوغات من أجل بعث مجد تليد .

الكلام ما كان يوما قديما، و لن يكون جديدا إلاّ إذا أوقفنا لعبة التخفي و الاختباء . الكلام لن يكون جديدا إلاّ إذا تعلّمنا المكاشفة و فن الإغواء ، و أن ندع الكلام يمارس حقّه في الإخصاب . نحن اليوم لا نحتاج كلاما جديدا ، و إنّما نحتاج سؤالا جديدا نعود به إلى النصّ . من قال إن النص يحتاج مناهج و مدارس وأمنيات برّاقة ؟ !

هاهو النصّ أماننا يرفض أن يستجيب لنا كما كان يفعل مع الأسلاف ، النصّ ينتظر . ينتظر أسئلتنا نحن ، أسئلة واقعنا و زماننا ، كي ينطق . لأن النصّ يرفض التكرار ، يرفض أن يعيد نفسه ، هو ينتظر جرأتنا و حماقاتنا ، كي يبادلنا الغزل .

النص ينتظر أن ننطق ، أن نتكلّم كي يعلّمنا الأسماء . و الملائكة تنتظر أن ننبئها كي تسجد . والطبيعة هي أيضا تنتظر الأسماء كي تخضع لنا ... فماذا نحن ننتظر !

---

[1] ن م ، ص 29

[2] ن م ، ص 29

ملخّص البحث

الرجوع إلى (طبيعيّات علم الكلام) في هذه الظرفيّة الحضاريّة التي تمرّ بها بلادنا والأمّة الإسلاميّة عموما ، كان تحدّيا شخصيّا و مشروع بناء تصوّر مُؤسس في خطابنا الديني .

تحدّيا بمعنى أنّنا حاولنا أن نخرج بالموضوع من سياقاته المعتادة ، منهجا و قراءة ، داخل معاهدنا الشرعيّة و ذلك بالانفتاح على تصوّرات و مقاربات تتناول النصّ من خارجه وتحاول أن تجعله مواكبا ومتصالحا مع كل الخطابات المهيمنة اليوم و خصوصا الخطاب العلمي . فقد حاولنا أن نبيّن من خلال مختلف المقاربات التي استعنّا بها ، وخصوصا المقاربة الدلاليّة ، أنّ النصّ ذاته قادر أن يكون منطلقا صلبا و متينا 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 و قصّه . خطوة تزامنت مع تقاطعات حضاريّة استثمرها (القارئون الجدد) بكلّ أريحيّة . العقل اليوناني و اللاعقل الغنوصي وجدا في هذه الحضارة الفتيّة والمغرورة بانطلاقاتها القويّة ساحة معركة ملائمة ، و في 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 ، و إن كانت مغازلاته للنصّ جد خجولة ، ممّا أوقعه في جبريّة مستفزّة لسياقه ذاته . هشام بن الحكم كان من الجرأة و التحرّر ما سمح له أن يذهب بالجسميّة إلى مداها البعيد و أن يقحم مفهوم الإرادة مجال الفعل . بدعة تلقفها عدوّه الحميم النّظّام ليربك بها الأرثوذكسية السنيّة الآخذة في التشكلّ حديثا ، و يبعثر كلّ التصوّرات والمفاهيم والأخطر من كلّ ذلك أنّه جرّأ الكلام على (علوم) النصّ و رجاله ، حتّى أنّه أبطل إعجاز النصّ ، كذا فهم أغلب الناس (صرفته) .

الجاحظ ألتقط من شيخه الحبل ، و لأنّه كان مغرما باسم أستاذه (النظام) فقد اتخذه شعاره والدثار ، و لم يمنعه قربه من أستاذه من أن يتخلّص من طبائعه المخجلة .

الجاحظ فتح للبيت كلّ نوافذه و أبوابه و لم يخجل أن يوجّه الدعوة لكلّ المحتقرين والمنبوذين فالكلّ مع الجاحظ له حق القول ، المربد علّمه ألاّ يحتقر البضاعة مهما كان مصدرها . وكنتيجة لكلّ ذلك أصبحت (الطبيعيّات) في خدمة الإنسان والمجتمع . واستطاع الكلام معه أن يتجاوز محنة الصراع بين العدل والتوحيد و إشكاليّة 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، و ذلك بعد أن استطاع أن يعيد بعث الطبيعة حيّة، زاهية الألوان تماما كما صوّرها النصّ ، و أن يجعل من الكلام نصير الإنسان و المجتمع .

من أجل كلّ تلك الثمار أبطأنا في الصرم و ما 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 إلاّ وارثوه . و نحن نحاول اليوم بعث كلام جديد ، ما أحوجنا أن نلبس عباءة التواضع و قبول كلّ المختلفين ، و أن نتعلّم جرأة العشّاق في تعبيرهم عن حبّهم ... فالنصّ يكره الخجل .

الفهارس

فهرس الآيات القرآنيّة
فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ
فهرس المصطلحات و المفاهيم
فهرس الفرق و المذاهب و الطوائف
فهرس الأعلام و البلدان
فهرس المصادر و المراجع
فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنيّة

	رقم الآية	الصفحة
2 ، البقرة		
• { وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين }	23	209
• { بكلّ شيء عليم }	28	117
• { أَتَأْمُرُونَ النّاس بِالْبِرّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ}	43	106
• { أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ }	74	106
• { لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ }	75	107
3 ، آل عمران	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم }	76	100
• { قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ }	118	106
4 ، النساء	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما}	47	42
• { بكل شيء محيطا }	125	43
7 ، الأعراف	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ }	169	107
• { فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ }	176	105
• { أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ }	185	104
10، يونس	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { أم يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين }	38	209
12 ، يوسف	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { على بصيرة }	108	279
13 ، الرعد	**رقم الآية**	**الصفحة**

• { وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأرض وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }	3	105
• { ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته }	14	15
16 ، النحل	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ، يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لأية لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }	11 - 10	105
• { وأوحى ربّك إلى النّحل أن اتّخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر وممّا يعرشون }	68	15
22 ، الحج	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأرض فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِيصُّدُورِ }	44	107
26 ، الشعراء	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { بلسان عربي مبين }	195	103
• { ألم تر أنّهم في كل واد يهيمون }	225	109
27 ، النمل	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مّر السحاب صنع الله الذي أتقن كلّ شيء انه خبير بما تفعلون }	90	15
29 ، العنكبوت	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إلا الْعَالِمُونَ }	43	107
30 ، الروم	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَمَا بَيْنَهُمَا إلا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النّاس بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ }	7	106
33 ، الأحزاب	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان }	72	16
34 ، سبأ	**رقم الآية**	**الصفحة**
• { ولسليمان الريح غدوّها شهر ورواحها شهر }	12	15

الصفحة	رقم الآية	45 ، الجاثية
204	5 - 1	• {حم تنزيلُ الكتاب من الله العزيز الحكيم(1) إنَّ في السماواتِ والأرض لآياتٍ للمؤمنين(2)وفي خلقِكم وما يَبُثُّ من دابةٍ آياتٌ لقومٍ يوقنون(3)واختلاف الليل والنهار وما أنزلَ اللهُ من السَّماء من رزقٍ فأحيى به الأرض بعدَ موتها وتصريفِ الرياحِ آياتٌ لقوم يعقلون(4) تلك آياتُ اللهِ نتلوها عليك بالحقّ فبأيِ حديثٍ بعدَ اللهِ وآياتهِ يؤمنون(5)}
الصفحة	رقم الآية	47 ، محمد
104	11	• { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأرض فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ}
الصفحة	رقم الآية	52 ، الطور
87	32	• { فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين}
الصفحة	رقم الآية	54 ، القمر
10	49	• { إنّا كل شيء خلقناه بقدر}
الصفحة	رقم الآية	57 ، الحديد
107	16	• { اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِ الأرض بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }
الصفحة	رقم الآية	59 ، الحشر
105	21	• { وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ }
الصفحة	رقم الآية	67 ، الملك
105	10	• وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعير }
الصفحة	رقم الآية	72 ، الجن
43 117	28	• { أحصى كل شيء عددا }
الصفحة	رقم الآية	80 ، عبس
104	24	• { فَلْيَنْظُرِ الإنسان إِلَى طَعَامِهِ }
الصفحة	رقم الآية	81 ، التكوير
15	18	• { والصّبح إذا تنفّس }
الصفحة	رقم الآية	86 ، الطارق
104	5	• { فَلْيَنظُرِ الإنسان مِمَّ خُلِقَ }
الصفحة	رقم الآية	96 ، العلق
96	5 – 1	• {اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان، خلق الإنسان من علق ، اقرأ و ربك الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم }

فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ

كتاب الحيوان هو المرجع الأساسي لنظريّة الطبائع عند الجاحظ ، لذلك هنا بالتحديد يتواتر المصطلح بشكل بارز في اشتقاقاته الأربع (طبع / طباع / طبيعة / طبائع) ويزيد عليها الجاحظ تراكيب إضافيّة أخرى يكون (الطباع) المضاف فيها . و هي اشتقاقات وظّفها الجاحظ للتأسيس لنظريته في الطبائع .

في كتاب (الرسائل) لم يقع الاشتغال على المصطلح إلاّ في بعض الرسائل المخصوصة و قد توقفنا عندها في ثنايا البحث ، بما رأيناه موفيّا لحقّها . في بقيّة المؤلفات كالبيان و البخلاء ، و إن ورد المصطلح في بعض المواضع ، فإننا نجده عرضا ولا يتوقف عنده الجاحظ و لا يوظّفه .

لذلك في هذا الجرّد اكتفينا بتتبع المصطلح في كتاب الحيوان.

المصطلح في كتاب الحيوان

*** طبع (طبع ، الطبع ، بالطبع ، طبعت ، طبعه ، طبعها ، طبعك) – ج / ص –**

43/1 – 102/1 – 110/1 – 111/1 – 112/1 – 117/1 – 126/1 – 169/1–
170/1 – 171/1 – 193/1 – 202/1 – 203/1 – 215/1 –
10/2 – 17/2 – 27/2 – 135/2 – 137/2 – 137/2 – 137/2 – 158/2 –
161/2 – 242/2 – 252/2 – 328/2 – 329/2 –
132/3 – 255/3 – 349/3 – 349/3 – 349/3 – 358/3 – 359/3 – 375/3
194/4 – 380/4 –
36/5 – 156/5 – 467/5 – 515/5 – 550/5 –
12/6 – 460/6 – 460/6 –
72/7 – 72/7 – 131/7 –

*** طباع(طباع ، الطباع ، للطباع ، طباعك ، طباعه ، طباعها ، طباعهم)– ج / ص-**

45/1 – 51/1 – 89/1 – 110/1 – 131/1 – 148/1 – 168/1 – 170/1 –
190/1 – 196/1 – 202/1 – 287/1 –
10/2 – 114/2 – 160/2 – 180/2 – 311/2 – 312/2 – 327/2 – 335/2–
26/3 – 150/3 – 150/3 – 225/3 – 265/3 – 275/3 – 279/3 – 290/3–
308/3 – 334/3 – 334/3 – 334/3 – 334/3 –
39/4 – 70/4 – 128/4 – 186/4 – 295/4 –297/4 – 404/4 – 429/4 –
452/4 –
48/5 – 104/5 – 104/5 – 221/5 – 320/5 – 324/5 – 325/5 – 357/5–
372/5 –
465/6 –
35/7 – 44/7 – 228/7 –

*** طبيعة (طبيعة ، الطبيعة ، طبيعته) – ج / ص –**

59/1 – 88/1 – 126/1 – 168/1 – 187/1 – 201/1 – 214/1 –
146/2 – 156/2 – 156/2 – 156/2 – 160/2 – 164/2 – 327/2 –
173/3 – 233/3 – 288/3 – 373/3 – 434/3 – 435/3 –
9/4 – 207/4 – 301/4 – 312/4 –
513/5 –
71/6 – 250/6 – 348/6 –
104/7 – 220/7 – 261/7 –

*** طبائع (طبائع ، الطبائع ، طبائعه ، طبائعها ، طبائعهم) – ج / ص –**

40/1 - 42/1 – 77/1 – 102/1 – 102/1 – 108/1 – 108/1 – 110/1 –
113/1 – 117/1 – 117/1 – 135/1 – 136/1 – 167/1 – 214/1 – 284/1–
284/1 –

134/2 – 134/2 – 135/2 – 135/2 – 135/2 – 146/2 – 146/2 –226/2 -327/2
150/3 – 330/3 – 362/3 – 366/3 – 369/3 –
40/4 – 41/4 – 61/4 – 71/4 – 288/4 – 462/4 –
93/5 –
5/6 – 213/6 –
17/7 – 134/7 – 219/7 –

*** التراكيب الإضافية**

طباع الإنس - 210/1 –
طباع الإنسان – 131/2 –
طباع الناس – 334/3 – 61/4 – 155/5 – 256/5 – 324/5 –
طباع الفرد – 98/4 –
طباع الشيخ - 48/5 –
طباع صاحبه – 57/2 –
طباع القلب – 104/2 –
طباع الأرحام – 366/2 – 362/3 –
طباع جميع الأمم – 39/4 – 40/4 –
طباع الأوّلين – 40/4 –
طباعها الأولى –150/3 –
طباع الملك – 377/3 –
طباع الزنج – 71/4 –
طباع الصقالبة – 71/4 –
طباع بلاد ياجوج– 71/4 –
طباع بلاد الترك – 71/4 –
طباع البلد – 129/4 –
طباع المغرب – 118/5 –
طباع الزمان – 179/3 –
طباع هوائه – 279/3 – 377/3 –
طباع الأرض – 377/3 –
طباع التربة – 372/3 -
طباع الماء – 377/3 –
طباع النار – 377/3 –

طباعهما (الليل و النهار) – 104/5 –
طباع النهار – 104/5 –
طباع الزبل – 231/1 –
طباع الديك – 210/1 – 9/2 – 10/2 –
طباع الكلب – 210/1 – 10/2 –
طباع الحمار – 99/2 –
طباع الطير – 233/3 –
طباع الإبل – 308/3 – 71/4 –
طباع الذئب – 48/4 –
طباع الخنزير – 54/4 – 93/4 –
طباع السمك – 129/4 – 404/4 –
طباع الحيّات – 129/4 -

فهرس المصطلحات و المفاهيم

[رقم الصفحة (عدد المرات)]

(أ)

الأدب : 8(1) ، 17(2) ، 18(2) ، 20(1) ، 23(3) ، 26(1) ، 167(2) ، 169(1) ، 171(1) ، 180(3) ، 181(1) ، 183(1) ، 202(1) ، 233(1) ، 234(1) ، 240(1) ، 254(1) ،

أصحاب الطبائع : 12(1) ، 45(1) ،

الإعجاز : 23(1) ، 32(1) ، 207(1) ، 208(1) ، 209(2) ، 210(2) ، 211(1) 212(1) ، 213(3) ، 214(2) ، 223(1) ، 268(1) ، 291(1)

الألوهيّة : 89(2) ، 99(1) ، 118(1) ، 132(2) ، 135(1) ،

(ب)

البيان :3(1) ، 23(1) ، 24(1) ، 32(1) ، 103(1) ، 159(1) ، 165(1) ، 174(1) ، 200(1) ، 201(1) ، 203(5) ، 205(1) ، 206(2) ، 209(1) ، 244(2) ، 250(1) ،

(ت)

التأويلية : 5(1) ، 135(1) ،

التجسيم : 31(2) ، 111(1) ، 120(1) ، 128(1) ، 130(1) ، 131(1) ، 132(1) ، 133(1) ، 138(2) ، 141(1) ،

التشبيه : 31(1) ، 111(1) ، 120(1) ، 124(1) ، 125(1) ، 131(2) ، 135(1) 136(2) ، 138(3) ، 153(1) ، 253(1) ،

التصورات : 9(1) ، 45(1) ، 51(2) ، 58(2) ، 74(1) ، 77(1) ، 84(1) ، 123(1) ، 127(1) ، 152(1) ، 153(1) ، 216(1) ، 226(1) ، 253(1) ،

التنزيه : 133(1) ، 135(1) ، 138(1) ، 153(1) ،

(ث)

الثقافة الإسلامية : 13(1) ، 24(1) ، 40(1) ، 48(1) ، 60(1) ، 74(1) ، 110(1) 120(2) ، 121(1) ، 123(1) ، 124(1) ، 125(1) ، 126(1) ، 145(1) ، 146(1) ، 170(1) ، 176(1) ، 201(1) ، 210(1) ، 223(1) ، 243(1) ،

الثقافة اليونانية : 75(1)

(ج)

الجزء الذي لا يتجزأ : 5(1) ، 14(1) ، 30(1) ، 44(3) ، 46(1) ، 117(1) ، 118(1) 119(1) ، 143(2) ، 146(1) ، 160(1) ،
جليل الكلام : 178(1) ،
جوهر : 10(1) ، 36(1) ، 43(1) ، 45(2) ، 79(1) ، 90(1) ، 95(2) ، 117(1) ، 118(3) ، 142(2) ، 146(2) ، 147(1) ، 158(3) ، 159(1) ، 199(1) ،

(خ)

الخطاب الديني : 3(1) ، 122(1) ، 219(1) ، 241(1) ، 249(1) ،
الخطاب الكلامي : 3(1) ، 4(1) ، 13(1) ، 110(1) ، 114(1) ، 118(1) ، 119(1) ، 122(1) ، 126(1) ، 130(1) ، 131(1) ، 132(1) ، 146(1) ، 147(1) ، 150(1) ، 155(2) ، 156(1) ، 174(1) ، 175(1) ، 188(1) ، 218(1) ، 221(2) ، 225(1) ، 241(1) ، 243(3) ، 251(1) ،

(د)

دقيق الكلام : 6(1) ، 45(1) ، 140(1) ، 178(1) ، 186(1) ، 193(1) ، 234(1) ،235(1)

(ط)

طبائع : 4(2) ، 5(6) ، 11(3) ، 13(2) ، 12(2) ، 14(2) ، 15(1) ، 17(2) ، 19(2) ، 20(2) ، 22(1) ، 23(2) ، 24(5) ، 25(2) ، 26(3) ، 27(3) ، 28(1) ، 31(1) ، 32(4) ، 45(1) ، 46(1) ، 74(1) ، 84(2) ، 93(2) ، 112(1) ، 119(4) ، 148(2) ، 161(1) ، 162(2) ، 163(1) ، 165(2) ، 184(1) ، 186(3) ، 187(4) ، 188(3) ، 189(2) ، 190(2) ، 191(7) ، 192(4) ، 193(7) ، 194(10) ، 195(4) ، 196(8) ، 197(2) ، 198(2) ، 199(2) ، 200(2) ، 201(2) ، 206(2) ، 208(1) ، 210(1) ، 211(3) ، 212(2) ، 213(1) ، 214(3) ، 216(1) ، 218(1) ، 220(1) ، 223(5) ، 225(2) ، 227(2) ، 228(5) ، 229(1) ، 231(3) ، 233(4) ، 234(3) ، 235(3) ، 236(1) ، 237(1) ، 239(1) ، 240(2) ، 241(1) ، 244(2) ، 246(6) ، 253(1) ، 254(1) ،

(ع)

عرض : 142(4) ، 146(1) ، 147(1) ، 148(1) ، 149(1) ، 159(1) ، 199(1) ،
العقدي : 12(1) ، 23(3) ، 24(3) ، 25(1) ، 26(1) ، 27(1) ، 40(1) ، 170(1) ، 172(1) ، 186(1) ، 189(1) ، 223(1)
علم الكلام : 3(1) ، 4(3) ، 6(1) ، 7(1) ، 10(1) ، 24(2) ، 25(1) ، 27(3) 28(2) ، 35(2) ، 36(1) ، 37(1) ، 38(2) ، 39(1) ، 40(2) ، 45(1) ، 48(3) ، 110(1) ، 112(2) ، 115(1) ، 116(1) ، 118(3) ، 121(1) ، 135(1) ، 142(1)

، 149(1) ، 152(2) ، 185(1) ، 218(1) ، 221(1) ، 225(1) ، 240(1) ، 249(1) ، 250(4) ، 253(1) ،

(ف)

الفكر اليوناني : 48(2) ، 51(1) ، 52(1) ، 66(1) ، 75(1) ، 76(1) ، 83(1)
الفلاسفة : 7(1) ، 12(1) ، 18(1) ، 26(1) ، 52(1) ، 53(4) ، 59(1) ، 67(1) 70(1) ، 148(2) ، 159(1) ، 160(1) ، 180(1) ، 247(1) ،
فلاسفة اليونان : 229(1)
الفلسفة اليونانية :4(1) ، 13(1) ، 30(1) ، 46(1) ، 47(1) ، 66(1) ، 160(1) ،

(ك)

الكلام الجديد : 3(1) ، 239(1) ، 249(3) ، 250(2) ، 251(1)

(م)

المتكلمون : 7(1) ، 42(1) ، 113(1) ، 116(1) ، 119(1) ، 143(1) ، 145(1) ، 190(1) ، 219(1) ، 220(1) ، 225(1) ، 232(1) ،
المخيال : 10(1) ، 122(1) ، 131(1) ،
المعدوم : 10(1)
المفهوم : 4(1) ، 5(1) ، 27(1) ، 32(6) ، 51(1) ، 52(1) ، 83(1) ، 91(1) 94(1) ، 102(1) ، 159(1) ، 161(2) ، 164(3) ، 165(2) ، 184(2) ، 186(1) ، 187(1) ، 188(2) ، 190(1) ، 197(1) ، 199(1) ، 201(2) ، 212(1) ، 226(1) ، 228(1)
مقاربة : 4(1) ، 5(1) ، 31(1) ، 253(1) ،
المنطق : 9(1) ، 67(1) ، 68(5) ، 70(1) ، 221(1) ، 250(1) ،

(ن)

النسق : 5(1) ، 12(1) ، 14(1) ، 49(1) ، 52(1) ، 67(1) ، 68(1) ، 74(2) ، 75(1) ، 77(1) ، 94(1) ، 101(1) ، 156(1) ، 167(1) ، 200(1) ، 213(1) ، 227 (1) ،
النصّ : 3(1) ، 5(1) ، 9(1) ، 10(1) ، 12(1) ، 15(7) ، 16(1) ، 20(1) ، 28(2) ، 31(6) ، 33(1) ، 35(5) ، 36(4) ، 41(2) ، 43(2) ، 45(2) ، 82(2) ، 83(4) ، 84(4) ، 85(2) ، 86(3) ، 87(1) ، 88(2) ، 90(7) ، 92(1) ، 96(3) ، 97(4) ، 98(5) ، 101(2) ، 104(1) ، 105(1) ، 110(4) 115(1) ، 116(2) ، 119(1) ، 121(2) ، 123(3) ، 124(6) ، 125(5) ، 126(2) ، 127(11) ، 128(7) ، 129(4) ، 130(3) ، 131(3) ، 132(1) ، 133(1) ، 134(1) ، 135(7) ، 136(3) ، 143(1) ، 145(1) ، 142(3) ، 147(1) ، 148(3) ، 151(1) ، 153(1) ، 154(1) ، 156(3) ، 146(2) ، 149(1) ، 152(3) ، 153(6) ، 155(1) ، 156(4) ، 157(3) ، 158(1) ، 159(1) ، 167(2) ، 182(2) ، 183(3) ، 184(3) ، 185(1) ، 188(2) ، 192(1) ، 198(2) ، 201(2) ، 202(8) ، 203(2) ، 204(2) ، 205(4) ، 206(8) ، 208(1) ، 211(1) ، 212(2) ، 213(1) ، 214(2) ، 217(1) ، 219(3) ، 220(3) ، 221(2) ، 222(2) ، 225(2) ، 226(1)

، 227(1) ، 231(1) ، 237(1) ، 241(1) ، 251(4) ، 252(4) ، 253(4) ، 254(6) ،
النصّ القرآني : 3(1) ، 20(1) ، 31(2) ، 35(1) ، 41(1) ، 43(1) ، 45(1) ، 82(1) ، 83(1) ، 84(1) ، 85(1) ، 97(1) ، 101(1) ، 105(1) ، 110(1) ، 116(2) ، 123(1) ، 124(1) ، 125(2) ، 129(2) ، 130(1) ، 213(1) ، 217(1) ، 221(1) ، 225(1) ، 226(1) ،
النظم :83(1) ، 208(2) ، 209(1) ، 210(4) ، 211(1) ، 214(1) ، 217(2) ،

فهرس الفرق و المذاهب و الطوائف

[رقم الصفحة (عدد المرات)]

(أ)

الأبيقورية : 14(1) ، 76(2) ، 77(1)
الأحناف : 88(1) ، 96(1) ، 98(2) ،

(ح)

الحشويّة :120(2) ، 121(2) ، 123(1) ، 133(1) ،

(د)

الدهريّة: 11(1) ، 144(1) ، 151(1)
الديصانيّة : 130(2) ، 141(1) ، 145(1) ، 153(1)

(ر)

الرواقيّة : 14(3) ، 76(2) ، 79(1) ، 130(1) ، 132(1) ، 136(2)

(ز)

الزنادقة : 12(1) ، 145(1) ،

(س)

السمنيّة :136(1)
السنّة : 12(1) ، 96(1) ، 156(1) ،

(ش)

الشيعة : 121(1) ، 141(1) ، 211(1)

(غ)

الغنوصيّة : 123(1) ، 124(1) ، 129(4) ، 130(1) ، 135(1) ، 136(1) ، 137(1) ، 141(1) ، 142(1) ، 147(1)

(م)

المستشرقين : 17(1) ،
المشبهة : 135(1) ،

المعتزلة : 17(1) ، 18(1) ، 25(2) ، 42(1) ، 60(1) ، 118(1) ، 133(2) ، 137(1) ، 138(1) ، 152(1) ، 157(1) ، 160(1) ، 175(1) ، 180(1) ، 191(2) ، 196(3) ، 201(1) ، 205(2) ، 218(2) ، 219(1) ، 220(1) ، 222(1) ، 235(1) ، 240(1) ، 241(1) ، 24

فهرس الأعلام و البلدان

[رقم الصفحة (عدد المرات)]

(أ)

أبن الحنفيّة : 114(1)
ابن الراوندي : 25(1) ، 44(2) ، 196(1) ، 208(2) ،
ابن تيمية : 138(1)
أبو حنيفة : 123(1) ، 124(1) ، 133(1) ،
أبي دؤاد : 174(1) ، 234(2) ، 244(1)
أبي شاكر الديصاني : 139(1) ، 140(3) ، 141(2) ،
أبيقور : 45(1) ، 63(2) ، 77(3) ، 78(1) ، 80(1) ، 81(1)
أحمد بن حنبل : 133(1) ، 175(1)
أرسطو : 4(2) ، ، 14(4) ، 30(5) ، 31(1) ، 44(1) ، 45(1) ، 52(4) ، 53(1) ، 54(1) ، 55(1) ، 60(1) ، 65(1) ، 66(4) ، 67(2) ، 69(2) ، 70(5) ، 71(3) ، 72(4) ، 73(6) ، 74(5) ، 79(6) ، 156(1) ، 160(2) ، 204(1) ، 205(1) ، 217(1) ، 225(1) ، 229(1) ، 250(1) ،
الاسفراييني : 162(1) ، 187(3) ، 188(2) ، 241(1)
أفلاطون : 14(1) ، 31(1) ، 60(1) ، 66(4) ، 67(4) ، 68(6) ، 69(2) ، 70(3) ، 71(2) ، 72(1) ، 73(1) ، 74(3) ، 79(5) ، 110(1)
أنكسيمندرس : 13(1) ، 54(3) ، 58(1) ، 71(1) ،
أنكسيمينس : 13(1) ، 54(2) ، 56(1) ، 57(3) ، 58(1) ، 71(1)

(ب)

الباقلاني : 210(1)
البصرة : 26(1) ، 52(1) ، 114(1) ، 165(25) ، 166(4) ، 167(4) ، 168(3) 169(2) ، 172(1) ، 180(1) ، 204 (2) ، 211(1)
بغداد : 20(1) ، 165(1) ، 166(3) ، 177(1) ، 204(1) ، 211(1) ،
البغدادي : 18(2) ، 137(2) ، 138(1) ، 148(2) ، 149(1) ، 150(2) ، 151(2) ، 157(1) ، 158(1) ، 160(2) ، 187(1) ، 250(1)

(ت)

ترمذ : 31(1) ، 132(1)

(ث)

ثمامة بن أشرس : 25(1) ، 217(1) ، 218(1) ، 225(1)

(ج)

الجابري : 27(1) ، 28(1) ، 39(1) ، 122(1) ، 124(1) ، 159(1) ، 175(1) 201(1) ، 202(1) ، 205(1) ، 221(1) ،

الجاحظ: 2(1) ، 3(2) ، 4(1) ، 5(4) ، 12(1) ، 14(1) ، 17(7) ، 18(2) ، 19(3) ، 20(2) ، 23(9) ، 24(7) ، 25(10) ، 26(13) ، 27(5) ، 30(2) ، 31(1) ، 32(7) ، 78(1) ، 140(1) ، 147(1) ، 155(1) ، 158(1) ، 159(1) ، 160(3) ، 161(1) ، 162(3) ، 165(6) ، 166(6) ، 167(7) ، 170(8) ، 178(7) ، 179 (3) ، 180(8) ، 181(2) ، 182(5) ، 183(7) ، 184(3) ، 185(7) ، 186(5) ، 187(11) ، 188(8) ، 189(2) ، 190(5) ، 191(7) ، 192(3) ، 193(5) ، 194(5) ، 195(1) ، 196(8) ، 198(2) ، 199(8) ، 200(6) ، 221(7) ، 222(3) ، 223(7) ، 224(5) ، 225(12) ، 226(7) ، 227(2) ، 201(5) ، 202(2) ، 203(7) ، 204(5) ، 205(6) ، 206(3) ، 207(1) ، 208(2) ، 209(6) ، 210 (4) ، 211 (1) ، 212(9) ، 213(5) ، 214(1) ، 215(1) ، 216(1) ، 217(6) ، 218(2) ، 219(3) ، 220(3) ، 222(3) ، 223(1) ، 224(1) ، 225(7) ، 226(6) ، 227(4) ، 228(5) ، 229(7) ، 230(1) ، 231(6) ، 232(3) ، 233(3) ، 234(6) ، 235(2) ، 236(7) ، 237(4) ، 238(1) ، 239(2) ، 240(3) ، 241(3) ، 243(3) ، 244(5) ، 245(9) ، 246(1) ، 254(4) ،
الجعد بن درهم : 132(2)
جهم بن صفوان : 31(1) ، 114(1) ، 132(4) ، 133(1) ، 134(1) ، 135(1) ، 136(1) ، 138(1) ، 141(1) ، 142(1) ، 144(1) ، 153(1) ، 253(1)

(ح)

الحسن البصري : 25(1) ، 37(1) ، 120(2) ، 121(1) ، 134(2) ، 157(1)
حسن حنفي : 27(2) ، 39(1) ، 45(1)

(خ)

الخيّاط : 43(1) ، 44(3) ، 140(1) ، 150(1) ، 152(1) ، 208(2)

(د)

ديموقريطس : 30(1) ، 71(1) ،

(ز)

الزيّات : 114(1) ، 244(1)

(ش)

الشافعي : 123(2) ، 124(2) ، 126(1) ، 152(1) ، 201(1)
الشهرستاني : 5(2) ، 12(1) ، 14(2) ، 18(2) ، 42(1) ، 114(2) ، 124(1) ، 130(1) ، 137(1) ، 138(5) ، 157(1) ، 158(1) ، 160(1) 218(1) ، 226(1) ، 227(1)

(ط)

طاليس : 13(1) ، 14(1) ، 54(2) ، 55(3) ، 56(2) ، 58(1) ، 71(1) ، 155(1) ، 247(2)

(ع)

العلاّف : 36(1) ، 93(1) ، 42(1) ، 43(5) ، 44(4) ، 117(1) ، 140(1) ، 143(2) ، 148(1) ، 149(1) ، 156(1) ، 157(1) ، 158(1)، 160(1) ، 177(1) ،

(غ)

غيلان : 114(2) ،

(ف)

فارس : 64(1) ، 73(1) ، 93(1) ، 126(1) ،

(ل)

ليوقبوس: 30(1) ، 61(3) ، 64(1)

(م)

مالك بن أنس : 37(1)
المأمون : 156(1) ، 176(1) ، 182(1) ،
المتوكل : 18(1) ، 175(1) ، 182(3) ، 202(1) ، 234(1)
معبد الجهني : 114(1) ، 134(2)
المعتصم : 18(1) ، 156(1) ، 182(3)
معمّر بن عبد السلمي : 217(1)
مقاتل بن سليمان : 31(1) ، 123(4) ، 126(1) ، 127(1) ، 128(1) ، 129(2) ، 130(1) ، 132(2) ، 152(1) ، 253(2) ،
مويس بن عمران : 180(1)

(ن)

النّظّام : 17(1) ، 25(1) ، 32(1) ، 140(4) ، 146(1) ، 147(1) ، 148(1) ، 150(1) ، 151(1) ، 152(1) ، 155(7) ، 156(2) ، 157(3) ، 158(5) ، 160(5) ، 170(1) ، 171(1) ، 174(2) ، 177(2) ، 178(2) ، 180(1) ، 183(2) ، 208(3) ، 209(2) ، 211(1) ، 212(1) ، 213(2) ، 217(1) ، 218(1) ، 253(1)

(ه)

هشام بن الحكم : 31(1) ، 139(1) ، 140(5) ، 141(4) ، 142(2) ، 143(1) ، 145(2) ، 146(3) ، 147(1) ، 148(3) ، 151(1) ، 153(1) ، 156(1) ، 160(1) ، 217(1) ، 253(1) ،

(و)

الواثق : 156(1) ، 182(1)
واصل بن عطاء : 25(1) ، 39(1) ، 120(1) ، 193(1) ،

(ي)

اليونان : 20(2) ، 30(2) ، 41(1) ، 60(2) ، 48(1) ، 64(1) ، 225(1) ، 229(1)

فهرس المصادر و المراجع

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 (150 – 255 هـ)[1] :
* الحيوان ، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون ، شركة و مطبعة مصطفى البابلي الحلبي و أولاده ، مصر ، ط 2 ، د ت ، 8 ج
* البُرصان و العُرجان و العُميان 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 و التبيين ، تحقيق و شرح 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 (ت 471 هـ) :
* التبصير في الدين و تمييز 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 و اختلاف المصلّين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ،المكتبة العصريّة ، بيروت ، د ط ، 1990 ، 2 ج

[1] وقع البدء بكتب الجاحظ (طبعا بعد القرآن الكريم ـ تكريما و تشريفا لكتاب الله) باعتبارها مدار البحث

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 و بيان 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. بو هلال ،محمد :
* إسلام المتكلّمين ، (سلسلة الإسلام واحدا و متعددا ، سلسلة دراسات بإشراف د . عبد المجيد الشرفي)، دار الطليعة للطباعة و النشر و رابطة العقلانيين العرب ، لبنان ، ط 1 ، 2006

12. الجابري ، محمد العابد :
* بنية العقل العربي ، نقد العقل العربي 2 ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت ، ط 9 ، 2009
* 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 و تجلّياته ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت، ط 4 ، 2000

13. جبر ، جميل :
* الجاحظ و مجتمع عصره في بغداد ، دار صادر بيروت ، د ت ، د ط

14. الحاجري ، طه :
* الجاحظ ، دار المعارف ، مصر ط 2 ، د ت ، ص 165

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 و التوزيع ، القاهرة ، د ت ، د ط

21. الخيّاط ، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان :
* الانتصار(و الرد على ابن الوندي الملحد و ما قصد به من الكذب على المسلمين و الطعن عليهم) د ت ، د ط

22. راضي ، عبد الحكيم :
* الأبعاد الكلاميّة و الفلسفيّة في الفكر البلاغي و النقدي عند الجاحظ ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط 3 ، 2006

23. الرفاعي ، عبد الجبار (و آخرون) :
* العقلانية الإسلامية و الكلام الجديد ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2008

24. أبو ريدة ، محمد عبد الهادي :
* أبراهيم بن سيّار النّظّام ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 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 ، (479 – 548 هـ) :
* الملل و النحل ، 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 و النشر و التوزيع ، ط 1 1995

32. علي ، جواد :
* المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ساعدت جامعة بغداد في نشره ، ط 2 ، 1993 ، 10 ج

33. العلي ، خالد :
* جهم بن صفوان ، و مكانته في الفكر الإسلامي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1965 ، د ط

34. عمارة ، محمد :
* رسائل العدل و التوحيد (دراسة و تحقيق) ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 2 ، 1988

35. فضل ، صلاح :
* بلاغة الخطاب و علم النص ، عالم المعرفة عدد 164 ، الكويت ، 1992

36. ابن قتيبة ، أبي محمد عبد الله بن مسلم ،(213 – 276 هـ) :
* تأويل مختلف الحديث و الرد 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 و ما 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 و الفلسفة 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 و الرد 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 و اليوم (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 و العبيرية و ترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية و قدّم له ، حسين آتاي مكتبة الثقافة الدينية ، د ت ، د ط ،

45. نبها ، خضر محمد :
* المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم و أثره 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 و آخرون ، د ت ، د ط ، 2 مج / 4 ج

المترجمات

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 ، 2 ج

2. أومنيس ، رولان ، Roland Omnes
*فلسفة الكوانتم ،Quantum Philosophy ترجمة أحمد فؤاد باشا و يمنى طريف الخولي ، عالم المعرفة 350 ، أفريل 2008 ، الكويت

3. إيزوتسو، توشيهيكوIzutsuToshihiko
* الله و الإنسان في القرآن ، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، God and Han in the Qur'an , Semantics of the Qur'anicsWeltanschaung ترجمة و تقديم د هلال محمد الجهاد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1، 2007

4. بارت ، رولان ، Roland Barthes
* لذة النص ، Le Plaisire du Texte ترجمة ، منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، القاهرة ، ط 1 ، 1992

5. برهييه ، اميل ،EmilleBrehier
* تاريخ الفلسفة ،Histoire de la philosophie ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 2 ، 1987 ، ج 3

6. بلاّت ، شارل ،
* الجاحظ ، في البصرة و بغداد و سامراء ، ترجمة د ابراهيم الكيلاني ، دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة و النشر ، سورية 1961 ، د ط

7. بينيس . س ، Pines. S
*مذهب الذرّة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصريّة ، 1946 ، د ط

8. بيورى ، جون ،John BagnellBurry

* حريّة التفكير، Histoire of the Freedom of THought ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط 1 ، 2010

9. جوتليب ، أنتوني ،Anthony gottlieb

* حلم العقل ، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة ، The Dream of Reason ترجمة محمد طلبة نصار ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، مصر ، ط 1 ، 2015

10. جولد تسيهر ، اجنتس ،Ignaz Goldziher

***المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن** ، ترجمة ، علي حسن عبد القادر ، مطبعة العلوم ، الطبعة 1، 1363هـ -1944

11. رسل ، برتزند ،Bertrand Russell

* **حكمة الغرب** . ترجمة . فؤاد زكرياء . عالم المعرفة . يونيو 2009 . ط 2

12. ريكور ، بول ،Paul Ricoeur

* **من النص إلى الفعل** ، Du Texte à l'action ; Essais D'herméneutique 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. فان أس ، جوزيف ، Josef Van Ass

*علم الكلام و المجتمع في القرن الثاني و الثالث للهجرة ،TheologieundGesellschaft،ترجمة ، سالمة صالح ، ج 1 ، منشورات الجمل ، بيروت ، د ط ، 2008

15. فال ، جون ،

*الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، د ت ، د ط

16. فريلي، جون،

* مصباح علاء الدين . ترجمة .سعيد محمد الأسعد و مروان 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. ولفسون ، هاري .أ ، Harry AustrynWolfson
* فلسفة المتكلّمين ، The Philosophy of the Kalam ترجمة ، مصطفى لبيب عبد الغني ، المركز القومي للترجمة ، 2/815 ، ط 2 ، 2009 ، 2 ج

المعاجم

1. بدوي ، عبد الرحمان
* موسوعة الفلسفة ، 2 ج ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيرةت ، ط 1 ، 1984

2. التهانوي ، محمد علي
* كشاف اصطلاح الفنون و العلوم ، 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 ، بيرةت ، 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 القرأن الكريم ، دار الحديث ، القاهرة ، د ط ، 1364 هـ

9. لالاند ، أندريه
* موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 2 ، 2001

فهرس الموضوعات

المقدمة.....(3)
هل قدر المقدمة التبرير .....(7)
في المسار و الطريق .....(12)
لماذا الجاحظ ؟ .....(17)
في المنهج و الأسلوب .....(20)
نظرة فيما سبق .....(22)
خطة البحث.....(30)
مدخل تمهيدي : الكلام من الاختلاف إلى الطبيعة .....(34)
مبحث أوّل : الخوف من الاختلاف.....(35)
مبحث ثاني : الطبيعة في الكلام.....(41)
الباب الأول : الطبيعة في الفلسفة اليونانيّة.....(47)
التمهيد .....(48)
الفصل الأوّل : من التنبه إلى القانون.....(50)
مبحث أوّل : القبل –سقراطيّون / التنبه للطبيعة .....(51)
مبحث ثاني : النظريّة الذّريّة / فوضى القوانين .....(60)
الفصل الثاني : من النظر إلى العمل .....(65)
مبحث أوّل : من سقراط إلى أرسطو / الطبيعة بما هي نظر.....(66)

مبحث ثاني: بين الأبيقوريين و الرواقيين / الطبيعة بما هي عمل .....(75)
الباب الثاني : الطبيعة من النص إلى الكلام.....(82)
تمهيد .....(83)
الفصل الأول : الطبيعة في النص القرآني.....(85)
المبحث الأول : تثبيت النص في الفكر الإسلامي .....(91)
المبحث الثاني : تثبيت الوجود في الفكر الإسلامي.....(110)
الفصل الثاني : الطبيعة في الكلام .....(111)
المبحث الأول : بين التفسير و التوظيف.....(112)
المبحث الثاني : من التشبيه إلى التجسيم.....(120)
المطلب الأول : مقاتل بن سليمان .....(123)
المطلب الثاني : جهم بن صفوان .....(132)
المطلب الثالث : هشام بن الحكم .....(140)
المطلب الرابع : إبراهيم النّظّام .....(155)
الباب الثالث : القول بالطبائع عند الجاحظ.....(161)
التمهيد .....(162)
الفصل الأول : الذات و المفهوم .....(165)
المبحث الأول : الذات طريق المفهوم .....(165)
المطلب الأوّل : الساخر .....(173)
المطلب الثاني : الصحفي.....(176)
المطلب الثالث : الدبلوماسي .....(182)
المبحث الثاني : المفهوم و خصائصه .....(184)
المطلب الأوّل : المفهوم .....(187)
المطلب الثاني : خصائص المفهوم .....(190)
الفصل الثاني : تجلّيات المفهوم .....(197)
المبحث الأوّل : طبائع الخطاب : نظريّة المعنى .....(200)
المطلب الأول : البيان / " ما به يتم المعنى " .....(200)
المطلب الثاني : الإعجاز / " طبائع الكتاب " .....(208)
المبحث الثاني : طبائع الأفعال : نظريّة الفعل .....(216)
المطلب الأوّل : من التضاد إلى الاختلاف .....(216)
المطلب الثاني : من الحريّة إلى الاختيار .....(225)
المطلب الثالث : من الغريزة إلى الاكتساب .....(231)
الخاتمة .....(238)
أمّا الجاحظ .....(240)
أمّا الطبيعة .....(247)
أمّا الكلام .....(249)
الفهارس .....(255)
فهرس الآيات القرآنيّة .....(256)
فهرس مصطلح الطبائع عند الجاحظ .....(260)
فهرس المصطلحات و المفاهيم .....(265)

فهرس الفرق و المذاهب و الطوائف .....(270)
فهرس الأعلام و البلدان .....(272)
فهرس المصادر و المراجع .....(276)
فهرس الموضوعات .....(288)