مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: عقلانية الجاحظ على المحك
اسم الكاتب: ليلى يونس العبيدي
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/9279
تاريخ الاسترداد: 2026/05/12 21:04 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد 20، العدد 2
ذو القعدة 1444 هـ / يونيو2023م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

يونيو 2023م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 20 العدد 2
https//:doi.org/10.36394/jhss/20/2/13

عقلانـيّةُ الجاحظ على المحـــكّ

ليلى يونس العبيدي[1]

تاريخ الاستلام: 21-09-2021 **تاريخ القبول: 29-10-2021**

ملخص البحث:

عملنا في هذا المقال الكشف عن مظاهر من عقلانيّة الجاحظ من خلال تعريفه للعقل، لا سيما باعتباره معرفة للحاجات، وهو تعريف يصلح أن يكون بديلا للتعريفات الموغلة في التجريد التي طغت على فهم الفلاسفة المسلمين القدامى للعقل، فالإنسان العاقل لدى الجاحظ هو الذي يعرف مقادير حاجاته. يؤكّد هذا المفكّر على أنّه ثمّة حاجة إلى العقل، هي أشبه ما يكون بحاجة الإنسان إلى الغريزة ليحيا ويحافظ على بقائه ولكنه على خلاف الغريزة التي تنشد الإشباع وتدفع صاحبها إلى تحقيق شهواتها، فإنّ للعقل ضوابطه ونواميسه ووظائفه التي ليس أقلّها هو كبح جماح هذه الغريزة ذاتها وإلجامها وتهذيبها.

ولذلك فإنّ العقل هو ضرورة تستوجبها الحياة الإنسانيّة، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بالفكر الذي يجعل من الموضوعيّة والنزاهة العلميّة بوصلة له. غير أنّه للوصول إلى هذه الغاية لا بدّ من التسلّح بالشكّ ليس لمجرّد الشكّ في ذاته، وإنّما لغاية المعرفة، أي إلى الشكّ المنهجي كما يُصطلح عليه في الفلسفة الحديثة الذي يدفع الباحث إلى تمحيص الأخبار وتدقيقها وإثبات الحقيقي منها بالحجّة والدليل، أي الاستدلال على ذلك منطقيّا حتى تكون مطابقة للعقل.

هذا ما سعينا إلى إبرازه في هذا المقال دون أن نغفل عن نقد الجاحظ وبيان خروجه عن النواميس الذي ضبطها بنفسه للعقل وذلك لخضوعه لضغط المخيال السياسي والاجتماعي والثقافي.

الكلمات الدالة: أدب، عقل، عقلانيّة، حواس، حاجة، غريزة، علم، موضوعيّة، الشكّ، الاستدلال، السؤال، إيديولوجيا، مخيال، سلطة.

(1) كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الشارقة (الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
labidi@sharjah.ac.ae

توطئة:

في مقاله " تنوّع في موضوع الأدب" -وهو في الأصل محاضرة ألقاها في بروكسال- يؤكّد شارل بيلا (Charles Pellat) وهو أحد أهمّ دارسي فكر الجاحظ وأدبه، إن لم يكن أهمّهم على الإطلاق على أهمّية أبي عثمان الجاحظ باعتباره عميد الأدب العربي في عصره [1]؛ ولأنّه لا مثيل لفضوله المعرفي وعقلانيته.

يرى شارل بيلا أنّه ثمة أكثر من طريقة لطرح موضوع الأدب العربي ولكن للدخول في صلب الموضوع لا بدّ - وهذا بَدَهِيٌّ كما يقول- :"أن أهتدي بصديقي الجاحظ، القطب الذي تدور عليه رحى الأدب كما يقول العرب"[2]. وحتّى يدلّل على أنّه رائد الموسوعيين العرب قارنه بالدميري (742 - 808) الذي عاش بعده بخمسة قرون وألّف كتابا في الحيوان كان عاجزا فيه أن يقترح تصنيفا مُرْضيا وعلميّا مقنعا للحيوان كما فعل أبو عثمان، هذا دون إبراز موسوعيته التي ظهرت كذلك على أحسن ما يكون حسب اعتقاده من خلال كتابه التربيع والتدوير الذي طرح فيه على حدّ قوله أسئلة معرفيّة تشمل كلّ ميادين العلوم دون أن يدّعي الإجابة عنها، وبلور فيه متجشّما عناء كبيرا فهرسا يشكّل نواة لموسوعة فريدة من نوعها، نجد فيه إحالات على أحداث وشخصيات تاريخيّة، وعلى شعوب أسطوريّة ووقائع قديمة مشكوك في حدوثها ولكنّ المؤرّخين قبلوا بصحّتها وعلى خرافات حول نشأة الكون وعقائد قابلة للنقد لعرب الجاهليّة ولليهود والنصارى ولأتباع الديانات المانوية والمزدكيّة وللشيعة وكذلك أمثال حيوان رائجة في الكتب الدينيّة.[3] وما كان له أن يصل إلى طرح هذه الأسئلة لولا عقلانيته الفذّة وموسوعيته المذهلة والباذخة التي جعلت منه رائدا للعقلانيّة العربيّة في القرن الثالث الهجري. سنحاول في هذا المقال رصد بعض هذه المظاهر العقلانيّة دون أن ندّعي الإلمام بها من كلّ جوانبها؛ لأنّ ذلك يتطلّب مؤَلَّفا كاملا.

(1) مفهوم الأدب كان يشمل كلّ المعارف التي لا تتعلّق بالدين مباشرة، أي العلوم الدينيّة مثل الحديث والتفسير والفقه وغيرها.

(2) Charles Pellat, " Variations sur le thème de L'adab ", in Etudes sur l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.), London, Variorum Reprints, 1976, p 19

(3) Charles Pellat, " Les Encyclopédies dans le Monde arabe ", in l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.), London, Variorum Reprints, 1976, pp 636-637

1. طبيعة العقل عند الجاحظ:

لقد أولى الجاحظ على غرار الفلاسفة المسلمين وأئمة المعتزلة[1] العقل مكانة مميّزة في تفكيره، إلاّ أنّه أعرض عن تهويماتهم النّظريّة المجرّدة، فأبعد في غالب آثاره مفاهيم العقل الفعّال، والعقل النّظري والعقل العمليّ، ولم يعطها من جهده الكثير، كما فعل الفارابي وابن سينا وإخوان الصّفا، وإنّما انصبّ اهتمامه خاصّة في كتاب "الحيوان" على عقل علمي تجريبي، الهدف منه فهم نواميس الطّبيعة فهما موضوعيّا. كما اهتمّ في رسائله وفي كتاب "البخلاء" بالتنظير لعقل يمكن أن نصطلح عليه بـ "العقل الاجتماعي" يحتضن المجتمع في قضاياه الأساسيّة: السياسة والأخلاق والمال.

غير أنّ واقعيّة الجاحظ التي نلمسها جليّة في فكره لم تمنع من تسرّب بعض مفاهيم الأفلاطونيّة الجديدة حول طبيعة العقل في نظريّته. إنّ الجاحظ لا يتحدّث صراحة عن العقل بكونه أوّل موجود خلقه الباري عزّ وجلّ، كما يقول الفلاسفة، وإنّما يوكّد على أنّ "عقله" (أي الإنسان) منيحة من ربّه"[2]، ولكونه كذلك فإنّه موجود بالجبلّة في الإنسان. يولد معه كما هو الحال بالنّسبة إلى جميع غرائزه وحواسه. يقول الجاحظ: " وقيل لرجل من الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولدت. فلمّا رأى إنكارهم لكلامه، قال: أمّا أنا فقد بكيت حين خفت، وطلبت الأكل حين جعت، وطلبت الثّدي حين احتجت، وسكتّ حين أُعطيت. يقول هذه مقادير حاجاتي. ومن عرف مقادير حاجاته إذا منعها، وإذا أعطيها، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل." [3].يذكّرنا الجاحظ في هذا التعريف للعقل في كتاب الحيوان بربطه بالولادة والطفولة الأولى بما كتبه حول بكاء الصبيان وضحكهم في مقدّمته لكتاب البخلاء؛ حيث يقول: "وأنا أزعم أنّ البكاء صالح للطبائع، ومحمود المغبّة إذا وافق الموضع ولم يعدل عن الجهة.... وقال بعض الحكماء لرجل اشتدّ جزعه من بكاء صبيّ له: لا تجزع فإنّه أفتح لجرمه وأصحّ لبصره"[4]. ثمّة إذا حاجة للبكاء، ولولا هذه الحاجة الأنطولوجية للبكاء لما وُجد أصلا.

(1) انظر: حسني زينه: العقل عند المعتزلة، تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبّار، دار المعارف، 1980، ص 14- 27.

(2) الجاحظ: الحيوان، مطبعة مصطفى حلبي وأولاده، مصر، ج7، (د.ت)، ص 11

(3) المصدر نفسه، ص 56

(4) الجاحظ، البخلاء، الدار البيضاء، مكتبة السلام، 1999، ص 10

يتّضـح مـن هـذا التّعريـف للعقـل[1] الـذي يـورده الجاحـظ –المتيّـم بالبحـث الجنيالوجـي فـي الأصـول والبدايـات علـى غـرار بعـض الفلاسـفة المعاصريـن[2]، هـذا إذا لـم يكـن هـو نفسـه مبـدع هـذا التعريـف!- أنّـه يميـل إلـى اعتبـار العقـل غريـزة، وكأنّ النـاس يولـدون عقـلاء ولكـن فيهـم مـن يحافـظ علـى عقلـه وينمّيـه وفيهـم مـن يضيعـه ويبـدّده مطلقـا الحريّـة لشـهواته ونزواتـه. إنّ فعـل العقـل ورد مـن خـلال هـذا التّعريـف مشـروطا بظـرف، أي جـاء بوصفـه ردّ فعـل أو اسـتجابة تلقائيّـة بـل آليّـة لمؤثّـر طبيعـي، فـلا سـبيل لتلبيتـه إلاّ علـى هـذا النّحـو، والعلاقـة بيـن المثيـر والاسـتجابة يتحكّـم فيهـا مبـدأ الحتميّـة كحتميّـة المـوت للكائـن الحـيّ.

فالجـوع يتطلّـب الأكل، والعطـش يتطلّـب الشّـراب والخـوف يتطلّـب البـكاء. غيـر أنّ هـذه الحتميّـة تبـدو حسـب هـذا التّعريـف للعقـل الـذي يـورده الجاحـظ دون أن ينقـده وهـذا يعنـي أنّـه يتبنّـاه ويتقبلـه حتميّـة ميكانيكيّـة يبـدو فيهـا الوعـي أو العقـل ذاتـه مشـلولا وقاصـرا. فقـد يجـوع الإنسـان العاقـل ولا يطلـب الأكل لسـبب مـا، كأن يكـون مضربـا علـى الطّعـام. وأن يخـاف ولا يبكـي وإنّمـا يلتـزم الصّمـت أو يفـرّ مـن مصـدر الخـوف. فمـا يقدّمـه هـذا التّعريـف بوصفـه سـلوكا عاقـلا يمكـن أن ينظـر إليـه مـن زاويـة أخـرى بأنّـه نقيـض للعقـل. ولكـن يجـب ألاّ ننسـى طبيعـة السّـياق الدّافـع لهـذا السـلوك: البـكاء عنـد الخـوف وطلـب الثّـدي عنـد الجـوع، وهـو سـاعة الـولادة والرّضاعـة أي عندمـا يكـون الإنسـان فـي بداياتـه متصرّفـا بالغريـزة. لا شـكّ أنّ الجاحـظ يعـرف حـق المعرفـة أنّ العقـل وإن اتّخـذ صفـة الغريـزة، فإنّـه كثيـرا مـا يناقضهـا، بـل يهاجمهـا. فـلا معقوليّتـه عنـد الكبـر لا يمكـن للجاحـظ التّشـكيك فيهـا وهـو الـذي سـخّر جـزءا مـن آثـاره لدراسـة الأخـلاق وأنطولوجيّتهـا مدافعـا عـن قيـم الشّـهامة والرّجولـة لا يمكـن أن يعتبـر مثـلا بـكاء رجـل مـن الجنـد عنـد قـرع طبـول الحـرب سـلوكا طبيعيّـا وعقلانيّـا!

بيـد أنّ الجـزء الأخيـر مـن هـذا التّعريـف للعقـل الـذي يسُـوقه الجاحـظ فـي فصـل يتعلّـق بمنطـق الطّيـر فـي كتـاب الحيـوان يبـدو علـى غايـة مـن الأهميّـة؛ لأنّـه يرتقـي إلـى مسـتوى القاعـدة أو القانـون الـذي يؤسّـس نظريّـة الجاحـظ فـي العقـل الاجتماعـي: "مـن عـرف مقاديـر حاجاتـه إذا منعهـا، وإذا أعطيهـا، فـلا حاجـة بـه فـي ذلـك الوقـت إلـى أكثـر مـن ذلـك العقـل" [3].

---

(1) تتفق البحوث المعاصرة في علم الاجتماع واللسانيات والفلسفة مع ما يقوله الجاحظ في ربطه بين الحاجة والإنسان العاقل الذي يتميز عن غيره بحاجات فزيولوجية مثل الأكل والنوم، وحاجات ثقافيّة مثل الترفيه والبحث عن المتعة وتجنّب الإرهاق. انظر حول هذه المسألة:

M. Martins-Baltar, " La notion de besoin: étude sémantique et applications à la description linguistique ", in Langue française, Année 1977, 36, pp. 25-39

(2) Philippe de Ribaucourt, " Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale " in Revue Philosophique de Louvain, Année 1903, 37, pp. 43-60

(3) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 56.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مفهوم الحاجة يمثّل حجر الزاوية في نظريّات الاقتصاد السياسي حديثا. إنّ السياسة النّاجحة للدّولة الحديثة فيما يتعلّق بمشاريعها الإنمائيّة وخططها الاقتصاديّة والأمنيّة والحفاظ على استقرارها تأخذ بعين الاعتبار أوّلا مقادير حاجات مواطنيها حتّى تستطيع الرّفع في الأسعار أو الأجور وما شابه ذلك.

إنّ العقل عند الجاحظ هو أوّلا وقبل كلّ شيء: "معرفة الحاجات": تعريف موجز، بليغ يعفينا من التّهويم النّظري المجرّد. ولا نبالغ في الرّأي حين نجعله بديلا للتّعريفات المطوّلة للعقل الاجتماعي التي تصل إلى حدّ المؤلّفات في النّظريّات الأكثر حداثة في العقل! إنّ الإنسان العاقل حسب الجاحظ هو ذاك الذي يقدّر حاجاته ويكيلها بدقّة. فلا يمكن أن يطلب المرء شيئا لا يعرفه كما أنّ من يطلب شيئا وهو لا حاجة له به فهو لا يعرفه حق المعرفة وإن توهّم ذلك، علاوة على أنّه يجهل نفسه ولا يعرفها. لكنّ السّؤال الذي يُطرح هنا يتعلّق بماهيّة الحاجة.

تبقى هذه الحاجة مجهولة. ومعرفتها واجبة على صاحبها الإنسان الفرد، وكأنّ لكلّ فرد حاجاته الخاصّة به وحده. غير أنّ حاجات الفرد الخاصّة به تظلّ جزئيّة ولا تؤثّر تأثيرا فعّالا في المجتمع، كحاجته إلى أن ينام باكرا ليستيقظ باكرا. أو أن يتغدّى ولا يتعشّى رغبة في الاقتصاد في النّفقة أو حتى لا يفرط في السّمنة.

الحاجة التي تؤثر في التاريخ هي تلك التي يحدّدها المجتمع، ويشترك فيها الأفراد والجماعات وينصّ عليها الاجتماع البشري وتحدّدها عوامل متعدّدة نفسيّة وثقافيّة وحتّى جغرافيّة[1]، ودون معرفتها لا يمكن للإنسان أن يكون عاقلا كالحاجة للدفاع عن الوطن ضد غزو خارجي، أو الحاجة لدفع الضّرائب للإسهام في خزينة الدّولة. ومن هنا ينبغي علينا تعديل تعريف مفهوم الجاحظ للعقل حتّى يكون أكثر دقّة واتّساقا؛ إذ لا شكّ أنّه يعي حقيقته كما نعيها نحن الآن في سياق آخر ربّما لم نتفطّن إليه أو لم نعثر عليه في كتاباته لغزارتها وتنوّعها. ولذلك يصحّ القول في تعريف العقل "من عرف مقادير حاجاته[2]* [وحاجات غيره إذا منعت وإذا أعطيت] فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل".

2. الحاجة إلى العقل:

اعتبر الجاحظ العقل غريزة في أكثر من موضع، وجعل منه مكوّنا للطّينة البشريّة ذاتها، أي حقيقة أنطولوجيّة سابقة للوعي الإنساني و"مكوّنا فزيولوجيّا" من مكوّنات الطّبيعة

(1) Antoine S. Bailly Jean-Bernard Racine, "Qualité de la vie, bien-être, indicateurs sociaux territoriaux: l'homo geographicus entre choix et contraintes", in L'Espace géographique, Année 1988, 17-3, pp.232-240

(2) من إضافة المؤلّف وتعديله.

الإنسـانيّة، وتبعـا لذلـك جعـل منـه شـرطا ضروريـا مـن شـروط بقائـه واسـتمراره. كذلـك تبـدو الحاجـة إلـى العقـل مطلبـا أخلاقيّـا واجتماعيّـا، الهـدف منـه تقييـد فعـل الفـرد داخـل المجموعـة وتنظيـم الاجتمـاع الإنسـاني. وهـذا مـا نفهمـه مـن تعريـف الجاحـظ لـه فـي سـياق آخـر بقولـه: " وإنّمـا سـمّي العقـل عقـلا وحجـرا... لأنّـه يـزم اللّسـان ويخطمـه ويشـكّله ويريثـه ويقيّـد الفضـل ويعقلـه عـن أن يمضـي فرطـا فـي سـبيل الجهـل والخطـأ والمضـرّة كمـا يعقـل البعيـر ويُحجـر علـى اليتيـم." [1]

قبـل أن نرجـع لاحقـا إلـى هـذا التّعريـف لفهـم تكويـن العقـل العربـي ولطبيعتـه المخالفـة للعقـل اليونانـي والغربـي، وهـو اختـلاف بقـي مسـكوتا عنـه ولا مفكّـرا فيـه، نلاحـظ أنّ العقـل يمثّـل نوعـا مـن الـوازع الأخلاقـي الـذي يحصّـن الإنسـان ضـدّ الجهـل. وللجهـل معنيـان: معنـى اللامعرفـة، ومعنـى الطغيـان والجبـروت وعـدم التّسـامح. ويقابلـه فـي اللّغـة العربيّـة مصطلـح الحِلـم[2]. فيمنعـه تبعـا لذلـك مـن ارتـكاب الخطـأ والوقوع فـي الخطيئـة، ويجنّبـه المضارّ والمفاسـد التـي تـؤدّي بـه إلـى التّهلكـة. غيـر أنّ الحاجـة إليـه لا ترجـع إلـى طبيعـة الإنسـان فـي ذاتـه وإنّمـا إلـى طبيعـة الأشـياء الخارجـة عنـه، والتـي تتطلّـب إدراكا وفهمـا. فالحاجـة إليـه لا تتطلّبهـا الـذّات العاقلـة وإنّمـا الموضـوع المعقـول أو القابـل إلـى أن يعقـل.

يعتقـد الجاحـظ أنّ للأشـياء وللظّواهـر ظاهـرا وباطنـا، مـا هـو جلـيّ ومـا هـو خفـيّ فيهـا ممّـا يدفعنـا إلـى إعمـال العقـل لمعرفـة حقيقتهـا. فـإذا كان الإدراك الحسّـي قـد يوصلنـا إلـى معرفـة ظاهـر الأشـياء، فهـو علـى العكـس مـن ذلـك لا يمكّننـا مـن معرفـة بواطنهـا، هـذا إذا مـا لـم يخدمنـا الحسّ فـي معرفـة الأشـياء فـي ظاهرهـا، فمـا بالـك إذن فـي عجـزه البدهـيّ علـى أن يقودنـا إلـى اسـتكناه بواطنهـا[3]*. يقـول الجاحـظ متحدّثـا عـن صناعـة الـكلام رغـم أنّ ملاحظتـه تنسـحب علـى كلّ الظّواهـر والأشـياء الموضوعـة للفهـم. " [إنّ الظواهـر] منهـا مـا هـو ظاهـر للعيـون والعقـول، ومنهـا مـا يـدرك بالعقـول ولا يظهـر للعيـون، وبعضهـا وإن لـم يظهـر للعيـون وكان ممّـا يظهـر للعقـول، فإنّـه لا يظهـر إلاّ لـكلّ عقـل سـليم جيّـد التّركيـب، وذهـن صحيـح خالـص الجوهـر، ثـمّ لا يدركـه إلاّ بعـد إدمـان الفكـر، وإلاّ بعـد دراسـة الكتـب، وإلاّ بعـد مناظـرة الشّـكل

(1) رسالة كتمان السرّ وحفظ اللّسان الرسائل الأدبيّة: بيروت دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 89-88.

(2) انظر شارل بيلا فصل حلم (بالفرنسيّة) في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الثانية)، ج. 3، ص 404-403. وانظر كذلك :

Charles Pellat, " Concept of ḥilm in islamic ethics " in Bulletin of the institute of Islamic Studies, VI- VIII (Aligarth,1962-3), pp.1-12

(3) حسب العين المجرّدة الأرض لا تدور ولكن بعد إعمال العقل أثبت العلم أنّها تدور حول نفسها وحول الشمس ممّا يكذّب حواسّنا.

الباهر، والمعلّم الصّابر." [1]

فالأشياء في اعتقاد الجاحظ تنقسم إلى قسمين حسب طبيعة معرفتنا وليس حسب طبيعتها في ذاتها. فهي إمّا ظاهرة للحسّ (العين) والعقل معا وإمّا ظاهرة للعقل فقط. لا يقول لنا الجاحظ إنّ الأشياء الأكثر استعصاء على المعرفة هي تلك التي لا سبيل إليها إلاّ بواسطة العقل، وإنّما يضع تراتبيّة في العقل ذاته. فثمّة من الموجودات المعقولات ما لا يمكن إدراكها بأي عقل! وإنّما بالعقل السّليم وحده، وكأنّ العقل بدوره ينقسم إلى نوعين: عقل سليم وعقل عليل!

ماذا يقصد الجاحظ بالعقل العليل وإن كان لم يسمّه صراحة. من السهل تحديد طبيعته لكونه مضادا للعقل الذي أطلق عليه صفة السليم؟ إنّه عقل سيّئ التّركيب بالتّأكيد، معدوم الجوهر، قادر ربّما على إدراك الأشياء الظّاهرة للعيون، أو تلك التي تظهر للعيون والعقول. لكنّه عاجز لا محالة على معرفة الأشياء التي تدرك بالعقول فقط. هل يمكن أن يكون هذا النّوع من العقول شبيها بعقول الرّضع والصّبيان القاصرة على معرفة بواطن الأشياء؟ أو عقول العوام الذين يصفهم الجاحظ في كثير من الأحيان بالدّهماء والحشوة؟

وهل يمكن أن تكون العقول السّليمة غير عقول "صفوة الأمّة" من العلماء والحكماء كالجاحظ وغيره ممّن هم قادرون على إعمال الرّويّة والتّدقيق، يحلّلون الأشياء وجواهرها ومكوّناتها وأصناف مراتبها بعد دراسة الكتب ومناظرة الشّكل الباهر؟

إذا كان العقل العليل هو من نوع ذلك العقل الذي يولد مع ولادة الإنسان فيدفعه إلى البكاء إذا خاف وطلب الثّدي إذا جاع، فإنّه يصبح مرادفا للغريزة، فهل الغريزة عليلة؟[2]

في غالب الأحيان تكون كذلك؛ لأنّها تطلب إشباعها بإلحاح وتدفع المرء إلى الانسياق وراء شهواتها ورغباتها. فلذلك وجب العقل لتهذيبها وتقييدها.

من هنا يتّضح أنّ العقل وإن كان غريزة فهو غريزة وزيادة بل قُل الغريزة ونقيضها. إنّ الحاجة إلى العقل حسب الجاحظ كامنة في طبيعة العالم الذي خلقه الله آيات وألغازا أراد منّا تفكيكها وفهمها "فجعلنا في كلّ أحوالنا لا تفتح أبصارنا إلاّ وهي واقعة على ضرب من الدّلالة، وعلى شكل من أشكال البرهانات، وجعل ظاهر ما فيها من الآيات داعيا إلى التّفكير فيها، وجعل ما استخزنها من أصناف الأعاجيب يعرف بالتكشيف عنها، فمنها

(1) رسالة: صناعة الكلام: في رسائل الجاحظ الكلاميّة، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1987، ص55.

(2) حول الغريزة وعلاقتها بالبنية الذهنية والعقلية للإنسان، انظر:

Fauvelle, " De l'instinct ", in Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 3ème série, Année 1889, 12, pp. 47-58

ظاهـر يدعـوك إلـى نفسـه ويشـير إلـى مـا فيـه. ومنهـا باطـن يزيـدك بالأمـور ثقـة إذا أفضيـت إلـى حقيقتـه لتعلـم أنّـك مـع فضيلـة عقلـك." [1]

3. الموضوعيّة والنّزاهة العلميّة:

لا تتطلّـب العقلانيّـة مـن صاحبهـا حـدّة الـذّكاء والفطنـة ودقّـة الملاحظـة والتّجربـة والدّرايـة بالموضـوع المـدروس وبعـد النّظـر فقـط، فمـن هـذه الخصـال مـا يتوّفـر فـي غيـر العلمـاء مـن عامّـة النّـاس. إنّهـا تتطلّـب شـروطا أخـرى ليسـت بالضّـرورة مـن صميـم العلـم. فقـد تتوفّـر بدورهـا قليـلا أو كثيـرا فـي غيـر العلمـاء. وقـد ينعـدم وجودهـا عنـد فـرد مـا مـن المجتمـع ويكـون آنـذاك غيـر عاقـل بالطبـع. غيـر أنّ مضـرّة لا عقلانيّتـه قـد تعـود عليـه بالهـلاك وحـده أو علـى الأكثـر علـى الأفـراد الذيـن يتعايـش معهـم فـي محيطـه الضّيـق. لكـنّ فقدانهـا لـدى العالـم يعـود بالبـلاء علـى سـائر أفـراد المجموعـة الإنسـانيّة. هـذه الشـروط هـي عبـارة عـن منظومـة أخلاقيّـة متواضـع عليهـا مـن جميـع الشـعوب التـي احتـلّ فيهـا العلـم والعلمـاء مكانـة متميّـزة وحظـي فيهـا العقـل بمرتبـة الشّـرف الكبـرى وأطلقـوا عليهـا تسـمية الموضوعيّـة (objectivité-objectivity)[2]. يقـول الجاحـظ فـى مقدمـة كتابـه "الحيـوان": " ونعـوذ بـالله أن تدعونـا المحبّـة لإتمـام هـذا الكتـاب إلـى أن نصـل الصّـدق بالكـذب وندخـل الباطـل فـي تضاعيـف الحـقّ[3]، ونتكثّـر بقـول الـزّور ونلتمـس تقويـة ضعفـه باللّفـظ الحسـن وسـتر قبحـه بالتّأليـف المونـق، أو نسـتعين علـى إيضـاح الحـقّ إلاّ بالحـقّ، وعلـى الإفصـاح بالحجّـة إلاّ بالحجّـة، ونسـتميل إلـى دراسـته واجتبائـه ونسـتدعي إلـى تفضيلـه والإشـادة بذكـره، بالأشـعار المولّـدة والأحاديـث المصنوعـة، والأسـانيد المدخولـة، وبمـا لا شـهاد عليـه إلاّ دعـوى قائلـه، ولا مصـدّق لـه إلاّ مـن لا يوثـق بمعرفتـه." [4]

فكمـا أنّ نقّـاد الشّـعر القدامـى اشـترطوا أن يكـون الشّـاعر صادقـا فـي أحاسيسـه وانفعالاتـه حتّـى يكـون شـعره شـعرا وليـس نظمـا، وشـكّكوا تبعـا لذلـك فـي أشـعار المديـح المتكلّفـة التـي لا غايـة لهـا إلاّ التكسّـب، ودعـوا إلـى تجـاوز الاسـتهلال الطّللـي فـي العصـور اللاّحقـة

(1) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 11.

(2) حول علاقة الموضوعية بالعلم والمعارف العقليّة، انظر:

Yvon Provençal, "Une analyse de la notion de l'objectivité ", in Revues Philosophiques, 14(2), automne 1987, pp. 227-230

(3) التمييز فيها بين الصادق والكاذب، انظر: حول الموضوعية فيما يتعلّق بالأخبار وضرورة

Marcel Trudel, " L'objectivité en histoire ", in Revue d'histoire de L'Amérique française, V5, N3, Décembre 1951, pp. 315-320

(4) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 2.

معتبرين وصف النّاقة والدّيار والرّحيل من شاعر حضري لا ناقة له ولا جمل ضربا من التّصنّع لا مبّرر له، فإنّ الجاحظ يؤكّد على صدق العالم ونزاهته بتقيّده بنواميس العقل والتّجربة معرضا عن البلاغة وأساليبها التي تحفل بها كتب الأدب وعن الالتجاء إلى الحجج الواهية والأسانيد المصنوعة التي كثيرا ما يبتدعها روّاة الأخبار ونقّال الآثار حتى يُوهموا النّاس بصحّتها فيحوّلون في نقلهم لواقعة حربيّة مثلا المهزوم منتصرا والمنتصر مهزوما، والمقدام متخلّفا والمتخلّف مقداما. بيد أنّ الخطر على العقل لا يتأتّى فقط من إرادة التّزوير والتّحريف، وإنّما قد يحصل لا إراديا نتيجة التّسرّع وعدم التّثبت في حقائق الأمور وجواهرها " كما يعرض في الكتب -يقول لنا الجاحظ- من سقطات الوهم، وفلتات الضّجر، ومن خطإ النّاسخ." [1] فالتريّث والصّبر هما قوام العقل السليم يحصّنان العالم ضد "سلطان الطّيش" على حدّ تعبيره. كذلك لم يفت الجاحظ أن يلفت الانتباه مثله مثل العقلانيّين والفلاسفة والعلماء المعاصرين إلى الخطر الذي يهدّد العلم ممّا يصطلح عليه اليوم بالإيديولوجيا، باعتبارها شكلا مرضيّا من الوعي الإنساني يطمس الحقيقة ويحرّفها ويوظّف الفكر خدمة لفئة أو فئات ضيّقة. إنّ كتابات الجاحظ نفسه لا تخلو من النّظرة الإيديولوجيّة للعالم. وسنرى لاحقا أنّ المخيال الاجتماعي الذي كثيرا ما برع الجاحظ في تفكيك آليّات اشتغاله، وتبيان تعارضه مع العقل قد وجّه العديد من كتاباته التي طرح فيها رؤيته للسياسة وللمجتمع، خاصّة في مؤلفاته التي فاضل فيها، لاعتبارات سياسية بني العبّاس على بني أميّة ولاعتبارات حضاريّة العرب على الفرس وما شابه ذلك[2].

لكن في "الحيوان"، نراه على العكس من ذلك واعيا بالطّابع الإيديولوجي لأدب المفاضلات وتناقضه مع البحث العقلاني والعلمي الجادّ. فمن خلال هذا الكتاب يسعى إلى الوصول إلى حقائق يسلّم بها جميع الأطراف على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم السياسيّة والعقائديّة واعيا بأنّ أقصى ما يرقى إليه النّشاط الفكري العقلاني هو الوصول إلى نتائج يستحيل تكذيبها، أشبه ما يكون بالحقائق الرياضيّة، كنتائج القسمة والطّرح الثّابتة التي لا يشكّك فيها إلاّ من اختلّ عقله. يقول الجاحظ في مستهلّ كتابه "الحيوان": "وليس هذا الكتاب -يرحمك الله- في إيجاب الوعد والوعيد فيعترض عليه المرجئ، ولا في تفضيل علي [ابن أبي طالب] فينصب له العثماني... ولا هو في تفضيل البصرة على الكوفة، ومكّة على المدينة، والشّام على الجزيرة، ولا تفضيل العجم على العرب، وعدنان على قحطان...

(1) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 6.

(2) Ch. Pellat, " Al- Ğāḥiẓ ; Les nations civilisées et les croyances religieuses", in Journal asiatique, CCLV, (Paris, 1967), Histoire socio- culturel de L'Islam, p. 72.

- Ch. Pellat, " Al- Ğāḥiẓ et les peuples du sous-continent ", in Orientalia Hispanica, Sive studia F .M., Pareja octogenario dicata à Leyde 1974, Histoire socio- culturel de L'Islam, p.548

ولا هو في تفضيل امرئ القيس على النّابغة، ولا في تفضيل سيبويه على الكسائي ولا في تفضيل حلم الأحنف [ابن قيس] على حلم معاوية [ابن أبي سفيان].... فإنّ لكلّ صنف من هذه الأصناف شيعة، ولكلّ رجل من هؤلاء جندا وعددا يخاصمون عنهم. وسفهاؤهم المتسرّعون منهم كثير وعلماؤهم قليل وأنصاف علمائهم أقلّ." (1)

4. الشكّ وقيمة السّؤال:

للشكّ الإيجابي(2) قيمة أساسيّة في العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة، بل إنّه يمكن القول إنّ الفضل في تطوّر الفكر الأوروبي ونهضته يعود إلى أنّه عرف قيمة الشكّ وأخذه بعين الاعتبار في المعرفة عامة وفي فلسفة الوجود خاصّة لا سيما ديكارت الفيلسوف الفرنسي الذي أرسى للشكّ المعرفي قواعده وأساليبه(3). يتولّد الشكّ المعرفي العقلاني من الحيرة بمفهومها الفلسفي الشّامل عند تأمّل شيء ما أو ملاحظة ظاهرة معيّنة. أن نشكّ مثلا في المعارف التي نصل إليها بفضل الحواسّ إيمانا منّا بأنّها يمكن أن تخدعنا أو هي في الغالب خادعة لنا. أن نشكّ مثلا في حقيقة الشّيء التي تبدو لعقولنا يقينا مطلقا وإذا ما شكّكنا فيها تبيّن أنّ ما اعتقدناه كان باطلا ووهما. أن نشكّ في يقينيّة اليقين نفسه بل نشكّ في الشكّ ذاته حتى نبني للعقل صرحا.

أولى الجاحظ للشكّ الذي يسمّيه أيضا بالظّن عناية خاصّة في مؤلّفاته وأفرد له بابا كاملا في الجزء الثّالث من كتاب "الحيوان" سمّاه: " في صدق الظّن وجودة الفراسة". وقد غلب على هذا الباب استشهاده بأشعار العرب حتى يؤكّد على أصالته وعراقته. وهي أشعار وإن لم تكن من إبداعه، فهي عموما تكشف عن نظريّته في الشكّ. يبدو أنّ الجاحظ يميل إلى أنّه ينبغي أن نؤمن بجدوى الشكّ كما نؤمن بجدوى حواسنا كالسّماع والرّؤية، بل يذهب أبعد من ذلك حين يضعه في مرتبة اليقين ويشبهّه به.

الأَلْمَعِيُّ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ ** نَّ كَأَنْ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا (4)

فكما أنّ حواسّنا هي وسيلتنا لإدراك ظاهر الأشياء، فإنّ الشكّ هو وسيلتنا إلى اليقين،

(1) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 8-7.

(2) ثمّة فرق بالطبع بين الشكّ الإيجابي والشكّ السلبي العدمي الذي لا طائل من ورائه، انظر:

J. Henry, " Le doute initial de l'épistémologie ", in Revue Philosophique de Louvain, Année 1925, n° 8, pp. 376-388

(3) Benoît Timmermans, " L'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons", in Revue Philosophique de Louvain, Année 1996, 94-2, pp. 205-215

(4) انظر هذا البيت لأوس بن حجر: الجاحظ: الحيوان، ج 3، ص59.

فـإذا كان فشـل الأولـى علينـا يتمثّـل فـي تحسيسـنا بمحيطنـا، فـإنّ فضـل الظّـن علينـا هـو التّيقّـن مـن صحّـة يقيننـا. الشـكّ هـو أوّل درجـة مـن اليقيـن قبـل أن يتحـوّل إلـى اليقيـن كلّـه.

ثـم يضيـف الجاحـظ بيتـا آخـر لا يـرى أحسـن منـه فـي جـودة الشـكّ مـن قـول بلعـاء بـن قيـس الكنانـي أحـد قـواد بنـي كنانـة فـي حروبهـم ومغازيهـم. ويبـدو أنّ الشّـاعر قالـه بعـد تجربـة وتأمّـل فـي محيطه.

وأبْغِي صَوَابَ الظَّنِّ أَعْلَمُ أَنَّهُ *** إذَا طَاشَ ظَنُّ المَرْءِ طَاشَتْ مَقَـــادِرُهُ [1]

والحكمـة مـن هـذا البيـت هـو أنّ الإنسـان إذا افتقـد إلـى الشـكّ الصّائـب أو أنّ شـكّه لا يكـون فـي محلّـه، افتقـد القـدرة علـى الحكـم علـى الأشـياء وضاعـت موازينـه. فمـن يكـون شـكّه دون مبـرّر أو دون ضوابـط يفقـد القـدرة علـى التّمييـز ويقـع فـي العبـث واللاّمعقـول.

فالجاحـظ لا يدعـو إلـى الشـكّ لمجـرّد الشـكّ أو للشـكّ فـي ذاتـه[2]*، فذلـك مـن قبيـل العبـث وإنّمـا يدعـو إلـى الشـكّ لغايـة المعرفـة أي إلـى الشـكّ المنهجـي، كمـا يصطلـح عليـه فـي الفلسـفة الحديثـة. وفـي الحقيقـة فـإنّ الجاحـظ ورث هـذا المبـدأ مـن كبـار أئمّـة المعتزلـة كإبراهيـم بن سـيّار النظّـام وأبـى الهذيـل العـلاّف وهـو عبـارة عـن تقليـد عرفـه المعتزلـة وجعلـوه منهجـا للتفكيـر فـي قضايـا مجتمعهـم خاصّـة منهـا العقائديّـة المتعلّقـة بالـكلام.

يقـول الجاحـظ: "وقيـل لأبـي الهذيـل [العـلاّف]: أنّـك إذا راوغـت واعتللـت - وأنـت تكلّـم النظّـام [وقمـت] - فأحسـن حالاتـك أن يشـكّ النّـاس فيـك وفيـه! قـال: خمسـون شـكّا خيـر مـن يقيـن واحـد!" [3]. وملخّـص هـذا القـول هـو أنّ التفكيـر العقلانـي والعلمـي يتطلّـب إعـارة الشـكّ أهميّـة أكبـر بكثيـر مـن اليقيـن. فـإذا كانـت الغايـة مـن الشـكّ هـي الوصـول إلـى الحقيقـة، فـلا حقيقـة أحـقّ مـن حقيقـة الشـكّ!

إنّ حيـرة الشـكّ لا يمكـن أن تبلـغ غايتهـا مـا لـم تصاحبهـا حرقـة السّـؤال والمسـاءلة[4]. عمليّتـان متكاملتـان لا غنـى لأحدهمـا عـن الآخـر فـي كل مشـروع عقلانـي. نلاحـظ بجـلاء حرقـة

(1) الجاحظ: الحيوان، ج 3، ص 61.

(2) يمكن أن نسوق مثالا على ذلك: فالشكّ مثلا في أنّ واحدا مع واحد يساوي اثنين هو من قبيل الشكّ لمجرّد الشّكّ وهو ضرب من العبث. انظر حول هذه المسألة:

J. Henry, " Le doute initial de l'épistémologie ", pp. 376-388

(3) أوس بن حجر: الجاحظ: الحيوان، ج3، ص60.

(4) حول أهمّية المساءلة في المعرفة العلميّة، انظر:

Lomomba Emongo, "La tradition et son questionnement: Vers un lieu de fondation épistémologique ", in Anthropologie et Sociétés, 22(01), 1998, p. 137–151

الأسئلة ووجعها في رسالة التّربيع والتّدوير، حيث يظهر الجاحظ مسكونا بهاجس السؤال وشغوفا برغبة جامحة لاستبصار الغامض المجهول، ومعرفة أسباب الظّواهر وعللها: " وأنا جُعلت فداك أعلم أنّي أسمع ولا أعقل كيفيّة السّمع، وأعلم أنّي أُبصر ولا أعقل كيفيّة البصر..."[1].

الرّسالة كاملة هي عبارة عن مساءلة كبرى تتفرّع إلى أسئلة تتعلّق بالعرافة والسّحر[2]. وأسئلة على التذكّر والنّسيان. وأسئلة على الرّياضيات. وأسئلة على المرائي والأبصار وأسئلة على الألوان. وأخرى على السّحر والشيطان. وغيرها على بعض عجائب الحيوانات[3]. يناجي الجاحظ نفسه عبر مخاطب خيالي ينشده ويتضرّع إليه أن تخبره عن حقيقة الأشياء. تقريبا ليس هناك فقرة تخلو من فعل خبّرني: "خبّرني كيف، خبّرني لم، خبّرني ما..." كلّ أنواع الأسئلة طرحها الجاحظ: لماذا، هل، كيف، لم، ما، أين، منذ كَمْ.. تارة يتساءل من صاحب خطوط الهند؟ ومن سمّي الجبر بالجبر؟ [4]، وأين كان إقليدس وميرسطوس من ڤيثاغورس؟[5]، يتساءل "لماذا نامت الأرنب مفتوحة العينين؟"[6] وطورا يتساءل " لم صرنا لا ننسى السباحة وبالاكتساب عرفناها والعادة أنّ المكتسب قد ينسى ويجهل وأنّ الضروريّات لا تجهل"[7] وإن كنّا قد أعفينا أنفسنا من إحصاء الأسئلة التي طرحها الجاحظ في " التّربيع والتّدوير" فإنّنا نذهب إلى أنّها لا تنقص على المائة بكثير. قد يرى البعض في ذلك نوعا من المبالغة ولكنّنا نرى فيها تشديدا وتأكيدا على قيمة السّؤال. ولا نظنّ الجاحظ إلاّ قاصدها ليثبت حقيقة مازال يردّدها علينا الفلاسفة إلى حدّ اليوم. وهو أنّ المساءلة هي الشرط الضروري للمعرفة.

5. الحجّة والاستدلال:

لا يمكن لأيّ خطاب أن يكون عقلانيّا دون أن يكون منطقيا ولا منطق من غير حجّة، واستدلال وبراهين. يقول الجاحظ: " إنّ كلّ منطق محجوج. والحجّة حجّتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر. فإذا تكلّمنا في العيان وما يفرع منه فلابدّ من التّعارف في أصله وفرعه منه،

(1) رسالة التّربيع والتّدوير: في الرّسائل الأدبيّة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 479 .

(2) يعتبر شارل بيلا أنّ هذه الرسالة هي أفضل ما يعبّر عن عقلانية الجاحظ ونبوغه العلميّ المدهش، انظر:

Charles Pellat , « Les Encyclopédies dans le Monde arabe ", in *l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.),* London, Variorum Reprints,1976, pp 636-637

(3) المصدر نفسه، ص 485-472.

(4) المصدر نفسه، ص 460

(5) المصدر نفسه، ص 477

(6) المصدر نفسه، ص 484

(7) المصدر نفسه، ص 475

ولابدّ من التّصادق في أصله والتّعارف في فرعه. فالعقل هو المستدلّ، والعيان والخبر هما علّتا الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدّليل. والعقل مضمّن بالدّليل، والدّليل مضمّن بالعقل، ولا بدّ لكلّ واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر. والعقل نوع واحد والدّليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدلّ على غائب، وآخر مجيء خبر يدلّ على صدق." (1)

إنّ الجاحظ لا يعرض بشكل كاف ولا يحلّل من خلال هذه الفقرة كيف يمكن للعيان الظّاهر والخبر القاهر (الصّادق) أن يكونا حجّة ودليلا. يكتفي بالقول: "إنّ الدّليل مضمّن بالعقل والعقل مضمّن بالدّليل." بمعنى أنّ لا غنى لأحدهما عن الآخر وأنّ وجود كلّ منهما يشترط وجود الآخر. وفي الحقيقة إنّ التّفرقة التي يقوم بها الجاحظ بين العقل والدّليل رغم إقراره بتكاملهما تبرّرها الضّرورة المنهجيّة. فما الدّليل إلاّ جزء من العقل يتكامل مع أجزاء أخرى في السّيرورة المعرفيّة. إنّ المسألة التى نريد التّركيز عليها هنا، هي المسألة المتعلّقة بالخبر الصّادق القاهر بوصفه دليلا وبرهانا على حقيقة الشّيء على حدّ اعتقاده. ثمّة قضيّة تطرح هنا وهي كيفيّة التّفريق بين الخبر الكاذب والخبر الصّادق. يقرّ الجاحظ بأنّ النّاس مولعون برواية الأخبار الغريبة "موكلون بحكاية كلّ عجيب وميسّرون للإخبار عن كلّ عظيم، وليس للحَسن أحكى منهم للقبيح ولا لما ينفع أحكى منهم لما يضرّ"(2). فكيف يكون الخبر إذن حجّة والنّاس ميّالون إلى الإخبار عن الغريب والعجيب خاصة ما قبح منه وطمس الإخبار عن الحسن وإهمال الأخبار التي تخرق العادة؟ بل كيف يمكن أن يكون الخبر حجّة والنّاس لاختلاف طبائعهم وأسبابهم " لا يتّفقون على تخرّص خبر واحد"(3) أي أنّهم لا يجتمعون على صدقه.

إنّ تكذيب الخبر لا يعني نفيه، يجيبنا الجاحظ، فقد نجد كما يقول: " اليهود والنّصارى والمجوس والزّنادقة والدّهرية وعبدة البددة يكذّبون النبي (صلى الله عليه وسلم) وينكرون آياته وأعلامه، ويقولون لم يأت بشيء ولا بان بشيء. وإنّما قلنا إنّ العدد الكثير لا يتّفقون على نفي مثل إخبارهم أنّ محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب التّهامي الأبطحي عليه السّلام خرج بمكّة ودعا إلى كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا وأباح كذا"(4). إنّ ما يختلف النّاس عليه عادة ليس تصديق الخبر أو تكذيبه وإنّما تأويله(5). فالخبر لا يمكن أن يكون حجّة إلّا متى

(1) الجاحظ: حجج النّبوّة: في الرّسائل الكلاميّة، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1987، ص 129-128.

(2) الجاحظ: حجج النّبوّة: في رسائل الجاحظ الكلاميّة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ص 145.

(3) المصدر نفسه، ص 141.

(4) المصدر نفسه، ص 134.

(5) حول تأويل الأخبار والتاريخ باعتباره علما للتأويل انظر:

Beauchemin, Jacques, " Dumont: historien de l'ambiguïté ", in *Recherches*

وقـع التفقّـه فـي تصحيحـه وإثباتـه منطقيّـا، أمّـا وهـو علـى حالـه ملفـوظ ومُـذاع مـن قبـل العـوام لا يسـتقيم دليـلا علـى معقوليّـة الأشـياء أو لا معقوليّتهـا. فالنّـاس ميّالـون إلـى تصديـق السّـهولة والإيمـان بـكلّ مـا يتـلاءم مـع أهوائهـم. فهـم فـي الغالـب "قـد استغنوا عـن التّكريـر وكفـوا مؤونـة البحـث والتّنقيـر لقلّـة اعتبارهـم، ومـن قـلّ اعتبـاره قـلّ علمـه، ومـن قـلّ علمـه قـلّ فضلـه، ومـن قـلّ فضلـه وكثـر نقصـه... لـم يجـد بـرد اليقيـن ولا راحـة الأمـن"[1].

الخبـر الحجّـة أي الدّليـل عنـد الجاحـظ هـو ذلـك الـذي وقـع التّنقيـر فيـه والبحـث فـي عللـه والاسـتدلال عليـه منطقيّـا. الخبـر حجّـة ودليـل فـي ذاتـه ولكـن ليكـون أدلّ يجـب أن ندلّـل عليـه بأدلّـة مـن خارجـه لا يمكـن أن تسـتقيم إلاّ إذا مـا خضعـت لسـلطان العقـل. فالقـول مثـلا أنّ محمّـدا عليـه السّـلام قـد خـرج بمكّـة داعيـا إلـى الإسـلام هـو خبـر صـادق لا يكذّبـه حتّـى الغالـب مـن أعدائـه. وخبـر خروجـه يعـدّ فـي ذاتـه حجّـة، ولكـنّ هـذه الحجّـة لا يمكـن أن تكـون أدلّ علـى صـدق نبوّتـه إلاّ إذا مـا وقـع البحـث فـي عللهـا وأسـبابها وغاياتهـا وإثباتهـا بمنهـج العقـل وهـي المهمّـة التـي ألقـى الجاحـظ وغيـره مـن المعتزلـة والمتكلّميـن علـى أنفسـهم مسـؤوليّة القيـام بهـا، مسـؤوليّة الدّفـاع عـن الإسـلام ليـس بالنّقـل فقـط وإنّمـا بالعقـل أيضـا[2]. إنّ ثنائيّـة النّقـل والعقـل قـد وجّهـت إلـى حـدّ بعيـد الفكـر العربـي الإسـلامي فـي العصـر الوسـيط ومازالـت إلـى الآن تفعـل فعلهـا فـي الثقافـة العربيّـة ولا مجـال للحديـث عـن فكـر الجاحـظ بجديّـة وعمـق دون إعـارة هـذه الثّنائيّـة أهميّـة خاصّـة. فقـد غلـب علـى الفكـر الإسـلامي الكلاسـيكي بعـد نضجـه وتطـوّره اتّجاهـان: واحـد يدعـو إلـى النّقـل والآخـر يدعـو إلـى العقـل[3].

أمّـا تيّـار النّقـل فهـو يؤمـن بمبـدأ الأفضليّـة المنهجيّـة والإبسـتيمولوجيّة للتّـراث المنقـول عـن الأسـلاف، ويضـع العقـل فـي مرتبـة ثانويّـة، هـذا إذا لـم يشـكّك فـي قدرتـه علـى إيصالنـا إلـى حقيقـة الأشـياء خاصّـة مـا يتعلّـق منهـا بالدّيـن. أمّـا المنقـول الـذي يَحظـى عنـد هـذا الاتّجـاه بسـلطة مطلقـة فهـو يتشـكّل مـن مجمـوع السّـنن التـي ورثهـا المسـلمون عـن الأسـلاف الصّالحيـن

---

sociographiques, 42(2), Année 2001, pp .219-238

(1) الجاحظ، حجج النبوّة، ص 131

(2) انظر حسن زينه: العقل عند المعتزلة، ص 54-31.

(3) انظر حول خصائص الفكر العربي الإسلامي بصفة عامة وثنائية النقل والعقل:

-Hamès Constant , Fakhry (Majid) *"Histoire de la philosophie islamique* ", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* , Année 1992 78 pp. 225-226

-Jean R. Michot, " Pensée arabo-islamique. Notes de lecture 1983-1988 ", in *Revue Philosophique de Louvain,* Année 1989, 74 pp. 301-323

-Constant Hames, " Mohammed Arkoun et la pensée islamique: pour un sursaut " in *Archives de Sciences Sociales des Religions,* Année 1985, 60-2, pp. 187-193

وأوّلهم الرّسول عليه السلام ومن بعده الصّحابة عند أهل السنّة أو الأئمّة عند الشّيعة. هذه السّنن تتمثّل في مجموع أقوال السّلف وممارساتهم وتأويلاتهم لكلام الله ولطبيعة الوحي[1].

فتيّار النّقل قد كاد يهيمن هيمنة مطلقة على الفكر العربي الإسلامي. فقد عبّرت عنه منظورا إليه في شموليّته كلّ النّحل والفرق الإسلاميّة: سنّة وشيعة وخوارج... إلخ ما عدا الفلاسفة وبصفة أقلّ المعتزلة، ليس لأنّ هؤلاء يرفضون التّقليد وسنّة الأسلاف، ولكن لإيمانهم بالأفضليّة المنهجيّة والإبستيمولوجيّة للعقل على النّقل لما فيه خير المسلمين على حدّ اعتقادهم.

وفي الحقيقة فإنّ النّزعة النّقلية التّقليدية بدورها تتفرّع إلى فروع فيها مَن يتمسّك تمسّكا صارما بالسّلطة المطلقة للتّقليد، أي سلطة الوحي وما يترتّب عن ذلك من انعكاسات على ثقافة المجتمعات الإسلاميّة وتشريعاتها ونظمها السياسيّة والاقتصادية[2]. ويدعو إلى فهم النّصوص الدّينية في ظاهرها دون أيّ تأويل معارضا معارضة شديدة علماء الكلام والفلاسفة والمناطقة ومن أغرموا بالميتافيزيقيا اليونانيّة[3]. وفيها من انفتح على العقل قليلا أو كثيرا مع بقائه تقليديا من أنصار النقل دون أي تعاطف مع الفلاسفة والمعتزلة وبقوا في أطروحاتهم أوفياء عامّة - حسب كل حالة - إمّا لأهل السنّة والجماعة أو للشّيعة وما عداها من الفرق التي رفعت التّمسّك بالسنّة شعارا ومبدأ.

ما يهمّنا بالخصوص هنا هو بطبيعة الحال التيّار العقلاني. لقد قلنا إنّه يفضّل العقل على النّقل، ولكن لا يذهب بنا الظّن أنّه يتناقض مع مبادئ الوحي والدّين كما هو الحال بالنّسبة إلى الاتّجاه العقلاني المادّي المهيمن في الحضارة الغربيّة الحديثة. إنّ الكثير ممّن يجهلون طبيعة الفكر الإسلامي وخصوصيّاته يخلطون بين العقل الإسلامي والعقل الغربي الحديث ويعتقدون أنّ عقلانية المعتزلة هي عقلانيّة ديكارت (René Descartes)!، وهذا عين الجهل. فعلى العكس من ذلك تماما كان هاجس العقلانيّين المسلمين هو إثبات أنّ مبادئ العقل واستنتاجاته تتوافق توافقا كلّيا مع طبيعة الوحي وروحه. هذا هو الهاجس الأساسي للمعتزلة والفلاسفة المسلمين. لقد قلنا أيضا أنّ الذين مثّلوا المنحى العقلاني هم الفلاسفة والمعتزلة. ما يهمّنا بالأخصّ هم المعتزلة الذين كان الجاحظ أحد أئمّتهم وأعلامهم

(1) انظر: فصل سنّة (بالفرنسيّة) في دائرة المعارف الإسلاميّة، 1929.

(2) Bernard Botiveau, "Droit islamique du politique à l'anthropologique ", in Droit et Société, Année 1990, 15, pp. 161-174

(3) حول تأثر الفلاسفة المسلمين بالفكر اليوناني. انظر:

Bertrand Badie, " La philosophie politique de l'hellénisme musulman", in *Revue française de science politique,* Année 1977, 27-2, pp. 290-304

الكبـار. هـؤلاء يمثّلـون حلقـة الوسـط بيـن التقليديّيـن المنفتحيـن علـى العقـل، والفلاسـفة الذيـن ذهبـوا بعيـدا فـى مفاضلـة العقـل علـى النّقـل. فهـم لوسـطيّتهم كانـوا الأقـرب مـن المنحـى السـنّي الدّاعـي إلـى اتّبـاع العقـل الـذي مثّلـه الأشـاعرة[1]، تلامـذة أبـو الحسـن الأشـعري فيمـا يتعلّـق بمنهجهـم فـي التّفكيـر والإشـكالات العقائديّـة التـي تطارحوهـا. ولكـنّ اختلافهـم مـع الأشـاعرة يتمثّـل فـي تفضيـل العقـل فـي معرفـة كلّ الموجـودات بـل فـي معرفـة الله ذاتـه[2].

بعـد هـذا العـرض النّظـري الموجـز للتّنافس بيـن اتّجاهـي النّقـل والعقـل فـي الفكـر العربـيّ الإسـلامي يتبيّـن إذن أنّ المعتزلـة لـم ينفـوا إطلاقـا هـذا النّقـل وإنّمـا وظّفـوه لخدمـة اسـتنباطاتهم العقليّـة دفاعـا عـن الوحـي. ومـن ثمّـة نفهـم لمـاذا يلجـأ الجاحـظ إلـى الخبـر المتواتـر عن الأسـلاف ليسـتدلّ بـه علـى صـدق النّبـوة فـي الإسـلام. فالدّعـاء المسـتجاب يعتبـره الجاحـظ المعتزلـي حجّـة علـى النّبـوة ويعـرض قصّتـه التـي مفادهـا أنّ محمّـدا عليـه الصـلاة والسـلام عندمـا أذاه أهـل قريـش وكذّبـوه دعـا الله أن يجـدب بلادهـم ويدخـل الفقـر إلـى بيوتهـم فاسـتجاب الله لدعائـه فعاشـوا مذلّـة الفقـر وأهـوال المجاعـة إلـى أن طلـب الرسـول مـن الله أن ينـزل المطـر، فنـزل الغيـث حتّـى هـدم بيوتهـم[3] إنّ قبـول الجاحـظ للنّقـل فـي مواضـع وإعراضـه عنـه فـي مواضـع أخـرى إنّمـا يعـود إلـى فلسـفته فـي العقـل. وهـو الـذي مجّـده وفضّلـه ونزّلـه المرتبـة التـي يسـتحقّها آمـن أيضـا بمحدوديّتـه. فالعقـل وحـده لا يكفـي فـي تحصيـل المعرفـة، بـل لابـدّ مـن طلبهـا بطـرق أخـرى فـي أداب الأوّليـن وتـراث الأسـلاف، ولذلـك يقـول: "ولـو أنّ النّـاس تركـوا قـوى غرائزهـم ولـم يهاجمـوا بالحاجـة علـى طلـب مصلحتهـم والتفكّـر فـي معاشـهم وعواقـب أمورهـم وألجئـوا إلـى قـدر خواطرهـم التـي تولّدهـا مباشـرة حواسّـهم دون أن يسـمعهم الله خواطـر الأوّليـن وأدب السّـلف المقدّميـن وكتـب ربّ العالميـن لمـا أدركـوا مـن العلـم إلاّ اليسـير، ولمـا ميّـزوا مـن الأمـور إلاّ القليـل... فلمّـا علـم الله تبـارك وتعالـى أنّ النّـاس لا يدركـون مصالحهـم بأنفسـهم ولا يشـعرون بعواقـب أمورهـم بغرائزهـم دون أن يـردّ عليهـم آداب المرسـلين وكتـب الأوّليـن والإخبـار عـن القـرون والجبابـرة الماضيـن طبـع كلّ قـرن مـن النّـاس علـى إخبـار مـن يليـه ووضـع القـرن الثّانـي دليـلا يعلـم بـه صـدق خبـر الأوّل، لأنّ كثـرة السّـماع للأخبـار العجيبـة والمعانـي الغريبـة مشـحذة للأذهـان ومـادّة للقلـوب وسـبب للتّفكيـر والتّنقيـر" [4].

6. المخيال في مواجهة العقل:

إنّ الجاحـظ رغـم نزعتـه العلميّـة والعقلانيّـة التـي عـرف بهـا خاصـة فـي " الحيـوان"

(1) انظر فصل أشاعرة (بالفرنسيّة) دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الثانية.

(2) انظر: Mohamed Arkoun, La pensée arabe, Paris, P.U.F., " Que sais-je ? ", 1991, p.74

(3) الجاحظ: حجج النّبوّة: في رسائل الجاحظ الكلاميّة، ص 150.

(4) الجاحظ: حجج النّبوّة: في رسائل الجاحظ الكلاميّة، ص 150.

قد خضع لمؤثّرات المخيال الاجتماعي في العديد من مؤلّفاته. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعريفات "المخيال" قد تعدّدت في الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة وإنْ لا يسمح المجال هنا لعرضها ، فلا بأس من أن نستأنس بتعريف محمّد عابد الجابري له الذي يرى أنّه مرادف لمفهوم "اللّا شعور السياسي" حين يقول "أنّ أفضل ما يُترجم مفهوم اللّاشعور السياسي في حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية هو مفهوم المخيال (imaginaire) الذي لا نجد له مقابلا مألوف الاستعمال في اللغة العربيّة والكلمة مشتقة من (image) بمعني صورة ، صورة الشيء في المرآة، أو في النفس أي في الخيال . ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يُطلق على الملكة الذهنيّة التي ترتسم فيها صورة الأشياء الحسّية أو المتخيّلة بلفظ المصوّرة تارة والمخيّلة تارة أخرى، وأحيانا يستعملون الاسم المعرّب هكذا فانطاسيا (Phantasia) وبالفرنسية والانكليزية ((imagination الملكة الذهنيّة التي بها يستحضر الذهن صور الأشياء[1]

إنّ الأمثلة على خضوع الجاحظ للمخيال كثيرة. ففي تناوله لظاهرة البخل قد أقصى البخلاء من غمار الأمّة، متأثرا بنظرة العامّة التي كثيرا ما استهجنها. لقد برهن البخلاء من خلال حججهم التي عرضها الجاحظ بنفسه أنّهم عقلانيّون يجيدون حساب النّقود كما يجيدون حساب الكلمات والمفاهيم، يعرفون مقادير حاجاتهم حقّ المعرفة بل يحسبون كلّ شيء في علاقاتهم باللّغة وبالتّراث وببعضهم بعضا وبأنفسهم ممّا يجعلهم يتّصفون بصفات العقل الخالص في المفهوم اليوناني الأكثر دقّة وعمقا. فالعقل عند اليونان في أصله يعني الحساب (Ratio)[2]؟ غير أن الجاحظ في هجومه على البخلاء أعرض عن العقل ومبادئه وإن ظرفيّا.

قد يكون فعل ذلك واعيا معتبرا عقل البخلاء عقلا عليلا مبتورا ومنبتّا ما دام قد قطع كلّ وشيجة بالماضي وبتراث الأسلاف، ولكنّ هذا لا ينفي أنّ كاتبنا المعتزلي قد اخترق مبدأً مركزيّا في تفكيره لم تفته فرصة للتّنصيص عليه ألا وهو الأفضليّة المنهجيّة والإبستيميّة للعقل على النّقل. لقد كان الجاحظ في كتاب البخلاء تقليديّا ناقلا مدافعا عن الماضي وعن سلطة التّقاليد والعادات مستميتا في دعوته إلى الحفاظ على قيمة الكرم الأسطوريّة الموروثة من البداوة التي كان لابدّ من عقلنتها في المدينة حتى يكون وجود الإنسان الحضري وجودا منظّما ومعقولا[3]. قد يكون فعل ذلك أيضا معتقدا أنّه ضرورة عقليّة. هنا ليس للعقل

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000، ص 14

(2) Willy Evenepoel, " Prudentius: *ratio* and *fides* ", in L'Antiquité Classique, Année 1981, 50-1-2, pp. 318-327

(3) انظر: محمّد الجويلي: نحو دراسة في سوسيولوجيا البخل، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 1990، ص 144- 151

إلاّ معنـى واحـدا وهـو "عقـل" هـذه الفئـة الجديـدة الصّاعـدة والطّموحـة أيّ شـدّ وثاقهـا - وهـو مـا يعنيـه فـى الأصـل فعـل عقـل - حتـى لا تمضـى قدمـا فـي عقلنـة الواقـع واستشـراف المسـتقبل. هل يمكـن اعتبـار المخيـال (L'imaginaire) أحـد مكوّناتـه الأساسيّة ؟ إنّنـا ننـوي الآن عـرض بعـض مظاهـر المخيـال الاجتماعـي فـي فكـر الجاحـظ خاصـة فـي تعبيـرة أساسيّة مـن تعبيراتـه الأكثـر وضوحـا "الإيديولوجيـا" بوظائفهـا المتعـدّدة: تحريـف الواقـع، تبريـر الوضـع القائـم وكذلـك إدمـاج (intégration) للجماعـة التّاريخيّـة (فئـة، أقليّـة عرقيّـة، جماعـة سياسـيّة) فـي تاريخهـا وهويّتهـا الخاصّـة[1].

مـن المعـروف أنّ الجاحـظ قبـل تولّـي الخليفـة العبّاسـي المأمـون السـلطة سـنة 198 للهجـرة كان كاتبـا مغمـورا فـي البصـرة، إلـى أن اسـتدعاه هـذا الخليفـة إلـى بغـداد وأمـره بتحبيـر رسـالة فـي الإمامـة السياسـيّة[2]. لقـد تبنّـى المأمـون الاعتـزال مذهبـا رسـميا للدّولـة العباسـيّة، وكذلـك فعـل المعتصـم والواثـق مـن بعـده فهيمـن الفكـر الاعتزالـي هيمنـة مطلقـة مسـتظلاّ بالدّولـة ومحتميـا بهـا. وعـرف علـم الـكلام فـي هـذه الفتـرة ازدهـارا كبيـرا حتّـى أنّ نظريّـة خلـق القـرآن للمعتزلـة وجـدت مـن يتبنّاهـا ليـس عنـد العلمـاء وعامّـة النّـاس وإنّمـا فـي أعلـى هـرم السّـلطة ومـن المأمـون نفسـه الـذي شـجّع علـى حركـة التّرجمـة ونقـل الفلسـفة والمنطـق اليونانـي إلـى العربيّـة. لاقـى أهـل السـنّة الذيـن رفضـوا فكـرة خلـق القـرآن المعتزليّـة مقاومـة شـديدة مـن الدّولـة وصلـت إلـى حـدّ قمعهـم. وقـد عـاش أحمـد بـن حنبـل محنتـه الشـهيرة ونـكّل بـه وجلـد بالسّـياط حسـب المصـادر السـنيّة، لأنّـه رفـض القـول بخلـق القـرآن وذلـك بأمـر مـن المعتصـم الخليفـة العبّاسـي نفسـه الـذي يـرى الجاحـظ أنّـه كان بابـن حنبـل " رفيقـا وإليـه رقيقـا"[3]. كان الجاحـظ إذن مقرّبـا مـن السّـلطة مجنّـدا نفسـه لتبريـر سياسـتها. وكان لابـدّ لـه أن يتجـرّد مـن عقلانيّتـه وموضوعيّتـه علـى الأقـلّ فـي السياسـة معتنقـا إيديولوجيّـة السّـلطة التـي لا تراعـي إلاّ

وص -180 186

(1) انظر حول هذه المسألة:

Paul Ricœur, " L'idéologie et l'Utopie, deux expressions de l'imaginaire social « in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 388.

انظر حول هذه المسألة وعلاقة الجاحظ بخلفاء بني العبّاس بصفة عامة: 50

(2) "Ğāḥiẓ à Baġdād et à Sāmarrā " in *Rivista degli Studi orientai, XXVII,* (Rome,1952*)- Etudes sur l'histoire socio-culturelle de L'Islam* "(VIIe, XVes.), London, Variorum Reprints,1976, pp47-53

Ğāḥiẓ ", in *Studia Islamica XV*, -Charles Pellat, "L'Imamat dans la doctrine de *sur l'histoire socio-culturelle de L'Isla*m " (VIIe, XVes.) , Paris, 1961, *Etudes* London,Variorum Reprints, 1976, pp23-52

(3) رسالة: خلق القرآن في رسائل الجاحظ الكلاميّة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ص 169.

حقيقة واحدة: الحفاظ على أمنها واستقرارها. لقد استند الفعل السياسي العباسي في هذه المرحلة على أسس عقائدية دينيّة : " القول بخلق القرآن"، ولا غرابة في ذلك، فالسياسة بما في ذلك في العصر الحديث كما يلاحظ رجيس دبريه (Regis Debray) تتشكّل من العقائد الدينية حتى وإن أوهمت بعكس ذلك، أي من الرمزي (Symbolic)، المتعالي على التاريخ الدنيوي[1] وهي الخلاصة التي ينتهي إليها في كتابه "نقد العقل السياسي" كما يلاحظ ايفون كينيون (Yvon Quiniou) نتيجة لتوخيّة مقاربة كانطية للعقل ، نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط (Kant)[2] جعلته يقرن بين العقل واللاّشعور السياسي .

لقد استلهم محمد عابد الجابري من رجيس دوبريه مفهوم " اللاّ شعور السياسي" في كتابه " العقل العربي" وعرض له بصفة عامة والكيفية التي تبلور بها في علم النفس لدى كلّ من فرويد (Freud) وتلميذه المنشق عنه غستاف يونغ (Gung) حتى وصل إلى رجيس دوبريه الذي منحه دلالة خاصة في المجال السياسي ووظّفه في نقده للعقل السياسي[3] مقرّا بالقول : "أنّنا نقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة العقل السياسي العربي" [4]

إنّ ما توصّل إليه محمد عابد الجابري في نقده للعقل السياسي العربي مستلهما في هذا النقد مفهوم " اللاشعور السياسي" لرجيس دوبريه[5] ينطبق تماما على الجاحظ كما

---

(1) Regis Debray, Critique de la Raison Politique, Paris, Bibliothéque des idées,1981, pp. 390-393

وحول هذه الخلاصة التي ينتهي إليها دوبريه وألهمت بعض الباحثين لأن يحذون حذوه أنظر المقال التالي (بالفرنسية) بعنوان نعرّبه كما يلي: " الديني وأسّ السياسة":

Jacques Pierre" Le religieux et le fondement du politique " in Tangence (Fictions et politique): Éditeur(s) Presses de l'Université du Québec, Numéro 63, juin 2000

Yvon Quiniou " L'hypothèse d'un inconscient politique de l'humanité : Régis Debray " in Raison présente Année 1989 91 p111

(2) يرى ايفون كينيون (Yvon Quiniou) أنّ دوبريه يصل بين السياسة والحياة الاجتماعيّة باعتبار أنّ السياسة فعل ادتماعي (يفرّق بين ما هوسياسي وما هو من عمل الدولة) وهذا ما جعله يتحدّث عن لاوعي سياسي باعتباره مرادفا للعقل السياسي الذي ينقده دوبريه, أنظر:

المرجع السابق، ص-111 112

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط-4 2000 ص 14-10

(4) المرجع نفسه، ص10

(5) لم يستلهم الجابري هذا المفهوم من دوبريه بطريقة آلية وإنّما تصرّف فيه بما يناسب المقام: السياق العربي الإسلامي يقول: " هذا ونحن عندما نستعير مفهوم "اللاشعور السياسي" من دوبري لا نأخذه بكلّ حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرّف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا قليل عن موضوعه" (

ينطبـق علـى غيـره مـن المؤلّفيـن القدامـى المنتميـن إلـى فـرق مذهبيّـة مختلفـة. هنـاك مظهـر آخـر لخضـوع الجاحـظ للّاشـعور السياسـي يتمثّـل فـي تلـوّن كتاباتـه بالمنـزع العشـائري والقبلـي[1] حيـن سـخّر قلمـه لخدمـة بنـي العبّـاس وبالـغ فـي نسـج صـورة أسـطوريّة لخلفائهـم ورجالهـم وشـغّل المخيـال الاجتماعـي لفائدتهـم. نجـد هـذه الصـورة الأسـطوريّة لبنـي العبّـاس فـي رسـالة يبـرز فيهـا فضـل هاشـم علـى بنـي عبـد شـمس وتفـوّق بنـي العبّـاس علـى بنـي أميّـة الذيـن فتحـت فـي عهدهـم الأندلـس وبنيـت الأمصـار وتركّـزت أسـس الدّولـة الإسـلامية! ليـس هنـاك فضيلـة واحـدة لـم ينسـبها الجاحـظ لأوليـاء نعمتـه العبّاسـيين ولـم يجـرد الأمويّيـن منهـا. وليـس ثمّة نقيصـة إلاّ ونسـبها إلـى بنـي أميّـة. فحتّـى الجمـال الخلقـي كان حكـرا علـى بنـي العبّـاس! يقـول الجاحـظ: " وليـس منهـم واحـد [أي العبّاسـيّين] إلاّ وهـو ملقّـب بلقـب اشـتقّ لـه مـن فعلـه الكريـم، ومـن خلقـه الجميـل، وليـس منهـم إلاّ خليفـة أو موضـع للخلافـة أو سـيّد فـي قديـم الدّهـر. وليـس هـذا لأحـد سـواهم ومنهـم خمسـة خلفـاء فـي نسـق، وهـم أكثـر ممّـا عدتـه الأمويّـة، ولـم يكـن مـروان [ابـن الحكـم الأمـوي] كالمنصـور [العبّاسـي] لأنّ المنصـور هلـك البـلاد ودوّخ الأقطـار وضبـط الأطـراف اثنتيـن وعشـرين سـنة، وكانـت خلافـة مـروان علـى خـلاف ذلـك كلّـه، وإنّمـا بقـي فـي الخلافـة تسـعة أشـهر حتـى قتلتـه امرأتـه عاتكـة بنـت يزيـد بـن معاويـة حيـن قـال لابنهـا خالـد مـن بعلهـا الأول: " يـا ابـن الرّطبـة..."[2]. يبـرّر الجاحـظ الواقـع السياسـي القائـم ويحابـي السـلطان ويمجّـده ويضفـي علـى الدّولـة العبّاسـية شـرعيّة هـي فـي أشـدّ الحاجـة إليهـا والخطـر يحـدق بهـا مـن كل حـدب وصـوب: مـن الشّـيعة، ومـن الخـوارج ومـن أهـل السـنّة خاصـة منهـم الحنابلـة الذيـن يدافعـون عـن الأمويّيـن ومؤسّـس دولتهـم معاويـة بـن أبـي سـفيان مذكّريـن أنّـه كان صحابيّـا جليـلا وكاتـب الوحـي[3] ويضعـون بذلـك شـرعيّة حكـم العبّاسـيّين برمّتهـم موضـع شـكّ. إنّ أحـد مظاهـر المخيـال الاجتماعـي وهـو يشـغّل محرّكـه الإيديولوجـي هـو انخراطـه فـي سـيرورة "أسـطرة" للزمـن الماضـي والحاضـر وللشـخصيّات التاريخيّـة الفاعلـة فـي الأحـداث الكبـرى وذلـك بـأن يختلـق لهـا إمّـا صـورة ذهبيّـة نيّـرة (Légende dorée) أو صـور سـوداويّة (Légende Noire). فـإذا كان العبّاسـيّون قـد رُسـموا فـي صـور نيّـرة فـي مؤلّفـات الجاحـظ التـي يبـدو مـن خلالهـا العبّاسـي مجسّـدا للخيـر المطلـق فـي الأرض، فـإنّ صـورة الأمويّيـن

العقل السياس العربي: محدّداته وتجلّياته، ص 13) قبل أن يضيف " وبالتالي فإنّ اللّاشعور السياسي عندنا [أي العرب المسلمين] لا يتأسّس على الدين كما في أوروبا الحاضرة، على الأقل حسب دوبري، بل أنّ التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللّا شعور السياسي ويغطّيه وهذا ما سيظهر جليّا من خلال فصول هذا الكتاب" (المرجع نفسه، ص 14) وهذا ما تبيناه من خلال تمذهب الجاحظ المعتزلي و تأثيره على موقفه السياسي في موالاته للعبّاسيين أثناء تبنيهم للاعتزال مذهبا رسميا للدولة ومعاداته لأعدائهم السياسيين.

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، ص13

(2) رسالة: فضل هاشم على عبد شمس: الرسائل السياسية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 420-419.

(3) انظر: النابتة: في الرسائل الكلاميّة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 242.

على العكس من ذلك يقدّمها الجاحظ مغشّاة بالسّواد. فإذا بالأمويّ الذي كان بالأمس حامي الدّين والأمّة يتحوّل إلى رمز للشرّ الذي يستبدّ بالعالم وذكرى سيّئة ينبغي محوها من ذاكرة المسلمين. يؤكّد الجاحظ على جور بني أميّة وقمعهم للرّعية ويسكت على حلم معاوية الذي حفظته الذّاكرة العربيّة وحوّلته إلى أسطورة ونقرأ أخبار مظالمهم التي ينقلها الجاحظ وكأنّه شاهد عليها: "وحملوا النّساء على الأقتاب حواسر وكشفوا عن عورة علي بن الحسين حين أشكل عليهم بلوغه كما يصنع بذراري المشركين إذا دخلت دورهم عنوة. وبعث معاوية بسر بن أرطأة إلى اليمن فقتل بني عبيد الله بن عبّاس، وهما غلامان لم يبلغا الحلم"[1]. إنّ الموضوعيّة التي يستوجبها العقل تفرض مبدئيّا ألّا يسكت الجاحظ أيضا على مظالم العبّاسيين وما اقترفوه ضد معارضيهم ولكن للإيديولوجيا موضوعيّتها الخاصة بها، ليست بالتّأكيد موضوعيّة العقل. بل هي تقف على طرف نقيضها، إنّها لا تراعي بكلّ بساطة الحقيقة التّاريخية وإنّما المصلحة السياسيّة الآنيّة واستقرار الدّولة.

غير أنّه إذا ما عدنا إلى أسلوب الجاحظ في الكتابة وقدرته الإنشائيّة في اللّغة التي يُقرّ بها له كلّ النّقاد قديما وحديثا، لابدّ من أن نشير إلى أنّ جمال الأسلوب لم يستعمله الجاحظ فقط للحجاج العقلي وإنّما طوّعه كذلك ليصير أحد وسائل المخيال الأكثر إثارة وقدرة على تجييش الوعي العام[2] لا أحد يشكّ في أنّ أسلوب الرّياضيات والمنطق -وهما الشّكلان الأكثر عقلانيّة من المعرفة- أسلوب ركيك وممل ولكنّه مجد في الوصول إلى الحقيقة. وخلاصة الأمر فإنّ عقلانية الجاحظ لم تقه من شرّ الإيديولوجيا ومن أن يمارس عليه المخيال في تعبيرته الإيديولوجية تأثيرا بالغا في كتاباته السياسيّة على وجه الخصوص، ويتحوّل تبعا لذلك إلى بوق دعاية للسلطة العبّاسية، ولعلّ ذلك كان اختيارا عقلانيا من الجاحظ. فلا ينبغي أن نتجاهل حقيقة أنّ السلطة العبّاسة في عصره قد تبنت مذهب الاعتزال الذي كان الجاحظ أحد أئمته. وكان من ثمرات ذلك تأسيس بيت الحكمة وإنعاش حركة الترجمة والانفتاح على الثقافات الأخرى، وهذا لعَمري من المكتسبات العظيمة التي وسمت الحضارة العربيّة الإسلاميّة بسمات خالدة.

الخاتمة:

إنّ فكر الجاحظ الذي كثيرا ما كانت أداة إبلاغه الفعّالة والحاسمة الأسلوب الجميل المتمثّل في جودة العبارة، ودقّة التّركيب، الاستعارة وجمال الصّورة وحسن التّشبيه، أي

(1) فضل هاشم على عبد شمس: الرسائل السياسية، ص 421.

(2) انظر حول هذه النقطة:

Paul Ricœur, " L'idéologie et l'Utopie deux expressions de l'imaginaire social «, p. 381.

كلّ مـا تنـصّ عليـه البلاغـة العربيّـة كان خيـر تعبيـر لفاعليّـة المخيـال الاجتماعـي فـي تاريـخ الثقافـة العربيّـة الإسـلاميّة. إنّـه لمـن الخطـأ أن نعمّـم العقلانيّـة علـى كلّ مـا كتبـه الجاحـظ لنـرى فيـه المجسّـم للعقـل والمثـال للعقلانيّـة. ولعـلّ أهميّـة مؤلّفـات الجاحـظ تتجلـى فـي أنّهـا مسـتودع للمتناقضـات، يحرّكهـا هـذا التّنافس بيـن العقـل والمخيـال، قوّتـان: واحـدة متسـامية تريـد أن تفلـت مـن ربقـة الواقـع المجـزّأ فـي تناقضاتـه لتشـكّل حقيقـة كليّـة موضوعيّـة يتقبّلهـا الجميـع بالرّغـم منـه وهـي قـوّة العقـل الـذي عملنـا علـى تتبعـه فـي البعـض مـن مؤلّفاتـه، والثانيـة قـوّة عقلـت الجاحـظ -أي ربطتـه- إلـى الواقـع وشـدّته فـي وحلهـا ليصـل إلـى نتائـج مـا كان ليتواضـع عليهـا الجميـع وهـي قـوّة المخيـال.

ومـن هـذه النّتائـج الأخيـرة مثـلا إقـراره بـأنّ العبّاسـيين أفضـل مـن الأمويّيـن، خلقـا وأخلاقـا، نسـاءً ورجـالا فـي أوّل التّاريـخ وآخـره. لسـنا فـي حاجـة إلـى القول بـأنّ هـذه المفاضلـة إيديولوجيّة صـرف. والجاحـظ بنفسـه قـد أقـرّ بـلا موضوعيّـة المفاضـلات عامّـة فـي كتـاب "الحيـوان" كمـا كنّـا قـد بيّنّـا ذلـك.

إنّ تبنّـي الدّولـة العبّاسـية لأطروحـة المعتزلـة حـول القضـاء والقـدر وخلـق القـرآن وغيرهـا مـن القضايـا العقائديّـة، كذلـك إيمـان المعتزلـة بشـرعيّة العبّاسـيّين والتّنظيـر لهـا لا يتـمّ بشـكل مبـرّر منطقيّـا إلاّ بـأن يجـد المعتزلـة لهـم موطنـا فـي التّاريـخ العـام للأمّـة. كان المعتزلـة بدورهـم يبحثـون عـن شـرعيّة إدماجهـم فـي زمـن البدايـات، الزّمـن الـذي تشـكّلت فيـه الهويّـة الإسـلاميّة. لقـد فهـم المعتزلـة وخاصّـة منهـم الجاحـظ، أنّ ربـط مصيرهـم بالعبّاسـيّين فـي الحاضـر يسـتوجب الدّفـاع عـن هـؤلاء فـي الماضـي، وأنّ المعتزلـة لكـي يكـون لهـم الحاضـر والمسـتقبل لابـدّ أن يمتلكـوا الماضـى ويندمجـون فيـه. ومـادام فـى هـذا الماضـى [زمـن البدايـات فـي الإسـلام] ليـس هنـاك أسـلاف معتزلـة، كان لا بـدّ إذن مـن الاعتـراف بالأسـلاف العبّاسـيّين وتمجيدهـم إلـى حـدّ المبالغـة.

تظّـل مؤلّفـات الجاحـظ منبعـا لا ينضـب للتأويـل والقـراءة، تأويـلا وقـراءة تتجـدّدان مـع كلّ قـارئ ومـع كلّ عصـر.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

الجابري، محمد عابد (2000). العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته (ط4). مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الجاحظ، عمرو بن بحر (1999). البخلاء. مكتبة السلام.

الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). حجج النّبوّة: في رسائل الجاحظ الكلاميّة. دار ومكتبة الهلال.

الجاحظ، عمرو بن بحر (د.ت.). الحيوان (ج7). مطبعة مصطفى حلبي وأولاده.

الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة التّربيع والتّدوير: في الرّسائل الأدبيّة. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة: خلق القرآن في رسائل الجاحظ الكلاميّة. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة: صناعة الكلام: في رسائل الجاحظ الكلاميّة. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة كتمان السرّ وحفظ اللّسان الرسائل الأدبيّة. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). فضل هاشم على عبد شمس: الرسائل السياسية. دار ومكتبة الهلال.
الجويلي، محمّد (1990). نحو دراسة في سوسيولوجيا البخل. الدار العربيّة للكتاب.
حسني، زينة (1980). العقل عند المعتزلة، تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبّار. دار المعارف.
شارل، بيلا (د.ت.). فصل حلم (بالفرنسيّة) (ط2، ج3). دائرة المعارف الإسلاميّة.
النابتة (1987). في الرسائل الكلاميّة. دار ومكتبة الهلال.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Arkoun, M. (1991). *La pensée arabe*. P.U.F. Que sais-je ?.

Bailly, A. S., & Racine, J. B. (1988). Qualité de la vie, bien-être, indicateurs sociaux territoriaux: l'homo geographicus entre choix et contraintes. *L'Espace géographique, 17(*3), pp.232-240.

Bernard, B. (1990). Droit islamique du politique à l'anthropologique. *Droit et Société*, *15*, pp. 161-174.

Bertrand, B. (1977). La philosophie politique de l'hellénisme musulman. *Revue française de science politique*, *27(*2), pp. 290-304.

Fauvelle (1889). De l'instinct. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, *3*(12), pp. 47-58.

Hames, C., & Arkoun, M. (1985). Et la pensée islamique: pour un sursaut. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *60(*2), pp. 187-193.

Hamès, C., & Fakhry, M. (1992). Histoire de la philosophie islamique ", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *78*, pp. 225-226.

Henry, J. (1925). Le doute initial de l'épistémologie. *Revue Philosophique de Louvain*, (8), pp. 376-388.

Jacques, B. (2001). Dumont: historien de l'ambiguïté. *Recherches sociographiques, 42*(2), pp .219-238.

Jacques, P. (2000). Le religieux et le fondement du politique. *Tangence (Fictions et politique): Éditeur(s) Presses de l'Université du Québec*, (63).

Lomomba, E. (1998). La tradition et son questionnement: Vers un lieu de fondation épistémologique. *Anthropologie et Sociétés*, *22*(01), p. 137–151.

Marcel, T. (1951). L'objectivité en histoire. *Revue d'histoire de L'Amérique française*, *5*(3), pp. 315-320.

Martins, B. M. (1977). La notion de besoin: étude sémantique et applications à la description linguistique. *Langue française*, *36*, pp. 25-39.

Michot, J. R. (1989). Pensée arabo-islamique. Notes de lecture 1983-1988. *Revue Philosophique de Louvain*, *74*, pp. 301-323.

Pellat C. (1974). *Al- Ğāhiz et les peuples du sous-continent, Orientalia Hispanica, Sive studia* F .M., Pareja octogenario dicata à Leyde. Histoire socio- culturel de L'Islam. p.548

Pellat C. (1967). Al- Ğāhiz; Les nations civilisées et les croyances religieuses. *Journal asiatique*, *CCLV*, Histoire socio- culturel de L'Islam, p. 72.

Pellat C. (1962-3). Concept of ḥilm in islamic ethics. *Bulletin of the institute of Islamic Studies*, VI- VIII, pp.1-12

Pellat C. (1952-1976). Ğāhiz à Baġdād et à Sāmarrā. *Rivista degli Studi orientai, XXVII*. Etudes sur l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.). *Variorum Reprints*, pp47-53.

Pellat C. (1976). Les Encyclopédies dans le Monde arabe. *l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.)*. Variorum Reprints, pp636-637.

Pellat C. (1976). Les Encyclopédies dans le Monde arabe. *l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.),* Variorum Reprints, pp 636-637.

Pellat C. (1961). L'Imamat dans la doctrine de Ğāhiz. *Studia Islamica XV*, Etudes sur l'histoire socio-culturelle de L'Islam, (VIIe, XVes.). Variorum Reprints, 1976, pp23-52

Pellat C. (1976). *Variations sur le thème de L'adab, Etudes sur l'histoire socio-culturelle de L'Islam (VIIe, XVes.)*. Variorum Reprints. p19

Philippe, De R. (1903). Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale. *Revue Philosophique de Louvain*, *37*, pp. 43-60.

Provençal, Y. (1987). Une analyse de la notion de l'objectivité. *Revues Philosophiques*, *14*(2), pp. 227-230.

Quiniou, Y. (1989). L'hypothèse d'un inconscient politique de l'humanité : Régis Debray. *Raison présente,* (91).

Regis, D. (1981). *Critique de la Raison Politique*. Bibliothéque des idées.

Ricœur, P. (1986). *L'idéologie et l'Utopie, deux expressions de l'imaginaire social*. Du texte à l'action.

Timmermans, B. (1996). L'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons. *Revue Philosophique de Louvain*, *94*(2), pp. 205-215.

Willy, E. (1981). Prudentius: ratio and fides. *L'Antiquité Classique*, *50*(1-2), pp. 318-327.

Romanized Arabic References: **الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية:**

aljābiriyyu muḥammada ʻābida 2000). al'aqla al-ssīāsiyya al'arabiyya muḥaddadātuhu watajallīātuhu ṭ markaza dirāsāti alwaḥdati al'arabiyyati

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1999). albukhalā'a maktabatu al-ssullāmi

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). ḥijaja al-nnubuwwati fī rasā'ili aljāḥiẓi alkalāamiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri d t). alḥayawānu j miṭba'ata muṣṭafā ḥalbay wa'awlāadihi

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). risālata al-ttarbī'i wa-al-ttadīri fī al-rrasā'ili al'adabiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). risālatan khalqu alqur'āni fī rasā'ili aljāḥiẓi alkalāamiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). risālatan ṣinā'atu alkilāami fī rasā'ili aljāḥiẓi alkalāamiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). risālata kitmāni al-ssirri waḥifẓi al-llisāni al-rrasā'ila al'adabiyyata dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu 'umrū bn baḥri 1987). faḍḍala hāshimun 'alā 'abdi shamsin al-rrasā'ilu al-ssīāsiyyatu dārun wamaktabatu alhalāali

aljūīliyyu muḥammada 1990). naḥwa dirāsatin fī sūsyūlwjiyyā albukhli al-ddāru al'arabiyyatu lil-kitāba

ḥusniyyun zaynata 1980). al'aqla 'inda almu'tazilati taṣūru al'aqlu 'indi alqāḍī 'abda aljabbāri dāru alma'ārifi

shārlun bīlan d t). faṣil ḥulma bi-al-faransiyyati ṭ j dā'irata alma'ārifi al'islāmiyyati

al-nnābitatu 1987). fī al-rrasā'ili alkilāamiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

The Rationality of Al- Ğāḥiẓ at Stake

Laila Younes Al Obeidi(1)

Abstract:

The main objective of this article is to disclose several aspects of Al-Jahiz's rationality through his explanation of the workings of the human mind, as the cognition of needs; an account that can serve as a substitute for many other abstract definitions that overshadowed the understanding of Ancient Muslim philosophers of reason. The wise man, according to Al-Jahiz, is the kind of man who knows the exact amount of his needs. Al-Jahiz maintains that the individual's need for reason is as important as a person's need for instinct to live and survive. However, it is indispensable for the human being to be equipped with doubt; not for the sake of doubt, but for the sake of knowledge. This is known in modern philosophy as methodical doubt, which prompts the researcher to scrutinize the information, check it, and prove its veracity by means of argumentation and evidence. This is what we sought to highlight in this article, in addition to questioning al-Jahiz's deviation from the long-established norms he himself proscribed, as he was subjected to the pressure of political, social and cultural imagination

Keywords: Literature, Reason, Rationality, Senses, Need, Instinct, Science, Objectivity, Doubt, Inference, Questioning, Ideology, Imagination, Authority.

(1) College of Arts, Humanities and Social Sciences - University of Sharjah (Sharjah - United Arab Emirates)
labidi@sharjah.ac.ae