

اسم المقال: عقلانية الجاحظ على المحك

اسم الكاتب: ليلي يونس العبيدي

رابط ثابت: <https://political-encyclopedia.org/library/9279>

تاريخ الاسترداد: 2026/04/11 00:11 +03

الموسوعة السياسية 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 السياسية - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

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





جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعالم
الإنسانية
والاجتماعية



المجلد 20، العدد 2
ذو القعدة 1444 هـ / يونيو 2023م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

عقلانية الجاحظ على المحك

ليلي يونس العبيدي⁽¹⁾

تاريخ القبول: 2021-10-29

تاريخ الاستلام: 2021-09-21

ملخص البحث:

عملنا في هذا المقال الكشف عن مظاهر من عقلانية الجاحظ من خلال تعريفه للعقل، لا سيما باعتباره معرفة للحاجات، وهو تعريف يصلح أن يكون بديلاً للتعريفات الموغلة في التجريد التي طغت على فهم الفلاسفة المسلمين القدامى للعقل، فالإنسان العاقل لدى الجاحظ هو الذي يعرف مقادير حاجاته. يؤكد هذا المفكر على أنه ثمة 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، فإن للعقل ضوابطه ونواميسه ووظائفه التي ليس أقلها هو كبح جماح هذه الغريزة ذاتها وإجامها وتهذيبها.

ولذلك فإن العقل هو ضرورة تستوجبها الحياة الإنسانية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالفكر الذي يجعل من الموضوعية والنزاهة العلمية بوصلة له. غير أنه للوصول إلى هذه الغاية لا بد من التسلح بالشك ليس لمجرد الشك في ذاته، وإنما لغاية المعرفة، أي إلى الشك المنهجي كما يُصطلح عليه في الفلسفة الحديثة الذي يدفع الباحث إلى تمحيص الأخبار وتدقيقها وإثبات الحقيقي منها بالحجة والدليل، أي الاستدلال على ذلك منطقياً 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، عقلانية، حواس، حاجة، غريزة، علم، موضوعية، الشك، 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 أهميّة أبي عثمان الجاحظ باعتباره عميد الأدب العربي في عصره (1)؛ ولأنّه لا مثيل لفضوله المعرفي وعقلانيّته.

يرى شارل بيلا أنّه ثمة أكثر من طريقة لطرح موضوع الأدب العربي ولكن للدخول في صلب الموضوع لا بدّ - وهذا بدّهيّ كما يقول-: "أن أهندي 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 مُرضيا وعلميّا مقنعا للحيوان كما فعل أبو عثمان، هذا دون إبراز موسوعيّته التي ظهرت كذلك على أحسن ما يكون حسب اعتقاده من خلال كتابه التربيعة والتدوير الذي طرح فيه على حدّ قوله أسئلة معرفيّة تشمل كلّ ميادين العلوم دون أن يدعي الإجابة عنها، وبلور فيه متجسّما عناء كبيرا فهرسا يشكّل نواة لموسوعة فريدة من نوعها، نجد فيه إحالات على أحداث وشخصيات تاريخيّة، وعلى شعوب أسطوريّة ووقائع قديمة مشكوك في حوثها ولكنّ المؤرّخين قبلوا بصحّتها وعلى خرافات حول نشأة الكون وعقائد قابلة للنقد لعرب الجاهليّة وللإهود والنصارى ولأتباع الديانات المانوية والمزدكيّة وللشيعة وكذلك أمثال حيوان رائجة في الكتب الدينيّة (3) وما كان له أن يصل إلى طرح هذه الأسئلة لولا عقلانيّته الفدّة وموسوعيّته المذهلة والباذخة التي جعلت منه رائدا للعقلانيّة العربيّة في القرن الثالث الهجري. سنحاول في هذا المقال رصد بعض هذه المظاهر العقلانيّة دون أن ندعي الإمام بها من كلّ جوانبها؛ لأنّ ذلك يتطلّب مؤلّفا 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 مميزة في تفكيره، إلا أنه أعرض عن تهويماتهم النظرية المجردة، فأبعد في غالب آثاره مفاهيم العقل الفعال، والعقل النظري والعقل العملي، ولم يعطها من جهده الكثير، كما فعل الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، وإنما انصبَّ اهتمامه خاصّة في كتاب "الحيوان" على عقل علمي تجريبي، الهدف منه فهم نواميس الطبيعة فهما موضوعياً. كما اهتمَّ في رسائله وفي كتاب "البخلاء" بالتنظير لعقل يمكن أن نطلق عليه بـ "العقل الاجتماعي" يحتضن المجتمع في قضاياها الأساسية: السياسة والأخلاق والمال.

غير أنّ واقعية الجاحظ التي نلمسها جلية في فكره لم تمنع من تسرّب بعض مفاهيم الأفلاطونية الجديدة حول طبيعة العقل في نظريته. إنّ الجاحظ لا يتحدث صراحة عن العقل بكونه أول موجود خلقه الباربي عزّ وجلّ، كما يقول الفلاسفة، وإنما يؤكد على أنّ "عقله" (أي الإنسان) منيحة من ربّه⁽²⁾، ولكونه كذلك فإنّه موجود بالجيلة في الإنسان. يولد معه كما هو الحال بالنسبة إلى جميع غرائزه وحواسه. يقول الجاحظ: "وقيل لرجل من الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولدت. فلما رأى إنكارهم لكلامه، قال: أما أنا فقد بكيت حين خفت، وطلبت الأكل حين جعت، وطلبت التّدي حين احتجت، وسكت حين أعطيت. يقول هذه مقادير حاجاتي. ومن عرف مقادير حاجاته إذا منعها، وإذا أعطيتها، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل." ⁽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 المغيبة 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 وجد أصلاً.

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

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

(3) المصدر نفسه، ص 56

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

يتضح من هذا التعريف للعقل⁽¹⁾ الذي يورده الجاحظ -المتيم بالبحث الجنبولوجي في الأصول والبيديات على غرار بعض الفلاسفة المعاصرين⁽²⁾، هذا إذا لم يكن هو نفسه مبدع هذا التعريف!- أنه يميل إلى اعتبار العقل غريزة، وكأنّ الناس يولدون عقلاء ولكن فيهم من يحافظ على عقله وينميه وفيهم من يضيعه ويبده مطلقا الحرية لشهواته ونزواته. إنّ فعل العقل ورد من خلال هذا التعريف مشروطا بظرف، أي جاء بوصفه ردّ فعل أو استجابة تلقائية بل آلية لمؤثر طبيعي، فلا سبيل لتلبيته إلا على هذا النحو، والعلاقة بين المثير والاستجابة يتحكم فيها مبدأ الحتمية كحتمية الموت للكائن الحي.

فالجوع يتطلب الأكل، والعطش يتطلب الشراب والخوف يتطلب البكاء. غير أنّ هذه الحتمية تبدو حسب هذا التعريف للعقل الذي يورده الجاحظ دون أن ينقده وهذا يعني أنّه يتنبأه ويتقبله حتمية ميكانيكية يبدو فيها الوعي أو العقل ذاته مشلولا وقاصرا. فقد يجوع الإنسان العاقل ولا يطلب الأكل لسبب ما، كأن يكون مضربا على الطعم. وأن يخاف ولا يبكي وإنما يلتزم الصمت أو يفرّ من مصدر الخوف. فما يقّمه هذا التعريف بوصفه سلوكا عاقلا يمكن أن ينظر إليه من زاوية أخرى بأنّه نقيض للعقل. ولكن يجب ألا ننسى طبيعة السياق الدافع لهذا السلوك: البكاء عند الخوف وطلب الثدي عند الجوع، وهو ساعة الولادة والرّضاة أي عندما يكون الإنسان في بداياته متصرفا بالغريزة. لا شك أنّ الجاحظ يعرف حق المعرفة أنّ العقل وإن اتّخذ صفة الغريزة، فإنّه كثيرا ما يناقضها، بل يهاجمها. فلا معقوليته عند الكبر لا يمكن للجاحظ التشكيك فيها وهو الذي سخر جزءا من آثاره لدراسة الأخلاق وأنطولوجيتها مدافعا عن قيم الشّهامة والرّجولة لا يمكن أن يعتبر مثلا بكاء رجل من الجند عند قرع طبول الحرب سلوكا طبيعيا وعقلانيا!

بيد أنّ الجزء الأخير من هذا التعريف للعقل الذي يسوقه الجاحظ في فصل يتعلّق بمنطق الطير في كتاب الحيوان يبدو على غاية من الأهمية؛ لأنّه يرتقي إلى مستوى القاعدة أو القانون الذي يؤسس نظرية الجاحظ في العقل الاجتماعي: "من عرف مقادير حاجاته إذا منعها، وإذا أعطيها، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل"⁽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 فيزيولوجية مثل الأكل والنوم، وحاجات ثقافية 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 حديثاً. إنّ السياسة النّاجحة للدّولة الحديثة فيما يتعلّق بمشاريعها الإنمائيّة وخططها الاقتصاديّة والأمنيّة والحفاظ على استقرارها تأخذ بعين الاعتبار أولاً مقادير حاجات مواطنيها حتّى تستطيع الرّفح في الأسعار أو الأجور وما شابه ذلك.

إنّ العقل عند الجاحظ هو أولاً وقبل كلّ شيء: "معرفة الحاجات": تعريف موجز، بليغ يعطينا من التّهويم النظري المجرّد. ولا نبالغ في الرّأي حين نجعله بديلاً للتّعريفات المطوّلة للعقل الاجتماعي التي تصل إلى حدّ المؤلّفات في النظريّات الأكثر حداثة في العقل! إنّ الإنسان العاقل حسب الجاحظ هو ذلك الذي يقدر حاجاته ويكيّلهما بدقّة. فلا يمكن أن يطلب المرء شيئاً لا يعرفه كما أنّ من يطلب شيئاً وهو لا حاجة له به فهو لا يعرفه حق المعرفة وإن توهم ذلك، علاوة على أنّه يجهل نفسه ولا يعرفها. لكنّ السّؤال الذي يطرح 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 تطلّ جزئيّة ولا تؤثر تأثيراً فعّالاً في المجتمع، كحاجته إلى أن ينام باكراً ليستيقظ باكراً. أو أن يتعدّى ولا يتعشى رغبة في الاقتصاد في النّفقة أو حتى لا يفرط في السّمنة.

الحاجة التي تؤثر في التاريخ هي تلك التي يحددها المجتمع، ويشترك فيها الأفراد والجماعات وينصّ عليها الاجتماع البشري وتحددها عوامل متعدّدة نفسيّة وثقافيّة وحتّى جغرافيّة⁽¹⁾، ودون معرفتها لا يمكن للإنسان أن يكون عاقلاً 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 واتّساقاً؛ 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 مكوّناً للطّينة البشريّة ذاتها، أي حقيقة أنطولوجيّة سابقة للوعي الإنساني و"مكوّناً فزيولوجيّاً" 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.

الإنسانية، وتبعاً لذلك جعل منه شرطاً ضرورياً من شروط بقائه واستمراره. كذلك تبدو الحاجة إلى العقل مطلباً أخلاقياً واجتماعياً، الهدف منه تقييد فعل الفرد داخل المجموعة وتنظيم الاجتماع الإنساني. وهذا ما نفهمه من تعريف الجاحظ له في سياق آخر بقوله: " وإنما سمّي العقل عقلاً وحجراً... لأنه يزعم اللسان ويخطمه ويشكّله ويربّثه ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير ويحجر على اليتيم." (1)

قبل أن نرجع لاحقاً إلى هذا التعريف لفهم تكوين العقل العربي ولطبيعته المخالفة للعقل اليوناني والغربي، وهو اختلاف بقي مسكوتاً عنه ولا مفكراً فيه، نلاحظ أنّ العقل يمثل نوعاً من الوازع الأخلاقي الذي يحصن الإنسان ضدّ الجهل. وللجهل معنيان: معنى اللامعرفة، ومعنى الطغيان والجبروت وعدم التسامح. ويقابله في اللغة العربية مصطلح الجلم (2). فيمنعه تبعاً لذلك من ارتكاب الخطأ والوقوع في الخطيئة، ويجنبه المضارّ والمفاسد التي تؤدي به إلى التهلكة. غير أنّ الحاجة إليه لا ترجع إلى طبيعة الإنسان في ذاته وإنما إلى طبيعة الأشياء الخارجة عنه، والتي تتطلب إدراكاً وفهماً. فالحاجة إليه لا تتطلبها الذات العاقلة وإنما الموضوع المعقول أو القابل إلى أن يعقل.

يعتقد الجاحظ أنّ للأشياء وللظواهر ظاهراً وباطناً، ما هو جليّ وما هو خفيّ فيها ممّا يدفعنا إلى إعمال العقل لمعرفة حقيقتها. فإذا كان الإدراك الحسيّ قد يوصلنا إلى معرفة ظاهر الأشياء، فهو على العكس من ذلك لا يمكننا معرفة بواطنها، هذا إذا ما لم يخدمنا الحسّ في معرفة الأشياء في ظاهرها، فما بالك إذن في عجزه البدهيّ على أن يقودنا إلى استكناه بواطنها (3)*. يقول الجاحظ متحدّثاً عن صناعة الكلام رغم أنّ ملاحظته تنسحب على كلّ الظواهر والأشياء الموضوعية للفهم. " [إنّ الظواهر] منها ما هو ظاهر للعيون والعقول، ومنها ما يدرك بالعقول ولا يظهر للعيون، وبعضها وإن لم يظهر للعيون وكان ممّا يظهر للعقول، فإنّه لا يظهر إلاّ لكلّ عقل سليم جيّد التركيب، وذهن صحيح خالص الجوهر، ثمّ لا يدركه إلاّ بعد إدمان الفكر، وإلاّ بعد دراسة الكتب، وإلاّ بعد مناظرة الشّكل

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

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

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

(3) حسب العين المجردة الأرض لا تدور ولكن بعد إعمال العقل أثبت العلم أنّها تدور حول نفسها وحول الشمس ممّا يكذب حواسنا.

الباهر، والمعلم الصّابر." (1)

فالأشياء في اعتقاد الجاحظ تنقسم إلى قسمين حسب طبيعة معرفتنا وليس حسب طبيعتها في ذاتها. فهي إما ظاهرة للحسّ (العين) والعقل معا وإما ظاهرة للعقل فقط. لا يقول لنا الجاحظ إنّ الأشياء الأكثر استعصاء على المعرفة هي تلك التي لا سبيل إليها إلاّ بواسطة العقل، وإنّما يضع تراتبية في العقل ذاته. فثمة من الموجودات المعقولات ما لا يمكن إدراكها بأي عقل! وإنّما بالعقل السليم 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 سيئ التركيب بالتأكيد، معدوم الجوهر، قادر ربّما على إدراك الأشياء الظاهرة للعيون، أو تلك التي تظهر للعيون والعقول. لكنّه عاجز لا محالة على معرفة الأشياء التي تدرك بالعقول فقط. هل يمكن أن يكون هذا النوع 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 السليمة غير عقول "صفوة الأمة" من العلماء والحكماء الجاحظ وغيره ممّن هم قادرين على أعمال الرويّة والتّدقيق، يحلّلون الأشياء وجواهرها ومكوّناتها وأصناف مراتبها بعد دراسة الكتب ومناظرة الشكل الباهر؟

إذا كان العقل العليل هو من نوع ذلك العقل الذي يولد مع ولادة الإنسان فيدفعه إلى البكاء إذا خاف وطلب الثدي إذا جاع، فإنّه يصبح مرادفا للغريزة، فهل الغريزة علية؟(2) في غالب الأحيان تكون كذلك؛ لأنّها تطلب إشباعها بإلحاح وتدفع المرء إلى الانسياق وراء شهواتها ورغباتها. فلذلك وجب العقل لتهدئتها وتقيدها.

من هنا يتّضح أنّ العقل وإن كان غريزة فهو غريزة وزيادة بل قلّ الغريزة ونقيضها. إنّ الحاجة إلى العقل حسب الجاحظ كامنّة 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

ظاهر يدعوك إلى نفسه ويشير إلى ما فيه. ومنها باطن يزيدك بالأمر ثقة إذا أفضيت إلى حقيقته لتعلم أنك مع فضيلة عقلك." (1)

3. الموضوعية والنزاهة العلمية:

لا تتطلب العقلانية من صاحبها حدة الذكاء والفطنة ودقة الملاحظة والتجربة والذراية بالموضوع المدروس وبعد النظر فقط، فمن هذه الخصال ما يتوفر في غير العلماء من عامة الناس. إنها تتطلب شروطاً أخرى ليست بالضرورة من صميم العلم. فقد تتوفر بدورها قليلاً أو كثيراً في غير العلماء. وقد ينعدم وجودها عند فرد ما من المجتمع ويكون آنذاك غير عاقل بالطبع. غير أن مضرّة لا عقلانيته قد تعود عليه بالهلاك وحده أو على الأكثر على الأفراد الذين يتعايش معهم في محيطه الضيق. لكن فقدانها لدى العالم يعود بالبلاء على سائر أفراد المجموعة الإنسانية. هذه الشروط هي عبارة عن منظومة أخلاقية متواضع عليها من جميع الشعوب التي احتلّ فيها العلم والعلماء مكانة متميزة وحظي فيها العقل بمرتبة الشرف الكبرى وأطلقوا عليها تسمية الموضوعية (-objectivité/objectivity) (2). يقول الجاحظ في مقدمة كتابه "الحيوان": "ونعوذ بالله أن تدعونا المحبة لإتمام هذا الكتاب إلى أن نصل الصدق بالكذب وندخل الباطل في تضاعيف الحق" (3)، وتكثر بقول الزور ونلتمس تقوية ضعفه باللفظ الحسن وستر قبحه بالتأليف المونق، أو نستعين على إيضاح الحقّ إلا بالحقّ، وعلى الإفصاح بالحجة إلا بالحجة، ونستميل إلى دراسته واجتباؤه ونستدعي إلى تفضيله والإشادة بذكره، بالأشعار المولدة والأحاديث المصنوعة، والأسانيد المدخولة، وبما لا شهادة عليه إلا دعوى قائله، ولا مصدق له إلا من لا يوثق بمعرفته." (4)

فكما أنّ نقاد الشعر القدامى اشترطوا أن يكون الشاعر صادقاً في أحاسيسه وانفعالاته حتّى يكون شعره شعراً وليس نظماً، وشكّوا تبعاً لذلك في أشعار المديح المتكافئة التي لا غاية لها إلا التكبّس، ودعوا إلى تجاوز الاستهلال الطللي في العصور اللاحقة

(1) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص 11.

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

Yvon Provençal, "Une analyse de la notion de l'objectivité", in *Revue 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 الناقاة والديار والرحيل من شاعر حضري لا ناقة له ولا جمل ضربا من التصنع لا مبرر له، فإن الجاحظ يؤكد على صدق العالم ونزاهته بتقيده بنواميس العقل والتجربة معرضا عن البلاغة وأساليبها التي تحفل بها كتب الأدب وعن الالتجاء إلى الحجج الواهية والأسانيد المصنوعة التي كثيرا ما يبتدعها رواة الأخبار ونقال الآثار حتى يوهما الناس بصحتها فيحولون في نقلهم لواقعة حربية مثلا المهزوم منتصرا والمنتصر مهزوما، والمقدّم متخلفا والمتخلف مقدما. بيد أن الخطر على العقل لا يتأتى فقط من إرادة التزوير والتحريف، وإنما قد يحصل لا إراديا نتيجة التسرع وعدم التثبت في حقائق الأمور وجواهرها " كما يعرض في الكتب -يقول لنا الجاحظ- من سقطات الوهم، وفئات الضجر، ومن خطأ الناسخ." (1) فالترتيب والصبر هما قوام العقل السليم يحصنان العالم ضد "سلطان الطيش" على حدّ تعبيره. كذلك لم يفت الجاحظ أن يلفت الانتباه مثله مثل العقلانيين والفلاسفة والعلماء المعاصرين إلى الخطر الذي يهدد العلم ممّا يصطلح عليه اليوم بالإيديولوجيا، باعتبارها شكلا مرضيا من الوعي الإنساني يطمس الحقيقة ويحرفها ويوظف الفكر خدمة لفئة أو فئات ضيقة. إنّ كتابات الجاحظ نفسه لا تخلو من النظرة الإيديولوجية للعالم. وسنرى لاحقا أنّ المخيال الاجتماعي الذي كثيرا ما برع الجاحظ في تفكيك آليات اشتغاله، وتبيان تعارضه مع العقل قد وجّه العديد من كتاباته التي طرح فيها رؤيته للسياسة والمجتمع، خاصّة في مؤلفاته التي فاضل فيها، لاعتبارات سياسية بني العباس على بني أمية ولا اعتبارات حضارية العرب على الفرس وما شابه ذلك (2).

لكن في "الحيوان"، نراه على العكس من ذلك واعيا بالطابع الإيديولوجي لأدب المفاضلات وتناقضه مع البحث العقلاني والعلمي الجاد. فمن خلال هذا الكتاب يسعى إلى الوصول إلى حقائق يسلم بها جميع الأطراف على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم السياسية والعقائدية واعيا بأنّ أقصى ما يرقى إليه النشاط الفكري العقلاني هو الوصول إلى نتائج يستحيل تكذيبها، أشبه ما يكون بالحقائق الرياضية، كنتائج القسمة والطرح الثابتة التي لا يشكك فيها إلا من اختلّ عقله. يقول الجاحظ في مستهلّ كتابه "الحيوان": "وليس هذا الكتاب -يرحمك الله- في إيجاب الوعد والوعيد فيعترض عليه المرء، ولا في تفضيل علي [ابن أبي طالب] فينصب له العثماني... ولا هو في تفضيل البصرة على الكوفة، ومكّة على المدينة، والشام على الجزيرة، ولا تفضيل العجم على العرب، وعدنان على قحطان...

(1) الجاحظ: الحيوان، ج7، ص6.

- (2) Ch. Pellat, " Al- Ġāhiz ; Les nations civilisées et les croyances religieuses", in Journal asiatique, CCLV, (Paris, 1967), Histoire socio- culturel de L'Islam, p. 72.
- Ch. Pellat, " Al- Ġāhiz 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 النابغة، ولا في تفضيل سيبويه على الكسائي ولا في تفضيل حلم الأحنف [ابن قيس] على حلم معاوية [ابن أبي سفيان].... فإن لكل صنف من هذه الأصناف شيعة، ولكل رجل من هؤلاء جندا وعددا يخاصمون عنهم. وسفهاؤهم المتسرّعون منهم كثير وعلماؤهم قليل وأنصاف علمائهم أقل. (1)

4. الشكّ وقيمة السؤال:

للشكّ الإيجابي (2) قيمة أساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة، بل إنّه يمكن القول إنّ الفضل في تطوّر الفكر الأوروبي ونهضته يعود إلى أنّه عرف قيمة الشكّ وأخذ بعين الاعتبار في المعرفة عامة وفي فلسفة الوجود خاصّة لا سيما ديكرت الفيلسوف الفرنسي الذي أرسى للشكّ المعرفي قواعده وأساليبه (3). يتولّد الشكّ المعرفي العقلاني من الحيرة بمفهومها الفلسفي الشّامل عند تأمل شيء ما أو ملاحظة ظاهرة معيّنة. أن نشكّ مثلاً في المعارف التي نصل إليها بفضل الحواسّ إيماناً بأنّها يمكن أن نخدعنا أو هي في الغالب خادعة لنا. أن نشكّ مثلاً في حقيقة الشّيء التي تبدو لعقولنا يقيناً مطلقاً وإذا ما شكّنا فيها تبيّن أنّ ما اعتقدناه كان باطلاً ووهماً. أن نشكّ في يقينيّة اليقّين نفسه بل نشكّ في الشكّ ذاته حتى ننسب للعقل صرحاً.

أولى الجاحظ للشكّ الذي يسمّيه أيضاً بالظنّ عناية خاصّة في مؤلّفاته وأفرد له باباً كاملاً في الجزء الثّالث من كتاب "الحيوان" سمّاه: "في صدق الظنّ وجودة الفراسة". وقد غلب على هذا الباب استشهاده بأشعار العرب حتى يؤكّد على أصالته وعراقته. وهي أشعار وإن لم تكن من إبداعه، فهي عموماً تكشف عن نظريّته في الشكّ. يبدو أنّ الجاحظ يميل إلى أنّه ينبغي أن نؤمن بجدوى الشكّ كما نؤمن بجدوى حواسنا كالسمع والرؤية، بل يذهب أبعد من ذلك حين يضعه في مرتبة اليقّين ويشبّهه به.

الألمعيّ الذي يظنّ بك الظنّ * * * * * كأنّ قد رأى وقد سمعاً (4)

فكما أنّ حواسنا هي وسيلتنا لإدراك ظاهر الأشياء، فإنّ الشكّ هو وسيلتنا إلى اليقّين،

(1) الجاحظ: الحيوان، ج 7، ص 7-8.

(2) ثمة 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، ص 59.

فإذا كان فشل الأولى علينا يتمثل في تحسيسنا بمحيطنا، فإن فضل الظن علينا هو التيقن من صحة يقيننا. الشك هو أول درجة من اليقين قبل أن يتحوّل إلى اليقين كله.

ثم يضيف الجاحظ بيتاً آخر لا يرى أحسن منه في جودة الشك من قول بلعاء بن قيس الكناني أحد قواد بني كنانة في حروبهم ومغازيهم. ويبدو أنّ الشاعر قاله بعد تجربة وتأمل في محيطه.

وَأُبْغِي صَوَابَ الظَّنِّ أَعْلَمُ أَنَّهُ *** إِذَا طَاشَ ظَنُّ المرءِ طَاشَتْ مَقَادِرُهُ (1)

والحكمة من هذا البيت هو أنّ الإنسان إذا افتقد إلى الشك الصائب أو أنّ شكّه لا يكون في محلّه، افتقد القدرة على الحكم على الأشياء وضاعت موازينه. فمن يكون شكّه دون مبرر أو دون ضوابط يفقد القدرة على التمييز ويقع في العبث واللامعقول.

فالجاحظ لا يدعو إلى الشك لمجرد الشك أو للشك في ذاته(2)*، فذلك من قبيل العبث وإنّما يدعو إلى الشك لغاية المعرفة أي إلى الشك المنهجي، كما يصطلح عليه في الفلسفة الحديثة. وفي الحقيقة فإنّ الجاحظ ورث هذا المبدأ من كبار أئمة المعتزلة كإبراهيم بن سيّار النّظام وأبي الهذيل العلاف وهو عبارة عن تقليد عرفه المعتزلة وجعلوه منهجاً للتفكير في قضايا مجتمعهم خاصة منها العقائدية المتعلقة بالكلام.

يقول الجاحظ: "وقيل لأبي الهذيل [العلاف]: أنك إذا راوغت واعتلتت - وأنت تكلم النّظام [وقمت] - فأحسن حالاتك أن يشكّ الناس فيك وفيه! قال: خمسون شكاً خير من يقين واحد!" (3). وملخص هذا القول هو أنّ التفكير العقلاني والعلمي يتطلّب إغارة الشك أهمية أكبر بكثير من اليقين. فإذا كانت الغاية من الشك هي الوصول إلى الحقيقة، فلا حقيقة أحقّ من حقيقة الشك!

إنّ حيرة الشك لا يمكن أن تبلغ غايتها ما لم تصاحبها حرقه السؤال والمساءلة(4). عمليتان متكاملتان لا غنى لأحدهما عن الآخر في كل مشروع عقلائي. نلاحظ بجلاء حرقه

(1) الجاحظ: الحيوان، ج 3، ص 61.

(2) يمكن أن نسوق مثالا على ذلك: فالشكّ مثلاً في أنّ واحداً مع واحد يساوي اثنين هو من قبيل الشكّ لمجرد الشكّ 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، ج 3، ص 60.

(4) حول أهمية المساءلة في المعرفة العلمية، 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 التربيع والتدوير، حيث يظهر الجاحظ مسكونا بهاجس السؤال وشغوبا برغبة جامحة لاستبصار الغامض المجهول، ومعرفة أسباب الظواهر وعللها: " وأنا جعلت فداك أعلم أنني أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلم أنني أبصر ولا أعقل كيفية البصر...".⁽¹⁾

الرسالة كاملة هي عبارة عن مساءلة كبرى تتفرّع إلى أسئلة تتعلّق بالعرفاء والسحر⁽²⁾. وأسئلة على التذكّر والنسيان. وأسئلة على الرياضيات. وأسئلة على المرائي والأبصار وأسئلة على الألوان. وأخرى على السحر والشيطان. وغيرها على بعض عجائب الحيوانات⁽³⁾. ينجي الجاحظ نفسه عبر مخاطب خيالي ينشده ويتضرّع إليه أن تخبره عن حقيقة الأشياء. تقرّيبا ليس هناك فقرة تخلو من فعل خبرني: "خبرني كيف، خبرني لم، خبرني ما...". كلّ أنواع الأسئلة طرحها الجاحظ: لماذا، هل، كيف، لم، ما، أين، منذ كم.. تارة يتساءل من صاحب خطوط الهند؟ ومن سمّي الجبر بالجبر؟⁽⁴⁾، وأين كان إقليدس وميرسطوس من فيثاغورس؟⁽⁵⁾، يتساءل "لماذا نامت الأرنب مفتوحة العينين؟"⁽⁶⁾ وطورا يتساءل "لم صرنا لا ننسى السباحة وبالاكتساب عرفناها والعادة أنّ المكتسب قد ينسى ويجهل وأنّ الضروريات لا تجهل"⁽⁷⁾ وإن كنا قد أعفينا أنفسنا من إحصاء الأسئلة التي طرحها الجاحظ في "التربيع والتدوير" فإننا نذهب إلى أنّها لا تنقص على المائة بكثير. قد يرى البعض في ذلك نوعا من المبالغة ولكننا نرى فيها تشديدا وتأكيدا على قيمة السؤال. ولا نظنّ الجاحظ إلا قاصدها ليثبت حقيقة مازال يردّها علينا الفلاسفة إلى حدّ اليوم. وهو أنّ المسألة هي الشرط الضروري للمعرفة.

5. الحجّة والاستدلال:

لا يمكن لأيّ خطاب أن يكون عقلانياً دون أن يكون منطقياً ولا منطلق من غير حجّة، واستدلال وبراهين. يقول الجاحظ: "إنّ كلّ منطلق محجوج. والحجّة حجّتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر. فإذا تكلمنا في العيان وما يفرع منه فلا بدّ من التعارف في أصله وفرعه منه،

(1) رسالة التربيع والتدوير: في الرسائل الأدبية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 479.

(2) يعتبر شارل بيل أن هذه الرسالة هي أفضل ما يعبر عن عقلانية الجاحظ ونبوغه العلمي 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 472-485.

(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 الدليل. والعقل مضمّن بالدليل، والدليل مضمّن بالعقل، ولا بدّ لكلّ واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر. والعقل نوع واحد والدليل 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 الظاهر والخبر القاهر (الصّادق) أن يكونا حجّةً ودليلاً. يكتفي بالقول: "إنّ الدليل مضمّن بالعقل والعقل مضمّن بالدليل." بمعنى أنّ لا غنى لأحدهما عن الآخر وأنّ وجود كلّ منهما يشترط وجود الآخر. وفي الحقيقة إنّ التّفرقة التي يقوم بها الجاحظ بين العقل والدليل رغم إقراره بتكاملهما تبرّرهما الضّرورة المنهجية. فما الدليل إلا جزء من العقل يتكامل مع أجزاء أخرى في السّيرورة المعرفية. إنّ المسألة التي نريد التّركيز عليها هنا، هي المسألة المتعلّقة بالخبر الصّادق القاهر بوصفه دليلاً وبرهاناً على حقيقة الشيء على حدّ اعتقاده. ثمّة قضية تطرح هنا وهي كيفية التّفريق بين الخبر الكاذب والخبر الصّادق. يقرّ الجاحظ بأنّ النّاس مولعون برواية الأخبار الغريبة "موكلون بحكاية كلّ عجيب وميسّرون للإخبار عن كلّ عظيم، وليس للحسن أحكى منهم للقبیح ولا لما ينفع أحكى منهم لما يضر"⁽²⁾. فكيف يكون الخبر إذن حجّةً والنّاس ميّالون إلى الإخبار عن الغريب والعجيب خاصة ما قبح منه وطمس الإخبار عن الحسن وإهمال الأخبار التي تحرق العادة؟ بل كيف يمكن أن يكون الخبر حجّةً 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 والزنادقة والدّهريّة وعبدة البددة يكذبون 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 الأبّطيحي 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 حجّةً إلا متى

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

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

(3) المصدر نفسه، ص 141.

(4) المصدر نفسه، ص 134.

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

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

وقع التفقه في تصحيحه وإثباته منطقيًا، أما وهو على حاله ملفوظ ومُذاع من قبل العوام لا يستقيم دليلًا على معقولية الأشياء أو لا معقوليتها. فالناس ميالون إلى تصديق السهولة والإيمان بكل ما يتلاءم مع أهوائهم. فهم في الغالب "قد استغنوا عن التكرير وكفوا مؤونة البحث والتفتير لقلّة اعتبارهم، ومن قلّ اعتباره قلّ علمه، ومن قلّ علمه قلّ فضله، ومن قلّ فضله وكثر نقصه... لم يجد برد اليقين ولا راحة الأمان"⁽¹⁾.

الخبر الحجّة أي الدليل عند الجاحظ هو ذلك الذي وقع التفتير فيه والبحث في علله والاستدلال عليه منطقيًا. الخبر حجّة ودليل في ذاته ولكن ليكون أدلّ يجب أن ندلّل عليه بأدلة من خارجه لا يمكن أن تستقيم إلا إذا ما خضعت لسلطان العقل. فالقول مثلًا أنّ محمّدًا عليه السّلام قد خرج بمكّة داعيًا إلى الإسلام هو خبر صادق لا يكذبه حتّى الغالب من أعدائه. وخبر خروجه يعدّ في ذاته حجّة، ولكنّ هذه الحجّة لا يمكن أن تكون أدلّ على صدق نبوّته إلا إذا ما وقع البحث في عللها وأسبابها وغاياتها وإثباتها بمنهج العقل وهي المهمة التي ألقى الجاحظ وغيره من المعتزلة والمتكلمين على أنفسهم مسؤولية القيام بها، مسؤولية الدفاع عن الإسلام ليس بالنقل فقط وإنّما بالعقل أيضًا⁽²⁾. إنّ ثنائيّة النّقل والعقل قد وجّهت إلى حدّ بعيد الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط ومازالت إلى الآن تفعل فعلها في الثقافة العربيّة ولا مجال للحديث عن فكر الجاحظ بجديّة وعمق دون إعارة هذه الثنائيّة أهميّة خاصّة. فقد غلب على الفكر الإسلامي الكلاسيكي بعد نضجه وتطوّره اتّجاهان: واحد يدعو إلى النّقل والآخر يدعو إلى العقل⁽³⁾.

أمّا تيار النّقل فهو يؤمن بمبدأ الأفضليّة المنهجية والإبستمولوجية للتّراث المنقول عن الأسلاف، ويضع العقل في مرتبة ثانويّة، هذا إذا لم يشكّك في قدرته على إيصالنا إلى حقيقة الأشياء خاصّة ما يتعلّق منها بالدين. أمّا المنقول الذي يحظى عند هذا الاتّجاه بسلطة مطلقة فهو يتشكّل من مجموع السنن التي ورثها المسلمون عن الأسلاف الصّالحين

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

(1) الجاحظ، حجج النبوة، ص 131

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

(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

وأولهم الرسول عليه السلام ومن بعده الصحابة عند أهل السنة أو الأئمة عند الشيعة. هذه السنن تتمثل في مجموع أقوال السلف وممارساتهم وتأويلاتهم لكلام الله ولطبيعة الوحي⁽¹⁾.

فتيار النقل قد كاد يهيمن هيمنة مطلقة على الفكر العربي الإسلامي. فقد عبرت عنه منظورا إليه في شموليته كلّ النحل والفرق الإسلامية: سنة وشيعة وخارج... إلخ ما عدا الفلاسفة وبصفة أقلّ المعتزلة، ليس لأنّ هؤلاء يرفضون التقليد وسنة الأسلاف، ولكن لإيمانهم بالأفضلية المنهجية والإبستمولوجية للعقل على النقل لما فيه خير المسلمين على حدّ اعتقادهم.

وفي الحقيقة فإنّ النزعة التقلّية التقلّيدية بدورها تنفرّع إلى فروع فيها من يتمسّك تمسّكا صارما بالسلطة المطلقة للتقليد، أي سلطة الوحي وما يترتب عن ذلك من انعكاسات على ثقافة المجتمعات الإسلامية وتشريعاتها ونظمها السياسية والاقتصادية⁽²⁾. ويدعو إلى فهم النصوص الدينية في ظاهرها دون أيّ تأويل معارضا معارضة شديدة علماء الكلام والفلاسفة والمناطقية ومن أغرموا بالميتافيزيقيا اليونانية⁽³⁾. وفيها من انفتح على العقل قليلا أو كثيرا مع بقائه تقليديا من أنصار النقل دون أيّ تعاطف مع الفلاسفة والمعتزلة وبقوا في أطروحاتهم أوفياء عامّة - حسب كل حالة - إما لأهل السنة والجماعة أو للشيعة وما عداها من الفرق التي رفعت التمسّك بالسنة شعارا ومبدأ.

ما يهّمنا بالخصوص هنا هو بطبيعة الحال التيار العقلاني. لقد قلنا إنّهُ يفضّل العقل على النقل، ولكن لا يذهب بنا الظنّ أنّه يتناقض مع مبادئ الوحي والدين كما هو الحال بالنسبة إلى الاتجاه العقلاني المادّي المهيم في الحضارة الغربية الحديثة. إنّ الكثير ممّن يجهلون طبيعة الفكر الإسلامي وخصوصيّاته يخطّون بين العقل الإسلامي والعقل الغربي الحديث ويعتقدون أنّ عقلانية المعتزلة هي عقلانية ديكارت (René Descartes)، وهذا عين الجهل. فعلى العكس من ذلك تماما كان هاجس العقلانيين المسلمين هو إثبات أنّ مبادئ العقل واستنتاجاته تتوافق توافقا كليّا مع طبيعة الوحي وروحه. هذا هو الهاجس الأساسي للمعتزلة والفلاسفة المسلمين. لقد قلنا أيضا أنّ الذين مثلوا المنحى العقلاني هم الفلاسفة والمعتزلة. ما يهّمنا بالأخصّ هم المعتزلة الذين كان الجاحظ أحد أئمّتهم وأعلامهم

(1) انظر: فصل سنة (بالفرنسية) في دائرة المعارف الإسلامية، 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

الكبار. هؤلاء يمثلون حلقة الوسط بين التقليديين المنفتحين على العقل، والفلاسفة الذين ذهبوا بعيدا في مفاضلة العقل على النقل. فهم لوسطيتهم كانوا الأقرب من المنحى السنّي الداعي إلى اتباع العقل الذي مثله الأشاعرة⁽¹⁾، تلامذة أبو الحسن الأشعري فيما يتعلّق بمنهجهم في التفكير والإشكالات العقائدية التي تطارحوها. ولكنّ اختلافهم مع الأشاعرة يتمثّل في تفضيل العقل في معرفة كلّ الموجودات بل في معرفة الله ذاته⁽²⁾.

بعد هذا العرض النظري الموجز للتناقص بين اتّجاهي النقل والعقل في الفكر العربيّ الإسلامي يتبيّن إذن أنّ المعتزلة لم ينفوا إطلاقا هذا النقل وإنّما وظّفوه لخدمة استنباطاتهم العقلية دفاعا عن الوحي. ومن ثمة فهم لماذا يلجأ الجاحظ إلى الخبر المتواتر عن الأسلاف ليستدلّ به على صدق النبوة في الإسلام. فالدعاء المستجاب يعتبره الجاحظ المعتزلي حجة على النبوة ويعرض قصّته التي مفادها أنّ محمّدا عليه الصلاة والسلام عندما أذاه أهل قريش وكذبوه دعا الله أن يجذب بلادهم ويدخل الفقر إلى بيوتهم فاستجاب الله لدعائه فعاشوا مذلة الفقر وأهوال المجاعة إلى أن طلب الرسول من الله أن ينزل المطر، فنزل الغيث حتّى هدم بيوتهم⁽³⁾ إنّ قبول الجاحظ للنقل في مواضع وإعراضه عنه في مواضع أخرى إنّما يعود إلى فلسفته في العقل. وهو الذي مجّده وفضّله ونزّله المرتبة التي يستحقّها أمن أيضا بمحدوديته. فالعقل وحده لا يكفي في تحصيل المعرفة، بل لا بدّ من طلبها بطرق أخرى في آداب الأولين وتراث الأسلاف، ولذلك يقول: "ولو أنّ الناس تركوا قوى غرائزهم ولم يهاجموا بالحاجة على طلب مصلحتهم والتفكير في معاشهم وعواقب أمورهم وأجنوا إلى قدر خواطرهم التي تولّدها مباشرة حواسّهم دون أن يسمعهم الله خواطر الأولين وأدب السلف المقدمين وكتب ربّ العالمين لما أدركوا من العلم إلاّ اليسير، ولما ميّزوا من الأمور إلاّ القليل... فلمّا علم الله تبارك وتعالى أنّ الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم دون أن يردّ عليهم آداب المرسلين وكتب الأولين والإخبار عن القرون والجبابة الماضين طبع كلّ قرن من الناس على إخبار من يليه ووضع القرن الثاني دليلا يعلم به صدق خبر الأوّل، لأنّ كثرة السماع للأخبار العجيبة والمعاني الغريبة مشحدة للأذهان ومادة للقلوب وسبب للتفكير والتّقيير"⁽⁴⁾.

6. المخيال في مواجهة العقل:

إنّ الجاحظ رغم نزعه العلميّة والعقلانية التي عرف بها خاصة في " الحيوان"

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

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

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

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

قد خضع لمؤثرات المخيال الاجتماعي في العديد من مؤلفاته. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعريفات "المخيال" قد تعدّدت في الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة وإنّ لا يسمح المجال هنا لعرضها، فلا بأس من أن نستأنس بتعريف محمّد عابد الجابري له الذي يرى أنّه مرادف لمفهوم "اللا شعور السياسي" حين يقول "أنّ أفضل ما يُترجم مفهوم اللا شعور السياسي في حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية هو مفهوم المخيال (imaginaire) الذي لا نجد له مقابلاً مألوف الاستعمال في اللغة العربيّة والكلمة مشتقة من (image) بمعنى صورة، صورة الشيء في المرأة، أو في النفس أي في الخيال. ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يُطلق على الملكة الذهنيّة التي ترسم فيها صورة الأشياء الحسيّة أو المتخيّلة بلفظ المصوّرّة تارة والمخيّلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم المعرب 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 الأمم، متأثراً بنظرة العامّة التي كثيراً ما استهجنها. لقد برهن البخلاء من خلال حججهم التي عرضها الجاحظ بنفسه أنّهم عقلائيون يجيدون حساب النقود كما يجيدون حساب الكلمات والمفاهيم، يعرفون مقادير حاجاتهم حقّ المعرفة بل يحسبون كلّ شيء في علاقاتهم باللّغة والتّراث و ببعضهم بعضاً 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 ظرفياً.

قد يكون فعل ذلك واعياً معتبراً عقل البخلاء عقلاً عليلاً مبتوراً ومنبئاً ما دام قد قطع كلّ وشيجة بالماضي وبتراث الأسلاف، ولكنّ هذا لا ينفي أنّ كاتبنا المعتزلي قد اخترق مبدأً مركزياً في تفكيره لم تفتحه فرصة للتّصيص عليه ألا وهو الأفضليّة المنهجية والإستيمية للعقل على النّقل. لقد كان الجاحظ في كتاب البخلاء تقليدياً ناقلاً مدافعاً عن الماضي وعن سلطة التّقاليد والعادات مستميتاً في دعوته إلى الحفاظ على قيمة الكرم الأسطوريّة الموروثة من البداوة التي كان لا بدّ من عقليتها في المدينة حتى يكون وجود الإنسان الحضري وجوداً منظّماً ومعقولاً⁽³⁾. قد يكون فعل ذلك أيضاً معتقداً أنّه ضرورة عقليّة. هنا ليس للعقل

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

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

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

إلا معنى واحدا وهو "عقل" هذه الفئة الجديدة الصاعدة والطموحة أي شَد وثاقها - وهو ما يعنيه في الأصل فعل عقل - حتى لا تمضى قدما في عقلنة الواقع واستشراف المستقبل. هل يمكن اعتبار المخيال (L'imaginaire) أحد مكوناته الأساسية؟ إننا ننوي الآن عرض بعض مظاهر المخيال الاجتماعي في فكر الجاحظ خاصة في تعبيرة أساسية من تعبيراته الأكثر وضوحا "الإيديولوجيا" بوظائفها المتعددة: تحريف الواقع، تبرير الوضع القائم وكذلك إدماج (intégration) للجماعة التاريخية (فئة، أقلية عرقية، جماعة سياسية) في تاريخها وهويتها الخاصة⁽¹⁾.

من المعروف أن الجاحظ قبل تولي الخليفة العباسي المأمون السلطة سنة 198 للهجرة كان كاتباً مغموراً في البصرة، إلى أن استدعاه هذا الخليفة إلى بغداد وأمره بتحرير رسالة في الإمامة السياسية⁽²⁾. لقد تبني المأمون الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة العباسية، وكذلك فعل المعتصم والوائق من بعده فهيمن الفكر الاعتزالي هيمنة مطلقة مستظلاً بالدولة ومحتمياً بها. وعرف علم الكلام في هذه الفترة ازدهاراً كبيراً حتى أن نظرية خلق القرآن للمعتزلة وجدت من يتبنّاها ليس عند العلماء وعامة الناس وإنما في أعلى هرم السلطة ومن المأمون نفسه الذي شجع على حركة الترجمة ونقل الفلسفة والمنطق اليوناني إلى العربية. لاقى أهل السنة الذين رفضوا فكرة خلق القرآن المعتزلية مقاومة شديدة من الدولة وصلت إلى حد قمعهم. وقد عاش أحمد بن حنبل محنته الشهيرة ونكّل به وجلد بالسيّاط حسب المصادر السنية، لأنّه رفض القول بخلق القرآن وذلك بأمر من المعتصم الخليفة العباسي نفسه الذي يرى الجاحظ أنّه كان بابن حنبل "رفيقاً وإليه رقيقاً"⁽³⁾. كان الجاحظ إنساناً مقرباً من السلطة مجتهداً نفسه لتبرير سياستها. وكان لابد له أن يتجرّد من عقلانيته وموضوعيته على الأقل في السياسة معتقاً إيديولوجية السلطة التي لا تراعي إلا

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 العباس بصفة عامة: 50

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

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

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

حقيقة واحدة: الحفاظ على أمنها واستقرارها. لقد استند الفعل السياسي العباسي في هذه المرحلة على أسس عقائدية دينية: " القول بخلق القرآن"، ولا غرابة في ذلك، فالسياسة بما في ذلك في العصر الحديث كما يلاحظ رجبس 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 ايغون كينيون (Yvon Quiniou) نتيجة لتوخية مقارنة كانطية للعقل، نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط (Kant)⁽²⁾ جعلته يقرن بين العقل والأشعور السياسي .

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

إنّ ما توصل إليه محمد عابد الجابري في نقده للعقل السياسي العربي مستلهما في هذا النقد مفهوم " اللاشعور السياسي" لرجبس دوبريه⁽⁵⁾ ينطبق تماما على الجاحظ كما

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

وحول هذه الخلاصة التي ينتهي إليها دوبريه وألهمت بعض الباحثين لأن يحذون حذوه أنظر المقال التالي (بالفرنسية) بعنوان نعرته كما يلي: " الدين والسياسة":

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 ايغون كينيون (Yvon Quiniou) أنّ دوبريه يصل بين السياسة والحياة الاجتماعية باعتبار أنّ السياسة فعل انتماعي (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 وتجليّاته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط-4 2000 ص 14-10

(4) المرجع نفسه، ص10

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

ينطبق على غيره من المؤلفين القدامى المنتمين إلى فرق مذهبية مختلفة. هناك مظهر آخر لخضوع الجاحظ للأشعر السياسي يتمثل في تلون كتاباته بالمنزع العشائري والقبلي⁽¹⁾ حين سخر قلمه لخدمة بني العباس وبالغ في نسج صورة أسطورية لخالقهم ورجالهم وشغل الخيال الاجتماعي لفائدتهم. نجد هذه الصورة الأسطورية لبني العباس في رسالة يبرز فيها فضل هاشم على بني عبد شمس وتفوق بني العباس على بني أمية الذين فتحت في عهدهم الأندلس وبنيت الأمصار وتركزت أسس الدولة الإسلامية! ليس هناك فضيلة واحدة لم ينسبها الجاحظ لأولياء نعمته العباسيين ولم يجرد الأمويين منها. وليس ثمة نقیصة إلا ونسبها إلى بني أمية. فحتى الجمال الخلفي كان حكرا على بني العباس! يقول الجاحظ: " وليس منهم واحد [أي العباسيين] إلا وهو ملقب بلقب اشتق له من فعله الكريم، ومن خلقه الجميل، وليس منهم إلا خليفة أو موضع للخلافة أو سيد في قديم الدهر. وليس هذا لأحد سواهم ومنهم خمسة خلفاء في نسق، وهم أكثر مما عدته الأموية، ولم يكن مروان [ابن الحكم الأموي] كالمصور [العباسي] لأن المنصور هلك البلاد ودوخ الأقطار وضبط الأطراف اثنتين وعشرين سنة، وكانت خلافة مروان على خلاف ذلك كله، وإنما بقي في الخلافة تسعة أشهر حتى قتلته امرأته عاتكة بنت يزيد بن معاوية حين قال لابنها خالد من بعلمها الأول: " يا ابن الرطبة... "⁽²⁾. يبرر الجاحظ الواقع السياسي القائم ويحابي السلطان ويمجده ويضفي على الدولة العباسية شرعية هي في أشد الحاجة إليها والخطر يحدق بها من كل حذب وصوب: من الشيعة، ومن الخوارج ومن أهل السنة خاصة منهم الحنابلة الذين يدافعون عن الأمويين ومؤسس دولتهم معاوية بن أبي سفيان مذكرين أنه كان صحابيا جليلا و كاتب الوحي⁽³⁾ ويضعون بذلك شرعية حكم العباسيين برمتهم موضع شك. إن أحد مظاهر الخيال الاجتماعي وهو يشغل محرکه الإيديولوجي هو انخراطه في سيرورة "أسطرة" للزمن الماضي والحاضر وللشخصيات التاريخية الفاعلة في الأحداث الكبرى وذلك بأن يخلق لها إما صورة ذهبية نيرة (Légende dorée) أو صور سوداوية (Légende Noire). فإذا كان العباسيون قد رُسموا في صور نيرة في مؤلفات الجاحظ التي يبدو من خلالها العباسي مجسدا للخير المطلق في الأرض، فإن صورة الأمويين

العقل السياسي العربي: محدثاته وتجلياته، ص 13) قبل أن يضيف " وبالتالي فإن الأشعر السياسي عندنا [أي العرب المسلمين] لا يتأسس على الدين كما في أوروبا الحاضرة، على الأقل حسب دوبري، بل أن التمدد الديني عندنا هو الذي يطفو على الأشعر السياسي ويغطيه وهذا ما سيظهر جليا من خلال فصول هذا الكتاب" (المرجع نفسه، ص 14) وهذا ما تبيننا من خلال تمذهب الجاحظ المعتزلي وتأثيره على موقفه السياسي في موالاته للعباسيين أثناء تبنيهم للاعتراف مذهباً رسمياً للدولة ومعاداته لأعدائهم السياسيين.

- (1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدثاته وتجلياته، ص 13
- (2) رسالة: فضل هاشم على عبد شمس: الرسائل السياسية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 419-420.
- (3) انظر: النابتة: في الرسائل الكلامية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 242.

على العكس من ذلك يقدّمها الجاحظ مغشاة بالسواد. فإذا بالأُمويّ الذي كان بالأمس حامياً للدين والأمة يتحوّل إلى رمز للشرّ الذي يستبدّ بالعالم وذكرى سيّئة ينبغي محوها من ذاكرة المسلمين. يؤكّد الجاحظ على جور بني أمية وقمعهم للرعية ويسكت على حلم معاوية الذي حفظته الذاكرة العربيّة وحوّلته إلى أسطورة ونقرأ أخبار مظالمهم التي ينقلها الجاحظ وكأنّه شاهد عليها: "وحملوا النساء على الأقتاب حواسر وكشفوا عن عورة علي بن الحسين حين أشكل عليهم بلوغه كما يصنع بذراري المشركين إذا دخلت دورهم عنة. وبعث معاوية بسر بن أرطاة إلى اليمن فقتل بني عبيد الله بن عباس، وهما غلامان لم يبلغا الحلم"⁽¹⁾. إنّ الموضوعيّة التي يستوجبها العقل تفرض مبدئيّاً ألا يسكت الجاحظ أيضاً على مظالم العباسيين وما اقترّفوه ضد معارضيهم ولكن للإيديولوجيا موضوعيّتها الخاصة بها، ليست بالتأكيد موضوعيّة العقل. بل هي تقف على طرف نقبها، إنّها لا تراعي بكلّ بساطة الحقيقة التاريخيّة وإنّما المصلحة السياسيّة الآنيّة واستقرار الدولة.

غير أنّه إذا ما عدنا إلى أسلوب الجاحظ في الكتابة وقدرته الإنشائيّة في اللّغة التي يُقرّ بها له كلّ النقاد قديماً وحديثاً، لا بدّ من أن نشير إلى أنّ جمال الأسلوب لم يستعمله الجاحظ فقط للحجاج العقلي وإنّما طوّعه كذلك ليصير أحد وسائل المخيال الأكثر إثارة وقدرة علي تجييش الوعي العام⁽²⁾ لا أحد يشكّ في أنّ أسلوب الرّياضيات والمنطق - وهما الشّكلان الأكثر عقلانيّة من المعرفة - أسلوب ركيك ومملّ ولكنّه مجد في الوصول إلى الحقيقة. وخلاصة الأمر فإنّ عقلانيّة الجاحظ لم تقه من شرّ الإيديولوجيا ومن أن يمارس عليه المخيال في تعبيرته الإيديولوجية تأثيراً بالغاً في كتاباته السياسيّة على وجه الخصوص، ويتحوّل تبعاً لذلك إلى بوق دعاية للسلطة العباسية، ولعلّ ذلك كان اختياراً عقلانياً من الجاحظ. فلا ينبغي أن نتجاهل حقيقة أنّ السلطة العباسية 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 لعمري من المكتسبات العظيمة التي وسّمت الحضارة العربيّة الإسلاميّة بسمات خالدة.

الخاتمة:

إنّ فكر الجاحظ الذي كثيراً 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 السياسيّة، ص 421.

(2) انظر حول هذه النقطة:

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

كلّ ما تنصّ عليه البلاغة العربيّة كان خير تعبير لفاعليّة المخيال الاجتماعي في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة. إنّه لمن الخطأ أن نعّم العقلانيّة على كلّ ما كتبه الجاحظ لنرى فيه الجسم للعقل والمثال للعقلانيّة. ولعلّ أهميّة مؤلّفات الجاحظ تتجلى في أنّها مستودع للمتناقضات، يحرّكها هذا التّنافس بين العقل والمخيال، قوتان: واحدة متسامية تريد أن تفلت من ربقة الواقع المجزأ في تناقضاته لتشكل حقيقة كليّة موضوعيّة يتقبّلها الجميع بالرّغم منه وهي قوّة العقل الذي عملنا على تتبعه في البعض من مؤلّفاته، والثانية قوّة عقلت الجاحظ - أي ربطته - إلى الواقع وشدّته في وحلها ليصل إلى نتائج ما كان ليتواضع عليها الجميع وهي قوّة المخيال.

ومن هذه النّاتج الأخيرة مثلاً إقراره بأنّ العباسيين أفضل من الأمويين، خلقاً وأخلاقاً، نساءً ورجالاً في أوّل التّاريخ وآخره. لسنا في حاجة إلى القول بأنّ هذه المفاضلة إيديولوجيّة صرف. والجاحظ بنفسه قد أقرّ بلا موضوعيّة المفاضلات عامّة في كتاب "الحيوان" كما كنّا قد بيّنا ذلك.

إنّ تبنيّ الدّولة العباسية لأطروحة المعتزلة حول القضاء والقدر وخلق القرآن وغيرها من القضايا العقائديّة، كذلك إيمان المعتزلة بشرعيّة العباسيين والتّنظير لها لا يتمّ بشكل مبرر منطقيّاً إلاّ بأن يجد المعتزلة لهم موطناً في التّاريخ العام للامة. كان المعتزلة بدورهم يبحثون عن شرعيّة إدماجهم في زمن البدايات، الزّمن الذي شكّلت فيه الهويّة الإسلاميّة. لقد فهم المعتزلة وخاصّة منهم الجاحظ، أنّ ربط مصيرهم بالعباسيين في الحاضر يستوجب الدّفاع عن هؤلاء في الماضي، وأنّ المعتزلة لكي يكون لهم الحاضر والمستقبل لابدّ أن يمتلكوا الماضي ويندمجون فيه. ومادام في هذا الماضي [زمن البدايات في الإسلام] ليس هناك أسلاف معتزلة، كان لا بدّ إذن من الاعتراف بالأسلاف العباسيين وتمجيدهم إلى حدّ المبالغة.

تظّل مؤلّفات الجاحظ منبعاً لا ينضب للتأويل والقراءة، تأويلاً وقراءة تتجدّدان مع كلّ قارئ ومع كلّ عصر.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربيّة:

- الجابري، محمد عابد (2000). العقل السياسي العربي: محدّداته وتجليّاته (ط4). مركز دراسات الوحدة العربيّة.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1999). البخلاء. مكتبة السلام.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). حجج الثبوت: في رسائل الجاحظ الكلاميّة. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (د.ت.). الحيوان (ج7). مطبعة مصطفى حلي وأولاده.

الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة الترييح والتدوير: في الرسائل الأدبية. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة: خلق القرآن في رسائل الجاحظ الكلامية. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة: صناعة الكلام: في رسائل الجاحظ الكلامية. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). رسالة كتمان السرّ وحفظ اللسان الرسائل الأدبية. دار ومكتبة الهلال.
الجاحظ، عمرو بن بحر (1987). فضل هاشم على عبد شمس: الرسائل السياسية. دار ومكتبة الهلال.
الجويلي، محمّد (1990). نحو دراسة في سوسولوجيا البخل. الدار العربية للكتاب.
حسني، زينة (1980). العقل عند المعتزلة، تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبار. دار المعارف.
شارل، بيلا (د.ت.). فصل حلم (بالفرنسية) (ط2، ج3). دائرة المعارف الإسلامية.
النايبة (1987). في الرسائل الكلامية. 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- Ġāhiz 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- Ġāhiz; 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). Ġāhiz 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 Ġāhiz. *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. *Revue 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*. Bibliothèque 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.

الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية:

- aljābiriyyu muḥammada ‘ābida 2000). al’aqla al-ssīāsiyya al’arabiyya muḥaddadātuhu watajalliātuhu 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-ttadiri fī al-rasā’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-lisāni al-rasā’ila al’adabiyyata dārun wamaktabatu alhalāali
- aljāḥiẓu ‘umrū bn baḥri 1987). faḍḍala hāshimun ‘alā ‘abdi shamsin al-rasā’ilu al-ssīāsiyyatu dārun wamaktabatu alhalāali
- aljū’iliyyu muḥammada 1990). naḥwa dirāsatin fī sūsyūlwjjiyyā albukhli al-ddāru al’arabiyyatu lil-kitāba
- ḥusniyyun zaynata 1980). al’aqla ‘inda almu’tazilati taṣūru al’aqlu ‘indi alqādī ‘abda aljabbāri dāru alma’ārifi
- shārlun bilān d t). faṣil ḥulma bi-al-faransiyyati ṭ j dā’irata alma’ārifi al’islāmiyyati
- al-nnābitatu 1987). fī al-rasā’ili alkalāamiyyati dārun wamaktabatu alhalāali

The Rationality of Al- Ġāhiz 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