تراث التوحيدي بين الأدب والفلسفة

إعداد

عماد محمود علي أبو رحمة

المشرف

الأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي

قُدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلّبات الحصول على درجة الدكتوراه في
فرع اللغة العربيّة وآدابها

كلّيّة الدراسات العليا

الجامعة الأردنيّة

حزيران / ٢٠٠٦م

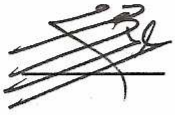
نُوقشت هذه الرسالة وأُجيزت بتاريخ ٢٠٠٦/٥/٢٢م.

تراث التوحيدي بين الأدب والفلسفة

أعضاء لجنة المناقشة **التوقيع**

١- الأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي **(مشرفاً)**

أستاذ الأدب العباسيّ / الفاطميّ و الأيوبيّ و المملوكيّ بالجامعة الأردنية



٢- الأستاذ الدكتور يوسف بكار **(عضواً)**

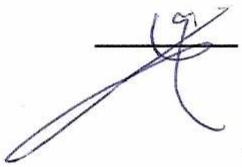
أستاذ النقد الأدبيّ و الأدب القديم بجامعة اليرموك

٣- الدكتور ياسين عايش **(عضواً)**

أستاذ مشارك في الأدب العباسيّ بالجامعة الأردنيّة

٤- الدكتور عبد الكريم الحياري **(عضواً)**

أستاذ مساعد في البلاغة و النقد بالجامعة الأردنيّة



إهـــداء

إلى روحين عزيزين لم أفتقد من صاحبيهما إلا نظَر العين، وأمّا ذكراهما فلا تنفك ماثلةً أمامي، لا تكاد تفارقني . . . . **أمي، والدكتور خليل أبو رحمة.**

إلى التي لا أحسبني أبلغ مكافأتها على مساعدتها وصبرها، ولا أملك الآن إلا أن أعدها بخير ٠٠٠٠**زوجتي.**

إلى زهرتين غضّتين، هما زينة حياتي. رجائي من الله أن أراهما ترتقيان في مراتب السعادة والنجاح ، وأن يسبغ عليهما لباساً من العافية والطُّهر . . . . ابنتيّ . . . **رزان وميرا.**

شُكْر

أجد من الحقّ عليّ أن أتوجه بشكرٍ جزيل متّصل إلى نفرٍ من الأخوةِ والأحبّة كان لهم فضل كبير عليّ في إخراج هذا العمل على نحوٍ أحسبه مقبولاً؛ منهم :

- الأستاذ عبد الجليل عبد المهديّ، أشكره على قراءته الفاحصة المتأنّية، وإرشاداته الذكيّة السديدة، وسعة صدره في الحوار والمناقشة، وما خصّني به من معاملة أخويّة كريمة، تتخطّى حدود العلاقة الرسميّة المألوفة بين أستاذ وتلميذه، وأمزج شكري له باعتذارٍ صادق عمّا كنت أضجره به أحياناً من كثرة استعجال، وشدّة إلحاح، لعلّي لم أراعِ فيهما ما كان يتنازع وقتَه من المشاغل والأعباء .

والأساتذة الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذا العمل، وإبداء الرأي فيه، بما يقوّم مُعْوَجّه، ويسدّ خلله، وهم: الأستاذ الدكتور يوسف بكار، والأستاذ الدكتور عبد الكريم الحياري، والدكتور ياسين عايش.

وزوجتي، أشكرها على ما بذلته من جهد ووقت في طباعة هذا البحث، وأشكرها قبل ذلك على احتمالها، واجتهادها في تهيئة أجواء ملائمة للدراسة داخل البيت.

وأشكر كذلك الأخ الصديق فوزي الزواوي، وأودّ لو أنّ المَقام يسمح، إذاً لطوّلت في شكره حتى أقضي له بعض حقّه؛ فقد طوّق عنقي بكرمه، وسماحة نفسه، ونُبْل أخلاقه.

وقبل ذلك كلّه أشكره جلّ وعزّ على ما غمرني به من فضائله ونعمه، ومستَمِرّ رعايته وتوفيقه، حتّى تمكنت من إنجاز هذا العمل، وأسأله أن لا يُخْلِيني من عادته هذه الجميلة فيما أستقبله من حياتي، إنّه لطيف كريم.

فهرس المحتويات

المحتوى **رقم الصفحة**

قرار لجنة المناقشة ---------- ب
الإهداء ---------- ج
شكر ---------- د
فهرس المحتويات ---------- هـ – و
ملّخص باللغة العربيّة ---------- ز
المقدّمة ---------- ١- ٦
التمهيد ---------- (٧-٢٦)
مصادر دراسة التوحيديّ ---------- ٧-١٥
الدراسات المعاصرة ---------- ١٦-١٨
معالم بارزة في سيرة التوحيديّ - ---------- -- - ١٩-٢٦

الفصل الأوّل: المجالس الفلسفيّة في بغداد، وصداها في مصنَّفات التوحيديّ ------- (٢٧-٥٤)

الفصل الثاني: موضوعات الأدب الفلسفيّ بين التوحيديّ والجاحظ ---------- (٥٥-٨٨)
١- الأخلاق: ---------- ٥٦-٧٤
٢- الحيوان: ---------- ٧٥- ٨٨

الفصل الثالث: الأشكال الأدبيّة في نثر التوحيديّ، وتوظيف بعضها لأغراض فلسفيّة – (٩٠-١٥١)

١- المناظرة ---------- --٩٠-١١٢
٢- الخبر ---------- ١١٣- ١٢٥
٣- الفكاهة ---------- ١٢٦- ١٢٩
٤- الصورة الكاريكاتورية ---------- ١٣٠- ١٣٤
٥- المشهد المسرحيّ ---------- ١٣٥-١٤٧
٦- الرسالة ---------- ١٤٨- ١٥١

الفصل الرابع : الموضوعات الأدبيّة في نثر التوحيديّ، وامتزاج بعضها بالفلسفة – ١٥٢-١٨٩
- المناجاة ---------- - ١٥٥- ١٦٧
- الشكوى والسؤال ---------- ١٦٨ – ١٧٣
- الغربة والحنين ---------- -- ١٧٤-١٧٧
- الصداقة والصديق ---------- ١٧٨-١٨١

الفصل الخامس : طريقة المنوَّعات عند التوحيديّ، ودورها في إدخال المعاني الفلسفيّة في حيّزالأدب----------١٨٢-٢٠٦
- البصائر والذخائر ---------- ١٨٣ – ١٩١
- الهوامل والشوامل ---------- ١٩٢-١٩٥
- رسالة الحياة ---------- ١٩٦-١٩٨

الخاتمة ---------- ١٩٩- ٢٠١

فهرس المصادر والمراجع ---------- ٢٠٢-٢٠٩

الخلاصة باللغة الإنجليزية: ---------- ٢١٠

تراث التوحيديّ بين الأدب والفلسفة

إعداد

عماد أبو رحمة

المشرف

الأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي

مُلخَّص

هذا بحثٌ في أبرز مظاهر الأدب، وأبرز مظاهر الفلسفة عند التوحيديّ، دون قصدٍ إلى إقامة أيّة علاقة تضادّ بينهما، وإنّما باعتبار الفلسفة من جملة الموضوعات التي اشتمل عليها أدبه، لأنها كانت تمثّل جزءاً أساسيّاً من ثقافته، التي لم تكن سوى صورة صادقة لثقافة القرن الرابع الهجريّ، فإذا كانت الفلسفة تحتلّ موقعاً متميّزاً في أدب التوحيديّ فما ذاك إلاّ لأنّها احتلّت الموقع نفسه من الثقافة الإسلاميّة في عصره. مع الحرص على تأكيد أنّ هذه الفلسفة لم تكن قطّ منفصلة عن أدب التوحيديّ أو مستقلّة عنه، وإنّما كانت مداخلة له، ومضمَّنة في ثناياه. وهنا –بالتحديد – يكمن الإبداع في عمل التوحيديّ، حيث استطاع أن يطوّع الفلسفة ليجعل منها موضوعاً أدبيّاً، وبذلك يكون قد ساهم مساهمة كبيرة في تعميم الفلسفة، وجعلها جزءاً من ثقافة سوادٍ عظيمٍ من المجتمع على تفاوت اهتماماتهم المعرفيّة، وإخراجها من حيّز التخصّص الضيّق الذي كانت محتكَرة فيه بين فئة معدودة من الفلاسفة " المحترِفين" . وهذه مساهمة لا يُستهان بها، إذا نظرنا إلى ما في الفلسفة من جفاف، ووعورة، وتقنيّة بالِغة، ولا سيّما في المصطلح، فإنّ هذه وغيرَها من خصائص الفلسفة تجعل موضوعاتها شديدة التأبّي على التناول الأدبيّ، ولكنّ التوحيديّ – مع ذلك – حاول بكلّ ما أوتي من غزارة في المعجم، وعذوبة في الإيقاع، وسعة في الخيال، وجمال في التصوير، وتنويع في موضوعات الكتاب الواحد، وبثٍّ لتجاربه الشخصيّة ومعاناته الذاتيّة في ثنايا كتاباته، فخطا بذلك خطوة واسعة في هذا الاتّجاه، اتجاهِ الأدب الفلسفيّ، تُحسَب له على مستوى تاريخ الأدب العربيّ كلّه.

المقـدّمة

يروي المسعوديّ عن أحدِ جلساء الخليفة القاهر، وصْفَه لأبي جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العبّاس، بأنّه " كان أوّل خليفة قرّب المنجّمين وعمل بأحكام النجوم، وكان معه نُوبَخْتُ المجوسيّ المنجّم، وأسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء النوبختيّة، وإبراهيمُ الفزاريّ المنجّم، صاحب القصيدة في النجوم، وغيرِ ذلك مِن علوم النجوم وهيئة الفلك، وعليُّ بن عيسى الإسطرلابيّ المنجّم. وهو أوّلُ خليفةٍ تُرجمت له الكتب من اللغات العجميّة إلى العربيّة، منها: كتاب :كليلة ودمنة"، وكتاب " السند هند" ، وتُرجمت له كتب أرسطاطاليس، من المنطقيّات وغيرها، وتُرجم له كتاب " المجسطي" لبطليموس، وكتاب " الأرثماطيقي"، وكتاب " إقليدس"، وسائر الكتب القديمة من اليونانيّة، والروميّة، والفهلويّة، والفارسيّة، والسريانيّة، وأُخرجت إلى الناس، فنظروا فيها، وتعلّقوا إلى علمها"[١].

ومنذ ذلك العهد بدأت الفلسفة، بسائر أجزائها، مِن أخلاق، ورياضيات، وطبيعيّات، وإلهيّات ... الخ ، تشق طريقها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بأيدي المترجمين عن اليونانيّة والسريانيّة وغيرهما من لغات الأمم السالفة، وبأيدي الحاملين لواءها من أبناء العربيّة فيما بعد، وكلّما تقدّمنا في الزمن وجدنا الفلسفة ترتقي درجة أعلى في سلّم الثقافة الإسلاميّة، وتمعن في التأثير في كثيرٍ من العلوم والفنون المكوّنة لهيكلها، من نحوٍ وبلاغة وكلامٍ ... الخ، وما إنْ نصل إلى حدود القرن الرابع الذي عاش فيه التوحيديّ حتّى نُلفي الفلسفة وقد انتشرت في أنحاء الثقافة الإسلاميّة انتشاراً واسعاً، وسرت في ثناياها سريان الدم في أوصال الجسد.

ولم يكن للأدب أن يفلت من ذلك التأثير، ولا سيّما أنّه كان يتمتّع بمفهوم مرنٍ فضفاضٍ، يجعله أشبه ما يكون بمرآة تعكس ثقافة العصر، على اختلاف ألوانها ومشاربها، ذلك المفهوم الذي قوامه الأخذُ من كلّ فنّ بطرَف[٢] . ومن هنا صار لزاماً على كلّ أديب حتّى

---

[١] المسعوديّ – مروج الذهب، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢، ج٤، ص٣١٤

[٢] أورد ابن خلدون في مقدّمته تعريف القدماء للأدب، فقال: " ثمّ إنّهم إذا أرادوا حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذُ مِن كلّ فنّ بطرَف"، انظر ابن خلدون– المقدّمة ، ج١٢٦٧/٤

يستحقّ هذا اللقب أن يأخذ نفسه بثقافةٍ متنوّعة شاملة، ولا مناص في سبيل تحصيل هذه الثقافة من الإلمام بجوانب من الفلسفة، وهضمها، وتمثّلها.

وفي أثناء رحلة الفلسفة في الأدب لا بدّ من أن تقوم علاقة جدليّة بينهما، فيها تأثيرٌ وتأثُّر، يختلفان في درجتهما وكيفيّتهما من أديبٍ إلى آخر. وهنا أرى أنّي وصلت إلى الموضع الملائم لتحديد الغرض من هذه الدراسة، وهو البحث في صورة العلاقة القائمة بين الأدب والفلسفة في تراث التوحيديّ: كيف يتبدّى الأدب؟ وكيف تتبدّى الفلسفة ؟ وكيف تعايشا معاً؟ وما الذي أفاده كلاهما من هذا التعايش؟

وقد حاولت في دراستي هذه أن أُفيد قدْر الإمكان من ثمرات مناهج النقد المختلفة، كالمنهج التاريخيّ، والمنهج النفسيّ، والمنهج الاجتماعيّ، دون تعصّبٍ لأيّ من هذه المناهج، فقد يحتاج الدارس أحياناً إلى ضمّها معاً، واتّخاذ منهج تكامليّ يشملها جميعاً، بحسب متطلّبات موضعٍ موضعٍ من البحث؛ من ذلك أنّي وجدت بعض أعمال التوحيديّ، مثل كتاب (الإشارات الإلهيّة) يُحتاج في فهمه إلى الوقوف على حالة الرجل النفسيّة إبّان كتابته له، ومن أجل الوقوف على حالته النفسيّة لا بدّ من معرفة الظروف الاجتماعيّة التي كانت سائدة في عصره، وأصناف الطبقات التي كان ينقسم إليها المجتمع، والمسافة التي كانت تفصل بينها، وموقع التوحيديّ منها. في حين وجدتُ أنّ أعمالاً أو نصوصاً أخرى، ولا سيّما تلك التي تعالج موضوعات ومسائل فلسفيّة، مثل: كتاب (المقابسات)، و(الهوامل والشوامل)، وبعض فصول (الإمتاع والمؤانسة)، لا بدّ لفهمها من الرجوع إلى الأصول التاريخيّة القديمة للموضوعات والمسائل التي تتضمّنها، خاصّة في التراث اليونانيّ، فمن الصعب فهم حديث التوحيديّ في الأخلاق أو الحيوان أو ما يرويه عن المنطق، دون ردّه إلى جذوره عند اليونان، من أجل ذلك اضطررتُ أحياناً إلى وضع مقدّمات طِوال بين يدي الفصول أو المباحث التي اشتملت عليها الدراسة، بعضها مقدّمات اجتماعيّة كتلك التي سبقت الحديث عن (الشكوى والسؤال)، في الفصل الرابع، وبعضها تاريخيّة، كتلك التي تقدّمت مبحث (الحيوان) في الفصل الثاني، وأخرى نفسيّة كتلك المبثوثة في ثنايا الفصل الرابع أيضاً، لأنّ موضوعاته بطبيعتها شديدة التعلّق بالنواحي النفسيّة بالإضافة إلى إرتباطاتها الاجتماعيّة.

كما اجتهدت في أن يكون معتمَدي الأول على المصادر الأصليّة، أعني مصنّفات التوحيديّ نفسَها، وذلك بحسب موضوع الفصل الذي أخوض فيه. فلئن كان الأدب والفلسفة يتقاسمان مصنّفات التوحيديّ، فإنّ هذه القسمة بينهما متفاوتة من مصنّف لآخر، بمعنى أنّ بعضها يغلب عليه طابع الفلسفة، في حين أنّ بعضها الآخر يغلب عليه طابع الأدب. ومن هنا كان ارتكازي في الفصلين الأوّلين على كتابي: (المقابسات) و (الإمتاع والمؤانسة)، لدراسة مظاهر الفلسفة عند التوحيديّ، من غير إغفال للملامح الأدبيّة في أسلوب المؤلّف، التي لا يمكن أن تفارقه مهما كان موضوع الحديث. في حين كان جُلّ ارتكازي في الفصلين التاليين، اللذين تناولت فيهما ملامح الأدب في تراث التوحيديّ، سواء فيما يخصّ الأشكال الأدبيّة التي دأب على استخدامها، أو الموضوعات ذات الصبغة الأدبيّة الأثيرة عنده، كان جلّ ارتكازي في هذين الفصلين على كتابي: (أخلاق الوزيرين)، و (الإشارات الإلهيّة).

وقد اقتضى قَصْرُ مجال البحث في هذه الأطروحة على دراسة ملامح الأدب والفلسفة، والعلاقة بينهما، في تراث التوحيديّ، أن لا أُولي كتبه كلّها الدرجة نفسها من العناية، ذلك أنّ بعضها لا تظهر فيه شخصيّته بنـــزعتيها: الأدبيّة والفلسفيّة ظهوراً واضحاً يبعث على إطالة التوقّف عندها، وكثرة الاستمداد منها، وأقصد بكلامي هذا كتابي: (البصائر والذخائر)، و(الصداقة والصديق)، بخلاف ما تتيحه الكتب الأخرى من فسحة رحبةٍ في هذا المجال.

فأمّا كتاب البصائر والذخائر: فيجري على طريقة كتب المنوّعات الأدبيّة السابقة له، ويجمع بين دفّتيه نصوصاً مختارةً من المنظوم والمنثور، في موضوعات شتّى، استفادها التوحيديّ ممّا سمعه بنفسه، أو رواه عن غيره، أو قرأه من عيون كتب الأدب المتاحة له، من مثل: كتب الجاحظ، وكتاب النوادر لابن الأعرابيّ، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ... الخ[١].

وأمّا كتاب الصداقة والصديق: فهو في منهجه لا يختلف عن الكتاب السابق، أعني: كتاب البصائر والذخائر، ولكنّه يفترق عنه باختصاصه بموضوع واحد، هو موضوع الصداقة والصديق.

[١] انظر مقدّمته للجزء الأوّل من كتاب البصائر والذخائر، وفيها يلخّص غرضه من الكتاب، ومحتواه، ومصادره، ص ١-١٠

وعلى أيّة حال فإنّ هذين الكتابين في حاجة إلى دراسة مفردة تكون غايتها الفحص عن المنهج المتضمَّن فيهما، والأسس الأدبيّة والعقليّة التي استند إليها التوحيديّ في اختياراته، أكثر من حاجتهما إلى البحث في مدى علاقة محتواهما بالأدب والفلسفة.

وتفصيلاً لما سبق الإشارة إليه، فقد جاءت هذه الدراسة في تمهيد، وخمسة فصول، فأمّا التمهيد، فتناولتُ فيه مصادر دراسة التوحيديّ، وميّزتُ بينها من حيث قيمتها في هذا الشأن، وأردفتُها بوقفة موجَزة عند بعض أبرز المحطّات في حياة أبي حيّان، علّها تُفيد في تعميق فهمنا لأدبه، وتعليل ما فيه من نزعة فلسفيّة، فيما نستقبله من حديث. وأمّا الفصول الخمسة: فأفردتُ الأوّل منها لوصف مجالس العلم والأدب في بغداد عامّةً، والفلسفة خاصّة، وأشهر روّادها، وما كان يدور فيها من محاورات، وأسئلةٍ وجوابات، وانعكاس ذلك كلّه في كتب التوحيديّ. وضمّنت الفصل الثاني نماذج من الموضوعات الفلسفيّة التي عالجها التوحيديّ في كتبه، وتناولتُها بالتحليل والتعليل، والمقارنةِ بما وجدته عند غيره من الأدباء في تلك الموضوعات، وخاصّة الجاحظ، فقد كانت له عناية كبيرة بالموضوعات الفلسفيّة التي اعتنى بها التوحيديّ بعدَه، كالأخلاق والحيوان، فأردتُ من تلك المقارنات أن أتبيّن طول الشوط الذي قطعته الفلسفة في مسيرتها داخل الثقافة العربيّة، على مدى القرن الفاصل بين أديبين يمثّل كلاهما قمّةً شامخةً في تاريخ النثر العربيّ، وأن أتبيّن كذلك حجم الإنجاز الذي حقّقه التوحيديّ في مجال الأدب الفلسفيّ في النثر العربيّ، وذلك بوضعه في سياقه الدقيق من تاريخ الأدب العربيّ، وعقد الموازنة العادلة بينه وبين من سبقه من كُتّاب النثر الأدبيّ، وبخاصّةٍ ذلك النوع الذي يمتزج فيه الأدب بالفلسفة. وجاء الفصل الثالث للوقوف على أبرز الأشكال الأدبيّة التي اصطنعها التوحيديّ في أعماله، وتبيان إلى أيّ حدّ نجح في توظيف بعضها، وخاصّة المناظرة، لحمل موضوعات ذات صبغة فلسفيّة. وجاء الرابع لدراسة طائفة من الموضوعات الأدبيّة الأثيرة عند التوحيديّ، كالمناجاة، والغربة، والصداقة ... إلخ، وإظهار مدى تأثّر التوحيديّ في تناوله لها بثقافته الفلسفيّة. ثمّ ختمت بفصلٍ خامس، تناولت فيه تجربة التوحيديّ في مجال المنوَّعات الأدبيّة، كما تجلّت في كتابه الضخم المسمَّى (البصائر والذخائر)، و (رسالة الصداقة والصديق)، و (رسالة الحياة)، وكيف ساهمت نزعته الفلسفيّة، جنباً إلى جنبٍ مع نزعته الأدبيّة في توجيه

اختياراته، والدور الذي اضطلعت به هذه المنوّعات لإدخال الموضوعات الفلسفيّة في حيّز الأدب.

وفي سائر الفصول المذكورة آنفاً كنت أتحيّن الفرصة لإبراز السمات الفنيّة في أسلوب التوحيديّ، من مزاوجة، وجناس، وتضادّ، وإيقاع، وسجع أحياناً، ثمّ لتبيان مدى ارتباطها بالمعاني التي يخوض فيها. من أجل ذلك لم أتقيّد بالتقليد الشائع في مثل هذا النوع من البحوث، الذي يقضي بإفراد فصل مستقلّ للدراسة الفنّيّة، حتّى لا يؤول الأمر إلى تكرار ما هو مبثوث في بقيّة الفصول، كما أنّ توزيع النظرات الفنّيّة على فصول البحث كافّة، ودمجَها في أثنائها، أدعى لإظهار العلاقة الوثيقة بين الشكل والمضمون، وأبعدُ عن مظنّة وجود انفصالٍ بينهما.

وأرى أنّ عليّ – قبل الخروج من هذه المقدّمة – أن أسجّل اعتذاراً عمّا قد يُلحَظ من طولٍ في النصوص التي ضمّنتها ثنايا البحث، ولاسيّما في الفصل الثالث، الذي تناولت فيه الأشكال الأدبيّة في نثر التوحيديّ، فإنّ لتلك النصوص من التماسك والوحدة والتكامل ما يحول دون بترها، والاستغناء بأجزاء منها، كما أنّه لا سبيل إلى اختصارها والتصرّف في عباراتها وألفاظها؛ لأنّ مثل هذا الصنيع من شأنه أن يذهب بكثير من خصائصها، ويفوّت حصول الغرض من إيرادها .

كما أعتذر عن قلّة تمكّني من استيفاء كلّ ما كُتب حديثاً عن التوحيديّ وآثاره، من كتب ودراسات، وإيلائها العناية اللازمة، بالوقوف على ما تضمّنته من آراء واستنتاجات، لها صلة بموضوع دراستي، ومحاورة أصحابها ومناقشتهم، كما جرت عليه العادة في مثل هذا النوع من البحوث. والذي منع من ذلك هو أنّ ما وصل إلينا من آثار التوحيديّ – على قلّته بالنسبة إلى مجمل تراثه – كثيرٌ وطويل، استغرق العكوفُ على قراءته ومراجعته المرّةَ تلو المرّة جُلّ وقتي وجهدي، فجاء البحث كلّه منصبّاً على نصوص التوحيديّ نفسها ومنطلِقاً منها، بالإضافة إلى غيرها من النصوص القديمة، كتلك التي تتناول تاريخ القرن الرابع، وترجمة التوحيديّ، أو تلك التي كان لأصحابها عناية سابقة بالموضوعات الفلسفيّة نفسها التي اعتنى بها التوحيديّ فيما بعد، ولاسيّما كتب الجاحظ؛ كالحيوان، وبعض والرسائل، وحتّى بعض كتب أرسطو؛ مثل: كتاب الحيوان، وكتاب الأخلاق، لم يكن بدّ من قراءتها، وفهم محتواها. فلم تترك لي هذه المجلّدات

الضخمة فضل وقتٍ أو جهد أنفقه على تتبّع الدراسات الحديثة، ومناقشة آرائها بالقدر الذي تستحقّه .

من أجل ذلك لا أستطيع أن أدّعي أنّ كلّ ما ورد في هذا البحث جديدٌ، بل قد يقف القارئ فيه على آراء سبق إليها آخَرون، فيُنسب الفضل فيها إلى من سبق إليها غير مدافَع، ولكنّني – مع ما بذلت في هذا العمل من وقت وجهد، أحتسبهما عند الله – لا أحسب أنّ المتصفّح له سيعدم فائدة يجتنيها، أو مزيداً يضيفه إلى محصوله عن التوحيديّ وأدبه، لاسيّما في علاقته بالفلسفة .

تمهيـــد

– مصادر دراسة التوحيديّ :

أوّلاً: مصنّفات التوحيديّ: وتأتي في المرتبة الأولى من حيث دلالتها على سيرة التوحيديّ، وصفاته، ومعتقداته، وعموم أحواله. وهذا ثبتٌ بها كما عدّدها ياقوت في كتابه (معجم الأدباء):

١- كتاب (رسالة الصديق والصداقة).
٢- كتاب الردّ على ابن جنّيّ في شعر المتنبّي.
٣- كتاب الإمتاع والمؤانسة، جزءان.
٤- كتاب الإشارات الإلهيّة، جزءان.
٥- كتاب الزُّلْفَة، جزء.
٦- كتاب المقابسة.
٧- كتاب رياض العارفين.
٨- كتاب تَقْريظ الجاحظ.
٩- كتاب ذمّ الوزيرين.
١٠- كتاب الحجّ العقليّ إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعيّ.
١١- كتاب (الرسالة في صِلات الفقهاء في المناظرة).
١٢- كتاب (الرسالة البغداديّة).
١٣- كتاب (الرسالة في أخبار الصوفيّة).
١٤- كتاب (الرسالة الصوفيّة)، أيضاً.
١٥- كتاب (الرسالة في الحنين إلى الأوطان).
١٦- كتاب البصائر، وهو عشر مجلّدات، كلّ مجلّد له فاتحة وخاتمة.
١٧- كتاب المحاضرات والمناظرات.

ولكنّ أكثر هذه الكتب سقط من يد الزمن، و لم يصلنا منها سوى:

١- كتاب الصداقة والصديق: نُشر في دمشق، سنة ١٩٦٤م، بتحقيق إبراهيم الكيلانيّ.

٢- كتاب الإمتاع والمؤانسة: ثلاثة أجزاء، نُشر في بيروت، بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين.

٣- كتاب الإشارات الإلهيّة: نُشر الجزء الأوّل منه في القاهرة، سنة ١٩٥٠م، بتحقيق عبد الرحمن بدويّ، ثمّ نُشر هذا الجزء ومعه ملخصّ من الجزء الثاني في بيروت، سنة ١٩٧٣م، بتحقيق وداد القاضي.

٤- كتاب المقابسات: نُشر في مصر، سنة ١٩٢٩م، بتحقيق حسن السندوبيّ، ثمّ طُبع في بغداد سنة ١٩٧٠م، بتحقيق محمد توفيق حسين.

٥- كتاب ذمّ الوزيرين: نُشر في دمشق، سنة ١٩٦١م، بتحقيق إبراهيم الكيلانيّ، بعنوان: "مثالب الوزيرين؛ أخلاق الصاحب بن عبّاد وابن العميد"، ثمّ طبعه مجمع اللغة العربيّة بدمشق أيضاً، سنة ١٩٦٥م، بتحقيق محمد بن تاويت الطنجيّ، بعنوان: " أخلاق الوزيرين؛ مثالب الوزيرين الصاحب بن عبّاد وابن العميد".

٦- كتاب البصائر والذخائر: نُشر الجزء الأوّل منه في القاهرة، سنة ١٩٥٣م، بتحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ثمّ نُشر منه الأجزاء الأربعة الأُوَل في دمشق، سنة ١٩٦٤، بتحقيق إبراهيم الكيلانيّ، ثمّ نُشر منه تسعة أجزاء في بيروت، سنة ١٩٨٤م، بتحقيق وداد القاضي.

٧- بضع رسائل، هي: رسالة السقيفة، ورسالة الحياة، ورسالة في الكتابة، نُشرت في دمشق، بتحقيق إبراهيم الكيلانيّ، سنة ١٩٥١م. ورسالةٌ في بيان ثمرات العلوم، نُشرت في القاهرة ملحقةً بكتاب الصداقة والصديق، سنة ١٩٠٥م.

٨- بالإضافة إلى كتاب الهوامل والشوامل الذي نشره في القاهرة، سنة ١٩٥١م، أحمد أمين والسيد أحمد صقر، وهو كتاب مشترك بين التوحيديّ، وله الأسئلة، وبين مسكويه، وله الجوابات والإخراج النهائيّ للكتاب.

ثانياً: المصادر القديمة : وأهمّها، مرتّبةً وفق التسلسل الزمنيّ :

١- معجم الأدباء (أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، لياقوت الحمويّ الروميّ (ت ٦٢٦ هـــ): وفيه يقول عن أبي حيّان: " و لم أرَ أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دبجه في ضمن خطاب، وهذا من العجب العُجاب"[١]. ممّا يعني أنّ ياقوت المتوفّى في نهاية الربع الأوّل من القرن السابع الهجريّ كان أوّل من تنبّه إلى التوحيديّ من بين المترجمين والمؤرّخين للأدب العربيّ. غير أنّ الذهبيّ أورد في أثناء ترجمته له قولين لمصنِّفين متقدّمين على ياقوت، وعنه – أعني الذهبيّ – نقل هذين القولين بعضُ من تلاه من المترجمين؛ الأوّل منهما ابنُ فارس[٢]، ذكره في كتابه المسمّى " الخريدة والفريدة"، بقوله: " كان أبو حيّان هذا كذّاباً، قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبُهتان، تعرّض لأمورٍ جِسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل، ولقد وقف سيّدنا الوزير الصاحب كافي الكُفاة[٣] على بعض ما كان يُدغله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب، والتجأ إلى أعدائه، ونفق عليهم تزخرفه وإفكه، ثمّ عثروا منه على قبيح دِخْلته، وسوء عقيدته، وما يبطنه من الإلحاد، ويرومه في الإسلام من الفساد، وما يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح، ويُضيفه إلى السلف الصالح من الفضائح، فطلبه الوزير المهلّبيّ، فاستتر منه، ومات في الاستتار، وأراح اللهُ، و لم يُؤثَر عنه إلا مَثْلَبة أو مُخْزِية" [٤].

---

[١] معجم الأدباء ١٩٢٤/٥

[٢] كذا في الوافي بالوفيات ٣٩/٢٢، وطبقات الشافعيّة للسبكيّ ١٨٧/٥. وفي سير أعلام النبلاء " ابن بابي" ١١٩/١٧، وفي ميزان الاعتدال " ابن الرمّأني" ٥١٨/٤، وفي لسان الميزان " ابن مالي" ٣٨/٧. وابن فارس هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا اللغويّ، كان الصاحب بن عبّاد يكرمه ويتتلمذ له، وكان كريماً جواداً لا يُبقي شيئاً، وكان فقيهاً شافعيّاً ثمّ صار مالكيّاً، وله من التصانيف: كتاب فقه اللغة، وكتاب أصول الفقه، وكتاب الصاحبيّ، وكتاب مقاييس اللغة... الخ، اختلف في تاريخ وفاته، ورجّح ياقوت أنه توفّي بعد ٣٩١ هـــ (معجم الأدباء ٤١٠/١-٤١٨)

[٣] لقب الصاحب بن عبّاد.

[٤] سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧-١٢٠، وانظر أيضاً ميزان الاعتدال ٥١٨/٤، والوافي بالوفيات ٣٩/٢٢، وطبقات الشافعيّة الكبرى للسّبكيّ ١٨٧/٥، ولسان الميزان ٣٨/٧.

وما يهمّنا الآن من هذا النصّ هو زمن تأليفه، الذي يرجع إلى القرن الرابع، أمّا مضمونه، وما اشتمل عليه من تُهَمٍ للتوحيديّ فلنا عودة إليها، لنقدها، والوقوف على أسبابها .

والثاني منهما ابن الجوزيّ، المؤرّخ المعروف، صاحب كتاب "المنتظَم"، نقل عنه الذهبيّ قوله: " زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراونديّ[١]، وأبو حيّان التوحيديّ، وأبو العلاء المعرّيّ، وأشدُّهم على الإسلام أبو حيّان؛ لأنّهما صرّحا، وهو جمجم ولو يصرّح"[٢]، ولم أقف على ترجمة للتوحيديّ في كتاب " المنتظَم "، ولكنّه ذكر كلاماً شبيهاً بهذا في ترجمته للمعرّي[٣]. وقد توفّي ابن الجوزيّ في نهاية القرن السادس سنة ٥٩٧ هـــ.

وهكذا فإنّنا نستطيع أن نجزم بأنّ مصنِّفين اثنين – على الأقل – سبقا ياقوت في الكلام على أبي حيّان، إلا إذا كان يقصد بقوله: "ولم أرَ أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دمجه في ضمن خطاب"، تقريظ التوحيديّ، والتنويه بأدبه، فإنّ الأمر – على ما يبدو – كما قال. وباستثناء القولين اللذين أثبتناهما آنفاً، فإنّ كلّ ما يسجّله ياقوت عن التوحيديّ يُعَدّ سبْقاً تأريخيّاً يُذكر له.

٢. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريّا محيي الدين بن شرف النوويّ (ت ٦٧٦هـــ) : وللتوحيديّ فيه ترجمة مختصرة، اقتصرت على ضبط اسمه، ورواية قول له في بعض رسائله، يتضمّن أحد آرائه الفقهيّة، خُلاصته: أنّه " لا ربا في

---

[١] أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن إسحق الراونديّ، كان في أوّل أمره معتزليّاً،ثمّ انقلب على الاعتزال، وعلى الدين عامّةً، وأخذ يؤلّف في إنكار النبوّات، والطعن على القرآن، ومن كتبه في ذلك، وهي التي سمّاها ابن النديم الكفريّات: "الزمرّد في دفع النبوّات"، وكتاب"الدامغ في الردّ على القرآن". لمّا اشتهرت عنه الزندقة طلبه السلطان، فاختبأ في منزل يهوديّ يُدعى أبا عيسى بن لاوي، وتُوفّي في استتاره، سنة ٢٩٨هـــ على الأرجح (انظر الفهرست، المجلّد الأوّل٣٥١-٣٥٣، والمنتظم ج١٣/١٠٨-١١٧، وسير أعلام النبلاء ١٤/٥٩-٦٢، وقد كتب باول كرَوْس بحثاً عن ابن الراونديّ، نشره عبد الرحمن بدويّ بالعربيّة في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، ص٧٥-١٨٨.

[٢] سير أعلام النبلاء ١٤/١٢٠، وانظر أيضاً الوافي بالوفيات ٢٢/٣٩، وطبقات الشافعيّة للسّبكيّ ٥/٢٨٨، وبغية الوعاة ٣٤٩

[٣] المنتظم ج١٦/٢٤

الزعفران"[١]. وممّا يُذكر أنّه ابتدأ ترجمته له بما يدلّ على أنّه شافعيّ، وذلك في قوله " من أصحابنا"[٢].

٣. وفيات الأعيان لابن خَلّكان (ت ٦٨١ هـــ) : انتقد فيه مؤلِّفُه صنيع التوحيديّ في كتابه (مثالب الوزيرين)، ووسمه بالتحامل والتعصّب، وقلّة الإنصاف، وتعدّى ذلك إلى وصف الكتاب بأنّه مصدر شؤم على من يمتلكه، واستشهد بتجربته الشخصيّة، والخبر عن غيره ممّن يثق به، ثمّ نعت التوحيديّ بأنّه فاضل مصنّف، وعدّد طائفة من مصنَّفاته. وذكر – اعتماداً على ما ورد في كتاب "الصداقة والصديق" – أنّه كان موجوداً في سنة أربعمئة. واختتم ترجمته بضبط اسمه، ورواية بعض الأقوال في سبب نسبته، وفحواه أنّ أباه كان يبيع (التوحيد) – وهو نوع من التمر – ببغداد [٣].

وواضح أنّه ليس لابن خلّكان في هذه الترجمة سوى ما يتعلّق بنقده لكتاب (مثالب الوزيرين)، والإفصاح عن تشاؤمه من الكتاب، ثمّ العبارة المختصرة الوحيدة في الإقرار بفضل التوحيديّ. وأمّا ما عدا ذلك فهو مجرّد نقل عن المصدرين السابقين، أعني: معجم الأدباء، وتهذيب الأسماء واللغات.

٤. سِيَر أعلام النُّبَلاء، لشمس الدين محمّد بن أحمد الذهبيّ (ت ٧٤٨ هـــ): افتتح ترجمته لأبي حيّان بقوله: " الضالّ المُلْحِد"[٤]، وأتبعه برواية قول ابن فارس وقول ابن الجوزيّ اللذين سقناهما فيما سلف، في الطعن على دينه، ووصمه بالإلحاد، والزندقة، والكذب، والافتراء على الصحابة والسلف. ثمّ ذكر من أساتذته الرُّمّانيّ[٥]، وعرّض بتعظيم التوحيديّ له في كتابه الذي ألّفه في تقريظ الجاحظ،

---

[١] تهذيب الأسماء واللغات ٢٢٣/٢

[٢] نفسه، وانظر أيضاً الوافي بالوفيات ٣٩/٢٢

[٣] وفيات الأعيان ١١٢/٥-١١٣

[٤] سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧

[٥] أبو الحسن، عليّ بن عيسى بن عبد الله الرمّانيّ، كان متقدِّماً في العربيّة والنحو والأدب، بصيراً بالمقالات، متكلّماً على مذهب المعتزلة، توفّي سنة ٣٨٤هـــ (معجم الأدباء ج١٨٢٦/٤-١٨٢٨).

وضمّن كلامه استهزاءً بالاثنين، أعني: التوحيديّ والجاحظ، وتفضيلاً للرمّانيّ عليهما، " مع اعتزاله وتشيّعه"[١]. وأعقب ذلك بتعداد بعض مصنفاته. ثمّ تعرّض إلى نسبه، وعزاه إلى ما يُسمّي به صوفيّة الفلاسفة أنفسهم من أهل الوحدة والاتّحاديّة. ثمّ أورد نُقولاً عن النوويّ، وابن النجّار، والسِّلَفيّ، فيها بعض تنويه بفضله. وختم ترجمته بتسجيل رأيه في رسالة السقيفة[٢] بأنّ " سائرها كذبٌ بيّن"[٣].

٥. ميزان الاعتدال، للذهبيّ أيضاً: وليس فيه زيادة على ما دوّنه في الكتاب السابق.

٦. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، لأحمد بن أيبك المعروف بابن الدمياطيّ (ت ٧٤٩هـ): وليس فيه جديد بصدد ما نحن فيه، سوى ذكره لبعض من سمع منه التوحيديّ، وبعض من روى عنه[٤].

٧. كتاب الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفديّ (ت ٧٦٤ هـ) : ويصرّح فيه مؤلفه بالنقل عن ياقوت، وعن محبّ الدين[٥] بن النجار، وعن الذهبيّ، وعن ابن فارس في كتاب " الخريدة والفريدة"، وعن ابن الجوزيّ في "تاريخه"، وعن النوويّ في " تهذيب الأسماء"، ولا يتجاوز في هذه النقولات ما سبق أن ذكرناه لهؤلاء المصنّفين في ترجمتهم للتوحيديّ سوى عبارة نقلها عن ابن النجّار، وهي قوله : " كان صحيح العقيدة" [٦]. ولم ينفرد إلا بمعلومة واحدة خاطئة، بخصوص تاريخ وفاته، إذ ذكر أنّه " توفي في حدود الثمانين والثلاثمئة" [٧]، وهذا يتنافى مع ما صرّح به التوحيدي نفسه في مقدّمة كتابه " الصداقة والصديق"، من أنّه عثر على مسوّدة

---

[١] سير أعلام النبلاء ١٢٠/١٧

[٢] نشرها إبراهيم الكيلانيّ في (ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيديّ)، سنة ١٩٥١م، ص٥-٢٦.

[٣] سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧-١٢٣

[٤] المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ١٩٦

[٥] كذا في (الوافي بالوفيات)، وعلى غلاف (المستفاد من ذيل تاريخ بغداد) ، تحقيق (قيصر أبو فرح): "محبّ الله".

[٦] الوافي بالوفيات ٣٩/٢٢

[٧] الوافي بالوفيات ٤١

الكتاب المذكور وبيّضها سنة أربعمئة[١]، بالإضافة إلى أنّه يخالف فيه كلّ من سبقه من المؤرّخين الذين صرّح بنقله عنهم.

٨. طبقات الشافعيّة الكبرى، لتاج الدين السُّبْكيّ (ت ٧٧١ هـــ) : صرّح فيه بالنقل عن ابن النجّار صاحب (ذيل تاريخ بغداد)، والذهبيّ صاحب (سِيَر أعلام النبلاء)، وأبي الفرج بن الجوزيّ صاحب كتاب (المنتظم) . وليس له فيه جديد بصدد سيرة التوحيديّ، سوى أنّه عدّه – بالإضافة إلى كونه إماماً في النحو واللغة والتصوّف – فقيهاً مؤرّخاً، ولكنّه لم يلبث أن قصر فقهه على النقل عن أبي حامد المَرْوَرُّوذِيّ[٢]، دون أن يكون له من قِبَل نفسه كلامٌ في الفقه.

وممّا يجدر تقييده هنا:

أوّلاً: العبارات التي نقلها السبكيّ عن ابن النجّار ، وتتضمّن تعاطفاً مع التوحيديّ، ودفاعاً عن عقيدته، حيث يقول: " قال ابن النجّار: له المصنّفات الحسنة، كالبصائر وغيرها، قال: وكان فقيراً صابراً متديّناً، قال: وكان صحيح العقيدة"[٣].

ثانياً: بيان العلّة الحاملة للذهبيّ على الوقيعة في التوحيديّ، وهي تسليمه بصحّة كلام ابن فارس وأبي الفرج ابن الجوزيّ من قَبْله، " مع ما يبطنه من بغض الصوفيّة"[٤]، ثمّ شفع ذلك بالتعبير عن رأيه في الرجل بقوله: " و لم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيّان ما يوجب الوقيعة فيه، ووقفتُ على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدلّ على

---

[١] الصداقة والصديق ٩

[٢] القاضي أبو حامد، أحمد بن بِشْر بن عامر البصريّ المَرْوَرُّوْذِيّ، فقيه شافعيّ مشهور، كثير الحفظ للسِّيَر والأخبار، جامعٌ لفنون العلم والأدب، وكان التوحيديّ شديد الإعجاب به، تتلمذ عليه، ونقل عنه كثيراً من آرائه الفقهيّة، تُوفّي سنة ٣٦٢هـــ (طبقات الشافعيّة للسبكيّ ج٣/١٢-١٣).

[٣] طبقات الشافعيّة ٥/٢٨٧

[٤] نفسه ٢٨٨

أنّه كان قويّ النفس، مزدرياً بأهل عصره، ولا يوجب هذا القَدْرُ أن ينال منه هذا النَّيْل" [١].

٩. طبقات الشافعيّة لجمال الدين عبد الرحيم الأسنويّ (ت ٧٧٢هـ): يقتصر فيه على النقل ممّن سبقه، مثل ياقوت، وابن خلّكان، والنوويّ[٢].

١٠. ا

البلغة في تراجم أئمّة النحو واللغة، لمجد الدين محمد الفيروزاباد (ت ٨١٧هـ): ينقل عمّن سبقه، دون أن يصرّح بأسمائهم، وقد حرّف عبارة ابن النجّار التي أشرنا إليها آنفاً عند السبكيّ، فأدّاها على هذا النحو: " وكان متخوّفاً، متصوّفاً، شديد الديانة"[٣].

١١. س

لسان الميزان، لابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢ هـ): ليس فيه جديد.

١٢.

بُغْية الوعاة للسيوطيّ (٩١١ هـ): ليس في جديد أيضاً.

والآن، ما الذي يمكن أن نخرج به من كلّ ما سبق؟

أوّلاً: لا نكاد نلمس خلافاً يُذكر بين أصحاب المصنّفات التي سُقناها آنفاً عندما يتعلق الأمر بالجوانب الشكليّة – إن جاز التعبير – من حياة التوحيديّ، فهم متّفقون على اسمه وكنيته: عليّ بن محمّد[٤] بن العبّاس أبو حيّان، ومتّفقون أيضاً على إيراد ثلاثة أقوال في أصله، شيرازيّ، ونيسابوريّ، وواسطيّ، وعلى أنّه شافعيّ المذهب، وعلى قدومه إلى بغداد، ومضيّه إلى الريّ، وانتجاعه رَبْع الصاحب بن عبّاد، وقَبْلَه رَبْع أبي الفضل بن العميد، وخيبة رجائه، وإخفاق مسعاه عند الاثنين، وتأليفه لذلك كتاباً في ذمّهما، انتقاماً منهما، وشفاء لصدره،

---

[١] نفسه.

[٢] طبقات الشافعيّة للأسنويّ ٣٠١ – ٣٠٣

[٣] البلغة ١٥٦

[٤] زاد صاحب المستفاد: ابن أحمد، ص ١٩٦

ومتّفقون كذلك على مصنّفاته، وأنّ منها ما هو أدبيّ، ومنها ما هو فلسفيّ، وأخيراً متّفقون على أنّه كان موجوداً سنة أربعمئة للهجرة[١].

ثانياً: يحتدم الخلاف عندما يتعلّق الأمر بالجوانب الجوهريّة من حياة الرّجل، ولا سيّما: دينه، ومعتقَده، وخلُقه، وهنا ينقسم المترجمون له فريقين، كلاهما يرسم له صورة مخالفة، بل معاكسة للفريق الآخر:

الفريق الأوّل: يترأّسه الذهبيّ، ويصوّر التوحيديّ على أنّه مُلْحِد، زِنديق، ضالٌ، ويستشهد بكلّ ما يجده عند من سبقه من أقوال تؤيّد هذا الرأي. ويَظهر من كلامه أنّه مُزْوَرّ عن مذاهب الصوفيّة والفلاسفة، ليس في أفقه فسحةٌ لها.

الفريق الثاني: يترأّسه ياقوت والسبكيّ، فأما أوّلهما فكان له سابقة الترجمة المستفيضة – إلى حدٍّ ما – للتوحيديّ، وكانت له أيضاً سابقة إنصافه، والتنويه بفضله، والإلماح إلى مساهمته في كثير من فنون العلم والأدب، من نحو، ولغة، وشعر، وفقه، وكلام على رأي المعتزلة، وتصوّف، وفلسفة، بالإضافة إلى الإشادة ببلاغته، وذكائه، وفطنته، وفصاحته، ومُكْنته، وكثرة تحصيله للعلوم في كلّ فنّ، وسعة درايته وروايته. وممّا يُذكر له في هذا الموضع أنّه ضمّن كتابه فِقَراً عديدة من كتاب (مثالب الوزيرين)، الذي زعم ابن خلّكان فيما بعد أنّه يجلب الشؤم على مالكه، وأنّه جرّب ذلك بنفسه، كما جرّبه غيره من ثقاته. وأمّا الثاني منهما – أعني السبكيّ – فقد تجلّت مساهمته بهذا الصدد في إنصاف التوحيديّ، وإزالة التشويه الذي ألصقه الذهبيّ بصورته، إذ بيّن أنّ الأسباب التي دفعته إلى الوقيعة فيه أسبابٌ غير موضوعيّة، منها: ما يُبطنه من بُغْضٍ للصوفيّة، ومنها أيضاً تقليده لمن قبله من المتحاملين على التوحيديّ، كابن فارس وابن الجوريّ، ثمّ شفع هذا التشخيص لأسباب الذهبيّ برأيٍ علميّ موضوعيّ في الرجل، مبنيّ على تصفّح كلامه، سبق أن أثبتناه بنّصه في موضع آنفٍ من هذا الحديث.

---

[١] باستثناء الصفديّ في (الوافي بالوفيات) ٤١/٢٢، والسيوطي في (بُغية الوعاة) ٣٤٩، فقد أرّخا وفاته سنة ٣٨٠هـ.

– الدراسات المعاصرة:

تضمّ المكتبة "الحديثة" العديد من الكتب والبحوث التي تناولت حياة التوحيديّ وأدبه، منها:

١- كتاب "النثر الفنّيّ في القرن الرابع الهجريّ"، لزكي مبارك، نشره بالفرنسيّة سنة ١٩٣١م.
٢- كتاب "أبو حيّان التوحيديّ – سيرته وآثاره"، لعبد الرزّاق محيي الدين، نشره سنة ١٩٤٩م.
٣- كتاب "أبو حيّان التوحيديّ"، لإحسان عبّاس، نشره سنة ١٩٥٦م.
٤- كتاب "أبو حيّان التوحيديّ"، لإبراهيم الكيلانيّ، بشره سنة ١٩٥٧م.
٥- كتاب "أبو حيّان التوحيديّ؛ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء"، لزكريّا إبراهيم، نشره سنه ١٩٦٤م.
٦- مادّة "أبو حيّان" في دائرة المعارف الإسلاميّة، بقلمي المستشرقين: مرجوليوث، وشتيرن.
٧- كتاب "الله والإنسان في فلسفة أبي حيّان التوحيديّ"، لحسن الملطاويّ، نشره سنة ١٩٨٩م.
٨- كتاب النثر الفنّيّ عند أبي حيّان التوحيديّ"، لفائز طه عمر، نشره سنة ٢٠٠٠م.

بيد أنّ هذه الكتب والدراسات – باستثناء الكتابين الأخيرين – تتّسم بسِمَتَيْنِ لم يكن منهما مفرّ، بسبب قِدَمها النسبيّ، فإنّه يفصلنا عن أحدثها ما يربو على أربعة عقود:

الأولى: أنّها حُرمت من الانتفاع بالتحقيقات الجيّدة التي تلت تأليفها، سواءٌ لكتب التوحيديّ نفسه، أو لغيرها من المصادر اللازمة في دراسة حياته وأدبه، مثل: كتب التاريخ والتراجم، فاضطرّ أصحابها إلى الاعتماد على النسخ المخطوطة، مع ما يعتريها من أخطاء

وتحريفات تجعل التعامل معها أمراً عسيراً، وتُتيح مجالاً للخطأ في القراءة والفهم، أو الفرار من هذه المشقّة، والاكتفاء بما هو متاحٌ من المطبوع، كيفما كانت طباعته.

الثانية: أنّ هذه الكتب بسبب رِيادتها، كانت ترى – فيما يبدو – أنّ وظيفتها المُلحّة تتمثّل في التعريف العامّ بالتوحيديّ، من حيث: حياته، وأخلاقه، ومصنَّفاته، ومعتقَداته، ورحلاته،...إلخ، فتنأى – لذلك – عن التعمّق في موضوعٍ فَرْدٍ، أو ظاهرةٍ بعينها، ومن هنا غدتْ تُشكّل أساساً ومنطلَقاً لسلسلةٍ من الدراسات المتخصّصة في هذه الناحية أو تلك من أدب التوحيديّ وفكره.

وربّما كان أكثر هذه الكتب مِساساً بموضوع بحثنا كتابُ الدكتور زكريّا إبراهيم المشار إليه آنفاً. وبالرغم من الدور المميّز الذي اضطلع به في التعريف بالتوحيديّ، وتسليط ضوء ساطع على تراثه، فإنّه لم يسلم من بعض المآخذ التي لا يُستهان بأثرها في الحيلولة دون الإشراف على الغاية المأمولة منه، لعلّ أهمّها: أنّ الكاتب صرف جلّ عنايته إلى الجانب الفلسفيّ من تراث التوحيديّ على حساب الجانب الأدبيّ، وذلك على خلاف ما يقتضيه عنوان الكتاب، الذي يُفهم منه أنّ محتواه سيكون مقسوماً بين ملامح الفلسفة وملامح الأدب، وكذلك على خلاف طبيعة مصنّفات التوحيديّ التي تجتمع فيها مظاهر فلسفيّة وأخرى أدبيّة. ويُضاف إلى ذلك أنّ الدكتور زكريّا يقف في كتابه موقف المعجَب بالتوحيديّ، المدافع عنه، المفنّد لكلّ رأي يسيء إلى شخصه أو ينتقص من مكانته في تاريخ الفكر الإسلاميّ عامّة. وقد اعترف هو نفسه في مقدّمة الكتاب بما قد يعتوره من " اختلاط أحكامه العقليّة بشوائب العاطفة والوجدان"[١]، وما قد يعتريه " من التحمّس أو التحيّز أو المحاباة"[٢]، إلى الحدّ الذي يخرج معه إلى التصريح بما نصّه :" قد تكون الصورة التي قدّمناها لشخصيّة أبي حيّان التوحيديّ، وإنتاجه الفكريّ، صورة محرّفة أو غير دقيقة" [٣]، ويعتذر عن ذلك بحبّه الشديد لأبي حيّان من ناحية، ومحاولة تعويضه عمّا لقيه من أهل عصره من " أقسى ضروب الجحود والنكران"[٤]. ولا شكّ في أنّ إقامة مثل

---

[١] أبو حيّان التوحيديّ ٩

[٢] نفسه.

[٣] نفسه.

[٤] نفسه.

هذه العلاقة الوجدانيّة الحميمة مع موضوع الدراسة ستحول في بعض الأحيان دون رؤية الكاتب للحقيقة الموضوعيّة، فإنّ الهوى -كما يقول التوحيديّ نفسه - " يُعمي ويُصمّ"[١].

وكما فعل الدكتور زكريّا إبراهيم في كتابه، حين مال مع الفلسفة مَيْلاً واضحاً، كذلك فعل حسن الملطاوي في كتابه، غير أنّ الثاني كان قد حدّد منذ البداية موضوع دراسته بدقّة، فقصره على "فلسفة التوحيديّ"، وخاصّةً على مفهومين اثنين في تلك الفلسفة؛ هما: "الله" و"الإنسان"، ثمّ جاء محتوى الدراسة مطابقاً لمقتضيات هذا العنوان، فليس لنا أن نلومه على أنّه لم يتناول جانب الأدب في تراث التوحيديّ، ولكنّه يظلّ من حقّنا - مع ذلك - أن نؤكّد أنّ تناول " ملامح الفلسفة" في تراث التوحيديّ بمنأى عن الأسلوب الأدبيّ الذي تتبدّى فيه تلك الملامح، سيغدو تناولاً ناقصاً.

أمّا الدكتور فائز طه عمر، فكان صنيعه في كتابه معاكساً لصنيع المؤلّفَين السابقين؛ إذ إنّه قصر اهتمامه في الكتاب عامّةً، وفي الفصل الذي أفرده للحديث عن " النثر الفلسفيّ عند التوحيديّ"[٢] خاصّةً، على الجانب الأدبيّ في تراثه؛ فبحث في دوافع التوحيديّ إلى صياغة الفلسفة بأسلوبٍ أدبيّ؛ من عاطفةٍ جيّاشة، وغزارةٍ في المعجم، ثمّ بحث في ملامح الأدب الفلسفيّ في نثره، وميّز هنالك بين الأنماط الأدبيّة التي يتّخذها التوحيديّ في معالجة المسائل الفلسفيّة، كالمحاورة، والأسلوب القصصيّ، وبين الآليّات اللغويّة التعبيريّة التي تشيع في أسلوبه، كالترادف، والتضادّ، والسجع، والصورة الفنّيّة ...إلخ، دون أن يُولي عنايةً مماثلة لموضوعات الفلسفة نفسها؛ فلم يَزِد على أن أشار إلى بعضها مجرّد إشارةٍ عابرة، كما فعل بصدد مناظرة السيرافيّ ومتّى، في الموازنة بين المنطق اليونانيّ والنحو العربيّ. وباختصارٍ: فإنّ موضوع" الأدب الفلسفيّ عند التوحيديّ" موضوع واسع، متشعّب، متداخل، يصعب الإحاطة بسائر جوانبه في فصلٍ موجَز من كتاب، وما يزال في حاجةٍ إلى بحثٍ مفرَد، ينظر إلى شقّيه: الأدبيّ والفلسفيّ، نظرةً شاملةً متوازنة، تتناول كليهما في علاقته بالآخر، لتقدّم في نهاية المطاف صورةً متكاملة لهذا النمط من النثر عند التوحيديّ، الذي يمزج بين (موضوعات الفلسفة) و (أساليب الأدب).

---

[١] أخلاق الوزيرين ٣٦

[٢] النثر الفنّيّ عند أبي حيّان التوحيديّ، ١١١-١٤٦.

– معالم بارزة في سيرة التوحيديّ:

هو عليّ بن محمّد بن العبّاس، أبو حيّان، التوحيديّ[١]، البغداديّ[٢]، منسوب إلى التوحيد، على اختلاف بين المؤرّخين في معناه، فذهب بعضهم إلى أنّه نوع من التمر كان أبوه يبيعه ببغداد[٣]، وذهب آخرون إلى أنّه ما ينتحله صوفيّة الفلاسفة، إذ يسمّون أنفسهم بأهل الوحدة وبالاتّحاديّة[٤]. شيرازيّ الأصل، وقيل: نيسابوريّ، وقيل: واسطيّ[٥].

ولا أجد فيما بين يديّ من المصادر أيّ تعيين للسّنة التي وُلد فيها التوحيديّ، أو أيّة محاولة لحسابها، وعلى العموم فإنّ هذه المصادر لا تكاد تُطلعنا على شيء ذي بالٍ من تفاصيل المرحلة المبكّرة من حياة التوحيديّ، سواء في ذلك ما يتعلّق بمولده، وأسرته، ودراسته الأولى...الخ، وتكاد معرفتنا بهذه المرحلة تقتصر على الرواية التي أوردناها سابقاً عن عمل أبيه في بيع تمر التوحيد ببغداد، على أنّ هذه الرواية غير مُجْمَع عليها، وجاءت في سياق تعليل نسبته، ممّا يجعلها أقرب إلى التخمين والاجتهاد، منها إلى الرواية التاريخيّة الموثوقة. ولكنْ ثمّة إشاراتٌ تضمّنتها كتبه يمكن أن يُسترشد بها في التوصّل إلى تاريخ مولده، إنْ لم يكن على وجه التعيين، فعلى وجه التقريب، ومن أبْين تلك الإشارات وأقواها دلالة قولُه في الرسالة التي كتبها للاعتذار إلى القاضي أبي سهل علي بن محمّد عن إحراق كتبه وغسلها بالماء، وكان الأوّل كتب إليه يعذله على صنيعه: " فإنّي في عشر التسعين"[٦]. ثمّ تذييله الرسالة بتأريخ كتابتها، وهو " شهر رمضان سنة أربعمئة"[٧]، فإذا كان في سنة أربعمئة في عشر التسعين، فهذا يعني أنّ مولده يقع في الفترة ما بين ٣١٠–٣٢٠ هـــ، فإذا أخذنا الوسط كان مولده سنة ٣١٥ هـــ تقريباً.

---

[١] كذا في جميع مصادر ترجمته، وزاد ابن الدمياطي في المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: "بن أحمد" بعد "محمّد"، ١٩٦.

[٢] وفيات الأعيان ١١٢/٥، وسير أعلام النبلاء ١١٩/١٧، والمستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ١٩٦، وطبقات الشافعيّة للأسنويّ ٣٠١/١.

[٣] انظر وفيات الأعيان ١١٣/٥، وطبقات الشافعيّة للأسنويّ ٣٠٢/١

[٤] انظر سير أعلام النبلاء للذهبيّ ١٢١/١٧

[٥] تَرِد هذه الأقوال مجتمعة في سائر مصادر ترجمته، دون نسبة أيّ منها إلى قائل بعينه.

[٦] معجم الأدباء ١٩٣٠/٥، و تبدأ الرسالة ص ١٩٢٩ وتنتهي ص ١٩٣٣.

[٧] نفسه ١٩٣٣

والحقيقة أنّه من الصعب سردُ سيرة التوحيديّ في حلَقات متّصلة، إلا بكثير من الظنّ والترقيع. ولكنّني أفضّل بدلاً من ذلك الوقوفَ على بعض المحطّات المهمّة في حياة التوحيديّ، التي تسندها أدلّه في كتبه، وفي مصادر ترجمته:

– كان صاحب ثقافة موسوعيّة، شأنه شأن غالبيّة أدباء عصره، ذلك أنّ تحقيق مفهوم الأدب في ذلك العصر، وفي سائر عصور العربيّة القديمة، كان يقتضي من المرء أن يأخذ نفسه بهذا الضربِ من الثقافة الشاملة المتنوّعة[١]، فكان التوحيديّ ضارباً بسهمٍ موفور في كثير من علوم عصره، كالنحو، واللغة، والشعر، والأدب، والفقه، والكلام، والتصوّف، والفلسفة[٢]، والتأريخ[٣]، أخذ الفقه الشافعيّ عن أبي حامد المَرْوَرُّوْذِيّ [٤]، وقد بالغ بعضهم حتّى عدّه من أعيان الشافعيّة[٥]، ووقف به بعضهم عند مجرّد التلمذة على المَرْوَرُّوْذِيّ المذكور آنفاً، ورواية آرائه في الفقه[٦]، ولا يفتأ المترجمون له يردّدون رأيه الذاهب فيه إلى أنّه لا ربا في الزعفران[٧]. يغلب على ما وصل إلينا من مصنّفاته الفلسفة، والتصوّف على طريقة الفلاسفة، كالمقابسات، والإشارات الإلهيّة، وحتّى الإمتاع والمؤانسة، وكذلك ما فُقد من كتبه، فإنّه يظهر من أسمائها أنّها لا تخرج عن هذا الوصف، مثل : كتاب رياض العارفين، وكتاب (الرسالة في أخبار الصوفيّة)، وكتاب الحجّ العقليّ إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعيّ[٨]، وهذا العنوان الأخير يذكّرنا ببعض آراء الحلاّج[٩] في مذهبه، من أنّ الإنسان إذا تعذّر عليه الحجّ أفرد في بيته بناء مربّعاً في نَجْوَة من النجاسات، وطاف حوله، وأدّى من المناسك مثل ما يؤديّه الحاجّ، ثمّ يجمع ثلاثين يتيماً، ويعمل لهم طعاماً سَرِيّاً، ويكسو كلّ واحد منهم قميصاً، وأنّ ذلك يقوم له مقام

---

[١] سبق أن عرضنا في بعض حواشي المقدّمة ما رواه ابن خَلْدون من تعريف القدماء للأدب.

[٢] معجم الأدباء ١٩٢٤/٥

[٣] طبقات الشافعيّة للسبكيّ ٢٨٦/٥

[٤] نفسه.

[٥] نقل الذهبيّ هذا القول عن مجهول في سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧.

[٦] طبقات الشافعيّة للسبكيّ ٢٨٨/٥-٢٨٩

[٧] انظر مثلاً تهذيب الأسماء واللغات للنوويّ ٢٢٣/٢، وعنه نقل الذهبيّ في سير أعلام النبلاء ١٢٢/١٧، والصفديّ في كتاب الوافي بالوفيات ٤٠/٢٢، وغيرهما.

[٨] راجع ثبتاً بمصنّفاته في معجم الأدباء ١٩٢٥/٥

[٩] انظر أخبار الحلاّج، وما آل إليه أمره من المحاكمة والقتل في أيام المقتدر، تجارب الأمم ٧٦/١-٨٢.

الحجّ، وقد ضمّن هذا بعضَ كتبه، وكان يدّعي أنّه أخذه من كتاب الإخلاص للحسن البصريّ[١]. ولعلّ كتاب التوحيديّ هذا كان يمثّل خطوة أبعد في الاتّجاه الذي سار فيه الحلاّج، إذ إنّه يُجرّد من الحجّ نسخة عقليّة تصوّريّة، بعد النسخة التجسيديّة التمثيليّة التي اصطنعها الحلاج في أوّل القرن الرابع (ت ٣٠٩ هـــ). ولستُ استبعد ذلك، فإنّه يتّفق مع نزعة التصوّف الفلسفيّ التي استحوذت علي التوحيديّ في مراحل متأخّرة من حياته، ولا سيمّا بعد إخفاقاته الحادّة على أبواب الوزراء، خاصّة: ابن العميد، وابن عبّاد.

– تلقّى القسط الأوفى من علومه في بغداد، فتتلمذ في اللغة على أبي سعيد السيرافيّ، وعليّ بن عيسى الرمّانيّ، وأخذ الفقه – كما أسلفت– عن أبي حامد المرورّوذي، وسمع الحديث من أبي بكر الشافعيّ[٢]، وأبي سعيد السيرافيّ[٣] أيضاً، وجعفر الخُلْديّ[٤]، ولعلّه – كما يظنّ السُّبْكيّ – أخذ عنه التصوّف أيضاً[٥]. وكان يختلف إلى مجلس أبي سليمان المنطقيّ[٦]، ومجلس يحيى بن عديّ[٧]، وهما مجلسان فلسفيّان كان يؤمّهما أعلام فلاسفة بغداد، من أمثال: أبي بكر القومسيّ[٨]، وأبي الحسن العامريّ[١]، وأبي زكريّا الصيمريّ، وأبو السمح عيسى بن ثقيف

---

[١] أبو سعيد، الحسن بن أبي الحسن البصريّ، كتب للربيع بن زياد بخراسان، وكتب لأنس بن مالك بنيسابور، عُرف بزهده ونسكه، كان ممّن بايع لابن الأشعث، فلمّا هُزم هذا الأخير، لم يثق الحسن بناحية الحجّاج، مع أنّه أمّنه، فتوارى إلى أن مات، سنة ١١٠هـــ (الفهرست ج١/٣٢٣، ومعجم الأدباء ج٣/١٠٢٣).

[٢] أبو بكر ،محمّد بن عليّ بن إسماعيل القفّال الشاشيّ نسبة الى الشاش، وهي مدينة وراء نهر سَيْحون ، الفقيه الشافعيّ، كان فقيهاً محدّثاً أصوليّاً لغويّاً شاعراً، رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام والثغور ، وعنه انتشر مذهب الشافعيّ في بلاده ، اختُلف في سنة وفاته بين : ٣٣٦هـــ، و٣٦٥ هـــ، و٣٦٦هـــ (وفيات الأعيان ج٤/٢٠٠-٢٠١).

[٣] أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافيّ، النحويّ المعروف، سكن بغداد، وتولّى القضاء بها، كان يُقرأ عليه القرآن، والفقه، والشُّروط، والفرائض، والنحو، واللغة، والعَروض، والقوافي، والحساب، والهندسة، والحديث، والأخبار، تُوفّي سنة ٣٦٨هـــ (معجم الأدباء ج٢/٨٧٦-٩١٠).

[٤] أبو محمّد، جعفر بن محمّد بن نصير الخُلْديّ، الصوفيّ، صحب الجُنيد والثوريّ ورُوَيْماً، توفّي سنة ٣٤٨ هـــ (حلية الأولياء ١٠/٣٨١-٣٨٢).

[٥] سير أعلام النبلاء ١٧/١٢٠، وطبقات الشافعيّة ٥/٢٨٦-٢٨٧

[٦] محمّد بن طاهر بن بهرام المنطقيّ السجستانيّ، ربّما كان أكبر علماء بغداد في الفلسفة والمنطق، كان به عَوَرٌ وبَرَصٌ يمنعانه من منادمة الوزراء والأعيان، ولكنّ مجلسه كان مقصد كبار فلاسفة العصر وعلمائه، وهو أستاذ التوحيديّ في الفلسفة، كان هذا الأخير موقّراً له، شديد الإعجاب به، توفّي على الأرجح في نهاية القرن الرابع الهجريّ (أخبار الحكماء ١٨٥-١٨٦، وطبقات الأطبّاء ٣٩٢-٣٩٣).

[٧] أبو زكريّا، يحيى بن عديّ، النصرانيّ، المنطقيّ، أخذ الفلسفة عن الفارابيّ وبِشْر بن متّى، وله مؤلّفاتٌ كثيرة، توفّي سنة ٣٦٤هـــ (طبقات الأطبّاء ٢٩٢-٢٩٣).

[٨] أبو بكر القُومَسيّ، من كبار فلاسفة بغداد في القرن الرابع، لزم يحيى بن عديّ زماناً، وكتب لنصر الدولة، وكان حسن البلاغة (الإمتاع والمؤانسة ج١/٣٤، والمقابسات ١٤٤).

الروميّ النصرانيّ، وأبي الفتح النوشجانيّ، وأبي محمّد المقدسيّ العَروضيّ، وماني المجوسيّ، وغلام زحل[٢]، وغيرهم[٣]، بالإضافة إلى مجلس الوزير ابن سعدان[٤]، وسوق الورّاقين بباب الطاق الذي يبدو أنّه كانت ملتقى لعلماء بغداد[٥]. وكان شديد الإجلال لاثنين من أساتذته المذكورين آنفاً، والثّقة بهما، كثير الأخذ عنهما، أعني: أبا سعيد السيرافيّ، وأبا سليمان المنطقيّ، ونستطيع أن نلمس آثار ذلك بسهولة في ما وصل إلينا من كتبه، كالإمتاع والمؤانسة، والمقابسات، والبصائر والذخائر ... الخ. فأمّا الأوّل ، فيأخذ عنه فيما يخصّ المسائل اللغويّة، وقد ضاعف شهرتَه برواية المناظرة القيّمة التي دارت بينه وبين متّى بن يونس[٦]. وأمّا الثاني أعني : أبا سليمان، فيُفيد منه فيما يتعلقّ بعلوم الفلسفة[٧]. وسنأتي على وصفٍ مستفيض لمجلسه الفلسفيّ فيما نستقبل من هذا البحث إن شاء الله، وكان التوحيديّ طويل الملازمة لذلك المجلس، يستمع ويسأل، ويدوّن خلاصة ما يفهمه ممّا يدور فيه بأسلوبه الأدبيّ الناصع الرائق[٨].

– يؤكّد بعض المصادر القديمة صلة التوحيديّ بعلم الكلام، والاعتزال خاصّة[٩]، وإن كان ما نجده فيما انتهى إلينا من كتبه يجزم بخلاف ذلك، فإنّه لا يكاد يدع مقاماً إلاّ انتصب فيه لحرْب المتكلّمين، وهَجْوهم، وذمّ مذاهبهم[١٠]. يقول في كتاب المقابسات مُزْرِياً على

---

[١] أبو الحسن، محمّد بن يوسف العامريّ النيسابوريّ، منطقيّ فيلسوف، كان كثير العناية بكتب أرسطو، اتّصل بابن العميد، وقرآ معاً عدّة كتب، تُوفّي سنة ٣٨١هـ (المقابسات ٢٠٢، حاشية١).

[٢] أبو القاسم، عُبيد الله بن الحسن، المعروف بغلام زُحَل، منجّمٌ حاذق، كان صديقاً لأبي سليمان المنطقيّ، يُثني عليه، ويمتدح آراءه، تُوفّي سنة ٣٧٦هـ (أخبار الحكماء ١٥١-١٥٢)

[٣] انظر في روّاد مجلس أبي سليمان أوّل المقابسة الثانية، ص١٢٠، وفي مجلس يحيى بن عديّ المقابسات: ١٣ ص ١٥٤، ١٤ ص ١٥٦، ٤٩ ص ٢٢٥، وانظر تفصيلاً أوفى عن مجالس الفلسفة في هذا العصر، في الفصل الأوّل من هذه الدراسة.

[٤] انظر المقابسة الثالثة، ص ١٣٩، وابن سعدان هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان، كانت وزارته لصَمْصام الدولة البويهيّ ما بين عامي ٣٧٣-٣٧٥هـ، وفي عَقِبها حبسه، وأمر بقتله (ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع ٨٥-١٠٧).

[٥] المقابسة ٣٠ ص١٨٦

[٦] راجع نصّ هذه المناظرة في الإمتاع والمؤانسة ١٠٧/١-١٢٨، وانظر تحليلاً مستفيضاً لها، وبياناً للغرض الحقيقيّ منها كما أراه، في أوّل الفصل الثاني من هذه الدراسة، وانظر تقريظ التوحيديّ لأبي سعيد، وتقديمه له على جِلّة علماء عصره، في الإمتاع والمؤانسة ١٢٩/١-١٣٤، وانظر كذلك المقابسات ١٧٥، وأخلاق الوزيرين ٢٤٨، وانظر أيضاً قول التوحيديّ في معجم الأدباء ١٩٣١/٥: "شيخنا أبو سعيد السيرافيّ سيّد العلماء".

[٧] انظر في وصف التوحيديّ لأبي سليمان الإمتاع والمؤانسة: ٣٣/١، ٤/٢، ٨٦/٣، وأخلاق الوزيرين ٥٣٠.

[٨] راجع في مجلس أبي سليمان، وملازمة التوحيديّ له، وحقيقة دوره فيه، الفصل الأوّل من هذا البحث.

[٩] معجم الأدباء ١٩٢٤/٥، وطبقات الشافعيّة للسبكيّ ٢٨٦/٥، وبغية الوعاة ٣٤٨، نقلاً عن ياقوت.

[١٠] انظر الإمتاع والمؤانسة ١٤٢/١، وأخلاق الوزيرين ٢١٠-٢١٤ على لسان ابن بُنان الورّاق، ٢٣١، ويعبّر في المصدر نفسه عن موقفه من بعض متفلسفي عصره ومتكلّميه ٤٧٣-٤٧٤، وانظر أيضاً البصائر والذخائر١٧/٣، ٤٦، ٢٤٩/٧.

(الكلام) كلّه: " ولَعَمْري إنّ مَنْ طلب طُمأنينة النفس، ويقين القلب، ونعمة البال، بطريقة أصحاب

الجدل، وأهل [المِراء]، حلّ به هذا البلاء، وأحاط به هذا الشقاء. والكلامُ كلّه جدلٌ ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخاتلة وتورية، وقِشْر بلا لُبّ، وأرضٌ بلا رَيْع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا مَتْن، وورَقٌ بلا ثمر. والمبتدئ فيه سفيه، والمتوسّط شاكّ، والحاذق فيه متّهم. وفي الجملة آفته عظيمة، وفائدته قليلة"[١]. فلعلّه كان في أوّل أمره، أيّامَ شبابه ميّالاً إلى المتكلّمين، معتنقاً لآراء المعتزلة، لا سيّما أنّه شديد الإعجاب بالجاحظ، الذي كان أحد أعيانهم، وصاحب طريقة خاصّة في الاعتزال، نُسبت إليه، وهي " الجاحظيّة"[٢]، فلعلّ إعجابه بأسلوبه في الكتابة انسحب على مذهبه في العقيدة[٣]، يقول ياقوت في ترجمته له: "وكان جاحظيّاً، يسلك في تصانيفه مسلكه، ويشتهي أن ينتظم في سلكه"[٤]، كذلك حتّى خرج التوحيديّ في كتاب أخلاق الوزيرين إلى إطلاق القول فيه بأنّه كان "واحد الدنيا"[٥]. وقد ذاع عن التوحيديّ عنايته بكتاب الحيوان للجاحظ، وتوفّره على تصحيحه، حتّى استكتبه إيّاه الوزير ابن سعدان بعد أن أوصله به أبو الوفاء المهندس[٦]. ولكنّ الذي أرجّحه، وتؤيّده كتب التوحيديّ التي بين أيدينا، وبعضُ الروايات في مصادر ترجمته، أنّه لم يلبث أنْ هجر مذاهب المتكلّمين عموماً، وانتحل التصوّف على طريقة الفلاسفة[٧]. ولعلّ نهجه هذا في التصوّف، ومفارقته لطريقة أهل السنّة، هو ما دفع المحافظين من المؤرّخين إلى القول في دينه، ورمْيه بالزندقة والضلال والإلحاد والانحلال، حتّى افتتح الذهبيّ ترجمته له – كما أسلفنا – بقول: " الضالّ الملحد"[٨]، ومِنْ قَبْلُ قَرَنه ابن الجوزيّ بالمعرّيّ وابن الراونديّ، في قوله: " زنادقة الإسلام ثلاثة: " ابن الراونديّ، وأبو حيّان التوحيديّ، وأبو العلاء المعرّي. وأشدُّهم على الإسلام أبو حيّان، لأنّهما صرّحا، وهو جمجم

---

[١] المقابسات ١٩٤

[٢] انظر في الجاحظيّة: المِلَل والنِّحَل، للشّهْرِستانيّ، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، ١٩٨٦، ج١/٧٥-٧٦.

[٣] ألّف التوحيديّ رسالة في تقريظ الجاحظ، لم تصل إلينا، ذكرها ياقوت في ثبت مصنّفاته في معجم الأدباء ١٩٢٥/٥، ونقل قطعة منها في ترجمته لأبي حنيفة الدينوريّ ٢٥٨/١، وانظر وصف التوحيديّ لطريقة الجاحظ في الكتابة في الإمتاع والمؤانسة ٦٦/١.

[٤] معجم الأدباء ١٩٢٤/٥

[٥] أخلاق الوزيرين ٤٢

[٦] الإمتاع والمؤانسة ٥/١

[٧] معجم الأدباء١٩٢٣/٥، وسير أعلام النبلاء ١١٩/١٧، والوافي بالوفيات ٣٩/٢٢، وهو ينقل عن ياقوت، وطبقات الشافعيّة للسّبكيّ ٢٨٦/٥، وطبقات الشافعيّة للأسنويّ ٣٠١/١، وانظر رؤيتنا لتجربته الصوفيّة كما ضمّنها كتابه: الإشارات الإلهيّة، في الفصل الأخير من هذا البحث.

[٨] سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧

و لم يصرّح"[١]. وقد وقف بعض المعتدلين من المؤرّخين عند هذا القول، وبيّن ما فيه من تحاملٍ وإسراف، وأنّه ليس في كلام التوحيديّ ما يستوجب مثله[٢]، ومِنْ قبلُ قال فيه ابن النجّار صاحب ذيل تاريخ بغداد: " كان فقيراً صابراً متديّناً، صحيح العقيدة"[٣]. وقد استوفينا القول في ذلك سابقاً.

– اتّخذ التوحيديّ من نسخ الكتب أو ما كان يُسمّى بالوِراقة حِرْفة له يعتاش منها، ويستطيع المتصفّح لكتبه أن يلمس مقدار ما كان يشتمل عليه من بغض لتلك الحرفة، وامتعاض منها، فإنّه لا يفتأ يُعبّر عن تبرّمه بها، وأنفته منها، وقلّة رضاه بما تدرّه عليه، وبالمرتبة الاجتماعيّة المتدنّية التي تُبوّئه إيّاها، حتّى دعاها في بعض كلامه: " حرفة الشؤم"[٤].

ولكنْ يبدو أنّ هذه الحرفة المُتْلِفة للبصر، المرهقة للجسد، ظلّت تلازمه أمداً طويلاً من حياته، كلّما ظنّ أنّه استراح منها، اضطرّ إلى الرجوع إليها، ولعلّه لم ينعتق من رِبْقتها إلا في السنوات الثلاث التي قضاها في مجالسة ابن سعدان وزير صَمْصام الدولة البويهيّ[٥]، وكان قد وصله به أبو الوفاء البوزجانيّ[٦]، ولهذا الأخير ألّف كتاب الإمتاع والمؤانسة، جمع له فيه خلاصة ما دار بينه وبين الوزير، موزَّعاً على سبعة وثلاثين فصلاً، نادمه بها على مدار أربعين ليلة[٧].

---

[١] سير أعلام النبلاء ١٢٠/١٧، و لم أقف على ترجمةٍ للتوحيديّ في كتاب " المنتظم"، غير أنّ ابن الجوزيّ قال في ترجمته لأبي العلاء المعرّيّ، نقلاً عن أبي الوفاء بن عقيل الحنبليّ: " وهذا ابن الريونديّ، وأبو حيّان، ما فيهم إلا مَنْ قد انكشف من كلامه سقم في دينه" المنتظم ٢٤/١٦.

[٢] انظر طبقات الشافعيّة للسبكيّ ٢٨٨/٥

[٣] نقل عنه هذا القول الذهبيّ في سير أعلام النبلاء ١٢٢/١٧، والسبكي في طبقات الشافعيّة ٢٨٧/٥، وابن حجر العسقلانيّ في لسان الميزان ٣٩/٧، والسيوطي في بغية الوعاة ٣٤٩

[٤] أخلاق الوزيرين ٣٠٥، ومعجم الأدباء ١٩٣٤/٥، نقلاً عن أخلاق الوزيرين.

[٥] انظر أخبار صمصام الدولة البويهيّ في ذيل تجارب الأمم، للوزير أبي شجاع، نشره هـــ. ف. أمِدْروز ملحقاً بكتاب تجارب الأمم لمسكويه، ص٧٧ وما بعدها.

[٦] أبو الوفاء، محمد بن محمّد بن يحيى بن إسماعيل بن العبّاس، وُلد ببُوزجان من بلاد نيسابور سنة ٣٢٨هـــ، انتقل إلى العراق سنة ٣٤٨هـــ، برّز في الحساب والهندسة والجبر والفَلك، تُوفّي سنة ٣٨٧هـــ (الفهرست ٥٦٩/١، وأخبار الحكماء ١٨٨-١٨٩، ووفيات الأعيان ١٦٧/٥-١٦٨).

[٧] كانت وزارة ابن سعدان لصمصام الدولة من سنة ٣٧٣ إلى سنة ٣٧٥ هـــ. انظر في ذلك، وفي تحقيق اسم الوزير الذي نادمه أبو حيّان بفصول كتاب الإمتاع والمؤانسة، وتحقيق اسم مَنْ وضعه من أجله، مقدّمة أحمد أمين للكتاب، الصفحات هـــ – م.

وحتّى في هذه السنوات الهانئة الرخيّة الناعمة من حياة التوحيديّ، لم ينقطع تماماً عن النسخ، فإنّ الوزير كان يكلّفه في بعض الليالي أن ينسخ له رسالة أو فصلاً من كتاب، له علاقة بموضوع حديثهما، كما في الليلة الرابعة حين تقدّم إليه بنسخ الرسالة التي وضعها في أخلاق ابن عبّاد وابن العميد من المسوّدة[١]، فضلاً عمّا أوكله إليه من نسخ (كتاب الحيوان) لأبي عثمان الجاحظ[٢]، وناهيك به ضخامةً، وبنسخه مشقةً.

– وفي محاولة للتخلّص من بؤس هذه الحرفة ونكدها قصد التوحيديّ أبا الفتح بن العميد[٣] بالريّ سنة ٣٦٦ هـــ، وتوسّل إليه برسالة رائقة الأسلوب، بالغة المدح، ظاهرة الاستعطاف، غير أنّه انكفأ من لَدُنْه بالخيبة والحرمان، ولم يفز بشيء من مأموله[٤]، ولمّا قُتل أبو الفتح، وخلفَه الصاحب بن عبّاد على وزارة مؤيّد الدولة البويهيّ بادر إليه التوحيديّ وأناخ راحلته بفنائه، وعرض عليه بضاعته، غير أنّه كان غير موفّق في طريقة عرضه لها، وإنْ كانت في ذاتها غايةً في الحسن والجَوْدة، ذلك أنّه كان في طبعه جفاءٌ وأنفةٌ وسلاطةٌ وتباهٍ وقلّةُ اكتراث، تمنعه من التذلّل والترفّق اللذين لا بدّ منهما لنيل ما عند هؤلاء الوزراء، فضلاً عن ضعف إتقانه للرّسوم المتّبعة في مخاطبة هذا الصنف من الناس ومعاشرتهم[٥]. فنفر منه ابن عبّاد، وأساء معاملته، وأرهقه بالنسخ ثلاث سنين لم يعطه فيها – كما يقول – " درهماً واحداً، ولا ما قيمته درهم واحد"[٦]، ممّا حمله على مفارقة بابه سنة ثلاثمئة وسبعين، على حالٍ من الفاقة والخيبة والغيظ[٧]، لم تفتأ أن تحوّلت إلى رغبة في الثأر، استجاب لها بوضع كتابٍ في مثالب الوزيرين ابن عبّاد وأبي

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ٥٤/١

[٢] نفسه ٥

[٣] أبو الفتح، عليّ بن محمد بن الحسين، الملّقب بذي الكفايتين؛ كفاية السيف وكفاية القلم، وزير ركن الدولة أبي عليّ الحسن بن بويه، بعد أبيه أبي الفضل، ثمّ وزير مؤيّد الدولة بالريّ وأصفهان، ورد بغداد بصحبة عضد الدولة بن ركن الدولة لنصرة عزّ الدولة بختيار، قُتل سنة ٣٦٦ هـــ، كان أديباً بليغاً فاضلاً كريماً (معجم الأدباء ١٨٨٦/٤ – ١٩٠٧، وانظر أخباره في تجارب الأمم ٣٠١/٢-٣٠٣، ٣٦٣، وأخلاق الوزيرين، ٣٤٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤٤٦-٤٥٥)

[٤] الإمتاع والمؤانسة ٣/١، وراجع نصّ الرسالة في كتاب أخلاق الوزيرين ٤٩٦- ٥٠٤، وقد رواها ياقوت في معجم الأدباء ١٩٣٨/٥- ١٩٤١.

[٥] روى التوحيديّ في كتاب أخلاق الوزيرين حكاياتٍ له مع ابن عبّاد، تدلّ على ما وصفناه به، ٣٠٥-٣١١، وانظر حكاية مشابهة لها في معجم الأدباء ١٩٢٥/٥، يرويها عن ابن الصابئ في (كتاب الهفَوات).

[٦] أخلاق الوزيرين ٣١١

[٧] نفسه.

الفضل بن العميد، مزّق فيه أديمهما تمزيقاً، وبالغ في ذمّهما، والوقيعة فيهما، حتّى " سلبهما ما اشتُهر عنهما من الفضائل والإفضال"[١].

– وفي بغداد التقى التوحيديّ بأبي الوفاء المهندس، وكانت له به معرفة قديمة[٢]، فتعاطف معه، وتأثّر بما لحقه من حرمان وصدّ وجفاء، وأرعاه أمر البيمارستان ببغداد[٣]، ثمّ توّج عنايته به بأن وصله بابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهيّ، ليتّخذه جليساً ومسامراً[٤].

– أمّا صلة التوحيديّ بأهل التصوّف، فيبدو أنّها كانت في مرحلة مبكّرة من حياته، وفي مناسبات متفرّقة، لعلّ أوّلها كان في مكّة سنة ٣٥٣ هـ[٥]، وهو إذ ذاك في العقد الرابع من عمره، وبسبب ما كان يُعانيه من فاقة معظم حياته، وما تعرّض له من نبْذ وصدٍّ عن أبواب الوزراء، أصبح التصوّف ملجأ ملائماً له، يعزّي نفسه به عمّا فاته من ملاذّ الدنيا ونعائمها، بما هو خير منها وأبقى، وقد عبّر عن تجربته في التصوّف تعبيراً أدبيّاً عميقاً، سنتناوله – إن شاء الله – بالتحليل فيما نستقبل من فصول هذا البحث[٦].

– وقد اختلف المؤرّخون في تاريخ وفاة التوحيديّ، فمنهم مَنْ وقف به عند سنة ٣٨٠ هـ[٧]، ومنهم من امتدّ به إلى سنة ٤١٤ هـ[٨]، ويؤكّد أغلبهم أنّه كان موجوداً في سنة ٤٠٠ هـ[٩]، استناداً إلى ما ذكره هو نفسه في مقدّمة (كتاب الصداقة والصديق) عن سبب إنشاء الكتاب " . . . فلمّا كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربعمئة عثرتُ على المسوّدة وبيّضتها"[١٠].

---

[١] وفيات الأعيان ١١٣/٥

[٢] الإمتاع والمؤانسة ٤/١

[٣] نفسه ١٩

[٤] نفسه ٤– ٥ ، ٥٠

[٥] نفسه ٧٩/٢

[٦] انظر الفصل الأخير.

[٧] الوافي بالوفيات ٤١/٢٢، وبغية الوعاة ٣٤٩

[٨] البلغة ١٤٥

[٩] معجم الأدباء ١٩٢٥/٥، ووفيات الأعيان ١١٣/٥، وسير أعلام النبلاء ١١٢/١٧، وطبقات الشافعيّة للأسنويّ ٣٠٢/١

[١٠] الصداقة والصديق، ٩

الفصل الأول

المجالس الفلسفيّة في بغداد، وصداها في مصنَّفات التوحيديّ

مجالس العلم والأدب في العراق وفارس (منازل التوحيديّ) :

يصوّر مسكويه الحياة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة مع نهاية الربع الأوّل من القرن الرابع بقوله: " فصارت الدنيا في أيدي المتغلِّبين، وصاروا ملوك الطوائف، وكلُّ مَن حصل في يده بلدٌ ملكه، ومنع ماله؛ فصارت واسط والبصرة والأهواز في أيدي البريديّين، وفارس في يد عليّ ابن بويه، وكرمان في يد أبي عليّ بن إلياس، وأصبهان والريّ والجبل في يد أبي عليّ الحسن بن بويه ويد وشمكير يتنازعانها بينهما، والموصل وديار ربيعة وديار بكر في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد محمّد بن طُغج (الإخشيد)، والمغرب وإفريقيّة في يد أبي تميم، والأندلس في يد الأمويّ (عبد الرحمن بن محمّد الناصر)، وخراسان في يد نصر بن أحمد، واليمامة والبحرين وهجر في يد أبي طاهر بن أبي سعيد الجنّابيّ (القرمطيّ)، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، ولم يبقَ في يد السلطان (أي الخليفة)، وابن رائق (أمير الحضرة آنذاك)، غير سواد العراق "[١].

وكما احتدّت المنافسة في هذا العصر بين الأمراء والولاة والوزراء فيما يحوزونه من الأقاليم والنواحي وفيما يصطنعونه من القوّاد والجند، وفيما يستظهرون به من مال وعتاد، ويمتلكون من عقارات، ويزيّنون به قصورهم ومجالسهم من آلات وزينة، احتدت المنافسة بينهم أيضاً في شيء آخر كانوا يرونه مهمّاً لاستكمال عناصر الإمارة، ألا وهو تلك المجالس التي تضمّ طوائف من المبرّزين في شتّى فنون العصر من آداب وعلوم، فكانوا يُعنون بهم، ويُغدقون عليهم، إمّا إيماناً منهم بقيمة العلم والعلماء ودورهم في ارتقاء ولاياتهم وارتفاع شأنها، وإمّا لينطلق أصحاب تلك المجالس – وخاصة الشعراء – بمدحهم والثناء عليهم ونشر محاسنهم في الآفاق، وإمّا للتباهي بهم بين نظرائهم من أصحاب السلطان، وإمّا لمجرّد الزينة والتقليد والسمعة وليقال إنّ هذا الأمير أو ذاك الوزير أديب محبّ للعلم والعلماء، ولذلك نجد بعض مَنْ لا يحسن العربية من أمراء الترك في هذا العصر تتطلّع نفسه إلى اصطناع مجالس الأدب والمنادمة والانتفاع بها،

[١] تجارب الأمم ٣٦٦/١-٣٦٧، والمنتظم٣٦٦/١٣

كما فعل بجكم[١] عند وفاة الراضي، فإنه أراد أن يتّخذ لنفسه جماعة من ندمائه، "فلم يجد من يُفهمه ما ينتفع به إلاّ سنان بن ثابت"[٢] المتطبّب، فسأله أن يتفقّد أفعاله وأخلاقه وينبّهه على ما ينكر منها ويرشده إلى علاجه، وخاصّة غلبة الغضب والغيظ عليه وخروجه بسببه إلى ما يندم عليه من قتل وضرب. كذلك حتى حسُنت أخلاقه وأخذ الناس بالحِلم والعدل. وممّا رواه الصوليّ عن بجكم – أيام ولايته على واسط – قوله ردّاً على ما بلغه من تهكّم بعض تلاميذ الصولي به لجهله بالعربيّة: " أنا إنسان – وإن كنت لا أحسن العلوم والآداب – أحبّ ألاّ يكون في الأرض أديب ولا عالم ولا رأس في صناعة إلاّ كان في جنبي، وتحت اصطناعي، وبين يديّ لا يفارقني"[٣]. فإن كان هذا مذهب بجكم مع جهله بالعربيّة وقلّة إحسانه للعلوم والآداب، فكيف بمن فقه العربيّة وأخذ بحظّ وافر من العلوم والآداب؟

فلا تكاد ولاية في هذا العصر تخلو من أمير أو وزير أو كاتب يرعى أهل العلم والأدب، ويقضي حقوقهم من التقدير والمكافأة و التحريض على إخراج أفضل ما عندهم .

أمّا العراق — من هذه الناحية — فكما وصفة المقدسيّ :" إقليم الظرفا، ومنبع العلما ...، أخرج أبا حنيفة فقيه الفقها، وسفيان سيّد القُرّا، ومنه كان أبو عبيدة والفرّا، وأبو عمرو صاحب المَقْرا، وحمزة والكسائيّ، وكلّ فقيه و مقرئ وأديب، وسريّ وحكيم وداهٍ وزاهد ونجيب، وظريف ولبيب"[٤]، " كثير الفقهاء والقرّاء والأدباء والأئمّة والملوك، بخاصّة بغداد والبصرة"[٥]. وتكفي نظرة في كتاب الفهرست الذي وضعه ابن النديم سنة ٣٧٧ هـ للوقوف على ما شهدته الحركة العلميّة في هذا البلد من نشاط في النقل والتأليف في سائر فنون الأدب والعلم والفلسفة، وحتّى يخلص المرء إلى أنّ الجدل والنقاش والمناظرة في المسائل المتفرّعة عنها أصبح هو الشغل الشاغل لفئات عريضة في المجتمع.

---

[١] من كبار قوّاد الترك لهذا العصر، استولى على إمرة الحضرة سنة ٣٢٦هـ، وكان كثير الإخفاء للأموال في باطن الأرض، قتله غلام من الأكراد كان يهمّ بنهب أموالهم عند نهر جُور سنة ٣٢٩هـ (المنتظم ج١٤/٩-١٤، والكامل ج٨/٣٤٦، ٣٧١).

[٢] تجارب الأمم ج١/٤١٧

[٣] أخبار الراضي والمتقي من كتاب الأوراق للصولي، ١٩٥

[٤] أحسن التقاسيم، ص ١١٣

[٥] نفسه، ص ١٣٦

وقد كثرت المجالس التي احتضنت نخباً من هذه الفئات، وقام عليها عدد من الخلفاء والأمراء والوزراء ممّن كان لهم مشاركة في هذا الشأن أو عناية به ومحبّة لأهله، فكان من هذه المجالس في بغداد مجلس الخليفة الراضي بالله (٣٢٢-٣٢٩ هـ)، " وكان رجلاً أديباً شاعراً، حسن البيان، يحبّ محادثة الأدباء ومعاشرتهم، ولا يفارق الجلساء، وكان سمحاً سخيّاً واسع النفس"[١]، " سمع من البغويّ قبل الخلافة كثيراً ووصله بمال كثير غزير"[٢]، يقول فيه الصولي - وكان من ندمائه - :" كان أعلم الناس بالشعر، فكنت[٣] أتنخّل له الألفاظ، وأختار علويّ الكلام"[٤]. ويقول المسعوديّ :" كان الراضي أديباً شاعراً ظريفاً، وله أشعار حسان في معانٍ مختلفة، إن لم يكن ضاهى بها ابن المعتزّ فما نقص عنه"[٥]. ويقول أيضاً:" كان الراضي ...حسن المذاكرة بأخبار الناس وأيّامهم،مقرِّباً لأهل العلم والأدب والمعرفة، كثير الدنوّ منهم، فائضاً بجوده عليهم، ولم يكن ينصرف عنه أحد من ندمائه في كلّ يوم إلاّ بصِلة أو خلعة أو طيب، وكانوا عدّة ندماء، منهم: محمّدبن يحيى الصوليّ، وابن حمدون النديم، وغيرهما"[٦]. وفيما ينقله عنه من أخبار ما يدلّ على أنّه كان واسع المعرفة، كثير المذاكرة منذ الصبا[٧].

وكان المستكفي يقترح على ندمائه أن يتذاكروا في موضوع يطرحه عليهم، فيتنافسون في ابتكار المعاني، وتنميق الألفاظ، للظفر باستحسان الخليفة، ونيل جائزته. ومن ظريف ما رواه المسعوديّ في ذلك أنّه اجتمع بندمائه في بعض الأيّام، واقترح عليهم أن يتذاكروا في أنواع الأطعمة ممّا قاله الناس منظوماً، وأن يُحضَر لهم كلّ ما يصفون، فلا يكون طعامهم إلاّ ممّا يصفون. ثمّ أجاز جميع من حضر من الجلساء والمغنّين والملهين[٨] .

و " كان أبو الحسن بن الفرات يُطلق للشعراء في كلّ سنة من سنيّ وزارته عشرين ألف درهم رسْماً لهم، سوى ما يصلهم به متفرّقاً وعند مديحهم إيّاه. فلمّا كان في وزارته الأخيرة

---

[١] تجارب الأمم ج٤١٧/١

[٢] المنتظم ج٣٣٦/١٣

[٣] يعني في مدائحه له.

[٤] أخبار الراضي والمتقي، ١٩١

[٥] مروج الذهب ج٣٢٣/٤

[٦] نفسه،٣٣٦

[٧] نفسه، ٣٢٨-٣٣٢

[٨] نفسه، ٣٦٢-٣٧٠

تذكّر طلاّب الحديث وقال: لعلّ الواحد منهم يبخل على نفسه بدانق ودونه، ويصرف ذلك في ثمن ورق وحبر، وأنا أحقّ بمراعاتهم ومعاونتهم على أمرهم، وأطلق لهم من خزانته عشرين ألف درهم"[١].

وحتّى مجالس أنسه لم تكن تخلو من ثمار الأدب، فها هو – وقد خلا للشرب في وزارته الأولى – يستحسن غناءً لبِدعة الكبيرة، فيطرب عليه ويشرب، ثمّ يأخذ قطعة من قرطاس، ويكتب فيها:

إذا بِدْعة جوّدت عودها تذلّل في ضربها كلُّ صعبْ
تُغنّي، فتجني ثمار القلوبِ وتهدي سروراً إلى كلّ قلبْ[٢]

وكان منها أيضاً مجلس الوزير أبي محمد المهلبيّ وزير معزّ الدولة البويهيّ (٣٣٩-٣٥٢هـ)[٣]، فقد " توفّر على أهل الأدب والعلوم، فأحيا ما كان درس ومات من ذكرهم، ونوّه بهم، ورغّب الناس بذلك في معاودة ما أُهمل منها"[٤]، و " كان غايةً في الأدب والمحبّة لأهله والإقبال عليهم والإحسان إليهم، وكان يترسّل ترسّلاً بليغاً، ويقول الشعر قولاً لطيفاً يُضرب بحسنه المثل، كما قال بعض أهل العصر [يتغزّل بمحبوب له]:

وله طَلْعةٌ كنَيْل الأماني أو كشعر المهلبيّ الوزير [٥]

على أنّ هذا البيت لا يخلو من مبالغة، ربّما دفع إليها أنّ المهلّبيّ كان ممّن يُرتَجى عطاؤه[٦].

و " حدّث أبو عليّ التنوخيّ قال : كان أبو محمد المهلّبيّ يكثر الحديث على طعامه، وكان طيّب الحديث، وأكثره مذاكرة بالأدب وضروبِ الحديث على المائدة، لكثرة من يجمعهم

---

[١] تجارب الأمم ج١/١١٩، والوزراء ٢٢٣، والكامل ج٨/١٥٤

[٢] الوزراء ٢١٥

[٣] على أنّه لم يُخاطَب بالوزارة إلا منذ سنة ٣٤٥هـ، وكان يُسمّى قبل ذلك كاتباً.

[٤] تجارب الأمم ج٢/١٢٥

[٥] معجم الأدباء ج٣/٩٧٦-٩٧٧

[٦] انظر أبياتاً لابن حجّاج في الصفحة نفسها من المصدر المذكور في الحاشية السابقة يُزري فيها على شعر المهلّبيّ، ربّما لأنه حرمه من نواله، و لم يزل هذا دأب الشعراء منذ كانوا، يمدحون للعطاء ويهجون بالحرمان.

عليها من العلماء والكتّاب والندماء، وكنت كثيراً ما أحضر"[١]، وكان من مفاخر مجلسه أبو الفرج الأصفهانيّ[٢]صاحب الأغاني، والقاضي التنوخيّ،[٣]صاحب نشوار المحاضرة .

وكذلك مجلس الوزير ابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهيّ (٣٧٣-٣٧٥)، الذي نجده يُباهي به نظراءه من وزراء عصره فيما يرويه عنه التوحيديّ في رسالته في الصداقة والصديق،حيث يقول:"والله ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير، وإنّهم لأعيان أهل الفضل، وسادة ذوي العقل، وإذا خلا العراق منهم فرقّن على الحكمة المروية، والأدب المتهادى. أتظنّ أن جميع ندماء المهلّبيّ يفون بواحد من هؤلاء، أو تقدّر أن جميع أصحاب ابن العميد [يشبهون][٤] أقل من فيهم؟... وهل عند ابن عبّاد إلا أصحاب الجدل الذين يشغَبون ويَحمَقُون ويتصايحون إلى أن تُبحّ حلوقهم، وهو فيما بينهم يصيح ويقول: قال شيخانا أبو عليّ وأبو هاشم"[٥][٦].

وكان هذا المجلس ينتظم طائفة من أفاضل علماء العصر وفلاسفته وأدبائه، أمثال: ابن زُرْعة[٧] النصرانيّ المنطقيّ المتفلسف، وابن الخمّار[٨] النصرانيّ المتفلسف، وابن السمح المنطقيّ، والقومسيّ المتفلسف، ومسكويه[٩] المؤلّف في الأخلاق والتاريخ، ونظيف[١٠] القسّ الروميّ المتطبّب

---

[١] معجم الأدباء ج٣/٩٨٩

[٢] يتيمة الدهر ج٣/١٠٩

[٣] معجم الأدباء ج٥/٢٢٨٢

[٤] في الأصل : يشتهون، ولعله تصحيف.

[٥] أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم من شيوخ المعتزلة.

[٦] الصداقة والصديق للتوحيدي، ٨٠

[٧] أبو عليّ، عيسى بن إسحق بن زُرْعة، النصرانيّ، من علماء بغداد، برّز في المنطق والفلسفة، ونقل عِدّة مصنّفات إلى العربيّة، توفّي سنة ٣٩٨هـ (أخبار الحكماء ١٦٣-١٦٤، وطبقات الأطبّاء ٢٩٣-٢٩٤).

[٨] أبو الخير، الحسن بن سوار، المعروف بابن الخمّار، طبيب نصرانيّ، نقل كتباً كثيرة من السريانيّ إلى العربيّ، وقرأ الفلسفة على يحيى ابن عديّ، كان مولده سنة ٣٣١هـ (طبقات الأطبّاء ٣٩٣-٣٩٥).

[٩] أبو عليّ، أحمد بن محمّد، مسكويه الخازن، له مشاركة في علوم الفلسفة، ولاسيّما الأخلاق، ألّف فيها كتاب "تهذيب الأخلاق"، وله في التاريخ كتاب "تجارب الأمم"، وهو لا يخرج عن إطار عنايته بعلم الأخلاق؛ لأنّ هدفه منه تقديم العِبرة لأهل السُّلطان والمشتغلين بالسياسة. عمل قيّماً على خزانة كتب ابن العميد، ثمّ على خزانة كتب عضد الدولة البويهيّ، ثمّ اختصّ ببهاء الدولة، وعظُم شأنه عنده، توفّي سنة ٤٢١هـ (معجم الأدباء ج٢/٤٩٣-٤٩٩، وطبقات الأطبّاء ٣٠٥).

[١٠] نظيف القسّ الروميّ، كان – بالإضافة إلى فضله في صناعة الطبّ – ينقل من اليونانيّ إلى العربيّ، استخدمه عضد الدولة البويهيّ في البيمارستان الذي أنشأه ببغداد (طبقات الأطبّاء ٢٩٧).

المترجم من اليونانيّ إلى العربيّ، ويحيى بن عديّ النصرانيّ المتفلسف، وعيسى[١] ابن الوزير عليّ بن عيسى المنطقيّ[٢]، وأبو الوفاء الرياضيّ الفلكيّ المهندس، وبهرام بن أردشير المجوسيّ، وابن عُبيد الكاتب، وزيد بن رفاعة أحد إخوان الصفا، وقرمطيّ يدعى ابن شاهويه[٣]، واحتضن المجلس – إلى هؤلاء – جماعـــة من ألمع شعراء بغـــداد[٤] ، أمثال: السَّلاميّ[٥]، والحاتميّ[٦]، وابن جلبات[٧]، والخالع[٨]، وابن نُباتة[٩]، وابن سُكّرة[١٠]، وابن حجّاج[١١]، وكان من روّاد هذا المجلس صاحبنا أبو حيّان التوحيديّ، وقد نقل إلينا في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذي أهداه إلى أبي الوفاء المهندس شكراً له على إيصاله بابن سعدان – نقل إلينا ما دار بينه وبين الوزير من محاورات وأسئلة و جوابات امتدّت على مدى سبع وثلاثين ليلة.

---

[١] هو أبو القاسم، عيسى ابن الوزير المشهور عليّ بن عيسى بن داود بن الجرّاح، كان عالماً فاضلاً، قرأ المنطق على يحيى بن عديّ، وسمع الحديث والفقه والأدب من أئمّة عصره، عمل في ديوان الرسائل، وكان جيّد الخطّ، تُوفّي سنة ٣٩١هـــ (أخبار الحكماء ١٦٣)

[٢] انظر وصف التوحيدي لهؤلاء في كتاب الإمتاع والمؤانسة ج١/٣٢ وما بعدها

[٣] انظر في هؤلاء رسالة الصداقة والصديق للتوحيدي،٧٥

[٤] انظر ما وصفهم به التوحيدي في الإمتاع ج١/١٣٤ وما بعدها.

[٥] أبو الحسن، محمّد بن عبد الله السَّلاميّ، وُلد بكرخ بغداد، سنة ٣٣٦هـــ، له مدائح في سيف الدولة الحَمْدانيّ، وعضد الدولة البويهيّ، والصاحب بن عبّاد، روى له صاحب اليتيمة شيئاً كثيراً، توفّي سنة ٣٩٤هـــ (يتيمة الدهر ج٢/٣٩٦-٤٣١، ووفيات الأعيان ج٤/٤٠٣-٤٠٩) .

[٦] أبو عليّ، محمّد بن الحسين الحاتميّ، متقدّمٌ على كثيرٍ من شعراء عصره، حسن التصرّف في الشعر، كان أبوه شاعراً كاتباً، مدح الخليفة القادر بالله، وله مساهمات في النقد، منها: الرسالة الموضّحة في ذكر سرقات المتنبّي وساقط شعره، ورسالة فيما وافق أرسطو من شعر المتنبّي، أورد صاحب اليتيمة طرَفاً من أشعاره، توفّي سنة ٣٨٨هـــ (انظر يتيمة الدهر ج٣/١٠٨-١١١، ووفيات الأعيان ج٤/٣٦٢-٣٦٧، وفيه: أبو عليّ محمّد بن الحسن).

[٧] أبو القاسم، عليّ بن جلَبات، شاعرٌ نابه، له قصائد في الخليفة القادر بالله، والوزير أبي نصر سابور بن أردشير، ذكر صاحب اليتيمة بعض أشعاره (يتيمة الدهر ج٣/١٠٤-١٠٧).

[٨] من شعراء القرن الرابع، ذكره الثعاليّ في جملة مُدّاح الوزير أبي نصر سابور بن أردشير، في يتيمة الدهر ج٣/١٣٣.

[٩] أبو نصر، عبد العزيز بن محمّد بن نُباتة السعديّ، من كبار شعراء بغداد في القرن الرابع، مدح سيف الدولة، وعضد الدولة، وابن العميد، قال في شتّى أغراض الشعر، وقد أورد له الثعالبي من ذلك قدراً موفوراً، توفّي سنة ٤٠٥هـــ (اليتيمة ج٢/٣٨٠-٣٩٦).

[١٠] أبو الحسن، محمّد بن عبد الله بن محمّد، المعروف بابن سكّرة البغداديّ الهاشميّ، شاعرٌ مُجيد، مكثر، مدار شعره على المجون والسُّخْف، والمُلَح والظُّرَف، صرف كثيراً منه في هجاء قَيْنة سوداء، يُقال لها" حمرة"، والتندّر بها، روى له الثعاليّ في هذه الأغراض وفي غيرها شيئاً كثيراً، توفّي سنة ٣٨٥هـــ (اليتيمة ج٣/٣-٣٠، ووفيات الأعيان ج٤/٤١٠-٤١٤).

[١١] أبو عبد الله، الحسين بن أحمد بن محمّد بن جعفر بن محمّد، المعروف بابن الحجّاج، الكاتب الشاعر، ابتدع طريقةً خاصّة في المجون والسُّخف، فاق فيها مَن سبقه ومن لحقه، يقع شعره في عشر مجلّدات، كان له قَدَمٌ عند الأمراء والوزراء، يستقبلونه بالبشاشة والإكرام، توفّي سنة ٣٩١هـــ، وفي اليتيمة ومعجم الأدباء طائفة من أشعاره (يتيمة الدهر ج٣/٣١-١٠٤، ومعجم الأدباء ج٣/١٠٤٠-١٠٤٩).

وحين غلب عضد الدولة البويهيّ على العراق وأخذ في استصلاح ما فسد من أمر الحضرة، كان للعلماء والأدباء من بركاته حظٌّ موفور، إذ " بُسطت رسوم للقرّاء[١] والمفسّرين والمتكلّمين والمحدّثين والنسّابين والشعراء والنحويين والعَروضيين والأطباء والمنجّمين والحُسّاب والمهندسين، وأُفرد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة موضع يقرب من مجلسه، وهو الحجرة التي يختصّ بها الحُجّاب ، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامّة، وأُقيمت لهم رسوم تصل إليهم وكرامات تتّصل بهم، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتاً، وتراجع[٢] أهلها وكانوا أشتاتاً، ورغب الأحداث في التأدّب والشيوخ في التأديب، وانبعثت القرائح، ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة، وأُخرج من بيت المال أموالٌ عظيمة صُرفت في هذه الأبواب"[٣]. يقول ابن الأثير في وصفه :" وكان محبّاً للعلوم وأهلها، مقرّباً لهم، محسناً إليهم، وكان يجلس معهم يُفاوضهم في المسائل، فقصده العلماء من كلّ بلد، وصنّفوا له الكتب، منها : الإيضاح في النحو، والحُجّة في القراءات، والملكيّ في الطبّ، والتاجيّ في التاريخ، إلى غير ذلك"[٤].

وكان يغشى مجلسه في أيام المحافل وفودٌ من أعيان شعراء العصر، فيقومون بين يديه، ينشدون مدائحهم، طمعاً فيما تسامعوا به من جزيل نواله، من أمثال: السُّلاميّ أبي الحسن محمد ابن عبد الله، وأبي القاسم عليّ بن الحسن التنوخيّ الشامي المعروف بابن جلبات، وأبي عليّ التنوخي صاحب "نشوار المحاضرة"[٥]، و على رأسهم جميعاً المتنبّي، على قلّة ما بذله من مدائحه لغير سيف الدولة، فإنّه وطئ بساط عضد الدولة بشيراز سنة ٣٥٤ هـ، ومدحه بعدّة قصائد[٦]، منها هائيته المشهورة ، يقول في أبيات منها:

وقد رأيت الملــوك قاطبــــةً ... وسِرْتُ حتى رأيت مولاهــا
ومَــنْ منا ياهــمُ براحتــــه ... يأمرهــــا فيهمُ وينهاهــــا
أبا شجاع بفارسٍ عضد الــ ... دولــة فَنّاخُسْرو شهنشاهــــا

[١] في الأصل: للفقراء، والسياق يقتضي كلمة غيرها؛ كالفقهاء، أو القرّاء.
[٢] بمعنى اجتمعوا.
[٣] تجارب الأمم ج٢/٤٠٨
[٤] الكامل ج٩/٢١-٢٢
[٥] معجم الأدباء ج٥/٢٢٨٧
[٦] انظر ما أوردناه منها في وفيات الأعيان ج٤/٥١-٥٢

أساميـــاً لم تزده معـــرفـــة وإنّمـــا لـــذّةً ذكـــرناهـــا

وبعدها بأيّام أنشده أخرى نونيّة، من جملتها:

يقول بشعب بوّانٍ حصـــاني أعن هذا يُســـار إلى الطِّعـــانِ
أبوكم آدمٌ سنّ المعاصـــي وعلّمكم مفـــارقة الجِنـــانِ
فقلتُ: إذا رأيت أبا شجـــاعٍ سلوتُ عن العباد وذا المكـــانِ
فإنّ الناس والدنيا طريـــقٌ إلى مَنْ مالـــه في الناسِ ثانِ

وفيه كان آخر شعر المتنبّي، فإنّه قُتل وهو عائد من عنده، ومن هذا الشعر قوله:

أروح وقد ختمتُ على فـــؤادي بحبّـــك أنْ يحـــلّ به سواكا
وقد حمّلتني شكـــراً طويـــلاً قيـــلاً لا أُطيـــق به حراكا
فلو أنّي استطعت خفضتُ طرْفي فلم أُبصرْ به حتـــّى أراكـــا
وكيف الصبرُ عنك وقد كفاني نَداك المستفيض وما كفاكا
ومَنْ أعتاض عنك إذا افترْقـــنا وكلّ الناس زُورٌ ما خلاكا
وما أنا غيرَ سهـــم في هـــواءٍ يعود ولم يـــجدْ فيه امتساكا

وكان يحضر مجلسَه – بالإضافة إلى الشعراء – طائفة من المبّرزين في مختلف فنون العصر وعلومه، منهم: أبو عليّ الفارسيّ النحويّ المشهور، وأبو الحسن الصوفيّ المنجّم وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف الكاتب[1].

* * * * * * *

ولم يكن أصحاب السلطان من أمراء ووزراء هم وحدهم الذين يُعنَون بعقد مثل هذه المجالس، بل كان من العلماء أنفسهم من جعل بيته مهوى أفئدة أهل العلم والحكمة، فصار بمنـــزلة منتدى علميّ تدور فيه الحوارات والمناظرات في المسائل التي كانت تشغل العقول القلقة

[1] انظر معجم الأدباء ج٥/٢٢٨٦

المستنيرة في ذلك العصر، سواء في الإلهيّات والطبيعيّات والمنطق واللغة والنجوم ... الخ. كذلك كانت دار أبي سليمان المنطقيّ الذي وصفه تلميذه المعجب به في كتاب الإمتاع والمؤانسة بقوله: " أمّا شيخنا أبو سليمان فإنه أدقّهم[١] نظراً، وأقعرهم غوصاً، وأصفاهم فكراً وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر مع تقطّع في العبارة، ولكُنْة ناشئة من العجمة،وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنـــز"[٢] ، فكان يجتمع بين يديه أمثال: أبي زكريا الصيمري، وأبي الفتح النوشجانيّ، وأبي محمد العروضيّ، والطبيب المجوسيّ المعروف بفيروز، وابي إسحق الصابي الكاتب، وابن زرعة، وأبي القاسم عبيد الله بن الحسن المعروف بغلام زحل المنجّم، وعليّ بن عيسى الرمّانيّ النحويّ، والقومسيّ الكاتب٠٠٠ إلخ.

وظهر بالبصرة في هذا العصر جماعة إخوان الصفا ، ومنهم: زيد بن رفاعة، وأبو سليمان المقدسيّ، وأبو الحسن الزنجانيّ، وأبو أحمد المهرجانيّ، والعوفيّ[٣]. يقول التوحيدي في وصف طريقتهم: " وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعِشْرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القُدْس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريقة إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنّست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهاديّة، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة: علميّها وعمليّها، وأفردوا لها فهرستاً، وسمّوها (رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا) وكتموا أسماءهم، وبثوها في الورّاقين، ولقّنوها للنّاس، وادّعوا أنّهم ما فعلوا ذلك إلاّ ابتغاء وجه الله عزّ وجلّ وطلب رضوانه، ليخلّصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضرّ النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضرّ أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها، وحشَوا هذه الرسائل بالكَلِم الدّينيّة والأمثال الشرعيّة

---

[١] يعني جماعة علماء بغداد وفلاسفتها .

[٢] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ٣٣

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج٢/٤-٥، ولسنا نعرف – إلى الآن – من إخوان الصفا غير الخمسة الذين أفصح التوحيديّ عن أسمائهم في كتابه هذا، وحتّى هؤلاء لا نكاد نقع على شيء من أخبارهم فيما بين أيدينا من الكتب (انظر أخبار الحكماء للقفطيّ ص٥٨-٦٣، ومقالة دي. بور عن " إخوان الصفا " في دائرة المعارف الإسلاميّة ج٢/٤٥٢-٤٥٤، ومقدّمة عارف تامر بين يدي تحقيقه لرسائلهم، المسمّاة "رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء").

والحروف المحتملة والطرق الموهِمة ... وهي مبثوثة من كلّ فنّ نُتَفاً بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها"[١].

أما جنوب فارس بقسميه: الشماليّ المسمّى بلاد الجبل وقصبته الريّ، والجنوبيّ وقصبته شيراز، فكان أكثر مدنه مسرحاً لنشاط علميّ وفلسفيّ وأدبيّ مثير للإعجاب، ويكفي أن نذكـــر – بالإضافة إلى الريّ وشيراز – سيراف، وفيروزاباد، وإصطخر، وأصبهان، ونهاوند، وهمذان، ودِينَوَر وقومس، وبسطام، حتى يتبادر إلى الذاكرة أسماء عديد من العلماء والفلاسفة والأدباء الذين أثمرتهم تلك المراكز العقليّة آنذاك. و لم يعدم هؤلاء أعواناً لهم من الأمراء والوزراء وغيرهم من أصحاب السلطان في ولاياتهم للأسباب التي أسلفنا بيانها في أوّل هذا الحديث، فعقدوا لهم المجالس، وأوسعوا لهم في العطايا، وأنشؤوا لهم دور العلم، وجلبوا لهم الكتب، وبذلوا لهم آلات الوراقة، حتى استخرجوا منهم أفضل ما في وسعهم في شتى ميادين العلم والأدب. ولعلّ من أبرز الراعين للعلم في هذا الجزء من الدولة المحرّضين لأهله الوزيرين: أبي الفضل ابن العميد، والصاحب بن عبّاد، ويلحق بهما في هذا الشأن الوزير سابور بن أردشير.

فأمّا أبو الفضل بن العميد[٢] فكان وزير ركن الدولة البويهيّ في بلاد الجبل، وكان مقرّه الريّ، واستمرّ في وزارته له من سنة ٣٢٨ هـــ حتى توفي سنة ٣٦٠ هـــ[٣]. وقد أفرد مسكويه في كتابه " تجارب الأمم" فصلاً ذكر فيه طَرَفاً من فضائله وسيرته، لشدّة ما كان معجباً به.

وكان ابن العميد صاحب مذهب في الكتابة اشتهر في زمانه وبعده، وأصبح قدوة ومثالاً يُحتذى لمن أراد التبـــريز في هذه الصناعة، وهو مذهبٌ عماده المبالغة في البديع، واطّرادُ السجع في الكلام من أوله إلى آخره[٤].

وكان مجلسه موئل أهل العلم والأدب، يدلّ على ذلك قول الوزير ابن سعدان لأبي حيّان التوحيديّ في إحدى ليالي الإمتاع والمؤانسة – متعجباً من تفريط مسكويه في الإفادة

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٥-٦

[٢] انظر في ترجمته يتيمة الدهر ج٣/١٥٤-١٨١، ووفيات الأعيان ج٥/١٠٣-١١٣

[٣] تجارب الأمم ج٢/٢٧٤

[٤] انظر : "تصنيع ابن العميد" في كتاب(الفن ومذاهبه في النثر العربيّ)، لشوقي ضيف، ص٢٠٨

من مُقامه بالريّ مع ابن العميد: "يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل، ورأى مَنْ كان عنده، وهذا حظّه!"[١]

وقد انتجع بساطَه المتنبّي ، ومدحه بقوله[٢]:

أرَجانَ أيّتها الجيـــادُ، فإنـــهُ عزمي الذي يذر الوشيجَ مكسّرا
أُمّي أبا الفضل المُبِـــرّ أليّتـــي لأُيمّمنَّ أجـــلَّ بحرٍ جوهـــــرا
بأبي وأمّي ناطقٌ ، في لفظـــه ثَمَنٌ تُباع به القلوب وتُشترى
يا مَـــنْ إذا ورد البلادَ كتابُـــه قبلَ الجيوش ثنـــى الجيوشَ تحيُّرا
قطف الرجال القول وقت نباته وقطفت أنت القـــول لّما نوّرا
ورسائل قَطَع العُداة سِحاءها فـــرأوا قنـــاً وأســـنّة وسَنَوّرا
مَنْ مُبلِغ الأعراب أنّي بعدهـــا شاهدتُ رَسطاليس والإسكندرا
وسمعتُ بَطليموس دارس كتْبه متملّكـــاً متبدّيـــاً متحضّـــرا
ولقيت كلّ الفاضلين، كأنّما ردّ الإلـــه نفوسهم والأعصُرا

وأمّا ابن عبّاد فهو تلميذ أبي الفضل بن العميد، وأحد كتّابه في ديوان ركن الدولة بالريّ، كان كثير اللزوم له والمداومة على صحبته حتّى لُقّب بـــ "الصاحب". ولي وزارة مؤيّد الدولة بن عضد الدولة مكان أبي الفتح بن العميد سنة ٣٦٦ هـــ، واستمرّ في الوزارة في عهد أخيه وخلفه فخر الدولة إلى أن توفّي سنة ٣٨٥ هـــ[٣].

يقول الثعالبي في وصف عنايته بأهل العلم والأدب: " كانت حضرته مشرعاً لروائع الكلام وبدائع الأفهام، وثمار الخواطر، ومجلسه مجمعاً لصَوْب العقول، وذَوْب العلوم، ودرر

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/٣٥

[٢] انظر القصيدة بتمامها في ديوان المتنبّي بشرح العكبري ج٢/١٦٠-١٧٢ومطلعها
بادٍ هواك صبرت أم لم تصبرا وبكاك إن لم يجر دمعك أو جرى

[٣] انظر في أخبار ابن عباد هذه وسواها يتيمة الدهر للثعالبي ج٣/١٨٨-٢٨٦ ، و معجم الأدباء لياقوت ج٢/٦٦٢-٧٢١، ويعتمد في ترجمته كثيراً على كتاب أخلاق الوزيرين للتوحيدي، وراجع أيضاً وفيات الأعيان لابن خلّكان ج١/٢٢٨-٢٣٣

القرائح ... واحتفّ به من نجوم الأرض، وأفراد العصر، وأبناء الفضل، وفرسان الشعر، مَنْ يُربي عددهم على شعراء الرشيد، ولا يقصرون عنهم في الأخذ برقاب القوافي، ومِلْك رِقّ المعاني"[١].

ويقول ابن الأثير فيه: " كان واحد زمانه علماً وفضلاً وتدبيراً، وجودة رأي وكرماً، عالماً بأنواع العلوم، عارفاً بالكتابة وموادّها، ورسائله مشهورة مدوّنة، وجمع من الكتب ما لم يجمعه غيره، حتّى إنه كان يحتاج في نقلها إلى أربعمئة جمل"[٢].

وكان ابن عبّاد شاعراً[٣]، كما كان مترسّلاً[٤]، وهو في رسائله تلميذ وفيّ لابن العميد، لا يحيد عن طريقته في الكتابة، بل يمضي فيها شوطاً بعيداً ويساهم في توضيح معالمها، فيمعن في تعّمد البديع وطلب السجع بكل حيلة، ممّا يتيح للتوحيدي أن يتهكّم به لغلوّه في هذا الشأن بما لعله لا يخلو من تحامل ومبالغة حيث يقول في كتابه "أخلاق الوزيرين" : " كان كَلَفُه بالسجع في الكلام والقول عند الجِدّ والهزل يزيد على كلف كلّ من رأيناه في هذه البلاد. قلت لابن المسيّيّ: أين يبلغ ابن عبّاد في عشقه للسجع؟ قال: يبلغ ذلك لو أنّه رأى سجعة تنحلّ بموقعها عروة الملك، ويضطرب بها حبل الدولة، ويُحتاج من أجلها إلى غُرم ثقيل، وكلفة صعبة، وتجشّمِ أمور، وركوب أهوال، لكان يخفّ عليه أن لا يفرج عنها ويُخليها، بل يأتي بها ويستعملها، ولا يعبأ بجميع ما وصفتُ من عاقبتها"[٥].

* * * * * * *

إلى جانب هذه المجالس العامّة ظهر في هذا العصر مجالس خاصّة بأصحاب فنّ أو علم أو فكر بعينه، وعادةً ما كانت تلك المجالس تُعقد في بعض بيوت الأعلام المبرّزين في هذا المجال المعرفيّ أو ذاك، وما يعنينا هنا من تلك المجالس هو مجالس الفلسفة، فقد ضمّ هذا العصر أكثر

---

[١] يتيمة الدهر للثعالبي ج١٨٨/٣

[٢] الكامل في التاريخ ج١١٠/٩

[٣] جمع أشعاره الشيخ محمد آل ياسين، ونشرها بعنوان : ديوان الصاحب

[٤] حقّق مجموعة من رسائله عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، ونشرتها دار الفكر العربي بالقاهرة. وانظر طرفاً من رسائله وأشعاره أيضاً فيما حوته ترجمته في كتاب اليتيمة للثعالبي في الصفحات المشار إليها في الحاشية الثانية

[٥] أخلاق الوزيرين للتوحيدي ١٢٤

من مجلس كان يجمع أصحاب الطبقة الأولى من الفلاسفة، يتحاورون ويتساءلون بحرّيـــّة قد ندهش لها نحن اليوم؛ فها هو ماني المجوسيّ – في المقابسة العشرين من كتاب المقابسات للتوحيديّ – يصف لأبي الحسن خلاصة معتقَده في حال النفس بعد الموت بقوله: " أيّها الشيخ، إنّي أجد النظر في حال النفس بعد الموت مبنيّاً على الظنّ والتوهّم، وذلك أنّ الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده، كذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه، لأنّه يصير مشفى علمه ومستنبط مراده عدماً، والعدم لا يُقتبس منه علم شيء بوجه، ولا يُستفاد منه معرفة حال، لا فيما يتعلّق بالحق، ولا فيما يتعلّق بالباطل."[١]، وها هو النصّيبيّ [٢] المتكلّم يبوح بمذهبه في شأن أهل الجنّة، فيقول: " ما أعجبَ أمر أهل الجنّة! قيل: وكيف؟ قال: لأنّهم يبقَون أبداً هناك، لا عمل لهم إلاّ الأكل والشرب والنكاح. أما تضيق صدورهم؟! أما يكِلّون؟! أما يربؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة، التي هي مشاكلة لحال البهيمة؟! أما يأنفون؟! أما يضجرون؟!" [٣]، وها هو أبو بكر القُومَسيّ المتفلسف يُعرَض عليه سؤال في حقيقة المعاد نصُّه : " هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد والمنقلَب اصطلاحاً منهم، ومن أكابرهم وعقلائهم، في بَدْء الناس وسالف الزمان، ثمّ ألِف الناس ذلك، وهتفوا بنشره، ولهجوا بذكره، مع تأكيد الشرائع، وتأييد الكتب الناطقة به ؟"[٤]. فيتلقّون هذه الأسئلة وأمثالها بصدور رحبة، وعقول متفتّحة، ويجيبون عنها بما يهديهم إليه تفكيرهم، مستعينين بما ثقفوا من علوم الفلسفة وتمرّسوا به من أساليب النظر والبحث، بغيتهم الحقيقة، والوفاء بذمام العلم، بعيداً عن تعصّب العامّة وشغبهم، وسوء فهمهم، وضيق أفقهم.

ونذكر من هذه المجالس الفلسفيّة المتخصّصة مجلس يحيى بن عديّ، الذي يقول فيه التوحيديّ في الإمتاع: "وقد برع في مجلسه أكثر هذه الجماعة" [٥]، ومجلسَ إخوان الصفا، الذين قال فيهم التوحيديّ في الإمتاع أيضاً وهو يصف أبا سليمان: "وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن مَعْشر

---

[١] المقابسات للتوحيديّ، ص ١٦٥

[٢] أبو إسحق، إبراهيم بن عيسى النصيبيّ، المتكلّم (المقابسات ١٩٤، حاشية١).

[٣] المقابسات، ص٣٥

[٤] نفسه ٣٤٣

[٥] الإمتاع والمؤانسة ج٣٧/١ ، ويعني بالجماعة طائفة الفلاسفة الذين سأله ابن سعدان أن يصفهم، ويبيّن منـــزلة أبي سليمان منهم في الليلة الثانية من الكتاب، انظر ص ٣٢.

البستيّ ويُعرف بالمقدسيّ، وأبو الحسن عليّ بن هارون الزنجانيّ، و أبو أحمد المهرجانيّ، والعوفيّ، وغيرهم، فصحبهم وخدمهم. وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القُدْس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنّهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته"[١]. وهكذا فإنّ هذا العصر أصبح يشتمل على ما يشبه المدارس الفلسفيّة التي يضمّ كلّ منها جماعة من الفلاسفة المعتقدين لمذاهبَ وآراءٍ متماثلة أو متقاربة. ومن هذه المجالس أيضاً مجلس أبي سليمان المنطقيّ، وهو كما يصفه التوحيديّ في كتاب الإمتاع : "مَنْ تفوّق في الفضل والحكمة والتجربة"[٢]. إلى كثير من أمثال هذه المجالس، ولا سيّما في بغداد، يقول التوحيديّ في المقابسات: "وهذا كلّه يجري في مجالس مختلفة بين مشايخ الوقت بمدينة السلام"[٣].

ونريد أن نخصّ بالتفصيل هنا مجلس أبي سليمان المنطقيّ، لأنّه كان أبرز أساتذة التوحيديّ في الفلسفة، وأقربهم من نفسه، فإنّ حديثه عنه أينما ورد ذكره يدلّ على أنّه كان شديد التحقّق به، طويل الملازمة له، بعيد الثقة بآرائه ومذاهبه، ولأنّ هذا المجلس كان له نصيب الأسد من كتاب (المقابسات)، وإن لم يكن مقصوراً عليه، فقد ساهم فيه أيضاً مجلس الوزير ابن سعدان[٤]، ومجلس يحيى بن عديّ[٥]، بالإضافة إلى سوق الورّاقين بباب الطاق، ويبدو أنّه كان معرِضاً للعلم ومجمعاً للعلماء[٦]. كما أنّ الأسئلة في الكتاب ليست جميعها موجّهة إلى أبي سليمان، و إنْ كان هو صاحب السهم المعلّى فيها، ولكنّ قدْراً صالحاً منها اتّجه إلى غيره من كبار متفلسفي بغداد في هذا العصر، أمثال: أبي بكر القُومَسيّ[٧]، وأبي الحسن العامريّ[٨]، وأبي زكريا الصيمريّ[٩]، وأبي الفتح النوشجانيّ[١٠]، ويحيى بن عديّ[١١]، وعيسى بن عليّ بن عيسى[١٢]، وغيرهم. وبعضُ مَنْ عددنا كان يضمّهم مجلسُ أبي سليمان كما يضمّ غيرهم، يقول التوحيديّ

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج ٢/٤-٥، وانظر رأي أبي سليمان وغيره في مذهبهم هذا، ص ٦-٢٣ من المصدر نفسه.

[٢] نفسه ج٣/٨٦، وانظر وصفه له أيضاً ج١/٣٣، ج٢/٤.

[٣] المقابسات، ٣٠٨

[٤] انظر المقابسة الثالثة، ص ١٣٩

[٥] انظر المقابسات: ١٣ ص ١٥٤، ١٤ ص ١٥٦، ٤٩ ص ٢٢٥

[٦] انظر المقابسة: ٣٠ ص ١٨٦

[٧] انظر المقابسات: ١٤٣/٥، ١٤٤/٦، ٢٧٠/٦٩، ٣٤٣/٩٨

[٨] انظر المقابسات: ١٦٥/٢٠، ٢٠٢/٤١، ٢٠٧/٤٣

[٩] انظر المقابسات: ١٦١/١٨، ١٨٦/٣٠ ، ٢٠١/٤٠، ٢٧٥/٧٢، ٣٢١/٩٤

[١٠] المقابسات: ١٨٣/٢٩، ١٩٦/٣٦، ٢١٥/٤٦، ٣٥٩/١٠٦

[١١] المقابسات: ١٥٤/١٣، ١٥٦/١٤، ٢٢٥/٤٩

[١٢] المقابسات: ١٤٧/٩، ٢٣٤/٥٤، ٢٤٤/٥٩، ٣٤٨/١٠١.

في مطلع المقابسة الثانية معدّداً روّاد مجلس أبي سليمان : "هذه مقابسة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانيّ، وعنده أبو زكريّا الصيمريّ، والنوشجانيّ أبو الفتح، والعَروضيّ أبو محمد المقدسيّ، والقومسيّ، وغلام زحل. وكلّ واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرْدٌ في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة، وهم أحياء بعدُ"[١]. بالإضافة إلى أنّ بعض المقابسات لم يكن من ثمرات هذه المجالس، بل كان نقلاً من كتب الفلسفة[٢].

أمّا دور التوحيديّ في هذا المجلس، فالحقّ أنّ كلمة "تدوين" أو " تسجيل" لا تفي بالغرض، ولا تدلّ بدقّة على حقيقة العمل الذي اضطلع به صاحبنا لإخراج ما كان يجري في مجلس أبي سليمان وغيره بين دفّتي كتابه الذي سمّاه "المقابسات"، لأنّ عمله كان يتجاوز مجرّد التسجيل الآليّ المحايد، ويتعدّاه إلى ما يمكن أن نصفه بأنّه إعادة صياغة، بكلّ ما تتطلّبه من تهذيب للحديث، وملمة لأطرافه، وجمع لشتاته، وتنسيق لأجزائه، ورأب لصدوعه، وكفَكفة لحواشيه، بالحذف تارة، والزيادة تارة أخرى، وإبدال لفظ بلفظ في هذا الموضع، وعبارة بعبارة في ذاك، واختصار للكلام حيناً، وبسط له حيناً آخر، وفصل ما يتشابك منه في أثناء النقاش، ثمّ إعادة وصله بما يكون أدعى لالتئامه وأحسنَ لبنائه، حتّى يخرج في النهاية فصلاً متّسقاً مرتّباً متسلسلاً مستوياً، ينتظمه سلك واحد، ويشيع فيه أسلوب متجانس، ذلك أنّ المشتركين في تلك المجالس مهما بلغ اقتدارهم على اللغة وامتلاكهم لآلاتها لن يكون مستوى تعبيرهم في محاوراتهم التي كانت تدور بينهم شفاها مطابقاً للمستوى المطلوب في التعبير الكتابيّ، فكيف بها أن تبلغ هذا المستوى الرائق الذي يُطالعنا في كلّ فصل بل كلّ صفحة وسطر من الكتاب، ولا سيّما أنّ فيهم أمثال أبي سليمان الذي يصفه التوحيديّ في كتاب الإمتاع بقوله:"مع تقطّع في العبارة، ولُكْنَةٍ ناشئة من العُجمة"[٣]. فإذا رأينا عبارته بعد ذلك في كتاب (المقابسات) متدفّقة، متماسكة، سائغة، فينبغي أن نعلم أنّ ذلك إنّما هو من تدخّل التوحيديّ فيها. وهو نفسه يعترف بذلك في مواضع عديدة من الكتاب، كما في قوله في أوّله مخاطباً مَن اقترح عليه جمع

---

[١] المقابسات، ص ١٢٠

[٢] انظر المقابسة: ٩٧/٣٣٠

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/٣٣

مسائله: "فأقبلتُ على ما عرّفتك من حالي ... أتألّف ما شرد منها، وأنظر إلى ما انتثر عنها، وأرقع بجهدي وطاقتي شملها، **وأحلّي بوسعي واستطاعتي عَطَلها**"[١].

وقد كان لتدخّل التوحيديّ في صياغة المقابسات أسباب حالت بينه وبين أدائها بنصّها كما خرجت من أصحابها، تولّى بنفسه شرحها مراراً وتكراراً في الكتاب، منها: اشتباك الكلام واختلاطه بين المتحاورين، إلى درجة أنه عند شروعه في إعداد بعض المقابسات لم يكن بإمكانه نسبة كلّ قول إلى صاحبه، يدلّ على هذا قوله في أوّل المقابسة الثانية:"ولا أنسب فضلاً إلى واحد منهم بعينه، لأنّ الكلام بينهم كان يلتفّ ويلتبس"[٢]، وقولُه في أثنائها: "فحصّلت حفظك الله المسألة بعد تشذّب الكلام فيها ....، ولا أشكّ في أطراف زلّت عنّي عند اختلاقها واقتباسها. وقد ثقفتُ الجواب عنها على أوجه أنا أجتهد في الإعراب عنها في هذا الموضع بمبلغ وسعي، فإنّي بين فائتة لا علم لي بها، وبين زيادة لا يطمئنّ متن الكلام إلاّ بها، وكلتاهما خُطّة صعبة"[٣]، ثمّ قولُه في أثناء المقابسة نفسها أيضاً: " ثمّ تشقّق الكلام في وجوه مختلفة، حتّى كاد لا يحصل منه ما يكون تلو المسألة والجواب. ولم أزل أَرقي وأنفُث، وأغزل وأنكُث، حتّى نظمتُ هذا الذي يمرّ بك في هذا المكان، على تنافرٍ كثير، وتعاند شديد، وبين أوّل وآخر، وصدر وعجز، وسلامة ودَخَل، وإقباس واقتباس"[٤].

ومن تلك الأسباب: سوء حاله، وضعف قوّته، وشرود ذهنه، عند شروعه في تأليف الكتاب، وقد عبّر عن ذلك بمرارة في مثل قوله في ذيل المقابسة السابعة والسبعين: "قد بلغتُ هذا الموضع من الكتاب وما بي طرْف، ولا معي ذهن، لأحوال إن شرحتها أثَرْتُ الشماتة من العدوّ، وأعنت العدوّ على المحبّ، وحركت ساكن الخصم الآن، وأسأتُ الصديق بعض المساءة، وإنْ كان لا صديق. وإلى الله أشكو غربتي وكربتي ومعاداتي لمن لا يسمح ولا يوالي، فبيده تفريج ما ألقى، وتسويغ ما أشقى، وهو المولى والمعين"[٥].

---

[١] المقابسات، ١١٨

[٢] نفسه١٢٠، وانظر المقابسة ٣٢٧/٩٦

[٣] نفسه ١٢٤

[٤] نفسه ١٢٥-١٢٦

[٥] نفسه ٢٨٣، وانظر كذلك أوّل المقابسة الواحدة والتسعين، ص ٣٠٨

ومنها أيضاً رغبتُه في تقريب المعاني الفلسفيّة المعتاصة بألفاظ سهلة مألوفة، كما يبدو من قوله في أوّل المقابسة الرابعة والأربعين : "وقد اقتبستُ منهم[١] ما رسمته في هذا الكتاب على طريقة قريبة، وألفاظ معهودة"[٢].

ومنها : أنّه كان يصرف عنايته إلى فهم ما يدور في المجلس ثمّ يعمل له خلاصة بعد ذلك، وليس إلى تسجيل الكلام بنصّه، كما يُفهم من قوله في أثناء المقابسة الثالثة "وكان في كلامهم حشو كثير، حاصلُه وخالصه وزبدته ما أعدتُ ههنا"[٣]، وقوله عقب المقابسة الرابعة : "وهذا قدْر كالخلاصة ممّا وقع التفاوض به، سقته على ما أمكن، والحمد للّه وحده"[٤]، وقوله بعد الفراغ من المقابسة الأربعين: "وكان كلامه[٥] أطول من هذا وأشفى، وهذا حاصلٌ منه"[٦].

وممّا يدلّ على أنّه لم يكن يكتب في المجلس اعترافُه بإضاعة كثير ممّا كان يسمعه فيه، وأنّه حين أراد أن يستعيده لم يقدر عليه، فلم يسعه تضمينه كتابه، كما في قوله بعد المقابسة العشرين: " وسقط عنّي شيء كثير من هذا كلّه، وفيما حصل تعلُّل"[٧]، وقولِه أثناء المقابسة الخامسة والثلاثين: " وأطال[٨] هذا الفصل، وعلِقتُ من جميعه قدْر ما قرّرته في هذا المكان"[٩]. بالإضافة إلى نصّه على الإملاء تصريحاً في المواضع التي يُملي عليه فيها أبو سليمان إملاء[١٠].

ومنها عجزه عن الوفاء بمعاني تلك الجماعة من الفلاسفة على وجهها إذا دقّت وغمُضت وأمعنت في مضايق الفلسفة، وهو يقرّ بذلك في أثناء المقابسة الرابعة والأربعين بقوله: "وممّا جرى بين هؤلاء الأفاضل في هذا الفصل ما يدخل في حاشية هذا الكلام الذي قد أعجزني

---

[١] يعني فضلاء الفلاسفة

[٢] المقابسات ٢٠٩

[٣] نفسه١٤٠، ونصّ العبارة في الأصل:"حصلت خالصة زبدته ما أعدت ههنا"،وفيما أثبتّ ما لعلّه يفي بمراد المؤلّف.

[٤] نفسه ١٤٣، وانظر كذلك ١٣٩

[٥] يعني أبا بكر الصيمريّ

[٦] نفسه ٢٠٢

[٧] نفسه ١٦٨

[٨] يعني أبا سليمان

[٩] نفسه ١٩٥

[١٠] انظر المقابسة ٢٧٤/٧١، والمقابسة ٢٧٨/٧٣، و ٢٧٩/٧٤، و ٧٨و ٢٨٤/٧٩، و ٢٨٦/٨٢، و ٢٩٠/٨٤، و ٢٩١/٨٦

عن أدائه على وجهه بالقِسطاس المستقيم سوءُ التأتّي فيما يحقّق المراد ويحطّ ثِقل الهمّ"[١]، وقولِه في عقب المقابسة الثامنة والثمانين عن أبي سليمان: "ولّما دقّ كلامه، واعتاص لفظه، وتسلسل إيماؤه، وسقط عنّي إتقانُ جُلّ ما كنت حويته، ورأيتُ الحظّ لي ولمن يرى رأيي أن لا أُخلّ بما أمكن من ذلك، فـــأثبتّه على ما تجده من الفتق والرتق والرقع والخرق"[٢].

فإذا تركنا اعترافات التوحيديّ هذه – وهي كثيرة، متعاضدة، صادقة الدلالة – على أنّ هذا الكتاب إنْ كان في مضامينه العامّة قد صدر عن عقول متفلسفي العصر في بغداد فإنّه في صياغته وفي بعض جزئيّاته لم يتجاوز قلم التوحيديّ.

إذا تركنا هذه الاعترافات، واستفتينا أسلوب الكتاب، وجدناه ينطق بما يؤكّد صياغة التوحيديّ لكلّ فصل فيه، ويقطع بذلك قطعاً، ما خلا تلك الفصول التي نصّ على أنّه استملاها من أبي سليمان استملاء، أو نقلها من الكتب نقلاً. ويمكن القول في بيان هذا الدليل الأسلوبيّ:

إنّ الكتاب من أوّله إلى آخره يسير على نمط واحد في التعبير وتأليف الكلام، سواء في معجمه اللفظيّ، وفي صياغة العبارة الواحدة، وفي نظم العبارات المتتالية، بالرغم من كثرة المشاركين فيه.

وحتّى لا يكون الكلام في الهواء، وتكون الأحكام مبنيّة على أسس موضوعيّة ملموسة، رأيتُ أن أورد ها هنا نصوصاً لبعض أولئك المشاركين في المقابسات، وأن أُتبعها بنصّ للتوحيديّ نفسه من كتاب آخر هو كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يتناول فيه موضوعاً فلسفيّاً من جنس الموضوعات المعالَجة في كتاب (المقابسات). وأنا أعتذر مسبقاً عن طول هذه الاقتباسات، ولكنّ الغاية التي شرحتها آنفاً تطلّبت ذلك:

– يقول أبو سليمان المنطقيّ في المقابسة السادسة بعد المئة، تعليقاً على قول للحسن بن وهب في الصداقة والعلاقة : "يا هذا، أنت خلاصة ذلك العالم في هذا العالم، ولكنْ علاك من

---

[١] المقابسات، ٢١٢

[٢] نفسه ٢٩٥

الغربة هنا شحوب، ونالك عناء وكدّ ودروب، ومسّك كَلال وتعب ولُغوب، فأنكرت نفسك، وأنكرك الناظر إليك، لأنّك ثبت فيك ما غيّرك، ولهج بك مَنْ كذّبك وغشّك، وصحبك من استعزّك[١] وغرّك، وملكك ما عافك وصدّك. فلّما ضللت الطريق لزمتَ مكانك، وعكفت على ما يعلّك، فألِفت ذلك المألف الوضيع، فلمّا أراد فطامك ظَلْت تجزع وتفزع، وتستغيث وتستصرخ، وأنت الجاني على نفسك فمن يُصرخك، وأنت الموبق لنفسك فمن ينقذك؟ هيهات! لا رجعة للطبيعة إليك، ولا عطْفة للنفس عليك، ولا أثر عند العقل منك، ولا نسبة لما حلّ عن هذه كلّها فيك. شقيتَ فبِدْت، ولو سعدت لبقيت. ومن تمام مصابك أنّه لا مفجوع به غيرك، ولا باكٍ لك سواك. فعلى نفسك نُح إن كنت لا بدّ تنوح"[٢]

– يقول أبو الحسن العامريّ في المقابسة العشرين: " وفي الجملة، هذه المسألة عذراء ضيّقة، وعجماء مشكلة، ولكنّ العقل الذي هو خليفة الله في هذا العالم يجول في هذه المضايق، ويدفع هذه الموانع والعوائق، ولولا هذه [الغاية][٣]، والحالة المعشوقة، بهذه الأوائل المشروحة، والأبواب المفتوحة، لكان اليأس يُزهق الأرواح، ويُتلف الأنفس، ولكان العالم بكلّ ما فيه من العجائب، والآثار والشواهد، لشيء لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وأنّه شبيه بالعبث واللعب، وليس له محصول، ولا فيه شيء معقول. ولا حاجة بعد هذا البيان الذي غرّد حاديه، وطرّب سامعه، في هذا المكان، إلاّ قلّة الصبر على النظر، وسوء العناية في طلب الحقّ، وإيثار الراحة بالراحة، وقطع أيّام العمر بالتمنّي، وتوجيه التهمة إلى الحقّ، وتسليط الجدل على الاستنصار، والاعتماد على البَهْت والوقاحة. وإلاّ فإنّ الحقّ مُعرِض لك، بل بارك عليك، بل نازل عندك، بل حاضر معك، بل متجلّل بك موجود فيك. وإنّما تُؤتى من جفائك في الطلب، وسوء العناية في التحرّي، لا من تواري الحقّ عنك، ولا من اشتباهه عليك. وليس مع الجفاء والعنف وصولٌ إلى الحقّ، ولا مع الرفق يأس من الحقّ. الحقُّ أسبق إليك منك إليه، وأعطف عليك منك عليه، وأرأف بك منك به، وأظهر فيك منك فيه"[٤].

---

[١] كذا، ولعلّها استفزّك، وفي الآية ٦٤ من سورة الإسراء (واستفزز من استطعت منهم بصوتك).

[٢] المقابسات، ٣٧٠

[٣] في الأصل : العناية

[٤] المقابسات، ١٦٨

– يقول أبو بكر القومسيّ في المقابسة الثامنة والتسعين: "المعاد أثبت في أنفس الناس، وأرسخ في عقولهم، وأعلق بأذهانهم، من أن يكون أصله راجعاً إلى التواطؤ والتشاعر، ومردوداً إلى الاصطلاح والتناد. هذا ظنٌّ بهرج، ورأيٌ فائل، وعقلٌ مغرور، وقولٌ رذْل، من خلط فاسد، ومزاج مؤف. وهلاّ وقع الاصطلاح على دفعه وإبطاله، وأنّه لا حقيقة له، ولا دليل عليه؟ ولَم لم ترِد الكتب بإحالته، وبنفيه، وصرف الظنون عنه، ومنع الخلْق اعتقاد صحّته؟ ولَم لم يعرض في إبطاله، وترك الإيمان به أرَبٌ ومراد وبغية وسبب، والناسُ من جهة الحواسّ، والشهوات، وحبّ العاجلة، ونيل اللذّة، أكثرُ نظراً، وأقوى، وأنفذ عزماً، وأشدّ انقياداً، وأسرع ارتكاباً، وأثقل احتقاباً، وأبْيَن سماعاً، وأقرب نِزاعاً؟ ولكنّ العقول أبت ذلك إباءً ظاهراً، ودعت إلى إثبات الثواب والعقاب في الثاني دعوة مشهورة متصلة، على اختلاف لغات أربابها، وتباين إشارات المخبرين بها. ولم تكن هذه الدعوة عن قسْر وتمويه، ولا حيلة ولا مكر، بل دعوة تحقيق وإيضاح، وبيّنة وإفصاح. وكيف يسع عاقلاً أن يظنّ[1] أنّ الناس على ما هم عليه في أديانهم ونِحَلهم وعاداتهم ومصارمتهم وتعاديهم وتظالمهم، مع الاستطاعة الحاضرة، والتكليف العامّ، ومعرفة الأصلح والأفسد، والأحسن والأقبح – يفنون ويتبدّدون ويهلِكون ... ؟ هذا ما لا يجوز بجوازه عقل وإن قُسر، ولا يلين له قياد وإن استُميل، ولا يَدْنَس به وهم وإن استُكره. وإنّما يتحرّك عند هذا الظنّ من ضاق مِجَمُّه، وقلّ علمه، ونبا سماعه وفهمه، وفسد حسّه ومزاجه، وجعل نفسه مصبّاً لكلّ ريح ، ومغيضاً لكلّ سخف، ومجازاً لكلّ حافر. فأمّا الناظر في أثناء الأمور، الواعي أحاديث الزمان، الفاحص عن السرائر، الطالب لظاهر الأحوال وباطنها، فإنّه يربأ بنفسه عن هُجنة هذا الرأي، وانحلال هذا العقد، ويشتمل على ما نطقت به الكتب القديمة، وتضمّنت الأسفار الصحيحة، وأتت به الشرائع الصادقة، وبُنيت عليه الأذهان الحديدة، وشهدت له الفطرة السليمة، و دعت إليه العقول الراجحة. وهذا وإنْ تمادى في الأحداث الأغمار، وغلب على مَنْ لا خبرة له بما يأتي به الليل والنهار، فأمّا مَنْ له رغبة في حياطة دينه، وهِمّة في معرفة الغامض والواضح من نفسه وعالمه، وبحث عن المراشد والمصالح في الظاهر والباطن، ونظر في السياسة الإلهيّة والأنسيّة، وخبر بالمورد والمصدر، ليصير ذلك المتولّد عليه،

[1] في الأصل: كيف يسع عاقل يطنّ انّ

فقد حماه الله غائلة هذا الرأي، وكفاه مؤنة هذا الخطر، وجعله في الأعلَين، في حظيرة القدس، وحضرة الأنس، حيث لا عبء ولا ثقل، ولا فراغ ولا شغل، ولا هجر ولا وصل، ولا ذنب ولا عذر"[١].

– يقول البديهيّ[٢] في المقابسة الرابعة والثلاثين: " من البيّن أنّ الموجودَ على ضربين: موجود بالحسّ، وموجود بالعقل. ولكلّ واحد من هذين الموجودين وجودٌ بحسب ما هو به موجود، إمّا حسيّ، وإمّا عقليّ. فعلى هذا: النفس لها عدم في أحد الموجودين وهو الحسيّ، ولها وجود في القسم الآخر وهو العقليّ. وقد كان الدليل على هذه حاضراً في هذا العالم، وذلك أنّها كانت تعقله وتستنبطه[٣]، وتنظم المقدّمات، وتدلّ على ينابيع المعلومات، وتعلو إلى غاية الغايات، وليس للحسّ معها شركة، ولا له عندها معونة ومادّة. فكيف لا تكون النفس التي هي عنوان كتابتها، وصريح كنايتها، وفاضل عنايتها، بعد مفارقة القشور والحواجز، والحيطان والحواجب، والغواشي والملابس، عن الحسّ أغنى، وبجوهرها أعلى، وبخاصّتها أسنى؟ وهذه الأشياء عنها أبعد، وعن شرفها أهبط؟ وهل هذه الشهادة إلاّ عادلة، وهذه البيّنة إلاّ مقبولة، وهذا الحكم إلاّ مرضيّ، وهذا المثال إلاّ بيّن. ثمّ قال: ولَطائفُ الحكمة لا يصل إليها الجَسّ الجافي، والغليظ الفَدْم، والجِلْف العَبام، والهِلْباجة العُلْفوف[٤]، وإنّما هي تعرض لمن صحّ ذهنه، واتّسع فكره، ودقّ بحثه، ورقّ تصفّحه، واستقامت عادته، واستنار عقلُه، وعلت همّته، وخمد شرّه، وغلب خيره، وأَصُل رأيه، وجاد تمييزه، وعذب بيانه، وقرب إتقانه"[٥].

ولعلّه من السهل الآن رصد السمات الأسلوبيّة التي تطّرد في هذه النصوص جميعاً، وتؤكّد أنّ الكتاب كلّه من نفثٍ واحد، ونمطٍ بعينه، سواء فيما يخصّ الألفاظ، من غزارةٍ تدلّ على معجمٍ لغويٍ واسع ومتنوّع، واشتمالٍ على ألوانٍ من المحسّنات البديعيّة، ولاسيّما الجناس

---

[١] المقابسات، ٣٤٣ – ٣٤٤

[٢] أبو الحسن، عليّ بن محمّد البَديهيّ، من شهْرَ زُور، كثير الشعر، نابه الذكر، دائم الترحال، كان أحد الذين انتجعوا حضرة الصاحب ابن عبّاد، وقد أورد صاحب اليتيمة طرَفاً من أشعاره (يتيمة الدهر ٣/٣٤٣-٣٤٥).

[٣] في الأصل: تنقله وتستنبطه وتعقل وتستبطىء، وليس للألفاظ على هذا التركيب معنى يخدم السياق

[٤] الفدم: البعيد الفهم، غير الفطِن، والعبام: العييّ الثقيل، والهلباجة: الضخم الأحمق الجامع لكلّ شرّ، والعلفوف: المسنّ الجافي (المقابسات ١٩٣، حاشية١).

[٥] المقابسات، ١٩٣

والطباق، وفيما يخصّ العبارات؛ كاعتدال القسمة، والازدواج، واستعمال السجع أحياناً، أمّا من ناحية فنون البلاغة، فإنّنا نجد اللغة الشائعة في الكتاب – بالرغم من فلسفيّة موضوعاته – لغةً استعاريّة تصويريّة، تعمل على تجسيد المعاني الذهنيّة المجرّدة، لتقريبها من الأفهام، وزيادة شحنتها الجماليّة، ثمّ لا يسع القارئ إلاّ أن يتنبّه إلى ذلك الإيقاع الصوتيّ المتناغم الذي يسري في ثنايا هذه اللغة، وهو – في حقيقته – ليس سوى ثمرةٍ من ثمار جملة السمات التي عددناها آنفاً.

فإذا عرضنا الآن هذه السمات على بعض النصوص المأخوذة من كتاب الإمتاع، وجدناها تنطبق عليه تماماً. من ذلك – مثلاً – كلامه في الليلة التاسعة والعشرين على قول الله عزّ وجلّ: {هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن }[1] : " إنّ الإشارة في (الأوّل) إلى ما بدأ الله به من الإبداع والتصوير، والإبراز والتكوين، والإشارةَ في (الآخِر) إلى المصير إليه في العاقبة على ما يجب في الحكمة من الإنشاء والتصريف، والإنعام والتعريف، والهداية والتوفيق. وقد بان بالاعتبار الصحيح أنّه عزّ وجلّ لّما كان محجّباً عن الأبصار، ظهرت آثاره في صفحات العالَم وأجزائه، وحواشيه وأثنائه، حتّى يكون لسان الآثار داعياً إلى معرفته، ومعرفته طريقاً إلى قصده، وقصده سبباً للمكانة عنده، والحُظوة لديه. على أنّه في احتجابه بارز، كما أنّه في بروزه محتجب، وبيانُ هذا أنّ الحجاب من ناحية الحسّ، والبروز من ناحية العقل، فإذا طُلب من جهة الحسّ وُجد محجوباً، وإذا لُحظ من جهة العقل وُجد بارزاً، وهاتان الجهتان ليستا له تعالى، ولكنّهما للإنسان الذي له الحسّ والعقل، فصار بهما كالناظر من مكانين، ومَنْ نظر إلى شيء واحد من مكانين كانت نسبته إلى المنظور إليه مفترقة. وإنّما شقّ هذا الأمر على أكثر الناسِ واختلفوا فيه، لأنّهم راموا تحقيق ما لا يُحَسّ بالحِسّ، ولو راموا ذلك بالعقل المحض بغير شَوْب من الحِسّ، لكان المَروم يسبق الرائم، والمطلوب يلوح قُبالة الطالب، من غير شكّ لا بِس، ولا ريب موحش، لأنّه ليس في العقل والمعقول شكّ، وإنّما الريب والشكّ والظنّ والتوهّم كلّها من علائق الحسّ، وتوابع الحِلْقة، ولولا هذه العوارض لما اغبرّ وجه العقل، ولا علاه شحوب، ولبقي على نضرته وجماله، وحسنه وبهجته. ولّما كان الإنسان مَفيض هذه الأعراض في الأوّل، صار مفيض هذه الأحوال في الثاني، فاستعار من العقل نوره في وصف الأشياء الجسميّة جهلاً منه وخطأً، واستعار من ظلام الحسّ في وصف الأشياء الروحانيّة عجزاً منه ونقصاً، ولو وُفّق

[1] سورة الحديد، من الآية ٣

لوضع كلّ شيء موضعه، ونسبه إلى شكله، و لم يرفع الوضيع إلى محلّ الرفيع، و لم يضع الرفيع في موضع الوضيع"[١].

وقد تعمّدتُ اختيار كلامه في موضوع من جنس الموضوعات التي خصّ بها كتاب المقابسات. هذا، وفي الفقرة الثانية التي نقلناها من المقابسة السادسة بعد المئة، وهي منسوبة لأبي سليمان، ما يذكّرنا بالطريقة التي جرى عليها التوحيديّ في كتاب (الإشارات الإلهيّة)، من خطاب، وسجع، ولعب بالألفاظ، وتشقيق للعبارات بعضها من بعض، واتّخاذ لأساليب الصوفيّة في الإيماء والرمز والإلغاز والمعاظلة في استعمال الضمائر. كما في قوله :

"يا هذا، لا مستَقَلّ إلاّ من الله، ولا نجاة لك إلاّ بالله، ولا منعم عليك إلاّ الله، ولا بدّ لك على كلّ حال من الله. (فاقضِ ما أنت قاضٍ، إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا)[٢]، وهي أيّام معدودة، وأنفاس محدودة. وإن التفتّ إلى نصيبك من الله أقبل الله عليك، وإن حاسبت نفسك للّه أغضى الله عنك، وإن وهبت نفسك للّه حفظها الله لك، وإن تواضعت للّه رفع الله قدْرك، وإن جنَحْت للسّلم تقبّل الله منك، وإن لُذت بالله[انعطف الله][٣]عليك، وإن شكوت ما بك إلى الله سمع شكواك، وإن ادّعيته صادقاً أو كاذباً لم يفضحك في دعواك. هو ألطف بك منك بنفسك، وهو أصدق لك منك[٤]لنفسك، وهو أرأف بك منك بنفسك. هو الذي دلّك على [حظّك][٥]ثمّ عاتبك على تهاونك في تحصيلك. هو الذي أرادك قبل أن تريده. هو الذي أجابك قبل أن تدعوه. هو الذي نظر لك قبل أن تسأله"[٦] .

في حين أنّنا إذا عرضنا هذه السمات نفسها على منحى المقابسات التي صرّح التوحيديّ في أولّها بأنّها من إملاء أبي سليمان، وجدناها تتخلّف عنها. ومن تلك الإملاءات قوله في المقابسة الثالثة والسبعين في معنى الدهر: " الدهرُ هو إشارة إلى امتدادِ وجودِ ذاتٍ من الذوات،

---

[١] الإمتاع ج٢/١٩٠-١٩١

[٢] من الآية ٧٢ من سورة طه.

[٣] في الأصل:"وإن لذت بالله عليك، والعبارة-كما يبدو- مفتقرة إلى ما أثبتّ أو شيء في معناه.

[٤] في الأصل:"لك منك عليك"، والعبارة مستغنية عن:"عليك".

[٥] في الأصل:"خطأ"، والعبارة بها ركيكة، لا تنبغي للتوحيدي.

[٦] الإشارات الإلهيّة،٧٧

وهو ينقسم قسمين: أحدهما مطلق، والآخر بسيط، من قِبل أنّ الذوات إمّا أن تكون موجودة وجود إطلاق، أو بالحقيقة من غير أن تقترن بمبدأ ولا نهاية[١]، و إمّا أن تكون متناهية. فإذا فُهم منه وجود ذات لا ابتداء لها ولا انتهاء، فهو الدهر المطلق، وإذا فهم منه امتداد وجود ذات ذي نهاية فيكون الدهر الذي بالإضافة والشرط، مثال ذلك: أنا نقول إنّ فلاناً دهرَه يفعل كذا، أو كنت أفعل الدهرَ كذا، وأمّا المثال على الأوّل بالإطلاق فهو الذي يرجع منه إلى الذات التي هي أقدم الذوات وأتمّها وأمدّها إلى غير غاية ومن غير بدء"[٢].

فالعبارات طويلة، ولا أثر فيها للمزاوجة أو السجع أو أيّ جنس من المحسّنات اللفظيّة أو أيّ سبب من أسباب الإيقاع . وإنّما غاية عناية أبي سليمان في هذه المقابسة وغيرها ممّا أحلْنا عليه من إملاءاته تنصبّ على إيصال المعاني من أقصر طريق، بما يقتضيه ذلك من استعمال لغة وصفيّة وظيفيّة، لا مكان فيها لخواصّ الإنشاء الفنيّ والتعبير الأدبيّ سواء فيما يتصل بالألفاظ والعبارات ، ممّا يؤدّي – بالتأكيد – إلى خلوّ هذه المقابسات الإملائيّة من ذلك التدفّق والانسياب والتناغم والخِصْب اللفظيّ الذي كنّا نجده في المقابسات السابقة، وسائر كتب التوحيديّ.

ولعلّه قد انكشف من عُرض هذا الحديث عن أسلوب المقابسات جانبٌ من حظّ الأدب فيه، على أنّه بقي جوانب أخرى تحتاج إلى بعض توضيحٍ، منها:

– تنوّع موضوعات الكتاب، وجريانها على غير منهج بيّن أو نظام مُحكَم، فليس في الكتاب من المنهجيّة العلميّة سوى أنّ موضوعاته جميعاً تدخل في إطار الفلسفة، و تتحرّك في مجالها، وأمّا ما عدا ذلك من ترابط أو تسلسل أو تقسيم أو وحدة، فهو غائب عن الكتاب، وهذا يجعله إلى كتب الأمالي والمنوّعات الأدبيّة أقرب منه إلى كتب الفلسفة.

---

[١] في الأصل: بمبدأ نهاية

[٢] المقابسات ٢٧٨، وانظر أيضاً المقابسة ٢٧٤/٧١، و٢٧٩/٧٤، و٢٨٤/٧٨، ٢٨٦/٨٢–٢٨٩، ٢٩٠/٨٤، ٢٩١/٨٦–٢٩٢

- تضمين الكتاب موضوعات ذات صبغة أدبيّة، كالشكوى، والدعاء، والابتهال، والسؤال، والاعتذار، فتجده يتحيّن كلّ فرصة لبثّ المعاني الداخلة في حومة هذه الموضوعات في ثنايا فصول كتابه. وبسبب ما يربط بين هذه الموضوعات من علائق كنّا نجدها أحياناً مجتمعة عنده في النصّ الواحد، كما في قوله في مستهلّ المقابسة الواحدة والتسعين: " ولأجل ما سلف من القول في المسائل ما أحببتُ أن أحكي لك حدوداً حصّلناها على مرّ الزمان، بعضها أُخذ من أقوال العلماء، وبعضها لُقط من بطون الكتب، بعد أن عُرض الجميع على من يوثَق بصناعته، ويُرجع إلى نقده واختياره. فاشركني في فوائدها، وهَبْ لي من بعض استحسانك لها، وتغمّدني بكرمك وفضلك اللذين لا يستغني مثلي عنهما. واستقرّ أنّي نقلتُ هذا الكتاب والدنيا في عيني مسودّة، وأبوابُ الخير دوني منسدّة، بثقل المؤونة، وقلّة المعونة، وفقد المؤنس بعد المؤنس، وعِثار القدم بعد القدم، وانتشار الحال بعد الحال. هذا مع ضعف الركن، واشتعال الشيب، وخمود النار، وأُفول شمس الحياة، وسقوط نجم العمر، وقلّة حصول الزاد، وقرب الرحيل. وإلى الله التوجّه، وعليه التوكّل، وبه المستعان، ولا موفّق غيره، ولا معين سواه. وفي الجملة، أسألك بالمِلْح الذي يتقاسم به الفتيان ظرْفاً أن تعذرني في تقصير تعثر عليه، فوالله ما شرعتُ في تحبير هذا الكلام، وإيراد هذه الوجوه، إلاّ شغفاً بالعلم، لا ثقة ببلوغ الغاية، وأنت أولى مَن عذر، كما أنّي أحقّ من اعتذر ... . ورأيت أنّ إخلالي بتحصيلٍ على أيّ وجه كان، أشدّ من إخلالي بتقصير يمرّ في جملة ذلك، فتعرضت له على علم منّي بقلّة السلامة. على أنّ مَن أنحى عليّ بحدّه، وكشر لي عن نابه، وجعل صوابي خطأ، وخطئي فيه عاراً، احتملت وصبرت، وتغافلت وعذرت. وإذا كنت في جميع ذلك راوية عن أعلام عصري، وسادة زماني، فأنا أفدي أعراضهم بعرضي، وأقي أنفسهم بنفسي، وأناضل دونهم بلساني وقلمي، ونظمي ونثري. وأرجو أن لا أخرج عند التصميم، وضيق العطَن عند الخصام، إلى مفارقة الأدب، وإلى ما يُقبح الأحدوثة، فأقول قولاً يورث الندامة، وأبرز بروزاً يجلب الملامة. ولست أنافس أحداً على هذا الحديث إلاّ بعد أن يرسم بقلمه في هذا الفنّ عشر أوراق يسلم فيها كلّ السلامة، ويتبرّأ فيها من كلّ قالة، وهذا ما لا يتطاول له كلّ أحد، ولا يعثر به كلّ إنسان. والطعن بالقول سهل من

بعيد، والعنف خفيف على لسان كلّ غائب، والتعقّب ممكن[١] في كلّ وقت، ولكنّ الستر أجمل، والإبقاء أحمد، ولأنْ يُطلب التأويل في سهوٍ يعرض أحسنُ من أن يُستبان الخلل فيما لعلّه يتسبّب[٢]، على أنّ الحسناء لا تعدم ذاماً، كما أنّ المحسنة لا تعدم ملاماً، والسلام"[٣]

فانظر كيف بدأ بالسؤال، وانتقل إلى الشكوى، ثمّ إلى الابتهال، ثمّ إلى الاعتذار، وانتهى إلى البروز للخصومة والتحدّي. على أنّ كثرة اعتذار التوحيديّ لمن يهدي إليه هذا الكتاب أو لقرّائه عامّة ممّا قد يقع فيه من خلل أو قصور أو سوء تأويل، لا ترجع إلى أمانة علميّة وحرصٍ على تحرّي الدقّة والتمام فيما يصنّف فحسب، وإنّما ترجع – بالإضافة إلى ذلك – إلى سوء ظنّه بالناس في عصره؛ عامّتهم وخاصّتهم، وقلّة رجائه في تسامحهم وإغضائهم، فكان لذلك شديد التوقّي والحذر ممّا قد يجلب له اللوم أو يكون سبباً في الثلب والشماتة، ولعلّي لا أبالغ إذا قلت إنّ الأمر يخرج عنده إلى ما يمكن تسميته بمصطلح النفسيّين "رِهاب النقد" وهذا ما دفعه بأخرة من حياته إلى إحراق كتبه وغسلها بالماء، حتّى لا يكون للناس مطعن عليه، وسبب إلى عيبه وذمّه، يقول في اعتذاره عن هذه الفعلة للقاضي أبي سهل عليّ بن محمد، وكان قد كتب إليه يعذله عليها: " فشقّ عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنّسون عِرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها"[٤].

ولنا عودةٌ إن شاء الله إلى هذه الموضوعات، في فصل قادم من هذا البحث، نتناولها فيه بتفصيل أكثر، باعتبارها جزءاً من مظاهر الأدب عند التوحيديّ.

فأمّا حظّ الفلسفة من المقابسات فيتمثّل في نوعيّة الموضوعات التي دارت عليها، وهي في جملتها ذاتُ أصول فلسفيّة، تأتي في إطار زمرة العلوم التي كانت تؤلّف هرم الفلسفة، من أخلاق ورياضيات ومنطق وهندسة، وفلك، وطبيعيّات، وما بعدها ...الخ، وهذا راجع إلى جنس الثقافة التي كان ينتحلها أصحاب مجلس أبي سليمان حيث دار أكثر المقابسات. ولا بدّ أنّ الخوض في هذه الموضوعات سيلزمه استعمال مصطلحات الفلاسفة وتسمياتهم، من مثل: الجوهر والعرَض، والصورة والمادّة،

---

[١] في الأصل:"مركز" ، وليس لها وجه.

[٢] أي: يُوقَف له على سبب.

[٣] المقابسات ٣٠٨-٣٠٩، وانظر أيضاً: ١٢٠، ١٢٤، ١٥٨-١٥٩، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٥، ١٩٥، ٢٢١، ٢٨٣، ٢٩٥، وغيرها.

[٤] معجم الأدباء ج٥/١٩٣٠

والهيولى، والطبيعة والصناعة والمزاج، والزمان والمكان، والحركة والسكون، والعلّة والكيفيّة، والنفس والعقل، والبديهة والحسّ، والعالم الصغير والعالم الكبير، والإيجاب والسلب، واللطيف والكثيف، والنوع والفصل والجنس، والوحدة والنقطة والخلاء ...الخ. على أنّ غلبة التعبير الأدبيّ على منحى التوحيديّ في عرْض مادّة المقابسات كما أسلفنا تحدّ من هيمنة هذه المصطلحات، وتسلّطها على النصّ، وتخفّف من جفافه، وتصبغه بصبغة أدبيّة، لم يكن سهمها في الكتاب بأقلّ من سهم الفلسفة.

الفصل الثاني

موضوعات الأدب الفلسفيّ بين التوحيديّ والجاحظ

مُمَثَّلةً في :

١- الأخلاق

٢- الحيوان

١ – الأخلاق:

وهي من الموضوعات الفلسفيّة التي حظيت بعناية كبيرة من التوحيديّ في أغلب مصنّفاته، سواء في إطارها العامّ المتعلّق بمفهوم الأخلاق ومصادرها وبواعثها وأنواعها، وهل في الإمكان تغييرها أو لا ... الخ، وفيما يخصّ خلقاً بعينه، كالصداقة وغيرها .

فأمّا الشقّ الأول فقد أفرد له التوحيديّ ليلة برأسها في كتابه "الإمتاع والمؤانسة"، باقتراح من الوزير ابن سعدان[١]، كما جرت عليه العادة في سائر ليالي الكتاب. وللوقوف على مفهوم التوحيديّ للأخلاق كما ضمّنه تلك الليلة من كتابه المذكور لا بدّ للباحث من تناول هذا المصطلح في سياق علاقته بطائفة أخرى من المصطلحات المشتركة معه في بناء نسق مفهوميّ أو منظومة معرفيّة متكاملة، تتألّف من مجموع تلك المصطلحات، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط بعضها ببعض كأيّة منظومة معرفيّة أخرى. فأمّا المصطلحات الأساسية في منظومة التوحيديّ الخُلقيّة فهي: العقل، والطبيعة، والفكر، والإلهام، والفِطرة، والمِزاج، والنفس الناطقة، والنفس الغضبيّة، والنفس الشهويّة. وأمّا العلاقات التي تربط بينها فهذا بيانها:

يذهب التوحيديّ إلى أنّ الإنسان لمّا كان " صفو الجنس الذي هو الحيوان"[٢]، فقد " انتظم فيه من كلّ ضرب من الحيوان خلُق وخلُقان وأكثر"[٣]، " كالكمون الذي في طباع السبع والفأرة، والثبات الذي في طباع الذئب، والتحرّز الذي في طباع الجاموس من بنات الليل، والحذر الذي في طباع الخنـــزير، والتقدّم الذي في طباع الفيل أمام قطيعة تمثّلاً بصاحب المقدّمة، وكذلك ضدّ ذلك في الخنـــزير تمثّلاً بصاحب الساقة، وكالحراسة التي في طباع الكلب، وكأوْب الطير إلى أوكارها التي تراها كالمعاقل وغيرها بالدّغَل والأشَب والغِياض"[٤].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٣

[٢] نفسه.

[٣] نفسه ١٤٣

[٤] نفسه ١٤٤

" ولمّا وُهب الإنسان الفِطرة، وأُعين بالفِكرة، ورُفد بالعقل، جمع هذه الخِصال وما هو أكثر منها لنفسه وفي نفسه"[١]، وكان تصرّفه في صنائعه على سبيل الاختيار مع شيء من الإلهام، في حين أنّ ما يتصرّف فيه الحيوان من ذلك إنّما هو على سبيل الإلهام مع قسط من الاختيار يُعينه في اضطراره. غير أنّ نصيب الإنسان من الإلهام أقلّ، وحظّ الحيوان من الاختيار أنزر. وثمرة اختيار الإنسان مع ما أُعين به من الإلهام أشرف وأدوم وأجدى من ثمرة إلهام الحيوان مع ما رُفد به من اختيار[٢].

وبناءً على هذا التفسير للأساس الذي تقوم عليه تصرّفات الإنسان، وهو الاختيار المؤيّد بشيء من الإلهام صنّف التوحيديّ مراتب الإنسان في العلم إلى ثلاث، الأولى: مُلهَم غير متعلّم، فيعمل بإلهامه، ويصير مبدأ للمقتبسين منه، المقتدين به. والثانية: متعلّم غير ملهم، فيكون بتعلّمه مماثلاً للأول في درجته. والثالثة: متعلّم مُلهَم، جامع بين الخلّتين، كثير العمل[٣].

ولا يعني حديث التوحيديّ هذا عن الاختيار أنّه كان يقرّ بحرّيّة إرادة الإنسان في انتحال ما يشاء من الأخلاق ونفي ما هو بخلافها، وإنّما حديثه هذا مقتصر على الأفعال والتصرّفات، وأمّا فيما يتعلّق بالأخلاق نفسها فإنّ التوحيديّ يذهب مع الرأي القائل بأنّ الأخلاق فِطرة راسخة في جِبلّة الإنسان، لا سبيل إلى تغييرها تغييراً جذريّاً، ولعلّ هذا الأساس في رؤية التوحيديّ للأخلاق في حاجة إلى مزيد توضيح، فأقول:

يروم التوحيدي في هذه الليلة أن يوفّق بين ما يعتقده من جبريّة الأخلاق وما دأب عليه الحكماء من الحضّ على إصلاح الخُلق وتهذيب النفس[٤]، فيميّز بين الأخلاق وبين الأفعال والتصرّف في الصنائع، ويجعل الاختيار منوطاً بالثانية[٥]، في حين يُبقي الأولى أسيرة الجَبْر. ومن هنا كانت غاية علم الأخلاق في نظره مقتصرة على تعديل السلوك الظاهريّ بنوعٍ من التكلّف مع بقاء الخُلق الأصليّ على حاله، هذا ما يُفهم من قوله: " الخُلق الحسن مشتقٌّ من

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٤٤

[٢] نفسه ١٤٥

[٣] نفسه ١٤٥-١٤٦

[٤] نفسه ١٤٨

[٥] نفسه ١٤٥

الخَلْق، فكما لا سبيل إلى تبديل الخَلْق، كذلك لا قدرة على تحويل الخُلق، لكنّ الحضّ على إصلاح الخُلق وتهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعبث والتجزيف، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة، ومثالُه أنّ الحبشيّ يتدلّك بالماء والغَسول لا ليستفيد بياضاً، ولكنْ ليستفيد نقاءً شبيهاً بالبياض، ويُقال للمِهذار: اكفُفْ، لا ليكفّ عن النطق، ولكنْ ليُؤثر الصمت. ويُقال للموتور: لا تحقدْ، لا ليزول عنه ما حنِق عليه، ولكنْ ليتكلّف الصبر، ويتناسى الجزاء على هذا أبداً"[١]. ويذهب التوحيديّ في هذا إلى درجة أنّه يتّخذ من ثبات الصفة ورسوخها عند صاحبها معياراً في عدّها خلُقا له، كما في قوله: "وأمّا الصدق والكذب فمن علائق النفس الناقصة والكاملة، وقد يكونان راسخين فيُلحقان بالخُلق"[٢]. ويمضي أبعد من هذا في قوله: "والأخلاق تابعة للمزاج في الأصل، ولذلك قلنا: إنّ الخُلق ابنُ الخَلْق، والولد شبيهٌ بوالده. وفي الجملة: كلّ ما يمكن أن يُقال فيه للإنسان: لا تفعل هذا، وأقلِلْ من هذا، وكُفّ عنه –فإنّه في باب الأفعال أدخل، وكلّ ما لم يَجُزْ أن يُقال ذلك فيه فهو في باب الأخلاق أدخل"[٣]، فالتغيير منوط بالفعل، وأمّا الخُلق فلا إمكان لجريان التغيـــير عليه، لأنّه تابع للمزاج، الذي يشرحه التوحيديّ مبيّناً أنواعـــه وغلبته على أخلاق الإنسان بقوله:" الإنسان إذا غلبت الحرارة عليه في مزاج القلب يكون شجاعاً، بذّالاً، ملتهباً، سريع الحركة والغضب، قليل الحقد، زكيّ الخاطر، حسن الإدراك. وإذا غلبت عليه البرودة يكون بليداً، غليظ الطباع، ثقيل الرّوح. وإذا غلبت عليه الرطوبة يكون ليّن الجانب، سمْح النفس، سهل التقبّل، كثير النسيان. وإذا غلبت عليه اليُبوسة يكون صابراً، ثابت الرأي، صعب القبول، يضبط ويحتدّ، ويمسك ويبخل"[٤].

أمّا السبب في اختيار التوحيديّ لهذا المذهب الجبريّ في الأخلاق، مع أنّ غيره مُعرِضٌ له في كتب الفلاسفة التي عليها كان معتمده في سائر حديثه في هذا الموضوع[٥] – فربّما يرجع إلى أثر محفوظه من التراث العربيّ الذي يُؤيّد هذا المذهب، وقد استشهد منه في آخر الليلة بقول الشاعر:

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٨-١٤٩

[٢] نفسه ١٥٦

[٣] نفسه ١٥٢

[٤] نفسه ١٥٨-١٥٩

[٥] انظر خلاصة هذه المذاهب في كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص٢٥-٢٩

كلُّ امرئ راجع يوماً لشيمته وإنْ تخلّق أخلاقاً إلى حينِ[١]

وقول آخَر:

ارجع إلى خِيمك المعروف دَيْدَنُه إنّ التخلُّق يأتي دُونه الخُلُقُ[٢]

مع أنّه قال في موضع سابق من هذه الليلة: " وأمّا الذكْر والنسيان فليسا بخُلُقينِ محضين، ومنشؤهما بالمزاج"[٣]، ففصل بين الأخلاق والمزاج بخلاف ما يُفهم من كلامه السابق ومن قوله في موضع قريب: " وأمّا الدّماثة والكزازة فخلُقان محضان تابعان للمِزاج"[٤]. فلعلّه قصد أنّ الأخلاق بنوعيها: المحض وغير المحض ناشئة عن المزاج، فيزول التناقض عن الكلام. ولكنْ يبقى تناقضٌ آخر، فإنّه في أول حديثه في هذا الموضوع جعل المزيّة التي فضل بها الإنسان سائر الحيوان أنّه جمع "لنفسه وفي نفسه"[٥] كلّ خِصال الحيوان وأخلاقه التي فُطر عليها، وأنّ "هذه المزيّة التي له مستفادة بالعقل"[٦]، ثمّ انتهى إلى أن أناط الخُلق "بالضريبة، والطبيعة، والنحيتة، والغريزة، والنحيزة، والسجيّة، والشيمة"[٧].

وفيما وراء المزاج فإنّ للأخلاق – كما يقرّر التوحيديّ – ثلاثة مصادر بحسب عدد الأنفس الداخلة في تكوين الإنسان، وهي: النفس الناطقة، والنفس الغضبيّة، والنفس الشهويّة[٨].

فأمّا النفس الناطقة فمن أخلاقها – إذا صفت – البحث عن الإنسان والعالم والإله، ذلك أنّ الإنسان إذا أفلح في معرفة نفسه فقد عرف العالم، لأنّ الإنسان عالم صغير، والعالَ

---

[١] البيت في حماسة البحتري ٣٥٨، وفي العقد الفريد ج٣١٩/٢

[٢] كذا رواه الجاحظ في الحيوان ١٢٨/٣، ونسبه إلى العَرْجيّ، ولكنه في البيان والتبيين نسبه إلى سالم بن وابصة، ورواه على هذا النحو:

اعمدْ إلى القصد فيما أنت راكبُه إنّ التخلّق يأتي دونه الخُلُقُ

ونسبه البحتري في حماسته ٣٥٨ إلى ذي الإصبع العدوانيّ، وروايته:

اعْمَدْ إلى الحق فيما كنت فاعلَه إنّ التخلّق يأتي دونه الخُلقُ

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١٥٤/١

[٤] نفسه ١٥٤

[٥] نفسه ١٤٤

[٦] نفسه.

[٧] نفسه ١٥٩

[٨] نفسه ١٤٧

إنسان كبير، ومعرفةُ العالمينِ تُفضي بالضرورة إلى معرفة الإله الذي بجوده وقدرته وحكمته تثبت أمور العالمينِ وتترتّب وتدوم[١].

وبهذا البحث المنوط بالنفس الناطقة يتبيّن ما تشتمل عليه النفسان: الغضبيّة والشهويّة من أخلاق، وهي – على أيّة حال – أكثر من أخلاق النفس الناطقة، لأنّ النفس الناطقة أدخل في الوحدة، في حين أنّ النفسين الأخريين أدخل في التركيب. ووظيفة النفس الناطقة هي سياسة النفسين: الغضبيّة والشهويّة، وحذف زوائدهما، وإتمام نواقصهما، لتقوما على "الصراط المستقيم، فيعود السّفَة حِلماً أو تحالماً، والحسدُ غِبطة أو تغابطاً، والغضب كظماً أو تكاظماً، والغَيّ رشداً أو تراشداً، والطيش أناة أو تآنياً"[٢]. وهذا الترويض للنفسين: الشهويّة والغضبيّة يكون "تارة بالعِظة واللطف، وتارة بالزجر والعنف، وتارة بالأَنَفة وكِبر النفس، وتارة بإشعار الحذر، وتارة بعلوّ الهمّة"[٣]. ومن ثمرة هذا الترويض حدوث تعديل في مشاعر الإنسان وقناعاته تجاه الأخلاق وطرائق التصرّف المختلفة، "فيصير العفو عند القادر ألذّ من الانتقام، والعفاف عند الهائج ألذّ من قضاء الوطر، والقناعة عند المحتاج أشرف من الإسعاف، والصداقة عند الموتور آثر من العداوة، والمداراة عند المحفَظ أطيب من المماراة"[٤].

ومتابعةً لما انتهى إليه الحكماء في بحثهم عن الإنسان في ذاته وما يتّصل به من شؤون، ينصّ التوحيديّ على أنّ أحوال الإنسان دائرة على سلسلة طويلة تكاد تكون غير منتهية من المتضادّات وأشباه المتضادّات، " كالحياة والموت، والنوم واليقظة، والحسَن والقبيح، والصواب والخطأ، والخير والشّر، والرجاء والخوف، والعدل والجور، والشجاعة والجُبن، والسخاء والبخل، والحِلم والسّفه، والطَّيْش والوَقار، والعلم والجهل، والمعرفة والنكرة، والعقل والحُمق، والصحّة والمرض، والاعتدال والانحراف، والعفّة والفجور، والتنبّه والغفلة، والذكر والنسيان، والذكاء والبلادة، والغِبطة والحسادة، والدماثة والكزازة، والحقّ والباطل، والغيّ والرشد، والبيان والحَصَر، والثقة والارتياب، والطمأنينة والتهمة، والحركة والسكون، والشكّ واليقين،

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٧

[٢] نفسه ١٤٨

[٣] نفسه.

[٤] نفسه.

والخلاعة والوَقار، والتوقّي والتهوّر، والإلف والمَلل، والصدق والكذِب، والإخلاص والنفاق، والإحسان والإساءة، والنصْح والغِشّ، والمدح والذمّ، وعلى هذا الجرّ والسحب"[١].

والواجبُ على الإنسان العاقل، الحريص على جلب ما ينفعه، ونفي ما يضرّه، أن يُحسن التعامل مع هذه الثنائيّات، بمعرفتها وتمييزها، وانتحال محمودها، واجتناب مذمومها. والمقصود بتمييزها تبيُّن ما كان منها داخلاً في باب الأخلاق وما كان خارجاً عنه، فممّا هو داخل منها في باب الأخلاق: الشجاعة والجُبن وطرفاهما أي التهوّر والتوقّي، والسخاء والبخل، والحِلْم والسّفَه، والطيش والوقار، والعِفّة والفجور، والذكاء والبلادة، والغِبطة والحسد، والدماثة والكزازة، والثقة والارتياب، والإلف والملل، والنصح والغشّ، والطمع واليأس، والحبّ والبغض، واللهَج والسلوّ. وممّا هو خارج عن باب الأخلاق: الحياة والموت، والنوم واليقظة، والصواب والخطأ، والخير والشرّ، والرجاء والخوف، والجهل والعلم، والمعرفة والنكرة، والعقل والحمق، والصحّة والمرض، والحقّ والباطل، والغيّ والرشد، والبيان والحصَر، والحركة والسكون.

فإذا صحّ للمرء التمييز بين ما هو داخل في باب الخُلق وما هو خارج منه، بقي عليه أن يعرف ما يُصلحه في كلّ طرف من تلك الثنائيات "بتقليله، أو إطفاء جمرته، أو اجتناء ثمرته"[٢].

على أنّ من تلك الثنائيات ما هو غير خالص في نسبته إلى الأخلاق، بل هو مشوب بغيرها، وهذه متفاوتة في مدى اقترابها من الأخلاق أو ابتعادها عنها، " كالرجاء والخوف، فهما عرَضان للقلب بأسبابٍ بادية وخافية، ولا يدخلان في باب الخُلق من كلّ وجه. ولا يخرجان أيضاً بكلّ وجه"[٣]، و"العدلِ والجور، فقد يكونان خلُقين بالفِطرة، ويكونان فعلينِ بالفِكرة، وجانباهما بالفعل ألصق، وإلى الاكتساب أقرب"[٤]، و "الاعتدالِ والانحراف، فهما يدخلان في الخُلق بوجه، ويخلُصان منه بوجه"[٥].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٤٩

[٢] نفسه ١٥٠

[٣] نفسه ١٥١

[٤] نفسه.

[٥] نفسه ١٥٣

ومع أنّ اجتلاب المدح أو الذمّ من خصائص الأخلاق – عند التوحيديّ[١] – ، فإنّ منها في ذلك ما هو نسبيّ، بمعنى أنّه لا يُحكم عليه بالمدح أو الذمّ على إطلاق، وإنّما بحسب الحال والمقام، " ومثالُ ذلك الكِبْر، فإنّه مَعيبٌ بالنظر الأوّل، لكنّه حسَنٌ في موضعه بالعِلّة الداعية إليه، والحال الموجبة له"[٢]، ومثاله – أيضاً – الصدق والكذب، فإنّ " الصدق ممدوح، والكذب مذموم، هذا في النظر الأوّل، وقد يعرض ما يوجب المصير إلى الكذب ليُنجى به، فهما إذن بعد الحقيقة الأولى وقفٌ على الإضافة"[٣].

ومن تلك الثنائيات – كما يقرّر التوحيديّ – ما إذا بلغ الإنسان غاية أحد طرفيها ارتقى إلى منـــزلة أو حالة وجوديّة سامية، كالقدرة على الاتصال بالوحي أو النفس العالِمة، وإذا بلغ غاية الطرف الآخر انحطّ إلى منـــزلة أو حالة وجوديّة دنيّة أو سافلة، كالبهيميّة، كما هو الأمر في التنبّه والغفلة[٤]، والذكر والنسيان[٥].

مبحث الأخلاق بين التوحيديّ والجاحظ:

كان الجاحظ قبل حوالي قرن من الزمان وضع رسالة في الأخلاق لمحمّد بن أحمد بن أبي دؤاد على الأرجح، وكان هذا الأخير قاضي بغداد والأعمال للمتوكّل ما بين سنتي ٢٣٣هـــ و ٢٣٧ هـــ، أرى أنّ ثمّة فائدة في إجراء موازنة بينها وبين حديث التوحيديّ في هذه الليلة من بعض الوجوه، للوقوف على شكل المنحنى الذي سارت عليه الفلسفة في تسرّبها إلى الأدب العربيّ، والثقافة العربيّة عموماً، والمكانة التي احتلّتها عند أديبين يمثّل كلاهما ذروة النـــثر الأدبيّ في زمانه، بالقياس إلى غيرها من العناصر الداخلة في تكوين هذه الثقافة، ولا سيّما العنصر المُسمّى بالعلوم الأصيلة، كعلوم اللغة والدين. وسوف تدور هذه الموازنة على محاور ثلاثة، الأوّل: متعلّق بالمصطلحات المركزيّة عند كلا الأديبين، والثاني: خاصّ بالمبادئ والمقولات

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٥٦،١٥١

[٢] نفسه ١٥٠

[٣] نفسه ١٥٧

[٤] نفسه ١٥٣

[٥] نفسه ١٥٤

الأساسيّة التي تقوم عليها النظريّة الخُلقيّة – إن جاز التعبير – عند كليهما، والثالث: أنواع الأدلّة التي يستند إليها كلاهما في إثبات آرائه وتوثيقها.

أوّلاً: المصطلحات المركزيّة عند الجاحظ والتوحيديّ في موضوعات الأخلاق:

إذا كان من السهل على الباحث استقصاء المصطلحات المركزيّة أو الأكثر دوراناً في حديث هذين الأديبين في موضوع الأخلاق، فإنه ليس من السهل عليه أن يظفر لتلك المصطلحات بتعريفات جامعة دقيقة مؤدّية لمرادهما منها، ولاسيّما أنهما لم يعتادا وضع مثل تلك التعريفات لمصطلحاتهما، فيكون على الباحث أن يحاول في ذلك استناداً إلى القرائن والسياقات التي وردت فيها تلك المصطلحات، على أنّه يظلّ في ذلك عُرضةً للغلَط والقصور.

ونبدأ مع الجاحظ فنقول:

يستعمل الجاحظ مصطلحات: الفِطرة، والطبع، والجِبلّة بمعانٍ إنْ لم تكن متماثلة فهي متقاربة، كما يُفهم من قوله في بيان الغرض من كتابه: " وأنا واصف لك فيه الطبائع التي رُكّب عليها الخلْق، وفُطرت عليها البرايا كلّهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها مضطرّون، وفي المعرفة بما يتولّد عنها متّفقون"[١]، ومن قوله –أيضاً– في تقرير ما طبع الله عليه الناس من " حبّ اجترار المنافع ودفْع المضارّ، وبغضِ ما كان بخلاف ذلك"[٢]: "هذا فيهم طبْع مركّب، وجِبلَّة مفطورة، لا خلاف بين الخلْق فيه، موجود في الإنس والحيوان، لم يدّع غيرَه مدّعٍ من الأوّلين والآخِرين"[٣]. فيظهر من هذينِ النصّين أنّ مدلول هذه المصطلحات عند الجاحظ هو: كلّ ما يشترك فيه الخلْق بإنسهم وحيوانهم من استعدادات ونوازع طبيعيّة تلقائيّة. وكذلك الغريزة والشيمة، كما في العبارة التي يجمع فيها أكثر هذه المصطلحات وهو يؤكّد أنّ خِلال الإنسان على كثرتها ترجع في النهاية إلى حبّ المنافع وبُغض المضارّ، وهي قوله: " فهذه الخِلال – التي

---

[١] رسالة المعاش والمعاد، في رسائل الجاحظ، تحقيق محمد عبد السلام هارون، ج١/٩٧

[٢] نفسه ١٠٢

[٣] نفسه.

تجمعها خَلّتان – غرائزُ في الفِطر، وكوامن في الطبْع، وجِبلّة ثابتة، وشِيمة مخلوقة"[١]، وإنّما يقع التفاوت بين الناس في هذه الطبائع في الكثرة والقلّة، وعلْمُ ذلك ممّا انفرد به خالقهم[٢].

والطبْع عند الجاحظ طبعان: طبعٌ أوّلُ، وهو الذي فرغنا من وصفه آنفاً، وطبعٌ ثانٍ، ينشأ بالاكتساب والعادة[٣]، وهو المسوّغ أصلاً للبحث الخُلقيّ، فلولا وجود مثل هذا الطبع لبطل الوعظ الخُلقيّ من أساسه، ولتحوّل علم الأخلاق إلى وصف صِرف. وللعادة عند الجاحظ دور أساسيّ في تعديل الأخلاق وسياسة الطبائع، يبدو في قوله: "واعلمْ أنّ أكثر الأمور إنّما هو على العادة وما تضرى عليه النفوس، ولذلك قالت الحكماء: العادة أملك بالأدب، فرُضْ نفسك على كلّ أمرٍ محمود العاقبة، وضرّها بكلّ ما لا يُذَمّ من الأخلاق يصرْ طباعاً، ويُنسَب إليك منه أكثرُ ممّا أنت عليه"[٤].

وكما أنّ الطبْع عند الجاحظ طبعان، أحدهما أوّليّ فطْريّ، والآخر مجتلَب بالعادة والرياضة، فإنّ العقل عنده أيضاً عقلان: أحدهما غريزيّ، والآخر مكتسَب، فأمّا الغريزيّ فهو آلة فطريّة واستعداد طبيعيّ يولدان مع الإنسان، وأمّا المكتسَب فهو المادّة التي تغذّي العقل الغريزيّ وتشحذه. وباللجوء إلى مصطلحات الفلاسفة التي لا يبدو الجاحظ ميّالاً إلى استعمالها يمكن القول إنّ الأوّل عقل بالقوّة أو عقل كامن في حين أنّ الثاني عقل بالفعل أو عقل ظاهر، وسبيلُ الإنسان إلى تحصيل هذا العقل المكتسَب أو المادّة المستفادة إنما هي باجتناء ثمرات عقول الحكماء والعلماء، وذلك بتصفّح كتبهم، وحفظ أقوالهم، ومعرفة أخبارهم،كما يُفهم من قوله: " وقد أجمعت الحكماء أنّ العقل المطبوع والكرم الغريزيّ لا يبلغان غاية الكمال إلاّ بمعاونة العقل المكتسَب، ومثّلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن وذلك أنّ العقل الغريزيّ آلة، والمكتسَب مادّة. وإنّما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك"[٥]، على أنّه لا بدّ من التنبّه إلى أنّ مقصود الجاحظ من كلمة "الأدب" في هذا السياق مخالف لما قد يخطر في البال لأوّل وهلة، فهو إنّما يقصد بالأدب معنى قريباً جدّاً إنْ لم يكن مماثلاً للمعنى الذي نقصده بكلمة "الأخلاق".

---

[١] رسائل الجاحظ ج١/ ١٠٣

[٢] نفسه.

[٣] نفسه ٩٧

[٤] نفسه ١١٢

[٥] نفسه ٩٦

وممّا يجدر بيانه هنا أنّ الجاحظ قليلاً ما يستعمل مصطلح "الأخلاق" للدلالة على هذا العلم، ولكنّه يستعمل عِوَضاً منه مصطلح "الأدب" بصيغة المفرد، أو "الآداب" بصيغة الجمع، كما في قوله في أوّل رسالة "المعاش والمعاد" مخاطباً مَنْ يهديها إليه: " فرأيت أن أجمع لك كتاباً من الأدب جامعاً لعلم كثير من المعاد والمعاش"[١]، وفي قوله مسوّغاً بحثه في موضوعٍ طرقه قبله كثيرٌ من الحكماء والعلماء : " ورأيت كثيراً من واضعي الآداب قبلي قد عهدوا إلى الغابرين بعدهم في الآداب عهوداً قاربوا فيها الحقّ وأحسنوا فيها الدلالة، إلاّ أني رأيت أكثر ما رسموا من ذلك فروعاً لم يبيّنوا عِلَلها، وصفاتٍ حسنةً لم يكشفوا أسبابها، وأموراً محمودة لم يدلّوا على أصولها"[٢]، وكذلك في قوله – وهو يرسم منهجه في رسالته – : " واعلمْ أنّ الآداب إنّما هي آلات تصلح أن تُستعمَل في الدين، وتُستعمَل في الدنيا، وإنّما وُضعت الآداب على أصول الطبائع"[٣]، فهذه العبارة الأخيرة واضحٌ منها أنّ الجاحظ إنّما يستعمل كلمة "الآداب" في هذا الحديث بمعنى "الأخلاق".

وعلى هذا فإنّ العقل المكتسَب والأخلاق والأدب والطبع الثاني كلّها عند الجاحظ بمعنى واحد، يلتقي بالمعنى اللغويّ لكلمة "عقل"، كما صرّح في قوله من رسالة "كتمان السرّ وحفظ اللسان" : " وإنّما سُمّي العقل عقلاً وحِجْراً – قال تعالى : }هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْر{ –لأنّه يزُمّ اللسان ويخطِمه، ويشكُله ويربُثه، ويقيّد الفضْل ويعقِله عن أن يمضي فرُطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرّة، كما يُعقَل البعير، ويُحجَر على اليتيم"[٤]، وكذلك في قوله وهو يشرح منهجه في رسالة "المعاش والمعاد" : " غير راض لك بالأصول حتّى أتقصّى لك ما بلغه علمي من الفروع. ثمّ لا أرسم لك من ذلك إلاّ الأمر المعقول في كلّ طبيعة، والموجود في فطر البرايا كلّها"[٥]، فإذا كانت العبارة الثانية من هذا النصّ تشرح العبارة الأولى، فإنّ كلمة المعقول تعني :الموجود أو المركوز أو المربوط، وهذا هو المعنى اللغويّ للكلمة، الذي يصعب بغيره فهم العبارة الأولى.

---

[١] رسائل الجاحظ ج١/ ٩٥

[٢] نفسه ٩٦

[٣] نفسه ٩٩

[٤] رسالة " كتمان السرّ وحفظ اللسان" ، في رسائل الجاحظ، ج١/١٤١

[٥] المعاش والمعاد، رسائل الجاحظ ، ج١/٩٨

ويمكن أن يُضاف إلى هذه المصطلحات، ويشترك معها في أداء معناها، مصطلح "الرأي"، ويظهر ذلك بوضوح من المقارنة بين قوله يمدح محمّد بن أبي دؤاد في مطلع رسالة "المعاش والمعاد" : "حكّمتَ وكيل الله عندك – وهو عقلك – على هواك، وألقيتَ إليه أزمّة أمرك، فسلك بك طريق السلامة"[١]، وقوله في رسالة "كتمان السرّ وحفظ اللسان" : " فإنّ الدولة لم تزل للهوى على الرأي طول الدهر"[٢]. وثنائيّة (العقل أو الرأي/الهوى) من الثنائيّات الضدّيّة المركزيّة في فكر الجاحظ الخُلقيّ[٣]، وإذا كان العقل يتمثّل في الطبع الثاني المكتسَب بالتعوّد على الأخلاق أو الآداب المأخوذة عن الحكماء والعلماء، فإنّ الهوى يتمثّل في اتّباع الطبْع الأوّل، والاستجابة لدواعيه من غير ضابط أو وازع من العقل. وهذا الطبع الأوّل قائمٌ – في نظر الجاحظ – على قاعدة أساسيّة تكاد تكون هي المدار الأهمّ في "نظريّته" الخلقيّة، ألا وهي :

" حبّ اجترار المنافع ودفع المضارّ، وبغضُ ما كان بخلاف ذلك"[٤]. والمضيُّ مع هذه القاعدة مضيّاً مطلقاً، والاستسلام لإغرائها هو الهوى بعينه، في حين أنّ ضبطها بالأوامر والنواهي التي بيّنها العلماء والحكماء فيما وضعوه من كتب وتركوه من وصايا في الآداب والأخلاق هو العقل بعينه، كما يُفهم من قول الجاحظ في رسالة المعاش والمعاد، وهو يشرح سياسة الله – عزّ وجلّ – لخلْقه مع ما ركّبه فيهم من هذا الطبع – أي حبّ اجترار المنافع ودفع المضارّ، وبغض ما كان بخلاف ذلـــك – : " فلو تركهم وأصلَ الطبيعة، مع ما مكّن لهم من الأرزاق المشتهاة في طبائعهم، صاروا إلى طاعة الهوى، وذهب التعاطف والتبارّ... فعلم الله أنّهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلاّ بالتأديب، وأنّ التأديب ليس إلاّ بالأمر والنهي، وأنّ الأمر والنهي غير ناجعينِ فيهم إلاّ بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم"[٥].

ومن هذا الفحص السريع عن مصطلح الجاحظ الخُلقيّ ودلالاته يتبّين أنّ الرجل كان ينأى بحديثه في هذا الموضوع عن المصطلحات الفنّيّة المتخصّصة التي دأب الفلاسفة على استعمالها في مباحثهم، وأنه استعاض عنها بألفاظ أصيلة في التراث العربيّ، لا يبدو عليها أثر

---

[١] رسائل الجاحظ ج١/ ٩٢

[٢] كتمان السرّ وحفظ اللسان، رسائل الجاحظ، ج١/١٤١

[٣] انظر أمثلة على ذلك في المصدر نفسه ١٤٢ في موضعين، وكذلك ص ١٤٥

[٤] المعاش والمعاد، رسائل الجاحظ، ج١/١٠٢

[٥] نفسه ١٠٣-١٠٤

الترجمة من أيّة لغة أخرى، بالإضافة إلى أنّه لم يبتعد بها كثيراً عن معانيها المعجميّة الوضعيّة، ممّا أكسب حديثه في الأخلاق كثيراً من السهولة والأصالة، وبثّ فيه روح الأدب، وجنّبه جفاء الفلسفة وجفافها.

وبهذا يكون الجاحظ قد نجح في تحقيق هدفين كانا في الحقيقة موجّهين رئيسيّين ودائمين لمنحاه في التفكير والتأليف، سواء في هذا الموضوع وفي غيره من الموضوعات التي خاض فيها، أوّلهما: أن يُدخل موضوع الأخلاق في حيّز الأدب، بأن يجعله مستوفياً خصائص النثر الأدبيّ في عصره كافّة، وأهمّها: أن يكون صالحاً لمخاطبة جمهور المتعلّمين أو المتأدّبين آنذاك. وثانيهما: أن ينفي دعوى أنّ هذا الموضوع حِكْر على الفلسفة اليونانيّة أو الحكمة الفارسيّة، وأنّه لا يمكن الخوض فيه إلاّ على طريقة فلاسفة يونان وحكماء فارس، وأن يثبت أنّ العرب بإمكانهم أن يؤلّفوا في الأخلاق بالاستناد إلى تراثهم، ودون الاستعانة بفلسفة يونان وحكمة فارس. وبذلك يكون لكلام الجاحظ في الأخلاق صفة الإبداع الأصيل في الثقافة العربيّة.

فإذا تركنا الجاحظ، والتفتنا إلى التوحيديّ، وجدناه يكثر استعمال مصطلح "الخُلق" بالإفراد، و "الأخلاق" بالجمع، وهو يستعمل هذا المصطلح في حديثه عن الحيوان والإنسان على سواء، كما في قوله: "إنّ أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنسان"[١]، وقوله: "وأمّا التوقّي والتهوّر، فهما خلُقان في جميع الحيوان، ويغلبان على نوع الإنسان"[٢]، وبذلك يكون مفهوم "الأخلاق" عنده موافقاً لمفهوم "الطبْع" أو "الغريزة" أو ما يسمّيه أحياناً كثيرة "الإلهام"[٣]. ومن هنا كانت الأخلاق عند التوحيديّ جبريّة، لا سبيل إلى تغيّرها، لأنّها من الخَلْق، والخلْق لا يمكن تغييره[٤]، وهي تابعة على وجه التعيين لحالة "مزاج القلب"[٥] من الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. وأمّا ما يمكن تغييره ويجوز فيه الاكتساب، ويُوضع لذلك في مقابل هذه المصطلحات فهو "الفعل" أو "التصرّف في الصنائع"[٦]. والذي يوجّه هذا الفعل ويتحكّم فيه هو " الفكر" أو "الفكرة"، والفكرة عنده واسطةٌ بين العقل والطبيعة، تستملي من

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٣

[٢] نفسه ١٥٦

[٣] نفسه ١٤٥-١٤٦

[٤] نفسه ١٤٨-١٤٩

[٥] نفسه ١٥٨، وقبلها ص ١٥٢

[٦] نفسه ١٥٢،١٥١،١٤٥ وقد سبق الحديث عن الجبر في الأخلاق، والاختيار في الأفعال، عند التوحيديّ .

أحدهما وتؤدّي إلى الآخر، "فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رويّة الفكر من صحّة الطباع"[١]. أمّا "العقل" ودوره في موضوع الأخلاق، فيتحدّد بأنّه "ينبوع العلم"[٢]، وبه تهيّأ للإنسان أن يجمع "لنفسه وفي نفسه" جميع خصال الحيوان[٣]. والحقّ أنّه ليس لمصطلح "العقل" دوَرانٌ كثير في حديث التوحيديّ عن الأخلاق، وكأنّ مصطلح "النفس الناطقة" حلّ محلّه، ذلك أنّ من أخلاق النفس الناطقة إذا صفت – كما يقرّر التوحيديّ – البحث عن الإنسان والعالم والإله[٤]، ومن وظيفتها سياسة النفسين : "الغضبيّة" و "الشهويّة" بإتمام نواقصهما وحذف زوائدهما [٥]، وهذه هي تماماً وظيفة "العقل المكتسب" عند الجاحظ كما بيّنا فيما سلف.

ومن هذه الإلمامة بالمصطلحات الخُلُقيّة عند التوحيديّ يبدو جليّاً طولُ الشّوط الذي قطعته الفلسفة اليونانيّة في تأثيرها في الأدب العربيّ لهذا العصر بالقياس إلى ما رأيناه عند الجاحظ، إلى درجة أنّنا يمكن أن نقول في غير تردّد: إنّ مصطلح التوحيديّ في هذا الموضوع بأسره مصطلح مجتلَب من الفلسفة اليونانيّة، غريبٌ عن التراث العربيّ. ولكنّ وجود هذا المبحث في ثنايا كتاب في الأدب وُضع لغرض "الإمتاع والمؤانسة" ربّما يدلّ على أنّ هذا المصطلح لم يعد يجوز وصفه بالغرابة، وأنّه أصبح مألوفاً ومستساغاً عند عامّة قرّاء الأدب في عصر التوحيديّ.

هذا فيما يتعلّق بالمصطلح الخُلقيّ عند التوحيديّ ونظيره عند الجاحظ، ومدى قربه أو بعده من الفلسفة اليونانيّة عند كليهما. أمّا فيما يخصّ الأساس الذي بنى عليه كلاهما "نظريّته"[٦] الخُلُقيّة، فالحق أنّهما أساسان متباينان غاية التباين؛ أمّا الجاحظ فقد بنى نظريّته على أساس دينيّ محض، قوامه فهم سنن الله تعالى في سياسة خلْقه وتدبير شؤونهم، ثمّ القياس على تلك السنن في تكوين مبادئ وأحكام خلُقيّة تصلح في تنظيم معاملات الناس فيما بينهم. ومن هنا كان القياس — بمعنى حمل شيء على آخر في الحكْم لاتّفاق العلّة بينهما، وليس بمعنى القياس المنطقيّ المؤلّف

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٥

[٢] نفسه ١٤٤

[٣] نفسه.

[٤] نفسه ١٤٧

[٥] نفسه ١٤٧-١٤٨

[٦] لم يكن للجاحظ ولا للتوحيديّ نظريّةٌ خلُقيّة متكاملة، وإنّما هي مجرّد نظَرات متفرّقة، ولذلك فإنّ استعمالي هذا المصطلح في حقّهما يتضمّن كثيراً من التجوّز.

من مقدمتين ونتيجة — هو أداتَه الأساسيّة في بناء نظريّته، وقد اعتمد هذه الأداة حتّى قبل الشروع في موضوع رسالته، وهو يبيّن السبب الذي حداه إلى إنشائها وإهدائها إلى مَنْ أهداها إليه، يقول : "وكان من تمام شكري لربّي وليّ كلّ نعمة، والمبتدئ بكلّ إحسان، الشكرُ لك، والقيام بمكافأتك بما أمكن من قول وفعل، لأنّ الله -تبارك وتعالى- نظَم الشكر له بالشكر لذي النعمة من خلْقه، وأبى أن يقبلهما إلاّ معاً، لأنّ أحدهما دليل على الآخر، وموصول به. فمَنْ ضيّع شكْر ذي نعمة من الخلْق فأمرَ الله ضيّع، وبشاهده استخفّ"[١].

وحجّته في صحّة اعتماد هذا النوع من القياس أداةً لبناء نظريّة خلُقيّة محكمة " أنّ الآداب[٢] إنّما هي آلات تصلح أن تُستعمل في الدين وتُستعمل في الدنيا، وإنّما وُضعت الآداب على أصول الطبائع. وإنّما أصول أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكلّ أمر لم يصحّ في معاملات الدنيا لم يصحّ في الدين. وإنّما الفرق بين الدين والدنيا اختلاف الدارين من الدنيا والآخرة فقط، والحكمُ ها هنا الحكم هناك، ولولا ذلك ما قامت مملكة، ولا ثبتت دولة، ولا استقامت سياسة"[٣].

ومن القواعد الأساسيّة التي أقام عليها الجاحظ نظريّته باستعمال هذا القياس:

أوّلاً: أنّ الحكم على الإنسان بالصلاح والفساد في الدنيا إنّما يكون بالغالب عليه من أعمال، فيكفيه أن يكون أكثر أعماله صالحاً حتّى يوسم بالصلاح وإنْ هفا، قياساً على المعيار الذي يحكم الله به على عباده كما في قوله: { فَمنْ ثقُلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومَنْ خفّت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون}[٤].

ثانياً: أنّ "الرغبة والرهبة أصلا كلّ تدبير، وعليهما مدار كلّ سياسة، عظمتْ أو صغرت"[٥]، قياساً على ما اتّخذه الله – عزّ وجلّ – من ذلك في معاملته مع الناس، إذ "دعاهم

---

[١] المعاش والمعاد، رسائل الجاحظ، ج١/٩٤

[٢] بمعنى الأخلاق، كما سبق بيانه.

[٣] رسائل الجاحظ ج١/ ٩٩

[٤] المؤمنون، الآيتان ١٠٢-١٠٣، وانظر تعقيب الجاحظ في الرسائل ج١/١٠١

[٥] رسائل الجاحظ ج١/١٠٥

بالترغيب إلى جنّته، وجعلها عوضاً عمّا تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته، وخوّفهم بعقابها على ترك أمره"[١]، "فإذا كانوا لم يصلحوا لخالقهم، ولم ينقادوا لأمره إلاّ بما وصفتُ لك من الرغبة والرهبة، فأعجزُ الناس رأياً، وأخطؤهم تدبيراً، وأجهلهم بموارد الأمور ومصادرها، مَنْ أمّل أو ظنّ أو رجا أنّ أحداً من الخَلْق فوقه أو دونه أو من نظرائه يصلح له ضميره، أو يصحّ، بخلاف ما دبّرهم الله عليه فيما بينه وبينهم"[٢].

وثَمّ أساسٌ آخر- لا علاقة له بالقياس - كان له دورٌ مهمّ في نظريّة الجاحظ الخُلُقيّة، وهو اعترافه بإمكان تغيير الأخلاق، وأنّ في قدرة الإنسان اكتساب طبْع ثانٍ مخالف للطبع الأوّل[٣]، وأنّ السبيل إلى ذلك بالعادة والتضرية[٤]، وهذا الاعتراف - في الحقيقة - هو ما يسوّغ البحث الخُلُقيّ من أساسه. على أنّه ينبغي ألاّ يُفهم من هذا أنّ الجاحظ يعدّ تغيير الأخلاق أو تعديلها أو التحوّل عن الطبع الأوّل إلى طبعٍ ثانٍ أمراً سهلاً، بل على العكس من ذلك، فإنّه يراه أمراً في غاية الصعوبة، ولكنّه لا يخرج به إلى الاستحالة وعدم الإمكان، يقول في رسالة "كتمان السرّ" : " لا شيء أصعب من مكابدة الطبائع"[٥]، ويقول في موضع تالٍ من الرسالة نفسها: " وكانت مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهلَ من مجاذبة الطباع"[٦].

أمّا التوحيديّ فقد أقام " نظريّته" الخُلُقيّة على أسس فلسفيّة محضة، استعارها من كتب الفلاسفة اليونان التي نُقلت إلى العربيّة في عصره وقبل عصره، ومن كتب المتفلسفين العرب الذين ينسجون على منوال الفلاسفة اليونان.

وأوّلها: أنّ الإنسان قد اجتمع فيه بفضل عقله سائرُ أخلاق الحيوان[٧] ، وأنّه يتصرّف في صنائعه[١] بالاختيار مع شيء من الإلهام[٢]، في حين يتصرّف الحيوان فيها بالإلهام مع شيء من الاختيار[٣].

---

[١] رسائل الجاحظ ج١/ ١٠٤

[٢] نفسه ١٠٥

[٣] نفسه ٩٧

[٤] نفسه ١١٢

[٥] نفسه ١٤١

[٦] نفسه ١٤٤

[٧] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٣-١٤٤

وثانيها: أنّ أخلاق الإنسان مقسومة على أنفسه الثلاث: الناطقة والغضبيّة والشهوانيّة، وأنّ الناطقة هي المنوط بها ردّ أخلاق النفسين الأخريينِ إلى الصراط المستقيم[٤].

وثالثها: أنّ أحوال الإنسان كلّها قائمة على أزواج من المتضادّات الخُلقيّة، وأنّ واجبه يتمثّل في معرفتها وتمييزها واجتلاب محمودها واجتناب مذمومها[٥].

ورابعها: أنّ الأخلاق راسخة في الطبيعة لا يمكن تغييرها، وإنّما يمكن تكلّف أفعال بخلافها ليس أكثر، وهذه هي غاية الوعظ والحضّ على إصلاح الخُلق[٦].

أمّا الغاية من البحث الخُلقيّ عند التوحيديّ فهي غاية معرفيّة ذهنيّة، يمكن وصفها بأنّها تجربة ذاتيّة وجدانيّة، شبيهة إلى حدّ ما بالتجربة الصوفيّة، ليس لها بواعث عمليّة أو دنيويّة، وإنّما قُصاراها معرفة "الإله، الذي بجوده وُجد ما وُجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتّب ما ترتّب، وبمجموع هذا كلّه دام ما دام"[٧]، ولبلوغ ذلك لا بدّ من المرور بمرحلتينِ تمهيديّتينِ، الأولى: معرفةُ الإنسان نفسَه، التي لا بدّ لأجلها من البحث في أخلاقه، وهذه بدورها تقود إلى المرحلة الثانية: وهي معرفة الإنسان للعالَم الذي هو في الحقيقة إنسان كبير، كما أنّ الإنسان عالم صغير[٨]، وإذا عرف العالمينِ صار مؤهلاً لمعرفة الإله، ويكون بذلك بلغ الغاية الحقيقيّة من البحث الخُلقيّ.

---

[١] أفعاله

[٢] الغريزة

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٤٥

[٤] نفسه ١٤٧-١٤٨

[٥] نفسه ١٤٩-١٥٠

[٦] نفسه ١٤٨-١٤٩

[٧] نفسه ١٤٧

[٨] نفسه .

وهذه الغاية مختلفة عن غاية الجاحظ تماماً، لأنّ غاية الجاحظ من البحث الخُلقيّ غاية وظيفيّة، يشرحها في قوله لمن أهدى إليه رسالته: "فلم أدعْ من تلك المواضع الخفيّة موضعاً إلاّ أقمتُ لك بإزاء كلّ شبهة منه دليلاً، ومع كلّ خفيّ من الحقّ حجّةً ظاهرة تستنبط بها غوامض البرهان، وتستبين بها دقائق الصواب، وتستشفّ بها سرائر القلوب، فتأتي ما تأتي عن بيّنة، وتدع ما تدع عن خبرة، ولا يكون بك وحشة إلى معرفة كثير ممّا يغيب عنك إذا عرفت العِلل والأسباب، حتّى كأنّك مشاهد لضمير كلّ امرئ، لمعرفتك بطبعه وما رُكّب عليه، وعوارض الأمور الداخلة عليه ثَم،.... فإنْ أحسنتَ رعاية ذلك وأقمته على حدوده، ونزّلته منازله، كان عمُرك وإن قصُرتْ أيّامه طويلاً، وفارقت ما لا بدّ لك من فراقه محموداً إن شاء الله"[١]، وقوله بعد ذلك " فاحذر المقدّمات اللاتي يُعقبها المكروه، واحرص على توطيد الأمور التي على أثرها السلامة، وألقحْ في البديّ الأمور التي نِتاجها العافية"[٢].

فواضحٌ من هذين النصّين أنّ غاية الجاحظ من البحث الخُلقيّ غاية عمليّة، تخدم الإنسان في حياته من ناحيتين لا تنفصلان عن بعضهما، إحداهما ذاتيّة، والأخرى غيريّة، وبيانهما:

الأولى: القدرة على التنبّؤ بنتائج أعماله مسبقاً، حتّى يشرع منها فيما تُحمد عاقبته، ويدع ما هو بخلاف ذلك.

الثانية: القدرة على استشفاف سرائر قلوب الناس، وحدْس ضمائر نفوسهم حدساً علميّاً قائماً على معرفة طبائعهم وما رُكّبوا عليه، لمعاملة كلٍّ منهم بما يلائمه ويُصلح أمره.

وهكذا يتبيّن أنّ نظرية الجاحظ الخُلقيّة لا تخلو من بُعدٍ معرفيّ، ولكنّ المعرفة فيها وسيلةٌ لغاية عمليّة، في حين أنّ المعرفة عند التوحيديّ هي الغاية.

وعندي أنّ الجاحظ في رسالته كان أكثر مراعاة لحال المتلقّي من التوحيدي في ليلته، مع اعتبار أنّ العملين موجّهان لرجلينِ من رجال السياسة، ورجلُ السياسة أحوج إلى ما هو عمليّ نافع في رياضة نفسه ومعاملة المتصلين به، منه إلى ما هو نظريّ تجريديّ، إلاّ أن تكون رغبة وزير التوحيديّ موافقة لعنوان الكتاب، أي مجرّد "الإمتاع والمؤانسة".

---

[١] رسائل الجاحظ ج١/٩٨

[٢] نفسه ١٠٩

أمّا الأدلّة التي يستند إليها كلا الأديبين في بناء "نظريّته" فمختلفة أيضاً، بحسب اختلاف الأسس التي ينطلقان منها، فلمّا كانت أسس الجاحظ دينيّة وجب أن تكون أدلّته كذلك دينيّة، ولذلك نجد في رسالته طائفة غير قليلة من الآيات والأحاديث منثورة في أثنائها[١]. وعلى العموم فقد كان للدين بنصوصه ومعانيه حضور بارز في رسالة الجاحظ، يكفي للتدليل عليه أنّه افتتح كلامه – بعد أن فرغ من رسم منهجه في الرسالة – بقوله : " فأوّلُ ما أوصيك به ونفسي تقوى الله، فإنّها جِماع كلّ خير، وسبب كلّ نجاة، ولِقاح كلّ رُشد. وهي أحرزُ حِرز، وأقوى مُعين، وأمنع جُنّة. هي الجامعة محبّةَ قلوب العباد، والمستقبلة بك محبّة قلوب مَنْ لا تجري عليهم نعمك. فاجعلها عُدّتك وسلاحك، واجعلْ أمر الله ونهيه نُصب عينيك. وأحذّرك ونفسي الله والاغترار به، والادّهان في أمره، والاستهانة بعزائمه، والأمن لمكره، فقد رأيتَ آثاره في أهل ولايته وعداوته، كيف جعلهم للماضين عِبرة، وللغابرين مثلاً"[٢]. بالإضافة إلى ما بثّه في رسالته من ألفاظ تنتمي إلى المعجم الدينيّ، مثل: الله، والنبيّ، والجنّة، والنار، والتقوى، والشيطان، والحسنات، والسيئات، إلى درجة أنّه لا تكاد صفحة من صفحاتها تخلو من شيء منها.

في حين يغيب عن كلام التوحيديّ في هذا الموضوع كلّ أثر للدين، بنصوصه ومعانيه وألفاظه. وليست المسألة في الحقيقة مسألة حضور النصّ الدينيّ أو المصطلح الدينيّ عند الجاحظ وغيابه عند التوحيديّ، ولكنّ لها إطاراً أوسع من هذا الإطار، هو إطارها الصحيح الذي ينبغي أن تُوضع فيه، إنّه إطار يتعدّى الدين ليشمل التراث العربيّ بكامله، فإنّ هذا التراث يختفي تماماً من كلام التوحيديّ في الأخلاق، حتّى لا تكاد تلمس له أثراً فيه، باستثناء البيتين اللذين ختم بهما حديثه[٣].

---

[١] انظر رسالة المعاش والمعاد، في رسائل الجاحظ، ج١/٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٠٤ ، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٥.

[٢] نفسه ٩٩–١٠٠

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٥٩

وعلى العموم فإنّ حديث التوحيديّ في موضوع الأخلاق في هذه الليلة يمكن وصفه بالسطحيّة، وقلّة التماسك، واضطراب النظام، فلا يكاد القارئ أو حتّى الدارس يلمح العلاقة بين ما ابتدأ به حديثه من كلام في أخلاق أصناف الحيوان واجتماعها في الإنسان، وبين ما أخذ فيه بعد ذلك من تعداد لأنفس الإنسان الثلاث وانقسام أخلاقه عليها، ثمّ ما انتهى إليه من وصف لأحوال الإنسان المتضادّة، وقد أحسّ هو نفسُه ببعض ذلك واعتذر عنه في عُرض الكلام بقوله: "والكلام في هذه المواضع ربّما جمح فلم يمكن كفّه، فينبغي أن يضح العذر إذا عرض تفاوتٌ في الترتيب، ودخل الخلل من ناحية التقريب"[١]، بالإضافة إلى جفاف الحديث، وازدحامه بالمصطلحات، وافتقاره إلى طراوة الأدب وسلاسته، ولعلّ كثيراً من هذا إنّما يرجع إلى غياب الجهد الشخصيّ للتوحيديّ في هذا الحديث، واقتصاره على النقل، إمّا من الكتب المترجمة عن اليونانيّة بواسطة السريانيّة، مثل: كتب أرسطو وجالينوس وغيرهما، وإمّا من كتب المتفلسفين العرب ولا سيّما المعاصرين له، كابن زُرْعة، ويحيى بن عديّ، ومسكويه...الخ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يرجع ذلك إلى نكول حدّ التوحيديّ في الفلسفة عموماً، فليس هو – في النهاية – فيلسوفاً متخصّصاً، وإنّما يأخذ منها ما قرُب وسهُل، وأمّا الغوص على غامض مسائلها ودقيقه فليس هذا من شأنه. من هنا دخل الضعف والتفكّك على حديثه، على عكس ما نجده عند الجاحظ، فإنّ رسالته متماسكة، شديدة الأسر، مرتبط آخرها بأوّلها، تدور جميعها على محور واحد، لأنّه اعتمد فيها على جهده الذاتيّ، فهو لم يضعها في الأصل لتقرير آراء الحكماء السابقين في موضوع الأخلاق، وإنّما للاستدراك عليهم فيما أهملوه أو غفلوا عنه أو قصّروا فيه، كما بيّن في قوله: "ورأيت كثيراً من واضعي الآداب قبلي قد عهدوا إلى الغابرين بعدهم في الآداب عهوداً قاربوا فيها الحقّ، وأحسنوا فيها الدلالة، إلاّ أنّي رأيت أكثر ما رسموا من ذلك فروعاً لم يبيّنوا عللها، وصفاتٍ حسنةً لم يكشفوا أسبابها، وأموراً محمودة لم يدلّوا على أصولها. فإنْ كان ما فعلوا من ذلك روايات روَوْها عن أسلافهم، ووراثات ورثوها عن أكابرهم، فقد قاموا بأداء الأمانة، ولم يبلغوا فضيلة من استنبط. وإنْ كانوا تركوا الدلالة على عِلَل الأمور التي بمعرفة عللها يُوصل إلى مباشرة اليقين فيها، ويُنتهى إلى غاية الاستبصار منها، فلم يَعْدُوا في ذلك منـــزلة الظنّ بها"[٢]. وقدوته في ذلك دينيّة محض، متمثّلة في أنبياء الله، الذين لا تُلفَى وصاياهم أبداً "إلاّ مبيّنة الأسباب، مكشوفة العلل، مضروبة معها الأمثال"[٣].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٤٦

[٢] رسائل الجاحظ ج١/٩٦-٩٧

[٣] نفسه.

٢- الحيوان:

ورث فلاسفة المسلمين عن اليونان، ولا سيّما أرسطو الذي يعدّونه المعلّم الأوّل في الفلسفة، تقسيمهم الفلسفة إلى جزأين: نظريّ وعمليّ، وتحت هذين الجزأين يندرج سائر العلوم والمعارف اللازمة لإدراك الموجودات كافّة، محسوسها ومعقولها. وورثوا عنهم كذلك ترتيبهم العلوم المؤلِّفة لهذين الجزأين بحسب التسلسل الذي ينبغي على المتعلّم أن يتّبعه في سبيل بلوغه حقيقة التفلسف واستحقاقه اسم الفيلسوف. وأوّل تلك العلوم الأخلاق، ثمّ الحساب والهندسة، ثمّ المنطق، ثمّ الطبيعيّات وما بعدها. فإذا مرّ بهذه المراحل جميعاً إلى آخرها، على الترتيب المذكور آنفاً، كمُلت إنسانيّته، وتمّت ذاته، وبلغ الغاية التي خُلق من أجلها، واطّلع على حقائق الموجودات، واقترب من ربّه غاية القرب، وصار مستعدّاً لقبول فيضه، وحاز بذلك النعيم المُقيم، والسعادة القصوى. يقول مسكويه في كتاب "تهذيب الأخلاق" : "فالكمال الخاصّ بالإنسان كمالان، وذلك أنّ له قوّتين: إحداهما العالمة، والأخرى العاملة، فلذلك يشتاق بإحدى القوّتين إلى المعارف والعلوم، وبالأخرى إلى نَظْم الأمور وترتيبها. وهذان الكمالان هما اللذان نصّ عليهما الفلاسفة، فقالوا: تنقسم [الفلسفة] إلى قسمين: إلى الجزء النظريّ والجزء العمليّ، فإذا كمُل الإنسان بالجزء العمليّ والجزء النظريّ فقد سعد السّعادة التامّة. أمّا كماله الأوّل بإحدى قوّتيـــه – أعني العالمة – وهي التي يشتاق بها إلى العلوم، فهو أن يصير في العلم بحيث يصدُق نظرُه، وتصحّ بصيرته، وتستقيم رويّته، فلا يغلط في اعتقاد، ولا يشكّ في حقيقة، وينتهي في العلم بأمور الموجودات – على الترتيب – إلى العلم الإلهيّ الذي هو آخر مرتبة العلوم، ويثق به، ويسكن إليه، ويطمئنّ قلبه، وتذهب حيرته، وينجلي له المطلوب الأخير، حتّى يتّحد به، وهذا الكمال قد بيّنّا الطريق إليه وأوضحنا سبله في كتب أُخَر. وأمّا الكمال الثاني الذي يكون بالقوّة الأخرى – أعني القوّة العاملة – فهو الذي نقصده في كتابنا هذا، وهو الكمال الخُلقيّ، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصّة بها حتّى لا تتغالب، وحتّى تتسالم هذه

القوى فيه، وتصدر أفعاله كلّها بحسب قوّته المميّزة منتظمةً مرتّبة كما ينبغي، وينتهي إلى التدبير المدنيّ الذي يرتّب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنتظم ذلك الانتظام، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد. فإذن الكمال الأوّل النظريّ منـــزلته منـــزلة الصورة، والكمال الثاني العمليّ منـــزلته منـــزلة المادّة، وليس يتمّ أحدهما إلاّ بالآخر، لأنّ العلم مبدأ، والعمل تمام، والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً ... . فقد صحّ من جميع ما قدّمناه أنّ الإنسان يصير إلى كماله، ويصدر عنه فعلُه الخاصّ به إذا علم الموجودات كلّها ...، فإذا كمُلتَ هذا الكمال فتمّمْه بالفعل المنظوم، ورتّب القوى والملكات التي فيك ترتيباً عمليّاً كما سبق علمك به. فإذا انتهيت إلى هذه الرتب فقد صرتَ عالماً وحدك، واستحقّيت أن تُسمّى عالَماً صغيراً، لأنّ صور الموجودات كلّها قد حصلت في ذاتك فصرت أنت هي بنحوٍ ما، ثمّ نظمتها بأفعالك على نحو استطاعتك فصرتَ فيها خليفة لمولاك خالق الكلّ جلّت عظمته، فلم تخط فيها و لم تخرج عن نظامه الأوّل الحكميّ، فتصير حينئذٍ عالماً تامّاً. والتامّ من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي بقاء سرمديّاً. فلا يفوتك حينئذٍ شيء من النعيم المقيم، لأنّك بهذا الكمال مستعدّ لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً، وقد قرُبتَ منه القرب الذي لا يجوز [معه] أن يحول بينك وبينه حجاب. وهذه هي الرتبة العليا، والسعادة القصوى"[١]. أمّا الفلاسفة الذين أشار إليهم في النصّ فيقصد بهم أرسطوطاليس وتلاميذه، يقول في كتاب "ترتيب السعادات" : " فمن أراد أن تكمل إنسانيّته، وتبلغ إلى الأمر الذي قُصد منه خلق الإنسان، لتتمّ ذاته، ويشارك الحكماء فيما آثروه وقصدوه، فليحصّل هاتين الصناعتين، أعني جزئي الحكمة: النظريّ والعمليّ، لتحصل له حقائق الأمور بالجزء النظريّ، ومحاسن الأفعال بالجزء العمليّ. فأمّا ترتيب هاتين الصناعتين، وكيف السلوك بهما إلى الغايتين المذكورتين فعلى ما عمله الحكيم أرسطوطاليس، فإنّه هو الذي رتّب الحكمة، وصنّفها، وجعل لها نهجاً يُسلك من المبدأ إلى النهاية"[٢]، وقد أعاد مسكويه بيان هذا الترتيب مراراً في كتبه – والتكرارُ على أيّة حال سمةٌ في طريقة مسكويه في التصنيف، لغلبة المنحى أو الغرض التعليمي عليه –، ولكنّه يشرحه مفصّلاً في كتاب "ترتيب السعادات" الذي عرّض به تعريضاً في النصّ الذي أخذناه آنفاً من كتاب "تهذيب الأخلاق" ثمّ يختم ذلك الشرح بقوله: "وقد رأى بعض أصحاب أرسطوطاليس من مدرّسي كتبه أن يبتدئ المتعلّم لها بكتب الأخلاق، لتتهذّب نفسه

---

[١] تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٣-٣٥

[٢] انظر هذا النصّ من كتاب "ترتيب السعادات" لمسكويه، في كتاب "نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ" لمحمد أركون ص٣٩٨، دون توثيق.

وتصفو من كدر الشهوات، ويخفّ عنها أثقال عوارضها، فيتمكّن من قبول الحكمة، ويعترف بعض الاعتراف بترك الانهماك في الشهوات وهجران الملاذّ الجسميّة[١]، ويعلم أنّ أكثرها خساسات ورذائل، فيتنـــزّه عنها. ثمّ ينظر في شيء من التعاليم، ليعرف طريق البرهان، ويتدرّب بها، ويأنس بطرقها، ويترك الإيغال فيها إلى وقت آخر، فإنّ بين يديه غرضاً بعيداً وشوطاً بطيئاً. ثمّ ينظر في المنطق الذي هو آلة في جميع ما يقصد، ثمّ ينظر في الطبيعيّات وما بعدها على الترتيب الذي تقدّم. فإذا وصل الإنسان إلى المرتبة الأخيرة اطّلع على حقائق الموجودات ونزّلها منازلها"[٢]. ويظهر لزوم اتّباع هذا الترتيب، واستكمال جميع مراحله لحيازة اسم الفيلسوف في قول مسكويه أيضاً في كتاب "الفوز الأصغر" : "ولأجل صعوبة هذا المرام[٣] رتّبت له هذه المراتب التي ذكرتها، وهي المسّماة بالعلم الأدنى، والعلم الأوسط، والعلم الأعلى. وقد بدأتُ منها بأقربها إلينا، فعملت له منازل يُبتدأ بأوّلها، ويُنتهى إلى آخرها، من حيث لا تُتخطّى منـــزلة إلى أُختها إلاّ بعد تحصيلها[٤] وبعد الاشتمال عليها، وكذلك عملتُ بما يليها حتّى بلغتُ بها الغاية القصوى[٥]. فأمّا مَنْ لم يبتدئ بالرياضيات فيتدرّب بها، ثمّ بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة، ثمّ بالطبيعيّات، ثمّ بما بعدها على الترتيب إلى أن يصل إلى أقصى الغايات، فليس يستحقّ اسم الفلسفة، بل إنّما يُشتقّ له اسم من المرتبة التي ارتاض بها، ووقف عندها، أعني أنّه يُسّمى مهندساً أو منجّماً أو طبيباً أو منطقيّاً أو نحويّاً أو غيرها من أجزاء الفلسفة، فأمّا من ارتاض بجميعها وبلغ أقصاها فيُسمّى فيلسوفاً"[٦].

وإنّما سقتُ هذا الشرح لهيكل الفلسفة كما ورثها المسلمون عن اليونان[٧] لغرضين اثنين؛ الأوّل يخدم هذا البحث بصفة عامّة، لأنّنا ونحن نحلّل نماذج من نثر القرن الرابع في ضوء علاقتها بالفلسفة، في حاجة إلى أن نكون ملمّين – على الأقلّ – بالخطوط العريضة التي كانت

---

[١] في الأصل "الجنسية"، وما اثبتُّه أشبه بمصطلح القرن الرابع .

[٢] نزعة الأنسنة في الفكر العربي لمحمد أركون ، ص ٤٠٥-٤٠٦ نقلاً عن كتاب "ترتيب السعادات" لمسكويه،دون تعيين للصفحة أو الصفحات التي ضمّت هذا النّص في الأصل ، وانظر نصّاً آخر شبيهاً بهذا في كتاب "تهذيب الأخلاق"، ابتدأ فيه بأدب الشريعة ووظائفها، ص ٤٢

[٣] "الجنّة، والقرب من الله جلّ ثناؤه، ومجاورته مع الملائكة"

[٤] في الأصل : تخليصها

[٥] في الأصل : وكل عمل بما يليه حتى بلغت به

[٦] الفوز الأصغر، ١٦

[٧] انظر في هذا الميراث الباب الثاني من كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لدى بور، بعنوان: الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثّراً بالأفلاطونيّة الجديدة في المشرق، ص١١٤-١٩٥

تتألّف منها صورة الفلسفة آنذاك. وأمّا الغرض الثاني فهو يخدم هذا الموضع من البحث بصفة خاصّة، وخلاصته التدليل على أنّ حديث التوحيديّ في الليلة العاشرة من كتاب "الإمتاع والمؤانسة" إنّما يأتي في إطار عنايته بموضوعات الفلسفة، لأنّ مبحث الحيوان هو أحد مباحث الطبيعيّات التي كانت تُعدّ من علوم الفلسفة المؤلِّفة للجزء النظريّ منها، ومرحلةً من المراحل التي لا بدّ للمتعلّم من المرور بها ليصبح فيلسوفاً حقّاً. على أنّ هذه الدراسة للحيوان ليست لمعرفته في ذاته، وفهم علاقته بالنظام الحيويّ المحيط به على طريقة البيولوجيين المحدَثين، وإنّما باعتباره جزءاً من العالَم الكبير الذي لا بدّ من إدراك موجوداته جميعاً، وحصول صورها في الإنسان، ليصبح بدوره نموذجاً مصغَّراً لذلك العالم، فإذا بلغ هذه الرتبة كملت ذاته، واتّصل بربّه، ونال السعادة الأبديّة. يقول التوحيديّ في عبارة أقلّ إيغالاً في استعمال المصطلح الفلسفيّ المتخصّص من مسكويه: "إذا عَرف الإنسانَ فقد عرف العالَم الصغير، وإذا عرف العالَم فقد عَرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالَمين فقد عرف الإله"[١]. وقد ألّف أرسطو – فيما ألّفه من كتب في شتّى علوم الفلسفة بجزأيها: ا لنظريّ والعمليّ – كتباً في الحيوان، قرأها التوحيديّ، وأفاد منها في الفصل الذي وضعه عن الحيوان في كتابه، وقرأها الجاحظ قبله بحوالي قرن، وأفاد منها أيضاً في كتابه. والسؤال الذي أطرحه هنا، وأرجو أن أوفّق في تقديم إجابة مقنعة له، هو: هل بقي موضوع الحيوان عند التوحيديّ موضوعاً فلسفيّاً كما كان عند أرسطو مثلاً، أو تحوّل إلى موضوع أدبيّ كما عند أستاذه الجاحظ؟ أو هل وقف بين الاثنين؟ وإنْ كان كذلك، فما هي الأسباب التي حالت بين تجربته في هذا الموضوع وبين الانضمام إلى إحدى التجربتين السابقتين، أعني تجربة أرسطو الفلسفيّة، وتجربة الجاحظ الأدبيّة ؟

سأحاول الإجابة عن هذا السؤال في ثلاثة محاور:

الأوّل: من حيث الغاية التي قصدها كلٌّ من أرسطو الفيلسوف، والجاحظ الأديب، والتوحيدي، من الخوض في موضوع الحيوان.

والثاني: من حيث المصادر التي استقى منها كلا الرجلين، أعني الجاحظ والتوحيديّ.

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٧

والثالث: من حيث طريقة تناول كليهما للموضوع.

أمّا من ناحية الغاية من الحديث عن الحيوان فنجد أنّ غرض التوحيديّ هو نفسُه غرض الفلاسفة، بمعنى اتّخاذ هذا العلم خطوةً في طريق معرفتنا بالعالَم الذي لا بدّ من معرفته تمام المعرفة لمعرفة الإله والقرب منه. يقول التوحيديّ في آخر الفصل الذي ضمّنه هذا الحديث من كتاب "الإمتاع والمؤانسة" :" وإنّي قرأتُ هذا الفصل على الوزير – كبت الله كلّ شانئ له – في ليلتين، فتعجّب وقال: ما أوسع رحمة الله، وما أكثر جند الله، وما أغرب صنع الله! قلتُ: نعم، وما أغفل الإنسان عن حقّ الله، الذي له هذا الملك المبسوط، وهذا الفلَك المربوط، وهذه العجائب التي تصعد فوق العقول التامّة بالاعتبار، والاختبار بعد الاختبار. وإنّما بثّ الله تعالى هذا الخلْق في عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخِلَق المتباينة، ليكون للإنسان المشرَّف بالعقل طريقٌ إلى تعرّف خالقها، وبيانٌ لصحّة توحيده له بما يشهد من أعاجيبها، ونَيْلٌ لرضوانه بما يتزوّد من عِبَره التي يجد فيها. وليكون له موقظ منها، وداعٍ حادٍ إلى طاعة من أبداها وأبرزها، وخلطها وأفردها"[١]. فإذا التفتنا إلى الجاحظ وجدنا غرضه من الخوض في هذا الموضوع يلتقي مع غرض التوحيديّ والفلاسفة، يبدو ذلك في ردّه على مَنْ عابَ على صاحب الكلب وصاحب الديك ما تكلّفاه من أمر الموازنة بين هذين الحيوانين، وعدّ ذلك باباً من أبواب الفراغ، وضرْباً من ضروب المزاح، ومَشْغَلة للناس عن المهمّ من مصالحهم، إذ بيّن له أنّ مثل هذه الموازنة تتطلّع إلى غاية سامية هي معرفة الخالق سبحانه، بالوقوف على حكمته في كلّ صغير وكبير ممّا ذرأ في هذا الكون، وحسنِ تدبيره فيما جعل بين مخلوقاته من اختلاف في أشكالها وطبائعها، وأنّها جميعاً محلّ للتأمّل والتدبّر، حتّى جناح البعوضة، فإنّ الحكمة فيه لا تُقاس بمقدار ثمنه ومبلغ حسنه، "ألا ترى أنّ الجبل ليس بأدلّ على الله تعالى من الحصاة، وليس الطاووس المستحسَن بأدلّ على الله تعالى من الخنـــزير المستقبَح. والنار والثلج وإنْ اختلفا من جهة البرودة والسخونة، فإنّهما لم يختلفا من جهة البرهان والدلالة"[٢].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٩٥-١٩٦

[٢] الحيوان للجاحظ، ج١/٢٠٦، وانظر تفاصيل احتجاج الجاحظ لمناظرته بين صاحب الكلب وصاحب الديك الصفحات٢٠٠-٢٢٠

فالغرض عند الثلاثة – أعني التوحيدي والجاحظ والفيلسوف – في النهاية واحد، وهو معرفة الإله حقّ المعرفة. على أنّ ثمّة فرقاً بين المعرفة التي يسعى إليها الجاحظ والمعرفة التي يسعى إليها الفيلسوف، فإنّ معرفة الجاحظ معرفةٌ استدلاليّة، بمعنى أنّه يريد أن يستدلّ بمخلوقات الله على خالقها بما يتّصف به من حِكمة وإبداع وعلم ... الخ. في حين أنّ المعرفة التي يرومها الفيلسوف مختلفة عن هذه، لأنّها معرفة تهدف إلى الارتقاء بذات الإنسان إلى الرتبة التي يصبح عندها مؤهّلاً للاتّصال بالله ونيل السعادة السرمديّة، وهذا لا يتحقّق إلاّ إذا تمثّل الإنسان العالَم بكلّ موجوداته في ذاته. وهكذا فإنّ المعرفة عند الجاحظ لا تخرج عن إطارها الإسلاميّ كما رسمه القرآن، فالغاية من المعرفة والتفكّر والتدبّر والتأمّل والتعقّل هي الاستدلال على وجود الله ووحدانيّته وحكمته. وكذلك التوحيديّ، فإنّه – مع نزوعه إلى الفلسفة وحديثه عن العالَم الصغير والعالَم الكبير[١] – يظلّ مشدوداً إلى النظريّة الإسلاميّة التقليديّة في المعرفة، وهذا ما يعلّل إلحاحه في حديثه عن الحيوان على مواضع الغرابة المثيرة للعجب في طبائع الحيوان وتصرّفاته، أكثر من عنايته بدراسة أعضائه وتركيبها ووظائفهـــا كما يفعل الفيلسوف[٢].يقول في أوّل هذا الحديث مبيّناً غرضه من الخوض فيه: " ثمّ قرأتُ عليه نوادر الحيوان، وغرائب ما كنت سمعته ووجدته، فزاد عجباً، وأنا أرويه في هذا المكان حتى يكون تذكرة وفائدة"[٣]. هذا، على أنّ للجاحـــظ – بالإضافة إلى هدفه المعرفيّ – هدفين آخرين يمكن أن يُلمحا في كتابه؛ الأوّل: التعصّب للعرب على الفرس، وبيان فضلهم عليهم، بالمناظرة بين صاحب الكلب وهو العربيّ البدوي، وصاحب الديك وهو المولى الفارسيّ. والثاني: تأكيد أنّ هذا الموضوع وأمثاله وإنْ درج العلماء على عدّها بعض أجزاء الفلسفة، فإنّ الخوض فيها ليس حِكْراً على اليونان، وإنّما بإمكان غيرهم من الأمم، ولا سيّما العرب، أن يضربوا فيها بسهم موفور، بالاستناد إلى مصادرهم المعرفيّة الأصيلة، وخاصّة الشعر الذي هو ديوانهم، يبدو هذا الهدف جليّاً في قوله: "وقَلَّ معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة، وقرأناه في كتب الأطبّاء والمتكلّمين، إلاّ ونحن قد وجدناه أو قريباً منه في أشعار العرب والأعراب، وفي معرفة أهل لغتنا وملّتنا"[٤]. وهذا الكلام يذكّرنا بكلام السيرافيّ في مناظرته لمتّى التي سنحلّلها في موضع لاحق من هذا البحث إن شاء الله، وهو يردّ على ادّعاء الأخير بأنّ يونان "من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة،

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٤٧

[٢] انظر كتاب أجزاء الحيوان لأرسطو، ترجمة يوحنّا بن البطريق، وتحقيق عبد الرحمن بدوي، والمقالة الرابعة عشرة من كتاب طبائع الحيوان البحريّ والبرّيّ لأرسطو أيضاً، ترجمة ابن البطريق، تحقيق عزة محمد.

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٥٩-١٦٠.

[٤] الحيوان ج٣/٢٦٨

والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه، وعن كلّ ما يتّصل به وينفصل عنه"[١]، فكان من جواب أبي سعيد: "أخطأتَ، وتعصّبت، ومِلْتَ مع الهوى، فإنّ علم العالم مبثوث في العالم بين جميع مَنْ في العالم ...، وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع مَنْ على جَدد الأرض"[٢].

أمّا من حيث مصادر الجاحظ والتوحيديّ في حديثهما عن الحيوان، فلعلّه يحسن بي قبل أن أخوض في هذه المسألة أن أذكّر ببعض الأمور المتّصلة بأشهر مصدر قديم في هذا الموضوع، وهو كتاب الحيوان لأرسطو، والصحيح أنّ لأرسطو ثلاثة كتب في الحيوان تتوزّع على تسع عشرة مقالة، الأوّل منها : "طباع الحيوان" ويتألّف من عشر مقالات، والثاني: " أجزاء الحيوان" ويتألّف من أربع مقالات، والثالث: "ولاد الحيوان" ويتألّف من خمس مقالات، غير أنّ العرب ترجموا هذه الكتب الثلاثة على أنّها كتاب واحد سمّوه "كتاب الحيوان"، وأقدم من ترجمه إلى العربيّة هو أبو زكريّا يوحنّا بن البطريق (ت ٢٠٠هـ)، وكان من جلساء الحسن بن سهل، وبعد حوالي مئتي عام اضطلع أبو عليّ عيسى ابن زُرْعة (ت ٣٩٨ هـ) معاصر التوحيديّ بترجمة مختصرٍ له من عمل نيقولاوس. هذا ما يُفهم من قول ابن النديم في الفهرست :"الكلام على كتاب الحيوان: وهو تسع عشرة مقالة، نقله ابن البطريق، وقد يوجد سريانيّ نقلاً قديماً أجود من العربيّ، وله جوامع قديمة، كذا قرأتُ بخطّ يحيى بن عديّ في فهرست كتبه. ولنيقولاوس اختصار لهذا الكتاب، من خطّ يحيى بن عديّ[٣]. وقد ابتدأ أبوعليّ بن زرعة بنقله إلى العربيّ وتصحيحه"[٤]، ويبدو أنّ ابن زرعة قد تّمم نقله لهذا المختصر بعد فراغ ابن النديم من كتابه الذي ألّفه سنة ٣٧٧ هـ، لأنّ ابن زرعة عاش بعد هذا التاريخ إحدى وعشرين سنة، هذا ما يؤكّده القفطي (ت ٦٢٤ هـ) لدى حديثه عن كتاب الحيوان، حيث يقول بعد إيراد نصّ ابن النديم السابق: "ونقله أبو عليّ بن زرعة إلى العربيّ وصحّحه، وملكت منه نسخة، والحمد لله تعالى"[٥].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١١٢

[٢] نفسه.

[٣] تقدير العبارة: نقلتُ هذا الكلام من خطّ يحيى بن عديّ.

[٤] الفهرست لابن النديم ج١/٥١١

[٥] إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص٣١

ولا يكاد أحدٌ ممّن تحدّث في موضوع الحيوان من فلاسفة المسلمين وأدبائهم يُغفل ذكر هذا الكتاب وصاحبه، فمن الفلاسفة: الفارابي (ت ٣٣٩ هـــ) في رسالته "في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها" [١] ، وابن سينا (ت ٤٢٨ هـــ) في قسم الطبيعيّات من كتاب "الشفاء"[٢]، وابن باجة (ت ٥٣٣ هـــ) في رسائله المنشورة بعنوان "رسائل ابن باجة الإلهيّة"[٣]. ومن الأدباء: الجاحظ (ت ٢٥٥ هـــ) في كتابه "الحيوان"[٤]، وأبو حيّان التوحيديّ في الفصل الذي نحن بصدد دراسته من كتاب "الإمتاع والمؤانسة"[٥].

ولئن كان معوَّل التوحيديّ الأساسيّ على أرسطو في إعداد هذا الفصل من كتاب الإمتاع، فإنّ هذا لا يكفي لإعطاء فصله سمة فلسفيّة حقيقيّة، لأنّ طريقته في معالجة الموضوع اختلفت تماماً عن طريقة الفلاسفة وخاصّة أرسطو، هذا ما سنبيّنه-إن شاء الله- بتفصيل أكثر عند الموازنة بين طريقة التوحيديّ وطريقة الجاحظ في تناول هذا الموضوع بعد فراغنا من الحديث عن مصادر الجاحظ في كتابه.

نقل الجاحظ عن كتاب "الحيوان" لأرسطو في عشرات المواضع[٦]، ومع ذلك فإنّ كتاب أرسطو لا يظهر بصفته مصدراً أساسيّاً من مصادر كتابه الضخم، كما أنّه لا ينقل عنه نقل التلميذ المتابع، أو المعجب المسلّم بصحّة كلّ ما ينقله عن أستاذه، وإنّما نقْل الندّ المحاور، يتبدّى هذا في غير موضعٍ من تلك النقولات، فإنّ للجاحظ عقلاً جدلاً متأبّياً، لا يبهره صاحب رأي مهما كان جلاله، وعلت منـــزلته، وذاع صيته في العلم والمعرفة، ولا سيّما أنّه كان يرى في تراثه العربيّ – وهو المصدر الرئيسيّ الذي يصدر عنه في كتبه كافّة – ما يفي بكلام أرسطو

---

[١] نشرها عبد الرحمن بدويّ في جملة رسائل أُخَر لطائفة من فلاسفة المسلمين في كتاب واحد سمّاه "رسائل فلسفيّة للكنديّ والفارابيّ وابن باجة وابن عديّ، ص ٦٥-١٠٧، وهو ينتصر فيها لآراء أرسطو على آراء جالينوس، معتمداً على كتاب " الحيوان ".

[٢] راجع من كتاب الشفاء لابن سينا، قسم الطبيعيّات – الفنّ الثامن – في طبائع الحيوان، حقّقه عبد الحليم منتصر وزميلاه، وراجعه إبراهيم مدكور، ضمن سلسلة " كتاب الشفاء "، في مركز تحقيق التراث، بمناسبة الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس.

[٣] انظر هذه الرسائل تحقيق ماجد فخري، بدار النهار – بيروت، ص ٧٢، ١١٦، ١٤٩، ١٥٨

[٤] حقّقه عبد السلام هارون، وانظر كتاب نقول الجاحظ من أرسطو، في الحيوان، د. جليل أبو الحب.

[٥] أشار د. عبد الرحمن بدويّ في مقدّمة تحقيقه كتاب " أجزاء الحيوان" لأرسطو إلى دراسة لهذا الفصل قام بها ل.كوبف بعد ترجمته إلى الانجليزيّة في مجلّة "أوزيريس"، أثبت فيها أنّ التوحيديّ استمدّ هذا الفصل من كتاب "الحيوان" لأرسطو، ومن كتاب آخر منحول على أرسطو هو كتاب "نعوت الحيوانات" ، ص ٣١.

[٦] انظر الدراسة التي أشرنا إليها في حاشية سابقة عن نقول الجاحظ عن أرسطو، و مقدّمة عبد السلام هارون لكتاب الحيوان، ص ٢٠-٢٢، ومقدّمة عبد الرحمن بدوي لكتاب أجزاء الحيوان لأرسطو ص٢٩، حيث يقرّر أنّ الجاحظ أخذ عن أرسطو في ٦٢ موضعاً .

وغيره من المصنّفين في هذا الموضوع، استمعْ إليه وهو يقول: "وقَلَّ معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة، وقرأناه في كتب الأطبّاء، إلاّ ونحن قد وجدناه أو قريباً منه في أشعار العرب والأعراب، وفي معرفة أهل لغتنا وملّتنا"[١]، وبصرف النظر عن مدى دقّة هذا الكلام، فإنّه على كلّ حال يصف قناعاته ويصوّر موقفه الذي يصدر عنه في تأليف كتابه، وفي تعامله مع ثقافات الأمم الأخرى عموماً، فلم يكن ينتابه أيّ شعور بالصغار أو الانخزال وهو يحاور رجلاً في حجم أرسطو، بل على العكس كان يشعر بأنّه بتراثه كفء له، إلى الحدّ الذي يستجيز معه دفع رأي أرسطو بشعر الأعراب، يقول في بعض المواضع من كتابه: "هذا قول صاحب المنطق في عقوق العقاب وجفائها بأولادها، فأمّا أشعار العرب فهي تدلّ على خلاف ذلك، قال دريد بن الصِّمَّة:

وكلُّ لَجوجٍ في العِنـــان كأنّهـــا إذا اغتمست في الماء فتخاءُ كاسرُ
لها ناهضٌ في الوكر قد مَهَدَت له كما مَهَدَت للبعل حسناءُ عاقـــرُ [٢]

وإلى الحدّ الذي يمتنع معه من الحديث في بعض أنواع الحيوان إذا لم يكن للعرب فيه شعر يُعتدّ به، وإنْ أكثر فيه أرسطو، يقول: "ولم نجعل لما يسكن الملح والعذوبة والأنهار والأودية والمناقع والمياه الجارية، من السمك وممّا يخالف السمك ممّا يعيش مع السمك – باباً مجرّداً، لأنّي لم أجد في أكثره شعراً يجمع الشاهد، ويُوثَق منه بحسن الوصف، وينشّط بما فيه من غير ذلك للقراءة. ولم يكن الشاهد عليه إلاّ أخبار البحريّين، وهم قوم لا يعدّون القول في باب الفعل[٣]، وكلّما كان الخبر أغرب كانوا به أشدّ عجباً، مع عبارة غثّة، ومخارج سمجة...، وقد أكثر في هذا الباب أرسطاطاليس، ولم أجد في كتابه على ذلك من الشاهد إلاّ دعواه. ولقد قلتُ لرجلٍ من البحريّين: زعم أرسطوطاليس أنّ السمكة لا تبتلعُ الطُّعْم أبداً إلاّ ومعه شيء من ماء، مع سعة المدخل وشره النفس. فكان من جوابه أنْ قال لي: ما علم هذا إلاّ من كان سمكةً مرّةً، أو أخبرته به سمكة، أو حدّثه بذلك الحواريّون أصحاب عيسى، فإنّهم كانوا صيّادين، وكانوا تلامذة المسيح"[٤]. فشِعرُ العرب، وتجربة أهل الاختصاص مقدّمان عنده على كلام أرسطو، على أنّ حديثه عنه لا يخلو عموماً من التقدير والاعتراف بفضله في العلم، إلى درجة أنّه يقف منه أحياناً موقف الذائد، كما في قوله ينـــزّهه عن بعض ما يرجّح أنّه مدّعى عليه به في التلاقح بين

---

[١] الحيوان، ج٣/٢٦٨

[٢] الحيوان ج٧/٣٧-٣٨

[٣] أي لا يحتاطون فيه، ولا يحاسبون أنفسهم عليه، كما في الفعل .

[٤] الحيوان ج٦/١٦-١٧

السباع المختلفة في الجنس والصورة: "وقد سمعنا ما قال صاحب المنطق من قبل، وما نظنّ بمثله أن يخلّد على نفسه في الكتب شهادات لا يحقّقها الامتحان، ولا يعرف صدقَها أشباهه من العلماء، وما عندنا في معرفة ما ادّعى إلاّ هذا القول"[١]. وإنْ كنت لا أدري أخَرج كلام الجاحظ في هذا النصّ مخرج الذود عن أرسطو وتنـــزيهه عمّا لا يُعقل أن يُنسب إلى مثله من العلماء، أم مخرج الإنكار عليه والاستهجان من تسطيره هذا الكلام في كتبه، ولكنّ للجاحظ كلاماً في موضع آخر من كتابه واضحٌ فيه ذبّه عنه، واتهامه المترجمين بسوء تأدية معانيه و إقامتها على حقيقتها، حيث يقول: "فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحريّين، وأحاديث السمّاكين، وإلى ما في كتاب رجل[٢] لعلّه أنْ لو وجد هذا المترجم أن يُقيمه على المِصْطَبة، ويبرأ إلى الناس من كذبه عليه، ومن إفساد معانيه بسوء ترجمته"[٣]. ولشدّة توقّف الجاحظ، وحرصه على التثبّت، يظهر أحياناً بمظهر المتحيّر إزاء بعض أقوال أرسطو، الذي لا يقنع بما يقرأ، ولكنّه لا يستطيع أن ينكر، لأنّه ليس عنده من الأدلّة ما ينفي به ذلك، كما في قوله معقّباً على خبر أرسطو عن صاحب الدارصينيّ، وهو ضربٌ من الطير: "ولستُ أدفع خبر صاحب المنطق عن صاحب الدارصينيّ. وإنْ كنت لا أعرف الوجه في أنّ طائراً ينهض من وكره في الجبال، أو بفارس، أو باليمن، فيؤمّ ويعمد نحو بلاد الدارصينيّ، وهو لم يجاوز موضعه ولا قرُب منه. وليس يخلو هذا الطائر من أن يكون من الأوابد أو من القواطع، وإنْ كان من القواطع فكيف يقطع الصَّحصان الأملس[٤]، وبطون الأودية، وأهضام الجبال، بالتدويم في الأجواء، وبالمضيّ على السَّمت، لطلب ما لم يره، ولم يشمّه، ولم يذقْه. وأخرى: فإنّه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له ومهاداً، إلاّ بالاختلاف الطويل. وبعدُ فإنّه ليس بالوطيء الوثير، ولا هو بطعام. فأنا وإنْ كنتُ لا أعرف العلّة بعينها، فلست أُنكر الأمور من هذه الجهة. فاذكرْ هذا"[٥].

وهكذا، فإنّ الجاحظ يتعامل مع أرسطو تعامله مع علماء عصره، يأخذ منه، ويردّ عليه، دون أن ينبهر به، وبفقد أمامه اعتداده بنفسه وتراثه.

---

[١] نفسه ج١/١٨٥، وانظر قول أرسطو الذي يعلّق عليه الجاحظ، ص ١٨٣-١٨٤

[٢] يعني أرسطو

[٣] الحيوان ج٦/١٩

[٤] البريّة الواسعة

[٥] الحيوان ج٣/٥١٧-٥١٨

ولكنّ الأمر عند التوحيديّ يبدو مختلفاً، بل معاكساً لما وجدناه عند الجاحظ، فإنّ التوحيديّ يتّخذ من أرسطو مصدراً وحيداً، ويقف أمامه موقف التلميذ التابع، المسلّم بما بأخذه عن أستاذه، المعجب به، المبهور بعلمه، المنقطع إليه، لا يحاوره، ولا يردّ عليه، ولا ينكر من كلامه شيئاً، مهما اشتدّت غرابته، بل لعلّه يتحرّى عنده تلك الغرائب ليكون أطرف للحديث، وأدلّ على موضع الأعجوبة في خلق الله، كما في قوله وهو يعدّد طبائع الأسد: "والثانية: أنّ اللبؤة تلد شبلها ميتاً، فلا تزال تحرسه حتّى يأتي أبوه في اليوم الثالث فينفخ في منخره فيبعثه"[١]، ثمّ يضيف: "وإنّما تلد اللبؤة واحداً، ويخرق بطن أمّه بأظفاره، ويخرج منه"[٢]، ويقول عن الضبع: " الضبع مخالفة لجميع أجناس الحيوان، وذلك أنّها تصير مرّة ضبعاً ذكراً، ومرةً أنثى، تُلقح أحياناً كالذكر، وتقبل اللِّقاح أحياناً كالأنثى"[٣]. وأغربُ من هذا قوله في بنات عرس: "الإناث من بنات عِرس إنّما تَلقَح من أفواهها، وتلد من آذانها"[٤]، وكذلك قوله في العقاب: "العقاب تطلب عين الماء، فإذا أصابتها تُحلِّق طائرة إلى حرّ الشمس وهو موضع دورانها، فيحترق ريشها وما كان من جناح، ثمّ تغوص في تلك العين، فإذا هي قد عادت شابّة، وتذهب ظُلمة عينيها"[٥]. وما نظنّ أنّ الجاحظ كان سيمرّ بمثل هذه المواضع – لو عرض لها في كتابه – هكذا، بغير تعقيب، والسبب في ذلك ما أسلفنا من تباين موقف كلا الرجلين من أرسطو وعلمه، بالإضافة إلى اكتفاء التوحيديّ بمصدر واحد، وتعدّد مصادر الجاحظ، فهو يرجع بالإضافة إلى أرسطو – الذي يبدو عنده مصدراً ثانويّاً – إلى الشعر العربيّ من ناحية، وسؤال أصحاب الاختصاص من ناحية ثانية، وتجربته الشخصيّة من ناحية ثالثة، التي أغناها فضوله، وكثرة سؤاله، وطول معاشرته لأصنافٍ كثيرة من أصحاب الحرف والمهن المختلفة، ومخالطته لطبقات المجتمع وفئاته على تباينها وتنوّع اهتمامات أصحابها. يدلّ على ذلك مثل قوله: "وسمعتُ حديثاً من شيوخ ملاّحي الموصل ..."[٦]، وقوله: "وخبّرني من يصيد العصافير ...."[٧] .

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٧٨

[٢] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٧٩

[٣] نفسه ١٨٠

[٤] نفسه ١٩٢

[٥] نفسه ١٨٨

[٦] الحيوان، ج٢/١٢٦

[٧] نفسه ٣٢٩، وانظر أيضاً ج٤/٤١٩، ج٦/٤٠١، ج٧/١٠٩

كان هذا من حيث المصادر، أمّا فيما يتعلّق بطريقة عرض الموضوع فإنّ ثمّة فرقاً بعيداً بين طريقة التوحيديّ في معالجة موضوع الحيوان وطريقة أرسطو، بالرغم من أنّه اعتمد على كتبه اعتماداً كاملاً كما أسلفنا بيانه، ذلك أنّ أرسطو كان دأبه أن يُقيم كتبه علىمنهج واضح، وهيكل متماسك، تتسلسل فيه المادّة تسلسلاً معقولاً مسوّغاً، ففي كتابه: "أجزاء الحيوان" مثلاً، جرّد المقالة الأولى منه لبيان منهجه في تناول علم الحياة، الذي يقوم على اعتبار العلّة الغائيّة، بمعنى أنّ تركيب الحيوان إنما يتحدّد على حسب الوظيفة المنوطة به، ثمّ يقترح تصنيفاً جديداً للحيوان بدل تصنيف أفلاطون، يقوم على قسمة ثنائيّة للحيوانات إلى: دميّ، وهي الحيوانات التي فيها دم، ولا دميّ ، وهي الحيوانات التي ليس فيها دم، ثمّ يقدّم تعريفاً لطائفة من المصطلحات المستعملة في هذا العلم، ويختتم بالتذكير ببعض القواعد التي لا بدّ من أن يراعيها الدارس لهذا الموضوع[١]. وفي المقابل، يمكننا بسهولة أن نتبيّن غياب مثل هذا السلوك المنهجيّ عن فصل التوحيديّ غياباً تامّاً[٢]، فلا نكاد نظفر بأيّ خيط، وإن كان رفيعاً، ينتظم حديث التوحيديّ هذا عن الحيوان، سوى ما ذكرنا فيما سلف من تصريحه بالغاية التي رمى إليها منه، وهي معرفة الله سبحانه. أمّا فيما عدا ذلك فإنّه يقتصر على الاقتطاف من كتب أرسطو، كلّما مرّ بمعنى غريب انتزعه وسطّره، هكذا بغير نظام ولا نسق ملحوظين. وهذه الطريقة في العرض تسبّبت في إفقار النصّ من الناحية الأدبيّة، فجاء حظّ الأدب فيه مقتصراً على تخيّر الألفاظ، وعذوبة الإيقاع في جملٍ قصيرة رشيقة، بالإضافة إلى براعة التصوير، واستعمال التشبيه في بعض المواضع، كما في قوله يصوّر حيلة الصيّادين في الإمساك بدابّة تُسمّى "الحَرِيش": "الحريش دابّةٌ صغيرة في جِرْم الجَدي، ساكنةٌ جدّاً، غير أنّ لها من قوّة الجسم وسرعة الحُضْر ما يُعجز القنّاص عنها، ثمّ لها في وسط رأسها قرن واحد منتصب مستقيم، به تناطح جميع الحيوان فلا يغلبها شيء. احتَلْ لصيدها بأنْ تعرِض لها فتاةً عذراء وضيئة، فإذا رأتها وثبت إلى حِجْرها كأنّها تريد الرّضاع، وهذه محبّة فيها طبيعيّة ثابتة، فإذا هي صارت في حِجْر الفتاة أرضعتها من ثديها على غير حضور اللبن فيها حتّى تصير كالنشوان من الخمر والوسنان من النوم، فيأتيها القنّاص على تلك الحال فيشدّ من وَثاقها على سكونٍ منها بهذه الحيلة"[٣]. هذا، فضلاً عن وجود الفصل في كتاب متنوّع الموضوعات. فإذا كان كذلك، فما هو مسوّغ اعتبار هذا الفصل جزءاً من كتاب أدبيّ غرضه الأوّل "الإمتاع والمؤانسة" ؟

---

[١] راجع المقالة الأولى من كتاب "أجزاء الحيوان" لأرسطو، ترجمة يوحنّا بن البطريق ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٣٩-٦٤

[٢] هذا الوصف مقتصر على الفصل الخاصّ بالحيوان من كتاب " الإمتاع والمؤانسة "، ولا ينسحب على أعمال التوحيديّ كافّة.

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٨٤

في رأيي أنّ أسباب اقتراب هذا الفصل من الأدب هي نفسها أسباب ابتعاده عن الفلسفة، وأنّه بقدْر ما يفقد من شروط الفلسفة يكسب من شروط الأدب، فإذا كان غياب المصطلحات الفلسفيّة المتخصّصة، والمنهجيّة العلميّة الصارمة، والبنية المتماسكة على حسب منطق داخليّ معيّن – ينأى به عن أن يكون فصلاً فلسفيّاً، فإنّه يدنو به من روح الأدب في ذلك العصر، لأنّه يجعله صالحاً للتوجّه إلى عموم القرّاء غير المتخصّصين، الذين يقابلون ما نسمّيهم اليوم بفئة المثقّفين، وهذا المعيار كان إلى حدٍّ ما هو المعيار الفاصل في تصنيف عملٍ ما، سواء أكان كتاباً أم رسالة أم فصلاً، على أنّه علميّ أو أدبيّ، فإذا كان موجّهاً إلى جماعة مخصوصة أو أصحاب فنّ بعينه فإنّه يكون علماً، أمّا إذا كان موجّهاً إلى عموم القرّاء فإنّه حينئذٍ يُسمّى أدباً[١].

أمّا الجاحظ، فإنّ تنوّع مصادره وتعدّدها، وحضور شخصيّته بكلّ ما فيها من ذكاء ولَدَدٍ ، واعتداد بالنفس والتراث، ومراعاة للمتلقّي – كلّ ذلك منحه مجالاً فسيحاً في عرض مادّته، فخرج الكتاب مستودعاً للنصوص الأدبيّة، على اختلاف فنونها، من شعرٍ[٢]، ومثلٍ[٣]، وقصّةٍ، وخبرٍ، ونادرةٍ[٤]، ومناظرةٍ[٥]، ومعرضاً لسمات أسلوب الجاحظ، كالتنويع في الموضوعات، بما يعكس تشعّب ثقافته، فتجده يتحدّث فيه عن النساء والخصيان، كما يتحدّث في السياسة والأخلاق، والديانات والمذاهب، والشعر واللغة، والأمراض والطبّ، والتاريخ والجغرافيا ... الخ[٦]. وتعمُّد الإلمام بالأحاديث التي فيها إثارة للغريزة الجنسيّة، وهذا شائع في كثير من كتب الجاحظ ورسائله، لاستمالة أكبر عدد من القرّاء، على اختلاف أعمارهم وتنوّع

---

[١] يؤيّد هذا المفهوم للأدب عند القدماء قول فرانز روزنتال في أوّل فصله عن الأدب في " تراث الإسلام " : " كان الأدب، بعد اختراع الكتابة، هو كلّ ما كتب لكي يصل إلى الناس في عمومهم" ج٢/٧ .

[٢] انظر فهرس الأشعار في الجزء الثامن من كتاب الحيوان ص ١٦-٦٢، وانظر أيضاً فهرس الأرجاز بعده إلى صفحة ٧٣.

[٣] انظر فهرس الأمثال ص ٦-١٤ من المصدر نفسه.

[٤] انظر فهرس المعارف العامة في المصدر نفسه، تحت عنوان: قصص ص ٢٩٥-٢٩٦، وأخبار ص ٢٧٤، وملح ص ٣٠٠، ونوادر ص ٣٠٢، وطرف ص ٢٩١، وفكاهه ص ٢٩٤ .

[٥] استغرقت المناظرة التي عقدها الجاحظ بين صاحب الكلب وصاحب الديك معظم الجزأين الأوّل والثاني من الكتاب.

[٦] انظر فهرس المعارف العامّة في الجزء الثامن من المصدر نفسه .

اهتماماتهم[١]. والاستطراد والخروج من حديث إلى آخر بأدنى سبب، ويكفي فتح أيّ جزء من كتابه، وتتبّع عناوين الفقر التي وضعها المحقّق للتأكّد من ذلك. وتعاقب الجِدّ والهزْل، مراعاةً للمتلقّي، حتّى يرفع عنه الكلل، وينفي الملل، ويستحثّه على متابعة قراءة الكتاب[٢]. والمزاوجة بين العبارات، و العناية بجمال الإيقاع، وهذا من الشيوع في كتابته والغلبة على طريقته بحيث لا يحتاج إلى شاهد. واختيار الألفاظ السهلة، التي ترتفع عن العاميّ، وتهبط عن الآبد الوحشيّ.

من أجل ذلك كان كتاب "الحيوان" للجاحظ كتاباً أدبيّاً من الطراز الأوّل على حسب مقاييس الأدب في عصره، لأنّه نجح في أن يضمّنه سائر الخصائص والمزايا الكفيلة بإذاعته بين أوسع شريحة ممكنة من المتلقّين على اختلاف فئاتهم وأعمارهم واهتماماتهم. هذه العناية بالمتلقّي كانت هي الموجّه الأوّل لمنحى الجاحظ في تأليف كتبه، وهي عناية لا تنصرف إلى طبقة أو جماعة واحدة من القرّاء، إذاً لكان الجاحظ عالماً و لم يكن أديباً، ولكنّها كانت منصرفة إلى عموم القرّاء، الذين غايتهم أن يُلمّوا من كلّ فنّ بطرَف، دون أن يدخلوا إلى حيّز التخصّص في أيّ فنّ بعينه. هذه الحاجة عند القرّاء هي التي صاغت مفهوم الأدب، وفرضت على الأدباء طريقة مخصوصة في تصنيف كتبهم. فما كان من الجاحظ إلاّ أن استجاب لها في كتابه هذا – وفي كتبه كافّة – أحسن استجابة.

---

[١] راجع جملة الطُّرَف التي ذيّل بها رسالة الجواري والغلمان، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ج٢/١٢٥-١٣٧، وقد قدّم لها بالعِلّة التي سوّغت له تسطيرها في رسالته، وهي أنْ "يزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطاً، ويذهب عنه الفتورُ والملال".

[٢] انظر تعليله لهذه السمة في كتاب الحيوان، ج١/٣٧-٣٨.

الفصل الثالث

الأشكال الأدبيّة في نثر التوحيديّ، وتوظيف بعضها لأغراض فلسفيّة :

١- المناظرة
٢- الخبر
٣- الفكاهة
٤- الصورة الكاريكاتوريّة
٥- المشهد المسرحيّ
٦- الرسالة

١– المناظرة :

ما إنْ يجرِ الحديث عن عناية التوحيديّ بالفلسفة حتى يلمع في الذاكرة نصّ تلك المناظرة التي تفرّد التوحيديّ بنقلها في إحدى ليالي " الإمتاع والمؤانسة"[١]، روايةً عن عليّ ابن عيسى الرمّانيّ، كما صرّح في مستهلّ المناظرة وفي عقبها[٢]. وكان قطباها: أبا سعيد السيرافيّ النحويّ، وأبا بِشر متّى بن يونس المنطقيّ[٣]، وكلاهما علَمٌ مقدَّمٌ في فنّه. وكان موضوعها المعلَن هو المفاضلة بين النحو العربيّ والمنطق اليونانيّ. وقد جرت بتحريض من الوزير أبي الفتح الفضل ابن جعفر بن الفرات[٤] سنة ٣٢٦ هـ[٥]، وحضر المجلس طائفة من علماء العصر وأعيانه[٦].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٠٧–١٢٨

[٢] نفسه ١٠٨، ١٢٨

[٣] أبو بِشر، متّى بن يونس (يونان) القُنّائيّ، من دير قُنّى، نصرانيّ، إليه انتهت رئاسة المنطقيّين في عصره ، نزل بغداد بعد سنة ٣٢٠هـ، كان جيّد النقل من السريانيّ إلى العربيّ، تُوفّي سنة ٣٢٨هـ (طبقات الأطبّاء ٢٩٢–٢٩٣).

[٤] أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات، المعروف بابن حِنْزابَة، وهي أمّه، كانت جارية روميّة، ولي الوزارة للمقتدر سنة ٣٢٠هـ، وظلّ فيها إلى مقتل الأخير، ثمّ تقلّب في الوزارة وفي غيرها من الأعمال السُّلطانيّة، توفّي سنة ٣٢٧هـ (معجم الأدباء ج٢/٧٨١–٧٨٧، والكامل في التاريخ ٨ /٣٥٤، ووفيات الأعيان ج١/٣٤٦–٣٥٠، وسير أعلام النبلاء ١٤/٤٧٩–٤٨٠).

[٥] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٠٨

[٦] نفسه.

وهي – بالتأكيد – مناظرة قيّمة، كثيرة الدلالات، لكنّنا نحتاج لفهمها حقّ الفهم إلى وضعها في سياقها الصحيح من الكتاب الذي تضمّنها، ومن فكر التوحيديّ، ومن ثقافة القرن الرابع عموماً. يقول التوحيديّ في الليلة السادسة من كتاب الإمتاع والمؤانسة – أي قبل ليلتين من هذه المناظرة – في مستهلّ ردّه على سؤال لابن سعدان نصّه: " أتفضّل العرب على العجم، أم العجم على العرب؟ " ، يقول: " الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يُقال: العرب وحدَها أفضل من هؤلاء الثلاثة مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها"[١]. وفي هذا الجواب الذكيّ اعترافٌ بصعوبة مهمّة من يريد أن يتصدّى لتفضيل العرب على سائر الأمم المعتبَرة عند العلماء في العصور القديمة، ولكنّ فيه إقراراً ضمنيّاً بسهولةِ أو – على الأقلّ – إمكانيّة تفضيل العرب على تلك الأمم متفرّقة، واحدةً واحدةً. ومَنْ عساه أن يضطلع بهذه المهمّة إن لم يضطلع بها التوحيديّ مع شدّة حبّه للعرب، ولغتهم، وتاريخهم، وآدابهم، وعموم ثقافتهم، وهو الذي كان يجد في تراثهم وماضيهم بديلاً من حاضره الذي طالما أبدى ضيقه به، وضجره بأهله في كلّ ما لهم من أخلاق وعادات[٢]. ولعلّ فيما بثّه في كتبه من شكوى، وما نحا إليه في آخر حياته من عزلة وفرار إلى التصوّف شاهدٌ بيّن على ذلك[٣].

بدأ التوحيديّ بخوض معركته[٤] مع الفرس، في الليلة السادسة نفسها، في موقعتين اثنتين، الأولى: استظهر فيها بحكاية على لسان واحد من عقلاء الفرس وأماثلهم، كان صاحب مساهمة باقية في التراث العربيّ الإسلاميّ، ألا وهو ابن المقفّع، الفارسيّ الأصل، تمثّلاً بقول مَنْ قال: " الفضلُ ما شهدتْ به الأعداءُ". وفيها يفضّل ابن المقفّع العرب – ليس على الفرس فحسب – بل على سائر أمم الأرض، من الروم والصين، وذلك بأنّ معرفتهم لمصالحهم في سائر معاشهم، واهتداءهم إلى كريم الأخلاق، ولَهَجهم بذكرها، ونفورهم من دنيئها، وذمّهم له، إنّما كان

---

[١] نفسه ٧٠

[٢] انظر على – سبيل المثال – الإمتاع والمؤانسة ١٦/١-١٨

[٣] يشتمل الفصل الأخير من هذا البحث على دراسة لتجربة التوحيديّ الصوفيّة، ولموضوع الشكوى، بالإضافة إلى غيره من الموضوعات ذات الصبغة الأدبيّة، وأسلوب التوحيديّ في التعبير عنها.

[٤] أستعمل هذه الكلمة على طول الفصل استعمالاً مجازيّاً، بمعنى : المناظرة، أو المحاورة.

بمحض الفطنة والفكرة، دون تعلّم ولا تأدّب، فاستحقّوا لذلك أن يُعدّوا " أعقل الأمم، لصحة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم"[١].

أمّا الموقعة الثانية مع الفرس فخاضها التوحيديّ مع رجل اكتفى من اسمه بذكر نسبته إلى جَيْهان، وهي مدينة بخراسان، كان شديد التعصّب للفرس على العرب، وألّف في ذلك كتاباً أشار إليه التوحيديّ في معرِض تفنيد بعض آرائه فيه، دون أن يصرّح بعنوانه[٢]. وهذه خلاصةٌ لأبرز مطاعنه على العرب في ذلك الكتاب كما أثبتها التوحيديّ، وردودُ الأخير عليه:

١- عابهم بخشونة عيشهم، وغثاثة مأكلهم، وتوحّشهم في صحرائهم، ومشاكلتهم في أخلاقهم طبائع الكلاب والخنازير[٣]. فكان من ردّ التوحيديّ على هذا الطعن أنّهم لم يتّخذوا ذلك مختارين، ولكنّ نزولهم ذلك القَفْر، وشدّة عدمهم لأيسر ما يُقتات به، هو الذي صبغ حياتهم تلك الصبغة، وأنّه لو أُلجئ كلُّ ملك في العجم إلى ذلك المكان، وعانى تلك الحياة، لما كان أفضل حالاً من العرب، ولانتحل من العادات في مأكله ومشربه مثل ما انتحلوا، حبّاً للحياة، وفراراً من الفناء. بالإضافة إلى أنّ العرب سرعان ما تتبدّل حالهم، وتطيب حياتهم، إذا أغاثتهم السماء، واهتزّت أرضهم، وربت، وأنبتت من صنوف الثمار والزروع، وأنتجت أنعامهم، فقامت أسواقهم، وتلاقوا، وتضايفوا، وتعاهدوا، وتناشدوا، وبذلوا ألوان المعروف، من إكرامٍ للضيف، وفكّ للأسير، وتزويد لابن السبيل ... الخ[٤]. هذا، وهم في باديتهم متحضّرون، قد جمع الله لهم " أشرف أحوال الأمرينِ"[٥]، فكان لهم الأسواق المعروفة في الجاهليّة، تقوم بين أرجاء الجزيرة طوال العام، وكانوا معصومين عن أخلاق أصحاب المدن من " الدناءة،

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/٧٣، وانظر نفاصيل روايته هذه عن ابن المقفع الصفحات ٧١-٧٣

[٢] نفسه ٧٨

[٣] نفسه ٧٩

[٤] الإمتاع والمؤانسة ج١ /٨٠-٨١

[٥] نفسه ٨٣

والرقّة، والكيْس، والهيْن، والخِلابة، والخداع، والحيلة، والمكر، والخِبّ "[١]، وما يدور عليه أمرهم من المعاملات السيّئة، والكذب في الحِسّ، والخُلْف في الوعد[٢].

٢- افتخر الجيهانيّ على العرب بأنّ الله وسّع للعجم في الرزق، وأترفهم، ونعّمهم، فأسكنهم الجِنان والأرياف، في حين أشقى العرب، وحرمهم، وضيّق عليهم في تلك الجزيرة الحرِجة مع قلّة ثمرها وكدَر مائها، واستدلّ بذلك على شرف العجم وعزّهم، وهوان العرب واتّضاعهم. فأجابه التوحيديّ بأنّ مدار الأمر في تشريف الله وتكريمه للناس والأمم ليس على طِيب المأكل، ونعومة الملبس، وسعة المنـــزل، ورخاوة العيش، ولكنّ مدار الأمر في ذلك إنّما هو على " العقل الذي مَنْ حُرمه فهو أنقص من كلّ فقير، وعلى الدين الذي مَنْ عَرِي منه فهو أسوأ حالاً من كلّ موسر[٣]"[٤].

٣- عابَ الجيهانيّ العرب بأنّه ليس لهم كتب معروفة في الرياضيّات والهندسة والموسيقى والطبّ والفلاحة... الخ، كما للعجم. فردّ عليه التوحيديّ بأنّ هذا كلّه لهم بالطباع، كما أنّه لغيرهم بالصناعة[٥]، بالإضافة إلى أنّ تلك الكتب التي ذكرها في أصناف العلوم ليست كلّها للفرس، وليس له أن يفتخر بما لليونان منها إذا دارت بينه وبينهم المناظرة[٦].

وفي ختام هذه الموقعة اعتضد التوحيديّ باثنين من علماء العصر شدّا من أزره على خصمه الجيهانيّ، وهما: أبوحامد المرورّوذي، وأبو الحسن الأنصاريّ[٧]، اللذان بالغا في الغضّ من

---

[١] نفسه ٨٢

[٢] نفسه ٨٣

[٣] كذا، وكلمة " معسِر " أشبه بالسياق.

[٤] نفسه ٨٧

[٥] الإمتاع والمؤانسة ج٨٩/١

[٦] نفسه ٩٠

[٧] رجّح محقّقا (الإمتاع والمؤانسة) أن تكون نسبته (الأنطاكيّ)، وليس (الأنصاريّ)، وهذا الأنطاكيّ هو أبو القاسم عليّ بن أحمد، أصله من أنطاكية، نزل بغداد، وكان مهندساً حاسباً، له مشاركةٌ في علوم الأوائل، مع فصاحة لسانه وعذوبة بيانه (الإمتاع والمؤانسة ج٩٣/١، حاشية ٢).

الفرس، والزراية عليهم، والطعن على عقولهم وأخلاقهم، جرّاء ما تعارفوا عليه من نكاح الأخوات والأمّهات والبنات[١]، وأنّهم لضعف عقولهم، وفساد طبائعهم، ودناءة أخلاقهم، قبلوا ذلك من زردشت، حين زعم لهم أنّه نبيّ، وأنّ ذلك جزء من شريعته التي أتى بها من عند الله[٢]. مع أنّ العرب لو اقترفوا مثل ذلك لكانوا أعذر، لشدّة شهوتهم، وطول فراغهم، ولكنّهم مع ذلك أنفوا منه، لاعتدال طباعهم، وكرم أنفسهم، حتى خرجوا إلى وأد البنات فراراً من العار الذي قد يلحقهم بسببهنّ[٣].

هكذا يكون التوحيديّ قد فرغ من معركته مع الفرس، وخرج منها غالباً مظفّراً، وخصمه مهزوماً مقهوراً، على انّه بقي عليه أن يخوض حرباً أشدّ شراسة من الأولى، إنّها حربه الحقيقيّة مع اليونان، ذلك أنّ الفرس لم يكن لهم في عصره مساهمة، أو قُلْ: منافسة ثقافيّة من شأنها أن تُزعج العربيّة عن موقع الصدارة في ثقافة الدولة الإسلامية، على خلاف الحال مع اليونان، فإنّه كان لعلومهم هذا الدور في مزاحمة العلوم العربيّة في هذا العصر . ولئن كان النـــزاع مع الفرس نزاعاً عرقيّاً أكثر منه ثقافيّاً، بسبب ما كان لهم من مشاركة في شؤون الحكم، وسياسة الدولة، تصل إلى حدّ الاستبداد في كثير من الأحيان، كما في أيام بني بويه، الذين امتدّ حكمهم لبغداد وكثير من ولايات المملكة وأطرافها إلى ما يزيد على قرن من الزمان، وكانت حياة التوحيديّ كلّها تقريباً في ظلّ دولتهم، فإنّ النـــزاع مع اليونان كان نزاعاً ثقافيّاً خالصاً، وهو – في الحقّ – لا يقلّ خطورة عن النـــزاع العرقيّ. والسبب الرئيسيّ في ذلك النـــزاع كان محاولة طائفة من المترجمين من السريانيّة إلى العربيّة والمتلقّفين كتبهم داخل الفئة المثقّفة في المجتمع إحياء الفلسفة اليونانيّة، واتّخاذها سبيلاً موصلة إلى الحكمة والحقيقة والسعادة، جنباً إلى جنب مع الشريعة الإسلاميّة عند دعاة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، كما حاول إخوان الصفا في رسائلهم، فكان من مذهبهم أنّ النبيّ والفيلسوف كلاهما يصل إلى الغاية نفسها، مع اختلاف الطريقة التي يسلكها كلّ واحد منهما عن الأخرى. أو الاكتفاء بها من دون الشريعة عند طائفة من الفلاسفة ممّن يذهبون إلى انّ الدين إنّما يصلح لمخاطبة العامّة، لما فيه من سهولة ووضوح واستناد إلى الإيمان بالوحي والتقليد للنبيّ، وأنّه – في رأي هؤلاء – لا

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/٩٠

[٢] نفسه ٩٠ وما بعدها

[٣] نفسه ٩٣

يلبّي رغبة الخاصّة في إعمال العقل إلى أبعد مدى لمعرفة الأشياء واختيار المنهج الموصل إلى الحقيقة دون أية مسلّمات غيبيّة مسبقة، ولا يشبع فضولهم في الإجابة عن الأسئلة التي لاينفكّون يلقونها بحريّة حول كلّ شيء لمعرفة كنهه وسببه ... الخ، ومن هؤلاء في هذا العصر الرازيّ الفيلسوف، فإنه كان منكراً للنبوّات، وألّف في ذلك كتاباً سمّاه " مخاريق الأنبياء " لم يصل إلينا[١].

إذن ستكون حرب التوحيديّ مع اليونان أشدّ ضراوة ممّا كانت عليه مع الفرس لما ذكرنا آنفاً من شدّة مزاحمة الفلسفة اليونانيّة للعلوم العربيّة الخالصة في هذا العصر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ هذه الحرب ستكون متعدّدة المحاور بسبب تعدّد العلوم الواقعة تحت اسم الفلسفة، يقول مسكويه في كتابه (الفوز الأصغر) : " فمن لم يبتدئ بالرياضيات، فيتدرّب بها، ثمّ بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة، ثمّ بما بعد الطبيعة، على الترتيب، إلى أن يصل إلى أقصى الغايات، فليس بمستحقّ اسم الفلسفة"[٢].

وإذا كان مسكويه في هذا النصّ قرّر أنّ الرياضيات هي أول ما ينبغي أن يبتدئ به السائر في درب الفلسفة، فقد عزم التوحيديّ على ان تكون أولى معاركه مع اليونان ضدّ صاحب الحساب وذلك في الليلة السابعة من كتاب الإمتاع. وصاحب الحساب هذا رجل يُدعى ابن عُبيد، كان يفتخر بحسابه على صاحب البلاغة وصناعة الكتابة. وممّا يلائم ذكره هذا الموضع أنّ التوحيديّ قد اعتاد في غالب ما يكتب أن يستتر وراء بعض أهل الاختصاص فيما يورده من آراء تعبّر إمّا عن وجهة نظره هو، وإمّا عن وجهة نظر مخالفيه كما تبدو له حتّى يتولّى الردّ عليها، إمّا بنفسه أو بغيره، وذلك حتّى ينـــزلها من نفوس قرّائه منـــزلة الأحكام "العلميّة" الصادرة عن أهل الخبرة، ويجعلها مقبولة عندهم. وحتّى في كتابه المليء بالغلوّ

---

[١] أشار ابن النديم إلى هذا الكتاب إشارةً بصدد " ما صنّفه الرازي من الكتب منقولةً من فهرسته " بقوله: "كتابٌ فيما يريد به إظهار ما يدّعي من عيب الأنبياء"، في الفهرست ٦٠٣/١، وواضحٌ أنّه أعرض عن التصريح باسم الكتاب تأثّماً، ولكنّ ابن أبي أصيبعة فعل ذلك في ص٤٢٦ من كتابه " طبقات الأطبّاء "، معيذاً أبا بكر من أن يكون أقدم على وضع مثل هذا الكتاب، ولكنّ نصّ ابن النديم على أنّه إنّما ينقل من فهرست كتب الرجل، فضلاً عن تقدّمه في الزمن على ابن أبي أُصيبعة، يحملنا على ترجيح رأيه، وتصحيح نسبة الكتاب إلى أبي بكر محمّد بن زكريّا الرازيّ.

[٢] الفوز الأصغر ، ١٦

والتجنّي[١] – أعني كتاب أخلاق الوزيرين – كثيراً ما يتنحّى جانباً، ويترك الكلام لغيره، حتّى يُلبس هجاءه لباساً من الموضوعيّة واستحقاق الثقة والتصديق. غير أنّه في هذه المناظرة بين صاحب البلاغة والكتابة وصاحب الحساب آثر أن يتولّى أمر المناظرة بنفسه، ويتكلّم بلسانه هو من غير واسطة، وذلك لأنّه يعدّ نفسه صاحب اختصاص في هذا المجال، فلا داعي إذن لاستجلاب غيره وهو حاضر، وأحياناً يخرج به حرصه على اغتنام هذه الفرصة لإبراز قدراته والإدلال بتقدّمه في هذه الصناعة، إلى حدّ الاستعراض المكشوف، في مثل قوله في موضع من المناظرة: "وهذه الدواوين معروفة، والأعمال فيها موصوفة، وأنا أحصيها لك، كي تعلم أنّك غالطٌ، وعن الصواب فيها منحرف: فمنها ديوان الجيش، وديوان بيت المال، وديوان التوقيع والدار، وديوان الخاتم، وديوان الفَضّ[٢]، وديوان النقد والعِيار ودور الضرب، وديوان المظالم، وديوان الشرطة والأحداث. هذا، إلى توابع هذه الدواوين، مثل: باب العين[٣] والمؤامرات، وباب النوادر[٤] والتواريخ، وإدارة الكتب ومجالس الديوان وقبل وبعد، كما يلزم كاتب الحساب أن يعرف وجوه الأموال...، ومن تلك الوجوه: الفيء، وهو أرض العَنْوة، وأرض الصلح، وإحياء الأرض، والقطائع، والصفايا، والمقاسمة، والوضائع، وجزية رؤوس أهل الذمّة، وصدقات الإبل والبقر والغنم، وأخماس الغنائم والمعادن والركاز[٥] والمال المدفون، وما يخرج من البحر، وما يُؤخذ من التجار إذا مرّوا بالعاشر[٦]، واللُّقَطة، والضالّة، وميراث مَنْ لا وارث له، ومال الصدقة، إلى غير ذلك من الأمور المحتاجة إلى المكاتبات البالغة على الرسوم المعتادة والعادات الجارية، كعهدٍ يُنشأ في إصلاح البريد، وتقسيط الشرب، وكتاب في العمارة وإعادة ما نقص منها، وفي حَزْر الغَلّة والدِّياس[٧]،وفي الدوالي والدواليب والغرّافات، وفي القلب والقسمة، وفي تقدير الخُضَر المبكّرة، وفي المساحة، وفي الطراز[٨]، وفي الجوالي[٩]، وفي قبض فرائض الصدقات،

---

[١] يعترف التوحيديّ في غير موضع من الكتاب بانسياقه مع الهوى، وتأثّره بالغيظ المشتعل في قلبه على ذينك الرجلين، أعني ابن عبّاد وابن العميد، انظر – على سبيل المثال – ص٣٦-٣٧، ٤٧٢-٤٧٣، ٥٤٩.

[٢] أي فضّ الكتب المختومة (الإمتاع والمؤانسة ٩٨/١، حاشية ٢)

[٣] يريد: خراج العين؛ وهو ما يُقرَّر على البساتين والشجريّات والكروم والمقاثي (الإمتاع والمؤانسة ٩٨/١، حاشية ٣).

[٤] رجّح المحقّق أن تكون: التقادير؛ أي تقادير ما تخرجه الأرض من غلّة (الإمتاع والمؤانسة ٩٨/١، حاشية ٤).

[٥] دفين الجاهليّة من الأموال (الإمتاع والمؤانسة ٩٩/١، حاشية ١).

[٦] العاشر: الذي يأخذ منهم عشر ما معهم (الإمتاع والمؤانسة ٩٩/١، حاشية٢).

[٧] دِياس الحنطة = دراستها، نفسه، حاشية٦

[٨] مقسم الماء في النهر (الإمتاع والمؤانسة ٩٩/١، حاشية ٨).

[٩] أي مال الجوالي؛ وهو الجزية المضروبة على أهل الذمّة، والجوالي: هم الذين جلوا عن أوطانهم (الإمتاع والمؤانسة ٩٩/١، حاشية ٩).

وفي افتتاح الخَراجات، إلى غير ذلك من كتب المحاسبين"[١]. فمن الواضح أنّه كان في غِنى عن إيراد هذه الفقرة، لأنّ المحاسب الذي يناظره خبير بما تضمّنته.

وهذا بيانٌ لأهمّ ما حوته المناظرة من دعاوى ابن عُبيد المحاسب وردود التوحيديّ عليه:

١- ذهب ابن عُبيد إلى أنّ كتابة الحساب أنفع، وأنّ الملك والسلطان إليها أحوج من صناعة البلاغة والإنشاء. فردّ عليه التوحيديّ بأنّ صناعة الحساب جزءٌ من الإنشاء والبلاغة، وليست منفصلة عنها، كما أنّه ليس في إمكان المحاسب أن يتمّ أعماله في دواوينه بغير الاستعانة بإنشاء الكتب البليغة البيّنة[٢].

٢- رمى ابن عُبيد صناعة الكتابة بأنّها هزْل، في حين أنّ الحساب جِدّ. فردّ عليه التوحيديّ بأنّ البلاغة هي الجِدّ، وأنّها جامعة لثمرات العقل، لأنّها تميّز بين الحقّ والباطل، بل إنّها مع الحكمة والبيان والخطابة تؤلّف حدّ العقل[٣].

٣- ادّعى ابن عُبيد أنّ الإنشاء صناعة مجهولة المبدأ، والحساب معروف المبدأ. فأجابه التوحيديّ بأنّ "مبدأها من العقل، وممرّها على اللفظ، وقرارها في الخطّ"[٤].

٤- عاب ابن عُبيد البلاغة بأنّ أصحابها يُسترقَعون. فردّ عليه التوحيديّ بتشنيع قوله، لأنّ فيه " زِراية على السلف الصالح والصدر الأول "[٥]، وأنّ البلاغة ليست موجبة للرّقاعة، كما أنّ العِيّ ليس موجباً للعقل[٦].

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ٩٨-٩٩

[٢] نفسه ٩٧-١٠٠

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١٠١/١

[٤] نفسه.

[٥] نفسه.

[٦] نفسه.

٥- فضّل ابن عُبيد الحساب على الكتابة بأنّ المملكة تكتفي بمنشئ واحد، وتحتاج إلى مئة حاسب. فردّ عليه التوحيديّ بأنّ السبب في ذلك أنّ الكاتب الواحد يفي في قوّته وغَنائه بمئة حاسب، والعكس لا يصحّ[١].

٦- استظهر ابن عُبيد في تفضيل الحساب على الكتابة بكثرة حثّ الناس أولادهم على تعلّم الحساب، وقولهم: " هو سلّة الخبز ". فردّ عليه التوحيديّ بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ الحاجة إلى الحساب عامّة للصغير والكبير، في حين أنّ الحاجة إلى الكتابة خاصّة بالملوك ومن إليهم، وهذا دليل على شرفها[٢].

٧- ادّعى ابن عُبيد أنّ الإفهام قد يقع بلفظ ملحون أو محرَّف، فيكون في هذا القدْر كفاية وغنى عن طلب البلاغة ومتطلّبات الكتابة. فأجابه التوحيديّ بأنّ اختلاف الإعراب والأسماء والأفعال يؤدّي حتماً إلى اختلاف المعنى[٣].

٨- أخذ ابن عُبيد على الكتابة أنّ أصحابها " يُقرَفون بالرّيبة، ويُنالون بالعيب". فامتنع التوحيديّ من الجواب، لأنّ هذا الكلام - في رأيه - لا يستحقّ الجواب[٤].

وإنّما نقلتُ كثيراً من تفاصيل هذه المناظرة، ومضيتُ معها إلى غايتها، لأفيد القارئ صورة معبّرة عن حقيقة مناظرات التوحيديّ، وهي إحدى أساليبه في تناول موضوعاته في كتبه. وهي على أيّة حال تذكّرنا بمناظرات الجاحظ في كتبه ورسائله، وكان هذا الأسلوب أثيراً عنده في مناقشة الموضوعات التي تحتمل آراء متباينة من قِبل فئات المجتمع المختلفة، غير أنّ الجاحظ كان أوسع صدراً، وأطول نفَساً، وأكثر استقصاء لجوانب الموضوع من التوحيديّ، كما كان أمهر منه في تكلّف الحياد والاختباء وراء شخصيّات المناظرة. ومن الجدير ذكره أنّ التوحيدي

---

[١] نفسه ١٠٢

[٢] نفسه.

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١٠٢/١

[٤] نفسه ١٠٣

بالرغم من ميله إلى الفلسفة ولزومه مجالس الفلاسفة فإنه – في هذه المناظرة – لا يبدو متأثّراً بأساليبهم في الاستدلال من برهان عقليّ وقياس منطقيّ، مع أنّ مثل هذه المناظرة كان يُتيح له فرصة مواتية لذلك، ولكنّه يظلّ أقرب إلى طريقة المتكلّمين في جدلهم، من اعتدادٍ بالرأي، وتسفيه للرأي المقابل، وادّعاءٍ واثقٍ بامتلاك الحقيقة كاملةً مع تجريد الخصم من أيّ نصيب منها، وأنّ هذا الرأي هو الذي يمثّل الحقّ والعقل والحكمة، في حين أن الرأي الآخر يمثّل الهوى والباطل والزّيغ، حتّى ليصل الأمر أحياناً إلى حدّ الشتم والقذف، في مثل قول التوحيديّ يصف حال ابن عُبيد بعد مناظرته له: " ما قام من مجلسه إلاّ بعد الذلّ والقَماءة، وهكذا يكون حال مَنْ عاب القمر بالكلَف، والشمسَ بالكسوف، وانتحل الباطل ونصر المُبطِل، وأبطل الحقّ وزرى على المحقّ"[١]، وقوله في أثنائها: "هذا شنَع من القول، ولو عرفتَ الصدق فيه لم تنبِس به، ولم تنطق بحرف منه"[٢]، وقوله في آخرها : " فهذا ما لا يستحقّ الجواب، وما يضرّ الشمس نباحُ الكلاب، وصيانة اللسان عن هذا النوع أحسن"[٣]. وعلى العموم فإنّ أسلوبه في هذه المناظرة أقرب إلى جلَبة الخطباء والمتكلّمين، وحِدّة انفعالهم، وحرصهم على استثارة المشاعر لكسب التأييد لآرائهم ومذاهبهم ــ منها إلى هدوء الفلاسفة، وعادتهم في مخاطبة العقل، والاعتماد على الإقناع بالبرهان والقياس.

أمّا العلم الثاني من علوم الفلسفة حسب ترتيبها في نصّ مسكويه الذي نقلناه آنفاً، وهو المنطق، فسوف تكون معركة التوحيديّ مع أصحابه موضوع الليلة الثامنة من كتاب الإمتاع، وهي المناظرة التي افتتحنا بذكرها حديثنا في هذا الباب، واحتجنا من أجل وضعها في سياقها إلى هذا التمهيد الطويل.

لم يجد التوحيديّ كفئاً لمعركته مع المناطقة خيراً من أستاذه أبي سعيد السيرافيّ، وهو أحد أعلام اللغة والنحو في عصره، وأهمّ من ذلك أنّه أحد ممثّلي الثقافة العربيّة الخالصة، فقد كان – بالإضافة إلى النحو – جامعاً لكثير من العلوم المسمّاة "أصيلة"، من مثل: الحديث، والفقه، وعلوم القرآن، ورواية الشعر، فكان – كما يصفه التوحيديّ – " يُقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة والعَروض والقوافي والحساب والهندسة والحديث

---

[١] نفسه ٩٧

[٢] نفسه ١٠١

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٠٣

والأخبار ، وهو في كلّ هذا إمّا في الغاية وإمّا في الوسط"[١]. حتّى لقد كان من أبرز مراجع العصر في سائر هذه العلوم، يقصده طلاّبها من كلّ أنحاء المملكة، يروي التوحيدي – في ذلك – أنّ نوح بن نصر الساماني[٢] صاحب خراسان كتب إليه سنة ثلاثمئة وأربعين " كتاباً خاطبه فيه بالإمام، وسأله عن مسائل تزيد على أربعمئة مسألة، الغالب عليها الحروف، وباقي ذلك أمثال مصنوعة على العرب شكّ فيها فسأل عنها، وكان هذا الكتاب مقروناً بكتاب الوزير البلعميّ[٣] خاطبه فيه بإمام المسلمين، ضمّنه مسائل في القرآن وأمثالاً للعرب مُشكِلة. وكتب إليه المرزبان بن محمد ملك الديلم من أذربيجان كتاباً خاطبه فيه بشيخ الإسلام، سأله

عـــن مئـــة وعشرين مسألة، أكثرها في القرآن، وباقي ذلك في الروايات عن النبيّ – صلى الله عليه وسلم – وعن أصحابه رضوان الله عليهم. وكتب إليه ابن حِنْـــزابة من مصر كتاباً خاطبه فيه بالشيخ الجليل، وسأله فيه عن ثلاثمئة كلمة من فنون الحديث المرويّ عن النبيّ – صلى الله عليه وسلّم– وعن السلف ... . وكتب إليه أبو جعفر ملك سجستان على يد شيخنا أبي سليمان كتاباً يخاطبه فيه بالشيخ الفرد، سأله عن سبعين مسألة في القرآن، ومئة كلمة في العربيّة، وثلاثمئة بيت من الشعر... ، وأربعين مسألة في الأحكام، وثلاثين مسألة في الأصول على طريق المتكلّمين"[٤]. فيُفهم من هذا أنّ أبا سعيد لم يكن مجرّد نحويّ أو حتّى لغويّ، وإنّما كان أستاذاً شاملاً لسائر العلوم الموصوفة بأنّها أصيلة، إلى الحدّ الذي أهّله لشغل منصب القضاء سنين[٥]، وأهّله – فيما نحن بصدده – لخوض هذه المعركة مع متّى بن يونس الذي يمثّل رأس العلوم الموصوفة بأنّها "دخيلة".

ولئن كنّا نورد هذا الحديث عن مناظرة أبي سعيد ومتّى في سياق تقرير عناية التوحيديّ بالموضوعات الفلسفيّة، فإنه لا يضيرنا في شيء أن يكشف البحث عن مناوأة التوحيدي نفسه للمنطق، مع أنّه جزء مهمّ من أجزاء الفلسفة، وذلك أنني لم أقصد بالعناية التأييد المطلق للفلسفة بسائر أجزائها، وإنّما قصدت مجرّد الاهتمام بها والخوض في مسائلها، بصرف النظر عن الموقف

---

[١] نفسه ١٣٣

[٢] أبو محمّد، نوح بن نصر بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان، تولّى خراسان وما وراء النهر بعد موت أبيه سنة ٣٣١هـــ، ولُقّب بالأمير الحميد، تُوفّي سنة ٣٤٣هـــ (الكامل ٨/٤٠٣، وفي مواضع شتّى، ووفيات الأعيان ٥/١٦١).

[٣] أبو الفضل، محمّد بن عبد الله البلعميّ، وزير السعيد نصر بن أحمد صاحب خراسان، تُوفّي سنة ٣٢٩هـــ (الكامل ج٨/٣٧٨).

[٤] الإمتاع والمؤانسة ج١/ ١٢٩-١٣٠

[٥] نفسه ١٣٢

الذي يقفه التوحيديّ من هذا العلم أو ذاك من علومها، فقد يكون متشيّعاً لبعضها دون بعض، كما قد تكون درجة اهتمامه ببعضها أكثر من بعض.

أقول ذلك لأنّه أصبح مرجّحاً عندي أنّ غرض التوحيديّ من هذه المناظرة لا يختلف في شيء عن غرضه من المناظرات السابقة التي قدّمنا وصفها، وهو مدافعة الأجناس غير العربيّة وعلومها عن أن تحتلّ موقعاً متصدّراً داخل الثقافة الإسلاميّة تستطيع منه أن تزاحم العلوم العربيّة " الأصيلة"، فإنّ انحيازه إلى جانب أستاذه السيرافيّ واضح في هذه المناظرة، ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ السيرافيّ فيها إنّما يعبّر عن رأي التوحيديّ، ولكنّ التوحيديّ – كعادته – استتر وراءه باعتباره من أصحاب الاختصاص في هذا العلم، أعني علم النحو العربيّ الذي وُضع على الطرف المقابل للمنطق اليونانيّ، ويدلّ على ذلك أنّ احتجاج السيرافيّ يشغل الحيّز الأكبر من المناظرة،

وليس لمتّى منها إلاّ نُتَف يسيرة جدّاً، تقتصر على بعض الإجابات المقتضبة عن أسئلة السيرافيّ، وحتّى تلك الإجابات نفسها وُظّفت لمصلحة السيرافيّ، إذ كانت تساعده على المضيّ في حديثه، وإقامة حجّته على أساس ما تتضمّنه تلك الإجابات من أرضيّة ملائمة تماماً لحاجاته. بالإضافة إلى ما عقّب به التوحيدي على المناظرة من وصف تبجيليّ للمكانة العلميّة للسيرافيّ في عصره، وذيوع صيته في سائر أرجاء المملكة وأطرافها. فضلاً على أنّ أجواء المناظرة كما يصوّرها التوحيديّ تبدو كلّها مناصرة للسيرافيّ، ومشجّعة له على خصمه، الذي يبدو وكأنّه "عميلٌ" لليونان، غرضه أن ينخر في جسم الثقافة العربيّة ويودي بها، فلم يكن هدف الجمهور الذي حضر المناظرة هو سماعَ مفاضلة علميّة بين النحو والمنطق، وبلوغَ الحقّ في هذه المسألة، والاستعداد لاعتقاده أيّاً ما كان صاحبه، وإنّما كان للجماعة وعلى رأسهم الوزير المنظّم للمجلس والمحرّض على المناظرة – وهو ابن الفرات – هوى أو غايةٌ مسبقة، هي إبطال دعوى متّى في أنّه " لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشرّ، والحجّة من الشبهة، والشكّ من اليقين، إلاّ بما حويناه[١]من المنطق، وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه[٢]على مراتبه وحدوده، فاطّلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه"[١]. يقول

---

[١] متّى و أصحابه من الفلاسفة والمناطقة

[٢] يعني أرسطو

التوحيديّ في الكشف عن هذه الغاية المسبقة للوزير: "قال ابن الفرات [لجماعة المجلس من العلماء والأعيان]: والله إنّ فيكم لَمنْ يفي بكلامه[٢]، ومناظرته، وكسْر ما يذهب إليه. وإنّي لأعدّكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، وللحقّ وطلاّبه مناراً" [٣]. هذا هو بالضبط ما يريده الوزير من المناظرة؛ "كسر ما يذهب إليه متّى"، وإفحامه[٤]، و تبكيته[٥]، لأنّ في ذلك انتصاراً للدين وأهله ضدّ أولئك الذين يريدون أن يُحلّوا المنطق وعلوم الفلسفة محلّ العربيّة وعلوم الشريعة في معرفة الحقّ من الباطل، والصواب من الخطأ. ولست أتأوّل ذلك تأوّلاً، لأنّ السيرافي صرّح به تصريحاً في أثناء المناظرة حيث يقول مخاطباً متّى: " وأنتَ لو عرفت تصرّف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفتَ على غَوْرهم في نظرهم، وغوصهم في استنباطهم، وحُسْنِ تأويلهم لما يرِدُ عليهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة —لحقرت نفسك، وازدريت أصحابك، ولكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه أقلّ في عينك من السُّها عند القمر، ومن الحصا عند الجبل"[٦]. فخرج السيرافيّ بالمناظرة عن حدود النحو، ووسّع دائرتها لتشمل علوم العربيّة، وخاصّة علوم الشريعة. وكان الجدل بين أنصار الفلسفة وأنصار الشريعة – كما أسلفنا– محتدماً في هذا العصر، الأوّلون يرون في الفلسفة الطريق الموصل إلى الحقيقة والسعادة، والآخرون يرون في الشريعة الطريق المُثلى لبلوغ ذلك، الأوّلون إمامهم الفيلسوف، والآخرون إمامهم النبيّ.

وكان اختيار أبي سعيد للاضطلاع بهذه المهمّة اختياراً موفّقاً، لأنّه – كما أسلفتُ – ممثّلٌ من الطراز الأول لتلك المنظومة من العلوم المسمّاة " أصيلة". و لم يكن هذا الاختيار بحالٍ من الأحوال عشوائيّاً أو بمحض المصادفة، كما يحاول التوحيديّ أن يصوّر في تمهيده للمناظرة، ذلك أنّ كلامه يدلّ على أنّ دعوة ابن الفرات إلى مناظرة متّى كانت عامّة لأهل المجلس جميعهم، و لم تكن خاصّة بالسيرافيّ، وإنّما آل التكليف بالقيام بها إليه لأنّه بادر بالاعتذار عن زملائه الذين أحجموا عن تلبية طلب الوزير، فقال ابن الفرات: " أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يُوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار لنفسك راجع إلى الجماعة

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٠٨

[٢] يعني متّى

[٣] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٠٨

[٤] نفسه ١١٨

[٥] نفسه ١١٩

[٦] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٢٧

بفضلك. فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هُجْنة، والاحتجاز عن رأيه إخلادٌ إلى التقصير"[١]. وليس الذي دفع التوحيديّ إلى هذه المقدّمة سوى رغبته من ناحية في بيان علوّ منكب أستاذه على أهل المجلس، وهم من نخبة علماء العصر، ومن ناحية أخرى كان ذلك منه جرْياً على عادته في إعطاء رواياته إطاراً دراميّاً مشّوقاً، كما رأينا في روايته عن ابن المقفّع في الليلة السادسة[٢]، وهي رواية لا يعتريني شكٌ في أنّها مصنوعة، لا أساس لها من الصحّة التاريخيّة.

هذه هي الظروف التي اكتنفت المناظرة، أمّا مجرياتها، فهي مقسومة بغير إنصاف بين دعوى متّى من ناحية، وردود أبي سعيد من ناحية ثانية. ويمكن اختصار دعوى متّى في النقاط الآتية:

١. أنّ المنطق هو المعيار الوحيد للتمييز بين الحقّ والباطل، والصواب والخطأ، والصدق والكذب، والخير والشرّ، والحجّة والشبهة[٣]، وبه يُعرف صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه[٤].

٢. أنّ المنطق علمٌ كونيّ، يستوي في الحاجة إليه سائر الأمم على اختلاف لغاتهم، " لأنّ المنطق يبحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة...، والناس في المعقولات سواء"[٥].

٣. أنّ المنطقيّ مستغنٍ عن النحو، في حين أنّ النحويّ مفتقر إلى المنطق، " لأنّ المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ"[٦].

---

[١] نفسه ١٠٩

[٢] نفسه ٧٠

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٠٨

[٤] نفسه ١٠٩

[٥] نفسه ١١١

[٦] نفسه ١١٤

٤. أنّ المنطق أشرف من النحو، لأنّ المنطق يبحث في المعنى، وهو أشرف من اللفظ الذي يبحث عنه النحويّ"[١].

٥. أنّ المنطقيّ يكفيه من العربيّة الاسم والفعل والحرف، للتعبير عن الأغراض التي استفادها من يونان[٢].

٦. أنّ يونان انفردوا بالعناية بالحكمة والبحث في ظاهر هذا العالم وباطنه، وإنشاء أنواع العلم وأصناف الصنائع[٣].

أمّا ردود السيرافيّ فهي باختصار:

١. " أنّ صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلّم بالعربيّة، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنّا نبحث بالعقل"[٤]، " والأغراض المعقولة والمعاني المدرَكة لا يوصَل إليها إلاّ باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف...، [وبذلك] فقد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة"[٥].

٢. أنّ حاجة المنطقيّ إلى العربيّة لا تنحصر بمعرفة الاسم والفعل والحرف، لأنّه " في هذا الاسم والفعل والحرف فقيرٌ إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك [هو] محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإنّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرّكات"[٦]. وبالجملة فإنّ

---

[١] نفسه ١١٤

[٢] نفسه ١١٥

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١١٢

[٤] نفسه ١٠٩

[٥] نفسه ١١١

[٦] نفسه ١١٥

حاجة المنطقيّ إلى تفاصيل النحو لا تقلّ عن حاجته إلى ما أقرّ به من الأسماء والأفعال والحروف، حتّى يتمكّن من تأدية ما يريد من المعاني.

٣. أنّ المنطقيّ محتاج إلى البحث عن اللفظ كحاجته إلى البحث عن المعنى، " فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طباقاً لغرضه، وموافقاً لقصده"[١]. وبالمقابل: فإنّ النحويّ ينظر في المعنى نظره في اللفظ. ولإثبات هذا الردّ عمد السيرافيّ إلى طرح طائفة من المسائل النحويّة على متّى "علاقتها بالمعنى العقليّ أكثر من علاقتها بالشكل اللفظيّ" ودعاه إلى الفصل فيها وتمييز صحيحها من خطئها بالاستناد إلى منطق يونان[٢].

٤. أنّ " الاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سِنْخ وطبيعة. فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الاختلاف أو يحلحله أو يؤثر فيه؟! هيهات، هذا محال. ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه. فامسحْ وجهك بالسلوة عن شيء لا يُستطاع، لأنّه منعقد بالفطرة والطباع"[٣]. وباختصار : فإنّ الحديث عن علم مطلق يكون معياراً يرتفع به الاختلاف في الرأي عند جميع الأمم على اختلاف لغاتها ادّعاءٌ منافٍ – في نظر السيرافيّ- لما فُطر عليه الناس من الاختلاف.

٥. وكما أنّ المنطق غير كونيّ، وإنّما هو محدود بحدود اللغة اليونانيّة، فإنّه كذلك غير ضروريّ، ويمكن الاستغناء عنه لمن " جاد عقله، ولطُف نظره، وثقُب رأيه، وأنارت نفسه"[٤]. وهذه المزايا ليس من شأنها أن تُطلَب طلباً، وإنّما هي " من منائح الله الهنيّة، ومواهبه السنيّة"[٥]. وهذا يذكّرنا بما ذهب إليه ابن يعيش في أول هذه الليلة، ووافقه عليه التوحيديّ، من أنّ طلب علوم الفلسفة من منطق وهندسة... الخ ليس ضروريّاً، أو ليس هو السبيل الوحيدة في بلوغ الحقيقة، وإدراك السعادة

---

[١] نفسه ١١٩

[٢] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١١٨ وما بعدها

[٣] نفسه ١١٣

[٤] نفسه ١٢٤

[٥] نفسه.

والفوز في العاقبة، وأنّه يمكن الاستعاضة منه بقوّة طبيعيّة من " الاستبصار الحسن، والطبع الوقّاد، والذهن المنقاد، والقريحة الصافية، والاستبانة والتأمّل"، وإنْ كان التوحيدي قصر ذلك على الشاذّ النادر من الناس[١].

فلعلّه قد اتّضح من هذه الفِقر محاورُ الخلاف في هذه المسألة، وأبرزُ الآراء المتبادلة فيها، والسبب الحقيقيّ المذكي لجذوتها، وأنّ الذي حمل السيرافيّ على محاربة منطق يونان، والاحتداد في محاورة متّى إلى درجة وسْمه بالغفلة[٢]، والجهل[٣]، والهزء به[٤]، ليس هو اعتراضه على المنطق في حدّ ذاته، وإنّما فهمه لِكُنْهِ المنطق، وللدور الذي قد يضطلع به هذا العلم اليونانيّ مع غيره من علوم الفلسفة في الثقافة الإسلامية لعصره، وهو دور البديل المزاحم للنحو العربيّ وكامل المنظومة الفكريّة التي ينتمي إليها، وقد دار لسانه بذلك صراحة في أثناء المناظرة، كما في قوله: " النحو منطق ولكنّه مسلوخ من العربيّة، والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة"[٥]، وقوله لمتّى: " أنت إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، وإنّما تدعو إلى تعلّم اللغة اليونانيّة"[٦]، وبناء على هذا الفهم وجــّه إلى متّى دعوةً مضادّة بقولــه: " وأنتَ لو فرّغت بالك، وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها – لعلمتَ أنّك غنيّ عن معاني يونان كما أنّك غنيّ عن لغة يونان"[٧]، وقوله : " أنتَ إلى تعرّف اللغة العربيّة أحوج منك إلى تعرّف المعاني اليونانيّة"[٨]، وليس يقصد السيرافيّ بالمعاني اليونانيّة المنطق وحده، فإنّ المنطق عنده هو نحو اللغة اليونانيّة، وإنّما يقصد سائر علوم الفلسفة، ويتأكّد موقفه هذا من الفلسفة بأسرها في قوله يُزري على الكنديّ[٩] " ولقد حدّثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يضحك الثكلى، ويُشمت العدوّ، ويغمّ الصديق، وما

---

[١] نفسه ١٠٦

[٢] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١١٥

[٣] نفسه ١١٦

[٤] نفسه ١١٩

[٥] نفسه ١١٥

[٦] نفسه ١١١

[٧] نفسه ١١٣

[٨] نفسه ١١٦

[٩] أبو يوسف، يعقوب ابن اسحق ،يتّصل نسبه بكِنْدة القبيلة العربية المعروفة ، ولذلك عدّه ابن أبي أُصَيْبِعة فيلسوف العرب ، كان عظيم المنزلة عند المأمون و المعتصم وعند ابنه أحمد ،وله مصنَّفات جليلة ، ورسائل كثيرة في جميع العلوم (طبقات الاطبّاء ٢٦٠-٢٦٨).

ورث هذا كلّه إلاّ من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق"[١]. وهكذا، فإنّها لم تكن مجرّد مفاضلة بين علمين في إطار ثقافة واحدة، وإنّما بين منظومتين ثقافيّتين لأمّتين مختلفتين، الأولى منهما تتمثّل في العلوم العربيّة الصّرف، وعلى رأسها الفقه وعلوم الشريعة[٢] ومنطقها الخاص بها وهو النحو العربيّ، والثانية تتمثّل في العلوم اليونانيّة الدخيلة وعلى رأسها المنطق الذي هو جزء – كما يراه السيرافيّ – من اللغة اليونانيّة.

فإذا تركنا مناظرة المنطق والنحو في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) جانباً، والتفتنا إلى مناظرات التوحيديّ في كتاب آخر، هو كتاب (أخلاق الوزيرين)، وجدنا لها فيه سيما خاصّة، أحسبها جاءتها من الهدف الذي وضعه التوحيديّ نصب عينيه وهو يصنّف هذا الكتاب، وهو هجاء الوزيرين: ابن العميد وابن عبّاد، وذمّهما، والإزراء بهما، والتشنيع عليهما، والسخرية منهما، فكانت مناظرات هذا الكتاب جارية في السياق نفسه، بحيث لم يعد الغرض من المناظرة هو ما اعتيد عليه فيها من عرضٍ لوجهات نظر مختلفة في قضيّةٍ ما: علميّة أو اجتماعيّة أو دينيّة ...الخ ، وبيان قدرة كلّ طرف على الانتصار لرأيه ومذهبه، ودحض رأي الطرف الآخر وتفنيد حججه، وإنّما أصبح الغرض هنا مجرّد عرض مواقف تشهد بجهل الوزيرين، ولا سيّما ابن عبّاد، واستحقاقه للهزء والسخرية. بمعنى أنّ موضوع المناظرة ليس هو محور عناية التوحيديّ في كتابه بالدرجة الأولى، وإنّما طريقة تصرّف الوزير في أثناء المناظرة، أي أنّ هذا الشكل الأدبيّ في حالتنا هذه هو مجرّد وعاء أو ظرْف يظهر فيه السلوك المذموم أو القبيح للوزير. وذلك بخلاف مناظراته في كتبٍ أخرى، مثل كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وكتاب (المقابسات)، فإنّ موضوع المناظرة هناك وما يُبسط فيها من آراء يكون هو المتصدّر للأهميّة.

ومن الأمثلة على المناظرات التي صوّرها التوحيديّ في هذا الكتاب هاتان المناظرتان اللتان يُظهر فيهما سرعة انقطاع ابن عبّاد، وقلّة ثباته للخصم في المناظرة. وأقول صوّرها؛ لأنّ للتصوير فيها — كما أسلفت – أهميّة تفوق أهميّة حكاية الآراء ومقارعة الحجج . يقول:

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٢٨

[٢] نفسه ١٢٧

" ورأيت شيخاً قدم مع الحاجّ من خُراسان يُعرف بالخشوعيّ، من الكرّاميّة[١] أصحاب البرانس، حضر مجلسه، وناظره في مسألة الجسم، وكان يقول – وهو مذهب هشام بن الحكم[٢] في المتكلّمين المتقدّمين – : لّما كان [أي الله سبحان] مثبتاً بالعقل دون غيره، وكنتُ لا أثبت بالعقل إلاّ معقولاً، كما لا أثبت بالسمع إلاّ مسموعاً، وكما لا أثبت بالبصر إلاّ مبصَراً، وكان إثبات العقل لمن هو غير جسم في المشاهدة غيرَ معقول، وجب أن يكون جسماً، لأنّه قد كان دخل في قسْمة المعقول. وإن بطل أن يكون جسماً بطل أن يكون معقولاً. وقد ثبت أنّه معقول، فإذاً قد ثبت أنّه جسم.

فقال ابن عبّاد: هاتوا مسألة أخرى، فسماع كلام الحُكْل[٣] أرجَعُ بالفائدة من هذا. وأخذ في مسألة أخرى.

وحكى قوم منهم: أبو طاهر الأنماطي، والقطّان، أنّه قد شُدِه و لم يحضُره في الحال شيء، وكان الخَصْم ألدَّ، ذا سلاطة، قليل الاكتراث، حضر غيرَ طائع، و تكلّم غير متروّع.

وعاد هذا الشيخ في مجلس آخر، فقال له: أتقول إنّ الله جسم؟

- قال: نعم.
- قال : فإذا كان جسماً جاز أن يكون فوقه شيء أو تحته شيء، أو عن يمينه شيء، أو عن يساره شيء.
- قال: نعم.
- قال: فما تنكر أن يكون معبودك الآن في هذا الصندوق؟
- فخمد الخراسانيّ خَمْدةً ثمّ اشتعل، فقال: أليس عندك أنّ الله متكلّم بكلام بفعله في الأحوال المختلفة؟
- فقال: بلى.
- قال: فما تنكر أن يكون هذا الحمار يُنعظ، فيُحلّ الله كلامه في جُرْذانه، فيقول: أنا ربّكم الأعلى، وتسمع ذلك منه؟!

---

[١] فرقة من المجسّمة، انظر حاشية ٣ ، ص ٢٢٩ من المقابسات.

[٢] هشام بن الحكم الكوفيّ المشبِّه الرافضيّ، من أصحاب جعفر الصادق، هذّب المذهب، وفتق الكلام في الإمامة، وصنّف في التوحيد، وفي الردّ على المعتزلة (سِيَر أعلام النبلاء، ٥٤٣/١٠-٥٤٤)

[٣] العجماوات

- فانخزل ابن عبّاد، وقال: خذوا في غير هذا"[١].

وبالإضافة إلى التدليل على سرعة انقطاع ابن عبّاد، وقلّة ثباته للخصم في المناظرة، فقد أراد التوحيديّ أن يقدّم صورة أو نموذجاً ممثّلاً لتلك المناظرات التي كان يخوض فيها ابن عبّاد وأصحابه من المعتزلة والمتكلّمين عموماً، وما تشتمل عليه من مماحكة فارغة، وجرأة، وقلّة ورع، وسخف أحياناً، وهذه الصورة تتناسب مع ما بثّه التوحيديّ في كتبه من ذمّ لطريقة المتكلّمين في عصره، وتشنيع عليهم، ورغبة في زوالهم وانقطاع دابرهم[٢] .

وثالثةٌ ساقها التوحيديّ بين ابن عبّاد وأبي الفرج البغداديّ الصوفيّ، للهُزء به وتصوير سعة دعواه لما ليس له فيه حظّ بالهذر والهذيان والتمويه. يقول:

" ورأيته يناظر أبا الفرج البغداديّ الصوفيّ – وكان في أذنه وَقْر – في وساوس الصوفيّة وخطراتهم،

- فقال له: يا أبا الفرج، إذا كانت البينونة مشعوراً بها في عرصة الحقّ، حيث لا عبارة للخلْق، ولا أمان للجِلّ والدِّقّ، بطلت وسائل المعرفة بحقائق المراد، واشتبهت أعلام الحال في تثبيت الإشارة، وبقيت العبارة على إلف الآلف، وعادت المَتالِف.

- فأجابه أبو الفرج: لا ثبات لمَناسِب البينونة في نهايات الاتّحاد، لزوال شرائط رسوم الخلْق، عند تصافي الأرواح بحقائق الحقّ.

- قال ابن عبّاد: ما أُنكِر تلاشي المناسب في نهايات الاتّحاد، إذا سطعت أنوار الحقيقة بالاتّقاد، وإنّما جررتُ الكلام إلى غاية تَزْلَق فيها الأفهام، وتسيخ فيها الأوهام، ولا يُشرف عليها إلاّ مَنْ خصّه الحقّ بخصائص التمام، ورفع معارفه عن معارف جملة العوامّ. ولولا الحالُ التي امتحنني الحقّ بها، وسحبني على غرائبها وعجائبها، في عُرْض صوادقها وكواذبها، ممّا هو مردود إليه، ومتوكَّل فيه عليه– لشققتُ معك

---

[١] أخلاق الوزيرين ٢٢٩-٢٣١

[٢] انظر رأي التوحيديّ في أصحاب الكلام، وموقفه من طريقتهم في البحث والنظر، ص ٢٠ من هذا البحث.

جلباب صدرٍ قد حُشي ودائع، وفُتحت له أبواب خزائن قد جُمعت فيها بدائع، ولكنّي بما تراني أُذبذبُ عليه مأخوذ، وبما تسمعني أُدندن حوله محذوذ[١]، وإلى الله المُشتكَى، فهو الغاية والمُنتهى. ثمّ قال: يا أبا الفرج، هل تعرف من أصحابك من يقول:

بُليت بما لو يُبتلى أحدٌ بـــه ... لأصبح كالعِهْن النفيـــش يطيـــش
بعشقٍ وإعراضٍ وشوقٍ وغُربةٍ ... ومَحْكِ الذي أهوى، فكيف أعيشُ؟
وأعجبُ من ذا أنّني متصوّف ... ولكنّ صوف العاشقينَ حشيـــشُ" [٢]

فالرجل كما يُظهره التوحيديّ في هذه المناظرة نفّاج منتحِلٌ لما لا ينبغي لمثله من كلام الزهّاد المتألّهين، المقسَّمين بين عشقهم للّه من جهه، وما يتخيّلونه من إعراضه عنهم من جهة أخرى. وقد أحسن التوحيديّ في تصويره لهذه الصفة عند ابن عبّاد – بزعمه –، فأجرى على لسانه القوالب الشكليّة لأسلوب أولئك القوم في التعبير عن معانيهم، من رموز وألفاظ مبهمة، واستعمال للازدواج في العبارة، والسجع أحياناً . . . الخ ، ولكنّه – في الوقت نفسه – فرّغ تلك القوالب من كلّ مضمون معنويّ ذي بال، وإنّما هو كلام فارغ، لا طائل من ورائه، وليس فيه أيّ تعبير صادق عن تجربة صوفيّة حقيقيّة، ولا أثر فيه لتلك المواجد والمشاعر التي نعرفها عند أصحاب هذه الطريقة.

ثمّ ختم بتلك الأبيات الغثّة التي تحمل على الضحك أكثر ممّا تحمل على التفاعل العاطفيّ مع تجربة ذاتيّة عميقة ومؤثّرة كالتجربة الصوفيّة، ويكفي القارئَ أن تتوالى على لسانه "النفيش" و " يطيش" و " حشيش"، حتّى يتحوّل المقام كلّه في نظره إلى مقامٍ هزليّ ساخر ضاحك.

ومناظرة أخرى رواها التوحيديّ عن ابن عبّاد تدلّ على إعجابه بنفسه، وسعة المدخل عليه لمن أراد مخادعته ونفاقه. يقول: " ناظر بالريّ اليهوديّ رأس الجالوت[١] في إعجاز القرآن،

---

[١] أي: مقطوع.

[٢] أخلاق الوزيرين، ٢٧٩-٢٨١

فراجعه اليهوديّ فيه طويلاً، وثابته قليلاً، وتنكّد عليه، حتّى احتدّ، وكاد ينقدّ، فلمّا علم أنّه سجر تنّوره، وأسعط أنفه، احتال طلباً لمصاداته[٢]، ورفقاً به في مخاتلته، فقال: أيّها الصاحب، ولِمَ تتّقد وتشتطّ، و لم تلتهب و تختلط؟ كيف يكون القرآن عندي آية، ودلالة على النبوّة، ومعجزةً من جهة نظمه وتأليفه؟ وإن كان النظم والتأليف بديعينِ غريبين، وكان البلغاء — فيما تدّعي — عنه عاجزينَ، وله مذعنين، وها أنا أصدق عن نفسي و أقول: عندي أنّ رسائلك وكلامك وفِقَرك وما تؤلّفه وتُبادَه به نظماً ونثراً هو فوق ذلك أو مثل ذلك أو قريبٌ منه. وعلى كلّ حال فليس يظهر لي أنّه دونه، وأنّ ذلك يستعلي عليه بوجه من وجوه الكلام، أو بمرتبة من مراتب البلاغة.

فلمّا سمع ابن عبّاد هذا فتر وخمد، وسكن عن حركته، وانخمص ورمُه به، وقال: ولا هكذا أيضاً يا شيخ، كلامُنا حسنٌ وبليغ، وقد أخذ من الجزالة حظّاً وافراً، ومن البيان نصيباً ظاهراً، ولكنّ القرآن له المزيّة التي لا تُجهل، والشرف الذي لا يُخمَل، وأين ما خلقه الله تعالى على أتمّ حسن وبهاء، ممّا يخلقه العبيد بتطلّب وتكلّف؟

هذا كلّه يقوله، وقد خبا حَمِيُّه، وتراجع مزاجه، وصارت ناره رماداً، مع إعجاب شديد قد شاع في أعطافه، وفرح غالب قد دبّ في أسارير وجهه، لأنّه رأى كلامه شُبْهةً على اليهود وعلى عالمهم وحَبرهم، مع سعة حيلهم، وشدّة جدالهم، وطول نظرهم، وثباتهم لخصومهم. فكيف لا يكون شبهة على النصارى، وهم ألين من اليهود عريكة، وأطفؤهم نائرة، وأقلّهم مِراء، وأكثرهم تسليماً. وأنّه إن جاز هذا على اليهود والنصارى، وهم دهْماء الناس، فما ظنّك بالمجوس، ونصيبهم من الجدل أقلّ، وهم عن النظر أعجز، وعادتهم في المحاجّة أفسد . وهكذا الصابئون؟" [٣].

---

[١] لقب رئيس اليهود.

[٢] أي مداراته

[٣] أخلاق الوزيرين، ٢٩٩-٣٠١

ومن شدّة عناية التوحيديّ في هذه المناظرة بالتصوير والتشخيص فإنّها تقترب جدّاً من أن تكون مشهداً مسرحيّاً، وتُحشر في جملة المشاهد التي عرضنا لها في العنوان السابق. كما أنّ في بعض جوانبها ما يقرّبها من الصورة الكاريكاتوريّة، ولا سيّما في الفقرتين الأخيرتين منها، لأنّهما تصوّران استجابة ابن عبّاد لنفاق رأس الجالوت له تصويراً ساخراً مضحكاً، فيه تضخيم لصفتي الغرور والإعجاب اللتين يريد التوحيديّ أن يقنعنا باستحكامهما في الرجل.

وإذا كانت هذه المناظرة قد امتزج فيها مفهوم المناظرة بمفهوم المشهد المسرحيّ أو الصورة الكاريكاتوريّة، فثَمّ مناظرات أخرى عند التوحيديّ يمتزج فيها مفهوم المناظرة بمفهوم الفكاهة، كما في هذه التي يرويها عن العتّابيّ، قال:

" قال قومٌ من أهل أصفهان لابن عبّاد: لو كان القرآن مخلوقاً لجاز أن يموت، ولو مات القرآن في آخر شعبان بماذا كنّا نصلّي التراويح في رمضان؟ فقال: لو مات القرآن كان رمضان أيضاً يموت، ويقول: لا حياة بعدك، ولا نصلّي التراويح، ونستريح"[١].

[١] نفسه ٢٥١- ٢٥٢

٢– الخبر :

وقد رأيت قبل الشروع في هذا المبحث أن أفرغ من توضيح أمرين ذوي صلة وثيقة بمحتواه، أو هما بمنـــزلة الأساس المنهجي الذي يقوم عليه:

الأوّل: خاصّ بدور التوحيديّ في كتاب (أخلاق الوزيرين)، وهل يقف عند مجرّد الرواية كما يجبّ أن نعتقد، أو يتعدّى ذلك إلى التدخّل في صياغته تدخّلاً أصيلاً مؤثّراً؟

والثاني: متعلّق بالفرق بين عمل المؤرّخ وعمل الأديب، ونصيب كليهما من الحقيقة الموضوعيّة.

أقول فيما يتّصل بالمسألة الأولى: إنّ الذي ذهبت إليه ، ودلّلت عليه سابقاً، في أمر تدخّل التوحيديّ في صياغة معاني أصحاب المقابسات، يمكن إعادته هنا في شأن ما يرويه عن معاصري الصاحب بن عبّاد وأبي الفضل بن العميد، المخالطين لهما، المشرفين على غوامض

أمورهما، فأقول : إنّ عمل التوحيديّ في كتاب (أخلاق الوزيرين) لا يقف عند الرواية فحسب، بل يتجاوزها إلى صياغة المعاني والزيادة فيها.

فإذا كان الأمر كذلك فما الذي يدفعه إلى محاولة إقناعنا على طول الكتاب بأنّه إنما ينتصب فيه للرواية فقط، وليس له فيه سهم مذكور؟

أرى لذلك أسبابًا عِدّة، أهمها:

أنّ التوحيديّ حين يدّعي أنّه يروي هذه الأخبار والحكايات "من البطانة والحاشية والندماء وذوي الملابسة"[١]، فإنّه —من ناحية– يخلع عليها ثوباً من الصدق والثقة، ويضمن لها أن تقع من القارئ موقع القبول والتسليم، كما يصرّح في قوله: "فإن لم تعبأ بما تسمع منّي، فاعبأ بمن لعلّه عندك أشفّ منّي"[٢]. ومن ناحية ثانية ينفي عن نفسه أيّة تهمة بالبَهْت والافتراء بدافع الحقد والضغينة والرغبة في الثأر من هذين الرجلين لما لقياه به من منع وسوء معاملة حين انتجع قطرهما ووقف ببابيهما. ومن ناحية ثالثة يؤكّد أنّه لا يقف وحيداً في هذا الميدان، بل يشاركه فيه كثير ممّن كان حظّهم من الوزيرين مثل حظّه، يقول: "ولمثل هذه الخصال كتب إليه أبو راغب، فتى من آل أبي جعفر العُتْبيّ الوزير بخراسان رسالة هتكه بها. وأنا أرويها لتعلمَ أنيّ لم أتفرّد بتهجينه والنكير عليه، بل كلّ حرّ كريم، وكلّ ديّن مذكور، وكلّ ذي مروّة ظاهرة معي فيما نثوت عنه[٣]، وكرهته منه"[٤]. وأخيراً، فإنّه بذلك يدرأ عن نفسه أيّة تبعة أو نقمة قد تلحقه من جرّاء ذكره مثالبهما، وتتبّعه عوراتهما، يقول: " فما ذنبي — أكرمك الله — إذا سألت عنه[٥] مشايخ الوقت، وأعلام العصر، فوصفوه جميعاً بما جمعت لك في هذا المكان؟ "[٦].

---

[١] أخلاق الوزيرين، ٩

[٢] أخلاق الوزيرين ١٥١

[٣] أي ذكرت، وحكيت

[٤] أخلاق الوزيرين ١٥١، والحديث عن ابن عبّاد.

[٥] أي ابن عبّاد.

[٦] أخلاق الوزيرين، ٤٩٢

أمّا فيما يتّصل بالمسألة الثانية، وهي – على أيّة حال – مكمّلة للأولى، فأقول: يروم المؤرّخ عادةً رسم صورة شاملة متكاملة للشخصيّة التي يترجم لها، ويكتب سيرتها، فينظر إلى تلك الشخصيّة من زوايا عِدّة، ليرصد كلّ ما يستطيع من محاسنها ومساوئها، خيرها وشرّها، حتّى تكون صورته في النهاية قريبة من الحقيقة الموضوعيّة. وبقدْر ما يفعل المؤرّخ ذلك يكون عمله أهلاً للثقة والتقدير.

أمّا الأديب فإنّ شروط عمله مختلفة عن هذه، ذلك أنّ الانتقاء مقدَّم عنده على الشمول، بمعنى أنّ الأديب لا يرمي إلى رسم صورة للشخصية التي يتعامل معها من جميع جوانبها، ولكنّه يأخذ جانباً معيّناً، ويجعله محور عنايته، دون بقيّة الجوانب، حتّى يخيّل إلى القارئ أنّ ذلك الجانب هو الأغلب على تلك الشخصيّة، والأبرز فيها.

ولا شكّ في أنّ التوحيديّ نجح نجاحاً مبيناً في تحقيق هذا الهدف، لأنّ الصورة التي رسمها للوزيرين، ولا سيّما ابن عبّاد، استطاعت أن تفرض نفسها في التراث العربيّ، وأن تزاحم الصورة التاريخيّة في الذاكرة العربيّة بمنكب عريض.

والواقع أنّ التوحيديّ لا ينكر البتّة هذا الدور الانتقائيّ الذي اطّلع به في تأليف كتابه عن (أخلاق الوزيرين)، بل يقرّ به ويؤكّده، ويعلّله ويحتجّ له بأنّ ثمّة أموراً ذاتيّة لا بدّ من أن تتدخّل في توجيه رأي الواصف وصياغة أحكامه على الموصوف، ولا سيّما إذا كان الكاتب معاصراً لمن يكتب عنه، وله صلة به، لأنّ هذه الصلة إمّا أن تكون حسنة مَرْضيّة أو قبيحة مُنكَرة، وبناء على ذلك يكون محتوى الوصف إمّا أقرب إلى المدح وإمّا إلى الذمّ، يقول في رسم خُطّة الكتاب: "على أنّي لا أثق بالخاطر إذا طاش، ولا باللسان إذا همز، ولا بالقلم إذا استرسل، ولا بالهوى إذا اشتمل وسوّل، فإنّ الهوى يُعمي ويصمّ، ولعلّ الغيظ يجرح ويجهز. وهذه آفات متداركة لا سبيل إلى التفصّي منها، والسلامة عليها، وذاك لأنّ الكلام في حمد مَنْ يُحمد، وذمّ من يُذَمّ، إنْ نُمّق تنميقاً دخله التزيّد، والمتزيّد مقليّ، وإنْ أُرسل على غِراره شانه التقصير، والمقصّر مُعجَّز، ولأَنْ يدخله التقصير فيكونَ دليلاً على الإبقاء أحبّ إليّ من أن يدخله التزيّد فيكونَ دليلاً على الإرباء، على أنّ من وصف كريماً أطرب، ومن أطرب طرِب، والطرب خِفّة وأريحيّة تستفزّان الطباع، وتشبّهان الحصيف بالسخيف، فأمّا مَنْ حدّث عن لئيم فإنّ أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وخبث اللسان، وتشنيع القلم ، فكيف الإنصاف

في وصف هذين الرجلين على هذين الحدّين، مع سرَف الهوى، ووقدان الغيظ، وعادة الجور، وداعية الفساد، وصارفة الصلاح؟ وهذه أعراض لا محيص منها، ولا أمان من اعترائها، ولا واقي من تعاورها. وبعض هذا يهتك ستر الحِلْم وإنْ كان كثيفاً، ويفتق جيب التجمّل وإن كان مكفوفاً، ويخرج إلى الجهل وإن كان يقبّحه متقدّماً"[١]. ويقول في أثنائه: " ومَنْ أظلم ممّن طلب من السّاخط ما لا يوجد إلاّ عند الراضي، وطلب من الراضي ما لا يُصاب إلاّ عند الساخط؟ ومَنْ كان كذلك فقد ردّ الأمور على أعقابها، وأتى المطالب من غير أبوابها. ولكلّ واحد من الراضي والسّاخط شاكلة يعمل عليها، وشيمة يظهر بها[٢]". ويقول في آخره: " على أنّي – حفظك الله – لا أبرّئ نفسي في هذا الكتاب الطويل العريض من دبيب الهوى، وتسويل النفس، ومكايد الشيطان، وغريب ما يعرض للإنسان"[٣].

ولا يفتأ التوحيديّ يؤكّد وعيه التامّ بما يمارسه في عمله في هذا الكتاب من انتقاء لبعض جوانب شخصيتي الرجلين، دون غيرها، ليس عن جهل منه ببقيّة الجوانب، ولكنّ غرضه من الكتاب هو الذي أملى عليه هذا الاختيار. يقول: "وابن عبّاد – حفظك الله – ليس بصغير القدْر، وابن العميد لم يكن خامل الذِكر. وما فيهما إلاّ مَنْ هو غرّة زمانه، وتاريخ دهره، لنباهته وصيته، وطول أيّامه، وامتداد دولته، ومواتاة مراده، وطاعة الناس له، وتوجّه الأطماع إليه. فكيف يجزّف الحديثَ عنهما مجزّف، ويلزق الكذبَ بهما ملزق، أو يدّعي الباطلَ عليهما مدّعٍ؟ هذا ما لا يطمع فيه حصيف، ولا يعمل عليه عاقل. ولكنّ حديث الدين والكرم والعقل والمجد والسيرة والهدى والجود والبذل، ليس من حديث الجَدّ والفتح والختال والإنفاق والدولة والسناء والمرتبة في شيء"[٤]. والحديث الأول، أي حديث الدين والكرم والعقل ... الخ هو الذي اختار التوحيديّ أن يتعاطاه في كتابه، لأنّه أكثر ملاءمة لتجربته مع هذين الرجلين. ويقول في موضع آخر :" ولولا أنّ هذين الرجلين، أعني ابن عبّاد وابن العميد كانا كبيري زمانهما، وإليهما انتهت الأمور، وعليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث يُنشَر الحسن منهما نشراً، ويُؤثَر القبيح عنهما أثراً، لكنت لا أتسكّع في حديثهما هذا التسكّع، ولا أُنحى عليهما بهذا الحَدّ. ولكنّ النقص ممّن يدّعي الكمال أشنع، والحرمان من السيّد

---

[١] أخلاق الوزيرين، ٣٦-٣٧

[٢] نفسه ٤٧٢-٤٧٣

[٣] أخلاق الوزيرين ٥٤٩

[٤] نفسه ٤٧٧-٤٧٨

المأمول فاقرة، والجهل من العالِم منكر، والكبيرة ممّن يدّعي العِصمة جائحة، والبخل ممّن يتبرّأ منه بدعواه عجيب. ولو أردتَ مع هذا كلّه أن تجد لهما ثالثاً من جميع مَنْ كتب للجيل والديلم إلى وقتك هذا المؤرَّخ في الكتاب لم تجد"[١].

إذاً فالصورة التي يرسمها التوحيديّ للوزيرين — باعترافه – انتقائيّة، جزئيّة، تقتصر على جانب واحد، وهو الجانب القبيح من شخصيتيهما، وباختصار: هي صورة أدبيّة، وليست صورة تاريخيّة موضوعيّة. إذا كان كذلك فما هي الأسباب الخاصّة بالتوحيديّ التي دفعته إلى انتقاء هذا الجانب دون غيره؟.

الحقُّ أنّه لم يقصّر في بسط تلك الأسباب، واتّخاذها بمنـــزلة الحجج والمسوّغات لما تولاه من ذمّ ذينك الوزيرين و الإقذاع في وصفهما ، فافتتح كتابه بها، ونثرها في أثنائه، ثمّ ختم بها في آخره. وكان منها:

١- ما خصّه به ابن عبّاد من حرمان، وخيبة أمل، واحتقار، وسوء معاملة، وقد قطع إليه البلاد، ووقف ببابه، ورجا نواله، وصبر على خدمته. فأراد ببثّ معايبه، وتخليد مثالبه، أن يبرد غليله، ويشفي صدره، ويُطفئ نار حقده، وليس عليه – بحسب رأيه– في ذلك شيء، لأنّ البادئ أظلم، والمجازي أعذر[٢].

٢- أنّه يقتدي فيما ضمّنه هذا الكتاب من هجاء للوزيرين، وكشف للجانب القبيح من سيرتهما بما سبقه إليه كثير من الأدباء حين جوبهوا بما جوبه به من الحرمان وإنكار الفضل[٣]. ويتجاوز التوحيديّ الاحتجاج باقتفاء آثار هؤلاء إلى دعوى الاقتداء بالله — سبحانه – في مدح مَنْ أحسن ورضي عنه، وذمّ من أساء وسخط عليه، وسيرة النبيّ — ص – ومَنْ تقدّمه من الأنبياء والمرسلين، ومَنْ جاء بعده من الصحابة والسلف[٤].

---

[١] نفسه ٥٣١

[٢] أخلاق الوزيرين ٨٥-٨٧، وانظر أيضاً ص ٣١١، وص ٤٩٢

[٣] انظر أمثلةً على ذلك في المصدر نفسه ٥٦-٦٦، ٣٢٢-٣٢٦.

[٤] نفسه ٦٨، ٦٩-٧٠

٣- أنّ هذا الكتاب بما يحويه من ذمّ للجانب السيّئ من أخلاق الوزيرين، يتضمّن دعوة إلى الاتّعاظ والاعتبار بتجارب السّالفين، ويحمل على حسن اختيار المرء لما يحفظ له الذكر الجميل بين الناس في حياته وبعد مماته[١].

٤- يسوّغ اختياره ذمّ الرجلين والولوغ في عرضيهما بالرغم من شيوع فضلهما وكثرة محاسنهما، بالاستناد إلى قاعدة فقهيّة قضائيّة استفادها من القاضي أبي حامد المَرْوَرُّوذيّ، مؤدّاها " تقديم الجرح على التزكية، والعمل به دونها"[٢].

٥- أنّ الإنسان - في رأي التوحيديّ - مجبول على الشرّ، لا يصدر عنه الخير إلاّ تكلّفاً، ولذلك كان أشدّ نزوعاً إلى الهجو والعيب وثلب الأعراض[٣].

وإذ قد فرغتُ من هذه الإيضاحات أرجع إلى الحديث عن " الخبر "، فأقول :

الخبر شكلٌ أدبيّ بسيط، يتهادى بين الرواية التاريخيّة وبين الفنّ القصصيّ، يشدّه بعض خصائصه — كاصطناع السنَد وادّعاء تحرّي الصدق - إلى النوع الأوّل، ويجذبه بعضها الآخر - كالأشخاص والحوادث والحوار - إلى النوع الثاني. وبعدُ فإنّ الأخبار عند التوحيديّ ليست جميعاً على درجة واحدة في قيمتها الأدبيّة، لتفاوتها في الوفاء بالشروط الفنيّة للسرد القصصيّ، ويمكن التأكّد من ذلك فيما يخصّ الأخبار التي يوردها التوحيديّ في كتاب (أخلاق الوزيرين) بموازنة سريعة بين هذين الخبرين، وتبيّن مدى قرب الأوّل من مفهوم القصّة، في حين يلتبس الثاني بمفهوم الرواية التاريخيّة:

- يحكي التوحيديّ هذا الخبر عن ابن عبد الرحيم القاضي، في ابن العميد، يقول: " ولقد بلغ من لؤمه وشؤمه أنه قتل من أكل عنده، وذلك أنّ أبا المحاوِش ورد إلى الريّ، وكان

---

[١] نفسه ٤٧٠

[٢] أخلاق الوزيرين ٤٧٦

[٣] نفسه ٥٢٩

بدويّاً، أو من هذه المزالِف متبادياً، وشُهر بشدّة الضّرس، وكثرة الأكل، وتكرّر حديثه عنده، وما وُصف به من طيب كلامه، وحُسن وصفه للقِدْر والطبخ والألوان، فدعا به، وتقدّم بإحضار شيء كثير من الخبز والحلوى، فاكتسحه كلّه، وطلب الزيادة، وكشر أبو الفضل في وجهه، وأظهر استملاحه على تفقّؤ فؤاده ونار صدره، ثمّ وهب له دريهمات وخُريقات وشَمْلة، وقال: اكثُرْ[١] عندنا، واقترح ما في نفسك على صاحبنا المطبخيّ. فكان المسكين يحضر في الفَرْط، فيطلب شيئاً ويأكل وينصرف. فطال ذلك على أبي الفضل، واغتاظ منه، وغلب طِباعه، فقال لصاحب مطبخه: اجمع هذا الذي يُقال له: لالكات[٢] التي قد أخلقت وتقطّعت، وقطّعها صغاراً كالبنادق، وقدّمها إليه في عجّة وافرة، ببيض كثير، وسمن وافر، حتى ننظر إلى أكله، وهل يفطن؟ وإنّما كان كيداً، ففعل وأُحضر، وأقبل أبو المحاوش عليها، وتذرّع[٣] في أكلها، وأعظم اللقمة، ودارك الرفع والوضع، ووجدها وطيّة ناعمة، فلمّا أقلع عنها وانصرف، وشرب الماء، وجاء وقت الثَّلْط[٤]، انقدّ بطنه، فخرج فيه نفسه. فهذا لمّا تكرّم بالإطعام، وحثّ على الأكل، ورغّب في الرغيب[٥]. وهذا الفعل يجمع إلى النذالة قلّة الدين، وإلى اللؤم سخف العقل. فالويل له ثمّ الويل له"[٦].

- ويحكي التوحيديّ خبر دخول أبي الفتح بن العميد بغداد، فيقول: " ودخل بغداد، فتكلّف واحتفل، وعقد مجالس مختلفة، للفقهاء يوماً، وللأدباء يوماً، وللمتكلّمين يوماً، وللمتفلسفين يوماً، وفرّق أموالاً خطيرة، وتفقّد أبا سعيد السيرافيّ، وعليّ بن عيسى الرمّانيّ، وغيرهما، وعرض عليهما المصير معه إلى الريّ، ووعدهم ومنّاهم، وأظهر المباهاة بهم. وكذلك خاطب أبا الحسن الأنصاريّ ابنَ كعب، وأبا سليمان السجستانيّ المنطقيّ، وابن البقّال[٧] الشاعر،

---

[١] أي احضُرْ كثيراً

[٢] أحذية من الجلد - فارسيّة

[٣] أفرط، وبالغ

[٤] التغوّط

[٥] المرغوب فيه، يعني: الطعام

[٦] أخلاق الوزيرين ٣٥٠-٣٥١

[٧] أبو الحسن عليّ بن يوسف المعروف بابن البقّال، من أهل بغداد، نادم المهلبيّ، ونفق عليه ، شاعر أديب من أصحاب الصنعة، كان مزّاحاً مستطاباً، وكان ابن العميد يقدمه على الناس كلهم، توفّي في أيام شرف الدولة بن عضد الدولة (معجم الأدباء ٢٠٤٨/٥-٢٠٥٣)

وابن الأعرج النمريّ[١] وغيرهم. ودخل شهرُ رمضان، فاحتشد وبالغ، ووصل ووهب، وجرت في هذه المجالس غرائب العلم وبدائع الحكمة، وخاصّة ما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامريّ"[٢].

ولعلّ الأوّل من هذين الخبرين يذكّرنا بحكايات التنوخيّ في كتبه، ولا سيّما كتابه المسمّى (نشوار المحاضرة)، وإن كان لحكاية التوحيديّ هذه مزيّة لا تخفى، وفضل لا يُنكَر، فلغته أنصع، وتصويره أبدع، انظر – مثلاً – في وصفه لحال أبي الفضل حين أتى الرجل على كلّ ما قُدّم له من طعام، وكيف صوّر تناقض ملامحه الخارجيّة مع شعوره الداخليّ في قوله: "وأظهر استملاحه، على تفقّؤ فؤاده، ونار صدره"، فلم يكتف بوصفه من الخارج حتّى ولج إلى دخيلة نفسه، واستكنه حقيقة إحساسه. وتأمّلْ قبل ذلك عبارته في وصف ما صنعه البدويّ بالكثير الذي أُحضر إليه من الخبز والحلوى حين يقول: " فاكتسحه كلّه". ثمّ توقّفْ عند وصفه لأكل أبي المحاوش لما صُنع له من العجّة المجبولة بجلود الأحذية في قوله: "وأقبل أبو المحاوش عليها، وتذرّع في أكلها، وأعظم اللقمة، ودارك الرفع والوضع، ووجدها وطيّة ناعمة". وبعدُ، فللتوحيديّ قدرة على استثارة العواطف التي يريدها من القارئ تجاه أشخاص حكايته، ببثّ عبارات قصيرة ولكنّها شديدة الإيحاء في ثنايا الحديث، كما في قوله يصف دَيْدن الرجل: " فكان المسكين يحضر في الفرْط"، وقوله- بالمقابل- في وصف صنيع أبي الفضل: " وإنّما كان كيداً" بالإضافة إلى تعقيبه الطويل نسبيّاً على القصة، فواضحٌ أنّ غرضه من العبارة الأولى استدرار تعاطف القارئ مع ذلك البدويّ، وإشفاقه عليه، فإنّه وقع ضحيّة لإغراء ابن العميد له بالقول مع انطوائه على البخل والغدر، في حين أنّ غرضه من العبارة الثانية هو ملء صدر القارئ بالغيظ والحقد على أبي الفضل، بأنّه لم يفعل فعلته تلك إلاّ عامداً بقصد قتل الرجل والاستراحة من مؤونة زياراته، وأنه لم يفعل ذلك تندّراً ولا تساخراً.

وأمّا الخبر الثاني فإنّه يقترب كثيراً من طريقة المؤرّخين في سرد الحوادث، ولكنّه مع ذلك يظلّ محتفظاً بسيما واضحة من الأدب تركها فيه التوحيديّ الأديب بلغته وأسلوبه، فالعبارات قصيرة، متوازنة، مترابطة، متناغمة، والألفاظ منتقاة، متآلفة، متجانسة، ليس بينها

---

[١] أبو عبد الله الحسين بن عليّ النمريّ، كان من صدور البصرة في الأدب والشعر، مع سعة علم وغزارة حفظ، ورَدَ على ابن العميد في الريّ، ومدحه، فأحسن إليه، ووصله بصلة حسنة (انظر ترجمته وطائفة من أشعاره في يتيمة الدهر ٢/٣٥٩-٣٦٢)

[٢] أخلاق الوزيرين ٤١٠

غريب ولا قلِق ولا متنافر، على ما عهدنا في عامّة أسلوبه. هذا، وكان التوحيديّ قد اختتم كتابه بحكاية لخبر أبي الفتح وما آل إليه أمره، وسبب ذلك، وهي تصلح شاهداً نموذجيّاً لما أنا بصدده هنا، ولكنّ طولها حال دون الإتيان بها في هذا الموضع، فأكتفي بالإشارة إليها والتعليق عليها بالقول: إنّها تجري على نمط الرواية التاريخيّة، ولكنّها مع ذلك منسوجة بأسلوب التوحيديّ، ناطقة بمزايا طريقته الخاصّة في التعامل مع اللغة. ويمكن التأكّد من ذلك بمطالعة هذه الفقرة من عُرْض الخبر: "وكان ابن عبّاد قد ورد، وحطَبه رطْب، وتنّوره بارد، وزَرْقه غير نافذ، هذا في الظاهر، فأمّا في الباطن فكان يخلو بصاحبه، ويُنْــزِيه على أبي الفتح بما يجد إليه السبيل من الطعْن والقدح"[١].

فبالإضافة إلى ما ألمحتُ إليه آنفاً، من خصائص أسلوبه الأدبيّ، مثل: قصر العبارات، وتساويها، وتناغمها، تجد هذه الفقرة – كما في غيرها من فقر الخبر – زاخرة بالاستعارات القريبة المستفادة من واقع الحياة المألوفة عند سواد الناس، معبّرةً بذلك أصدق تعبير عن الطبقة الاجتماعيّة التي كان ينتمي إليها التوحيديّ، والبيئة الماديّة التي اكتنفت حياته، وأثّرت في لغته.

أمّا ألفاظه في هذا الخبر – شأنها شأن ألفاظه في سائر ما يكتب – فسهلةٌ مألوفة واضحة، وهي مع ذلك شريفة متنخَّلة، تراها تحتشد متتالية متدفّقة، كأنّها تنثال عليه انثيالاً، فيشفق على إهدار شيءٍ منها وترْكه يفلت من قلمه، فيحتوشها جميعاً، ويرصفها رصْفاً في صفوف طويلة، تستقصي المعنى من جميع جوانبه، وإنْ كان هذا قد يخرج أحياناً إلى ضربٍ من الترادف والتكرار للمعنى الواحد بعدّة قوالب لفظيّة، وعندها يظهر التوحيديّ وكأنّه يستعرض أمام القارئ ثقافته اللغويّة المعجميّة، وهي حقّاً ثقافةٌ واسعة، غزيرةٌ، خصبة، متشعّبة الأطراف في شتّى الحقول الدلاليّة لثقافة عصره والعصور السالفة من حياة أمّته. من أمثلة ذلك قوله في سياق الخبر نفسه: "لّما مات [ركن الدولة] في أوّل سنة ستّ وستّين وثلاثمئة، اجتمع أبو الفتح ذو الكفايتين، وعليّ بن كامة، *وتعاهدا، وتعاقدا، وتواثقا، وتحالفا*، وبذل كلّ واحدٍ منهما لصاحبه الإخلاص في المودّة في السرّ والجهر، والذبَّ في الظاهر والباطن، والتوقير عند الصغير

[١] أخلاق الوزيرين، ٥٣٣، وانظر النصّ الكامل لهذا الخبر في الصفحات ٥٣٢– ٥٤٦

والكبير، واجتهد في *الأيمان الغامسة، والعقود المؤرَّبة*[١]، *والأسباب المغارة الفتل*، ودبّرا أمر الجيش، ووعدا الأولياء، وردّا النافر، *وركبا الخطر الحاضر، وعانقا الخطب العاقر*[٢] "[٣] .

ولا يخفى ما في هذا النصّ، كما في الخبر كلّه، من عناية بالمحسّنات البديعيّة، ولاسيّما الطباق، والجناس، والسجع أحياناً... الخ، ولكنّها عناية مقتصدة، لاتبلغ حدّ الإفراط على حساب المعنى، وإنّما هي مسخّرة دائماً لخدمته، وإيقاعه موقعاً جميلاً من نفس متلقّيه .

ويجدر بنا أن نُدرج في إطار (الخبر) عند التوحيديّ نصّ تلك الرسالة التي "رواها"[٤] في وصف ما جرى من حديث البيعة لأبي بكرٍ، وتباطؤ عليّ عنها، وما كان من اشتراك أبي عبيدة وعمر في الوساطة بينهما. وسمّاها رسالة " السقيفة"، نسبةً إلى سقيفة بني ساعدة التي جرى فيها التفاوض بين جِلّة الصحابة في شأن خِلافة الرسول – ص – . وغايتُه منها إثباتُ حقِّ أبي بكرٍ في الخلافة، من دون عليٍّ رضي الله عنهما، مناوأةً للشيعة الذين كانوا أصحاب المذهب الغالب على الدولة في هذا العصر، ولا سيّما بعد وصول بني بويه إلى تملّك الحضرة، وغيرها من ديار الإسلام، ومن المعلوم أنّهم يدينون بالتشيّع، وقد كان للتوحيديّ مع بعض وزرائهم — وخاصّة أبا الفضل بن العميد، والصاحب بن عبّاد — من الحوادث، ما أحفظه عليهم، وحمله على حربهم بأشدّ ما أوتي من سلاح، وهو سلاح الكلمة، فانبرى يذمّ أخلاقهم، كما فعل في كتابه (أخلاق الوزيرين)، ويفنّد أسس مذهبهم، كما يفعل في هذه الرسالة، إنْ بالحقِّ وإنْ بالباطل.

وقد حاول التوحيديّ مجتهداً أن يقنع القارئ بصحّة ما يسرد فيها بطرقٍ شتّى، من ذلك:

١- أنّه ينسب رواية الرسالة إلى أحد كبار القضاة والفقهاء في هذا العصر، وهو أستاذه أبو حامدٍ المرورّوذيّ ومعروفٌ أنّ أكثر ما يشغل القاضي ويعنيه في مهنته هو إقامة ميزان العدل والإنصاف بين الخصوم، وإذا كان كذلك فإنّ

---

[١] المؤرَّبة: المحكمة (أخلاق الوزيرين ٥٣٢، حاشية ٥).

[٢] العاقِر: الجارح، المؤلم (أخلاق الوزيرين ٥٣٢، حاشية ٨).

[٣] أخلاق الوزيرين ٥٣٢

[٤] أضعها بين قوسين تعبيراً عن الشكّ في صحّتها، وتأييداً لمن رفضها من القدماء (انظر — على سبيل المثال — سير أعلام النبلاء ١١٩/١٧-١٢٣) ، ورمْي التوحيديّ فيها بالنّحْل والاختلاق، لأسبابٍ سيتبدّى بعضها في عُرْض ما يأتي من هذا الحديث

نسبة الرواية إلى أبي حامد، وهو القاضي المشهور، ستزيد من مصداقيّتها، وتمنحها ثقةً عند قارئها. ومن جهة أخرى تبرّئ التوحيديّ من تَبِعة ما فيها، وتنفي عنها أيّة دوافع شخصيّة، من ضغينة، ورغبة في الانتقام.

٢- أنّه بفضل سعة اطّلاعه، وخصب معجمه، وتملّكه زمام العربيّة في شتّى عصورها، استطاع أن يترسّم في رسالته لغة الصدر الأوّل، ولا سيّما في الألفاظ والصور، فجاءت ألفاظها جزْلة قويّة، تحمل سيما اللغة في ذلك العصر، ليس هذا فحسب، بل إنّه استطاع بفضل دهائه الأدبيّ أن يتقمّص في حواراته شخصيّة كلٍّ من أبي بكر وعمر وعليّ - رضي الله عنهم جميعاً - على حسب ما يخبر من خصائصهم النفسيّة والخُلُقيّة والعاطفيّة. فيُجري على لسان كلٍّ منهم من الألفاظ والعبارات ما يتناسب وشخصيّته، فتجد كلام عمر يشي بما عُرف عنه من شِدّة وحزْم واندفاع، في حين تجد كلام أبي بكرٍ مغلّفاً بما أُثر عنه من رقّة ورفق وتلطّف. ثمّ تمّم التوحيديّ خُطّته هذه بأن استوحى لغته من طبيعة الحياة المألوفة لأهل ذلك العصر، فتخيّر ألفاظه واستمّد صوره وتشبيهاته واستعاراته وكناياته وأمثاله من واقع تلك الحياة. يقول على لسان أبي بكر لأبي عبيدة، وقد وجّههه لمخاطبة عليّ في البيعة: " امضِ إلى عليّ واخفض جناحك له، واغضضْ من صوتك عنده، واعلمْ أنّه سلالة أبي طالب، ومكانه ممّن قد فقدناه بالأمس – صلّى الله عليه وسلّم – مكانُه، وقُل له: ..... أتظنّ أنّه – صلّى الله عليه وسلّم – ترك الأمّة بشراً سُدىً، بدداً عدىً، عباهل مباهل[١]، طلاحَى مفتونةً بالباطل[٢]، .... واللهِ ما اشتاق [النبي – صلّى الله عليه وسلّم-] إلى ربّه تعالى، ولا سأله المصير إلى رضوانه، إلا بعد أنْ ضرب الصُّوى[٣]، وأوضح الهُدى، وأمّن المهالك والمطاوح، وسهّل المبارك والمماتح[٤]، إلا بعد أن

[١] أي مهملة متفرّقة (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٤، حاشية ٣).

[٢] أراد : القوم الذين لا راعي لهم يصدّهم عمّا يضرّهم، كالإبل التي تأكل الطَّلْح، دون أن يردّها أحد، فيؤذيها أكلُه (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٤، حاشية٤).

[٣] حجارةٌ تُوضَع على الطريق لهدي المارّين (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٤، حاشية ٦).

[٤] موارد الماء (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٤، حاشية ٧).

شدخ يافوخ الشِّرْك بإذن الله، وشرم وجه النفاق لوجه اللهِ، وجدع أنف الفتنة في جنب الله، وتَفَل في عين الشيطان بعون الله"[١].

في حين يروي على لسان عمر بن الخطّاب – رضي الله عنه – قوله لعليّ، مضموماً إلى خطاب أبي بكر: " ما هذه الخُنــزوانة التي في فَراش رأسك[٢]، وما هذا الشَّجا المعترِض في مدارج أنفاسك، وما هذه الوَحَرَة التي أكلت شرا سيفك[٣]، والقذاة التي أعشت ناظرك؟ .. ..لَشَدَّ ما استسعيتَ لها، وسَرَيْتَ سُرَى ابن أنْقَد إليها [٤]. إنّ العَوان لا تُعلَّم الخِمْرة [٥]، والحَصان لا تُكلَّم خِبرة [٦]، وما أحوج الفرعاء إلى فالٍ [٧]، وما أحوج الصلعاء إلى حالٍ" [٨].

ولكنْ، بالرغم من ذلك فإنّ التوحيديّ لم ينجح نجاحاً كاملاً في إيهام القارئ بصحّة نسبة الرسالة إلى ذلك النفر من الصحابة، لأسبابٍ، منها:

١- أنّ الرسالة وإنْ كانت تحمل في ألفاظها وصورها خصائص لغة صدر الإسلام، فإنّها تحمل في نظمها وتأليف عباراتها خصائص أسلوب التوحيديّ، كما عهدناه في سائر كتبه، بما يقوم عليه من ازدواجٍ، أساسه التماثل في الإيقاع الصوتيّ بين مَثانٍ من العبارات المتتابعة دون التزام فاصلة بعينها، وكذلك من

---

[١] ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيدي، ٨-١٤

[٢] الخُنْزوانة: الكِبْر، والفَراش: عِظامٌ دِقاقٌ تلي القحف (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٦، حاشية ٨،٩).

[٣] الوَحَرَة: دويبةٌ تعلق، أو تقع في الطعام فيفسد، ويُسمَى الحقد وحراً للصوقة بالقلب. والشراسيف: الأطراف المشرفة على البطن من الضلوع (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٦، حاشية ١٠،١١).

[٤] ابن أنقد: القنفذ، ويضرب به المثل لمن يبيت ليله ساهراً (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٧، حاشية ٢).

[٥] العَوان: المرأة التي أسنّت ولّما تهرَم، أي أنّها لا تحتاج إلى تعليم الاختمار، يُضرَب للرجّل المجرّب (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٧، حاشية ٣).

[٦] الحَصان: المرأة العفيفة. والخبرة: الاختبار (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٧، حاشية ٤).

[٧] الفرعاء: الطويلة الشعر (ثلاث رسائل للتوحيديّ ١٧، حاشية ٥).

[٨] ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيديّ، ١٦-١٧

جناس وطباق واعتدالِ قسمة، وسجعٍ في الحين بعد الحين، فإنّ هذه السمات لازمة لأسلوب التوحيديّ، ودالّة على طريقته في الكتابة وتأليف الكلام.

٢- ما اشتملت عليه الرسالة من عباراتٍ فيها غير قليل من الاستهانة بأمر عليّ رضي الله عنه، والتجنّي عليه، خاصّةً مِنْ قِبَل عمرَ رضي الله عنه، تتنافى مع ما نعرفه من أخلاقه وسيرته، فقد روى التوحيديّ قول عمر لعليٍّ في حوارٍ بينهما، وقد فرغ من البيعة لأبي بكر: " ولكنّك اعتزلْتَ تنتظر الوحي، وتتوكّف[١] مناجاة الملك. ذلك أمرٌ طواه الله – عزّ وجلّ – بعد محمد صلّى الله عليه وسلّم "[٢].

وهكذا، فإنّ "خبر" السقيفة بالرغم من قيامه على أساسٍ تاريخيّ، وهو ما جرى بين صحابة رسول الله – صلى الله علية وسلّم – بعد وفاته، مِنْ تفاوض في شأن الخلافة، يظلّ – بسبب ما برهنّا عليه آنفاً من تدخّل التوحيديّ فيه إلى حدّ الوضع أو الاختلاق، وما أشاعه فيه من خصائص الأسلوب الأدبيّ، وما أطلقه فيه من خياله الخِصب – يظلّ أقرب إلى الإبداع الأدبيّ منه إلى التسجيل التاريخيّ.

[١] أي تنتظر (ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيديّ، ٢٥، حاشية ٣).

[٢] نفسه، ٢٥

٣- الفكاهة

إذا كان الخبر - كما أسلفنا- هو أحد الأشكال الأدبيّة التي استعملها التوحيديّ، وخدمته كثيراً في تحقيق غرضه من كتاب أخلاق الوزيرين، وهو ثلب ابن عبّاد وابن العميد، والتشهير بهما، فإنّ ثمّة أشكالاً أدبيّة أخرى كانت أنجع في تحقيق هذا الغرض وبلوغ أقصى درجاته، ألا وهي: الفكاهة أو النادرة، والصورة الكاريكاتوريّة، والمشهد المسرحيّ، ذلك أنّ هذه الثلاثة تؤدّي - بالإضافة إلى قيمتها الإخباريّة - وظيفة أخرى أكثر فنيّة وأمعن في الهجاء والثلب، تلك هي السخرية.

وموضوع الفكاهة أو النادرة عندما تتعلّق بابن عبّاد هو عشقه للسجع، والحرص على طلبه، وما يخرج إليه لذلك من التشادق والإغراب. في حين أنّ موضوعها عندما تتعلّق بأبي الفضل بن العميد هو بخله وشدّة حرصه.

ومن ذلك في شأن ابن عبّاد: " قال يوماً في دار الإمارة لفَيْروزان المجوسيّ، وكان الخرائطيّ حاضراً، في شيء نابذه عليه: إنّما أنت مخش مخش محش، لا تهشّ ولا تبشّ ولا تَمْتِش. فقال له الفيروزان: أيّها الصاحب، برئتُ من النار إن كنتُ أدري ما تقول. إن كان من رأيك أن تشتمني فقل ما شئتَ بعد أن أعلم، فإنّ العِرْض لك، والنفس فداؤك، لستَ من الزنج، ولا من البربر، ولا من الغُزّ، كلّمنا بما نعقل على العادة التي عليها العمل . واللهِ ما هذا من لغة آبائك الفرس ، ولا لغة أهل دينك من هذا السواد، فقد خالطنا الناس فما سمعنا منهم هذا النمط، وإنّي أظنّ لو أنّك دعوت الله بهذا الكلام لما أجابك، ولو سألته لما أعطاك، ولو استغفرت الله به ما غفر لك"[١].

ومنه في شأن ابن عبّاد أيضاً: " وممّا يدّل على وَلوع ابن عبّاد بالسجع، ومجاوزة الحدّ فيه بالإفراط قوله يوماً: حدّثني أبو عليّ بن باش، وكان من سادة الناش، جعل السين شيناً ومرّ في الحديث وقال: هذه لغة. وكذب وكان كذوباً"[٢].

ومن نوادره في بخل ابن العميد ما يرويه عن ابن عبد الرحيم القاضي قال: " قال يوماً لصاحب طعامه: حدّثني عن هذا الخبز المكسَّر على الطبق، والملوَّث، وما تتجافى عنه الأيدي، وما يصيبه اللحم والمرق والثريد — ما تصنعون به؟ وابتدأ هذا القول وهو في جوف خَرْكاه[٣]، وظنّ أن لا أُذن هناك. فقال له الرجل في جوابه، بعد أن تكرّر قوله: ندسّه في حِر امرأة من يسأل عنه. قال[٤]: وهذا بالفارسيّة قاله، وهذا تفسيره. قال: فانكسر وانخزل، وعلم أنّه قد باء بالخزي، وعاص على سواده [كذا]، وأنّ الخطأ منه في المسألة أفحش من الخطأ عليه في الجواب. فقال له: أنت مجنون، اخرج لا بارك الله فيك"[٥].

وهذه النادرة وأمثالها في بخل ابن العميد تذكّرنا بنوادر الجاحظ في كتابه عن البخلاء التي يصوّر فيها تدقيقهم وتدنيقهم ومناقشتهم في الحقير التافه من الأشياء.

---

[١] أخلاق الوزيرين ١٠٤- ١٠٥

[٢] أخلاق الوزيرين ١٣٩

[٣] خيمة- فارسيّة

[٤] أي الراوي

[٥] أخلاق الوزيرين ٣٤٩-٣٥٠

وبالرغم من بلاغة التوحيديّ، وبراعته في الوصف، واستقصائه فيه لكلّ صغيرة وكبيرة، وفطنته لكلّ حركة وسكنة، فإنّه أحياناً يفصح عن قلّة ثقته بقدرة اللغة على الوفاء بالمعاني على الوجه المطلوب، ويعترف بعجزها عن رسم الصورة بجميع تفاصيلها وملامحها. وفي ذلك دعوة ضمنيّة للقارئ حتّى يُعمل خياله الذاتيّ لاستكمال الصورة، وجبْر ما لحقها من حَيْف، كما في قوله عقب هذه النادرة عن ابن عبّاد: "وقال لشيخ من خراسان في شيء جرى: والله لولا شيء لقطّعتك تقطيعاً، وبضّعتك تبضيعاً، ووزّعتك توزيعاً، ومزّعتك تمزيعاً، وجرّعتك تجريعاً، وأدخلتك في حر أمّك، ثمّ توقّف وقفةً وقال: جميعاً.

ومِلْح هذه الحكاية ينتشر في الكتابة، وبهاؤها ينقص بالرواية، دون مشاهدة الحال، وسماع اللفظ، وملاحة الشكل في التحرّك والتثنّي، والترنّح والتهادي، ومدّ اليد، وليّ العنُق، وهزّ الرأس والأكتاف، واستعمال جميع الأعضاء والمفاصل"[١]

وليست نوادر هذا الكتاب جميعاً مقصورة على الوزيرين، ولكنّها تتعدّاهما إلى غيرهما، لأنّه – كما يقول التوحيديّ – : "قد صار كتاب خرافة"[٢] ، أي كتاباً في المُلَح والأحاديث المستطابة، على غِرار كتب المنوّعات الأدبيّة، ومن تلك النوادر ما يرويه التوحيديّ عن (الأقطع) المنشد الكوفيّ عن بعض أصحابه في المسطبة "قال: قلنا له: إنّك تحبّ الطِّيب، وتلهج بالنكاح وتُفرط. قال: والله ما أقتدي في هذا إلاّ بنبيّنا صلى اله عليه، فإنّه قال: " حُبّب إليّ من دنياكم ثلاثة: الطيب والنساء". قال: فقلنا له: ففي الخبر: "وجُعلت قرّة عيني في الصلاة"، وأنت لا تُصلّي أصلاً. فقال: يا حمقى، لو صلّيت لكنتُ نبيّاً، وقد قال صلى الله عليه: " لا نبي بعدي"[٣].

ومن الفكاهات التي لم تطب نفس التوحيديّ بإخلاء كتابه منها على ضعف صلتها بالسياق وإمكان استغنائه عنها، لولا أنّها " في نهاية الطّيب، وفيها فكاهة ظاهرة، وعيّ عجيب في معرض بلاغه ظريفة في ملبس فهاهة"[٤] – قوله: " حدّثني القاضي أبو الحسن الجرّاحي قال:

---

[١] أخلاق الوزيرين ١٤٠

[٢] نفسه ٥٢٨

[٣] نفسه ١٨٥-١٨٦

[٤] نفسه ٥٠٥

لحقتني مرّة علّةٌ صعبة، فمن طريف ما مرّ على رأسي فيها أنّه دخل عليّ في جملة مَنْ عادني شيخ الشونيزيّة[١]، ودوّارة الحمار، والتوثة وفقيهها أبو الجعد الأنباريّ وكان من أصحاب البربهاريّ[٢]، فقال أوّل ما قعد: يقع لي فيما لا يقع إلاّ لغيري أو لمثلي فيمن كان كأنّه منّي أو كأنّه كان على سنّي أو كان معروفاً بما لا يُعرف به إلاّي أنّي أرى أنّك لا تحتمي إلاّ حميةً فوق ما يجب، ودون ما لا يجب، وبين (فوق ما يجب) وبين (دون ما لا يجب) فرقٌ، والله يعلم أنّه لا يعلمه أحدٌ ممّن يعلم أو لا يعلم.

الطبُّ كلّه أن تحتمي حمية بين حميتين؛ حمية كلا حمية، ولا حمية كحمية، وهذا هو الاعتدال والتعديل والتعادل والمعادلة. قال الله تعالى : {وكان بين ذلك قواماً}[٣]، وقال النبيّ صلى الله عليه: " خيرُ الأمور أوساطها، وشرّها أطرافها"[٤]. والعلّة في الجملة والتفصيل إذا أقبلتْ لم تُدْبِر، وإذا أدبرت لم تُقْبِل، وأنت في إقبالها من خوف، ومن إدبارها في التعجّب، وما تصنع بهذا كلّه؟ لا تنظر إلى اضطراب الحمية عليك، ولكن انظر إلى جهل هؤلاء الأطبّاء الألبّاء الذين يشقّقون الشعَر شَقّاً، ويدقّقون البعر دقّاً، ويقولون ما يدرون وما لا يدرون زَرَقاً[٥] وحُمقاً، وإلى قلّة نصحهم مع جهلهم، ولو لم يجهلوا إذا لم ينصحوا كان أحسن عند الله والملائكة، ولو نصحوا إذا جهِلوا كان أولى عند الناس وأشباه الناس، والله المستعان... قال القاضي: فكدتُ أموت من الضحك، على ضعفي، وما زال كلامه لهوي إلى أن خرجت إلى الناس. وكان مع هذا لا يعيا ولا يكلّ ولا يقف، وكان من عجائب الزمان"[٦].

وهذه النادرة – كما ترى – قائمة على التعالم والتفاصح، والتلاعب بالألفاظ والعبارات، والتدقيق والتشقيق، وتحرّي السجع، وغرابة الصور، وقلّة الترابط بين أجزاء الكلام، والمضيّ فيه على غير هدى، وهو – في المحصّلة – هذيان دائرٌ على تداعي الألفاظ ليس غير.

---

[١] مقبرة ببغداد، بالجانب الغربيّ، دُفن فيها جماعة كثيرة من الصالحين، منهم: الجُنَيد، وجعفر الخُلْديّ، وفيها خانقاه للصوفيّة (معجم البلدان، المجلد الثالث "الشونيزيّة"، ص ٣٧٤.

[٢] أبو محمّد، الحسن بن عليّ بن خلف البربهاريّ، عالم زاهد، فيه تعصّبٌ لمذهبه الحنبليّ، كان هو وأصحابه يستعملون العنف مع من يسمّونهم المبتدعة، حتّى ضجّ الناس إلى الخليفة الراضي، فنادى بأن لا يجتمع اثنان من أصحاب البربهاريّ، فاستتر عند أخت توزون، حتّى مات سنة ٣٢٩هـ (المنتظم ج١٤/١٤-١٥، وسِيَر أعلام النبلاء ج١٥/٩٠-٩٣).

[٣] من الآية ٦٧ من سورة الفرقان

[٤] انظر: المقاصد الحسنة للسخاويّ ٩٧-٩٨، وكشف الخفاء ٣٩١/١ (أخلاق الوزيرين ٥٠٧، حاشية ٢).

[٥] الزَّرَق: العمى، ومنه قوله تعالى في الآية ١٠٢ من سورة طه (يوم يُنفخ في الصور، ونحشر المجرمين يومئذٍ زُرقاً).

[٦] أخلاق الوزيرين، ٥٠٦-٥٠٩

٤- الصورة الكاريكاتوريّة

وهي نمط من التصوير الفنّي يتأتّى للكاتب بأن يتناول ملمحاً من ملامح الشخصيّة التي يكتب عنها، ويلحّ عليه أكثر من غيره، فيضخّمه ويبرزه بطريقة تجعله مثاراً للسخرية، وباعثاً على الضحك.

وقد أظهر التوحيديّ براعة فائقة في هذا النوع من التصوير، ولا سيّما فيما يتعلّق بابن عبّاد، فقد أكثر من الإلحاح على ملمحين في شخصيّته إلحاحاً جعل منهما موضوعين كاريكاتوريين متميّزين في كتابه (أخلاق الوزيرين)، وهما: حركات جسمه، وخاصّة الجزء العلويّ منه، وأسلوبه في الكلام. وبلغ من إبداع التوحيديّ في هذا الفنّ أنّك لا تستطيع أن تمسك عن الضحك ما دمت تتصفّحه، حتّى لكأنّك تنظر إلى حركة مهرّج في سيرك، وليس إلى وزير نابه، قلّ أن تجد له نظيراً في زمانه، وقلبُ الصورة بهذا الشكل لا شكّ في أنّه تطلّب من التوحيديّ مهارة عالية، لعلّ السرّ فيها إنّما يكمن في غزارة الألفاظ التي يستعملها في الوصف من ناحية، وتجانسها وتناغمها من ناحية ثانية، وحسن اختيارها من ناحية ثالثة، حتّى لكأنّها في بنيتها وتركيب حروفها تنطق بكثير من دلالاتها، ولا سيّما الحركيّة منها، وأخيراً: فإنّ له قدرة على الإتيان بالتشبيهات الملائمة تماماً للصورة التي هو آخذ في رسمها.

ومن الأمثلة على الملمح الأوّل ما وصف به ابن عبّاد في كلامه مع الشاذياشيّ في حديث الاستقبال " لمّا رجع من همذان سنة تسع وستين وثلاثمئة بعد أن فارق حضرة عضد الدولة"[١]، فقد نظر إلى الشاذياشيّ وقال: " يا أبا عليّ، كيف أنتَ، وكيف كنت؟ فقال: يا مولانا،

لا كنتُ إن كنتُ أدري كيف كنتُ، ولا

لا كنتُ إن كنت أدري كيف لم أكنِ

فقال: اغرب يا ساقط يا هابط، يا من يذهب إلى الحائط بالغائط. ليس هذا من نحت يدك، ولا هو ممّا نشأ من عندك، هذا لمحمّد بن عبد الله بن طاهر[٢]، أوّله:

كتبتَ تسأل عنّي كيف كنتُ، وما

لاقيتُ بعدكَ من غمٍّ ومن حَزَنِ

لا كنتُ إن كنتُ أدري كيف كنتُ، ولا

لا كنتُ إن كنت أدري كيف لم أكنِ

وكان ينشد وهو يلوي رقبته، ويجحظ حدقته، ويُنـــزي أطراف منكبه، ويتسايل ويتمايل، كأنّه {الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ}"[٣] [٤].

ومن ذلك أيضاً – أعني تصوير حركات جسمه كاريكاتوريّاً – ما عقّب به على وصف أبي الفضل بن العميد لابن عبّاد، حيث يقول: " وكان أبو الفضل أعني ابن العميد إذا رآه يقول: أحسب أنّ عينيه رُكّبتا من زئبق، وعنقه عُمل بلولب. وصدقَ، لأنّه كان طريف التثنّي والتلوّي، شديد التفكّك والتفتّل، كثير التعوّج والتموّج، في شكل المرأة المومسة، والفاجرة الماجنة، والمخنّث الأشمط"[٥].

---

[١] أخلاق الوزيرين، ٩٤

[٢] أبو العباس محمد بن عبد الله بن طاهر الخزاعيّ، شاعر أديب، ولي إمارة بغداد في أيام المتوكّل، وكان مقصداً لأهل العلم والأدب، توفّي سنة ٢٥٣هـــ(وفيات الأعيان، ٥/٩٢- ٩٣)

[٣] من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة

[٤] أخلاق الوزيرين ١٠٣

[٥] نفسه ١١٣

ومنه أيضاً ما وصفه به في ذيل حكاية له معه، قال : " واطّلع عليّ يوماً في داره، وأنا قاعد في كِسْر رواق، أكتب له شيئا قد كادني به، فلمّا أبصرته قمتُ قائماً، فصاح بحلق مشقوق: اقعدْ، فالورّاقون أخسّ من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لي الزعفرانيّ[١] الشاعر: احتملْ، فإنّ الرجل رقيع، فغلب عليّ الضحك، واستحال الغيظ تعجّباً من خفّته وسخفه، لأنّه قال هذا وقد لوى شدقــه، وشمخ أنفــه، وأمال عنقــه؟، واعترض في انتصابه، وانتصب في اعتراضه، وخرج في مَسْك مجنون، قد أفلت من دير حَنُون. والوصفُ لا يأتي على كُنْه هذه الحال، لأنّ حقائقها لا تُدرَك إلاّ باللحظ، ولا يؤتى عليها باللفظ"[٢].

ويدخل في هذا الصدد ما أورده من وصف لابن عبّاد عل لسان الخثعميّ كاتب عليّ ابن كامه[٣]، حيث يقول: " وهل يتقدّم عنده إلاّ هؤلاء الهُوج الطّغام الذين يجوبون الدنيا ويدخلون كلّ ميدان، ويسخرون منه فيقولون: فعلَ مولانا، وكان مولانا، وما رأينا مثل مولانا، وإن رأى مولانا أمكننا من نسخ رسائله وكَتْب ألفاظه. فإذا سمع هذا وأشباهه ماع وسال، وترجرج وذاب، وأعطى عليه وجاد"[٤].

ووصفه في موضع آخر على لسان الخثعميّ أيضاً بقوله: " وهل مداره إلاّ على السخف، والجَبَه[٥]، والمكابرة، والبَهت، يقول فيمن هو أكتب منه وأعفّ وأسرى:

حِجْر أبي نصر بن كوشاذ[٦] أوسع من مصر وبغداذِ

قلتُ له: هل لك في فَيشةٍ فقال: مولاي واستاذي

ينشد هذا وهو يتطاير، ويفتل يده، وينسبل، ويصفّق"[٧]

---

[١] أبو القاسم عمر بن ابراهيم الزعفرانيّ، من أهل العراق، شاعر مُجيد، من كبار شعراء الصاحب بن عبّاد وندمائه، نادم عضد الدولة وأخاه فخر الدولة، وله فيهما مدائح (يتيمة الدهر، ٣٤٦/٣ – ٣٥٦)

[٢] أخلاق الوزيرين ١٤١

[٣] نفسه ١٤٢، وعليّ بن كامه هو ابن أخت ركن الدولة البويهيّ، ومقَدَّم عسكره، توفّي سنة ٣٧٤ هـ (وفيات الأعيان، ٤٨٣/٨، ٤٨٦، ٤٩٩، ٥٢٧، ٣٩/٩)

[٤] أخلاق الوزيرين ١٦٢

[٥] الصلَف، والوقاحة

[٦] في الكامل (أبو نصر خواشاذه): من أعيان قوّاد عضد الدولة، قبض عليه بهاء الدولة سنة ٣٨٤ هـ، ثمّ هرب إلى البطائح، وهناك توفّي سنة ٣٨٥ هـ (الكامل٧٠٧/٨، ٢٠/٩، ٢٣، ٥٤، ٦٦، ٦٧، ٧٥، ٩١، ١٠٥، ١٠٢)

[٧] أخلاق الوزيرين ١٦٦

ومن تصويره لهذا الملمح أيضاً، أعني حركة ابن عبّاد، قوله في وصف مباهاته وزَهوه في المناظرة: " وكان ابن عبّاد إذا تكلّم في مسألة ثمّ رأى في خصمه فتوراً نفش لحيته بأصابع يده، وعبث بها، وفتل رأسه، ولوى عنقه، وشنّج أنفه، وعوّج شِدْقه، وقال منشداً:

إذا المشكلاتُ تصدّيْـــــــنَ لي كشفــتُ حقــائقــها بالنظرْ
وان بـــــرزتْ في مِخيــل الصوا بِ عميـــــاءَ لا تجتليها الفِكَرْ
مقنّعةً بخفيّ الشُّكـــــــــــــو كِ، وضعتُ عليها حسامَ النظرْ
لســـانـــاً كشِـــقْشِـــقَة الارحبـــــــــيّ، أو كالحسام اليمانيّ الذكرْ
ولستُ بذي وقفــة بالرجـــــا لِ، أســـائـــــل هذا وذا الخبرْ
ولكنّنـــــي مِـــدْرَهُ الأصغـــريـــــــــنِ، أقيس بما قد مضى ما غـــبرْ

أمّا الملمح الثاني الذي اعتنى التوحيديّ بإبرازه عند ابن عبّاد بهذه الطريقة الكاريكاتوريّة، وهو تشادقه وتفاصحه وتكلّفه للسجع والغريب، فممّا يدخل في إطاره ما يرويه التوحيديّ عن الخليليّ حيث يقول: "الرجل مجنون، يعني ابن عبّاد، وفي طباع المعلّمين. سمعته وهو يقول للتميميّ الشاعر كيف تقول الشعر؟! وإنْ قلتَه كيف تجيده؟! وإن أجدت كيف تغزر فيه؟! وإن غزرت فيه فكيف تروم غايته؟! وأنت لا تعرف الزِّهْلِق[١] من الهِبْلَع[٢]، وما العُثَلط[٣] وما الجَلَعْلَع[٤]، وما القَهْقَب[٥] وما الطُّرْطُب[٦]، وما القَهْبَلِس[٧] وما الخَيْسَفُوج[٨]، وما الخُزَعْبِلَة[٩] وما القُذَعْمِلَة[١]، ....

---

[١] الزِّهْلِق: الحمار الهِمْلاج السمين، وموضع النار من الفتيل، والسراج، والخفيف السريع من الناس، والريح الشديدة (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٣).

[٢] الهِبْلَع، والهَبَلَّع: الواسع الحنجور، والعظيم اللقم، والأكول، والكلب السلوقيّ، واسم كلب، والرجل اللئيم (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٤).

[٣] العُثَلط: اللبن الخاثر (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٥).

[٤] الجَلَعْلَع: الحديد النفس، والخنفساء، والضبع، والقنفذ (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٦).

[٥] القَهْقَب: الطويل، والضخم المسن، والصلب الشديد، والباذنجان (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٧).

[٦] الطُّرْطُب: الثدي الضخم المسترخي الطويل (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٨).

[٧] القَهْبَلس: الضخمة من النساء، والأبيض الذي تعلوه كُدرة (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ٩).

[٨] الخَيْسَفُوج: حَبّ القطن، والعُشَر؛ وهو شجر عريض الورق، له صمغ حلو (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ١٠).

[٩] الخُزَعْبِلَة: الفكاهة والمزاح، واسم من أسماء العجب (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ١١).

قال الخليليّ: أفهذا الضرْب من الكلام ممّا يجب أن يفتخر به، ويتدفّق به؟! إنك يا أبا حيّان لو رأيته يميس وهو يهذي بهذا وشَبهه، ويتفيهق فيه، ويلوي شدقه عليه، ويقذف بالبزاق على أهل المجلس – لحمدت الله تعالى على العافية ممّا بُلي به هذا الرجل"[٢].

فإذا تركنا ابن عبّاد، والتفتنا إلى أبي الفضل، وجدنا نصيبه من الصور الكاريكاتوريّة في الكتاب أقلّ، لأنّ موجِدة التوحيديّ عليه، وبغضه له، دون ما كان يكنّه لابن عبّاد. كما أنّ مضمونها مغاير، بل يكاد يكون مناقضاً لمضمون صور ابن عبّاد، ذلك أنّ التوحيديّ إذا كان يأخذ على الأخير خِفّته ونزقه وسخفه، وسرعة حركته، وقلّة ضبطه لأطرافه، فإنّه يأخذ على الأوّل جموده وبروده وتجهّمه، وقد عبّر عن ذلك على لسان الخليليّ بقوله: " وكنتَ إذا نظرتَ إلى أبي الفضل تجده غضبان من غير مُغْضِب، شَنِج الأنف، متخازر الطرْف، كالح الوجه،

" كأنّما وجهه بالخلّ منضوحُ"

كأنّه يعافك أن تنظر إليه، أو يتَقزّر منك إذا كلّمك، يتجعّد عليك قبل أن تلاطفه، ويردّك قبل أن تسأله، ويؤيسك قبل أن ترجوه، ويحرمك قبل أن تمتري معروفه، ويسفك دمك إن أكلت خبزه، والويلُ لمن أعرب عنده، واستمرّ في كلامه معه، أو تخيّر لفظة له، أو نشر أدبه"[٣].

---

[١] القُذَعْمِلَة: القصير الضخم من الإبل، والمرأة القصيرة الخسيسة (أخلاق الوزيرين ٤٨٢، حاشية ١٢).

[٢] أخلاق الوزيرين، ٤٨٢-٤٨٧، وانظر حكاية لابن عبّاد مع أبي عاصم البصريّ يتجلّى فيها مثلُ هذه الصورة، ص ٢٥٦-٢٦٠، وأخرى مع الخوارزميّ، ص ٣٧٤-٣٧٥ من المصدر نفسه.

[٣] نفسه ٣٦١-٣٦٢

٥- المشهد المسرحيّ

ولستُ أذهب إلى أنّ القارئ قد يقع في كتاب التوحيديّ هذا، أعني كتاب (أخلاق الوزيرين) أو في غيره من كتبه على نماذج لأعمال مسرحيّة ناضجة، ولكنّها مجرّد مشاهد تمثيليّة قصيرة تشتمل على بعض العناصر الأساسيّة للنصّ المسرحيّ، ولا سيّما: الشخصيّات والحوار والحوادث. كالذي نجده في كتاب البخلاء للجاحظ، وفي مقامات البديع والحريريّ. ويمكن وصف المشهد المسرحيّ عند التوحيديّ بأنّه كوميديّ ساخر، لأنّه يهدف إلى إظهار بعض عيوب الوزيرين بطريقة مضحكة. وبعضُ تلك المشاهد يبـــرز فيه الحوار، ويشغل الحيّز الأوسع منه، في حين نجد بعضها يغلب عليه الوصف، وخاصّة وصف الشخصيّات، ولا سيّما انفعالاتها الحركيّة، أمّا المكان والأشياء فإنّ وصفها خارج عن نطاق عناية التوحيديّ. على أنّ من تلك المشاهد ما يتزاحم فيه الوصف والحوار معاً.

ومن مشاهده التي يغلب عليها الحوار هذا المشهد، وهو ممّا أورده التوحيديّ في الليلة الرابعة من كتاب الإمتاع[١]، دون كتاب أخلاق الوزيرين. وقد يُستدلّ من هذا على أنّ النسخة التي حرّرها التوحيديّ من هذا الكتاب وهي النسخة المتداولة بين أيدينا لا تشتمل على كلّ ما حوته مسوّدته الأولى التي أشار إليها التوحيديّ في حديثه مع ابن سعدان في الليلة المذكورة آنفاً[٢]، و لم يكن يجرؤ على إخراجها من خشية ابن عبّاد. أو أنّ التوحيديّ سامر ابن سعدان في الليلة تلك بما لم يكن في المسوّدة أصلاً:

"قال يوماً: مَنْ في الدار؟ فقيل له: أبو القاسم[٣] الكاتب وابن ثابت، فعمل في الحال بيتين، وقال لإنسان بين يديه: إذا أذنتُ لهذين، فادخلْ بعدهما بساعة، وقلْ: " قد قلتُ بيتين، فإن رسمتَ لي إنشادهما أنشدتُ" ، وازعم أنّك بُدِهْتَ بهما، ولا تجزع من تأفّفي بك، ولا

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/٥٦-٥٧

[٢] نفسه ٥٤

[٣] أبو القاسم، عليّ بن بِشْر، الكاتب، روى الثعالبيّ بعض أشعاره في اليتيمة ١/٤٢٠- ٤٢٣

تفزع من نُكري عليك، ودفع البيتين إليه، وأمره بالخروج إلى الصحن، وأذن للرجلين حتّى وصلا، فلمّا جلسا وأنِسا، دخل الآخر على تَفِيئتهما[١]، ووقف للخدمة، وأخذ يتلمّظ يُري أنّه يقرض شعراً، ثمّ قال: يا مولانا، قد حضرني بيتان، فإن أنت أذنتَ لي أنشدتُ. قال: أنت إنسانٌ أخرق سخيف، لا تقول شيئاً فيه خير، اكفني أمرك وشِعرك. قال: يا مولانا، هي بديهتي، فإن نكِرْتني ظلمتني، وعلى كلّ حالٍ فاسمع، فإن كانا بارعين وإلاّ فعاملني بما تحبّ. قال: أنت لجوج، هاتِ. فأنشد:

يا أيّها الصاحب تاجَ العُلا ... لا تجعلنّي نُهزة الشامتِ

بملحدٍ يُكنَى أبـــا قاســـمٍ ... ومُجْبَر* يُعزَى إلى ثابتِ

قال: قاتلك الله، لقد أحسنت وأنت مسيء. قال لي أبو القاسم: فكدتُ أتفقّأ غيظاً، لأنّي علمتُ أنّه من فعلاته المعروفة، وكان ذلك الجاهل لا يقرض بيتاً"[٢].

ومن الواضح أنّ للحوار نصيب الأسد في هذا المشهد، وإن كان شيء يزاحمه فليس هو الوصف، وإنّما تقدمة الراوي للمشهد، وقد كانت لازمة لفهم حقيقة الحوار الذي سيدور فيما بعد، وأنّه قائم على المخادعة ليس غير. في حين أنّه لم يكن للوصف في المشهد كلّه، سوى تلك العبارة التي وصفت الرجل حين وقف يُوهم أنّه يقرض شعراً، والعبارة الأخرى التي وصف بها أبو القاسم حاله في آخر المشهد، وما لحقه من غيظ في ذلك الموقف.

ولعلّ أكثر ما يسترعي النظر في هذا المشهد هو إحكام منطقه الداخليّ، بالإلحاح على تصوير شدّة حرص ابن عبّاد على إبرام حيلته في هجاء الرجلين، فهو –أوّلاً– أمر صاحبه بأن يدخل بعدهما بساعة وليس معهما، وثانياً: لم يقبل منه الشعر لأوّل وهلة، ولكنّه زجره وأبدى تضجّره منه واستخفافه به، وكان من قبلُ قد أخبره أنّه سيفعل ذلك حتّى لا يأخذه الفزع فيفسد الأمر، وثالثاً: أنّ الرجل لم يتدفّق بالبيتين فور إذن ابن عبّاد له، بل تأنّى، وأخذ يتلمّظ كما يفعل الشعراء إذا هَمّوا بالقريض.

---

[١] أي أثرهما.

* يقول بمذهب الجبر.

[٢] الإمتاع والمؤانسة ج١/٥٦-٥٧

ومن مشاهده التي يغلب عليها الحوار أيضاً، ممّا تضمّنه كتاب (أخلاق الوزيرين) هذا المشهد، على لسان الجرفادقانيّ[١] أبي بكر، وكان كاتب دار ابن عبّاد. قال:

" قال لي في بعض هذه الأيّام: ارفع حسابك، فقد أخّرته وقصّرتَ فيه، واغتنمت سكوتي وشغلي بتدبير المُلك وسياسة الأولياء والجند والرعايا والمدن، وما عليّ من أعباء الدولة، وحفظ البيضة، ومشارفة الأطراف النائية والدانية، باللسان والقلم، والرأي والتدبير، والبسط والقبض، والإبرام والنقض، وما على قلبي من الفكر في الأمور الظاهرة والغامضة، وهذا لعمري بابٌ مُطمِع، وإمساكي عنه مغرٍ بالفساد مُولع، فبادر عافاك الله إلى عمل حساب، بتفصيل بابٍ باب، تبيّن فيه أمر داري، وما يجري عليه دخلي وخرجي.

قلتُ له: وهذا كلّه بسبب قوله: هاتِ حسابك بما تراعيه؟!

قال: إي والله ! ولقد كان أكثر منه، وإنّما اختصرته.

وصدق هذا الكاتب، كان يأخذ طرَفاً من الحديث فيمدّه إلى الفَلَك بالغثاثة والجهل والهذَر.

قال أبو بكر: فتفرّدت أيّاماً، وحرّرت الحساب على قاعدته وأصله والرسم الذي هو مألوف بين أهله، وحملته إليه، فأخذه من يدي، وأمرّ عينه فيه من غير تثبّت أو فحص أو مسألة، ثمّ حذف به إليّ وقال: أهذا حساب، أهذا كتاب؟ أهذا تحرير، أهذا تقرير؟ أهذا تفصيل، أهذا تحصيل؟ والله لولا أنّي قد ربّيتك في داري، وشغلت بتخريجك ليلي ونهاري، ولك حرمة الصِّبا، وتلزمني رعاية الأبناء، لأطعمتك هذا الطومار[٢]، وأحرقتك بالنفط والنار، وأدّبت بك كلّ كاتب وحاسب، وجعلتك مثلة لكلّ شاهد وغائب. أمثلي يُمَوّه عليه، ويطمَع فيما لديه، وأنا خلقت الكتابة والحسابة، والله ما أنام ليلة إلاّ وأُحصّل في نفسي ارتفاع العراق، ودخل الآفاق. أغرّك منّي أنّي أجررْتك رسنك، وأخفيتُ قبيحك وأبديت حسنك؟ غيّرْ هذا

[١] في معجم الأدباء ٦٧٦/٢: " وحدثني الحرباذقانيّ الكاتب أبو بكر، وكان كاتب داره"

[٢] ضرْبٌ من الصُّحف.

الذي رفعتَ، واعرف قبلُ وبعدُ ما صنعت، واعلمْ أنّك من الآخرة قد رجعت، فزدْ في صلاتك وصدقتك، ولا تعوّلْ على قحتك وصلابة حدقتك.

قال: فوالله ما هالني كلامه، ولا أحاك فيّ هذيانه، لأنيّ كنتُ أعلمُ جهله بالحساب، ونقصه في هذا الباب. فذهبت وأفسدت، وقدّمت وأخّرت، وكايدت وتعمّدت، ثمّ رددته إليه، فنظر فيه، ثمّ ضحك في وجهي وقال: أحسنت بارك الله عليك، هكذا أردتُ، وهذا بعينه طلبت، ولو تغافلتُ عنك أوّل الأمر لما تيقّظتَ في الثاني"[١].

ولكنّ الحوار في هذا المشهد بسب اقتصاره على ابن عبّاد وحده يكاد يتحوّل إلى خُطبة، وهذا بالضبط هو مقصود التوحيديّ، فإنّه إنّما ساق هذا المشهد ليدلّ على أنّ الرجل كثير الهذر، وأنّه يتّخد من ذلك وسيلة لإخفاء جهلة والتمويه على سامعه، فكان التوحيديّ محتاجاً لإبراز هذه الخصلة فيه إلى أن يدعه يتكلّم طويلاً بكلام فارغ ممطوط، زاخرٍ بالدّعوى و المباهاة. وليس اقتصار الكلام على ابن عبّاد هو الذي جعل الحوار شبيهاً بالخُطبة فحسب، ولكنّ كثرة استعمال أساليب الإنشاء فيه، من استفهام وأمر وقسم ، بالإضافة إلى قصر الجمل وتزاوجها كان لهما سهمٌ آخر في ذلك.

أمّا المشاهد التي يغلب عليها الوصف، ويستبدّ بها من دون الحوار، فلم أجد أوفى تمثيلاً لها من هذا المشهد بين ابن عبّاد و الأقطع المنشد الكوفيّ. وأنا اعتذر سلفاً عمّا فيه من تبذّل:

" وكان لا يدع الأقطع لينصرف إلى منـــزله، وكان يشكو الشَّبق، وكانت امرأته تأتيه في كلّ قليل إلى دهليز الباب، وتغيّر ثيابه، وتصلح أمره، وتحدّثه، وتنصرف بشيء معه قد جمعه. فصادف الأقطع يوماً الدهليز خالياً، وكانت الهاجرة منعت من الحركة، فراودها وطرحها في المكان المتخَطّى وتقمّمها وأخذ في عمله، فرمقه بعض السِّتريّين، فعدا، ورفع الحديث إلى ابن عبّاد، وذكر الحال والصورة، فهاج من مقيله البارد ومكانه الظليل، وحَشِيّته التي قد استلقى عليها، حاسراً حافياً، قد جعل طرَف كمّه على رأسه بلا سراويل، ولقط قدمه لقطاً حتّى وقف على الأقطع وهو يكوم؛ يُولج، ويُخرج، ويرهز، ذاهبَ العقل. فقال له: يا أقطع، ويلك يا ابن

[١] أخلاق الوزيرين ١١٩-١٢١

الزانية، إيش هذا في داري؟! فقال: أيّها الصاحب، اذهب، ليس هذا موضع النظارة، هذه امرأتي بشهود عدول وعقد وقبالة، اذهب اذهب، يهذي ولا يعقل، حتّى أفرغ، وسيّدي على رأسه يضحك ويصفّق ويرقص. ثمّ أخذ بيده على تلك الحال، وهو يشدّ تكّته، وابن عبّاد يُعينه، وأدخله إلى مقيله يعاتبه ويسأله عن العمل والحال، وكيف استطابه، وكيف هاج. ثمّ خلع عليه، ووهب له، ووهب لامرأته ثياباً وطيباً"[١].

وباستثناء العبارات القليلة القصيرة التي تردّدت بين ابن عبّاد والأقطع، فإنّ المشهد يكاد يخلو من عنصر الحوار، ليستأثر الوصف أو التصوير بمعظم مساحته . وهذا المشهد يمكن تقسيمه إلى عِدّة صور أو لقطات تكوّن في مجموعها البناء الكليّ له، الأولى: صورة الأقطع مع امرأته في الدهليز، والثانية: صورة ابن عبّاد وقد خفّ من مقيله لمشاهدة المنظر، والثالثة: صورة الرجل وهو يواقع امرأته بعين ابن عبّاد، والرابعة: صورة ابن عبّاد وهو يأخذ بيد الأقطع ويدخله داره ويستجوبه ويعاتبه.

وعندي أنّ الصورة الثانية هي أكثر تلك الصور فنيّة، وإن كانت كلّها على درجة عالية من الفنّ، ودقّة الوصف، وانتقاء الألفاظ، لأنّ هذه الصورة تستحثّ الخيال وتطير به إلى أعلى أفق ممكن، ليرى ابن عبّاد وهو يهبّ عن حشيّته بغير وعي وكأنّما راعه خطب جليل، ذاهلاً عن حذائه وغطاء رأسه، رافعاً ثوبه وليس تحته سراويل، ثمّ تبلغ الصورة ذروتها في العبارة التي تحكي خفّة وطء ابن عبّاد وهو يركض نحو الدهليز، محاذراً من أن يصدر عنه أيّ صوت قد يرتاب له الرجل فيقطع ما هو فيه، فيفوت الوزيرَ الاستمتاعُ بهذا المشهد – تقول العبارة: " ولقط قدمه لقطاً حتّى وقف على الأقطع" .

وأمّا المشاهد التي يتماشى فيها الحوار والوصف جنباً إلى جنب، فمنها على لسان عليّ ابن الحسن الكاتب، قال: " هجرني في هذه الأيّام هجراً أضرّ بي، وكشف مستور حالي، وذهب عليّ أمري، ولم أهتدِ إلى وجه حيلة في مصلحتي، وورد المهرجان، فدخلتُ عليه في غمار الناس، فلمّا أُنشد نوبتينِ تقدّمتُ وأنشدت، فلم يَهشّ لي، ولم ينظر إليّ، وكنت ضمّنت أبياتي بيتاً له من قصيدة على رويّ قصيدتي، فلمّا مرّ به البيت هبّ من كسله، ونظر إليّ

[١] أخلاق الوزيرين، ١٨٧-١٨٨

كالمنكِر عليّ، فطأطأت رأسي، وقلت بصوت خفيض: لا تلُمْ، ولا تزد في القُرحة، فما عليّ مَحْمِل، وإنّما سرقت هذا البيت من قافيتك لأزيّن به قافيتي، وأنت بحمد الله تجود بكلّ عِلْق ثمين، وتهب كلّ جوهر مكنون، أتُراك تُشاحّني على هذا القدْر، وتفضحني في هذا المشهد؟ فرفع رأسه وصوته، وقال: يا بنيّ، أعدْ هذا البيت، فأعدته، فقال: طنّانٌ والله! يا هذا، ارجع إلى أوّل قصيدتك، فقد سهونا عنك، وطار الفكر بنا في شيء آخر، والدنيا مشغلة، وصار ذلك ظلماً لك، لا عن قصد منّا ولا تعمُّد.

قال: فأعدتها، وأمررتها، وأطربت بإنشادها، وفغرت فمي بقوافيها. فلمّا بلغت آخرها قال: أحسنتَ، الزمْ هذا الفنّ، فإنّه حسن الديباجة، وكأنّ البحتريّ قد استخلفك، واكثُرْ بحضرتنا، وارتفع بخدمتنا، وابذل نفسك في طاعتنا، نكنْ من وراء مصالحك، بأداء حقّك، والجذب بضَبْعك، والزيادة في قدْرك على أقرانك"[١].

فالقسم الأوّل من هذا المشهد كلُّه وصف: وصفٌ لحال عليّ بن الحسن وقد هجره ابن عبّاد، ووصفٌ لهيئة ابن عبّاد قبل سماع البيت، ثمّ وصف له بعد سماعه، ووصف لاستجابة الرجل لإنكار ابن عبّاد عليه. وهنا ينتهي هذا القسم، ويبدأ القسم الثاني المتمثّل في الحوار الذي دار بين ابن عبّاد والرجل.

ولعلّ أبدع هذه المقاطع وصفاً، وأدلّها على براعة التوحيديّ في التصوير الدقيق النابض بالحياة، ذلك المقطع الخاصّ بوصف هيئة ابن عبّاد وكلامه لحظة سماع بيته في عُرْض القصيدة؛ فإنّ في هذا المقطع من الصور الحركيّة والصوتيّة ما يجعلك تحسّ به، وتتفاعل معه، وكأنّك حاضر فيه، أو تشاهده على شاشة تلفاز، لترى ابن عبّاد وهو يهبّ من كسله، ويرمي الرجل بنظرة يمتزج فيها الإنكار بالرضى، وتلحظَ هذا الأخير وهو يطأطئ رأسه مقرّاً متخاجلاً، وتستمعَ إليه وهو يعتذر بصوت خافت عن فِعلته، اعتذاراً ماكراً، يدغدغ به نرجسيّة ابن عبّاد، وشدّة إعجابه بشعره، ويستخفّه إلى ما يريد من استعادة سالف عنايته به، وقيامه على مصالحه، ثمّ ترى ابن عبّاد وهو يرفع رأسه وصوته آمراً الرجل أن يُعيد إنشاد البيت الذي سرقه من بعض أشعاره، ويعتذر له عن سهوه عنه أوّل مرّة، ويسأله أن يرجع إلى أوّل القصيدة، وعندها ترى ذلك المحتال وهو يفغر فمه بقوافيها واثقاً مزهوّاً.

---

[١] أخلاق الوزيرين، ١٨٠-١٨٢

وهكذا، فإنّ التوحيديّ حين أراد أن يوقف القارئ على بعض الخصائص النفسيّة، أو لنقُلْ: النقائص النفسيّة في شخصيّة ابن عبّاد من وجهة نظره، كيف أنّه لم يلجأ إلى التقرير المباشر، بل استعار هذا الشكل الأدبيّ، الذي هو في الحقّ أبلغ في إيصال الفكرة، وأوقع أثراً في نفس القارئ، من الأسلوب الأوّل، أعني: التقرير المباشر؛ فابن عبّاد رجل شديد الإعجاب بنفسه، وبكلّ ما يصدر عنها، ولاسيّما في مجال الأدب والشعر، متعطّش لرؤية ما يسوّغ هذا الإعجاب ويصدّقه، في عيون كلّ مَن يُطيفون به، دهشةً وانبهاراً، وسماعه على ألسنتهم، مدحاً وثناءً واستحساناً، ولا يجد بأساً – في سبيل ذلك – من الإغضاء عن بعض الماكرين من جلسائه والوافدين عليه، وهو يعلم أنّهم يخادعونه وينافقونه، ثمّ لا يقف عند حدّ الإغضاء، بل يتجاوزه إلى التجرئة والتحريض على معاودة الكرّة، بالثناء والمكافأة. هذا هو المغزى الذي أراده التوحيديّ، وهذه هي الطريقة التي اتّبعها في إيصاله إلى القارئ، وهي كما أسلفتُ طريقة ناجعة موفّقة، لاسيّما إذا أفاض عليها هذا الأديب الفذّ من مزايا أسلوبه سماتٍ فنّيّةً بارعة، في ألفاظه وعباراته وصوره، تزيد من قيمتها الأدبيّة، وتضاعف قدرتها على التأثير، وتأدية الغرض منها .

وفي مشهد آخر من هذا النوع الذي يجتمع فيه الحوار والوصف كان لِلُغة الجسد حضور بارز، بل لعلّها كانت العنصر الأساسيّ في المشهد كلّه. وهو يصوّر لقاءً لابن عبّاد مع تاجر مصريّ. ونصّه:

" قدِم شيخ له هيئةٌ ومعه ثيابُ مصر، فدعا به، واشترى منه، وتقدّم بإكرامه، ورفْع الحجاب عنه، وقال له: أهلُ مصر، أيّ شيء يغلب عليهم من فنون العلم، وبرسائل من يُشغَفون؟ فقال التاجر: لهم حرص على كلّ علم، ونصيب من كلّ أدب، وأمّا الرسائل فإنّهم لا يُؤثرون على ما لابن عبد كان[1] الكاتب أبي جعفر شيئاً. وكان (نجاح) الخادم قائماً، فأومى إلى المصريّ بأن قُلْ: رسائلك الغريبة والمطلوبة، وهي المشتهاة والمستعملة، وكان إيماؤه باليد، والإصبع، والحاجب، والشّفة، وهذا كلّه لا يفصح عن حرف، فلم يكن يفهم التاجر لشقائه

[1] أبو جعفر، محمّد بن عبد الله بن عبد كان، كاتب الدولة الطولونيّة، كان بليغاً مترسّلاً فصيحاً، له ديوان رسائل في عشر مجلّدات، لم يصلنا، توفّي سنة ٢٧٠هـ (الفهرست، المقالة الرابعة، الفنّ الثاني، وانظر الرسالة التي كتبها عن أحمد بن طولون إلى ابنه العبّاس حين عصى عليه بالإسكندريّة، في صبح الأعشى ٣/٧-٩).

معنى الإشارة، وانقبض عنه ابن عبّاد و لم يحاوره، وقام ذاك على حالة قد ناله فيها فتور لا يدري ما سببه.

فلمّا كان بعد أيّام حضر أيضاً وأعاد القول على الوجه، فأعاد المصريّ الجواب المتقدّم، و(نجاح) الخادم على رسمه قائمٌ يشير بمثل ما أشار إليه في المجلس الأوّل، وهذا لا يفطن، وفي أهل مصر سلامة صدر شبيهة بغباوة طبع. فالتفت ابن عبّاد إلى الخادم وقال: إذا كان صاحبك سخين العين، قطيع الظهر، ابن بَظْراء، إيش يمكنك أن تعمل؟ وطرد المصريّ"[١].

وقد خرج في هذا المشهد من وصفه لشخص واحد إلى وصف أهل بلدٍ بأسره، إذ وسم أهل مصر بالغباوة.

ولئن كانت مشاهد التوحيديّ في ابن عبّاد تدور جميعاً حول ما يريد أن يؤكّده عند القارئ من رقاعته وسخفه وكبره وحسده، وتباهيه بالعلم وهو جاهل، وبالفصاحة وليس له فيها إلاّ السجع والتشادق. فإنّ مشاهده في ابن العميد – على قلّتها بالقياس إلى نصيب ابن عبّاد منها – تدور حول صفة واحدة، هي أكثر ما كان يأخذه على الرجل ويثلبه به، ألا وهي صفة البخل، ومن تلك المشاهد ما يرويه عن الخليليّ، قال:

" حضرت مجلسه ذات عشيّة في شهر رمضان مع الفقهاء والزعيم ابن شاذان[٢]، وهو على القضاء، فلمّا كادت الشمس تجب[٣] وهي حيّة بعدُ، وقف حاجب له حِيال الجماعة، وأشار بالقيام والانصراف، فقطعوا متن مسألة كانوا فيها وتركوها بتراء، وتبادروا إلى الخروج من الباب ، وقعد عنهم شيخ طبريّ في كساء عليه خلَق. فقال له الحاجب: قمْ يا شيخ، والحقْ بأصحابك، ما تأخّرُك عنهم، ولماذا أنت لازم مكانك من بعدهم؟! فقال الطبريّ: هذا فضلٌ من الكلام، أنا رجل غريب، قدمت اليوم من بلدي، ومحلّي من العلم قد بان في هذا المشهد العظيم الشرف، الكبير الفائدة، وهذا هو المساء، وأنا صائم، وإن خرجتُ أعجز عن مصلحتي في هذه

---

[١] أخلاق الوزيرين ٢٩٨-٢٩٩

[٢] القاضي أبو منصور، محمد بن شاذان الطوسيّ، كان إماماً في الأصول والفقه، أخذ الأصول عن أبي إسحق الإسفراييني، والفروع عن أبي محمد الجوينيّ، وأخذ عنه جماعة ، منهم: الشاشي صاحب " الحِلية" (طبقات الشافعية للأسنوي، ١٦٥/٢)

[٣] أي: تسقط في مغربها.

العشيّة، والغريبُ أعمى، ولستُ أعدم ها هنا — إن شاء الله- ما يمسكني إلى غد، ثمّ أغدو لشأني وما لا بدّ منه لغريب مثلي في بلد الغُربة. فقال له الحاجب: أنت طبريّ، وليس في قلنسوتك حشوٌ ولا قُطن، والكلام معك يُصدّع، وأقبل بغضب، وجذب يده بعنف حتّى أخرجه من المجلس، بعد أن شتمه وخبّث القول له، ووكّل به من ألقاه وراء الباب مدفوعاً في ظهره، مدقوقاً في قفاه، مشتوماً في وجهه. وكلُّ هذا بعين الرئيس الخسيس وسمعه، لأنّه كان بهيئته في صدر مجلسه على حَشِيّه قد استلقى، وهو يسمع ويرى، فما قال في ذلك كلمة سوداء ولا بيضاء.

فلو شاهدتَ الطبريّ البائس على الباب، وقد احتوشه المارّة يقولون له: يا شيخ، ما جنايتك، وما الذي دهاك؟ فقال: يا قوم، ذنبي أنّني طمعتُ في عشائهم، ورغبت في المبيت عندهم، وأن أكون ضيفاً نازلاً بهم! فقال له رجل منهم: أنت مجنون، لقد تخلّصت بدعاء والدتك الصالحة، وسلمتَ سلامةً عجيبة. أتطمع في طعام الأستاذ الرئيس، وإبليس لا يحدّث نفسه بهذا، والشياطين لا يقدرون على ذلك؟! ولقد أراد أن يطيّر ابنه من رأس الجَوْسَق[١] لأنّه طلب زيادة رغيف في وظيفته.

وصُبّ على هامة أبي الفضل في تلك العشيّة من نوادر العامّة، وسخافات الحشويّة من ضروب الكذب والصدق ما لا يُحَصَّل"[٢].

وأنا أرى هذا المشهد من أتمّ مشاهد التوحيديّ في هذا الكتاب، وأكثرها استيفاء للعناصر الفنيّة للمشهد التمثيليّ، إلى درجة أنّه لو تصدّى بعضهم إلى إخراجه مشخَّصاً أمام جمهور من النظّارة في أيّامنا هذه، لما كان عليه في ذلك مؤونة ثقيلة، ولما احتاج إلى كثير تغييرٍ، لأنّه يكاد يكون مهيّئاً لذلك، لا ينقصه شيء من أشخاصٍ، وحوار، ومكان، وزمان، وحوادث، ووضوح في صورة الموقف بأدقّ تفاصيلها، ولعلّ هذه النقطة الأخيرة هي أبرز ما يميّز هذا المشهد حقّاً، فلم يغادر الكاتب ملمحاً من الملامح التي تخدم المشهد إلاّ بيّنه بفنيّة عالية كما يفعل المحترفون في هذا الشأن. وارجع إلى المشهد وردّد النظر فيه يظهرْ لك صدق ما

---

[١] القصر

[٢] أخلاق الوزيرين ٣٦٢-٣٦٥

وصفتُ، تأمّلْ في وصفه للشمس ووشْك غروبها إمعاناً في تأكيد خِسّة ابن العميد ولؤم طباعه – بزعم التوحيديّ – في طرده لغريب صائم ذي علم وفضل، والإفطارُ على وشك أن يحلّ. ثمّ انظر في وصفه لسرعة استجابة القوم لإشارة الحاجب وتسابقهم إلى الخروج، حتّى إنهم تركوا مسألة كانوا يخوضون فيها بتراء لم يتمّوها، دليلاً على معرفتهم بسوء خلُق الرجل وأنّه لا يتورّع عن إلحاق الإهانة بهم إنْ هم أبطؤوا في الخروج وتلبّثوا حتّى يتمّوا مسألتهم. ثمّ تأمّلْ بعدُ كيف صوّر رجاء الطبّري فيما عند ابن العميد من أداء لحقّ الضيف، وتفاؤله بأنّه لا بدّ واجدٌ عنده ما يتبلّغ به إلى الغد، وأنّه يرى ذلك أمراً مفروغاً منه لا يحتاج إلى أخذ وردّ، ثمّ كيف هوى ذلك الرجاء من تلك القُلّة العالية إلى قاع سحيق من الخيبة الممزوجة بالدهشة، جرّاء إصرار الحاجب على إخراجه صفراً من الدار. وأدهى من ذلك، وأبعد في وصم ابن العميد بهذه الصفة – أعني البخل – ما اكتشفه الطبريّ عندما خرج من الدار، من أنّ أمله في البقاء في دار ابن العميد، وأن يجد عنده حقّ عابر السبيل من زاد ومبيت كان هو الأمر المستغرب والمثير للدهشة، وأنّ ما فعله حاجب ابن العميد كان مألوفاً ومتوقّعاً عند الناس، بل إنّه – بالمقارنة مع ما عهده الناس – كان رفيقاً بالرجل حين اكتفى بإخراجه " مدفوعاً في ظهره، مدقوقاً في قفاه، مشتوماً في وجهه"، وقد أرجع الناس ذلك إلى دعاء أمّه الصالحة له.

ولعلّ القارئ كان سيعتذر لابن العميد بأنّ ذلك كلّه جرى من حاجبه بغيبته ودون علمه، وأنّه لو كان لما أذن في مثله، ولكنّ التوحيديّ يبادر إلى حسم هذا العذر، ويؤكّد أنّ ما جرى كان بحضرته وتحت بصره وسمعه، ودون أن ينكر منه شيئاً، بل كان يستلقي مسترخياً راضياً عن كلّ ما يقع للطبريّ مقرّاً له.

وكعادة التوحيديّ في حثّ المتلقّي على المشاركة بخياله في استكمال الصورة التي يرسمها له، سواء أكان بصدد نادرة أم مشهد تمثيليّ، اعترافاً منه بقصور الكلمات عن إيصال المعاني في مثل هذه الأحوال، وأنّ السماع ليس كالعيان – يدعو القارئ لهذا المشهد إلى إعمال خياله الشخصيّ لاستدراك الجزئيّات والتفصيلات التي لعلّها أفلتت من ألفاظ الكاتب، وذلك في قوله: " فلو شاهدتَ الطبريّ البائس على الباب، وقد احتوشه المارّة يقولون له: يا شيخ، ما جنايتك، وما الذي دهاك؟ ". وفي هذا يظهر حرص التوحيديّ على إيصال الصورة إلى المتلقّي ضمن أقصى طاقاتها التعبيريّة.

أمّا فيما يتعلّق بالحوار، فأهمّ ما فيه – كما أرى – أنّه يعبّر عن أصحابه تمام التعبير، بمعنى أنّه يحمل كثيراً من خصائصهم الثقافية، وأساليبهم في التعبير، انظرْ في قول الحاجب للطبريّ : " أنت طبريّ، وليس في قلنسوتك حشو ولا قطن، والكلام معك يصدّع"، وتبيّن ما تشتمل عليه هذه الألفاظ والعبارات من فظاظة وجفاء وسوء أدب قد تعوّد عليه الحاجب لكثرة ما يصدّ الناس عن باب الرئيس ويلقاهم بالزجر والتخييب. ثمّ انظرْ في قول العامّة للطبريّ : " أنت مجنون، لقد تخلّصت بدعاء والدتك الصالحة، وسلمت سلامة عجيبة، أتطمع في طعام الأستاذ الرئيس، وإبليس لا يُحدّث نفسه بهذا، والشياطين لا يقدرون على ذلك"، فإنّ حديثهم هذا عن دعاء الوالدة، وطمع إبليس، ثمّ تلفيقهم لحكايةٍ بين الرئيس وابنه –ممّا هو مألوف عند العامّة في التفكير والتعبير.

وبعدُ، فإنّ التوحيديّ لا يكتفي في مشاهده بإلصاق صفة البخل بابن العميد، بل إنّه يتجاوز ذلك إلى تصوير بخله وكأنّه مذهب أو أسلوب في الحياة، وأنّ الرجل يعتقده اعتقاداً، ويحتجّ له مناصراً، بما يذكّرنا بحكايات بخلاء الجاحظ، وطرائفهم في الاحتجاج لمذهبهم، ومن المشاهد التي تجري على هذا النحو ما رواه التوحيديّ على لسان القاضي ابن عبد الرحيم وكان – كما وصفه – " خصّيصاً به، وقهرمان داره، ومشرفاً على غوامض أمره" – قال :

" قصده شاعر في بعض الأيام ووصل إليه، وأنشده وأصغى إليه، وانصرف بأمل، وتردّد على ذلك، فلم يرَ ما يحبّ، وتعلّق بي. فقلتُ له: صاحبه روبين أغلب الناس عليه، وأوجههم عنده، فلو لذتَ به رجوتُ لك. فلزمه وسأله الكلام في أمره، فوعده بذلك.

قال روبين: فقلت له – يعني ابن العميد – : هذا الشاعر البائس قد سمعتَ منه شعره، وأسمنتَ أمله، وهو على ذلك يغدو ويروح، ويشكو وينوح. فلو أمرت له بشيء كان أقطعَ لشغبه، وأجلب لشكره، وأدعى إلى السلامة من عَتْبه. وهؤلاء يرِدون الآفاق، ولهم الإلحاح والطلب، والتذرّع باللسان، والتوصّل إلى كلّ حال بكلّ حيلة.

فقال: وما يريد؟ إن شاء أجبته عن قصيدته في رويّها بعدد أبياته وعَروضه وأعيان معانيه، وأزيد. وإذا رددتُ شعراً بشعر فليس عليّ بعد ذلك لوم، ولا أنا مقصّر ولا ظالم.

قال: فقلت له: هذا سَمِج شنيع، والناس لا يُقارّون عليه، ولا يرضون به، ولو ذهبتْ أرواحهم، وتلفت أنفسهم.

فقال: يا هذا، هوّنْ عليك، وأقللْ من حديثك، فقد ضيّعنا في هذا مالاً، وأنا بعدُ في لذْع الحسرة على ذلك، لأنّ الشباب له عُرام[١]، ولم يكن لي في تلك الحال تجربة ولا يقظة، ولا معرفة بحقّ المال والقيام بحفظه إذا حصل، والشغل بجمعه إذا انتقل، ونعوذ بالله من الحَوْر بعد الكَوْر. المالُ – عافاك الله – عديلُ الروح، وكمال الحياة، وقوام الظهر، وسرور القلب، وزينة العيش، ومِجَنّ الحوادث، وحبل اللذّات، ومتعة الإنسان، ومادّة البقاء. ومَنْ لا مال له لا عقل له، ومن لا عقلَ له فلا حياة له، ومن لا حياة له فلا لذّة له، ومن لا لذّة له فهو في قبيل المعدوم.

قال روبين : فعلمت أنْ بعد هذه الخُطبة لا يسمح بدرهم واحد. فوصلت الرجل من مالي بشيء، واعتذرت إليه" [٢].

فتأمّل هذه الحُجج التي ساقها التوحيديّ على لسان ابن العميد معلّلاً منعه لرفده عن منتجعيه من الشعراء، وكيف تدرّج فيه حتّى جعل الوجود والعدم دائرين مع المال كيف دار؛ فبه يكون الوجود، وبفقده ينتفي. بما يؤكد أنّ هذا الخُلق ليس رأياً عارضاً للرّجل، قابلاً للتعديل والتبديل، وإنّما هو قناعة راسخة، ومبدأ ثابت، حتّى إنّه ليشعر بالندم على ما فرط منه في أيام شبابه من استجابة لدواعي الكرم، الذي يسميّه تضييعاً، حين كان ينخدع لهؤلاء الشعراء، ويُنيلهم على مدائحهم فيه. وتأمّل الألفاظ التي وُظّفت في المشهد للدّلالة على شدّة أسف ابن العميد على تلك المرحلة من عمره، واستشناعه لصنيعه فيها؛ كقوله:" وأنا بعدُ في

---

[١] حِدّة، واندفاع، ونَزَق.

[٢] أخلاق الوزيرين، ٣٣٢-٣٣٤

لذْع الحسرة على ذلك"، وقوله: " نعوذ بالله من الحَوْر بعد الكَوْر" ، تأكيداً على شدّة ندمه على ما سلف من ذلك، وعزيمته على ألا يعود إليه أبداً.

٦- الرسالة

ممّا يسترعي النظر حقّاً عددُ الرسائل الإخوانيّة التي ضمّنها التوحيديّ كتاب (أخلاق الوزيرين)، ومقدار الحيّز الذي شغلته فيه، فقد روى التوحيديّ في أثناء كتابه هذا ما يربو على الخمس عشرة رسالة، تتفاوت في طولها بين بضعة أسطر وبضع صفحات، ولكنّها في أغلبها كانت موظَّفة في خدمة موضوع الكتاب، ومُعينة له على بلوغ هدفه[١].

وأوّل ما يطالعنا في الكتاب من تلك الرسائل طائفةٌ اشتملت عليها مقدّمة المؤلف، موضوعُها تسويغ ما أتاه في كتابه من ذمّ وثلب وقذع وهتك، والاعتذار عن ذلك بأنّه إنّما يحتذي فيه حذو من سبقه من الأدباء حين لاقوا مثل ما لاقاه من حرمان ومنع وإنكار للفضل، ومن تلك الرسائل رسالةٌ لأبي العيناء[٢] إلى ابن مكرّم، ورسالة للجاحظ في ذمّ رجل لم يسّمه، وأخرى للعُتبيّ إلى صديق له يحذّره رجلاً، وأخرى لأبي هَفّان[٣] إلى ابن مُكرَّم، وغيرها لأبي العيناء إلى أحمد بن أبي دؤاد[٤]. وفي هذه الرسائل مادّة غزيرة ومجال فسيح لمن أراد الشروع في دراسة للهجاء في النثر العربيّ، من حيث: أعلامه، ومعانيه، ومعارضه الأدبيّة، وتطوّره ...الخ.

فإذا غادرنا المقدّمة، وولجنا متن الكتاب، وجدنا الرسائل تطول، ولكنّ غرضها لا يكاد يتغيّر، وهو تأكيد استحقاق الوزيرين للهجاء، وأنّ التوحيديّ لم يكن فرداً في هذا المجال، وكذلك معانيها تبدو متشابهة إلى حدّ كبير، وتدور كلّها حول محاور محدّدة، أبرزها: أنّ

---

[١] أقول : في أغلبها، لأنّ بعضها لم يكن كذلك، كالرّسالة التي رواها لابن طرخان في العَتْب على أبي الفتح بن أبي الفضل بن العميد، ص ٥١٤- ٥٢٣

[٢] أبو عبدالله ، محمد بن القاسم (ابن خلاد) بن ياسر بن سليمان، المعروف بأبي العيناء، الإخباريّ الأديب، كان فصيحاً بليغاً ظريفاً، آية في الذكاء واللسَن وسرعة الجواب، أصيب بالعمى وقد نِيف على الأربعين، وُلد بالأهواز سنة ١٩١ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٨٢ أو ٢٨٣ هـ (معجم الأدباء ٢٦٠٢/٦ – ٢٦١٤، ووفيات الأعيان ٣٤٣/٤-٣٤٨).

[٣] عبد الله بن أحمد بن حرب، أبو هفّان المهزميّ، الشاعر، نحويّ لغويّ أديب راوية، من أهل البصرة، وكان مقتَّراً عليه، ضيّق الحال، متهتّكاً، شرّاباً للنبيذ، سكن بغداد، وحدّث عن الأصمعي (معجم الأدباء، ١٤٨٦/٤ – ١٤٩٠، وتاريخ بغداد ٣٧٠/٩).

[٤] انظر هذه الرسائل متتابعة في الصفحات ٥٦-٧٣ من كتاب أخلاق الوزيرين. وابن أبي دؤاد : ولي قضاء القضاة للمعتصم، وكان مقدّماً عنده، لا يأتي عملاً إلا من رأيه، وكان من أنصار الاعتزال، وهو الذي امتحن أحمد بن حنبل، وألزمه بالقول بخلق القرآن الكريم سنة ٢٢٠ هـ، فُلج في خلافة المتوكّل، فقلّد ولده محمد بن أحمد القضاء مكانه، ثم سخط عليه وعلى ابنه، وصادرهما سنة ٢٣٧، توفّي سنة ٢٤٠ هـ (وفيات الأعيان ٨١/١-٩١)

الوزيرين غير مستوفيينِ لشروط الرياسة التي منها -بل أهمّها – السماحة والبذل واصطناع الرجال، وأنّ ما بلغاه من علوّ المنـــزلة وتمكّن السلطان لم يكن عن كفاية واستحقاق، وإنّما بالجَدّ، واختلال موازين الدنيا، وضربٍ من تصرّف الزمان عجيب، وأنّه ليس لهما حظّ من الدين والورع والتقوى والمروءة، بل يتقحّمان المحارم والمخازي غير مباليينِ.

وأوّل ما نُلفيه منها في متنِ الكتاب رسالةٌ إلى ابن عبّاد كتبها إليه " أبو راغب، فتى من آل أبي جعفر العُتبيّ الوزير بخراسان، هتكه بها"[١]. ونمضي في الكتاب، فنعثر برسالة لأبي طالب الجرّاحيّ[٢] الكاتب، وكان قد ورد الريّ من العراق، ونزل بباب ابن العميد، فلم يحسن اصطناعه، ولا قدَره حقّ قدْره، بل حسده، وكاد له، وأراد أن يسمّه – كما تقول الرسالة – ، ففطن لذلك، وخرج عنه إلى أذربيجان، فتلقّاه ملكها المرزبان بن محمد، وأكرم مثواه، وعرف له فضله، فكتب أبو طالب إلى ابن العميد كتاباً أنحى عليه فيه بحدّه، وبالغ في وصف بخله وقلّة إحسانه، وجهله بأقدار الناس وما يجب لهم[٣]. وبعد هذه نقع على رسالة أخرى، ولكنّها هذه المرّة ليست من بعض من خيّب ابن العميد رجاءهم، وضنّ عليهم بنواله، ولكنّها من أبيه العميد إلى القاضي يبرأ فيها منه، ويقدح في ولادته، ويصف شدّة عقوقه له[٤]. ويليها ردّ القاضي على العميد برسالة يواسيه فيها، ويؤكّد له أنّه ساعٍ في استصلاح ابنه، وردّه إلى الطريقة المحمودة، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً[٥]. وهكذا تتتابع رسائل الهجاء في هذا الكتاب، واحدة تلو الأخرى[٦]، بما يؤكّد أصالة هذا النمط الأدبيّ في الكتاب، واحتلاله موقعاً متميّزاً فيه إلى جانب بقيّة الأنماط.

ومن بين هذه الرسائل رسالة نحتاج إلى أن نتوقّف عندها، لأنّها من قلم التوحيديّ نفسه، وهي الرسالة الوحيدة في الكتاب من هذا القبيل، وأراها تمثّل معرضاً ممتازاً لسمات الرجل الأسلوبيّة، كما أنّها نموذجٌ ممثّلٌ خير تمثيل لطريقته في الاستعطاف والسؤال إلى حدّ

---

[١] أخلاق الوزيرين، ١٥١-١٥٩

[٢] قال عنه التوحيدي في (الإمتاع والمؤانسة) ٦٨/١: " أبو طالب الجراحي من آل عليّ بن عيسى ، كتب للمرزبان ملك الديلم، بعدما انتجع فناء ابن العميد أبي الفضل، فحسده وطرده ، ... ورسائله مبثوثة " ، وفي أخلاق الوزيرين، ٣٢٢ : " لم يكن في عصره أنطق منه لساناً وقلماً"

[٣] أخلاق الوزيرين ٣٢٣ – ٣٢٦

[٤] نفسه ٣٥٣- ٣٥٧

[٥] نفسه ٣٥٨-٣٦٠

[٦] أنظر ص ٤٢٣ – ٤٢٧ من المصدر نفسه، بالإضافة إلى ما سبق.

الكُدْية. وبالرّغم من ازوراره عن مضمونها ازوراراً كان من الأسباب التي دفعته إلى إحراق كتبه، فإنّه يعتزّ بقيمتها الأدبيّة، ولذلك فقد تحيّن الفرصة لتخليدها في كتابه، مع أنّه كان بإمكانه أن يدع ذلك دون أن يختلّ نظام الكتاب أو يتأثّر سياق الكلام. وقد تذرّع لإثباتها بقول: " وأنا أكتبها لك ها هنا زيادة في الفائدة"[١]، وهذه عبارة لا يزال يكرّرها كلّما شعر بضعف الرّباط بين نصٍّ أو فِقرة ما يريد إثباتها وبين ما يجاورها من مادّة الكتاب. وقد ابتدأها بالشكوى من الزمان، ووصْف سوء الحال من فقرٍ وشظف عيش، مع قلّة المُعين، وانقطاع السبيل، حتّى هجس له أن ينتجع رَبْع الأستاذ أبي الفتح بن العميد، فتعجّب من إبطائه في ذلك، وتقصيره في مدحه وطلب نواله، على يقينٍ بأنّه – إن فعل – باء بالنّجح، ونال المراد. ثمّ يختتمها بالدعاء له، وتأكيد فقره إليه، وحثّه على العطاء.

والرسالة طويلة، أكتفي باقتطاف فِقَرٍ منها تدّل عل ما أشرتُ إليه من تمثيلها لأسلوب التوحيديّ في الكتابة، وطريقته في السؤال والاستعطاء. يقول:

" لِمَ لا أنتهي في تقريظ فتى لو كان من الملائكة لكان من المقرّبين، ولو كان من الأنبياء لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعته: اللائذ بالله، أو المنصف في الله، أو المعتضد بالله، أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب بالله، أو المرضي لله، أو الكافي بالله، أو الطالب بحقّ الله، أو المحي لدين الله.

" اللهمّ فأحيِ به بلادك، وأنعش برحمته عبادك، وبلّغه مرضاتك، وأسكنْه فردوسك، وأدم له العزّ النامي، والكعب العالي، والمجد التليد، والجَدّ السعيد، والحقّ الموروث، والخير المبثوث، والوليّ المنصور، والشانئ المثبور...

"أيّها الشمس المضيئة بالكرم، والقمر المنير بالجمال، والنجم الثابت بالعلم، والكوكب الوقّاد بالجود، والبحر الفيّاض بالمواهب، قد سقط العِشاء بعبدك على سَرْحك[٢]، فأقرِه من نعمتك بما يُضاهي قدْرك، وزوّج هيئته ترِبها من الغِنى، فطالما طلب كفأها من المنى"[٣].

---

[١] أخلاق الوزيرين، ص ٤٩٦

[٢] فناء بابك.

[٣] أخلاق الوزيرين ٤٩٦– ٥٠٤

ولم يكُ هذا الفنّ حكراً على كتاب (أخلاق الوزيرين) ، بل إنّنا نقع له على نماذج في غيره من آثار التوحيديّ، كتلك الرسالة المؤثّرة التي ذيّل بها كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهي في جملتها سؤالٌ واستعطافٌ يُوجّههما إلى أبي الوفاء المهندس، ورجاءٌ في أن يتوسّط له عند الوزير ابن سعدان، ليلتفت إليه، ويعتني بأمره[١]. ولم يخلُ كتاب (الإشارات الإلهيّة) من أمثلةٍ لهذا الجنس الأدبيّ، على أنّ لرسائل هذا الكتاب خصوصيّة تنفرد بها، في أسلوبها ومعانيها، نشرحها – إن شاء الله – بالتفصيل في الفصل المقبل، تحت عنوان: "المناجاة".

[١] الإمتاع والمؤانسة ج٣/٢٢٦-٢٣٠، وانظر فِقَراً من هذه الرسالة، وتعقيباً عليها، في الفصل القادم من هذا البحث.

الفصل الرابع

الموضوعات الأدبيّة في نثر التوحيديّ، وامتزاج بعضها بالفلسفة :

- المناجاة.
- الشكوى والسؤال.
- الغربة والحنين.
- الصداقة والصديق.

" أيّها الأخ الراغب في الخير، والصاحب المجانب للشرّ، إنْ تكلّفتُ لك وصفي ووصف زماني وزمانك، وما قد دُفعنا إليه في شاني وشانك، كان ذلك شاغلاً للوقت عمّا هو أولى به، وأعْوَدُ علينا بالجدوى منه، فتعالَ حتّى لا نشتكي ولا نتألّم ولا نهب أنفسنا لبلايا هذا العالم، فعن قليل ننتقل إلى ما تعلم وأعلم. فليس من المروءة أن نشكو صديقاً إذا قصّر، ولا من عزّة النفس أن نجزع من عدوّ وإن بالغ. وما فقرُ أيّام، وبؤس ساعات، وتغيّر إخوان ثقات وغير ثقات، حتّى نضجّ هذا الضجيج، ونُفني زماننا بالأسى على الفائت؟ ما أحوجنا – عافاك الله – إلى الإعراض عن هذه الأعراض والأمراض، بالإقبال على ما فيه إعداد الزاد للمعاد! فعن قليل تقف هذه المطيّة بالكلال، فننـــزل عنها، إمّا إلى الرشد والغبطة، وإمّا إلى البلاء والورطة. فهلمّ أيّها الإنسان حتّى لا ننطق إلاّ بما فيه فائدة، ولا نعمل إلاّ ما له ثمرة وعائدة، وندع الدنيا حتّى تجمح بأبنائها وعشّاقها، ونكون من عُتقائها وطُلقائها"[١].

هذا نَفَسٌ جديد، مُفْعَم بالرقّة والسكينة والزهد، ليس من جنس ذلك النفس الموتور المُحفَظ المتّقد بالغيظ والحقد، ذلك النفس الذي غادرناه منذ قليل في كتاب (أخلاق الوزيرين). هذا نفسُ التوحيديّ المتصوّف الذي استيقظ الآن وهو ينظر إلى سبعين مضت من عمره[٢]على حقيقةٍ مرّة، فحواها أنّه أخفق إخفاقاً تامّاً في قضاء أوطاره من الدنيا، وتحقيق مآربه فيها، على غرار أقرانه ونظرائه الذين كان ارتقاؤهم في المراتب واستمتاعهم بالعطايا بعينه وسمعه، وأنّه لم يعد بإمكانه أن يستدرك من ذلك شيئاً، فأصبح التصوّف هو أكثر الخيارات المطروحة أمامه معقوليّة، بل لعلّي لا أفارق شاكلة الصواب إذا قلت: إنّه الخيار الوحيد الذي بقي للتوحيديّ لقضاء ما تبقّى له من حياته، وبذلك فإنّه لا يعود اختياراً، وإنّما ضرورة. نعم، صار التصوّف هو الملجأ الأخير للتوحيديّ، فالتجأ إليه، لا رغبة فيه، ولا حبّاً له، ولكنْ لأنّه لم يعد له منه بدّ، فبالأمس، قبل أربعين سنة[٣] كانت هذه السبيل مُعرِضةً للتوحيديّ، واضحة أمامه، لو كان يريدها، ولكنّه كان يتنكّبها، لأنّ عود الشباب كان ما يزال رطباً، وظلّ الأمل في الدنيا كان ما

---

[١] الإشارات الإلهيّة، ٢٣١

[٢] نفسه ٢٣٦

[٣] نفسه ١٨٦

يزال ممدوداً، فلمّا يبس العود، وانقبض الظلّ، ويئس من الدنيا، وجد نفسَه ولا محيد له عن هذه السبيل، فمشى فيها إلى آخرها. وبقدْر تهالكه القديم على الدنيا، ومنافسته لأهلها ، كان جموحه عنها، ونفوره منها، وزهده فيها.

على أيّة حال، مهما كان الدافع إلى تصوّف التوحيديّ، سواء أكان نابعاً من رغبة حقيقيّة، أو ارتداداً نفسيّاً لفشل مساعيه في الدنيا، فإنّ التوحيديّ عاش التجربة الصوفيّة بكلّ جوانبها وتفاصيلها، وعبّر عنها تعبيراً وافياً على سَنن أهلها في استعمال الرمز والكناية والإشارة، بالإضافة إلى ما اختصّ به أسلوبه من خِصب اللغة، وتناغم الإيقاع، والإبداع في التصوير. وقد غدا الكتاب الذي عبّر فيه عن هذه التجربة، وهو كتاب (الإشارات الإلهيّة) معرِضاً لعدّة موضوعات أدبيّة، كالمناجاة، والشكوى، والحنين، والغربة ... الخ. وستكون هذه الموضوعات هي محاور عنايتنا في هذا القسم من الفصل. على أنّنا ربّما نحتاج في دراستنا لهذه الموضوعات إلى أن نخرج من نطاق هذا الكتاب، كي نتتبّع تجلّياتها بصورة أوفى في جملة تراث التوحيديّ . ثمّ نضيف إليها موضوع الصداقة والصديق، وهو أحد الموضوعات الأدبيّة التي تناولها التوحيديّ، وأفرد له كتاباً مستقلاً .

المناجاة

" إلاّ أنّك في أحد طرفي السؤال والإجابة عبد ذليل، وفي الآخَر ربّ جليل" [١]

" يا هذا، أتدري من شيطانك؟ أنت شيطانك" [٢]

تأخذ المناجاة في إشارات التوحيديّ شكل حوار بين طرفين هما: الذات الإلهيّة من جهة. وذات التوحيديّ من جهة أخرى، وتستطيع أن تقول – وعند التوحيديّ ما يؤيّد هذا الرأي – إنّ الحوار في الكتاب يتّصل بين ذاتين اثنتين داخل التوحيديّ نفسه: ذات عليا وذات دنيا، وأنّ الهدف من التجربة الصوفيّة في النهاية هو تخليص الذات العليا من سجن الذات الدنيا حتّى تصبح مؤهّلة لمواصلة مبدئها الأوّل، والاتحاد به، كما كانت قبل أن تنفصل عنه، يقول: " متى انفتح بصرك لطلب حياة نفسك، وانشرح صدرك في تعرّف كمالك وفضلك، وانجاب عنك غبايتك، فبدت لروحك منك غايتك، وحنّ فؤادك إلى الفحص عنك بما يحقّق يقينك، ويجمع لك صفتك، ويحرس عليك سَمْتك، ويوجدك بك، ويصفّيك منك، ويهيّؤك لمن هو أولى بتصريفك، وأَمْلك لتصريفك، وأعلم بصرْفك ومتصرّفك – فقابلْ ذلك كلّه بالقبول، واستعن عليه بالصبر، وصل الصبر بالاستسلام، وامزج الاستسلام بالتوكّل، وحلّ التوكّل بالمحبّة، وثبّت المحبّة بالصدق، وجُل في أثناء الصدق بالإخلاص، ومُجْ في الإخلاص بالوجد، وجُد في الوجد بالموجود، فهناك مكانك ومعانك، وهناك سِرارك وعلانك، ونكرانك وعرفانك، وولايتك وسلطانك، وحجّتك وبرهانك، وهناك أنت سلالة المعرفة، ومُصاص[٣] التوحيد، وصفو الحقّ، وعين العين، وكُنْه الكنه. فلعلّك إذا شخصْتَ عنك بانسلاخك، وانسلخْتَ منك بشخوصك، وباينْتَك مباينة، وعاينْتَك معاينة، وكنتَ فيما كنتَ غير كائن – تصلح لمنادمة من هو أوّلك وآخرك، وتؤهّل لمواصلة من هو وليّك وناصرك"[٤].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٢٢٠

[٢] نفسه ٢٥٩

[٣] أي خالصه.

[٤] الإشارات الإلهيّة ١٠٠

ففي هذا النصّ دليلٌ واضح على اعتقاد التوحيديّ باشتمال الإنسان على أكثر من ذات، وأنّ غاية مسعاه في تجربته أن يمكّن ذاته العليا من الانسلاخ من ذاته الدنيا، ومعاودة الاتّصال بمصدرها الأوّل. وهذا التخليص لا يتأتّى بالبحث العقليّ، ولا بالاختبار الحسّيّ، وإنّما بتصفية النفس، والاستسلام التامّ لمراد الله وقضائه، من غير سؤال ولا اعتراض، يقول: "ومتى سمعت – في مطاوي حالك ومناشرها، وفي مباشر شؤونك ومعاشرها – هاتف العقل فلا تحفل به، ومتى أحسست – في مفترق حالك ومجتمعها، وفي مظعن مُناك ومرتعها – بهاجس الحسّ فلا تعُجْ عليه، ومتى أوجست – في معتقدك ومعتمدك، وفي مفاتحك ومغالقك – خيفةً من تسويل نفس وتزيين هوى فلا تَفْرَق منه ولا تنجذب إليه، بل تقبّل كلمة أخرى، ففيها صحّتك وسلامتك، ورفعتك وسعادتك، اصْفُ من كدر النفس العائقة لك، عن معاني القدس اللائقة بك، فإنّ في صفائك اتّصالَ بقائك، وفي كدرك دوام فنائك. ولا تركب بحر البحث فتغرق، ولا تغص على عمقه فتتوى[١]"[٢].

وهكذا، فإنّ فكرة اتّصال الذات العليا بالله، ليست فكرة ثانويّة ولا هامشيّة في فكر التوحيديّ الصوفيّ، بل هي فكرة أساسيّة أصيلة، كانت من نتائج تأثّره بالمذاهب الفلسفيّة الشائعة في عصره، فإنّ ما يراه التوحيديّ هنا غاية للتصوّف، هو عينة ما كان يراه معاصره مسكويه غاية للتفلسف، كما يتبدّى من المقارنة بين هذين النصّين، أحدهما يرسم فيه مسكويه خُطّة للمتفلسف للترقّي في سلّم الفلسفة، ويبيّن له الغاية التي سينتهي إليها. والآخر يرسم فيه التوحيديّ خُطّة للمريد يوضّح له فيها معالم طريق التصوّف والغاية التي يؤول إليها أيضاً:

يقول مسكويه في كتاب (تهذيب الأخلاق): " الإنسان يصير إلى كماله ويصدر عنه فعله الخاصّ به إذا علم الموجوادت كلّها...، فإذا كمُلتَ هذا الكمال فتمّمه بالفعل المنظوم، ورتّب القوى والملكات التي فيك ترتيباً عمليّاً كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلى هذه الرُّتَب صرتَ عالَماً وحدك، واستحقّيت أن تُسمّى عالَماً صغيراً، لأنّ صور الموجودات كلّها قد حصلت في ذاتك، فصرت أنت هي بنحوٍ ما، ثمّ نظمتها بأفعالك على نحو استطاعتك، فصرت

---

[١] أي: تهلك.

[٢] الإشارات الإلهية ١٠١

فيها خليفة لمولاك خالق الكلّ جلّت عظمته، فلم تخط فيها و لم تخرج عن نظامه الأوّل الحكمي، فتصير حينئذٍ عالماً تامّاً. والتامّ من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي بقاء سرمدّياً، فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم، لأنّك بهذا الكمال مستعدّ لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً، وقد قرُبت منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينك وبينه حجاب، وهذه هي الرتبة العليا والسعادة القصوى"[١].

ويقول التوحيديّ في كتاب (الإشارات الإلهيّة): " فاجتهد أن تتصفّح عالَم ربّك المجيد، فتعرف منه ما بطن وما ظهر، وما عُلن وما استتر، وما جلّ وما دقّ، وما فعل وما انفعل، وما نطق وما صمت، وما ضرّ وما نفع، وما دبّ وما مشى.... وإذا عرفت هذه الأشياء عرفته بها من ناحية دلالتها عليه، وعرفتها به من ناحية صنعة لها. وبهذه المعرفة تستوضح غوامض حكمته، وتستجلي غوالب قدرته. وبهذه المعرفة تشهد منافذ مشيئته في مجاري إرادته. فإذا ائتلفتْ لك هذه المعارف ائتلافاً وصارت معرفة واحدة علقْتَ به علي يقين وعيان"[٢].

فمعرفة موجودات العالم معرفةً تامّة شرط لتحقّق كلا التجربتين، كما أنّ الاتّصال بالله من غير حجاب، ومايستتبعه من خلود في النعيم الأبديّ هو الغاية. ولعلّه ليس من باب المصادفة التقاء التوحيديّ ومسكويه على استعمال مصطلح (الفوز الأكبر) لوصف غاية التجربة الصوفيّة لأحدهما، والفلسفيّة للآخر[٣].على أنّ مسكويه لا يحجم-في هذا المعرِض- عن التصريح بمصطلح "الاتّحاد"[٤]، في حين يتجنّب التوحيديّ هذا المصطلح إلى ألفاظ تكاد تكون مرادفة له في المعنى، كالمواصلة،والمنادمة[٥]، والمعانقة[٦] .

وعلى العموم فإنّ التوحيديّ يعمد إلى التعبير عن هذه المعاني تعبيراً أدبيّاً مجازيّاً مبهماً، أشبه في أسلوبه بالشعر، كما في قوله: " أطربْ نفسك بأغاني ملكوت الله. اقرعْ صباح مساء

---

[١] تهذيب الأخلاق ٣٤-٣٥

[٢] الإشارات الإلهيّة ١٢٩-١٣٠

[٣] انظر الإشارات الإلهيّة للتوحيدي ص ٢٧١، وتهذيب الأخلاق لمسكويه ص ٤٥، وقد ذكرت له بعض المصادر القديمة كتاباً بهذا الاسم، رجّح أركون في دراسته (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ)، ص٢٠٤، ح٢، أن يكون " تسمية مؤقّتة لتهذيب الأخلاق".

[٤] انظر – على سبيل المثال – تهذيب الأخلاق ٣٣

[٥] انظر في لفظتي: المواصلة والمنادمة "الإشارات الإلهيّة" ١٠٠، نصّ سابق .

[٦] نفسه ٢٥٩

باب جُود الله. تعرّض لوبْل المواهب الهاطلة من الله. ادنُ حتى تُصغي. أصغِ حتى تسمع. اسمع حتّى تفهم. افهم حتّى تعقل، واعقل حتى تشرف، واشرف حتّى تبقى، وابقَ حتّى تنعم، وانعم حتى تسعد، واسعد حتى تنقى، وانقَ حتى ترقى، وارقَ حتى لا تشقى"[١].

ولعلّ فيما نجده في مناجيات التوحيديّ من حرارة وحدّة ما يؤكّد أنّ حواره في هذه المناجيات حوار داخليّ، وليس خارجيّاً، أي بينه وبين نفسه، أو بين ذاته الدنيا وذاته العليا. يتبدّى ذلك في مثل قوله في هذه المناجاة: " يا هذا ... كيف الأمان لي منك عليك، وكيف الرجاء لي فيك، وكيف الشغل لي بك؟! حدّثني عنك فقد بُليت بك، واصدقني جَهدك فقد أُضِفْتُ إليك... . أجبني إلى حظّك. صافحني على الوفاء لك. ارحم عبرتي حسرة على ضياعك. تعصّب لغيرتي عليك. تعجّب من انتصابي بسببك. أعطني أجرتي على سعيي. اشكرني على سهري لك. أَمِنَ الفتوّة أن تراني أتعب لك، فلا ترحمني؟ أمن المروءة أن تجدني مكدوداً على سعادتك، فلا تساعدني؟ أمن الفضل أن أحسن إليك بك، فلا تقبل إحساني فيك؟ لو كنتَ غريراً لعذرتك، ولو لم يخُطك الشيب لأطلتُ رسنك، ولو لم يجمعنا دين الحقّ لأهملتك، ولو لم يعقد بيننا الملح لازْوَرَرْتُ عنك، ولولا علائق بيني وبينك لأرخيت أناملي من ذيلك. فلا تغفل. ادنُ منّي، وأقبل عليّ، وشرّب قلبك كلامي، وميّز ما لك بما عليك بإرشادي. فعن قليل تفقدني، وينأى سوادك من سوادي. فلعلّك حينئذ أن تتمنّى أن يجول في أذنك صوتي، وتقف لعينك صورتي ، وتلتمس بقلبك نصحي – فلا يُجدي. فإذا كان ذلك، فلا تبخل بدمعتك لتكون رحمة لي ورقّة لك، فإنّ العين إذا جادت بدمعتها شوقاً إلى آتٍ، أو ندماً على سالف، أو حسرة على فائت، أو استجداء لقدر – كان ذلك شاهداً لصاحبها برقّة الطباع، وسرعة الانقلاع، وشدّة النـــزاع إلى الله عزّ وجل"[٢].

بل إنّه ليبلغ أحياناً حدّ التصريح بأنّ حواره في كتابه داخليّ، وأنّه هو المقصود بالخطاب، وليس أحداً غيره، كما في قوله: " يا قوم، ماذا أقول لكم؟ وكيف أعرض نصحي عليكم ؟ وما أنتم في الحقيقة مرادي، بل أنا ذلك المراد، وأنا القادح لذلك الزناد، وأنا المنتجع لتلك العهاد، وأنا الخاطب لذاك الرشاد، وأنا المقيم على نفسي أولئك الأشهاد"[٣].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٢٠٤

[٢] نفسه ٣٥٨-٣٥٩

[٣] نفسه ٣٦٨

ولّما كان الحوار في مناجيات التوحيديّ كلّها دائراً بين ذاتين متباينتين في الرتبة، إحداهما عليا، والأخرى دنيا، لزم أن يتحرّك الخطاب في الكتاب من أوّله إلى آخره حركة دائمة في اتّجاهين متعاكسين، مرّة صعوداً، وأخرى نزولاً، وبحسب اتّجاه الخطاب يتحدّد مضمونه وأسلوبه، فالخطاب الصاعد يتضمّن معاني الدعاء والتحميد والتمجيد والضراعة والاستسلام والاعتراف بالذنب والتقصير والشوق والوجد والقلق والحيرة والمحبّة والاسترحام، وعادةً ما يبدأ بعبارة: " اللهمّ " أو "إلهنا"، وفي أحيان غير قليلة يستعيض التوحيديّ عن التسمية الصريحة بكنايات مختلفة، مثل: "أحبّائي"[١]، و "يا أحباب قلبي"[٢]، و " أيّها القوم" [٣]، و " يا سادتي"[٤]، و " سيّدي"[٥]، و" حبيبي"[٦]، و "يا قوم"[٧]، و"أيّها الصاحب المحاور والصديق المجاور"[٨]، و " أيّها الأخ الراغب في الخير، والصاحب المجانب للشرّ"[٩]، ، وهي كنايات يظهر فيها جميعاً معاني التبجيل والتوقير. أمّا السبب الذي دفعه إلى استعمال هذه الكنايات فيكمن في محاولة التحايل على الصعوبة التي واجهته في مخاطبة الذات الإلهيّة، لقناعته بأنّه ليس فيما اصطُلح عليه من ألفاظ اللغة ما يلائم مخاطبة تلك الذات، ويفي بحقّها من التنـــزيه والإجلال، و مثل هذه المشكلة – في مخاطبة الذات الإلهيّة – واجهه أيضاً في التعبير عن كثيرٍ من تفاصيل تجربته الصوفيّة، لأنّه يتضمّن وصفاً لعالَم مختلف تماماً عن هذا العالم، فكيف يعبّر عن موجوداته بألفاظ وأساليب إنّما اصطلح عليها أهلها في تسمية ما ألفوه في هذا العالم. يقول في التعبير عن هذه الصعوبة: " إيّاك أن تلحظ المعاني بعين الاسم فتعطب، وإيّاك أن تعطي الاسم ذات المعنى فتتعب، وإيّاك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب، وإيّاك أن تفرّق بينهما فتُتّهم، وإيّاك أن تجمع بينهما فتوهم"[١٠].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٦٦، ٧٠

[٢] نفسه ٦٧

[٣] نفسه ٦٩

[٤] نفسه ٧١

[٥] نفسه ٣٣١، ٣٣٢، ٣٨٦

[٦] نفسه ١٣٣

[٧] نفسه ٢٢٢

[٨] نفسه ٢٢٦

[٩] نفسه ٢٣٠

[١٠] نفسه ١٤٠

ويقول في موضع آخر معبّراً عن الصعوبة عينها: " هيهات، ضاق اللفظ، واتّسع المعنى، وانخرق المراد، وتاه الوهم، وحار العقل، وغاب الشاهد في الغائب، وحضر الغائب في الشهد، وتنكّرت العين منظوراً بها، ومنظوراً إليها، ومنظوراً فيها، فكيف يمكن البيان عن قصّة هذا إشكالها؟ وأين الدواء، والعلّة هذا عُضالها؟ اليأس اليأس، القنوط القنوط، الويل الويل ! "[١]. فألفاظ هذا العالَم غيرُ مؤهّلة للتعبير عن معاني ذلك العالم الذي يشهده المتصّوف في حالات الاتّصال والكشف، "لأنّ لغة ذلك البلد لا تفهم في هذه المدينة ، كما أنّ عادة هذه المدينة لا تستمرّ في ذلك البلد"[٢]. وبالإضافة إلى صعوبة التعبير الناشئة عن اختلاف الدارين ثَمّ سببٌ آخر يدفع المتصوّف إلى استعمال الرمز والإشارة والكناية في وصف تجربته، خلاصته أنّه غير مسموح له أن يعبّر عن مشاهداته في تجربته تعبيراً صريحاً، يقول: "إنّ العارف، وإن ترقّى في سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبيّن المكاشفة وغلبات المشاهدة، ليس له أن يخبر إلاّ بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن فليس له إلاّ الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما إليه تدرّج، ويعرُج إلى ما عنه تعرّج. لغةٌ والله مشكلة، وعلّة والله معضلة، وديوان والله مختوم، وسرّ والله مكتوم"[٣].هذا بالإضافة إلى حذره الدائم من الرقباء الذين يتربّصون به، ويحولون بينه وبين التصريح في وصف مشاهداته، وهؤلاء الرقباء في الحقيقة ليسوا سوى اختراع من التوحيديّ، يقول: " أما والله، أيّها السامع بأذنه، الحاضر بذهنه، لولا لزومي حدّي في العبودية، وتلطّفي في تصفّح الربوبيّة، وأخذي بآداب من كان مَلِك النفس، عزيز الهمّة، بعيد الغاية- لتمطّيت على جوانب أسرار، وصرّحت بجوائب أخبار ليس لأحد من البشر عنها خبر ولا أثر. ولكن، ما أصنع، والرقيب يقظان يُحصي أنفاسي، والعدوّ متّكئ في ناحية يهيّئ أمراسي؟ "[٤]، ويقول في موضع سابق: " إن نبستُ من خبري بحرف، سُقيت كأس حتف. فلا جرم كلامي كلّه كناية، وإشاراتي كلّها مدمجة، وبياني من أوّله إلى آخره فهاهة"[٥]. فإن لم يكونوا اختراعاً أدبيّاً من التوحيديّ يحاكي به عذّال العشّاق في تجربة الحبّ العذريّ فلعلّه يقصد بهم أولئك المتشدّدين من المخالطين له المتصفّحين لكلامه، كما يتبدّى من قوله: " ولكنّا نخاف خلقك الجاهلين بك، فإنّهم يَضيقون عمّا تسع، ويجهلون ما تعلم، ويبخلون بما تجود، ويغصّون بما تُسيغ"[٦].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١٧٨

[٢] نفسه ٣١٢

[٣] نفسه ٣٧٢

[٤] نفسه ٣٧٠-٣٧١

[٥] نفسه ١٥١

[٦] نفسه.

وعلى أيّة حال، فقد شكّلت هذه الصعوبة في التعبير تحدّياً للتّوحيديّ كان دافعاً له إلى استخراج أقصى قدرة للّغة على التعبير، يقول: " على أنّي قد سقت العبارة هكذا وهكذا، شرقاً وغرباً، وجنوباً وشمالاً، وأرضاً وسماء، فلم أدع للكتابة قوّة إلاّ عصرتها عند العثور عليها، ولا للتصريح علامة إلاّ ونصبتها حين وصلت إليها"[١]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت هذه الصعوبة سبباً في اصطناع أبرز سمة أسلوبيّة ميّزت هذا الكتاب، وهي الرمز و الإشارة والكناية، بالإضافة إلى الاستعارة، فإنّها كثيرة في كتابه، وفي كلام المتصوّفين عموماً، ومن الأمثلة على هذه الأساليب قوله – يخاطب ذاته الدنيا –: " مطرتْ سماء المحبّة فلم تبتلّ بقطرة من قطراتها، وهبّت ريح الولاية فلم تعبق بنسيم من نسائمها، وغنّت ضمائر الحكم فلم تطرب على لحن من لحونها، وجُلّيت عرائس الهدى فلم تتشبّث بذيلٍ من أذيال واحدة منها"[٢].

وقوله من باب الرمز: " يا هذا، قد كان القوم أناخوا عندك، وسألوك الرحيل معهم، وبذلوا لك المعونة جَهدهم، وقدّموا لك راحلتهم، وجذبوا بضَبعك طاقتهم، ووعدوك أن يبلّغوك غايتهم، ورفقوا بك بجميع ما كان عندهم، ثمّ خوّفوك الوَحشة بعدهم، والندم على ما يفوتك منهم. فأبيت وتوانيت، وجمحت وطغيت، وتعدّيت وبغيت، وتفرّدت برأيك، وظننت ظنوناً كلّها عليك، فلمّا حقّت الحقيقة، وجاءت المصدوقة، أخذت تلوك لسانك بالويل، وتحكّ عينك بالإصبع، وتقول: {يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله}[٣]. هيهات هيهات، والله لتصيرنّ الحسرة على صدرك جمرة من النار، تتوقّد بالليل والنهار، إلاّ أن يقضي الله فيك بما أنت أهله، فإليه المصير"[٤].

فكأنّه يرمز بالقوم في هذه الفقرة إلى كلّ واعظ يتهيّأ للإنسان في حياته من نبيّ وعقل وآيات منبثّة في أرجاء هذا الكون... الخ. وممّا يسترعي الانتباه في الفقرة – بالإضافة إلى الرمز – ما يشيع فيها من فنٍّ تمثيليّ وتصويريّ، سواء في فكرتها العامّة، أو في عباراتها، ولا سيّما في وصف الرجل بعد أن أُسقط في يده وأيقن بالخسران.

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١٣٥

[٢] نفسه ٤٩

[٣] الزمر، ٥٦

[٤] الإشارات الإلهيّة، ٨١

ومن الفِقَر التي يغلب عليها الاستعارة قوله: " اللهمّ اغرسْ أشجار كلامنا في خِطط قلوبنا، ثمّ اسقها بصَوْب تأييدك عند رقدتنا وانتباهنا، ثمّ استخرج أوراقها وأزهارها في تصاريف أحوالنا، ثمّ حمّل ثمارها بصبرنا ووفائنا على اختلاف سرّائنا وضرّائنا"[١].

وبسبب اتّجاه هذا الخطاب إلى أعلى جاءت عباراته في الغالب إنشائيّة طلبيّة، تشيع فيها المعاني التي ألمحنا إليها سالفاً، كما في قوله في بعض مناجياته: " اللهمّ ارفقْ بنا رفقاً يحفظنا لنا، واطّلع علينا اطّلاعاً يأخذنا عنّا، واهدنا إلينا، وأرحنا منّا، وخبّرنا عن دائنا، وجُدْ علينا بدوائنا، وامحُ عنّا آثار الخلْق الفاني، وأودعنا أسرار الحقّ الباقي، وسلّمنا من كلّ عائقة عنك، وقنا كلّ بائقة منك، ولاطف ضمائرنا برَوْح لطفك، ودبّر ما بدا لنا بتوالي عطفك، واحمِ حريمنا من هبوب نسيم غيرك، واملأ أسرارنا بغرائب برّك وخيرك. إنّك خير المنتجَعين، وأجود الأجودين، وأكرم الأكرمين"[٢].

أمّا النمط الآخر من الخطاب، وهو المتّجه إلى أسفل، فإنّه مخالفٌ ، بل معاكس للنمط الأوّل في كلّ شيء، في أسلوبه وفي مضمونه، إذ غالباً ما يبدأ بعبارة: "يا هذا" التي يُلمَح فيها غير قليل من التحقير. ويشيع فيه أسلوب الأمر، كما في قوله: " يا هذا، ارفع طرْفك. أجِلْ فكرك. أطِلْ اعتبارك. اصدق نفسك. اعبد ربّك. اهجر غاشّك. أطعْ نصيحك. طهّر سرّك. ارقب رسولك. أصلح فاسدك. ألمم شعثك. جدّد خلَقك. جرّد نيّتك. هاجر إلى مولاك. باين شهوتك. عادِ شيطانك. أجب داعيك. ارعَ راعيك. قدّم زادك. كثّر عتادك. ثبّت أياديك. وثّر وِطاءك. كثّف غطاءك. افهم وتفهّم، واعلم وتعلّم، وبيّن وتبيّن"[٣].

والتعجّب، كما في قوله: " يا هذا ... ما أقلّ حياءك! وما أصلب وجهك! وما أوقح حدَقتك! بل ما أغرقك في بحر الجهل! وما أتيهك في بَرّ الضلال! بل ما أعماك عمّا لك! وما أبصرك فيما هو عليك"[٤].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٣٥٥

[٢] نفسه ١٩٢-١٩٣

[٣] نفسه ٢٥٧

[٤] نفسه ٣٢٣ - ٣٢٤

والنداء، كما في قوله: " يا عدوّ نفسه، يا جانياً على روحه، يا جالباً لحتفه بيده، يا شارباً للسمّ بكأسه على علم منه"[١].

وأكثر من هذه الأساليب جميعاً حظوةً في هذا النمط من الخطاب أسلوب الاستفهام، لتعدّد المعاني التي يؤدّيها، وخدمتها لمضمون هذا الخطاب، كالحضّ في قوله: " ألا قارعٌ لباب الله؟ ألا قاصد إلى الله؟ ألا راغبٌ فيما عند الله؟ ألا عائف لنهي الله؟ ألا قابل لأمر الله؟ ألا هائم في الله؟ ألا واجد بالله؟ ألا متوكّل على الله؟ ألا مناجٍ لله؟ ألا باذل لروحه في الله؟ ألا ناظر لنفسه مع الله؟ ألا آخذ بخطام سرّه بحقّ الله؟ ألا محاسب لنفسه على حقّ الله؟ ألا متوجّه إلى ما عند الله؟ ألا خاطب لما عند الله؟ ألا مسرور بتوحيد الله؟ ألا نادم على ما فرط له من مخالفة الله؟ ألا مشير بالحقيقة إلى الله؟ ألا معظّم لشعائر الله؟ ألا مقتدٍ بسفراء الله؟ ألا متبحبح في روضة الله؟ ألا شارع في غدير الله؟ ألا واثق بالله؟ ألا طامع في وعد الله؟ ألا خائف من وعيد الله؟ ... "[٢].

والتقرير في قوله: " ألك ربّ غيره؟ ألك مولى سواه؟ هل رأيت الخير قطّ إلاّ منه؟ هل هدأت قطّ إلاّ معه؟ هل وصل إليك برّ إلاّ عنه؟ هل كان لك قِوام إلاّ بقدرته؟ هل كان لك انغماسٌ إلاّ في نعمته؟ هل كان لك مدار إلاّ على مشيئته؟ هل كان لك رجاء إلاّ في رحمته؟ هل كان لك نجاة إلاّ بعصمته، هل كان لك رسم إلاّ بجوده وسعته؟ هل كان لك اسم إلاّ بتسميته؟ ... "[٣]

والتحسّر في قوله: " أين العقول الصاحية؟ أين الآذان الصاغية؟ أين الألباب الثاقبة؟ أين القرائح الصافية؟ أين الأذهان المتوافية؟ أين الألسن الفصيحة؟ أين الأخلاق السجيحة؟ أين الأيدي المبسوطة إلى الخيرات؟ أين التواصي بالنصائح والعظات؟ أين الإقبال على نجاز العِدات؟ أين ملازمة الأساطين في المساجد لانتظار الصلاة بعد الصلاة؟ أين الخوض في استبانة المعارف

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١٨٧

[٢] نفسه ١٢٦

[٣] نفسه ١٢٤

عند سوانح الخطرات؟ أين محاسبة الأسرار عند خائنة الأعين في النظرات بعد النظرات؟ أين الأعين الراشحة بالعبرات عند تذكّر العثرات في عقِب العثرات؟ أين الندم القارح للأكباد على الفرَطات بعد الفرَطات؟ أين الحُرَق المتوالية على ما سلف من التقصير مع الحسرات على الحسرات؟ "[١].

والإنكار والتأنيب في قوله: " أيها المستأنس بالوَحشة، الغائص في الدهشة، أما لك من صرعتك نعشة؟ أما لك إلى حظّك عند الله عَطْشة؟ لعلّك واثق بعاجلتك الغائلة الزائلة، ألم تسمع قول الحكيم: رُبّ واثق خجلٌ؟ لعلّك آمن من غائلتك، ألم يبلغك: رُبّ آمن وجلٌ؟ ... أما آن لك أن تقلع عن هذا الإضرار؟ أما وجب عليك أن تستحي من مخالفة الله في الجهار والسرار؟ أما تشعر بغايتك بين الإيراد والإصدار؟ أما ترى القارعة بعد القارعة آناء الليل وأطراف النهار؟ أما تأنف من مصاحبة الأشرار؟ أما تشتاق إلى مجالسة الأخيار؟ أما تحبّ أن تكون حبيب الملك الجبّار؟ حدّثني: بم تثق؟ وبم تصول؟ وبم تحتجّ؟ وأيّ شيء تقول؟ "[٢].

وليس هذا النمط من الخطاب – أعني المتّجه من أعلى إلى أسفل – مقصوراً على معاني التقريع والتوبيخ، بل إنّه يشتمل – بالإضافة إليها – على معانٍ أُخَر، كالترغيب في مثل قوله: " يا هذا، توكّلْ وخَفْ، وارجُ وسلّمْ، وارضَ واصبرْ، واشكرْ واطمعْ، وأخلصْ وتيقّن، وأحبب وثق، واعرف واسترح، فإنّك إن توكّلت خائفاً آمنك كافياً، وإذا رجوت مسلّماً قبلك مصافياً، وإذا رضيت صابراً قرّبك متقبّلاً، وإذا شكرت طامعاً زادك مكافئاً، وإذا أخلصتَ متيقّناً اتّخذك مناجياً، وإذا أحببت واثقاً أبرزك عيناً، وإذا عرفت مستريحاً استخلفك واحداً. وإذا بلغت هذه الذروة العليا فقد اعتصمت بالعروة الوثقى، ولا يبقى بعدها لك ما يكون اقتراحاً منك وتحكّماً لك، بل يصل ذلك بنظائره ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فهلمّ – عافاك الله – إلى حضرة العزّ، وبساط الكرامة، ومجلس الأنس، وسُدّة الغنيمة، وفضاء الروح، وسرر الأمان، وساحة الإلهيّة، وبحبوحة الربوبيّة، حيث الكون بما فيه عدم، وكلّه بما عليه حلم"[٣].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١٢٥

[٢] نفسه ١٧٣–١٧٤

[٣] نفسه ٢٦٤–٢٦٥

والإغراء بشرف الغاية ودنوّ المراد، ووشك التخلص من أعباء الدنيا، والاستراحة من همومها، كما في قوله: " يا هذا، إنّك لمراد لأمر عظيم، ومرشح لسرّ مكتوم، فالجِدّ الجِدّ، فكأنّك وقد بلغت الحدّ. إنّما هي حياة ذات أنفاس، وحال دائرة بين طمأنينة ووسواس. فإن أغضيت عنها آنفاً منها، و لم تحلم بها عائفاً لها، و لم تكمد عليها مستغيثاً بما فوقها – رفعوك إلى حظيرة القدس، وتوّجوك بتاج الروح والأنس، وردَّوك رداء المخصوصين، وأنسَوك جميع ما قاسيته بين العالمين، وخاطبوك بلفظ التشريف، وأعفوك من كلّ توقيف وتعنيف، وقيل لك: تحكّم باقتراحك فلا حائل بينك وبين أمنيتك، وابلغ غاية ما تجد بوهمك، فلا خيبة لك بعد ما سلف منك في أيّامك، وناغنا بأسرار صدرك فطالما تكسّرت في حجب الكتمان عندك، وكلٌّ ذلك كان بعيننا وتحرّكنا، ولو شئنا لكفيناك، ولكنّا رقّيناك بما صفّيناك، لتكون عندنا على ما أردناك"[١].

وعامّة المناجيات التي تتضمّن معنى الإغراء – كهذه المناجاة الآنفة – تتميّز بسعة الخيال، والإبداع في التصوير.

وقد يتّخذ هذا الخطاب في بعض الأحيان شكل النصيحة الرفيقة، والموعظة الحسنة، كما في قوله: "أيّها الإنسان، تنبّه فقد طالت الرقدة، وانتعش فقد استمررت في السقطة، واستأنس فقد أفرطت في الوَحشة، وخذ حِذرك فقد أحاطت بك الشِّقوة، واسلل نفسك من نفسك تنجُ نفسك من نفسك لنفسك. فما بعد الفضيحة التي أنت عليها فضيحة، ولا بعد النصيحة التي تسمعها نصيحة"[٢].

ويبدو التوحيديّ في هذا النمط من الخطاب متردّداً بين الرجاء في نفسه، والثقة بسلامة معتقَده، والتفاؤل بحسن المآل، كما في قوله: " فالجِدّ قد وقع في التحرّك عن هذا المحلّ الذي طال فيه كدّك، واتّصل شقاؤك، وتغيّرت بك حال بعد حال. والرّبح معك في هذا التحوّل، لأنّ معك توحيداً تضيق عنه الأرض والسماء، ومعرفة تطابقه في ضروب الشدّة والرخاء،

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٢٢٨

[٢] نفسه ٢٣١

وتوكّلاً يتلقّاك بالكفاية، وإشارة تهدي إليك العناية، وإيماناً هو قرّة كلّ عين، وإيقاناً يزيد على كلّ زين، وطمأنينة هي كنـــز، وخوفاً هو حرز، ورجاء هو فوز، فلا تُحرجنّ صدرك بهناة كانت منك في عُرضها، فإنّ تلك لا تُطمئن المعالم، ولا تدفع الأصول، ولا تعمل في القواعد، ولا تأتي على الأسس. وأيّ موقع لقطرات شيء كريه في بحر لجيّ يغشاه موج من فوقه موج؟ مَنْ مثلك، ونفسك بريئة من الشرك، وقلبك نقيّ من الكذب، ولسانك بليل بالذكر، وروحك غائص في الفكر؟ أنت – والله- المحسود المغبوط، بل أنت المحفوظ المحوط. ستبلغ إلى حضرة ربّك، فتصادف رَوْحاً وريحاناً، وسكوناً واطمئناناً، وتلقى هناك أولياءه مقدَّسين مقرَّبين، يتقلّبون في النعيم القيم، فتحدّثهم مستأنساً بهم، وتذكر نعمة الله عليك وعليهم، وتسمع من قولهم: {الحمد للّه الذي أذهب عنّا الحزَن}[١]، وتصف ما كنت فيه ها هنا من أصناف الأذى، وتشكر الله على نجاتك منها، وانسلالك عنها، وما عاضك عنده من الرضا والقبول، اللذين هما فوق الذهب الأحمر، والورِق الأبيض، والسلك الرقيق، والتطعّم اللذيذ. وليس هذا ببعيد، وإنّما بينك وبينه نومة ثمّ انتباهة، ثمّ التبوّء من الجنّة حيث تشاء، آمن السّرب، طيّب الشرب، رخيّ البال، رفيع الناظر، محيّى بتحيّة الأمَنة، متلقَّى بالسلم والسكينة، في حَبْوة موصولة بحبوة، ونعمة موقوفة على نعمة، وكرامة متبوعة بكرامة، وسلامة مشفوعة بسلامة"[٢].

أقول: يبدو التوحيديّ متردّداً في هذا الخطاب بين الرجاء في نفسه، والاستبشار بجمال العاقبة، وبين سوء الظنّ بها، و اليأس منها، وتوقّع سوء المآب، كما في قوله: " يا هذا، إلى كم أستميلك إلى حظّك، وأتقلّب معك إلى مرادك؟ لستُ منك إن لم تعنّي على ذلك، ولستَ منّي إن سلكت طريق المهالك. أمن العدل أن أنصحك وتغشّني، وأرقّ لك وتقسو عليّ، وأريد بك الحُسنى وتكايدني، وأهوى لك الجميل و تعنّتني، وأدلّك على رشدك وتضلّ عنّي، وأقيمك على المحجّة فتتقاعس عليّ؟ إنْ هذا إلاّ شقاء قد سبق إليك دوني. البعد منك البعد. البراء منك البراء. الويل لك الويل. الخيبة لك الخيبة. لمثلك سُعّرت الجحيم، وأُعدّ لمثلك العذاب الأليم، وبك أُغري المقعَد والمقيم، ومثلك سُقي الحميم، ولمثلك هُيّئ العذاب الأليم ... ها أنا قد أعرضت

---

[١] فاطر، ٣٤

[٢] الإشارات الإلهيّة ٢٨١-٢٨٢

عنك حياءً لك. ها أنا قد استوحشت منك خوفاً عليك. ها أنا قد أعذرت جَهدي وطاقتي إليك. ها أنا قد غسلت يدي من فلاحك. ها أنا قد يئست من صلاحك"[١].

وقد شاع في مناجيات التوحيديّ في هذا الكتاب سمتان أسلوبيّتان، لا بدّ من الإلماع إليهما قبل الانتقال عن هذا الحديث إلى غيره، وهما: تجاور المتضادّات، والسجع.

فأمّا تجاور المتضادّات فقد دعت إليه أسباب معنويّة، منها تأكيد نقص الإنسان وافتقاره إلى الله، ليتداركه بإتمام ما فيه من نقص، ولا سيّما في الدّعاء، فتجده يثبت لنفسه الصفة، ويسأل الله ضدّها، كما في قوله: " اللهمّ إنّا حضرناك دنسين فطهّرنا، وسألناك محتاجين فأجبنا، ولذنا بك عاجزين فقوّنا، وخفناك لإجرامنا فآمِنّا، وتكشّفنا عندك فاسترنا، واعترفنا بحكمتك فاقبلنا، وخضعنا لقدرتك فارحمنا، وانهدمنا في مخالفتك فاعمرنا، وتبدّدنا في ملكك فانظمنا، وشُتّتنا على أنفسنا [فاجمعنا] " [٢].

ومنها التعبير عن انعكاس المعاني في ذلك العالم الذي يشهده المتصوّف حين تبلغ تجربته ذروتها، فإذا تمّ له ذلك " استنارت الأشياء المظلمة، واستبانت الأمور المبهمة، وتحلّلت العقود المبرمة، وتسلّت النفوس المغرمة...، وصار الخشن ناعماً، واليابس لدْناً، والقفا وجهاً، والمعدوم موجوداً، والبعيد قريباً، والنازل صاعداً، والمختلف مؤتلفاً، والكثير واحداً، والغائب شاهداً، والصادر وارداً، والذامّ حامداً، واللاهب خامداً"[٣].

وأمّا السجع فليس بدعاً في هذه المناجيات، لأنا نجد عليه شواهد في سائر كتب التوحيديّ، ولكن ربّما ليس بالقدر الذي يظهر في هذا الكتاب، حتّى ليصبح سمة مميّزة لأسلوبه فيه، ومن أمثلته قوله: " يا هذا، الحديث ذو شجون، والقلب طافحٌ بسوء الظنون، بما لعلّه يكون أو لا يكون. فكرٌ يخالطه جهلٌ وجنون، ويفارقه علم ويقين"[٤].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١٢٢-١٢٣

[٢] نفسه ٣٦٧

[٣] نفسه ٩١

[٤] نفسه ٥١

الشكوى والسؤال

انقسم المجتمع في هذا العصر إلى طبقتين متمايزتين تفصل بينهما مسافة غير قصيرة، فهذه طبقة غنيّة، ميسورة الحال، تنعم بشتّى أسباب الرفاه والعيش الليّن الرغيد، وتستمتع بكلّ ما طرحته شجرة الحضارة من ثمرات مادّية في ذلك العصر، وتُسمّى " الخاصّة" . وتلك – في المقابل – طبقة فقيرة بائسة، تعاني ألواناً من الضنْك والحرمان، وتكابد شظَف العيش، فمأكلها خشن وملبسها خشن، غايةُ مسعاها تحصيل القوت وحفظ النفس، وتسمّى " العامّة"[١] .

فإذا رجعنا إلى التوحيديّ، وأردنا أن نتبيّن حقيقة منـــزلته الإجتماعيّة، وجدناه في أغلب سنيّ حياته محشوراً مع أهل الطبقة الثانية، أعني طبقة العامّة، يشاركهم فيما يعانونه من فقر وحرمان، إلى الحدّ الذي لا يقدر معه أحياناً على ما يعصم من الجوع، وما يستر العورة، يقول في وصف هذه الحال: "ومن أين يُظفَر بالغداء وإن كان عاجزاً، وبالعشاء وإن كان قاصراً عن الكفاية، وكيف يُحتال في حصول طِمْرين للسّتر لا للتجمّل"[٢]. وذلك باستثناء مدّة يسيرة نظر إليه فيها الزمن بعين الشفقة والرأفة، حين أوصله صديقه أبو الوفاء المهندس بابن سعدان في وزارته لصمصام الدولة البويهيّ ما بين عامي (٣٧٣-٣٧٥هـــ) كما أسلفنا، فاتّخذه جليساً ومسامراً، ثمّ لم يلبث أن عاد إلى سيرته الأولى، وظلّ حليفاً للفقر حتّى مات.

وقد كان لفقر التوحيديّ، وشعوره التامّ به، مع اعتقاده بأنّه يستحقّ الغنى، أثرٌ عميق في نفسه، لعلّي لا أبالغ إذا قلت: إنّه كان العامل الأشدّ تأثيراً في توجيه حياة التوحيديّ كلّها، والموضوعَ الأكثر ظهوراً في أدبه بالقياس إلى غيره من الموضوعات الذاتيّة التي عالجها في كتبه، بل إنّ تلك الموضوعات كانت بمنـــزلة فصول أو عناوين فرعيّة منبثقة عن الموضوع الرئيسيّ الذي هو الفقر، فالشكوى والسؤال والغربة، كلّها ناتجة عن الفقر، ومتصلة منه بسبب وثيق، وحتّى الهجاء والتصوّف لا يخرجان عن هذا النطاق.

---

[١] انظر في انقسام مجتمع القرن الرابع إلى هاتين الطبقتين المتباينتين، وشواهد على كلتيهما- كتاب ظهر الإسلام لأحمد أمين ج١/٩٧-١٢٤

[٢] الصداقة والصديق ٦-٧

ولستُ هنا بصدد مناقشة أسباب فقر التوحيديّ، وإخفاقه على أبواب الوزراء خاصّة، بالرغم من سعة ثقافته، ونصاعة أسلوبه، ولكنّني أكتفي بالإشارة إلى سبب واحد، لعلّه كان السبب الرئيسيّ في ذلك، ألا وهو قلّة مراعاة التوحيديّ لأصول خدمة أصحاب السلطان وشروط منادمتهم، كاصطناع الأساليب التي استُحدثت في مخاطبة تلك الفئة من الناس لذلك العصر، والتذلّل لهم، وإظهار الإعجاب بكلّ ما يصدر عنهم، فكان التوحيديّ لا يُحسن من ذلك شيئاً، يدلّ على هذا ما رواه في أوّل كتاب الإمتاع، من أنّه استهلّ منادمته للوزير ابن سعدان بالاستعفاء من الكناية والتعريض، والإذن له في كاف المخاطبة وتاء المواجهة[١]. كما يظهر فيما رواه من حديثه مع ابن عبّاد في كتاب أخلاق الوزيرين نزوعُه إلى التفاصح والتعالم والتباهي بحفظه بين يديه، وهذا ما لا يمكن أن يصبر عليه رجل كابن عبّاد ينتحل الأدب، ويرى نفسه وحيد عصره في الكتابة والوزارة، ويلقّب بكافي الكفاة[٢]، وكان يتظارف ويتذاكى على الرجل مع علمه بأنّ طبعه لا يقبل هذا السلوك من جلسائه[٣]، بالإضافة إلى أنّه استعجل في الاجتراء عليه قبل أن يتمّ بينهما من المعرفة ما يكون سبباً للاسترسال والمنادمة، فلم يكن من الصاحب إلاّ أن استثقله وأرهقه وحرمه[٤]. وهكذا فقد كان التوحيديّ يسيء التأتّي لما عند هؤلاء الوزراء، فيرجع عن أبوابهم خالي الوفاض من كلّ مأمول.

وعلى أيّة حال، وأيّاً ما كان السبب، فإنّ الفقر كان يبلغ من التوحيديّ أحياناً مبلغاً يفقد معه صبره وصوابه جميعاً، فيضجّ بالشكوى والسؤال، ولعلّ أبرز ما يميّز سؤال التوحيديّ في كتبه أنّه سؤال صريح مباشر، لا ينحو فيه منحى التلميح أو التعريض، بل إنّه يتحوّل أحياناً إلى ما يشبه التسوّل المخجل، ولكنْ ماذا يصنع بالخجل مَنْ عدم القوت وعجز عن أدنى ضروريّات الحياة، فها هو يجأر بالشكوى والسؤال إلى صديقه القديم أبي الوفاء المهندس، في فصل أفرده لهذا الغرض، وألحقه بكتاب الإمتاع والمؤانسة، وهو بحقّ فصل بالغ التأثير في نفس قارئه، صادق التعبير عن مدى ما كان يقاسيه هذا الأديب المهجور جانبه من عوز وإملاق. وهذه بضع فِقر ممّا سطّره في ذلك الفصل، يقول:

---

[١] الإمتاع والمؤانسة ج١/٢٠-٢١

[٢] أخلاق الوزيرين ٣١٠

[٣] نفسه ٣٠٧

[٤] أخلاق الوزيرين ٣٠٥-٣٠٦

" خلّصني أيّها الرجل من التكفّف. أنقذني من لُبس الفقر. أطلقني من قيد الضُّرّ. اشتري بالإحسان. اعتبدني بالشكر. استعملْ لساني بفنون المدح. اكفني مؤونة الغداء والعَشاء.

إلى متى الكُسيرة اليابسة، والبُقيلة الذاوية، والقميص المرقَّع، وباقلّى درب الحاجب، وسذاب درْب الروّاسين؟

إلى متى التأدُّم بالخبز والزيتون؟ قد والله بُحّ الحلْق، وتغيّر الخُلق. اللهَ اللهَ في أمري، اجبرني فإنّني مكسور، اسقني فإنّني صدٍ، أغثني فإنني ملهوف، شهّرني فإنّني غُفْل، حلّني فإنّني عاطل.

قد أذلّني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب باب، ونكِرني العارف بي، وتباعد عنّي القريب منّي ... .

أيّها السيّد، أقصِرْ تأميلي، ارعَ ذمام المِلْح بيني وبينك، وتذكّر العهد في صحبتي. طالب نفسك بما يقطع حجّتي. دعني من التعليل الذي لا مردّ له، والتسويف الذي لا آخر معه.

ذكّر الوزير أمري، وكرّر على أذنه ذِكري، وأملِ عليه سورة من شكري ، وابعثه على الإحسان إليّ...

سرّحني رسولاً إلى صاحب البطائح أو إلى أبي السؤل الكرديّ أو إلى غيره ممّن هو في الجبال، هذا إنْ لم تؤهّلني برسالة إلى سعدٍ المعالميّ بأطراف الشام، وإلى البصرة، فإنّي أبلغ في تحمُّل ما أحمل، وأداء ما أؤدّي، وتزيين ما أزيّن حدّاً أملك به الحمد، وأُعرف فيه بالنصيحة، وأستوفي فيه على الغاية. دع هذا، ودع لي ألف درهم، فإنّي أتّخذ رأس مال، وأشارك بقّال المحلّة في درب الحاجب، ولا أقلّ من ذا. تقدّم إلى كسج البقّال حتّى يستعين بي لأبيع الدفاتر.

قلتَ: " الوزير مشغول" ، فما أصنع به إذا فرغ؟ فالشاعر يقول:

" تُناط بك الآمال ما اتّصل الشّغلُ"

قد واللهِ نسيتُ صدر هذا البيت . وما بال غيري ينوّله ويموّله مع شغله، وأُحرم أنا؟! أنا كما قال الشاعر:

وبرقٍ أضاء الأرض شرقاً وغرباً وموضعُ رجلي منه أسود مظلمُ

وأنا الجار القديم، والعبد الشاكر، والصاحب المخبور. ولكنّك مقبل كالمعرض، ومقدّم كالمؤخّر، وموقِد كالمُمخمد، تُدنيني إلى حظّي بشمالك وتجذبني عن نيله بيمينك، وتغدّيني بوعد كالعسل وتعشّيني بيأس كالحنظل...

وآخر ما أقول : افعلْ ما ترى، واصنع ما تستحسن، وابلُغ ما تهوى، فليس والله منك بدّ، ولا عنك غنى، والصبر عليك أهون من الصبر عنك، لأنّ الصبر عنك مقرون بالياس، والصبرَ عليك ربّما يؤدّي إلى رفع هذا الوسواس. والسلامُ لأهل السلام"[١].

انظرْ كيف غلب الطلب على أسلوب النصّ، فجاء معظم أفعاله على صيغة الأمر، وبالإضافة إلى الأمر استعمل التوحيديّ عبارات النداء، والإغراء، والاستفهام، ولم يأتِ استفهامه للاستعلام وإنّما للدلالة على نفاد صبره وبلوغ الغاية فيه. ولم يُغفل التوحيديّ فصله هذا من الاستعارات الدالة على ما حاق به من ضُرّ الفقر، وتوقه إلى الخلاص منه. وقد نوّع في معانيه، فابتدأ بالسؤال والشكوى، وانتقل منهما إلى عرض خدماته وتعداد ما يُحسنه من الأعمال، وبلغ في ذلك حدّاً دالاّ على شدّة اضطراره حين سأل أبا الوفاء أن يموّله بما يشارك به بقال المحلّة، أو أن يتوسّط له عند بعض البقّالين حتّى يستخدمه لبيع الدفاتر، ثمّ كأنه شعر وقد بلغ هذا الموضع بأنّه بالغ في إهانة نفسه وبذل ماء وجهه فأنحى بالعتْب على أبي الوفاء، ثمّ ختم كلامه بما ينمّ على اليأس وقلّة الاكتراث، فقد استوت عنده الأمور.

وبأسلوبٍ أقلّ صراحةً توجّه التوحيديّ بالشكوى والسؤال إلى معاصره المتفلسف مسكويه، فبعث إليه بطائفة من الأسئلة في موضوعات متنوّعة، وضمّنها تعبيراً عن سوء أحواله، وتبرّمه بالناس والحياة، وكان مسكويه قريباً من طبقة الخاصّة، متّصلاً ببعض أعيانها، كابن

[١] الإمتاع والمؤانسة ج٣/٢٢٦-٢٣٠

العميد وعضد الدولة البويهيّ، اللذين عمل خازناً لمكتبتيهما[١]، فلم يكن منه إلا أن أخذ في وعظ التوحيديّ بكلّ هدوء، أن يدع التسخّط والشكوى، وأن يلتزم الصبر والتسلّي، حيث يقول: " انظر- حفظك الله – إلى كثرة الباكين حولك وتأسّ، أو إلى الصابرين معك وتسلَّ، فلعمر أبيك إنّما تشكو إلى شاكٍ، وتبكي على باكٍ، ففي كلّ حلق شجىً، وفي كلّ عين قذىً، وكلّ أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبداً عنده، ... وبعد: فإنّي أرى لك – إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذّة العمر وطِيب الحياة – أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتّى تُغضي له عن كلّ حقّ لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه، ولا تعوّد عشيرك وجليسك استماع شكواك فيأنس به ثمّ لا يُشكيك، ولا تكثر عليه العتب فيألفه ثمّ لا يُعتبك،... استعذْ بالله من الشيطان ووساوسه، ومن دنَس الجهل وملابسه، واستعن بالله يُعنك، واستكفه يكفك، ولا فوّة إلا بالله" [٢].

ولعَمري، ما كان أغنى التوحيدي عن موعظة الحكيم ونصيحة الطبيب هذه، لقد كان الرجل في أمسّ الحاجة إلى مواساة الصديق الذي يُشعره بأنّه يُحسّ معه بكلّ ما يُعانيه من ألمٍ وضجر من الناس والحياة، ولكنّه لم يجد في مسكويه مثل هذا الصديق المساعد، بل وجد فيه أستاذاً في علم النفس، يشخّص له حالته ويصف له العلاج الملائم، وكأنّ هذه النصائح والحِكَم كانت غائبة عنه! ولقد عبّر التوحيديّ نفسه في غير هذا الكتاب عن الفجوة الحاصلة أبداً بين من يعيش في خضّم تجربةٍ إنسانيّةٍ ما، ومن ينظر إليها من علٍ، وذلك في سياق تسويغه ما اجترحه في كتاب (أخلاق الوزيرين) من طعن عليهما وثَلْب مقذع لهما، فيقول ردّاً على مَنْ وعظه بترك ذلك لأنه مُنافٍ للاختيار الحسن والأدب المرضيّ: " صاحبُ هذا القول وادعٌ غير مُحفَظ، وموفور غير منتقَص، وصحيح الجناح غير مَهيض. ولو شِيك بحدّ قتادة[٣] لكنّا نقف على عريكته كيف تكون، وعلى شكيمته كيف تثبت، وكنّا نعرف ما يأمر به ممّا يأتمر عليه. وليس برْد العافية من حرّ البلاء في شيء"[٤].

---

[١] راجع ترجمة مسكويه في معجم الأدباء ج٢/٤٩٣-٤٩٩

[٢] الهوامل والشوامل، ١-٣

[٣] أي شوكة

[٤] أخلاق الوزيرين، ٤٠

فهذا مثَله ومثَل مسكويه، هو يقاسي حرّ البلاء، وصاحبه ينعم ببرْد العافية، والحقّ أنّ مسكويه خذل التوحيديّ خذلاناً كبيراً بهذا الجواب، فإنه – أعني التوحيديّ – كان يطمع منه بأكثر من ذلك، كان يطمع بمشاركة وجدانيّة صادقة، تبعثه على المبادرة إلى إعانته والتوسعة عليه، أو النظر في أمره عند مواليه أصحاب السلطان في الدولة، ولكنّه لم يجد عنده إلاّ لوماً ونُصحاً.

ولعلّ هذا أحد أسباب تفوّق التوحيدي على مسكويه في الناحية الأدبيّة في أعمالهما تفوّقاً بيّناً، فإنّ الانفعالات العاطفيّة الحادّة التي كانت تختلج في نفس التوحيدي كانت تدفعه في أحيان كثيرة إلى تغليب العاطفة على العقل، والانطباع الشخصيّ على الحقيقة التاريخيّة في كتاباته، على عكس مسكويه المستقرّ نفسيّاً بسبب استقراره الماديّ فإنّه كان ينـــزع دائماً إلى تغليب دواعي العقل على دواعي العاطفة، إلى درجة أنّه أقدم على حذف ما ضمّنه التوحيدي بعض مسائله في كتاب الهوامل والشوامل من نفثات صدره وأشجان قلبه، وعدّها خارجة عن مقاصد تلك المسائل، دون أن يكترث بما لها من قيمة أدبيّة في ذاتها. وحقّاً كان الحسّ الأدبيّ عند مسكويه ضعيفاً على عكس حسّه التاريخيّ والأخلاقيّ، فإنّه كان يوفّر عنايته على تسجيل الحوادث كما وقعت، لتكون عبرة لمن سيأتي من الملوك وأصحاب السياسة.[١]

[١] يصرح مسكويه بهذا الهدف الخلقيّ من وراء تسجيل حوادث التاريخ في غير موضع من كتابه تجارب الأمم، انظر- على سبيل المثال- ج١/٢٣٨، ج٢/٣٦-٣٧

الغربة والحنين

هذا الفقر الذي لم يزل يحاصر التوحيديّ حيثما ولّى وجهه، ولّد عنده شعوراً بالغربة، حتّى وهو مقيم في وطنه، لأنّ غربته لم تكن غربة مكانيّة، وإنّما كانت غربة اجتماعيّة، سببها انتماؤه إلى طبقةٍ لا يحبّ الانتماء إليها، بل يبغضها ويتقزّز من أصحابها، ويحسّ أنّه غريب بينهم، وقد صوّر هذا النوع من الغربة بوضوح في مقدّمة كتاب (الصداقة والصديق) بقوله – في سياق الاعتذار عمّا يعرض في الكتاب من " التطويل والتهويل" – :

" ... واستمراري على هذا الإنفاض والعوَز اللذين قد نقضا قوّتي، ونكثا مِرّتي، وأفسدا حياتي ، وقرناني بالأسى، وحجباني عن الأُسى، لأنّي فقدت كلّ مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق. واللهِ لربّما صلّيت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلّي معي، فإن اتّفق فبقّال أو عصّار أو ندّاف أو قصّاب، ومَنْ إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصُنانة، وأسكرني بنتنه. فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخُلق، مستأنساً بالوَحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، مجتنفاً على الحيرة، محتملاً الأذى، يائساً من جمع من ترى، متوقّعاً لما لا بدّ من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظلّ التلبّث إلى قلوص"[١].

وممّا كان يُذكي شعور التوحيديّ بالغربة – فضلاً عن فقره – ما كان يشهده في مجتمع عصره من قلّة اكتراث بأحكام الدين والخُلق والعرف، وإدبار الناس عن الخير، وإقبالهم على الشرّ، وزهدهم في الآخرة، وتكالبهم على الدنيا، وإعراضهم عن العلم والحكمة وتهاونهم في طلبهما. ولا سيّما في المرحلة المتأخّرة من حياته، حين اختار أن يسير في طريق التصوّف والزهد. يقول في تصويره حال الزمان وأهله، وضيقه بهم، في كتاب الإشارات الإلهيّة:

---

[١] الصداقة والصديق ٧–٨

" أخلق الدين، وعمّت الفحشاء، وأُفسد العلماء، وفشا الجهل، وظهر الغَيّ، وتكاشف الناس، وفُقد الصدق، وكثرت الجرأة، وصار ذكر الله لغواً على الألسنة، وخوت القلوب من الفكر بين السيّئة والحسنة. فلا جرم عاد عتابنا لهم بينونة، وإمساكنا عنهم دينونة، فما ندري ما نصنع، ولا ندري إلى مَنْ نفزع، والمؤمن إذا قصُرت يده عن المعروف، وأمسك لسانُه عن الزجر، وكلّت عينه عن النظر، وضعُفت مُنّته عن الإنكار – تمنّى الرّحيل عن هذه الدار، المحشوّة بالنار والعار، إلى الدار التي هي دار القرار. فقد جمدت العيون فما تدمع، وتكبّرت القلوب فما تخشع، وكلبت البطون فما تشبع، وغلبت الشّقوة فما تنـــزع، وعاد نهار الدين ليلاً، والتلذّذ بالعلم حرباً وويلاً. ولله أمر هو بالغه، { ولو شاء الله لجمعهم على الهدى}[١]، { ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض }[٢]، {ولو شاء الله ما اقتتلوا}[٣] "[٤].

في هذا المجتمع الفاسد – كما يراه التوحيديّ بعينه المتشائمة – لا بدّ لكلّ ذي عقل ودين – على شاكلته بالتأكيد – أن يحسّ بالغربة، وانعدام الرغبة في مشاركة الناس فيما يخوضون فيه من شؤون هذه الحياة. يقول:

" لا جرم إذا رأيت ذا دين وعقل رأيته شاحب الوجه، خفيض الصوت، ضئيل الجسم، كليل الحدّ، قليل النشاط، شديد التبّرم بالحياة، كثير الحنين إلى الوفاة. يتكلّف إذا تكلّم، ويتحمّل إذا نهض، ويتباعد إذا أُدني، ويُغمّ إذا أُقصي. قد يئس من الحياة وطيبها، ورفع الطمع من عَوْد الشريعة إلى مائها الحلو المذاق، وإلى زينتها الأولى، وإلى عهدها الأوّل. فهذا وما أشبهه قد بهته وكرَبه، وحال بينه وبينه، فهو كالغريب بين الناس: يعلم ما هم فيه، ولا يعلمون ما هو فيه، مشغول بنفسه، معتذرٌ إلى الله تعالى من عجزه عن إقامة مناره، وإظهار شعاره، على غاية اختياره، ونهاية اقتداره. للتائبين شأن، وله شأن"[٥].

---

[١] الأنعام، ٣٥

[٢] يونس، ٩٩

[٣] البقرة، ٢٥٣

[٤] الإشارات الإلهيّة ١٦٩

[٥] نفسه ٢٨٨-٢٨٩

ثمّ لا يلبث الشعور بالغربة عنده أن يصبح جزءاً من تجربة صوفيّة نفسيّة ممعنة في التجريد والتصوّر الذهنيّ المحض، كما يبدو في قوله: " يا هذا، الغريب في الجملة مَنْ كلّه حُرقة، وبعضه فُرقة، وليله أسف، ونهاره لَهَف، وغداؤه حزَن، وعشاؤه شجن، وآراؤه ظِنَن، وجميعه فِتَن، ومَفْرِقه مِحَن، وسرّه علن، وخوفه وطن"[١].

وإذ قد يئس التوحيديّ من زمانه وأهله، اتّخذ من الماضي بديلاً يُسقط عليه كلّ الصفات الحسنة التي افتقدها في حاضره، من دين وعلم وخير وفضيلة ومروءة وكرم ... الخ، فنشأ في نفسه حنين ما زال يجذبه إلى تلك الصورة الجميلة الحالمة التي تخيّلها عن العصور السّالفة، ومن حين إلى حين تفيض على قلمه، فيكشف عن هذا الملمح أو ذاك من ملامحها، كما في قوله من كتاب الإمتاع والمؤانسة، يوازن بين عصره وما تقدّمه من عصور :

" وقد بُلينا بهذا الدهر الخالي من الديّانين الذين يصلحون أنفسهم ويُصلحون غيرهم بفضل صلاحهم، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتّسعون في أحوالهم ويوسّعون على غيرهم من سعتهم ...، وكانوا إذا ولُوا عدلوا، وإذا ملكوا أفضلوا، وإذا أعطوا أجزلوا، وإذا سئلوا أجابوا، وإذا جادوا أطابوا، وإذا عالوا صبروا، وإذا نالوا شكروا، وإذا أنفقوا واسوا، وإذا امتُحنوا تأسَّوا. وكانوا يرجعون إلى نقائب ميمونة، وإلى ضرائب مأمونة، وإلى ديانات قويّة، وأمانات ثخينة ...، وكانت تجارتهم في العلم والحكمة، وعادتهم جارية على الضيافة والتكرمة، وكانت شيمتهم الصفح والمغفرة ... فذهب هذا كلّه، وتاه أهله، وأصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه، واقتُلع مغروسه. وصار المنكَر معروفاً، والمعروف منكراً، وعاد كلّ شيء إلى كدره وخاثره، وفاسده وضائره[٢].

وأمّا داخلَ إطار التجربة الصوفيّة فإنّ هذا الشعور يأخذ اتّجاهاً معاكساً، فيتحوّل من حنين إلى الماضي إلى حنين أو شوق للمستقبل، ولكنْ ليس المستقبل الدنيويّ، وإنّما المستقبل الأخرويّ، الذي سيجد التوحيديّ فيه ما يعوّضه عن كلّ ما فاته وما أصابه في هذه الدنيا. يقول في وصف هذا الحنين الصوفيّ:

---

[١] الإشارات الإلهيّة ١١٦-١١٧

[٢] الإمتاع والمؤانسة ج١/١٦-١٨

" والله ما هو إلاّ إغفاءة عن هذه الدنيا الجافية الغليظة القاسية الغادرة الفانية الفاجعة النكدة، ثمّ المنقلَب إلى الله الكريم، وجنّاته المحفوفة بالنعيم، وصحبة ملائكته المقرّبين. فلمَ هذا كلّه؟! وعلامَ هذا كلّه؟! "[١].

ويقول بتفصيل أكثر للصورة التي كان يحبّ أن تكون عليها حاله في الدنيا، والمعاملة التي طالما تأمّل أن يتلقّاه بها ملوك الأرض، ولكنّهم خيّبوا أمله، فاتّجه إلى ملك السماء يتصوّر أن يتحقّق هذا الأمل عنده:

" فإنّك إن قرعتَ هذا الباب فُتح لك، وإن لزمت هذا الجناب النديّ أقبل عليك، وإن صبرت على الخدمة حُمد أثرك، ولعلّك بعد ذلك تُحيّا بتحيّة الملوك، وتُتوَّج على سرير الملكوت، ويُقال لك: تمنّ وسلْ، وتحكّم وقلْ، وارقَ وابقَ، وجِدْ وجُدْ، فطالما طلبْتَنا في حيرتك، وحنَنْت إلينا بحرقتك، ونحوتنا بإصبعك، ولذت بفنائنا بخدمتك، وصدقتنا عن نفسك، وهجرت من أجلنا من كان كريماً عندك، وعاديت فينا من كان عزيزاً عليك. فتنعّم الآن بما وصلناك به، وواصلنا عليه، وثقْ بأنّك عندنا في دار الأمن، وكنف القرار، مع الرَّوْح والريحان، والقرب والرضوان"[٢].

ولم يزل هذا الشعور بالغربة عن ذلك المجتمع الفاسد ينمو في نفس التوحيديّ حتّى تولّدت عنه قناعة بوجوب اعتزال الناس، ومقاطعتهم. يقول في هذا المعنى: " والله إنّي لأظنّ أنّ هشاشتنا في وجوههم، ومساعدتنا على أمورهم، وسعينا في حوائجهم، وطمعنا فيما في أيديهم، ومداراتنا لهم، ورفقنا بهم – من الكبائر العظيمة، والخلائق اللئيمة، والعواقب الوخيمة. نسأل الله أن يرفع عن ألسنتنا ذكرهم، وينسينا أمرهم، ويميّزنا عنهم، ويخلّصنا منهم"[٣].

---

[١] الإشارات الإلهيّة ٢٨٦-٢٨٧

[٢] نفسه ٣٥١

[٣] نفسه ١٧٠

الصداقة والصديق

" وقبل كلّ شيء، ينبغي أن نثق بأنّه لا صديق، ولا من يتشبّه بالصديق" [١]

هكذا يفتتح التوحيديّ رسالته في (الصداقة والصديق)، ثمّ يشرع في رواية أقوال وأشعار تؤكّد هذا الحُكم وتدعمه، صادرةٍ عمّن خالط الناس وجرّبهم من أبناء زمانه، أو الأزمنة السالفة له، مِن مثل قول ابن كعب: " لا خير في مخالطة الناس، ولا فائدة في القرب منهم، والثقة بهم، والاعتماد عليهم" [٢].

وقول أبي إسحق إبراهيم بن هلال الصابي الكاتب :

أيا رَبّ، كـــلُّ الناسِ أبناء عَلـــّةٍ ... أما تعثر الدنيـــا لنا بصـــديقِ
وجوهٌ بـــها من مُضمَر الغِلّ شاهدٌ ... ذواتُ أديمٍ في النفاق صفيـــقِ
إذا اعترضوا دون اللقـــاء فإنّهـــم ... قـــذى لعيونٍ أو شجى لحُلوقِ
وإنْ أظهـــروا بَرْد الوداد وظلـــّه ... أسرّوا من الشحناء حَرّ حريقِ
ألا ليتني حيث انتوت أفرُخ القَطا ... بأقصى محلٍّ فـــي الفلاة سحيقِ
أخو وَحدةٍ قـــد آنستني كأنّـــني ... بها نازلٌ فـــي معشري وفريقي
فذلـــك خيرٌ للفتى مـــن ثوائـــهِ ... بِمَسْبَعةٍ مـــن صاحبٍ ورفيقِ

ولكنّ نفيه لوجود الصديق، أو مَن يتشبّه به لا يمنعه مِن أن يُلمّ في رسالته بوجهة النظر الأخرى، التي يُقِرّ أصحابها بوجود الصديق، ويستشهدون على ذلك مِن واقع تجاربهم، غير أنّه يفتتح ما يرويه مِن وصفهم لتلك التجارب بكلام يؤكّد فيه أنّ ما اتّفق لهم مِن أصدقاء سَعِدوا بهم، وحمدوا مذاهبهم، إنّما هو أمْرٌ نادرٌ، واستثناء شاذّ من القاعدة العامّة التي قرّرها ابتداءً.

---

[١] الصداقة والصديق،ط٢، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦، ص ٣٦ ، وانظر أيضاً ٦٦

[٢] نفسه.

يقول: " فأمّا الذي قال في أصدقائه وجُلَسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جَدَّه بهم، ودلّ على محبّته لهم، فغريب!"[١].

وليس غريباً أن يختار التوحيديّ هذا المذهب في الصداقة والأصدقاء، وقد عرفنا بعض ما لقيه مِن أبناء عصره مِن إنكارٍ وجُحود ونَبْذٍ وحرمان، فجاء اختياره لهذا المذهب، واستشهاده عليه بكثيرٍ ممّا تسنّى له مِن كلام القدماء والمحدَثين، وإطالتُه في ذلك، مواساةً لنفسه، وتهويناً عليها، و لم يزل الناس مِن قديم يخفّفون من آلامهم بذكر آلام غيرهم. يقول : "استرسال الكلام في هذا النمط شِفاءٌ للصدر، وتخفيفٌ من البُرَحاء، وانجيابٌ للحُرْقة، واطرادٌ للغيظ، وبَرْدٌ للغليل، وتعليلٌ للنفس"[٢].

غير أنّ التوحيديّ بعد أن يَمضي شوطاً في كتابه يُورد تعليقاً على كلامٍ للثَّوْريّ، يخالف فيه ما قرّره مِن قبلُ، حيث ينكر عليه تشاؤمه حيال إمكانيّة قيام الصداقة بين الناس، وتحذيرَه من اتّخاذ الأصدقاء، استناداً إلى الحقيقة القائلة بأنّ الإنسان مدنيّ بطبعه، ولمّا كان كذلك، لزمه أن يخالط الناس، ثمّ لا بدّ أن تتمخّض هذه المخالطة عن صديق وعدوّ. وهذا نصّ الحكاية والتعليق، أنقلهما هنا، لِما لعبارة التوحيديّ مِن مزيّةٍ في اللفظ والدلالة يصعب الإتيان عليهما :

" قال القربانيّ محمّد بن يوسف: قلت للثوريّ: إنّي أريد الشام، فأوصِني. قال: إن قدرت أن تنكر كلّ مَن تعرف فافعل، وإن استطعتَ أن تستفيد مئة أخٍ، حتّى إذا خلصوا لك تسقط منهم تسعةً وتسعين، وتكون في الواحد شاكّاً، فافعل".

ثمّ يعقّب التوحيديّ بقوله: " قد شدّد هذا الشيخ كما ترى، ولستُ أرى هذا المذهب محيطاً بالحقّ، ولا معلّقاً بالصواب، ولا داخلاً في الإنصاف؛ فإنّ الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بدّ له مِن أسبابٍ بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثمّ بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشرة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدوّاً ... "[٣].

---

[١] الصداقة والصديق ٣٨

[٢] نفسه ٣٧

[٣] الصداقة والصديق ١١١ -١١٢، وانظر أيضاً ١٦٠-١٦١.

فإذا سعينا إلى التوفيق بين هذين الرأيين، خرجنا بنتيجةٍ فحواها أنّ التوحيديّ لا ينكر وجدان الصديق البتّة، ولكنّه يعدّ ذلك أمراً عزيزاً نادراً. وهذا هو الرأي الذي فهمه أبو سليمان المنطقيّ من قول أرسطو" [الصديق] إنسانٌ هو أنت، إلا أنّه بالشخص غيرُك" ، وضمّنه في شرح مستفيض، نقله التوحيديّ في هذا الكتاب [١].

هذه خلاصة مذهب التوحيديّ في الصداقة والصديق، والكتاب كلّه – بعد ذلك – فِقَرٌ ومقطّعات من عيون ما قاله الناس في هذا الموضوع، " وما يتّصل بالوفاق، والخلاف، والهجر، والصلة، والعَتْب، والرّضا، والمَذْق، والرياء، والتحقّق، والنفاق، والحيلة، والخداع، والاستقامة، والالتواء، والاستكانة، والاحتجاج، والاعتذار" [٢]وهي مبثوثة في الكتاب كيفما اتفق، على غير نظام أو تصنيف يجمع شمل كلّ طائفة بحسب الغرض أو الجزئيّة التي يتناولها من الموضوع. وقد اعتذر التوحيديّ عن هذا الاضطراب في عرض مادّة الرسالة بما اعتاد أن يعتذر به في سائر كتبه، حتّى أصبح لازمة مميّزة له، من سوء الحال، وعُدْم القوت، وقلّة المُعين. يقول – بعد أن عدّد أغراض الرسالة كما أوردناها آنفاً –: " ولو أمكن لكان تأليف ذلك كلّه أتمَّ ممّا هو عليه، وأجرى إلى الغاية في ضمّ الشيء إلى شَكْله، وصبّه على قالبه، فكان رونقه أبْين، ورفيقه أحسن، ولكنّ العذر قد تقدّم" [٣].

ويغلب على هذه المختارات طابع الأدب، لأنّ أكثرها إمّا أشعار وإمّا فِقَرٌ من رسائل إخوانيّة لكتّاب معدودين في البلاغة وحسن البيان، وأمّا حظّها من الفلسفة فإنّه يقف عند تلك الطائفة القليلة نسبيّاً من الأقوال والحكم التي رواها عن الفلاسفة، ولا سيّما فلاسفة اليونان [٤]، بالإضافة إلى جوابات مختصرة ينقلها عن أستاذه أبي سليمان لما طرحه عليه هو أو غيره من أسئلة متعلّقة بهذا الموضوع، كسؤاله عن سرّ الصداقة بينه وبين ابن سيّار القاضي [٥]، وسؤاله عن معنى قول أرسطو: " الصديق إنسانٌ هو أنت، إلا أنّه بالشخص غيرك" [٦]، وسؤاله عن احتمال

---

[١] نفسه ٦٩-٧١

[٢] نفسه ١٦٠

[٣] نفسه، وهو يُحيل في كلامه على ما تقدّم من شكواه ص ٣٢- ٣٣

[٤] انظر أمثلة على ذلك ص ٦٩، ٧١، ١٣٢، ١٨٣ - ١٨٥

[٥] الصداقة والصديق ٣٠

[٦] نفسه ٦٩

دخول الصداقة ما يفسدها، وعن الفرق بين الصداقة والعلاقة [١]. وفيما عدا ذلك فالكتاب أدبٌ خالص، وقد اعترف التوحيديّ في موضع منه بما كان يتعمّده فيه من كبحٍ لجماح نزعته الفلسفيّة، وأنّه لا يريد أن يكون مزاحماً للفلاسفة أو مُمارياً لهم في الطريقة التي ينتحونها في معالجة المسائل المتّصلة بالموضوع [٢].

[١] نفسه ١٠٠-١٠١

[٢] نفسه ٦٣

الفصل الخامس

طريقة المنوّعات عند التوحيديّ، ودورها في إدخال المعاني الفلسفيّة في حيّز الأدب

- البصائر والذخائر
- الهوامل والشوامل
- رسالة الحياة

البصائر والذخائر :

لئن كان قد تهيّأ لي في بعض فصول هذه الدراسة أن ألتمس قدْراً من الأدلّة – أحسبه كان صالحاً ومقنعاً – في البرهان على تدخّل التوحيديّ تدخّلاً عميقاً ومؤثّراً في صياغة بعض المصنّفات التي يتبدّى لأوّل وهلة أنّ دوره فيها يقتصر على مجرّد الرواية والجمع ، ولا سيّما كتابي: (المقابسات)، و (أخلاق الوزيرين)، وأن أقف على جملة الأسباب التي دفعته إلى محاولة إنكار هذا التدخّل، وإقناع القارئ بأنّه لم يكن له عملٌ فيهما باستثناء النقل والتنسيق. أقول: إن كان قد تهيّأ لي ذلك بصدد ذينك الكتابين، فإنني لا أرى مثله يتهيّأ لي بصدد كتبٍ أخرى، ولا سيّما كتاب (البصائر والذخائر).

وهو كتاب ضخم من عشرة مجلّدات، شرع التوحيديّ في جمع مادّته منذ سنة ٣٥٠ هـ [١]، واستمرّ في ذلك ما ينوف على خمسة وعشرين عاماً [٢]، وجرى فيه على سُنّة من سبقه من أصحاب كتب المنوّعات الأدبيّة، فضلاً عن أنه استقى جلّ مادّة كتابه من كتبهم، وقد أفصح عن ذلك في مقدّمة الكتاب، فذكر كتب الجاحظ، وكتاب النوادر لابن الأعرابيّ، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب العيون لابن قتيبة، وكتاب مجالس ثعلب، وكتاب المنظوم والمنثور لابن أبي طاهر، وكتاب الأوراق للصولي، وكتاب الوزراء للجهشياري، وكتاب الحيوانات لقدامة بن جعفر[٣]. فضمّن كتابه ما استحسنه من الأشعار والأمثال والخطب والرسائل والنوادر ... الخ، ممّا حوته تلك الكتب وغيرها، بالإضافة إلى ما وعته الذاكرة وتداوله الناس من أشباه ذلك، ناسباً كلّ قول إلى صاحبه الذي صدر عنه. وليس له فيه سوى المقدّمات التي يستهلّ بها أجزاء الكتاب، وبضع تعليقات يبثّها في أثناء الكتاب في الحين بعد الحين، معقّباً على هذا القول أو ذاك، مؤيّداً أو معارضاً أو مضيفاً.

وأبرز ما يحول بين الدارس وبين ادّعاء تدخّل التوحيديّ في جلّ مادّة الكتاب، والاطّلاع بدور واضح فيه، بخلاف الجمع والتدوين – هو أنّ المصادر التي استقى منها تلك

---

[١] البصائر والذخائر، ط٤، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ج٢/١.

[٢] نفسه ٩٧/٥

[٣] نفسه ٣/١-٥

المادّة ما زال أكثرها قائماً بين أيدينا، وبالإمكان الرجوع إليه، وردُّ كلِّ فقرة إلى أصلها الذي أُخذت منه، والتأكّد من دقّة رواية التوحيديّ لها، وسلامتها من أيّ تغيير، وهذا – في الواقع – عينُ ما قامت به محقّقة الكتاب، فلم يبق إذن للباحث من عمل – وراء دراسة مقدّمات الكتاب، وتعليقات التوحيديّ في أثنائه – سوى النظر في منهج الكتاب، وتبيّن ما إذا كان التوحيديّ استطاع أن يُقيم مواءمة بين مقتضيات الفلسفة ومقتضيات الأدب، وهما النـــزعتان المسيطرتان على سائر كتبه وعلى فكره عموماً، وإن كان، فما هو الشكل الذي اتّخذته تلك المواءمة، وما الفائدة التي قدّمها لكلا التراثين: الأدبيّ والفلسفيّ في عصره ؟

أمّا فيما يتعلق بالمنهج الظاهريّ أو الشكلي للكتاب، أي النسق الذي تترتب وفقه محتوياته، فإنه من الواضح غياب أيّ نوع من النظام المطّرد في إيراد مادّة الكتاب، إلى الحدّ الذي يتعذّر معه على المضطلع بتحقيقه أن يصنع فهرساً لمحتوياته، وقد اعتذر التوحيديّ عن هذه السمة الظاهرة في كتابه بسوء حاله، وضعف مُنّته، ممّا دفعه إلى مفارقة النهج الذي كان أزمع أن يسوق مادّة كتابه عليه، من تقسيمه إلى أبوابٍ يشتمل كلّ منها على موضوع واحد، فحاد عن هذا النهج، واضطرّ إلى نثر مادّته كيفما اتفق[١].

وأمّا فيما يخصّ المنهج العميق للكتاب، وأعني به جملة المبادئ والقناعات التي كان لها دور رئيسيّ في توجيه اختيارات التوحيديّ للفقر المكوّنة لمادّة كتابه، فإنّ أبرز ما تبدّى لي من هذا المنهج يمكن تلخيصه في هذه النقاط :

- ينطلق التوحيديّ في اختياراته من قناعة راسخة بما يمكن أن نسمّيه "عالميّة الثقافة"، وأنّ إنتاجها ليس حِكْراً على أمّة دون أمّة، كما أنّ طالبها ينبغي ألاّ يتردّد في أخذها أينما وجدها، وألا تحمله العصبيّة على الأنفة من التماسها عند أمّة غير أمّته، وفي تراثٍ غير تراثه[٢]. وبذلك يكون التوحيديّ – في هذا الكتاب – قد خرج من دائرة الموازنة بين ثقافتين مختلفتين، وتفضيل إحداهما على الأخرى، إلى دائرة أوسع،

---

[١] البصائر والذخائر ١/ ٥٥

[٢] نفسه ٦-٧

تفسح مجالاً لالتقاء سائر الثقافات بما تمثّله من حضارات متعاقبة لقاء تشارك وتعاضد وتكامل، وليس لقاء تعادٍ وتنافٍ، فتجد عنده بديهة الأعرابيّ مقترنة بسياسة الفارسيّ، وفلسفة اليونانيّ، لا يفرّق بين شيء منها. هذا أصلٌ من الأصول التي أقام عليها التوحيديّ كتابه، صرّح به في مقدّمته، والتزمه في سائر أجزائه.

- يستند التوحيديّ في تأليف كتابه هذا إلى قناعة أخرى، يمكن التعبير عنها " بشموليّة الثقافة"، بمعنى أنّ الثقافة لا تقتصر على بابٍ من المعرفة دون آخر، ولكنّها تمتدّ وتتشعّب في كلّ الاتجاهات، حتّى تلك الاتجاهات التي اعتاد المتزمّتون أن ينظروا إليها على أنّها مبتذلة أو محظورة أو منافية للدين والمروءة [١]، أو تلك التي ظلّت لزمن طويل حِكْراً على فئةٍ من المتخصّصين، لا تتجاوز كتبهم ومجالسهم، ولا سيّما الفلسفة على اختلاف أجزائها، يتعمّد بعضهم إضفاء هالة من الغموض والتعقيد عليها، حتّى يحول بينها وبين عامّة الناس، ويتّخذَ منها وسيلة للتكسّب، ممّا دفع بعض مثقّفي القرن الرابع إلى الثورة على طريقة هؤلاء الفلاسفة، وذمّ مذهبهم، كما فعل ابن يعيش الرقّيّ اليهوديّ في الرسالة التي وجّهها إلى الوزير ابن سعدان، وروى التوحيديّ طرفاً منها في الليلة الثامنة من كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، حيث يقول: " إنّ أصحابنا طوّلوا وهوّلوا، وطرحوا الشوك في الطريق، ومنعوا من الجواز عليه، غشّاً منهم، وبخلاً، ولؤم طباع، وقلّة نصح، وإتعاباً للطالب، وحسداً للراغب، وذلك أنّهم اتخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشةً ومكسبة، ومأكلة ومشربة، فصار ذلك كَسُورٍ من حديد لطلاب الحكمة، والمحبّين للحقيقة، والمتصفّحين لأثناء العالم"[٢]. ثمّ عقّب التوحيديّ بكلامٍ يؤيّد فيه ما ذهب إليه ابن يعيش في رسالته، فقال: " أمّا قوله ... فما أبعد، بل قارب الحقّ، فإنّ متّى كان يُملي ورقةً بدرهمٍ مقتدريّ وهو سكران لا يعقل"[٣].

---

[١] البصائر والذخائر ١/١٣٩، ٦/٧

[٢] الإمتاع والمؤانسة ١/١٠٥

[٣] الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٠٧

من هنا برزت الحاجة إلى تسهيل الفلسفة، وإخراجها من حيّز التخصّص الضيّق، حتّى تصبح في متناول عموم المتأدّبين في العصر، وهذا ما حاول التوحيديّ أن يفعله في هذا الكتاب أو أن يضرب فيه بسهم، حيث يقرن بين الأدب والفلسفة، ويحشرهما في صعيد واحد، فتجد القطعة من الشعر أو الفقرة من الخطبة أو الرسالة أو النادرة بجوار الفقرة من الفلسفة، وبذلك يكون التوحيديّ لا أقول: آخى بين الأدب والفلسفة، وإنّما أقول: ترفّق بالفلسفة حتّى استدرجها إلى حوزة الأدب، فأصبحت تشكّل جزءاً من هيكله، وعضواً في جسده، وفي ذلك ما فيه من توسيعٍ لمفهوم الأدب من ناحية، وتعميم للفلسفة من ناحية أخرى.

والحقّ أنّ التوحيديّ وإن لم يكن الرائد الأوّل في هذا الميدان، بل مقتدياً بأساتذة سبقوه، ولا سيّما الجاحظ، فإنّ الخطوة التي خطاها هنا لا شكّ أنّها كانت أوسع من خطاهم، وأوغل في طريق تعميم الفلسفة، وضمّها إلى مفهوم الأدب أو الثقافة العامّة كما نسمّيها اليوم، سواء في حجم المادّة الفلسفيّة التي يبثّها في ثنايا كتابه، وفي اختيار المعاني الواضحة القريبة التي يمكن لعامّة الناس فهمها والإفادة منها في حياتهم، وفي مجانبة البحث النظريّ الممعن في ذهنيّته، حتّى لتظهر الفلسفة في كتابه قريبة من ذلك النوع من الحكمة العمليّة التي يعرفها العرب في تراثهم، وهذا مطّرد في كلّ ما ينقله التوحيديّ في كتابه من شذرات الفلسفة، وإن كان لا بدّ من التمثيل فدونك طائفة ممّا يرويه من كلام الفلاسفة:

" قال فيلسوف: الذي يعلّم الناس الخير ولا يفعله بمنـــزلة الأعمى الذي في يده سراج، غيرُه يستضيء به، وهو خالٍ من منفعته منه [١].

" قال فيلسوف: ما اخترتَ أن تحيا عليه فمُت دونه"[٢].

[١] البصائر والذخائر ٢٠٠/١

[٢] نفسه

" قال فيلسوف: إذا غلب الهوى العقل صرف محاسن خصاله إلى المساوئ، فجعل الحِلْم حقداً، والعلم رياء، والعقل مكراً، والأدب فخراً، والبيان هذْراً، والجود سرَفاً، والقصد بخلاً، والعفو جبناً. وإذا بلغ الهوى من صاحبه هذا المبلغ تركه لا يرى الصحّة إلا صحّة جسده، ولا العلم إلا ما استطال به، ولا الغِنى إلا في كسب المال، ولا الذخر إلا في اتّخاذ الكنوز، ولا الأمن إلا في قهر الناس، وكلّ ذلك [مخالف للقصد]، مباعِدٌ من البُغية، مقرّب من الهَلَكة. وإذا غلب العقل الهوى صرف المساوئ إلى المحاسن، فجعل البلادة حِلْماً، والحِدّة ذكاء، والمكر عقلاً، والهَذْر بلاغة، والعِيّ صمتاً، [والعقوبة] أدباً، والجرأة عزماً، والجبن حذَراً، والإسراف جُوداً" [١].

" قال فيلسوف: كما يُتوخَّى بالوديعة أهلُ الثقة والأمانة، فكذلك ينبغي أن يتوخّى بالمعروف أهل الوفاء والشكر"[٢].

" قال فيلسوف: من عاشر الإخوان بالمكر، كافأوه بالغدر"[٣].

" قال فيلسوف: العبيد ثلاثة: عبدُ رِقٍّ، وعبد شهوة، وعبد طمع"[٤].

" قال بعض الفلاسفة: العقل كالسيف، والنظر كالمِسَنّ "[٥].

" قال فيلسوف: " المتأنّي في علاج الداء بعدما عرف وجه علاجه، كالمتأنّي في إطفاء النار وقد أخذت بحواشي ثيابه"[٦].

---

[١] البصائر والذخائر ٢/٢٧

[٢] نفسه ٣٨

[٣] نفسه ٤/٩٧

[٤] نفسه ١١٧

[٥] نفسه ٥/٣٧

[٦] نفسه ٨/٩٣

فأين هذا مما كان يُعهد بالفلسفة من صعوبة وجفاف حين كانت قابعة في كتب الفلاسفة، فأصبح الناس على تفاوت حظوظهم من العلم يتصفّحونها في كتاب التوحيديّ هذا كما يتصفّحون غيرها من أبواب الأدب.

- لّما كان للهدف الذي يضعه المؤلّف نُصْبَ عينيه دورٌ رئيسيّ في تحديد المنهج الذي سيسلكه، بالإضافة إلى نوعيّة المادّة التي سيضمّنها كتابه، فإنّه لا بدّ لنا – ونحن في صدد دراسة الأسس التي بنى عليها التوحيديّ منهجه في هذا الكتاب – من الوقوف على الغرض أو الباعث الذي كان يحثّ صاحبنا على إنجاز هذا العمل الضخم، الذي رافقه شوطاً طويلاً من حياته، ولعلّ معرفتنا بهذا الغرض تزيدنا معرفةً بالتوحيديّ نفسه وبجملة القضايا أو الدوافع الفكريّة التي كانت تحرّكه وتوجّه حياته طوال ذلك الشوط.

يصرّح التوحيديّ في غير موضع من الكتاب، ولا سيّما في مقدّمات أجزائه، بالغاية التي يسعى إلى تحقيقها في القارئ، وهي عينها الغاية التي طالما تطلّع إلى تحقيقها في نفسه، إنّها غاية أخلاقيّة، صوفيّة، يشرحها شرحاً وافياً في قوله: " واجعلْ نهاية حالك، وقصارى أمرك، فيما تستفيد من هذا الكتاب ... أن تكون سالياً عن هذه الدنيا، قالياً لأمورها، واثقاً بالله تعالى، مطمئنّاً إليه، ممترياً لمزيده، ومنتظراً لموعوده . . . ، واصرفْ – ما استطعتَ – همّتك عن هذا الظلّ القالص، والزخرف العاطل، والعيش الزائل، إلى ما وعدك الله، فإنّ إلهامه إيّاك متى صادف طاعتك له، ودعاءه لك متى وافق إجابةً منك، مدّت السعادة جناحها عليك، وصافحتْ يد اليُمن كفّك، ونجوتَ مِن معاطب عالمٍ: الساكنُ فيه وَجِلٌ، والصاحي من أهله ثَمِل، والمقيم على ذنوبه خجل، والراحل عنه مع تماديه عَجِلٌ"[١].

ومن هنا كانت عناية التوحيديّ كبيرة في كتابه بالمواعظ والرقائق والوصايا التي تزهّد القارئ في الدنيا، وتفتح عينه على الآخرة.

[١] البصائر والذخائر ١/٧-٨

وبالإضافة إلى هذا الهدف الأخلاقيّ الصوفيّ، كان ثمّة هدف آخر يوجّه عمل التوحيديّ في كتاب البصائر ، وهو هدف أدبيّ بلاغيّ، يتمثّل في وضع طائفة كبيرة من النماذج البلاغيّة بين أيدي المتأدّبين، تصلح أن تكون قدوة لهم في هذا الشأن، يدرسونها، ويحفظونها، ثمّ ينسجون على منوالها[١]، وفي هذا بيانٌ للأسلوب الذي يقترحه التوحيديّ في تعليم البلاغة.

أمّا المعايير التي يستند إليها في اختيار النصوص البليغة، أعني المعايير التي تصوغ مفهومه للبلاغة فقد أجملها في موضع آخر من الكتاب، حيث قسم فنون البلاغة ثلاثة أقسام:

الأوّل: " الكلام الذي يسمح به الطبع، وليس يخلو هذا المطبوع من صناعة"
الثاني: " الكلام الذي يُطلب بالصناعة، وليس يخلو هذا المصنوع أيضاً من طبع"
الثالث: " المسلسل الذي يبتدر في أثناء المذهبين" [٢].

وفي إطار هذه المعايير البلاغيّة يندرج موقف التوحيديّ من مسألتين طالما تكلّم فيهما الأدباء والنقّاد من أهل العربيّة؛ الأولى: مسألة السجع، ومقدار ما يلزم منه لتزيين الكلام، والثانية: مسألة اللفظ والمعنى، وأيّهما أولى بالتقديم. فجاء موقف التوحيديّ وسطاً في المسألتين؛ بأن دعا إلى الاعتدال في السجع بين اللّهَج والهجران، حتّى " يجري مجرى الطراز من الثوب، والعَلَمِ من المُطْرَف، والخال من الوجه، والعين من الإنسان، والسواد من الحدقة، والإشارة من الحركة"[٣]. وكذلك إلى تقسيم العناية بين اللفظ والمعنى، لا الذهاب مع أحدهما دون الآخر[٤]، ومثّل لذلك بعمل الصائغ الذي لا يمكن أن يتمّ له مراده في صناعته بغير مادّة يعالجها، وشكل تظهر عليه تلك المادّة [٥].

---

[١] البصائر والذخائر ٣/٩-١٠

[٢] نفسه ٢/٦٨

[٣] نفسه.

[٤] نفسه ٦٨-٦٩

[٥] نفسه ٦٩

ولم يكن منهج التوحيديّ وحده صاحب الفضل في مدّ ظلّ الرجل على الكتاب وإسباغ ملامح شخصيّته عليه، وإنّما كان لتلك المواضع القليلة التي انبرى فيها للحديث بنفسه سهم لا يُستهان به في ذلك بالإضافة إلى سهم المنهج، ليس لأنّ التوحيديّ يتحدّث فيها بنفسه فحسب، ولكن لأنّه يتحدّث أيضاً عن نفسه، فلا يفتأ يبتهل، ويدعو، ويشكو، ويذمّ، ويصف، وباختصار فإنّه يكاد يلمّ بسائر الموضوعات الأدبيّة الأثيرة لديه، وهي في جملتها موضوعات ممعنة في الذاتيّة، و لّما كنت عرضتُ لهذه الموضوعات في فصل سابق من هذه الدراسة، فسوف أكتفي هنا بالتمثيل لها من كتاب (البصائر والذخائر) :

فمن الابتهال قوله: " اللهمّ إنّك الحق المبين، والإله المعبود، والكريم المنّان، والمحسن المتفضّل، ناعشُ كلِّ عاثر، ورائش كلّ عائل، بك أحيا، وبك أموت، وإليك أصير، وإيّاك أؤمّل" [١].

ومن دعائه قوله: " أسألك اللهمّ أن تخصّني بإلهام أقتبس الحقّ منه، وتوفيق يصحبني وأصحبه، حتّى أقول إذا قلتُ لوجهك، وأسكت إذا سكتُّ بإذنك، وأسأل إذا سألتُ بأمرك، وأبيّن إذا بيّنتُ بحجّتك، وأقْرُب إذا قَرُبْتُ بتأنيسك، وأَبْعُد إذا بعدتُ بإجلالك، وأعبد إذا عبدتُ مخلصاً لك، وأموت إذا متُّ منتقلاً إليك. اللهمّ فلا تَكِلْني إلى غيرك، ولا تؤيسني من خيرك"[٢].

ومن ذمّه للدنيا قوله: " واعلمْ – لُقّيت المُنى، وجُنّبتَ الردى – أنّا قد أصبحنا في دارٍ رابحُها خاسر، ونائلها قاصر، وعزيزها ذليل، وصحيحها عليل، والداخلُ إليها مُخْرَج، والمطمئنّ فيها مُزْعَج، والذائق من شرابها سكران، والواثق بسرابها ظمآن، ظاهرُها غُرور، وباطنها شرور، وطالبها مكدود، وعاشقها مجهود، وتاركها محمود، والعاقلُ مَنْ قلاها وسلا عنها، والظريف مَنْ عابها وأنف منها، والسعيد مَنْ غضّ بصره عن زهرتها، وصرف نفسه عن نَضْرتها" [٣].

---

[١] البصائر والذخائر ٢/٥

[٢] نفسه ٤/٧

[٣] نفسه ٣/٧

ومن شكواه من الناس قوله: " إنّ الناس لم يُؤتَوا في دنياهم إلاّ من الناس، إنّ الناس شَرٌّ من الأفاعي والجرّارات والعقارب والسباع" [١].

ومن شكواه من بعض ما يجده في نفسه قولُه: " أشكو إليك اللهمّ تلهّفي على ما يفوتني من الدنيا، وانقيادي في طاعة الهوى، جاهلاً بحقّك، ساهياً عن واجبك، ناسياً لما تكرّر من وعظك وإرشادك، وبيانك وتنبيهك، حتّى كأنّ حلاوة وعدك لم تَلِج أذني، و لم تباشر فؤادي، وحتّى كأنّ مرارة عقابك ولائمتك لم تمتِك حجابي، و لم تعرض كلّ أوصابي"[٢].

ومن بديع وصفه قوله في العلم: " العلم نور البارئ، وحِلْية الملائكة، وفِطْرة الأنبياء، وجوهر الإنسان، ولُبّ الكون. العقلُ مادّتُه، والتجارب شهادته، والبيان تَبَعُه، واللغة توشيحه، والأمر والنهي عيناه، والإقرار والأفكار جناحاه، والدنيا والآخرة طريقاه"[٣].

وبالإضافة إلى ما يكمن في هذه الموضوعات من خصائص تجعلها أقرب إلى الأدب منها إلى أيّ مجال آخر، ولا سيّما ما تتمتّع به من ذاتيّة، تتيح للأديب أن يتحدّث عن معاناته، ويبرز شخصيّته فيما يكتب، بالإضافة إلى ذلك فإنّ اللغة أو الأسلوب الذي يستعمله التوحيديّ في تناولها يزيد من مقدار أدبيّتها، وخذْ – على سبيل المثال – أيّاً من الفِقر التي نقلناها آنفاً، أو غيرها، وردِّد النظر فيها، تجدْها مشحونة بمختلف فنون البيان، من مجاز واستعارة وتشبيه . . . الخ، فضلاً عمّا يشيع فيها من ألوان المحسّنات البديعيّة، كالسجع والجناس والطباق وغير ذلك ممّا له دور بارز في منح الكلام إيقاعاً متناغماً، خفيفاً على السمع، محبَّباً إلى النفس. وأهمّ من ذلك أنّه لا يتكلّف هذه الزخارف اللغويّة، ولكنّها تأتيه عفواً، من تلقاء نفسها، فقد أوتي الرجل حصيلة لغويّة واسعة، لا يحتاج معها إلى توقّف أو تحايل أو استكراه.

---

[١] البصائر والذخائر ١١/٤

[٢] نفسه ٦، وانظر أيضاً ٧/٩

[٣] نفسه ١٢/٣

الهوامل والشوامل :

وهو طائفة كبيرة من المسائل وجّهها التوحيديّ إلى مسكويه وسمّاها الهوامل، فسمّى مسكويه إجاباته عنها الشوامل، وكان الأخير – بالإضافة إلى إجابته عن الأسئلة – صاحب الإخراج النهائي للكتاب.

غير أنّ ما يعنينا هنا هو أسئلة التوحيديّ، وليس جوابات مسكويه؛ وهي أسئلة متنوّعة، في موضوعات شتّى؛ لغويّة، وخلُقيّة، وطبيعيّة، وإلهيّة، و طبيّة، تجري على غير منهج مرسوم أو خُطّة مسبقة، قابلةٍ للتتبّع والدراسة من قِبل الباحث، فتجده لا يأبه بجمع كلّ طائفة من المسائل المتجانسة في بابٍ واحد، حتّى يتسنّى للقارئ أن ينتقل من موضوع إلى موضوع، كأن يبدأ بالمسائل الخلُقيّة، ويتبعها بالطبيعيّة، ثمّ الإلهيّة، ثمّ غيرها من علوم الفلسفة التي تنتمي إليها مسائله في الواقع، وإنّما مدار أمره في هذا الكتاب على ما يعنّ له، ويلوح في خاطره، وقد شكى مسكويه من ظاهرة أخرى تكتنف مسائل التوحيديّ، وهي اختلاط المسائل الشريفة الصعبة بالمسائل الوضيعة السهلة [١].

أمّا فيما يتعلّق بترك تبويب مسائل الكتاب؛ باباً باباً، بحسب موضوعاتها، فأمرٌ أَلِفناه في كتب التوحيديّ، وألفنا معه اعتذاره عنه، بسوء الحال، وضيق العيش، وتقسُّم النفس، وتشتّت الذّهن، وأمّا ما ذهب إليه مسكويه في شكواه باعتباره تصرّفاً "غير منهجيّ"، فلعلّ التوحيديّ قصد إليه قصداً؛ طلباً للتنويع، حتّى يخفّ الكتاب على القارئ، ولا يعتريه الملل في أثناء تصفّحه، فإذا جهد في تفهّم مسألة صعبة استراح إلى أخرى سهلة، وهكذا حتّى يفرغ من الكتاب، وهو محافظ على نشاطه وهمّته في القراءة.

وأسئلة التوحيديّ هذه في عمومها استعلامٌ عن السرّ الغامض، أو العلّة الخفيّة، وراء الظواهر أو التصرّفات الغريبة التي تصدر عن الإنسان، ولذلك كثيراً ما يبدأ أسئلته بقوله: لِمَ، وما السرّ ، وما السبب، وما العلّة. وممّا يدلّ على شدّة تيقّظ التوحيديّ، ورهافة حسّه الفلسفيّ التأمّليّ، انتباهُه إلى تلك الأمور التي أصبح الناس يمرّون عليها مرور الكرام، ولا يرون فيها ما

[١] الهوامل والشوامل ٨٨-٨٩

يستحقّ الالتفات، بسبب أُلفتهم لها، فنجد التوحيديّ يقف عندها باحثاً عن العلّة الكامنة فيها، كما في سؤاله الذي يقول فيه: " ما سبب غضب الإنسان وضجره إذا كان – مثلاً – يفتح قفلاً، فيتعسّر عليه، حتّى يُجَنّ، ويعَضّ على القفل، ويكفر، وهذا عارضٌ فاشٍ في الناس" [١].

وعلى أيّة حال فإنّه من الإسراف بمكان أن يذهب الباحث إلى أنّ هذه الأسئلة يمكن أن تتعدّى كونها مجرّد تأمّلات عميقة وثاقبة إلى الحدّ الذي تشكّل عنده رؤية فلسفيّة متكاملة، كتلك التي نعهدها عند الفلاسفة، فإنّ هذا الكتاب في النهاية ليس كتاباً في الفلسفة، وإنْ كان فلسفيّ الطابع، بمعنى أنّه متأثّر بنـــزوع صاحبه نحو المسائل الفلسفيّة، ولكنّ طريقته في التناول بعيدة عن طرائق الفلاسفة، ليس في اضطراب المنهج، وغياب الرؤية المتكاملة فحسب، وإنّما في الأسلوب أيضاً. ذلك الأسلوب القائم على التصوير الفنيّ، والتناغم الموسيقيّ، واجتناب المصطلح التقنيّ الفلسفيّ يجعل هذا الكتاب أدخل في باب الأدب منه في باب الفلسفة. أو قلْ: إنّ هذا الكتاب تتجاذبه نزعتان: نزعة فلسفيّة، وأخرى أدبيّة، الأولى تظهر في نوع الموضوعات والقضايا المطروحة، والأخرى تظهر في التنوّع، وفنيّة الأسلوب، ولا شكّ في أنّ هذا التجاذب أثمر – كما في جزء كبير من تراث التوحيديّ – تبسيطاً للمسائل الفلسفيّة، ساعد على تعميمها ونشرها بين أفراد شريحة واسعة من متوسّطي الثقافة في المجتمع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أدّى هذا التجاذب إلى توسيع مفهوم الأدب وإدخال الفلسفة فيه من بابٍ واسع. ومع أنّ مسكويه لا يُعَدّ في الطبقة الأولى من فلاسفة عصره، إذا ما قورن بأمثال يحيى بن عديّ، و أبي الحسن العامريّ، وأبي سليمان المنطقيّ، فإنّ إجراء موازنةٍ سريعة بين أسلوب التوحيديّ في أسئلته، وأسلوب مسكويه في أجوبته عنها، سيُظهر الفرق بين لغة الأديب المتفلسف، ولغة الفيلسوف المتخصّص :

يقول التوحيديّ: " حدّثْني عن مسألةٍ هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشّجا في الحَلْق، والقَذى في العين، والغُصّة في الصدر، والوقِر على الظَّهر، والسُّلّ في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كلّه لعِظَم ما دهم منها، وابتُلي الناس به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص"[٢].

---

[١] الهوامل والشوامل ١٨٤

[٢] نفسه ٢١٢

ويقول في مسألة أخرى: " لِم إذا كان الإنسانُ بعيداً عن وطنه، ومسقَط رأسه، ومَلْهى عينه، ومضطجَع جنبه، ومطرب نفسه، ومعدِن أُنسه – يكون أخمد شوقاً، وأقلّ قلقاً، وأطفأ نائرة، وأسلى نفْساً، وألهى فؤاداً، حتّى إذا دَنَت الديار من الديار، وقوي الطمع في الجوار، نفِد الصبر وذهب القرار، وحتّى قال الشاعر:

وأعظم ما يكون الشوقُ يوماً إذا دَنَت الديارُ من الديار" [١]

ويقول في مسألة ثالثة: ما السبب في تصافي شخصين، لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكل عندهما في الخِلْقة، ولا تجاور بينهما في الدار، كواحدٍ من فرغانة وآخر من تاهَرْت، وهذا طويلٌ قويم، وهذا قصير دميم، وهذا شَخْتٌ عَجْف، وهذا عِلْج جِلْف، وهذا أزَبُّ أَشْعر، وهذا أَمْعَر أَزْعَر، وهذا أعيا من باقِل، وهذا أبلغ مِنْ سَحْبان وائل، وهذا أجود من السحاب بِوَدْقٍ بعد بَرْق، وهذا أبخلُ مِن كلبٍ على عَرْق إذا ظفر بعَرْق، وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يعجّب الناظرَ إليهما، والفاحص عن أمرهما"[٢].

في حين يقول مسكويه في جواب هذه المسألة الأخيرة، وأكتفي به لتأديته الغرض: " سببُ الصداقات بين الناس ينقسم أوّلاً إلى قسمين عاليين، وهما أسباب الذاتيّ، والعرَضيّ. ثمّ ينقسم كلّ واحد منهما إلى أقسام، وبحسب أقسام المودّات تنقسم أيضاً أسباب العداوات. وإذا عُرف أحدُ المتقابلَيْن عُرف مقابِلُه الآخر، لأنّ أقسامه كأقسامه. أمّا السبب الذاتيّ من أسباب التصافي فهو السبب الذي لا يستحيل، ويبقى ببقاء الشخصين، وهو نِسْبةٌ بين الجوهرين، إمّا من المزاج الخاصّ بالعناصر، وإمّا من النفس والطبيعة . . . ، وأمّا الأسباب العرَضيّة فهي كثيرة، وبعضُها أقوى مِنْ بعض: فأحدُ أسباب المودّة العرَضيّة العادةُ والإلْف، والثاني الأمرُ النافع أو المظنون به النفع، والثالث اللذّة، والرابعُ الأمل ... . وهذه الأقسام محصورةٌ تحت قوى النفس البهيميّة والغضبيّة والناطقة . . . الخ" [٣].

---

[١] الهوامل والشوامل ٢٦٢-٢٦٣

[٢] نفسه ١٢٩-١٣٠

[٣] نفسه ١٣١-١٣٣

فبينما نجد أسلوب التوحيديّ فيما نقلنا من أسئلته يتّسم بشيوع الاستعارة والسجع والجناس، وغزارة الألفاظ، ودقّة تقسيم العبارات، واستقصاء المعنى إلى نهايته، نجد أسلوب مسكويه – في المقابل– يخلو من هذه الخصائص الفنيّة، ويتّسم بالإيجاز، والأداء المباشر للمعاني، والإكثار من المصطلحات الفلسفيّة، والتقسيمات المنطقيّة، وهذا بالضبط هو الفرق بين الأسلوب الأدبيّ والأسلوب الفلسفي في التعبير.

رسالة الحياة :

من القليل الذي تبقّى لنا من رسائل التوحيديّ رسالةٌ عنوانها (رسالة الحياة)، وهي تمثّل حقّاً نموذجاً متميّزاً لامتزاج الفلسفة بالأدب و تفاعلهما في تراث التوحيديّ، فمظاهر الأدب والفلسفة فيها هي عينها مظاهر الأدب والفلسفة في سائر أعماله ، كما أنّ الآثار المتبادلة بينهما تظهر في هذه الرسالة بالصورة نفسها التي تظهر عليها في بقيّة نتاجه .

فأمّا مظاهر الأدب فيها، فمنها:

- اشتمالها – على الرغم من الصبغة الفلسفيّة لموضوعها الرئيسيّ – على موضوعاتٍ هي أقرب إلى روح الأدب منها إلى روح الفلسفة، ولا سيّما ذينك الموضوعين الأثيرين جدّاً عند التوحيديّ، وهما: الشكوى، والهجاء؛ يقول في الشكوى من سوء الحال، وضياع العلم، وخُلوق الدين، واضمحلال الفضيلة، في زمانه، من وجهة نظره، التي لا تخلو من تشاؤم وتعميم في الحكم : " هيهات، غامت سماء العِلْم، وأظلم جوّ البيان، وانكسر فقار الدين، وتحطّم عمود الشباب، وقلّ نصير الأدب، وتقوّض بناء الخير، وبَلِيَ ثوب المروءة، وغارت عين الحياة، وعقمت أمّ الوفاء، فلا جرَم لا باب للمعرفة إلا وهو مسدود، ولا جُرُف للعقل إلا وهو مُنْهار، ولا جانب للفَيْض إلا وهو مُنْثَلِم، ولا ثَغْر للحكمة إلا وهو مستباح. فالمصيبة عامّة، وإن كان العزاء خاصّاً، والبلاء شامل، وإنْ كان المكترِث قليلاً، والعجَب حاضر، وإنْ كان المتعجّب غائباً، والعليل مستغيث، وإن كان الطيب مفقوداً"[١].

- كتابتها بأسلوبٍ أدبيّ، يحتشد فيه كلّ ما نعرفه من خصائص أسلوب التوحيديّ الفنيّة، سواء فيما يتعلّق بالألفاظ، والعبارات، والصور، والإيقاع؛ فألفاظه غزيرة متدفّقة، متجانسةٌ أصواتها، متقابلةٌ معانيها تارةً، ومترادفة تارة أخرى، وعباراته

[١] ثلاث رسائل للتوحيديّ، رسالة الحياة، ص ٥٣

مزدوجة، متساوية، معتدلة التقسيم، مسجوعةٌ بين الحين والحين، وصوره كثيرة، متلاحقة، قريبة، سهلة، حسّيّةٌ، مستمدّة من واقع الحياة، لا أثر فيها للتعقيد أو التجريد، وإيقاعه سَلِسٌ عذْب متجانس متناغم، لا يشقّ على اللسان، ولا ينبو عن الأذن، تقرأ الفقرة منه، وكأنّك تعالج مقطوعة موسيقيّة بديعة مُطرِبة.

وأمّا مظاهر الفلسفة فيها، فمنها:

- أنّ موضوعها – في الأصل – موضوع فلسفيّ، لطالما خاض فيه فلاسفة اليونان، ومن ورثهم من متفلسفي الإسلام، وقد ذيّل التوحيديّ رسالته بلُمَعٍ من أقوال طائفة من أولئك الفلاسفة في أصناف الحياة، من أمثال: أوميرُس، وسقراط، وأفلاطون، وفوثاغورس . . . ، وأبي سليمان المنطقيّ، وأبي زكريّا الصيمريّ، وعيسى بن زُرْعة . . . الخ.

- استعماله في شرحه لأنواع الحياة مصطلحات الفلاسفة التي درجوا على ترديدها في كتبهم؛ كالجنس، والنوع، والشخص، والهيولى، والصورة. . . الخ [١].

وأمّا الآثار المتبادلة بين الأدب والفلسفة، فمنها:

- تيسير موضوع الرسالة، وتذليله، وجعله زاداً سائغاً لعموم المتأدّبين في العصر.

- إظهار الموضوع في حُلّة بهيّة، تمنحه قيمة جماليّة، بالإضافة إلى قيمته العلميّة، وتجمع لقارئه الفائدة والمتعة.

[١] ثلاث رسائل للتوحيديّ، رسالة الحياة، ٥٦، ٦٣

- دفع الأدب إلى العناية بالموضوع، بالإضافة إلى العناية بالشكل، فنجد أن مضامين هذه الرسالة ومعانيها تحتلّ موقعاً متميّزاً إلى جانب ما فيها من إبداعٍ في النظم والتأليف، وتمثُّلٍ لفنون الأدب، ولكن من غير إسراف أو إلحاقٍ للضيم بالمعاني والأفكار.

- اتّساع نطاق الأدب، بدخول مثل هذه الموضوع فيه، جنباً إلى جنب، مع الموضوعات التي كان مقصوراً عليها، وهي التي تُسمّى (أغراض الأدب)؛ من مدحٍ، وذمّ، وسؤال، واستعطاف، وتهنئة، واعتذار، ووصف . . .الخ، فأضاف التوحيديّ هذا الموضوع وغيره إلى جملة الأغراض التقليديّة للأدب، دون أن يفقد الكلام فيه رونقه وجماله. ويستطيع القارئ أن يتبيّن ذلك بسهولة في كلّ صفحة من صفحات الرسالة، فهي تفيض بالخصائص الفنيّة التي عددناها آنفاً للأسلوب الأدبيّ عند التوحيديّ، تأمّلْ قوله في بيان دور كلا العقل والحسّ في إدراك الموجودات: " ...فإنّ العالَم متلبِّس؛ أعني أنّ بلد الحسّ متاخمٌ لبلد العقل، إلاّ أنّ نور الحسّ وإن كان شائعاً فهو قَمَريّ، ونور العقل وإن كان غير شائع فهو شمسيّ، وإنّ دائرة هذا — أعني القمر – من دائرة هذه — أعني الشمس –. فافهم، فإنّ هذه النكتة مُتَلقّاة بالتحيّة، وهذه العويصة موشَّحة بالرحمة"[١]

[١] ثلاث رسائل للتوحيدي، ٦٠

الخاتمة

وبعدُ، فهذه صورة التوحيديّ كما رأيته فيما آل إلينا من آثاره، ولئن كانت مخالفة في بعض جوانبها لصورٍ سبق إلى رسمها باحثون معاصرون معتبَرون، فليس في هذا ما يُثير العجب، لأنّه راجعٌ إلى سمة من سمات النصوص الغنيّة، وهي قدرتها على احتمال القراءات المتعدّدة، ووجهات النظر المتباينة، والتأويلات المختلفة، لما تشتمل عليه من فكر إبداعيّ منفتح على مساربَ شتّى من الدلالات المطلِقة للعقل الباحث في كلّ اتّجاه.

لقد عشتُ مع التوحيديّ ما يربو على حَوْلين، فبدا لي أديباً من طراز فذٍّ من الأدباء، ولا أقول فيلسوفاً، لأنّه ظلّ إلى حدّ كبير وفيّاً لمعايير الأديب في عصره، كما في العصور القديمة من حياة العربيّة عموماً، وهي المعايير التي تقتضي المرءَ حتّى يحوز هذا اللقب أن يكون مُلِمّاً بطرَف من شتّى علوم العصر وفنونه[١]، ولمّا كانت الفلسفة واحدة من جملة المعارف الشائعة في القرن الرابع الهجريّ، صار لزاماً على التوحيديّ أن يأخذ بحظّ منها، ومهما بلغ ذلك الحظّ فإنّه لم يكن بالقدر الذي يؤهّله لأن يكون فيلسوفاً، ويحمل اسم "فيلسوف"، فهو معنيّ بالتزوّد من الفلسفة كعنايته بالتزوّد من غيرها من فنون العصر ومعارفه، مِن لغةٍ، وفقهٍ، وشعرٍ، وسياسةٍ، وتاريخ... الخ، شأنه في ذلك شأن سائر أدباء العصر، مع نزعةٍ خاصّةٍ إلى هذا الفنّ دون غيره بحسب ما يوافق رغبة كلّ أديب، واستعداده، والظروف المحيطة به، فقد ينـــزع واحد إلى التاريخ، كالتنوخيّ مثلاً، وآخرُ إلى تصوير المجتمع أو طائفة معيّنة منه، كالبديع الهمذانيّ، وثالثٌ إلى الفلسفة، كما في حال التوحيديّ، ولكن دون أن يُسمَّى التنوخيّ مؤرّخاً ويُحشر في زمرة المؤرّخين، ودون أن يُسمّى البديع عالماً في الاجتماع، ودون أن يسمّى التوحيديّ – بالمعيار نفسه – فيلسوفاً، فيستوى هو والفارابي مثلاً، أو حتّى مَن هم دون طبقة الفارابيّ ممّن يذكرهم في كتبه من معاصريه، كأبي سليمان، ويحيى بن عديّ، وأبي الحسن العامريّ...الخ.

كلّ ما في الأمر أنّ الفلسفة في عصر التوحيديّ أصبحت سلعة معروضة لعموم المثقّفين في العصر – ولعلّ أليق مصطلح تراثيّ يمكن أن يتبادل مع مصطلح (مثقّف) كما نستعمله اليوم،

[١] سبق أن أوردنا ما رواه ابن خَلْدون من تعريف القدماء للأدب، في مقدّمة الدراسة، ص١، حاشية٢

هو مصطلح (أديب) –، فكان لا بدّ لكلّ مثقّف من أن يتعامل مع هذه السلعة بوجه من وجوه التعامل، وأن يأخذ موقفاً محدّداً منها، قبولاً أو رفضاً أو انتقاء، وعلى درجات متفاوتة.

وحتّى في أكثر كتب التوحيديّ اصطباغاً بالفلسفة، كالمقابسات، والهوامل والشوامل، فإنّ الأسئلة التي يطرحها فيهما على متفلسفي عصره ومثقّفيه إنّما تدلّ في جملتها على قلق معرفيّ، وفضول علميّ، وميول فلسفيّ، أكثرَ من دلالتها على رؤية متناسقة أو منظومة فلسفيّة متكاملة، مبنيّةٍ على مبادئ وأسس واضحة ثابتة، يظهر فيها موقفه من الله والطبيعة والإنسان، شأن كلّ تجربة فلسفيّة تامّة. كذلك كان الجاحظ من قبلُ، كثيرَ التأمّل، ثاقبَ النظر، شديدَ الشغف بالمعرفة من كلّ وادٍ، يطمح إلى إدراك حقيقة كلّ شيء، والغوص على كنهه، واكتشاف علّته، ويودّ لو يُحيط بعلوم الماضين والحاضرين، ويقف على آرائهم، ومذاهبهم، وتصرّفهم في سائر شؤون حياتهم. فإنْ قصّر علمه عن تحصيل الجواب، اكتفى بطرح السؤال، ليدلّ على أنّ ها هنا أمراً غامضاً لا يجدر المرور به دون وقفة للبحث والتفكير. ولكنّ ذلك لا ينبغي أن يخرج بنا إلى الإسراف في وصفه، حتّى نعدّه فيلسوفاً في جملة فلاسفة عصره، فيصبح قريناً للكنديّ مثلاً، وإنّما نلزم حدّ القصد ونقول: إنّما هو أديب طُلَعة مفكّر. أمّا الاختلاف في نوع الأسئلة بين الأديبين فهو اختلاف يفرضه تغيّر الموضوعات التي غدت تشغل الطبقة المستنيرة في عصر التوحيديّ عن تلك التي كانت تشغل نظيرتها في عصر الجاحظ، بحكم التطوّر الثقافيّ والحضاريّ بين العصرين، وإنْ كان بعضها أو كثير منها ظلّ ممتدّاً في الزمن مع شيء من التحوّر أو إعادة التشكّل، فإذا كانت المفاضلة في القرن الثالث دائرة بين الحضارة العربيّة والحضارة الفارسيّة، فقد أصبحت في القرن الرابع تدور بين الثقافة العربيّة ممثّلةً في العلوم المسمّاة أصيلةً كالنحو، والثقافةِ اليونانيّة ممثّلة في العلوم الموصوفة بأنّها دخيلة كالمنطق، وهكذا.

هذه خلاصة صلة التوحيديّ الأديب بالفلسفة في عصره، وقد تمخّض عن هذه الصلة وقوعُ نثره بين نزعتين مختلفتين، كان لكليهما آثاره الواضحة فيه؛ فأمّا النـــزعة الفلسفيّة فظهرت آثارها في عنايته بتصوير المجالس الفلسفيّة لعصره، من حيث: أشهر المشاركين فيها، ونوعيّة الموضوعات التي كانوا يثيرونها، وطبيعة الأجواء التي كانت تغلّف مناقشاتهم ومحاوراتهم، وظهرت كذلك في إلحاحه على استخدام (السؤال)، بما يحمله من دلالةٍ على القلق المعرفيّ،

والتوجّه الفلسفيّ عند صاحبه، كما ظهرت أيضاً في لَهَجه بالقضايا الفلسفيّة التي كانت تشغل الفئة المستنيرة في زمانه، كالأخلاق، والمنطق، وعلاقة الفلسفة بالدين ... الخ .

وأمّا النـــزعة الأدبيّة فكان من آثارها في نثر التوحيديّ استخدامه للأشكال الأدبيّة المعروفة في عصره، كالمناظرة، والخبر، والنادرة، والرسالة... الخ، وكذلك خوضه في موضوعات يغلب عليها طابع الأدب؛ كالمناجاة، والشكوى، والصداقة ... الخ، واتّباعه في بعض مصنّفاته، ولا سيّما: البصائر والذخائر طريق المنوّعات الأدبيّة اقتداءً بأسلافه من الأدباء؛ كالجاحظ، وابن قتيبة، والمبرّد... الخ، هذا فضلاً عمّا يتمتّع به أسلوبه من خصائص فنيّة، تتمثّل في غزارة ألفاظه، وتجانس حروفها، وما يتعمّده فيها من ترادفٍ أو تضادّ، وقِصَر عباراته، والمزاوجة بينها، وما تفيض به من مجازات وتشبيهات واستعارات، وما يلتزمه فيها أحياناً من سجعٍ يزيد من عذوبة إيقاعها، وحسن تناغمها.

وقد كان من ثمرة وقوع نثر التوحيديّ بين هاتين النـــزعتين أن غدت الفلسفة فيه طيّعة سائغة، سهلة المأخذ، بريئة ممّا كان يحول بينها وبين طالبيها من أسباب الوعورة والجفاف، وغدا الأدب مستعدّاً للتخفيف من غُلَواء التيار الشكليّ الذي كان سائداً في أدب هذا العصر[١]، وصرْفِ العناية إلى تأدية المعاني بدقّةٍ، ووضوح، دون إهدار لخصائص التعبير الأدبيّ. ففي حين كان أدباء القرن الرابع وخاصّة أولئك الذين يكتبون أدباً صِرفاً – إن جاز هذا الوصف– من مثل البديع والخوارزمي، يبالغون في توشيح كتاباتهم بكلّ ما يمكن أن يخطر على البال من صنوف المحسّنات اللفظيّة، ويصرّون على لزوم السجع[٢] في أغلب عباراتهم، ويعدّون ذلك علامةً على الإبداع، ودليلاً على التفوّق والتقدم في الأدب، ويتنافسون أيّهم يبلغ فيه ما لا يبلغه غيره، كان التوحيدي يتحاشى هذه الشكليّة المفرطة في الكتابة، ويخطّ لنفسه نهجاً مخصوصاً في التأليف، وهو النهج الذي يحرص على أن يكون للأدب غايةٌ معنويّة، أو رسالةٌ مضمونيّة، لا تنفصل عن جمال العبارة وفنّيّتها.

---

[١] انظر في أصحاب هذا التيار في القرن الرابع، وأساليبهم في التعبير، ظهر الإسلام، ج١/١٣٣-١٢٤

[٢] راجع فيمن أولع بالسجع وغيره من المحسنات اللفظيّة في هذا العصر متز ج١، ٣٢١-٣٢٨

المصادر والمراجع

أ – المصادر :

- القرآن الكريم.

- ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن عليّ بن محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانّي (ت ٦٣٠ هـــ) . **الكامل في التاريخ**، ١٣م، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢م.

- إحوان الصفا . **رسائل إخوان الصفاء وخِلاّن الوفاء**، ط١، ٥م، تحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٩٥م.

- أرسطوطاليس . **أجزاء الحيوان**، ط١، ترجمة يوحنّا بن البطريق، تحقيق د.عبد الرحمن بدويّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

ـــــــــــ **المقالة الرابعة عشرة من كتاب طبائع الحيوان البحريّ والبرّيّ**، تحقيق عزّة محمّد سالم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٤م.

- الأسنويّ، جمال الدين عبد الرحيم (ت٧٧٢ هـــ).**طبقات الشافعيّة** ،ط١، ٢م، تحقيق عبدالله الجبور، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠م.

- ابن أبي أُصيبعة، موفَّق الدين أبو العبّاس أحمد بن القاسم السعديّ الخزرجيّ (ت ٦٦٨ هـــ) . **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، ط١، ١م، ضبط وتصحيح وفهرسة محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٨م.

♦ البحتريّ، أبو عُبادة (ت٢٨٤هـ) . **الحماسة**، ط١، ١م، نشر كمال مصطفى، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ١٩٢٩م.

♦ التوحيديّ، أبو حيّان عليّ بن محمدّ (ت ٤١٤ هـ).**أخلاق الوزيرين (مثالب الوزيرين الصاحب بن عبّاد وابن العميد)**، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجيّ، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢ م.

ـــــــــ **الإشارات الإلهيّة**، ط١، تحقيق عبد الرحمن بدويّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨١م.

ـــــــــ **الإمتاع والمؤانسة**، ٣ج، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

ـــــــــ **البصائر والذخائر**، ط١، ١٠م، آخرها فهارس، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م.

ـــــــــ **الصداقة والصديق**، تحقيق إبراهيم الكيلانيّ، دار الفكر بدمشق، ١٩٩٦ م.

ـــــــــ **المقابسات**، ط١، تحقيق حسن السندوبيّ، المطبعة الرحمانيّة بمصر، ١٩٢٩م.

ـــــــــ **الهوامل والشوامل**، ١م، نشره أحمد أمين والسيّد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

ـــــــــ **ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيديّ**،ط١، ١م، تحقيق إبراهيم الكيلانيّ، المعهد الفرنسيّ بدمشق للدراسات الإسلاميّة، ١٩٥١م.

ـــــــــ **رسالة في العلوم**، ملحقة بكتاب الصداقة والصديق، القاهرة، ١٩٠٥م.

♦ الثعالبيّ، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوريّ (ت ٤٢٩ هـ) . **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، ٤ج، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة الكبري، القاهرة، ١٩٥٦ هـ.

♦ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ). **كتاب الحيوان**، ٨م، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت.

ـــــــــ **رسائل الجاحظ**، ط١، ٤ج، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

♦ ابن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمد (ت ٥٩٧ هـ) . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ط١، ١٨ م، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢م.

♦ ابن حجر العسقلانيّ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ) . **لسان الميزان**، ط٢، ٧م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧١م.

♦ الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن عليّ (ت ٤٦٣ هـ) . **تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتّى سنة ٤٦٣ هـ**، ١٣ م، دار الفكر.

♦ ابن خَلدون،عبد الرحمن بن محمّد (ت٨٠٨هـ) . **مقدّمة ابن خلدون**، ط١، ٤م، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، ١٩٦٢.

♦ ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١ هـ) . **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٨م، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت.

♦ ابن الدمياطيّ، أحمد بن أيبك بن عبد الله الحسيني (ت ٧٤٩ هـ) . **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**،تحقيق (قيصر أبو فرح)، دار الكتب العلمية، بيروت.

♦ الذهبيّ ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ) . **سِير أعلام النبلاء**، ط١١، ٢٣م، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسيّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.

ـــــــــ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ٤م، تحقيق عليّ محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

♦ السبكيّ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي (ت ٧٧١ هـــ) .**طبقات الشافعيّة الكبرى**، ط١، تحقيق محمود محمد الطناحيّ وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٧م.

♦ السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـــ) . **بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ١م، دار المعرفة، بيروت.

♦ الصابي، أبو الحسن الهلال بن المحسّن (ت ٤٤٨ هـــ) . **الوزراء (تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء)**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٨م.

♦ الصوليّ، أبو بكر محمد بن يحيى (ت ٣٣٥هـــ) . **أخبار الراضي بالله والمتّقي لله (أو تاريخ الدولة العبّاسيّة من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٣٣٣ هـــ) من كتاب الأوراق**، ط٢، عُني بنشره ج. هيُورث. دن، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م.

♦ الفيروزباديّ، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـــ) . **البُلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، ط١، ١م، تحقيق محمد المصري، جمعيّة إحياء التراث الإسلامي، منشورات مركز المخطوطات والتراث، ١٩٨٧م.

♦ القاضي التنوخيّ، أبو عليّ المُحسَّن بن عليّ التنوخيّ (ت ٣٨٤ هـــ) . **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ٨ج، تحقيق عبّود الشالجيّ، ١٩٧١ – ١٩٧٢ م.

♦ القفطيّ، جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف (ت٦٤٦هـــ) . **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ١م، عُني بتصحيحه محمّد أمين الخانجيّ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٦هـــ.

♦ القَلْقَشَنْديّ، أحمد بن عليّ (ت٨٢١هـ) . **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ط١، ١٤م، نشر محمّد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

♦ المتنبّي، أبو الطيّب (ت٣٥٤هـ) . **ديوان المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبريّ (المسمّى بالتبيان في شرح الديوان)**، ٣ج، ضبط وتصحيح وفهرسة مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده بمصر ، ١٩٣٦م.

♦ المسعوديّ، أبو الحسن عليّ بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ).**التنبيه والإشراف**، عُني بتصحيحه ومراجعته وإعداد فهارس له عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي للطبع والنشر والتأليف، القاهرة، ١٩٣٨م.

ـــــــــ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ٤م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الكتبة العصريّة، صيدا- بيروت، ١٩٨٧م.

♦ مسكويه، أبو عليّ أحمد بن محمد (٤٢١ هـ) . **تجارب الأمم (يحتوي على حوادث السنوات من ٢٩٥ إلى ٣٦٩ هـ)**، ٣ج (الثالث منها ذيل كتاب تجارب الأمم، للوزير أبي شجاع)، اعتنى بنسخه وتصحيحه هـ.ف. أمِدْروز، مطبعة شركة التمدّن الصناعيّة بمصر، ١٩١٤م.

ـــــــــ **تهذيب الأخلاق**، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٥م.

ـــــــــ **الفوز الأصغر**، دار مكتبة الحياة، بيروت.

♦ ابن النديم ، محمّد بن اسحق (ت ٤٣٨ هـ). **الفهرست**، ٢م، تحقيق شعبان خليفة ووليد محمد العوزة ، العربي للنشر والتوزيع ،القاهرة ،١٩٩١م .

♦ أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهانيّ (ت٤٣٠هـ) . **حِلْية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط١، ١٠م، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٨م.

♦ النوويّ، أبو زكريّا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦ هـ) . **تهذيب الأسماء واللغات**، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

♦ ياقوت الحمويّ الروميّ (ت ٦٢٦ هـ). **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، ط١، ٧م، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٣م.

ـــــــــــــــــ **معجم البلدان**، ٥م، دار صادر – دار بيروت، بيروت، ١٩٥٥م.

ب- المراجع :

- إبراهيم، زكريّا(١٩٦٤م) . **أبو حيّان التوحيديّ؛ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء،** سلسلة أعلام العرب، العدد٣٥، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصريّة للتأليف والترجمة.

- أركون، محمد(١٩٩٧م) . **نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، جيل مسكويه والتوحيديّ،** ط١، ترجمة هاشم صالح، ، بيروت: دار الساقي.

- أمين، أحمد. **ظهر الإسلام،** ط٣، ٤ج، بيروت: دار الكتاب العربيّ.

- بدوي، عبد الرحمن(١٩٥٣م). **أرسطو،** ط٣، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة .

ـــــــــــــ (١٩٦٥م) **التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة** (دراسات لكبار المستشرقين، ألّف بينها وترجمها عن الألمانيّة والإيطاليّة عبد الرحمن بدوي) ، ط٣، القاهرة: دار النهضة العربيّة .

ـــــــــــــ (١٩٤٥م) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام،** القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة.

- دي بور،ت.ج.(١٩٣٨م). **تاريخ الفلسفة في الإسلام،** ترجمة (محمد عبد الهادي أبو ريدة)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر .

- ضيف، شوقي(١٩٦٥م). **الفنّ ومذاهبه في النثر العربيّ،** ط٤، مصر: دار المعارف .

- عبّاس، إحسان(١٩٥٦م). **أبو حيّان التوحيديّ،** بيروت :دار بيروت للطباعة والنشر.

- عمر، فائز طه(٢٠٠٠م). **النثر الفنّيّ عند أبي حيّان التوحيديّ،** ط١، بغداد :دار الشؤون الثقافيّة العامّة.

♦ الكيلانيّ، إبراهيم(١٩٥٧م). **أبو حيّان التوحيديّ**، سلسلة نوابغ الفكر العربيّ، الإصدار رقم(٢١)،مصر: دار المعارف.

♦ مبارك، زكي(١٩٧٥م). **النثر الفنيّ في القرن الرابع الهجريّ**، ٢ج في مجلّد، بيروت: دار الجيل، ، قُدّم بالفرنسيّة إلى جامعة باريس، سنة ١٩٣١م، ونال به مؤلّفه درجة الدكتوراه.

♦ متز، آدم(١٩٦٧م). **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، ترجمة (محمّد عبد الهادي أبو ريدة)، ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجيّ.

♦ مجمع اللغة العربيّة(١٩٧٠م). **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ط٢، ٢م، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر.

♦ محيي الدين، عبد الرزّاق(١٩٤٩م). **أبو حيّان التوحيديّ؛ سيرته وآثاره**، ط١، مكتبة الخانجي.

♦ الملطاوي، حسن(١٩٨٩م). **الله والإنسان في فلسفة أبي حيّان التوحيديّ**، مكتبة مدبولي.

ج – البحوث:

♦ مادّة " أبو حيّان "، في دائرة المعارف الإسلاميّة، بقلمي: مرجوليوث، وشتيرن، النسخة العربيّة، إعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد و أحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ج١/٤٥٩-٤٦٣.

AL-TAWHIDI'S WORKS BETWEEN LITERATURE AND PHILOSOPHY.

By
Imad M. Abu-Rahmeh

Supervisor
Dr. Abduljalil Abdulmahdi ,Prof.

ABSTRACT

This is a research about the most important aspects of literature and philosophy of Al-Tawhidi without any intention to build a conflicting relation between both literature and philosophy of him, but with regarding philosophy as an ingredient of his literature because it represented a basic part of his culture, which was only an honest representation of the fourth century culture. Because philosophy had a special presence on the Islamic culture in his age, it had the same special presence in his literature-with adherence to insure that this philosophy has never been separated nor dependant from Al-Tawhidi's literature but has been an interposition and included within his literature. The creativity of his literature lies particularly here where he could subject philosophy to become a literary subject, and so he has greatly participated in generalization of philosophy, and making it a part of the culture of most people inspite of their different cognitive interests, he was able to take it out from its narrow specialization which was possessed by a small group of professional philosophers. This participation should not be easily valued. When we look at the rough and hard aspects as well with the profound techniques of philosophy-especially in the philosophical terms-this with the other aspects of philosophy made its subjects very difficult to be treated as literature, despite this Al-Tawhidi tried to make philosophy a literary subject with all of his lexical abundance, sweetness of rhythm, wide imagination, beauty of illustration, one- book varied subjects, including personal experiences and subjective sufferance between the lines of his books. He made a far step towards this direction, the direction of philosophical literature, which has been taken into consideration throughout the long history of the Arabic literature.