الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي– تيسمسيلت–

معهد اللغات و الآداب

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللغة و الأدب العربي موسومة بـــ

دراسة كتاب : آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ و الحلاج و التوحيدي لمحي الدين اللاذقاني

تخصص: دراسات أدبية

من إعداد :

– زدك كلثوم

–جربي خديجة

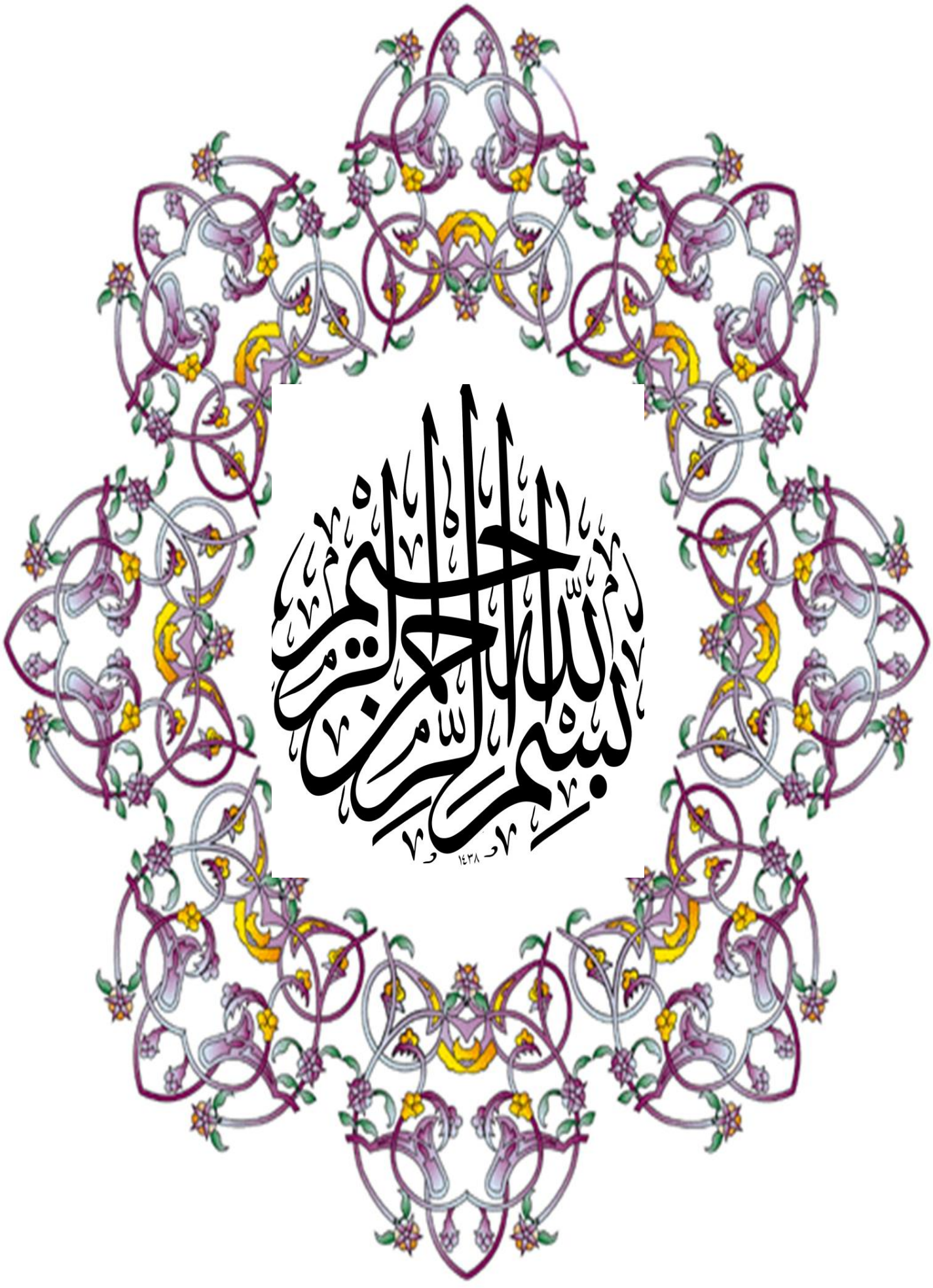
إشراف الدكتور:

د– خلف الله بن علي

لجنة المناقشة

د.	المركز الجامعي تيسمسيلت	رئيـــــسا
د.	المركز الجامعي تيسمسيلت	عضوا مناقشا
د. خلف الله بن علي	المركز الجامعي تيسمسيلت	مشرفا ومقررا

السنة االجامعية:1439–1440هـ/2018–2019م


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

كلـــــمة شـــكر

بسم الله الرحمان الرحيم: ﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه:114]

وقوله بعد بسم الله الرحمان الرحيم: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [المجادلة: 14]

لطالما كان حلم الختام محصورا مابين جد وتعب وذكريات تبقى مرسوخة في الأذهان، وهذا هو واقعنا مذكرة تجمعنا برفقائنا المقربين في جو يسوده النشاط والحيوية في جمع عدد هائل من المعلومات التي تلم بالموضوع المقترح للدراسة، فما أجمل طالب العلم يبحث هنا وهناك كأنه نحلة تبحث عن الرحيق، لابل باحث يبحث عن معلومات ثابتة تخدم موضوعه.

نقدم شكرنا وعرفاننا لكل من لم يبخل علينا بوقوفه معنا في هذا البحث.

كما نحمد الله تعالى على نعمه علينا بإتمام هذا العمل المتواضع الذي هو بين أيديكم.

كما لا يفوتنا أن نقدم شكرنا إلى الدكتور خلف الله بن علي الذي لم يبخل علينا بنصائحه القيمة طوال انجازنا لهذا البحث، بالإضافة إلى كل من ساعدنا من قريب أو بعيد.

.

إهـــــداء

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولم نكن لنصل إليه لولا فضل الله علينا أما بعد فإلى من نزلت فيهما الآيتان الكريمتان وذلك في قوله تعالى:وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ إِمَّا يَبۡلُغَنَّ عِندَكَ ٱلۡكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوۡ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلٗا كَرِيمٗا ﴿23﴾ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا ﴿24﴾

الآية[24،23] من سورة الإسراء

."

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أمي حفظها الله تعالى و أطال عمرها وإلى روح والدي الذي أسكنه الله فسيح جنانه و إلى كل من تعب وشارك في هذا العمل من بعيد أو قريب و إلى كل أفراد عائلتي دون استثناء

إلى أستاذي الكريم المشرف خلف الله بن علي الذي لم يبخل علينا بإرشاداته وتوجيهاته لنا و ؟إلى كل أساتذتي الكرام وكل رفقاء الدراسة.

وفي الأخير نرجوا من الله العلي القدير أن يجعل عملنا هذا نفعا يستفيد منه الطلبة

كلثـــوم

إهـــــداء

الحمد لله حمدا كثيرا مباركا فيه سبحانك لا ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك خلقت فأبدعت و أعطيت فأفضت فلا حصر لنعمك ولا حدود لفضلك وصلى الله وسلم على أشرف عبادك وأكمل خلقك خاتم المرسلين محمد عليه الصلاة والسلام خير من علم و أفضل من نصح وبعد أهدي ثمرة جهدي إلى أعز الناس أمي حفظهما الله وأبي و إلى كل من شملوني بالعطف وأمدوني بالعون وحفزوني للتقدم إخواني و أخواتي رعاهم الله.

إلى كل من علموني حروفا من دهب وكلمات من درر وعبارات من أسمى وأجمل عبارات العلم و المعرفة و إلى جميع صديقاتي وإلى كل من مد لي يد العون في مسيرتي العلمية.

وإلى كل من نسيته أقلامنا ولم تنساه قلوبنا وإلى كل هؤلاء أهدي هدا العمل المتواضع راجيا من الله عز وجل توفيقنا في الحياة .

خديـــجة

بطاقة فنية للكتاب:

– **المؤلف:** محي الدين اللاذقاني.

– **عنوان الكتاب:** آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي.

– **طبيعة الكتاب:** كتاب نقدي.

– **دار النشر:** دار المدارك.

– **البلد:** بيروت.

– **السنة:** 2012.

– **حجم الكتاب:** متوسط.

– **عدد صفحات الكتاب:** 156 صفحة.

– **الطبعة:** السابعة.

كتاب آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي لمؤلفه الباحث السوري محي الدين اللاذقاني من أهم الكتب في تاريخ التراث العربي، وقد تكلفت دار المدارك بنشر طبعتين له الأولى في سنة 2003، والسابعة فبراير (شباط) سنة 2012 في بيروت، مع اختلاف واجهة الطبعة الأولى عن الطبعة السابعة، والطبعة التي بين أيدينا هي الطبعة السابعة، من الحجم المتوسط، جاء في حوالي 156 صفحة.

مقـــدمة

لقد شهد الفكر العربي العديد من التحولات الفكرية والأدبية، كما عرفت الساحة الأدبية العديد من القضايا النقدية التي أصبحت جدل الباحثين والنقاد، وعلى سبيل المثال: مصطلح الحداثة الذي يعد من أكثر المصطلحات النقدية تداولا، نظرا لصعوبة حصره وضبطه في مفهوم واحد، ومن خلال البحث في هذا المصطلح وجدنا معظم المؤلفات تتفق على مفهوم شامل وشائع وهو أن الحداثة هي الثورة على كل ما هو قديم، أو بعبارة أخرى أنها طريقة معاصرة في المعرفة والتفكير والحياة، تنقض كل تفكير سابق فالإنسان الواعي بطبعه يسعى إلى البحث عن الجديد ومواكبة كل ما هو عصري فهو يؤثر ويتأثر في الوقت نفسه، فظهرت هذه اللفظة بداية كمذهب في القرن التاسع عشر، لكن الآراء والأفكار اختلفت حول أصلها، فهناك من يقول بأنها وليدة الغرب وتبناها العرب كما يزعم أصحاب هذا الموقف أنها شملت مجالات عديدة، وهذا ما جعلها تتصف بالعالمية لأنها تبنت كل المجالات، فمنها الأدب والنقد ولم تقف على هذا فقط بل مست شؤون السياسة والاقتصاد والعلوم الأخرى، ويتفق الغربيون المهتمون بدراسة الحداثة على أساسها وأصولها، وإن اختلف بعضهم حول طبيعة هذا المصطلح وتفاصيله، فهم يجمعون على أنها مذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار، أما الموقف الثاني فيرى أنها ذات جذور عربية من أصلها، وأن شيئا لم يأت من العدم، ومن بين الأعلام الغربيين الذين درسوا هذه القضية وتناولوا هذا المصطلح وخاصة لدى الباحثين الفرنسيين أن شارل بودلير هو أول من قدم في مجال الأدب صياغة نظرية الحداثة وهي تقوم على أساس أن كل ما هو مظلم بائس منحط في النظرة السائدة التقليدية يصبح في منظور الحداثة فاتنا مثيرا، وأن الحداثة في الأدب قد تحددت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أساس النظرية البودليرية، بحيث تتضمن هذه الأخيرة علم جمال للقبح والبشاعة والافلات من الواقع، والوجود في حالة توتر مستمر وتذوق الغامض في حد ذاته وتعميم التجريد في شكل التعبير وايجاد لغة جديدة لا تعترف بالدلالات والموضوعات على أساس ما يسمى بكيمياء اللغة.

أما إذا اتجهنا نحو العرب نجد يوسف الخال الذي يعد رائد الحداثة وكان في تنظيم أول تجمع حداثي ضم طائفة من أصحاب التوجهات الماركسية والبعثية والقومية ولويس عوض الذي يدعي أنه هو أول من ابتدع الحداثة الشعرية، وخالدة سعيدة التي تتحدث عن الحداثة فتقول إنها أكثر من التجديد، وإن كان التجديد مظهرا من مظاهر الحداثة، لكنه لا يشير إلى الحداثة دائما ولا يكون الجديد حديثا، بالمعنى الذي استقر للحداثة، إلا إذا كان يطرح القضايا الأساسية للحداثة، فالحداثة ثورة فكرية، وليست مجرد مسألة تتعلق بالوزن والقافية، أو بقصيدة النثر أو نظام السرد، أو تثوير الشكل المسرحي، وما إلى ذلك من تفصيلات.

ويقول عدنان النحوي أن لفظة الحداثة لم تعد في واقعنا اليوم تدل على المعنى اللغوي لها، ولم تعد تحمل في حقيقتها طلاوة التجديد، ولا سلامة الرغبة، إنها أصبحت رمز لفكر جديد فالحداثة إذا من منظور إسلامي في رأي الدكتور عدنان أنها عند الكثير من الدعاة تتنافى مع ديننا وأخلاقنا، كما اتسمت الحداثة بعدة خصائص كالآتي:

فقد ساعدت في تطوير الكثير من المجالات الصناعية والاقتصادية، عملت على تغيير الأفكار ظهور بعض الأجهزة الإلكترونية الحديثة التي لم تظهر من قبل، وجاءت الحداثة الغربية لتحقق جملة من الأغراض أهمها: العمل على الغاء المصادر التي يحكمها الدين من شرائع وعقائد دينية، القيام بتحطيم كافة القيم الأخلاقية والدينية، تساعد في بناء الفوضى والغموض والإباحية.

وعلى هذا الأساس كانت دراستنا لهذا الكتاب الموسوم بآباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي من تأليف الباحث السوري محي الدين اللاذقاني، والذي شد انتباهنا إلى عنوان هذا الكتاب، إذ وجدناه يطرح عديد القضايا التي تهم دارس الأدب القديم، وبمجرد قراءة العنوان قد يتبادر إلى ذهن الباحث طائفة من الأسئلة لعل أهمها:

هل يعقل أن تضرب الحداثة بجذورها إلى القرن الرابع هجري؟، وهل فعلا استطاع هؤلاء الأعلام الغرب أن يضيفوا جديدا للفكر العربي عصرئذٍ؟.

وكان دافعنا لاختيار هذا الموضوع هو علاقته بمجال دراستنا، أن الكتاب يحتوي على كم هائل من المعارف الأدبية والسياسية والفكرية في القرن الرابع هجري، تدعيم رصيدنا المعرفي والفكري والتكويني.

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مدخل ودراسة فصول الكتاب ونقد وتقويم بالإضافة إلى خاتمة.

فالفصل الأول: الموسوم بالجاحظ في مرايا الأدباء والسياسيين والنساء، وتناولنا فيه حياة ابن بحر، كما ناقشنا فيه الآراء والأسس التي بنى عليها أفكاره.

أما الفصل الثاني: بعنوان فصول منسية من التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج، أخذنا فيه سيرة حياة الحلاج.

والدراسة الثالثة: كانت تحت عنوان منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي.

وقد اتبعنا في بحثنا على المنهج الوصفي والتحليلي والمقارنة أحيانا، الذي ساعدنا على توضيح أهم الأفكار مع مقارنة أهم الآراء في الكتاب سواء كانت بالتأييد أو المعارضة بشكل مختصر.

وككل بحث أكاديمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات والعراقيل، والمتمثلة في صعوبة التحكم في المادة العلمية، وضيق الوقت، وكثافة الدروس والبحوث، وقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع أهمها:

شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول والثاني، ج3، ج4، لويس ماسينيون آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، قاسم محمد عباس الحلاج الأعمال الكاملة، رابعة عبد السلام المجالي، ملامح الحياة العباسية من خلال كتاب الحيوان للجاحظ، سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، علي دب، أبو حيان التوحيدي أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، رضا أماني يسرا شادمان دراسة آراء الجاحظ حول الشعر ونقده.

وفي الأخير نتمنى أن نكون قد أفدنا الباحث، ولو بجزء قليل من المعلومات التي رصدناها في بحثنا المتواضع، ولا ننسى أن نقدم شكرنا وامتناننا إلى الدكتور الفاضل خلف الله بن علي، الذي لم يبخل علينا بنصحه وارشاده، ونتمنى له دوام الصحة والعافية.

تيسمسيلت في 2019/05/20.

زدك كلثوم

جربي خديجة

مدخـــل

قراءة موجزة عن حياة الكاتب:

محي الدين اللاذقاني كاتب وصحفي سوري، ولد عام 1951 بقرية سرمدا،[1] عرف بصفتي الطموح والمثابرة، فوظف دائمًا وبذكاء الظروف السيئة المحيطة به، ليصعد فوقها إلى منصب جديد ووظيفة جديدة، ودعم محي الدين اللاذقاني قفزاته بالمثابرة حيث وجد أنّ حرف "الدال" الذي يسبق الاسم يضيف إليه الكثير من "البريستيج"، لم يكتف محي الدين اللاذقاني بمرتبة أديب، وإنّما وظيف مواهبه في الوصول إلى مرتبة مفكر وفيلسوف، وشاعر، ومحاور تلفزيوني، ومعارض سياسي، ومحلل ومبرمج، ومستشار، وتربوي.

كثيرون لايعرفون من هو محي الدين اللاذقاني، حتّى من بين السوريين في بريطانيا وأمريكا ومن يعرفه يناصبه العداء، وصل محي الدين إلى أبوظبي في أواخر عام 1975 هاربًا من مطلقته في مدينة حلب لعله يجد عملا في وزارة التربية والتعليم، وظن أنّ شهادة ليسانس اللغة العربية التّي حصل عليها بصعوبة من جامعة حلب تكفيه للحصول على مهنة مدرس في وزارة التربية والتعليم، ونقل معه إلى أبوظبي بعض همومه الأدبية والثقافية التّي عانى منها في أوساط حلب، وكانت ظروف محي العائلية تزيد في أزمته وغربته وتحد من طموحه وتطلعاته، فتخلص من هذا الواقع الحلبي بالهروب إلى أبوظبي.

بدايات محي الدين اللاذقاني في أبوظبي لا تختلف عن بدايات أي شاب من الشباب، لكن محي تميز عن غيره بتمرده السريع على محطة الانتظار فنط منها إلى وزارة التربية والتعليم كمسؤول عن الاعلام التربوي.

بدأ محي عمله في جريدة الوحدة محررا للأخبار ثمّ انتقل إلى مجلة الظفرة، وسكن في منزل شعبي متهالك، ونجح بعد عام واحد من وصوله إلى أبوظبي في اقناع مسؤول في وزارة التربية باستحداث قسم للإعلام التربوي، وتعيينه في هذا القسم كمحرر لمجلة التربية وكمسؤول عن القسم، تمكن محي من

[1]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، الحلاج بين القرامطة والمتصوفين، مجلة الوسط، العدد822، www.alwasatnews.com نشرت يوم الأحد 5ديسمبر 2004، أطلع عليها يوم 2019/05/18، على الساعة 12:34.

اقناع أحد المسؤولين بالوزارة بوجود هذا التخصص، ألا وهم الإعلام التربوي، ذلك لأنّه لم يكن موجودًا في العملية التربوية.

فجأةً أصبح محي الدين اللاذقاني منظرًا تربويًا يتحدث باسم وزارة التربية ويظهر مع الوزير ووكيل الوزارة في المجتمعات، ويطوف على المدارس، فأصبح مفتشًا في وزارة التربية والتعليم. [1]

مؤلفاته:

نشر عدة كتب ودواوين ومسرحياتك

ففي المسرح له: الحمام لا يحب الفودكا.

في الشعر: انتحار أيوب، أغنية خارج السرب، من كان حزينا فليتبعني.

ومن كتبه النقدية :

- ثلاثية الحلم القرمطي دراسة في أدب القرامطة.
- عكس التيار.
- الأنثى مصباح الكون أوديسة النساء بين الحرية والحرملك .
- آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي.
- في الإعلام صدر له منذ السبعينات كتاب الاعلام التربوي.
- صدر له حديثا كتاب نورس بلا بوصلة رحلات إلى مدن العشق والأسطورة.

[1] – ينظر: أسامة فوزي، صحافة السكسوكة والغيلون والاعلام التربوي محي الدين اللاذقاني نموذجا، آل نهيان، جريدة الوحدة www .arabtimes.com نشرت يوم 2008/05/19، ، أطلع عليها يوم 2019/05/15.

– **وتحت الطبع**: طيوف الحلم الأندلسي عن رومنسيات العرب وصراعاتهم في أوروبا القرون الوسطى والشعر وروح المكان.

– ترجمت بعض أعماله إلى عدة لغات أجنبية وستصدر له قريبا مختارات شعرية باللغة الإنجليزية.[1]

نبذة عامة لمضمون الكتاب "آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي":

يحاول الباحث محي الدين اللاذقاني في كتابه هذا أن يفصل تمامًا أنَّ الحداثة ذات جذور عربية ويؤكد أنّها موجودة منذ القدم، ويحصر آباءها في الشخصيات الثلاث وهم: الجاحظ والحلاج والتوحيدي، كان لهم الفضل في تحقيق التجديد، نظرًا لنصوصهم ذات الطابع الجمالي والعقلي، حيث يرسم لنا أنّ كتابات الجاحظ في ذلك العصر يطرب بها أهل القرن العشرين، أمّا حديثه عن الحلاج فيدرسه من جانب صوفيته وقرمطيته كما كان له دخل في أمور السياسة، وأبسط مثال على ذلك كتابه "الساسة والخلفاء"، لكن الدراسات بشقيها القديمة والحديثة أهملت علاقته بالسياسة على جانب صوفيته، وفي آخر كتابه يتناول أبو حيان التوحيدي من خلال تصوير لنا علاقة المثقف بالسلطة، كما يرصد لنا ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي.

ماهية الحداثة:

تعريف الحداثة:

الحداثة مصطلح مكثف ومركز يعني الثورة على القديم وعل الأشكال السلفية، والسعي الدائم لاعتناق الجديد في المضمون، أو بعبارة أخرى تحرر المبدع من ابداع أسلافه، أو أنّ الحداثة تعني الخروج عن المألوف وعن الأصول القديمة ومخالفتها، كما تعني الخلق والبداية والجدة.[2]

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، الحلاج بين القرامطة والمتصوفين.

[2] – ينظر: سامية راجح ساعد، تجليات الحداثة الشعرية في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2010، ص16.

ينتصر أدونيس للحداثة العربية فينسف الغبار عليها، ويزيل تشوهات وجهها ليثبت أصالتها وتجذرها في رحم التراث العربي القديم، فهو يرجع ميلاد الحداثة إلى القرن السابع الميلادي، عهد الدولة الأموية، الذي ميزه الصراع الحاد بين الخلافة كنظام سلفي سائد، وبين الفئة المعارضة، التي تطالب بتغييره والخروج عنه، وقد امتد هذا الصراع حتى الدولة العباسية، وفي ذلك يقول أدونيس: "ومبدأ الحداثة من هذه الناحية هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام".[1]

بدايات ظهور الحداثة:

أ- الصعوبات التي واجهتها الحداثة منذ بدايتها: قد يكون تحديد بلدان بزوغ فجر الحداثة أسهل بكثير من التحديد الزمني لبدايات الحداثة وذلك بسبب كثرة الاختلافات التّي ظهرت حول الحداثة حتى منذ البدايات من جميع الجهات، فهي بحق كانت خروجًا على العادة ونقبًا للتراث وخرقًا للنواميس وتحد للأعراف، نعم فالعداء معلن منذ بدايات الحداثة بينها وبين مجمل التراث الذي سبقها من أفكار ودعائم بنى عليها تراث بشري كامل على مر القرون فهل يعقل أن يقبل التغيير أو الهدم ولو من أجل البناء الجديد بسهولة؟.

وهذا ليس بعيدًا عن وجهة النظر التّي يتضمنها تعريف المحدثين بأنّ معنى أن نكون محدثين هو أن نجد أنفسنا في مناخ يعدنا بالمغامرة والقوة والبهجة والنماء وتغيير أنفسنا والعالم، وفي الوقت نفسه يهددنا بتدمير كل ما لدينا، كل ما نعرفه وكل مانحن عليه، إنّ المناخات الحديثة تختصر كل الحدود الجغرافية العرقية، حدود الطبقة والقومية، حدود الدّين والإيديولوجيا بهذا المعنى يمكن أن تأتي الحداثة لتجمع البشرية في وحدة، ولكن هذه الوحدة وحدة إشكالية، هي وحدة اللاوحدة، لأنّها تضعنا في معترك من التفكك الدائم والتجدد، من الصراع والتضاد، من الغموض والمعاناة.[2]

---

[1] – ينظر: سامية راجح ساعد، تجليات الحداثة الشعرية في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، ص17.

[2] – ينظر: سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الإسكندرية 2014، ص28.

وهناك العديد من الأقلام العربية التي تناولت تعريف الحداثة نذكر منها على سبيل المثال، قول الدكتور عبد العزيز المقالح: " الحقيقة أنّ العالم يخرج من جلده تدريجيا...، ويكتسب كل يوم أبعادًا ثقافيةً جديدةً ووسائل تعبير وأساليب حياة تختلف كثيرًا أو قليلًا عن المعهود والمألوف...، وهذا النزوع لا يكتفي بخلع الجلد ولا بتلوينه، ولمنه يصر على اختراق القشرة الخارجية للجسد للوثوب إلى مناطق الإحساس وإحداث التغيير المنشود".

في ضوء النص السابق يتضح لنا مدى الخلافات التّي أحيطت بالحداثة منذ بداياتها الأولى حتى يمكن القول إنّها ثورة مستمرة أو تثوير ثائر.

ب- بزوغ ثورة الحداثة:

قد تكون بداية القرن السابع عشر الميلادي بداية مناسبة لانطلاق الشرارة الأولى للحداثة، لما حفلت به هذه الفترة من ظهور نظريات غيرت العديد من المفاهيم والنظريات وطرق التفكير التّي كانت سائدة فيما قبلها ففي بداية القرن السابع عشر كانت صحوة العقل الثائر على كنيسة لترتفع الأصوات المنادية بضرورة فصل العلم عن الدّين، وكانت أيضا أزمة بين رجال الدين والفلاسفة والمفكرين. كل هذا فجر الصدى الواسع الذي أحدثته نظرية كوبرنيق (1473 – 1543م) وجاليليو (1564- 1642م) عن (دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وليس العكس كما كان سائدا قبل ذلك) وكان لذلك الأثر العميق على الفلسفة الأوربية، مما أفقد النّاس الثقة في الكنيسة وكذلك في النصوص المقدسة المحرفة.[1]

وعلى أثر تلك الصحوة ظهرت عدة مذاهب فلسفية تعد ثائرة حتى على الفكر السابق لها ومنها:

1- المذهب العقلي ويتزعمه "ديكارت" (1596 -1650م) حيث نادى بضرورة تطبيق المنهج العقلي في شتى مناحي الفكر وأمور الحياة، أمّا الدّين عنده فيختص فقط بأعمال الآخرة، وليس له

[1] – ينظر: سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة ، ص29.

سلطة على العلم ولا العلوم الأخرى، ولديه المعرفة عقلية، ويرى أنّ العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

2- المنهج التجريبي على يد "فرنسيس بيكون" (1561 – 1626م) الذي نادى بفصل التجارب الحياتية للبشر عن الوحي الإلهي، فقد تكون هناك قضية لايقبلها العقل ولكنها صحيحة تمامًا شرعيًا في حكم الدين، فقضايا الدين لها مجالها الذي يختلف عن المجال التجريبي للعقل.

3- أمّا عن منهج النقد التاريخي الذي وضعه "سبينوزا" (1632 – 1677م) والذي رأى أنّ الأديان هي بمثابة تراث بشري ينبغي أن تخضع لعملية المراجعة والنقد والتمحيص، وأيضا طالب "جون لوك" (1632 – 1704م) بضرورة إخضاع الوحي للعقل وطالب بحرية الأديان.

4- نظرية الجاذبية الأرضية لصاحبها "إسحاق نيوتن" (1643 – 1727م) وكانت بمثابة النواة للمذهب الطبيعي والنظرية الميكانيكية، وكان لهذه النظرية أثر عظيم في تغيير الحياة الأوربية فهي التي وضعت أسس الفكر المادي الغربي.[1]

ج- الخلاف حول بدايات نشأة الحداثة:

الخلاف حول تاريخ نشأة الحداثة و تحديد مفهومها، فنجد أنّ الغربيين أنفسهم مختلفون حول تاريخ محدد يمكن جعله البداية الحقيقية للحداثة، ويرجعون ذلك إلى طبيعة الحداثة نفسها وكذلك "مكان نشوئها والأسباب التّي كانت وراء ظهورها... ظلت أمورًا غامضة.

فنجد من أهم أسباب الخلاف أنّ لفظة حداثة قد استخدمت عدة استخدامات، فهي أحيانًا كانت مرادفة للرومانسية، وأحيانًا تصف الأجواء العامة للأدب الأوروبي، وأحيانًا أخرى تصف الحركة الثورية التي اجتاحت الحياة الأوروبية.

[1] – ينظر: سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، ص30.

ثمّ أنّ هناك بعدًا آخر للخلاف متمثلا في المجال الذي نتناول من خلاله نشأة الحداثة في الفلسفة تختلف عنها في الأدب أو في الفن أو في طبيعة الحياة اليومية وشكلها، أو الدعاية والإعلام والطباعة والصناعات، أو في مجال الطب أوفي مجال العلم والعلوم الأخرى كالسياسة، وعلاقة كل العلوم بالفلسفة أو الدين.

لذا اختلف الباحثون في تحديد نشأتها تبعًا لاختلافهم في تحديد مفهومها الدقيق الخاص بمجال بحثهم، مع اتفاقهم على خصائصها وأسسها العامة.

ولا شك أنّ للحداثة مقوماتها الفكرية ومرتكزاتها الفلسفية التّي مهدت لظهورها بشكلها النهائي على حسب شواهد القرن السابع عشر والحركات الفلسفية، والتي تعد البداية الفكرية والفلسفية لبزوغ فجر الحداثة، ونتناول بعض وجهات النظر الأخرى التي تحاول تحديد بدايات أخرى تتفق على منطلقاتها ومجالاتها.

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، هناك من يرى أنّ نشأتها كانت في فرنسا وتحديدا في القرن الثامن عشر، قرن الحركات العارمة، وإذا كانت تلك الحركات طليعة في جوهرها، فإنّ باريس كانت مهدًا لها ويكون مؤسسها الحداثي الفرنسي "شارل بودلير" (1821- 1867م).[1]

ويرى بعض الباحثين أنّ نشأتها كانت عام 1880م مع ظهور كتاب "الرواية الحديثة" للأديب 'إميل زولا" (1840 – 1902م) حيث عدوه مؤسسًا، وبعضهم يرجع نشأتها إلى الفيلسوف "فريدريش نيتشه"(1844 – 1900م) وبعض الباحثين يسند نشأة الحداثة إلى غير ذلك من أحداث أو تواريخ، فمثلا منهم من يرى أن بدايات الحداثة مرتبطة بنشأة الرمزية، ونعني بالرمزية اتجاه أدبي نشأ في منتصف القرن التاسع عشر في فرنسا، ويهدف لنبذ الأسلوب الواضح أو المباشر ويعتمد على الإيحاء أو الرمز، ومنهم من يدرس الحداثة كفكر رمزي (أي يعتبرون الحداثة تبدأ منذ ظهور الرمزية).

[1] – ينظر: سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، ص34.

وهناك العديد من النقاد الذين يتفقون تقريبًا على أنّ الربع الأول من القرن شهد الميلاد الحقيقي للحداثة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد من الباحثين من يحصر زمن قوة الحداثة في الربع الأول من القرن العشرين وهي المدة التي شهدت ولادة أعمال لأشهر الفنانين مثل "ييتس" (1865 – 1939م) و "اليوت" (1888 – 1965م) ومعاصريهم من الأدباء الأوروبيين الآخرين مثل "فاليري" (1871 – 1945) و"كافكا" (1883 – 1924م) وعلى الرغم من تحديدها الزمني بذلك إلا أنهما يرجعان بداياتها إلى "سارتر" و"جوته" (1749 – 1832م) و"ووردز ورث" (1770- 1850م) و"كامو" (1913 – 1960م) و"بيكاسو" (1881 – 1973م).[1]

قراءة خارجية لواجهة الكتاب:

صفحة الواجهة لهذا الكتاب كانت باللون الأزرق السماوي وقد شمل كل الصفحة، في أعلى الصفحة جاء اسم الكاتب بالخط الفارسي وكأن هذا الخط يحيل إلى اهتمام الكاتب بالشخصيات التّي ينحدر أصلًا من بلاد فارس لدورها في الحضارة العربية والإسلامية عصرئذ، وما الحلاج إلا دليل على ذلك.

بعد اسم الكاتب جاء عنوان الكتاب بخط النسخ وباللون الأبيض، وقد قسم إلى ثلاثة أجزاء حسب الشخصيات المختارة، وقد جاء على الشكل التالي: آباء في الأعلى وقد جاءت الكلمة في الجمع للدلالة على التأصيل العظيم الذي قدمه أجدادنا للحداثة قديما، ثمّ تلي ذلك الجزء الثاني من العنوان وهو الحداثة العربية، وقد جاءت بخط كبير وواضح وهو أول ما يجلب انتباه النظر إلى الصفحة الأولى، وكأنّه يريد أن يقول من خلال ذلك أن الحداثة الغربية هي بنت الحداثة العربية، وقد سبق العرب الغرب في كل المجالات إلّا أنّ أسلافهم لم يكملوا المهمة.

في آخر العنوان أي الجزء الثالث، وضع الباحث العنوان الفرعي هو مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ليعطي انطباعا للقارئ أنّ الحداثة العربية هي الأصل وهؤلاء فرع منها أي أنّهم هم من صنعوا جزءًا من تلك الحداثة.

[1] – ينظر: سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، ص36.

وقد كان كل ما سبق ذكره في النصف الأعلى من الصفحة، أمّا نصفها الباقي فقد وضع فيه مجموعة من الحروف العربية المنفردة أو المتصلة طغى عليها حرف النفي (لا) وقد ورد سبعة مرات إضافة إلى حروف أخرى متداخلة ولا معنى لها هي كما تبدوا تدل على مظاهر الحداثة التي تتميز بالغموض والزئبقية والابهام.

الوقوف على مقدمة الناشر:

وجدنا مباشرة بعد الصفحة المعنونة بآباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي تقديم للدكتور سمير سرحان يذكر فيها باختصار وايجاز أنّه لا سبيل أمامنا للتقدم والرقي وملاحقة العصر إلّا بالمزيد من المعرفة الانسانية نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأنّ مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسم عطرها ربيعا للثقافة المصرية الأصلية... فإننا قطعنا على أنفسنا عهدًا ووعدًا ليس لنا إلّا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة.

ثمّ يليه إهداء محي الدين يقول فيه: إلى الحداثة المظلومة في غربتها على أمل أن يعاد وضعها في سياقاتها الطبيعية كخطوة لابد منها للتخفيف من عذابها على يد أحبابها.

تلخيص مقدمة الكتاب:

وسمت هذه المقدمة بمختصر العبارة "حداثة سيئة السمعة"، ويعتقد باحثنا أنّه لا يوجد ما هو أكثر صعوبة في الفكر والفن من عملية إعادة الاعتبار لمصطلح سيئ السمعة، ومهما حاول المبدعون والنقاد العرب أن يرفعوا من حداثتنا، المعاصرة، فإنّهم سيظلون يعترفون ضمنا بأنّ تلك الحداثة لم تزدهر بالشكل الصحيح لأنّها غرست قصدا أو عن سوء تقدير خارج تربتها الجمالية، واعتنت بالمستورد والمنقول والمترجم أكثر من عنايتها بالأغصان النابتة من جذور تراثية لاتقل حداثة عن المعاصرة.[1]

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، دار مدارك للنشر، الطبعة السابعة، بيروت، فبراير (شباط)، 2012، ص11.

ولأنّ الذائقة الفنية وشروطها الجمالية في رأي محي الدين لا يمكن أن تأتي من خارج جغرافية الموروث تأخر قبول حداثتنا المعاصرة، وتحولت إلى مصطلح ينسب إليه شبهات، ومع بعض التيارات المعادية لكل جديد تلفت الحداثة العربية بصورة التّي طرحت بها قبل نصف قرن من استقبال ملتبس خصوصا من طرف التيار المخلص له الذي يقيس الشعر العربي الذي يوغل في خمسة عشر قرنا في التاريخ، بشعر لم يبدأ إلّا بعد عدة قرون، ولعل الذين نظروا إلى أبي نواس وأبي تمام في نظر الكاتب على أنّهم قمة العرب، فهم كانوا يؤسسون من حيث لا يحتسبون لإتباعية جديدة لثقافة أخرى وليس لحداثة تنبثق من جذرها التراثي، وتتسامق في فضائها الطبيعي ومحيطها الفني الذي يقبل كما قبل في مراحل كثيرة من عمر الثقافة العربية وآدابها الناضجة، فكرة التلاقح والتبادل بين الثقافات الانسانية بشرط ألا تتخلى أية ثقافة عن بصماتها، ويخضورها، ومكوناتها الوراثية التي تشكلت عبر العصور.[1]

ولسوء حظ الحداثة العربية المعاصرة، بجيلها التأسيسي والتأصيلي معا، أنّها دخلت في متاهات الحداثة الزمنية، وأهملت حداثة النص القادر على اشعاع جميع شروط الزمان والمكان، ومنه فإنّ الآباء الحقيقيين للحداثة العربية يوجدون في العصور الزاهية للثقافة العربية وفي طليعتهم: عمرو بن بحر الجاحظ، الحسين بن منصور الحلاج، وأبي حيان التوحيدي فلهؤلاء وغيرهم فضل كتابة النص الحامل لمقومات الحداثة حتى يصل إلينا بكل نظارته وحمولته المثقلة بالرموز والمعاني.

إنّ النص المتجذر في التجارب الانسانية والحامل لمواقف كونية، والمراهن على الجمال والحرية يعد حداثيا مهما كانت قدامته، فإنّ قضية الحداثة ليست معاكسة للقدامة، ولا مرتبطة بزمن يعاصر الحداثة، لهذا حان الوقت لوضعها في إطارها الصحيح.

وقد أهمل البعض أنّ الثقافة يستحيل أن تتطور دون المنجز التراثي للحداثة العربية وهو ما تحاول مداخل الدراسات التنبيه إليه، في خطوة أبعد من إزالة شبهات سوء السمعة التي لحقت بالحداثة العربية ومصطلحاتها خلال نصف القرن الأخير، الذي كانت فيه الأصولية الفنية لحركة

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص12.

الحداثة الفنية لا تقل تزمتا وتعصبا عن الأصولية السياسية، كما وقع حزب الحداثة العربية المعاصرة في شباك الغرب حيث يصير الحزب المرتبط بهذا الأخير معزولًا عن الثقافة الكونية والمحلية.[1]

حسب محي الدين اللاذقاني كان لهذه الدراسات أن تنطلق العام الماضي بمناسبة نصف القرن على انطلاقة أقوى تيارات الحداثة العربية المعاصرة، لكن بعض الظروف الخاصة حالت دون ذلك فتم اطلاق هذا الكتاب عام 1998 ليكون مؤشرا رمزيا إلى نشوء جيل جديد في الحداثة العربية لا يفهمها معزولة عن تراثها.[2]

ولقد حقق الآباء الحقيقيون للحداثة العربية: الجاحظ والحلاج والتوحيدي تجديدًا ملحوظًا فكانت نصوصهم فتحا جماليًا وعقليًا استجابت له الوح العربية في مختلف عصورها ونعود له لرغبتنا في أنّ ذلك الارث جناحًا قويًا يساعد على التحليق وفتح آفاق جديدة أمام الحداثة المعاصرة بأسئلتها القلقة والمتشعبة.

إنّ تراثنا العربي كما تمثل في هذه الرموز وأشباهها، لها طاقة حيوية دافعة تخصب كافة التيارات الفكرية والفنية المتواجدة حاليا، وتلك القابعة فيه رحم الغيب، وما ينقصه في ذلك الدور هو إعادة تقديمه بأسلوب معاصر.

وهذه المهام لا يمكن أن تعطي ثمارها المرتجاة إن لم تتحقق تلك النقلة العقلية في الفكر النقدي التي تنظر إلى أي منجز وكأنّه نهائي، ولا تعامل أي نص أدبي ولا أي اسم بأي شكل من أشكال القداسة التي تضعه فوق النقد، ولعل أكبر أخطاء الحداثة العربية المعاصرة التي كان بعض الناطقين باسمها أخطر عليها من أعدائها، التي نفست أصناما وألفت نصوصا حية لتروج لغيرهما، لم يقل الزمن فيهما كلمته الأخيرة، وجميع هذه الأخطاء تحتاج من ينقدها حتى تأخذ الحداثة العربية مسارها الطبيعي، ولا تظل مجرد مصطلح سيئ السمعة في معاجم النقد الحديث.[3]

---

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص13،14.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص15.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص16،17.

الحقل المعرفي:

الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه الدراسة التي بين أيدينا إلى مجال النقد فقد تمثل في عملية وصف لما حققه أسلافنا القدماء، وقد استهدفت هذه العملية قراءة الأثر الأدبي ومقاربته قصد تبيان مواطن الجودة والرداءة، فقد أراد الباحث أن يقارب الحقيقة النصية ويعيد انتاج النص وبناءه من جديد، وهذا ما لمسناه في هذه الدراسة، فقد أراد أن يحي نصوص القرن الرابع هجري على أنّها تلزمنا في هذا العصر، كما يمكننا أن نقول عن هذه الدراسة أنّها ارتبطت بالوصف والتفسير والتأويل والكشف والتحليل، كما يمكننا أن نقول بإيجاز أنّ الباحث كان له دور وأهمية كبيرة أنّه أظهر إبداع الأولين ومحاولته لإبراز مكانتهم وذلك لإبراز مكانة الحداثة العربية، ومساعدتها على التقدم والنمو والازدهار ونفي تماما أنّ لها علاقة مع الغرب، وذات جذور غربية، كما أنّه قام بوظيفة التقويم والتقييم بتمييز مواطن الجمال فقط، دون ذكر مواطن القبح لما صنعه القدماء، كما قام الكاتب في قراءة عملهم الابداعي والفني قصد الوصول إلى دلالاته وبنياته الجمالية والشكلية واعتمد في ذلك على التصور النظري.

أسباب تأليف محي الدين اللاذقاني لكتاب آباء الحداثة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي: من خلال مقدمة الكتاب تعرفنا على أهم الدوافع، التي جعلته يؤلف هذا الكتاب.

1- إعادة الاعتبار لمصطلح سيئ السمعة وإزالة الشبهات التّي لحقت به.

2- التيارات المعادية لكل جديد، خصوصًا التيار المخلص للحداثة الذي يقيس الشعر العربي الموغل منذ خمسة عشر قرنا في التاريخ، بشعر لايبدأ إلا قبل عدة قرون.

3- وأنّ شعراء الشعر العربي كانوا يؤسسون من حيث لا يحتسبون لإتباعية جديدة لثقافة أخرى وليس لحداثة تنبثق من جذرها الوراثي.

4- أنّ قضية الحداثة ليست معاكسة للقدامة، ولا مرتبطة بزمن يعاصر أحداثه ولا بمكان يحدها.

5- وقوع حزب الحداثة العربية المعاصرة بشقيه الفرانكوفوني والأنجلوسكسوني ضحية لهاته المسميات للتغريب دون النظر إلى معطيات الحضارة العربية، والحزب المرتبط بالغرب يكون مآله العزول عنه في الثقافة الكونية المحلية.

6- ذكر إيجابيات كثيرة حققتها الحداثة العربية المعاصرة التي غطاها سوء الفهم نتيجة تعصبها على أتباعها.

7- محافظة الحداثة العربية المعاصرة على توازنها بين الموروث والمعاصرة من أجل دوامها أثناء حركات التغيير.

8- ويعد اطلاق هذا الكتاب عام 1998 مؤشرا لنشوء جيل جديد في الحداثة العربية لا ينعزل عن تراثها.

9- أكبر أخطاء الحداثة العربية المعاصرة، هم الناطقون باسمها أكثر من أعدائها، أنّها نسفت أصناما وألغت نصوصًا حية لتقيم أخرى لم يقل الزمن كلمته الأخيرة فيها.

أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها محي الدين اللاذقاني في تأليف كتابه آباء الحداثة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي:

- رسائل الجاحظ.
- يقوت الحموي، معجم الأدباء، الجزء 16.
- المرتضى، المنية والأمل.
- حسن السندوبي، أدب الجاحظ.
- أحمد كمال زكي، الجاحظ سلسلة أعلام العرب.
- أبو يزيد البسطامي، شطحات صوفية، تحقيق عبد الرحمان بدوي.
- الطوسي، اللمع، تحقيق طه عبد الباقي سرور.
- العماد الحنبلي، شذرات الذهب، الجزء الثاني.
- ديوان الحلاج، تحقيق مصطفى كامل الشيبي.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول.

- الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب.
- مسكويه، تجارب الأمم، الجزء السادس.
- أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين.
- جمال الدين القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء.

مناقشة الإشكالية المطروحة من قبل الكاتب:

– قسم الكاتب الكتاب الذي بين أيدينا، والمخصص للدراسة إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول معنون بـ: الجاحظ في مرايا الأدباء والسياسيين والنساء والفصل الثاني كان متسما ب: فصول منسية من التصوف السياسي التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج أمّا المفصل الثالث والأخير فاندرج تحت عنوان منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة التوحيدي، والإشكالية المهمة والرئيسية التّي يدور حولها الكتاب تتمثل في تحديد الموارد والمنابع الأصلية للحداثة ألا وهم الجاحظ والحلاج والتوحيدي.

– وعليه قبل أن نغوص في دراسة فصول الكتاب لابد أن نطرح الأسئلة التالية :

فبالنسبة للفصل الأول:

– من أي زاوية درس محي الدين اللاذقاني الجاحظ؟ وما علاقة الجاحظ بالأدباء؟

–وهل كان لهذا الأخير دخل في أمور السياسة؟ وهل كان لحياته الشخصية علاقة بالنساء؟

أما فيما يخص الفصل الثاني:

–كيف كانت نظرة محي الدين اللاذقاني للحسين بن منصور الحلاج من خلال سيرته؟

وأخيرا الفصل الثالث :

– ما علاقة المثقف بالسلطة في نظر أبي حيان التوحيدي؟ كيف كانت ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي؟

–الفرضيات:

–من خلال التساؤلات التّي تبادرت إلى أذهاننا، بعد اطلاعنا على محتوى الكتاب، وتأملنا لفصوله المدروسة، نقترح الفرضيات التالية:

–وفيما يخص العنوان الرئيسي لكتاب آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي :

–بدايةً وأولًا ربما يريد محي الدين أن يحصر لنا الآباء الحقيقيين للحداثة العربية وهم الجاحظ والحلاج والتوحيدي .

–ربما كانت دراسة محي الدين اللاذقاني للجاحظ من جانب كتاباته، والطريقة والمنهج الذي يعتمد عليه.

وبالنسبة لعلاقة الجاحظ بالأدباء: فقد عرف في ذلك العصر العديد من الأدباء فربما قد تكون هناك علاقة تنافس فيما بينهم في مجال الكتابة والتأليف.

وربما كتاباته ذات الطابع الفكاهي، وفي باطنها لحكمة خاصة كتاب الحيوان يحيلنا على أنّه كانت له علاقة مع السياسة.

–أمّا ما يخص علاقته بالنساء فنعتقد أنّ منظر قبحه يمنع النساء من أن يلتفن حوله.

–وفيما يتعلق بتناول محي الدين اللاذقاني للحلاج، فربما قد يكون تناوله من جانب حياته الشخصية بداية من مولده إلى نهاية حياته.

وفي الفصل الأخير درس الباحث محي الدين اللاذقاني علاقة المثقف بالسلطة وثنائية التمرد والاستسلام من خلال تجربة أبو حيان التوحيدي، وعليه فالفرضية المطروحة: فالمثقف يكون دائما معروفا عليه بأنّه يحاول قدر المستطاع أن يغير في الوسط الذي يعيش فيه وينتمي إليه من الأسوء إلى الجيد وربما هذا ما يكون يقصده أبو حيان التوحيدي.

–ربما تكون ثنائية التمرد والاستسلام، فهذا العنوان بدوره يحيلنا إلى أنّ أبا حيان التوحيدي كان متمردًا ثمّ استسلم في نهاية المطاف.

عــرض وتقديــم

الفصل الأول:

الجاحظ في مرايا الأدباء والسياسيين والنساء

الفصل الأول: نزهة على شواطئ ابن بحر في مرايا الأدباء و السياسيين والنساء

تطرق الكاتب محي الدين اللاذقاني في كتابه "آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي "، في بداية الأمر عمد إلى وصف ذكاء وعبقرية الجاحظ حيث قال عنه: «إنّه أمة العرب مثل أرسطو عند اليونان، كما أكد القاضي الفاضل أيضا بأنّ مُعَاشِر كتب عمرو بن بحر حين يتصفحها يدرك مدى تأثير هذا الأديب في النفوس البشرية، مما يوحي لنا من خلال هذه الأقاويل والآراء أنّ مؤلفاته جد جريئة، وقد كان حريصا على الدقة في أسلوبه بحيث ينتقي اللفظ الدال على المعنى، ثم ينتقل الكاتب ليبيّن لنا أنَّ تراث العربية الأساسي في النثر الفنّي يقوم عمليا على اثنين هما: أبو عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي، أما ما تبقى فهو عبارة عن كماليات تسد بعض النقصان.» [1]

وقد تناولت بعض الدراسات فيما يخص مكانة الجاحظ في إبراز الأدب العربي، فقالت عن عمرو بن بحر: «بأنّه من أكبر النقاد وأصحاب الرأي في الأدب العربي شعره ونثره، فمن أهم المجهودات التي قام بها تكمن في معالجة ودراسة أهم القضايا النقدية في آثاره حول الشعر، يمكن الإشارة إلى أولية الشعر، وقيمته وأثره، وكذلك طبقات الشعراء والطبع والتكلف، والقديم والمحدث واللفظ والمعنى وغيرها من المسائل والقضايا، فدراسة مثل هذه الموضوعات تبين لنا حالة الأدب والشعر وكذلك النقد الأدبي في العصر الذي عاش فيه الجاحظ وقبله.» [2]

وكما جاء في قول ابن خلدون عند الكلام عن علم الأدب: «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفن وأركانه أربعة هي: أدب الكتاب لابن قتيبة، كتاب الكامل للمبرد كتاب

[1]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 21.

[2] – ينظر: رضا أماني، يسرا شادمان، دراسة آراء الجاحظ حول الشعر ونقده، مجلة دراسات النقد والترجمة في اللغة العربية وآدابها العدد 3، السنة الأولى، 2012، جامعة علوم القرآن الكريم ومعرفه، جامعة العلامة الطباطبائي، إيران، ص27.

البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتتبع لها وفروع منها.» [1]

كما تعرض محي الدين اللاذقاني ليبيّن أنّ «كتابات الجاحظ مواكبة في كل زمان ومكان، فهي فريدة من نوعها، فما كتبه في القرن الثاني ينتفع ويطرب به أهل القرن العشرين، فكأنّ الجملة عنده جوهرة، فتحدث عن عصرنا الحالي فوصفه، بأنّ الخطأ فيه كثير والصواب قليل، فالأفعال عند خروجها عن العادة تصبح عجبا، من رسالة "الجدّ والهزل" يقول فيها: "فالصواب اليوم غريب وصاحبه مجهول، فالعجب ممن يصيب وهو مغمور ويقول وهو ممنوع" فكان رحمه الله ممنوعا من قول ما يلاحظه من أخطاء، خاصة فيما يتعلق بنظام الحكم، لكنه تحدى خوفه بلعبة أتقنها منذ الصغر فكانت عدتها بسيطة في الظاهر، لكنها لا تتاح وتعطي ثمارها إلا عند كل ذي صاحب ثقافة رفيعة وأسلوب مرن يرقص ويراقص، ويدافع ويهاجم ويسجل ما يريد من الأهداف دون أن يلفت النظر، أو يقطع حبله مع الخصوص فهذه هي أخطر أنواع الكتابات كاتب يمرر رأيه دون صراخ، فاستطاع أن يهجو الفرس في عز تسلط آل ساسان على مقدرات الدولة العربية الاسلامية فمثالنا عن هذا يتضح في كتابه الحيوان فلو تصفحنا في ثناياه لوجدناه أنّه يغوص في أعماق سياسية، كما أنّه يفاخر بين الأجناس والقصائد والثقافات بأسلوب منمق بعيدا عن الشبهات.» [2]

كما أنّ هناك بحوث تؤكد هذا الأمر الذي تطرق إليه كاتبنا محي الدين اللاذقاني في ذكره أنّ كتابات الجاحظ مواكبة في كل زمان ومكان وعلى سبيل المثال ما بحث فيه الدكتور محمود أدهم حيث ذكر أنّ: « الرجل بداهة كان أديبًا كبيرًا بل كان أديبًا أنموذجيًا، بل لعلنا لا نبعد عن الواقع كثيرًا عندما نقول أنّه كان أديب العربية الأكبر، وذلك بصفة عامة، وإذا تغاضينا عن بعض من يقول أنّ الأدب هو شعر ونثر فقط وأنّ الأدب قياسا على ذلك هو الشاعر أو الناثر وحدهما الرجل هنا أديب بالمعنى الشمولي الذي تؤكد كتاباته المتعددة التّي تجمع بين طابع البحث والاصطفاء، والفكر المتميز وحسن

[1] – ينظر: محمد عبد البشير مسالتي، الجاحظ في قراءة الدارسين المحدثين، مخطوط دكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر 2013،2014، ص50، 51.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 22،23.

التناول والتعبير، وتقديم الصور والمشاهد المتعددة في تلك القوالب من الصياغة التّي يعرفها له النقاد ومؤرخو الأدب، تماما كما أنّ ما تحدث عنه الرجل، ومن تحدث عنهم، ثم هذه الأفكار، والمعاني العديدة التّي عبر عنها في أسلوب سهل وواضح له حلاوته وطلاوته، وإن لم يعهده الناس في عهده.» (1)

وكذلك من بحث في أدبه وفق المعيار الدّيني قول عبد القاهر البغدادي: «وأمّا كتبه المزخرفة فأصناف: منها كتب في "حيل اللصوص" وقد علم بها الفسقة وجوه السرقة، ومنها كتابه في "النواميس" وهو ذريعة للمحتالين يجتلبون بها ودائع الناس وأموالهم، ومنها كتابه "الفتيا" وهو مشحون بطعن أستاذه النظام على أعلام الصحابة، ومنها كتبه "القحاب والكلاب" و"اللاطة" وفي حيل "المكذبين"، ومنها كتاب "طبائع الحيوان" شحنه بمناظرة بين الكلب والديك، والاشتغال بمثل هذه المناظرة يضيع الوقت بالعبث ومن افتخر بالجاحظ فقد سلمناه إليه.» (2)

ومن منطلق هذا الكلام نجد البغدادي يصف كتب الجاحظ التي تناولت موضوعات هامشية أو ظواهر منحرفة متنافية مع سنن الدين بأنّها:«كتب مفسدة للأخلاق، لا فائدة منها وصاحبها منبوذ في الشريعة والمروءة، على عكس الدراسات السابقة، وقد تمثل رأي عبد القاهر البغدادي في أنّ لا يكتب الجاحظ في موضوعات منافية للأخلاق ومبادئ الدّين، فالأدب امتداد للخطاب الديني الذي يلقن الناس مبادئ السلوك المثالي، هي التي تفسر رفض ابن قتيبة والبغدادي وغيرهما الموضوعات والأشكال التي استحدثها الجاحظ في النثر العربي، وهي نظرة تقوم على التطابق بين التخييل والواقع، وتغليب الوظيفة العملية للأدب على حساب الوظيفة الجمالية، والنتيجة الطبيعية لهذا التصور هي النظر إلى هذه الموضوعات في نظر الجاحظ من غش وسرقة ولواط باعتبارها ضوابط سلوكية موسومة بالانحراف وليست صورًا أدبية أو خطابات تخييلية ينبغي تقييمها بقوانين الأدب والتخييل.» (3) وهكذا نستنتج من هذه القراءات، قراءة ابن قتيبة وعبد القاهر البغدادي تلك النظرة

---

[1] – ينظر: محمود أدهم، أدب الجاحظ، مجلة فنون التحرير الصحفي بين الأصالة والمعاصرة، العدد1، 1986، القاهرة، ص17.

[2] – ينظر: محمد عبد البشير، الجاحظ في قراءة الدارسين المحدثين، ص61،62.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 62.

الأخلاقية والدينية إلى أدبه، وهي نظرة رافضة تماما لموضوعات الجاحظ لأنها تمس بالدين الحنيف فالأدب كما ذكرنا سابقا هو امتداد للخطاب الدّيني.

ثم ينتقل الكاتب ليصف لنا أبو عثمان أنّه «تحول من معتزلي متمرد إلى معتدل حين وصل إلى بغداد، وأصبح يفرض شخصيته المستقلة على الجميع بداية من الخليفة المأمون، وصولا إلى السقائين والكناسين والعوام الذين أحبهم وأحبوه، وانتقل من أجلهم من كاتب نخبة إلى أديب لعموم الشعب، فكان يكتب في مرحلة غروب الدولة والعربية وسيطرة الأجانب على مقدوراتها، مما حاله إلى الوقوف مع الجنس العربي الذي كان يستبعد ويهمش، ويدفع بعيدا عن حركة الأحداث الفاعلة، ومن خلال هذا يتضح لنا أنّه كان صحيح العروبة رغم بشرته القاتمة مما أدى إلى انسابه لأصول إفريقية وزاد هو تلك الشكوك بتأليفه لرسالة "فخر السودان على البيضان" التي تناولت "ثورة الزنج."» [1]

«وقبل أن نضيع في هذه المتاهات، وننسبه للزنوج يفضل أن نبدأ نزهتنا من البصرة التي شهدت بداياته ونهاياته، فقد ولد عمرو بن بحر سنة 159هـ في المدينة التي ولد فيها الاعتزال لمسجدها، حين ترك واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وترعرع في مجتمع مركب يشجع على تحصيل العلم والمعرفة فالبصرة شهدت تفتحًا وتسامحًا وتحررًا كما أنها كانت تظم أخلاطًا من الكلدانيين والفرس واليونانيين والأحباش والهنود، وكانت الحياة العقلية في القرن الثاني الهجري في أوج تفتحها مما جعل الجاحظ يكبر في بيئة مثقفة، وقد فتح عينيه على الدنيا ليجد نفسه بين أبي عبيدة والأصمعي فكان يوزع وقته بين بيع السمك ودكاكين الوراقيين والاستماع لشيوخ علم الكلام فدفعه حبه للعلم بإهمال عمله.» [2]

بالإضافة إلى أنه كان «فقيرًا حتى قيل أنّه مات مديونًا فقد روى المسعودي في مروج الذهب أن يموت بن المزرع أنّه دخل نفر من أهل البصرة في مرضه الأخير، وسألوه عن حاله، فأنشد:

عليل من مكانين من الأسقام والداء

كما عرف عليه أنّه كان قبيح الوجه والمنظر يقول:

لو يمسخ الخنزير مسخا ثانيا ما كان إلا دون قبح الجاحظ

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 24،23.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص25،24.

لكن قبح منظره وفقره لم يقفا كحاجز أمام طريقه في الوصول إلى هدفه المنشود، فقد كان يملك تلك الروح السمحة الساخرة وذلك العقل الجبار وهمه الوحيد في الحياة هو القراءة والكتابة مما دعاه إلى أن يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها ليقرأ رفوفها، فالجاحظ حين يتصفح القارئ كتاباته يجد بأنّه يختار من الجمل أقصرها، ومن الأفكار أطرفها كما أنّه لا يتحرج من الانتقال من النص الواحد ما بين وزراء الخليفة وبغال البريد، وفي نفس الوقت يحترم الرأي الآخر، كما أنّه كان يكثر من الاعتذار والإطالة والإملال[1]».

أمّا ما تناولته بعض الدراسات المتعلقة بحياة الجاحظ، "فهو يعد من أدباء العصر العباسي الثاني هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي بالولاء، من أهل البصرة، ويعرف بالجاحظ لجحوظ عينيه، واشتهر بقبح خلقه، وكان جده أسود اللون وبلغ الجاحظ من الذكاء وجودة القريحة، وقوة العارضة والتفكير ما جعله من كبار أئمة الأدب، نشأ في البصرة وهي آهلة بالأدباء والنحاة وأصحاب اللغة ونبغ في كل ذلك، وبلغ خبره إلى المتوكل، وكان عازما على اختيار من يؤدب ولده فاستقدمه إليه فلما رآه استبشع منظره وصرفه، وله أخبار كثيرة تتعلق بقبح منظره، وأصيب في أواخر أيامه بالفالج النصفي فتوفي في البصرة سنة 255هـ، وله أساليب ومذاهب وآراء في المذاهب اللغات الخاصة به[2]». "واشتهر بطريقة في الانشاء تنسب إليه قلده فيها الناس وعرفت باسمه، فهو قدوة المنشئين وإمامهم في هذا العصر، كما كان ابن المقفع إمامه في العصر الأول، وكان الجاحظ من فضلاء المعتزلة: جماعة المفكرين في ذلك العهد تلقى العلم على أبي إسحاق إبراهيم ابن سيار البولخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، وكان علم الكلام قد نشأ على أثر نقل الفلسفة والتبحر فيها وطالع الجاحظ كثيرا من كتب الفلاسفة، وانفرد عن سائر المعتزلة بمسائل تابعه بها جماعة عرفوا بالجاحظية، ومن مذهبه أن المعارف كلها ضرورية وليس فيها شيء من أفعال العباد، وإنّما هي طبيعية وليس للعباد شأن سوى الارادة وأنّ العباد لا يخلدون في النار وأنّ الله لا يدخل أحدا النار وإنّما النّار تجذب أهلها لنفسها وطبيعتها، وأنّ الله لا يريد المعاصي، ولا يريد بمعنى أنّه لا يغلط ولا يصح في حقه

[1]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص26،27.

[2]- ينظر: جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج02، موفم للنشر، (د ،ط)، 1993، ص 294،295.

السهو وأنّه يستحيل العدم على الجواهر من الأجسام وإنّما الأغراض تتبدل والجوهر باق ونحو ذلك[1]».

أسلوبه:

لقد عرف عن الجاحظ في كتابة مؤلفاته بأسلوب «برع فيه بعد أن تلقى العلوم الوفيرة والمعلومات الكثيرة، فتراوح أسلوبه بين الأسلوب المرقص المعجب والأسلوب الفقهي الديني، إذ أخذ يبحث في قضايا الدين، ويذهب المذاهب فيما يؤلف ويكتب وكان إلى جانب ذلك صاحب الأسلوب البارع، فهو المحدث البارع والناقد اللاذع، وصاحب النكتة الحية الرائعة، فحديثه لطيف وأدبه رفيع، وهو أيضا عالم فيلسوف من كبار أئمة المعتزلة، واسع العلم بالكلام، كثير التبحر فيه شديد الضغط لحدوده وكثيرا ما نجد في كتبه حكايات المخالفين وضروبا من الجدّ والهزل، فانفرد بأسلوب لا مثيل له، وحاول الكثيرون تقليده، فلم يوفقوا، فكان أسلوبه من النوع الجيد السهل الممتنع[2] ».

مؤلفاته:

وخلف الجاحظ مؤلفات عديدة طبع ونشر كثير منها وهي كالتالي:

«كتاب البيان والتبيين، كتاب الحيوان، كتاب المحاسن والأضداد والعجائب والغرائب، كتاب البخلاء كتاب سحر البيان، كتاب فضائل الأتراك، كتاب سلوة الخريف في المناظرة بين الربيع والخريف، كتاب العرافة والزجر والفراسة، المختار من كلام الجاحظ وحكم علي، رسالة لبني أمية كتاب طبقات المغنين وكتاب التاج[3]».

---

[1] – ينظر: جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج02، ص295،297.

[2] – ينظر: عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البخلاء، تحقيق محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي،(د، ط) ، بيروت، 2012 ص08.

[3] – ينظر: جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج2، ص297.

مؤلفات الكُتّاب عن الجاحظ:

نظرا لما كان يتمتع به الجاحظ من قيمة علمية في عصره، وإذا مؤلفاته دائرة معارف كاملة حوت علوما كثيرة، فكان علما من أعلام الكتابة والبيان والاجتهاد مما دفع بالمؤلفين والكتاب أن يثنوا على مؤلفاته، ويؤلفوا كتبا ورسائل في تقريضه منها:

1- كتاب "تقريض الجاحظ" لأبي حيان التوحيدي، جمع فيه كثيرا من أخباره.

2- رسالة من 13 صفحة جمع فيها محمد جبار المعيبد العراقي ما تفرق من شعره، كما النساء في الشارب والمشروب، في بني أمية، في العباسية.

3- كتاب "الجاحظ معلم العقل والأدب" لشفيق جبري وهو كتاب مطبوع.

4- كتاب "أدب الجاحظ" لحسن السندوبي وهو مطبوع.

5- كتاب "الجاحظ" للدكتور فؤاد أفرام البستاني وهو مطبوع.

6- كتاب "الجاحظ" لحنا فاخوري قيمته بنظر الكتاب: قال أبو هفان: ثلاثة لم أر قط ولا سمعت بأكثر محبة للكتب والعلوم منهم وهم: الجاحظ، والفتح بن خرقان، واسماعيل بن اسماعيل القاضي.[1]

يقول المفكر محي الدين اللاذقاني عن المعتزلة «بأنّها أول فشل لتيار ليبرالي عربي في وضع أفكاره موضع التطبيق، فقد كانت المعتزلة تحمل "الأنتلجنسيا" العربية، ما زالت إلى حد اليوم، وتعني انفصام النظرية عن الممارسة وانفصالها عنها، ولا يظهر هذا الانفصال على حقيقته إلا بعد الوصول إلى السلطة والتمتع بخيراتها، وجاهها، وقد وصل المعتزلة أصحاب حريات الرأي والتفتح العقلي وجماعة العدل والتوحيد إلى السلطة في عهد أكثر الخلفاء العباسيين تفتحًا، المأمون، فإذا بهم يتنكرون لنظرياتهم ويبالغون في قمع الخصوم ويجعلون من كلام الأمس نسيًا منسيًا.»[2]

ويذكرنا الباحث أنّ الفضل «يعود في احتلال المعتزلة لأعلى المراتب أيام المأمون، والمعتصم وبعض أيام المتوكل، إلى صديق الجاحظ وأستاذه ثمامة بن أشرس، حيث يجمع مؤرخو ذلك العصر على أنّ ثمامة

---

[1]- ينظر: عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البخلاء، تحقيق محمد الاسكندراني، ص 16،08.

[2] - ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص29،28.

كان أكثر من مستشار للمأمون، وهذا الأخير يختار للمأمون بطانته وينظم مجالس النشاط العقلي التي ازدهرت في عهد الخليفة المتنور ويرشح كبار موظفي الدولة، بما فيهم الجاحظ في منصب رئيس ديوان الكتاب، فتولاها لمدة ثلاثة أيام ثم فر تاركًا بيروقراطية الدولة للمتدربين عليها، حيث كان صعود ثمامة ورهطه يشبه صعود أية معارضة سياسية مغبونة، الذي سجن أيام الرشيد بنهمة الزندقة ثم استفاد من المناخ العقلي الذي وفرته الدولة الإسلامية، فقفز عمليا إلى المنصب الثاني في الدولة التي أخسرته هيبته كمفكر، على عكس النظام والجاحظ وضعوا الفكر والكتابة قبل المنصب والوظيفة.

وقد ظلت علاقة عمرو بن بحر بثمامة جيدة في مراحل صعوده وهبوطه، أمّا علاقته بالنظام فقد شابتها بعض الشوائب.» [1]

ففي تحدثنا على صداقة الجاحظ بثمامة وجدنا بعض الدراسات تتحدث عن هذا الأمر حيث: «عندما انشغل المأمون بعقيدة الإمامة ومستحقيها من العباسيين أو الشيعة بعد رجوعهم أشار عليه ثمامة بأن يطلب من الجاحظ الكتابة في هذا الموضوع، وكتب الجاحظ وأعجب المأمون إعجابا لا حد له لما كتب، وكان ذلك فاتحة عهد جديد للجاحظ، لا لأنّه تحول من البصرة إلى بغداد، ولكن لأنّه أصبح كاتبًا رسميًا للدولة، ونظن ظنا أنه أصبح له راتبًا منذ هذا التاريخ، ويقال إنّ المأمون حاول أن يقلده ديوان الرسائل، ولكنه لم يستطع المقام به سوى ثلاثة أيام، عاد بعدها إلى الصناعة من التأليف والكتابة الأدبية، وربما كان قبحه الذي عرف به هو السبب الحقيقي في أنّه وجد وظيفة ديوان الرسائل لا تلائمه.» [2]

ثم ينتقل أديبنا إلى شخصية أخرى ألا وهي محمد ابن عبد الملك الزيات، «فقد عرف عنه ببعده عن أعضاء المعتزلة لكنه تبنى مقولاتهم وشغفه بالشعر وتمكنه من نظمه إلى جانب ثقافته الأدبية والاخبارية جعلته قريبا من الجاحظ، وبعد وصول ابن الزيات للوزارة من العجائب لكونه تاجر وابن تاجر، وتوليه لهذا المنصب بدأ من مهنة الطبخ في القصر التي ذاق منها صدره مما دفعه إلى تسخير

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي ، ص 30،32.

[2] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، دار المعارف، ط12، د س، ص 590.

ماله وأصحابه في حزب الاعتزال، غير طبيعة عمل، فلما استوزر، وتذوق السلطة، انقلبت شخصيته من مفكر حر إلى جلاد حقيقي، فهو أول من جدد في وسائل القمع، وبالغ في مسألة التعذيب بالتنور، لكن هذا لم يدم طويلا وفي الأخير جرب عليه اختراعه، وقد هرب الجاحظ حين سقطت وزارة ابن الزيات، بعدما كتب إليه رسالته المسماة "في الجدّ والهزل" التي تحمل الكثير من التحذير والتأنيب، حتى لا يأنس وحشة ابن الزيات في التنور، فقد كان يرى المصير الذي سيؤول إليه صاحبه بعدما رآه يغرق في القمع والعنف وهو يائس من مرحلة كاملة شهد خلالها فشل التجربة، وتساقط أفكار الحزب المعتزلي، والغريب أنّه لم يفقد سخريته، وهو في أعلى درجات من اليأس.» [1]

وفي خصوص هروب الجاحظ عندما سقطت وزارة ابن الزيات وجدنا في بعض المؤلفات ما يلي: «ولما قبض على محمد هرب الجاحظ فقيل له : لم هربت ؟ فقال:" خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما بالتنور". يريد ما صنع بمحمد وادخاله التنور حديد فيه مسامير، كان هو من صنعه ليعذب الناس فيه فعذب هو فيه حتى مات ويروي ياقوت، أنه بعد قتل ابن الزيات جيء بالجاحظ مقيدا إلى مجلس بن أبي دؤاد، فجرت بينه وبين القاضي محاضرة انتصر فيها الجاحظ، وكان من عاقبتها أن رضى عنه بن أبي دؤاد وأجازه وقربه إلى نفسه.» [2]

وفي حديثنا عن محمد بن عبد الملك الزيات وجدنا بعض البحوث تتناول هذه الشخصية: «فهو محمد بن عبد الملك بن أبان بن حمزة، اشتهر بابن الزيات، لأنّ جده أبانا كان يجلب الزيت من مواطنه إلى بغداد متاجرا به، وأصله من مقاطعة جيل جنوبي بغداد ومن قرية تسمى الدسكرة، وقد دفع ابنه عبد الملك إلى احتراف التجارة، وولد محمد سنة 173 ونشأ يحب الأدب فأقبل ينهل منه، كما ينهل من علوم اللغة ومن ينابيع الآداب الأجنبية الشائعة في عصره حتى شدى الشعر ونبغ فيه كما نبغ في النثر، وحاول أبوه أن يصرفه عن هذا الاتجاه إلى التجارة المربحة، فكان يلازم الدواوين محاولا أن يلفت من فيها إلى مهارته الأدبية، مدح الحسن بن سهل في قصيدة فأعطاه عشرة آلاف

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 32،34.

[2] – ينظر: الجاحظ أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1997، ص16.

درهم فعاد بها إلى أبيه فقال له أبوه: "لا ألومك بعدها على ما أنت فيه".[1] «وقد مدح عبد الملك الحسن بن سهل في قصيدته ليس طلبا للمال وإنّما لتعيينه كاتبا بالدواوين، وعينه الحسن بن سهل فحقق له حلمه، لكنه لم يستغني عن علومه للغة والنحو، حتى أصبح عالما بهما، ويستشار في عديد من المسائل التي يقع فيها الشك، وكانت في ابن الزيات قسوة شديدة فكان يقول : "الرحمة خور في الطبيعة وضعف في المنة، ما رحمت شيئا قط" واتخذ تنورا من حديد ولم يلبث طويلا حتى أدخله التنور الذي صنعه بعد مناوشات صارت بينهما فيما يخص الخلافة فكان تاريخ وفاته في آخر ربيع سنة 233هـ.»[2]

وما يؤكد على أنّ الجاحظ كانت له صلة مع ابن الزيات فعليه: «حين وصل الجاحظ إلى بغداد تعرف على بيئتها الأدبية والعلمية، وعندما تحولت الخلافة إلى سامراء في عهد المعتصم فتحول الجاحظ معها، واتخذ سامراء دارا مقاما له فتوثقت الصلة بينه وبين وزير المعتصم ابن الزيات الكاتب الشاعر المشهور، وفيها تعرف على الكثير من الأدباء، وخاصة أصحاب الفكاهات والنوادر من أمثال أبي العيناء والجماز وغيرهما من المضحكين».[3]

فيما جاء أيضا في كتاب البيان والتبيين الجزء الأول من تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون على أنّ الجاحظ كانت له علاقة مع محمد عبد الملك الزيات فقد ذكر فيه، «ومن المعروف أنّ الجاحظ أهدى كتاب البيان والتبيين إلى القاضي أحمد بن أبي دؤاد، كما أهدى من قبله كتاب الحيوان إلى الوزير محمد بن عبد الملك بن الزيات، وأن كلا منهم أعطاه خمسة آلاف دينار.»[4]

ونكمل عن ما جاء في رسالة الجد والهزل التي كتبها عمر بن بحر إلى صديقه ابن الزيات حيث: «خاطبه في رسالته ساخرا عن أسباب الخلاف بينهما فقد ذكر بعض المفارقات من حيث الشكل والمكان والمعرفة، كما سخر الناس من صديق الجاحظ، ما دفع الشعراء إلى الاسراف في هجائه

---

[1] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، ط16، ص595.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص559،561،562.

[3] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، ص 590.

[4] – ينظر: الجاحظ أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج1، ص15.

فاضطر ابن أبي دؤاد إلى إقفال معركة هجاء الوزير المخلوع، ثم يسرد لنا المؤلف رسالة أخرى تمثلت في مدح التجار وذم أعمال السلطان التي يرى الكثيرون بأنها من تأليف الجاحظ كرما لعيون صديقه بن الزيات بعد نكبته، وحسب المعتقد هي رسالة تصفية الحسابات بين الجاحظ والكتاب وتتدرج تحت محاربة النفوذ الفارسي، لأنّ طبقة الكتاب في بغداد كانت صنيعة من صنائع استقراطية فارسية التي غرستها منذ الأيام الأولى للدولة العباسية التي حاولت ابعاد العناصر العربية عنها قدر الامكان وتوريثها للفرس.» [1]

ومنه نجد أن الجاحظ "يسخر من الانتصار العربي الوحيد من خلال تنافس الأصمعي وأبي عبيدة على الوظيفة عند الفضل بن سهل، فامتنحها هذا الأخير ثم استبعد أبو عبيدة، واستبقى الأصمعي للوظيفة وأهم أدلة تركيز الجاحظ على محاربة نفوذ الفرس رسالته في "مناقب الترك" التي كتبها للفتح بن خرقان وهي رسالة لا تحمل طربا، وإنما تعداد مناقب أجداده، ليغيظ غيرهم، وبحثًا عن حليف لمقاومة نفوذ آل ساسان في بغداد وفي الجزء الثاني لهذه الرسالة أشار إلى الجندي بعد نكبة الفتح بن خرقان الذي تناهبته سيوف الأتراك، ووقتها ضاع الرهان التركي سياسيًا، كما سيضيع مذهبيا على حزب الجاحظ، فقد تشدد الأتراك مع المذاهب الفكرية، ونظروا بريبة إلى أفكار معتزلة وعلم الكلام خاصة، ولو لم تقصر فترة تسلطهم الأولى، لما بقي للمعتزلة أثر في عاصمة الخلافة منذ رحيل المعتصم حاميهم بعد المأمون.» [2] "والحقيقة أنّ دولة المعتزلة لم تسقط نهائيًا، فقد تولاها ابن أبي دؤاد بعد غياب ابن الزيات، لكن مذهب المعتزلة الفكري في أيام المتوكل أخذ بعض أفكار الشيعة بحيث كان الفرس يشجعون على التزاوج الفكري منذ الحقبة البوهية، وخير مثال ما قاله الصاحب بن عباد:

لو شق قلبي لرأوا وسطه سطرين قد خطا بلا كاتب

العدل والتوحيد في جانب وحب آل البيت في جانب

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص35.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص36،37.

ثم يرجع بنا المؤلف إلى لغز الأيام الثلاثة التي قضاها الجاحظ في ديوان المأمون قبل أن يهرب فلم يذكر عليها الكثير، فنحن لا نعرف غير قصته مع الشاعر الأعمى أبي العيناء الذي جاءهم مهنئا فأمر حاجبه أن يبقيه في الوسط ويمنعه من الدخول عليه ومن الخروج إذا أراد الانصراف، فلما ضاق ذرعا واعتلجت حاجاته البشرية ولم يجد مخرجًا ولا مدخلًا، صرخ بصوت مرتفع، ليسمعه رئيس الديوان: " يا أبا عثمان قد أريتنا، قدرتك فأرنا عفوك"، كما أنّ هناك قصة أخرى دعته إلى ترك منصبه ألا وهي تغامز أصدقائه الصعاليك وسخريتهم من جلوسه في ذلك المكان، والقصة الثالثة تكمن في زيارة أحمد عبد الوهاب الكاتب له، ويقع الاجماع على أنّه هرب من الديوان بعد تلك الزيارة.» [1]

أمّا السبب الرابع كما ذكرنا سابقا عن سبب تخليه عن مهنته «يكمن في قبحه الذي عرف به.» [2] «ويعد أحمد بن عبد الوهاب الرجل الذي هجاه الجاحظ في رسالة "التربيع والتدوير" فذكر فيها مواصفاته الخارجية من حيث أنّه قصير ويدعى أنّه طويل، وجعد الأطراف قصير الأصابع ويدعى أنّه رشيق، أمّا الهجاء الحقيقي للكتاب الذين صنفهم عمرو بن بحر تحت باب "مظهر نضيف وباطن سخيف" لينتقم بشخصه منهم لأنه كان يكن احتقارا كبيرًا لنفاجتهم ونرجسيتهم، وسوء أخلاقهم بشكل عام، مكثفا في "كتاب ذم أخلاق الكتاب" فيقول هم أردأ طبقة في المجتمع، إذ يكفيهم ذلا أن أول مرتد عن الاسلام منهم، و هو عبد الله ابن سعد بن أبي سرح، والكتابة ويقصد بها كتابة الدواوين لا يتقلدها إلّا تابع أو من هو بمعنى الخادم، وهم مع تظاهرهم بالعلم والحكمة أشد الناس جهلًا أما عن طبائعهم اللئيمة ونفاقهم، حتى وصل به الأمر إلى حد مقارنة هؤلاء الكتاب بالكلاب ويضيف إليهم تهمة القوادة، ومنهم زيد بن أيوب الكاتب الذي عمل بديوان الخراج أربعين سنة، ثمّ صار في آخر أيامه قوادا ليحي بن القاضي.» [3]

---

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص38،39.

[2] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، ص590.

[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص39،40.

وما يؤكد نبذه للكتاب نجد في احدى الكتب يقال فيه أنّ « زمن الجاحظ عرف بالكتاب إلا أنّ تلك الدائرة التي كان يدور فيها قلم أبي عثمان على ما تمنى وأحب، لها أن تكون عليه، فقد وصلت إلى مرحلة ومستوى ما كان للجاحظ ولا غيره من مثقفي العصر كابن قتيبة ليرضو عنه لذلك نجد أن أبي عثمان يرفض الانضمام لهذه الفئة في اكثر من موقف، فقد رفض الانضواء تحت تلك الراية في ديوان الرسائل العباسي، فعدم رضاه عن أدب الكتاب وأخلاقهم، كان من أهم أسباب عدم بقائه في ذلك الديوان.» [1]

وأيضا بالإضافة إلى نقده للكتاب أضاف له المترجمين إلى دائرة نقده فلم يكن «الجاحظ على ثقة بالمترجمين، فكان يسخر منهم ويحط من مكانتهم ويدحض كثير مما يأتون، وهذا ما دفعه أيضا إلى تتبع أخطائهم، وكشف زلاتهم وتصحيح ما يستطيع تصحيحه من ترجماتهم، حتى إنّه شبههم بالبحارة الذين لم يطمئن الجاحظ إلى نقلهم ولم يثق فيما يرون، فوجد شبها بين المترجمين والبحارة والصيادين من حيث عدم التوثق والمبالغة في سرد الأخبار، وتهويل الأمور ورواية الأساطير، التي ليس لها أصل من الصحة.» [2] «وفي تلك الفترة أنشأ كتبا من بينها كتابه عن النساء وكتب أخرى متفرقة عند ياقوت في معجم البلدان وكتاب الحيوان الذي خصصه فصلا فرق فيه بين الذكورة والأنوثة، وما وجد في المتحف البريطاني من الوريقات الجاحظية، فلا نعرف إن كانت من ذلك الفصل الناقص من الحيوان أو من كتاب النساء، ومهما كان أصلها، فهي قادرة مع مجموعة اشارات من كتب أخرى على تحديد موقف الجاحظ من قضايا المرأة، حيث تعرف على النساء لأول مرة في حلب أثناء مرافقته لعبد الرحمان الهاشمي، أمير التغور والممهد لفتح عمورية، وبما أنّ الحرب وسواها لم تؤثر عليهما فانصرفا إلى اللهو وقصف واشتهرت به حلب المليئة بالروميات أنا ذاك، ولا نعرف إن كانت الجارية هي أم ولده الوحيد الذي مات طفلا.» [3]

---

[1] – ينظر: رابعة عبد السلام المجالي، ملامح الحياة العباسية من خلال كتاب الحيوان للجاحظ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2008، ص158.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص170.

[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص41،42.

وهذا ما أكده شوقي ضيف في كتابه تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، في الجزء الرابع منه حيث قال: «"أنّه كان قليل من المال يسد حاجته، فلم يتزوج ولم يرزق الأولاد إنّما هو وجاريتين."» [1]

ثم ينقلنا الكاتب والباحث محي الدين اللاذقاني إلى علاقة الجاحظ بالنساء وكيف كان ينظر إليهن فيقول في هذا الجانب: «وكان عمرو بن بحر يطمح قبل أن يبدأ حياته النسائية بالروميات أن يتعرف على نموذج عربي من النساء يطلقون عليهم اسم المفثيات، وقد حاول الجاحظ أن يحتك بهن في أول رحلة له من البصرة باتجاه نجد لكن شكله المفزع، حطم طموحه وأحلامه. ومن هذا المنطلق تأسى لحال المرأة الحرة المنبوذة للكتب والصبر وإعراض الرجال عنها بمجرد طلاقها، وله مثيل في هذا المعنى في كتابه "القيان" يحكي فيه عن تبدل أحوال حرات زمانه اللواتي صرن أسوأ حظ من جداتهن في تعدد الخيرات وأقل حرية منهن، وكذلك كانوا لا يرون بأسًا، تنتقل المرأة إلى عدة أزواج، لا ينقلها عن ذلك إلا الموت، مادام الرجال يريدونها، لكن اليوم صارت منبوذة إذا كانت فيها تلك الصفات، عكس تلك الأجنبية التي يقبلها العربي بكل مثالبها مقارنة بالعربية التي لا يقبل منها أي زلة.» [2] «ولا نستطيع أن، نتغاضى على أن الجاحظ ظل يعتبر المرأة تجارة من التجارات، ولعل مسألة التسري بالجواري والاكتفاء بوضع الخصيان لخدمة الحرائر كانت تحل مشكلة جنسية لكل ذكور العصر، لذا ما دفع الجاحظ للتسري واستبعاد الانسان للإنسان لكنهم وبالحدود التي لم تخدش مصالحهم حاولوا أن يتحدثوا عن نوع من حقوق النساء ألا وهو حقوق الأمهات.

ففيما أثاره الجاحظ حول المرأة فقد وجدنا في إحدى الكتب من تأليف الدكتورة رابعة عبد السلام المجالي فأوردت: أنّه يضع في كتاب الحيوان وصايا موجهة للبنات وقد دعى فيها إلى تعليمهن بالرغم من أنّ عصره لم يكن يشجع على ذلك،كما نجد أبا عثمان يعلي مكانة المرأة العربية، وتأتي المرأة الجارية في مطلع العصر العباسي، وفي خضم ذلك الاختلاط الموحش لتحل محل المرأة العربية فتزاحمها فلا يبقى لها ذلك الدور الكبير، حيث عجت البيوت العربية بالإماء والقيام وقد ظهر منهن

[1] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، ص591.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص43،44.

الشاعرات والأدبيات، وقد اختار ابو عثمان للفتاة العلم النافع وأراد أن يؤهلها لأن تكون فتاة ذات خلق، وذات دين، سليمة النشأة، نيرة الفكر، فقد أراد منها أن تتأهل لتكون أم المستقبل ومصنع الرجال والأجيال.» [1]

يرى المؤلف أنّ «كل انسان ابن عصره، والجاحظ ابن العصر العباسي الذي تضاعف فيه الرقيق الأبيض والأسود، وازدهرت فيه عادة التسري بالجواري، وقد عاصر الجاحظ المتوكل الخليفة الذي قتل وعنده أربعة ألاف جارية الآن التزامات الخليفة النسائية تحتم عليه أن يمر على احدى عشر جارية في اليوم الواحد، مما دعى تسلط الفرس والأتراك على مقدرات العرب، فأي جنس يستطيع أن يسيطر على أمة يقضي قادتها ومعظم رجالها جل وقتهم منشغلين بالنساء، بينما الجاحظ لم يكن له نصيب مع الفتيات ولا الحرائر، لكنه على علم فيما يخص الجواري والقيان ومسائل الملاهي العباسية وإذا تحدث عن حقوق النساء فلا يخدعنك قوله لأنّه ابن مجتمعه يرى المرأة أداة للمتعة والتفريخ ونزع عنها قيمتها الأخلاقية، ويرى جميع الجميلات لا يتحولن إلى بائعات هوى.» [2]«وكان الجاحظ كعادته ينسب هذه الأقوال إلى رجل اسمه السدري، خصوصا إذا كانت مثيرة للجدل، لينتصل منها إذا ضاقت به السبل داخل مجتمع فيه محاكم زنادقة، وهكذا تكون صحبة الجاحظ للمرأة كصحبة الكتاب الذي كان كثيرا ما يلسع النساء مثل ما في كتاب "المحاسن والأضداد"، وبما أنّ الجاحظ كان قريب من النساء فنجده في رسالة القيان يؤرخ لفلسفة اللذة في ذلك العصر، ويحكي عن دور المقين التي بدأت بمدن الحجاز والشام في أيام الأمويين، ثمّ انتقلت إلى الكوفة، لتستقر في بغداد، وتصير من معالمها الشهيرة، كمنتزهات شواطئ دجلة وقصور الخلافة.» [3] ولقد وظف الجاحظ «خبرته النفسية في الحديث عن الجارية والمقين، تمثل في وصف موهبته الحقيقية في خلط الجد بالهزل، ولكنه يظل على فنيته من أفضل المؤرخين الاجتماعيين لذلك العصر وأجرأهم واستطاع مقارنة المقينين بالخلفاء، فالمقين لا يهم بغلاء الدقيق، ولا غرة الزيت....، ويستقرض مالا ولا يرد، ويطلع على مكنون الأسرار

[1] – ينظر: رابعة عبد السلام المجالي، ملامح الحياة العباسية من خلال كتاب الحيوان للجاحظ، ص275،277.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص45،46.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص46،48.

ويتبادرون في بره ويتشاحنون في وده، ولا نعلم هذه الصفة إلا للخلفاء، وهذه المقارنة وحدها تدل على مدى حرية التعبير التي كان يتمتع بها الأدباء في ذلك الزمان، فتلك السطوة والنفوذ والهيبة التي يتمتع بها المقين جعلته قوادا، فحاول الجاحظ أن يغلف تلك الصفة ببلاغة لا تستر طبيعة تلك المهنة، فالمقين يمتاز بالتسامح، ورحابة الصدر، فلا بد أن "يتناوم قبل العشاء، ويغفر القبلة، ويتناسى الجارية يوم الزيارة ويعرض عن الغمزة ويتغافل عن الايثار" وإلى جانب ذلك برع الجاحظ في وصف المربوط، وهو من يقع في حبائل الجواري اللواتي يعملن في دور القيان، فكلما تمكنت القينة، من مهنتها كان عدد المرابيط على بابها أكبر، ومن غرائب الدهور حين تقرأ وصف الجاحظ لدور القيان في القرن الثاني فتضن نفسك في ملهى ليلي في القاهرة في القرن العشرين، فالحركات والأقوال نفسها فإذا شاهدها الملاحظ غازلته بأشعار الغناء وداعبته بالتبسم، فإذا أحست أنّ سحره قد تقلب فيه وأنّه قد تغلغل بالشرك، فيعني أنّها جذبته إليه.» [1] وقد تعرف الجاحظ على مسائل الحب «عن طريق معرفته بالجواري، فكتب كتاب "النساء" فمضمونه هو قضايا العشق، وهو أول كتاب غزل في تاريخ الثقافة العربية وأول أخطاء الجاحظ التي وقع فيها حين ابتعد عن مسائل الغرام، لتصديقه لمن جاء قبله من شعراء الغزل العذري الأموي الذين روجوا من قلة خبرة لمقولة نقصان الحب، والخطأ الآخر يكمن في تعامله مع الحب والنظر إليه كعلة تصيب الأرواح، فالحب عنده كما جاء في رسالة القيان "داء يصيب الأرواح" كما ربط عمرو بن بحر العشق بمسألة الشبق، ويربط الرغبة بكل ما يمس هذا الموضوع تقريبًا، كما ينكر دور المرأة بأن تكون خبيرة بجمال بنات جنسها.» [2]

ويؤكد محي الدين اللاذقاني أنّ «من سياق مقدمة كتاب "النساء" أن مؤلفه قد صنعه للدفاع عن العشاق في وجه تيارين: أحدهما متزمت، والثاني خشن جاف، فمعظم كتابات الجاحظ جريئة جاءت في مواجهة هذين التيارين، والحب الذي يدافع عنه الجاحظ هو خاص بالطبقة الوسطى وحدها

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص48،50.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص50،53.

ورغم كل هذه التصنيفات، لا يمكننا القول عن عمرو بن بحر إلا أنّه يتحدث من موقع المحايد وليس بلسان الخبير، فكل ما روي لم يشر إلى تجربة شخصية.» [1]

وفي آخر نزهتنا حول شواطئ ابن بحر يتحدث المؤلف عن «كتاب البخلاء، الذي نشر محققا لأول مع "فان فلوتن" في ليدن عام ألف وتسع مائة، ثم قام المستشرق "نولدكه" بترجمته إلى احدى اللغات الأجنبية الأوربية، وهي رغبة لم تتحقق إلا بجهود العلامة "والين مرسيم" وقد تم تأليف هذا الكتاب في أواخر عمر الجاحظ، حين اختمرت تجربته وخبرته بالدنيا وأهلها، فحوى الكتاب ثقافة وعادات المجتمع، فهو أراد منه أن يصيب عصفورين بحجر، من ناحية ينتقم من الفرس، ومعظم بخلائه من خرسان وأصفهان، ومن ناحية أخرى يخفف غضب الدولة عنه، وعلى الأرجح أنّ عصر التكالب على المال الذي عاش فيه الجاحظ جعله يتطرق إلى موضوع البخل والبخلاء، ومن أمثالهم أبا نواس الذي جاء على لسان الجاحظ فقد تحول إلى قاطع طريق في بداية حياته ليصل إلى الغنى كما أكد محي الدين اللاذقاني أنّ عمرو بن بحر حرص على تقديم دراسة نفسية شيقة لبخلائه كالكندي، فالنصف من الكتاب يتحدث عن فتنة المال.» [2]

وفيما يتعلق عن ما وجدناه بخصوص مضمون كتاب البخلاء، فهو كتاب «في نوادر البخلاء واحتجاج الأشحاء وأخبار المقتصدين من أهل البصرة وبغداد وخراسان ممن احتك بهم الجاحظ أو قرأ لهم أو وقف على أخبارهم، وهو إذ يعني بتصوير أخلاقهم وعرض أحوالهم وطرقهم في الحرص يسعى إلى"تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة أو استفادة نادرة عجيبة" ويستهله بمقدمة يتناول فيها نفسية البخيل، وكيف يشعر بالآفة ويعجز عن تقويما فينتحل لنفسه الأعذار، ومن بين الأشحاء الذين تحدث عنهم زبيد بن حميد الصوفي وخالد بن يزيد والحارثي.» [3] «وإن كان أسلوب الجاحظ يميل إلى السخرية في كتاباته إلّا أنّه شديد الدقة عندما يتعلق الأمر بالعلم، وكتاب "الحيوان"

---

[1] – ينظر: ، محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص54،55.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص57،59.

[3] – ينظر: أحمد الفاضل، تاريخ وعصور الأدب العربي، نصوص مختارة مع التحليل، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 2003 ص282،283.

خير دليل على ذلك فقد وصفه التوحيدي بالساحر حين قال عن كتبه بأنّها "دواء وكلامه سحر وفيه خمر."» [1]

كما جاء في بعض الكتب عن مؤلفات الجاحظ أنّ ابن العميد قال عبارته المأثورة: «"إنّ كتب الجاحظ تعلم العقل أولا والأدب ثانيا"، بما يستنبطه من خفيات المعاني وما يثيره من دقائق الفكر في الروح والجسم والحواس والخير والشر والجوهر والعرض.» [2]

وفي حديث المؤلف عن كتاب الحيوان فلاحظنا العديد من المؤلفات تتناول هذا الكتاب كنموذج، وبصدد بحثنا عنه وجدنا ما يلي، «إنّ كتاب الحيوان كتاب علم وأدب فيه "أدب كثير وعلم يسير" وإذا كانت النزعة الأدبية مسيطرة "فمن الغبن أن نبخس الجاحظ حقه من المعرفة في العلوم" ومع أنّ المنهجية العلمية قد فاتته أفقدت الكتاب التنسيق والترتيب وأفقدت الجاحظ قدرة العالم على الاكتشاف والاختراع إلّا أنّ أبا عثمان يبقى شيخا من شيوخ الأدب، وكتابه "الحيوان" يبدو اليوم أقرب إلى الأدب منه إلى العلم.» [3] ووجدنا كذلك عن كتاب الحيوان يقال عنه بأنّ هذا الكتاب «ليس دراسة منهجية وتقنية لعالم الحيوان، وإنّما سيل من الملاحظات العلمية غير المنتظمة، تختلط بالمؤثرات الشعبية، والشعر والقصص والحكايات المتصلة بالحيوان، ولا يهدف المؤلف أصلا إلى تهذيب القارئ، بقدر ما يهدف إلى أن يوقظه واضعًا أمام عينيه روائع عالم الحيوان، لكي يستطيع أن يتأمل بديع صنع الله، ويؤكد الجاحظ في أكثر من مكان على غايته الأولى من الكتاب وفي ضوء هذه الغاية انبثق منهجه، وخطة تحريره.» [4]

كما يذكرنا محي الدين اللاذقاني أنّ « شخصية الجاحظ امتزجت بصفة العالم والصحفي الذي يبحث عن أهم المستجدات ويعتبر كتاب البيان والتبيين الذي ألفه أنّه من أهم أربعة كتب في تاريخ الثقافة العربية بإجماع نقاده القدامى، فكتب الجاحظ هي فعلا منتزه للعقول فمن يخطر له أن يكتب

---

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص60،61.

[2] – شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، ص592.

[3] – ينظر: أحمد الفاضل، تاريخ وعصور الأدب العربي، نصوص مختارة مع التحليل، ص288.

[4] – ينظر: الطاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، (د ،ط)، القاهرة، 2010، ص191.

عن أحمق هندي يتعصب ضد الفيل وعن بغل يفاخر الأسد، فبفضل أسلوبه البديع وثقافته العميقة أصبح سيد كتاب العرب والأب الحقيقي للحداثة العربية، فيرى المؤلف أنّ الحداثة ليست مرتطة بالتاريخ وعلاقتها بالأدب والفنون ولم تبدأ في العصر الحديث لأنّها موجودة في العصر الحجري.» [1]

وقبل أن نتحدث عن أصل الحداثة، لابد أن نتحدث عن كتاب البيان والتبيين الذي تناوله الكاتب، فقد قال عنه الطاهر أحمد مكي في كتابه دراسة في مصادر الأدب أنّ: «كتاب البيان والتبيين كان موضع تقدير القدامى، فقال عنه المسعودي المؤرخ إنه أشرف ما كتب لأنّه جمع فيه من المثور والمنظوم، وغرر الأشعار ومستحسن الأخبار، وبليغ الخطاب مالو اقتصر عليه مقتصر لاكتفى به، وكان من الكتب المحبذة إلى أبي بكر الخوارزمي يقول: "وضعت على يميني عهد أرداشير بن بابكان، وعن يساري كتاب البيان والتبيين"، وأوجز أبو هلال العسكري في كتابه الصناعتين فضائل الكتاب وعيوبه، وهو يتحدث عن كتب البلاغة فقال: "وكان أكبرها وأشهرها كتاب البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، فقد اشتمل على فصول شريفة، وفقر لطيفة، وخطب رائعة وأخبار بارعة، وما حواه من أسماء الخطباء، البلغاء والخطابة، وغير ذلك من فنونه المختارة، ونعوته المستحسنة، إلّا أنّ الابانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير.» [2]

وفي خصوص ما ذكره محي الدين اللاذقاني على أنّ الحداثة وجدت في العصر الحجري، فقد وجدنا رأيا آخر لهذا الموقف، فيرى " أولريش بيك " عالم الاجتماع الألماني في كتاب "مجتمع المخاطرة": «أنّ مجتمع الحداثة نضج في أوربا، وأمريكا الشمالية في القرن التاسع عشر، وقد اعتمد على آلية ذات طابع جامد.» [3]

---

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة مدخل إلى عوامل الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص60،61.

[2]– ينظر: الطاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، ص185.

[3] – ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد، دار الكتاب الحديث، (د، ط)، القاهرة، 2005 ص93.

ويؤرخ بعض النقاد للحداثة من «بداية التنوير، ويرى آخرون أنّها تبدأ من عصر النهضة، ولكنها في النهاية تمثل ثورة على كافة التقاليد الفنية الكلاسيكية والرومانسية، فالحداثة هي الثورة على الواقع والتمرد عليه من كل الوجوه، سياسيًا، وفكريًا، وجماليًا.» [1]

وكان للجاحظ رأي فيما يتعلق بالحداثيين فقد وجدنا في كتاب المعاني في النقد العربي القديم من تأليف حسين لفته حافظ، حيث يقول: «والجاحظ يدرك جيدا أنّ تناول المحدثين للمعاني قد أصابه شيء كثير من التطور بحكم نطور الحياة نفسها فداخلت هذه المعاني الرقة والدماثة والرشاقة، وأصبحت تحوي على كثير من الخيوط الحضارية الرائعة والصور والأخيلة الطريفة.» [2]

ومن خلال الآراء حول ظهور الحداثة، نستطيع القول أنّ العرب كانت لهم إمكانيات ومهارات من صنع ذكائهم وأيديهم، إلّا أنّ هذا لم يمنعهم من أن يتأثروا بالغرب في جميع المجالات سياسيًا وفكريًا، فنتج عن هذا التأثر ثقافة عربية غربية.

[1] – ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد، دار الكتاب الحديث، ص92.

[2] – ينظر: حسين لفته حافظ، المعنى في النقد العربي القديم، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2014، ص366.

الفصل الثاني:

فصول منسية من التصوف السياسي

التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج

الفصل الثاني: فصول منسية من التصوف السياسي التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج

في هذا الفصل ينتقل باحثنا في الكتاب المقترح للدراسة للحديث عن التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج فيرى «أنّ أبا المغيث الحسين بن منصور الحلاج يثير أكثر من مشكلة للمبدعين والنقاد العرب الذين ربطوا حداثتهم بالغرب، وجعلوه مرجعهم الفني، وتحوي سيرته وكتاباته الكثير من دعائم ذلك البنيان الوهمي الذي يشيدوه منذ أمد، ووقفوا يتأملونه بإعجاب، ويحاولون فرض معطياته ونتائجه على الأجيال الجديدة بإرهاب فني لا يقل خطرا عن الارهاب الفكري الذي ساد في أيام الحلاج.» [1]

وفي رأي الدكتور محي الدين اللاذقاني يعد الحلاج «مصدر خطر على هؤلاء الذين يدعون محبتهم لنظريته الفنية وأسلوبه السياسي، فيدحض بقناعاته، وأفعاله ونهايته الدموية الفاجعة مزاعم كل من يجرؤ على القول بفصل الفن عن السياسة، والأدب عن المجتمع، فهو يقدم من خلال سيرته الجريئة حجة يصعب ردها عن نشوء التصوف الاسلامي في تربة سياسية متمردة، وازدهاره فيها لحقب عديدة قبل أن يتم صرفه عن مساره بضغوط سلطوية دموية أحالت التصوف إلى شطح ورقص وحلقات مجاذيب معزولة عن التيار الفاعل في المجتمع.» [2]

وأمّا بخصوص مسألة ربط العرب حداثتهم بالغرب، فكان من الضروري أن نتطرق في بداية الأمر إلى تعريف مصطلح الحداثة، وإن كنا قد أعطيناه تعريفا موجزا فيما سبق، فالتعاريف التّي وضعت للحداثة تعددت وتنوعت، فقد عرفها بعضهم «بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثمّ انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة، فمنهم من قال إنّها تمتد على خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص69.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص69.

الاصلاح الديني، ثمّ حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة التقانية، ثمّ الثورة المعلوماتية، ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط .» [1]

وعرّف بعضهم الآخر «الحداثة بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة، مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها، فمن قائل "إنّ الحداثة النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر" ومن قائل "إنّها ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"، بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنّها " قطع الصلة بالتراث" أو إنّها "طلب الجديد" أو إنها "محو القدسية من العالم"، أو إنّها " العقلنة، أو إنّها الديمقراطية أو إنّها حقوق الانسان أو قطع الصلة بالدين" أو إنّها "العلمانية"، وأمام هذا التعدد والتردد في التعاريف لا عجب أن يقال كذلك إنّها "مشروع غير مكتمل."» [2]

كما يمكننا القول باختصار وايجاز، «فلا حداثة إلّا بصدورها من الداخل، لا بوردها من الخارج، ولا حداثة إلّا مع وجود الابداع، لا مع وجود اتباع، فلا تكون الحداثة إلّا ممارسة داخلية مبدعة

والحال أنّ العرب، وبالأخص الواقع الاسلامي لا يستوفي هذين الشرطين، فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق يبدع في أركانها، وإنّما هو تقليد لتطبيق هذه الروح أبدعه الآخر، وهو الغرب أي تطبيق من الدرجة الثانية، والتبس على بعضهم أمر هذا الواقع أيما التباس، حتى ظن أنّ الحداثة موجودة فيه، والحق أنّه لا حداثة مع وجود التقليد .» [3]

ومن خلال ما أثاره طه عبد الرحمان والحلاج في حديثهما عن الحداثة، نستخلص بأنّها وليدة الغرب تبناها العرب.

[1] – ينظر: طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2006، ص23.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص23.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص32،35.

يرى الباحث أنّ «تسييس التصوف الذي يرفضه كثيرون بحجة الحفاظ على نقاوة التجربة الروحية مسألة تحتاج إلى إعادة النظر، وإذا كان الذين ربطوا الأشكال الفنية الجديدة في الشعر العربي بظواهر أدبية فرنسية، وقبلوا دون مساءلة بالنتائج التي توصل إليها ماسينيون وغيرهم من المستشرقين بشأن التصوف الاسلامي يعجزون عن القيام بتلك المهمة المؤجلة، فإنّ الذين لم يتم استلابهم بالكامل، والذين يرفضون الوقوع تحت طغيان الحضارة الغالبة وتياراتها الفكرية والفنية يستطيعون تقديم مساهمات تعيد التوازن المفقود إلى حركة الشعر والفكر العربيين، وما إعادة رسم منحنى آخر لسيرة الحلاج وفنه إلّا محاولة متواضعة نأمل أن تشجع آخرين على إعادة النظر في مقتضيات كثيرة أعطتها حقب الاستلاب الفكري والتسليم الأعمى شكل المسلمات والبديهيات.»[1]

وفي تطرق محي الدين إلى لفظة التصوف، فتبادر إلى أذهاننا العديد من التساؤلات عن هذا المصطلح الشائع، وعليه قمنا بالبحث عن تعريفه، فوجدنا له العديد من المفاهيم، فلم نستند إلّا على التّي رأيناها تلم نوعا ما بالمعلومات الكافية التّي تهم القارئ، ويستطيع من خلالها أن يضبط هذا المصطلح بدقة ووضوح وعليه:

1- **لغة:** إنّ الصوفية منسوبون إلى أهل الصفة، التّي نسب إليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار الذين كان يواسيهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ويحث الناس على مواساتهم.

ويرى البعض أنّه مشتق من الصوف، لأنّ لبس الصوف كان دأب الأنبياء "عليهم السلام" والصديقين، وشعار المساكين، ولأنّهم في الغالب مختصين بلبسه لما عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب إلّا لبس الصوف.[2]

2- **اصطلاحا:** يقول الكناني عن التصوف بأنّه صفاء ومشاهدة، فالتصوف هو تصفية القلب وإخلاص العبودية لله تعالى، لأن المرء إذا أخلص لله تعالى واتبع أوامره واجتنب نواهيه وصفا قلبه لله تعالى حق له أن يتحقق بمقام المشاهدة، وهذا التعريف قد رجحه الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص17،69.

[2] – ينظر: عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط1، 2000، ص12،13.

محمود فنراه يقول: وإذا نظرنا إلى تعريف الكناني فإنّنا نجد أنّ عبارته المختصرة قد جمعت بين جانبين هما اللذان –فيما نرى– يكونان في وحدة متكاملة، أحدهما: (وسيلة) والثاني (غاية)، أمّا الوسيلة: فهي الصفاء، وأمّا الغاية: فهي المشاهدة، والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية.

– والصوفي يقول عنه سهل بن عبد الله التيستزى: الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنه الذهب والمدر.[1]

وفي نظر الباحث أنّه «قد أوصل حب الحلاج للبشرية وأحلامها وحبه للأرض والسماء إلى صليبه يحتاج إلى وقفتي إنصاف، أولهما سياسية، والثانية فنية، ودونهما سيكون دم تلك الموجة الغالية قد ضاع دهرا، ويكون تيار الجهالة الذي مثله قاتله الوزير حامد بن العباس قد ساد إلى أبد الآبدين وتروي كتب التاريخ أنّ أبا المغيث وصل إلى منصة الاعدام العباسية وهذا راجع لسبب صاحب عبارة "سبحاني ما أعظم شأني " التي كانت لأبو يزيد البسطامي، ونسبت إلى الحلاج بالخطأ، وقد أفرد الفقيه السني بسط بن الجوزي فصلا خاصا في كتاب "مرآة الزمان" تحت عنوان منقب سيدنا أبو يزيد البسطامي.»[2]

يرى المؤلف «أنّ العباسيين في القرن الثالث الهجري امتزجت حياتهم بشطحات صوفية، كما أنّهم ساندوا آراء وأفكار أبي يزيد البسطامي في صوفيته على عكس الحلاج الذين وقفوا موقفا معارضا له فالبسطامي كان زاهدا منقطعا لعبادته قليل التأثير في المجتمع على عكس سلطان الملامتين أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج الذي كان في قلب الحركة السياسية لعصره، ويتضح ذلك في كونه الزعيم الفعلي لحركة ابن المعتز الإصلاحية التي يعتبر انقلابها من أخطر الانقلابات السياسية لتلك المرحلة، وكان نتيجته خلع الخليفة المقتدر، وتنصيب ابن المعتز، فأدى إلى نشوء حركة جديدة تضم في صفوفها القائد العسكري الحسين بن حمدان الذي كان الحلاج يعمل مستشارا شخصيا له، وزميله القائد العسكري الثاني مؤنس، والوزير علي بن عيسى، ومجموعة من القضاة والكتاب من بينهم أحمد

[1] – ينظر: عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص17.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص71.

بن يعقوب، وعمر بن داوود الجراح، وابن الفرات، وقد عرف هذا الأخير بانتهازيته مما أدى إلى انسحابه من السلطة مبكرا، وبعد فشل هذا الانقلاب هرب الحلاج من بغداد، ولم يعد إلّا بعد سنوات .» [1]

وفي تطرق الكاتب محي الدين إلى صوفية أبو يزيد البسطامي، فقد وجدنا بعض المؤلفات تتناول صوفيته فروت «أنّ سيرورة الارتقاء الصوفي تناجد بالاستغناء عن عبودية الله، فهذه المرتبة حققها أبو يزيد البسطامي.» [2]

وفي أحد الكتب وجدنا أنّ البسطامي والحلاج يشتركان في مسألة واحدة ألا وهي «تمثيلهما للنزعة اللاناموسية، اللاشرعية في الصوفية، فكان هؤلاء ينظرون إلى النواميس والشرائع الإلهية على أنّها شيء شكلي ظاهري، لا يلزم إلّا للمبتدئين، لمن هم في أول الطريق الصوفي، فعندهم أنّ من عرف الله سقطت عنه الشرائع.» [3]

كما أنّ المجتمع العباسي قد عرف العديد من المتصوفين «في مقدمتهم إبراهيم بن أدهم البلخي وشقيق البلخي تلميذ بن أدهم، ويقال أنّه أول من تكلم في التصوف، إضافة إلى المتصوفة الرابعة العدوية .» [4]

ومن خلال هذا نستطيع القول بأنّ المجتمع العباسي عرف العديد من القضايا والمسائل التّي شغلته من شعوبية وزندقة، ومجون وترف، وغناء... إضافة إلى الزهد والتصوف، ومنه نستخلص أنّ العباسيين لم ينشغلوا بالأمور السياسية فحسب بل اهتموا كذلك بحياتهم الاجتماعية، كما أنّهم تأثروا

---

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص72،73.

[2] – ينظر: علي بن أنجب الشاعي البغدادي، أخبار الحلاج (من أنذر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج)، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط2، 1997، ص15.

[3] –ينظر: أرثور سعد بيف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، ط1، لبنان 2000، ص288.

[4] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ج3، ص 82.

بالفرس خاصة في قضيتي الزندقة والمجون، ومن هنا انقسم مجتمعهم إلى فئات من: شعراء، كتاب زنادقة، متصوفين...

كما ينبه الكاتب "للفترة التي خلع فيها المقتدر من منصبه، فقد تحول حال أبو المغيث أصبح يجوب شوارع بغداد طالبا من الناس أن يقتلوه ليستريح من الدنيا، ولعل القصيدة التّي نظمها في الحب العلني من نتائج تلك المرحلة فيقول فيها:

الحب مادام مكتوما على خطر وغاية الأمن أن تدنو من الحذر

وأطيب الحب ما نم الحديث به كالنار لا تأت نفعا وهي في الحجر

فلما ألح في الطلب وجاء ابن الفرات إلى الوزارة طلبه لينظر في أمره، لكنه اختفى عن الأنظار، كما أطلق عليه العماد الحنبلي صفة الجنون، التي تعرف في العصر الحالي بالهيستيريا، ولكن قبل أن نصدق هذه الصفة التي نسبت إليه، علينا أن نتساءل كيف لمجنون أن ينجح في تخطيط انقلاب وتنفيذه؟ كما كان له كتاب في الساسة والخلفاء والوزراء الذي يعد المرجع الاساسي والسياسي لكبار رجال عصره بمن فيهم القشوري، والوزير علي بن عيسى الذي لم يكن ذلك الكتاب يفارقه لاقتناعه به ."[1]

وفي حديث الكاتب حول ما قام به الحلاج من تخطيطات، والكتاب السياسي الذي ألفه وباختصار أي تعظيم شأنه، فقد وجدنا بعض المؤلفات تتناول هذه الشخصية حيث قالت عنه بأنّه: أصبح أسطورة إسلامية، عند الشعراء العرب والفرس والترك والهندوس والماليزيين، وكان في تاريخ الخلافة العباسية في بغداد ضحية قضية سياسية كبيرة أثارتها دعوته العامة، فقد استفزت هذه القضية كل القوى الاسلامية في زمانه: الامامية والسنية والفقهاء والمتصوفة.[2]

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص73،74.

[2] – ينظر: لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، شركة قدس، ط1، لبنان 2004، ص29.

ومن خلال هذا نستطيع أن نحكم على الحلاج أنّه كانت له مكانة مرموقة من الجانب الأدبي والسياسي في نفس الوقت، والصفة التي أطلقت عليه "الجنون" ماهي إلّا احتقار واهانة له.

يقول محي الدين اللاذقاني في مؤلفه عن الحلاج بأنّ تجربته السياسية «يصعب فهمها دون العودة إلى فتوة التصوف، ومما يكمل فتوة التصوف قصيدة لأبي نصر السراج المعروف باسم طاووس الفقراء، وتنسب للحلاج في بعض المصادر حيث يقول في مطلعها:

لا تسأمني مقالتي، يا صحاح واقبل نصيحة ناصح نصاح

ليس التصوف حيلة وتكلف وتقـــشفا وتواجدا بصياح

ليس التصوف كذبة وبطالة وجهـــــالة ودعابة بمزاح

ففي هذه القصيدة يحاول الشاعر أن يوضح لنا أنّ التصوف هو ليس كذبا وبطالة وجهلا... الخ، إنّما صدقا ومروءة وعفة، وقبل هذا كله فالتصوف هو فتوة، وانغماسا لمشاكل المجتمع، وتضحية في سبيل الآخرين، وقد كان الحلاج السياسي منغمسا بمعنى الكلمة في قضايا مجتمعه، لكن الدراسات القديمة والحديثة أهملته لحساب الحلاج المتصوف، ومن الذين تكلموا عنه وتناولوه في دراساتهم وأبحاثهم ابن النديم حيث روى عنه أنّه كان جاهلا، مقداما مدهورا، جسورا على السلاطين، مرتكبا لعظائم الأمور...الخ.» [1]

ويعرف المؤلف التصوف على لسان الشاعر أبو نصر السراج بأنّه صدق ومروءة وعفة، واعتبره فتوة، فقد عثرنا على العديد من الدراسات تتناول هذا المصطلح الشائع ألا وهو التصوف فقيل عنه «أنّه ليس مذهبا محدود المعالم والمقاصد كالمذاهب الأخرى، بل هو على تشابه مقاصده ونزعاته يختلف باختلاف المتصوفين على مدى مبلغهم من العلم وأحوالهم، إذا كان للوجدان فيه نصيب كبير وللأحوال النفسية أثر واضح، وقد أدرك الباحث الأجنبي جولزيهز هذا فقال: إنّ التصوف لا يمكن

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص75،77.

أن يعد مذهبا وضع على أصول بينة للجماعة الاسلامية ولا يمكن جمع مسائله على طريقة مطردة والحق أنّ الصوفية أنفسهم يكرهون الصور والأشكال، وقد رووا: أنّ الطرق إلى الله كعدد أنفس بني آدم، لكنن مع هذا نجد الصوفيين كلهم يتشابهون في المقاصد والوسائل والسير تمكن الباحث من أن يقول هذا صوفي وهذا غير صوفي. »[1]

ومن خلال تناولنا لقضية التصوف، نستطيع القول بأنّه يوجد جانبين للتصوف فهناك من يقول بأنّ المتصوفين يحملون صفات الصدق والمروءة والعفة والجانب الثاني يعتبره على أنّه ليس مذهب كالمذاهب الأخرى، إنّما هو تشابه مقاصد ونزاعات، يختلف باختلاف المتصوفين على قدر درجة تحصيلهم للعلم لكننا، رغم هذا يمكن لنا أن نحكم على هذا الشخص أنّه متصوف أو غير متصوف عن طريق أفعاله وسيره.

يبن لنا الكاتب «أنّ التصوف الاسلامي كان مليئًا بالفتوة، والتمرد وتحدي السلطة منذ بداية انتشارها، وأول فرقة إسلامية حملت اسم الصوفية هي جماعة عبدك الصوفي وأصحابه الذين كانوا يعارضون السلطان في أمره، وثاروا في الاسكندرية عام 199هـ. »[2]

في حديث الكاتب عن التصوف الاسلامي فقد أثرت عدة ثقافات على المجتمع العربي وبالأخص الاسلامي فتأثروا بها إلى حد كبير، وهذا من طبيعة الانسان، يؤثر ويتأثر في نفس الوقت فقد وجد التصوف عند المسلمين وغير المسلمين، لكننا لا نحكم على أنّ التصوف الاسلامي مأخوذ ومنقول من الأجانب، وإنّما مارسوا وانغمسوا في هذه التجربة بأنفسهم للوصول إلى المعرفة والحقيقة كما وجدنا عبد القادر أحمد عطا يتناول هذا الموضوع الذي أصبح جدل ونقاش، العديد من المفكرين والأدباء وعليه: «فقد تأثر المسلمون بالفكر الغربي بعد انتشار المؤلفات المترجمة عن اليونانية في الطبيعة والرياضيات، والعلوم وغيرها، وأبرز الدارس اليونانية (الفيثاغورثية) التّي اتجهت إلى الانعتاق من أسر المادة وإلى البحث عن العالم الآخر، والقول بخلود الروح، وأنّ الحدس بمعناه الاشراقي أشرق

[1] – ينظر: عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، هنداوي، القاهرة،(د،ط) ، 2013، ص13.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص77.

من الحس، وأنّ النفس يتم تطهيرها بالعلم والمعرفة، أمّا أفلاطون فقد اعتمد آثار فيثاغورث خاصة حيث اعتبر النفس تهبط إلى الجسد، الذي يمثل سجنا لها، واعتبر الانسان مركبا من عنصرين مختلفين يسعى الأول إلى المعرفة، ويمنع الآخر إدراكها، لأنّه مركز الشهوات والأوهام لذلك كان على النفس أن تمزق حجب الجسد وتتخلص من عبوديته، كما يتسنى لها إدراك المعرفة، والشخصية الثالثة التّي أثرت في التصوف الاسلامي، بما لا يمكن أن يتجاهله هو أفلوطين المصري، وقد رأى أنّ النفس البشرية عرضة للشر والألم في الجسد، وتعيش في الشقاء والخوف والشوق، فالجسد بمثابة سجن واحد، والعالم بمثابة كهف ومغارة، والنفس بطبعها نقية طاهرة، واتصالها بالمادة يفقدها نقاءها.»[1]

ووجدنا كذلك في مؤلفات أخرى تعالج قضية التصوف الاسلامي «بأنّه يندرج في خطين ينتظمان تاريخه الممتد عبر العصور الاسلامية حتى نهايات القرن الثامن للهجري هما: التصوف الاجتماعي والتصوف المعرفي، وقد يتحدان أو يفترقان في فرد من أفراد الصوفية، وهنا على أي حال منحنيان متمايزان جوهرهما من حيث ساحة النشاط والأهداف الممنوحة، ترجع البداية الحاسمة للتصوف إلى إبراهيم بن أدهم، القرن الثاني، وكان قد سبقه مسالك زهد ظهرت مع الاسلام واتخذت وجهتين: دينية خالصة وسياسية، الدينية قامت على مبدأ الزهد في الدنيا لنيل السعادة في الآخرة وهي من جوهر الدّين الداعي رعيته إلى البساطة، أمّا السياسية فتقوم على تخلي القائد على امتيازات السلطة المادية والأدبية كشرط لأدائه حق الشرعية على الدولة.»[2]

يؤكد المؤلف محي الدين اللاذقاني أنّ «في تلك الفترة من التاريخ الاسلامي إلى ما بعد صلب الحلاج وتقطيع أطرافه عام 301هـ لم يكن التصوف ضربا من الجنون والضياع، ولم يكن متصوفة ذلك الوقت قد بدؤا بالانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية لتصديقهم بالأحاديث الموضوعة التي تعدهم بالجنة قبل أصحاب الثروات المعجلة.» ثمّ ينتقل الكاتب ليذكرنا «بأنّ الدولة لم تتمكن من

[1] – ينظر: عبد القادر أحمد عطا، التصوف الاسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، ط1، لبنان، 1987 ص170،171.

[2] – ينظر: علي بن أنجب الشاعي البغدادي ، أخبار الحلاج (من أندر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج)، ص5.

تحويل التمرد الصوفي الثوري إلى حالات شطح، وغياب عن الوعي وانقطاع عن النّاس وضياع، إلّا بعد رحلة قرن من القمع المتواصل، فقد كان التصوف في بداياته أحد أقوى أشكال المعارضة ضد الاقطاعية وشبه الاقطاعية في القرون الوسطى، وكان لابد للدولة كي تحافظ على سيطرتها من أن تقمع أشكال التصوف الحقيقية التي مثلها الحلاج والشبلي وأصحابهما» .[1]

بالنسبة لما ذكره المؤلف أنّ التصوف في بداياته كان أحد أقوى أشكال المعرضة ضد الأنظمة الاقطاعية وشبه الاقطاعية في القرون الوسطى، فقد قمنا بالبحث كذلك عن أهم القضايا التّي تناولها المتصوفين فوجدنا عبد غال أحمد في كتابه المعنون باسم "مفهوم التصوف" يتناول هذا الموضوع «فالتصوف بدايةً وأولًا يهتم بتصفية القلب من كدراته وشهواته، ومن أهم قضاياه نذكر: المشاهدة والمراقبة، الخوف والرجا، الفناء» .[2]

فهنا يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي لماذا ركز محي الدين اللاذقاني في مسألة التصوف على الجانب السياسي له فقط، وأهمل القضايا الأخرى التي جاء بها هذا المذهب كما يطلق عليه البعض.

يرى الباحث «أنّ أبا المغيث الحسين بن منصور الحلاج رفض أسلوب الاستكانة، وأحرج الجنيد في مسائل كثيرة، ثمّ رفض أن يكون متابعيه جملة وتفصيلا وقال عبارته الفاصلة في ذلك الصراع الطويل: "منزلة الرجال تتعاطى"، كما أراد أبو المغيث أن يحافظ على الجذور التمردية للتصوف الاسلامي، ووقف معه الشافعية والحنابلة في محاكمته عكس متصوفة الجنيد» .[3]

ففي ذكر الكاتب للفظة الجنيد، فقد قادتنا هذه اللفظة إلى العديد من التساؤلات فقمنا بالبحث عنها : فالجنيد: «هو أبو القاسم الجنيد بن محمد ولد في بغداد، لعائلة منهاود، ومارس في البداية مهنة أبيه بائعا للقوارير الزجاجية، وتابع دروس الفقيه الشافعي أبو ثور الكلبي بعد بلوغه العشرين، ثمّ أدخله خاله سري السقطي إلى التصوف، وإذا كان الجنيد أصبح كبير الصوفيين

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص77،78.
[2] – ينظر: عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجليل، الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص67.
[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص79.

الاسلاميين قروننا عديدة، فإنّ ذلك يعود قبل كل شيء بكونه ناقدا ومنظرا فطنا للتصوف الاسلامي، شغل نفسه بوضع تعاريفه ضمن الشرع الاسلامي، يعتمد مذهبه في التصوف على نقد ابن كلاب والمحاسبي فكر المعتزلة ». [1]

يخلص المؤلف إلى أنّ التصوف «ارتبط دائما بالجياع والفئات الفقيرة التي لها مصلحة دائمة للتغيير السياسي، وكم كان مكو فلسكي مصيبًا حين استنتج بأنّ مذهب وحدة الوجود الحلاجي كان تعبيرًا عن احتجاج ونقمة الجماهير المسحوقة ضد الاقطاعية، ولاحظ هاملتون أيضا تلك الصلة بين التصوف الاسلامي وطبقات عمال الريف والحرفيين الذين كانوا وقودا دائما للحركات التمردية من زنج وقرامطة وغيرهما من الحركات السرية والعلنية التي كان يعج بها العالم الاسلامي في عصر الحلاج ». [2]

وما يؤكد أنّ التصوف اختص بفئة الفقراء فقد «وجه المتصوفة تعاليمهم إلى الفقراء بعد الأخذ من الأغنياء، وهذه العقدة موروثة من الجاهلية ونستند إلى مبادئ الإباء والكرامة البشرية، وقد عني بها صوفيتنا كأثر لثقافتهم ذات الجذر الجاهلي، وهي مطروحة أيضا عند المعارضة السياسية وقد أوردت مصادر الشيعة عن جعفر الصادق قال: من أتى غنيًا فتضعضع له لينال من دنياه ذهب ثلثا دينه وعبارة تضعضع له كناية شديدة عن التذلل، وبيع الكرامة، فالصوفيون يريدون تحصين الفقراء والصوفية بأغلبيتهم فقراء من الأصل، ويحدث أن يأتي على السلك واحد من أبناء تلك الطبقات فيكون انسلاكه فيه مشروط بالتخلي عن ممتلكاته ومقتنياته وهو ما حصل لإبراهيم بن أدهم الذي تقول بعض الحكايات أنّه كان من أبناء الملوك، والصحيح أنّه ابن رجل ثري ». [3]

ومن هنا نستخلص أنّ التصوف كان مرتبطا بفئة الفقراء، مما جعله شرطه في أن يدخل أي شخص إلى هذا المذهب، بأن يكون فقيرًا، أو يتخلى عن الممتلكات التي يمتلكها.

---

[1] – ينظر: لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ص107،108.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص80.

[3] – ينظر: علي بن أنجب الشاعي البغدادي، أخبار الحلاج (من أنذر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج)، ص10.

يقول المؤلف عن سيرة الحلاج «أنّ سوء الفهم الذي رافق سيرته يعد جزء كبير من تشتت السياقات فما يزال إلى اليوم يدرس في سياق حركة التصوف، مع أنّ دراسة في إطار الحركة القرمطية هي الخطوة الصحيحة التي تعديد الأمور إلى نصابها، فقد حوكم وأعدم بتهمة الانتماء إلى القرامطة فكانت بين هذه الأخيرة والمتصوفة نقط التقاء، وأكثر سبب للتنسيق لإحداث تغييرات جذرية اجتماعيا، وفي السلطة في ذلك العصر المضطرب.»[1]

وفي ذكر الكاتب أن الحلاج مازال إلى اليوم يدرس في سياق حركة التصوف وجدنا بخصوص هذا الأمر: «عد ثولوك الحلاج من ممثلي وحدة الوجود، فإنّه يكون قد اقترب من الفرد فون كريم الذي عرض هذه الفكرة بعد بحثه الأول "تاريخ الأفكار البارزة في الاسلام" الذي أصدره عام 1868، فإنّه يتناول الحلاج بوصفه من دعاة وحدة الوجود، وعليه يمكننا أن نلخص محاولة ثولوك ومحاولة كريم حول تصوف الحلاج بهذا الموقف، وإن كان بحث كريم أكثر علمية، والموقف عبارة عن خلط بين نظرية فلسفية مثل وحدة الوجود، وبين تصور صوفي مثل وحدة الشهود.»[2]

ينظر الباحث قاسم محمد عباس «أنّ أية محاولة لتوثيق حياة الحلاج، تعني القيام بتوثيق فكري لتاريخ الولاية الصوفية، وتلمس الجذر الأول للفكر الصوفي الاسلامي، بسبب أنّ المراجعة التاريخية لحياة الحلاج إنّما تعني استحضار ما هو عقائدي وتاريخي وسياسي متعلق بمحاكمة الولاية الصوفية أو مقاضاة الشخصية المتألهة في الاسلام حيث أنّها تدل على الشاهد الفاعل على الحقيقة في الالهيات الاسلامية، التي ظهرت في شخصية صوفية توفر لها أن تزج الفكر الاسلامي في معركة روحية أدت نتائجها إلى زعزعة العالم الاسلامي.»[3]

كما أكد لويس ماسينيون من ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، «أنّ الحلاج كان يدري فعلا أنّه منذور ليكون من دعاة الصوفية وشهيدًا روحيًا للإسلام، عندما اتجه إلى الحج الذي أراد لاحقا أن

---

[1] – ينظر: محي لدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص80.

[2] – ينظر: قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، مصر، 2002، ص17.

[3] – ينظر: المرجع نقسه، ص35.

يحل هو نفسه محل أضحيته المنحورة هديا في عرفات في سبيل العفو السنوي العام للأمة، وذلك بعد أن أعلن للعامة في بغداد رغبته في الموت جهادا في العشق الالهي قبل ثلاثة عشر عامًا على الأقل من تقدير يوم مقتله. »[1]

ومن هنا نستطيع أن نقول أنَّ معظم الدراسات التي تتناول هذه الشخصية، ألا وهي الحلاج تتناولها من جانب صوفيته، كما نستطيع أن نقول عنه "الحلاج الصوفي".

يقول محي الدين اللاذقاني «كانت الدولة التي اتهمت القرامطة بالفساد المذهبي وكفرتهم في نظر الباحث لتخرجهم من الملة، فأول صوفي في التاريخ الاسلامي وهو أبو هاشم الكوفي اتهم بفساد العقيدة وسوء المذهب والابتداع، كما أنّ الجانب النظري من فكر المتصوفة الأوائل كان أكثر خطرًا على الدولة من قوة القرامطة المسلحة، لكن السلطة كانت ذات مرتبة من الذكاء بحيث عرفت أنّ استبدال العقائد الملزمة للجميع بعلاقة قائمة على التأويل الفردي للإيمان يعني ضمنا الاعتراف بالسلطة القائمة التّي تستند إلى أساس ديني، ثمّ إنّ عقيدة الحلول التّي ترفع الصوفي إلى مراتب الألوهية سوف تجعله بالضرورة أعلى مرتبة وهو الخليفة. »[2]

وأثناء تطرق الكاتب للقرامطة التي تنسب إلى الدولة القرمطية والتّي انبثقت على انقاض الدولة الفاطمية، فقد وجدنا العديد من المؤلفات تتناول هذا الموضوع، وعليه: « فالقرامطة حركة هدامة لها أهداف معينة في تلك الفترة، وتعد خطوة من خطوات الإسماعيلية التي كانت تبدو بشكل حركات تنظيمية تتحرك وفق مخطط عملي مدروس، يقوم على خداع الجماهير، واستغلال عاطفتهم نحو آل البيت، وتعتمد التنظيم العسكري، وقد عمل حمدان القرمطي إلى بناء مركز للدعوى القرمطية في مكان قرب الكوفة، وقد سماه دار الهجرة، واتخذه منطلقا لبث دعوته ومركزا تتجمع فيه العناصر التي اقتنعت بنظرته، واعتمدت هذه الحركة على عنصر المال. » [3]

[1] – ينظر: لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ص33.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص82،81.

[3] – ينظر: عبد الرحمان الجوزي، القرامطة، تحقيق محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، (د،ط) ، دمشق،1981،ص14،12.

لهذا من الطبيعي أن تتهمها الدولة بفساد مذهبها نظرا لما حوته من أهداف هدامة تحث على القضاء على الدولة الإسلامية، كما يمكننا القول عنها بأنها حركة باطنية هدامة ظاهرها التشيع لآل البيت و الانتساب إلى محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، وحقيقتها الإلحاد والإباحية، وهدم الأخلاق والقضاء على الدولة الإسلامية.

يرى المؤلف "أنّ الخطر الأكبر الذي يأتي من الذين يعلون من شأن الإرادة الانسانية ويشجعون النّاس على عدم القبول بالمقسوم الدنيوي، ومعظم هؤلاء كانوا من فرقة الشيعة الغالية التّي ينحاز إليها القرامطة والمتصوفة، إذ يرى ابن خلدون أنّ مستند المتصوفة في لبس الخرقة يعود إلى التقليد الذي سنه لهم الإمام علي رضي الله عنه حين ألبسها للحسن البصري وأخذ عليه العهد في التزام الطريقة، ومادام المتصوفة كانوا يتفقون مع القرامطة في التشييع والغلو والتمرد، فما الذي يمنع الحلاج الذي كان يظهر مذهب الشيعة للملوك ومذهب الصوفية للعامة، من أن يكون قرمطيا بالفعل؟."[1]

وفي حديث الكاتب عن التصوف، فقد وجدنا عدة شخصيات تتحدث عن هذا الجانب من بينهم القشيري، الامام الغزالي، فالقشيري "يعتبر من ذوي الاتجاه السني، فحفظ بذلك أقوالهم وتراثهم في التصوف من ناحيته النظرية والعملية، والمتأمل في الرسالة القشيرية يلاحظ في وضوح اتجاه القشيري لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة، فيقول: "اعلموا رحمكم الله أنّ شيوخ هذه الطائفة (الصوفية) بنوا قواعد أمرهم على لأصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودنوا بما وجدوا عليه السلف، وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل، ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم"، وينقد القشيري صوفية عصره أيضا لتمسكهم بلباس الفقراء وينبه إلى أن صحة الباطن، مع التمسك بالكتاب والسنة أهم من ظاهر اللباس، أمّا الإمام الغزالي فكانت نظرته للتصوف السني على الشكل التالي: فهو يعتبر أكبر مدافع في الاسلام عن التصوف

[1]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص82،81.

السني، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد والتقشف، وتربية النفس واصلاحها. »[1]

وفيما جاء في الحكم على أنّ المتصوفة كانوا يتفقون مع القرامطة من غلو وتمرد، فقد جاء القشيري مناقضا لهذا الرأي فيقول أنّ شيوخ الصوفية بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، وقد كان القشيري متفقا مع رأي الإمام الغزالي الذي كان شعار هذا الأخير يناشد بأنّ التصوف قائم على تربية النفس وإصلاحها.

ومن هنا نستطيع أن نقول أنّ التصوف ساهم كثيرا وبقسط كبير وواضح في الثقافة الإسلامية، كما احتل مكانة في الساحة الأدبية والعلمية

كما أنّ ما أكده لويس ماسينيون في كتابه فيما يتعلق بلبس الخرقة، "فقد تحدث عن سهل الذي يعد شيخ سني متحمس وصوفي مستقل، الذي خدمه الحلاج، فقال عن هذا الشيخ: أنّه عام 262هـ غادر فجأة متجها إلى البصرة ليكرس نفسه للتصوف ويلبس الخرقة، فأكد من هذا الجانب: أن تصبح صوفيا يعني أن تنسب إلى سلالة من المعلمين تصل إلى النبي وتحقق بذلك الإسلام الكامل في أسلوب حياة متعارف عليه يستمد من محمد ومن إبراهيم وموسى وعيسى، ويستلهم من إدريس: (إينوش أو هرمز) والخضر (إيلي) أيضا، حياة (رهبانية) حقيقية لم يبلغها الرهبان النصارى في ابتغائهم مرضاة الله، وكانت البصرة هي مركز اشعاع هذه الحركة التي نشأت بين أتباع الحسن البصري، وفي رباط عبد الوحد بن زياد في عبدان أيضا. »[2]

هذا الكلام جاء عكس رأي ابن خلدون حول مستند المتصوفة كما ذكرنا سابقا، الذي قال أنّ مستند المتصوفة في لبس الخرقة يعود إلى التقليد الذي سنه لهم الامام علي رضي الله عنه، أمّا

[1] – ينظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 1979 ص146،147،153.

[2] – ينظر: لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، ص62.

ماسينيون في كتابه فيقول عن هذا فأن تصبح صوفيا يجب أن تنتسب إلى سلالة من المعلمين تصل إلى النبي إبراهيم وموسى وعيسى.

لقد أحصى الباحث «الذين تناولوا الحلاج على أنّه ينسب إلى حركة القرامطة، فذكر: العيني في "عقد الجمان"، وابن الجوزي في "المنتظم"، وابن كثير في "البداية والنهاية" ...الخ، ولم يشأ ماسينيون الذي يعد أهم دارسي الحلاج أن يصدق هذه النصوص التي قالت عن الحلاج أنّه قرمطي، فقد قال عن تهمة القرمطة التي نسبت إليه على أنّها مؤامرة من مؤنس الخادم، قائد المقتدر لدى الحلاج.»[1]

ومن جهة أخرى يؤكد كاتبنا: «بما أنّ قرمطية الحلاج قضية مسلم بها تاريخيا فالخطوة التالية هي مسألة تحديد موقفه في تلك الحركة فذكر محي الدين أثناء اشتغاله لهذه القضية، فقد استند على كتاب "ثلاثية الحلم القرمطي"، المخصص لأدب القرامطة أنّ الحلاج قد يكون الداعي القرمطي الأول الحسين الأهوازي الذي ألب النّاس بسواد الكوفة ثم اختفى نهائيًا من كتب التاريخ، وذلك من خلال تشابهات وصفات شخصية فيما بينهما تبلغ حد التطابق، ومن المرجع أن يكون الحلاج قد اشترك في ثورة الزنج شابًا، ومع انفضاض الثورة واندحارها غاب عن البصرة، وانضم للحركة القرمطية، ولم يظهر في بغداد إلّا في أواخر الحقبة الثامنة من ذلك القرن كمستشار للحسين بن شحدان.»[2]

وفي حديث الكاتب عن قرمطية الحلاج التي نسبت إليه واتهم بها، فوجدنا كذلك في عديد من المؤلفات تتناول هذه الشخصية الصوفية، فقد وجهت العديد من الاتهامات من أجلها حكم وصلب، من بينها:

«**1-** مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة والدولة.

2- اعتقاد طلابه في ألوهيته

[1] - ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص83،84.

[2] - ينظر: المرجع نفسه، ص84،85 .

3–قوله بالحلول، ومن أقواله في ذلك: "أنا الحق." »[1]

ومنه نستطيع أن نحكم على الحلاج، صحيح أنّه ينسب إلى القرامطة كما قال عنه العيني وابن الجوزي وابن كثير في مؤلفاتهم، لكن هذا لا يمنعنا أن نتغاضى عن صوفيته بالدرجة الأولى وبالنسبة إلى هذه التهم التي نسبت إليه وخاصة تهمة القرمطة فحسب رأينا ماهي إلّا تمسكه وشغفه بالتطلع واكتشاف ثقافات أخرى غير إسلامية، مما أدى إلى إساءة الظن به، واتهامه بسوء الأخلاق وكفره.

كما يذكرنا محي الدين اللاذقاني أنّ الحلاج كان يمتاز بأسلوب التنكر الذي كان يقترن بتبديل الأسماء، ليس شكليا فقط بحيث قال: «عنه ابن زنجي في رسائله أنّه في الهند كانوا يدعونه بالمغيث وفي بلاد الصين وتركستان بالمقيت، وفي خراسان بالمميز، وفي فارس بأبي عبد الله الزاهد ...الخ: كما اعتبر ماسينيون أنّ حركة ابن المعتز الإصلاحية حلاجية بالكامل، وأنّ أبا المغيث قطبها ومرشدها وهاته الحركة تمثل "انقلاب قصر"من النوع المتقن، لكن هذا الانقلاب لم ينجح في الاستمرار فهرب الحلاج، وبعد فشل حركة ابن المعتز طلب للمحاكمة، ولم يقبض عليه إلّا عام 301هـ. »[2]

كما يمكننا أن نستخلص أنّ الحلاج كذلك أضيفت له تهمتان، ألا وهما أنّه كان يمتاز بأسلوب التنكر الشكلي، وتبديل الأسماء، إضافة إلى أنّه كان الممثل الحقيقي لحركة ابن المعتز، ثمّ يذهب بنا محي الدين اللاذقاني إلى اللغز الحقيقي في حياة الحلاج حيث يقول عنه «بأنّه يتجلى في سنواته الأخيرة، فمنذ القبض عليه إلى أن تم إعدامه، بقي في دار الخلافة على أنّه واحد من السجناء لكنه في الواقع كان غير ذلك تمامًا، فقد كان من موقعه داخل القصر يكاتب الوزراء ويزوره الأصدقاء، وفي تلك الفترة التي كان بها داخل السجن، أتيحت فرص عديدة للهرب من السجن، ففر الكثير من السجناء، ما عداهم فكيف يهرب، بعدما حقق ما يريد، مالم يتمكن من تحقيقه حرًا مطاردًا بألف عين وعين وبالنسبة لمحاكمته فكانت جد معقدة، وعلى سبيل المثال:

[1] – ينظر: إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء، ط1، الاسكندرية، 2007، ص185.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص86،89.

عندما طلبه ابن الفرات ثمّ تركه لعلي بن عيسى الذي صلبه شكليًا لينهي القضية دون سفك دماء ثمّ أراد أن يرتاح، أو كان هناك من يضغط عليه، فاستغنى لتنتقل القضية بكل تعقيد أنّها إلى الوزير حامد بن العباس، واستمرت المهزلة القضائية طويلا إلى أن تم الحكم عليه بالإعدام، وهذا ما أراده له حامد بن العباس، وفي الأخير يقول الكاتب يمكنني أن أرسم تجربة الحلاج في ثلاث مراحل أساسية: أولها: مرحلة السياسي المتمرد صاحب الفكر الانقلابي، وهي مرحلة تمتد من خوزستان إلى الأهواز والبصرة وتنتهي مع حضوره متنكرا إلى بغداد، أمّا المرحلة الثانية فهي التّي كان فيها مستشارًا للحسين بن حمدان، التي حاول تطبيقها في انقلاب ابن المعتز، ثمّ تعقبها مرحلة السجن، والمرحلة الأخيرة هي فترة السجن التّي اجتمعت فيها الخبرة مع القدرة الهائلة عل التمويه والاستمرار في خدمة المخطط الإصلاحي الأصلي من أخصب سنوات الحلاج فنيا ففيها تم انجاز الطواسين، والعديد من القصائد المميزة والكتب الفكرية التي بلغت 47 كتابًا. »[1]

وفي تطرق الكاتب في معرض عن حديثه مقتل الحلاج، فقد وجدنا عن هذا الموضوع ما يلي:

مقتله: "بغض النظر عن الحديث عن تفاصيل محاكمة الحلاج وصدور الحكم بقتله، فإنّه يمكن الإشارة بإيجاز إلى مقتله، لما أوتى الحسين بن منصور ليصلب، رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرًا حتى دمعت عيناه، ثمّ التفت إلى القوم، فرأى الشبلي، فقال له: يا أبا بكر معك سجادتك؟ فقال: بلى يا شيخ: قال: أفرشها لي، ففرشها، وصلى ركعتين. »[2]

وفي آخر حديثنا عن الفصل الثاني المندرج تحت عنوان فصول منسية من التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج نستطيع أن نطرح الأسئلة الآتية كيف لشخص أن يتفكر الصلاة، وهو في منصة الإعدام؟، ولماذا نسبت إليه تلك التهم؟ وبالأخص منها تهمة القرمطة، رغم أنّه تفكر الصلاة وبقي له بضع دقائق ليموت، هل هذا يطلق عليه بكافر وذو أخلاق رديئة؟.

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص90،106.

[2] – ينظر: إبراهيم محمد تركى التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، ص186.

الفصل الثالث:

منطق السلطة وهواجس المثقفين، ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي الحلاج

الفصل الثالث: منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي

تحدث محي الدين اللاذقاني في الفصل الأخير من هذا الكتاب عن «علاقة المثقف مع السلطة التي لم تتغير منذ عصر التوحيدي، وأصبحت معروفة منذ القرن الثاني هجري إلّا في حدود الدنيا التي يفرضها اختلاف شكل مؤسسات السلطة أكثر من أثر طموحات المثقفين وخلال القرن الأول تأسست تلك العلاقة مع بداية تشكل الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، والذي سيكون محتواها لغزا بعدما كان أقل تعقيدا حين لم تتشعب الثروات ولا تضاربت المصالح، ولم يكن التدخل في الأدوار قد تأسس وتطور بطريقة لم تخطر على بال المثقفين والسلطة.» [1] حيث يرى الباحث أن "تطور الأمور في طور النشوء، لا يتعدى إثبات الولاء وقبض ثمنه على مبدأ الرضاعة المشتركة الذي سنه معاوية ابن أبي سفيان لابن أخيه ابن بكر بن عثمان بن الحارث الباحث عن العمل، كما استبدل معاوية كلمة الدنيا بعبارة السلطة وصارت البقرة الحلوب للمؤسسات بكتابها وشعاراتها ومرديها، ومنذ ذلك التاريخ الموغل في القديم، كان المثقف يشارك نظريا في مشروع السلطة واعتبرت حرية المثقف في الاختيار موقف ما لإبعاد السلطة الاستبدادية وأفهمت المثقفين أن لا تريد غير طبقة الموظفين المخلصين ،ما يزيد مكانة الكاتب بقدر قدرته على ترجمة مشروع الحاكم وتقديمه للناس.» [2]

وهذا ما يتوافق مع جاء به اللاذقاني في مشاغل المثقفين في قولهم :"لم تكن حياة المثقفين بمعزل عن تناقضات المجتمع ومحاور الصراع، وأمراض السلطة، وإذا كان للنوادي الثقافية والمجالس التي أقامها

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي،ص109.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص109.

الوزراء و الأعيان من فائدة في تنشيط الحركة الثقافية وتمويلها إلا أن الكاتب في مثل هذه المجالس يكون مسلوبا من حرية الرأي والتفكير المغاير لأهداف صاحب المجلس.» [1]

ثم ينتقل الباحث ليؤكد أن« استخدام السلطان لأحد الكتاب بمثابة الارتفاع بالذكر والنباهة والتقدم في الحرفة فصار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلا بالرغم من اعتراف التوحيدي بأن الاستقلالية محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية والقناعة ولكنها كلفة محرجة لابد للأداة تجدُّها وفاشية تمدها».[2]وما يوضح ذلك ما يقال على أن « الكاتب لا مناص له أن يعيش بمعزل عن هاته الضغوط و التبعية ولعل من أوضح الضغوط تلك التي تعرض لها التوحيدي من طرف صديقه أبا الوفاء المهندس حيث طلب منه كتابة تسجيل حرفي لما دار في مجالس الليالي الأربعين من ليالي الإمتاع و المؤانسة وهدده إذا امتنع بفصله من لقائه بالوزير وهذا الضغط الحاد يعطينا مؤشرا لما يتعرض له الكاتب من مضايقات قسرية حتى من طرف أصدقائه، فنجده يشرح هذه الحالة بصراحة في قوله: "العاجلة محبوبة والرفاهية مرغوبة، والمكانة عند الوزراء مطلوبة، والدنيا خضرة حلوة ومن التهب طمعه ظهر عجزه والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية" فكان واعيا بكل الملابسات والظروف لكنه مكره: فالقناعة فكهة بيد أنّها فقيرة إلى البلغة وإنسان بشر وله حاجة حاتكه، إلّا أن يكون للمرء قهر لنفسه، وهذا صعب ولو قلت معدوم أو محال في هذا الزمن العسير والدهر الفاسد.» [3]

وبالتالي فإن انصياع وانقياد كل مفكر للسلطة يكون من وراءها أسباب يجهلها غيره لذا يجب عدم الحكم مسبقا.

وينبه الكاتب أن« المؤسسة الفقهية أن التردد اليومي على أبواب السلاطين طورا شكلا ذكيا من التعامل لم يستطع الكتاب الوصول إليه، بأن الملك لا يكتمل إلا بهم والسياسة لا غنى لها عنهم بأمور السلطان، كوصية عبد الحميد الكاتب التي بشرتهم أن الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم.»

[1] – ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، الدار العربية للكتاب، ط2، 1980، ليبيا، ص117.

[2] – ينظر: أباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص110،111.

[3] – ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص117،118 .

[1] وما يثبت حاجة الملوك إلى الأدباء ما ورد في هذه المقولة «إن صراع الآمرات الدائم حول السيادة وبسط النفوذ انتقلت عدواه من السياسة إلى الأدب فاحتد التنافس على احتواء الأدباء والشعراء والعلماء فكان كل وزير يسعى جاهدا لجلب الشخصيات الأدبية المرموقة لتكون ورقة رابحة بين يديه فشاعت في هذا العصر التأليف المهداة إلى الأمراء والوجهاء، بل كانت بعض الكتب تؤلف لرغبة شخصية.» [2]

ويضاف إلى ذلك رأي « الملوك المخالف لرأي عبد الحميد، وهو أنهم يعاملون الكتاب كالخدم، مهما كانت مراتبهم كإهانة الوزير المهلبي لآبا حيان بطرده من مجلسه ومعز الدولة بضربه بالمقارع، ولعل تلك الاهانات التراتبية من السلطان إلى أخر موظف في ديوان الخراج، ما دعى التوحيدي للقول "ما تعاظم أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه" وذلك في أول لقاء له بالوزير ابن سعدان، متحايل في إعطاء للتصاغر معنى مشذبا بربطه بالتواضع، ويجعل منه دواء للنفس، مع أنّه في قرار نفسه يعلم أن السلطة في أي زمان لا ترى المثقف غير منفذ للأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأي حين تصفوا النفوس من علاقة قائمة على الاحتقار مثلما اعتقد أبا حيان في دواوين الجاحظ، أنها من أنصاف أعمال الخدم الصغار والامتهان فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها.» [3]

فمن مظاهر احتقار السلاطين للكتاب مقام به الصاحب بن عباد لأبي حيان وذلك «بجعله وراقا في داره، ولم يدخله في زمرة الأدباء من حاشيته، ولم يعطيه على مهنة الوراقة أجرا غير طعامه ومقامه، واحتقره فجعل إقامته مع الوراقين في كسر الدار فإذا أتيح له أن يحضر مجلسا من مجالسه جعل مكانه في مؤخرة الحاضرين.» [4]

---

[1]- ينظر: آباء الحداثة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص111.

[2]- ينظر: علي دب الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص22.

[3]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص111،112.

[4]- ينظر: حسين مروى، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية ش،م، ط2، بيروت، 1986 ، ص195.

ومن فئة كانت ترضى بهذه التبعية هناك فئة كانت تترفع بعدم الترامي على الأعتاب تفضل سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب وفي رسالة موجهة إلى ابن سعدان يلفت التوحيدي أنّه يرى علم اصطناع الرجال لا تنجح السياسة بدونه ويضرب مثلا بالمهلبي الذي أحيط بأذكى المثقفين أمثال: أبي إسحاق الصابي، ابن سعيد سيرافي، ابن درستويه، وغيرهم من الأدباء والشعراء لأن ذلك الوزير كان يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاقا الفن للغناء الجيد، ونظرا لأهمية ذلك النص تقتطف منه بعض الفضائل التي استخدمت لإقناع الوزير: "يجب على كل من أتاه الله رأيا ثاقبا، أن يخدمك قاضيا بذلك حق الله عليك في تقويتك و حياطتك، فالجماعة القلة التي على بابك، يرون أنهم أهل النصائح النافعة ،والبلاغات المجدة والدلالات المفيدة من أجل الوصول إليك، وبلوغ مرادهم من تفضيلك، ولكن الحجاب حال بينك وبينهم، وكل منهم وسيلة لخدمة الخيرات فمنهم أهل وفاء ومنهم من يصلح للعمل الجليل، ومنهم من عكفوا في بيوتهم على ما يعنيهم من أحوال أنفسهم، رغم العلم والحكمة والبيان، لأنّهم لو وثقوا بأنهم سيحضون منك لوقفوا على بابك، فلو لحظت هؤلاء كلهم بفضلك وأصغيت إلى مقالتهم، كان في ذلك بقاء النعمة عليك، وصيت فاش بذكرك-أيا الوزير-اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها وهي غير الكتابة التي تتعلق بالبلاغة والحساب، ويضاف إلى ذلك أن أغلب الكتاب كانوا يعيشون بسن أقلامهم لمكائد أقل مما تبريه للكتابة، لهذا لم يعد السلطان يعطي لهؤلاء قيمة، فحسبهم منه أن يعطي وشرطه عليهم أن يطيعوا. "» [1]

رغم الإهانات التي تبعت التوحيدي والحرمان الذي يعيشه نجده يهتم بالأدباء الذين عاكسهم الحظ على غرار غيرهم الذين نالوا حضوة عالية وهو ما توضحه الدراسة الموافقة لهذه الفكرة حول أبا حيان " لكن القهر الذي واجهه التوحيدي وأمثاله من المثقفين لا يمكن أن نصفه بالبساطة والظرفية ولا نحكم عن الرجل بمعزل عن تلك الأوضاع والظروف، فالتوحيدي الذي تعرض لهذه التجربة وصهرته المعاناة يبقى وفيا لطبقته سفيرا لأولئك الأدباء البائسين في صمودهم وحرمانهم لهذا فهو يذكرهم بهم الوزير ويرفع مطالبهم إلى جانب مطالبه بل قبلها، لكن الحجاب قد حال بينك وبينهم

[1]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص113،116.

منهم ذو الكفاية ومنهم من قعد به الدهر لسنة عالية وجلابيبه البالية ومنهم طائفة عكفوا في بيوتهم وهم في خصاصة مرة مؤن غليظة عليه، وحاجات متوالية، لكن اليأس غلب عليهم ورأوا أن سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب إذ دنوا منها ودفعوا عنها فلو لحظت هؤلاء كلهم بفضلك كان في ذلك صيت والأيام معروفة بالتقلب».[1]

تتشابه هاتان الفكرتان في حرص التوحيدي على عرض انطباعات الأدباء المحرومين من طرف الوزراء السابقين على الوزير الحالي لتبنيه هذه الطبقة عكس ما فعله الآخرين.

ويشير صاحب الكتاب أن« مسألة النزاهة، والمصداقية وكرامة المهنة لم تكن مطروحة بحدة في مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين، وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة في نص على قبول المثقفين في ذلك الزمان منطق السلطة دون مناقشة أو احتجاج فقال في نص ينسبه إلى المتكلم المعتزلي النصيبي:" لو ظفر يوم الجمل طلحة والزبير وعائشة بعلي بن أبي طالب، دار الخلافة بينهما ولا يستظهر أحدهما على صحابه إلا بأن يتزوج عائشة، ويكافح صاحبه بها وبشيعتها، ونحن في شغل عن ذلك ثم نحتج عن ذلك التزويج"».[2]

ولقد عرف هذا العصر غياب بعض المسائل التي يجب أن يتميز بها كل مثقف عربي مثلما يشير إليه صاحب الكتاب وهو أن« التوحيدي كي يحتاط لنفسه أثناء طرح الآراء المحرجة، وصف المتكلم الواضع لهذا النص بالفاسق والمتهتك والخسيس وعدم المعاشرة، بالرغم من اعتبار من كبار المتكلمين في عصره ومرافقته له في المجالس إلا أنّه رآه من الأصحاب غير المقربين، مما يعني أن الشللية الثقافية هي نتيجة التناقضات المحيرة وأخلاقيات مثقفيه مع أخلاقيات كتاب القرن الثاني الذي تحدث عنهم الجاحظ بأسلوب لا يوصف بالعاطفة وهو نفس شرح التوحيدي الذي ربط مذهب أبو عمر بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ وهي قلما يملكها أحد.»[3]

---

[1]- ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص 118،119.

[2]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص116.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص117.

يمكننا القول أن معاناة الأديب وبعض تصرفاته تجعله يقوم بها على أرض الواقع في حالة رفض الأخرى لتلبية مطالبه.

ويرى محي الدين أن "لسان التوحيدي اللاذع كان له حالة خاصة، ومأساته الشخصية وسببا في إطلاق لسانه في كل من عرفه بما في ذلك أقرب الأصحاب إليه، وخير مثال موقفه من صاحبه مسكويه الذي ترقى ليصبح خازن بيت المال، ما دفعه لوصفه بالبخيل والفقير و أنّه كد بدنه في خدمة السلطان دون إعطاء بال لأهمية الفلسفية والعلمية." [1] وما يوافق هذه الفكرة "هو أن أبا حيان يقتصر على هجاء خصومه، وذم أعدائه، بل عمد إلى التعريف بأصحابه والطعن في زملائه كصديقه مسكويه الذي لم يسلم من الاتهام والتجريح فقال عنه في حضرة الوزير ابن سعدان "لأنه فقير بين الأغنياء وعيي بين أبيناء، وأنّه يضيع معظم وقته في طلب الكيمياء وأنّه لا يفهم الكثير من الكتب الفلسفية. "[2]

كما يشير البعض الأخر من الكتاب أنّه " لعل بخل مسكويه يفسر انصراف صاحبه عنه، لعدم الاستفادة من المنصب الذي يتولاه، لذا يصلح لدراسة هواجس المثقفين الكتاب الذين يسلبهم قربهم من السلطة على التصرف المستقل، ويصبح الخضوع وليس التمرد الذي يليق بأصحاب المهن الإبداعية وهو الصفة الغالبة عليهم، وهي صفة لم يستطع التوحيدي تجسيدها حتى في مراحل إحباطه." [3]

يعتبر تدهور معظم الأمم من الفساد الحاكم واستغلال الشعب ونهب حقوقهم وعدم المطالبة بها "فلا يخفي أبا حيان قناعته بأن استبداد السلطة نابع من خنوع الناس خصوصا الكتاب فقد كان ابن العميد ترتعد منه الناس، أما الصاحب بن عباد فقد تعود أن يكون مطاعا لا يرد له أمرا، كما

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص118.

[2] – ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر (د،ط)، ص69،70.

[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص118،119.

ساهم الكتاب إلى المشاركة في التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، كأبو عبد الله البصري يحمل على ذمة أبي حيان لقب المرشد، لأنه كان جاسوسا على الصاحب ببغداد بينما التوحيدي رفض التجسس على ابن موسى خوفا من أن يرميه من أعلى الجبل أو أن هذه الصفة لاتليق به»[1] فظاهرة التجسس كانت منتشرة عند الكثير من الكتاب وبما أن« التوحيدي كان موضع ثقة من ابن سعدان لبعض الوقت كلفه بالإشراف و الكشف عن تصرفات ونوايا ابن موسى غير أن آبا حيان رفض هذا العرض واستنكف من تعاطي أعمال قد تنال من هيبته ولا تتماشى مع نوازعه وطبائعه، فيقول في رده عن سبب رفضه لابن سعدان، ليس لي في مثل هذه الخدمة لأن صدر العمر خلا مني عاريا من هذه الأحوال، وكان وسطه أضعف حملا، وأبعد عن القيام به والقيام عليه.» [2]

ونستخلص أن التجسس كان عمل الكتاب بأمر من الوزراء وذلك لمعرفة خبايا الطرف لطرف أخر بينما التوحيدي نجده قد رفض هذه الخدمة لكثرة ما معاناته منها.

رغم كثرة معاناة التوحيدي وتعدد إهاناته يشير محي الدين إلى «تهمة أخرى ألصقها القفطي بأبي حيان حين اعتبر مكلفا بنقل ما يدور في مجالس الوزير ابن سعدان، وهي تهمة ترجحه أنّه كان في إحدى الجمعيات السرية وعضو في كتاب رسائل إخوان الصفا التي تحاول تغيير المجتمع بالعلم والثقافة، بعد فشل حركات التمرد الثوري منذ ثورة الزنج والقرامطة.» [3]

لكن نجد رأي أخر مخالف لما الصقه القفطي في أبا حيان موضحا ذلك أنّه « بما أن التوحيدي كان أقرب المقربين إلى أبي سليمان منطقي، فوقع في ظن المؤرخين أن أبا حيان لم يكن يتردد على مجالس الرؤساء وندوات الوزراء، إلّا لكي يتطلع على الأخبار وينقلها إلى أستاذه، وهذا ماتوهمه القفطي عند التوحيدي »[4]، أما فيما يخص ترجيحه إلى انتسابه إلى تلك الجماعات، فربما تأليفه الكتاب « الحج

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص119،120.
[2] – علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص31،32.
[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص120.
[4] – ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص23.

العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي" فإن مضمون هذا الكتاب كان سببا في إعدام الحلاج نتيجة تحريكه للجماعات السرية من داخل السجن، وإذا صح نسبة التوحيدي إلى تلك الجماعة فان ذلك الكتاب في التصوف يضعانه مباشرة في فرع الحلاج وحركته التي غابت تعود بعد ذلك في الثلاثينات والأربعينات القرن الرابع، ليظهر كمثقف مكتمل الشخصية في بلاد ابن عميد وخلفه الصاحب بن عباد. [1]

فإذا كان التوحيدي ينتمي إلى إخوان الصفا صحيح أم لا « إلّا أنّه يعود له الفضل في الكشف عن المفكرين الذين وضعوا رسائل الإخوان، وثم الكشف عن كتاب رسائل الإخوان الصفا ممثلي المثقف الحقيقي خلال شرح عارض من التوحيدي لمذهب زيد بن رفاعة إلى ابن سعدان حيث شرح فيه عن فكرة المثقف الموسوعي الذي بدأ يظهر إلى أفق الحضارة العربية وأحد أسباب بلوغ حضارة عربية إسلامية إلى أوجها، والمطلع على الرسائل التي تحمل شروحات الفلسفة والشريعة تحيل إلى أن الثقافة العربية فئة متفلسفة متعالية لم تتورط في العمل السلاطين، وهذا يزيح بعض الغطاء عن تلك الحركة السرية المثقفة التي نشأت في البصرة وقادت حركة تنويرها دون ضجيج. ومن الصدف الغريبة في الثقافة العربية أن حركة تنويرها في القرن الماضي ارتبطت أيضا بزيد ابن رفاعة.» [2]

وما يتماشى مع أن التوحيدي هو أول من تعرف على أسماء هذه الجماعة هي الفكرة الموضحة على أنّه « في هذا العصر وفي الدولة البويهية بالذات إخوان الصفاء قد تم الكشف عن عدة أسماء منهم لأول مرة كزيد بن رفاعة وابن سليمان السبتي والمقدسي والعوفي وأبو الحسن ابن هارون الزنجابي. » [3] وكانت أيضا ضرورة المهنة تجمع أبا حيان بغيره« كنسخه إلى الصاحب وزعيمهم بن

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 120،121.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص122،123.

[3] – ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص26.

رفاعة حتى أتهم بانتماء إليهم وقد لمح ابن سعدان في الإمتاع والمؤانسة للرابطة الخفية وتساؤل عن الخلافات المشبوهة ومدى معرفته لابن رفاعة. »[1]

وفي رأي اللاذقاني أن التوحيدي كان على إطلاع كبير على جماعة إخوان الصفاء عن «ابن رفاعة وصحبه أنّه قد أقام بالبصرة زمانا طويلا وصادف فيها رفاقه في الجماعة، وهي عصابة اجتمعت على طهارة ونصيحة، ووضعوا مذهبا للتقرب من الله وجنته، وزعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشرعية العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة وأفردوا لها فهرسا وسموها رسائل الإخوان وخلان الوفاء، وكتموا أسمائهم في الوراقين، ولقنوها لنا مدعين ذلك أنّهم ما فعلوا، ذلك إلّا لنيل رضوان الله تعالى "وتخليص الناس من الآراء والعقائد والأفعال الفاسدة، وحشو هذه الرسائل بالكلم الدينية وأمثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق الموهمة. »[2] وما يوضح ويوافق هذه الفكرة عن إخوان الصفا ونواياهم هو أنّه «لم يعرف تاريخنا الفكري حقيقة الإخوان تماما وإن كان التوحيدي ذكر بعض شيئا من أخبارهم، وعين بعض المؤرخين الأسماء الخمسة منهم، ولكن ظلت شخصياتهم حدود الإبهام، لأن أحدا من مؤرخي الحركات الفكرية في عصرهم لم يزدنا علما بهم أكثر من معرفة أسمائهم، وبعد فإن المعروف عن رسائل إخوان الصفا واحد وخمسون رسالة، وهم يذكرون في فهرست الرسائل "رسالة الجامعة" وهي غير معروف في النص، وربما كانت تحتوي حقيقة دعوتهم، و سببا في فقدان نصها. »[3] بالإضافة إلى غير ذلك« أنّهم زعموا أن الشريعة تدنست بالجهلات ولا سبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة. »[4]

ونخلص أن التوحيدي كانت له رغبة كاملة في أعماق نفسه في الجمع بين العقل والشريعة وذلك لما أورده في كتابه عن الإمتاع والمؤانسة عنهم.

---

[1] – ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص30،31.

[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي ،ص123،124.

[3] – ينظر: حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، ص139،142.

[4] – ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة،ص175.

إذ يرى الباحث أن« التوحيدي يتبع النص بانتقاد فلسفي يقدمه لسليمان المنطقي الذي يعتبر هو والتوحيدي من المحظوظين عند الحديث عن سعة العقل وعمق المعرفة، وكان ذلك العالم الجليل على اتساع علموه ومعارفه لكنه لايزال على مبادئه، عكس الذين اتخذوا من الفكر والأدب وسيلة للاسترزاق، وإلى جانب أبا حيان ينضم السيرافي هو الأخر يعاني الفاقة ويتكسب بالوراقة، الذي وقع عليه عبء المناظرة لينافح عن الشريعة في وجه ممثلي المعارف الفلسفية والمنطقية في عسرهن، التي حفظها التوحيدي ليأسس لحداثة نشأت في مناخ عقلي فيه من الحرية الفكرية الشيء الكثير. »[1]

وما يؤكد على أن هؤلاء المفكرين لهم سعة عقلية ما قيل عنهم ومن بينهم «التوحيدي الذي يعتبر موسوعة جامعة أو دائرة معارف. »[2]كما اعتبر أيضا «منزل شيخه السجستاني بمثابة كعبة علمية يحج إليها روائد المجالس الأدبية. »[3] ونشير دون أن يفوتنا الذكر أن« الأستاذ الأكبر الذي أخذ عنه ابا حيان أنصاف العلوم هو الشيخ أبو السعيد السيرافي الذي كان من كبار النحاة ومتكلمي المعتزلة في القرن الرابع الهجري، وخلال مناظرته لمتى بن يونس القنائي بين المنطق اليوناني والنحو العربي، وظهرت قدرة ابن السعيد البلاغية والنحوية والإقناعية واللغوية. »[4]ونظرا لصعوبة العيش كان من «الظاهر أن الكثير من الفلاسفة والأدباء يتخذون مهنة الوراقة من أجل طلب الرزق ومن بينهم هذا الأخير. »[5]

ومن مميزات العصر العباسي هي كثرة المحاورات مع الخصم لإبراز قوة العقل مثلما جاء في «حديث الكاتب على أن عند التوحيدي في الإشارات الإلهية إشارة إلى وفرة تلك المحاورات القائمة على الحوار العقلي بين الخصوم باللسان، كما قسمها أبو حيان إلى ثلاث أنواع: الكلام مع الخصم

[1]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص124، 125.

[2] – ينظر: أحمد عبد هادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، دار الثقافة للنشر والتوزي (د ط)،1997، ص213.

[3]– ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص21،22.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص28،29.

[5]– ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص41.

من المهارة، والمناظرة، والمذاكرة، وما رسائل الإخوان الصفا ومناظرة السيرافي مع القنائي وما دار من جدل إلا أحد الأدلة العديد على وجود تيار قوي من الكتاب الذين شغلتهم هواجس الحرية والتجديد، ولم يكن الاسترزاق والمديح والعمل بالدواوين من أساليبهم ، وكانت هذه الفئة تضع العلم على الجهل في المقام الأرفع. »[1]، ومادامت أي فرقة تتميز بالعلم الواسع يلجأ إليها الكتاب «نجد أبا حيان أقرب إلى الفئة المتنورة العفيفة لرحابة تفكيرها في التعامل مع مفردات العصر وقضاياه، وقد تجلت حداثة التوحيدي في بعض فقرات من الليلة الأولى من الامتاع والمؤانسة ،التي يمكن اعتبار بعض فقراتها بيانا تأسيسيا لحداثة ذلك الزمان الفنية، فإذا رجعنا إلى الحديث عن التوحيدي"فإنه شهي سما إذا كان في خطرات العقل قد خدم بالصواب في نعمة ناعمة، وحروف متقاومة، ولفظ عذب، ووفاء بالنثر و السجع و التباعد من التكلف الجافي " وهنا يؤكد لنا محي الدين اللاذقاني أنّه بيان شبه كامل لحداثة القرن الرابع الهجري. »[2]، وما يثبت احتكاك أبو حيان التوحيدي كان نتاج تطور أفكاره حيث أنّه « عاصر الحياة العقلية وتقدم العلوم والفنون، وتنوع الثقافات والحركات الفكرية في القرن الرابع هجري، وظهر أثر كل هذا في كتبه ورسائله، وحتى لقد اعتبره بعض الباحثين الناطق باللسان الثقافة العربية في القرن الرابع هجري. »[3]

كما اعتبر الباحث أن التوحيدي يعد« ثالث ثلاثة بعد الجاحظ والحلاج، الذي مارس التقية الفكرية، وقد تعاون المؤرخون عن غير قصد مع أبا حيان في إخفاء الجوانب المجهولة من شخصيته ومع ذلك فقد كان أخبار الثوار والمتمردين تضر بكتابها، لذا نجد المؤرخين الذين يرتبطون برغبات الحكام أقل شجاعة، فوصل التوحيدي إلى مرحلة الذمة والمروءة، ومارس النفاق والكذب وسجل ذلك في أدب الاعترافات في حين مشاغباته وهواجسه المشروعة بقيت مسكوتا عنها." »[4]

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص126.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص127.

[3] – ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص4.

[4] – ينظر: المرجع، ص128،129.

ومن بين الدراسات التي توضح ذمته ومروءة أبا حيان هو أنّه باع دينه بدنياه من خلال «ما أعلنه في كتابه الإمتاع والمؤانسة زهده في العدم لأنّه شغل بما هو أهم ألا وهو طلب القوت "على أن الزهد في هذا الشأن قد وضع عنا وعن غيرنا مؤونة الخوض فيه، والتعني به والتوفر عليه وتقديمه على ما هو أهم منه، أعى طلب القوت الذي ليس له سبيل، إلا ببيع الدين، وأخلاق المروءة وإراقة ماء الوجه، و كد البدن "وترجع الأسس ومقاساة الحرقة، ومض الحرمان وصبر على ألوان الألوان، والله المستعان". »[1]

بعدما أسلفنا الذكر من حياة التوحيدي و علاقته بالسلطة و أساتذته فلم «يبق إلا أن نرصد صورة أبا حيان بعد تجاوزه الأربعين، فقد كان في عقله اطلاع المثقفين في تغير العالم نحو الأفضل وتحقيقه في وقت وجيز لكن حكم بن عباد الاستبدادي الذي لا يأبه البشر يشكل له خوفا عن هيبة الدولة ،ما جعل التوحيدي فخورا بنديته العلمية والأدبية للصاحب الذي يراه هذا الأخير مجرد وراق وخادم. »[2]

ودليل احتقار السلطة ما تعرض له التوحيدي منها« فقد عرفنا بعداء ثلاثة وزراء له: المهلبي الذي نفاه أن بغداد سوء عقيدته، ابن العميد والصاحب بن عباد اللذان احتقراه وعاملاه معاملة الخادم حتى أن صاحب ابن عباد يقول له حين مر على ديوان الوراقة الذي يعمل فيه التوحيدي فأراد أن يقوم لتحيته، رده قائلا "ليس مثلك من يقوم لمثلنا!! متجاهلا عمله وأدبه، وبذلك نال أسوأ ما يمكن أن يناله مثقف على يد السلطة من اضطهاد معنوي ومادي". »[3]

وبما أن التوحيدي كان لا يقبل الإساءة في نظر الباحث «فكانت ثلاثة الأثافي أن أبا حيان يتورع عن انتقاد رسائل الصاحب وأسلوبه فكانت تهمته إلصاق الزندقة جاهزة من طرف الوزير

[1] – ينظر:، أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ص146.
[2] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص130،131.
[3] – ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، ص123.

لإرهابه و إغداقه ككاتب، وللانتقام منه قام التوحيدي بالثناء على بعض إيجابيات في شخصيته الصاحب وذلك أثناء إحدى المسامرات، ولكرهه الشديد له بدأ يهجوه منذ السطور الأولى، وبعد ذلك ينتقل للسخرية منه كقوله "فما جبت الأرض إليه من فرعانة ومصر وتقليس إلا استفيد كلامه وأفصح به، وأتعلم البلاغة منه، لكأنّما رسائل مولانا سور القرآن، وفقره فيها آيات فرقان." »[1]

ففوق ما عاشه التوحيدي من مأساة لبسته تهمة الزندقة التي لمسها البعض في الدفاع عنه وفي هذا كان رد الدكتور الحوفي على اتّهام أبا حيان بالزندقة «وهو ما زعمه ابن فارس الذي كان أستاذ لأبي الفتح بن عميد، وقد هجا التوحيدي ابن عباد وابن العميد، فمن المرجح أن ابن فارس أراد أن يشوه سمعته ويثأر منه فألصق به تهمة الزندقة وأراد أن ينسب إلى ابن عباد الغيرة على الدين فزعم أنّه هم بقتله لكنه هرب منه. »[2]

ولأنّه كان بعض أدباء السلطة يحسسن بتفوق التوحيدي في مجال الأدب عليهم، يذّكرنا اللاذقاني «إن ابن عباد كان لا يشبع من المديح، فنجده يؤلف المديح في نفسه على ذمة ابن حيان ويقول لعيسى ابن منجم قد نحلتك هذه القصيدة، إمدحني فيها في جملة الشعراء، فيفعل ذلك أبو عيسى فيقول له عند سماع شعره في نفسه ووصفه بلسانه "يا أبا عيسى والله فتظهر قدرة أبا حيان في السخرية، مخلوطة بغيظة من الصاحب حيث يصف طريقة استجابته للمديح وهي متبوعة بوقفات التحليل النفسي التي يبرع فيها التوحيدي فيقول عنه:" فنراه عند هذا يقول ثمرة السيف لهم، وقصرنا أن نلحقهم، أو نقفوا أثرهم، ونشق غبارهم، وهو في كل ذلك يتشاكل ويتحايل، ويلوي شدقه ويبتلع ريقه." »[3]

[1]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص132،133،134.

[2]- ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي ،فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ص120،122.

[3]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص134،135.

وبعد تلك المرحلة الطويلة يروي لنا الأديب « أنّه جاء في قول أبي حيان أن تركيبة السلطة المتكاملة في الفساد و المال زاد في بطشها وتنكيلها، وفي نفس الوقت يغطي الكثير من عيوبها، لهذا يقول عروة بن الورد:

وذريني للغني أسعى فاني رأيت الناس شرهم الفقير

وأبعدهم وأوهنهم عليهم وان أمسى له حسب وخير

وتطول قصة تعداد التوحيدي لمثالب الصاحب في الشكل والمضمون وغيرها، و الثأر في كشف مثالبه للإهانات المتلاحقة التي كان ينزلها كبار رجال الدولة برهطه الكتّاب، ويثبت للأدباء أن صاحب القلم هو الرابح الأخير في الصراع والسلطة والمثقفين.» [1]

وهو ما يتوافق في بعض الدراسات التي ترى «أن هذا الرجل –التوحيدي–لم يسأل عن شيء ألا أفاض فيه وانسرب في أغواره، فمن عجيب الصدف أن يكون في وقت نفسه، أفقر الخلق وأجوعهم وتلك سنة الحياة وظلم السلطان وجوره في كل زمان ومكان اتجاه المثقف العربي.» [2]

و يحدثنا اللاذقاني « أن الأسى و الحمان الذي لقيه التوحيديون من الوزراء و السلاطين وقمعهم لطموحاته جعل سلوكه و أسلوبه أكثر فضاضة و تمردا معه، ما جره إلى تهمة الزندقة، إلى درجة أن بعض المؤلفين اعتبروه من أخطر ملاحد الإسلام لأنّه مجمع ولم يصرح، وربما كانت هذه

[1]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص136،137.

[2]– ينظر: دعميش عبد القادر ،الأدبية بين تراثية الفهم وحداثية التأويل مقارنة نقدية لمقول القول لأبا حيان التوحيدي، منشورات دار الأديب، (د،ط) ، (د ،س)، ص11.

المجمعة هي سبب إدخاله إلى الزندقة نتيجة إكثاره من قضية الفلسفة الشرعية التي أفرد لها الليلة السابقة عشر بكاملها من ليالي إمتاعه ومؤانسته.» [1]

وما يثبت أنّه مجمّع وزنديق قول «ابن الجوزي "زنادقة الإسلام ثلاث ابن الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعري وشرهم على الإسلام التوحيدي لأنّهما صرحا وهو لم يصرح مات سنة ثلاثمائة وثمانين."» [2]

وبما أن كل ليلة تختلف عن الأخرى يشير اللاذقاني أن «في تلك الليلة تظهر قدرة أبا حيان على المحاجات ، والحوار، وإنصاف الخصوم، وتقليب مختلف الآراء دون التعصب لأحدهما أو تسفيه أقلهما شأنا ،كما يُعْتَقَدُ أن رحابة فكره أسست أرقى أشكال الحداثة العربية التي ظهرت في الإمتاع والمؤانسة، وتأكّدت في الهوامل والشوامل وأشعت روحانيتها في الإشارات الإلهية، واكتمل سطوعها في المقابسات بأسلوب مختلف تجسد في كتاب مثالب الوزيرين.» [3]

ويستوقفنا هنا أن محي الدين بأن « هذا الكتاب ما هو إلّا حالة تنفيس عن غضب مكبوت من مفكر محروم من معظم الأساسيات أمام سلطان مستبد، لهذا كان من الطبيعي أن ينتقم التوحيدي لنفسه ولغيره بكتاب يهدر فيه هيبة الوزراء جميعا، خصوصا ابن عباد.» [4]

وبالتالي ففكرة تأليف أبا حيان لهذا المؤلَف نابعة من ظلم الوزيرين له، وهو ماتناولته العديد من الدراسات التي ترى أنّه « ينبغي أن نلمس له العذر، لأن ما كتبه كان تحت تأثير فشله في الخروج

---

[1]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص138.

[2]– ينظر: باسم ناظم سليمان، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، ملامح المقالة الموضوعية في كتاب المقابسات لأبي حيان توحيدي17،جامعة كركوك، ص290.

[3]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص139

[4]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص139.

من ضائقة الفقر، بعد طول رجاء وتأمل وبالتالي فلماذا نلوم الرجل لتعرضه لهما ؟، وهما اللذان أذاقاه أقسى ألوان الإهانة، وعمِلا على الطعن في دينه وأخلاقه واتّهامه بالكفر والزندقة. [1]

كما يضيف لنا الباحث أن « ما كان لهذا الكتاب أن ينتشر لولا قيام مؤلفه باستغلال تلك التناقضات الموجودة بين الوزراء، و الظاهر أيضا أنه كتاب مفتوح النهايات، حيث كان خلال عرض أبا حيان مشروع مسودته على ابن سعدان في حدود أربعة وعشرون ورقة، ثم مضى يضيف إليه ويزيد حتى أصبح سفرا ضخما انتصف فيه المثقفين على السلطة وكشف الكثير من الخبايا والتصدعات النفسية التي تلحقها بالشخصيات التي تتوالها.»[2]

ثم يثير انتباهنا مرة أخرى الدكتور محي الدين بأن "كتاب مثالب الوزرين لم ينته بعد، فلعله كان بحاجة إلى إضافة معاصرة تكشف المستورد من أخلاق الحكام لهذا الزمان"[3]وما يثبت إبقاء التوحيدي لهذا الكتاب مفتوحا هو ما صرح به بعض الكتاب على أن أبا حيان "كان مدركا لسقوط السلطة الحاكمة، لذلك لم يحرر الكتاب وينشره على الملأ إلّا بعد وفاة ابن عباد فإن جانبه مهيب، ولمكره دبيب." [4]

ويرى صاحب الكتاب محي الدين اللاذقاني أن "حكاية التوحيدي مع السلطة قصة في غاية التعقيد فقد بدأ طوباويا متمردا يريد تغيير العالم، وإشاعة العدل ثم مال إلى التوفيقية وصار يوازي بين مصالحه وأقواله إلى أن وصل إلى مرحلة باع فيها المروءة والعودة بدون نتيجة، فتغيرت لغة أبا حيان تماما مع السلطة فصار يعترف بعبوديته وفقره وحاجته"[5]، وما يوافق فكرة أن التوحيدي بدأ متمردا

---

[1]- ينظر: زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص68،69.

[2]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص139.

[3]- ينظر:، المرجع نفسه ،ص140.

[4]- ينظر: ماجدة حمودة، صورة الأخر في التراث العربي، ص125.

[5]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص 140،141.

وانتهى بالرمي في الزندقة ما حددته شخصيته المتمردة على أحوال عصره الذي كان ينتسب إليه فانطلق يرمي زمانه أهل زمانه بمقذع الهجاء، شاكيا نائحا حينا متمردا عنيفا يجدف بكل شيء حينا أخرى، وكان هذا التمرد سببا في اتّهامه بالزندقة»[1]، أما فيما يخص الفقر فإننا نجد أن أبا حيان أحد الأدباء والفلاسفة الذين أصيبوا في حياتهم بالبؤس والشقاء، وعاش كما يعترف بذلك في بعض كتبه على نحو أربعين درهما في الشهر أو ما يساوي جنيهن بسعر اليوم تقريبا.» [2]

ويضاف إلى تمرد وحرمان التوحيدي المطالبة بما يحفظ كرامته ولهذا «ففي أخر مجالسه مع ابن سعدان، كان قد طالبه في أولها بما يسمح بحفظ كرامة الفكر والفكر، والسماح باستخدام الكاف والتاء كأسلوب في المخاطبة، فهذه الشروط ترفعه ولو بقليل من العوز الذي هو فيه والذي في نفس الوقت ألحق به انكسار روحي في قوله في رسالة إلى أبي الوفاء المهندس :"خلصني أيّها الرجل من التكفف، أنقضني من لص الفقر ،استعمل لساني بفنون المدح، إكفيني مؤونة الغداء والعشاء."» [3]

فإن التوحيدي كان لا يمل مخاصمة الوزراء خصوصا ابن عباد و الصاحب حسب رأي اللاذقاني «ولهذا عرفت كهولة أبا حيان العديد من التحديات كثورته العارمة في مجلس ابن العميد لسوء معاملته لشاعر الكرخ، ثم ثار بطريقة أخف ضد سوء معاملة الصاحب ابن عباد له شخصيا فقد كان يناطحهما أدبيا، ويعتبر نفسه أفضل منهما، فكان يطرد من المجالس لروحه التمردية لأن السلطة لا تجالس إلا مناقبها [4]، ولنتحقق أنّه لم يكن موفقا في علاقته مع ابن العميد ما روته أحد الدراسات «أن الشاعر من الكرخ الذي لزم فناءه لزوم الظل، ومدحه بكل فنون المدح، فما استطاع

[1]- ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة فيلسوف الأدباء، ص07،08.

[2]- ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ص09،10.

[3]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص141.

[4]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص143.

أن يظفر منه بفلس، فراح يقول عنه أبا حيان عن ابن العميد :"كان يظهر عالما تحته سفه، ويدعي علما هو به جاهل، ويروب أنّه شجاع". »[1]

وبما أن التوحيدي كان سليط اللسان فإننا «نجده دائما مندفعا متهورا، عاجزا عن التمييز بين ما ينبغي أن يقال وما لا ينبغي أن يقال وربما كان السر في سوء التفاهم الذي نشأ بينه وبين ابن العميد وابن عباد وهو أنّه لم يكن يحسن التصرف في حضرة الوزرين، بل كان يسلك نحوهما كما لو كانا شخصين عاديين من سواء النّاس، والتوحيدي نفسه يروي لنا أنّه حضر مائدة الصاحب يوما فقدمت مضيرة ، فأمعن التوحيدي فيها، فقال له الصاحب، يا أبا حيان إنّها تضر بالمشايخ ! فقال أبو حيان :إن رأى الصاحب التطبب على طعامه فعل ! ولاشك أن هذه الإجابة لم تكن تخلو من التهوّر وسوء التصرّف، ولكن التوحيدي نفسه يعلق عليها ويقول: فكأنّي ألقمته حجرا واستحيا، ولم ينطق إلى أن فرغنا. " [2]

فأي أديب لا يحترم أسياده وسلاطينه لا ينال مكانه في بلادهم.

أما يثبت أن التوحيدي أفضل من هذين الوزرين ما قاله « ياقوت حموي على أنّه "شيخ في الصوفية وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء" والدكتور الحوفي يفضله على كثير من أرباب الكتابة والصناعة اللفظية فيقول: "أيقنت أن الرجل مغبون القدر مهضوم المكانة، وأيقنت" أنّه أجدر بالدراسة والتقدير من أرباب الصناعة اللفظية الذين ذاعت شهرتهم في حياتهم وبعد مماتهم، ومازالوا يدرسون إلى اليوم على أنّهم زعماء مدرسة، أو أصحاب طريقة في الكتابة، كابن العميد و الصاحب ابن عباد والقاضي الفاضل ولسان الدين بن الخطيب ". »[3]

[1]- بنظر زكرياء إبراهيم، أبو حيان التوحيدي ،أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص44.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص90،91.

[3]- ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ص40.

فالتوحيدي في رأي محي الدين أنّه« لم ينتقم من الوزرين فقط، وإنّما انتقم كذلك من المثقف في السلطة، وتجاوز في نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم في قوله: "لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك"»، كما أن حتى الفرق الاسلامية لم تسلم عدائه، إذ نجده يعترف بموقفه المناوئ للشيعة النافذون في عصره، ومن آل بويه وأعوانهم الذين فكروا بنقل الخلافة من رهط العباس إلى الشيعة، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدي وفضل البيوهيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف للسيطرة عليه، واعتباره زعيما روحيا شرعيا له الأولية في الطاعة على آل بويه وغيرهم.» [1]

وتصريح الدكتور علي دب يثبت عدائية التوحيدي الذي يراه« مفكرا حرا جريئا لا يستطيع حتى المجاملة ولا يحسن إخفاء نوازعه وكان شديد الكره للشيعة والرافضة.»[2]

وبالتالي فالتوحيدي يظهر لنا أنّه كان عدائيا مع الجميع سواء كانت سلطة أو مثقفين أو شيعة واختلاف أفكاره عنهم.

وحسب رأي اللاذقاني أن التوحيدي« قد ركب مركبا مخاصما للشيعة خلال فتنة الطائفية والإسلامية، وقد كانت رسالة السقيفة بداية تلك العداوة، وما زاد من هذه الأخيرة هو خلافه مع الوزيرين الشيعيين، حيث كان في فحوى تلك الرسالة أحكام سياسية فجة لأبي حيان، فهو" المفكر الوحيد الذي ركز على طموحات الإمام علي السياسة المعزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصا يشير إلى دهاء الإمام علي السياسة في منع العباس من حسم قضية الخلافة حياة النبي **صلى الله عليه وسلم**". »[3]

فرغم هذه المواقف الصائبة لأبي حيان الدالة على سعته الفكرية إلى أن هذا «العلم والخبرة السياسية اللتان تطورتا بعد رسالة السقيفة لم تفد صاحبها لسوء حظ التوحيدي الذي ظل يتأرجح

[1] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص144.
[2] – ينظر: علي دب، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، ص42.
[3] – ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص144،145.

بين التمرد والاستسلام، لكونه كان قاسيا فظا لا يستقر على مبدأ، فوصل به القول:" أسجد لقرد السوء في دولته، وإذا لم تستطع قطع يد جائرة، فقبلها متهمة منجدة غابرة."» [1]

ومن بين الأدلة التي توضح ذلك « ما أورده الياقوت في معجم الأدباء، عن التوحيدي أنّه سخيف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه والثلب دكانه.» [2]

وبالتالي فمن الطبيعي أن كل مفكر سليط اللسان مع السلطة سيبقى يتأرجح بين الاستسلام و التمرد لكن في الغالب يكون مآله الخضوع لها.

وإذا كان لكل مفكر ما يهوس به فإن اللاذقاني يرى» أن التوحيدي كان مغرما بتعدد صفات الحاكم الناجح، التي نجدها مبعثرة في كتبه الغزيرة، وهي ترد مرموزة أكثر من ورودها صريحة ومباشرة، وكي لا ينتقد أبا حيان الحاكم –السكران–وهم بكثرة في عصره نجده يضع الأمر في صيغة حكم فلسفي ينسبه إلى أستاذه أبو سليمان المنطقي في إطار قصة لا يصعب إدراك مغازيها في بث الحياة في نصوص جامدة. » [3]

وخير مثال على ذلك» ماحكاه لما تقلد كسرى أنو شروان مملكته، وعكف عليها، فكتب إليه وزيره رقعة يعضه فيها عن الإدمان، وضرره على الرعية والمملكة، فوقع على ظهر الرقعة بالفارسية بما ترجمه:" يا هذا كانت سبلنا آمنة، وسيرتنا عادلة، والدنيا باستقامنا عامرة، وعمالنا بالحق عاملة فلم نمنع فرحة عاجلة ؟ فيجيب أبا حيان ابن سعدان على سؤاله بأن أبو سليمان هو الذي حدثني في هذا، ويرى أيضا أن هذا الملك أخطأ من وجوه أحدهما أن الإدمان إفراط والإفراط مذموم والأخر

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص146.

[2] – زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة، فيلسوف الأدباء، ص68.

[3]– ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص146،147.

جهل أن السبيل وعدل السيرة وعمارة الدنيا والعمل بالحق متى لم يوكل بها الطرف الساهر دب فيها النقص، والنقص باب الانتفاض ومزعزع للدعاية، والأخر أن الزمان أعز من أن يبذل في الأكل والشرب والتلذذ، فإن كمال النفس في رشدها وإبعاد الغي عنها، والأخر أنّه ذهب عليه الخاصة والعامة إذا وقفت على استهتار وانهماك الملك في اللذات، فإزدارته واستهانت به و كسرت هيبته ورفعت الحشمة عنه، وهذا ما قد يخلق للملك منازع وخصم.»[1]

وبالتالي نستخلص أن أي حاكم لا يقف على أمور أمته من جهة وانغماسه في لذاته وشهواته من جهة أخرى فإنّه يعد ثغرة في حياة أمته ومصيبة لنفسه ولعائلته.

وحاول التوحيدي حسب رأي أديبنا المساهمة في الإصلاح السياسي «أثناء تلك المرحلة الوسطى المطلقة التي جاءت بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحي التي وصل إليها التوحيدي وهو في أرذل العمر، واعتباره مفكر كبير فإنّه حاول أن يكون صانعا للسياسة عن طريق تقديم نصيحة للقائمين عليها، إلّا أنّه لم ينجح في إسداء النصيحة للوزير ابن سعدان رغم قربه منه، إلّا في حادثة إنصاف العلوية وحادثة شغب نتجت عن غلاء الأسعار، غير ذلك لا نجد له نجاح في تعديل الدفة لصالح هواجس المثقفين بالعدالة والحرية.»[2]

وربما يرجع عدم نجاح التوحيدي كونه «كان ضحية للفلسفة الهيليلية التي تسير دائما مع التوفيقية، وكما تدل ثقافة هذا الأديب على تأثر كبير بالفلسفة اليونانية، فالرجل لم يكن بعيدا عن الفكر الهيليلي وتطبيقاته، ولا عن فلسفة سؤال القرامطة، لهذا فهو لا يكف عن طرح الأسئلة طمعا

1- ينظر: آباء الحداثة، ص146،147،148.

2- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص150،151.

في الحصول على الأجوبة أحيانا، ولعل يأسه من عدم وجودها يريح قلقه الوجودي العارم الذي حاصره فكريا قبل استسلامه.» [1]

وما يوضح تأثر الأدباء بالمنطق اليوناني ومن بينهم التوحيدي الذي كثرت تساؤلاته هو أنّه « خلال القرن الرابع الهجري تم نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، عن طريق أشهر النقلة من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنائي، أبو علي إسحاق بن زرعة، وأبو زكريا يحي بن عدى المنطقي، وقد اتصل أبو حيان بهؤلاء وتتلمذا على أيديهم وأفاد منهم كثيرا»[2]، ومن هنا نفهم أن هذا التأثر سببا لتبلور لديه فكرة التساؤل فنحن« وإذا كنا قد أطلقنا على أبا حيان اسم فيلسوف التساؤل فذلك لأننا قد وجدنا عنده روحا تساؤلية تعشق الجدل، ولا تكاد تكف عن إثارة السؤال تلو السؤال.» [3]

وجاء في رأي اللاذقاني أن تردد معظم الكتاب على أبواب الملوك من أجل التكسب ومن « بينهم التوحيدي الذي لم تجعله هذه الظاهرة يفضل المال على العلم، كما دعى في نفس الوقت إلى مبدأ الاختلاف والتعددية في الرأي، إذ يقول:" ليس في الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكتمل ومن شاور لم ينقص"، بالإضافة أنّه حاول أن يضع معارفة حيز التطبيق والتفاعل مع قضايا مجتمعه، لكنه لم يجد طريق للإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم" »[4]، ورغم صواب أبا حيان في بعض المبادئ التي دعى إليها، إلّا أنّه لم يلتزم بدروس المواعظة التي كان يتردد إليها، وهي ما وافقته هذه الفكرة التي ترى « أن التوحيدي قد استفاد من مصاحبته الطويلة لأبي سليمان درسا علميا قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التي نقلها عنه ألا وهو الرضا بالقليل والقناعة بالعلم دون المال، ولكن الظاهر أن أبا حيان شأنه في ذلك شأن غيره

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص151.

[2]- ينظر: أحمد عبد هادي، أبو حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ص38.

[3] - زكريا إبراهيم ،أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص177.

[4]- ينظر: محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص152.

من أهل العلم كان ينسى ويتناسى في بعض الأحيان، هذا الدرس القيم الذي لقنه له شيخه أبو سليمان، فكان يشكو الحال ويسعى في طلب المال».[1]

ومنه نستنتج أنّ الفقر والحرمان الذي عاشه التوحيدي يجعله من الطبيعي يسعى في كسب المال أكثر من العلم.

ثم يضيف الباحث أن نفي التوحيدي المتكرر سعى به «أن يقوم ببعض التجاوزات جعلته من نوعية المثقفين العضوين بالمفهوم الغرامشي في طبقة تحمل مشروعا سياسيا، ورؤية الفكرية تحاول تطبيقها بشتى الوسائل ويطمح هذا الاتجاه الغرامشي بتشكيل نخبة حاكمة يطبقون أفكارهم من خلالها، ومن محاسن "أبا حيان" عدم ربط الاغتراب بالجغرافيا».[2]

فرغم سعي "أبي حيان" في تحقيق طموحاته و احتكاكه الدائم بعلماء ووزراء عصره إلا أنّه ظل وحيدا غريبا وسط الجميع لهذا «نجده قد سار في طريق غربته النهائية بعد إحساسه بفشل مشروعه بقدوم "عبد العزيز بن يوسف" لإدارة شؤون الدولة مكان "ابن سعدان" ،فكان من الطبيعي أن هذا الوزير الذي شتم وهجي بأبشع الصور سيشكل قدومه ضربة قاضية على مشروع إصلاح التوحيدي المشابه لمشروع عصر النهضة، فلا غرابة إذ وجدنا إعادة الاعتبار لهذا المثقف تبدأ في عصر التنوير، وأن ترى نصوصه هامة على يد "أحمد فارس الشدياق" أولا، ثم يتم اكتمالها على يد الجيل الذي يأتي بعد جيل التنوير الذي حافظ على علاقة يشوبها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة».[3]

---

[1]- ينظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي ،أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص24،25.

[2]- ينظر: آباء الحداثة، ص152.

[3]- ينظر: محي الدين اللاذيقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي ،دار مدارك للنشر، ط1 2003،...فبراير(شباط)، ص212.

ومن الدراسات التي تثبت أن التوحيدي عاش غريبا بين الناس ما قاله «فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتاد الصمت ملازما للحيرة »[1]، فالتوحيدي يظهر هنا لنا أن الغربة سلبته أعز أصحابه، «مما زاد إحساسه بالغربة أنه عاش عمرا مديدا، فقد خلاله الكثير من الأصدقاء الذين ينتمون إلى بلدان شتى، وصفهم بالغرباء والأحباء، ونجده يحدد لنا أماكنهم "فقدتهم بالعراق والحجاز والجبل والري وما إلى هذه المواضع".» [2]

وبالتالي فالتوحيدي هو المثقف الوحيد الذي عرف بانعدامه الأمان والخوف والقلق وأضف إلى ذلك إحساسه بالغربة الذي تضخم بالفقر والعزلة خاصة. بالرغم أنه يملك عقلاً لا يرضيه سوى التساؤل والبحث عن الحقيقة والعدل.

وبما أن السلطة هي الحاكمة الناهية في كل زمان ومكان فيري اللاذيقاني أنّه « فقد أجبر الحكام في عصر "أبا حيان" وغيره من المفكرين الأحرار على قمع تمردهم بتوظيف حاجياتهم والتحكم بهم من خلالها، وكان التوحيدي مثل غيره لم يعترف سلطانه بالمثقف آنذاك إلا بدور التابع لحرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية العيش بين عدة أشكال للحكم والتفكير، ما دفع ثمنه هو وغيره نتيجة اختلال تلك المعادلة التي تصطدم فيها الحرية التي هي شرط الثقافة ،بالعبودية التي هي شرط السلطة، فتكون الغلبة دائما لمنطق السلطة في البلاد المحرومة من الحرية».[3]فإن المثقف مهما كانت علاقته بالسلطة جيدة، فإن عبوديته لها شرط أساسي لنيل وتحقيق أهدافه وإلا قبل بالرفض، وهو ما صادفه "أبا حيان" مع سلطانه وغيره من المثقفين إذ نجد أن «التوحيدي تلفت يبحث عن السبل التي كان يمكن يومئذ أن تبلغه مطامحه، فلم يجد في عيش المثقفين في بغداد، المنصرفين إلى البحث والتعليم والفلسفة

[1]- ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي ،فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ،دار الثقافة للنشر والتوزيع (د،ط)،سنة1997،القاهرة،ص.145.

[2]- ينظر: ماجدة حمودة، صورة الأخر في التراث العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، ص118.

[3]- ينظر: محي الدين اللاذيقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ص154.

والمذاكرة، ما يكون سبيلا له إلى هذه المطامح ،إذ كان العديد من هؤلاء أشد منه ضنكاً وحرماناً وكان قد مضى الزمن الذي يكرم فيه العلماء والأدباء لمجرد علمهم وأدبهم، ومكانتهم الفكرية والأدبية في المجتمع، كما كان الأمر في العصر بين الأولين للعهد العباسي، وصار الحال في وقت ظهور أبي حيان أن لا ينال بسطة العيش وحسن الشهرة إلا من يرضى لنفسه من العلماء والأدباء والمفكرين أن يكون تابعا لذي سلطان يتملقه ويؤيد سلطانه ويدخل معه في غمرة الخصومات السياسية متحملا الهوان في خدمته.» [1]

وبالتالي فالعبودية للحكام و السلاطين تعد شرط أساسي لتحقيق طموح المثقف.

[1]- ينظر: حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، ص192،193.

نقد وتقـويم

مدى تطابق المتن مع العنوان: بعد أن تصفحنا في ثنايا كتاب آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ و الحلاج و التوحيدي، وجدنا الكاتب محي الدين اللاذقاني، ذكر لفظة الحداثة في فصله الأول الموسوم بنزهة على شواطئ ابن بحر الجاحظ في مرايا الأدباء و السياسيين و النساء حيث أراد الباحث أن يبين مكانة الجاحظ من خلال كتبه، وما قدمه للفكر العربين كما اعتبره الأب المؤسس للحداثة العربية، و أكد من جهة ثانية أن الحداثة ليست مرتبطة بالتاريخ، وعلاقتها بالآداب و الفنون لم تبدأ في العصر الحديث و إنّما كانت منذ العصر الحجري في شكل رسومات ولوحات، ثم ينتقل إلى الفصل الثاني المعنون بفصول منسية من التصوف السياسي، التاريخ السري للحسين ابن منصور الحلاج فالشيء نفسه فالباحث يحاول أن يزيح كل ما قيل على الحلاج بأنّه درويش و مجنون ويريد إبراز ما أتى به من إبداع و إنجاز من خلال كتبه، كما يمكننا القول بأنّه اعتبره الأب الثاني للحداثة العربية، بعد الجاحظ، ثم ينتقل إلى الفصل الثالث و الأخير و المندرج تحت اسم منطق السلطة و هواجس المثقفيين ثنائية التمرد و الاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي، فذكر أن الحداثة أبي حيان تكمن في احداث الليلة الأولى من الامتاع و المؤانسة، التي قال عنا يمكن اعتبار بعض فقراتها بيانا تأسيسيا للحداثة ذلك الزمان فاعتبره الأب الثالث للحداثة العربية.

الحكم في الكتاب في الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه:

ينتمي هذا الكتاب إلى جانب الدراسات النقدية، حيث أراد أن ينف تماما أن الحداثة العربية مرتبطة بالغرب، مؤكدا على انها وجدت منذ القدم عند الجاحظ و الحلاج و التوحيدي، فأراد الباحث أن يصف لنا ما قدمه هؤلاء الرواد في القرن الرابع هجريي، من خلال تطبيقه للمنهج الوصفي التحليليي مع الوقوف على أهم الكتب التي جاء بها هؤلاء الرواد.

الإضافات النوعية التي جاء بها الكاتب:

-الحداثة العربية ذات جذور عربية، ووجدت في العصر الحجري في شكل رسومات ولوحات.

-الآباء الحقيقيون للحداثة العربية هم الجاحظ و الحلاج و التوحيدي.

الآراء النقدية الموجهة لهذا الكتاب وصاحب الكتاب:

وجهت مجموعة من الاعتراضات والانتقادات لكتاب آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، من تأليف الدكتور محي الدين اللاذقاني، حيث وجدنا الوردي يتناول محتوى كتاب هذا المفكر والأديب، وكان بحث الوردي في صحيفة المثقف للدكتور حسين سرمك حسن، إذ لمسنا أن الوردي انتقد الجاحظ وأبي حيان التوحيدي بخمسين عاما قبل اللاذقاني، حيث يرى: أن محي الدين اللاذقاني صاحب كتاب آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي الذي صدر في التسعينات وطبع لأهميته، أكثر من مرة يعتبر أن الجاحظ والتوحيدي والحلاج "هم آباء الحداثة العربية" بما حققوه من انجازات إبداعية هائلة في حقل الثقافة العربية، مبنى ومعنى ولقد حقق هؤلاء الثلاثة نقلة هائلة في الأسلوبية العربية فنفخوا فيها الحياة بعد أن كادت تموت اختناقا تحت أثقال المحسنات البديعية وترهلت بفعل المراوحة النثرية والشعرية التقليدية لقرون طويلة لكن قبل أكثر من خمسين كان للوردي قصب السبق في تناول انجازات الجاحظ وأبي حيان والتوحيدي ومراجعتهما بصورة نقدية دقيقة.[1]

وبالنسبة للجاحظ، يرى الوردي أنه أمير النثر العربي بلا منازع، لكن من سلبياته الأسلوبية هو أنّه اقتبس من أدباء آخرين، فقلما تقرأ في كتبه عبارة دون أن تجد مرادفا لها ومن أكبر سلبيات الجاحظ الفكرية التي لم يشر لها اللاذقاني، وأخذ الجاحظ بإيجابياته فقط، هو إيمان الجاحظ بمنطق علم الكلام الذي يعتمد في مجالاته على أقيسة المنطق الأرسطوطاليسي ويقول الوردي "كان الجاحظ يؤمن بهذا المنطق ويتبع قواعده في أمور دينه ودنياه، وأن بعض النقاد كانوا يعتبرون الجاحظ سفسطائيا يتبع منهج سفسطائية الإغريق".

[1] – ينظر: حسين سرمك حسن، شهادات ومذكرات وشخصيات، صحيفة المثقف، العدد 43،46 www.almothaqaf.com، نشرت 2006، أطلع عليها في 2019/05/23، على الساعة 11:52.

إن الجاحظ كان معتزليا يؤمن بالمنطق الأرسطوطاليسي القائم على الإيمان بالحقيقة المطلقة، ويعد العقل الوسيلة الوحيدة للوصول إليها، حيث أن السوفسطائين يؤمنون بنسبية الحقيقة.

لكن الوردي يختلف عن اللاذقاني الذي لم يحدد بدقة وحصريا جوانب الثورة الجاحظية الحداثية رغم أنه يقدم الأمثلة والاقتباسات الكثيرة من دأب الجاحظ عليه، حيث حدد الوردي ايجابيات الجاحظ التجديدية تتمثل فيما يأتي:

1-أنّه كان كثير المطالعة شديد الدأب في تحصيل المعرفة، ولهذا صارت كتبه ورسائله أشبه ما تكون بدائرة معارف وتراه يتقلب بها من موضوع إلى أخر فيدفع القارئ إلى متابعته بشوق ولهفة.

2-امتاز الجاحظ بالنزول إلى المجتمع والبحث في عاداته وأساطيره فهو لم يحتكر الأدب على قصور المترفين وما يجري فيها، بل وجد في العامة ومعاملاتهم مصدرا غنيا للأدب ومن الممكن اعتبار الجاحظ أول كاتب اجتماعي في تاريخ العرب.

3-كان الجاحظ من دعاة الأدب الواقعي أو المكشوف فهو لا يتستر في ذكر الواقع مهما كان معيبا وكأنه كان يرى أن بذكر الحقائق عارية، ويعد المداجاة فيها نوعا من الرياء أو النفاق.

4-وكان يكره العناية البالغة باللفظ فان ذلك في نظره يؤدي إلى عبودية الكاتب يقول الجاحظ :"شر البلغاء من هيأ رسم المعنى عشقا لذلك اللفظ وشغفه بذلك الاسم، حتى صار يجر إليه المعنى جرا ويلزقه به الزاقا حتى كأن الله تعالى لم يخلق ذلك المعنى استماله". [1]

كما يرى الوردي أن التوحيدي كان يكره علماء الكلام ويقول عنهم: "جذ الله عروقهم واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت أفتهم على صغر الناس وكبارهم، ودب داؤهم، وعسر دواؤهم".

لعل أخطر ما طرحه التوحيدي بهذا المجال هو أن علماء الكلام قد أفسدوا الدين، وذلك من خلال جمعهم لنقضين: الدين الذي يقوم على الإيمان والتسليم والفلسفة التي تقوم على التشكيك

[1] - ينظر: حسين سرمك حسن، شهادات ومذكرات وشخصيات.

والذي يمزج الدين والفلسفة إنما هو يفسدهما معا، يقول أبو حيان: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فعليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة.

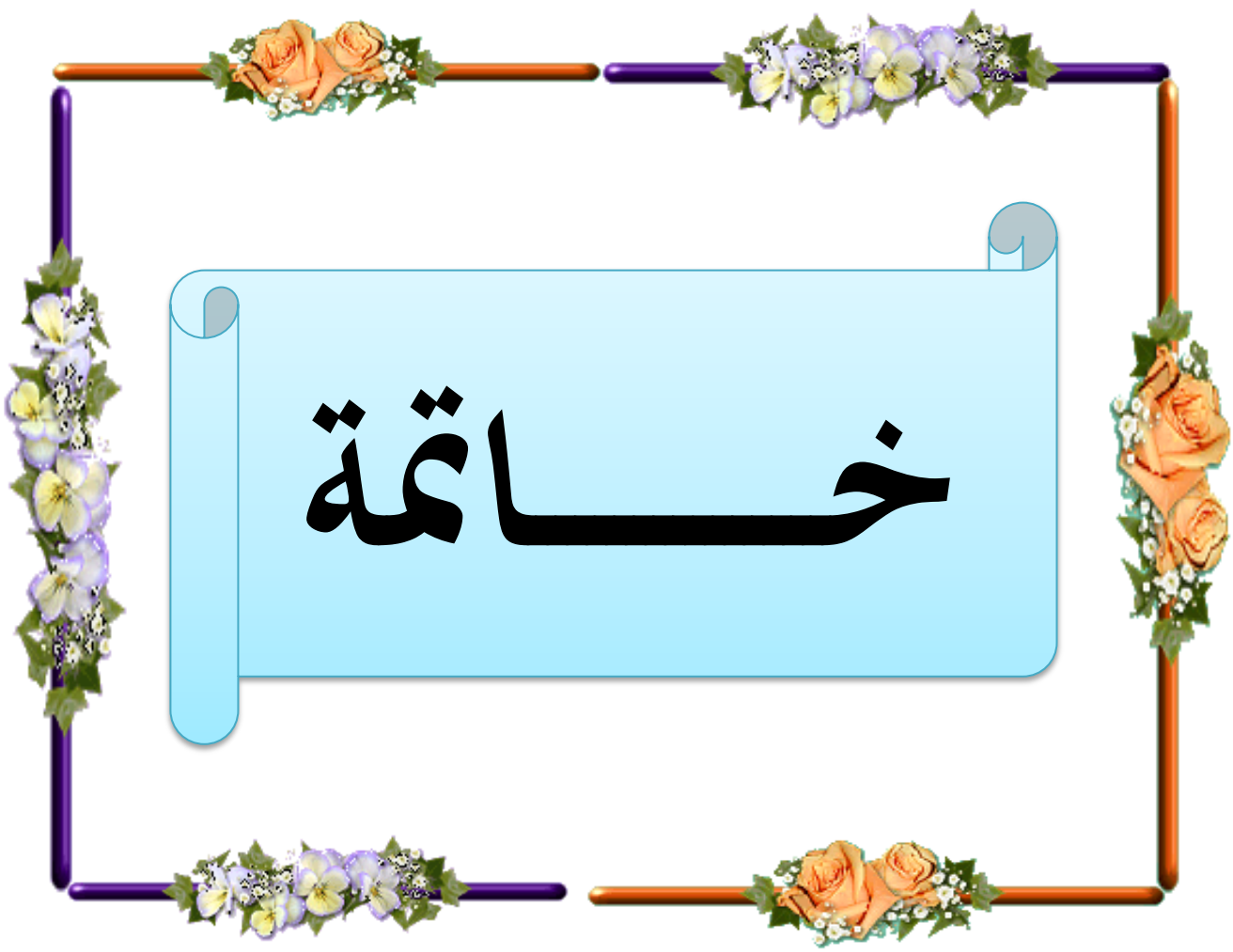
ويقول أيضا: "مادام الدين قائم على التسليم والخشوع، فان المتكلمين من أبعد الناس عنه، لأنهم يتكلمون بعقولهم في المسائل ويوردون الحجج، ثم لا ترى عنهم خشوعا ولازقة، ولا تقوى ودمعة هم يزعمون بأنهم بأدلتهم المتكافئة ينصرون الدين، بينما هم يبعدون الناس بها عن الطمأنينة واليقين.

كما يرى الوردي أيضا إذا كان الجاحظ يتلاعب بالمعاني بخفة واستهانة، فان التوحيدي كان مؤمنا بكل شيء يقوله حيث تشعر بحرارة الإيمان التي تعلي الفكرة على اللفظة، ويستعين في ذلك الوردي يقول: إسعاف النشاشيبي إذ يقول فيه: "لو أقام كل عربي تمثالا في بيته لأبي حيان كوفاء على جميل ما أسدي للأمة العربية في موضوعه هذا لما كان هناك إسراف في التقدير".

لكن الوردي لا يفوت الفرصة بفعل روح الناقدة المسمومة فيقول: "إن النشاشيبي وغيره لم يكونوا ليبالغوا في تمجيد أبي حيان مثل هذه المبالغة لو لم يفتح المستشرق السويسري "أدم متز" في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع "الطريق إليه ويكتشف ألمعيته بعد أن نسيته أمة العرب.

وارتباطا بفرضيته حول ازدواجية شخصية الفرد العراقي فلا ينسى الوردي أن يشير إلى أبي الحيان هو أول من اكتشف ظاهرة ازدواج الشخصية في زمانه.[1]

[1]- ينظر: حسين سرمك حسن، شهادات ومذكرات وشخصيات.


خـــــاتمة

وفي نهاية البحث الموسوم بدراسة كتاب "آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي " لمؤلفه الباحث السوري محي الدين اللاذقاني توصلنا إلى أهم النتائج التالية:

1-أن محي الدين اللاذقاني أراد أن يخلص الحداثة بأنها ذات جذور غربية، فقد أراد أن يربطها بالعرب.

2-أراد محي الدين أن يناقش إشكالية الحداثة من منظور عربي بعيدا عن ارتباطها بالغرب.

3-لكن حسب ما بحثنا فيه عن ظهور الحداثة فقد تبين لنا أنّه لايمكن ويستحيل تحديد ظهورها لصعوبة حصر مفهومها، وضبطه لاختلاف المجالات، فالحداثة في الفلسفة تختلف عنها في الأدب أو في مجال العلم والعلوم الأخرى.

4-اختلاف العديد من الباحثين حول تاريخ نشأة الحداثة.

5-تأكيد محي الدين اللاذقاني أن الحداثة وجدت منذ القدم وروادها هم: الجاحظ والحلاج والتوحيدي.

6-يعد الجاحظ الأب الحقيقي والأول للحداثة ثم يليه الحلاج الأب الثاني، ويأتي بعده أبو حيان التوحيدي الأب الثالث للحداثة، من خلال تصويره لعلاقة المثقف بالسلطة.

7-تشبيه الكاتب الجاحظ بأنه أمة العرب مثل أرسطو عند اليونان.

8-أن تراث العربية الأساسي في النثر الفني يقوم عمليا على اثنين هما: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي.

9-أن كتابات الجاحظ مواكبة في كل زمان ومكان.

10-أن كتب الجاحظ، وبالأخص نذكر منها كتاب "الحيوان" في باطنها سياسية، وفي ظاهرها تحمل فن الدعابة والفكاهة، ليحمي عنقه من أن يقطع نظرا للنظام الذي كان سائدا في ذلك العصر.

11-أن الحلاج ربط الحداثة بالغرب.

12يعد المستشرق ماسينيون من أهم دارسي سيرة الحلاج.

13-كان الحلاج يدحض بقناعاته وأفعاله مزاعم كل من يجرؤ على القول بفصل الدين عن السياسة، والأدب عن المجتمع.

14-أن الحلاج كان متصوفا بالدرجة الأولى.

15-لقد أهملت الدراسات القديمة والحديثة الحلاج على أنه كان ذو شخصية سياسية على حساب صوفيته.

16-أن التصوف ينغمس في قضايا ومشاكل المجتمع في ذلك العصر.

17-يعتبر محي الدين اللاذقاني على أن التصوف الذي كان ينتمي إليه الحلاج يشكل أحد أقوى أشكال المعارضة ضد الأنظمة.

18-يعد كتاب الساسة والخلفاء للحلاج أهم الكتب في السياسة.

19-تعتبر تهمة القرمطة التي نسبت للحلاج من أهم التهم والتي كانت سببا من أسباب إعدامه.

20-أن الجاحظ والحلاج والتوحيدي حققوا تجديدا ملحوظا، فنصوصهم النظرة كانت محمولة بطابع فني جمالي وعقلي.

21-يعد أبا حيان علما فذا من أعلام الثقافة الاسلامية في الفرن الرابع الهجري، وليس هذا فقط بل تمتد قيمته أيضا إلى تلك النوعية الفكرية التي حمل عبئها، وذلك الأدب الفلسفي الذي عمل نشره، ولنضج عقله وعمق ثقافته وسعة أفاقه وحرية تفكيره شيه التوحيدي بأحرار الفكر الغربي من ممثلي حركة التنوير.

22-فضلا على أن أبا حيان عاش الحرمان والبؤس من طرف وزراء عصره، ففي نفس الوقت فقد الأصحاب والخلان وعاش غريبا بين أهل زمانه.

23-بالرغم من أن التوحيدي كان موسوعة علمية وأدبية في عصره إلا أنه لم يضمن لنفسه مكانة مرموقة في عالم الأدب ولا في دنيا الفلسفة، فعاش مغمورا خامل الذكر إلى أن جاءت الأجيال اللاحقة فعرفت له قدره وأحيته بعدما كان ميتا وهو حيا.

24-على غرار التسول والتشرد والفقر الذي عاشه من أجل أفكاره، وزد على ذلك أنّه رمي بالزندقة والمروءة، ولكن لحسن الحظ هناك فئة تراه متنسكا وصوفيا وليس بزنديق.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتب:

1-إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء، ط1 الاسكندرية 2007.

2-أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع ط3 القاهرة، 1979.

3-أحمد الفاضل، تاريخ وعصور الأدب العربي، نصوص مختارة مع التحليل، دار الفكر اللبناني ط1، بيروت، 2003.

4-أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دون طبعة، القاهرة، 1997.

5-أرثور سعد بيف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، الكلام والمشائية والتصوف دار الفارابي، ط1، لبنان، 2000.

6-الجاحظ أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1997.

7-جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج02، موفم للنشر، (د، ط)، 1993.

8-حسين لفته حافظ، المعنى في النقد العربي القديم، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1 عمان 2014.

9-حسين مروى، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، 1986.

10-رابعة عبد السلام المجالي، ملامح الحياة العباسية من خلال كتاب الحيوان للجاحظ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2008.

11-كريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د ط، (د،س).

12-سامية راجح ساعد، تجليات الحداثة الشعرية في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2010.

13-سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ط1، الإسكندرية، 2014.

14-شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ج3، ط16، دار المعارف (د س).

15-شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، ط16 (د، س).

16-شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ج4، دار المعارف، ط12 (د، س).

17-الطاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، (د، ط)، القاهرة 2010.

18-طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

19-عبد الرحمان الجوزي، القرامطة، تحقيق محمد الصباغ، المكتب الاسلامي، دمشق 1981.

20-عبد الرحمن عبد الحميد علي، النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد، دار الكتاب الحديث (د،ط،) القاهرة، 2005.

21-عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط1 2000.

22-عبد القادر أحمد عطا، التصوف الاسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، ط1، لبنان، 1987.

23-عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، هنداوي، القاهرة، (د،ط) 2013.

24-عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجليل، ط1، بيروت، 1992.

25-علي بن أنجب الشاعي البغدادي، أخبار الحلاج (من أنذر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج)، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط2، 1997.

26-علي دب، أبو حيان التوحيدي، الدار العربية للكتاب، ط2، ليبيا، 1980.

27-عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البخلاء، تحقيق محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، 2012.

28-عميش عبد القادر، الأدبية بين تراثية الفهم وحداثية التأويل، مقارنة نقدية لمقول القول لدى أبا حيان التوحيدي، منشورات دار الأديب، د ب، (د، س).

29قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، مصر 2002.

29-لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الاسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج شركة قدس، ط1، لبنان،2004.

30-ماجدة حمودة، صورة الآخر في التراث العربي، دار العربية للعلوم، ط1، دون بلد. (د، س).

31-محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، دار مدارك للنشر، ط7، بيروت، فبراير (شباط)، 2012.

المجلات:

1-باسم ناظم سليمان، ملامح المقالة الموضوعية في كتاب المقاسات لأبي حيان التوحيدي مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة كركوك.

2-رضا أماني، يسرا شادمان، دراسة آراء الجاحظ حول الشعر ونقده، مجلة دراسات النقد والترجمة في اللغة العربية وآدابها، العدد 3، السنة الأولى، 2012، جامعة علوم القرآن الكريم ومعارفه جامعة العلامة الطباطبائي، إيران.

3-محمود أدهم، أدب الجاحظ، مجلة فنون التحرير الصحفي بين الأصالة والمعاصرة العدد1 1986، القاهرة.

أطروحات:

1- محمد عبد البشير مسالتي، الجاحظ في قراءة الدارسين المحدثين، مخطوط دكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013-2014.

الأنترنت:

1-أسامة فوزي، صحافة السكسوكة والغيلون والاعلام التربوي محي الدين اللاذقاني نموذجا، آل نهيان، جريدة الوحدة، نشرت يوم 2008/05/19، www.arabtimes.com ، أطلع عليه يوم 2019/05/15، على الساعة 14:05.

2-حسين سرمك حسن، شهادات ومذكرات وشخصيات، صحيفة المثقف، العدد 46،43 www.almothaqaf.com، نشرت 2006، أطلع عليها في 2019/05/23، على الساعة 11:52.

3-علي محمد الغريب، www.lhohline.com، نشرت يوم 4 أكتوبر 2013 أطلع عليها يوم 18 ماي 2019 على الساعة0 11:2

4-محي الدين اللاذقاني، الحلاج بين القرامطة والمتصوفين، مجلة الوسط، العدد822 www.alwasatnews.com، نشرت يوم الأحد 5ديسمبر 2004، أطلع عليها يوم 2019/05/18، على الساعة 12:34.

الفهرس

فهرس الموضوعات:	الصفحة
مقدمة	أ –ث
مدخل	ص 07
قراءة موجزة عن حياة الكاتب	ص 07
مؤلفاته	ص 08
نبذة عامة لمضمون الكتاب "آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي"	ص 08
ماهية الحداثة	ص 09
تعريف الحداثة	ص 09
بدايات ظهور الحداثة	ص 10
أ–الصعوبات التي واجهتها الحداثة منذ بدايتها	ص 10
ب– بزوغ ثورة الحداثة	ص 11
ج–الخلاف حول بدايات نشأة الحداثة	ص 12
قراءة خارجية لواجهة الكتاب	ص 14
الوقوف على مقدمة الناشر	ص 15
تلخيص مقدمة الكتاب	ص 15
الحقل المعرفي	ص 18
أسباب تأليف محي الدين اللاذقاني لكتاب آباء الحداثة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي	ص 18
أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها محي الدين اللاذقاني في تأليف كتابه آباء الحداثة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي	ص 19
مناقشة الاشكالية المطروحة من قبل الكاتب	ص 21
الفصل الأول: نزهة على شواطئ ابن بحر في مرايا الأدباء السياسيين والنساء	ص 25
الفصل الثاني: فصول منسية من التصوف السياسي التاريخ السري للحسين بن منصور الحلاج	ص 46
الفصل الثالث: منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي	ص 65
نقد وتقويم	ص 91
خاتمة	ص 96
قائمة المصادر والمراجع	ص100