آباء الحداثة العربية

مدخل إلى عوالم
الجاحظ والحلاج والتوحيدي

محيي الدين اللاذقاني

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

تأليف: **محيي الدين اللاذقاني**

التصنيف: **أدب**

الناشر: **دار مدارك للنشر**

الطبعة الأولى: 2003
الطبعة السابعة: فبراير (شباط) 2012

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-66-5

مـــدارك Madarek
دار مـدارك للنشـر Madarek Publishing House
www.mdrek.com - read@mdrek.com

دبي:
مجمع إعمار للأعمال، شارع الشيخ زايد، دبي - الإمارات العربية المتحدة
P. O. Box: 333577 Dubai - UAE
Tel.: 00971 4 361 5177 - Fax: 00971 4 361 5178

بيروت:
فرن الشباك، الطريق العام، سنتر غاريوس، بيروت - لبنان
P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon
Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ **مدارك**.
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من **مدارك**.

محيي الدين اللاذقاني

آباء الحداثة العربية

مدخل إلى عوالم

الجاحظ والحلاج والتوحيدي

على سبيل التقديم

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقي وملاحقة العصر إلا بالمزيد من المعرفة الإنسانية... نور يهدينا إلى الطريق الصحيح. ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسّم عطرها ربيعاً للثقافة المصرية الأصيلة... فإننا قطعنا على أنفسنا عهداً ووعداً ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د. سمير سرحان

الإهداء

إلى الحداثة المظلومة في غربتها على أمل أن يعاد وضعها في سياقاتها الطبيعية كخطوة لابد منها للتخفيف من عذابها على يد أحبابها.

محيي الدين

المحتويات

المقدمة

حداثة سيئة السمعة 11

المدخل الأول

الجاحظ في مرايا الأدباء والسياسيين والنساء 19

المدخل الثاني

التصوف السياسي من خلال التاريخ السري للحلاج 67

المدخل الثالث

المثقف والسلطة وثنائية التمرد والاستسلام في تجربة التوحيدي 107

المقدمة

حداثة سيئة السمعة

لا يوجد ما هو أكثر صعوبة في الفكر والفن من عملية إعادة الاعتبار لمصطلح سيئ السمعة، ومهما حاول المبدعون والنقاد العرب أن يرفعوا من شأن حداثتنا المعاصرة، فإنهم سيظلون يعترفون ضمناً، وفي دوائرهم المغلقة، بأن تلك الحداثة لم تزدهر بالشكل الصحيح والمفترض، لأنها غُرست قصداً أو عن سوء تقدير خارج تربتها الجمالية، واعتنت بالمستورد، والمنقول، والمترجم، أكثر من عنايتها بالأغصان النابتة من جذور تراثية لا تقل حداثة عن المعاصر.

ولأن الذائقة الفنية وشروطها الجمالية لا يمكن أن تأتي من خارج جغرافيا الموروث، عرجت حداثتنا المعاصرة، وتلكأت، وتأخر قبولها. وتحولت في أوساط كثيرة إلى مصطلح ما يلحق به من شبهات أكثر مما ينسب إليه من فتوحات ومحاسن.

ومع بعض التحفظات من طروحات التيار المتزمت والمعادي لكل جديد، لابد أن نعترف أنه كان من الطبيعي والمنطقي أن تلقى الحداثة العربية بالصورة التي طرحت بها قبل نصف قرن ما لقيته من استقبال ملتبس وغير ودي بلغ أحياناً حد الاستهجان الثقيل، لا من المعادين لها وحدهم، ولكن من قبل تيار شديد الإخلاص للحداثة بمفهومها الشامل وغير المبتسر، فلم يكن من العدل والمنطق أن نقيس الشعر العربي الذي يوغل خمسة عشر قرناً في التاريخ، ويحمل على كتفيه إنجازات حركات فنية مضيئة ومتميزة. بشعر لم يبدأ إلا قبل عدة قرون.

ولعل الذين نظروا إلى أبي نواس على أنه بودلير العرب، وإلى أبي تمام على اعتباره مالارميه العرب كانوا يؤسسون من حيث لا يحتسبون لإتباعية جديدة لثقافة أخرى. وليس لحداثة تنبثق من جذرها التراثي، وتتسامق في فضائها الطبيعي ومحييطها الفني الذي يقبل كما قبل في مراحل كثيرة من عمر الثقافة العربية وآدابها الناضجة. فكرة التلاقح والتبادل بين الثقافات الإنسانية، بشرط ألا تتخلى أية ثقافة عن بصماتها، ويخضورها، ومكوناتها الوراثية التي تشكلت عبر العصور لتحافظ على ملامحها.

ومن سوء حظ الحداثة العربية المعاصرة بجيليها التأسيسي والتأصيلي معاً، أنها دخلت في متاهات الحداثة الزمنية، وأهملت حداثة النص، الذي يتجاوز بقدراته على الإشعاع جميع شروط

الزمان والمكان، ومن هذا المنطق فإن الآباء الحقيقيين للحداثة العربية لا يمكن البحث عنهم في صفوف الذين نظروا وأبدعوا خلال أواخر القرن الماضي ومنتصف هذا القرن، إنما لابد من الرجوع إلى العصور الزاهية للثقافة العربية للعثور عليهم، وفي طليعتهم: عمرو بن بحر الجاحظ مع الحسين بن منصور الحلاج وأبي حيان التوحيدي، فقد كان لهؤلاء النفر، وغيرهم من المبدعين الكبار، فضل كتابة النص النضر الذي يحمل، رغم إيغاله في القدم، معظم مقومات الحداثة، ويخترق حجاب السنين، ليصل إلينا بكامل نضارته، ويخضوره ومراميه، وحمولته المثقلة بالرموز والمعاني.

إن النص المتجذر في التجربة الإنسانية، والحامل لموقف كوني من الوجود والإنسان، والمراهن على الجمال والحرية، لا يمكن إلا أن يكون حداثياً مهما كانت قدامته التاريخية، وقد حان الوقت لإحداث نقلة نوعية في التفكير العربي من قضية الحداثة، ووضعها في إطارها الصحيح، فهي ليست معاكسة للقدامة، ولا مرتبطة بزمن نعاصر أحداثه، لكنها قوة صاهرة تجمع خلاصات الجذر مع تجارب العصر، وتدخل في أفق مثاقفة كونية لا يربطها زمن ولا يحدها مكان، فهي كالضوء الذي يظل متصلاً ومستمراً وقادراً على الحفاظ على إشعاعه في حالتي الظهور والكمون. وإذا تعذر على البعض رؤية ذلك النور، فهذا لا يعني أبداً أنه لم يكن في متناول إبصارهم وعقولهم، لكنهم شاؤوا لأسباب يطول شرحها ألا يبصروه.

وقد أهمل الذين لم ينتبهوا إلى أن كل ثقافة يستحيل أن تتطور إلا من داخلها المنجز التراثي للحداثة العربية، وهذا ما تحاول مداخل هذه الدراسات التنبيه إليه، في خطوة تطمح إلى ما هو أبعد من إزالة شبهات سوء السمعة التي حاقت بالحداثة العربية ومصطلحاتها خلال نصف القرن الأخير، الذي كانت فيه الأصولية الفنية لحركة الحداثة الفنية لا تقل تزمتاً وتعصباً عن الأصولية السياسية، التي نمت بالتزامن معها، وذلك في المرحلة التي صارت فيها القشرة المعرفية التي طرحت نفسها كجوهر تنافس الشعار السياسي في قوة تضليله وتبعيته المراوغة.

لقد وقع حزب الحداثة العربية المعاصرة بشقيه، الفرانكفوني والإنجلوسكسوني، ضحية للأوهام نفسها التي تحكمت بفكر عصر النهضة في لهاثه المستميت للتغريب دون النظر إلى المعطيات الحضارية العربية. وحاول أن يلعب دوراً ما في صراعات عالمية معقدة بين الثقافتين الفرنسية، والأميركية، الحاضنة الجديدة للإرث الإنجلوسكسوني، ثم وجد ذلك الحزب نفسه هامشياً، أحياناً، ومعزولاً أحياناً في إطار الثقافة الكونية والمحلية على السواء. وذلك لعجزه عن عقد أواصر تلك الصلات التي لا تنفصم ولا بالمستطاع إنكارها بين الموروث الحضاري والتطلعات المستقبلية لكل ثقافة طموحة.

وربما كان سوء الفهم قد تحول إلى سوء تفسير، ثم جاء سوء الظن، ليغطي على إيجابيات كثيرة حققتها الحداثة العربية

المعاصرة، ولم تعرف كيف توضحها أو تدافع عنها، لأن تعصبها الذي رد عليه الإتباعيون بتعصب مماثل، جعل المناخ الثقافي العربي أبعد ما يكون عن القبول بالتسامح، والتعددية.

إن خطورة الفن تنبع من أنه الأب الحقيقي للثورات، والابن غير العاق للقواعد والأصول، ومن جداليته هذه، التي يبدو على ظاهرها التناقض وفي باطنها الانسجام، تبدأ معظم حركات التغيير التي لا يظل لها إن فقدت التوازن بين موروثها ومعاصرها إلا أن تعترف بالفشل والقصور، وهذا ما لم تفعله حركة الحداثة العربية المعاصرة، التي تمتلك قدرة فائقة على نقد الآخرين دون أن يكون عندها الجرأة على نقد الذات والمنجزات.

وقد كان من المفروض أن أطلق هذه الدراسات العام الماضي بمناسبة نصف قرن على انطلاقة أقوى تيارات الحداثة العربية المعاصرة، لكن بعض الظروف الخاصة حالت دون إطلاق هذا الكتاب في ذلك التاريخ، ولعل توقيت إطلاقه في مطلع عام 1998 يكون مؤشراً رمزياً إلى نشوء جيل جديد في الحداثة العربية، لا يفهمها معزولة عن تراثها، ولا يخدع الآخرين بإلغاء الجوهري والأساسي وفبركة نصوص هامشية مفصلة على مقاس مقولات متشنجة أطلق عليها أصحابها اسم نظريات قبل أن تثبت في فضاء التجريب صلاحيتها.

لقد حقق الآباء الحقيقيون للحداثة العربية: الجاحظ، الحلاج، والتوحيدي، تجديداً ملحوظاً يتطلبه كل نظام معرفي، فكانت نصوصهم النضرة فتحاً جمالياً وعقلياً استجابت له الروح العربية في مختلف عصورها، ونحن لا نعود إليها لنحارب الحاضر بأسلحة الماضي، إنما لرغبتنا في ألا يكون ذلك الإرث ثقلاً مثبطاً، بل جناحاً قوياً يساعد على التحليق وفتح آفاق جديدة أمام الحداثة المعاصرة بأسئلتها القلقة والمتشعبة.

إن تراثنا العربي، كما تمثل في هذه الرموز وأشباهها، يمتلك قابلية التحول إلى طاقة حيوية دافعة تخصب كافة التيارات الفكرية والفنية المتواجدة حالياً، وتلك القابعة في رحم الغيب، وكل ما ينقصه للقيام بذلك الدور إعادة تقديمه بأسلوب معاصر، والنطق بالمسكوت عنه من محاذيره، وإنارة المظلم والملتبس من أسراره وخفاياه.

وهذه المهام، على بساطة صياغتها، لا يمكن أن تنجز بين يوم وليلة، ولا أن تعطي ثمارها المرتجاة إن لم تتحقق تلك النقلة العقلية في الفكر النقدي التي تنظر إلى أي منجز وكأنه النهائي والمكتمل والأخير، 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، أنها نسفت أصناماً لتقيم أخرى، وألغت نصوصاً حية

وحيوية لتروج مكانها لنصوص لم يقل الزمن كلمته الأخيرة في قيمتها الفنية، وجدواها كتجارب إنسانية قابلة للحياة والإشعاع في ما يأتي من عصور، وجميع هذه الأخطاء -وما هي بالصغيرة ولا بالقليلة- تحتاج إلى من ينتقدها بشجاعة ويصححها، حتى تأخذ الحداثة العربية مسارها الطبيعي والطليعي، ولا تظل مجرد مصطلح سيء السمعة في معاجم النقد الحديث.

د. محيي الدين اللاذقاني

لندن 1998/1/7

المدخل الأول

نزهة على شواطئ ابن بحر

الجاحظ في مرايا الأدباء
والسياسيين والنساء

نزهة على شواطئ ابن بحر

الجاحظ في أمة العرب مثل أرسطو عند الإغريق، ما من فكرة إلا وإليه تعود، وما من علم إلا وعنده منه نصيب. ولم يكن القاضي الفاضل يغالي حين قال عن المعلم الأول وأثره في أدباء العربية: «أما الجاحظ، فما منا معاشر الكتاب إلا من دخل من كتبه الحارة، وشنّ عليها الغارة، وخرج على كتفه منها كاره».

ويزعم كاتب هذه الحروف بعد تأمل محايد أن تراث العربية الأساسي في النثر الفني يقوم عملياً على اثنين، هما: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي. أما ما تبقى، فكماليات تسدّ بعض النقصان، وأكسسوارات تزين حيطان المكان.

إن أبلغ ما في الكتابة هو قدرتها على البقاء، ونجاحها في مخاطبة الإنسان في كل زمان ومكان. وكتابات الجاحظ من هذا النوع الذي يطرب له أهل القرن العشرين بالمتعة نفسها التي تلقفها بها رجال القرن الثاني الهجري. فالمعنى ما يزال مشحوناً بالطاقة والحيوية، والديباجة ما تزال على ما كانت عليه من حسن ورواء، فكأن الجملة عنده جوهرة لا تزيدها الأيام إلا لمعاناً وبريقاً.

وسرّ حبنا للجاحظ في هذا العصر بالذات، ينبع من حديثه عن زمن يشبهنا، فكأنه -رحمه الله- كان ينظر إلى أيامنا حين قال: «خفض عليك أيها السامع، فإن الخطأ كثير غامر، ومستول غالب، والصواب قليل خاص، ومقموع مستخف، وكنت أتعجب من كل فعل خرج من العادة، فلما خرجت الأفعال بأسرها من العادة، صارت بأسرها عجباً، فبدخولها كلها في باب التعجب، خرجت بأجمعها من باب العجب»[1].

ويكمل عمرو بن بحر هذا النص الشجي من رسالة «الجد والهزل» بقوله: «فالصواب اليوم غريب، وصاحبه مجهول، فالعجب ممن يصيب وهو مغمور ويقول وهو ممنوع».

وكان الجاحظ ممنوعاً، لكنه استطاع أن يقول ويزيد، وأن يمرر ما يريد من فوق رؤوس رقباء زمانه، ويحافظ على عنقه في لعبة أتقنها منذ صباه، وكانت عدتها بسيطة في الظاهر، لكنها لا تتاح وتعطي ثمارها إلا عند كلّ ذي صاحب ثقافة رفيعة، وأسلوب مرن يرقص ويراقص، ويدافع ويهاجم، ويسجل ما يريد من أهداف دون أن يلفت النظر، أو يقطع حبله مع الخصوم.

إنّ أخطر أنواع الكتّاب كاتب يمرر رأيه دون صراخ، وكانت عند الجاحظ تلك الميزة التي مارسها بأقنعة مختلفة، واستطاع أن يهجو الفرس في عزّ تسلط آل ساسان على مقدرات الدولة العربية

(1) رسائل الجاحظ، ص 239.

الإسلامية، ولا تستطيع اليوم إلا أن تعجب من تلك المناظرات البريئة بين «الكلب والديك» التي ملأ بها كتاب الحيوان، فإذا أعدت قراءتها -وعينك على ما بين السطور وليس على السطور نفسها- وجدت نصاً أدبياً جاداً يغوص في أعماق السياسة، ويفاخر بين الأجناس، والقصائد والثقافات، ويحتاط لنفسه وسلامته؛ فيضع تلك المصائب الناطقة الكفيلة بقطع الألسنة والأرزاق والأعناق، في أرق الأساليب وأكثرها جاذبية وبعداً عن الشبهات.

ولم يكن أبو عثمان الذي يعتبر الأب المؤسس للحداثة العربية على هذه الشاكلة في بدايته البصرية التي ألف بها كتب الإمامة[1]، واتخذ آنذاك موقفاً سياسياً واضحاً مما يجري حوله، فلما وصل إلى بغداد محمولاً على أعناق كتبه الأولى، ومشتهراً بها، داهمه التغير من حيث لا يحتسب، وتحول المعتزلي المتمرد إلى معتدل يمسك عصاه من وسطها، ويغاضب الجميع دون أن يُغضب أحداً، ثم يبني على مهل شخصيته المستقلة التي فرضت احترامها على الجميع بدءاً من الخليفة المأمون، وصولاً إلى السقائين والكناسين والعوام الذين أحبهم وأحبوه، وانتقل لأجلهم من كاتب نخبة إلى أديب لعموم الشعب.

وكان الجاحظ يكتب في مرحلة غروب الدولة العربية وسيطرة الأجانب على مقدراتها. ويتعصب -دون خوف أحياناً

(1) بدأت هذه السلسلة بكتاب إمامة معاوية الضائع، ويعرف هذا الكتاب أحياناً باسم «النابتة» وأحياناً باسم «بني أمية».

وببعض المداراة أحياناً أخرى- للجنس العربي الذي كان يُستبعَد ويُهمَّش ويُدفَع بعيداً عن حركة الأحداث الفاعلة، ويُهان.

وكان ذلك يحزّ في قلب الأديب الذي كان صحيح العروبة رغم بشرته القاتمة السمرة؛ والتي جعلت بعض المؤرخين ينسبونه إلى أصول إفريقية[1] وزاد هو تلك الشكوك بتأليفه لرسالة فخر السودان على البيضان. وهناك من يزعم بأن تلك الرسالة كانت من المحرض الأكبر لثورة الزنج. لكن قبل أن نضيع في هذه المتاهات؛ وننسبه للزنوج، أو نمنحه الإقامة في حي السودان؛ يفضل أن نبدأ نزهتنا من البصرة التي شهدت بداياته ونهايته، وشكلت عنده تلك النزعة الإنسانية والبعد الكوني الذي جعله أستاذاً لكتّاب عصره، ومعلماً للأدباء في كل العصور.

في المدينة التي ولد الاعتزال في مسجدها حين ترك واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري، ولد الجاحظ، وخطا أولى خطواته في مجتمع مركب كل ما فيه يشجع على شحذ الذهن، وتفتح الآفاق، والإقبال على المعرفة. فقد كانت البصرة، ككل المدن البحرية الهامة في التاريخ، حرة، منفتحة، متسامحة، وتضم أخلاطاً من الكلدانيين والفرس، واليونانيين والأحباش والهنود، وكانت الحياة العقلية في القرن الثاني الهجري في أوج تفتحها. وقد فتح عمرو بن بحر عينيه على الدنيا؛ ليجد نفسه بين أبي عبيدة، والأصمعي، وأبي

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 16 ص 74.

نواس، والنظام، وفي بيئة تحترم الثقافة، وتعزّ الكتاب والكتابة؛ فوزع وقته بين بيع السمك ودكاكين الوراقين والاستماع لشيوخ علم الكلام. ويبدو أن شغفه بالعلم قد دفعه إلى إهمال عمله، والعجز عن القيام بمتطلبات بيته. وهناك قصة حزينة وطريفة في الوقت نفسه، يرويها عنه المرتضى في «المنية والأمل» حيث يقول إنه في حداثته كان مشتغلاً بالعلم، وكانت أمه تموّنه وتعوله؛ فطلب ذات يوم طعاماً؛ فجاءته بطبق عليه كراريس؛ فقال: ما هذا؟ فقالت: هذا ما تجيء به إلى البيت.

وقد انتهت تلك القصة نهاية سعيدة على ذمة المرتضى؛ لأن عمران بن مويس، أحد أثرياء البصرة، عرف بما حدث؛ وأعطاه خمسين ديناراً يقوم بها شأنه[1]. لكن قصته مع الفقر لم تنته رغم كل ما حصل عليه من أموال؛ لأننا سنراه بعد سبعين عاماً تقريباً من هذه الحادثة يموت فقيراً مديوناً في المدينة نفسها. فقد روى المسعودي في مروج الذهب[2] عن يموت بن المزرع أنه دخل عليه مع نفر من أهل البصرة في مرضه الأخير، وسألوه عن حاله؛ فأنشد:

عـــلـــيـــل مـــن مـــكـــانـــيـــن
مـــن الأســـقـــام والـــدَّيْـــن

(1) المرتضى، المنية والأمل، ص 38.

(2) إضافة إلى مروج المسعودي يرد البيت الذي تمثل به الجاحظ في الوافي بالوفيات، ج6 ص 250.

وما كان تحسين العيش لرجل قبيح المنظر بالأمر السهل، فقبح الجاحظ ودمامة وجهه مسألة شائعة ومعروفة. ولم يبعد عن الحقيقة كثيراً من هجاء يقوله:

لو يمسخ الخنزير مسخاً ثانياً
ما كان إلا دون قبح الجاحظ

والجاحظ نفسه يسخر من قبح منظره في قصة يجمع فيها البشاعة مع قزمية القامة؛ فيقول: ما أخجلني أحد إلا امرأتان، رأيت إحداهما في العسكر، وكانت طويلة القامة، وكنت على طعام، فأردت أن أمازحها؛ فقلت لها: انزلي كلي معنا؛ فقالت: اصعد أنت حتى ترى الدنيا. أما الثانية، فإنها أتتني وأنا على باب داري، فقالت: لي إليك حاجة، وإريد أن تمشي معي، فقمت معها إلى أن أتت بي إلى صائغ يهودي، وقالت له: مثل هذا، وانصرفَت. فسألت الصائغ عن قولها، فقال: إنها أتت لي بفص، وأمرتني أن أنقش لها عليه صورة شيطان، فقلت لها: ما رأيت الشيطان؛ فأتت بك، وقالت ما سمعت[1].

إن الرجل الذي نجح في فرض نفسه رغم غياب المال، والجمال، والقوة، ونقص الدعم القبلي، لجدير بأن ترفع له كل القبعات. فالانتصار على صعوبات الحياة من وجهة نظره -وما أصوبها- تمثل بأن يبدل كل عنصر نقص فيه بعنصر من عناصر

(1) حسن السندوبي، أدب الجاحظ، ص 166.

الكمال. وقد كان معه من الأسلحة أقواها، وهي تلك الروح السمحة الساخرة، وذلك العقل الجبار، ثم ذلك الدأب على القراءة والتأليف، فقد كان –كما يحكون عنه– يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها؛ ليقرأ رفوفها. ومن كان هذا شأنه وموهبته فلا غرابة أن ينتصر، وأن يفرض اسمه وكتبه على الخافقين. ولعل أبلغ عبارة معاصرة قيلت في هذه النقلة جاءت على لسان الراهب الجاحظي الدكتور طه الحاجري الذي يعتقد أن حياة الجاحظ سارت على ما يرام حين توارى القبيح خلف الذكي[1]. وقد سئل الحاجري عن سر انقطاعه للجاحظ دون بقية كتّاب العربية، فقال: هذا رجل لا يشيخ أدبه، ولا تملّ صحبته، وسوف تجده جديداً في كل مرة تعود إليه، وهل الحداثة إلا حفاظ النص على نضارته رغم تقادم القرون.

أما من أين تأتي الجدة والخضرة الدائمة لكتابات عمرو بن بحر، فتلك مسألة فيها أكثر من قول، أبرزها صدورها عن عقلية جدلية، تقيم علاقة راقية مع القارئ، وتعامله كصديق يجب إسعاده، لا كعدو يتحتم ذبحه بالتفاصيل المملة، والتشنجات الفكرية، لذا يكثر الجاحظ من الاعتذار عن الإطالة والإملال، ويختار من الجمل أقصرها، ومن الأفكار أطرفها، ولا يتحرج من الانتقال في النص الواحد ما بين وزراء الخليفة وبغال البريد، وقبل هذه الصفة، هناك احترامه للرأي الآخر، فهو القائل: «وإذا تقلدت الأخبار عن خصمك، فحطه كحياطتك لنفسك، فإن ذلك

(1) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص 176.

أبلغ في التعليم»[1]. ولابد أن يكون حداثياً حتى النخاع ذاك الذي يضع الإيمان بالرأي الآخر في طليعة أغراض التربية.

وطبعاً ينسى المثقفون العرب الذين يستشهدون عشرات المرات في اليوم الواحد بقول مماثل لفولتير أن جاحظهم أسبق، وأن تراثهم أغنى في بعض مسائل وقضايا الحريات الفكرية والعقلية التي سطعت في القرن الثاني، وكان ابن بحر أحد روادها مع ثلة حملت لواء الفكر، لكنها ما لبثت أن ساومت عليه بمجرد اقترابها من تسلم السلطة السياسية، وهذا ما سنوضحه من خلال علاقة الجاحظ بالنظام وثمامة بن أشرس ومحمد بن عبدالملك الزيات الذي بدأ مفكراً حراً، وانتهى دكتاتوراً شرساً يشوي خصومه السياسيين كالفراريج على نار هادئة في التنور.

إن تجربة المعتزلة أول فشل لتيار ليبرالي عربي في وضع أفكاره موضع التطبيق. وما كانت الظروف المحيطة وحدها سبب الفشل، فقد كانت في المعتزلة تلك السوسة التي تحمل «الانتلجنسيا» العربية بذرتها إلى اليوم، وهي انفصام النظرية عن الممارسة[2]، وانفصالها عنها، ولا يظهر هذا الانفصال على حقيقته إلا بعد الوصول إلى السلطة، والتمتع بخيراتها وجاهها. وقد وصل المعتزلة، أصحاب حرية الرأي والتفتح العقلي وجماعة «العدل والتوحيد» إلى السلطة في عهد أكثر الخلفاء العباسيين

---

(1) تاريخ بغداد لطيفور، ص 125.

(2) النص من فاتحة رسالة الترك، ج 1، ص 312.

تفتحاً، المأمون؛ فإذا بهم يتنكرون لنظرياتهم، ويبالغون في قمع الخصوم، ويجعلون من كلام الأمس نسياً منسياً.

ويعود الفضل في احتلال المعتزلة لأعلى المراتب أيام المأمون والمعتصم وبعض أيام المتوكل إلى صديق الجاحظ وأستاذه «ثمامة بن أشرس»، ذلك المفكر الكبير الذي ضيعته خدمة الخلفاء؛ فلم يكتب كثيراً، لكن الباقي مما كتب يدل على عقلية جبارة اشتغلت بالفكر والفلسفة، ولم تتورط في الأدب كما فعل الجاحظ. وكان المأمون نفسه قد ارتاح لفكرة تكوين طليعة مثقفة تراقب أداء أجهزة الدولة، ولا تنغمس مباشرة في تعقيدات الحكم.

وعندنا على هذا الدور الذي باركه الخليفة، وأداره ثمامة بن أشرس باقتدار، نص من تاريخ بغداد لطيفور، يحكي فيه عن منازعة بين ثمامة ووزير المأمون «أحمد بن أبي خالد الكاتب»، الذي كان أقرب إلى الخليفة من غيره في المرحلة الفارسية الخالصة -مرحلة مرو- قبل عودة المأمون إلى بغداد. وقد اغتاظ هذا الوزير من المهام الكثيرة التي سلبه إياها ثمامة دون أن يكون له أي منصب رسمي؛ فقال له يوماً في حضرة المأمون: كل أحد في هذاه الدار مقر الحكومة في بغداد فله معنى غيرك، فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين. فرد ثمامة دون تحرج، ودون أن يرمش له جفن، قائلاً: إن معناي في الدار والحاجة إليَّ لبينة، أشاور في مثلك، هل تصلح لموضعك، أم لا تصلح[1].

(1) الطبري ينسب إليه توريد الفساطيط والجمازات، تاريخ الأمم والملوك ج 1، ص 312.

ويجمع مؤرخو ذلك العصر على أن ثمامة كان أكثر من مستشار للمأمون، فقد صار منذ اعتنق الخليفة الاعتزال، وجعله مذهب الدولة الرسمي؛ يختار للمأمون بطانته، وينظم مجالس النشاط العقلي التي ازدهرت في عهد ذلك الخليفة المتنوِّر، ويرشح كبار موظفي الدولة بمن فيهم الوزراء. ومن ذلك الموقع؛ أدخل معظم المعتزلة إلى الدواوين، ورشح الجاحظ لمنصب رئيس ديوان الكتاب، فقلبه على مضض، ومكث في تلك الوظيفة ثلاثة أيام، ثم فر تاركاً بيروقراطية الدولة للمتدربين عليها والمنتفعين بها. وسوف يكون لنا إلى هذا المنصب عودة أثناء تحليل خصومة الجاحظ مع الكتّاب، التي دفعته إلى وضع رسالة في ذم أخلاقهم، وإلى وضع أطرف رسالة أدبية في تاريخ العربية في هجاء أحدهم، وهي رسالة «التربيع والتدوير».

وكان صعود ثمامة ورهطه يشبه صعود أية معارضة سياسية مغبونة، تنسيها دوافع الانتقام ما جاءت لتنفيذه من الأهداف النبيلة. فثمامة نفسه سجن أيام الرشيد بتهمة الزندقة، ثم استفاد من المناخ العقلي الحر الذي وفرته الدولة الإسلامية في أوج صعودها؛ فقفز عملياً إلى المنصب الثاني في الدولة؛ وهناك خسر تدريجياً هيبة المفكر واستقلاليته، وضاع في دهاليز القصر وكواليس المؤامرات، على العكس من النظام والجاحظ وأمثالهما ممن وضعوا الفكر والكتابة قبل المنصب والوظيفة؛ ولذلك سهل عليهم أن يفهموا منطق السلطة، ودوافع المعارضة من موقع الحياد،

كما جاء في ذلك النص الذي يعدد فيه الجاحظ أسباب المعارضة السياسية التي تتشابه منذ بدء التاريخ: «فإن السلطان لا يخلو من متأوّل ناقم، ومن محكوم عليه ساخط، ومن معدول عن الحكم زارٍ، ومن متعطل متصفح، ومن معجب برأيه ذي خطل في بيانه مولع بتهجين الصواب والاعتراض على التدبير، حتى كأنه رائد لجميع الأمة ووكيل لسكان الملكة، يضع نفسه في موضع الرقباء، وفي موضع التصفح على الخلفاء والوزراء، لا يعذر وإن كان مجاز العذر واضحاً، ولا يقف فيما يكون للشك محتملاً، ولا يصدق بأن الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، وأنه لا يعرف مصادر الرأي من لم يشهد موارده، ولا مستديره من لم يعرف مستقبله، ومن محروم قد أضغنه الحرمان، ومن لئيم قد أفسده الإحسان، ومن مستبطئ قد أخذ أضعاف حقه، وهو لجهله ولضيق ذرعه وقلة شكره يظن أن الذي بقي له أكثر وأن حقه أوجب، ومن مستزيد لو ارتجع السلطان سالف أياديه البيض عنده ونعمه السالفة عليه لكان لذلك أهلاً ومستحقاً، قد غره الإملاء وأبطره دوام الكفاية وأفسده طول الفراغ؛ وصاحب فتنة خامل في الجماعة رئيس في الفرقة نعاق في الهرج، قد أقصاه عز السلطان وأقام صغوه ثقاف الأدب وأذله الحكم بالحق فهو مغيظ لا يجد غير التشنيع، ولا يتشفى بغير الإرجاف، ولا يستريح إلا في الأماني ولا يأنس إلا بكل مرجف كذاب ومفتون مرتاب وحارض لا خير فيه وخالف لا غناء عنده، يريد أن يسوي بالكفاءة ويرفع فوق الحماة لأمر ما سلف له ولإحسان كان من غيره وليس ممن

يرب قديماً بحديث، ولا يحفل بدروس شرف، ولا يفصل بين ثواب المحتسبين وبين الحفظ لأبناء المحسنين. وكيف يعرف فرق ما بين حق الذمام وثواب الكفاية من لا يعرف طبقات الحق في مراتبه ولا يفصل بين طبقات الباطل في منازله[1].

وقد ظلت علاقة عمرو بن بحر بثمامة جيدة في مراحل صعوده وهبوطه، أما علاقته بالنظام فقد شابتها بعض الشوائب، وران عليها فتور نستشفه من أبيات قالها النظام محملاً الجاحظ مسؤولية ذلك الفتور:

حبي لعمرو جوهر ثابت
وحبه لي عرض زائل
به جهاتي الست مشغولة
وهو إلى غيري بها مائل

ولم يكن محمد بن عبد الملك الزيات من رؤوس المعتزلة، لكنه كان يقول بأفكارهم ويتبنى مقولاتهم، ويضيف إلى ذلك ولعاً بالشعر وتمكناً من نظمه، إلى جانب ثقافة أدبية وإخبارية جعلته الأقرب إلى الجاحظ من جميع الذين عاشرهم في بغداد؛ وهذا ما دفعه إلى الانتقال للعيش بجواره في سامراء، قبل أن يصبح وزيراً للمعتصم، ثم للواثق، ومن بعدهما للمتوكل.

---

(1) الرسائل ج 1، ص 175.

وكان وصول ابن الزيات للوزارة إحدى عجائب ذلك العصر، فهو تاجر وابن تاجر، وكل صلاته بقصر الخلافة بدأت من المطبخ[1] حيث كان يورد الزيت والبصل والخضار وبضائع أخرى لمطبخ الخلافة، لكن طموحه الكبير، وطول معاشرته للأدباء والكتاب؛ جعل صدره يضيق بصفة متعهد غذائي، ودفعه إلى تسخير ماله وأصحابه في حزب الاعتزال؛ ليغير طبيعة عمله، فلما استوزر وحقق المراد، وتم له ما أراد، وتذوق السلطة واستحكم منه شبقها؛ انقلبت شخصيته في المنصب انقلاباً كاملاً، وتحول المفكر الحر، والشاعر الرقيق، والأديب المرهف، إلى جلاد حقيقي لم تعرف الخلافة له مثيلاً: فهو أول من جدد في وسائل القمع، وبالغ في مسألة التعذيب بالتنور؛ وصنع لذلك تنوراً خاصاً مليئاً بالمسامير، وكان يضع خصومه داخله ثم يحميه، ويتفرج عليهم وهم يضعون رجلاً ويرفعون الأخرى إلى أن تسود جلودهم من النار، وحين يصرخ أحدهم طالباً الرحمة كان ابن الزيات يصم أذنيه ويتشاغل بإطعام كلابه وطيوره.

ولهذا المثقف التقليدي الذي أفسدته السلطة، تنسب العبارة المخيفة «الرحمة خور في الطبيعة» وبعد أن طبقها عملياً، ولم يكتف بإطلاقها نظرياً، فإنه لم يجد من يعطف عليه أو يرحمه حين جاء عليه الدور ليجرب بنفسه اختراعه العجيب.

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 190.

ويقول الرواة إن الجاحظ هرب حين سقطت وزارة ابن الزيات ودالت دولته. ويتعجبون من ذلك الموقف؛ فقد كان أبو عثمان على خلاف مع الوزير الآفل، ورسالته إليه المسماة «في الجد والهزل» تحمل الكثير من التأنيب والتقريع والمزاح الذي يغيظ أكثر من الجد، وعلينا ألا نأخذه بجدية حين صرح لاحقاً بأنه هرب حتى لا يؤنس وحشة ابن الزيات في التنور. فواقع الأمر أنه ضاق ببغداد وكتّابها ودسائسها. ورسالته لابن الزيات، قبل القبض عليه وتعذبه باختراعه الأثير، تلويحة وداع لمرحلة كاملة من عمره، وصرخة إنذار أخيرة لصديق كان يراه يغرق في القمع والعنف دون أن يستطيع إنقاذه. وإلا ما معنى قول عمرو بن بحر لابن الزيات: «وما عندي لك إلا ما قاله الدهقان لأسد بن عبد الله وهو على خراسان... إن كنت تعطي من ترحم، فارحم من تظلم، إن السموات تنفرج لدعوة المظلوم، فاحذر من ليس له ناصر إلا الله، ولا جنة إلا الثقة بنزول الغير، ولا سلاح إلا الابتهال إلى مولى لا يعجزه شيء... يا أسد إن البغي يصرع أهله، وإن الظلم مرتعه وخيم، فلا تغتر بإبطاء العقاب من ناصر متى شاء أن يغيث أغاث»[1].

وكأني بالجاحظ كان يرى المصير الذي سيؤول إليه صاحبه؛ لذا أعد عدته للمغادرة وهو يائس من مرحلة كاملة شهد خلالها فشل التجربة وتساقط أفكار الحزب المعتزلي ورجاله. والغريب أنه لم يفقد سخريته وهو في تلك الدرجات العليا من اليأس؛ فها

(1) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 20، ص 53.

هو يخاطب ابن الزيات في الرسالة ذاتها ساخراً ومتسائلاً عن أسباب الخلاف بينهما: «... ولكن اشتد عجبي منك اليوم وأنا بفرغانة وأنت في الأندلس، وأنا صاحب كلام وأنت صاحب نتاج، وصناعتك جودة الخط وصناعتي جودة المحو، وأنت كاتب وأنا أميّ... أنت، أبقاك الله، شاعر وأنا راوية، وأنت طويل وأنا قصير، وأنت أصلح وأنا أنزع، وأنت صاحب براذين وأنا صاحب حمير، وأنت ركين وأنا عجول، وأنت تدبر لنفسك وتقيم أود غيرك وتتسع لجميع الرعية وتبلغ بتدبيرك أقصى الأمة وأنا أعجز عن نفسي وعن تدبير أمتي، وعبدي...»[1].

وكما سخر الناس من صديق الجاحظ، ابن الزيات في حياته، تابعوا السخرية منه بعد التنكيل به. والظاهر أن الشعراء قد أسرفوا وأكثروا في هجائه؛ فاضطر خصمه ابن أبي دؤاد إلى التظارف وإقفال معركة هجاء الوزير المخلوع ببيت جامع مانع[2]:

أحسن من خمسين بيتاً سدىً
جمعك إياهنّ في بيت
ما أحوج الناس إلى مطرة
تذهب عنهم وضر الزيت

(1) وتعرف الرسالة في بعض المصادر باسم: رسالة إلى الفتح بن خاقان في مناقب الترك وعامة جند الخلافة.

(2) أحمد كمال زكي، الجاحظ، سلسلة أعلام العرب، ص 107.

وهناك من يزعم بأن الجاحظ ألف رسالة «مدح التجار وذم أعمال السلطان» كرمى لعيون صديقه ابن الزيات بعد نكبته. لكننا نعتقد أن تلك الرسالة تدخل في مسألة تصفية الحسابات بين الجاحظ والكتّاب، وتتدرج تحت استراتيجيته الشاملة في محاربة النفوذ الفارسي. فقد كانت طبقة الكتاب في بغداد صنيعة من صنائع الارستقراطية الفارسية التي غرستها منذ الأيام الأولى للدولة العباسية. وواصلت الاعتماد عليها وتوريث مناصبها، وإبعاد العناصر العربية عنها قدر الإمكان. وكان ذلك شائعاً ومعروفاً في ذلك العصر؛ فالجاحظ نفسه يسخر من الانتصار العربي الوحيد الذي تحقق على تلك الجبهة حين تنافس الأصمعي وأبو عبيدة على وظيفة عند الفضل بن سهل؛ فطلبهما وامتحن قدرتيهما ثم استبعد صاحب كتاب «مثالب العرب» أبو عبيدة، واستبقى الأصمعي للوظيفة.

ومن مظاهر وأدلة تركيز الجاحظ على محاربة نفوذ الفرس، رسالته في «مناقب الترك»[1] التي كتبها للفتح بن خاقان، وهي رسالة لو قرأها أتاتورك لرقص طرباً. لكن عمرو بن بحر لم يكن يقصد إطرابه، إنما اضطر لتعداد مناقب أجداده؛ ليغيظ غيرهم وبحثاً عن حليف لمقاومة نفوذ آل ساسان في بغداد.

ولا يغرنك قول الجاحظ إنه ألف رسالة الترك بقصد التأليف بين قلوب جدد الخلافة، فالأرجح أن الجزء الثاني الذي يحكي فيه

(1) . كان أحمد بن عبد الوهاب في مكة حين أشاع الجاحظ الرسالة في بغداد.

عن الجند قد أضيف إلى الرسالة بعد نكبة الفتح بن خاقان، الذي تناهبته سيوف الأتراك بعد أن انتهت من الخليفة المتوكل. وهكذا ضاع الرهان التركي سياسياً، كما سيضيع مذهبياً على حزب الجاحظ؛ فقد تشدد الأتراك مع جميع المذاهب الفكرية، ونظروا بريبة إلى أفكار المعتزلة، وعلم الكلام خاصة. ولو لم تقصر فترة تسلطهم الأولى؛ لما بقي للمعتزلة أثر في عاصمة الخلافة منذ رحيل المعتصم حاميهم بعد المأمون.

والحقيقة أن دولة المعتزلة لم تسقط نهائياً بغياب ابن الزيات؛ فقد كان خلفه «ابن أبي دؤاد» منهم، لكن مذهب المعتزلة الفكري أخذ يتلون منذ أيام المتوكل ببعض أفكار الشيعة، وكان الفرس -بما لهم من نفوذ- يشجعون على ذلك النوع من التزاوج الفكري الذي أنتج بعد قرن من الجاحظ تلك الخلطة التي تمزج التشيع بالاعتدال، والتي صارت نزعة نخبوية مقبولة ومحببة عند جميع الذين سيطروا على بغداد منذ الحقبة البويهية، وخير من يمثل تلك الخلطة المطورة «الصاحب بن عباد» الذي صاغها شعراً:

لـو شـق قـلـبـي لـرأوا وسـطـه

سـطـريـن قـد خـطـا بـلا كـاتـب

الـعـدل والـتـوحـيـد فـي جـانـب

وحـب آل الـبـيـت فـي جـانـب

وللاقتراب من أجواء كتّاب الخلافة الذين عملوا على تطوير ذلك المنحى منذ القرن الثالث الهجري، لابد أن ندخل إلى عوالمهم من خلال الجاحظ الذي لم يكن يودهم أبداً. ونتيجة للود المفقود بينه وبينهم؛ اضطر للتخلي عن واحدة من أهم وظائف الدولة؛ كي لا يظل على مقربة من بيروقراطية معقدة ومطعمة بالكثير من العنصرية ضد العرب وثقافتهم وتقاليدهم الطارئة والموروثة.

إن لغز الأيام الثلاثة التي أمضاها الجاحظ في ديوان المأمون قبل أن يهرب –وفي رواية أخرى يستعفي– لم يحظَ بالاهتمام الكافي، وصاحبه الذي استقال دون إنذار من وظيفة من أعلى وظائف الدولة لم يتكلم كثيراً عن تلك الأيام، فنحن لا نعرف غير قصته مع الشاعر الأعمى أبي العيناء الذي جاءهم مهنئاً، فأمر حاجبه أن يبقيه في الوسط ويمنعه من الدخول عليه ومن الخروج إذا أراد الانصراف. فلما ضاق أبو العيناء ذرعاً واعتلجت حاجاته البشرية ولم يجد مخرجاً ولا مدخلاً؛ صرخ بصوت مرتفع؛ ليسمعه رئيس الديوان: «يا أبا عثمان، قد أريتنا قدرتك، فأرنا عفوك».

وهناك قصة تغامز أصدقائه الصعاليك[1] الجماز أو التمار، وأبي هفان، وسخريتهم من جلوسه في ذلك المكان. وتأتي ثالثة الأثافي وقاصمة الظهر، وهي زيارة أحمد بن عبد الوهاب الكاتب

(1) الرسائل ج 2، ص 128.

له. ويقع الإجماع على أنه هرب من الديوان بعد تلك الزيارة، ولم يعد إليه قط. فازداد إعجاب المأمون به، ووصله رغم الاستعفاء.

وأحمد بن عبد الوهاب هو الرجل الذي هجاه الجاحظ في رسالة «التربيع والتدوير» فأضحك منه وعليه البادية والحضر، وانتقم بشخصه من الكتّاب الذين كان يكن احتقاراً كبيراً لنفاجتهم ونرجسيتهم وسوء أخلاقهم بشكل عام. وإذا شئت أن تتعرف على الرجل الذي كره الجاحظ الإقامة بقصر الخلافة لأجله؛ فانظر إلى وصفه في رسالة التربيع التي وصلت إلى الناس وذاعت في بغداد قبل أن يستلمها صاحبها[1]. ويقول أبو عثمان عن ذلك الكاتب النموذج: «مفرط القصر، ويدعي أنه مفرط الطول، وكان جعد الأطراف قصير الأصابع، وهو في ذلك يدعي البساطة والرشاقة، وإنه عتيق الوجه أخمص البطن، معتدل القامة، تام العظم، وكان طويل الظهر قصير عظم الفخد، وهو مع قصر عظم ساقه يدعي أنه طويل الباد رفيع العماد عادي القامة، عظيم الهامة».

أما الهجاء الحقيقي للكتّاب الذين صنفهم عمرو بن بحر تحت باب «مظهر نظيف وباطن سخيف»، فيأتي مكثفاً في كتاب «ذم أخلاق الكتّاب»، فهم –وكأنهم لم يتغيروا منذ ذلك الزمان– يظهرون في تلك الرسالة الطويلة، كأردأ طبقة في المجتمع، إذ يكفيهم ذلاً أن أول مرتد عن الإسلام منهم، وهو عبد الله بن سعد

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 133.

بن أبي سرح، والكتابة -ويقصد بها كتابة الدواوين- لا يتقلدها إلا تابع أو من هو بمعنى الخادم، وهم مع تظاهرهم بالعلم والحكمة أشد الناس جهلاً أو مخرقة. أما عن طبائعهم اللئيمة، ونفاقهم أو سوء أمانتهم، فيأتي الجاحظ على كل تهمة بمثال إلى أن يصل به الأمر إلى حد مقارنة الكتّاب بالكلاب: «هم كالهرمة من الكلاب في مرابضها، يمر بها أصناف الناس فلا تتحرك، وإن مر بها كلب مثلها نهضت إليه بأجمعها حتى تقتله»[1].

وفوق تهمة أخلاق الكلاب، يلصق الجاحظ ببعض كتّاب زمانه تهمة القوادة: «... ومنهم زيد بن أيوب الكاتب، عمل في ديوان الخراج أربعين سنة، ثم صار في آخر أيامه قواداً ليحيى بن أكثم القاضي، وذلك أن المأمون أمر له بفرض، فصيّر يحيى بن أكثم ذلك الفرض إلى زيد بن أيوب وأمره ألا يفرض إلا لامرئ بارع الجمال، حسن القد والصورة، فكان أمر ذلك الفرض متعالماً مشهوراً»[2]. وبالطبع لا تكتمل هذه التهمة إلا إذا عرفنا أن القاضي يحيى بن أكثم كان متهماً بأخلاقه، وأنه أقصي عن الوزارة -كما يحكي صاحب تاريخ بغداد- بتهم ذات طابع شخصي.

ولا نستطيع مهما أحسنا النية في دوافع أبي عثمان الفنية أن نعزل عداوته للكتّاب عن الصراع العربي الفارسي الذي دخله متحزباً لقومه، فهو -وسواء كان كنانياً خالصاً أو كنانياً بالولاء-

(1) ياقوت في معجم الأدباء ج 16، ص 106 يجعل كتاب النساء ملحقاً بكتاب الحيوان.
(2) أحمد كمال زكي، الجاحظ ص 54.

عربي الروح والثقافة والمشاعر، وقد غاظته مظاهر النفوذ الفارسي المتعاظم، وخصوصاً في مؤسسة الكتابة الديوانية التي كادت تكون فارسية بالكامل في ذلك العهد.

وأغلب الظن أن الجاحظ قد وجد نفسه في ديوان المأمون كالمتنبي في «شعب بوان»:

ولكن الفتى العربي فيها

غريب الوجه واليد واللسان

فهرب من وجوه لا يحبها، وصراعات ستفرض عليه فرضاً وتجره إلى ما لا يرغب، وهو صاحب الخبرة القليلة في الدسائس وكواليس القصور. فقد كان الجاحظ، كما يفترض أن يكون الأدباء، فارساً علنياً، يقاتل معركة واضحة، ويعطي الإنذار قبل الطعن، وما كانت أجواء الدواوين المغرم أهلها بالطعن من الخلف وتحت الحزام على هذه الشاكلة، فآثر الجاحظ السلامة، وعاد لتصانيفه التي يحبها، وكتب في تلك الفترة كتابه الهام عن النساء، وهو من الكتب المفقودة التي عرفنا بوجودها من إشارات إليها وإلى كتب أخرى متفرقة عند ياقوت في معجم البلدان[1]، والغريب أن الجاحظ يشير في كتابه «الحيوان» إلى فصل «القول في فصل ما بين الذكورة والأنوثة» الذي سيضعه في نهاية الكتاب، ثم يظهر

(1) الرسائل ج 2، ص 104.

كتاب الحيوان وليس فيه من ذلك الفصل إلا أقله. ولا أدري إن كانت الوريقات الجاحظية الموجودة في المتحف البريطاني هي من كتاب «النساء» المستقل، أم من ذلك الفصل الناقص من الحيوان. ومهما كان أصلها، فهي قادرة، مع مجموعة إشارات من كتب أخرى، على تحديد موقف الجاحظ من قضايا المرأة، وهو موقف متناقض وملتبس، وفيه الكثير من الإشارات والتخريجات الفكرية والاجتماعية التي يصعب فهمهما خارج نطاق عصرها.

لم يكن الجاحظ زير نساء، لكنه تسرى بالمقدار الذي أسعفه عليه ماله وأكمل الباقي بما كان يجود به عليه الأصدقاء من الجواري. وقد جعلته هذه البحبوحة الجنسية الشرعية يعزف عن الزواج وعن تكوين أسرة تقليدية أسوة بمن حوله. ونحن لا نعرف له ولداً إلا ذاك الصبي الذي مات صغيراً، وكان ابن جارية رومية لم يطب لها المقام معه؛ فأعادها إلى بلادها.

لقد فقد الجاحظ عذريته وعرف النساء لأول مرة في حلب، أثناء مرافقته لعبد الرحمن الهاشمي، الولد المدلل لعبد الملك بن صالح، أمير الثغور والممهد لفتح عمورية، وبما أن حد الثغور في الحرب وسواها لم يؤثر على ابن الأمير[1] فقد انصرف هو وصحبه إلى لهو وقصف اشتهرت به حلب المليئة بالروميات آنذاك. ولا نعرف إن كانت الجارية «أم عذرته» هي أم ولده الوحيد الذي مات طفلاً لاحقة بينه وبين الهاشمي.

---

(1) رسائل الجاحظ ص 273.

وكان الجاحظ يطمح قبل أن يبدأ حياته النسائية بالروميات أن يتعرف على نموذج عربي من النساء يطلقون عليه اسم «المفثيات» وهن صبايا في أول البلوغ، يتم عزلهن عن الفتيات بمجرد أن يبلغن ويضعن الحجاب ويغطين الأنوثة المتفجرة في الصدور. وكان الشاعر الدارمي قد جعل هذا النموذج «اللوليتي» المراهق منية لكل مشتهٍ بإكثاره من التغزل بهن. وقد حاول الجاحظ أن يحتك بهن في أول رحلة له من البصرة باتجاه نجد، لكن طموحاته بما له من شكل مفزع، ظلت في حدود أحلام اليقظة، ولم يقيض لها أن تدخل حقل التنفيذ.

وربما كانت أحلام الصبا تلك هي التي جعلته يحمل عطفاً خاصاً تجاه النساء الحرات، ويتأسى لحال المرأة الحرة المنذورة للكبت والصبر وإعراض الرجال عنها بمجرد طلاقها. وله في هذا المعنى نص إنساني في كتاب «القيان»، يحكي فيه عن تبدل أحوال حرات زمانه اللواتي صرن أسوأ حظاً من جداتهن في تعدد الخيارات وأقل حرية منهن، وكذلك كانوا لا يرون بأساً أن تنتقل المرأة إلى عدة أزواج، لا ينقلها عن ذلك إلا الموت، مادام الرجال يريدونها، وهم اليوم يكرهون هذا ويستمجونه ويعافون المرأة الحرة إذا كانت قد نكحت زوجاً واحداً، ويلزمون من خطبها العار ويلحقون به اللوم ويعيرونها بذلك، ويتحظون الأمة -الجارية-

وقد تداولها من لا يحصى عدده من الموالي. فمن حسن هذا في الإماء وقبحه في الحرائر؟[1]. ولا يزال هذا السؤال الهام مطروحاً وبحدة عند المرأة العربية في القرن العشرين أمام الأجنبية التي يقبلها الرجل العربي على علاتها ومثالبها ويرفض أن يقبل أية زلة من المرأة العربية.

ولا نستطيع أن نلوي أعناق الحقائق؛ لنزعم أن عمرو بن بحر وقف مع حقوق المرأة بالمطلق، فهذا زعم فيه من التعسف الشيء الكثير؛ لأن الجاحظ لم يقف ضد الرقيق أصلاً، وظل يعتبره تجارة من التجارات. ولعل مسألة التسري بالجواري والاكتفاء بوضع الخصيان لخدمة الحرائر كانت تحل مشكلة جنسية لكل ذكور العصر؛ لذا لم يستطع الجاحظ ولا غيره من أصحاب النزعة الإنسانية أن يمتنعوا عن التسري واستعباد الإنسان للإنسان، لكنهم -وبالحدود التي لم تخدش مصالحهم- حاولوا أن يتحدثوا عن نوع من حقوق النساء. وأغلب أحاديثهم ترجع إلى نوع من «حقوق الأمهات». فمن العيب على الرجل -كما قال أبو عثمان في كتاب النساء- أن يوقر حقوق الآباء والأعمام، وأن ينكر حقوق الأمهات والأخوال.

وفي موقع آخر من ذلك الكتاب نجد تعبير «حقوق المرأة» بلفظه ومعناه حين يقول: «ونحن وإن رأينا أن فضل الرجل على

---

(1) عن مهازل المتوكل وإرثه، انظر مروج الذهب للمسعودي ج 2 ص 369 و ص 394.

المرأة -في جملة القول في الرجال والنساء- أكثر وأظهر، فليس ينبغي لنا أن نقصر في حقوق المرأة، وليس ينبغي لمن عظم حقوق الآباء أن يصغر حقوق الأمهات»[1].

إن الإنسان ابن عصره. ونحن لا يمكن أن نتوقع من الجاحظ أن يكون رائد تحرير المرأة في عصر ازدهار عادة التسري بالجواري. فهو ابن العصر العباسي الذي تضاعف فيه الرقيق الأبيض والأسود، وهو قد عاصر المتوكل من جملة من عاصر من الخلفاء، وقد قتل هذا الخليفة وعنده أربعة آلاف جارية[2] وطأهن جميعاً -كما كان يؤكد من باب التباهي بالفحولة. وبحسبة سنوية بسيطة سوف تجد أن التزامات الخليفة النسائية، تحتم عليه أن يمر على إحدى عشرة جارية في اليوم الواحد، فإذا أضفت إليهن الحرائر؛ سقط العجب وبطل التعجب؛ وعرفت لماذا تسلط الفرس والأتراك والتركمان والخزر على مقدرات العرب. فأي جنس -ومهما كان حظه من القوة والنباهة- يستطيع أن يسيطر على أمَّة يقضي قادتها ومعظم رجالها جل وقتهم منشغلين بجلائل الأمور في مخادع النساء!

إن فهم موقف الجاحظ من المرأة يجب أن يمر عبر العوالم التي يعرفها. وبما أنه لم يكن له مع الفتيات ولا الحرائر نصيب؛ لا يبقى ما يخدم هذه القضايا غير طرقها من خلال الاقتراب

---

(1) حسن السندوبي، أدب الجاحظ ص 175.

(2) كتاب القيان، الرسائل ج 2 ص 94.

من خبرته الكبرى مع الجواري والقيان، فقد كان –والحق يقال– خبيراً فوق العادة في مسائل الملاهي العباسية التي لم تكن تختلف كثيراً، كما يبدو من كتاباته، عن الملاهي المعروفة هذه الأيام في نهايات القرن العشرين.

ولا يخدعنك الجاحظ بأقوال قصيرة مبعثرة عن حقوق النساء، فما هو في النهاية إلا ابن مجتمع لا يرى المرأة غير أداة للمتعة والتفريخ. بل هو يذهب أبعد من ذلك، فينزع عنها أية قيمة أخلاقية؛ من باب التطارف. ويعرب عن دهشته لأن جميع الجميلات لا يتحولن إلى بائعات هوى، وذلك حيث يقول: «إذا كانت المرأة عاقلة ظريفة كاملة كانت ... من بنات الهوى، فلما قيل له كيف؟ قال: لأنها تأخذ الدراهم وتتمتع بالناس والطيب وتختار على عينها من تريده، والتوبة معروضة لها متى شاءت»[1].

الجاحظ يجري هذا القول على لسان رجل اسمه السدري، وهي عادة متأصلة فيه، إذ تمرن طويلاً على نسبة الأقوال المثيرة للجدل إلى آخرين؛ ليتنصل منها إذا ضاقت به السبل داخل مجتمع فيه محاكم زنادقة لم تكن تقل خطراً في عهد الخلفاء المتزمتين عن محاكم التفتيش في عصور الظلام الأوروبية.

وهكذا تكون صحبة الجاحظ للمرأة كصحبة الكاتب التي توصف بلغة أبي عثمان بأنها كالعقرب الذي تحمله على كفك وفي

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 117.

مكان قريب من قلبك، فلا تدري متى يلسعك... وكثيراً ما كان الجاحظ يلسع النساء. فإذا نسيت المساوئ المنسوبة إليهن في كتاب «المحاسن والأضداد»، وهو من الكتب المشكوك بنسبتها إليه، عثرت في طيات كتبه الأخرى على هجاء مرٍّ لهن، وعلى أقوال تدل على أنه لم يستطع أن يتحرر من نظرة مجتمعه الذكوري إليهن كجنس أقل قيمة من الذكور.

لقد عرف الجاحظ النساء على الحقيقة، وبالعمق، من خلال تجاربه مع الجواري والقيان. وكان بهن وبعوالمهن ألصق، حتى لتظن من كثرة ما كتب عنهن أنه وكيلهن القانوني والأخلاقي، والمدافع عن مهنتهن. وإن كنت لا تصدق انبهاره بتلك العوالم؛ فانظر إليه كيف يفتح رسالته عن القيان بوصف وتسمية أشهر المقينين في بغداد: «... وإخوانهم المستمتعين بالنعمة، والمؤثرين للذة، المتمتعين بالقيان والإخوان، المعدين لوظائف الأطعمة، وصنوف الأشربة، والراغبين بأنفسهم عن قبول شيء من الناس، أصحاب الستر، والستارات، والسرور، والمروءات»[1]. أما خصوم هؤلاء، فلابد أن يكونوا «أهل الجهالة، والجفاء، وغلظ الطبع، وفساد الحس».

والجاحظ في رسالة القيان يؤرخ لفلسفة اللذة في ذلك العصر، ويحكي عن دور المقينين التي بدأت بمدن الحجارة والشام

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 117.

في أيام الأمويين، ثم انتقلت إلى الكوفة. لتستقر في بغداد، وتصير من معالمها الشهيرة، كمنتزهات شواطئ دجلة، وقصور الخلافة.

وأجمل ما في الجاحظ توظيف خبرته النفسية في الحديث عن الجارية والمقين الذي تعمل الجواري في داره. ففي ذلك الوصف تتجلى موهبته الحقيقية في خلط الجد بالهزل، لكنه يظل على فنيته، من أفضل المؤرخين الاجتماعيين لذلك العصر وأجرأهم؛ إذ إن أحداً غيره لم يستطع مقارنة المقينين بالخلفاء، حيث يقول عن المقين: «لا يهتم بغلاء الدقيق، ولا عوز السويق ولا عزة الزيت... ثم يستقرض إذا أعسر، ولا يرد، ويسأل الحوائج، ولا يمنع، ويلقى بدّا بالإعظام، ويكنى إذا نودي، ويفدى إذا ادعي، ويحيا بطرائف الأخبار، ويطلع على مكنون الأسرار، ويتغاير الربطاء عليه، ويتبادرون في بره ويتشاحون في وده، ويتفاخرون بإيثاره، ولا نعلم هذه الصفة إلا للخلفاء، يعطَون فوق ما يأخذون، وتحصل بهم الرغائب، ويدرك منهم الغنى»[1]. وهذه المقارنة وحدها تدل على مدى حرية التعبير التي كان يتمتع بها أدباء ذلك الزمان.

وهذا المقين الذي له كل تلك السطوة والهيبة والنفوذ، ليس قائداً بل «قواداً» لكن الجاحظ بما عرف عنه من قدرة على الاحتجاج للرأي ونقيضه، يحاول أن يغلف تلك الصفة ببلاغة لا تستر طبيعة تلك المهنة. فالمقين يمتاز بالتسامح! ورحابة الصدر، وعليه

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 115.

فلا بد أن: «يتناوم قبل العشاء، ويعرض عن الغمزة، ويغفر القبلة، ويتغافل عن الإثارة، ويتعامى عن المكاتبة، ويتناسى الجارية يوم الزيارة، ولا يعاتبها على المبيت، ولا يفض ختام سرها، ولا يسألها عن خبر ليلها، ولا يعبأ بأن تقفل الأبواب وتشدد الحجاب»[1].

وإلى جانب المقين، برع الجاحظ في وصف «المربوط»، وهي صفة أطلقها على من يقع في حبائل الجواري اللواتي يعملن في دور القيان. وذلك المربوط لا يختلف عن الصورة العصرية للصعيدي الذي باع القطن وصرف ثمنه في «الكباريه». وكلما تمكنت القينة من مهنتها كان عدد المرابيط –أحياناً بجمعهم على ربطاء– على بابها أكبر، والوصول إليها أصعب.

ومن غرائب الدهور التي تتقلب أيامها، ولا تتغير طبائع بشرها، أنك تقرأ وصف الجاحظ لدور القيان في القرن الثاني؛ فتظن نفسك في ملهى ليلي في القاهرة أو بيروت أو الدار البيضاء، في القرن العشرين. فالحركات والأقوال نفسها، وكذلك طريقة اصطياد المربوط... فإذا شاهدها الملاحظ، رمته باللحظ، وداعبته بالتبسم، وغازلته بأشعار الغناء، ولهجت باقتراحاته، ونشطت للشرب، وأظهرت الشوق إلى طول مكثه، والصبابة لسرعة عودته، والحزن لفراقه. فإذا أحست أن سحره قد تقلب فيه، وأنه قد تغلغل في الشرك؛ تزيدت في ما كانت قد شرعت فيه، وأوهمته

(1) أدرك الظاهري الجاحظ في شيخوخته وتوفي عام 297 للهجرة ولم يذع أمر كتابه إلا بعد وفاة الجاحظ.

أن الذي بها منه أكثر مما به منها... وربما اجتمع عندها من مربوطيها ثلاثة أو أربعة على أنهم يتحامون الاجتماع، ويتغايرون عند الالتقاء، فتبكي لواحد بعين، وتضحك للآخر بالأخرى»[1].

وربما كانت مسألة معرفة الجاحظ بالجواري وحدهن تقف وراء ارتباكه عند الحديث عن الحب. وتلك مسألة تستحق وقفة مستقلة؛ لنتعرف على الطريقة التي قدم فيها العشق والعشاق. فللجاحظ في شؤون العشق المكتوب نثراً فضل الريادة. والرائد في أي شأن يتميز دائماً بالسبق التاريخي، دون أن يطالبه أحد بالتعمق في موضوع ريادته، إذ يكفيه أن يشير، ويومي، ويفتح لمن يجيء بعده طريقاً، أو ملامح طريق.

وقد كتب عمرو بن بحر كتاب «النساء»، وكله في مسائل العشق، قبل أن يكتب أبو بكر محمد بن داود الظاهري كتاب «الزهرة»[2] بنصف قرن تقريباً. و«الزهرة في مناهجات الهوى وأحكامه، وتصاريفه وأحواله» أول كتاب غزل في تاريخ الثقافة العربية. وهو الأساس الذي اقتدى به الظاهري الثاني محمد بن حزم أثناء وضع كتابه الذائع «طوق الحمامة» عن صفات الحب، ومعانيه، وأسبابه وأعراضه، وما يقع له وفيه.

وربما كان من الظلم للجاحظ أن نفترض أنه قصر في سبر أغوار النفس العاشقة، فكتاب «النساء» ضائع إلا أقله، لكن الذي

---

(1) الرسائل ج 2 ص 117.

(2) المصدر السابق، ج 2 ص 110.

شجع على هذا الافتراض، آراء أبي عثمان المبثوثة في تصانيفه الأخرى، ومعظمها لا يدل على إحاطة، ولا على فرادة، ولا على حرارة أثناء الاقتراب من مسائل الغرام.

وأول أخطاء الجاحظ في مسألة العشق، تصديقه لمن جاء قبله من شعراء الغزل العذري الأموي، الذين روّجوا من قلة خبرة لمقولة نقصان الحب؛ حين يرتوي العاشق من ماء الوصل، وقد صدقهم عمرو بن بحر وجاء بعدهم ليؤكد ذلك المعنى حين قال: «... لأن العاشق متى ظفر بالمعشوق مرة واحدة نقص تسعة أعشار عشقه» ولعمري فقد كان جميل بثينة أكثر رحمة حين اكتفى بفكرة النقص أو الموت[1] المؤقت للعاطفة أثناء صياغته لتلك الفكرة شعراً:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها

ويحيا إذا فارقتها فيعود

إن ذلك النقص الذي يطرأ بعد الوصل، حسبما اعتقد الجاحظ، ينطبق على الحب السطحي، والشهوة العابرة، أما العشق الذي يخالط الروحين، ويمزج الجسدين، فهو، وخلافاً لما يعتقد ابن بحر، يزيد حسب آراء أخرى جذوة العشق اشتعالاً. والخلاف بين العشقين ينبع أصلاً من الموقف من المرأة، فهناك فرق بين

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 111.

من ينظر إليها كقطار ينقل الجياع إلى محطة الشبع، وبين من يخاصرها؛ ليجوس بعينيها جميع المحطات، ويتجول معها على الدروب كلها؛ ليعيد اكتشاف الدنيا على إيقاع سيمفونية التسامي الروحي الذي لا ينقص من قدرة عزف مزدوج على أوتار الجسد.

والخطأ الآخر في تعامل الجاحظ مع الحب النظر إليه كعلّة تصيب الأرواح، وليس كترياق يشفيها. فالحب عنده، كما جاء في رسالة القيان، «داء يصيب الروح»[1]، بل إنه يذهب في الرسالة ذاتها إلى مقارنته بالحمى وآلام المعدة، ويقترح معالجته بالحمية: «والعشق داء لا يملك دفعه، كما لا يستطاع دفع عوارض الأدواء إلا بالحمية... وداء العشق وعمومه في جميع البدن بحسب منزلة القلب من أعضاء الجسم، وصعوبة دوائه تأتي من قبل اختلاف علله، وإنه يتركب من وجوه شتى كالحمى التي تعرض مركبه من البرد والبلغم». وأهم ما في هذا النص الطب – غرامي رفعه العشق إلى مرتبة فوق الحب والهوى، وهذا يعني في العرف الجاحظي عدم جواز إطلاق صفة العشق إلا حين يقترن الأمر بالشهوة، وهو في هذا الأمر على قدر من التسامح الاجتماعي؛ إذ لا يقصر مفهومه على حب الذكور للإناث، إنما يبسطه ليشمل المثلية الجنسية التي كان عصره لا يتطرف في انتقادها. قد يجتمع الحب، والهوى، ولا يسميان عشقاً، فيكون ذلك في الولد والصديق والبلد، والصيف واللباس والفراش والدواب، فلم نرَ أحداً منهم يسقم بدنه، ولا

(1) المصدر السابق، ص 274.

تتلف روحه من حب بلده، ولا ولده، وإن كان يصيبه عند الفراق لوعة واحتراق، وقد رأينا، وبلغنا عن كثير من قد تلف وطال جهده وناه بداء العشق، فعلم أنه إذا أضيف إلى الحب والهوى المشاكلة، أعني مشاكلة الطبيعة، أي حب الرجال للنساء وحب النساء للرجال المركب في جميع الفحول والإناث من الحيوان، صار ذلك عشقاً صحيحاً، وإن كان ذلك عشقاً من ذكر لذكر، فليس إلا مشتقاً من هذه الشهوة، والألم يسمى عشقاً إذا فارقته الشهوة»[1].

إن ربط الجاحظ –ابن العصر الصريح– للعشق بمسألة الشبق قضية لا تخطئها العين، فهو يكرر ذلك تلميحاً وتصريحاً، ويربط الرغبة بكل ما يمس هذا الموضوع تقريباً، بما في ذلك مسألة الجمال التي تختلف جوهرياً حين يتم خلطها بأشياء أخرى غير المعاينة بالنظر. وعليه فإن الجاحظ ينكر على المرأة أن تكون خبيرة بجمال بنات جنسها، فالنساء كما يقول: «لا يبصرون من جمال النساء، وحاجات الرجال، وموافقتهن قليلاً ولا كثيراً، والرجال بالنساء أبصر، وإنما تعرف المرأة من المرأة ظاهر الصفة، وأما الخصائص التي تقع بموافقة الرجال، فإنها لا تعرف ذلك»[2]. ويبدو من سياق مقدمة كتاب «النساء» الضائع أن مؤلفه قد صنفه للدفاع عن العشاق، وشؤون الحب والغرام في وجه تيارين: أحدهما متزمت، والثاني خشن جاف، وقد كان لهذين

(1) المصدر السابق، ص 272.

(2) المصدر السابق، ص 274.

التيارين اللذين سيطرا على الحياة الاجتماعية بالكامل من أيام السفاح والمنصور، وبعض أيام الرشيد وربما إلى اليوم في بعض البلاد العربية، قوة لا يستهان بها، وما كان التصدي لهما بالأمر السهل، لكن حياة الدعة والرفاهية، وازدهار الآداب والفنون، قلص من سطوتهما، كما حصل سابقاً في أطوار الحضارتين: الإغريقية، والرومانية، وعلى العموم، فقد جاءت كتابات الجاحظ الجريئة في مواجهة هذين التيارين متّسقة مع روح عصرها، وروح كل العصور الأليفة التي لا تحتمل ذلك التشدد، وهنا يستحسن أن نتذكر أن المفكر الحر والجريء يستطيع وحده شحن نصه بهذه الطاقة من النضارة الأسلوبية والشجاعة في مواجهة المتزمتين.

وتوضح الصفحات القليلة الباقية من كتاب «النساء» غرض كاتبه الذي يناوئ منذ البداية غلاظة الطبع وخشونته فيقول: «لولا أن ناساً يفخرون بالجلد، وقلة المنة وانصراف النفس عن حب النساء حتى جعلوا حب الرجل لامته وزوجته وولده، دليلاً على الضعف، وباباً من الخور، لما تكلفنا كثيراً مما شرطناه في هذا الكتاب».

والحب عند الجاحظ الذي يدافع عنه بهذه الحماسة هو الشغل الشاغل للطبقة الوسطى وحدها، وربما جاز أن ندخل معها شريحة من الأرستقراطية غير المنشغلة مباشرة بشؤون الحكم،أما الفقراء، ومن هم في المراكز السياسية العليا، فلا يتورطون بالكامل، ولا يعشقون عشق الأعراب الذي يضعه المؤلف

فوق كل عشق «ورجلان من الناس لا يعشقان عشق الأعراب؛ أحدهما الفقير المدقع، فإن قلبه يشغل عن التوغل فيه، وبلوغ أقصاه، والملك الضخم الشأن لأن في الرياسة الكبرى، وفي جواز الأمر والنهي، وفي ملك رقاب الأمم ما يشغل شطر قوى العقل عن التوغل في الحب، والاحتراق في العشق»[1].

ورغم هذه التصنيفات والتفريعات، ومحاولات التفاصح والتعالم، لا تستطيع إلا أن تلاحظ أن الرجل يتحدث من موقع المراقب المحايد، وليس بلسان المتورط أو الخبير، فالجاحظ في كل ما روى لم يشر إلى أية تجربة شخصية ولا إلى أية امرأة خلبت لبَّه وأخرجته عن أطواره ورويّته، ولعله لم يقع نهاراً لسوء حظه في مرمى الألحاظ الفتاكة التي تخل بالتوازن ولا جاءه هاتف في السحر يقلب عالمه رأساً على عقب، فيترك الدنيا وما فيها، ويلحق بصوت الهاتف الداعي، ويتمرس بعشق الأصوات كما فعل معاصره بشار، لذا ظل يحكي على السماع، ويروي عن النيران التي تشتعل بقلوب الآخرين دون أن يحرق يده. ومن ذلك الموقع المحايد كان الجاحظ يتناول المسائل العاطفية بعقلية العالم غير المتورط، دون أن يتخلى عن إعجابه بقضاء الأنوثة، فللمرأة في نفسه أثر ساحق جعله يعتبرها أجمل مخلوقات الكون في نص بالغ الدلالة فضّلها فيه على الشمس حين قال:

---

(١) إضافة إلى جهوده في الترجمة، صحح «مرسيه» طبعة البخلاء الأولى بعد ربع قرن من صدورها، لكن معظم الطبعات العربية اللاحقة اعتمدت على طبعة «فلوتن».

«وقد علم الشاعر، وعرف الواصف أن الجارية الفائقة الحسن أحسن من الظبية، وأحسن من البقرة، وأحسن من كل شيء تشبه به، ولكنهم إذا أرادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون، ويقول بعضهم كأنها الشمس، وكأنها القمر، والشمس وإن كانت بهية، فإنما هي شيء واحد، وفي وجه الجارية الحسناء، وخلقها ضروب من الحسن الغريب، والتركيب العجيب»[1].

ولعل غياب تجربة حب مركزية في حياة الجاحظ هو الذي يحرم آراءه من تلك الحرارة الإنسانية التي نجدها عند ابن حزم الذي عشق قبل أن يكتب، فجاءت نصوصه في «طوق الحمامة» معجونة بدم القلب وحرارته، على عكس عمرو بن بحر الذي يغرقك بالتفاصيل العقلية الباردة، والمقارنات الساذجة والخارجة عن السياق، وطرق تفكير العشاق كمقارنته للذة الظفر بالخصم بمنعه وصال المحبوب، وما يشبهها من مقارنات لا تخطر على الذهن، أو تلوح للخيال إلا عند فارغي الأفئدة وأخلياء البال.

ومن الظلم للجاحظ أن ننهي نزهتنا حول شواطئه دون وقفة مستقلة مع كتاب «البخلاء»، فهو ليس من أجود دُرره فحسب، إنما هو الكتاب الذي قدمه إلى أهل القرن العشرين كأحسن ما يكون التقديم حين نشره محققاً لأول مرة في «ليدن» العلامة فان فلوتن عام 1900، ثم تلقفه شيخ المستشرقين آنذاك نولدكه، فعرف به، ودعا إلى ترجمته إلى إحدى اللغات الأوروبية، وتلك رغبة لم تتحقق

(1) كتاب البخلاء، ص 79.

إلا بعد نصف قرن من الزمان بجهود مستشرق آخر هو العلامة وليم مرسيه[1].

و«البخلاء» من كتب الذروة التطورية، أي إن صاحبه ألفه في أواخر العمر، حين اختمرت التجربة، وتعتقت خبرة المؤلف بالدنيا وأهلها، فصار أكثر قدرة على فهم الطبائع، وأعمق معرفة بسبر أغوار النفوس. فالكتاب بمعنى من المعاني قراءة للمجتمع من خلال عاداته، وثقافته، وأهواء أهله وميولهم. ولأمر ما، شاء المؤلف أن يتناولهم من خلال أحط الميول والطباع.

وقد سخر عمرو بن بحر في هذا الكتاب من نفسه، ومن أصحابه المعتزلة، ومن الناس جميعاً. ووجد أن موضوعه يتيح له أن يصيب أكثر من عصفورين بحصاة؛ فهو من ناحية ينتقم من الفرس، معظم بخلائه من خراسان وأصفهان ومن ناحية أخرى يخفف غضب الدولة عنه؛ بنسبة البخل والشراهة في الطعام لرؤوس بني أمية وخلفائهم في عصر اعتمدت سياساته على الثلب والمطاعن الشخصية، ويبقى له بعد هذه وتلك إشباع نزعته الفنية المتألقة التي سطعت كأقوى ما تكون في البخلاء و«البيان والتبيين».

ويكفيك أن تقرأ وصفه لصديقه المعتزلي علي الأسواري وهو يأكل لتدرك مدى روعة تلك النزعة التي تجعل من مؤلف «البخلاء» سيد المصورين دون منازع في عصور النثر الفني كلها.

---

(1) المصدر السابق، ص 105

يقول عمرو بن بحر في ذلك النص: «وما ظنكم برجل نهش بضعة لحم تعرقاً، فبلغ ضرسه، وهو لا يعلم، فعل ذلك عند ابراهيم بن الخطاب مولى سليم، وكان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عينه، وسكر، وسدر وانبهر، وتريد وجهه، وعصب ولم يسمع، ولم يبصر، فلما رأيت ما يعتريه، وما يعتري الطعام منه صرت لا آذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقلي، ولم يفاجئني قط وأنا آكل تمراً إلا أستفه سفاً، وحساه حسواً، وزدا به زدواً، ولا وجد كنيزاً إلا تناول القطعة كجمجمة الثور ثم يأخذ بحضنيها، ثم لا يزال ينهشها طولاً وعرضاً، ورفعاً وخفضاً حتى يأتي عليها جميعاً ثم لا يقع غضبه إلا على الأنصاف والأثلاث، ولم يكن يرضى بالتفاريق، ولا رمى بنواة قط، ولا نزع قمعاً، ولا نفى عنه قشراً، لا فتشه مخافة السوس والدود، ثم ما رأيته قط إلا وكأنه طالب ثأر، وشحشان صاحب طائلة، وكأنه عاشق مغتلم، أو جائع مقرور»[1].

ولك أن ترجح أن عصر التكالب على المال الذي عاش فيه الجاحظ هو الذي دفعه إلى طرق موضوع البخل والبخلاء، ففي زمن يهين الناس فيه كراماتهم، ويتخلون عن قيمهم في سبيل الدرهم والدينار، يتنبه من يبقى داخلهم بعض التماسك الأخلاقي إلى حجم الورطة، ويحاولون بشكل غير مباشر نسف الفلسفات الداعية إلى اكتنازه وحجبه، وعدم إنفاقه على المسائل التي تخفف أعباء العيش عنهم وعن غيرهم.

---

(1) عن نوادر البغال، انظر الرسائل ج 2 ص 148.

وحول طبيعة ذلك العصر الذي استعبد المالُ أهلَه ومنعهم من التفريق بين الخطأ والصواب لابد أن نتذكر أن أبا نواس، معاصر الجاحظ وصديقه الذي لم يسلم من لسانه، كان قد قرر في بداية حياته أن يصل إلى الغنى بأي ثمن حتى إن اقتضى الأمر التحول إلى قاطع طريق:

سأبغي الغنى إما جليس خليفة

نقوم سواء أو مخيف سبيل

وفي عصر من ذلك النوع، من يصلح للتغزل بالمال غير البخلاء؟ لكن والحق يقال، إن معظم بخلاء الجاحظ من الظرفاء الذين لا يجدون حرجاً من تلك الصفة، بل يفلسفونها، ويدافعون عنها، ويتفننون في تطبيقها. وهذا ما جعل بخلاء جاحظنا يتفوقون في الظرف على بخلاء موليير، ويزيدون في الشح وفلسفته على «سكارجة» -جمع سكروج- تشارلز ديكنز، الذي ابتكر بخيلاً واحداً كئيباً افتتن به قومه، فما بالك لو جاء من يترجم لهم عشرات البخلاء الظرفاء بين دفتي كتاب واحد.

وقد حرص عمرو بن بحر على تقديم دراسة نفسية شيقة لبخلائه، وخصوصاً الذين يتظاهرون بالغنى ولا يكشفون عن طبائعهم، كالكندي وابن أبي المؤمل، وإلى حد ما الأصمعي، لكن قدرته الحقيقية تجلت في أحاديث البخلاء الصرحاء، الذين يسمون البخل توفيراً، ومنهم «الثوري» الذي نسب إليه هذه المقولة

في الاستفادة من عتيق الثياب «اشتريت ملاءة مذارية، فلبستها –ما شاء الله– رداء وملحفة، ثم احتجت إلى طيلسان ؛ فقطعتها ولبسته –ما شاء الله– ثم احتجت إلى جبة؛ فجعلته مخاد، وجعلت قطنها للقناديل، ثم جعلت ما دون خرق المخاد للقلانس، ثم عمدت إلى أصح ما بقي، فبعته، وجعلت ما لا رقعة له ممحاة لي وللجارية إذا نحن قضينا حاجة الرجال والنساء، وجعلت السقاطات وما قد صار كالخيوط وكالقطن المندوف صمائم لرؤوس القوارير»[1].

إن نصف كتاب «البخلاء» حديث مباشرة ومداورة عن فتنة المال، وما كان الجاحظ عابثاً حين فعل ذلك، فقد كان يدري، كما قال بلغته: «إن كل من لا فكرة له ولا روية موكل بتعظيم الثروة»، وكانت أغلبية مجتمعه من تلك النوعية التي تفتقر إلى الفكر والروية، وتتعامل بحجم ما تحويه الجيوب والخزائن، لا ما تحمله القلوب والعقول. وفي ذلك المناخ، لا يملك صاحب العقل غير أن يسخر سخرية مرة من اختلال المقاييس، وهذا عين ما فعله الجاحظ، الذي كان محظوظاً؛ لأنه عاش في دهر يعظم الثروة فيه من لا فكر له ولا روية، وهذه صورة ستختلف في العصور اللاحقة كعصرنا الذي لا يتكالب فيه على تعظيم الثروات، والانحناء أمامها غير تجار الأفكار، والمحسوبين على طبقة الكتاب والأدباء.

ورغم سخرية الجاحظ، وميله إلى المرح للتخفيف عن القارئ فإنه كان شديد التدقيق حين يتعلق الأمر بالعلم، ولعل

(1) الحيوان، ج 2 ص 228 إلى ص 230.

أسلوبه في كتاب «الحيوان» خير ما يمثل اختلاط الأديب والعالم في شخصيته الغنية وأسلوبه الفريد الذي وصفه التوحيدي صادقاً بالساحر حين قال عن كتبه: «كتبه هي الدر النثير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال».

وقد ظهر السحر الحقيقي في تحويل المادة العلمية الجافة إلى قطعة أدبية مقروءة، ومحبوبة، والأمثلة على ذلك كثيرة في الرسائل وفي كتاب الحيوان. ويروي الجاحظ في رسالة البغال أنه شاهد بغلاً يركض خلف فقيه التف بطيلسان أخضر ظنا منه أنه حزمة عشب، ويتابع وهو على ثقة من أنك ستصدقه، فيحكي عن بغل آخر مر عليه في أحد المعالف فوجده مضرباً عن الطعام وهو ينشد قول عنترة:

ولقد أبيت على الطوى وأظله

حتى أنال به كريم المأكل

وحول هذه الطرائف[1] التي يحلي بها موضوعاته ستجد في رسالة البغال، ثم في كتاب الحيوان مادة علمية يندر وجودها في كتب عصره وما تلاه من عصور، فهو يجرب، ويحلل، ويحيل قسماً من منزله إلى مختبر للحشرات ثم يقارن نتائجه ونتائج تجارب غيره، كتلك الفئة التي كانت تمزج ماء الأسود والغزلان بالكحول

(1) البيان والتبيين، ج 3 ص 103.

لتجرب قدرتها على الاحتمال[1]. وكما هي عادة كل عالم في المراقبة والملاحظة كان عمرو بن بحر يدرس سلوك البعوض، والقراد والجراد، ويحاول أن يفسره، فإن أعياه الجواب ذهب إلى صاحبه الأثير، نوفل، كبير كناسي بغداد، ليسأله عما لم يحظ به علماً، ولم يعلق عليه صبراً.

ولأن طبيعة العالم امتزجت في شخصية الجاحظ بصفات الصحفي الذي يبحث عن الإثارة؛ صار كناس بغداد بمثابة مصدر مأذون، يصرح باسمه حيناً، ويخفيه أحياناً أخرى، حسبما يقتضيه سياق السرد، وحجم ومصداقية المعلومات التي يريد الإدلاء بها.

لقد أدرك الجاحظ أن الناس طبعوا على محبة الأخبار والاستخبار؛ فحرص على أن يقدم لهم الجديد والمثير. فكان أول وكالة أنباء عربية متنقلة، لكنه لم يكتفِ بالخبر؛ فأضاف لوكالته قسماً للتحليل السياسي، وآخر للاجتماعي، وثالثاً للاقتصادي، ورابعاً لتحليل الأبعاد النفسية، لذا ترى الإثارة تتجاور في كتاباته مع العمق وحلاوة الجوهر. وهذا ما دفع المأمون إلى وصفه بـ«سوقي ملوكي»[2] أي يحتاجه كبار القوم وصغارهم، ومفكروهم وبسطاؤهم، سواء بسواء. ومن شدة إعلاء الجاحظ لشأن الأخبار والمعلومات؛ وضعها بمرتبة النكاح الذي خلق الله شهوته في البشر؛ لحفظ النسل «ولولا حلاوة الأخبار، والاستخبار عند الناس، لما انتقلت الأخبار وحلّت هذه المحل، ولكن الله عز وجل

---

(1) الرسائل ج1، ص 103.

(2) البيان والتبيين ج 1 ص 268 إلى ص 269

حبّبها إليهم لهذا السبب، كما جعل عشق النساء داعية الجماع، ولذة الجماع سبيلاً للنسل»[1]، فهل هناك أكثر تعصباً للمعلوماتية من هذا الرأي؟!

ولو كان الجاحظ يعيش في عصرنا، لكان أول مشترك عربي على الإنترنت، هذا إن لم يكن من صانعيه والمساهمين في تطويره. فعقليته الجبارة، وحبه للطرافة والإثارة، صنعا منه حزباً مميزاً في الكتابة العربية. ثم جاء ذكاؤه، وقدرته على الإقناع، ليجعلا من كتاباته أدباً جذاباً، ومحبوباً، وقادراً على التأثير من خلال العمل على موجتين. واحدة تخاطب العقول، وثانية تستميل القلوب.

ومن شدة ذكاء الجاحظ في تناول المسائل السياسية والفكرية والعلمية، حرصه على ألا ينسب الآراء لنفسه، وتخليه عن ضمير «الأنا» في المسائل الجادة، وعودته إليه في الطرائف ولعله، ومع نجاح هذا الأسلوب وقدرته على التأثير، أراد أيضاً أن ينجو بنفسه، ويبتعد عن التورط في صراعات عصره الرهيبة.

وإذا كان لابد من رأي في تلك الصراعات، التي لا تستطيع أن تقف منها موقف المتفرج، فليكن الرأي على لسان طرف ثالث، يقوي حجتك دون أن تحمل وزره وعبء تصريحاته المنحازة.

لقد شارك الجاحظ -مثلاً- في الصراع القحطاني -العدناني، والقيسي- اليمني، الذي ورثه العباسيون عن الأمويين.

---

(1) حسن السندوبي، أدب الجاحظ ص 76.

وكان يتعصب ضد اليمانية، كما يتضح من سياقاته الرمزية. أما الأحكام الواضحة والتي لا تقبل التأويل والتنصل، فينسبها إلى شخصيات لها وزنها السياسي والفكري، وهذا عين ما سيفعله العبقري الثاني، أبو حيان التوحيدي، بعده بقرن من الزمان. أما عن مدى صحة نسبة الأقوال، فتلك مسألة أخرى.

وخير ما نمثل به على موقفه من اليمانية، قصة يزعم حدوثها في مجلس السفاح، وينسبها إلى خالد بن صفوان الأهتمي، الذي كان من سمار الخليفة، وأهل المنزلة عنده، فافتخر عليه ناس من بلد الحارث بن كعب، وأكثروا في القول، فقال أبو العباس: لم لا تتكلم يا خالد؟ فقال: أخوال أمير المؤمنين وعصبته. فقال: فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته. فقال خالد: وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد، ودابغ جلد، وسائس قرد، وراكب عرد، دل عليهم هدهد، وغرقتهم فأرة، وملكتهم امرأة[1].

وهذا النص في كتاب «البيان والتبيين» وليس من كتاب الرد على القحطانية، الذي ضاع في جملة ما ضاع من كتب الجاحظ. والبيان والتبيين، هو درة التاج، وواسطة العقد في مسيرة الجاحظ الفنية والفكرية. فقد كتبه تحت موجة حنين عارم لماضي الفصاحة العربية. وكان قد أسن، وأصابه الفالج، وعاد إلى مسقط رأسه في البصرة؛ ليسوي حسابه مع الزمن، ويطلق روحه السمحاء في فضاءات جديدة مكثفة الصفاء وبالغة الشفافية.

---

(1) البيان والتبيين ج1 ص 21.

ولا غرابة أن يتحول هذا الكتاب إلى واحد من أهم أربعة كتب في تاريخ الثقافة العربية بإجماع نقادها القدامى، ولا غرابة أيضاً أن تصبح مؤلفات الجاحظ جميعها عنواناً للمتعة والفائدة. فقد ذكرت منتزهات الدنيا وحدائقها أمام ابن دريد صاحب الجمهرة، فقال متسائلاً: وأين أنتم من منتزهات القلوب؟ قالوا: وما هي؟ قال: كتب الجاحظ، وعد معها نوادر أبي العيناء، وأشعار المحدثين.

إن وصف كتب الجاحظ بحدائق القلوب ومنتزهات العقول فيه الكثير من الصدق، فمن غيره يخطر له أن يكتب عن أحمق هندي يتعصب ضد الفيل، وعن بغل يفاخر الأسد، ومَن غيره يفرد فصلاً لكتاب أبي العبر «جامع الحماقات، ومأوى الرقاعات» أو يكتب رسالة مطولة في مفاخرة البرصان والعرجان، أو يتندر ببخيل ينام على سرير من القصب الأملس ظناً منه أن البراغيث تنزلق وتزل أقدامها على القصب، فلا تصل إليه، ومن يستطيع أن يلخص البلاغة بحكاية نبطي اشترى أتاناً فلما سئل عن سبب شرائها قال: «أركبها وتلد لي»، فجمع بهذه القصة البساطة، والإيجاز، والإحاطة بالمعنى وجودة السبك، وترك الباب مفتوحاً أمام سوء ظنك بميول صاحب الأتان، وهكذا لخص أبو عثمان كل ما يمكن أن تقوله عن البلاغة من تعريفات طويلة بطرفة قصيرة وجملة من كلمتين.

وبهذا الأسلوب البديع، وتلك الثقافة العميقة التي زانتها روح شفافة طريفة صار الجاحظ سيد كتّاب العرب، والأب الحقيقي للحداثة العربية، فالحداثة ليست مرتبطة بالتاريخ، وعلاقتها بالآداب والفنون لم تبدأ في العصر الحديث لأنها كانت موجودة دائماً كنضارة أسلوبية وتصويرية وكروح تسري في النصوص واللوحات منذ أناشيد الرعاة ورسومهم في العصر الحجري، والحقب البرونزية.

إن «فتنة القول» التي يستعيد منها عمرو بن بحر في مطلع كثير من رسائله وكتبه هي التي أعطت لتلك الكتب سحرها، ورفعت من شأن الكتاب في المطلق، وجعلت متعة مسامرته تتساوى مع الميزان، وتزيد –أحياناً– عن متعة مداعبة الحسان.

المدخل الثاني

فصول منسية
من التصوف السياسي
التاريخ السري
للحسين بن منصور الحلاج

يثير سلطان الملامتين أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج للمبدعين والنقاد العرب الذي ربطوا حداثتهم بالغرب وجعلوه مرجعهم الفني أكثر من مشكلة، وتقوّض سيرته وكتاباته الكثير من دعائم ذلك البنيان الوهمي الذي شيدوه منذ أمد، ووقفوا يتأملونه بإعجاب طاووس مثير، ويحاولون فرض معطياته ونتائجه على الأجيال الجديدة بإرهاب فني لا يقل خطراً عن الإرهاب الفكري الذي ساد في أيام الحلاج.

ومصدر خطر الحلاج على هؤلاء الذين يدعون محبته ينبع من نظريته الفنية وأسلوبه السياسي معاً، فهو ليس أحد الرواد الأوائل للقصيدة الحرة، ولا صاحب الفتوحات السريالية الأولى فحسب، لكنه فوق هذه الريادة الفنية التي وسعت من أفق الخيال العربي منذ القرن الرابع الهجري يدحض 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 ردّها عن نشوء التصوف الإسلامي في تربة سياسية متمردة وازدهاره فيها لحقب عديدة قبل أن يتم صرفه عن مساره بضغوط سلطوية دموية أحالت التصوف الى شطح ورقص، وحلقات مجاذيب معزولة عن التيار الفاعل في الحياة والمجتمع.

إن تسييس التصوف الذي يرفضه كثيرون بحجة الحفاظ على نقاوة التجربة الروحية مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، وإذا

كان الذين ربطوا الأشكال الفنية الجديدة في الشعر العربي بظواهر أدبية فرنسية، وقبلوا دون مساءلة بالنتائج التي توصل إليها ماسينيون وغيره من المستشرقين بشأن التصوف الإسلامي يعجزون عن القيام بتلك المهمة المؤجلة، فإن 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 إلا محاولة متواضعة نأمل أن تشجع آخرين على إعادة النظر في متناقضات كثيرة أعطتها حقب الاستلاب الفكري والتسليم الأعمى شكل المسلمات والبديهيات. إن سلطان الملامتين الذي قال في حجته الثالثة: تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي.

وقال أيضاً:

سكرت من المعنى الذي هو طيب

ولكن سكري بالمحبة أعجب

وما كان سكران يحد بواجب

ففي الحب سكران ولا يتأدب

تقوم السكارى عن ثمانين جلدة

صحاة وسكران المحبة يصلب

إن هذا العاشق النبيل للبشرية وأحلامها الكبرى، وذاك المحب للأرض والسماء والذي أوصله حبه -ووعيه قبل محبته- إلى صليبه يحتاج إلى وقفتي إنصاف، أولاهما سياسية، والثانية فنية، ودونهما سيكون دم تلك المهجة الغالية قد ضاع هدراً، ويكون تيار الجهالة الذي مثله قاتله الوزير حامد بن العباس قد ساد إلى أبد الآبدين.

وعودة إلى الأمور من نهاياتها، أي من منصة الإعدام العباسية التي كانت حداً فاصلاً بين الحياة الواقعية للحلاج وبين الأسطورة الكونية لسلطان الملامتين، لابد أن نتساءل لماذا وصل أبو المغيث إلى تلك المنصة وارتقاها في حين لم يقترب منها أبداً -ولو بالتهديد- أبو يزيد البسطامي، الصوفي الأشهر صاحب عبارة «سبحاني ما أعظم شأني» التي تنسب خطأً للحلاج، وقد وصل هذا الصوفي الذي عاصره الحلاج إلى حد القول بأن أرقى صفات العارف أن تجري فيه صفات الحق ويجري فيه جنس الربوبية[1]، ومع ذلك فقد ظل مقبولاً عند السلطتين الزمنية والدينية إلى درجة أن الفقيه السنّي سبط بن الجوزي أفرد له فصلاً خاصاً في كتاب مرآة الزمان تحت عنوان «مناقب سيدنا ابن يزيد البسطامي» وسارع الصوفيون وغيرهم، كما يخبرنا الطوسي في كتاب «اللمع»، إلى تبرئة ساحته والاعتذار عنه[2].

(1) أبو يزيد البسطامي، شطحات صوفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 82.

(2) الطوسي، اللمع، تحقيق طه عبد الباقي سرور، ص 432، 461.

لقد كانت حالة التحرر الفكري التي وصل إليه المجتمع العباسي في القرن الثالث الهجري تتحمل شطحات الصوفية وتجد لها التأويلات، وتتغاضى عن تجارب روحية يتجاوز أصحابها الحدود الشرعية التقليدية، وقد احتملت الدولة شطحات أبي يزيد وأولها فقهاؤها ووجدوا لها الأعذار، كما يفعل فقهاء كل دولة بمن لا يمثل خطراً عليها، لكنهم لم يقفوا الموقف نفسه في شطحات الحلاج لأسباب لا تخفى على اللبيب، فقد كان البسطامي زاهداً منقطعاً لعبادته قليل التأثير في المجتمع على عكس سلطان الملامتين الذي كان في قلب الحركة السياسية لعصره، وكيف لا يكون وهو الزعيم الفعلي لحركة ابن المعتز الإصلاحية التي يعتبر انقلابها من أخطر الانقلابات السياسية لتلك المرحلة.

لقد كان الحلاج باعتراف ماسينيون، الذي تعامل نخبوياً مع صوفيته وأهمل مؤشرات دوره السياسي، قطباً ورائداً للحركة التي خلعت الخليفة المقتدر ونصبت ابن المعتز مكانه[1]. وكانت تلك الحركة تضم في صفوفها القائد العسكري الحسين بن حمدان، الذي كان الحلاج يعمل مستشاراً شخصياً له، وزميله القائد العسكري الثاني مؤنس، المعروف بمؤنس الخادم، والوزير علي بن عيسى ومجموعة من القضاة والكتاب بينهم أحمد بن

(1) ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص 70. وأخبار حركة ابن المعتز متوفرة بغزارة في الجزء الرابع من تاريخ الرسل والملوك للطبري، وفي الجزء الثامن من الكامل في التاريخ لابن الأثير.

يعقوب وعمرو بن داوود بن الجراح، ويقال إن ابن الفرات نفسه كان ضالعاً في هذه الحركة لكنه، وبما عرف عنه من انتهازية وخبرة تساعده على معرفة اتجاه الريح في دوائر السلطة، انسحب منها في وقت مبكر.

ولم يعمر ذلك الانقلاب طويلاً، فهرب الحلاج من بغداد في جملة من هرب ولم يعد إلا بعد سنوات من انقلابه الفاشل.

وقبل أن نضع تجربة الحلاج السياسية في إطارها الصحيح ومساقها المتكامل، الذي ينسجم مع الجذور التمردية للتصوف الإسلامي، لابد أن نشير إلى قدرة الحلاج على التمويه كأي سياسي محنك. ففي أثناء الإعداد لخلع المقتدر كان أبو المغيث يجوب شوارع بغداد طالباً من الناس أن يقتلوه ليستريح بعد أن فاض به الوجد، ولعل قصيدته في الحب العلني من نتاج تلك المرحلة:

الحب ما دام مكتوماً على خطر

وغاية الأمن أن تدنو من الحذر

وأطيب الحب ما نم الحديث به

كالنار لا تأت نفعاً وهي في الحجر

فلما ألح في الطلب وجاء ابن الفرات إلى الوزارة طلبه لينظر في أمره، فاختفى عن الأنظار وواصل الاتصال بأعوانه سراً، مؤجلاً تلبية داعي الوجد، وما كان ذلك الموقف هو التناقض الوحيد في

تلك الشخصية التي حيرت المعاصرين بالمقدار نفسه الذي احتار في إمامها الأقدمون.

وأغلب الظن أن تلك الأحوال والتقلبات هي التي دفعت العماد الحنبلي إلى إطلاق صفة الجنون على الحلاج[1] وهي صفة سيعدلها المعاصرون وفقاً لمصطلحات عصرهم إلى هستيريا، كما فعل أحد الأدباء المعاصرين الذي وجد الحلاج يشبه الناس الذين عندهم هستيريا[2].

ولك أن تعجب إن لم تكن مقتنعاً بكلام هؤلاء عن جنون الحلاج أو هسترته من مهستر ينجح في تخطيط انقلاب وتنفيذه، ومن مجنون كان كتابه «الساسة والخلفاء والوزراء» مرجعاً سياسياً لكبار رجال عصره بمن فيهم نصر القشوري، والوزير علي بن عيسى الذي لم يكن ذلك الكتاب يفارقه لاقتناعه كما نظن بتلك الثنائية الأرضية – السماوية التي تتحكم بالحلاج بحيث لا تنسيه أذكاره بأن الخلق أصحاب طموحات مشروعة وأحلام يجب تحقيقها جنباً إلى جنب مع العبادات والشطحات كما قال ضمناً في شعره:

لأن الخلق خدام الأماني

وحق الحق في التقديس قدس

(1) العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2 ص 254.

(2) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 2 ص 69.

إن تجربة الحلاج السياسية يصعب فهمها دون العودة إلى فتوة التصوف، وقد ورد هذا التعبير عند الحلاج في طاسين الأزل والالتباس حين قال: «قال أبو عمارة الحلاج وهو «العالم الغريب»: تناظرت مع إبليس وفرعون في باب الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقط مني اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله أسقطت مني منزلة الفتوة، وقلت: إن رجعت عن دعواي وقولي أسقطت من بساط الفتوة»[1].

ومما يكمل فهم مصطلح فتوة التصوف قصيدة لأبي نصر السراج المعروف باسم طاووس الفقراء، وتنسب للحلاج في بعض المصادر، حيث يقول قائلها[2]:

لا تسأمن مقالتي، يا صحاح،
واقبل نصيحة ناصح نصاح
ليس التصوف حيلة وتكلفاً
وتقشفاً وتواجداً بصياح
ليس التصوف كذبة وبطالة
وجهالة ودعابة بمزاح

(1) الحلاج، الديوان. يليه كتاب الطواسين، طبعة دار الجمل، ص 136.
(2) ديوان الحلاج، تحقيق مصطفى كامل الشيبي، ص 73.

بـــل عـــفـــة ومـــــــروءة وفـــتـــوة

وقـــنـــاعـــة وطـــهـــارة بـصـــلاح

وتـــقـــى وعـــلـــم واقـــتـــداء والـصـفـا

ورضـــى وصـــدق والـــوفـــا بـسـمـاح

مـــن قـــام فـيـه بـحـقـه وحـقـوقـه

وخـــلا عـن الـحـدثـان والأشـبـاح

مـتـيـقـنـاً مـتـصـبـراً مـتـشـمـراً

مـســتـمـطـراً مـتـقـصـد الـسـيـاح

مـــتـــعـــزراً مـــتـــحـــرزاً مـتـواضـعـاً

مـتـبـدل الأشـــبـــاح والأرواح

تـشـعـشـع الأنـــــوار مـــن أســـراره

كـشـعـشـع الـمـشـكـاة فـي الـمـصـبـاح

تـاء الـتـقـى صـاد الـصـفـا واو الـوفـاء

فـــاء الـفـتـوة، فـاغـتـنـم يـا صـاح

ولم يكن التصوف المبكر، وكما نفهم من هذه القصيدة، كذباً وبطالة وجهلاً وتمثيلاً وصياحاً من شدة الوجد، إنما كان

عفة ومروءة وصدقاً، وقبل هذا كله فتوة، وانغماساً في مشاكل المجتمع، وتضحية في سبيل الآخرين، وقد كان الحلاج السياسي الذي أهملته الدراسات القديمة والحديثة لحساب الحلاج المتصوف -بالمعنى الطارئ للتصوف- ذلك الفتى المقدام الذي ينغمس في قضايا مجتمعه، ويروم انقلاب الدول على حد تعبير ابن النديم الذي لم يحبه لكنه لم يستطع أن يغفل جانبه الثوري وحنكته السياسية في التعريف الذي قدمه عنه في الفهرست «كان جاهلاً، مقداماً مدهوراً، جسوراً على السلاطين، مرتكباً لعظائم الأمور، يروم انقلاب الدول، يظهر مذاهب الشيعة للملوك والصوفية للعامة»[1].

وقد كان التصوف الإسلامي قبل أن تكثر به أوراد «يا ربنا ليس لنا من أمرنا إلا السكوت» مليئاً بالفتوة، والتمرد وتحدي السلطة منذ بداية انتشاره إسلامياً، أي قبل صلب سلطان الملامتين بقرن تقريباً وذلك منذ أيام أول فرقة إسلامية حملت اسم الصوفية وهي جماعة عبدك الصوفي وأصحابه الذين كانوا يعارضون السلطان في أمره، وثاروا في الإسكندرية عام 199 للهجرة[2].

في تلك الفترة من التاريخ الإسلامي وإلى ما بعد صلب الحلاج وتقطيع أطرافه عام 301هـ لم يكن التصوف ضرباً من الجنون والضياع، ولم يكن متصوفة ذلك الوقت قد بدأوا بالانسحاب من

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 269.

(2) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ج2، ص 21.

الحياة الاجتماعية والسياسية لتصديقهم بالأحاديث الموضوعة التي تعدهم بالجنة قبل أصحاب الثروات المعجلة على حد زعم صاحب الرسالة القشيرية «يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام ونصف يوم»[1].

وقبل أن تسأل عن ذلك الإحصاء العجيب الذي أضاف نصف يوم إلى خمسة قرون لأسباب لا يعرفها غير مبتدعها، يستحسن أن نتذكر أن الدولة لم تتمكن من تحويل التمرد الصوفي الثوري إلى حالات شطح، وغياب عن الوعي وانقطاع عن الناس وضياع، إلا بعد رحلة قرن من القمع المتواصل، فقد كان التصوف في بداياته أحد أقوى أشكال المعارضة ضد الأنظمة الإقطاعية وشبه الإقطاعية في القرون الوسطى، وكان لابد للدولة كي تحافظ على سيطرتها من أن تقمع أشكال التصوف الحقيقية التي مثلها الحلاج والشبلي وأصحابهما لتشجع بدلاً منها التصوف الشكلي الذي لا يتدخل في السياسة، ولا يروم انقلاب الدول كتصوف الجنيد الذي كان على ذمة معاصريه من أبدن رجال عصره، ومع ذلك فقد كان يدعي الجوع والإعراض عن الدنيا. ولن تعرف كيف أنتج الجوع كل ذلك الشحم التاريخي إلا إذا عرفت لماذ عادى الجنيد الحلاج وبالغ في خصومته منذ البداية، وقال بالجبر حرفياً وليس كالحسين بن منصور الذي قاوم كثيراً وبشراسة قبل أن يصل إلى حالة الاستسلام الروحي التي تلبسته في مرحلة متأخرة من شيخوخته وسجنه.

---

(1) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص 209.

ما حيلة العبد والأقدار جارية
عليه في كل حال أيها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له:
إياك إياك أن تبتل بالماء

لقد رفض الحلاج أسلوب الاستكانة، ورمى الخرقة التي كان يمنحها الشيوخ للمريدين، وأحرج الجنيد في مسائل كثيرة، ثم رفض أن يكون من تابعيه جملة وتفصيلاً وقال عبارته الفاصلة في ذلك الصراع الطويل: «منزلة الرجال تعطي ولا تتعاطى»[1] وخلق لنفسه عدواً لا يستهان به لكنه، ومع معرفته بخطورة تلك الخصومة اضطر لإعلانها ليقطع الطريق على انتشار أسلوب التصوف المستكين ويحافظ على الجذور التمردية للتصوف الإسلامي، وكان من نتائج تلك الخصومة أن الشافعية والحنابلة هم الذين وقفوا مع الحلاج في محاكمته وليس متصوفة الجنيد الذين نبذوا الصراع وفضلوا عليه أسلوب العيش على الصدقات.

لقد ارتبط التصوف دائماً بالجياع والفئات الفقيرة التي لها مصلحة دائمة في التغيير السياسي. وكم كان ماكوفلسكي مصيباً حين استنتج بأن مذهب وحدة الوجود الحلاجي كان تعبيراً عن احتجاج ونقمة الجماهير المسحوقة ضد الإقطاعية[2]. وقد لاحظ

---

(1) أخبار الحلاج، تحقيق ماسينيون، ص 28.

(2) ماكوفلسكي، موجز تاريخ الفلسفة، ج 1 ص 268.

المستشرق هاملتون جب أيضاً تلك الصلة بين التصوف الإسلامي وطبقات عمال الريف والحرفيين الذين كانوا وقوداً دائماً للحركات التمردية من زنج وقرامطة وغيرهما من الحركات السرية والعلنية التي كان يعج بها العالم الإسلامي في عصر الحلاج.

إن سوء الفهم الذي رافق سيرة الحلاج يعود في جزء كبير منه إلى تشتت السياقات، فما يزال إلى اليوم يدرس في سياق حركة التصوف، مع أن دراسته في إطار الحركة القرمطية هي الخطوة الصحيحة التي تعيد الأمور إلى نصابها، فقد حوكم الرجل وأُعدم بتهمة الانتماء إلى القرامطة وهي تهمة غير مستغربة عند من يعرف الأشكال التمردية الأولى للتصوف الإسلامي حين كان بين القرامطة والمتصوفة أكثر من نقطة التقاء وأكثر من سبب للتنسيق لإحداث تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية وفي هيكلية السلطة المطلقة في ذلك العصر المضطرب.

وقد كانت الدولة التي اتهمت القرامطة بالفساد المذهبي وكفرتهم لتخرجهم من الملة، مع أنهم لم يكونوا أكثر من فرقة من فرق الشيعة الغلاة، تلقي بالتهمة ذاتها في وجه المتصوفة، فأول صوفي في التاريخ الإسلامي وهو أبو هاشم الكوفي اتُّهم بفساد العقيدة وسوء المذهب والابتداع[1].

وقبل أن نخطو خطوة أخرى في إثبات قرمطية الحلاج لابد أن نلاحظ أن الجانب النظري من فكر المتصوفة الأوائل كان أكثر

(1) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص 64.

خطراً على الدولة من قوة القرامطة المسلحة، وقد كانت السلطة من الذكاء بحيث عرفت منذ البداية بأن استبدال العقائد الملزمة للجميع بعلاقة قائمة على التأويل الفردي للإيمان يعني ضمناً إسقاط الاعتراف بالسلطة القائمة التي تستند إلى أساس ديني، ثم إن عقيدة الحلول التي ترفع الصوفي المجتهد إلى مراتب الألوهية سوف تجعله بالضرورة أعلى مرتبة من ظل الله على الأرض الذي هو الخليفة، وبتكاثر الآلهة تنتفي الحاجة إلى الظلال ويصبح الخليفة كالإمام كائناً بلا وظيفة ولا توصيف.

وقبل كل هذه الأخطار التي فهمتها الدولة وفقهاؤها جيداً منذ بزوغ تباشيرها الأولى، هناك الخطر الأكبر الذي يأتي من الذين يعلون من شأن الإرادة الإنسانية، ويشجعون الناس على عدم القبول بالمقسوم الدنيوي، ومعظم هؤلاء كانوا من فرق الشيعة الغالية التي ينتمي إليها القرامطة والمتصوفة معاً، إذ تتفق أغلبية المؤرخين ومنهم ابن خلدون على أن مستند المتصوفة في لبس الخرقة يعود إلى التقليد الذي سنّه لهم الإمام علي رضي الله عنه حين ألبسها للحسن البصري وأخذ عليه العهد في التزام الطريقة[1].

وما دام المتصوفة كانوا يتفقون مع القرامطة، في التشيع، والغلو والتمرد، فما الذي يمنع الحلاج، الذي كان يظهر مذهب الشيعة للملوك ومذهب الصوفية للعامة، من أن يكون قرمطياً

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 291.

بالفعل؟ خصوصاً وأن كتب التاريخ الإسلامي تجمع على هذه الصفة، وهو إجماع قلما يقع حين يتعلق الأمر بالانتماءات المذهبية والسياسية لعصر قلق.

إن نص قرمطية الحلاج[1] يرد عند العيني في «عقد الجمان» وعند ابن الجوزي في «المنتظم» وعند ابن كثير في «البداية والنهاية»، وعند ابن تغري بردي في «النجوم الزاهرة»، وعند غريب بن سعد القرطبي في «الصلة»، وهم مؤرخون مختلفو المشارب والميول وموزعون تاريخياً بين من عاصر الحدث كغريب بن سعد صاحب «صلة تاريخ الطبري» وبين من كان بينه وبين الحدث أكثر من ثلاثة قرون كمؤلف «النجوم الزاهرة»، أما الطبري الذي أشار إلى محنة سلطان الملامتين فلم يتوسع في أخبار الحلاج لانشغاله بمحنته الشخصية آنذاك، فقد كان هو الآخر ضحية إرهاب فكري من نوع آخر قاده الرعاع الذين حاصروا بيته واتهموه بالرفض والإلحاد[2] لأنه قال عن الإمام أحمد ابن حنبل إنه محدث وليس فقيهاً، وقد مات الطبري، فشاغبت العامة ومنعت دفنه نهاراً، فأعيد إلى داره ودفن ليلاً في باحة منزله، وكان لتلميذه القرطبي فضل متابعة فصول مأساة الحلاج منذ القبض عليه وإشهاره بتهمة الانتماء إلى القرامطة.

---

(1) نص قرمطية الحلاج في الصلة للقرطبي، ص 35، وفي البداية والنهاية لابن كثير، مجلد 7 ج 11 ص 143، وفي النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ج 3 ص 182، وفي المنتظم لابن الجوزي ج 6، ص 122 وفي عقد الجمان للعيني مجلد 2 ج 11 ورقة 185.

(2) ابن الأثير، الكامل، ص 49.

يقول عريب بن سعد القرطبي في «الصلة»: «وقبض بالسوس على الحسين بن منصور الحلاج... وأخذت له كتب ورقاع فيها أشياء مرموزة، ثم حمل إلى مدينة السلام على جمل ومعه غلام على جمل آخر مشتهرين ونودي عليه هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه»[1].

وسنجد لابن تغري بردي في «النجوم الزاهرة» نصاً مماثلاً في أحداث سنة 301هـ يقول فيه: «وفي يوم الاثنين سادس شهر ربيع الأول أدخل الحسين بن منصور المعروف بالحلاج مشهراً على جمل إلى بغداد، وصلب وهو حي بالجانب الغربي وعليه جبة عودية، ونودي عليه هذا أحد دعاة القرامطة، ثم أنزلوه وحبس وحده في دار ورمي بعظائم»[2]. ويرد هذا النص بحرفيته تقريباً في «المنتظم» لابن الجوزي، و«عقد الجمان» للعيني، مع خلاف طفيف في «البداية والنهاية» لابن كثير الذي يربط بين الحلاج وأبي طاهر القرمطي في إطار مجموعة تآمرت لإفساد الشرائع وقلب نظام الحكم[3].

ولم يشأ المستشرق ماسينيون، أحد أهم دارسي الحلاج، أن يصدق هذه النصوص جميعها -ولعله لم يطلع على بعضها- إنما ذهب إلى الاعتقاد بأن تهمة القرمطة مؤامرة من مؤنس الخادم،

(1) عريب بن سعد القرطبي، الصلة، ص 35.

(2) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 3 ص 182.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد 7 ص 11 ص 144.

قائد المقتدر، ضد الحلاج، مع أن اسم ذلك القائد لم يرد في محاكمة الحلاج التي استغرقت سبعة أشهر ولا في أخبار سجنه الذي استغرق تسع سنين، ولعل ماسنيون الذي نفى عن الحلاج تلك التهمة لم يشأ أن يصدق أن شاعره المفضل يمكن أن يكون متورطاً في حركة غوغاء، وهنا يلعب الفهم النخبوي للنص دوره من خلال التشكيك بحقائق واضحة ولا تحتاج إلى تخيل خصومات وافتعال مؤامرات.

وبما أن قرمطية الحلاج قضية مسلَّم بها تاريخياً كما يتضح من نصوص خمسة مؤرخين، فإن الخطوة التالية هي مسألة تحديد موقعه في تلك الحركة، وتلك مهمة تكتنفها صعاب كثيرة لغياب النص الذي يحدد مهامه بدقة أكبر من تعبير «أحد دعاة القرامطة». ونتيجة لغياب ذلك النص الحاسم لا يبقى أمام الباحث في مواجهة هذه القضايا غير الافتراضات، وكنت قد افترضت قبل سنوات وأثناء اشتغالي على كتاب «ثلاثية الحلم القرمطي» المخصص لأدب القرامطة أن الحلاج قد يكون الداعي القرمطي الأول الحسين الأهوازي الذي ألَّب الناس بسواد الكوفة ثم هرب واختفى نهائياً من كتب التاريخ دون أن يدري عن مصيره أحد.

ولا يقوم ذلك الافتراض على مجرد أن اسم الأهوازي الحسين، وأنه كالحلاج مولود بالبيضاء في الأهواز، ومن أصول خوزستانية، إنما ينطلق من تشابهات وصفات شخصية تبلغ حد

التطابق في الكثير من الأحيان، يسندها تسلسل تاريخي مقبول، فقد ولد الحلاج سنة 244هـ، وانتقل إلى البصرة في أوج ثورة الزنج سنة 264هـ ليقيم في حي تميم عند قبيلة مجاشع النزاعة إلى الثورة[1] وهو حي يجاور حي بني عقيل الذي قيل إن الأهوازي نزل فيه قبل ساباط بني نوح في عسكر مكرم.

ومن المرجح أن يكون الحلاج قد اشترك في ثورة الزنج شاباً، ومع انفضاض الثورة واندحارها غاب عن البصرة، وانضم للحركة القرمطية في بداياتها إن لم يكن هو مؤسسها الفعلي مع بعض فلول الثورة المهزومة، ولم يظهر الحلاج في بغداد إلا في أواخر الحقبة الثامنة من ذلك القرن كمستشار للحسين بن شحدان، وكان الحسين الأهوازي قد غاب تماماً عن مسرح التاريخ سنة 278هـ بعد هربه من والٍ إقطاعي اسمه الهيصم، وما بين الفترتين قضي على انتفاضة قرمطية في السواد، ثم تبين وجود والٍ اسمه بدر الطائي كان يتستر على القرامطة[2] ويسهِّل أمورهم، وجميع هذه الملابسات تشجع على فرضية قد تبدو غريبة في ظاهرها، لكن الذين يعرفون ذلك العصر العجيب وإرهابه الفكري منذ أن قضى المتوكل بإبطال مقولة المعتزلة يتوقعون أن تكون معظم وجوه الفكر الحر وشخصياته قد توزعت على مسارب وحركات سرّية لم يحفظ التاريخ إلا أقل القليل عن تحركاتها وأسمائها.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص 65.

(2) ميكال يان دي خويه، القرامطة ص 22.

وخلال تلك الأحداث الجسام المشار إليها في أمكنة تحرك الشخصيتين لم يرد ذكر الأهوازي والحلاج معاً على الإطلاق، أما الأول فقد انقطع ذكره تماماً بعد عام 278 هـ، ولم يظهر الثاني على مسرح الأحداث في بغداد إلا بعد عشر سنوات تقريباً من ذلك التاريخ، فما الذي يمنع من أن يكون الحلاج هو نفسه الحسين الأهوزي متنكراً باسم جديد خصوصاً وأن الصفات التي قدمها محمد بن خفيف السمرقندي الذي زار الحلاج في سجنه[1] تنطبق على الكثير من الصفات التي أعطيت للأهوازي حين طلبته الدولة فاختفى ولم تقدر على الإمساك به، وعلينا أن نتذكر هنا أن التنكر أسلوب حلاجي أتقنه أبو مغيث بمهارة فائقة شهد بها معاصروه، ونص عليها الذين تعرضوا لسيرته «وكان بالأوقات يلبس المسوح، وبالأوقات يمشي بخرقتين، مصبغ، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة، ويمشي بالأوقات بالقباء على زي الجند»[2].

والتنكر الحلاجي ليس شكلياً فحسب إنما يرقى إلى تبديل الأسماء. وفي رسائل ابن زنجي ما يدعم تلك الحالة التنكرية التي بدأت بالسمت والهيئة ووصلت إلى الاسم «إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه في الهند بالمغيث، وفي بلاد الصين وتركستان بالمقيت، وفي خراسان بالمميز، وفي فارس بأبي عبد الله الزاهد،

(1) أخبار الحلاج، تحقيق ماسينيون، ص 102.

(2) ماسينيون، أربع رسائل عن الحلاج ص 30، رسالة ابن باكويه.

وفي خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم، وبالبصرة قوم يسمونه المجيب»[1].

إن قصة هذه الأسماء الحركية التي لا يمكن تفسيرها جميعاً تتكرر في محاكمة فرع آخر من الحركة القرمطية قاده ابن أبي العزاقر الشلمغاني مستشار حامد ابن العباس الوزير الذي استمات في إدانة الحلاج. وكان الشلمغاني يعطي أسماء حركية له ولأصحابه. فقد اعترف بعد القبض عليه وضبط رسائل مشبوهة من بشر إلى مرزوق الثلاج «أنه هو بشر وأن مرزوق هو الحسين بن قاسم، وكتب ذلك بخطه وأشهد جماعة من العدول على ما اعترف به»[2].

وقد ذكرت هذا الفرع بالذات من فروع تلك الحركات السرية التي كانت تملأ بغداد لأن الشلمغاني كان كما نظن يقف خلف إلحاح حامد بن العباس على الخلاص من الحلاج، وكان يمثل تياراً قرمطياً منشقاً باعدت تطورات الأحداث بينه وبين القيادة التاريخية المتتالية التي ألحقت بتلك الحركة في حمص وسواد الكوفة قبل أن يستقر بها الأمر وتنتصر بعض فروعها البعيدة لتشكل دولاً مستقلة في البحرين واليمن.

وفي هذه الفترة الغامضة التي سبقت التحضير لحركة ابن المعتز كان الحلاج يسافر كثيراً ولا يستقر في مكان، وأول ظهور

---

(1) المصدر السابق، ص 32، رسالة ابن زنجي.

(2) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 1 ص 249.

علني له في بغداد، بمسماه الوظيفي كمستشار للحسين بن حمدان، يؤرخ له رسمياً بحدود عام 292هـ. وقد كان ماسينيون على حق حين اعتبر حركة ابن المعتز الإصلاحية حلاجية بالكامل، وأن أبا المغيث قطبها ومرشدها[1]، فتلك الحركة بمعنى من المعاني المعاصرة «انقلاب قصر» من النوع المتقن.

وبعد ذلك الانقلاب الذي لم ينجح في الاستمرار عاود الحلاج سيرته في الهرب من مكان إلى آخر، ومن فلاة إلى أخرى، ولعل تلك القصيدة التي تحسب من شطحاته ويحكى فيها عن الهرب والفزع والاستيحاش ذات جذر واقعي رغم كل ما يقال في شطحها:

يا موضع الناظر من ناظري

ويا مكان السر من خاطري

يا جملة الكل التي كلها

أحب من بعضي ومن سائري

تراك ترثي للذي قلبه

معلق في مخلبي طائر

مدله حيران مستوحش

يهرب من قفر إلى آخر

---

(1) ماسينيون، المنحنى الشخصي لسيرة الحلاج، ص 70.

وقد طلب الحلاج بعد فشل حركة ابن المعتز، فهرب إلى الأهواز ولم يقبض عليه إلا عام 301هـ حين أشهر على أنه أحد دعاة القرامطة. والسؤال هنا لماذا لم يطلب ابن الفرات الحسين بن حمدان الذي كان الحلاج مستشاره...؟ وعلى الأرجح، فإنه لم يفعل ذلك لمعرفته بأن أبا مغيث هو المخطط الحقيقي لذلك الانقلاب الداخلي، وربما كان الحلاج من زاوية أخرى هدفاً سهلاً قياساً بسيده الحمداني الذي كان يعسكر قريباً من بغداد محاطاً بقوة عسكرية كبيرة تجعل التحرش به مغامرة غير مأمونة.

إن اللغز الحقيقي في حياة الحلاج يتجلى في سنواته الأخيرة، ويجب البحث عنه ما بين 301 إلى 309 للهجرة، فمنذ القبض عليه وإشهاره واتهامه رسمياً بالدعوة للقرامطة، وإلى أن تم إعدامه، بقي الحلاج في دار الخلافة على أنه واحد من السجناء، لكنه في الواقع كان غير ذلك تماماً. فقد كان من موقعه داخل القصر يكاتب الوزراء والقواد، ويزوره الأصدقاء والمريدون، وتتدخل أسماء كبيرة كأم الخليفة وحاجب الخلافة لحمايته وتحسين شروط إقامته الجبرية وظروف معيشته القلقة التي كانت تتراقص -آنذاك- بين الزهد وبقايا الرغائب والطموحات:

كفى حزناً إنسي أناديك دائباً
كأني بعيداً أو كأنك غائب
وأطلب منك الفضل من غير رغبة
فلم أرَ قبلي زاهداً وهو راغب

وفي تلك السنوات القلقة ثارت فتن عديدة وفتحت السجون أكثر من مرة وهرب السجناء المتهمون بالسياسة منهم والمجرمون، ولكن الحلاج بقي في سجنه، ولم يهرب[1] ولماذا يهرب؟ مادام يستطيع تحت ذلك الغطاء الرسمي أن يحقق ما لم يتمكن من تحقيقه حراً مطارداً بألف عين وعين.

وأثناء الحديث عن محاكمة الحلاج يستحسن أن نحكي عن محاكمات عديدة وليس محاكمة واحدة، وهي الأخيرة الطويلة والمعقدة والمليئة بشهود الزور، فقد كانت محاكمات الحلاج أو بتعبير مؤرخيه المعاصرين «مناظراته» تنتقل من ديوان إلى آخر ومن وزير إلى وزير ومن قضاة يقبلون إلى آخرين يستعفون، فكأن في الأمر سراً لا يعرفه إلا من عرف كواليس بغداد السياسية في ذلك العصر المعقد.

لقد طلب ابن الفرات الحلاج ثم تركه لعلي بن عيسى الذي صلبه شكلياً لينهي القضية دون سفك دماء، ثم أراد أن يرتاح أو كان هناك من يضغط عليه، فاستعفى لتنقل القضية بكل تعقيداتها إلى الوزير حامد بن العباس الذي كان لا يعرف عن العقائد ولا عن الكتابة ولا عن تاريخ الفرق، فما بالك بقدرته على المناظرات الفكرية مع أخطر رجال المرحلة.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام ص 75.

ويحتاج استعفاء علي بن عيسى وقفة تفسر بعض الغوامض، فلنقرأ نص استعفائه ثم نحاول أن نفهمه في إطار العصر، وما نعرفه من خلفيات عن شخصية الوزير المستعفي.

يقول ابن زنجي في رسالته، وهي إحدى أربع رسائل نادرة عن الحلاج، «ولما انتشر كلام الدباس وأبي علي الأوراجي في الحلاج بعث به المقتدر إلى أبي الحسن علي بن عيسى ليناظره، فأحضر مجلسه، وخاطبه خطاباً فيه غلظة، فحكى في ذلك الوقت أنه تقدم إليه وقال له فيما بينه: قف حيث انتهيت ولا تزد عليه شيئاً وإلا قلبت الأرض عليك، وكلاماً في هذا المعنى، فتهيب علي بن عيسى مناظرته، واستعفى منه ونقل حينئذ إلى حامد»[1].

ولا نعتقد أن لذلك التهديد المبطن علاقة بكرامات الصوفية، وإلا لألقاه صاحبه علناً ولم يحتج إلى الهمس والمسارة، وأغلب الظن أن ذلك الحديث الذي سبق أن جمعتهما الأقدار في ترتيب أمور غامضة، وهنا يجب ألا ننسى أن علي بن عيسى كان أحد المشتركين في ثورة ابن المعتز الحلاجية وأنه نفي بعد فشل «انقلاب القصر» إلى واسط، وهو أول من طلب صلح القرامطة وكاتبهم واستمالهم في عهد المقتدر، ومن جراء ذلك الانفتاح عليهم تعرض هو نفسه لمحاكمة طويلة حفظها ياقوت الحموي في معجم الأدباء[2] وكان فيها عدة تهم خطيرة للوزير، منها تزويد

---

(1) ماسينيون، أربع رسائل عن الحلاج، ص 5 رسالة ابن زنجي.

(2) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 2 ص 144.

القرامطة بالأسلحة وبعض أسرارها وملحقاتها ومنها الطلق وهو دواء إذا دهن به الجسم لا تؤثر فيه النيران.

ومن سوء حظ ذلك الوزير أن حلفاءه وحلفاء الحلاج لا يعرفون كيف يحافظون على الأسرار، فقد أعلن أبو طاهر القرمطي، كما هو معروف تاريخياً حين تهيأ لغزو بغداد، بأنه سيقوم بعد فتحها باستكتاب علي بن عيسى وسوف يؤمر على الشرطة أبا الهيجاء الحمداني. وفي مثل تلك الأجواء القلقة والمليئة بالشبهات طأطأ ابن عيسى كأي سياسي محنك رأسه واستعفى من المحاكمة ورضي أن يعمل في إدارة حامد بن العباس كوزير تنفيذي كاتب دولة لأن حامد كان جاهلاً بالإدارة أيضاً ولا علاقة له بأعمال الدواوين، وفي هذه الأثناء كان الشلمغاني مستشار ابن العباس يدفع الأمور باتجاه الانتهاء من الحلاج، وهذا ما يفسر استماتة مولاه في اعتصار نص إدانة للخلاص من أبي المغيث بعد محاكمة مريرة استمر أكثر من سبعة أشهر[1] وأنتجت الكثير من الأحداث والقصائد الجميلة، ومنها تلك القصيدة التي لا تدري هل المنادى فيها من أهل القصور السماوية أم القصور الأرضية:

مـازلـت أجـــري فـي بـحـار الـهـوى

يـــرفـعـنـي الـــمـــوج وأنـــحـــط

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 2، ص 85.

فـــتـــارة يـــرفـــعـــنـــي مـــوجـــهـــا
وتـــــارة أهـــــوى وأنـــغـــط
حـتـى إذا صـيـرنـي فـي الـهـوى
إلـــى مـــكـــان مـــا لـــه شـــط
نـاديـت يـا مـن لـم أبـح باسـمـه
ولـــم أخـــنـــه فـــي الـــهـــوى قـط
تـقـيـك نـفـسـي الـسـوء مـن حـاكـم
مـا كـان هـذا بـيـنـنـا الـشـرط

وأثناء تلك المحاكمة كان هناك أكثر من شاهد زور أشهرهم بنت الشمري التي فند أحمد أمين شهادتها في الجزء الثاني من «ظهر الإسلام»، ومع هذه الشاهدة التي بقيت مقيمة في دار حامد بن العباس إلى أن تم إعدام الحلاج بعد تقطيعه. كان هناك شهود آخرون استُخدموا للإيقاع بالحلاج بطرق ملتوية، ومعظمهم من المريدين السابقين والخدم الذين كانوا يأتونه باحتياجاته أثناء سجنه وينقلون مشاهداتهم عنه ويتزيدون فيها.

وقد أكدت بنت الشمري حسب شهادتها المحفوظة في تاريخ بغداد[1] أن الحلاج غشيها دون أن يكون بينهما عقد زواج

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج 8 ص 134.

ثم زوجها من ابنه، وان ابنته طلبت منها أن تسجد له، وما إلى ذلك من ادعاءات لم يصدقها القضاة تماماً من الشاهدة التي كانت على قدر كبير من الجمال والفصاحة والانتهازية أيضاً بدليل قفزها من المركب الموشك على الغرق والمبالغة في التقول على أهله وربانه.

وقد استمرت المهزلة القضائية طويلا وكان يؤتى بالحلاج يومياً فلا يزيد على الشهادتين، وأنه من الموحدين إلى أن وقع في الشهر الثامن في الخطأ الذي أعطى جلاديه الفرصة للحكم بإعدامه.

وقبل أن نصل إلى تلك النقطة المركزية في المحاكمة سنشير إلى أدلة الاتهام وهي مجموعة رسائل وكتب لا يعرف أحد على وجه التحديد محتوياتها، وقد ضبطت معظمها عند أصحابه الذين تم طلب بعضهم للمثول أمام المحكمة ومنهم: الشبلي، والحريري، ومحمد بن خفيف وابن عطاء الذي كان أشجعهم في الدفاع عنه، فقد سأله حامد عن مسائل يقول بها الحلاج فنهره ابن عطاء قائلاً: مالك ولهذا، عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم[1].

وبما أنه لم يكن هناك حصانة لأحد فقد أمر الوزير بضرب رأس الشاهد بنعلين، ثم سجنه وأمر بتعذيبه إلى أن مات تحت التعذيب.

---

(1) ابن كثير البداية والنهاية، ج 11، ص 139.

ومن حسن الحظ أن ابن زنجي قد حفظ في رسالته توصيفاً كافياً لأدلة الاتهام، وهي حسب وصفه «وكانت في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي، وتوصيتهم بما يدعو الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى آخر، ومرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم، وجوابات لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها أو من كُتبت إليه، ومدارج فيها ما يجري هذا المجرى وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها»[1].

ويستطيع المطلع على عقائد القرامطة، وأساليب عملهم، كما حفظها الإمام الغزالي في كتاب فضائح الباطنية[2]، أن يلاحظ أن القسم الأول من الرسالة ينطبق تمام الانطباق على أساليب القرامطة في الدعوة، فالرسالة تشير كما هو واضح من عبارة «نقلهم من مرتبة إلى مرتبة» إلى طرقهم التي رصدها الإمام الغزالي وتتلخص في نقل المستجيب من مرتبة إلى أخرى، فقد كان عندهم في سلم المستجيبين خمس مراتب رئيسة تبدأ بالمطالب وتنتقل إلى المكاسر ثم إلى الداعي المحصور والداعي المأذون وصولاً إلى الداعي المطلق، وهو مسؤول التنظيم العام في

(1) ماسينيون، أربع رسائل عن الحلاج، ص 7، رسالة ابن زنجي.

(2) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 25–38.

البلدة أو الولاية. أما القسم الثاني من الرسالة فهو يشير دون ريب إلى شفرة سرية يتعامل بهم قوم أصحاب خبرة متقنة في العمل السياسي كما يؤكد جزء الرسالة الأخير على الانتماء إلى إحدى فرق الشيعة، وقد كان علي بن عيسى من الذين يضعون القرامطة بين غلاة الشيعة وتلك الفرق، ويرفض تكفيرهم على هذا الأساس، وحين وقع الخلاف بين ابن عيسى وابن الفرات حول هذه القضية وحاول الفرات تجريم الوزير المتنور بالاستناد إلى هذا الموقف أتى الدعم لابن عيسى من الدائرة الفقهية، ومن أحد القضاة الذين حاكموا الحلاج، فقد وقف معه القاضي أبو جعفر أحمد ابن اسحاق البهلول ودافع عنه في مسألة عدم تكفير القرامطة بقوله:

«إذا لم يصح عنده كفرهم وكاتبوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وانتسبوا إلى أنهم مسلمون وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر»[1].

وتعود رسائل الحلاج التي استخدمت في تجريمه أثناء المحاكمة إلى المرحلة السلمية من عمل القرامطة الذين اتجهوا إلى العمل الفكري والتنظيري بعد فشل ثوراتهم المتلاحقة، وهذا عين ما كان يقوم به الحلاج المتنكر في عباءة الزاهد المتصوف. ويستطيع من يجيد ربط الأحداث أن يلاحظ أن تلك المرحلة هي التي انتجت لاحقاً رسائل إخوان الصفا الذين اعتقدوا بعد فشل

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 2 ص 147.

أكثر من حركة تمرد استخدمت العنف أن تنوير العامة وتثقيفهم يجب أن يسبق أية ثورة مسلحة، ولكن قصتهم البعيدة تاريخياً عن هذا السياق والمرتبطة عقائدياً به ليست من أولويات هذا البحث، لذا نتركها مؤقتاً لنعود إليه في مداخلنا إلى عصر التوحيدي دون أن ننسى أن المسألة التي تورط بها الحلاج في محاكمته وهي مسألة الحج النظري هي البذرة التي بنى عليها أبو حيان التوحيدي رأيه في الحج العقلي، وهو كما يعرف المختصون أحد الذين أسهموا إسهاماً فعالاً في حلقات إخوان الصفا التي نشأت في عصره.

لقد كان واضحاً من محاكمة الحلاج أنها لن تتوقف إلا بعد الوصول إلى ما يريد حامد بن العباس والشلمغاني، وهذان لن يرضيا بأقل من التجريم الكامل وإيقاع العقوبة ذاتها التي كانت تطبق على أسرى القرامطة وهي الجلد ألف سوط ثم تقطيع الأطراف والصلب، وضرب العنق الذي كان يتبعه إحراق الجثة وذر رمادها في نهر دجلة. وقد أتعب الحلاج قضاته وخصومه الذين لم يستطيعوا تجريمه نظرياً بأي نص أو موقف رغم جميع شهود الزور الذين تم استخدامهم على مدار سبعة أشهر انقضت، وأتعبت أبا المغيث الذي وقع في خطأ من أخطاء الذاكرة في الشهر الثامن، فأسرع رئيس المحكمة، الذي كان الخصم والحكم في آن، إلى استغلال ذلك الخطأ الذي نذكره بالتفصيل وكما ورد نصه في أكثر من كتاب من كتب التاريخ والأدب، وجميعها تسجله بطريقة قريبة إلى النص الوارد في رسائل الحلاج. ففي

ذلك اليوم التاريخي الذي قاد إلى النهاية المأساوية المرسومة والمقررة قبل تعيين القضاة انعقدت المحكمة برئاسة أبي عمر الحمادي قاضي قضاة المذهب المالكي، وانضم إليه أبو جعفر البهلول وأبو الحسين الأشناني، وهما حنفيان يمثلان رصافة بغداد وكرخها، ولم يحضر قضاة الشافعية ولا الحنابلة لأنهم كانوا من أنصار الحلاج، وخصوم الدولة العلنيين، وقد تم استبعادهم منذ البداية كي لا يؤثروا ويعيقوا الحكم الصادر سلفاً بحق الرجل الذي وصف نفسه ذات يوم باسم «السيد الغريب» وكان في تلك المحاكمة غريباً فعلاً على أجواء مسمومة بالأحقاد والتربص، وقضاة يأتمرون بأوامر وزير هدفه الانتقام وليس تطبيق العدل وإقرار ما تقتضيه شروط العدالة.

وفي بداية جلسة الإدانة قرأ القاضي أبو عمرو على الحلاج نصاً من أحد كتبه التي وجدت بحوزة أصحابه وصودرت منهم، وهو النص الخاص بالحج النظري وسنورده كاملاً لأهميته: «إن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة، ولا يدخله أحد، ومنع من تطرقه، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى ذلك، وقضى من المناسك ما يقضي بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيماً وعمل لهم أسرى ما يمكنه من الطعام، وتولى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم كسا كلاً منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج»، وبعد أن انتهى

القاضي من القراءة التفت إلى الحلاج وقال له: من أين لك هذا؟ ومع أن هذا السؤال كان يجب أن يوجه للوزير حامد بن عباس عن مصادر ثرواته استجاب الحلاج للقاضي وقال: من كتاب الإخلاص للحسن البصري، فقال القاضي: كذبت يا حلال الدم، قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصري بمكة وليس في شيء مما ذكرته.

وما أن سمع الوزير الذي كان يحضر الجلسة بعبارة «يا حلال الدم» حتى قال للقاضي اكتب بهذا[1]. فكتب ووقع القضاة وكان ذلك كل ما يحتاجه حامد بن العباس ليبرر شرعياً قراره المضمر الذي لم يستطع تنفيذه منذ البداية نظراً لكثرة أنصار الحلاج داخل قصر الخلافة وخارجه.

وإذ كان لي أن أرسم صورة مختزلة لمسيرة الحلاج فإني أعتقد أن تجربة الحلاج مرت في ثلاث مراحل أساسية، أولها مرحلة السياسي المتمرد صاحب الفكر الانقلابي الذي كان لا يقر له قرار ولا يعرف جنبه الاستقرار، وهي مرحلة تمتد من خوزستان إلى الأهواز والبصرة وتنتهي مع حضوره متنكراً إلى بغداد. أما المرحلة الثانية فهي التي كان فيها مستشاراً للحسين بن حمدان وقريباً من النخبة الفكرية البغدادية، وهي مرحلة المفكر الإصلاحي صاحب التجربة السياسية الناضجة التي حاول تطبيقها في انقلاب ابن المعتز السلمي، ثم تعقبها مرحلة السجن، وهي تلك

(1) ماسينيون، أربع رسائل عن الحلاج، ص 11 رسالة ابن زنجي.

المرحلة التي أتيح له فيها أن يلعب في قصر الخلافة في بغداد دوراً لا يقل خطورة عن الدور الذي لعبه راسبوتين في بلاط القياصرة، وذلك من خلال التأثير الطاغي الذي مارسه الحلاج على الأرملة القوية أم المقتدر[1] التي أفشلت بنفوذها وأموالها التي كانت أكثر من أموال الخليفة انقلاب ابن المعتز دون أن تدري بضلوع الحلاج فيه لأنها لم تقابل أبا المغيث إلا حين تم سجنه في دار الخلافة وصار الخدم يتناقلون عنه بعض الكرامات التي دفعتها للاستعانة به في شفاء ابنها، فلما جعلت الصدف مريضها يشفى تحولت إلى محامية شرسة عن الحلاج يشاركها في ذلك نصر القشوري حاجب الخليفة، ولم يتم الإيقاع بالحلاج إلا بعد أن خف تأثير أم المقتدر نتيجة لاجتماع القواد والكتاب ومطالبتهم بإبعاد نساء القصر وقهرمانات أم الخليفة عن ممارسة أي دور سياسي، وكان قد بلغ تأثير تلك الأرملة الطاغية وقوة نفوذها أن تتحكم بالوزراء والقواد والقضاة ووصل بها الأمر إلى حد تعيين إحدى جواريها في منصب القضاة وهي الجارية ثمل التي صارت حديث بغداد في زمانها[2].

وليس من المستبعد أن يكون الحلاج على علاقة أكثر من روحية بإحدى قهرمانات أم المقتدر أو جواريها، فالكثير من غزله في سجنه له رائحة إنسانية أرضية أكثر منها علوية سماوية:

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج 8 ص 134.

(2) آدم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع، ج 1 ص 432.

نسمات الريح قولي للرشا
لم يزدني الورد إلا عطشا
لي حبيب حبه وسط الحشا
إن يشا يمشي على خدي مشى
روحه روحي وروحي روحه
إن يشا شئت وإن شئت يشا

ولعل المرحلة الأخيرة، وهي فترة السجن التي اجتمعت فيها الخبرة مع المقدرة الهائلة على التمويه والاستمرار في خدمة المخطط الإصلاحي الأصلي، من أخصب سنوات الحلاج فنياً، ففيها تم انجاز الطواسين، والعديد من القصائد المميزة، والكتب الفكرية التي بلغت 47 كتاباً وضاع معظمها نظراً لإخفائها أو حرقها، بعد صدور الأوامر للوراقين بتحريم نسخ كتب أبي المغيث بعد إدانته وصلبه. أما سياسياً، فقد كان الحلاج والتيار الذي يمثله في طور الاحتضار، وقبل أن نقفز إلى استنتاج سياسي يلخص ما كان يجري لنتذكر في سبيل رسم صورة شبة متكاملة لما كان يحدث حول تلك الشخصية النادرة بأن أول من شكك بالحلاج ودفع إلى سجنه ومحاكمته هو أبو علي الأوراجي، وهو الشخص نفسه الذي سيقدم قرمطياً آخر أخصب شاعرية وأكثر تمرداً إلى بدر بن عمار في طبرية ونعني به المتنبي[1]. وبدر بن عمار هو والي ابن

(1) طه حسين، مع المتنبي، ص 116.

رائب أمير أمراء بغداد الذي راسل كعلي بن عيسى القرامطة حين كان سجيناً ثم استخدمهم في جيشه وولاهم المسؤوليات الجسام في الجيش والدولة[1]. ونريد من هذا الاستطراد أن نفترض أن الأوراجي والشلمغاني وثلة أخرى من القرامطة المتسترين لم تكن راضية عن سلسلة من الأخطاء وقع بها الحلاج منذ تخطيطه لانقلاب ابن المعتز، وربما كان التخلص منه صعباً حين كان الحسين بن حمدان في بغداد، أما بعد أن غادرها فلم يعد لأبي المغيث الدعم العسكري، وتكثر الانقسامات داخل التيار الواحد وبين حلفاء في حالة تقهقر دائم أمام دماء شابة وتيارات جديدة صاعدة ومتحمسة.

والأقرب إلى المنطق في حالة الحلاج مع حلفائه الذين صاروا أخطر عليه من الخصوم أن نفترض وجود صراع داخل الحزب القرمطي نفسه، بين قيادة تاريخية مثلها الحلاج وأخرى صاعدة قادها ابن أبي العزاقر الشلمغاني، وقد خدمت الظروف القرامطة الجدد بتسلط الشلمغاني على حامد بن العباس، وكان لابد للقيادة التاريخية التي صارت أكثر ليونة مع الخصوم أن تزاح عن الطريق، وخصوصاً الحلاج الذي كان يواصل خدمة مخططه التنويري والتثويري من داخل السجن، ولم تكن صدفة أبداً أن يُعدم الشلمغاني بعد إعدام الحلاج بثلاثة عشر عاماً وبالتهمة ذاتها،

(1) تفصيلات تعاون ابن رائق مع القرامطة في مروج الذهب للمسعودي ج 4 ص 381-383، وتجارب الأمم لابن مسكويه ج 1 ص 267، والعبر لابن خلدون ج 3 ص 407.

وأن تستخدم في إدانته الأدلة نفسها وهي الكتابات المرموزة التي عثر عليها عند بعض أتباعه. ولم تكن صدفة معزولة عن سياقها أيضاً أن يكتب الحلاج «طاسين الأزل» في الرد على دعوى الشلمغاني الذي انحدر من واسط في ركب حامد بن العباس[1]، وأن يلحق ذلك الطاسين على غير عادته بجملة شارحة قال فيها عن طاسين الأزل والالتباس أنه «في فهم الفهم في صحة الدعاوى بعكس المعاني»[2]، وفي ذلك الطاسين استخدم الحلاج أسماءه جميعها «السيد الغريب، أبو عمارة، أبو المغيث، العالم الغريب، «الحسين»، ... إلخ، وهو الطاسين نفسه الذي يذكر فيه كما أسلفنا بفتوة التصوف التي كانت قد بدأت بالانقراض. ولعل غرابة بعض هذه الفرضيات قد تخف حين نتذكر أننا نتحدث عن عصر خطير من عصور الاستبداد الفكري، ذلك العصر الذي بدأه المتوكل بإبطال مقولة المعتزلة، وفتح الباب أمام التشكيك بكل ما هو غير أشعري من فوق وأحزاب وتيارات فكرية أجبرها العمل السري على أساليب حجبت الكثير من وثائقها، وأكمل الاضطهاد تلك المهمة غير النبيلة بمنع نسخ وتداول أدبيات وكتب الرجال الذين كانوا يمثلون تلك الحركات السرية، وقد كان بامكان تلك الكتب المحظورة أن تكشف الكثير من بعض هذه المعميات التي نحاول إكمال الناقص منها باتباع طرق علماء الآثار التي يطبقونها أثناء ترميم الناقص من الرسوم والتماثيل.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص 79.

(2) الحلاج، الديوان وكتاب الطواسين، ص 133.

لقد كانت الأدلة المتوفرة أمام ماسينيون لإثبات قرمطية الحلاج أكثر من الحصر، لكنه شاء أن يراه صوفياً فحسب ليجعل منه شهيداً مسيحياً، لاعتقاده بالتأثيرات المسيحية على التصوف الإسلامي، ولم يقم من ينقض هذا الكلام من أبناء الثقافة العربية بعد ماسينيون ولو في عصره، وذلك لوهم استقر في الأذهان بصعوبة نقض ما يبرمه المستشرقون، وهذه جنحة بسيطة إذا قورنت بحالة الاستلاب الكامل التي خيمت على الجيل الذي أحال معظم الظواهر الفنية الجديدة إلى مرجعيات غربية بحيث قفز فوق تاريخ السرد العربي بما فيه من ألف ليلة ومقامات ليعيد الرواية والقصة إلى جذور غربية، وأهمل الآفاق السريالية الرحبة التي فتحها الشعراء العرب بمن فيهم الحلاج:

الذكر واسطة تخفيك عن نظري

إذا توشحه من خاطري فكري

ليعيد الفتوحات السريالية بمجملها إلى شعراء غربيين، وقد تنكر ذلك الجيل أيضاً لسجع الكهان ومواقف النفري ومخاطباته وطواسين الحلاج، معيداً القصيدة الحرة «قصيدة النثر» إلى تأثيرات فرنسية معاصرة وكأنه لم يكن لها أية مثائل وجذور في تراثنا الفني الخصب.

وقد ظلم الحلاج فنياً في هذا الموقف بمقدار ما لحقه من ظلم سياسي، ففي طواسينه الإرهاصات الأولى لقصيدة تتململ

داخل قيدها الفراهيدي وتحاول أن تخلق شكلاً تعبيرياً جديداً يتسع لتجربة فذة وغنية. وإذا كان لابد من مثال فالأمثلة كثيرة في طاسين النقطة، وطاسين الالتباس، وطاسين الدائرة، وطاسين المشيئة، وطاسين التنزيه، ولأن جميع تلك النصوص متوفرة للدارسين سنكتفي بمقطع من طاسين النقطة[1].

عن قلبه نأى

من ربه دنا

غاب حين رأى ما غاب

كيف حضر ما حضر

كيف نظر ما نظر

تحير فابصر

أبصر فتحير

شوهد فشاهد

وصل فانفصل

والمشكلة مع الطواسين ككتاب أن الموقف منه ملتبس ومتناقض والآراء فيه مختلفة على حد التضارب بين من يعتقد أنه

(1) المصدر السابق، ص 129.

مضطرب ومصنوع ورتيب وملتوٍ وغير مفهوم[1] وبين من ينظر إليه وإلى الديوان نظرة فيها بعض القدسية معتقداً بوصول التعبير فيهما إلى أقصى درجات الكمال بحيث إن أي تصرف يؤدي إلى انتكاس الجملة الشعرية بقضها وقضيضها[2]. والحقيقة أن الطواسين ليس في هذا الموقع البالغ الارتفاع ولا في ذاك الموغل في الدنو، إنما هو في إطار عصره وشرطه التاريخي أحد الأشكال الجديدة في التعبير عن الزخم الروحي ومأثرته أنه فتح في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية درب التصرف في التعبير النثري بكافة أشكاله دون الخوف من تهمة تقليد الآيات، وكان ذلك الدرب قد أغلق بقوة السلاح في أعقاب ظهور الأنبياء الدجالين كمسليمة وسجاج.

لقد نما سلطان الملامين في مزارع الصوفية وصار علماً بين جميع الأمم. وما إطلاق اسم «ناي منصور» على أكبر نايات الفرق المولوية إلا دلالة على ذلك الذكر العطر الذي يحظى به الحلاج في سياق التصوف، دراساته ومذاهبه وفرقه في مختلف أنحاء العالم، وبما أن الحلاج المتصوف قد نال كفايته من التركيز، فربما يكون الأوان قد حان لإعادة الاعتبار للحلاج السياسي صاحب النظريات الجريئة التي أوشكت أن تغير عصرها لو لم ينتصر سلاطين الاستبداد بمالهم وجهلهم على سلطان الملامتين ورهطه سلاطين النبل والإصلاح والمعرفة.

---

(1) سامي خرطبيل، أسطورة الحلاج، ص 230.

(2) ديوان الحلاج، مقدمة كامل مصطفى الشيبي، ص 8.

المدخل الثالث

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

لم تتغير علاقة المثقف والسلطة كثيراً منذ عصر أبي حيان التوحيدي، ولا تبدلت شروطها التي استقرت نسبياً، وأصبحت معروفة منذ القرن الثاني الهجري إلا في الحدود الدنيا التي يفرضها اختلاف شكل مؤسسات السلطة أكثر مما تؤثر فيها طموحات المثقفين وأحلامهم.

ولنا، مع بعض التجاوزات التي يبيحها بطء تطور تلك العلاقة المعقدة، أن نعيد تلك الشروط إلى القرن الأول، فقد وضعت أسس تلك العلاقة مع بدايات تشكل الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، وتوضح محتواها الذي سيلازمها في عهودها المتأخرة، ويجعلها تبدو لغزاً بعد أن كانت أقل تعقيداً في الفترة الأولى؛ حين لم تكن المصالح قد تضاربت، ولا الثروات قد تشعبت وتكاثرت، ولم يكن التداخل في الأدوار قد تأسس، ولا تطور بطريقة لولبية لم تخطر على بال المثقفين، ولا السلطة نفسها.

وقد كانت الأمور في طور النشوء، لا تتعدى إثبات الولاء وقبض ثمنه على مبدأ الرضاعة المشتركة الذي سنّه معاوية بن أبي سفيان، الذي استاء من أبي بكر بن عثمان بن الحارث، الذي كان يكثر من القدوم إلى مجلسه دون أن يلي له عملاً، أو يطلب نائلاً، فقال له بصيغة حازمة، ليس فيها أي أثر للمجاملات المعروفة عنه: يا ابن أخي، هي الدنيا، فإما أن ترضع معنا، وإما ترتدع عنا[1].

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1 ص 15.

ولن تتغير المعاني والملحقات كثيراً، لو استبدلت كلمة الدنيا من عبارة معاوية بلفظة السلطة، فقد صارت السلطة لاحقاً هي البقرة الحلوب لثلاث مؤسسات متشابكة ومتداخلة الأدوار، هي: المؤسسة السياسية، والمؤسسة الفقهية، والمؤسسة الثقافية بكتّابها وشعرائها ومريديها.

ومنذ ذلك التاريخ الموغل في القدم، كان المثقف يشارك نظرياً في مشروع السلطة، ولم يكن يملك رفاهية اختيار موقف آخر، فالحرية والاختيار الواعي اللذان لا تكتمل دونهما أية ثقافة إنسانية محترمة، كانا عدوين مباشرين للحكومات الاستبدادية التي لم تترك أية هوامش للخلاف والاختلاف، وأفهمت المثقفين منذ البداية أنها لا تريد غير طبقة من الموظفين المخلصين، وهكذا كانت تزداد مكانة الكاتب بمقدار قدرته على ترجمة مشروع الحاكم، وتقديمه للناس في حالة قشيبة من الخطابة والكتابة.

وقد كان المثقف الذي لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو، وعقل لا يؤبه له، ولا يعمل على تقديمه أحد؛ لأن استخدام الوالي أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر والنباهة والتقدم في الحرفة أيضاً، وهكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلاً، بالرغم من الاعتراف بأن الاستقلالية محمودة كما نص على ذلك التوحيدي نفسه، والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية والقناعة «مزة فكهة، ولكنها فقيرة إلى البلغة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة

إن لم تكن لها أداة تجدها، وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يلغ»[1].

وفي الوقت الذي حلت فيه المؤسسة الفقهية عقدتها، واعتبرت التردد اليومي على أبواب السلاطين منقصة، وطورت شكلاً ذكياً من أشكال التعامل المثمر غير المباشر مع السلاطين، لم يستطع الكتاب الوصول إلى تلك النتائج بالرغم من تبجحهم القديم والمحدث بأن الملك لا يكتمل إلا بهم، والسياسة لا غنى لها عنهم فأمور السلطان، كما كان يقول شيوخ المهنة، مخرقة إذا استوت بالكتابة صارت سياسة.

وقريباً من هذا المعنى كانت وصية عبد الحميد الكتاب التي بشرتهم أيضاً بأن الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم: «يا أهل هذه الصناعة، بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجتمع فيئهم، وتعتمر بلادهم، ولا يستغني عنكم منهم أحد، ولا يوجد كافٍ إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون»[2].

والحقيقة أن الملوك الملوك كان لهم رأي آخر يختلف عن رأي عبد الحميد، فهم لم ينظروا دائماً إلى الكتّاب بتلك الأهمية،

---

(1) المصدر السابق، ج 1 ص 14.

(2) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب ص 73.

وكانوا يعاملونهم كالخدم، ويسومونهم سوء العذاب، مهما علت مراتبهم، فالوزير المهلبي نفسه، الذي استقوى على أبي حيان وطرده من مجلسه، أهينت كرامته، وتعرض للضرب بالمقارع على يد معز الدولة الذي كان يشتمه، ويفحش له القول، وقد ضربه خمسين ومئة مقرعة بشهادة مسكويه صديق أبي حيان، صاحب كتاب «تجارب الأمم»[1].

ولعل تلك الإهانات التراتبية التي كانت تنتقل من السلطان إلى الوزير الى كبير الكتّاب وإلى آخر موظف في ديوان الخراج، هي التي دعت أبا حيان إلى الاستشهاد بقول الخلف الصالح «ما تعاظم أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه»[2].

وقد جاء ذلك الاستشهاد في أول لقاء له بالوزير ابن سعدان، لكنه، ونظراً لاستخدامه ذلك القول في ذلك المكان، احتال في أن يعطي للتصاغر معنى مشذباً يربطه بالتواضع، ويجعل منه دواءً للنفس، مع أنه في قرارة نفسه كان يعلم علم اليقين أن الكرامة والحرية لا تجتمعان غالباً في ظل الحاجة، وأن السلطة في زمانه كالسلطة في معظم الأزمنة، لا ترى في المثقف غير تابع مفيد، عليه تنفيذ الأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأي حين تصفو النفوس ويخف التوتر في تلك العلاقة القائمة على الاحتقار والمغلفة بألوان شديدة التعقيد من الكراهية الدفينة.

---

(1) مسكويه، تجارب الأمم ج 6 ص 193/194.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1 ص 22.

ولم يكن الأمر كذلك في القرن الرابع الهجري وحده، فالجاحظ الذي يجله أبو حيان كثيراً، حطَّ من شأن كتابة الدواوين، وكان يعتقد أنها من أصناف أعمال الخدم الصغار، وأن الامتهان فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها، وهو ينص على ذلك صراحة في رسالة «ذم أخلاق الكتّاب» حيث يقول: «أغررهم علماً أمهنهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم»[1].

ولا يخلو الأمر من فئة كانت تحاول جاهدة أن تصون ماء وجهها بعدم الترامي على الأعتاب، والترفع عن المزاحمة أمام الأبواب، ولهذه الفئة المترفعة بالذات، وهي قليلة في كل العصور، توسط أبو حيان عند الوزير وطالب بتقريب هذه الطائفة ورجالها الذين رأوا أن سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها[2]. وفي هذه الرسالة الطويلة الموجهة إلى الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان، يلفت أبو حيان، بكياسة نادرة من أمثاله، نظر الوزير إلى علم أساسي لا تنجح السياسة من دونه، وهو علم اصطناع الرجال، ويضرب مثالاً بأبي محمد المهلبي الذي أحاط نفسه بكوكبة من أذكى وأنبه مثقفي ذاك الزمان، كأبي إسحاق الصابي، وأبي سعيد السيرافي، وابن درستويه، والسري الرفاء، وغيرهم من وجود الأدباء والشعراء، وكان ذلك الوزير يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاق الفن للغناء الجيد.

---

(1) رسائل الجاحظ، ص 128.

(2) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص 136.

ونظراً لأهمية ذلك النص في تحديد شكل العلاقة بين المثقف والحاكم من وجهة نظر الأول نقتطف من تلك الرسالة الفقرات التي يعدد فيها التوحيدي فضائل صحبه في محاولة لإقناع الوزير باستخدامهم.

»يجب على كل من أتاه الله رأياً ثاقباً، ونصحاً حاضراً، وتنبهاً دافعاً، أن يخدمك متحرياً لرسوخ دعائم المملكة بسياستك وريادتك، قاضياً بذلك حق الله عليه في تقويتك وحياطتك. وإني أرى على بابك جماعة ليست بالكثيرة -ولعلها دون العشرة- يؤثرون لقاءك والوصول إليك بما تجن صدورهم من النصائح النافعة، والبلاغات المجدية، والدلالات المفيدة، ويرون أنهم إذا أهلوا لذلك فقد قضوا حقك، وأدوا ما وجب عليهم من حرمتك، وبلغوا بذلك مرادهم من تفضلك واصطناعك، وتقديمك وتكريمك، والحجاب قد حال بينهم وبينك، ولكل منهم وسيلة شافعة، وخدمة للخيرات جامعة؛ منهم -وهم أهل الوفاء- ذوو كفاية وأمانة، ونباهة ولباقة؛ ومنهم من يصلح للعمل الجليل، ولرتق الفتق العظيم؛ ومنهم من يُمتع إذا نادم، ويشكر إذا اصطنع، ويبذل المجهود إذا رفع؛ ومنهم من ينظم الدر إذا مدح، ويضحك الثغر إذا مزح؛ ومنهم من قعد به الدهر لسنّه العالية، وجلابيبه البالية، فهو موضع الأجر المذخور، وناطق بالشكر المنظوم والمنثور؛ ومنهم طائفة أخرى قد عكفوا في بيوتهم على ما يعنيهم من أحوال أنفسهم، في

تزجية عيشهم، وعمارة آخرتهم، وهم مع ذلك من وراء خصاصة مرة، ومؤن غليظة، وحاجات متوالية؛ ولهم العلم والحكمة والبيان والتجربة، ولو وثقوا بأنهم إذا عرضوا أنفسهم عليك، وجهزوا ما معهم من الأدب والفضل إليك حظوا منك، واعتزوا بك، لحضروا بابك، وجشموا المشقة إليك؛ لكن اليأس قد غلب عليهم، وضعفت منتهم، وعكس أملهم، ورأوا أن سف التراب، أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها؛ فلو لحظت هؤلاء كلهم بفضلك، وأدنيتهم بسعة ذرعك وكرم خيمك، وأصغيت إلى مقالتهم بسمعك، وقابلتهم بملء عينك، كان في ذلك بقاء النعمة عليك، وصيت فاش بذكرك، وثواب مؤجل في صحيفتك، وثناء معجل عند قريبك وبعيدك؛ والأيام المعروفة بالتقلب، والليالي ماخضة بما يتعجب منه ذو اللب، والمجدود من جد في جده، أعني من كان جده في الدنيا موصولاً بحظه من الآخرة، ولأن يوكل العاقل بالاعتبار بغيره، خير من أن يوكل غيره بالاعتبار به.

أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قل من يفي بربها أو يتأتى لها، أو يعرف حلاوتها، وهي غير الكتابة التي تتعلق بالبلاغة والحساب»[1].

ولا يعني هذا الموقف من أبي حيان أن جميع الأدباء كانوا بهذه الأربحية، يؤثرون على أنفسهم، ويتساعدون ويتعاضدون، كما

(1) المصدر السابق، ص 140.

لا يعني أن صاحب الرسالة كان على تلك الحالة من الإيثار دائماً، فقد كانت الأغلبية تعيش على الدسائس، وتتضارب في الدواوين وخارجها، وتسن أقلامها للمكائد أقل مما تبريها للكتابة، لذا هانت هذه الطبقة على غيرها، ولم يعد السلطان أو الوزير يأبه لها، أو يقيم لأصحابها وآرائهم كبير وزن، فحسبهم منه أن يعطي، وشرطه عليهم أن يطيعوا.

أما أسئلة النزاهة، والمصداقية وكرامة المهنة وأصحابها، فلم تكن من القضايا المطروحة بحدة وإلحاح في مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين الذين يعرفون سلفاً أن أقلامهم مسخرة للتبرير، وليست موظفة للتغيير.

وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة في نص بالغ الدلالة 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 الخلاف بينهما، وكان لا يعول أحدهما في الاستظهار على صاحبه إلا بأن يتزوج عائشة، ثم يكافح صاحبه بها وبشيعتها الذين فتوا بعر جملها، وتداووا به، وكنا نحن نكور عمائمنا، ونرفع طيالسنا، ونسرح لحانا، ونكتحل، ونحتفل، ثم نجلس في المساجد والجوامع، ونحتج لذلك التزويج، ونتأول كل قول، ونخرج كل خبر، ونبلغ كل غاية بكل حيلة»[1].

(1) أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين ص 297 وكذلك الرسالة البغدادية، ص 33.

وكي يحتاط التوحيدي لنفسه كما كان يفعل دائماً أثناء طرح الآراء المحرجة، وصف المتكلم الذي وضع هذا النص على لسانه بأنه من أفسق الفاسقين، وما في الدنيا قاذورة إلا أتاها، ولا خساسة إلا وأظهرها وجاهر بها، كما لم يتورع عن إلصاق تهمة التهتك ومعاشرة الأحداث بذلك الرجل الذي كان يعتبر من كبار المتكلمين في عصره، وعباراته القاسية تلك لم ترد في حق شخص لا يعرفه عن قرب، فقد كانا، كما اعترف التوحيدي في «الامتاع والمؤانسة»، يتعاشران ويترافقان في المجالس، ومع ذلك لم يجد أبو حيان غضاضة من إلصاق تلك الصفات به لأنه كان خارج إطار دائرته الضيقة من الأصحاب المقربين، مما يعني أن «الشللية الثقافية» وأمراضها كانت موجودة وبشكل مكثف منذ ذلك العصر الموغل في تناقضاته المحيرة وأخلاقيات مثقفيه التي تعتبر مع أخلاقيات كتاب القرن الثاني الذين تحدث عنهم الجاحظ بأسلوب لا يمكن وصفه بالتعاطف الأساس الذي نبعت منه أخلاقيات المثقفين في مختلف العصور. وعلى ذكر الجاحظ، فإن شرح أبي حيان التوحيدي نفسه، وذلك حين ربط مذهب أبي عمرو بالطبع والمنشأ، والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق، والمنافسة والبلوغ وهذه مفاتح –والتعبير للتوحيدي– قلما يملكها واحد وسواها مغالق قلما يمكلها أحد.

ويجب أن نحتاط قبل أن نتخذ من انتقادات التوحيدي لمعاصريه نموذجاً في المطلق، فقد كان لسانه اللاذع حالة خاصة،

ومأساته الشخصية سبباً في إطلاق لسانه في كل من عرف بما في ذلك أقرب الأصحاب، وخير ما يمثل ذلك موقفه من مسكويه، خازن كتب عضد الدولة، الذي ترقى ليصبح خازن بيت المال أيضاً، وهو منصب أكثر أهمية من منصب وزير المالية في هذا العصر لما كان لصاحبه من صلاحيات موسعة.

وقد اقترب التوحيدي من مسكويه في منصبه ذاك متزلفاً، وجعل نفسه من مريديه، فكان يسأله تلك الأسئلة الذكية التي أنتجت كتاب «الهوامل والشوامل» الذي يتضمن أسئلة التوحيدي وإجابات مسكويه عنها.

ومع تلك الصحبة الطويلة لم يتورع أبو حيان في رسم صورة غير مشرقة ولا مشرفة لمسكوية حين وصفه لابن سعدان وأبي الوفاء المهندس في إحدى ليالي الإمتاع والمؤانسة مركزاً على ما فيه من سلبيات دون إشارات ذات بال إلى أهميته الفلسفية والعلمية، «وأما مسكويه، ففقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء لأنه شاذ مع كلفه بالكيمياء، وانفاق زمانه، وكدّ بدنه في خدمة السلطان، واحترافه في البخل بالدانق والقيراط، والكسرة، والخرقة، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به».

ولعل بخل مسكويه يفسر انصراف صاحبه عنه وسوء رأيه فيه، فقد كان في ذلك الموقع يستفيد ولا يفيد، بخلاً أحياناً، وخوفاً من الاتهام بتبديد أموال السلاطين، وربما كان مسكويه يصلح

لدراسة هواجس أولئك النفر من الكتّاب الذين يسلبهم قربهم من السلطة القدرة على التصرف المستقل، فيصبحون الصدى، أو الظل لمن يعملون عنده، ويصبح الخضوع وليس التمرد الذي يليق بأصحاب المهن الإبداعية هو الصفة الغالبة عليهم، وتلك مسألة لم يستطعها التوحيدي الذي لم يتمكن من إجادة دور التابع المطيع حتى في أرذل مراحل إحباطه وانكسارته.

ولا يخفي أبو حيان قناعته بأن استبداد السلطة والمبالغة فيه ينبع أحياناً من خنوع الناس، وخصوصاً طبقة الكتّاب، فقد كان يكفي ابن العميد أن يرفع الطرف؛ لترتعد المفاصل، وتصفر الوجوه، وقد تعود الصاحب بن عباد على أن يكون مطاعاً، مسموع الكلمة دون مناقشة؛ لأن كل من كان حوله لم يجرؤ على أن يرد له أمراً، أو يناقشه في مسألة: «والذي غلط في نفسه، وحمله على الإعجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قوبل بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت، أو لحنت، أو غلطت أو أخللت؛ لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه»[1].

ولا تقف أخلاقيات الكتّاب عند حد الانتهازية والنفاق، إنما تتحول في حالات كثيرة إلى مشاركة في التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، فقد كان أبو عبد الله البصري، الملقب بالكاغدي،

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 58.

أحد شيوخ المعتزلة، وألمع كتّابهم، يحمل، على ذمة أبي حيان، لقب المرشد؛ لأنه كان جاسوساً على صاحب بغداد[1].

وقد طلب من أبي حيان نفسه أن يكون عيناً على ابن موسى، والي الجبل، فرفض لسببين لا ندري أيهما كان الأساس في اتخاذ قرار الرفض، فهو يقول في جملتين متلازمتين: إن التجسس لا يليق به، ثم يعبر عن خشيته من أن يلقي به الرجل الذي سيتجسس عليه من أعلى الجبل إن رابه من أمره شيء[2].

وهناك تهمة أخرى بالتجسس ألصقها القفطي بأبي حيان حين اعتبره مكلفاً بنقل ما يدور في مجلس الوزير ابن سعدان لأبي سليمان المنطقي السجستاني، وتلك التهمة ترجح الأدلة التي تنسب أبا حيان التوحيدي إلى إحدى الجمعيات السرية التي كانت تعج بها بغداد في ذلك العصر، وتجعله، رغم تنصله من ذلك تقية، عضواً مشاركاً في كتابه رسائل إخوان الصفا[3]، التي حاول أصحابها تغيير المجتمع بالعلم والثقافة والفكر والفلسفة، بعد أن فشلت معظم حركات التمرد الثوري، والتغيير بالعنف، منذ ثورة الزنج بالبصرة إلى ثورات القرامطة في الشام واليمن والعراق. ولعل نسبة تأليف كتاب «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء

---

(1) أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين ص 203.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 53.

(3) جمال الدين القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 58 وص 186، وكذلك الإمتاع والمؤانسة، ج 2 ص 5، 6.

عن الحج الشرعي» لأبي حيان تزيد من احتمالات ذلك التورط في عمل سياسي سري. فمضمون ذلك الكتاب وفكرته الأساسية كانا، كما أسلفنا القول في الفصل السابق، سبباً في إعدام الحسين بن منصور الحلاج الذي سبقه إلى ستر الميول الثورية القرمطية بمسوح التصوف مع أن كافة الدلائل والنصوص تشير إلى أنه سجن بتهمة القرمطة، وأشهر في بغداد على أنه أحد دعاتهم ثم واصل إدارة وتحريك بعض تلك الجمعيات السرية من داخل سجنه في قصر الخلافة، وبرعاية أم الخليفة المقتدر، ومن المتفق عليه أن الحلاج، الذي لا يعترف أبو حيان بأستاذيته علناً، كان المحرك الأساسي لانقلاب ابن المعتز قبل سجنه، وقبلها كان مستشاراً سرياً للقائد العسكري البارز الحسين بن حمدان. وقد دفع حياته لاحقاً ثمناً لصراع مدمر بين بعض تلك الحركات السرية، وخصوصاً بين الحركة التي كان يقودها ابن أبي العزاقز الشلمغاني مستشار الوزير حامد بن العباس، الذي حاكم الحلاج عدة أشهر، ولم يكف عنه حتى صدر قرار تجريمه وصلبه من جراء القول بالحج العقلي.

وإذا صحت نسبة أبي حيان التوحيدي إلى إحدى تلك الجمعيات السرية فإن كتابه عن الحج العقلي، وطريقته في التصوف، يضعانه مباشرة -وهذا مجرد افتراض- في الفرع الحلاجي وحركته التي غابت عن الأنظار بعد صلبه وإعدامه؛ لتعود أكثر قوة في ثلاثينات وأربعينات القرن الرابع. وهي حقبة شباب أبي حيان التوحيدي الذي أغفل الحديث عن نفسه قبل أن يظهر

كمثقف مكتمل الشخصية والتكوين في بلاط ابن العميد الأب، ولاحقاً في مجلس ابن العميد الابن، وخلفه الصاحب بن عباد.

ومن بين جميع الأدباء ومؤرخي الأدب يعود الفضل إلى أبي حيان التوحيدي في الكشف عن أسماء المفكرين والفلاسفة الذين وضعوا رسائل إخوان الصفا، وقد ورد ذلك النص عرضاً حين سأل ابن سعدان أبا حيان سؤالاً مقصوداً عن مذهب زيد بن رفاعة الفلسفي الذين كان يزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلا بسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلا لعلة والألف لم تعرَّ إلا لغرض[1].

وقبل أن نورد ذلك النص النادر لنلاحظ الطريقة التي يصف بها التوحيدي مذهب زيد وصحبه فهو، وعلى حبه لسرد المثالب والسلبيات، يقدم عن صاحب المذهب صورة في غاية الإيجابية ولا يشوبها شيء من اتهاماته وسخريته المعتادة: «ذكاء غالب، وذهن وقاد، ويقظة حاضرة، وسوانح متناصرة، ومتسع في فنون النظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماع للمقالات، وتبصر في الآراء والديانات، وتصرف في كل فن، إما بالشدو الموهم، أو بالتبصر المفهم، وإما بالتناهي المفحم»[2].

---

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع المؤانسة، ج 2 ص 3.

(2) المصدر السابق، ج 2 ص 4.

وقد تم الكشف عن كتاب رسائل إخوان الصفا الذين مثلوا الصيغة المثالية للمثقف وخففوا من بشاعة سمعة كتاب الدواوين من خلال شرح التوحيدي لمذهب زيد بن رفاعة، فقد سأل الوزير جليسه عن زيد، ما مذهبه؟ فانطلق في الشرح وإعطاء فكرة ممتازة عن المثقف الموسوعي الذي بدأ يظهر في أفق الحضارة العربية منذ القرن الثاني، وبلغ أوج نضوجه في عصر أبي حيان الذي وصلت خلاله كافة أسباب ومظاهر الحضارة العربية الإسلامية إلى أوجها. ويخيل للمطلع على الرسائل وعلى النص الذي يكشف عن أسماء كتّابها وما يتبعه من شروحات عن الفلسفة والشريعة بأن العطاء الحقيقي في الثقافة العربية جاء من الفئة المتفلسفة المتعالية التي لم تتورط في العمل للخلفاء والسلاطين، وهذا ما سنراه مفصلاً بعد إيراد النص الذي يزيح بعض الغطاء عن تلك الحركة السرية المثقفة التي نشأت في بيئة البصرة العقلية وقادت حركة تنويرها دون ضجيج، ومن الصدف الغريبة في الثقافة العربية أن حركة التنوير في القرن الماضي ارتبطت أيضاً برفاعة ولكن كاسم أول لا كنية كما هو الحال مع رائد التنوير في عصر التوحيدي.

ويقول أبو حيان التوحيدي عن زيد بن رفاعه وصحبه «وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو

أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات؛ ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، (وذلك) لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية.

وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال؛ وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة: علميّها وعمليّها، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس، وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل وطلب رضوانه ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها؛ وحشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق الموهمة.

ويتبع التوحيدي ذلك النص بانتقاد فلسفي يقدمه أبو سليمان المنطقي الذي يعتبر مع التوحيدي من «مناحيس» الأدب والفكر حين يتعلق الأمر بالجاه والثروة، ومن كبار المحظوظين إذا كان الحديث يدور على سعة العقل وعمق المعرفة، وقد كان ذلك العالم الجليل على اتساع علومه ومعارفه لا يجد رغيف الخبز،

ويجوع أياماً لكنه لا يتنازل عن مبادئه، ولا يلحف بالسؤال كأولئك الذين اتخذوا من الفكر والأدب وسيلة للارتزاق، وإلى هذين ينضم أبو سعيد السيرافي الذي يصفه تلميذه التوحيدي «عالم العلم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض» وكان على ما هو عليه يعاني هو الآخر الفاقة، ويتكسب بالوراقة، فيكتب كل يوم عشر ورقات بعشرة دراهم يتبلغ بها.

وكما يحدث مع الأديب والمفكر الفقير، الذي لا يدعى للمجالس ويُطلب للحرب دون أن يصيب شيئاً من غنائمها، وقع على السيرافي الآنف الذكر عبء مناظرة متى القنائي لينافح عن الشريعة في وجه ممثل المعارف الفلسفية والمنطقية في عسرهن. وحفظ التوحيدي تلك المناظرة التي تعتبر نموذجاً للتحرر الفكري في ذلك العصر الذي وجد أهله على الرغم من تعصب بعضهم مساحة للرأي الحر الذي كان يقال مباشرة ومداورة، ليؤسس لحداثة ذلك العصر التي نشأت في فضاء خصب، ومناخ عقلي فيه من الحرية الفكرية الشيء الكثير.

وكان إخوان الصفا، الذين يجالسهم التوحيدي ويُتهم بالمشاركة في كتابة بعض رسائلهم، يقودون التيار الفكري المتحرر الذي حمل عبء التأسيس لثقافة راقية تنتشر في أوساط العامة من خلال تبسيط المسائل المعقدة، والإكثار من المحاورات، والمناظرات التي تغني الحياة العقلية.

وعند التوحيدي في الإشارات الإلهية إشارة إلى وفرة تلك المحاورات التي ازدهرت في ظل التشجيع على الحوار العقلي بين الخصوم باللسان بدلاً من السيوف والخناجر، وأبو حيان في إشارته تلك يقسم المحاورات مع الخصوم إلى ثلاثة أنواع:

«الكلام مع الخصم من المهاترة، والمناظرة، والمذاكرة، فأما المهاترة فباب ينشأ من التنافس، وإيثار الغلبة، وأما المذاكرة، فالمقصود بها طلب الفائدة كالرأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق. وأما المناظرة، فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، وقد تُفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهي كالفكاهة بين العلماء»[1]. وما رسائل إخوان الصفا ومناظرة السيرافي مع القنائي، وما دار حولها من جدل نجد صداه في أكثر من كتاب لأبي حيان، إلا أحد الأدلة العديدة على وجود تيار قوي من المفكرين والكتاب الذين شغلتهم هواجس الحرية والتجديد، ولم يكن التزلف إلى السلطة والارتزاق بالمديح والعمل بالدواوين من وسائلهم وأساليبهم.

وكانت هذه الفئة تضع العلم في المقام الأرفع، وتعتبر الجاهل من الكائنات الميتة، وقد عبر التوحيدي عن هذا الموقف التبتلي من المعرفة في مقابسته الأربعين التي بدأها بقوله: «قال أبو بكر الصيمري لجماعة عنده، ونحن في طاق الخواني بالوراقين، وقد ذهب به القول في كل عروض، وجذبه إلى كل باب: العلم حياة

(1) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية ص 107.

الحي في حياته، والجهل موت الحي في حياته، والعلم نور، وأنوره ما أضاءك، وسطع عليك، وأسفر بك وجلا عن حقيقتك».

وقد توزع أبو حيان بين هذه الفئة المتنورة العفيفة، والأخرى المتزلفة السخيفة، وكان يجد نفسه دائماً إلى الأولى أقرب لرحابة تفكيرها وحداثتها في التعامل مع مفردات العصر وقضاياه، وإذا كان لابد من البحث عن حداثة أبي حيان فهي تطالع من يقصدها في أحداث الليلة الأولى من «الإمتاع والمؤانسة» التي يمكن اعتبار بعض فقراتها بياناً تأسيساً لحداثة ذلك الزمان الفنية: «ورجعنا إلى الحديث، فإنه شهي سيما إذا كان في خطرات العقل قد خدم بالصواب في نغمة ناعمة، وحروف متقاومة، ولفظ عذب، ومأخذ سهل، ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنثر والسجع، وتباعد من التكلف الجافي، وتقارب في التلطف الخافي. قاتل الله ذي الرمة حيث يقول:

لها بشرة مثل الحرير ومنطق

رخيم الحواشي لا هراء ولا نزر

وفي ذلك البيان شبه الكامل لحداثة القرن الرابع الهجري نجد رحابة الفكر التي تزاوج المتعة بالأنس لا في عنوان الكتاب فحسب، إنما في فهم النص المكتوب والشفاهي ودورهما في صقل العقول والنفوس مع التأكيد على النضارة الدائمة التي يخضر على إيقاعها الزمان ويتجدد.

ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة. ولهذا قال بعض السلف: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، كأنه أراد اصقلوها واجلوا الصدأ عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت -أي صدئت، أي تغطت؛ ومنه الدثار الذي فوق الأشعار- لم ينتفع بها؛ والتعجب كله منوط بالحادث؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم... فإذا قيل لإنسان: حدث يا هذا! فكأنه قيل له: صل شيئاً بالزمان يكون في الحال، لا تقدم له من قبل.

وقبل أن نغادر علاقة التوحيدي بإخوان الصفا وتداعيات هذه العلاقة على شخصيته وأدبه، لابد أن نلاحظ أنه ثالث ثلاثة بعد الجاحظ والحلاج يمارس ما يمكن أن نسميه بـ«التقية الفكرية» ويخفي الكثير من تفاصيل حياته لأسباب لا تخفى على اللبيب.

وقد تعاون المؤرخون والإخباريون عن غير قصد مع أبي حيان في إخفاء الجوانب المجهولة من شخصيته. فياقوت الذي يجله ويقول عنه: «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة، ومكنته كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه،

واسع الدراية، والرواية»، يؤكد في معجمه على أن أحداً لم يدمجه في خطاب، ولا ذكره في كتاب[1]، وما ذاك لسوء هيئته، وفحش سيرته، كما نظن، إنما تلافياً للغضب، وتحاشياً للنقمة. فقد كانت أخبار الثوار والمتمردين تضر بكاتبها، وناقلها، وحاملها، وسامعها ربما، وما معظم من تصدى للتاريخ على درجة عالية من الحياد والموضوعية والشجاعة؛ ليفسد صنيع نفسه، ويجلب المصادرة لكتبه بذكر الفئة التي باءت بغضب حكام العصر، وسلاطين الزمان، ومع أن الشجاعة مطلوبة في مختلف المهن الكتابية إلا أنها أقل ما تكون بين المؤرخين الذين يرتبطون برغبات الحكام في معظم العصور.

ولأنه ليس من المعقول أن يتحول الإنسان من متمرد إلى متسوِّل وسائل ملحف، في غمضة عين، فقد مرت تجربة أبي حيان في مخاض طويل وصعب قبل أن تصل به إلى المرحلة التي باع فيها الذمة والمروءة، ومارس النفاق والكذب، وسجل ذلك على نفسه في نص نادر من أدب الاعترافات، وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل، علي بن محمد، وهي آخر ما وصلنا من ذلك المثقف الموسوعي الكبير الذي اختفت أخباره تماماً بعدها، فأصبحت تلك الرسالة، بصراحتها وموقعها، بمثابة وثيقة الاعتراف الأخيرة التي يدلي بها مفكر مجرب، لم يعد له في الدنيا ومتاعها مأرب.

---

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 15 ص 5.

ففي تلك الرسالة التي تضارع اعترافات روسو في صدقها ودقتها، يقول أبو حيان للقاضي عن بشر ذلك الزمان بحكامهم ورعاعهم: «لقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة، في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، إلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم»[1].

لقد رأينا بقايا صور التمرد في حياة أبي حيان في مرحلة ظلالها الغاربة، وليس في مطلع فجرها، وتألق شمسها وحرها، ولو وصلتنا أخبار المرحلة المسكوت عنها في حياة هذا الرجل الاستثنائي لعرفنا الكثير من مشاغباته ومشاكساته وهواجسه المشروعة، وتطلعاته إلى أفق أرحب وحياة أخصب، وحرية أنضر، وكرامة أوفر.

وبما أن تلك الحقبة غير معروفة، وأنه لا جدوى من البكاء على الحليب المراق؛ لا يبقى إلا أن نرصد صورة المتمرد في مرحلة أفولها، فقد ظل في حياة أبي حيان مشاكسات مشهودة إلى أن جاوز الأربعين.

وربما كانت علاقة هذا الأديب والفيلسوف بالوزير الصاحب بن عباد حالة نموذجية لرصد رحلة المثقف وتراجعاته، وتأرجحه

(1) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص 164.

بين التمرد الكريم والاستسلام المهين، فقد كانت في عقل أبي حيان جميع هواجس المثقفين الذين يتطلعون إلى تغيير العالم نحو الأفضل، ويعتقدون بإمكانية تحقيق ذلك في أيام معدودات. وكانت في سيرة الصاحب وطريقة إدارته للحكم معظم البذور التي تشكل المنطق السلطوي الاستبدادي الذي لا يأبه للبشر وعذاباتهم وأحلامهم وطموحاتهم، ولا يؤمن إلا برأي واحد، وموقف موحد، ويرى في الانتقاد الموجه لشخصه سهماً مسدداً إلى هيبة الدولة.

لقد كان أبو حيان، مثل جميع الكتّاب الفخورين بصناعتهم، نداً للصاحب ابن عباد، وقبله ابن العميد، لكن ابن عباد لم يكن يرى فيه أكثر من «وراق في الحضرة» يصلح لتدبيج فقرة، أو نقل رسالة، أو نسخ كتاب، وقد استكثر الصاحب على أبي حيان ذات مرة أن يقوم لتحيته، فهو، على حد تعبير الوزير، «في مرتبة الخادم، ومن كان مثله لا يجوز أن تمنح له مهمة شرف القيام لعلية القوم والكبار»[1].

وقد حظي التوحيدي بهذا النوع من المعاملة القاسية لأنه لم يخفِ نديته العلمية والأدبية، وجاهر بتفوقه على الوزير بالحفظ والمعرفة في جلسة سجل وقائعها في أكثر من كتاب[2].

فكانت تلك أم الكبائر، والخطيئة التي لم تغتفر، فصاحب السلطة، مهما ادعى الثقافة والتواضع والحلم، لا يحب أن يرى

(1) أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين، ص 99.

(2) المصدر السابق، ص 150.

نفسه إلا أولاً في كل شيء، ويا ويل من تسوِّل له نفسه زعزعة تلك الصورة في مرآته وأمام حاشيته.

وكانت ثالثة الأثافي أن التوحيدي لم يتورع عن انتقاد رسائل الصاحب، وأسلوبه، إلى درجة أنه اقترح أن يلخص كتاباته؛ ليزيل ما فيها من الحواشي غير النافعة، والسجع المتكلف[1]. ووصل الخبر إلى الوزير، فكانت تهمة الزندقة جاهزة لإرهاب الكاتب وكف لسانه، وإجباره على الهرب من الري مؤثراً السلامة، وقانعاً من الغنيمة بالإياب، فالصاحب لم يمتنع عن الإغداق عليه ككاتب فقط، إنما حرمه من أجره كناسخ، على حد زعمه[2].

وككل كاتب مقتدر تمرن على مهنته جيداً، ويعرف أن الثلب يجب أن يسبقه بعض العدل في الوصف حتى تتم استمالة السامع والمطالع والتأثير على نفسيته، ونظراً لرغبة الهاجي في أن تكون سقطة من يراد الحط من شأنه أكبر، قام التوحيدي وهو يحكي لابن سعدان عن خصومته القديمة بالثناء على بعض الإيجابيات في شخصية الصاحب بن عباد، وذلك أثناء سرد مسامرات ليالي المؤانسة والامتاع، لكنه ولكره متأصل في نفسه للصاحب، بدأ الغمز واللمز، وتحديد مواطن الضعف في شخصية مهجوه منذ السطور الأولى.

---

(1) المصدر السابق، ص 325.

(2) المصدر السابق، ص 325-333.

«إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان؛ قد نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافاً؛ والغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم، ومناظرته مشوبة بعبارة الكتاب؛ وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين في أجزائها كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد؛ وليس (عنده) بالجزء الإلهي خير، ولا له فيه عين ولا أثر؛ وهو حسن القيام بالعروض والقوافي؛ ويقول الشعر، وليس بذلك؛ وفي بديهته غزارة، وأما رويته فخواره؛ وطالعه الجوزاء، والشعري قريبة منه؛ ويتشيع لمذهب أبي حنيفة ومقالة الزيدية، ولا يرجع إلى الرقة والرأفة والرحمة، والناس كلهم محجمون عنه، لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته؛ شديد العقاب طفيف الثواب، طويل العتاب؛ بذيء اللسان؛ يعطي كثيراً قليلاً أعني يعطي الكثير القليل، مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب، بعيد الفيئة قريب الطيرة، حسود حقود حديد، وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية؛ أما الكتاب والمتصرفون فيخافون سطوته، وأما المنتجعون فيخافون جفوته».

وبعد ذلك المدخل الذي يستخدم بعض أقنعة الموضوعية لبسط وجهة نظر محددة سلفاً ينقض التوحيدي في شخص ابن عباد على كل سلطة، ويبدأ انتقامه من خصمه بقلم مدرب على السخرية.

«وقد قتل خلقاً، وأهلك ناساً، ونفى أمة، نخوة وتعنتاً وتجبراً وزهواً؛ وهو مع هذا يخدعه الصبي، ويخلبه الغبي؛ لأن المدخل عليه واسع، والمأتى إليه سهل؛ وذلك بأن يقال: مولانا يتقدم بأن أعار شيئاً من كلامه، ورسائل منثوره ومنظومه؛ فما جبت الأرض إليه من فرغانة ومصر وتفليس إلا لأستفيد كلامه وأفصح به، وأتعلم البلاغة منه؛ لكأنما رسائل مولانا سور قرآن، وفقره فيها آيات فرقان؛ واحتجاجه من ابتدائها إلى انتهائها برهان فوق برهان؛ فسبحان من جمع العالم في واحد، وأبرز جميع قدرته في شخص. فيلين عند ذلك ويذوب، ويلهى عن كل مهم له، وينسى كل فريضة عليه، ويتقدم إلى الخازن بأن يخرج إليه رسائله مع الرق والورق ويسهل له الإذن عليه، والوصول إليه، والتمكن من مجلسه».

والظاهر أن ابن عباد، مثل أية سلطة فردية لم يكن يشبع من المديح، وكان يؤلف المدائح في نفسه على ذمة أبي حيان.

«ثم يعمل في أوقات كالعيد والفصل شعراً، ويدفعه إلى أبي عيسى بن المنجم، ويقول: قد نحلتك هذه القصيدة، امدحني بها في جملة الشعراء، وكن الثالث من الهمج المنشدين. فيفعل أبو عيسى —وهو بغدادي محكك قد شاخ على الخدائع وتحنك- وينشد، فيقول له عند سماعه شعره في نفسه ووصفه بلسانه، ومدحه من تحبيره: أعد يا أبا عيسى، فإنك -والله- مجيد زه يا أبا عيسى والله، قد صفا ذهنك، وزادت قريحتك، وتنقحت قوافيك؛ ليس

هذا من الطراز الأول حين أنشدتنا في العيد الماضي، مجالسنا تخرج الناس وتهب لهم الذكاء، وتزيد لهم الفطنة، وتحول الكودن عتيقاً، والمحمر جواداً؛ ثم لا يصرفه عن مجلسه إلا بجائزة سنية؛ وعطية هنية؛ ويغيظ الجماعة من الشعراء وغيرهم، لأنهم يعلمون أن أبا عيسى لا يقرض مصراعاً ولا يزن بيتاً ولا يذوق عروضاً».

وتظهر قدرة أبي حيان التوحيدي في السخرية مخلوطة بغيظه من الصاحب حين يصف طريقة استجابته للمديح في صورة ناطقة من أمتع أشكال التصوير الفني في التراث العربي، وهي متبوعة كالعادة بواحدة من وقفات التحليل النفسي التي يبرع فيها أبو حيان.

«فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويبتسم، ويطير فرحاً وينقسم ويقول: ثمرة السبق لهم، وقصرنا أن نلحقهم، أو نقفو أثرهم ونشق غبارهم أو نرد غمارهم. وهو في كل ذلك يتشاكى ويتحايل، ويلوي شدقه، ويبتلع ريقه، ويرد كالآخذ، ويأخذ كالمتمنع، ويغضب في عرض الرضا، ويرضى في لبوس الغضب، ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل؛ ويحاكي المومسات، ويخرج في أصحاب السماحات؛ ومع هذا كله يظن أن هذا خافٍ على نقاد الأخلاق وجهابذة الأحوال، والذين قد فرغهم الله لتتبع الأمور، واستخراج ما في الصدور، واعتبار الأسباب ؛ وذلك أنه ليس بجيد العقل، ولا خالص الحمق؛ وكل كدر بالتركيب فقلما يصفو، وكل

مركب على الكدر فقلما يعتدل؛ إلا أن الانحراف متى كان إلى جانب العقل كان أصلح من أن يكون إلى طرف الحمق؛ والكامل عزيز، والبريء من الآفات معدوم».

وبعد تلك المرحلة الطويلة يصل أبو حيان إلى بيت القصيد ليكشف أن السمكة تفسد من رأسها، وأن تركيبة السلطة متكاملة في الفساد، ففساد ابن عباد وجد سنده في فساد من استوزره، ثم يأتي المال الذي يعطي لأية سلطة قدرة إضافية على البطش والتنكيل ويغطي على الكثير من عيوبها. «وقد أفسده أيضاً ثقة صاحبه به، وتعويله عليه، وقلة سماعه من الناصح فيه؛ فعذر بازدهار المال والغلم والاقتدار والأمر والكفاية وطاعة الرجال وتصديق الجلساء والعادة الغالبة؛ وهو في الأصل مجدود لا جرم ليس يقله مكان دلالاً وترفاً، وعجباً وتيهاً وصلفاً؛ واندراء على الناس، وازدراء للصغار والكبار، وجبهاً للصادر والوارد؛ وفي الجملة صغار آفاته كبيرة، وذنوبه جمة، ولكن الغنى رب غفور، قال: ما صدر هذا البيت؟ فأنشدته الأبيات، وهي لعروة بن الورد في الجاهلية، وكان يقال له عروة الصعاليك، لأنه كان يؤويهم ويحسن إليهم كثيراً:

ذريني للغنى أسعى فإني
رأيت الناس شرهم الفقير
وأبعدهم وأهونهم عليهم
وإن أمسي له حسب وخير

ويقصيه الندى وتزدريه
حلياته وينهره الصغير
وتلقى ذا الغنى وله جلال
يكاد فؤاد صاحبه يطير
قليل ذنبه والذنب جم
ولكن الغنى رب غفور

وتطول قصة تعداد التوحيدي لمثالب الصاحب بن عباد في الشكل والمضمون والأسلوب، واللغة، والطبائع والعقيدة، فكأنه أراد أن ينتقم في شخصه من كل سلطة، وأن يثأر في كشف مثالبه للإهانات المتلاحقة التي كان ينزلها كبار رجال الدولة برهطه الكتّاب، وأن يثبت لأدباء العصور القادمة أن صاحب القلم يستطيع الثأر في الوقت المناسب، وأنه هو الذي يربح الجولة الأخيرة في ذلك الصراع الذي لا ينتهي بين السلطة والمثقفين.

ونظراً لأن التوحيدي لم يقنع بدور التابع، وتطلع إلى دور المرشد والند طُرد من أكثر من مجلس ولُفِّقت له أكثر من تهمة أشهرها تهمة الزندقة التي طرد على أثرها من بغداد في زمن المهلبي[1].

(1) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية ج 4 ص 2.

ويبدو أن الذين لم يحتملوا سلوكه الفظ، وأسلوبه المتمرد، وطريقته التي لم تكن خانعة في بدايتها، كانوا يستسهلون إطلاق تلك التهمة التي ركبته إلى آخر العمر، إلى درجة أن بعض المؤلفين يعتبرونه من أخطر ملاحدة الإسلام؛ على حد تعبير أحدهم لأنه «مجمج ولم يصرح»[1]، على العكس من ابن الراوندي الذي كان واضحاً في الدفاع عن سوء عقيدته وقناعاته[2].

وربما كانت تهمة «المجمجة» وهي المدخل إلى الزندقة قد ركبت التوحيدي من جراء إكثاره من التطرق إلى قضية «الشريعة الفلسفة» التي شغلته طويلاً وأفرد لها «الليلة السابعة عشرة» بكاملها من إمتاعه ومؤانساته.

وفي تلك الليلة، التي ينقصها الأنس وتكثر فيها الفرائد الجليلة، تظهر قدرة التوحيدي الحقيقية على المحاجة، والحوار، وإنصاف الخصوم، وتقليب مختلف الآراء دون التعصب لأحدها أو تسفيه أقلها شأناً، ففي كل رأي جزء من الحقيقة، كما يعتقد ذلك المفكر الكبير الذي أسست رحابة فكره لشكل من أرقى أشكال الحداثة العربية المستنيرة التي ظهرت في «الإمتاع والمؤانسة»، وتأكدت في ذكاء السؤال في «الهوامل والشوامل»، وأشعت روحانيتها في «الإشارات الإلهية»، واكتمل سطوعها في «المقابسات» ذات الأسلوب النادر التي أسست لطريقة مبتكرة في

(1) المصدر السابق، طبقات الشافعية ج 4 ص 3،2.

(2) عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الراوندي الملحد ص 243.

التناول الفني. ولم يكن «مثالب الوزيرين» بين جميع تلك الكتب الهامة إلا حالة من حالات التنفيس عن غضب مكبوت يحسه أي مفكر محروم من الأساسيات أمام جبروت سلطات مستبدة وجاهلة، لا تعرف طريقها نحو تحقيق أي شكل من أشكال الحريات الإنسانية والعدالة الاجتماعية.

لقد كان من الطبيعي لصاحب روح متمردة أن ينتقم لنفسه ولأبناء مهنته بكتاب أهدر فيه هيبة الوزراء جميعاً، وخصوصاً ابن عباد الذي جعله يحاكي المومسات، وقرنه مع أصحاب السماجات[1]. وما كان بإمكان ذلك الكتاب أن يشيع وينتشر لولا قيام مؤلفه باستغلال التناقضات الموجودة بين الوزراء، وتقديم كتابه لواحد منهم، والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب مستمر، ومفتوح النهايات، فقد كان حين عرض مشروع مسودته على الوزير ابن سعدان في حدود «الملزمتين» أربعاً وعشرين ورقة، أو «كاغد فرعوني»[2] بلغة الوراقة في ذلك الزمان، ثم مضى يضيف إليه ويزيد؛ حتى أصبح سفراً ضخماً انتصف فيه للمثقفين من السلطة، وكشف الكثير من خباياها، والتصدعات النفسية التي تلحقها بالشخصيات التي تتولاها. وقد شاع هذا الكتاب في الثقافة العربية المعاصرة، باسم «مثالب الوزيرين»، وما من تفسير لشيوع

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 59.

(2) المصدر السابق، ج 1 ص 61.

الاسم الأول غير انتشار كتاب وفيات الأعيان[1] ومعرفة الباحثين المبكرة له، وهي معرفة سبقت معرفتهم بياقوت ومعجمه، وجعلت اعتمادهم عليه أكثر من غيره.

ولعل كتاب مثالب الوزيرين لم ينتهِ بعد، فربما كان بحاجة لإضافة معاصرة تكشف المستور من أخلاق حكام هذا الزمان.

إن حكاية التوحيدي مع السلطة قصة في غاية التعقيد، ولعل خير وصف ينطبق عليها هو وصف أحد المعلقين على كتاب «الإمتاع والمؤانسة» الذي كتب على غلافه الأخير[2] أن مؤلفه بدأه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وأنهاه سائلاً ملحفاً، وتلك صفات تنطبق على مسيرة أبي حيان في علاقته مع سلطات زمانه. فقد بدأ طوباوياً متمرداً، يريد تغيير العالم، ووقف الجور، وإشاعة العدل والحرية، ثم مال إلى التوفيقية والوسطية وصار يوازن بين مصالحه وأقواله، إلى أن وصل المرحلة التي تصاعدت فيها الخيبات، واكتمل الاستسلام فسأل وألحف، وتسول جهاراً، وباع الدين والمروءة، وتزلف، ونافق، وعاد دون نتيجة مقابل ذلك الاستسلام للسلطة ومنطقها الذي لا يقبل الرفض، ولا يحب التعامل مع لفظة لا وقائليها، ولا الحوار مع المطالبين بالتغيير.

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 5 ص 112 ومعجم الأدباء لياقوت ج 15 ص 7، ج 6 ص 170 و ص 186.

(2) جمال الدين القفطي، أخبار الحكماء، ص 383.

وقد تغيرت لغة أبي حيان تماماً مع السلطة في هذه المرحلة التي تمتد، حسب اعترافه، من ذيل الكهولة إلى أوائل الشيخوخة؛ فصار يعترف بعبوديته وفقره وحاجته، في آخر مجالسه مع ابن سعدان[1]، وكان قد طالبه في أولها بما يسمح بحفظ كرامة الفكر والمفكر، وبشروط تشبه اشتراطات المتنبي على سيف الدولة الحمداني ومنها السماح باستخدام الكاف والتاء كأسلوب في المخاطبة[2].

إن من يقرأ هذه الشروط في أول الكتاب وفصل الضراعة والاستعطاف في آخره يدرك حجم التحولات التي مر بها ذلك العبقري الذي لم يدرك من حوله حجم مواهبه، ولم يستروا عوزه، فاضطر للعيش كما صرح في رسالة الاستعطاف المؤذية للمشاعر بأربعين درهماً في الشهر، تفي بالكاد بخبز دون أدام، حسب تكاليف المعيشة في ذلك الزمان.

وللتدليل على حجم الانكسار الروحي الذي ألحقه العوز بذلك المفكر الكبير، نقتطف من رسالته المستعطفة التي أرسلها إلى أبي الوفاء المهندس بعض فقراتها التي لا تحيج إلى أي تحليل: «خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترِني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لساني بفنون المدح، اكفني مؤنة الغداء والعشاء.

---

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 226 و 227.

(2) المصدر السابق، ج 1 ص 20.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع، وباقلي درب الحاجب، وسذاب درب الرواسين؟

إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله بح الحلق، وتغير الخلق؛ الله الله في أمري؛ اجبرني فإنني مكسور، اسقني فإنني صد، أغثني فإنني ملهوف، شهرني فإنني غفل، حلني فإنني عاطل.

قد أذلني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب وباب ونكرني العارف بي، وتباعد عني القريب مني.

أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين؟!

والله ثم وحياتك التي هي حياتي، ما انقلبت من ذلك بنفقة شهر، والله نظر لي بالعود، فإن الأراجيف اتصلت، والأرض اقشعرت، والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد، وفتل كل إنسان لعدوه حبلاً من مسد.

أيها الكريم، ارحم؛ والله ما يكفيني ما يصل إليّ في كل شهر من هذا الرزق المقتر الذي يرجع بعد التقتير والتيسير إلى أربعين درهماً مع هذه المؤونة الغليظة، والسفر الشاق، والأبواب المحجبة، والوجوه المقطبة، والأيدي المسمرة، والنفوس الضيقة، والأخلاق الدنيئة.

أيها السد، أقصر تأميلي، ارع ذمام الملح بيني وبينك،

وتذكر العهد في صحبتي، طالب نفسك بما يقطع حجتي، دعني من التعليل الذي لا مرد له، والتسويف الذي لا آخر معه».

ولا يمكن لمن يعرف سيرة هذا الرجل وحجم التحدي الذي مارسه شاباً وكهلاً إلا أن يشعر بالأسى الممض، وهو يراه ينحدر إلى حالة استسلام كاملة ومذلة، قاوم الوصول إليها طويلاً، لكنها كانت شبه حتمية في مجتمع فيه الكثير من سوء التوزيع في الثروات والعقول.

لقد ثار أبو حيان ثورة عارمة في مجلس ابن العميد؛ من أجل سوء معاملة غيره في المجلس، وهو شاعر من الكرخ، وكان قد جاوز الثلاثين بقليل آنذاك، ثم ثار بطريق أخف ضد سوء معاملة الصاحب بن عباد له شخصياً، وكان على أبواب الأربعين، وكان لخلافه مع هذين الاثنين أسباب مفهومة بالنسبة له وحده ولمن يعرف إمكانياته ومواهبه، فقد كان يناطحهما أدبياً، ويعتبر نفسه أفضل منهما. لكن السلطة والثروة كانتا بحوزتهما؛ لذا حقراه وطرداه، وقبلهما طرده المهلبي، وكان من الممكن أن يطرد من مجلس ابن سعدان لو طال به المقام، وظل على روحه التمردية الأولى، فالسلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقيها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأتباع والموالين. وهذا ما أدركه صاحب كتاب المثالب متأخراً، بعد أن دفع غالياً ثمن التناقض التاريخي بين منطق السلطة وهواجس المثقفين.

إن أبا حيان لم ينتقم من وزيرين فقط، كما أسلفنا، ولا كانت سهامه موجهة إلى ثلاثة وزراء فحسب، إنما انتقم للمثقف من السلطة في المطلق، وتجاوز في نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم. ومن أشنع صوره الكاريكاتيرية في النقد تصويره لانشغالات القهرمانة وهي جالسة على الكنيف، توجه الأوامر للوكلاء ومديري الأعمال في الأمصار[1].

وإلى هذا الساخر والساحر الكبير، تنسب عبارة «لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك». ومن النادر أن تسمع له دعاء دون أن يبدأه بلازمته المعهودة «أعوذ بالله من سلطان جائر»[2]، وذلك من كثرة ما لاقاه في رحله حياته الطويلة من جور السلاطين.

ويكتمل فهم تحدي التوحيدي لسلطات زمانه بموقفه المناوئ للشيعة في عصر كان النافذون فيه معظمهم من الشيعة، ومن آل بويه وأعوانهم، وقد فكر آل بويه، كما هو معروف تاريخياً، بنقل الخلافة من رهط العباس إلى شيعة علي، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدي، وفضل البويهيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف يسيطرون عليه، بدلاً من الإتيان بخليفة تطيعه الأغلبية، وتعتبره زعيماً روحياً شرعياً له الأولوية في الطاعة على آل بويه وغيرهم.

وقد ركب التوحيدي مركباً صعباً من الناحية السياسية بدخوله طرفاً مخاصماً للشيعة في ذلك العصر الذي شهد فتنة

(1) أبو حيان التوحيدي، الرسالة البغدادية ص 61.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 2 ص 67.

كبيرة بين الطائفتين الإسلاميتين الرئيستين، وقد كانت رسالة السقيفة، التي يرجح أكثر من باحث في التراث العربي أن تكون من الكتابات المبكرة لذلك المفكر الفيلسوف[1] بداية الغيث في تلك العداوة، ومن المؤشرات الأولى على استعداده المبكر للتزييف والوضع المتقن، ثم اكتملت تلك البدايات بالخلاف مع الوزيرين الشيعيين. ومع تقدم المؤلف في العمر والتجربة، سنرى أحكامه السياسية الفجة في رسالة السقيفة، تتطور وتتحول إلى أفكار سياسي محنك، يرمي فيصيب، ويطعن فيوجع، فهو المفكر الإسلامي، الوحيد تقريباً، الذي ركز على طموحات الإمام علي السياسية معزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصاً نادراً يشير إلى دهاء الإمام علي السياسي في منع العباس من حسم قضية الخلافة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وكان العباس قد اقترح على علي رضي الله عنه أن يذهب إلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الأخير فرفض، وبرر ذلك لاحقاً في كلمة، نسبها أبو حيان إلى القعقاع ابن عمرو، «قال القعقاع: قال أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب في جوابه لي: لو فعلنا ذلك، فجعلها في غيرنا بعد كلامنا؛ لم ندخل فيها أبداً؛ فأحببت أن أكف، فإن جعلها فينا، فهو الذي نريد، وأن جعلها في غيرنا، كان رجاء من طلب ذلك منا ممدواً، ولم ينقطع منا ولا من الناس»[2].

---

(1) د. إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي ص 137.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 2 ص 75.

لكن هذه الخبرة السياسية التي تطورت كثيراً بعد رسالة السقيفة، لم تفد صاحبها كثيراً، فالعلم والخبرة لا ينفعان ولا يتفقان إذا اجتمعا مع سوء الحظ، وكان حظ التوحيدي كدقيق في عاصفة ومثل زمنه، قاسياً فظاً؛ لذا لم ينجح، ولم يستقر على وجه ولا على مبدأ، وظل يتأرجح صعوداً ونزولاً بين الرغبة في التمرد، والحاجة القاهرة التي تدفع إلى الاستسلام.

وما بين مرحلة الغضب العارم على السلطة، والمرحلة الرهيبة من الانكسار التي وصل فيها إلى حد القول «اسجد لقرد السوء في دولته، وإذا لم تستطع قطع يد جائرة، فقبلها متهمة منجدة غائرة»[1]. كانت هناك محاولات دائبة من جانبه لتثقيف السلطة -إذا صح التعبير- فكتبه تنضح حتى حوافها العليا بالحكم والأمثال السلطانية، والأقوال المبطنة في ما يجوز للأمير وما لا يجوز له»[2]، مع مقارنات بين عهود ونظم مختلفة منها مقارنته بين الاسكندر والمهدي[3].

وقد كان ذلك المفكر مغرماً بتعديد صفات الحاكم الناجح التي نجدها مبعثرة في أكثر من مكان من كتبه الغزيرة، وهي ترد مبطنة ومرموزة أكثر من ورودها صريحة ومباشرة، فكي لا ينتقد أبو حيان الحاكم -السكران-، وكان ثلاثة أرباع حكام عصره

(1) المصدر السابق، ج 3 ص 215. وكذلك رسائل أبي حيان التوحيدي ص 141.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 2 ص 68.

(3) المصدر السابق، ج 2 ص 34.

من السكارى، نجده يضع الأمر في صيغة حكم فلسفي ينسبه إلى أستاذه أبو سليمان المنطقي في إطار قصة لا يصعب إدراك مغازيها على من يجيد القراءة بين السطور وعلى من يتعود على الأسلوب التوحيدي في بث الحياة في النصوص الجامدة.

«فحكيت أنه لما تقلد كسرى أنوشروان مملكته عكف على الصبوح والغبوق، فكتب إليه وزيره رقعة يقول فيها: إن في إدمان الملك ضرراً على الرعية، والوجه تخفيف ذلك وانظر في أمور المملكة. فوقع على ظهر الرقعة بالفارسية بما ترجمته: يا هذا، إذا كانت سبلنا آمنة، وسيرتنا عادلة، والدنيا باستقامنا عامرة، وعمالنا بالحق عاملة، فلم نمنع فرحة عاجلة؟

قال: من حدثك بهذا؟ قلت: أبو سليمان شيخنا، قال: فكيف كان رضاه عن هذا الملك في هذا القول؟ فقلت: اعترض فقال: أخطأ من وجوه، أحدها أن الإدمان إفراط، والإفراط مذموم؛ والآخر أنه جهل أن أمن السبيل وعدل السيرة وعمارة الدنيا والعمل بالحق متى لم يوكل بها الطرف الساهر ولم تحط بالعناية التامة، ولم تحفظ بالاهتمام الجالب لدوام النظام، دب إليها النقص، والنقص باب للانتقاض، مزعزع للدعامة، والآخر أن الزمان أعز من أن يبذل في الأكل والشرب والتلذذ والتمتع، فإن في تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها وإبعاد الغي عنها ما يستوعب أضعاف العمر، فكيف إذا كان العمر قصيراً، وكان ما يدعو إليه الهوى كبيراً؟!

والآخر أنه ذهب عليه أن الخاصة والعامة إذا وقفت على استهتار الملك باللذات، وانهماكه في طلب الشهوات، ازدرته واستهانت به، وحدثت عنه بأخلاق الخنازير وعادات الحمير واستهانة الخاصة والعامة بالناظر في أمرها والقيم بشأنها متى تكررت على القلوب تطرقت إلى اللسان، وانتشرت في المحافل، والتفت بها بعضهم إلى بعض وهذه مكسرة للهيبة، وقلة الهيبة رافعة للحشمة، وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة، والوثبة غير مأمونة من الهلكة؛ وما خلا الملك من طامع راصد قط، وليس ينبغي للملك الحازم أن يظن أنه لا ضد له ولا منازع، وقد ينجم الضد والمنازع من حيث لا يحتسب، وما أكثر خجل الواثق! وما أقل حزم الوامق! وما أقل يقظة المائق»!

وفي هذا النص ما يشير صراحة إلى أن الحاكم المنهمك بلذاته ثغرة في حياة أمته ومصيبة لها قبل أن يكون مصيبة لنفسه وعائلته.

ثم قال: «وعلى الضد متى كان السائس ذا تحفظ وبحث، وتتبع وحزم وإكباب على لم الشعث وتقويم الأود وسد الخلل وتعرف المجهول وتحقق المعلوم ورفع المنكر وبث المعروف، احترست منه العامة والخاصة، واستشعرت الهيبة، والتزمت بينها النصفة، وكفيت كثيراً من معاناتها ومراعاتها، وإن كان للدولة راصد للغرة يئس من نفوذ الحيلة فيها، لأن اللص إذا رأى مكاناً حصيناً وعهد عليه حراساً لم يحدث نفسه بالتعرض له، وإنما يقصد قصراً فيه ثلمة، وباباً إليه طريق».

وقد ترد انتقادات ابي حيان لسلطات زمانه بأسلوب لا يجيده غيره وغير الجاحظ، وهو السخرية ذات المرامي البعيدة كتلك القصة التي يحكي فيها عن عدالة الحجاج:

«نظر الحجاج يوماً على المائدة إلى رجل وجأ عنق رجل آخر، فدعا بهما، فقال للواجيء: علام صنعت؟ فقال: غصّ بعظم فخفت أن يقتله، فوجأت عنقه فألقاه؛ فسأل الآخر فقال: صدق؛ فدعا بالطباخ فقال له: أتدع العظام في طعامك حتى يغصّ بها؟ فقال: إن الطعام كثير، وربما وقع العظم في المرق فلا يزال. قال: تصب المرق على المناخل. فكان يفعل».

وغني عن القول إن اهتمام الحجاج الذي سفك دماء مئات الألوف دون سبب ظاهر بحكاية عظم في طعام قد يؤدي إلى موت فرد واحد يثير السخرية والتندر أكثر مما يلفت النظر إلى اهتمام ذلك السفاح بالعدالة.

ومع أن التوحيدي انحدر من عائلة بسيطة، فقد كان نخبوياً، إلى حد ما، في تفكيره، وكان يعتقد أن على الحاكم ألا يختار أعوانه من العامة، فزوال الدول، على حد تعبيره، يكمن في اصطناع السفل، كما أن له آراء أخرى يتجاوز فيها النخبوية؛ ليدخل في حد العنصرية[1].

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 41.

ومن أمثلة نخبويته إكثاره من الاستشهاد بحكماء لا يعترفون للعامة والغوغاء بإمكانية التطور كقوله مستشهداً:

«... وقال بعض الحكماء: لا ترفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولا تجرئوهم فيطلبوا السرف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلم أصبر؛ ولا جرم فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل».

وبعيداً عن دائرة الحاكم، لا تلمس تلك النخبوية عند أبي حيان، فهو أول من بسط الصعب، وقرب بحكم صوفيته التي كانت مصنوعة، ثم صارت أصيلة، الكثير من القصابين والندافين والبقالين، بل إنه طمح في مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة بقال الحي الذي يعيش فيه. وطلب منه أبو الوفاء المهندس ألف درهم كرأسمال أولي يسمح للبقال بالتفكير في مشاركته[1]. وربما أجرى الحكم السياسية على ألسنة الكناسين، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل علي بن عيسى، واستيزار ابن الفرات[2].

وفي تلك المرحلة التي سنصطلح على تسميتها بالوسطى المطلقة؛ لأنه كان فيها وسطياً في كل شيء، ولأنها جاءت في أواسط

---

(1) رسائل أبي حيان التوحيدي ص 131.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 2 ص 54.

العمر، بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحي التي وصل إليها وهو في أرذل العمر، أقول في تلك المرحلة، حاول ذلك المفكر الكبير أن يكون صانعاً للسياسة عن طريق تقديم النصيحة للقائمين على تنفيذها، لكنه لم ينجح في هذا الجانب أيضاً، فالوزير ابن سعدان الذي قربه وسامره لم يستمع لنصائحه إلا في حادثة إنصاف العلوية[1]. ثم في حادثة شغب نتجت عن غلاء الأسعار[2]. أما ما تبقى، فلا نجد في سجله الاستشاري ما يدل على نجاحه في تعديل الدفة لصالح هواجس المثقف بالعدالة والحرية.

وربما كان الرجل في تلك المرحلة ضحية مباشرة للفلسفة الهللينية ذات الطابع التلفيقي، والتي تسير جنباً إلى جنب دائماً مع التوفيقية وأنصاف الحلول التي تفسد، حين ترتبط بالفيلسوف، السؤال والجواب والمسألة من أساسها.

وتدل ثقافة هذا الأديب الكبير، كما تدل نوعية الناس الذين قرأ عليهم، على تأثر كبير بالفلسفة اليونانية، فالرجل لم يكن بعيداً عن الفكر الهللينـي وتطبيقاته، ولا عن فلسفة السؤال السقراطية، إلى درجة تخاله معها تلميذاً لم يغادر حلقة الدرس، فهو لا يكف عن طرح الأسئلة دون أي طمع في الحصول على جواب أحياناً، ولعل يأسه من عدم وجود أجوبة تريح قلقه الوجودي العارم، من أقوى الأسلحة التي ساهمت في حصاره فكرياً قبل استسلامه.

---

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 73.

(2) المصدر السابق، ج 2 ص 26

لقد قرن ذلك المفكر المستنير العلم بالعمل، ومع حبه الشديد للمال لم يفضله أبداً على العلم[1] وربما ظهر ديمقراطياً وقابلاً لمبدأ الاختلاف ومحبذاً للتعددية في الرأي، كقوله: «وليس في الدنيا محسوب إلا هو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقض»[2].

وقد حاول في مراحل مختلفة من حياته أن يضع معارفه حيز التطبيق، وأن يتفاعل مع قضايا مجتمعه، صغيرها وكبيرها، لكنه كان يلف ويدور، ولا يجد طريقاً للإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم. فالدنيا لا تطيب إلا إذا تفلسف ملوكها، وملك فلاسفتها[3].

ولنا مع بعض التجاوزات أن نعتبره من نوعية المثقفين العضويين بالمفهوم الغرامشي، أي بمعنى التفاعل مع قضايا الناس، والانخراط في طبقة تحمل مشروعاً سياسياً، ورؤية فكرية تحاول تطبيقها بوسائل شتى، ودائماً يطمح الفرامشيون إلى تشكيل نخبة حاكمة يصعدون بصعودها، ويطبقون أفكارهم من خلالها، وهذا عين ما فعله أبو حيان في طريقه إلى الغربة الكاملة، والمنفى الروحي والجغرافي الرهيب الذي عاشه وعبر عنه بوصف غربته قائلاً إنها «غربة من لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان»[4].

---

(1) المصدر السابق، ج 1 ص 87.

(2) المصدر السابق، ج 1 ص 65

(3) المصدر السابق، ج 2 ص 32.

(4) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية ص 79.

ومن محاسن أبي حيان ودقة فهمه أنه لا يربط الاغتراب بالجغرافيا كما يحصل في مفهوم المتعجلين:

«... الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعطَ، وإن سكت لم يبدأ، الغريب من إذا عطس لم يشمت، وإن مرض لم يتفقد، الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب».

وقد سار التوحيدي في طريق غربته النهائية بعد أن شاهد فشل ذلك المشروع بقدوم عبدالعزيز بن يوسف لإدارة شؤون الدولة مكان ابن سعدان. وقد كان ابن يوسف ذاك هو الرجل الذي شتمه فأوغل، وهجاه فأقذع، ووصفه بأنه من أحس الناس وأنتنهم[1]، وكان من الطبيعي أن يشكل قدومه ضربة قاصمة للمشروع الإصلاحي التوحيدي الذي يتشابه، مع بعض التعديل، في ترتيب الأولويات في نقاط عديدة مع مشروع عصر النهضة ومفكريه وطروحاته، فلا غرابة والحال هذه أن نجد إعادة الاعتبار لهذا المفكر والمثقف الكبير تبدأ في عصر التنوير، وأن ترى نصوصه الهامة النور على يد أحمد فارس الشدياق أولاً، ثم يكتمل نشرها وتنقيحها وتحقيقها والعناية بها على يد الجيل الذي أتى مباشرة بعد جيل التنوير، وحافظ مثله على علاقة يشوبها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة.

---

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 149-150.

لقد أجبر الحكام، في عصر أبي حيان وغيره، المفكرين الأحرار على الوقوف في المنطقة الرمادية دائماً، وقمعوا تمردهم بتوظيف حاجاتهم، والتحكم بهم من خلالها، فصاروا يمشون ويعرجون، ويستقيمون وينحرفون، كل حسب اجتهاداته، وحصانته الأخلاقية، ورصيده من النزاهة، ولم يكن لأبي حيان أن يكون غير ما كان في محييط لم يعترف سلطانه للمثقف إلا بدور التابع، وعمل جاهداً على حرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية الاختيار بين عدة أشكال للحكم والتفكير، فدفع أبو حيان التوحيدي وغيره من المفكرين ثمن اختلال تلك المعادلة الرهيبة التي تصطدم فيها الحرية التي هي شرط الثقافة، بالعبودية التي هي شرط السلطة، فتكون الغلبة دائماً لمنطق السلطة في البلاد المحرومة من الحرية، والرازحة تحت حكومات استبدادية لا تعترف بغير مشروعها السياسي، ولا تتعامل بود إلا مع شارحيه ومفسريه، والمتعيشين مع استقراره واستمراره، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من أنصار العقل ولا من مؤيدي شطحات المخيلة الحالمة الذين لا يرضون بأقل من أنظمة لا تكبت الحريات، ولا تهين كبرياء الإنسان.