الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشّعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية _ قسنطينة

كليّة أصول الدّين والشّريعة والحضارة الإسلامية رقم التسجيل:.....

قسم العقيدة ومقارنة الأديان رقم التسلسل:.....

شعبة : العقيدة تخصص: فلسفة العلوم

فلسفة الإدراك وأثرها في النموذج المعرفي عند الجاحظ

مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة _ تخصّص فلسفة العلوم

إعداد الطالب :

مقنعي بلال

إشراف الأستاذ الدكتور :

شايب لخضر

لجنة المناقشة :

أ.د صالح نعمان.....رئيسًا

أ.د لخضر شايب..... مشرفا ومقررا

د كمال جحيش..... عضوا ومناقشا

د مرزوق العمري .....عضوا ومناقشا

السنة الجامعية 1433- 1434 هـ / 2012- 2013 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــــداء

أهدي هذه الرسالة إلى روح جدي

الذي استشهد لأجلنا...

أهديها إلى والـديّ....اللذين تعبا كثيرا....

لأجل أن يريا منـي هذا البحث...

وأهديها إلى كل إخوتي وأخواتي...

وأحبتـــي ... في الله

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

أقول لشيخي وأستاذي ووالدي العلمي

الأستاذ الدكتور لخضر شايب....

شكراً...على تحمُّلك ووقوفك معي

وعلى تحفيزك المستمر...لإتمام هذه الرسالة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمـــــــــة

جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه: **{فَاذْكُرُواْ اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ}** [البقرة:239] والصلاة والسلام على الهدى النور المبين، رسولِ الله الصادق الأمين، وعلى آله المطهرين، وصحابته المكرّمين، وعلى أتباعه إلى يوم الدين وبعد:

فلم يزل البحث الفلسفي خصبا، رغم تراكم سني العطاء، ورغم تاريخ البحث المعرفي الطويل، وسيبقى كذلك ما دام العقل البشري –الذي طبع الله عليه عباده، وجبلهم على استخدامه بالنظر والبحث والنقد والتحليل– حيا على هذه الارض.

ولكن كم من بحث لم يكتمل وكم من نظر لم يتم، وما هذا إلا ليشتغل اللاحق بما تركه السابق، فيضيف ويقر ويتابع وينتقد، وهذه هي وظيفة الفلسفة والفكر الحر المنطلق.

ولما كان البحث الأكاديمي يقتضي الدقة والتخصص، لم نجد بدا من البحث عن موضوع فلسفي دقيق، ولما كانت مناحي العلوم وفلسفتها بالشساعة التي يعرفها أهل الاختصاص، رأيت أن أحصر بحثي حول موضوعات الإدراك وفلسفتها، ففلسفة الإدراك موضوع معرفي هام وخصب ومتعب في نفس الوقت، ولكنه شيق قادح للعقل والذوق، وهذا لما له من تعلق بالإنسان وملكاته وطريقة تفكيره، ثم لتعلقه المباشر وغير المباشر بكثير من المناحي العلمية والفلسفية والدينية ذات الخطر، فهو مبحث محوري في نظرية المعرفة منذ اليونان وحتى زماننا هذا، وله علاقة وثيقة بعلم النفس، وقد تناوله علماء الفيزيولوجيا والأعصاب والتشريح بالدراسات المتتالية فتراكم كم هائل من المعلومات والمعطيات التي قد تغير كثيرا من النظرات التي كانت سائدة في أعصر متقدمة، خاصة تلك المتعلقة بالحواس والدماغ والأعصاب وآليات عملها ووظائفها المختلفة.

ولعل أخطر ميدان تتعلق به فلسفة الإدراك ويهمنا نحن الباحثين في الإسلاميات، هو كيفية إثبات الفكرة الدينية على أسس معرفية سليمة، فلا يصح أن يعرض الدين على أنه عقيدة يجب تقبلها هكذا بدوغمائية ساذجة. ولما كانت التيارات الفلسفية الوضعية والمادية هي الأكثر شيوعا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهي التي احتكرت البحث الإبيستيمولوجي بعد أن ادعت انها هي – وهي وحدها– ذات النزعة العلمية الموثوقة والمؤسسة، أما الفلسفات الميتافيزيقية والدينية فهي فلسفات تكرر قضايا لغوية فارغة من أي معنى منطقي أو دلالة مفهومة.

ولا بد لمجابهة هذه الطروحات الخطيرة على الأديان، من طرح فلسفي – ذي مرجعية دينية نعم– ولكن يستخدم نموذجا معرفيا عقلانيا قابلا للبرهنة المجردة واللامذهبية، وهذا ما دعاني لأبحث عن هذا النموذج داخل التراث الإسلامي العريق والثري، هذا التراث الإسلامي الذي يزخر بكنوز ودرر لم تخرج من بين الكتب ولم تر النور إذ تناساها الأتباع قبل الأعداء، وما ذلك إلا تقصير منا نحن الخلف تجاه سلفنا العظام، عظمة هذا الدين الذي صقل مواهبهم وأوقد عقولهم، هو تقصير شنيع حيث تنكر الكثير ممن يحسبون على هذه الامة لتراثهم وأعلنوا الولاء للفكر القادم من الغرب، وهو تقصير أشنع من الذين يمجدون تاريخهم الإسلامي، بألسنتهم فقط، ولم يبذلوا جهدا للتعرف على فكر أمتهم القابع في ظلمات النسيان، وإخراجه وتسليط الضوء عليه.

وحتى لا أكون ممن يقولون ما لا يفعلون، وحتى أسهم ولو بالقليل في إبراز تراثنا التليد ارتأيت أن أبحث فيه عما يمكن أن يكون مثالا لأعمال علمائنا الكبار في هذا الميدان الذي ذكرته قبل الإدراك وفلسفته وفق نموذج معرفي عقلاني، فوجدت الجاحظ.

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الاديب والمتكلم المعتزلي المتوفى سنة 255هـ،

والجاحظ عاش في أزهى عصور التاريخ الإسلامي أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجريين، عاش في الفترة ما بين [160-255هـ] الموافق لـ[776-869هـ]، وهي أزهى عصور الدولة العباسية، مع هارون الرشيد وابنيه الأمين والمأمون، خاصة هذا الأخير مؤسس بيت الحكمة والخليفة المتكلم والفيلسوف، وبعده المعتصم، وفي هذا الوقت بالذات كانت الأمة الإسلامية تعيش حالة من الانتعاش الفكري بحيث بحثت أدق القضايا الكلامية وخاضت في أعقد المسائل الفلسفية، وترجمت كتب الفلسفة والمنطق والحكمة والطب والطبيعة عن الحضارات الأخرى كالفارسية واليونانية والرومانية والهندية، وصارت النقاشات أكثر علمية وموضوعية وتحررا، وقويت شوكة المعتزلة قوة لم يشهدها التاريخ الإسلامي على مر عصوره، وباتفاق الدارسين لفكر الجاحظ فقد مثل دائرة معارف عصره ، وموسوعة شاهدة على زمانه؛ فكتب في جل مناحي المعرفة المتاحة وقتئذ، ولكن الدارسين لفكره اهتموا أكثر ما اهتموا بالجاحظ أديبا وما عدا ذلك لا يوجد اهتمام كبير به كفيلسوف ومتكلم.

ولعل الذي حداهم لأن ينحوا هذا المنحى هو أن كتبه التي وصلتنا جلها ذات صبغة أدبية فغفلوا أو تغافلوا عن حقيقة أخرى وهي أن الجاحظ لا يكتب الأدب مجردا فكان يخلطه بالقضايا الكلامية؛ ومع خلفيته الإعتزالية التي لا تنفك عنه مهما كان الموضوع بعيدا، فهو يضمن كلامه في

الأدب عقائده وخلفياته الفكرية والفلسفية بطريقة قد لا تبدو واضحة حين النظر إليها متفرقة، ولكنها تصبح في غاية الوضوح إذا جمعت ورتبت وفق موضوعاتها كما سنرى بحول الله.

ولعل أهم الأسباب التي جعلت أكثر الباحثين يعزفون عن دراسة فلسفته وعقيدته:

السبب الأول: عدم اقتناع البعض بجدوى البحث في فلسفته. وهؤلاء صنفان: صنف يراه يجانب الصواب لأنه معتزلي عقلاني فهو يخالف الدين بعقلانيته تلك وهذا إفراط في التهمة، وصنف ربما يرى آراءه قديمة تجاوزها الزمن، وهذا تفريط.

السبب الثاني : انتشار مواقفه الفلسفية والكلامية بين كتبه وتفرقها في أثنائها بحيث يصعب جمعها وترتيبها وفق نسق واحد، وهذا صحيح فلا تجده يكتب في موضوع إلا ويستطرد طويلا ثم يعود، فتجده يتحدث عن أمر هنا وأمر هناك حتى لا يجتمع الرأي الواحد في مكان واحد.

السبب الثالث: ربما عده البعض أديبا لا فيلسوفا، وربما اعتقدوا أنه ناقل للفلسفة حين يتكلم فيها، وهذا موقف سنرى مقدار بعده عن الصواب.

اشتهر عن الجاحظ في كتب الفرق التي تؤرخ لعلم الكلام الإسلامي وتاريخه مواقف في فلسفة الإدراك، حتى جعلت بسبب ذلك فرقة كلامية سموها الجاحظية. لذا جعلت عنوان هذا البحث:

" فلسفة الإدراك وأثرها في النموذج المعرفي عند الجاحظ"

فلم أكتف بدراسة فلسفة الإدراك، بل أردت تبيين أثر هذه الفلسفة في نموذجه المعرفي، وفكرة النموذج المعرفي هذه فكرة غامضة وذات دلالات معينة ارتأينا أن نبحثها هي الأخرى، وقيمة تبيين أثر فلسفة الإدراك في النموذج المعرفي توضح لنا مدى نسقية فكر الفيلسوف، وانسجامه مع مقدماته الإدراكية مع نتائجه المعرفية الكلية والنهائية عن الوجود والطبيعة والإنسان، ومن كان هذا شأنه كان فيلسوفا بمعنى الكلمة لأن تأسيس رؤية معرفية متكاملة (والتي نسميها بالنموذج المعرفي) مفسرة للأسئلة المتعلقة بالله والنبوات والطبيعة ووفق أسس إدراكية سليمة، أمر لا يحسنه كل الناس.

إشكالية البحث : حاولنا في هذا المتواضع الإجابة عن جملة تساؤلات تمثل إشكالية البحث، لخصناها في سؤالين مبرزين:

1 - ما هي معالم فلسفة الإدراك عند الجاحظ ،وهل يمكننا بهذه الفلسفة التأسيس لمعرفة يمكن اعتمادها والوثوق بها؟

2 - هل لهذه الفلسفة تجليات في فكره ومنموذجه المعرفي؟

أهمية الموضوع:

1- تعلقه المباشر بفلسفة العلم ونظرية المعرفة فهو يبحث في الإدراك وأنواعه ومجالاته وحدوده وعلاقته بالمعرفة وفروعها.

2- تعلقه بعلم من أعلام الفكر الكلامي الكبار ألا وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وهو من هو، وإبرازه كرجل فلسفة مثلما عرف واشتهر بالأدب.

3- يدخل ضمن تجديد التراث وخدمته بإخراجه إلى النور.

أهداف البحث:

1 - يسعى هذا البحث لتبيان مدى أحقية الجاحظ بلقب فيلسوف، من خلال ترتيب فكره في موضوع المعرفة والإدراك.

2 - يسعى لرفع الظلم الذي شهدته طائفة المعتزلة من خصومها عبر التاريخ الإسلامي، وذلك بتتبع مناطق التميز في فكر أحد أعلامها، ومن خلاله تبيين أحقية هذا الفكر بالبعث في عصرنا هذا.

3 - محاولة وضع أسس يمكن أن تعتمد عليها الفكرة الدينية الإسلامية وذلك وفق المنهجية العقلانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دوافع اختيار الموضوع:

- إعجابي الشديد بشخصية الجاحظ كرجل علم موسوعي، وكمسلم دافع عن الدين بصدق وكمعتزلي عقلاني.
- اهتمامي بموضوعات العقل والحواس.
- اهتمامي بفكرة النموذج المعرفي والتي ظهرت حديثا، وأشهرها عبد الوهاب المسيري في بعض أعماله، والتي لم تبحث – حسب علمي– بطريقة متعلقة بالتراث.

الدراسات السابقة: بالنسبة للجاحظ يوجد الكثير من الدراسات لفكره وأدبه وسيرته ، منها كتاب الجاحظ لشارل بللا،ولكن الكتب التي تناولت فلسفته قليلة منها:

1 – "المناحي الفلسفية عند الجاحظ" أطروحة دكتوراه لعلي بوملحم، وقد جمع فيها آراء الجاحظ الفلسفية عموما في شتى مناحي المعرفة.

2 – الجانب الاعتزالي عند الجاحظ أطروحة دكتوراه لبلقاسم الغالي.

3 – الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان للدكتور صموئيل عبد الشهيد.

منهج البحث:

1 – **المنهج الوصفي:** حاولت في هذا البحث استقراء الإشارات فضلا عن التصريحات التي ذكر فيها الجاحظ هذا الموضوع من كتبه والكتب التي تناولته في طياتها، وهو عمل يحتم علي النظر في كل كتبه وتدقيق النظر فيها، ثم تبويبها ومحاولة ابراز أهم معالم فلسفته في الإدراك وفق ما ظهر لي رغم تفرقها وتباعدها.

2 – **المنهج التحليلي:** أي تفكيك أقواله في الموضوعات المختلفة ومحاولة إرجاعها إلى أولياتها المعرفية، ومن خلالها إعادة انتاجها بطريقتنا الخاصة وفق أهداف البحث.

صعوبات البحث:

واجهتني عدة صعوبات، بعضها شخصي، وبعضها له علاقة بالموضوع المدروس، منها:

1 – كثرة كتب الجاحظ، وكبر حجمها، فالحيوان لوحده 8مجلدات،وكتاب البيان والتبيين 4 أجزاء، إضافة إلى رسائله الكثيرة.

2 - تشتت كلامه عن موضوعات الإدراك بين ثنايا كتبه، بسبب استطراداته، وعدم جمعه للموضوع الواحد في الموضع الواحد.

3 - ومنها قلة المصادر التي تكلمت عن موضوع النموذج المعرفي، وشبه انعدام لبحوث مستقله فيها.

خطة البحث:

قسمنا هذا البحث إلى مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة.

أما **الفصل التمهيدي** فجعلته مدخلا لفلسفة الإدراك ومفهوم النموذج المعرفي. بحثت فيه عن الإدراك وموضوعاته في التراث الإسلامي، وعن الإدراك وموضوعاته في الفلسفة المعاصرة، ثم عن النموذج المعرفي مفهومه وأهميته في الفكر الفلسفي.

وأما **الفصل الأول** فعنونته بمصادر الإدراك في فكر الجاحظ. وبحثت فيه عن مسائل الإدراك في كتابات الجاحظ، وعن فلسفة الإدراك الحسي عند الجاحظ، ثم عن الأخبار ودورها في المعرفة .

وأما **الفصل الثاني** فخصصته للإدراك العقلي عند الجاحظ، بحثت فيه مفهوم العقل عنده وعن فلسفة القيم وعن المعرفة وفلسفة الطبائع في فكر الجاحظ وعن أهم أسس النموذج المعرفي عند الجاحظ.

أما **الفصل الثالث** فعنونته بأسس النموذج المعرفي عند الجاحظ ، بحثت نموذجه التوحيدي والنبوة في فكره وأخيرا نموذجه الطبيعي.

الفصل التمهيدي –مدخل لفلسفة الإدراك ومفهوم النموذج المعرفي.

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الاول: الإدراك وموضوعاته في التراث الإسلامي.**
- **المبحث الثاني:الإدراك وموضوعاته في الفلسفة المعاصرة.**
- **المبحث الثالث:النموذج المعرفي مفهومه وأهميته في الفكر الفلسفي.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الاول- الإدراك وموضوعاته في التراث الإسلامي:

المطلب الأول- مفهوم الإدراك في الاستعمال الإسلامي:

1-الإدراك في معاجم اللغة:

يقول ابن فارس:" الدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لُحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه. يقال أدركت الشيء أدركه إدراكا. ويقال:فرس دَرَكُ الطريدة، إذا كانت لا تفوته طريدة. ويقال: أدرك الغلامُ والجاريةُ، إذا بلغا. وتدارك الثَّرَيان، إذا أدرك الثرى الثاني المطر الأول...والدَّرك: القطعة من الحبل تشد في طرف الرِّشاء إلى عُرقُوة الدلو... فبه تدرك الدلو [1]". ولم تختلف معاجم اللغة على هذه الدلالة[2]، قال الخليل:"الدرك: اللحَق من التبِعة..." ولكنه – أي الخليل- أورد له دلالةً أخرى قد تبدو مخالفة للمعنى الأول؛ يقول: "الإدراك: فناء الشيء، أدرك هذا الشيءُ، أي فني، وقوله عز وجل، عن الحسن:{ **بَلِ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ** }**[النمل:66]**[3] أي جهلوا علم الآخرة ، أي لا علم عندهم في أمرها . وأدرك علمي فيه، مثله، قال الأخطل:

وأدركَ علمي في سواءة أنها تُقِيم على الأوتار والمشربِ الكدرِ [4]".

فقد يبدو تفسيره لأدرك علمهم بالجهل غريبا. ولكننا إذا رصدنا في الإدراك معنى الانتهاء إلى شيء ما، يصير المعنى " انتهى علمهم في الآخرة" وهي لا تتناقص مع أصل المعنى للكلمة. يقول ابن فارس:" فأما قوله تعالى:{ **بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ** }**[النمل:66]** فهو من هذا؛ لأن

1- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة ، ت.عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت ، لبنان،1399-1979، ج 2، ص 269،مادة درك.

2 - انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت أعمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990، ج4، ص 1582، مادة درك. الزمخشري،أبو القاسم محمود بن عمر، جار الله، أساس البلاغة، ت باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، ط1، 1419-1998، ج1، ص284، مادة درك. العسكري، أبو هلال الحسين بن عبد الله، الفروق اللغوية، ت محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، ص91.

3 - لكلمة "أدرك" في الآية قراءتان : أدرَك بالفتح، لابن كثير ونافع وأبي عمرو، وادّارك بالإدغام لبقية القراء السبعة ، انظر:عمر بن علي بن عادل، أبو حفص الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ت عادل احمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998-1419،ج15، ص192 .

4- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003-1424، ج2، ص22، مادة درك. وانظر: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، مجد الدين الشيرازي، القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، مصر، ط3، 1301هـ، ج292،3، مادة درك.

علمهم أدركهم في الآخرة حين لم ينفعهم"[1]. ويؤكده ابن عادل الدمشقي في تفسيره:"أدرك بمعنى بلغ وانتهى"[2] وهذا تجنبا لتوهم أن يكون للإدراك معنى الجهل.

وتلخيصا لما سبق، نقول إن الإدراك معناه **اللُّحُوق بشيء ما والوصول إليه**، وهذا يتضمن (تأخرا) من المدرِك عن المدرَك (وطلبَه له) ثم (اللحوق به) في أخر الأمر.

2-الإدراك في القرآن الكريم:

ورد (الإدراك) في القرآن الكريم باشتقاقاته لا بلفظه، وجاءت بصيغ مختلفة وهي: أَدَرَكَ، اِدّارك، تدارك، الدَّرْك، الدَّرَك ومُدرَكون [3]. وقد صنفناها حسب دلالتها إلى قسمين:

أ – **الآيات ذات الدلالة الإجرائية:** ونقصد بالدلالة الإجرائية الدلالة العملية في مقابلة المعرفي والعلمي، والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسنذكرها جميعها:

1 – قال تعالى:**{ حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ}[يونس:90]** قال القرطبي في تفسيرها:" أي ناله ووصله" [4] والضمير في (أدركه) يعود على فرعون، الذي قال بعدها مباشرة:**{ قَالَ آَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آَمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ}[يونس:90]**، أي بمجرد أن أدركه الغرق قال:آمنت ...إلخ ، ويفهم من أدرك هنا تحقق وصول الغرق، والغرق:" يدل على انتهاء في شيء يبلغ أقصاه، ومن ذلك الغرق في الماء "[5] فأدركه الغرق لا يعني أن فرعون مات، ولكنه على شفير الموت، وإلا لما أمكنه أن ينطق بما نطق به . وأورد الطبري معنى آخر حين قال:" حتى إذا أحاط به الغرق"[6] ويبدو الإمام الطبري هنا موجِّها كلماته، فهو ينحى منحًى مقصودا من تفسير (الإدراك) بالإحاطة، وهو المعنى الذي سيستثمره في تأويل آية:**{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}[الأنعام:103]** [7] التي سيأتي الكلام عليها لاحقا.

1- معجم مقاييس اللغة ، ج 2، ص 269،مادة درك.

2- عمر بن علي بن عادل، أبو حفص الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب،ج15، ص192.

3- انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهر، مصر، 1364،ص 256، و معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر ، 1409هـ-1989م، ص401-402.

4- القرطبي، محمد بن أحمد، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ت عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان، دط، 2004-1424، ج8، ص336.

5- ابن فارس، مرجع سابق، ج4، ص418، مادة غرق.

6- الطبري، المرجع السابق، ج12، ص274.

7- المرجع نفسه، ج9،ص 459-460.

2 - وقال:{ **لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ** }[يس:**40**] لهذه الآية تفسيرات كثيرة وهذا لدخول مجموعة من الاعتبارات في تفسيرها، أبرزها الواقع الفلكي للشمس والقمر، ولكن الذي يستخلص من تلك التفسيرات هو أن نفي الإدراك معناه نفي اجتماع الشمس بالقمر ووصولها إليه، قال الزمخشري:" {**أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ**} فتجتمع معه في وقت واحد وتداخله في سلطانه فتطمس نوره..."[1] ولا نجد للإدراك هنا معنى جديدا عن معنى اللحوق والوصول والذي يتضمن الاجتماع الذي فسرت به الآية.

3 - وقال:{ **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ** } [النساء:**78**] " أي انتم صائرون إلى الموت لا محالة، ولا ينجو منه أحد منكم"[2] أي : أينما تكونوا يصل إليكم الموت. وقال أيضا:{**ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ** } [النساء:**100**] أي :" فمات "[3] إذن يدرك هنا بمعنى: يصل إليه الموت.

4 - وقال:{**لوْلَا أَن تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ** } [القلم:**49**] قال الراغب:" والتدارك في الإغاثة والنعمة أكثر. [4]" والمعنى لولا لحقته نعمة الله عز وجل ، وهي أنه أنعم عليه بالتوفيق للتوبة فتاب عليه، { **لَنُبِذَ بِالْعَرَاء وَهُوَ مَذْمُومٌ** }[5].

5 - وقال سبحانه:{ **حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا** }[الأعراف:**38**] قال الرازي:"أي تداركوا بمعنى تلاحقوا، واجتمعوا في النار، وأدرك بعضهم بعضا، واستقر معه"[6] .

6 - وقال:{**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**} [النساء:**145**] قال ابن جرير:" إن المنافقين في الطبق الأسفل من أطباق جهنم، وكل طبق من أطباق جهنم دَرَكٌ. وفيه لغتان: دَرَكٌ، بفتح الراء، ودَرْكٌ ، بتسكينها ." وذكر أن لغة الفتح أشهر لقولهم: "أعطني دَرَكا أصل

1- الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، ت مأمون خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2005-1426، ص895.

2- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء،تفسير القرآن العظيم، ت مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة- مكتبة أولاد الشيخ ،الجيزة، مصر، ط1 ،2000-1421، ج4، ص 163.

3- المرجع نفسه، ج4، ص 231.

4- الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت يوسف الشيخ البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 2010-1431، ص128، مادة درك.

5- الكشاف ، ص 1133

6- الرازي، محمد بن عمر، فخر الدين، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981-1411، ج14، ص78.

به حبلي..."[1] وللزمخشري مزيد تفسير للفظة؛ قال:" {**فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ** } الطبق الذي في قعر جهنم، والنار سبع دركات، سميت بذلك لأنها متداركة، متتابعة بعضها فوق بعض..."[2] وعن علاقتها بلفظة الإدراك يقول الرازي:" قال الليث: الدرك أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه، فعلى هذا المراد بالدرك الأسفل أقصى قعر جهنم، وأصل هذا من الإدراك بمعنى اللحوق... فالدرَك ما يُلحَق به من الطبقة..."[3]

7 - قال:**{ لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى} [طه:77]** " أي لا تخاف أن (يدركك) فرعون... والمعنى أنك لا تخاف (إدراك) فرعون ولا تخشى الغرق بالماء[4]".

8 - قال:**{إِنَّا لَمُدْرَكُون} [الشعراء:61]** قال ابن جرير:" أي إنا لملحَقون، الآن يلحقنا فرعون وجنوده فيقتلوننا"[5] وبنفس التفسير قال الرازي:" أي لملحقون" ولكنه جاء بقراءة ثانية:" **{إنا لمُدَّرِكون}** بتشديد الدال وكسر الراء من ادُّرِك الشيء إذا تتابع ففني [6]".

ولنا من تفاسير الآيات السابقة وما تضمنته من دلالات للفظ الإدراك وما اشتق منه ملاحظتان:

الأولى: أنها كلها تتظافر وتلتف على معنى واحد وهو الأصل اللغوي للكلمة أي: " **اللُّحوق وبلوغ الغاية والنهاية** في الشيء المدرَك"

الثانية: الوجه **الإجرائي** (**العملي**) فيها، فلا نجد في معاني: الوصول واللحوق، وبلوغ النهاية والغاية، والطبقة الدنيا، ، وحتى الإحاطة (على قولٍ) إلا مدلولات **حسية** (**عملية**) أكثر منها **عقلية** (**معرفية**).

ب - الآيات ذات الدلالة المعرفية:

1 - قال:**{ بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآَخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ}**[النمل:66].

1- الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر، جامع البيان في تاويل آي القرآن، ت عبدالله التركي، دار هجر، الجيزة، مصر، ط1، 1422-2001، ج7، ص 619.

2- الزمخشري، الكشاف، ص267.

3- الرازي، التفسير الكبير،ج11، ص88.

4- المرجع نفسه، ج22، ص92- 93.

5-جامع البيان، ج17، ص 580.

6- التفسير الكبير، ج24، ص138.

توقف الزمخشري مع الكلمة وقفة مستفيضة[1]، فذكر القراءات المختلفة للفظة وهي اثنتا عشرة قراءة، منها : اِدَّرَك، اِدَراك، اِدّارك، تدارك وأدرَك وغيرها، ثم قال:" ومعنى أدرك علمهم: انتهى وتكامل، وادّرك: تتابع واستحكم " وهذا لأن أسباب استحكام العلم بالآخرة وتكامله موجودة، ومع ذلك هم شاكون جاهلون. أو هو على سبيل التهكم " كما تقول لأجهل الناس: ما أعلمك ! على سبيل الهزؤ. " وذكر تفسيرا آخر قال:" وهو أن يكون أدرك بمعنى انتهى وفني؛ من قولك: أدركت الثمرة لأن تلك غايتها التي عندها تعدم" وبهذا نفهم تفسير الحسن لادّرك علمهم باضمحل علمهم وفني[2] بأنه مشتق " من تدارك بنو فلان إذا تتابعوا في الهلاك". وفي الآية تصوير رائع لحالة الاضطراب التي تعرض على الكفرة فتجعلهم متخبطين تائهين لا يقفون على موقف أو عقيدة أو يقين فيقول قبلها:{ **وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ** } **[النمل:65]** ثم يضرب عن هذا المعنى إلى حالة ثانية تعتريهم:{**بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآَخِرَةِ**} فحالة ثالثة:{**بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا**} ثم حالة رابعة:{**بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ**}.

ولعل المعنى الأقرب لكلمة ادّارك حسب سياق الآية هو بلوغ المنتهى في العلم أي الوصول إلى القطع والوثوقية، وقد يعترض بأن الآية لا تتحدث عن حالة استقرار معرفي حيث اعقب ادِّراكَهم هذا حالتي شك وعمى فكيف ذلك ؟

- والجواب في نظري: أنهم أحيانا يكونون متيقنين من استحالة الآخرة فتتملكهم حالة يقين سلبي ووثوقي لا دليل عليه. وتبرز سلبية هذا اليقين في كونه سرعان ما يزول فيدخلون – بُعَيْدَه مباشرة – حالة من اللاأدرية أوالشك وقد ينتقلون إلى حالة أخرى من الجهل واللاعلم أو العمى حسب وصف الآية:{ **بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ**}. وفي رأيي هذا الانتقال التصويري في الآية؛ هو أدق تصوير وأبلغ وصف للحالة النفسية المضطربة اليائسة والبائسة لكل الملاحدة الدهرية واللاأدريون؛ سواء في عصر الوحي أو في غيره من العصور وحتى وقتنا الحالي.

2 - قوله تعالى:{ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** } [الأنعام:103] وهي آية محورية دار حولها نقاش كلامي كبير وعميق. ويظهر أن تحرير القول فيها سيحدد بدقة معنى مصطلح (**الإدراك في القرآن الكريم**) ودلالته النهائية. وهذا لما تحمله من دلالات **عقدية** احتدم حولها النزاع قديما وحديثا، وهي ما يسمى في علم الكلام بمسألة الرؤية: **رؤية**

1- الكشاف، ص788-789.

2- الفراهيدي، العين، ج2، ص22، مادة درك

الله تعالى. ونحن في هذا المقام لا نريد الخوض في الأعماق الكلامية التي ينبغي المرور بها؛ إذا ما أردنا فهمها واستيعاب الجدل الدائر حولها. ولذلك سنكتفي هنا بتعداد ما قيل في لفظتي (تدرِكه) و(يدرِك) لفهم مجال الدلالة فقط، لأن تحرير الخلاف العقدي حولها والترجيح يحتاج إلى إحاطة ببحث خاص.

وعودة لمعنى الآية، يقول ابن الجوزي:" في الإدراك قولان: أحدهما: أنه بمعنى الإحاطة، والثاني: بمعنى الرؤية[1]". قال الآلوسي:" و(إدراك) الشيء : عبارة عن الوصول إلى غايته والإحاطة به[2]".

واختلف أيضا على المعنى المراد بالبصر هنا يقول ابن الجوزي:"وفي الأبصار قولان: أحدهما: أنها العيون،قاله الجمهور، والثاني: أنها العقول،رواه عبد الرحمان بن مهدي عن أبي الحصين القاريء[3]". وعند الآلوسي" **{الأبصار}** جمع بصر يطلق-كما قال الراغب- على: الجارحة الناظرة، وعلى القوة التي فيها، وعلى البصيرة. وهي **قوة القلب** المدركة ...وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث إنها محل القوة، وقيل هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام".

ثم ذكر أن الآية استدل بها المعتزلة على نفي رؤية الله سبحانه وتعالى مطلقا. وهذا" لأن الإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته ببصري ورأيته إلا في اللفظ أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه...وحاصله أن المراد بالإدراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الإحاطة..."

بينما يتجه من يثبت رؤية الله في الآخرة إلى تخصيص معنى الإدراك -في الآية- "بالرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي. والرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فصح أن يقال رأيته وما أدركه بصري، أي وما أحاط به من جوانبه"[4] ويبدو واضحا- عند النظر في تفسيري الفريقين المتعارضين- أن من فسر الإدراك بالرؤية على وجه الإحاطة؛ قد خصص دلالة اللفظ من غير مخصص. وهو نوع من التأويل لجأوا إليه لتعارض الآية مع النصوص التي تفسر مثبتة للرؤية الأخروية. في حين نجد الفريق الآخر أبقى دلالة

1- ابن الجوزي، عبد الرحمان بن على ،أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، ط3، 1404-1984، ج3، ص98.

2- الآلوسي، محمود شكري، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، ج7، ص 244-245.

3- زاد المسير في علم التفسير، ج3، ص98.

4- روح المعاني، ص 244-245.

لفظ (أدرك) على عمومه (أي اللحوق والانتهاء إلى المدرَك) بحيث حافظ على الدلالة اللغوية التي تثبت في اللغة وفي بقية آي القرآن كما رأينا مفصلا من قبل.

وما يهمنا الوصول إليه من هذا العرض المختصر هو:

1 - ظهور الوجه **العقلي** (**المعرفي**) في كلمة (أدرك) وذلك بعد إضافته للبصر، سواء اعتبرنا البصر قوة في جارحة العين (**الحاسة**)، أو القوة العقلية التي في البصيرة (**العقل**).

2 - إدراك العين الباصرة معناه:

أ - إما **مطلق** الرؤية، بأية كيفية كانت، كما فسرها المعتزلة.

ب - وإما رؤية بكيفية **مخصوصة**، أي الرؤية المتضمنة لمعنى (**الإحاطة**) بالمرئي.

3 - استحالة أن (يدرك) بصر من الأبصار ذات الباري سبحانه، وفي هذا جعل **حد** للإدراك **وعتبة** بحيث لا يتجاوزها، وهذا مبحث معرفي مهم يفتحه لنا القرآن الكريم، يضع **عتبة للإدراك وحواجر معرفية** تحد العقل والحواس عن مدركات معينة.

4 - الله سبحانه وتعالى **يدرِك** ما لا يدرِكه الإنسان، فهذه الحدود أو الحواجز المعرفية ليست ذاتية مطلقة، ولكنها متعلقة بالذات المدرِكة. حيث يستحيل الوصول إلى بعض المدركات في حق ذات أو ذوات معينة وهي المخلوقات. بينما تجب في حق ذات أخرى وهي ذات الباري سبحانه.

3- الإدراك في الاصطلاح الكلامي الإسلامي:

فتح النقاش حول آية الأنعام السابقة:{ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** } **[الأنعام:103]** الباب واسعا لمناقشة مسائل كلامية وفلسفية كثيرة متعلقة بموضوعات الإدراك، وهو ما تجلى في توسيع دلالته اللغوية إلى دلالات جديدة فلسفية وكلامية:

يقول الجرجاني معرفا الإدراك بأنه:" إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى : تصورا، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا"[1]. فالإدراك عند الجرجاني هو حصول صورة الشيء في النفس الإنسانية مع الإحاطة به -الشيء المدرَك- من كل جوانبه، والإدراك عنده قسمان:تصور وتصديق.

1- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ت مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسيني ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2006-1427، ص18.

فتمثل صورة (المدرَك) في النفس من غير حكم بالإثبات أو بالنفي فهذا هو التصور. وإن صاحب التصور حكم ثبوتي أو سلبي فهذا هو التصديق .

ويعرفه الكفوي بأنه:" تمثل حقيقة الشيء عند المدرِك، يشاهدها ما به يدرك... واعلم أن الإدراك هو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر" قال:" وهذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراك" ثم راح الكفوي يبين كيفية حصول الإدراكات في النفس.حيث يتدخل الجانب الميتافيزيقي الغيبي فقال:" إنما هي معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة[1]".

يعرفه الشيخ الرئيس ابن سينا –وهو يمثل مدرسة الفلاسفة من المسلمين- في كتاب الإشارات:" هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرِك:

- فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرِك إذا أدرَك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية ، مما لا يتحقق أصلا.
- أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرِك غير مباين له وهو الباقي[2]".

فالإدراك عند ابن سينا، يدل على **حصول صورة الشيء** عند العقل سواء كان ذلك الشيء ماديا أو مجردا، جزئيا أو كليا، حاضرا أو غائبا، حاصلا في ذات المدرك أو آلته[3]. ويقول ابن سينا :" يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء[4]". فإذا كان الإدراك عقليا فهو امتثال صور المعقولات في العقل، وإذا كان حسيا فهو امتثال صور المحسوسات في الحواس[5]. وهو هنا يشير إلى مبحثين رئيسين في الإدراك: الإدراك الحسي والإدراك العقلي.

ولا يختلف تعريف الفخر الرازي- وهو يمثل مدرسة الأشاعرة من المتكلمين- عن سابقيه فالإدراك عنده هو:" عبارة عن حضور صور المشعور به في الشاعر، والدليل عليه: إنا قد نستحضر

1- الكفوي،أيوب بن موسى ، أبو البقاء، الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، ت عدنان دروش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط2، 1998-1419 ، ص: 66.

2- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1992-1412، ص53.

3- المرجع نفسه ، ص 53.

4 محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 1980، ص 45.

5 المرجع نفسه، ص 45.

في عقولنا أو خيالنا صوراً نشاهدها بعقولنا ونميزها عن غيرها فهي لا تكون نفسا محضا. وإذ ليست موجودة في الخارج فلا بد وأن تكون في النفس"

ثم يعرض أقسام الإدراك، فيقول:" الإدراك إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلي.

وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج وهو الحس، وقد لا يتوقف وهو الخيال." وإدراك الكلي عنده هو " الإدراك العقلي الكلي."[1]

ومن مجموع ما ذكرناه، نجمع الملاحظات التالية:

1 - لا يكاد يوجد فرق جوهري بين الإسلاميين، في التعريفات والتقسيمات المختلفة للإدراك كمصطلح فلسفي كلامي، تستهل به كتب الفلسفة وعلم الكلام مباحثها في نظرية المعرفة والاعتقاد. وهذا ما يدل على تأثر المتكلمين بعضهم ببعض في هذه المسألة، بغض النظر عن مذهبهم الكلامي، ويدل أيضا على وجود نموذج إسلامي متقارب الأصول في نظرية المعرفة[2].

2 - (الإدراك) هو (معرفة) أو(علم)، ويستعمل أيضا كمرتبة من مراتب العلم.

3 - الإدراك قسمان (تصور) و(تصديق).

4 - الإدراك يحصل في النفس الناطقة أي هو عملية (نفسية) إنسانية.

5 - الإدراك يهب للنفس كمالا معرفيا زائدا على ما تهبه الحواس.

6 - الإدراك يشمل المعقولات (المعنوي) والمحسوسات (المادي): والذي يحصل من الأولى يسمى إدراكا (عقليا)، ومن الأخرى يسمى إدراكا (حسيا).

4- العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظة الإدراك:

رأينا أن الإدراك في معاجم اللغة ، يدل على الوصول والانتهاء وبلوغ غاية ما. ورأينا أنه في علم الكلام والفلسفة الإسلامية استعمل ليدل على المعرفة والعلم وما له علاقة بالحواس والعقل. والسؤال الذي أود الإجابة عنه هنا هو: ما علاقة المفهوم (اللغوي- المعجمي) للإدراك بالمفهوم (الإصطلاحي- الكلامي- الفلسفي) للفظة؟

1- الرازي، فخر الدين، لباب الإشارات، ت أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1986، ص 119-120.

2- انظر: إبراهيم مدكور، مقدمة المغني، القاضي عبد الجبار، كتاب المعارف والنظر، المؤسسة المصرية العامة،القاهرة، 1962، دط، ج12 ، الصفحات: ح، ط، ي.

يظهر لي أن القرآن الكريم هو الذي وسع دلالة اللفظة لتحمل معانيها الفلسفية. وأقصد خصوصا آية الانعام في قوله تعالى:**{ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}[الانعام:103]** وذلك لأن هذه الآية تضمنت مباحث من أساس البحث في نظرية المعرفة[1]:

- الإدراك الحسي متمثلا في قوله:**{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}** على اعتبار تفسير البصر بالرؤية.
- الإدراك العقلي في الآية نفسها:**{ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}** حملا على المعنى الثاني الذي فُسِّرَتْ به وهو البصيرة أي العقل.
- وضع حاجز للإدراك في النفي بـ{لا} وهو نفي لقابلية إدراكنا لذات معينة في الوجود وهي ذات الحق سبحانه، وبالتالي فالعقل الإسلامي يقر بوجود عتبة لا يتجاوزها إدراكه.
- وجود ذات مدرِكة إداركها كامل يتجاوز تلك العتبة التي يتوقف عندها العقل البشري.
- التساؤل عن حقيقة الذات الإلهية كمسألة من المسائل الوجودية والتي تحتاج إلى أجوبة نهائية قاطعة، بحيث يختلف تصورنا لها (الذات الإلهية) باختلاف تصورنا لطبيعة إدراكنا لها[2].

المطلب الثاني: العلم والمعرفة في الاستعمال الإسلامي:

1 - مفهوم العلم:

اختلف العلماء المسلمون في تعريف العلم وحده، على أقول متعددة :

- فمنهم من رأى أنه لا يحد بتعريف لأنه بديهي وجلي في ذاته، والحدود والتعريفات إنما تكون لما خفي، فلما كان العلم أجلى الامور لم يحتج إلى ما يظهره. وممن ذهب إلى هذا الجويني

---

1 - وهذا يجعلنا نستنتج مدى التأثير القرآني على الدلالات، فرغم الاستخدام الشائع في اللغة العربية لكلمة (الإدراك) بمعنى الوصول إلى غاية ما وبلوغ منتهاها. فقد نقل إلى استخدام جديد، أو لنقل تحدد في مجال معين من دلالته، بحيث صار أكثر استعمالا وهو (الإدراك) بمعنى المعرفة والعلم و تعلق إطلاقه بهما.والذي أسهم في هذا الانتقال هو التأثير الكلامي والفلسفي الذي استحوذ على العقلية الإسلامية في تلك العصور.

2 - فالتصور التجسيمي الخالص للذات الالهية يجعلها قابلة للإدراك الحسي؛ بل يجعلها من جنس المحسوسات الداخلة في نطاق قدرات الإنسان الإدراكية. بينما ينحى التصور الإسلامي التنزيهي إلى نفي هذه القابلية للإدراك مهما كان نوعها نفيا نهائيا ومطلقا وبأي شكل من الأشكال، بحيث تبقى الذات (الإلهية) متعالية عن كل إدراك في كل زمان ومكان. وبين التصورين المتناقضين توجد تصورات تدعي التوسط بين الرؤيتين، فيجعلون القابلية للادراك ممكنة في حال دون حال وزمان دون زمان؛ كما يزعم مثبتوا رؤية الله في الآخرة. وهم بقولهم هذا يجعلون الذات الإلهية قابلة للإدراك الحسي من حيث هي، فقولهم غير بعيد عن قول المجسمة الخلص، إلا إذا كانت هذه الرؤية عندهم ذات دلالة خاصة.

والغزالي[1] والفخر الرازي في تفسيره؛ يقول: "والحق أن ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا، فلا حاجة في معرفته إلى معرف [2]".

- ومنهم من رأى أنه يمكن وضع مفهوم للعلم . فقال الأشعري:" العلم ما يعلم به" ، وقال الباقلاني :" هو معرفة المعلوم على ما هو به" وربما قال:" العلم هو المعرفة "[3] وغيرها من التعريفات؛ التي حاول فيها هؤلاء إعطاء ماهية محددة للعلم ، فجعلوها من جنس المعرفة، وهذا ما احتاج لحد المعرفة: ما هي؟ وربما وقع بعضهم في دور، بأن تضمن التعريف مشتقا من المعرف، وهذا منطقيا لا يستقيم.

- وعرفه القاضي عبد الجبار برسمه وأثره في النفس المتصفة به - أي النفس العالمة- فقال: "والمعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب[4]".

2 - أقسام العلم: نحا الكثير من متكلمي الإسلام إلى تقسيم العلم لإحكام تصوره وتفصيل متعلقاته، وكانت لهم تقسيمات بعدة اعتبارات:

أ- تقسيم العلم بالاعتبار المنطقي: وذلك بالنظر إلى طبيعة الشيء المدرَك وحقيقته هل هو بسيط أو مركب؟ . يقول الراغب :" العلم إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما :إدراك ذات الشيء. والثاني :الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه." والمقصود إدراك البسيط (التصور) وإدراك المركب (التصديق). وجعلوا لهذا التقسيم اعتبارات وعلامات لغوية. يقول الراغب:"فالأول :هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو:**{لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ**

1- عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد،الرياض،م ع السعودية،ط1، 1992-1412،ص45.

2- التفسير الكبير ، ج2، ص 221.

3- نفسه، ج2، ص219.

4- عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ت عبد الكريم عثمان،مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996، 1416، ص46.

يَعْلَمُهُمْ}[الأنفال:60] والثاني :المتعدي إلى مفعولين، نحو قوله:**{فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ}[الممتحنة:10]**"[1].

– العلم نظري وعملي: قسم الراغب العلم باعتبار آخر قال – رحمه الله–:"والعلم من وجه ضربان :نظري وعملي. فالنظري :ما إذا علم فقد كمل، نحو :العلم بموجودات العالم.

والعملي :ما لا يتم إلا بأن يعمل كالعلم بالعبادات."[2] فالنظري كالعلم بالأحكام العقدية والمعرفية المحضة تكمل بمجرد تحصيلها، والعملي هو ما استلزم وتضمن عملا كالعلم بالأحكام التعبدية والأخلاقية؛ فلا يكمل إلا بالعمل.

– العلم عقلي وسمعي: والعلم في الاستعمال الاسلامي[3] باعتبار مصدره وطريقة إدراكه عقلي وسمعي[4]، فالعقلي ما استقل العقل بمعرفته وإن ورد به الخبر، والسمعي ما لا سبيل إليه إلا بالأخبار كالعلم بالجن والملائكة والجنة والنار.

– العلم باعتبار العالِم: اتجه علماء الإسلام توجها متقاربا فيما بينهم إلى تقسيم العلم باعتبار الذات العالمة: إلى علم قديم وهو العلم الإلاهي وعلم محدث وهي علوم الخلائق، قال القاضي الباقلاني– رحمه الله –:" هو على وجهين:

– علم قديم: وهو علم الله عز وجل وليس بعلم ضرورة ولا علم استدلال.

– علم محدث: وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان."[5] وبالنسبة للعلم الإلاهي اتفقوا على قدمه رغم الاختلاف المعروف في ما بينهم حول

1– الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن،ص258، مادة علم . وأنظر في معنى اللزوم والتعدي إلى مفعول ومفعولين وعلاقته بالتصور والتصديق: محمد حسن حسن جبل، دفاع عن القرآن، أصالة الإعراب ودلالته على المعاني ،في القرآن الكريم اللغة العربية، البربري للطباعة، بسيون، مصر، دط،2000، ص 129 فما بعدها .

2– معجم مفردات ألفاظ القرآن،ص258، مادة علم.

3 – وهذا لا ينفي وجود مثل هذا التصنيف في غير التراث الاسلامي ولكن مقصودنا أنه ما يتمايز به في الفكر الاسلامي (الديني) عن الفكر الفلسفي الصرف.

4– المرجع نفسه،ص258–259.

5 – الباقلاني، محمد بن الطيب، أبو بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضي، ت عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، 1993–1414، ص6.

إثباته صفةَ معنىً لله (أي صفة زائدة عن معنى الذات) أم الاكتفاء بكونه صفة معنوية له (أي كونه عالما بذاته لا بعلم)[1].

3 – المعرفة واستعمالاتها:

تأتي المعرفة عند العلماء الإسلاميين مرادفة للعلم تارة، وتارة بمعنى أخص منه ، وأخرى أعم منه:

-**المعرفة مرادفة للعلم**: فمثلا عند القاضي عبد الجبار يجعلها مرادفة للعلم، يقول:" والمعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب "[2] وهو أحد تعريفي الباقلاني كما نقل عنه الفخر الرازي[3].

+**المعرفة بمعنى أعم من العلم** : وهذا استعمال جمهور الاشاعرة وكثير من الأصوليين، حيث يجعلون العلم أخص من المعرفة، يقول الباقلاني:"هو معرفة المعلوم على ما هو به" [4] وهو احد اختياري الفخر الرازي [5].

+**المعرفة بمعنى أخص من العلم**: **يقول** الراغب:" المعرفة والعرفان :إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم، ويضاده الإنكار ويقال: فلان يعرف الله، ولا يقال : فلان يعلم الله، متعديا إلى مفعول واحد، لما كان معرفة البشر لله هي بتدبر آثاره ، دون إدراك ذاته، ويقال الله يعلم كذا، ولا يقال الله يعرف كذا..."[6] وهذا الاصطلاح يكثر عند الصوفية الذين يجعلون العرفان والمعرفة في أعلى مراتب العلم والكمال الإدراكي.

1- فالمعتزلة يرفضون قيام المعاني بذات الباري عز وجل ، فيكتفون هنا بإثبات العالمية له سبحانه (الصفة المعنوية)، فكونه عالما لا يستلزم قيام صفة زائدة عن الذات تسمى علما يستحق بسببها أن يوصف بأنه عالم. وقد يتجوز البعض في اللفظ فيقول لله علم وعلمه ذاته. انظر: عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997، ص 58-59.

2 – عبد الجبار بن أحمد ،شرح الأصول الخمسة، ص46.

3- التفسير الكبير، ج2، ص 219.

4- تمهيد الاوائل، ص5.

5- فخر الدين الرازي،الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ت احمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت ، لبنان، ط1، 1992-1413، ص20. وقد نقلنا عنه في تفسيره بأنه يرى بأن العلم بديهي ولا يحتاج إلى تعريف، أنظر: ص 12 من هذه الرسالة.

6 – معجم مفردات ألفاظ القرآن،249، مادة عرف.

+الفرق المنطقي واللغوي بينهما: يورد الكفوي فرقا منطقيا بين العلم والمعرفة فيقول:" العلم يقال لإدراك الكلي أو المركب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، ولهذا يقال عرفت الله دون علمته." ويورد المقابل اللغوي النحوي لهذا التفريق بقوله: "فمتعلق العلم في اصطلاح المنطق وهو المركب متعدد كذلك عند أهل اللغة وهو المفعولان، ومتعلق المعرفة وهو البسيط واحد كذلك عند أهل اللغة وهو المفعول الواحد وإن اختلف وجه التعدد، والوحدة بينهم بحسب اللفظ والمعنى"[1].

المطلب الثالث: أهم مشكلات الإدراك في الفكر الإسلامي:

بحث الفكر الإسلامي قديما وحديثا مسائل كثيرة متعلقة بموضوعات الإدراك، نذكر أهمها:

1 – إمكانية المعرفة:

وقد بحثوا هذا الموضوع لمواجهة تحديين:

+التحدي الأول: وهو أفكار السوفسطائين، سواء منهم المنكرون لإمكانية تحصيل الإنسان للمعرفة؛ أي نوع من المعرفة، أو الشكاك الذين يتوقفون في الجزم بأي حكم معرفي سواء بالنفي أو بالإثبات، مهما كان مصدر هذه المعرفة حسيا أو عقليا أو إلاهيا[2].

+التحدي الآخر: وهو الشك الإنساني عموما، فكل إنسان مؤمنا كان أوغير مؤمن، معرض للشبهات والشكوك في شتى مسائل المعرفة، ولا سيما في المسائل الوجودية الكبرى وفي أسس الاعتقاد والتدين. وقد برز في الفكر الإسلامي مفكرون تميزوا ببحثهم موضوع الشك واتخاذه منهجا للوصول إلى اليقين؛ منهم الشيخ أبو الهذيل العلاف من متكلمي المعتزلة [3]وأبو حامد الغزالي من متكلمي الأشاعرة[1].

1- الكفوي، الكليات، ص 611.

2- انظر على سبيل المثال مناقشة ابن حزم لشبهات السوفسطائيين في كتابه: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت د الحمد نصر وصاحبه ، دار الجيل، بيروت،1985-1405،ج1، ص43 فما بعدها .

3- اتخذ العلاف الشك كمنهج عام في أسلوبه الفكري والجدلي وجعله سبيلا لإلزام الخصوم بل ولإلزام النفس وإعدادها لكل شبهة. وقد نقل عنه الجاحظ في هذا المعنى قال:" وقيل لأبي الهذيل: إنك إذا راوغت واعتللت- وأنت تكلم النظام وقمت- فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه . قال: خمسون شكا خير من يقين واحد " كتاب الحيوان، ت عبد السلام هارون، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، مصر، ط2، 1965-1385، ج3، ص60. ومعنى قوله:"خمسون شكا خير من يقين واحد"، أن كثرة الشكوك ستحرك النفس لتطلب برد اليقين وتبين سبل الوصول إليه لأن الشك محرك للعقل والنفس، وهذا ما سيعود بالفائدة على الشاك لا محالة، حيث ستروض فكره الشكوك وستدربه بأن يخرج منها أفضل حالا مما ولج. بينما اليقين الواحد لا يعدو أن

2 - مصادر المعرفة والعلاقة بين العقل والنقل:

تتأسس المعرفة في الإسلام على مصدرين رئيسين: الأول بشري والثاني إلاهي[2]. وهذا التقسيم معتمد من كل الفرق والطوائف الإسلامية على اختلاف مشاربها وآرائها الفكرية والعقدية.

أ - المصدر البشري: والمقصود به ما تمدنا به الحواس من خبرات وإدراكات وما تستنتجه العقول من أحكام وعلوم.

ب - المصدر الإلهي: ويتمثل في الوحي المنزل على نبينا محمد عليه الصلاة والسلام. أي القرآن الكريم وهو متفق على مصدريته بكل حروفه معانيه. ويندرج ضمن الوحي السنة النبوية على اختلافهم في المقبول منها والمردود، وفي اختلافهم في الأحكام على النقلة جرحا وتعديلا، وفي حجيتها في العقائد والأحكام ما بين المتواتر والآحاد[3].

العلاقة بين العقل والنقل:

اختلفت نظرات الإسلاميين في وجوه الترتيب بين العقل والنقل.

=

يترك صاحبه ساكن النفس مطمئنا بتلك المعرفة الواحدة لا يبارحها. وشتان ما بين الحالين كما هو ظاهر. وهو منهج تربوي فريد وعبقري من الشيخ أبي الهذيل رحمه الله.

1- وقع الغزالي في شك قوي لازمه مدة طويلة من الزمن، بحيث جعله يشكك في كل مسلماته الفكرية والاعتقادية، وهو ما جعله يصحح مساره الفكري والعقيدي، ولو نطبق نظرية أبي الهذيل على ما وقع للإمام أبي حامد سنجد قيمة الشك، فما ابدعه حجة الإسلام من كتب وخاصة ميدان الفلسفة والتصوف يفوق الوصف وليس أدل على ذلك من كتابه الفريد الماتع على صغر حجمه وقلة ورقاته:" المنقذ من الضلال" وكتبه الأخرى:" إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة " وغيرها. ويعد الغزالي وبلا شك طفرة في الفكر الإسلامي قل نظيرها، وحسب اعتقادي - والله اعلم – فإن ذلك راجع لمنهجه في الشك والذي جعله مفكرا متحررا من المذهبية المقلدة، باحثا عن الحقيقة ناشدا لها؛ كما حكى هو عن نفسه في ثنايا كتابه المنقذ، أنظر قصة الشك عنده: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى رب العزة والجلال ، ت عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1428-2007، ص 23-26، وفي مواضع غيرها من الكتاب.

2- عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1422-2001. وانظر: عبد الرحمان الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني، ص 96

3 - يقول الدكتور عثمان نجاتي:" وهذان النوعان من المعرفة أو العلم متكاملان، ويرجعان أساسا إلى الله- سبحانه وتعالى- الذي خلق الإنسان وأمده بأجهزة وأدوات للإدراك واكتساب العلم.

فيرى بعض الإسلاميين : أن العقل تابع للنقل وأن النقل هو الأصل. بحيث إذا اختلف النقل والعقل يقدم النقل لأن مصدره إلاهي. وهذا موقف جماهير أهل الحديث وأشهرهم وأكثرهم دفاعا عنه الإمام ابن تيمية في أكثر كتبه[1].

ويرى كثير من المتكلمين: أن العقل هو الأصل، ومقصودهم أنه إذا ظهر تعارض بين النقل والعقل، فلابد من تقديم العقل. يقولون: وإلا بطل النقل ببطلان العقل. العقل الذي نجعل من مقدماته دليلا على صدق النقل. ونحن نرى أن جماهير المتكلمين يطبقون هذا المبدأ، يدلنا على ذلك منهجهم التأويلي تجاه ظواهر النصوص التي تتعارض مع قطعيات العقل[2].

ويرتبط بمسألة العلاقة بين النقل والعقل مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ أي: هل يستقل العقل بالتحسين والتقبيح أو هو تابع للنقل[3]؟ ،وتتقاطع هذه المسألة الكلامية مع فلسفة الأخلاق(Philosophie Morale) التي تبحث في إمكانية وجود معايير عقلانية للخير والشر.

1- أنظر كلامه على هذه المسألة : ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس، درء تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1991-1411، ج1، ص 87-91، 194-198. وفي مواضع أخرى كثيرة.

2- أنظر مزيد تفصيل لهذه المسألة : ابن رشد، محمد بن أحمد، أبو الوليد، فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال، ت محمد عمارة، دار المعارف، مصر، دط، 1983، ص 31-36. والرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ت أحمد حجازي السقا، مطبعة الكليات الأزهرية،القاهرة، مصر، ط1، 1986، ج2، ص 251-254، عند كلامه عن المسألة الثامنة والثلاثون: في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا؟

أقول: ولهم تطبيقات لا حصر لها لهذا المبدأ ومنها تأويلهم للآيات التي قد يوهم ظاهرها تشبيه الله سبحانه وتعالى بخلقه، كقوله:{ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** }[**القصص:88**] حيث دلت الدلائل القاهرة على استحالة حمل الآية على الظاهر التشبيهي، ويذهبون في تأويلها مذاهب، يقول الماوردي:" فيه ستة تأويلات :أحدها : معناه إلا هو ، قاله الضحاك . الثاني : إلا ما أريد به وجهه ، قاله سفيان الثوري .الثالث : إلا ملكه ، حكاه محمد بن إسماعيل البخاري .الرابع : إلا العلماء فإن علمهم باق ، قاله مجاهد . الخامس : إلا جاهه كما يقال لفلان وجه في الناس أي جاه ، قاله أبو عبيدة.

السادس : الوجه العمل ومنه قولهم : من صلى بالليل حسن وجه بالنهار أي عمله. وقال الشاعر :أستغفر الله ذنباً لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل". الماوردي، علي بن محمد، أبو الحسن البصري، النكت والعيون، ت السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ج4، ص 272-273.

3- انظر: الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، ت طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص 123 وما بعدها ، وانظر: سميح دغيم ، فلسفة القُدُر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص270.

3 – دلائل النبوة وصدق النبي:

ناقش متكلمونا في معرض ردهم على منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مسائل عديدة أسسوا بها لمباحث النبوات. ويمكننا تلخيص أهم الإشكاليات في هذا الموضوع كما يلي:

1 – إمكان النبوة ووجودها: وهذا ردا على منكري النبوات جملة من الدهريين والبراهمة وغيرهم[1] ، ودارت نقاشاتهم حول الإجابة عن أسئلة: هل النبوة ممكنة عقلا ؟ وهل تحققت واقعا؟ وما حاجة الناس لها – ما دام العقل قادرا على إدراك الحسن والقبح وإدراك ما يأتي به الأنبياء من مصالح؟[2].

2 – صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم: ناقشوا هذه المسألة بخصوصها لأن الكلام عن النبوات عموما لا يكفي دليلا على صدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بما أن اليهود والنصارى يوافقون على إمكان النبوة ووقوعها من البعض لكنهم ينكرونها لمحمد عليه الصلاة والسلام . ومنهم من يؤمن به نبيا ولكن خاصا بقومه لأنهم ينكرون نسخ الشرائع[3]. وقد أسس هذا المبحث لدراسة ومباحث أعلام النبوة ودلائلها وبحثوا عموم رسالة محمد لكل الأمم وخاتميتها لكل الرسالات[4].

3 – الإعجاز في القرآن الكريم: اختلف المسلمون في الوجه الذي جعله معجزة دالة على صدق الرسول: فقيل للوجه العالي من البلاغة، وقيل لعدم المعارضة من العرب، وقيل للصرفة، صرف الله الناس عن معارضته، وقيل لعدم تناقضه مع طوله، وقيل لإخباره بالغيوب ...إلخ ذلك من الأقوال[5].

---

1 – يقول شمس الدين السمرقندي:" والمنكرون للنبوة طوائف:

– الطائفة الأولى: الفلاسفة وإنكارهم ظاهر، لإنكارهم جميع ما تتوقف عليه البعثة: مثل كون الله مختارا عالما بالجزئيات، ونزول الملك، والوحي وإنكارهم جميع ما يقوله الأنبياء من الحشر والحساب والجنة والعقاب وأمثال ذلك.

– الطائفة الثانية البراهمة واحتجوا بأن ما جاء به النبي إن كان حسنا عند العقل فلا حاجة إلى النبي، وإن كان قبيحا فلا يقبله العقلاء سواء جاء به النبي أو لا..." ثم ذكر بقية المنكرين للنبوات وذكر حججهم، الصحائف الإلهية، ت أحمد عبد الرحمان الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1985-1405، ص 419-421.

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 563 -564.

3- المصدر نفسه، ص 576-583.

4- المصدر نفسه، ص 586.

5- انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص349-350.

المبحث الثاني–الإدراك وموضوعاته في الفلسفة المعاصرة:

المطلب الأول– مفهوم الإدراك في الفلسفة والعلم:

أ – **الإدراك في الفلسفة:** في الاستعمال الفلسفي العام هناك تعريفات مختلفة للإدراك، وعموما "يطلق الإدراك على جملة من الأمور : على القوة المدرِكة، وعلى فعل الإدراك، وعلى المعرفة الناتجة عن هذا الفعل[1]". ولكنها في مجملها تتمحور حول العمليات العقلية المختلفة بغض النظر عن مصدرها حسيا كان أم غير حسي.

الإدراك كعمليات للعقل: الإدراك في تعريف المدارس العقلانية يطلق على **كل أفعال العقل،** يقول لالاند:"عند الديكارتيين يقال الإدراك على كل أفعال العاقلة[2]". وهو في مقابل الإرادة والرغبة، وفي مذهب ليبنيز يختلف الإدراك عن العاطفة،" فهو **حالة عقلية**"، والعاطفة وجدانية إنفعالية.[3]

الإدراك كعملية مرتبطة بالأحاسيس: يورد لالاند تعريفا آخر للإدراك يربطه بالأحاسيس، بأنه:" عمل يعمله فرد وهو ينظم أحاسيسه المباشرة تنظيما مباشرا، فيفسرها ويستكملها بخيالات وذكريات، مستبعدا قدر الإمكان طابعها العاطفي أو المحرك، وبموجبه يتعارض مع غرض يراه بفطرته منمازا، مختلفا عنه، غرض حقيقي ومعروف لديه حاليا إدراك خارجي perception exterieur"[4].

والإدراك الخارجي مرادف للإدراك الحسي، أي" حصول المعرفة بالموضوع بواسطة الحواس." ويقابله الإدراك الباطني "وهو معرفة الذات لأحوالها وأفعالها بواسطة الشعور"[5].

الإدراك بوصفه نتيجة لعمل الحواس: وحسب لالاند دائما فهو يعرف أيضا "بما هو مدرَك، منظور"[6] خصوصا إذا خصصناه بالإدراك الخارجي دون الباطني.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982،ج1، ص56. وانظر: المعجم الفلسفي ،مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، مصر، ص 7.

2- "وهو أيضا كل عمل فكري منطبق على شيء ما أو بنحو أخص عملية قوامها الإحاطة بمفهوم أو تكوينه" لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001، ص 957.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ص55-56.

4- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 956-957.

5- محمد يعقوبي ، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، دط،1979-1399، ص70.

6 – موسوعة لالاند الفلسفية، ص 957.

والإدراك بهذا الاعتبار هو مرادف للمدرَكات[1] أي المعارف الناتجة عن فعل الإدراك نفسه.

ب – الإدراك في العلوم الطبيعية والإنسانية:

تناولت العلوم الحديثة المختلفة الظواهر الإدراكية بالدراسة التجريبية والتفسيرية بطرق متناسبة مع طبيعة كل علم. فتناولته الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا وعلم النفس وغيرها من العلوم في أبحاثها ونتائجها. فمثلا تعالج بحوث الفيزياء والكيمياء في مستواها الخاص، الأحداث الفيزيائية الكيميائية، التي تواكب عمليات الإدراك[2]. وتتناول الفيزيولوجيا العمليات التي تحدث في مراكز الإدراك، وإن كانت هذه العمليات هي ظواهر فيزيوكيميائية، فهي تجري في الجسم الحي، والفرق بينها هو الفرق بين العلمين وموضوعهما[3]. وتتحدد العمليات الإدراكية وفق الفيزيولوجيا وكشوفها، في المخ والجهاز العصبي، وقام هذا العلم بتحديد الوظائف الحيوية للجهاز العصبي، وما لأجزائه المختلفة من خطوط في عمليات الإدراك[4].

- **الإدراك في علم النفس:** يبدأ علم النفس من النقطة التي تنتهي عندها الفيزيولوجيا، فيتناول الحياة العقلية، وما تزخر به من عمليات نفسية. ويدرس علم النفس أساسا الإدراك الحسي، وهو العمليات العقلية التالية للإحساسات والمرتبطة بها، هو الذي ينطبق عليه مصطلح الإدراك[5]. ويبحث علم النفس العمليات العقلية، والمفاهيم الإدراكية المختلفة مثل: الانتباه، وأنواعه وعوامله الداخلية والخارجية ومشتتاته، والإحساس ومستوياته الفيزيائية والفيزيولوجية

1- محمد يعقوبي ، معجم الفلسفة، ص70.

2- كانعكاس الأشعة الضوئية من المرئيات، وتأثر العين السليمة بتلك الاهتزازات الكهربائية المغناطيسية، والتغيرات الكيميائية التي تحدث بسبب ذلك ، وانعكاس الموجات الصوتية من المسموعات، والذرات الكيميائية الصادرة عن الأشياء، ذات الرائحة والأشياء ذات الطعم، وما إلى ذلك من منبهات فيزيائية، وتغيرات كيميائية، فكل هذه الأشياء تقع في اختصاص الفيزياء والكيمياء، وفي مستوى نشاطها العلمي. أنظر: محمد باقر الصدر،فلسفتنا، ص 345.

3- حيث يتناول علم الفيزياء (ومعه علم الكيمياء) الظواهر الطبيعية في حالتها المادية الجامدة (غير حية)، بينما يتناول علم الفيزيولوجيا ظواهر لعمليات حيوية تجري حال كون الكائن حيا وفي مرحلة حيوية.

4- المرجع نفسه، ص 345-346، وانظر:محمد زياد حمدان، الدماغ والإدراك والذكاء والتعلم، دار التربية الحديثة، عمان، الأردن،دط، 1984 - 1404، ص 35.

5- الإدراك الحسي:" هو عملية تأويل الإحساسات تأويلا يزودنا بمعلومات عما في عالمنا الخارجي من أشياء. أو هو العملية التي تتم بها معرفتنا ما حولنا من أشياء أو هو العملية التي تتم بها معرفتنا ما حولنا من أشياء عن طريق الحواس كأن أدرك أن هذا الشخص المائل صديق لي وأن هذا الحيوان الذي أراه حمار." أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط7، 1968،ص 159.

والنفسية، وقوانين التنظيم الحسي، والتأويل وملابساته، وعلاقة الإدراك بالشخصية والسلوك ومشوشات الإدراك من هلاوس وخداعات وهي امور تستثمر في فلسفة الإدراك و ولكن معالجة علم النفس تختلف عن معالجة الفلسفة للموضوع[1].

ج – موضوع الإدراك من العلوم الطبيعية والإنسانية إلى الفلسفة :

تختلف دراسة موضوع الإدراك حسب الميدان المعرفي الذي يتناوله، سواء أكان علما أم فلسفة، ولا شك أن الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا، لا تستطيع بوسائلها العلمية، وأساليبها التجريبية، إلا أن تكشف عن أحداث الجهاز العصبي، ومحتواه من عمليات وتغيرات، وأما تفسير الإدراك في حقيقته وكنهه فلسفيا، فليس من حق تلك العلوم، إذ لا يمكن أن تثبت أن تلك الأحداث المعينة، هي نفسها الإدراكات التي نحسها من تجاربنا الخاصة[2].

لننتقل إلى علم النفس– وهو علم إنساني للتفلسف نصيب كبير منه، فهو إلى وقت قريب كان فرعا من الفلسفة العامة– لنر كيف يدرس علم النفس الإدراك؟.

يبدأ علم النفس من النقطة التي تنتهي عندها الفيزيولوجيا، ويتناول علم النفس جملة من التساؤلات حول الإدراك : ماذا ندرك؟ وكيف ندرك؟[3]

ويعتمد علم النفس منهجين متمايزين للإجابة عن معضلاته: الاستبطان وهو منهج تجريبي ذو بعد ذاتي نوعا ما، ومنهج تجريبي ذو صبغة موضوعية إلى حد قريب[4].

أما فيما يخص موضوع الإدراك فيدرسه علم النفس بطريقتين:

– الأولى: يوظف فيها البحوث العلمية المتعلقة بالدماغ والأعصاب ونتائج الاستبيانات المختلفة في هذا المجال.

– الثانية: بحوث ذات صبغة فلسفية، يدرسها علم النفس الفلسفي، أو فلسفة علم النفس كواحد من فلسفات العلوم المختلفة[5].

1- أنظر: المرجع السابق، ص 149 فما بعدها.

2- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 346.

3- انظر: أحمد عزت راجح، المرجع السابق، ص160.

4- فلسفتنا ص347-347.

5- نفسه، ص 347.

ولكن هذين المنهجين لا يجاوزان حدود التجريب، وهذا ما قد يحصر علم النفس في مجال ضيق لا يجيب عن الإشكالات التي تهم الإنسان كذات متسائلة على الدوام لا تقف على نهاية.

إن المسألة الفلسفية الكبرى في موضوع الإدراك هي محاولة صياغته في مفهوم فلسفي، يكشف عن حقيقته وكنهه وهو ما لا تجيب عنه ولا تضطلع به إلا الفلسفة.

المطلب الثاني- نظرية المعرفة مفهومها ومباحثها:

1 - مفهوم نظرية المعرفة:

أ - النظرية (Théorie): يورد لالاند عدة تعريفات لمصطلح نظرية:

-فيرد بمقابل ممارسة في نظام الوقائع، وهو مايكون موضوعا لمعرفة متجردة مستقلة عن تطبيقاته[1]. وهو قريب من تعريف مجمع اللغة العربية بأن النظرية :" بوجه عام، ما يوضح الأشياء والظواهر توضيحا لا يعول على الواقع[2]". بحيث تأتي النظرية كقسيم للعملي ومستقلة عن الواقع.

-وتأتي النظرية أيضا في مقابل المعرفة العامية[3].

-وترد النظرية أيضا" في مقابل تفاصيل العلم: توليف عام يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع، ومسلم به من قبل معظم علماء عصر ما بوصفه فرضية معقولة[4]".

-ويستعمل مصطلح **نظرية** في ميدان العلم الوضعي للدلالة على:" فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدا واحد يمكن أن نستنبط منه حتما أحكاما وقواعد" أو هي:"عبارة عن إطار فكري يفسر مجموعة من الفروض العلمية ويضعها في نسق علمي مرتبط[5]".

ب - نظرية المعرفة Théorie de la connaissance: أي كمركب إضافي ولها تعريفات كثيرة فمن تعريفاتها أنها:

1- موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1454.

2 - المعجم الفلسفي، ص 202.

3 - لالاند، مرجع سابق، ص 1454.

4 - المرجع نفسه، ص 1454.

5- عبد الفتاح محمد العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، دط، 2001، ص21. يقول- أي عبد الفتاح العيسوي في الموضع نفسه-:"وبناء النظرية العلمية يعتمد على:

- جهد عقلي تركيبي من جانب الباحث.
- يتميز، هذا الجهد، بنظرة كلية للحقائق الجزئية.
- ويحرص على تنظيم الاجزاء في نطاق موحد."

-" نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلا عن الذهن [1]".

-وهي عند الإنجليز مرادفة **للإبيستيمولولجيا**، حيث يعرف رونز الإبيستيمولوجيا بأنها:" أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة وتكوينها ومناهجها وصحتها[2]".

-ويعرفها أندريه لالاند بأنها:" دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة".

ويعرفها أيضا بأنها تطلق:" على مجموعة **تنظيرات** هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها[3]".

ج – مفهوم الإبيستيمولوجيا Epistémologie:

بالنسبة للمدرسة الإنجليزية يكفينا تعريف نظرية المعرفة، والتي هي مرادفة عندهم للإبيستيمولوجيا، أما الفرنسيون فيفرقون بينهما ولذا نحتاج – وفقا لذلك –إلى تعريف مستقل للابيستيمولوجيا:

-يعرف لالاند الإبيستيمولوجيا- وقد عربها مترجم موسوعته **بالمعلومية**-:" **المعلومية** هي الدرس النقدي لمبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي" ثم يحدد الفرق بينها وبين نظرية المعرفة، فالإبيستيمولوجيا هي مدخل نظرية المعرفة، فهي تمتاز عنها بدراسة "المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي ، في مختلف العلوم والأغراض أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر"[4].

-أما الدكتور عبد الوهاب المسيري فيعتبر أن كلمة (**معرفي**) هي الترجمة الصحيحة لمصطلح إبيستيمولوجيا (Epistémologie) لأنها مشتقة من الكلمتين اليونانيتين (Epsteme) بمعنى

1- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي ،ص 203.

2- المرجع السابق، ص 1.

3- موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1455.في الموضع نفسه يميز لالاند بين الاستعمال القديم لهذا المفهوم وبين الاستعمال الحديث، فيقول :" في أقدم صورة للمسألة: إلى أي حد يبدو ما يتمثله البشر مماثلا لما هو قائم، بصرف النظر عن هذا التمثل؟" ويقصد به مسألة مطابقة الفكر للواقع. يقول:"وفي صورتها الحديثة : لنفترض أن الذات العارفة لها طبيعة محددة، بصفتها هذه، فما هي قوانين الطبيعة في إعمال الفكر وما هو إسهامها في التمثل؟". فحسب لالاند فإن الفكر الحديث يغوص ويخوض في محاولة لفهم قوانين الطبيعة التي تعمل في الفكر، وكيفيات تدخلها في تمثُّل تصوراتنا للواقع. بخلاف المباحث القديمة والتي تكتفي بمجرد وصف لكون هذا التمثل مطابقا للواقع أو لا.

4- موسوعة لالاند الفلسفية، ص 357.

(معرفة)، و(Logus) بمعنى (علم) أو (دراسة) أو (نظرة)، وبالتالي فموضوع الإبيستيمولوجيا هو :"علم دراسة ما نزعم أنه معرفة". سواء اكانت هذه المعرفة عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنسان).

وحسب المسيري دائما فالابيستيمولوجيا:" هو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية؛ بهدف بيان أصلها وحدودها، ومدى شموليتها وقيمتها الموضوعية، ومناهجها وصحتها"[1]. و يعتبر المسيري أن مصطلح "المعرفي" تتضمن معنين محوريين:

- الكلي (في مقابلة الجزئي).
- والنهائي (الذي يعني الغائي)[2].

د- تاريخ نظرية المعرفة: البحث في نظرية المعرفة قديم قدم التفلسف، ولكن الدارسين -خاصة الغربيين منهم- يجعلون بدايتها الفعلية مع الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632-1704) ويعتبرونه أول من وضع بحثا منظما تناول بالفحص والدرس: أصل المعرفة وماهيتها، وحدودها ودرجة اليقين فيها، في كتابه:" **مقالة في الذهن البشري**".

وإن كان إيمانويل كانط (1724-1804) هو الذي لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة بوصفها نقطة البدء في كل فلسفة، بعد أن كان القدماء يجعلون الوجود (Onthologie) هو المقدم في البحث الفلسفي[3].

1- بحث بعنوان:في أهمية الدرس المعرفي،منشورة ضمن: مجلة اسلامية المعرفة، العدد 20، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،واشنطن، الو. م. أ ، 2000-1421، ص 109.

2- المرجع نفسه، ص 110. وهناك أيضا –حسب المسيري دائما- من يقسم الميتافيزيقا إلى (أنطولوجيا وإبيستيمولوجيا)، وأن كل رؤية للعالم تحوي داخلها ميتافيزيقا أي (أنطولوجيا وإبيستيمولوجيا) بل وهناك من يجعل الإبيستيمولوجيا هي رؤية العالم. وهي عند كثير من الباحثين تعني "المسلمات الكامنة وراء المعرفة" أي "توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني".

3- عبد الرحمان الزنيدي، مرجع سابق، ص 55-56. وعبد الفتاح العيسوي، مرجع سابق، ص 21. ولا أريد مناقشة هذه النقطة على اعتبار أن المسلمين قد بحثوا نظرية المعرفة بحثا مستفيضا، مع الجاحظ – على سبيل المثال كما سنرى- أو مع القاضي عبد الجبار، فالجاحظ بحثها في عدة كتب منها : كتاب المعارف، وكتاب المعرفة، وكتاب مسائل المعرفة، وكتاب المسائل، وللأسف لم يصلنا منها إلا جزء من رسالة نشره المستشرق الفرنسي شارل بللا بعنوان:المسائل والجوابات في المعرفة، انظر: الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ الكلامية، ت علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ودار البحار، بيروت، لبنان، ط الأخيرة، 2004، ص17. وبحث القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي كل مسائل نظرية المعرفة أحسن بحث وناقشها أبسط نقاش وأطوله في مجلد كامل من كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل بعنوان: النظر والمعارف (وهو الجزء 12). وقضية تجاهل منجزات الفكر الإسلامي من طرف مؤرخي العلم الغربيين، قضية معروفة و هي داخلة في مسألة التحيز المعرفي وهي قضية محل نقاش موسع معهم. وننقل مثالا واحدا،

هـ- مباحث نظرية المعرفة:

1 - البحث في إمكان المعرفة؛ فتواجه مشكلة الشك في الأشياء والتيقن من حقيقتها.

2 - التفريق بين المعرفة القبلية، التي تسبق التجربة، والمعرفة التي تجيء اكتسابا.

3 - وتبحث في الشروط التي تصير بها الأحكام ممكنة، والتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق- إذا كان ذلك ممكنا.

4 - كما تبحث في الوسائل التي تحقق المعرفة من خلالها و المصادر التي تجيء عن طريقها .

5 - تدرس طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها[1].

6 - تبحث أيضا في التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية:

- فكل ما يتصل بالذات المدرِكة يرجع إلى علم النفس.
- وكل ما يتعلق بالموضوع المدرَك يرجع إلى العلوم الطبيعي[2].

المطلب الثالث- الإشكالات الفلسفية حول موضوعات الإدراك:

1 - **الإدراك ونظرية المعرفة:**

يعد البحث في العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك من أهم، إن لم يكن أهم، العناصر المكونة والمؤسسة لنظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، وسواء أكان الموضوع المراد بحثه، في العالم الخارجي أو داخل الذات (كالأحوال الباطنه من لذة وألم ورغبة وحب وكره وغيرها

=

لنفهم منه مدى التحقير الذي يمارسه الغربيون للفكر الفلسفي الإسلامي، يقول دي بور تحت عنوان الفلسفة في الإسلام:"وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا؛ ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها". تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط5، ص50. ويقول بعد ذلك:" ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة؛ ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف..." ص51.

1- عبد الرحمان الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص 51.

2- عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، ص 22.

من المشاعر والأحوال النفسية ، وقد تكلمنا منذ قليل، عن التفرقة التصنيفية لموضوعات العلوم في هذه النقطة، فيستقل علم النفس بدراسة الإدراك بما يرجع إلى الذات المدرِكة، وتتبعه فلسفة علم النفس، تتلقف الإشكالات وتحاول الإجابة عنها، وتُترك قضايا إدراك العالم الخارجي ، إلى العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكوسمولوجيا وغيرهما، وتتبعه فلسفة العلوم بالتساؤلات الفلسفية المصاحبة، فيأتي دور نظرية المعرفة في تجميع كل هذه الجزئيات في نسق مرتب ومؤسس، مشكلة الرؤية الكلية، بحيث تجيبنا عن عدة أسئلة كلها مرتبطة بموضوع الإدراك:

- السؤال عن طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع أو بين المدرِك والمدرَك؟
- وعن معيار التفرقة بين الإدراكات المغلوطة والصائبة ؟
- وعن المنهج الأمثل الذي يجعل الباحث عن المعرفة يصل إليها؟[1].

أ - **الإدراك ومصادر المعرفة:** تتلخص في السؤالين التاليين:

- ماهو مصدر الأساسي والأوثق للمعرفة الإنسانية؟ هل هو العقل أو الحواس أو كلاهما.

ويرتبط به سؤال: هل تولد المعرفة مع الإنسان ؟ أي هل توجد معارف فطرية للإنسان، وماهي هذه المعارف؟ أو أنها كلها مكتسبة؟.

نجد أجوبة مختلفة تمثل اتجاهات فلسفية، بل الجواب عن هذا السؤال هو الذي يحدد التصنيف الجوهري للفيلسوف، بحيث قد يحسب تجريبيا حسيا، أو عقلانيا، أو حدسانيا...إلخ

وتبزر أربع نظريات أساسية هي : الحسية بزعامة جون لوك، والعقلانية بزعامة ديكارت، والمثالية النقدية بزعامة إيمانويل كانت ، والحدسانية مع برغسون، وبقية التيارات تندرج ضمن واحدة من هذه النزعات الكبرى حول **مصادر المعرفة**، فالماركسية والوضعية والوضعية المنطقية تحسب على الحسيين، والمثاليات تتداخل مع الكانطية وربما مع الحدسانية... وهكذا.

ب - أسبقية المادة والفكر:

تعالِج هنا -هذه المسألة- الجدليةَ القائمة بين الفكر والمادة، أيهما أسبق، وهي متعلقة بالموقف من الميتافيزيقا والعالم ككل وعلاقته بالمعرفة، ويمكن صياغة المشكلة على نحو آخر: أيهما يؤسس الآخر هل الفكر (الوعي/المعرفة) هو من يؤسس الوجود (الواقع/المادة) أو

1- انظر: عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، ص 158-159، و رودوك تشيز هولم، نظرية المعرفة، ترجمة نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر- كندا، ط1، 1995، ص 9-11.

الوجود(الواقع/المادة) هو الذي يؤسس الفكر (الوعي/ المعرفة)؟، هذا الجدل الدائر تأكد بحثه مع كارل ماركس، لما ناقش ديالكتيك هيغل، كما يقول ماركس :" إن طريقتي الديالتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغلية من حيث الأساس، بل هي ضدها تماما، فحركة الفكر؛ هذا الفكر الذي يشخصه هيغل و يطلق عليه اسم **الفكرة**، هي في نظره **خالق** الواقع و صانعه، فما الواقع إلا الشكل الحادثي للفكرة ،أما في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس للحركة الواقعية منقولة إلى **دماغ** الإنسان ومستقرة فيه"[1]. تبرز هنا فلسفات مختلفة في إيجاباتها ومواقفها من هذه المشكلة الفلسفية أي علاقة الفكر بالمادة:الفلسفة المادية التاريخية (ماركس) والمثالية الموضوعية (هيغل) والمثالية الذاتية (باركلي)[2].

ج – طبيعة الإدراك وتكوُّن المعرفة:

لاحظنا مما مضى أن بعض العلوم تتناول موضوع الإدراك بالدراسة المادية، فهو بالنسبة لها موضوع مادي تجريبي، وهذا حسب طبيعة كل علم واختصاصه، وعلى ضوء ما انتهت إليه تلك العلوم تكون التساؤل الفلسفي التالي:

-هل الإدراك ظاهرة مادية ؟ بعبارة أخرى هل يتوقف الإدراك عند الظواهر المادية التي ترصدها المنبهات المخبرية؟.

تجيبنا الفلسفات المادية المختلفة: كالماركسية ومدراس علم النفس الترابطي والسلوكية والجشطالتية كلها بإجابة واحدة وهي: نعم. أي عندها الإدارك ومتعلقاته ظواهر مادية تابعة للمادة وخصائصها.فليس الإدراك وعمليات التفكير الإنساني سوى ظواهر تتم في مكان ما من هذا الجسم المادي الحي الذي يسمى إنسانا، عند الجهاز العصبي، وهي ظواهر قابلة للدراسة العلمية؟ والأجوبة عنها تحتكم للعلوم التي تتناولها؟.

وترفض الفلسفات الميتافيزيقية المختلفة هذا التفسير وتراه قاصرا وسطحيا، وترى أن الفكر هو أمر آخر وراء المادة، ولهذه النزعة مدارس مختلفة كالفلسفات الدينية والمثالية والعقلانية[3].

1- بكير بن سعيد أعوشت، القرآن و مذهب دراوين، دار البعث، قسنطينة، ط1983،1-1404، ص38.

2- انظر: راكيتوف، أسس الفلسفة،،ترجمة موفق الديلمي، دار التقدم، موسكو،إ السوفييتي، دط، 1989، ص23 فما بعدها.

3- انظر : فلسفتنا، ص 342-343 ،أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ص 160 -161، وراكيتوف، أسس الفلسفة، ص 316.

2- الإدراك وفلسفة العلوم:

أ- إدراك الوجود الفيزيائي : لقد غير تطور المعارف الفيزيائية كثيرا الرؤية الإدراكية للعالم الخارجي، وبالتالي مواقف الفلاسفة من نظرياتهم المعرفية فمثلا: تطور نظرة العلماء للذرة خلق فلسفيا مجموعة من المواقف من العالم الخارجي وطبيعة إدراكه، وحقيقته في ذاته، فنجد أن نتائج الفيزياء الحديثة بعد آينشتاين وأصحاب نظرية ميكانيكا الكم (La Mécanique Quantique) عززت موقف الواقعية النقدية؛ وهذا لأن صور الواقع كما تمدنا به الحواس غير الصورة التي يمدنا بها علماء الفيزياء، فالنظرة للذرة تغيرت فبعد أن كانت جوهرا فردا لا يتجزأ في الإدراك القديم، أصبحت الذرة عالما مليئا بالفراغ، هذا هو الذي تمدنا به العلوم الفيزيائية، فالمعدن لم يعد بالشيء الصلب بل عالما من الفراغات[1].

ب- قابلية الكون للإدراك:

في الكوسمولوجيا (La Cosmologie) أو علم دراسة الكون، وهو علم حديث، تولدت مجموعة من الأسئلة : هل الكون قابل للإدراك ؟

مع تطور العلوم صارت الإجابة عن هذا التساؤل بل الإشكال من أكبر المعضلات وأعقدها تحديا للعلماء وفلاسفة العلم وهذا نص لفيزيائي كبير هو السويدي ألفين (H.Alfven) قد يشرح لنا لب التساؤل يقول:" أليس من الممكن بل من المحتمل جدا أن تبدو أفكارنا الكوسمولوجية الحالية (حول بنية وتطور الكون ككل) بدائية ساذجة لفلكيي القرن الواحد والعشرين؟ وهل يمكن أن نصدق أو حتى نامل أن نكون اقتربنا من إيجاد حل نهائي للمسألة الكوسمولوجية؟ إننا لا نملك اليوم إلا القليل من المعطيات التجريبية، وذلك بعد خمسين سنة بعد ولادة ما نسميه – إرضاء لأنفسنا – بالكوسمولوجيا الحديثة، وكذلك لدينا العديد من النماذج الكونية المبسطة للغاية والتي

1- ولكن باركلي(1685-1753) مثلا كفيلسوف مثالي مغرق في المثالية الذاتية، يرفض الحقيقة الفيزيائية للعالم الخارجي، ويرفض مقولات الفيزيائيين، فيحصر الوجود في الإدراك الإنساني، فالعالم عنده هو ما أدركه أنا وما أدركه فهو موجود وما لا أدركه فهو غير موجود، حتى جاءت سوزان ستبين (Susan Stebbing) وجمعت بين الموقفين،موقف الفيزيائيين وموقف باركلي أي أن قطعة الذهب مثلا هي صلبة وفي الوقت نفسة هي حشد كبير من الذرات المليئة بالفراغ، صلبة لأننا نحن ندركها صلبة ونلمسها صلبة وهي فراغ لأن الدراسات المخبرية تخبرنا بوجود هذا الفراغ في هذا العالم المتناهي في الصغر، أنظر: عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، ص 187-193.

تتنافس في استقطاب اهتمام الفلكيين"[1]. وقبل هذا كان كونت (Comte)يقول جازما:" لن نصل أبدا إلى معرفة ما يحدث في النجوم" ويؤكد بأننا:" لا نعرف حتى ما إذا كان كوننا واحدا[2]".

ج- المغزى من وجود الكون:

وهذا سؤال آخر ينبثق عن الكوسمولوجيا، رغم قدمه وتعلقه بالفكر الديني والفلسفي العام، ولك طرحه في سياق علم وضعي، له أكثر من دلالة، ويعد تحديا للعلم وللفلسفة وحتى للدين، في آن واحد ، وأيها أقدر على الإجابة المقنعة عن هكذا سؤال، ونلخص الإجابات الممكنة في أربع:

يمكن البحث عن مغزى "**تيليولوجي**"، أي سير الكون في اتجاه محدد ونحو هدف مخطط له مسبقا.

-أو معنى " **سيميولوجي**"، **أي** وجود معنى رمزي لمحتوى الكون.

-أو معنى "**أكسيولوجي**"، أي وجود قيمة ما لهذا الكون.

-وأخيرا عن دلالة "**ميتافيزيقية**"، أي الإشارة إلى وجود خالق وعالم غيبي وراء الكون[3]. وهنا في البحث تنفتح نافذة النقاش مع الأديان، والدين الإسلامي خصوصا حول:

- إثبات خالق الكون، ودلالة الكون عليه، وخاصة الكون بالتصور(أو التصورات) الحديث (الحديثة).

- مكانة الإنسان في الكون، أي مركزيته، خاصة بعد تجريد الارض من مركزيتها التي حضيت بها منذ القدم، إلى غاية رفع هذه المكانة مع كوبرنيكوس وغاليلي ونيوتن.

3- الإدراك و فلسفة الجمال :

يبحث علم الجمال أو فلسفة الجمال، عن المعيار الذي يضبط المفهوم الجمالي، وهو مجال تحكمه النظرية المعرفية للمنظّر، وإدراك الجمال هو معرفة تنطبق عليها مستلزمات المعرفة بطريقة خاصة:

1- جمال ميموني ونضال قسوم، قصة الكون، من التصورات البدائية إلى الإنفجار العظيم، دار المعرفة، الجزائر، دط، 2006، ص301.

2- المرجع نفسه، ص 302.

3- نفسه، ص 12 -16 ،وص 117.

- فيكفي معرفة نظرية المؤسس الفعلي لعلم الجمال، الألماني بومارتن (Boumgarten) (1718-1762) وهو فيلسوف عقلاني ديكارتي، حاول في كتابه"تاملات في الشعر" تقديم علم جمال مستقل، خطوة في سياق **عقلاني**، لطلب ماهو واضح ومتميز، فيميز بين مستويين من المعرفة ، المعرفة (العليا) والمعرفة (الدنيا)، المعرفة العليا هي تلك التي تقدم مفاهيم وحدود عقلية متميزة واضحة يقينية كالهندسة، وأعلى شكل لها هو المنطق، أما المعرفة (الدنيا) فهي تقدم؛ أو هي نتاج؛ إحساسات ومشاعر ومعطيات **حسية** مشوشة متداخلة وغير يقينية، **وللإدراك الحسي** أن يغدو محددا واضحا، وهو ما يتمثل كأعلى شكل له في الشعر، ومن ثمة في الفنون الأخرى، هو ذا موضوع علم الجمال "**علم الإدراك الحسي**" الذي يستعير له بومارتن أصلا يونانيا (اسشيسيس، اسثيتيس،اسثيتيكوس) (Esthétique) والتي تعني الإدراك الحسي للعالم الخارجي[1]. وبعده كتب كانط كتاب " نقد الحكم" وتناول فيه فلسفة الجمال، ثم هيغل الذي له جهود متميزة في هذا الميدان الفلسفي، فعرف الفن كتمثيل **حسي** للفكرة، وهو ما اقتضاه الديالكتيك الميتافيزيقي عنده، فالفن عنده هو تمهيد تاريخي للفلسفة[2]، ثم توسع البحث بعدهم في هذا الميدان الفلسفي الرحب، والذي له علاقة وثيقة بفلسفة الإدراك.

ويجاب غالبا عن السؤال التالي في فلسفة الجمال: هل يوجد معيار للجمال؟ وهل يمكن إدراك هذا المعيار؟

وتعد نظرية المعرفة العامة للفيلسوف هي الحاكم الفعلي في هذا المبحث الفلسفي، فالذين يقولون بوجود معايير متعالية في المعرفة والحقيقة، يقولون بوجود معيار جمالي متعال ومطلق وهم في الغالب المدارس العقلانية والمثالية والنقدية، في حين يذهب الحسيون والماديون إلى نسبية المعايير الجمالية تفريعا عن قولهم بتبعية العقل للحس أو الفكر للمادة.

4- الإدراك وفلسفة الأخلاق:

تبحث فلسفة الاخلاق عن المعيار الاخلاقي، والاخلاق بين النسبية والإطلاق، وهل يمكن الوصول إلى القانون الأخلاقي وتعميمه وهي لصيقة بنظيرة المعرفة حيث التوجهات الاخلاقية هي تابع للموقف الفلسفي العام من مصادر المعرفة، فالعقلانيون يبحثون دائما عن الكلي والمطلق

1- محمد شفيق شيا، مقدمة لترجمة كتاب: نوكس. إ، النظريات الجمالية،كانط –هيغل –شوبنهخور، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1985-1405،ص13-14.

2- نوكس. إ، المرجع نفسه، ص 34 بتصرف طفيف.

والقانوني العام، والنزعة الوجودية (سارتر) تجعل الحرية الفردية هي مصدر ومعيار الأخلاق، والكانطيون يجعلون فكرة الواجب هي الأساس، ويبرز كانط الذي يجعل للفكر الأخلاقي عقلا ويسميه **عقلا عمليا** (في مقابلة العقل النظري)، ويجعله المدخل للميتافزيقا وللبرهان على وجود الله[1]. ويبرز أيضا النفعيون أو الذرائعيون والذين يجعلون المنفعة أساس الخير ومعيار الفعل الاخلاقي.

المبحث الثالث: النموذج المعرفي مفهومه وأهميته في الفكر الفلسفي.

المطلب الأول– النموذج ونسبية المعرفة العلمية :

1–نزعات الشك في الفلسفة الحديثة:

لم يخل الفكر الإنساني من (نزعات الشك) التي تحرك أذهاننا لنقد الحقيقة، أو عدم الوثوق فيها ، منذ اليونان وحتى الآن، وحديثا تطورت المعرفة تطورات هائلة، وكلما استقر العلم على فكرة إلا وجاوزته أفكاره لتشكك في مصداقية ما توصل إليه، سنرى هذا في الفكر العلمي، الذي من المفترض أنه دقيق وموضوعي، فما بالكم في الفلسفة.

-فقد أثار الأب الفيلسوف باركلي ثورة من الشك حول الوجود الخارجي، "مؤكدا أن علومنا إنما هي ما تصوره لنا حواسنا ومداركنا القاصرة، وأن حقيقة العالم الخارجي ليس بمقدورنا إدراكها ولا معرفتها معرفة اليقين" [2] ونلاحظ أن باركلي كان معاصرا لنيوتن (1647-1727) أي في فترة الغرور المعرفي للعلماء.

-ديكارت أيضا شك – قبله – في صدق الحواس، ولم يثق إلا في العقل، العقل تمثله الرياضيات، ولكنه لم يشكّك لحظة في رياضيات إقليدس؛ لأنها "فكرة استنتاجية محضة والفكر لا يعتوره ما يعتور الحواس الإنسانية من تقصير".

-كان هذا هو تقدير أكثر الفلاسفة حتى نهاية القرن الثامن عشر. ومنذ القرن التاسع عشر أخذ يتبدى في رياضيات إقليدس ما يضعها في صف العلوم الاخرى التجريبية، ذلك أن حقائقها نسبية، لا مطلقة[3]".

1- كانط، إمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مع (كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة)، ترجمة الشنيطي ونازلي حسين، تحقيق عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1991، ص 245.

2- أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة عدد 131، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 28.

3 - المرجع نفسه، ص 28-29.

2 - ظهور فكرة النموذج في العلم:

-ذكرنا منذ قليل أن ديكارت لم يكن لديه ادنى شك في يقينية الرياضيات وخاصة الهندسة الإقليدية، ولكن بعد ديكارت بدأت هذه الوثوقية تتلاشى؛ حيث ظهرت في الرياضيات فكرة الأنساق، في الهندسة خصوصا، انساق أخرى غير النسق الإقليدي الذي انحصر من الإطلاقية إلى كونه مجرد **نموذج**، منها هندسة ريمان(1826-1866) و هندسة لوباتشوفيسكي (1793-1856)[1]

-وفي الجبر ايضا ظهرت أنساق جديدة مثل محاولة الإيطالي بيانو (1858-1932) الذي صاغ نظرية أكسيومية للاعداد[2].

-قلبت هذه المفاهيم الفكر الرياضي رأسا على عقب، بحيث تقولب مفهوم الحقيقة الرياضية في قوالب، هي عبارة عن أنساق توجد الحقيقة بداخلها، أو ما يسمى بالأكسيوماتيك، الذي يمثل بناءات رياضية كل بناء له مسلماته[3] أي هي **نماذج** رياضية لا تلغي بعضها بعضا.

-أما في الفيزياء الكيميائية "فقد كان علماء الذرة في القرن التاسع عشر يتحدثون عن الذرة كما لو كانوا شهود عيان على حقيقتها وفحواها .ثم تبين لأعقابهم أن ما قالوه عنها لم يكن صحيحا وما صح منه لم يكن دقيقا .

-ففي سنة ١٩١٣ أعطى نيلز بور (Neils Bohr) وصفا لذرة الهيدروجين وهو يدرك حدود معرفته وقصورها، فسمى الوصف الذي قدمه **نموذجا**(Modèle) للذرة، وعندها تنبهت الأذهان إلى أن ما ذكره بور إنما هو الوصف ا لملائم للعلم الإنساني[4]".

-ومع ظهور ميكانيك الكم ومبدأ الإرتياب لهايزنبيرغ[5] ترسخت فكرة نسبية الحقيقية في العالم المتناهي في الصغر.

1- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصر وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002،ص 73-76.

2- المرجع نفسه، 86.

3- الهندسة الإقليدية مستوية أي ان المكان مستوٍ، واللوباتشيفية هندسة مقعرة المكان، والريمانية محدبة أي المكان كروي ، أنظر: المرجع السابق ص 75-76. وهندسة ريمان هي الهندسة التي اعتمدتها الفيزياء النسبوية العامة (نظرية النسبية العامة لآينشتاين).

4- أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص 29.

5- لمعرفة هذا المبدا أنظر: محمد عابد الجابري، مرجع السابق، ص 380-381.

نفس الشيء يمكن قوله في الكوسمولوجيا أو العالم المتناهي في الكبر، فبعد النظرة الميكانيكية للعالم التي كانت سائدة – قبل النسبية العامة لآينشتاين – مع ميكانيك نيوتن والنموذج الميكانيكي للعالم،تغير الأمر. وقد اشرنا بسرعة إلى رؤية بعض علماء الكوسمولوجيا (مثل السويدي ألفين) للعالم كيف صار يسودها كثير من التشاؤم والميوعة التي تبعد فكرة التحكم في الحقيقة والإطلاقية في الأحكام، فظهر ما يعرف **بالنماذج** الكوسمولوجية[1].

3- الأشكال المكونة للنموذج العلمي:

تبين لنا من نسبية المعارف العلمية وهي في الحقيقة أزمات، والأزمة تولد ثورة، تجعل الكشوف الجديدة نموذجا للحقيقة، لا الحقيقة عينها لأنه قد يحدث له ما أحدثه هو لسابقه، سابقه الذي نحتفظ به في تاريخ العلم على أنه نموذج، مر عليه العلم في مساره، وقبل أن نغلق الحديث النموذج في الفكر العلمي، يجدر بنا تحديد الأشكال التي ينطوي عليها أي نموذج في الفكر العلمي، من النماذج السابقة التي مرت بنا منذ حين، حتى يتسنى لنا التفرد بالموضوع فلسفيا، فحسب الدكتور أحمد سعيدان، يحتوي النموذج العلمي على أكثر من شكل، فقد يحتوي على:

1- الشكل الظاهري: وتلك هي ملامحه العامة كما انطبعت في ذاكرة الباحث، أي ما يظهر له من موضوع بحثه.

2- الشكل الفكري :وهي الصورة التي يستحضرها في ذهن الباحث التفكير في النموذج أو الأصل.

3- الشكل اللغوي :أي الكلمات التي تعبر عن المفهوم الذي يمثله النموذج.

4- الشكل النظري :ويضم ما ينطوي عليه المفهوم من مسلمات ومبرهنات.

5- الشكل الهندسي :وهو ما يرافق بحث المفهوم أو عرضه من رسوم هندسية وأشكال.

6- الشكل الرياضي :ويضم العلاقات الرياضية التي ينطوي عليها المفهوم.

1 – مثل:نموذج الكون المتجانس، ونموذج الكون الكسوري، أكوان فريدمان، الكون المتأرجح، الكون الدوري، الكون المستقر، و الكون المتعدد، هذه نظريات تفسر طبيعة الكون، وهي نماذج تفسيرية، لا يهمنا مضمونها، ولكن الذي نود استخلاصه منها ان علم الكونيات صار أقل تحكما في مادته، بحيث يصدر العلماء نماذج، لا نستطيع الحكم على احدها بالخطا المطلق ولا الصواب المطلق. أنظر: جمال ميموني وزميله، قصة الكون، ص 187-193.

7- الشكل المادي :وهو مجموع العناصر المادية والمركبات الكيمياوية التي يتكون منها النموذج[1]. وفائدة معرفة الأشكال المكونة للنموذج هي القدرة على تحسينه والإضافة إليه، فتحديد مكونات النموذج معناها معرفة نقدية متعالية ومدركة لموقع المعرفة العلمية من الحقيقة، وفائدة النموذج هي تمكيننا من فهم العالم الخارجي، بطريقة أكثر دقة، بحيث يمكننا من التنبؤ، فإن مكننا من ذلك فقد أدى وظيفته[2]، وإن فشل يطرح ويستبدل به غيره، بعد نقده وفقا للابعاد السابقة،م ثلا بمراجعة مسلماته، أو صياغته اللغوية أو الرمزية، أو التحقق من التصور الذهني للنموذج من الباحث فربما احتوى على خطأ ما...إلخ .

المطلب الثاني– مفهوم النموذج المعرفي في الفكر الفلسفي :

1 – الحقل الدلالي لمصطلح النموذج المعرفي:

قبل التطرق إلى تحديد مفهوم النموذج المعرفي– وهو أمر في غاية الصعوبة – يجدر بنا ذكر الحقل الدلالي، أو مجموعة المصطلحات ذات العلاقة والمتداخلة فيما بينها، ، نظرا لعدم اتفاق الباحثين حول اصطلاح موحد معبر عن المفهوم المراد تحديده أو رسمه منطقيا، وبخاصة في اللغة العربية، ويبدو أن المفكرين العرب، حاولوا ترجمة كلمة (Paradigme)، التي أطلقها توماس كون (T.Kuhn) في كتابه "بنية الثورات العلمية" (La Structure de Révolutions Scientifiques) فنجد البعض يعربها بالنموذج المعرفي[3]، والبعض يعربها بالنموذج القياسي[4]، والبعض بالنموذج الإرشادي أو الإطار الفكري[5]...إلخ ، ثم نجد ظهور مصطلحات أخرى لدى المفكرين العرب، عدا النموذج المعرفي، مثل: النظام المعرفي، الناظم المعرفي، و الضابط المعرفي [6] هذا من جهة ومن جهة أخرى اختلاف التعريفات للمصطلح الواحد، ، فمثلا لمصطلح Paradigme

1- مقدمة في تاريخ الفكر العلمي في الإسلام ، ص30، بتصرف.

2- مثل نجاح نموذج لوباتشوفيسكي بحيث استبدل بمسلمات إقليدس مسلمات جديدة ادي توضيفها إلى السلامة من التناقض، وتحصيل الإتساق الداخلي، انظر :محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص 75.

3- فتحي حسن مكاوي، طبيعة النظام المعرفي وأهميته، ضمن أعمال الحلقة الدراسية بالاردن، يونيو 1998، مجموعة بعنوان، نحو نظم معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 2000-1420، ص 29.

4- أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية، ط1، 1997-1418، ص 28.

5- هذا تعريب شوقي جلال، مترجم كتاب ت.كون، أنظر، توماس كون، بينية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص11.

6- نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، ضمن، نحو نظام معرفي إسلامي، ص 62.

، في استعمال كون نفسه، أكثر من واحد وعشرين دلالة ، أحصاها الباحث Egon Guba [1]، لخصها كون في مفهومين اثنين[2].

2- مفهوم النموذج المعرفي (Paradigme)عند توماس كون:

مصطلح (Le paradigme) أصله يوناني (paradeigma) ويعني نموذج (modèle) أو مثال (exemple) يتألف من (para) تعني: بجانب، (deigma) وتعني: مثال.

استعمل أول مرة في اللسانيات بما يعاكس معنى: عبارة أو تركيب تعبيري (syntagme)، للدلالة على البنى المختلفة التي قد تأخذها كلمة ما.

ثم استعير من اللسانيات واستعمل في علم الاجتماع من طرف (Merton) ثم (Boudon) للدلالة على الشرح الوافي وجمع مستلزمات ومفاهيم وفرضيات نظرية إجتماعية، بحيث يعرض بطريقة تركيبية التحليل الوظيفي، سوسيولوجيا المعرفة وتفسير انحراف السلوك"[3] . وأخيرا أشاعه توماس كون بعد ذلك في كتابه "بنية الثورات العلمية". ومفهومه عند كون، حسب تحديده الأخير يأخذ معنيين، أو استعمالين:

1 - الاستعمال الأول:" يعبر عن **جماع المعتقدات** والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء **مجتمع بذاته**[4]". هذا المفهوم هو المعنى السوسيولوجي للنموذج المعرفي (أو الإرشادي)، بحيث تلتف جماعة (علمية) حول نموذجها المركب من معتقدات وقيم بحيث يمثل المرجعية أو الخلفية الفكرية لهذه **الجماعة**، والجماعة العلمية الواحدة غالبا ما تتكون من أناس لهم تخصص علمي مشترك ومروا بتنشئة تربوية ومعرفية واحدة – حسب كون- وبالتالي سيستخلصون نفس الدروس، وهذا ما سيكوّن مجتمعا علميا له خصوصياته، وهنا تتمايز المجتمعات العلمية ، ويتكون النموذج المعرفي للجماعة بعد تخصص العلماء المكونين لها.

1- فتحي مكاوي، المرجع السابق، ص29، وتوماس كون مرجع سابق،ص229.

2 - بنية الثورات العلمية، ص 221-222.

3-Philippe GARNIER, Epistémologie du paranormal et éducation critique : le conflit paradigmatique,dir de recherche : Jean-Louis LE GRAND Mémoire de DEA de Sciences de l'Education, Université Paris 8,année univ 2004-2005, P38.

4- توماس كون، مرجع سابق، ص 221.

فالفيزيائيون مثلا في فترة زمنية ما ، قد يشكلون مجتمعا معرفيا، يجمعهم نموذج معرفي(إرشادي) واحد[1] لاهتمامهم بنفس **الموضوع** العلمي، ولاستعمالهم نفس **الوسائل** المعرفية ولأنه أيضا لهم نفس **الخلفية** الإدراكية لموضوع البحث، حتى وإن اختلفوا بعد ذلك اختلافا –قد يبدوا بالتحليل الظاهري السطحي– يناقض بعضه البعض. إذا النموذج المعرفي هو" قاسم مشترك بين أعضاء جماعة علمية، والعكس بالعكس، فالجماعة العلمية تتألف من رجال يشتركون معا في نموذج إرشادي(معرفي) واحد."[2]

2 – الاستعمال الثاني –حسب استعمال كون – يشير إلى: "عنصر منفصل في هذا المركب الجامع أي الحلول الواقعية للألغاز، التي إذا ما استخدمت كنماذج أو أمثلة يمكن أن تحل محل القواعد الصريحة كأساس لحل الألغاز المتبقية في نطاق العلم القياسي."[3] وهذا هو المفهوم الفلسفي للنموذج المعرفي. وقد لاقى – بعد تطبيق كون له على تفسير تاريخ العلم — الكثير من الانتقادات، بأنه يجعل العلم مشروع شخصي لا عقلاني[4].

3– مفهوم النموذج المعرفي عند المسلمين المعاصرين:

هذا المصطلح لم يكن موجودا عند المفكرين المسلمين من قبل، فقد في النصف الثاني من القرن العشرين، وحتى نكون أكثر دقة نقول النموذج المعرفي عند المفكرين العرب، على اعتبار أنه قد يتفاوت فهم المصطلح من لغة إلى أخرى، حتى وإن كان الدارسون له مسلمين، وهذا ما يمكن ملاحظته ربما، في دراسة المفكر التركي أحمد داوود أوغلو، حيث مر في دراسته:"تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية[5]" دون أن نجد استشكالا منه للمصطلح ولا تعريفا، فقد كان

1– مثل الفيزيائيين المنتمين لمرحلة ما بعد ظهور ميكانيك الكم والنسبية الخاصة.

2– المرجع السابق، ص 223.

3– المرجع نفسه ، ص 221–222.

4– نفسه، ص 222. وكتفسير آخر لما ذكرناه، فالنموذج بالمعنى الأول والذي وصفه بأنه سوسيولوجي، ينظر فيه إلى المجتمع العملي، ففي ميدان الأحياء نجد المجتمع العلمي يقبل في تفسيراته لتنوع الكائنات في الأرض تلك المتوافقة مع نظرية التطور، فالنموذج المعرفي هو النموذج التطوري، في حين تبدو التفسيرات الميتافيزيقية كنظرية الخلق المستقل لكل كائن حي مرفوضة في النموذج أو خارج النموذج. وبالمعنى الثاني ينظر فيه للفكرة في حد ذاتها بغض النظر عن قبول المجتمع العلمي لها أو رفضه، كتفسيرات الكوسمولوجيين للكون حيث نجد تفسيرات مختلفة كل واحد يمكن أن يعتبر نموذجا، رغم انتماء هؤلاء الكوسمولوجيين لنموذج معرفي واحد في مسلماتهم العلمية وطرق بحثهم.

5– مقال منشور في: مجلة إسلامية المعرفة، عدد22، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الو.م.أ، 2000–1421،ص 11–34.

مسلِّما بالمفهوم، بينما عند الباحثين العرب وجدت عدة مصطلحات لها اشتراك وتداخل في المعنى والاستعمال، وأحيانا تطابق.

أ – **عند عبد الوهاب المسيري:** يتضمن النموذج المعرفي القيم الحاكمة، ومصطلح القيم الحاكمة يشتمل على أمرين أساسين:

1 – الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية.

2 – أن تصاغ في مقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية[1].

وهو هنا بصدد بيان حقيقة الدرس المعرفي، وتطبيق فكرة (المعرفي) على (الإسلامي) وقد مر بنا تعريفه للمعرفي بأنه (الكلي) و(النهائي)[2]، وعملية التجريد هي التي توصلنا إلى هذه المقولات التحليلية ذات المقدرة التفسيرية العالية، وهذا هو النشاط المعرفي، والمعرفي يختلف عن الأخلاقي والجمالي والسياسي والإقتصادي، لكنه لا ينفصل عنهم فهو كامن كمونا يجعله النموذج الذي يستند إليه أي نشاط من النشاطات غير المعرفية، يضرب لنا مثالا يوضح مقصوده أكثر، ببناء المسجد في الإسلام:

-فالمقصود منه هو إقامة الصلاة، فهومن هذا المعنى فعلٌ خيِّرٌ، وقرار إقامته فعل اخلاقي.

-وقرار تجميله هو رؤية جمالية.

-وقرار استخدامه ركيزة سياسية، هو فعل سياسي.

لكن كل هذا لا يعد نشاطا معرفيا، ومع ذلك فهو ينطوي على نموذج معرفي. يقول المسيري: "حينما نحلل البنية المعمارية للمسجد نكون قد وصلنا على عالم النماذج والتجريد" أو حين نجرد عملية البناء نصل إلى النموذج، ويتم هذا في إطار **القيم الحاكمة**، فنجري مقارنة بسيطة بينه وبين معمار الكنيسة، ، في الكنيسة تقابلك الأيقونة أو تمثال العذراء أو المسيح في آخر الممر الذي تدخل منه، الأيقونة هي رمز التجسد في المسيحية، ولذلك تأخذ مركز الرؤية في الكنيسة، أما في

1 – أنظر :المسيري، في أهمية الدرس المعرفي،ص 122. ومقصوده بمقولات تحليلية تفسيرية تلك المقولات التي لا تحتاج إلى اختبار ولا تركيب فهي أولية مفسرة لغيرها غير معللة في الغالب كقولنا : الإله كامل فهذه مقولة مقولة تحليلية لأن المحمول (كامل) متضمن في الموضوع (إله) وهي تفسيرية لأنها تفسر هذا العالم ودقته ونظامه. فالفكرة عن الإله إذا صيغت في عبارة تحليلية تعد نموذجا معرفيا وقيمة حاكمة لأنها تتضمن الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية كالكون والخلود والغاية من الوجود. كما هو الحال في النموذج المعرفي الإسلامي وهو نموذج توحيدي تنزيهي.

2- المرجع نفسه، ص 110.

المسجد فالرؤية مشتتة، ولا يوجد ما يشد الانتباه في المشهد، حتى المحراب نجده بسيطا ومجموعة من الزخارف الهندسية، لا يوجد أي تجسد في المسجد، عملية التجريد تقودنا إلى القيم الحاكمة، فالله، حسب الرؤية الإسلامية، هو المركز غير المنظور للكون وهو غير متجسد، فالمصلي المسلم يفكر في المركز غير المنظور غير المحدد، أما المسيحي فإلهه متجسد أمامه، هو مركز الرؤية، هذا هو النموذج الحاكم لعملية البناء.

فالنموذج المعرفي عنده يمثل الرؤية الكلية الكامنة في الجزئيات، ونخلع عليه صفة الكلية بعد أن يجيبنا عن " أحد الأسئلة الكلية والنهائية: ما علاقة الإله بالكون؟ وما مصدر التماسك؟[1]".

ب - **عند نصر محمد عارف:** يجمع الدكتور عارف في بحثه:" مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به"[2] بين أربعة مصطلحات:الناظم المعرفي، الظابط المعرفي، النظام المعرفي، والنموذج المعرفي، تشترك جميعها في حقل دلالي واحد يشير إلى:" ذلك **المركب** الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة، ويقيم العلاقات بينها، ويحدد تدرجها وهرميتها، ويعين في نفس الوقت طرائق نقدها ومعايير هذا النقد ..."[3] ويرى بأنه ونظرا لبدهيته لم يحتج لأن يعرف[4]، لتغلغله في الفكر الإنساني، وكمونه في كل الثقافات، تماما مثل الإلمام بالأصول الهندسية بالنسبة للبناء سواء أدركها أو لم يدكها، وقد برزت الحاجة للاهتمام به بعد التداخل مع الحضارة الغربية واجتياحها لكثير من المفاهيم عندنا، والتي يحكمها ناظم معرفي غربي.

- ثم أشار إلى ضرورة التفرقة بين (رؤية العالم) من جانب وبين (النظام)و(النموذج) المعرفي من جانب آخر، حيث يمثل الأول الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الإله والإنسان والكون والحياة، هذه الأجوبة هي التي تمثل أساس وقاعدة النظام أو النموذج المعرفي، يمكن القول إن الرؤية تحدد النموذج الذي يمثل"الإطار المرجعي الكامن في العقول[5]".

1- المرجع السابق، ص122-123.

2 - منشور ضمن الحلقة الدراسية بعنوان: نحو نظام معرفي إسلامي، ص61-72.

3- المرجع نفسه ص 62.

4- أختلف معه في هذه النقطة فهو لم يعرف من طرف علمائنا الأولين بسبب بدهيته عندهم، بل هو في غاية التعقيد ككل المفاهيم المعرفية المتداخلة، بل هو مفهوم حديث ظهر بسبب التداخلات الموجودة في الفكر الانساني، مما أسهم في اختراع مفاهيم ذات أطر كلية مفسرة للنظم المعرفية المختلفة.

5- المرجع نفسه، ص 67.

جـ- **عند فتحي حسن ملكاوي**:يستخدم الملكاوي مصطلح النظام المعرفي، في بحثه:"طبيعة النظام المعرفي وأهميته"[1] فيعرفه بكونه: "منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهما شموليا للكون والحياة والإنسان[2]". وتصبح المعرفة في هذا السياق ذات هدف يخدم الرؤية الكلية، ويشير الدكتور ملكاوي إلى نقطة جوهرية حول مفهوم النظام المعرفي، وهي أن الخلاف بين الناس في سلوكات معينة أو قضايا جزئية لا يعني أنه يحكمهم نموذجان أو نظامان، فأمر طبيعي أن يختلف الناس مع وحدة هويتهم الثقافية و اتحاد انتمائهم الحضاري، لاتحاد معرفتهم بالقضايا (الكلية) للوجود الكوني والإنساني والأسئلة (النهائية) حول هذا الوجود.

المطلب الثالث:- فائدة الاهتمام بالنماذج المعرفية:

إن معرفة هذا المفهوم (أو المفاهيم) والاهتمام به (بها) تختلف بين الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية، وذلك نظرا للظروف التي نشأ فيها المصطلح، والغايات التي سعى مستخدموه إلى تحقيقها به.

1- تفسيرية النموذج المعرفي عند توماس كون:

يعتبر الأمريكي ت. كُون مؤرخا وفيلسوفا للعلم، وقد حاول إعطاء تفسير فلسفي لتطور العلوم، وهذه هي الإبيستيمولوجيا عند الفرنسيين، وقد وصل كون إلى أن العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف ما هو طائفة من الكشوف الثورية التي تؤدي إلى مثال أو نموذج معرفي، وهو نسق الارتباط الكلي بين نظريات العلم المختلفة الذي يسير العلماء على هداه ويجدون في البحث من خلاله، إلى أن تجدّ ثورة جديد[3]، واستخدم كُون مصطلح العلم القياسي (العادي/Normale) ما قبل الثورة أو التغيير والعلم الثوري Révolutionnaire أو (غير العادي/ Extraordinaire) علم ما بعد التغيير، وتتوالى الثورات العلمية تباعا لتقدم حلولا لمشكلات أكثر دلالة وأهمية ينبغي حلها.[4]

1 - مطبوع ضمن حلقة البحث: نحو نظام معرفي إسلامي، ص 29-40.

2- المرجع نفسه، ص 30.

3- أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص 28.

4- المرجع نفسه، ص 29 بتصرف طفيف.

ويأتي النموذج الجديد ليحل محل النموذج القديم، والنماذج تكتسب مكانتها لأنها أنجح من سواها من النماذج الإرشادية (المعرفية)الأخرى ا لمنافسة لها من حيث القدرة على حل بضع مشكلات اعترف فريق العلماء الباحثين بأنها مشكلات حادة[1].

فالنموذج -حسب كون- له قدرة تفسيرية لمرحلة العلم، الراهنة، وهو لا يلغي النماذج السابقة، بل يجعلها في سياقها نماذج صحيحة نظرا لقدرتها التفسيرية في مرحلتها، وهي نماذج داخل العلوم الوضعية، وتؤرخ للعلم الوضعي، أي خاصة بفلسفة العلم بالمفهوم الفلسفي الغربي لأنها تولدت من مشكلات فكرية وأزمات يعانيها الفكر العلمي. وبالتالي يصعب الالتقاء مع هذه النقطة إذا رجعنا إلى المفهومات والأزمات التي يعانيها الفكر الإسلامي والتي تمخضت عن المفاهيم التي درسناها سابقا كالنظام والنموذج.

2- أهمية تأسيس نموذج معرفي إسلامي:

أ- النموذج في مفهوم المسيري يتضمن (الكلي) و(النهائي)، وهذا يختلف تماما عن مفهوم (كون) النسبي والمتغير، لأن موضوع البحث عندهم هو العلم الوضعي، وموضوع البحث في الفكر الإسلامي هو استحضار نموذج إسلامي إلهي، الذي جاءنا من عالم الغيب، وضمنه أجوبة كلية عن قضايا الوجود، ويرمي إلى غاية خاصة بالعقل المسلم، هي غير الغاية التي يسعى إليها العقل الغربي.

ب- النموذج المعرفي الإسلامي هو نموذج شامل يجيب عن قضايا كلية خالدة يعانيها العقل الإنساني دائما وأبدا، والنموذج المعرفي الغربي هو نموذج متخصص بالمجتمع العلمي، وبالمرحلة التاريخية التي يمر بها العلم، و القضايا التي يجيب عنها هي قضايا مرحلية يعانيها عقل المتخصص في مجاله.

جـ- نحن نعيش في عالم لا نتحكم فيه نحن المسلمين، بل الآخر (الغربي/ المادي/ الإمبريالي) المهيمن علميا وواقعيا، ومجابهته لن تكون في الصراعات الجزئية النقطية، لأن تحكمه في الجزئي والشيئي أكبر من تحكمنا، ولذا المجابهة تكون على مستوى الكلي، أي عالم النماذج، والنموذج يحتاج إلى معاناة في تجريد النصوص والوقائع، وربما تنقيبنا في التراث الإسلامي قد يوقفنا على نموذج جاهز، لأن الكلي والنهائي لا يتغير، وبما أنه (نموذج) فتمثله لا يخضع لمحدودية الزمان والمكان.

د- تبدو الخطابات السائدة، والقائلة بأن القرآن (المقدس) يحتوي على كل ما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة بطريقة جاهزة، في غاية البساطة والوضوح والجاذبية، وذلك لأن القائلين بها يرمون إلى استمالة الناس عاطفيا، بذكر (المقدس) وتمجيده بالألفاظ، ولكن هذه الخطابات تحمل في طياتها

1- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ص 54.

الكثير من الخطورة، حيث تصور القرآن على أنه خزان جاهز للعطاء، وهكذا بتجزيئية المسائل وحرفية المعالجة للنصوص، وفي هذا استغباء للجماهير وللنخب، لأن القرآن كلام إلهي مطلق وكامل ونهائي نعم، ولكن بينه وبيننا مسافة بل مسافات، ثم بيننا وبين الواقع أيضا مسافات[1]، والقضايا تتعقد إذا أردنا إيجاد طريق يجمع بيننا وبين الواقع وبين القرآن، ولا يمكن تقريب هذه المسافات المتباعدة إلا بالرؤية الكلية التجريدية للواقع والقرآن، أي بالنماذج[2].

هـ - البحث في نظرية المعرفة واختلاف النظريات الفلسفية لا يكفي في تفسير الهويات الفكرية للفلاسفة، لأننا نجد اختلافا في مقدمات ولكننا لا نجد اختلافا في الرؤية العامة لقضايا الوجود، فمثلا لا يكفي الوصف بالعقلانية دليلا على المذهب، لأننا نجد فيلسوفا عقلانيا مسلما، وآخر ملحدا، وهذا ما يضطرنا لتحديد النماذج التي تحكم كل مفكر على حدة، وبالتالي قد يجتمع الحسي مع العقلاني، وقد يفترق عقلانيان أو مثاليان، بناءا على هذه الفكرة.

1 - وقد رأينا باختصار كيف أن العلوم التجريبية صارت أقل وثوقية وتميل إلى النسبية وهي الممثل العلمي الاكثر مصداقية لهذا الواقع الخارجي (ماديا كان أو لاماديا).

2- انظر: عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص51-52، و فتحي ملكاوي، مرجع سابق، ص 35-36.

الفصل الأول – مصادر الإدراك في فكر الجاحظ.

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: مسائل الإدراك في كتابات الجاحظ.
- المبحث الثاني: الإدراك الحسي عند الجاحظ.
- المبحث الثالث: الأخبار ودورها في المعرفة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول– مسائل الإدراك في كتابات الجاحظ.

المطلب الأول–الجاحظ ومذهبه الكلامي:

1– مدرسة الجاحظ حسب كتب الفرق:

ينسب كتاب المقالات والفرق الاسلامية إلى الجاحظ فرقة كلامية سموها بالجاحظية. ويمكن تلخيص تميزها عن سائر الفرق الاعتزالية والإسلامية، بما ذكره ابن المرتضى في طبقات المعتزلة نقلا عن أبي علي الجبائي:" ما أحد يزيد على أبي عثمان، وأغري بشيئين: كون المعارف ضرورية والكلام على الرافضة[1]". وأبو علي في هذه العبارة يبدو غير راض عن هذه المقالة التي تميز بها الجاحظ عن المنحى العام للاعتزال.

ونود أن ننقل هنا أقوال الجاحظ، حسب أشهر مؤرخي الفرق والمقالات:

أ – **عند الأشعري(ت 330هـ)**: أورد الإمام أبو الحسن مقولات الجاحظ في مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، في مواضع مختلفة، ولم يجمع كلامه عنه في موضع واحد[2]، وقد تتبعنا كلامه عن الجاحظ، فوجدناه أفرده بمسألتين اثنتين:

قال:" وزعم عمرو بن بحر الجاحظ أن الحواس جنس واحد وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك..."[3]

-"وقال الجاحظ : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة."[4]

هذا كل ما وقفنا عليه في كتاب الأشعري منسوبا إلى الجاحظ صراحة.

طبعا نعلم أن للجاحظ مقولات أخرى، هي المقولات الاعتزالية العامة التي لم يخالف فيها غيره من المعتزلة سنذكر بعضها في حينه، كالقول بالعدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين و الأمر

1– ابن المرتضى، أحمد بن يحي، طبقات المعتزلة، تحقيق س د فلزر، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان، دط، ص 68.

2 – بخلاف الكثير من كتب الفرق والمقالات، التي تجمع غالبا الكلام عن رئيس الفرقة في موضع واحد بحيث تكون تلك الأقوال علما على الفرقة، مثلا: فرقة الجاحظية وتقول كذا وكذا، الجبائية وتقول كذا وكذا...إلخ

3 – الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،دط، 1411،1990، ج2، ص33.

4 – المرجع نفسه، ج2، ص 91.

بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد، أو الأصول الخمسة الإعتزالية، وكثير من الفروع التي لم يخالف فيها زملاءه المعتزلة أو لم يخالف فيها جماهير المسلمين.

ب – البغدادي(ت429هـ): ينقل البغدادي عن الكعبي أن الجاحظ يقول: " المعارف كلها طباع، ضرورية، وهي مع ذلك فعل للعبد، وليست باختيار لهم"[1]

وحسب البغدادي فإن هذه المقالة ترتب عنها القول بأن للإنسان فعلا واحدا لا غير ألا وهو الإرادة، وهو قول ثمامة بن أشرس، ثم ينطلق البغدادي في مناقشة كلاية لمترتبات ومستلزمات القول بأن لا فعل للإنسان غير الإرادة، وسنرجيء عرض هذه المناقشات والرد عليها، للفصل الموالي، وحسب البغدادي الجاحظية تتلخص في القول بمايلي:

1 – المعارف طباع ضرورية ، أي تحصل كلها باضطرار بلا كسب ولا إرادة .

2 – للإنسان فعل واحد ووحيد ينسب إليه حقيقة و هو الإرادة

وتشكل هاتين المقالتان أصلين هامين في علم الكلام وهناك مقولات نسبها للجاحظية وهي تعد من الفروع الكلامية:

3 – "استحالة عدم الأجسام بعد حدوثها"

4 – "أن الله لن يدخل النار أحدا بل النار تجذب أليها أهلها إلى نفسها بطبعها"[2]

هذه خلاصة القول في الجاحظية عند البغدادي.

ج – ابن حزم(ت 465هـ):

مما نقله ابن حزم في موسوعته الكلامية "الفصل في الملل والأهواء والنحل" عن الجاحظ، قوله:" إن الله لا يقدر على إفناء الأجسام البتة إلا أن يرققها ويفرق أجزاءها فقط، وأما إعدامها فلا يقدر على ذلك أصلا [3]". ونقل عنه كلاما متفرقا في مسائل متفرقة شبيها بما ورد منسوبا إليه عن البغدادي، والملاحظ على عبارة ابن حزم السابقة، هو تأكيده على عبارة "لا يقدر" وهو نوع من

1– البغدادي،عبد القاهر بن طاهر، أبي منصور، الفرق بين الفرق، ت محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة ، مصر، دط، ص 155

2 – المرجع نفسه.

3– الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 62.

التبغيض في المقولة، وبالتالي تضعيفها، وهذا مما يعاب على ابن حزم مع خصومه، ولو قال: "إن إفناء الأجسام مستحيل، وبالتالي فهو ما لا يتعلق بقدرة الله تعالى[1] " لأدى نفس المعنى.

د – الشهرستاني(ت584هـ) :

ذكر الشهرستاني ما ذكره البغدادي عن الجاحظ ، وأضاف ثلاث مسائل، قال:

1 – " ونقل عنه أيضاً : أنه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض فقال : إذا انتهى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو المريد على التحقيق وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه ." أي أن الإرادة ليست معنى من المعاني، وإنما تعود إلى العلم مع انتفاء السهو،

2 – وزاد على ذلك بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها.

3 – ومنها : قوله في أهل النار : إنهم لا يخلدون فيها عذابا بل يصيرون إلى طبيعة النار[2]".

2– الميادين المعرفية المميزة للمدرسة الجاحظية:

إذن ، و حسب الكتب التي أرخت للفرق والملل وصنفتها، قد انفردت مدرسة الجاحظ الكلامية أو فرقة الجاحظية، بجملة آراء كلامية وفكرية، في جملة من الميادين المعرفية ، نعيد ترتيبها كما يلي:

أولا– ميدان المعرفة: ففي ميدان المعرفة نجد الجاحظ تميز عن المعتزلة وبقية الفرق في مسألتين وهي:

أ – مخالفته لجمهور المعتزلة بقوله **بضرورية** المعارف،وبأنها **طباع كلها** لا يحدث منها شيء باكتساب الإنسان وإرادته، وهذا القول قد ناقشه عليه من ذكره من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، ولم يكن الجاحظ هو الوحيد القائل بهذه المقالة فقد وافقه ثمامة بن الأشرس(213هـ)،وهما من نفس الطبقة (الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة) وقد تتلمذ كلاهما على أبي الهذيل العلاف (235).

1– لأن قدرة الله تتعلق بالممكنات فقط كما هو مقرر في علم الكلام، وهذا بديهي في منطق العقل، لا يحتاج إلى برهان، لأن المستحيل هو أمر فارغ من المعنى فلا يتعلق به حكم لا إيجاد ولا إعدام، وبالتالي لا تتعلق به القدرة كمعنى من حيث هي.

2– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، أبو الفتح، الملل والنحل، ت صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان،دط، 1428-2008، ص59-60.

ب – إنفراده برأي خاص، تبعا لشيخه النظام، في المعرفة الحسية، وهي قوله بأن:" الحواس جنس واحد وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس."

ثانيا– ميدان الأفعال والمعاني:

أ – **الفعل الإنساني:** وهو الفرع الإنساني المقابل لمسألة العدل الإلهي، والناشيء عنها معرفيا وكلاميا، والجاحظ – طبعا هنا –يوافق المعتزلة في القول بالعدل – الذي لا يكون المعتزلي معتزليا إلا أذا قال به– كما سنعرف بعد، وفي ما يخص فعل الإنسان – وكما نقلنا منذ قليل– فالجاحظ يقول "بأن للإنسان فعلا واحدا على الحقيقة ، لا غير، وهو **الإرادة**، وكل المعاني – كالمعارف – والأفعال الأخرى –من حركات وسكنات لا إرادية– هي ضرورية وطباع ليس للإنسان منها شيء.

ب – **الإرادة:** نقل عنه – كما ذكر الشهرستاني– إنكاره أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض، وفسرها بكون الفاعل عالما بما يفعل غير ساه عنه، وهذا هو المريد على التحقيق، هذا في الإرادة المتعلقة بفعل النفس.

أما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه لا غير.

ثالثا–الميدان الطبيعي:

قال بثبوت طبائع للأجسام ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة.

حيث نسبوا إليه قوله بأن الله "لا يعدم شيئا بعد أن خلقه"، أي يستحيل فناء شيء أو استحالته معدوما بعد أن كان، وبعبارة أخرى: استحالة عدم الجواهر فالأعراض هي التي تتبدل والجواهر لا يجوز أن تفنى.

رابعا– الغيبيات: قال بأن النار في الآخرة تجذب بطبيعتها أهلها إليها، وهو كما سنرى استمرار لقوله بوجود طبائع ذاتية للأشياء، وكذلك قوله في أهل النار : إنهم لا يخلدون فيها عذابا بل يصيرون إلى طبيعة النار.وإن كان أبو الحسين الخياط قد أنكر نسبة هذه المقالة إلى الجاحظ [1].

1– انظر :الخياط عبد الرحيم المعتزلي، أبو الحسين ، الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ت نيبرج، أوراق شرقية، بيروت ، لبنان، ط2، 1993م، 1413هـ، ص91-92.

المطلب الثاني– الإدراك في كتب الجاحظ:

من خلال كتب الجاحظ وراسائله التي وصلتنا وجدناه قد تناول مسائل الإدراك والمعرفة تناولا خاصا في الكثير منها، وفيما يلي عرض لأهم الكتب والمواضع التي أورد فيها هذه الموضوعات، نسردها حسب الأهمية والأكثر تعلقا بجوهر دراستنا:

1 – رسالة المسائل والجوابات في المعرفة:

ذكر الجاحظ في هذه الرسالة بعض الآراء في المعرفة كرأي بشر بن المعتمر[1] والنظام [2] ورد عليهما، ثم عرض رأيه بالطريقة الجدلية:" فإن قالوا قلنا (الفنقلة) " ثم شرع في ربط المعرفة بموضوع الاستطاعة والتكليف، وهما المفتاح لفهم فلسفة المعرفة الجاحظية كما سنرى – إن شاء الله– وتكلم فيها عن قوى النفس وميولاتها، وعن الطباع، ثم أجاب عن قضية الاكتساب والاضطرار في المعرفة،و العلم بصدق الرسل وربطها بموضوع تجارب البالغين وغير البالغين، وهنا توقف عند نوعين من التجربة ، وكل هذا ليجيب عن معرفة الرسالة وصدقها هل باضطرار أم باكتساب[3] ولكن للأسف الشديد لم تكتمل الرسالة و هي من صميم نظرية المعرفة وفلسفة الإدراك ، هذه الرسالة نشرها المستشرق الفرنسي شارل بللا في مجلة المشرق، مع العلم أنه قد فقدت أربع رسائل مماثلة ذكرها بللا في دراسة بعنوان: "محاولة كشف إنتاج الجاحظ" هي: "كتاب المعارف" "كتاب المعرفة" ، "كتاب مسائل المعرفة" و"كتاب المسائل"[4] ولكن لم يصلنا منها شيء للأسف الشديد ككثير من تراث الجاحظ والمعتزلة عموما، ولكن الرسالة السابقة على صغر حجمها — أو حجم ما وصل إلينا منها–

=

وقد تكلم الجاحظ عن أصل هذه المسألة وهو صيرورة بعض الحيوانات إلى طبيعة النار، وهذا جوابا عن مقالة من قال بدخول بعض الحيوانات إلى النار قال:" وذهب بعضهم إلى أنها تكون في النَّار، وتلَذُّ ذلك، كما أنَ خَزَنَةَ جهنَّم والذين يتولَّون من الملائكة التَّعذيبَ، يلذُّون موضعَهم من النار. وذهب بعضهم إلى أنَّ اللّه تعالى يطبَعهُم على استلذاذ النَّار والعيشِ فيها، كما طبع ديدان الثَلج والخلِّ على العيش في أماكنها." الحيوان، ج3، ص 396. وهو قول لم يتبنه الجاحظ عن الحيوان تمام التبني وإنما ذكره حكاية عن غيره، فكيف يقوله عن البشر ! فهذا يحتاج إلى نظر.

1– الجاحظ، الرسائل الكلامية، ت د علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال –دار البحار، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004،ص 109، 112.

2– المصدر نفسه، ص 112.

3– نفسه، ص 115–120.

4– أنظر: كلام علي بوملحم في تقديمه لرسائل الجاحظ الكلامية، ص 17.

تعد غاية في الأهمية بالنسبة لفهم كثير من آراء الجاحظ وطريقته الكلامية والفلسفية، وهي دقيقة ومباشرة طرحها مما يسهل علينا تفهم مقولاته الأخرى المنسوبة إليه وتصحيح المفاهيم المغلوطة التي تتركها أحكام كتب المقالات كما رأينا من قبل.

2 – **رسالة التربيع والتدوير**[1]: يصف شارل بللا هذا الكتاب:"هو في نظري أعظم آثاره أهمية وأكثرها نفاسة..."[2] وقد تعجب – وربما اغتاظ – الأستاذ بللا من عدم اهتمام المسلمين بهذا الكتيب رغم تلقيبهم للجاحظ بـ: "معلم العقل والأدب" وهو حكم لم يستوعبوا معناه – حسبه– وإلا كيف يهملون كتابا من مثل قيمة "التربيع والتدوير"، ولو أننا نلقي نظرة خاطفة على هذا الكتاب لتعجبنا من تنوع موضوعاته وجدتها وتميزها، فالكتاب ينتمي إلى الأدب الساخر، أو الهجاء النثري، كتبه الجاحظ ليثبت جهل المسمى أحمد بن عبد الوهاب، فراح يطرح عليه وابلا من الأسئلة، في شتى مجالات المعرفة الإنسانية، مما يعطي انطباعا واضحا ومبهرا عن مدى موسوعية هذا الرجل، أقصد الجاحظ، وكان من جملة الأسئلة، أسئلة عن: الأنهار والبحار والوراثة، وعن الحيوانات وعن الآثار والأقاليم والأوثان، وعن الفراسة والفأل والعزائم، وعن الجن والسحر والطلاسم وعن الكيمياء وجوهر الأرض، وعن الفلاسفة والأمزجة ثم أعطى بعض التفسيرات للأمزجة وتوقف عند المزاج، ثم سأل عن الإمام عند الشيعة، وعن الأنبياء والفرق بينهم وبين المتنبئين، وعن الحساب والرياضيات والموسيقى، وعن موضوعات الإدراك والمعرفة؛ وهي هدفنا من هذا السرد، ثم أرشد مهجوه ابن عبد الوهاب هذا، إلى أنه سيجد الإجابات عن كل تلك الأسئلة؛ صوابها وباطلها وتحقيق القول فيها إذا لزم قراءة كتبه، بشرط لزوم الحق وترك الضلال وهذا باستبداله الاعتزال بالرفض، ونفيه التشبيه والتجسيم.

اهتم الجاحظ في هذه الرسالة بموضوعات الإدراك والمعرفة وإشكالاتها: فعرض لمسألة الحفظ والتذكر والنسيان [3]، وتساءل عن محل العقل : آلقلب أم الدماغ ؟ وعن معرفة الله أباكتساب هي أم باضطرار؟ سأل مهجوه – أحمد بن عبد الوهاب– أسئلة عن الألوان والمرائي والأبصار، وتساءل عن

1– مطبوعة ضمن :رسائل الجاحظ الأدبية، ت علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال –دار البحار، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004، ص 429-490.

2– شارل بللا، أصالة الجاحظ، ملحق ضمن كتابه: الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق ، سوريا، ط1، 1985م، 1406هـ، ص 374.

3– التربيع والتدوير، ضمن رسائل الجاحظ الأدبية، ص 475.

سبب جهل سيدنا سليمان موضع ملكة سبأ، وعدم علم سيدنا يوسف بمكان أبيه، وكيف لا يعرف يعقوب مكان ابنه، كيف ذلك وهؤلاء كلهم أنبياء[1]، ثم ذكر حِكَما لبعض الفلاسفة، وذكر العقل وحاجته للشحذ بطرق كالحفظ والتجرد للعلم وغير ذلك[2] . وتبدو أهمية هذا الكتاب في التنويه بالمسائل المعرفية المختلفة التي نبهنا إلى أنه طرقها، والتي يجدر بقاريء الجاحظ ترصدها والبحث عنها في كتبه – أو فيما وصلنا من كتبه– وتتبع أقواله والوقوف على رأيه وحجته في كل منها.

لقد فتح الجاحظ سيلا من الإشكالات العلمية و المعرفية الفلسفية في هذا الكتاب ، ولو أن الفكر الإسلامي اشتغل بها اشتغالا لائقا ، على الأقل بنقل أبحاث الجاحظ تلك وآرائه فيها كما ذكر هو عن نفسه[3]؛ لتشكلت ثروة ثمينة مهمة، ولكن –وللأسف– لم يحدث هذا، فلم ينقل إلينا ما ذكره الجاحظ من مسائل في هذه الرسالة الفريدة كاملا، وإن كنا وقفنا على كثير منها – أي المسائل وجواباتها– في كتبه التي نجت من الضياع أو التضييع [4].

3 – كتاب الحيوان : يعد الحيوان أهم كتب الجاحظ التي وصلتنا على الإطلاق، فهو موسوعة لغوية كلامية فلسفية وطبيعية، جمع فيه الجاحظ جملة كبيرة من الآراء والمعارف والمقالات،وقد جمع فيه بين المنهج العلمي والأسلوب الأدبي والرواية.

تحدث الجاحظ في مواطن كثيرة من هذا الكتاب عن قضايا المعرفة والادراك سواء تلك المتعلقة بالإنسان أو حتى بالنسبة للحيوانات، بالإضافة للكثير من المواقف الكلامية واللغوية والفلسفية التي تساعدنا على فهم مواقف الجاحظ المختلفة في مسائل المعرفة، وبناء صورة عن نظريته

1- المصدر السابق، ص 479.

2- نفسه ، ص 488.

3- قال الجاحظ مخاطبا أحمد بن عبد الوهاب هذا : "فإن أردت أن تعرف حق هذه المسائل– المسائل التي ذكرها في التربيع والتدوير وذكرنا منها نتفا– وباطلها وما فيها من خرافة وما فيها من محال وما فيها صحيح وفاسد ، فالزم قراءة كتبي ولزوم بابي ..." نفسه، ص 486.

4- مثل الذي تجده في كتاب الحيوان والبيان والتبيين ورسائل الجاحظ المتنوعة التي وصلتنا، وأكثرها أدبية، ولم تنج أكثر رسائله الكلامية، بسبب التعصب الذي كان يمارس ضد الفكر الاعتزالي في التاريخ الإسلامي المتأخر، خاصة من طرف أهل الحديث والأشاعرة الذين ناصبوا المعتزلة العداوة، بمجرد أن يصلوا إلى الحكم، ومن حجتهم أنهم – أي المعتزلة– أيضا فعلوا ذلك في زمن سطوتهم، رغم أن الذي قاموا به لم يقم به غير أفراد قليلين كأحمد بن أبي دؤاد، وقد عانى المعتزلة أنفسهم منه، ومنهم شيخنا الجاحظ:والله المستعان.

في المعرفة وحججه ومنهج استدلاله على القضايا الكلامية والفلسفية التي يتبناها ، سواء تلك التي وافق فيها جماهير المسلمين أو فرقة المعتزلة أو تلك التي تميز قوله فيها[1].

4 – البيان والتبيين: هو ثاني أهم كتب الجاحظ من حيث اهتمام الدارسين، وأهمها في ميدان الأدب واللغة، ويخطيء من يظن الشيخ أبا عثمان لا يضمن مواقفه الاعتزالية وخلفيته المذهبية في هذا الكتاب، وهذا التصور ربما هو الذي أنقض الكتاب من يد المتعصبين عبر التاريخ، فوصل إلينا كاملا – بخلاف أكثر كتبه – ومع أن البعض انتبه إلى هذا الأمر– الخلفية العدلية– ولكن – وربما للحاجة الملحة والأهمية البالغة لهذا السفر العظيم– مدحه العلماء وبجلوه، وتبرز قيمة الكتاب في تأسيسه للبلاغة العربية[2] بما يتضمنه هذا الفن من علاقة وطيدة مع مباحث المعرفة، وتأسيس العلاقة بين اللفظ والمعنى ، أو بين اللغة والفكر، وكذلك تتمثل الأهمية البالغة لعلم البلاغة العربية في التأسيس الفلسفي لإثبات إعجاز القرآن، وإعجاز القرآن لا يدرك إلا بالمقارنة بينه وبين الشعر (أو الأدب) العربي الجاهلي على وجه الخصوص، وهذا هو سر أهمية هذا الكتاب[3].

5 – كتمان السر وحفظ اللسان:

تكلم الجاحظ في هذه الرسالة[4] عن موضوع مهم في فلسفة الإدراك، ألا وهو العقل بالمعنى الأخلاقي، وضمنها المعايير الأخلاقية، والرسالة على صغر حجمها لا يستغنى عنها في ضبط وحصر مفاهيم الجاحظ في فلسفة الأخلاق، وعلاقتها بالعقل: تحدث فيها –كعادته– عن الطبائع[5] و عن دورها في السلوك، عن العقل واللسان[6] ، موضوع الأخبار ودورها في المعرفة[7] ، العدل[8].

---

1 – أنظر على سبيل المثال :الحيوان، ج1، ص 115و ص207، ج3، ص 39 وص59، ج4، ص 441–442، ج 5، ص 35–36، ج7،ص44.

2– أنظر: عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، دار سعاد الصباح،الكويت، ط4، 1993، ص101.

3– درس هذا الكتاب الكثيرون ولكن من الناحية البلاغية والأسلوبية، منهم عبد السلام المسدي، المرجع نفسه، ص95–144.

4– مطبوعة ضمن: رسائل الجاحظ الأدبية، ص 87–110.

5– لا يخلو كتاب من كتبه من عبارة الطبع وما اشتق منها، واحيانا تقرأ عشرات الصفحات فلا تفارقك هذه اللفظة في أية صفحة منها.

6– المصدر نفسه، ص88.

7– نفسه، ص 90–92.

8– ص 102–103.

كتب الجاحظ هذه الرسالة على فكرة معرفية مفادها، أنه كلما كان العقل أوسع وأشد، كلما كان الخلق أفضل وأسدّ، أي أن هناك تناسبا طرديا بين العقل بمعنى المعرفة والعلم وبين العقل بمعنى الخلق والحِلم.

6 – إثبات حجج النبوة:

هذه الرسالة[1] مهمة للغاية لفهم فلسفته في الإدراك ونموذجه المعرفي. حيث يحاول فيها الجاحظ إثبات صدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بالأدلة الضرورية القطعية، والنبوة عند الجاحظ هي أهم دليل وأوضحه على وجود الله، وفي هذه الرسالة تكلم عن موضوع نقل الأخبار، والحاجة إليها لتكملة التجارب الذاتية[2]، ومن هذه الجزئية يدخل الجاحظ إلى النبوة فيؤكد الحاجة إليها، لأن تجارب تجارب الفرد تحتاج إلى أخبار الأنبياء وسيرهم وهذا لما ركبت عليه الطبيعة الإنسانية، ثم يفلسف الجاحظ هذه المسألة ويفسر كيف تنقل إلينا بالتواتر جيلا بعد جيل[3]. ووضع الجاحظ أسس تصديق تصديق الخبر[4]، و أسس حجيته في المعرفة[5]. ليدخل بعدها إلى إثبات صدق الرسالة وحجيتها، منبها منبها على المعجزة المحمدية المتمثلة في القرآن الكريم وكيف أعجز العرب عن معارضته[6]. ثم ذكر في هذا الكتاب – على صغره– أنواع الحجج الضرورية الدالة بمفردها ومجموعها على صدق نبوته عليه السلام، منبها الأمة إلى ضرورة الاهتمام بهذا الموضوع وإعطائه حقه لتأسيس الدين على يقين عقلي لا عن هوى وتقليد أعمى، ولحمايته من كل شبهة عرضت وقد تعرض له في كل زمان ومكان.

7 – **البخلاء** : هو واحد من أشهر كتب الجاحظ وقد اهتم به الناس من بعده اهتماما بالغا لما مثله من جدة وابتكار وطرافة في الميدان الأدبي، وكان من بين ما نجى من كتبه، وللسبب الذي ذكرناه عن وصول كتاب البيان والتبيين، اعتقادهم أنه لا يحمل ترويجا لفكر المعتزلة، ولكن الرجل بناه على خلفية عدلية اعتزالية، وبناه على فكرة الطبائع، فجعل البخل طبيعة مفسَّرة ومفسِّرة لسلوكات البخيل، وبالتالي هي محكومة بالسببية، أي رد الظاهرة الأخلاقية السلوكية إلى أسباب

1– مطبوعة ضمن: رسائل الجاحظ الكلامية، ص127–157.
2– المصدر نفسه، ص 134.
3– نفسه، ص 135.
4– نفسه، ص 141، ص144–145.
5– نفسه، ص 146.
6– ص 153–156.

عقلية ونفسية، وهذا ملمح عام في علاقة (الأخلاقي) بـ(المعرفي)، وكذلك تناول بعض المواضيع المتعلقة بالحواس والدماغ خالطا الجد بالهزل[1]، حيث ينقل مواقف طريفة لبخلائه ولكن لها أرضية فلسفية تحتاج إلى تأمل.

المطلب الثالث– مصادر المعرفة في فكر الجاحظ:

يقول الجاحظ :" وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة[2]". هذه العبارة المحورية في فكر الجاحظ أدت ببعض الباحثين إلى الحكم بأن الجاحظ لا يعتبر إلا العقل حَكَمًا ومصدرا للمعرفة، وفي هذا المعنى يقول الدكتور صموئيل عبد الشهيد:"فهو نفسه– أي الجاحظ يدعو إلى اعتماد العقل دون الحواس لأن الحواس خادعة... [3]" وهذا – في نظري –لا يتوافق وحقيقة مواقف الجاحظ المستفيضة في كتبه، فالجاحظ لم يستبعد أية وسيلة تبلغ بالإنسان باب المعرفة وتوصله إلى طريق اليقين والحجة، فهو يقبل حكم الحواس بل يعتبره أصلا أصيلا في المعرفة ومصدرا من مصادرها،

والجاحظ يسمي مصادر المعرفة حججا ويقسمها قسمين:

1 – المشاهدات وما يتبعها من أحكام (العيان الظاهر).

2 – الأخبار الصحيحة وما تحمله من معارف(الخبر القاهر).

يقول في رسالة حجج النبوة:"إن كل منطيق محجوج، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر"[4].

ولكن هل معناه أنه يستبعد العقل كمصدر للمعرفة؟

للجاحظ مذهب خاص في العقل، فهو لا يعتبره مصدرا للمعرفة، بل هو عنده حاكم على المصدرين سابقي الذكر : المشاهدات (الحواس) والأخبار.

يرتب العقل على هذين السبيلين الموصلين للمعرفة (العيان والخبر) ويبنيه عليهما يقول:"فالعقل هو المستدل والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله"فالعقل يأخذ أحكامه من أصلي المعرفة "ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل[1]".

1– الجاحظ، البخلاء، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 2006م، ص85.

2– الحيوان، ج1، ص 207.

3– الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، ط1، 1975، ص41.

4– ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 128.

فللعقل وظيفة لاحقة على التزود بالمعطيات الحسية والإخبارية وهي عملية الاستدلال يقول: " فالعقل هو المستدل والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحبه، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر"[2]

ثم يلخص ما ذكرنا بأوجز عبارة وأوضحها:" والعقل نوع واحد، والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق [3] ".

فيعتبر الجاحظ العقل وسيلة الاستدلال الوحيدة الموصلة لتحقيق المعرفة، وهذه الوسيلة لا تعمل لوحدها، فهي تستمد مادتها التي تكون منها إدراكاتها المختلفة، من معينين أو مصدرين هما: الحس الظاهر والنقل الصادق القاهر.

والجاحظ يهتم بالحقيقة كقيمة موضوعية، وهو لذلك يوحد بين المصادر من هذه الجهة، فما قاد إلى الحقيقة فهو المعتبر سواء أكان شاهدا حسيا أم شاهدا إخباريا، بشرط التحقق من صدق المعطى الحسي أو الخبري، ويندرج ضمن الأخبار الصادقة، أخبار الأنبياء كالذي جاء به نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– فيقول:" وقد علمنا أن الدنيا دالة على أن شواهد النبي دالة، ومتى كان ظاهر أحدهما يغني عن التفكير كان الآخر مثله، إذ لم يكن في القياس بينهما فرق، ولا في المعقول فضل[4]".

ولذلك نلخص عناصر العملية المعرفية عند الجاحظ في ثلاث عناصر (دليلان ومستدل):

1 – **الحس** وما يتعلق به من إدراك حسي (الدليل الحسي).

2 – **الخبر** وما ينقله من أحكام وأخبار ويدخل ضمنها الوحي (الدليل الخبري).

3 – **العقل** كمفعِّل لعملية المعرفة وقائم بها (المستدل).

فالعقل في نهاية الأمر سينتج معارف جديدة بعد تفاعله مع معارف جديدة تزوده بها الحواس والأخبار.

=

1 – المصدر نفسه، ص 128.

2 – المصدر السابق، ص 128.

3– نفسه، ص129.

4– المصدر السابق، ص 118.

المبحث الثاني– فلسفة الإدراك الحسي عند الجاحظ:

أشرنا فيما سبق إلى كون الجاحظ اهتم بموضوع الحواس والإدراك الحسي إهتماما ذا بال، وأشرنا إلى عبارته المعروفة وهي قوله:" لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل"[1] مما يعطي انطباعا بأنه لا يعترف بالحواس وما تصدره من معارف، وهذه شبهة قد تلتصق بالجاحظ، بأنه عقلاني محض، في مقابلة الحسيين والتجريبيين، وهذا ما سنحاول إجلاء الغطاء عنه، والبحث عن قيمة المعرفة الحسية في فكر فيلسوفنا.

المطلب الأول– مفهوم الحس عند الجاحظ:

1 – **الحس في اللغة:** يقول ابن فارس:" (حس) الحاء والسين أصلان: فالأول غلبة الشيء بقتل أو غيره، والثاني حكاية صوت عند توجُّع وشبهه.

– فالأول الحَسُّ: القتل، قال الله تعالى: **{ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ }[آل عمران 152]**...ومن هذا الباب قولهم أحسَستُ، أي عَلِمتُ بالشيء. قال الله تعالى:**{ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ } [مريم 98]**. وهذا محمول على قولهم قتلتُ الشيء علمًا. فقد عاد إلى الأصل الذي ذكرناه. ويقال للمشاعر **الخَمسِ الحواسُّ**، وهي: اللَّمس، والذَّوق، والشمَّ، والسمع، والبصر ومن هذا الباب قولهم: من أين حَسِسْتَ هذا الخبر، أي تخبّرتَه.

– والأصل الثاني: قولهم حَسّ، وهي كلمة تقال عند التوجّع...[2]".

2 – **الحس في الاصطلاح الكلامي والفلسفي:** يغيب المعنى اللغوي الأصلي (الذي هو القتل) عن الاستعمال الاصطلاحي لمصطلح "حس". وهنا ننبه فقط إلى أن الاستعمالين الكلامي والفلسفي الحديث لا يختلفان كثيرا ف حول معنى "الحس"، غير أن المتكلمين يتحرزون في تعريفاتهم عن إلصاق معنى لا يليق بالصفات الإلهية كما هي عادتهم مع الحدود والتعريفات، فقد ذكر القاضي عبد الجبار استعمالين كلاميين لمفهوم الحس، بحيث لا يوصف الله به في كليهما:

أ – **هو أول العلم بالمدركات:**يقول في المغني:" فأما الحس، فإنما نعبر به عن أول العلم بالمدركات، عند شيخنا أبي علي، رحمه الله, ولذلك يقال حسست بالحمى؛ ولا يقال: حسست بأن

1– الحيوان، ج1 ص 207.

2– معجم مقاييس اللغة، ج2، ص 9.

الله واحد." وهذا لأن العلم بالحمى هو علم مباشر أولي، بينما العلم بوحدانية الله هو علم يحتاج إلى مقدمات ونظر عند أبي علي فلا يطلق عليه لفظ الحس.

ب – **أو هو الإدراك بآلة**:قال – والكلام للقاضي–:" وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله يختار في ذلك أن يعبر به عن إدراك الشيء بآلة؛ ولذلك لا يوصف تعالى بأنه يحس، وإن كان يوصف بأن يدرك[1]".

– **الحس في الفلسفة الحديثة**: تعرف الحاسة(Sens) فلسفيا بأنها:" قوة طبيعية في الجسم وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وما يطرأ على جسمه من تغيرات، **والحواس** في العرف العام:

– خمس وهي: البصر والشم والذوق واللمس والسمع، وتسمى الحواس الظاهرة.

– وتقابلها الحواس الباطنة وهي سبل المعرفة المباشرة كالشعور والوجدان والحدس"[2].

3 – الحس في استعمال الجاحظ:

للجاحظ استعمالات متباينة للفظ الحس، فهو كأديب ومتكلم ، توسع في استعمالها حتى عم بهذا اللفظ أكثر الإدراكات:

أ – **الحس بمعنى آلة الإحساس**: أي ما يشمل الحواس الخمسة، فيقول:"ومعرفة الأشياء بالحواس الخمس: جودة الشيء بالنظر أن يكون حسناً رائقاً..."[3]

ب – **الحس بمعنى الفهم والفطنه**: يقول في التبصرة بالتجارة:"وكانت العجم تقول القلب والبصر شريكان والطعم و**الحس** متفقان، والفطنة والفحص رفيقان، والسمع والمنطق مجتمعان..."[4]. وهو وإن نقل هذا الكلام عن العجم فإنه قد ذكره في موضع التمثيل مستشهدا به.

ج – **الحس بمعنى الطبع**: يقول في رسالة القيان متحدثا عن غلظ قوم وجفاء طباعهم:"... إلى أهل الجهالة والجفاء، وغلظ الطبع، وفساد **الحسّ**."[5] فهو هنا يحمل على قوم لا

1– القاضي عبد الجبار، المغني، النظر والمعارف، ج12، ص16.

2– معجم الفلسفة، مجمع اللغة العربية، ص65.

3– التبصرة بالتجارة، ضمن: الجاحظ، المؤلفات الكاملة، إعداد قسم الدراسات في دار نوبليس بإشراف غسان شديد، دار نوبليس، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ج9،ص72.

4– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5– الرسائل الكلامية، ص63.

يتفاعلون للجمال ولا تذوقونه، الجمال متمثلا في النساء (أو القيان)، فالحس هنا مرادف للذوق السليم، أو الشعور الباطني بالجمال، أو الحس الباطني.

د – **الحس بمعنى الحدس والفراسة:** يقول :"وقال – أي أوس بن حجر–وهو يمدح ابن كلدة بصدق **الحسِّ**، وصواب الحدْس، وجودة الظن:

أريبٌ أديب أخو مأزقٍ... نقاباً يخبّر بالغائب "[1]

فجعل جودة الظن وصواب الحدس وصحة الفراسة، مرادفا لصدق الحس.

- مما سبق يمكن ملاحظة أن الجاحظ قد استعمل الحس بمعناه الفلسفي العام[2]، الذي يشمل الحواس الظاهرة والباطنة:

– **الحواس الظاهرة:** وهي الحواس الخمس والتي هي الذوق والشم والسمع والبصر واللمس.

– **الحواس الباطنة:** كالحدس والفراسة والشعور بالجمال والطباع النفسية المتفاعلة مع الوقائع والمدركات أو المنفعلة لها.

فهو لم يطرح معنى من المعاني، ولم يهمل استعمالا من الاستعمالات السائغة في هذه اللفظة ومادتها اللغوية (الحاء والسين)، وكأنه يقبلها كلها، وهذا ربما لغلبة الجانب الأدبي على كتاباته وأسلوبه فيردف الكلمة بما يشاكلها، ومن المميز لأسلوب للجاحظ ميله للتوسع في الدلالة، وجنوحه لتوظيف الألفاظ المترادفة أكثر من ميله إلى السجع، فلعله لهذا السبب لم يطّرِح أياً من استعمالات هذه اللفظة، فأردفها كل مرة بمعنى من المعاني.

- نلاحظ أيضا ربطه بين مفهومي: الطبائع والإحساسات، فالجاحظ لا يفرق بين الإدراكات ومصدرها، مادامت ملائمة للطبع قائدة لإدراك سليم للمعاني والصفات، ومن هذه الحيثية نجده حكم على من سماهم (أهل الجهالة) بفساد الحس،حيث لم يدركوا جمال الخَلق الإلهي المتمثل في القينة (أو المرأة عموما)، وكل إنسان مستقيم الفطرة لا شك يحب ويرغب وتلذذ للقينة الحسناء ومجالستها وملامستها والنظر إليها وسماع غنائها، فتجتمع له فيها لذات الحواس يقول:" فيجتمع له في وقتٍ واحد ثلاث لذات لا تجتمع له في شيء قطّ، ولم تؤدِّ إليه **الحواسُّ** مثلها.

1– الرسائل الكلامية، رسالة في نفي التشبيه، ص 218.

2– انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 65، مصطلح (حاسة).

فيكون في مجالسته للقينة أعظم الفتنة..."[1]. ويرى أنه ما دامت الطبائع تحب هذا الأمر فهو مقبول ومطلوب بشرط الانضباط بالضوابط الشرعية، وبما أحل الله تعالى، وهو يستسيغ الحديث عن هذا الموضوع الفطري الطبيعي، وتبين مواضع الحسن المدرك بالحس والطبع.

المطلب الثاني– القدرات الحسية لدى الكائنات الحية:

يتناول الجاحظ في كتبه، وخاصة كتاب الحيوان، موضوع الإدراك الحسي من وجهة نظر علمية تجريبية – في حدود إمكانيات عصره– تضمنت فلسفة متميزة لهذا العالم الفذ، حيث راح يبحث في إحساسات الحيوانات مقارنا بعضها ببعض، ناقلا تجارب الأمم في هذا المجال، وكأن الجاحظ يجعل معيارا لدراسة الإدراك الحسي وهو الحيوانات، وإدراكاتها، ويذهب الجاحظ في المنحى العام إلى أن الحيوانات أقدر إدراكا من البشر في ميدان الحواس، وما يرتبط بها من معارف وإدراكات، وهذه بعض المواقف التي ذكرها الجاحظ عن الحواس وقدراتها:

أ – **حاسة البصر**[2]: يصف الجاحظ قدرات بعض الحيوانات على الرؤية، وكانت له ملاحظات متميزة تنم عن شخصية نقابة وذهنية وقادة، فتكلم عن الكائنات الأحد بصرا قال:"فأمّا إدراك البصر فقد قالوا: أبصر من غراب وأبصر من فرس؛ وأبصر من هدهد وأبصر من عقاب[3]". وتكلم عن الرؤية الليلية؛ قال:" والسَّنانير والفأرُ والجِرذان والسِّباع تُبصر بالليل كما تبصر بالنهار"[4]. كما نبهنا الجاحظ للحيوانات ضعيفة البصر منها الخفاشفهو ضعيف البصر بالليل والنهار[5] ، والإنسان، ضعيف البصر بالليل[6]. أما فاقدات البصر فمنها زبابة والخلد[7].

1- الرسائل الكلامية، ص 80.

2 -يميل الإنسان إلى الظن بأن صورة العالم الخارجي تقع على الشبكية، ثم تنتقل إلى الدماغ، وهذه الصورة مشابهة لصورة فيلم الكاميرا. ولكن الذي يصل إلى الدماغ في الحقيقة هو عبارة عن موجات من نبضات عصبية تتماثل في ذبذباتها تقريبا مع وهج الضوء الذي يصل إلى العين. أنظر: هاينز، القوى العقلية الحواس الخمس، ترجمة د عبد الرحمان الطيب، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط1، 2009، ص 263.

3- الحيوان،ج7 ، ص16، وانظر أيضا :ج4، 231، وج 5، ص 336.

4- المصدر نفسه، ج7، ص 16.

5- الحيوان، ج3، ص527.

6- يقول:"والإنسان رديء البصر بالليل والذي لا يبصر منهم بالليل تسميه الفرس شبكور وتأويله أنَّه أعمى ليل، وليس له في لغة العرب اسم أكثر من أنه يقال لمن لا يبصر بالليل بعينه: هُدَبِد، ما سمعت إلا بهذا، فأما الأغطش فإنه السيء البصر بالليل والنهار جميعا".المصدر نفسه، ج3، ص535.

7- المصدر نفسه، ج4، ص 409-410، والزبابة حيوان يشبه الفأر وهو غير الخلد.

ب – **حاسة السمع:** وخص الكائنات الصغيرة وما في قوة سمعها من عجائب بوقفات، كالقراد[1] ، يقول:"فأما السّمع فدعنا من قولهم: أسمع من فرس، أسمع من فرخ العقاب وأسمع من كذا، وأسمع من كذا ولكنّا نقصد إلى الصّغير الحقير في اسمه وخطَره؛ والقليلِ في جسمه وفي قَدْره. وتقول العرب: أسمع من قُراد[2]". ودرس الجاحظ في هذا الباب، مسألة استراق الشياطين السمع المذكورة في قوله تعالى:**{ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (17)إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ } [الحجر:17–18]** وغيرها من الآيات، وهو لا يتأول الآيات التي ذكرت الموضوع، فيقبل هذه القضية الغيبية لنص القرآن فيها[3]، فيرى بأن الشياطين لها من نفاذ السمع وقوته، ما يسمح لها باستراق السمع من الملأ الأعلى،[4] وهذا ما لا يتأتى للبشر.

ج – **حاسة الشم[5]:** يذكر الجاحظ طائفة من الحيوانات هي مثار للعجب في قوة الشم، الشم، منها ما حكاه عن: "... شم السنانيرِ والسباع والذئاب". يقول:"وأعجب من ذلك وِجدانُ الذّرّة لرائحة شيء لو وضعْتَه على أنفك لما وجدت له رائحة، كرجل جرادةٍ يابسة منبوذة، كيف تجد رائحتها من جوف جُحرها حتى تخرج إليها، فإذا تكلّفت حملها فأعجزتها كيف تستدعي إليها سائر الذر، وتستعين بكل ما كان منها في الجُحر. ونحو شمّ الفرس رائحة الحِجر[6] من مسيرة ميل."[7] وبالنسبة للإنسان قال: "ولكن – حسبه– لا يوجد أعجب من قوة شم سيدنا يعقوب عليه السلام؛ لما ورد في قصته عند قوله تعالى:**{ وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ**

1– القراد هي حشرة صغيرة تلتصق بالكلاب ونحوها، انظر الحيوان: ج 5، ص 431.

2– الحيوان، ج7، ص 15، وج5، ص 431. ويقول في موضع آخر:"...قالوا: لأن الضفدع جيّد السمع إذا ترك النقيق وكان خارجا من الماء، وهو في ذلك الوقت أحذر من الغراب والعصفور والعَقعق، وأسمعُ من فرَس، وأسمع من قُراد، وأسمع من عُقاب، وبكل هذا جاء الشعر". نفسه، ج5، ص 535.

3– ويرد على منكريها هنا بالصرفة، أي أن الله يصرف الشياطين التي تسترق السمع من السماء، عن الاتعاض بسابقاتها ممن أحرقت بالشهب.

4– انظر دراسة الجاحظ للمسألة: الحيوان، ج6 ، ص 264–272.

5 – الشم علميا هو تفاعل كيمياوي ينتقل على مراكز الاحساس في المخ. يحدث الإحساس به في الجزء العلوي من التجويف الأنفي حيث مستقبلات عصب الشم التي توجد في جزء صغير من الغشاء المخاطي، وتولد هذه المستقبلات دفعات عصبية كاستجابة للمواد الكيميائية الموجودة في الهواء . وتحمل أليفاء العصب الشمي بعدئذ تلك الدفعات إلى جزء من الدماغ يسمى البصلة الشمية وهي تقع فوق ممرات الأنف مباشرة، ومن ثم تنتقل الدفعات إلى أجزاء أخرى في الدماغ حيث تترجم إلى إحساس بالراحة". هاينز، القوى العقلية، ص 14.

6– الحجر أنثى الفرس، أنظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص 138.

7– الحيوان، ج7، ص14–15، وانظر: ج2، ص 165.

تُفَنِّدُونِ (94) قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ } [يوسف:94–95]، وهذه القدرة العجيبة هي ليعقوب النبي خاصة دون، بقية الناس إذ لم يعرف من يشم روح أولاده إذا تباعدوا عن أنوفهم[1].

د – حاسة الذوق[2] وشهوة الأكل: تكلم عن السبب الذي يحمل على كثرة الأكل قال:"فأما الطعم فيظن أنها بفرط الشره والشهوة وبفرط الاستمراء وبفرط الحرص والنهم، أن لذتها تكون على قدر شرهها وشهوتها، تكون على قدر ما ترى من حركتها، وظاهر حرصها"[3]. وشهوة الأكل أقوى الشهوات بعد شهوة المنكح (الشهوة الجنسية): يقول :" وليس بعد المنكح بابٌ له موقع كموقع المطعم"[4]. فشهوة الأكل تقوى تعويضا لانسداد الشهوة الجنسية، ولذلك فالخصي أكثر أكثر شرها من غيره لأن الشهوة الجنسية عنده مسدودة، وليست معدومة كما قد يُظَنُّ؛ أي ممنوعة عن أداء وضيفتها لانقطاع العضو الذكري منه، ولذلك تتفجر تلك الطاقة في باب آخر، ونافذة أخرى من نوافذ النفس وهو باب الأكل، فالجاحظ يرى أن الملكات إذا سدت من موضع فاضت من موضع آخر، يقول:"لأنّ عمل كلِّ جوهر لا يُعدَم إلاّ بعدم ذاته، فإذا صُرِفت من وجه فاضت من وجه..." وهذا دائما وأبدا، لأن المدرك هو النفس، والملكات تتوزع في النفس قوة وضعفا، فإذا ضعفت ملكة أو حاسة ما قويت أخرى، كتعويض وتكيّف من النفس مع هذا الأمر،

1- المصدر السابق، ج4، ص 426. الرائحة علميا هي تلك الجسيمات الدقيقة المنبعثة من الأشياء والمواد، فالذي يجعلنا نشم تلك الرائحة النفاذة والطيبة المنبعثة من القهوة المحمصة هي تلك الجزيئات المنطلقة من مادة القهوة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكعكة الموجودة في الفرن، فرائحتها أقوى من رائحة الكعكة العادية خارج الفرن وذلك بسبب كثرة انتشار الجزيئات المنبعثة منها. فحرارة الفرن الزائدة تكسب جزيئات الرائحة حركة زائدة وانتشار أوسع في الوسط، وينبغي أن نلفت نظر القارئ إلى أهمية وجود التوازنات الموجودة في حياة الإنسان، فقد يوجد زجاج أو أحجار أو حديد في الوسط الذ يوجد فيه الإنسان، ولكن هذه المواد لا رائحة لها، وسبب ذلك يرجع إلى عدم تبخرها في درجة حرارة الغرفة. هارون يحي ، معجزة الشم والذوق، ، ترجمة مصطفى الستيتي، دار النشر KÜLTÜR YAYINCILIK، اسطنبول، تركيا، ط1، 2002، ص 14.

2 – يحدث التذوق بسبب براعم دقيقة الحجم،تنتشر في أرجاء الفم، وبخاصة فوق اللسان في الجزء الأمامي منه الذي يبلغ ثلثي المساحة،... تمر العديد من النهايات العصبية في كل برعم من براعم التذوق ثم تتجه إلى المخ حيث تتعرف على الرسائل الواردة منها على شكل نكهات محددة. فيستطيع الإنسان التعرف على أربع نكهات رئيسية – المذاق الحلو، الحمضي، المر، والملحي– وأكثر من 10 آلاف نكهة مختلفة على الأقل، كل منها عبارة عن مزيج من المذاقات الأربعة. مجدي الغريسي، حواسنا إحساسنا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009، ص 182. وانظر: هارون يحي، معجزة الشم والذوق، ص 133.

3- الحيوان، ج7، ص 16.

4- نفسه، ج1، ص111.

يقول:"...وليس بعد المنكح بابٌ له موقع كموقع المطعم، فاجتمعت تلك القوى التي كانت للمنكح وما يشتمل عليه باب المنكح، إلى القوّة التي عنده للمطعم، فإذا اجتمعت القوّتان في باب واحد كان أبلغ في حكمه، وأبعد غاية في سبيله...[1]".

هـ- حاسة اللمس:

لم أقف عند الجاحظ على كبير كلام على هذه الحاسة، ومما ذكره عند كلامه عن القيان ولذة ملامستها:" وللمس فيها الشهوة والحنين إلى الباه"[2]. ومما نقله حول هذه الحاسة، كلام شيخه النظام واعتراضه على القائلين بالأركان الأربعة في أصل تكوين العالم والتي هي الأرض، والهواء، والماء، والنار. قال- أي النظام- : "وجعلوا الحر، والبرد، واليبس، والبلة أعراضا في هذه الجواهر...فقدموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط، وأضربوا عن أنصباء الحواس الأربع[3]". فرفض تأصيلهم لأنهم اقتصروا على حاسة واحدة هي حاسة اللمس[4]".

- **حواس أخرى:** يذكر الأشعري عن الجاحظ:" وكان يجيب عن قول من قال: هل يقدر الله سبحانه على أن يخلق حاسة سادسة، لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيته؟ بأنه وإن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال، ولابد لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس كما أن البصر من جنس حاسة السمع[5]".

1- المصدر السابق، الصفحة نفسها. ولذلك يقوم الرعاة بخصي الماشية لتزداد شرها وسمنة. انظر الحيوان: ج1،ص 130-132. وشهوة الأكل عند الإناث أقوى منها عند الذكور: وهذا حكم عام عنده، يشمل البشر والحيوانات جميعا، يقول:" ودوامُ الأكل في الإناث أعم منه في الذكور، وكذلك الحِجْرُ دون الفرس، وكذلك الرَّمَكة دون البِرذَون، وكذلك النعجة دون الكبش، وكذلك النساء في البيوت دون الرجال، وما أشك أن الرجل يأكل في المجلس الواحد ما لا تأكل المرأة، ولكنّها تستوفي ذلك المقدار وتُربي عليه مقطّعا غير منظوم، وهي بدوام ذلك منها، يكون حاصل طعامها أكثر". المصدر نفسه، ج1، ص 112.

2- كتاب القيان، الرسائل الكلامية، ص 80. ويعد اللمس أبسط الحواس حيث تستقبل مؤثرات الضغط والبرودة والسخونة وغيرها. هاينز، القوى العقلية، ص 14.

3 - الحيوان، ج5، ص 40. وانظر فلسفة هذه المسألة كاملة عند النظام، ص40-46.

4 - الحيوان، ج5، ص483-484. واعتراض النظام اعتراض عبقري قد سبق زمانه، فالعلم الحديث يثبت أن نظرية العناصر الاربعة هي مجرد خيال وخرافة لا قيمة لها ولا نصيب من الحقيقة.

5 - مقالات الإسلاميين، ج2، ص 34.

المطلب الثالث– عناصر الإدراك الحسي عند الجاحظ:

1 – تحليل عناصر الإدراك الحسي: كان لابد للجاحظ وهو يقول باتفاق الحواس فيما بينها، وقوله باندراجها تحت جنس واحد، أن يفسر الاختلاف الحاصل في كيفيتها وفي مدركاتها، كما يظهر بداهة لكل الناس، حيث تتفق العقول على وصف الحواس بأنها سمع ولمس وشم وذوق...إلخ، وهو ما حاول القيام به عبر عملية تحليلية للإدراك الحسي يمكن من خلالها فهم فلسفته فيها:

أ – التفريق بين مستويات الإدراك الحسي:

ينقل الأشعري:" قال الجاحظ : فالحساس ضرب واحد، والحس ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق كـ[بياض شيء وبياض شيء غيره] ومتضاد كالسواد والبياض[1]"

فتقوم عملية الإدراك الحسي، عند الجاحظ، في مستويات ثلاث، نعيد ترتيبها حسب ورودها على النفس من الخارج إلى الداخل كما يلي:

1 – **مستوى المحسوسات:** أي العالم الخارجي من طعوم وألوان وروائح وأصوات وملامس، وفي هذا المستوى يقع التباين والاختلاف، ويعبر عنه في الفلسفة الحديثة بالمستوى الطبيعي أو الفيزيائي.

2 – **مستوى الحواس:** وهذا الضرب واحد عند الجاحظ، وهو محل الخلاف والنقاش، بين من يراه أجناسا وبين من يراه جنسا واحدا، ويعبر عنه حديثا بالمستوى العصبي أو الفيزيولوجي.

3 – **مستوى النفس المدركة:** أو الحساسة بتعبير الجاحظ، والنفس ضرب واحد لا نقاش في ذلك، ويعبر عنه حديثا بالمستوى النفسي [2].

ب – تصنيف المحسوسات : الخطوة الموالية لتحليل عملية الإدراك الحسي ومستوياته هي إعادة الترتيب والتصنيف للمحسوسات، وقد لخص الجاحظ ذلك في النص السابق الذي نقله

1– المرجع السابق، ج2، ص33–34، وما بين معقوفين من وضع المحقق في الهامش، وهي بياض في الأصل، وتبدو عبارته أقرب للصواب.

2– أنظر: هاينز، القوى العقلية، ص 15–16.

صاحب مقالات الإسلاميين:" والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق كبياض شيء وبياض شيء غيره ومتضاد كالسواد والبياض[1]". فصنف المحسوسات إلى:

1 – **المحسوسات المتفقة:** فبياض جسم متفق مع بياض آخر، وحمرة شيء تتفق كذلك مع حمرة آخر، ولو اجتمعت الحمرتان أو البياضان في محل، فإنها لا تتفاسدلأنها متفقة، وأضرب مثالا: فلو نضع سائلا أبيض في كأس، ونضيف إليه سائلا أبيض له نفس الشدة فإن السائلين يتفقان ولا يذهب أحد اللونين الآخر، كذلك رائحة زهرة يتفق وعبير زهرة أخرى من نفس النوع، وهذه المسالة لا إشكال فيها فيما يبدو.

2 – **المحسوسات المختلفة:** كالطعم واللون فقد يجتمعان دون أن يتفاسدا أيضا، لأن جنسهما مختلف، فنجد الشيء أحمرا حلوا مثلا، ولو نغير الطعم إلى (مالح مثلا) دون تغيير اللون، فسيحافظ اللون على خصائصه، رغم تغير الطعم، وهذا لأن جنس اللون غير جنس الطعم، فلا يقع بينهما التضاد، يقول: "ولا يكون الطعم ضدَّ اللون، ولاَ اللون ضدَّ الطعم، بل يكونُ خِلافاً، ولا يكون ضداً ولا وفاقاً، لأنه من غير جنسه، ولا يكون ضدّاً، لأنه لا يفاسده[2]".

3 – **المحسوسات المتضادة:** كاللون ولون آخر، والطعم وطعم غيره، والرائحة ورائحة أخرى... إلخ، فهذه متضادة لأنه يقع بينها التفاسد، فلو وضعنا في كأس سائلا أبيض، ثم أضفنا له حبرا أسود فسيتفاسد اللونان ويذهب أحدهما الآخر، ولذلك يمكننا تمييز اللون مما ليس كذلك، لهذا المعنى أنكر أن يكون الضوء لونا قال رحمه الله :"والضياء ليس بلون، لأن الألوان تتفاسد، وذلك شائعٌ في كلها، وعامٌّ في جميعها". وقس على هذا جميع المحسوسات فما تفاسد منها فهي متضادة لعدم اجتماعها:"فاللبَن والحِبر يتفاسدان، ويتمازج التراب اليابس والماء السائل، كما يتمازج الحارُّ والبارد، والحلو والحامض، فصنيع البياض في السواد، كصنيعِ السواد في البياض، والتفاسُدُ الذي يقع بين الخضرةِ والحمرة، فبذلك الوزن يقع بين البياض وجميع الألوان[3]".

1- مقالات الإسلاميين، ج2، ص33-34.

2- الحيوان،ج5، ص 57.

3- المصدر نفسه، ج5، ص56.

يحصر الجاحظ لنا المحسوسات المتضادة نقلا عن غيره:" قالوا: الألوان كلها متضادّة، وكذلك الطعوم، وكذلك الأراييح، وكذلك الأصوات، وكذلك الملامس: من الحرارة والبرودة، واليبس والرطوبة، والرخاوة والصلابة، والملاَسة والخشونة، وهذه جميع الملامس[1]".

المطلب الرابع– الحواس بين التجانس والاختلاف.

1 – **تجانس الحواس عند الجاحظ:**

نقلنا عن الأشعري في مقالاته:" وزعم عمرو بن بحر الجاحظ أن **الحواس جنس واحد** وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك...[2]". تعد هذ المقولة من الجاحظ لغزا حقيقيا، وتحتاج إلى تفكيك وتفسير، ، وقد حاولنا تفسيرها من كتب خلال كلامه أو من خلال المبادي العامة التي تؤسس لفكره، وذلك من عدة جوانب ولعدة اعتبارات:

أ – **باعتبار المفهوم المنطقي**: يقول: "الحواس جنس واحد" والجنس في المنطق هو:" اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع، وكلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك[3]". فبملاحظة تعريف أبي هاشم للحواس بأنها:" إدراك الشيء بآلة[4]". نجدها بهذا المعنى جنسا واحداً، ويكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس أنواعا مختلفة تشترك في جنس واحد، كالفرس والإنسان نوعان لجنس واحد هو الحيوان. وهذا خلافا لمن قال إنها أجناس خمسة كالمنانية[5] وبعض المعتزلة كالجبائي[6].

وبهذا الإعتبار يكون الاختلاف بين الحواس في جزء الماهية وهو الفصل[7]، فالسمع إدراك الأصوات وآلته الأذن، والشم إدراك الأراييح وآلته الأنف، والذوق إدراك الطعوم وآلته اللسان...وهكذا.

1- المصدر السابق،ج5، ص 57.

2- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، ص33.

3- الجرجاني، التعريفات، ص 75.

4- المغني، ج12، ص 16.

5- الحيوان، ج4، ص441.

6- الأشعري، مرجع سابق، ص33.

7- الفصل هو:"مفهوم كلي يتناول من الماهية الجزء الذي يميز النوع عن سائر الأنواع المشاركة له في الجنس". عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993-1414، ص 40.

ب – **باعتبار ارتباطها بالنفس المدركة:** يعتبر الجاحظ، في رسالة التربيع والتدوير، النفس معدن المحسوس بينما الحاسة بابها، يقول:"...كما أن معدن اللون **جميع النفس** والعين بابه وطريقه[1]"، فالنفس هي الحساسة[2] والحواس آلات ومنافذ وخروق تصلها بالمحسوسات (اللون، الرائحة، الطعم...). وهذا المعنى استفاده من النظام الذي قال:" إن النفس تدرك هذه المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يعمى لآفة تدخل عليه[3]". ولذلك قال الجاحظ:"النفس هى المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق[4]" فالذي يجعل الحواس (جنسا واحدا) هو ارتباطها كلها بمدرك واحد هو النفس، فهي كالمصبات في بحر واحد، وكالأغصان للجذع الواحد، ويجعل الجاحظ العقل هو الحَكَم في ذلك فقال:" لأنَّ الحواس لا تؤدي إلى النَّفس شيئاً من قِبل السمعِ، والبَصر، والذوق، والشم والمجسّة إلا تحرّك من العَقل قي قبول ذلك أو ردّه...[5]"

ج – **باعتبار ارتباطها بالدماغ:** ينقل الجاحظ في بخلائه كلاما طريفا، ولكنه يتضمن معنى مهما للغاية، يشير إلى اشتهار مسألة لعلها تفسر مقالة الجاحظ التي نحن بصدد تفسيرها، ألا وهي اعتبار الرأس مجتمع الحواس ومحل العقل والأعصاب التي فيها الحس وهذا عن رجل من بخلائه يدعى أبو عبد الرحمان كان يحب الرأس من الأضحية لحمها وشواها وعناصرها، حتى سمى الرأس عرسا، ويستمر الجاحظ في سرد حمد الرجل للرأس وولعه به، حتى يقول:" ويقول: الرأس سيد البدن: وفيه الدماغ، وهو معدن العقل، ومنه يتفرق العصب الذي فيه الحس، وبه قوام البدن. وإنما القلب باب العقل – كما أن النفس هي المدركة، والعين هي باب الألوان، والنفس هي السامعة الذائقة، وإنما الأنف والأذن بابان... وفي الرأس الحواس الخمس."[6] وذكر أقل وضوحا منها، عن سهل بن هارون، أحدِ مشاهير البخلاء، عندما رمى فتاه برأس ديك فقال لَهُ:" لو لم أكره ما صنعتَ إلاّ

1- الرسائل الأدبية، ص479.

2- المصدر نفسه، ص481، وانظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ت إحسان عباس، الدار العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1983،ج4، ص 157.

3- الأشعري، مرجع سابق، ج2، ص32.

4- المرجع نفسه، ج2، ص 33.

5- الحيوان، ج3، ص 288-289.

6- الجاحظ، البخلاء، ص85.

للطِّيَرة والفأل، لكَرهتُه ! الرأس رئيسٌ وفيه الحواسّ، ومنه يصدَح الدّيك..."[1] وإنما قلنا أقل وضوحا، لأنها غير صريحة في جعل الدماغ مجمع الحس، ولكن اجتماع النصوص، يدل على اعتقاد الجاحظ بارتباط الحواس بالدماغ، وهذا القول ربما هو الموافق للمكتشفات العلمية المعاصرة التي تجعل الدماغ محل الساحات الحسية، وهذا اعتبار آخر قد يعلل قوله باندراج الحواس تحت جنس واحد، يمكننا ضمه إلى الاعتبار السابق الذي جعل فيه الحواس متعلقة بالنفس، ولا تعارض إذا اعتبرنا النفس كلها حساسة والدماغ هو مجتمع الإحساسات ومترجمها كما أثبتت ذلك الفيزيولوجيا الحديثة[2].

د – **باعتبار تعاونها على تحقيق المعرفة:** يمكن فهم معنى كونها جنسا واحدا أنها تتعاون فيما بينها على تحقيق المعرفة، وهذا المعنى عارض به الجاحظ قول بأن الحواس أجناس مختلفة، عند نقله قول المنانية بأن الحواس أجناس مختلفة، فحاسة السمع جنس على حدة، وذكر ما يشبه التفسير لقولهم بأن "الذي في حاسة البصر من الخير والنور، لا يعين الذي في حاسة السمع من الخير ولكنه لا يضاده ولا يفاسده ولا يمنعه..." بما يعني أنه يشترط في الجنس الواحد "التعاون والتآدي" وهو ما لا نجده مثلا بين السمع والبصر فدل عندهم من هذا الباب على أنها أجناس مختلفة، ولكن النظام اعترض على هذه الحجة بأن الحواس تتعاون وتتآدى:" قال: فيقال للمنانيّ: ما تقول في رَجل قال لرجل: يا فلان، هل رأيت فلاناً؟ فقال المسؤول: نعم قد رأيتُه، أليسَ السَّامعُ قد أدَّى إلى النَّاظر، والنَّاظرُ قد أدّى إلى الذَّائق؟ وإلا فلم قال اللِّسانُ: نعم إلا وقد سمع الصّوت صاحب اللّسان؟" وقد وافق الجاحظ على هذه المعارضة قال:"وهذه المسألة قصيرةٌ كما ترى، ولا حيلة له بأن يدفع قوله[3]". فالشيء المدرك تتظافر في معرفته الحواس فتراه وتتسمعه وتتلمسه وتذوقه وتشمه وكلها تخبرنا بأنه هو هو، وهذا لتجانسها.

2 – **تفسير الاختلاف بين الحواس:** يتفق العقلاء على أن البصر وآلته العين، مُدْرَكُهُ الألوان، وأن السمع وآلته الأذن مُدْرَكُه الصوت، وأن الصوت شي خلاف اللون، ونفس الشيء بالنسبة إلى الشم فآلته الأنف ومُدْرَكُهُ الروائح وأن الروائح شيء خلاف اللون والصوت، وهذا ما يخلق إشكالا واعتراضا ظاهرا على قول الجاحظ بأنه إذا كانت الحواس جنسا واحدا لأمكن إدراك

1- الحيوان، ج2، ص374-375.

2- انظر: مايكل هاينز، مرجع سابق، ص 263 فما بعدها.

3- الحيوان، ج4، ص 441-442.

الأصوات بحاسة البصر وإدراك الطعم بحاسة الشم وهكذا في بقية الحواس، من المفروض أن تتداخل وظائف بعضها في بعض، والواقع خلاف ذلك، فكيف يجيب الجاحظ عن هذا الإشكال؟

يعترف الجاحظ بأن لكل حاسة مدركاتها التي تختص بها قال:" المأكول والمشروب وهما من المحسوسات حظ لحاسة الذوق، لا يشركها فيه غيرها[1]". ورغم هذا فهو لا يرى مانعا من توافق الحواس في الجنس رغم اختلاف المحسوسات وله لهذا تعليلان:

الأول: أن المخالفة في المحسوسات ليست دليلا على اختلاف الحواس: فالسواد أشد مخالفة للبياض منه للحموضة، وهما من جنس واحد باتفاق وهو جنس الألوان التي هي مدرك البصر، فلا يعني اختلاف المحسوس اختلاف جنس الحاسة.

الثاني: أن سبب اختلاف الحواس هي الموانع التي تمازجها لا غير، " وإنما اختلفت (أي الحواس) فصار الواحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجها من الموانع فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف[2]".

فهناك موانع مازجت البصر فعجز عن إدراك الأصوات والروائح والطعوم والملامس، وموانع شابت السمع فحجزته عن إدراك غير الأصوات من الألوان والطعوم والروائح والملامس، وقس على هذا بقية الحواس، وقد نقل الأشعري عن الجاحظ ثلاثة آراء للمعتزلة ، تفسر موانع الحاسة عن إدراك ما لا تدرك من المحسوسات:

- **التفسير الأول**: "أن الذي منع السمع من وجود اللون أن شائبه ومانعه من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون، ولا يمنع من درك الصوت "، فالإنسان يسمع في الظلام ولا يرى، فهذه الآلية عينها تحدث للسمع ولكن بصفة مستمرة، فكأنه – أي السمع- في ظلام يدرك الأصوات ولا يراها، وأن " الذي منع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون[3]"، فالإنسان المجعول في غرفة زجاجية عازلة للصوت يرى الأشياء في الخارج ولا يسمعها فكذلك البصر فهو معزول عن الأصوات ممنوع عنها بعازل صوتي.

1- الرسائل الكلامية، ص80.
2- الأشعري، مرجع سابق،ج2، ص33.
3- المرجع نفسه،ج2، ص34.

– **التفسير الثاني**: أن الحاسة غلب عليها نوع من المحسوسات فمنعها عن الأنواع الأخرى، " إنما صار الفم يجد الطعوم دون الأراييح والأصوات والألوان لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها[1]" فلما غلبت الطعوم كان الفم مدركا لها مشغولا بها، دون غيرها من المحسوسات لقلتها لا لانعدامها فيه، فكأن فيه قليلا من الأصوات والروائح والألوان والملامس، ولذلك إذا غلبت اليبوسة أو الحرارة أو البرودة على المطعوم صار الفم مدركا لها دون الطعم، رغم أن هذه مدركات حاسة اللمس لا حاسة الذوق.

– **التفسير الثالث**: وهو للنظام، وهذا الرأي على النقيض من التفسير السابق، حيث يجعل المانع في الحاسة هو كثرة غير المدرك لا قلته، "فالبصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأراييح والأصوات لقلة الألوان فيه" وقد يبدو هذا التبرير غريبا لولا توضيحه بعد ذلك، حيث يقول: "ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد، ولو أفرطت عليه لما وجد لونا رأسا لأن الألوان هي التي تمنع من الألوان فلقلة الموانع من اللون أدرك اللون[2]" فالذي يجعل العين ترى الألوان هو قلتها لأنها لو كانت كثيرة لما أدركتها أصلا ولأفسد بعضها بعضا، وقد نضرب مثالا بالطعوم، فلو أن أحدنا أفرط من أكل شيء حلو إلى درجة يتشبع لسانه منه، فإنه بعد ذلك لن يستطيع تذوق المزيد، كشخص يأكل حلوى ثم يشرب بعدها القهوة، فهو سيجدها مرة لتشبع منطقة الحلاوة في اللسان.

3 – حقيقة الإحساس في الفكر العلمي المعاصر:

نحاول هنا فهم نظرية الجاحظ في تجانس الحواس وهذا من خلال فهم الإحساس وآلياته في ضوء المكتشفات العلمية الحديثة:

أ – تحول الإحساسات إلى إهتزازات كهرومغنطايسية في المستويين الفيزيولوجي والدماغي:

والإحساسات ليست إلا تأثر الجسم بالمؤثرات الخارجية بواسطة الحواس الخمس، حيث يقوم الجهاز العصبي بعد ذلك بنقلها إلى المراكز المختلفة في المخ ، حيث تبدأ بعد ذلك عملية الإدراك والتأويل الفعلي لتلك الرموز. وفي المستوى الفيزيولوجي من الإحساس:" تتحول الجزيئات والموجات

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- نفسه، ج2، ص35.

والاهتزازات (Vibrations) إلى طاقة كهربائية[1]". وهذا يتم في جميع الإحساسات مهما كان مصدرها: سمعا أو بصرا أو بقية الحواس الخمس، ثم في مستوى الدماغ تتجمع تلك الإشارات في ساحات معينة خاصة بكل نوع من الإحساسات، فالصورة البصرية تنتقل إلى الساحة البصرية في الدماغ والأصوات تجتمع في الساحة السمعية وهكذا بقية الإشارات الحسية ثم يأتي الدور بعد ذلك على الدماغ بالتأويل المناسب للمعطيات الحسية[2]. ويمكن ملاحظة عنصر مهم أيضا يفسر لنا تجانس العمليات الحسية وهو العصبونات(الخلايا العصبية Neurons) ، حيث تتصرف "بنفس الطريقة في جميع أجزاء الدماغ المعنية بالحواس. ولذلك يعتمد – نظريا – ما يحول تيارا من الإشارات العصبية إلى إبصار بينما يحول الآخر إلى إحساس بالشم، على أي العصبونات يتم تنبيهها[3]".

بالرغم من أن بعض الأشخاص قد يدركون بأن الصور تتألف من إشارات كهربيية في المخ، فهم أيضا قد يشكلون انطباعا بأن الحواس الأخرى تختلف. فهم يظنون أنهم إذا لمسوا أو شموا شيئا بأنهم يتصلون بشكل مباشر مع المادة الملموسة[4]. فنحن لا نحس فعليا بأي شيء قبل أن تصدر إشارة من هذا العضو أو ذاك إلى الجزء المعني[5] ثم يقوم الدماغ بكافة التفسيرات فالآذان مجرد أدوات لتجميع الأصوات وحتى لو قطعت الأذنان، فلن تتوقف حاسة السمع، ويسمع الإنسان عن طريق الأعصاب السمعية، ذلك أن ترجمة النبضات الكهربائية هي التي تصنع السمع[6]. لو عملنا رسما

1 – آلي ماك آرثر، الحواس، ترجمة د إيهاب عبد الرحيم محمد، دراسة منشورة في مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 107، يوليو- أغسطس، 2001، ص 145. وانظر: هاينز، القوى العقلية، ص13.

2 – فعندما يترجم المركز البصري الموجات الواردة على أن الشيء المرئي هو "زهرة صفراء" – على سبيل المثال – فإن المركز الحسي للمس يترجم الموجات ما إذا كانت الزهرة ناعمة أو دافئة أو خشنة وغيرها من صفات. وكذلك الإشارات الصادرة من الفم إلى منطقة التذوق في المخ تعطي شعور الطعم أو الحلاوة أو الحموضة للطعام. الإشارات الصادرة من الأنف تصل إلى مركز كشف الرائحة في المخ حيث تعمل على ترتيب المدرك الحسي في المخ والخاص بعبير المادة المعنية. الصوت في الأذنين يصل إلى المخ بأشكال أخرى من الإشارات الكهربية، عندها ندرك أن الشخص الذي ينادينا بأسمائنا هو الأم أو الأب.

3 –آلي ماك آرثر، الحواس، ص 147.

4 – عندما نلمس شيئا بأيدينا فنحن في الحقيقة لا نلمسه بتاتا. هناك رابطة كيميائية تتكون بين الذرات وفي معدل حركة ثابت، وفي الواقع تلك الذرات لا تلمس بعضها البتة. وفي المعنى الفيزيائي، نحن لا نلمس أي شيء نظن أننا لمسناه. ونتيجة لهذا الإحساس الوهمي للمس، فإن الذرات في أيدينا تهتز وتنشأ عنها موجات كهربية، تلك الموجات تتحرك نحو مركز اللمس في المخ وبعدها تتم ترجمة تلك الموجات مباشرة بعد وصولها.

5 – المرجع نفسه، ص143.

6 – القوى العقلية، ص 312.

توضيحيا للسطح الخارجي لدماغ الإنسان، يمكننا ملاحظة المراكز الرئيسية التي نعتقد أنها تتعلق بوظائف الحواس المختلفة[1]".

خلاصة القول أن المحسوسات تكون في الخارج متباينة ولكنها في المستويين الفيزيولوجي والدماغي (أو النفسي) لا تعدو كونها إشارات وموجات واهتزازات تتفاعل بطريقة خاصة في كل من المخ والمخيخ وداخل الخلايا العصبية.

ب – **فكرة الارتباط بين بعض الحواس:** ترتبط بعض الحواس فيما بينها ارتباطا خاصا بحيث يؤثر أي اختلال في إحداهما تأثيرا ظاهرا على الأخرى، فمثلا ترتبط حاسة الشم بشكل وثيق بحاسة الذوق، ويعتقد العلماء أن كثيرا من أحاسيس الذوق هي في حقيقتها إحساس بالراحة مصاحب لبعض النكهات، فنحن مثلا نشم في الواقع رائحة القهوة والتبغ والتفاح والبطاطس أكثر من أن نتذوقها، وسنجد أن شخصا قد عصبت عيناه وأغلقت فتحتا أنفه، بحيث لا يستطيع الشم، عاجزا عن التمييز بين التفاح والبطاطس باستخدام حاسة الذوق فقط[2]". وقد يتساءل المرء: كيف نستطيع تمييز المعجنات السكرية بالعنب عن تلك التي بالفراولة ؟ وربما يجيب أحدكم: هذا بسيط عن طريق التذوق طبعا. ولكن هذا الجواب ليس صحيحا لأن التذوق لا يكفي للتمييز بين المعجنات السكرية المتماثلة فبدون حاسة الشم لا نستطيع أن نحس بها إلا على شكل معجنات سكرية دون تمييز تلك التي بالعنب عن تلك التي بالفراولة[3].

فتجربة الإنسان مع الطعام تعتمد على حاستي الشم والذوق معا، وفقدان أحدهما بسبب الزكام مثلا، يستدعي في المقابل، انعدام الاستمتاع بالطعام. رغم أنهما من الناحية العلمية منفصلتان تماما إحداهما عن الأخرى. فكل واحدة تعمل على إرسال إشارات عبر قنوات منفصلة إلى الدماغ[4]".

---

1 – المرجع السابق، ص 263.

2– مجدي الغريسي، حواسنا... إحساسنا، ص93–94. فعند إحساسنا برائحة الخبز الطازج الخارج لتوه من الفرن... أو رائحة القهوة المطحونة حديثا، تثير فينا هذه الروائح شعورا بالمتعة والارتياح وهذه الروائح عادة ما تكون جذابة فتجعل الإنسان يتذوق الخبز... أوالقهوة، وفي بعض الأحيان تجعل لعاب المرء يسيل لفرط شهيتها. وحاسة الشم أقوى من حاسة التذوق بألف مرة، ولهذا السبب تلعب دوراكبيرا في تذوقنا للأطعمة المختلفة. أنظر: هارون يحي، معجزة الشم والذوق، ص 64.

3 – المرجع نفسه، ص 64–65.

4– مايكل هاينز، مرجع سابق، 274.

كذلك نلاحظ ارتباطا ظاهرا بين **الرؤية واللمس**، فالناس يكونون يميني الرؤية أو يساريها تماما مثل يمينيي اليد ويساريها، فهم مثلا يفضلون عينا على الأخرى عند النظر في آلة التصوير أو البندقية[1]. لارتباط الحاستين فيما بينهما، فالشخص اليساري مثلا يجعل يده اليسرى على المقبض وينظر بعينه اليسرى مغمضا عينه اليمنى . والسبب ليس نفسيا كما قد يظن، بل له علاقة بالدماغ، حيث إن الشخص اليساري شق مخه الأيمن أقوى من الأيسر.

ج– الحس المواكب (La Synesthésie) :

تعد الإصابة الحس المواكب أقوى الظواهر التي يساعد على فهم كيفية عمل الحواس، والتي يمكننا أيضا اعتمادها كدليل على صحة قول الجاحظ بأن الحواس جنس واحد.

يعرف الحس المشترك بأنه:" ظاهرة عصبية تتصل فيها حاستان أو أكثر، بحيث إذا تم تنبيه إحدى الحواس تتنبه الأخرى أيضا[2]". وفقا لهذا التعريف نستخلص مدى إمكانية الترابط بين الحواس فيما بينها، حيث تتداخل وظائف الحواس، بحيث يصبح بإمكان صاحب الحس المواكب رؤية الأصوات مثلا أو تذوق الألوان، والمقصود أن يرى ألوانا معينة كل مرة يستمع فيها لأصوات معينة، ويحس بطعم معين عند رؤيته لونا أو ألوانا معينة[3]، " وتشير الأبحاث المكثفة أننا جميعا نمر بمرحلة من الحس المواكب عند ولادتنا. ويعتقد أن الرضع يستشعرون مزيجا من المدخولات الحسية في مرحلة الطفولة المبكرة، وحتى عمر أربعة أشهر، وفي هذا العمر تستثير رؤية شيء ما، تجارب سمعية وشمية ولمشية، بالإضافة إلى تلك البصرية[4]".

1 – مجدي الغريسي، مرجع سابق، ص17.

2 – آلي ماك آرثر،الحواس، ص 145.

3 – من المصابين بالحس المواكب الموسيقار العبقري لود فيغ فان بيتهوفن، الذي أصيب بالصمم ولكنه كان يرى اللحون التي أبدعها كطيف من الألوان، والألوان ليست إلا موجات ضوئية في الهواء، وكذلك الأصوات هي موجات مغناطيسية في الأثير". المرجع نفسه، ص 146.

4 – والمصابون بالحس المواكب هم مجموعة نادرة من الناس – يمثل أفرادها واحدا كل 25 ألف فرد منا–... ويمكن للمصابين بالحس المواكب أن يتذوقوا الأصوات أو يشتمّوا المناظر، ويمكن أن ترى الموسيقى بالألوان، أو يكون للأرقام إحساس كالنسيج – ولأغراض عملية تم تقرير الشعور بجميع التوليفات، ففي أحد الأمثلة، عندما استمع أحد المصابين بالحس المواكب إلى كلمات، أضاءت القشرة البصرية في دماغه بالإضافة إلى المنطقة المسؤولة عن السمع. انظر: المرجع نفسه، ص 145–148.

المطلب الخامس– قيمة المعرفة الحسية:

1 – **الحواس مصدر مستقل للقيم المعرفية والخلقية:** يعتبر الجاحظ الحواس مصدرا للأحكام المعرفية والخلقية، والجاحظ يكثر من سرد التجارب والمشاهدات التي تنم عن إعتباره للحواس وأخذه بأحكامها، وقد وظف هذا المعنى في كثير من المواضع من كتبه، يصعب حصرها نذكر منها أمثلة:

– **المثال الأول:** يقول رسالته مفاخرة الجواري والغلمان[1]، محتجا لمسألة تفضيل الاستمتاع بالجارية على الولدان :"قال (صاحب الجواري): فنحن نترك ما أنكرت علينا ونقول: لو لم يكن حلال ولا حرام، ولا ثواب ولا عقاب، لكان الذي يُحصِّله المعقول ويدركه الحسُّ والوجدان، دالاً على أنَّ الاستمتاع بالجارية أكثر وأطول مدّة."[2] فجعل الإدراك الحسي والشاهدات والتجارب، مصدرا آخر للحكم بفضل المرأة على الذكر في مسألة اللذة والمعاشرة الجنسية، إضافة إلى حكم الشرع في ذلك، بأنه حرام إتيان الذكران وهو واضح لا يحتاج فيه إلى بيان. ويكثر الجاحظ من الاحتجاج بالحس والتجربة في هذه الرسالة، إضافة إلى الاحتجاج بالشعر العربي منه ما أورده عن امريء القيس:

فيا رب يوم قد أروح مرجلا حبيبا إلى البيض الأوانس أملسا
أراهن لا يحببن من قل ماله ولا من رأين الشيب فيه وقوسا[3]

وهو هنا ينقل تجارب بشرية مصدرها الحس والتجربة يجعلها سبيلا للاحتجاج، وهذا يقال عن أكثر الأشعار التي يحتج بها الجاحظ ويملأ بها كتبه ورسائله.

– **المثال الثاني:** يصف لنا فيه الجاحظ شيخه النظام بأنه كان لا يكذب البتة، ولكنه يعيب عليه استعمال العقل في مواضع تتطلب المعاينة الحسية يقول:" وإنما كان عيبُهُ الذي لا

1– والجاحظ من عادته –كما في هذه الرسالة وغيرها– خلق شخصيات تتجادل حول قضيته التي بصدد دراستها، فيحتج تارة لهذا وتارة لذاك، في حوارية ممتعة تنم عن عمق فلسفته الشاملة، الفلسفة الشاملة ذات النزعة الموضوعية، التي لا تستبعد موقفا إلا بعد إنفاذ حجته وتوضيحها وكأنه نصير له ومؤمن به، وهذا من إيمانه بالفكر البشري وتعظيمه لتجارب الناس وخبراتهم رحمه الله، أنظر على سبيل المثال:الحيوان ج2 ، ص5 فما بعدها،وص279 فما بعدها، ففي الموضعين مناظرة بين صاحب الكلب وصاحب الديك، وله أيضا "سلوة الحريف بمناظرة الربيع والخريف" وفيها مناظرة بين الربيع والخريف ومفاخرة أحدهما على الآخر... وغيرها من الرسائل.

2– الرسائل الأدبية، ص182.

3– المصدر نفسه، ص168، لمتابعة الأشعار التي احتج بها في هذه المسألة: انظر الصفحات 173–179.

يفارقه سوء ظنِّه، وجَودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يُوثق بمثله، فلو كان بدل تصحيحِه القياس التمَسَ تصحيحَ الأصل الذي كان قاس عليه أمرَه على الخلاص، ولكنَّه كان يظنُّ ثم يقيس عليه" فالقياس العقلي لا يصدق إلا إذا صدق أصله المقيس عليه " ولكنّه كان لا يقول سمعت، ولا رأيت، وكان كلامُه إذا خرج مخرج الشَّهادةِ القاطعة لم يشُكَّ السامعُ أنَّه إنَّما حكى ذلك عن سماعٍ قد امتحنه، أو عن معاينةٍ قد بهرته".ثم يحكي تجربة عن النظام قام بها في إسكار الحيوانات ثم يقول:"فزعمَ، أنّه لم يجِد في جميعِ الحيوان أملحَ سُكراً من الظَّبي..."[1] والجاحظ لا يشك في صدق التجربة، بقوله "زعمَ" وإنما يشك في صدق التعميم، وهو هنا يشكك في الأساس العقلي أو المنطقي في الاستقراء حيث يقول لم يجد في جميع الحيوان، وهذا ضرب من التعميم المبني على تجارب معدودة أو استقرائية ناقصة.

- **الحواس أصل في المعرفة :**

يعتبر الجاحظ المعرفة المرتكزة على الحس من أقوى أنواع المعرفة، ولا يمكن للتخمينات أو الأوهام أو الأحكام الدوغمائية المسبقة أن تدحضها، وهذا المعنى كثير في كتب الجاحظ، ونضرب مثالين يقعان على طرفي نقيض (في الظاهر) ولكننا نجد الجاحظ يستدل لهما بنوع واحد من الدلالة وهي الدلالة الحسية:

– **المثال الأول:** يثبت إمكانية الإصابة بالعين (وهو معنى غيبي يثبته الدين) ويبدو أن الحس لا يقف عليه، لكن للجاحظ رأيا آخر، يقول:"...وفيهم من إصابة العين مقدار من العدد، لا نستطيع أن نجعل ذلك النسق من باب الاتفاق[2]، وليس إلى رد الخبر سبيل؛ لتواتره وترادفه، ولأن العيان قد حقّقه، والتجربة قد ضمت إليه..."[3] يشير الجاحظ إلى أن الوقائع متواترة في إثبات إصابة الناس بالعين والحسد، وهذا أمر لا ينكره إلا مكابر، والقول بأنه محض اتفاق مردود، لأننا متى رأينا الأمر يترتب بعضه على بعض أو كلما وقع (هذا) وقع (ذاك)، علمنا أن (هذا) حتما سبب (لذاك)، وهنا نجد المعايِن إذا نظر بعين الاستحسان إلى شخص ما، وأثر فيه قلنا إنه حسده، والحسد تأثير من تأثيرات العين، وهي قوة تنفصل من العائن، ندرك أثرها ولا نرى الفاصل يخرج من

1- الحيوان، ج2، ص230.

2- الجاحظ لا يقبل بتفسير الأشياء المتكررة المترابطة بالاتفاق، وإنما يرد ذلك للسببية، وهو أصل عقلاني ولكنه يستند إلى الحس و التجربة.

3- نفسه، ج2، ص 132.

العين إلى المعيون، وليس معنى أننا لا نراه أنه غير موجود، لأننا نرى أثره، فكأننا نراه، وهذا الذي جعل الجاحظ يلحق هذا الأمر بباب المشاهدة والتجربة، ويستدل الجاحظ لإثبات العين بثبوت أثرها بأدلة حسية، لا نجد منها إلا الأثر، مثل دمع العين عند تقطيع البصل، فلا شك عنده أن البصل هو الذي جعل العين تدمع رغم أننا لم نر شيئا يخرج من البصل[1]، وهو من باب السببية ، والسببية مبدأ عقلي يفسر الظواهر الحسية، أو الأسباب والمسببات، وعلى هذا تكون حجية الحواس والظواهر الحسية.

– **المثال الثاني**: يثبت الجاحظ معنى حسيا هو إمكانية التوالد الذاتي لبعض الكائنات الحية، من غير ذكر ولا أنثى وهو معنى يبدو أن الدين لا يقبله (عند العامة) ولكن للجاحظ رأيا مخالفا كذلك في هذه القضية. يحتج الجاحظ للتولد الذاتي لبعض الكائنات[2]بالعيان والمشاهدة يقول:"...ثم رجع بنا القول إلى ذكر خلق الذبان من الباقلاء، وقد أنكر ناس من العوام وأشباه العوام أن يكون شيء من الخلق كان من غير ذكر وأنثى، وهذا جهل بشأن العالم، وبأقسام الحيوان، وهم يظنون أن على الدين من الإقرار بهذا القول مضرة، وليس الأمر كما قالوا، وكل قول **يكذبه العيان** فهو **أفحش خطأ**، وأسخف مذهبا، وأدل على معاندة شديدة أو غفلة مفرطة..."[3] ولا يوجد أوضح من هذه العبارة "كل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ..." أدل على قيمة الحواس (العيان) في إثبات الحقائق ونفيها، عنده، وحتى لو أظهر الناس (عامة المسلمين) تخوفا على الدين من القول ببعض الحقائق – أو ما تبدو كحقائق– المشاهدة، فهي لا تشكل أي خطر على الدين، لأن الدين لا يمنع مثل هذا الأمر، لإمكان التأويل، ولعدم وجود نصوص مثبتة أو نافية

1– المصدر السابق، ج2، ص 140. والجاحظ يقصد الغازات الطيارة التي تخرج من البصل فتصيب العين، ولو عاش– رحمه الله– في عصرنا لأمكنه الاستدلال بالأشعة غير المرئية كالأشعة فوق البنفسجية وتحت الحمراء والجراثيم التي لا ترى بالعين المجردة، وغيرها مما صار في الإدراك المعاصر واقعا تحت باب الحس والمشاهدة.

2– فكرة التوالد الذاتي أو التلقائيLa Génération Spontanée وهي فكرة خرافية قديمة، وتعني نشوء المادة الحية من مادة غير حية. ففي القديم افترض الناس أن ظهور بعض الكائنات الحية فجأة كان نتيجة توالد ذاتي، ووفقا لهذا الاعتقاد، اعتبر الناس أن الإوز نشأ من الشجر، وأن الحملان نشأت من البطيخ، بل حتى أن شراغف الضفادع (صغارها) نشأت من كميات المياه الصغيرة المتكونة في السحب، وسقطت إلى الأرض في شكل مطر. وفي القرن السابع عشر، بدأ الناس يعتقدون أن الفئران يمكن أن تولد في مزيج من القمح وقطعة متسخة من القماش، وأن الذباب تكوَّن عند اختلاط الذباب الميت بالعسل. وقد ثبت بطلانها بالادلة القاطعة، فكل كائن يتولد من بويضات أبويه سواء شوهدت أم لم تشاهد. أنظر: هارون يحي، هدم نظرية التطور في عشرين سؤالا، ترجمة سليمان بايبارا، طبعSECIL OFSET ، إسطنبول، تركيا،ط1، 2003، ص 89-90.

3– الحيوان، ج3، ص 361– 362.

للموضوع، فحسبه لا علاقة للدين بهذه الأمور، وحتى أمر الحسد والعين لو لم يثبت أثره في الواقع[1] لما كان لإثباته دينيا معنى ذو بال، والجاحظ هنا يؤسس لفكرة مهمة جدا هي" فكرة توافق العلم والدين" وهذه من أهم معالم مذهبه الطبائعي العقلاني والتوحيدي[2].

- **الحواس محل اللذة:** قال:"واللذات كلها إنما تكون بالحواس" ولكل حاسة حظها من اللذة لا تجاوزه قال:"والمأكول والمشروب حظ لحاسة الذوق لا يشركها فيه غيرها. فلو أكل الإنسان المسك الذي هو حظُّ الأنف وجده بشعاً واستقذره، إذْ كان دماً جامداً."

فاللذة بقدر الحاسة المدركة، فكلما زاد عدد الحواس المدركة الشيء ازدادت لذة النفس، ويرى الجاحظ أن هذا الأمر لا يجتمع مثلما يجتمع في المرأة يقول:"فإذا جاء باب القيان اشترك فيه ثلاثة من الحواس، وصار القلب لها رابعا. فللعين النظر إلى القينة الحسناء والمشهية إذْ كان الحذق والجمال لا يكادان يجتمعان لمستمتع ومرتع، وللسمع منها حظُّ الذي لا مؤونة عليه، ولا تطرب آلته إلا إليه. وللمس فيها الشهوة والحنين إلى الباه. والحواسُّ كلُّها رواد للقلب، وشهودٌ عنده"[3].

2 – محدودية المعرفة الحسية: تحدث عن هذا الموضوع من جانبين:

أ – **إمكانية خطأ الحواس:** يرى الجاحظ أن الحواس قد تخطيء أحيانا، يقول:"ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل، إذ كان زماما على الأعضاء وعيارا على الحواس[4] " وهذا لأن الحواس محدودة، ولمعنى آخر أن المعرفة الحسية لا يمكنها أن تتفوق على العقل البشري، وخير مثال على ذلك أن أكثر الحيوانات تتفوق في القدرة الحسية على الإنسان وكذلك الجن، ولكن معارف الإنسان أكمل، وهذا بسبب معنى آخر غير الحواس والإدراك الحسي، ألا وهو العقل.

ب – **عجز الحواس عن بعض المدركات:** فالحواس عاجزة مثلا عن إدراك الجمال وكنهه، وإن أدركت صورته الظاهرية، يقول:"... فإنّ أمر الحسن أدقُّ وأرقُّ من أن يدركه كل من

1– وأثره في الواقع هو الضرر الذي يحدثه الحسد على المحسود بل وعلى الحاسد في نفسيته وأخلاقه، وإلا كانت عقيدة جوفاء لا قيمة لها.

2– عقلاني لأنه يحكم العقل ويجعله أصلا،وطبائعي لأنه يؤمن بوجود الطبائع والأسباب، وتوحيدي لأنه يتوافق مع التوحيد والإيمان بالله ، أنظر في هذا رسالته القيمة:" الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير".

3– كتاب القيان، الرسائل الكلامية، ص 80.

4–الرسائل الأدبية، ص436.

أبصره. وكذلك الأمور الوهميّة، لا يُقضى عليها بشهادة إبصار الأعين، ولو قُضي عليها بها كان كل من رآها يقضى، حتى النعم والحمير، يحكم فيها لكل بصير العين يكون فيها شاهدا وبصيرا للقلب، ومؤدياً إلى العقل، ثم يقع الحكم من العقل عليها[1]".

3 – **التكيف الطبيعي عند فقط الحواس:** ذكر الجاحظ مسألة لطيفة، قد تعد هي الأخرى ذاتَ دلالةٍ على اجتماع الحواس تحت جنس واحد، ألا وهي تعويض الحواس بعضها لبعض، فالذي يفقد حاسة من حواسه، يتكيف تكيفا معينا مع هذا الأمر، وتتأقلم حواسه التي يمكلها، فيعيش وكأنه كامل الحواس، قال ذاكرا صمم الأفعى وكيف تمتلك قوة في حواسها الأخرى:"....وقد يجوز أن يكون إنما جعلها سميعة لدقة الحس، وكثرة الاكتراث وجودة الشم، لا جودة السّمع؛ فإن الذين زعموا أن النعامة صماء زعموا أنها تدرِك من جهة الشم والعين، جميع الأمور التي كانت تعرفها من قبل السمع لو كانت سميعة، وقد قال الشاعر في صفة الحيّة:

تَهوي إلى الصّوت والظلماءُ عاكفةٌ... تَعَرُّدَ السَّيْلِ لاقَى الحَيْدَ فَاطّلَعَا[2]"

وذكر مثلَ ذلك عن الخلد قال:" وأي شيء أعجب من الخلد وكيف يأتيه رزقه، وكيف يهيئ الله له ما يقوته وهو أعمى لا يبصر، وأصمّ لا يسمَع، وبليد لا يتصرف، وأبله لا يعرف، ومع ذلك أنه لا يجوز باب جحره، ولا يتكلف سوى ما يجلب إليه رازقه ورازق غيره، وأي شيء أعجب من طائر ليس له رزق إلا أن يخلل أسنان التمساح، ويكون ذلك له.[3]" وقد ملأ الجاحظ كتابه الحيوان أمثلة للحيوانات التي كلما ضعفت فيها ملكة أو حاسة، حتى تقوى فيها أخرى مكانها بما يجعلها غير متضررة من فقد ما فقدت وربما أكمل مما لو ملكت تلك الحاسة.

وهذا الذي ذكره الجاحظ، أقرب ما يكون لقانون تنازع البقاء الذي قال به التطوريون[4]، حيث إن الكائن، يتكيف مع حاجاته وضعفه، فيطوّر أعضاءه وملكاته وإدراكاته بما يضمن له البقاء والاستمرار وإلا فإن فرصه في البقاء تقل ويبدأ في الانقراض.

- **تفسيره للتكيف مع فقد الحواس:** لم يكتف الجاحظ بذكر تلك الملاحظات حول تكيف الكائنات الفاقدة لبعض الحواس؛ بل حاول تفسير كيفية اكتسابها لتلك القدرات وذلك

1- القيان، الرسائل الكلامية، ص74.

2- الحيوان، ج4، ص182-183.

3- المصدر نفسه، ج2، ص 112.

4- انظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، ج4، ص 29-36.

بطريقة يمكن أن نسميها دلالية، أي وضع دلالات مناسبة لوضعه الخاص ومن ثم التأقلم معها، قال:" والأخرس يرى النّاس يصفقون بأيديهم، عند دعاء إنسان، أو عند الغضب والحدّ، فيعرف صورة تلك الحركة؛ لطول تَردادها على عينيه، كما يعرف سائر الإشارات، وإذا تعجّبَ ضرب بيديه كما يضربون."[1]

فالأخرس (فاقدُ السمعِ) يخلق ضربا مناسبا من الدلالة (المعنى الذهني الرابط بين الدال والمدلول)، لحاسته التي يمكلها (البصر)، فيربط بين مدلول معين (التعجب أو الغضب) ودال جديد مناسب لحاسته (التصفيق) بناءا على إشارات حسية بصرية (ملامح الدهشة أو الغضب)، ومع التكرار يكتسب عادة، العادة التي برسوخها تتحول إلى طبعٍ (ثانٍ)، ومع القانون الآخر الذي ذكرناه عن الجاحظ بأنّ:"... عمل كل جوهر لا يُعدَم إلا بعدم ذاته، فإذا صُرفت من وجه فاضت من وجه..."[2] فلا بد من اجتماع (قوة) الحاسة المفقودة (السمع) – والتي لم يفقد جوهرها وإنما عملها– مع (قوة) الحاسة الموجودة (البصر) في المنفذ الواحد (العين) فتجتمع قوتان في محل واحد.

وضرب الجاحظ المثال بحيوان أصم هو النعامة بأنها:"تعرف صورة إشارة الرِّئلان[3] وإرادتها، فتعقل ذلك، وتجاوبها بما تعقل عنها من الإشارة والحركة، وغدت لحركتها أصواتٌ، ولو كانا يسمعان لم تزد حالهما في التّفاهُم على ذلك"[4].

وهذه الفكرة صحيحة تماما من وجهة نظر العلم الحديث وخاصة في تفسيرات التطوريين، وفي هذا يذكر عالم الاحياء التطوري ريتشارد دوكنز أن العميان مع مرور الوقت يكتسبون حسا خارقا يسميه العلماء الرؤية الوجهية، حيث إنهم – أي العميان– يقررون أنهم يشعرون بشيء يشبه نوعا من الإحساس باللمس على الوجه. وذكر دوكنز تقريرا عن طفل أعمى تماما يستطيع الطواف بدراجته الثلاثية حول مجموعة من المباني مستخدما الرؤية الوجهية، وقد بينت التجارب أن الرؤية الوجهية لا علاقة لها باللمس أو جبين الوجه، رغم أن الإحساس يكون محولا إلى الجبين، لأن

1- الحيوان، ج4، ص 401. عندما يصاب كثير من الأفراد بعاهة في إحدى حواسهم تعطلها عن العمل كالعمى مثلا فإننا نراهم يتفوقون أكثر في إحدى الحواس الأخرى كالشم أو السمع والسبب هو أن الجهاز العصبي يعمل في صورة متكاملة فإذا فسدت إحدى مراكزه فإن قوى هذا المركز المعطل تتجه كلها لمساعدة أحد المراكز الأخرى وذلك كنوع من أنواع التعويض. أنظر ، هاينز، القوى العقلية ، ص 15.

2- الحيوان، ج1، ص111.

3- الرِّئلان جمع رَأْل : فرخ النعام أو حوليُّه، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج3، ص 368.

4- نفسه، ج4، ص 401.

الإحساس يأتي حقا من خلال الأذنين[1]. وهذا ما يفسر حسبه تطوير الخفاش الذي يعيش في المناطق المعتدلة لقدراته في الطيران والحركة بسهولة، بواسطة ما يسمى علميا بالسونار، ويقصد به تحديد الموقع بالصدى، وهذا لأن هذا النوع من الخفافيش ضعيف البصر جدا، في حين نجد هذا السونار بدائيا للغاية لدى خفافيش الفاكهة الاستوائية ، أي قدرته على تحديد الموقع من خلال الصوت ضعيفة جدا والسبب واضح لدى العلماء وهو أنه خفاش قوي البصر، أي أنه لم يحتج مع مرور العصور لتطوير هذه القدرة بخلاف الخفاش ضعيف البصر سالف الذكر[2].

المبحث الثالث– الأخبار حجيتها ودورها في المعرفة:

ذكرنا قبل أن الجاحظ يعتمد مصدرين في المعرفة الأول درسناه وهو ما تقف عليه بنفسك أي المشاهدات الحسية، والمصدر الثاني وهو ما تتلقاه عن غيرك أي الأخبار. فكيف يعتبر الجاحظ الاخبار حجة وما هو معيار هذه الحجية؟

المطلب الأول– حجية الأخبار:

1 – أنواع الخبر من حيث القبول والرد:

يقول الجاحظ في تقسيم الخبر:" وحتى يعرف ما يكون من الخبر صدقا أو كذبا، وما لا يجوز أن يسمَّى بصدقٍ ولا كذب؛ وحتى يعرف اسم الصدق والكذب، وعلى كم معنى يشتمل ويجتمع"[3]

يصنف الجاحظ هنا الأخبار تصنيفا يدعو للتأمل، حيث يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

أ – الخبر الصادق: وهو ما ثبت موافقته لاعتقاد قائله وللواقع .

ب – الخبر الكاذب: وهو ما ثبتت مخالفته لاعتقاد ناقله وللواقع .

ج – ما لا يحكم عليه بالصدق ولا بالكذب، وهو ما وافق اعتقاد ناقله، وخالف الواقع[4].

---

1 – ريتشارد دوكنز،الجديد في الانتخاب الطبيعي، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002، ص47-48.

2 – أنظر: المرجع نفسه، ص48-52.

3– الحيوان، ج1، ص77.

4– أنظر: الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، م ع السعودية، ط1، 2003م، 1424هـ،ج2، ص 16-17.

والجاحظ يجمع هنا بين حكم معرفي وحكم أخلاقي، حيث لا يقبل بتسمية شخص يحدث بما يظنه صوابا، كاذبا، لأن الكذب عنده مذموم أبدا، وهذا المخبر وإن خالف الواقع فهو لم يكذب، فكيف نصفه بالكاذب.

2 – الخبر القاهر (الحجة):

نقلنا عنه قوله:"...والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر."[1] فما هو الخبر القاهر الذي يعده حجة في المعرفة، وما هي شروطه؟

يقول في موضع آخر:" وقد علمتَ أن الخبر إذا صح أصله وكان للناس علة في نشره، كان في الدلالة على الحق كالعيان، وفي الشفاء كالسماع."[2] فحتى يصح الاستشهاد بالأخبار المنقولة يشترط فيها هنا شرطان:

أ – صحة الخبر: وهذا له شروط، ليفصل بين الصادق والكاذب، شروط في الراوي وشروط في المروي، يقول:" قبل كل شيء لا يخلو هذا الحديث الذي رويتموه من أن يكون مرضي الإسناد، صحيح المخرج، أو يكون مسخوط الإسناد، فاسد المخرج."[3] وأكثر النقاشات التي ناقشها الجاحظ في صحة الخبر كانت عقلية، بحيث يعترض عليها بمخالفتها ما هو أقوى منها حجة كالعيان، أو مخالفتها للمشهور من أمور الدنيا والدين.

ب – وجود علة وموجب لنشره: كالأخبار المهمة للأمم السابقين مما ينقلها الناس وتتناقلها الأجيال جيلا بعد جيل، فحاجتهم لنشره – الدينية أو الدنيوية– تجعله فاشيا فيهم فشوا تحيل العادة نفيه ، فهو غالبا ما يتواتر في الناس ، وهذا الضابط مهم للغاية، حيث يدخل الشك مدخله في خبر تدعو الحاجة إلى نقله ثم لا ينقله إلا واحد من الناس أو اثنان (مثل خبر الواحد في المسائل العقدية). فإذا جمع الخبر دلالات صدقه، ودواعي نقله، كان كالمحسوس المشاهد في الدلالة، لأنه يحدث في النفس علما أقرب لما تحدثه المعاينة.

3 – أنواع الخبر من حيث ما ينقلُ:

أ – نقل ما يشاهد: والخبر الذي يقصده الجاحظ هو ما غاب عنك ولكنه يدرك بالحس كالوقائع والأقوال التي ينقلها الناس، فهذه حسب الجاحظ مرتبتان :

1– الرسائل الكلامية، ص 128.

2– رسالة التربيع والتدوير، الرسائل الأدبية، ص455.

3– الحيوان، ج1، ص 164.

أولا:ما يفيد العلم : وهو نوعان بحسب كثرة ناقليه:

– **ما ينقله عدد بلغ حد التواتر:** ويقصد بالتواتر العدد الكثير من الأمة، وهذا لا يشترط فيه صدق الرواة، ولا حفظهم، إسلامهم ولا عدمه، لأن العادة تحيل تواطؤهم على الكذب، إذا كانوا بالكثرة المطمئنة، يقول:"فما غاب عنك مما قد رآه غيرك مما يدرك بالعيان، فسبيل العلم به الأخبار المتواترة، التي يحملها الوليُّ والعدوُّ، والصالح والطالح، المستفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سامعها من العلم بتصديقها. فهذا الوجه يستوي فيه العالم والجاهل."[1] والمتواتر يفيد العلم الضروري ويفيد اليقين.

– **ما ينقله ثقات متفرقون** : والمقصود مما لم يبلغ حد التواتر من الأخبار، وهو يشترط فيهم عدم إمكانية التواطؤ على الكذب يقول:"وقد يجيء خبرٌ أخصُّ من هذا إلا أنه لا يُعرف إلا بالسؤال عنه، والمفاجأة لأهله، كقوم نقلوا خبراً، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم، وتباعدهم من التعارف، لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس. وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب، ولا يتهيأ الاتفاق فيه على الباطل." وهذا نوع خاص من الأخبار التي لم تبلغ درجة التواتر، إلا أنه وضع لها شرطا يرفعها فوق مرتبة أخبار الآحاد، ألا وهو عدم إمكانية التواطؤ والاجتماع، كأن يهجم المستخبر على كل واحد منهم فجأة بحيث لا يمكنهم ترتيب كذبة، وفي هذا نوعا من الاختبار للرواية والرواة، ولكنه يندر تحققه، فإن ثبت فهو يفيد العلم.

ثانيا– ما يفيد الظن: وهو خبر الواحد والاثنين من الثقات، أي الرجل العدل الذي يوثق بحفظه وبدينه، وهذا النوع من الأخبار، لا يبلغ مرتبة النوعين السابقين، ولا يفيد إلا الظن، يقول :" وقد يجيء خبرٌ أخصُّ من هذا، يحمله الرجل والرجلان ممن يجوز أن يَصدق ويجوز أن يكذب، فصدق هذا الخبر في قلبك إنما هو بحسن الظن بالمخبر، والثقة بعدالته. ولن يقوم هذا الخبر من قلبك ولا قلب غيرك مقام الخبرين الأولين أبداً. ولو كان ذلك كذلك بطل التصنع بالدِّين واستوى الظاهر والباطن من العالمين." [2]

1– المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص 83.

2– الأخبار في مصطلح الحديث نوعان: متواتر وآحاد، والآحاد، والمتواتر هو النوع الأول عند الجاحظ، والآحاد أنواع منه الغريب وهو ما رواه الرجل والعزيز وهو ما رواه الرجلان وهذان هما النوع الثالث عند الجاحظ، والنوع الأخير وهو المشهور: وهو ما رواه ثلاثة فأكثر، ويختلف نوعا ما عن تصنيف الجاحظ، لأنه اشترط شرطا زائدا هو أن ينقل عن ثقات مختلفين، وغاية الجاحظ الوصول إلى معنى الحجة والعلم، بينما علماء الحديث لم يشترطوا هذا في المشهور لأنه سيدخل تحت النقد الحديثي ويخضع لمعايير الصحة

ب – **نقل ما لا يشاهد:** ويفسر لنا هذا النوع من الأخبار:"فأما العلم بما غاب مما لا يدركه أحدٌ بعيان، مثل سرائر القلوب وما أشبهما، فإنما يدرك علمها بآثار أفاعيلها وبالغالب من أمورها، على غير إحاطة كإحاطة الله بها."

فقد ينقل الخبر حيثيات معينة، بحيث إذا اجتمعت أمكن استنتاج أمر ما منها، وهي وإن لم تفد علما محققا إلا أنها تفيد ظنا قد يقوى مع الدلائل وتواردها ليبلغ مرتبة العلم، يقول:"وأول العلم بكل غائبٍ الظنون، والظنون إنما تقع في القلوب بالدلائل، فكلما زاد الدليل قوي الظنُّ حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب؛ وذلك لكثرة الدلائل، ولترادفها. فهذا غاية علم العباد بالأمور الغائبة."[1]

- **منهج الاستبطان في تفسير الأخبار:** ذكر الجاحظ معيارا جيدا لتفسير وفرز هذه الأخبار التي تتصل بالنفسيات والأمور الباطنة، وهو كلام أقرب لمفهوم الاستبطان (Introspection) قال:"فمن عرف ما طبع عليه الخلق وجرت به عاداتهم، وعرف أسباب اتصالهم واتصاله بهم، وتقصى علل ذلك، كان خليقاً – إن لم يحط بعلم ما في قلوبهم – أن يقع من الإحاطة قريباً."[2]

المطلب الثاني– الأخبار وفلسفة الطبائع :

فسر الجاحظ طبعا بشريا –قد يبدو طبعا سيئا لدى غالب الناس – و هو نزوع الإنسان إلى إفشاء الأسرار ونقل الأخبار، فجعل في وجوده مصلحة كبرى يمكن أن نغفل خطرها، حيث عادت على الإنسانية بأكبر النفع ألا وهي نقل التاريخ الإنساني، وقصص الأمم السالفة، يقول:"... ولأن من طبع الإنسان محبة الإخبار والاستخبار. وبهذه الجبلة التي جبل عليها الناس نُقلت الأخبار عن الماضين إلى الباقين، عن الغائب إلى الشاهد، وأحب الناس أن ينقل عنهم، ونقشوا خواطرهم في

=

والضعف كلها. أنظر: محمد محفوظ الترمسي، منهج ذوي النظر في شرح منظومة أهل الأثر، دار الكتب العلمية، دط، 1424،2003، ص 81-82.

1- الجاحظ، مصدر سابق، ص 83-84.

2- نفسه، ص 84. والاستبطان: " هو نظر ووعي فردي لذاته بذاته، بهدف تنظيري: سواء لمعرفة فكر فردي بوصفه فرديا أم لأجل معرفة الفكر الفردي كنموذج قابل للرصد من نماذج النفس عموما، أو حتى كنموذج لكل فكر، مهما يكن" أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 699.

الصخور، واحتالوا لنشر كلامهم بصنوف الحيل."[1] وهنا ينتبه الجاحظ إلى مسألة مهمة، فلم يقصر مفهوم الخبر على الكلام الشفهي، بل تعداه إلى كل أنواع الكتابة والتوثيق المتاحة، كالكتابة على الصخور والجدران، وترك الآثار المخلدة، وهذا لأنهم ساروا وفق الطبيعة الإنسانية التي تسعى للبيان ووضع الدلالة بكل صنوفها[2].

أ – **حلاوة نقل الخبر**:ولولا حلاوة الإخبار والاستخبار عند الناس لما انتقلت الأخبار وحلت هذا المحل. ولكن الله عز وجل حببها إليهم لهذا السبب، كما جعل عشق النساء داعيةً للجماع، ولذة الجماع سبيلاً للنسل، والرقة على الولد عوناً على التربية والحضانة – وبهما كان النشوّ والنماء – وحب الطعام والشراب سبباً للغذاء، والغذاء سبباً للبقاء وعمارة الدنيا.

ب – صعوبة كتمان السر وحبس الكلام:

ولهذه العلة نقل الناس أخبار السالفين وتحدثوا بها على مر العصور، إرضاء لهذه الشهوة ومجاراة لهذا الطبع ؛ يقول:"فعسر على الإنسان الكتمان لإيثار هذه الشهوة، والانقياد لهذه الطبيعة؛ وكانت مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطباع. فاعتراه الكرب لكتمان السر، وغشيه لذلك سقم وكمد يحسُّ به في سويداء قلبه بمثل دبيب النمل، وحكة الجرب، ومثل لسع الدبر ووخز الأشافي، على قدر اختلاف مقادير الحلوم والرزانة والخفة. فإذا باح بسره فكأنه أنشط من عقال. ولذلك قيل: الصدر إذا نفث برأ ، مثلاً مضروباً لهذه الحال. وقيل: ولا بدَّ من شكوى إذا لم يكن صبرُ "[3]. والجاحظ هنا يرى أن الطباع البشرية لها منفعة في الغالب ولكن الناس ترصد فقط

1– كتمان السر، الرسائل الأدبية، ص90.

2– يجعل الجاحظ الدلالة خمسة أنواع: هي اللفظ والإشارة والعقد والخط والحال (أو النصبة) أنظر: البيان والتبيين، ج1، ص 76.

3– نقل الجاحظ قال:" ومما يؤكد هذا المعنى في كرب الكتمان وصعوبته على العقلاء فضلاً عن غيرهم، ما رووه عن بعض فقهائهم أنه كان يحمل أخباراً مستورة لا يحتملها العوامّ، فضاق صدره بها، فكان يبرز إلى العراء فيحتفر بها حفيرةً يودعها دنّاً، ثم ينكب على ذلك الدّنّ فيحدثه بما سمع، فيروح عن قلبه، ويرى أن قد نقل سره من وعاء إلى وعاء."

ونقل أيضا:"وكان الأعمش سيئ الخلق غلقاً، وكان أصحاب الحديث يضجرونه ويسومونه نشر ما يحب طيَّه عنهم، وتكرار ما يحدثهم به، ويتعنتونه، فيحلف لا يحدثهم الشهر والأكثر والأقلَّ، فإذا فعل ذلك ضاق صدره بما فيه، وتطلعت الأخبار إلى الخروج منه، فيقبل على شاةٍ كانت له فيحدثها بالأخبار والفقه، حتى كان بعض أصحاب الحديث يقول: " ليت أني كنت شاة الأعمش " . أنظر: الرسائل الأدبية، ص 91–92.

مساوئها، ولهذا قال من قبل:" وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة[1]".

المطلب الثالث– الأخبار والحاجة للنبوات:

1 – الحاجة لأخبار الأولين:

يحتج الجاحظ بحجة نفسية ومعرفية، بأن الناس تتطلع دائما إلى معارف خارج دائرة التجارب المباشرة، لأن الإنسان عمره قصير، ومشاهداته محصورة فهو أبدا يطلب أخبار الأمم وأحوال السابقين.

فقال في هذا المعنى:" فلما علم الله تبارك وتعالى أن الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم، ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم، دون أن يرد عليهم آداب المرسلين، وكتب الأولين، والأخبار عن القرون، والجبابرة الماضين طبع كل قرن من الناس على أخبار من يليه، ووضع القرن الثاني دليلاً يعلم به صدق خبر الأول؛ لأن كثرة السماع للأخبار العجيبة، والمعاني الغريبة، مشحذة للأذهان، ومادة للقلوب، وسبب للتفكير، وعلة للتنقير عن الأمور"[2].

2 – تصحيح الأخبار طريق لتصحيح النبوة:

يجعل الجاحظ تحرير هذا المصدر المعرفي وتمحيص القول فيه–لمعرفة معيار الخبر الصحيح من غيره– طريقا لمعرفة أحوال النبي ومعجزاته، فإذا هجمت علينا أخبارهم فقد قامت حجة الله علينا، يقول:"وبذلك ثبتت حجة الله على من لم يشاهد مخارج الأنبياء، ولم يحضر آيات الرسل، وقام مجيء الأخبار عن غير تشاعر ولا تواطؤ مقام العيان؛ وعرفت البلدان والأقطار والأمم والتجارات والتدبيرات والعلامات؛ وصار ما ينقله الناس بعضهم عن بعض ذريعة إلى قبول الإخبار عن الرسل، وسلماً إلى التصديق، وعوناً على الرضا بالتقليد[3]". فلن نقيم كمسلمين الحجة على صدق النبوة – نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خصوصا– إذا لم نفصل في المعايير الموضوعية لصدق الأخبار ثم إسقاط هذه المعايير على الأخبار والروايات المنقولة على أحوال النبي في قومه وقيام الدلائل القاهرة على كونه نبيا من عند الله وتأيُّده بالمعجزات التي لا يقدر عليها البشر ولا تعرف في مجرى العادة.

1– الحيوان، ج1، ص 207.

2– الرسائل الكلامية، حجج النبوة، ص 135.

3– المصدر نفسه، ص 90–91.

هذا ملخص فلسفة الجاحظ في الأخبار عموما وهو على اختصاره إلا أنه سيكون ذا أثر عظيم في إثبات أصلين أساسين من أصول النموذج المعرفي الإسلامي –حسب رؤية الجاحظ–:

1 – فبالأخبار والروايات نثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

2 – وبالأخبار نعرف الله تعالى حيث يدل وجود الرسول الصادق دلالة قطعية على وجود المرسل سبحانه[1].

1 – وكل هذا سنقف عليه في الفصل الثالث من هذه الرسالة بحول الله.

الفصل الثاني–الإدراك العقلي عند الجاحظ

وفيه ثلاثة مباحث:

- ❖ المبحث الأول– مفهوم العقل في استعمال الجاحظ:
- ❖ المبحث الثاني –الإدراك وفلسفة القيم عند الجاحظ:
- ❖ المبحث الثالث– المعرفة وفلسفة الطبائع عند الجاحظ:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول- مفهوم العقل في استعمال الجاحظ:

المطلب الأول- معاني العقل عند الجاحظ:

1 - الاستعمال اللغوي: ذكر الجاحظ تعريفا لغويا للعقل، قال:" وإنما سمي العقل عقلا وحِجرا، قال تعالى:{**هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ**}**[الفجر:5]**" وراح يفسر علة التسمية وفلسفتها اللغوية، قال: "لأنه يزم اللسان ويخطُمه، ويشكله ويربثه، ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يُعقل البعير، ويحجر على اليتيم."[1] فالعقل في أصل الاستعمال اللغوي هو عقل عملي أخلاقي، وهذا المفهوم ذو طبيعة إجرائية –كما ذكرنا في الفصل التمهيدي[2]- وهذا المعنى استعمله في رسالته كتمان السر وحفظ اللسان، فهو –أي العقل- يمنع صاحبه الخطأ، التهور والرعونة، ومن ذلك بعض آفات اللسان كإفشاء الأسرار، والكلام الفارغ.

2 - الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي:

لا يكاد القاريء لكتب الجاحظ –رحمه الله- يمر بصفحة إلا ويقف على لفظ العقل أو ما اشتق منها من مادته، أو ما يقاربه في المعنى كالذهن والرأي والبصيرة والفكر والحلم، وقد يخيل للناظر المتعجل أنه – أي الجاحظ- لم يحسن ضبط ولا تحرير معنى العقل، ولم يكتمل تصوره لمفهومه، بحيث يبدو كأنه يخلط في الاستعمال والتوظيف ويتساهل فيه، ولكن هذا يبدو غير صحيح، كما سنبين.

ويبدو إلمام الجاحظ واسعا بفلسفة العقل والخلاف فيها، وتصوره له واضح، بدليل أنه لما ذكر من خلاف اليونان حول مفهوم العلم، عقب عليه بقوله: "وقد اختلفوا في العقل بأكثر من اختلافهم في العلم، فمنعني من ذكره لك[3] غموضه عليك واستتاره عنك، وعلمت أني لا أقدر أن أصوره لك دون دهر طويل، ولا أضمنك معناه دون تربيب كثير"[4] لذا يجب حمل استعمالاته موضع التدقيق، ولا يبدو أنه كان يتجوز في العبارات عندما يستعمل لفظة (العقل)، بل كان يقصد لما يقول قصدا، في المواضع التي وظفه فيها.

1- رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، الرسائل الأدبية، ص88-89.

2- انظر: ص 2 من هذه الرسالة.

3- يخاطب أحمد بن عبد الوهاب سائلا ومتحديا إياه في الإجابة هذه المسائل، دون الرجوع إلى كتبه.

4- التربيع والتدوير، الرسائل الكلامية، ص 487.

والعقل في استعمال الجاحظ أربعة استعمالات:1- العقل بالمعنى المادي (الدماغ)،2- العقل بمعنى الغريزة، 3- العقل بالمعنى المعرفي،4- العقل بالمعنى الأخلاقي

ويمكننا جمع هذه الاستعمالات في نوعين: العقل (المولود) والعقل (المكتسب)

المطلب الثاني- العقل المولود (الفطري):

العقل المولود هو هبة إلهية صرفة، ليس للكائن يد فيها ولا عمل، والجاحظ في استعمالاته المختلفة للعقل المجرد عن مكتسبات، يذكره بمعنيين: يستعمله بمعنى مادي ،ويستعمله بمعنى المعارف الغريزية الأولى التي يبرمج عليها الكائن عند ولادته.

1 - العقل بالمعنى المادي: ذكرنا في الفصل التمهيدي، أن الإدراك يُدرَس **في الفيزيولوجيا** الحديثة، بحيث يرتبط **بالدماغ** وهو مجال **(مادي)** بالأساس، وكل الفلسفات المادية تربط العقل بالمادة، وتجعل (المادة) أصلا ينشأ عنه (العقل).

والملاحظ أن الجاحظ لم يهمل هذا الملمح من خلال إطلاقاته للفظة العقل: فيتساءل الجاحظ عن محل العقل: أ في الدماغ أم في القلب؟ وهذا في رسالة التربيع والتدوير[1] ولكنه لم يعطنا جوابا حاسما في هذا الموضوع، رغم ذكره له أكثر من مرة في مثل قوله:"...فيطير من ذلك شيء إلى دماغه أو قلبه..."[2]

والظاهر أنه كان يميل إلى ربط **العقل بالدماغ**، ولعل هذا كان ثقافة سائدة في مجتمع عصره[3]، قال:" وزعم المتكلِّمون أنّ الأخرس أصمّ...ومتى كلّمته وقرّت الشكاية في أذنه، فهم عنك كل الفهم، وإن تكلمت على ذلك المقدار في الهواء، ولم يكن ينفذ في قناة تحصره وتجمعه، حتى تؤديه إلى **دِماغه** - لم يفهمه[4]"؛ فجعل الدماغ محل الفهم **(التعقل)**.

ونقل عن أحد بخلائه قوله:" الرأس سيد البدن: وفيه **الدماغ**، وهو **معدن العقل**، ومنه يتفرق العصب الذي فيه الحس، وبه قوام البدن. وإنما القلب باب العقل - كما أن النفس هي المدرِكة، والعين هي باب الألوان، والنفس هي السامعة الذائقة، وإنما الأنف والأذن بابان. ولولا أن العقل في

1- المصدر السابق، ص 479.

2- الحيوان، ج2، ص 312.

3- نقل -أيضا- عن تأبّط شرّاً قوله: "إذا ضربوا رأسي وفي الرّأس أكثري ... غُودر عِند الملتقى ثمَّ سائري".
الحيوان، ج6، ص 450.

4- الحيوان، ج4، ص404-405.

الرأس لما ذهب العقل من الضربة تصيبه..."[1] فربط هذا الرجلُ العقلَ(المعنوي) بالجسم (المادة) ، وجعل جوهره ومعدنه الدماغ، والقلب بابه ومنفذه، وانتصر للدماغ محلا للعقل، ولم ينكر الجاحظ هذا المعنى.

ونقل أيضا عن معاوية بن أبي سفيان قوله لشرحبيل:" يا أبا يزيد! إنه يقال إن الهامة إذا عظمت، دلت على وفور **الدماغ**، وصحة **العقل**. قال: نعم، يا أمير المؤمنين، إلا هامتي فإنها عظيمة، وعقلي ضعيف ناقص..."[2] وهذا واضح وصريح في ربطه بين الدماغ والعقل، ففي وفور الدماغ وكبر حجمه صحة لعقل، أي تناسبا طرديا [3].

ومن الأدلة على أن الجاحظ يريد المعنى المادي حين يتحدث عن كثير من العمليات العقلية ويقصده، وصفُه لتأثير صحة أو سقم الجسم والطبيعة المادية للإنسان على قدرة التمييز لديه، فذكر ما يعتري البعض من تأثر عقولهم باختلال الأمزجة والطبائع، حينما يصف لنا حالة عقل الممرور [4] بقوله:"... فيحرِّكُ عليه المرَّة فيحمى لذلك بدنه ويسخنُ جوفه، فيطير من ذلك شيءٌ إلى **دماغه أو قلبه**، فيوهمه ذلك أن الصواب في قتلِ نفسه، وأن ذلك هو الرّاحة، وأن الحزم مع الراحة."[5] وهنا ذكر الجاحظ التغيرات المرضية الفيزيولوجية، وأنها مؤثرة على الإدراك، وبالتالي علينا أن لا نلوم شخصا، به فساد في طبيعته وأمزجته، على أفعاله التي تخرج عن حد الإرادة والتمييز وبالتالي عن حد العقل، فذكر حالات الممرور—كما اسلفنا- والأسِنَ المختنق ببخار فاسد ونحو ذلك[6]، حتى وصف دواءً عضويا لهذه الأعراض التي تذهب بالتمييز والإدراك، فقال عن الذي يرمي نفسه في الماء وهو ربما لا يجيد السباحة لعلة تصيب دماغه: "...وأصحاب الرّكايا يرون أن دواءه أن يلقوا عليه دِثارا ثقيلا، وأن يزمّل تزميلا وإن كان في تموز وآب، ثم يحرس وإن كان قريباً من رأس البئر..."[7]

1- البخلاء، ص 85.

2- الجاحظ،التاج في أخلاق الملوك، ت عمر الطباع، دار الأرقم، بيروت، لبنان، دط، ص162.

3- ولعل قائلا يقول: الفكرة لمعاوية وليست للجاحظ؟ فجوابه أن: الجاحظ أوردها في موضع احتجاج بها، ثم لم يستخدم عبارة تدل على التضعيف أو التشكيك فيها " كزعم" أو نحوها، فدل على تبنيه لكلامه.

4- الممرور من المرّة وهو:" مزاج من أمزجة الجسد، وهو داء يهذي منه الإنسان" الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ج4، ص 133.

5- الحيوان، ج2، ص 312.

6- نفسه، ج2، ص 311، والأَسِن هو من دخل بئرا فأصابه ريح الماء الآسن، فغشي عليه أو مات ،وأسن إذا دار رأسه، من ريح تصيبه، الفراهيدي، مصدر سابق، ج1، ص 70.

7- الحيوان، ج2، ص311، والركايا جمع ركية وهي البئر.

وكان يذكر بعض الأغذية أو الأفعال التي تشوش العقل ولا تساعد على التفكير قال:" وقالوا: وأربعة أشياء تسرع إلى العقل بالإفساد: الإكثار من البصل، والباقلَّى والجماع، والخُمَار."[1]

وهو مع ذلك لم يكن مغاليا في هذا الاتجاه، ولا يقبل الكلام في هذا الموضوع مطلقا على عواهنه بلا قيد ، فرفض ما نقله عن شيخ:"...كان يزعم أن كل شيء يكون رديئا للعصب فإنه يكون رديئا للذهن، وأن البصل إنما كان يفسد الذهن؛ إذ كان رديا للعصب، وأن البلاذر إنما صار يصلح **العقلَ** ويورثُ الحفظ؛ لأنَّه صالح للعصب...."[2]

ولا يمنع حسب أصول الجاحظ، أن تكون لبعض المواد والأغذية أثر في صحة الدماغ وبالتالي قوة العقل، وهذا مداره التجربة، فإذا ما ثبتت نجاعة شيء مجرَّب فالجاحظ يقبله بلا تردد، لأنه لا يكابر العيان والتجربة.

2 – العقل بمعنى المعارفة الغريزية:

أضاف الجاحظ إلى العقل لفظة **الغريزة** في أكثر من موضع، والغريزة شيء جِبِلِّي غامض يولد مع الإنسان، قال في حجج النبوة: "وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل. على أن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها، بما باشرته حواسها، دون النظر والتفكر، والبحث والتصفح." ثم قال بعدها بقليل:" ولن تفي قوة غريزة العقل بجميع قوى طبائعه وشهواته، حتى يقيم ما اعوج منها..."[3] فالعقل كغريزة هو قوة معرفية في النفس تولد مع الإنسان (الكائن) وهي محدودة.

ويسميه أيضا العقل المولود، قال: " والعقل المولود متناهي الحدود، وعقل التجارب لا يوقف منه على حد."[4] وأحيانا يستعمل مصطلح الحس الغريزي[5].

هذا واستعمل الجاحظ العقل الغريزي باعتبارين:

العقل الغريزي باعتباره معرفة فطرية موجّهة للسلوك. والعقل الغريزي باعتباره آلة ممكنة من تحصيل المعرفة.

1- المصدر السابق، ج5، ص 572.

2- نفسه ، ج 3، ص 359.

3- الرسائل الكلامية، ص 134-135.

4- رسالة الأوطان والبلدان، الرسائل السياسية،ص 101.

5- الحيوان، ج2، ص 146.

أ – **العقل الغريزي باعتباره معرفة فطرية موجّهة** لسلوكات الكائن بشريا كان أم حيوانيا أم سواهما، وقد فسر بها الجاحظ (سلوكات) العقلاء وغير العقلاء من الحيوانات والأطفال الصغار بحيث يمكننا اعتبار العقل الغريزي :(قوة) أو (ملَكة) مركوزة في نفس صاحبها[1]، توجه سلوكاته لتمييز طبيعي بين الأشياء، وكأنها نوع من البرمجة المسبقة لصاحبها – بلغة العصر- تمكنه من التمييز والفعل السليم. طبقها –قلنا- على الطفل والحيوان، وهما نموذجان يسهمان في تصور ماهية هذا العقل (العقل الغريزي)، أو العقل في حالته الغريزية[2] ولتوضيح ما قلت منذ قليل، فالعقل الغريزي هو أشبه بالبرمجة المسبقة – من الخالق سبحانه، وتوجد هذه الغريزة:

عند الطفل الوليد: يقول الجاحظ:" وقيل لرجل من الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولدتُ، فلما رأى إنكارهم لكلامه قال: أما أنا فقد بكيت حين خفت، وطلبت الأكل حين جعت، وطلبت الثدي حين احتجت، وسكتُّ حين أعطيت، يقول هذه مقاديرُ حاجاتي، ومن عَرَف مقادير حاجاته إذا مُنِعَها، وإذا أُعْطِيَها، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثرَ من ذلك العقل" يقول الجاحظ معقبا على هذا الكلام وموافقا:" ولذلك قال الأعرابي:

سقى اللّه أرضا يعلم الضّبّ أنها ... بعيدٌ من الآفات طيّبة البَقلِ

بني بيته منها على رأس كُدْية ... وكل امرئ في حِرفة العيش ذو **عَقْلِ**[3]

فالطفل له قوة أو ملكة تحمله على أفعال معينة ذات دلالة، وذات معنى، وتجعله يعرف حاجاته ويطلبها، ويفعل ما ينبغي فعله، وهذه هي حقيقة العقل ودوره.

عند الحيوانات: توجد عند الحيوانات قوة أو غريزة أو ملكة معرفية جِبِلِّيَّة وبشكل ظاهر؛ وتتمظهر في سلوكات تدل على نوع من التمييز، به يقضي حاجاته، ويضمن استمراره ويتواصل مع محيطه.

هذه الغريزة قريبة من حد العقل؛ وهي فطرية ركبت عليها الحيوانات تركيبا، وطبعت عليها طبعا. يقول الجاحظ متحدثا عن الكلب: " اعلم أن الكلب إذا عاين الظّباء، قريبة كانت أو بعيدة،

1- قلنا:" صاحبها" بدل من كلمة :" الإنسان" لأن العقل الغريزي هذا ليس خاصا بالانسان وحده

2- نرى من خلال استقراء كلام الجاحظ حول العقل والمعرفة والطباع، أن هذه الاستعمالات هي مراحل أو مستوبات للعقل، فالعقل باعتبار ارتباطه بالمادة هو مادة جامدة صماء لا تفعل شيئا لولا وجود هذه القوة المعنوية التي هي الغريزة، والغريزة تسلم العقل إلى مرحلة تالية سنذكرها هي عقل التجارب والمعارف، والذي بدوره يتطور إلى عقل أخلاقي عملي يحمل على الفضيلة والكمال، كما سنرى بعد.

3- الحيوان، ج7، ص 56.

عرف المعتل وغير المعتل وعرف العنز من التيس..." أي أن الكلب يميز بين الظبية المريضة والسليمة، وهل العقل هو شيء غير التمييز؟ قال:"...فهذا شيء في **طبع** الكلب **معرفته**، دون سائر الحيوان. والكلب المجرّب لا يحتاج في ذلك إلى معاناة، ولا إلى تعلم، ولا إلى روية ولا إلى تكلف، قد كفاه ذلك الذي خلق العقل والعاقل والمعقول، والداء والدواء والمداواة والمداوي، وقسم الأمور على الحكمة، وعلى تمام مصلحة الخليقة[1]". فالكلب يعرف بطبعه، وتصرف وفق معرفته وكذلك سائر الحيوانات لها معارفها وسلوكاتها الموافقة لتلك المعارف.[2]

وقد صرح الجاحظ بنسبة شيء **العقل** للحيوان حين قال عن جنون الحيوان: "...فأما الجنون وذهاب **العقل** فإنه يصيب كل شيء، فمن ذلك ما يصيب الدواب، فإن منها ما يصرع كما يُصرع المجنون والسائس من الدواب: الذاهب **العقل**"[3]. وأوضح من هذا حين قال- واصفا الحمام بالعقل بل وبالحفظ والاستدلال-: "...وللحمام من حسن الاهتداء، وجودة الاستدلال، وثبات الحفظ والذكر، وقوّة النِّزاع إلى أربابه، والإلف لوطنه، ما ليس لشيء...ثم الدليل على أنه **يستدل بالعقل** والمعرفة، والفكرة والعناية أنه إنما يجيء من الغاية على تدريج وتدريب وتنزيل، والدليل على علم أربابه بأن تلك المقدمات قد نجعن فيه، وعملن في طِباعه، أنّهُ إذا بلغ الرقة غمروا به بكرّةٍ إلى الدَّرب وما فوقَ الدَّرْب من بلاد الرُّوم، بل لا يجعلون ذلك تغميراً؛ لمكان المقدمات والترتيبات التي قد عملت فيه وحذّقته ومرَّنته[4]".

والجاحظ إذ ينحى هذا المنحى، من إثبات نوع من العقل للصبي والحيوان، ينسجم مع مذهبه العام في الوجود، حيث يسبغ الوجودَ المخلوقَ كلَّه ويفسِّره بفكرة **الطباع**، التي ركبها الله في كل الكائنات بلا استثناء، والمقصود من الطباع تلك الموجودة في الكائنات المتصرفة المتحركة الحيوان والإنسان، والتي تعد **عقلا** بشكل من الأشكال.

وينسجم رأي الجاحظ كذلك مع رأيه في المعرفة، حيث يعتبر **المعارف كلها طباعا**، ومادامت للحيوانات طباع تحملها على ما تحمل عليه المعرفة الإنسان من أفعال، فقد عدها نوعا خاصا من

1- المصدر السابق، ج2، ص117-118.
2- في هذا المعنى أنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 35-37.
3- نفسه، ج2،ص 223.
4- نفسه، ج3، ص 214-215.

المعارف – سماها أيضا الحس الغريزي– بها تفعل الفعل على وجه الإتقان والصواب، وبالتالي نوعا من **العقل**.

ومن هذا المعنى استخدامه لمصطلح **الحس الغريزي**، فيسمي الجاحظ غريزة العقل بالحس الغريزي، فهي أشبه ما تكون في عملها بعمل حاسة من الحواس، من جهة أنها تُسهِم في الاتصال بالعالم الخارجي، اتصالا يحقق لها حاجاتها كاملة، وبالتالي وجودها واستمرارها، يقول:"...وإن هيأ الله عز وجل أصناف الحيوان المسخرة لدَرْك ما لا تبلغه العقول اللطيفة، بلغته بغير معاناة ولا روية ولا توقف، ولا خوف من عاقبة.... وبالحس **الغريزي** تشعر صاحبها بمكانها، لا يحتاج في ذلك إلى تلقين وإشارة، وإلى تعليم وتأديب..." وقال:" وأمّا ذوات الطَّبائع المسخَّرة والغريزة المجبولة فإنما تَعمَل من جهة التسخير والتنبيه..."[1]

ب – العقل الغريزي باعتباره آلة محصلة للمعارف: ما ينبغي علينا التنبيه عليه الآن، هو ضرورة التفريق بين العقل الغريزي البشري وبين العقل الغريزي الحيواني، فما سمي عقلا بالنسبة للحيوان هو من باب التجوز والتشبيه،على اعتبار أنه **معرفة موجِّهة**، أما عقل الصبي فهو عقل يقبل التجربة والتعليم والتطور حتى يصل إلى مرحلة من التمييز والإدراك وبوجود الإرادة الحرة، تتحقق الماهية الإنسانية التي هي غاية البحث في العقل والمعرفة.

فالعقل الغريزي البشري هو **آلة** ترتبط بمعارف وعلوم، يتفاوت فيها الناس قوة وضعفا.

المطلب ثالث–العقل المكتسب:

ويقابل العقل (الغريزي) العقل (المكتسب)، يقول الجاحظ: " وقد اجتمعت الحكماء على أن العقل المطبوع والكرم الغريزي، لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن، وذلك أن العقل الغريزي **آلة** والمكتسب مادة."[2]

وهو نوعان: عقل بمعنى (المعارف والعلوم) وعقل بالمعنى (الخلقي).

1 – العقل بمعنى المعارف والعلوم والتجارب:

ذكرنا العقل الغريزي، بأنه قوة أو ملكة مركوزة في النفس، وبالنسبة للإنسان هذه القوة (نامية) (متطورة) تقبل (التعلُّم) و(الرويّة) و(التكلُّف)، عكس الحس (العقل) الغريزي الحيواني الذي:" لا

1- المصدر السابق، ج2، ص 146.

2- رسالة المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص68.

يحتاج... إلى معاناة، ولا إلى تعلم، ولا إلى روية ولا إلى تكلف."[1] فهو ثابت غير نامٍ. إذن العقل كخاصية مميزة للبشر العقلاء المدركين يطلق على: "جملة المعارف والعلوم" المحصلة من التجارب والخبرات؛ ينمو ويزداد ويتطور ،ويصل إلى مرحلة من التمييز والبلوغ العقلي، وهذا العقل مكتسب، ومادته هي المعرفة، ففي النص السابق في العقل الذي يقول فيه الجاحظ: "وقد اجتمعت الحكماء على أن العقل المطبوع والكرم الغريزي، لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن، وذلك أن العقل الغريزي **آلة** والمكتسب مادة."

فقيمة العقل الغريزي (المولود) بالنسبة للبشر تكمن في القدرة على التمام وبلوغ الكمال، وهذا لا يتأتى إلا بالعلم والتعلُّم، والعلم مادة العقل وحقيقته.

ويربط الجاحظ بين العقل والمعرفة حتى وحّد بينهما في الاستعمال في كثير من المواضع، [2] وعدَّ ترك التعلم إضعافا للعقل وإفسادا له[3].

والعقل يتضمن المعارف بنوعيها:

المعارف الحسية (مشاهدات وأحكام الذات)

المعارف الخبرية مشاهدات الغير المنقولة إليك[4]، قال:"فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله...والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحبه... والعقل نوع واحد، والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق."[5]

وتعريف العقل بالعلم ليسا خاصا بالجاحظ، فهو مذهب المعتزلة عموما؛ فقد نقل الإمام الأشعري تعريفات للعقل – عند حديثه عن الخلاف الحاصل حول تحديد سن البلوغ، وهو زمن

1- الحيوان، ج2، ص 223.

2- نفسه، ج5، ص 543.

3- ذكر بعض ما يفسد العقل قال:" وأما الذي لا يعرفه إلا الخاصة فالكفاية التامة، والتعظيم الدائم، وإهمال الفكر، والأنَف من التعلم، هذا قول أبي إسحاق." نفسه، ج5، ص 572.

4- ترجع الأخبار إلى الحس، لأنها مشاهدات الغير .

5- الرسائل الكلامية، ص118-119.

الكمال العقلي،ومن ثمة التكليف الشرعي- تتفق فيما بينها على المطابقة بين (العلم) و(العقل)، قال: " وقال قائلون: البلوغ هو تكامل العقل والعقل عندهم هو العِلْم..."[1]

ثم نقل قول ثمامة في البلوغ:" وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يضطر إلى علوم الدين فمن اضطر إلى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب ومن لم يضطر إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال وهذا قول ثمامة بن أشرس النميري."[2] وهذا الذي نسبه الأشعري إلى ثمامة هو مذهب الجاحظ عينه، فقد ذكرنا أنهما – أي الجاحظ وثمامة- يشتركان في القول بضرورية المعارف[3]، وهذا يستلزم القول بأنه متى كان العلم بالدين ضروريا ثبت التكليف، والجاحظ يدافع عن هذا الطرح في رسالته المسائل والجوابات في المعرفة[4]، فالعقل الذي به يتم التكليف (الكمال العقلي)، ليس شيئا غير التجارب والخبرات التي تضطر الإنسان إلى المعرفة بالله ووجوده وبالنبوات وثبوتها.

2 – العقل بالمعنى الأخلاقي:

والعقل بالمعنى الأخلاقي، هو نفسه التعريف اللغوي للعقل، أي بمعنى المنع عما لا ينبغي، ويرادفه الحِجر، يقول الجاحظ" وإنما سمي العقل عقلا وحِجرا، قال تعالى:{هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ}[الفجر:5] لأنه يزم اللسان ويخطُمه، ويشكله ويربثه، ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يُعقل البعير، ويحجر على اليتيم"[5].

والوصول **بالمعارف** العقلية إلى مرحلة بحيث يمكنها أن تتحكم في **الإرادة**، هذا هو غاية العقل وسبيله، ولا قيمة لمعارف لا تترجم إلى سلوكات، فلا يسمى العاقل عاقلا حتى يميز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، فيركب الصواب ويأتي الخير، ويبتعد عن الخطأ ويترك الشر، قال:" وكيف

1- مقالات الاسلاميين ج2، ص 235- 236. قال القاضي عبد الجبار:"اعلم أن العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف." المغني، كتاب التكليف، ج11، ص 375-376.

2- مقالات الاسلاميين ج2، ص 235- 236

3- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 155، وانظر ، ص49 من هذه الرسالة.

4- يقول فيها :" قلنا: إن تجارب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل تأتي على جميع ذلك. ولعمري أن لو كان هجومه عليها قبل المعرفة بمجاري وتصريف الدهور وعلاقات الدنيا، والتجربة لتصريف أمورها، لما وصل إلى معرفة صدق النبي إلا بعد مقدمات كثيرة، وترتيبات منزلة؛ لأن مشاهد الشواهد إنما تضطره المشاهدة لها إذا كان قد جرب الدنيا، وعرف تصرفها وعادتها قبل ذلك." ويقول:" فلا يحتاج عند معاينته رسولاً يحيي الموتى، ويبرىء الأكمه والأبرص، ويفلق البحر، إلى تفكير، ولا تمييل ولا امتحان ولا تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع..." الرسائل الكلامية، ص118.

5- رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، الرسائل الأدبية، ص 88-89.

يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرين من ركب شراسة السباع وغباوة البهائم ثم لم يعط الآلة أي العقل التي بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله، والعلم بمصالحه ومفاسده فيقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته، وبها يعرف عواقب الأمور وما تأتي به الدهور..."[1]

وكان كثيرا ما يستفتح رسائله بذكر العقل بمعناه الأخلاقي الذي يحث على الفضيلة ويسلم صاحبه لعواقب سليمة قال- مخاطبا ابن أبي دؤاد-:"حكمت وكيل الله عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك، فسلك بك طريق السلامة، وأسلمك إلى العاقبة المحمودة وبلغ بك من نيل اللذات أكثر مما بلغوا، ونال بك من الشهوات أكثر مما نالوا، وصرفك من صنوف النعم في أكثر مما تصرفوا، وربط عليك من نعم الله التي خولك، ما أطلقه من أيديهم إيثار اللهو وتسليطهم الهوى على أنفسهم ، فخاض بهم سبل تلك اللجج، واستنقذك من تلك المعاطب[2]". فالعقل إذا كمُل وجَّهَ (الإرادةَ) التوجيه الصحيح وغلب الهوى وقاد صاحبه لطريق السلامة والعاقبة المحمودة.

والعقل بالمعنى الأخلاقي هو المعنى الوحيد القادر على الوقوف في وجه الطباع، الطباع المركبة في كل إنسان وتختلف حسب الشخص والبيئة والنِّحلة والمجتمع، وهذا المعنى هو غاية الكمال العقلي.

فالعقل الأخلاقي يمنع، يعقل، يحجر، ويحجز صاحبه عما عرف عواقبه بأنها ضارة، فهو يعقب عقل التجارب والمعارف، ويقابله الطيش والجرأة، يقول:" ولا يستطيع أعقل الناس أن يعملَ عمل أجرإ الناس، كما لا يستطيع أجرأ النّاس أن يعمل أعمال أعقل الناس..."[3]

1- الرسائل الكلامية، ص١٣٤.

2- رسالة المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص66.

3- الحيوان، ج4، ص81.

المبحث الثاني –الإدراك وفلسفة القيم عند الجاحظ:

في هذا المبحث، نود الوقوف على المعايير والقيم عند الجاحظ، فهل يؤمن الجاحظ بوجود قيم ثابتة: للحق والخير والجمال؟ أو أنه يقول بنسبيتها وتغيرها؟

المطلب الأول–معيار اليقين:

معيار اليقين أو العلم أو الحق، نفس المشكلة الفلسفية المدروسة في نظرية المعرفة، فهل للحقيقة معيار؟ وما هو هذا المعيار عند الجاحظ؟

1 – الشك المنهجي:

ملأ الجاحظ كتبه بالحديث عن فكرة الشك، وهو مبدأ تأثر فيه بشيوخه المعتزلة، أو بعبارة أدق هو فلسفة يفرضها روح الاعتزال، ينقل عن أبي الهذيل العلاف قال:" وقيل لأبي الهذيل: إنك إذا راوغت واعتللت – وأنت تكلم النظام وقمت – فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه قال: خمسون شكا خير من يقين واحد[1]".

يقول متكلما عن الحكمة في امتزاج الخير بالشر في الدنيا [2] :" ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم؛ ولم تكن للنفوس آمال ولم تتشعبها الأطماع[3]".

فالشك عند الجاحظ ضرب من الحيرة والوجوم يعتري المرء فيعلق حكمه على الأمور.

وهو:" حالة شديدة على النفس تسبب لها الكرب والتعب والضيق ".[4]

خصائص الشك الجاحظي: نعرف أن الشك أنواع، فهناك الشك كغاية للإدراك، ينتهي إليها الفكر ولا يخرج منها لأنها مذهب معتنق في المعرفة، مثل شك السوفسطائيين، وهناك الشك

---

1 – المصدر السابق، ج3، ص 60.

2 – يؤمن الجاحظ بضرورة امتزاج الخير بالشر في الكون، وأن هذا من مصلحة الخلق، وهو نوع من الجدل أي امتزاج الضدين (الخير والشر) في هيئة العالم وتكوينه.

3 – المصدر نفسه، ج1، ص 204.

4– علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980. ص141. وانظر بحثه لموضوع الشك عند الجاحظ ، ص 141-144.

كتجربة شاملة للمدركات كلها، يعيشها الإنسان بكل تفاصيل حياته، وهي مرحلة مذهبية قد يطول اعتناقها، ويحتاج للخروج منها إلى جهد عقلي وعاطفي كبيرين كتجربة الإمام الغزالي[1].

أما الشك بالمفهوم الجاحظي فله خصائصه يمكن حصرها –حسب النصوص المختلفة والتوظيفات المتعددة التي وظفه فيها– في النص التالي: "وبعد هذا فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقُّف ثم التثبُّت، لقد كان ذلك ممَّا يحتاج إليه.ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف[2]".

من تحليل هذا النص – الذي نجده جامعا مانعا– نقف على أكثر خصائص الشك المطلوب تحققه من طرف العقلاء، فهو شك:

أ – **موضِعي**: فلا يشك الإنسان في كل شيء، ولكن في مواضع يحتاج فيها إلى الشك أو يفرض الشك فيها نفسه، يقول : "وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له... ".

ب – **مرحلي**: أي لا يجوز التوقف عنده، فهو شك مرحلي يصاحب الإنسان – عاميا كان أم عالما– أثناء تحققه من معرفة ما من المعارف، وعلى العقل أن يبحث عن جواب مريح وعن يقين صريح، أي هو مرحلة ينطلق منها العقل لا غاية يصل إليها، قال:" وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقف ثم التثبُّت".

ج – **وظيفي**: أي أنه ذو غاية معينة هي الوصول إلى الحقيقة، الحقيقة المرتبطة باليقين كقيمة نهائية ومطلقة للمعرفة. في قوله:" لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له".

د – **ذو أشكال ودرجات**: فالشك أشكال وله درجات وطبقات، من قوله:" ثم اعلم أن الشك في **طبقات** عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف"[3].

ومن أشكاله:

شك البهائم: ومن أقل درجات الشك شك البهائم ! فالجاحظ يثبت ما يشبه الشك للبهائم، البهائم التي تتوقف متثبتة بحاستها الغريزية، عند الاحساس بالخطر أو رؤية شيء غريب يقول

1 – سردها في كتابه: المنقذ من الضلال والموصل إلى رب العزة والجلال.

2 – الحيوان، ج6، ص 35.

3 – قال: "وقال أبو الفضة، قاتِل أحمرَ بن شميط:فإلا يأتكم خبر يقين ... فإن الظن ينقص أو يزيدُ" الحيوان، ج3، ص 60.

في هذا المعنى:" واذا كانت البهيمة اذا أحست بشيء من اسباب القاص أحدت نظرها واستفرغت قواها في الاسترواح وجمعت بالها للتسمع كان الانسان العاقل أولى بالتثبت وأحق بالتعرف[1]".

شك العوام: وهو قليل فيهم لأنهم أقل توقفا في التصديق والتكذيب :" فا لعوام أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب[2]". والعوام عنده على وجهين إما مصدقين وإما مكذبين " وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك[3]". وقد يستشكل أحدهم هذا الرأي الذي يراه الجاحظ في العوام، أي نفي الشك عنهم، مع إثبات جنسه للبهائم، ومن وجهة نظري أن الشك الذي ينفيه الجاحظ عن العامة هو الشك المنهجي الذي يسبق الاستدلال وطلب اليقين بطريق علمية سليمة، أما الشك بالمفهوم العام الذي يعني الحيرة والتوقف والدهشة، فهو معنى شامل يقع من كل الناس.

شك الخواص: أي العلماء والمفكرين ومن سار سيرتهم، لأنهم دائموا التساؤل والبحث والتنقير عن الحقيقة، والحقيقة أحيانا كثيرة تكون عزيزة متمنعة تجلب حيرة وتطلب تثبتا خاصّا، ولأن استغفال الخواص عسير لسعة علمهم وعقلهم، وكثرة تجاربهم فهم دائما وأبدا يتطلبون الحقيقة ولا يرتضون الركون إلى ما عرفوا أو وقع إلى معرفتهم من أسلافهم. وهذا الشك هو الشك المعتبر الذي ينتهي باليقين والعلم.

الشك المرَضي: يذكره لنا الجاحظ عن رجل من المتكلمين قال: " وسمع رجل، ممن قد نظر بعض النظر، تصويب العلماء **لبعض** الشك، فأجرى ذلك في جميع الأمور، حتى زعم أن الأمور كلها يعرف حقها وباطلها بالأغلب[4]". فيحذر الجاحظ من الإفراط في هذه المسألة، والإسراف في توظيف الشك في كل شيء حتى يغدوا مرضا نفسيا لا فكاك منه، يقول:" واعلم أن من عود قلبه التشكك اعتراه الضعف، والنفس عزوف فما عودتها على شيء جرت عليه[5]".

1 – البيان والتبيين، ج2، ص 42.
2 – الحيوان، ج6، ص 36.
3 – نفسه، ج6، ص 37.
4 – المصدر السابق، الموضع نفسه.
5 – حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص 137.

2 – مجالات الشك:

يجعل الجاحظ طرق (مصادر) المعرفة مجالا لتطبيق منهج[1] الشك، ولكنه لا ينظر إلى الأدلة بنفس النظرة، أي لا يسطح الدلائل في مستوى واحد، فالعيان مختلف عن الخبر، والأخبار بعضها يختلف عن بعض في طريقة الورود وفي المضامين، "فهو يعمد إلى الشك عندما يقع خبر كاذب، أو اعتقاد فاسد أو فكرة غريبة، أو رأي خاطيء[2]".

أ – الشك في الحواس:

يجوّز الجاحظ أن تخطيء الحواس في بعض الأحوال، لأنها آلة بشرية قد يصيبها الخلل أحيانا، ومنها ما يصيبها من إمتلاء، أو ما نسميه حديثا قانون عتبة الإحساس[3] وهي مرحلة تتشبع فيها الحاسة فتصبح عاجزة عن الإدراك: " إن لكل حاسة قوة، فإذا امتلأت تلك القوة من محسوسها، لم تجد وراءها طعما ولا ريحا..."[4]

ولكنه في الأصل لا يشك في حجية الحواس كمصدر من مصادر اليقين. بل إنه نقل عن الشكاك قولهم:" الشك واجب على كل شيء إلا العيان[5]"

ورغم ذلك فالجاحظ لم يجعل الحواس في منأى عن الشك والخضوع لحكم العقل ونقده، يقول:" ولعمري إن العيون لتخطيء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس[6]". فالذي يصحح خطأ حكم الحواس إذا وقع هو العقل، وفق أحكام ومعارف أقوى من الحس في تلك الحالة. والذي يدفعنا للشك في حكم الحواس، هو قصورها عن بعض مدركاتها، وخاصة وجود كائنات لها قدرات حسية أكبر بكثير من الإنسان، كالكائنات التي تبصر بالليل والنهار[7].وكالكائنات التي تجد روائح لا يجدها الإنسان وقد نقلنا قوله:"وأعجب من ذلك وِجدانُ الذّرّة لرائحة شيء لو وضعْتَه على أنفك لما

---

1 – قد نتحفظ من اعتبار الشك منهجا، لأن من سبيل المنهج الترتيب والقصد، أما الشك فهو ضروري يرتبط بكل ما لم يبلغ درجة اليقين بطريقة لا سبيل للقصد فيها ولا للإرداة.

2 – بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 154.

3 – على بوملحم، مرجع سابق، ص 100.

4 – كتمان السر، الرسائل الأدبية، ص 89.

5 – الرسائل الكلامية، ص 139.

6 – التربيع والتدوير، الرسائل الأدبية، ص 477.

7– كالسَّنانير والفأرُ والجِرذان والسِّباع ، الحيوان، ج7، ص 16.

وجدت له رائحة...ونحو شمّ الفرس رائحة الحِجر من مسيرة ميل[1]". كل هذه مبررات تجعلنا لا نثق كل الوثوق في حكم الحواس مجردة.

ب – الشك في الاخبار: قسم الجاحظ كما ذكرنا الأخبار حسب رواتها إلى ثلاثة أنواع (المتوتر) و(ما ينقله ثقات متفرقون) و(أخبار الآحاد).

وبالنسبة لهذه الثلاثة يثق الجاحظ في النوعين الأولين، ويرفض اعتبار يقينية النوع الأخير وهو **خبر الآحاد** حيث يمكنهم عادة أن يتواطؤوا على الكذب، يقول:" ولما أن كان موجوداً في العقول أنه قد يفتش بعض الأمناء عن خيانة، وبعض الصادقين عن كذب، وأن مثل الخبرين الأولين لم يتعقب الناس في مثلهما كذبا قط، علم أن الخبر إذا جاء من مثلهما جاء مجيء اليقين، وأن ما علم من خبر الواحد فإنما هو بحسن الظن والإئتمان."[2]

فيمكن عقلا أو عادة أن يسهو الثقة أو ان يكذب الصدوق فإن جاءنا الخبر عن من هذه صفتهم وأمكنهم أيضا أن يتلاقوا فيتواطؤوا على الكذب يدخل الخبر المروي في باب الشك والتمحيص.

وهذا القيد الذي جعله على خبر الواحد احترازا من النوع الثاني من الأخبار وهو وإن عد آحاديا لمجيئه عن عدد قليل من الناس، ولكن طريقة مجيئه تجعلنا نتيقن من صدقيته، كأن نلتقي شخصا في مكان فنسأله عن شيء ما، ثم نلتقي شخصا آخر فنسأله عن نفس الشيء وهو لم يعلم بما قال الأول، فيجيبنا بنفس الجواب، وثالث مثلهما، فهذا يجعلنا مرتاحين من صدق الخبر لورود الخبر بهذه الكيفية.

ج– الشك في الأفكار:

وهذا هو الذي تميز فيه الجاحظ أي التشكيك في الأفكار التي لا يجد لها دليلا حسيا أو خبريا ، أو لا يمكنه الإستدلال عليها بالاستنباط، وكان يكثر من عبارة "زعم" "يزعم"، وقد فتحت الحيوان على صفحة فتحا عشوائيا، فوجدت هذه العبارة مرتين:" وقد زعم ناس أن الولادة لا تخرج الدساس ..." و"زعم لي ابن أبي العجوز...."[3] فكثيرٌ هو استخدام الجاحظ لهذه العبارة التي تدل على توقفه

1- المصدر السابق، ج7، ص14-15، وانظر: ج2، ص 165.

2- الرسائل السياسية، ص 83.

3 - الحيوان، ج6، ص 33.

توقفه وشكه، وكثير هو ارتيابه في الأفكار والمقولات الفلسفية والكلامية التي تبنى على فكر صاحبها وعقله المجرد ولا تستند إلى واقع ظاهر محسوس أو إلى خبر صادق منصوص.

3 – معيار العلم اليقيني:

يرى بعض المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار أن معيار العلم هو:" اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس[1]". والجاحظ يرفض هذا التوجه الذي يجعل للذات دورا في اليقين، حيث إن نفس الجاهل أيضا قد تسكن إلى ما اعتقده[2].

وهذا لا يعني أنه يرفض أن يكون المتيقن ساكن النفس ثلج الصدر مطمئنا إلى علمه لأنه هو نفسه يذكر هذا المعنى في كتبه[3] ولكنها لا تعدو علامات نفسية ذاتية للعلم واليقين، ولكنه يبحث عن المعيار الخارجي الموضوعي في المسألة.

يتجه الجاحظ في تحديد معيار العلم أو اليقين أو ما يسميه هو بالحجة إلى جهة الدلالة، وتعلقه بها، لا من جهة نفس المدرِك وشعوره بالسكينة أو غيرها.

نقلنا عنه كلامه :" إن كل منطيق محجوج، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر[4]". إذن فاليقين عند الجاحظ هو ما جاء بناءا على هذين المسلكين، فقط لا غير، أي بناء العلم على المعارف الضرورية.

والعيان الظاهر هو العيان الذي تحقق صاحبه من أنه لم يخطيء فيه، وهذا بعد تصحيح العقل للمعطيات الحسية، وضمانه عدم وجود خداع حسي، كتصحيحه لصورة العصا مكسورة في الماء، في حكم العقل بأنها مستقيمة لعلمه المسبق بظاهرة انكسار الصورة (الضوء) في الماء، وهذا الذي نفهمه

---

1 – مهرى أبو سعدي،الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ت د عاطف العراقي، دار الفكر العربي، القاهرة،ط1، 1413-1993، ص 122-123.

2 – القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص 36، قال الجاحظ محاججا أصحاب النظام في هذه المسألة: " قيل لهم: أو ليس كل واحد منهما ساكن القلب إلى مذهبه واختياره؟ فإذا قالوا نعم قيل لهم: فما يؤمن المحق من الخطأ؟ وليس سكون القلب وثقته علامة للحق، لأن ذلك لو كان علامة لكان المبطل محقاً، إذ كان قد يجد من السكون والثقة ما لا يجد المحق. المسائل والجوابات في المعرفة، الرسائل الكلامية، ص112.

3 – انظر عبارات " برد اليقين"، "ثلج الصدور"، "وطمأنينة القلب" في: الرسائل الكلامية، ص 114، ص134، والرسائل الأدبية، ص 200، ص 440.

4– حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص 128.

من قول الجاحظ:" ولعمري إن العيون لتخطىء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعيارا على الحواس[1]".

أما الخبر فقد ذكرنا الخبر الذي يفيد العلم وهو المتواتر أو ما في حكمه.

ويمكن فهم الإشكال في هذه العبارة –عند كلامه عن صدق الرسل– قال:" فإن قال: أباكتساب علموا صدق الرسل أم باضطرار؟ قلنا: باضطرار[2]". وفهم هذه النقطة كفيل بأفهامنا النظرية بكل أبعادها. وقد فعل ذلك في رسالته المسائل والجوابات في المعرفة[3].

4 – العلاقة بين العقل ومصادر المعرفة:

التكامل: فهناك تكامل بين العقل ومصدري المعرفة (الحواس والأحبار) فهي كالأصل له وهو فرع لأنها تزوده بالوقائع الخارجية، يقول:" فالعقل هو المستدل والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحبه، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر [4] ".

النقد والتصحيح: والعقل ينقد المعارف الواردة، يحللها يقبلها يردها:" ولعمري إن العيون لتخطىء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس[5]". فالعقل يتحقق من صدقية المعلومات التي تجلبها الحواس والأخباروقال" لأن الحواس لا تؤدي إلى النفس شيئا من قبل السمع، والبصر، والذوق، والشم والمجسة إلا تحرك من العقل قي قبول ذلك أو ردّه، والاحتيال في إصابته أو دفعه، والكراهية له أو السرور به بقدر ما حرك النفس منه...[6]"ولكن ليس العقل وحده يصحح للحواس فهي أيضا قد تأخذ الزمام:"وكل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ، وأسخف مذهبا، وأدل على معاندة شديدة

1 – التربيع والتدوير، الرسائل الأدبية، ص 477.

2 – الرسائل الكلامية، 117.

3 – المصدر نفسه، ص 117 فما بعدها.

4– نفسه، ص128–129.

5 – الرسائل الأدبية، ص477.

6 – الحيوان، ج3، 288–289.

أو غفلة مفرطة..."[1] فكم من فكرة بنيت على أصل عقلي ردها الجاحظ، وهذا ما عابه على شيخه النظام من تصحيح أقيسة عقلية[2] ، من غير أن يبرهن على أصلها.

المطلب الثاني– معيار الخير:

ركز الجاحظ في كتاباته كثيرا على مسائل الأخلاق وفلسفتها [3]، وهذا لأن الأخلاق عنده أساس العقل وغايته، وأساس اللذة والسعادة، يقول عن العدل:"...فإن الله لم يخلق مذاقا أحلى من العدل، ولا أروح على القلوب من الإنصاف، ولا أمر من الظلم، ولا أبشع من الجور."[4] ولكن السؤال ما هو معيار إدراكنا للأخلاق المحمودة والمذمومة ؟

لم يشذ الجاحظ عن بقية المعتزلة في جعل القدرة للعقل على معرفة الخير والشر، أو ما يسمى في علم الكلام بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ولم ينقل من نقل عن المعتزلة قولهم في هذه المسألة أن أحدا منهم خالف، يذكر الإيجي:" وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما–أي الحسن والقبح– هو العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته وإما لصفة لازمة له، وإما **لوجوه واعتبارات** على اختلاف مذاهبهم "[5] والسؤال الذي يعقب هذا التقرير– أي أن الجاحظ والمعتزلة يتفقون على أن العقل يدرك يدرك الحسن والقبح– هو ما هو الوجه الذي يجعله الجاحظ معيارا يميز به العقل بين الفعل الحسن والفعل القبيح؟.

يدرس الجاحظ هذه المسالة من ثلاثة جوانب رئيسة تفاعلها يحدد الفضيلة والكمال الأخلاقي: (موافقة الطبائع) و(الاعتدال) و(جلب المنفعة).

1 - **موافقة الطبائع** : الله سبحانه وتعالى خلق الناس على طبائع مختلفة، ولهذه الطباع أثر واضح على سلوكات الناس وميولاتهم، وعلى البلدان وعاداتهم، يقول:" وأنت إذا رأيت ألوانهم وشمائلهم واختلاف صورهم، وسمعت لغاتهم ونغمهم علمت أن طبائعهم وعللهم المحجوبة الباطنة، على حسب أمورهم الظاهرة. وبعض الناس وإن كان مسخراً للحياكة فليس بمسخر للفسق والخيانة،

1- المصدر السابق، ج3، ص 361- 362.

2 - نفسه،ج 2، ص 230.

3- في عدة رسائل منها: رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ورسالة المعاش والمعاد أو الأخلاق المحمودة والمذمومة، رسالة الحاسد والمحسود، كتاب البخلاء، رسالة النبل والتنبل وذم الكبر...وغيرها من الرسائل الصريحة في العناية بالأخلاق، ولم تخل كتبه الأخرى من إشارات للموضوع.

4- رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، الرسائل الأدبية، ص 102-103.

5- المواقف، ص 323. وانظر تمام المسألة في بقية الصفحات 323-330.

وللإحكام والصدق والأمانة."[1] فيرى أن السلوكات الظاهرة هي أثر للطبائع الكامنة، وبالتالي فالكشف عن هذه الطبائع وأثرها في الأخلاق، هو الذي يساعدنا على تحديد المعيار، ويرى الجاحظ ضرورة مسايرة الناس لطبائعهم وعدم التمرد عليها ومضادتها، لأن ذلك يورث سلوكات مضطربة لا يوصف صاحبها أبدا بأنه حَسَنَ الخلق والسلوك حتى لو ظهرت في ثوب الفضيلة، يقول:" وليس العجب من رجل في طباعه سببٌ يَصِل بينه وبينَ بعض الأمور ويحرّكه في بعض الجهات، ولكن العجب ممن يموت مغنيا وهو لا طبع له في معرفة الوزن، وليس له جرم حسن، فيكون إن فاته أن يكون معلما ومغني خاصة أن يكون مطربا ومغني عامة". فهذا الشخص تكلف ما ليس في طبعه فأعطى صورة هجينة ممسوخة عن نفسه، وكذلك شخص ليس في طبعه الكرم فيتصنع ذلك بلا فائدة، وآخر قد مات أن يُذكرَ بالجود، وأن يسخى على الطعام، وهو أبخل الخلق طبعا، فتراه كلفاً باتخاذ الطيبات ومستهترا بالتكثير منها، ثم هو أبدا مفْتضح وأبدا منتقض الطباع، ظاهر الخطأ، سيئ الجزع عند مؤاكلةِ من كان هو الداعيَ له." فحريٌّ بمن ليس في طبعه السخاء أن يحسن من طبعه، ويروضه، لا أن يتكلف ما لا يحسن، وهو مبق على طباعه السيئة.

يرى الجاحظ أن من الفضيلة موافقةَ الطبع والخَلق الذي ركب عليه المرء، يقول:" واعلم أن الآداب إنّما هى آلاتٌ تصلح أن تستعمل في الدّين وتستعمل في الدنيا، وإنما وضعت الآداب على أصول الطبائع[2]".

– يرد إشكال على المعيار الذي وضعه الجاحظ ألا وهو متابعة الطبع، بأن اتباع الهوى رأس الشر وسبيله، فأين تختلف موافقة الطبع واتباع هوى النفس؟ ومعلوم أن متابعة الهوى مذمومة فكيف جعل الجاحظ موافقة الطباع بابا للفضيلة، وكل الناس إنما تؤتى من باب رغبات النفس وما تحبه؟

– هناك فرق بين اتباع الهوى الذي يذمه الحكماء والعلماء كلهم، وبين موافقة الطبع وملائمة الخلقة التي جعلها الله في الناس، وفي خصائصهم، فالذي عناه الجاحظ بموافقة الطبع عدم التكلف، وعدم مضادة خلق الله، فلا شك أن الله الذي طبع الناس على ما طبعهم عليه، إنما فعل ذلك

1- حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص138-139.

2- المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص 70. وربما الجاحظ يشير هنا إلى فكرة الموهبة -بالمعنى المعاصر- فلا يعقل أن يكون الإنسان موهوبا في مجال ثم يتركه ويختار مجالا آخر لا يحسنه ولا يطيقه، حتى لو كان هذا الميدان ميدان فضيلة، فلا يحسن بشخص لم يؤت صوتا جميلا أن يشتغل مؤذنا مثلا، أو بشخصٍ لم يؤت فصاحة أن يشتغل خطيبا في الناس، فهو وفق أصل الجاحظ هذا مسيء غير محسن، ويذم بمقدار فضل المكانة التي اعتلاها، وقس على هذا.

لحكمة ولخير يصيبهم، فعلى الإنسان أن يستبطن حال نفسه، وينمى ملكاته، ويسير في اتجاه ملائم لصفاته ونفسيته، حتى لا تضطرب شخصيته، ولا يصاب بالأمراض النفسية كالانفصام وضعف الشخصية.

- وعليه أن يطور مواهبه فالذي يحب المال عليه أن يستغل هذا الميل في صلاح المجتمع.
- والشخص المندفع القوي ينمي شجاعته وفي هذا خير.

والذي يحب العلم فليسع له، ولا يليق بمن أوتي قوة أن يهملها ويشتغل بضدها، مما لن ينجح فيه، فمن هُيِّء ليكون مزارعا، لا يصلح لأن يكون طبيبا.

2 - الاعتدال والتوسط:

يجعل الجاحظ لموافقة الطبائع معيارا يحدها ألا وهو التوسط والإعتدال، وهذا لنخرج من الاستشكال السابق، بأن موافقة الطبع قد تؤدي إلى الهوى،

والتوسط هو الوقوف بين طرفين كلاهما رذيلة، بين التفريط وبين الإفراط، وينقل هذا القانون عن جماعة يقول:" قال أعرابي للحسن: علمني دينا وسطا لا ذاهبا شطوطا ولا هابطا هبوطا. فقال الحسن: لئن قلت ذاك إن خير الأمور أوسطها... وقال عبد الله بن مسعود في خطبته وخير الأمور أوساطها وما قل وكفى خير مما كثر وألهى نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه:كن في الدنيا وسطا وامش جانبا. وكانوا يقولون: إكره الغلو كما تكره التقصير"[1]

ففي باب الكلام نجد الفضيلة وهي النطق على جهة الصواب، وسطا بين أمرين: بين السكوت المطبق، وبين الثرثرة وما يتبعها من رذائل كإفشاء الأسرار والسير بالنميمة والغيبة، يقول:" واعلم يقينا أن الصمت سرمدا أبدا، أسهل مراراً - على ما فيه من المشقة - من إطلاق اللسان بالقول على جهة التحصيل والتمييز، والقصد للصواب، لما قدمنا ذكره من علة مجاذبة الطباع؛ ولأن من طبع الإنسان محبة الإخبار والاستخبار." ففي الناس **طبع** هو حب **نقل الاخبار** ولكن لابد لهذا الطبع من (عقْل) و(كبح) وإلا قاد إلى سوء الخلق وفساده، وهذا يكون بالاعتدال فلا يصمت الإنسان أبدا، ولا يتكلم بكل خلجاته، يقول:" وبهذه الجبلة التي جبل عليها الناس نُقلت الأخبار

1- البيان والتبيين، ج1، ص 255-256.

عن الماضين إلى الباقين، عن الغائب إلى الشاهد، وأحب الناس أن ينقل عنهم، ونقشوا خواطرهم في الصخور، واحتالوا لنشر كلامهم بصنوف الحيل."[1]

ويقول في باب المزاح:" واقتصد في مزاحك؛ فإن الإفراط فيه يذهب بالبهاء، ويجري عليك أهل الدناءة. وإن التقصير فيه يقبض عنك المؤانسين. فإن مزحت فلا تمزح بالذي يسوء معاشريك[2]".

ويجمع شتات الموضوع بعد أن ذكر جملة من الأخلاق:" ولكل شيء من هذا إفراط وتقصير، وإنما تصح نتائجها إذا أقيمت على حدودها، وبقدر ما يدخل من الخلل فيها يدخل فيما يتولد منها، لا بد منه ولا مزحل عنه، عليه عادة الخلق، وبه جرت طبائعهم، وتمام المنفعة بها إصابة مواضعها: فالإفراط في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلة، والإفراط في الكبر يدعو إلى مقت الخاصة، والإفراط في المؤانسة يدعو خلطاء السوء، والإفراط في الانقباض يوحش ذا النصيحة. وآفة الأمانة ائتمان الخانة، وآفة الصدق تصديق الكذبة، والإفراط في الحذر يدعو إلى ألا يوثق بأحد؛ وذاك ما لا سبيل إليه. والإفراط في المضرة مبعثةٌ على حربك، والإفراط في جر المنفعة غناءٌ لمن أفرطت في نفعه عنك."[3]

3 - **تحقيق المنفعة**: يجعل الجاحظ معيارا للخير قد يبدو ذاتيا، هو تحقيق المنفعة، فالخير هو ما يجلب النفع، بل هو عينه جلب المنفعة لا شيء غيرها، وفي هذا يذكر الجاحظ ما هي الأفعال المحمودة (الخيِّرة):" الأفعال المحمودة متصلة النفع والشرف والفضيلة في الحياة وبعد الوفاة، ومذخور للأعقاب، وحديث جميل، ونشر باق على مر الجديدين."[4] ولكنه لا يقصد المنفعة الحسية المباشرة، وإنما منفعة يدركها العقل، وهي المنفعة التامة التي لا تحمل ألما، فكل فعل أدى بصاحبه إلى عاقبة محمودة، فهو فعل حسن يطلبه العقلاء، ويبتغيه الحكماء، بالعودة دائما إلى مبدأ الطبائع[5]، يقول:" اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع، ودفع المضار، وبغض ما كان بخلاف ذلك. هذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه؛ موجود في الإنس والحيوان، لم يدع غيره مدع من الأولين والآخرين. وبقدر زيادة ذلك ونقصانه تزيد المحبة

1- رسالة كتمان السر،الرسائل الأدبية، ص 90.

2- المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص 88.

3- المصدر نفسه، ص 77.

4- الرسائل الأدبية، ص 110.

5- وهو حسبنا المبدأ الشامل الذي استطاع الجاحظ توظيفه في رؤيته الكونية دون أن يتعارض مع عقيدته التوحيدية العدلية، كما سنرى في ما يأتي من صفحات هذا البحث.

والبغضاء؛ فنقصانه كزيادته تميل الطبيعة معهما كميل كفتي الميزان، قل ذلك أو أكثر..."[1] ولكن المشكلة تبقى دائما في هذه المنفعة – ما هي؟ وما هي حدودها؟

قلنا قبل قليل إنها الدائمة المتصلة التي لا تنقطع، ولا تستحيل ألما، وهي التي تتغلب على غيرها من المنافع، وحسب الجاحظ لا يخلو شيء من النفع والضرر في هذه الدنيا[2]، ولكن المنفعة التي تعد أخلاقية هي ما وافقت العدل من النفس، ولم تجاوزه إلى أخذ حقوق الغير، والتعدي على الآخرين، فإفشاء السر، وإن جلب منفعة هي **راحة النفس** من تحمل مشقة زم لسانه، وتنفيسها من ثقل حمله وكتمانه؛ حيث طبعت على حب الإخبار والاستخبار، ولكن هذا يجلب الضرر لصاحب السر، إذ فضحه ونشر خبره، والضرر لمفشي السر إذ قد يفتح على نفسه عداوة صاحبه، وربما ساءت سمعته وأخذته ألسنة الناس بالتجريح، ولا شك أن هذا يضره ويسوؤه، وهنا يأتي دور العقل الأخلاقي، الذي يقلب الأمور على وجوهها، فيعرف صاحبه أن لا فائدة من إتباع النفس في نشر السر.

يقول في باب الكلام أيضا:" واعلم أن الصمت في موضعه ربما كان أنفع من الإبلاغ بالمنطق في موضعه، وعند إصابة فرصته. وذاك صمتك عند من يعلم أنك لم تصمت عنه عياً ولا رهبة. فليزدك في الصمت رغبةً ما ترى من كثرة فضائح المتكلمين في غير الفرص، وهذر من أطلق لسانه بغير حاجة."[3]

ويردفها بتحديده لمعنى الجبن والشجاعة محددا معيارهما ألا وهو المنفعة؛ يقول:" فإذا أردت الحزم في ذلك فلا تشجِّعنَّ نفسك على أمرٍ أبداً إلا والذي ترجو من **نفعه في العاقبة أعظم** مما تبذل فيه في المستقبل، ثم يكون الرجاء في ذلك أغلب عليك من الخوف."[4] فالشجاعة لا تكون فضيلة إلا بمقدار ما تجلب من نفع وإلا فهي حماقة وجراءة وسفاهة، والجبن لا يسمى جبنا إلا إذا فوت من المنفعة ما هو أعظم من عناء المخاطرة.

1- الرسائل السياسية، ص72.

2- الحيوان، ج1، ص 204.

3- المصدر نفسه، ص 79.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ويقول:" وها هنا موضعٌ يحتاج فيه إلى النظر: فإن كان ذلك أمراً واجباً في الدِّين، أو خوفاً لعارٍ تسبُّ به الأعقاب فأنت معذورٌ بالمخاطرة فيه بنفسك ومالك. وإن كان أمراً تعظم منفعته في الدنيا إلا أنك لا تناله إلا بالخطار بمهجة نفسك أو بتعريض كل مالك للتلف، فالإقدام على مثل هذا ليس بشجاعة، ولكن حماقةً بينةً عند الحكماء. وقد قالت علماء أوائل الناس: لا يرسل السَّاق إلا ممسكاً ساقا. وقالوا: " لا تخرج الأمر كله من يدك وخذ بأحد جانبيه " . ثم الشجاعة والجبن في ذلك بقدر الحالات والأوقات." نفسه، ص 79-80.

وحتى نبعد الجاحظ عن شبهة القول بالنفعية المطلقة معيارا للخير والأخلاق، نورد هذا النص والذي بضمه إلى ما سبق نستبين حقيقة مذهبه هنا، يرد الجاحظ على الدهري الذي لا يؤمن بالله تعالى وليس له شريعة ثابتة ولا خلق قارّ:" وإنَّما الصَّواب عنده والحق في حكمه، أنَّه والبهيمة سيَّان، وأنَّهُ والسَّبع سيَّان؛ ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه، وأنَّ مدار الأمر على الإخفاق والدَّرك، وعلى اللذة والألم، وإنَّما الصَّواب فيما نال من المنفعة، وإن قتل ألف إنسان صالح لمنالة درهم رديء"[1]. فهذه المنفعة واللذة لا تعبر عن الأخلاق في شيء، ولا تعنى الجاحظ ولا مذهبه، ألا وهي المنفعة الذاتية واللذة الآنية التي تكون على حساب المباديء والقيم، وعلى حساب الآخرين، فلا تعنى لا بمصالح الجماعة ولا بحقوقهم، فيضع الجاحظ ضابطا أساسا لتمييز نوع المنفعة التي يجلبها الإنسان في سلوكاته وحركاته، فلا يلام حينها بل يحمد لأنها عين العقل والصواب، وهذا الضابط هو (العدل).

● **العدل والمنفعة الأخلاقية**: العدل هو المعيار الأساسي للمنفعة المحمودة (الأخلاقية)، وبالتالي هو أساس الأخلاق، والعدل في الأفعال هو الذي يجلب الراحة والسعادة لصاحبه، يقول:"... ولو حكَّم العدل في أموره، وفيما بينه وبين خالقه، وبينه وبين إخوانه ومعامليه، لطاب عيشه وخفت مؤونته والمؤونة عليه؛ فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق **مذاقاً** أحلى من **العدل**، ولا أروح على القلوب من الإنصاف، ولا أمرَّ من الظلم، ولا أبشع من الجور". والإنسان يعرف العدل ضرورة من نفسه، فهو يعرف بلا نظر ولا مشقة تفكير أو استدلال إذا ظُلِم، فهو لاشك يعرف نفسه إذا ظَلَم " وقال بعض المتقدمين: " إنما يعرف الظلم من حُكم به عليه " ومن استعمل العدل دله على أن الناس يجدون من طعمه وطعم الظلم إذا فعله بهم مثل الذي يجد إذا ظُلم، فكره لهم ما لنفسه، فأنصف ولم يظلم."[2] ويحتاج الناس إلى نظام اجتماعي وسياسي يحمي العدل بين الناس يرأسه الحاكم أو السلطان:"ويتظالم الناس فيما بينهم بالشَّره والحرص المركَّب في أخلاقهم، فذلك احتاجوا إلى الحكَّام – وقد أطلق لهم تصريف أخلاقهم وأماناتهم – التي ردت إليهم بالأحكام فيها، ما جنايته عليهم أكثر مما يطالبهم به الخصوم."[3] والذي يحمل السلطان (القانون)، على هو المصلحة والمنفعة العامة للمجتمع.

1- المصدر السابق، ج 7، ص 13.
2- الرسائل الأدبية، ص 103.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

● **العلاقة بين العقل والخلق:** هذه العلاقة عند الجاحظ وطيدة ومطردة، فيمكننا الاستدلال على عقل الرجل من خلال سلوكه، كما يمكننا توقع سلوك الشخص من خلال عقله، يذكر الجاحظ أنه لا يوجد أكرم من الزنج وهذا دليل على سعة عقلهم:"على أنه ليس في الأرض أمة السخاء فيها أعم وعليها أغلب من الزنج، وهاتان الخلتان لم توجدا قطُّ إلا في كريمٍ." ثم يرد على اعتراض من اعترض بأن سبب كرم الزنج قلة عقولهم بمقارنة بين الصقالبة والروم، وكيف أن الروم أعقل وأكرم من الصقالبة.

يقول مستدلا على صحة قوله:" وقد رأينا النساء أضعف من الرجال عقولا، والصبيان أضعف عقولا منهم، وهم أبخل من النساء، والنساء أضعف عقولا من الرجال.ولو كان العقل كلما كان أشد كان صاحبه أبخل، كان ينبغي أن يكون الصبي أكرم الناس خصالا. ولا نعلم في الأرض شرا من صبي: هو أكذب الناس وأنم الناس، وأشره النَّاس وأبخل النَّاس، وأقلُّ النَّاس خيراً وأقسى النَّاس قسوةً، وإنَّما يخرج الصَّبي من هذه الخلال أولاً فأولاً. على قَدْرِ ما يزداد من العقل فيزداد من الأفعال الجميلة."

ويصل إلى نتيجة القياس: "فكيف صارت قِلَّةُ العقل هي سبب سخاء الزِّنج، وقد أقررتم لهم بالسَّخاء ثُمَّ ادَّعيتم ما لا يعرف. وقد وقَّفناكم على إدحاض حجتكم في ذلك بالقياس الصَّحيح."

ويختم معمما كلامه، ومتهكما في نفس الوقت:"وهذا القول يوجب أن يكون الجبان أعقل من الشُّجاع، والغادر أعقل من الوفي، وينبغي أن يكون الجزوع أعقل من الصَّبور. فهذا ما لا حجَّة فيه لكم، بل ذلك هبة في النَّاس من الله. والعقل هبة، وحسن الخلق هبة، والسخاء والشجاعة كذلك"[1]. أوصلنا الجاحظ إلى أن العقل والخُلُق قرينان، وكلما ازداد أحدهما ازداد الآخر، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة مطردة كما سبق وقررنا عنه.

● **أخلاق الواجب:**

يرى الجاحظ أن الأخلاق درجات، ويرى أن أعلى الأخلاق درجة تلك التي لا يبتغي بها صاحبها جزاءا ولا نفعا دنيويا، فيأتيها حتى لو ضرت صاحبها في العاجل، أو ما يمكن أن نصطلح عليها بأخلاق الواجب، أي القيام بالفعل الأخلاقي لأنه ينبغي أن نقوم به، ولأنه خير في ذاته، قال:" الصبر صبران: فأعلاهما أن تصبر على ما ترجو فيه الغنم في العاقبة. والحلم حلمان: فأشرفهما حلمك عمن هو دونك." لأن حلمك عمن هو أقوى منك أو أعلى مرتبة قد يسببه الاضطرار إلى

1- رسالة فخر السودان على البيضان، ضمن الرسائل السياسية، ص339-341.

ذلك، أما حلمك عمن لا ترجوه ولا تخافه، فذلك هو الحلم الأخلاقي المخلَص من كل منفعة أو خوف مضرة.

يقول:" والصدق صدقان: أعظمهما صدقك فيما يضرُّك. والوفاء وفاءان: أسناهما وفاؤك لمن لا ترجوه ولا تخافه." هذا هو الخلق الذي يمليه الضمير الأخلاقي الصادق، لأن الذي عرف قيمة الخير فعله حتى لو أصابه ضرر، فهو ضرر محصور وظاهري، سرعان ما تشع بركاته وتنعكس على صاحبها:" فإن من عُرِفَ بالصدق صار الناس له أتباعاً، ومن نسب إلى الحلم ألبس ثوب الوقار والهيبة وأبهة الجلالة، ومن عرف بالوفاء استنامت بالثقة به الجماعات ومن استعز بالصبر نال جسيمات الأمور." ولهذا يصعب الوصول إلى هذه المرتبة من الشعور الأخلاقي الصافي، لأن الإنسان دائما يفعل ويسلك ما ينفعه، وهو حين يفعل الخير لا شك يطمح لشيء من الخير يعود إليه، ولذلك يرى أن الذي يعطي ويحسن بلا مقابل ولا رجاء ولا خوف ليس غير الله تعالى، فالله هو الوحيد الذي يمنح وهو مستغن عن الجزاء والمقابل.

المطلب الثالث– معيار الجمال:

1 - الجمال بين العقل والحس:

يرى الجاحظ أن الحواس غير قادرة على إدراك الحسن (أو الجمال)، والعقل هو القادر على الحكم الجمالي على الأشياء، قال:"...فإن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره، وكذلك الأمور الوهمية، لا يقضي عليها بشهادة إبصار الأعين... وإنما يقع الحكم من العقل عليها."[1] فالعين ترى الشيء ولكنها لا تستطيع أن تدرك جماله، وكذلك تسمع الأذن الصوت ولا تقدر على الحكم عليه بالحسن أو القبح، دون العقل، ولذلك نصف الإنسان بسلامة الذوق ورقة الطبع، إذا كان يدرك الجمال ويتفاعل معه، ولاشك أن كل الناس ترى الشيء بنفس الصورة، أو قريبا من ذلك ، إذا سلمت الحاسة، ولكنها تتفاوت في إدراك كنه (الحسن) منه، وهذا لأنها تتفاوت في العقول، رغم تساويها في قدرة الحاسة.

ومن هذا الباب يرى الجاحظ أن الرجال أبصر بالنساء وجمالهن من النساء، لأن المرأة تعرف من المرأة " ظاهر الصفة"، وأما الخصائص التي تقع بموافقة الرجال فلا تعرفها المرأة.[2]

1- الرسائل الكلامية، ص 74.

2- كتاب النساء، الرسائل الكلامية، ص 101,

ولكن للجاحظ كلاما آخر قد يثير إشكالا حول هذا المعنى، أي عقلانية المعيار الجمالي، حيث يقول في "التبصرة بالتجارة": "ومعرفة الأشياء بالحواس الخمس: جودة الشيء بالنظر أن يكون حسناً رائقاً، وبالخيشوم إذا كان طيباً أرجاً، وبالمذاق إذا كان حلواً عذباً وبالسمع أن يكون صافي الوقع والصوت، وباللمس أن يكون ليناً ناعماً. وكانت العجم تقول القلب والبصر شريكان والطعم والحس متفقان، والفطنة والحفص رفيقان، والسمع والمنطق مجتمعان.[1] وهو هنا لا يذكر أن الحواس هي (المدرِكة) للجمال ولكنها محال أو نوافذ للإدراك والعقل هو (المدرِك)، وكأنّ المدرَك إذا كان من جنس الأصوات، فهو يحتاج إلى حاسة سليمة هي حاسة السمع، ويحتاج إلى حِس باطني مصاحب هو العقل في صورة من الصور يستقبل تلك الإحساسات ويحكم عليها بالحسن أو القبح. وبالتالي يمكن تقرير عناصر الحكم الجمالي في مستويين:

أ - **صورة الشيء الخارجية/الظاهرية/ المحسوسة:** وهذه تلتقط بواسطة الحواس الخمس، وقد يتفق الناس في وصفها باللون والشكل والطول والعرض والنعومة والخشونة ونحوها، وبقدر سلامة الحاسة يكون إدراك الشيء أتم وأظهر، ولكن لا يمكن الحكم فيها للحاسة بالحسن والقبح، وإلا لكان الحكم للحمير والأنعام على أمر الحُسن والقبح أكمل من الإنسان، لأن حواسها أنفذ من حواسه.

ب - **حقيقة الحُسن وكنهه الباطني/ المعقول:** وهذه تدرك بالعقل، ولا يمكن إعطاء معيار عام وشامل له، لأنه يعرف بالحس الباطني أو الإدراك العقلي، ويتبع العقل في أحكامه الظروف والملابسات التي يقع عليها الشيء، ومن الخطأ الحكم على الشيء بالحسن من كل وجه، أو القبح، ولكن النظر فيه كحلقة ضمن سلسلة، وكجزء مرتبط بسياقه.

2 - **المعيار الجمالي عند الجاحظ بين الإطلاق والنسبية:**

أ - **النسبية في أحكام الناس:** يصف الجاحظ تأثر الأحكام الجمالية بالظروف والملابسات، رغم إرجاعها للعقل، لأن العقول متفاوتة في الإدراك، لتفاوتها في التجارب والخبرات، ولا شك أن المعطيات المختلفة تؤثر في أحكام الناس، فيصف لنا كيف يتأثرون في إدراكاتهم ونظرتهم للأشياء، وهذا المعنى يؤكده حينما يصف لنا كيف يتغير استحسان واستقباح النار تبعا للبرودة والحرارة، يقول:"وكيف حال النار في حسنها، فإنه ليس في الأرض جسم لم يصبغ أحسن منه. ولولا

1- الجاحظ، المؤلفات الكاملة، التبصرة بالتجارة، ج9،ص72.

معرفتهم بقتلها وإحراقها وإتلافها، والألم والحرقة المولدين عنها، لتضاعف الحسن عندهم. وإنهم ليروها في الشتاء بغير العيون التي يرونها بها في الصيف . وليس ذلك إلا بقدر ما حدث من الاستغناء عنها."[1] فما يستحسن في حال قد يستقبح في أخرى، وما يؤبه له مرة قد لا يؤبه به في غيرها، وقد سبق وقلنا إنه ذكر هذه النقطة في معرض إجابته عن زعم من أنكر تحريم لحم الخنزير بحجة استطابته، واحتج –رحمه الله– باختلاف ميولات الناس للطعام، وأنه لا يمكن أن يكون مستطابا من كل الناس فلا يمكن أن يكون لحم الخنزير مسطتابا وحسنا حسنا مطلقا ثم يحرمه الله، وطيب لحم الخنزير يتنازع فيها، أي يختلف فيه حسب الأذواق، كما يختلف في النظر للنار صيفا وشتاء، بردا وحرا.

ب – **قاعدة حكم الشيء حكم مثله:** ورغم ذلك يرفض التفرقة بين الشيئين المتماثلين لمجرد العادة أو الأحكام البيئية التقليدية أو العنصرية، "فحكم الشيء هو حكم مثله"، ولا يجوز التمييز في الحكم لمجرد التمييز، يقول –في معرض ذكره تفريق الناس بين الأمة والحرة من غير مبرر منطقي–:" وكذلك كانوا لا يرون بأساً أن تنتقل المرأة إلى عدّة أزواج لا ينقلها عن ذلك إلاّ الموت ما دام الرجال يريدونها. وهم اليوم يكرهون هذا ويستسمجونه في بعض، ويعافون المرأة الحرّة إذا كانت قد نكحت زوجا واحدا، ويلزمون من خطبها العار ويلحقون به اللوم، ويعيرونها بذلك، ويتحظون الأمة وقد تداولها من لا يحصى عدده من الموالي. فمن حسن هذا في الإماء وقبحه في الحرائر! ولم لمْ يغاروا في الإماء وهن أمهات الأولاد وحظايا الملوك، وغاروا على الحرائر."[2] فيتعجب الجاحظ من النظرة الدونية للأمة في باب المنكح، رغم أن مدار الأمر في هذا الباب إنما هو على الجمال واللذة، وليس لهذا علاقة بالرق والحُرية، فالأمة تصبح حرة بكلمة من سيدها، وهذا لا يغير شيئا في جمالها أو صفاتها الذاتية، والأمر لا يعدو كونه نظرة اجتماعية تقليدية، والجاحظ لا يخضع لهكذا أفكار مهما كان عدد متبنيها ولا البيئة التي أفرزتها.

ج– الاعتدال معيار الجمال:

مثل كلامه عن معيار الأخلاق والفضيلة بأنه التوسط والاعتدال يسحب الجاحظ هذا المعيار على أمر الحسن والجمال، فيعرف الحُسنَ قائلاً:" وأنا مبين لك الحسن: هو التمام والاعتدال."

1- الحيوان، ج4، ص96-97.

2- كتاب القيان، الرسائل الكلامية، ص 71-72.

ثم يفسر كلمة **التمام** :"ولست أعني بالتمام تجاوز مقدار الاعتدال كالزيادة في طول القامة، وكدقة الجسم، أو عظم الجارحة من الجوارح، أو سعة العين أو الفم، مما يتجاوز مثله من الناس المعتدلين في الخَلق؛ فإن هذه الزيادة متى كانت فهي نقصان من الحسن، وإنْ عدت زيادة في الجسم."

ويفسر كلمة **الاعتدال**:"وأما الاعتدال فهو وزن الشيء لا الكمية، والكون كون الأرض لا استواؤها."

فالحسن عنده هو وجود الشيء على مقدار مناسب ومتلائم مع بقية العناصر المرافقة له والمتعلقة به، فالوجه الجميل هو ما اعتدلت أجزاؤه وتناسبت فيما بينها، وخلاف هذا يجعله قبيحا: " كالعين الواسعة لصاحب الأنف الصغير الأفطس، والأنف العظيم لصاحب العين الضيقة، والذقن الناقص والرأس الضخم والوجه الفخم لصاحب البدن المجدع النضو[1]، والظهر الطويل لصاحب الفخذين القصيرتين، والظهر القصير لصاحب الفخذين الطويلتين، وكسعة الجبين بأكثر من مقدار أسفل الوجه." واللوحة الجميلة هي التي تنسجم أشكالها وألوانها فيما بينها، وكذلك النغمة لابد من ملائمة عناصرها بعضها لبعض، وكذلك ملاءمتها للسمع بأن لا يكون الصوت حادا أو غليظا... وهكذا.

ويعمم الحكم بعدم مجاوزة الحد في كل الأمور يقول: "والحدود حاصرة لأمور العالم، ومحيطة بمقاديرها الموقوتة لها، فكل شيء خرج عن الحد في خلق، حتى في الدين والحكمة الذين هما أفضل الأمور، فهو قبيح مذموم."[2] فلاحظ كيف ذم المبالغة حتى في الأمور الدينية التي تقلب الحَسَن قبيحاً، والجميل سمِجاً. والإفراط يقلب الأمور أحيانا إلى ضدها، فيجعل القبيح حسنا يقول:" وكذلك القرد لما فرط قبحه، وتناهت سماجته استملح واستظرف." ويقلب الحَسَنَ قبيحاً يقول:" كل شيء أفرط في طبعه، وتجاوز مقدار وُسعه، عاد إلى ضد طباعه، فتحول البارِدُ حاراً، ويصيرُ النافع ضاراً، كالصندل البارد إن أفرط في حكه عاد حاراً مؤذياً، وكالثلج يطفئ قليله الحرارة، وكثيره يحركها[3]".

1- أي الهزيل الضعيف، أنظر: الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف العجم، مادة (نضا)، ج4، ص 234.

2- الرسائل الكلامية، ص 75.

3- البلاغة والإيجاز، الرسائل الأدبية، ص296.

3 - **اللذة والحاجة:** يصف الجاحظ لنا ما يؤثر على إدراك الناس للأشياء، واستحسانها لها وبالتالي تلذذها بها، ويجعل الجاحظ الحاجة والفقد من أهم ما يؤثر على شدة اللذة والاستحسان يقول:" وهذا قد نراه عياناً. وذلك أن ألذ الطعام وأطيبه ما كان على جوع شديد، وألذ الجماع وأطيبه إذا اشتد الشبق وطالت العزبة، وألذ النوم وأهنأه ما كان بعقب التعب والسهر. وعلى هذا جميع ملاذ الدنيا. فالملوك الماضية إنما جعلت للملاذ وقتا واحدا من اليوم والليلة، لهذه الفضيلة التي فيها."[1]

وقال أيضا :"فأما الطعم فيظن أنها بفرط الشّره والشّهوة وبفرط الاستمراء وبفرط الحِرص والنَّهم، أن لذتها تكون عَلى قَدْر شَرهها وشهوتها، تكون على قدر ما ترَى من حركتها، وظاهر حرصها[2]." ونفس الشيء في الرؤية الجمالية للأشياء والتي لا تخلو من لذة - بل الجمال وقعه في النفس إنما هو لذة في القلب والوجدان- فكلما كانت النفس أحوج للشيء كان وجه الحسن فيه أظهر، وإذا حصله المرء وأفرط فيه ذهب أكثر جماله عنه.

1- التاج في أخلاق الملوك، ص224.

2- الحيوان، ج7، ص16.

المبحث الثالث– فلسفة المعرفة عند الجاحظ.

المطلب الأول– فلسفة الجاحظ في دراسة مسائل المعرفة:

حتى نتمكن من فهم السياقات التي يبني عليها الجاحظ أبحاثه في الإدراك والمعرفة، وكيفية دراسته لها، لابد من معرفة السياقات التي يورد فيها الجاحظ موضوعات المعرفة:

1 – سياقات دراسة الجاحظ لموضوعات المعرفة:

أ – **تأسيس الموقف المعرفي على أصل كلامي:** فهو – رحمه الله– قد يربط مواقفه الإبيستيمولوجية بعلم الكلام، بأن يؤسسها على رؤية (أو أصل) كلامي؛ ولاحظنا هذا خاصة حينما يربطها بأفعال العباد والتكليف، وعلاقة هذين الأخيرين واضحة بموضوع عدالة الله سبحانه وتعالى، حيث لا بد أن نفهم موضوعات (المعرفة) في النسق الجاحظي (الإعتزالي) في سياق أن الله لا ولن يظلم خلقه، وأنه لا يمكن أن يكلفهم بما لا يطيقون، وكذلك أن الله لابد أن يفعل (الأصلح) لعباده وما فيه خير لهم، وبالتالي يمكننا – بهذا التعامل المنهجي– فهم مبررات الجاحظ وأسسه التي يقيم عليها مقولاته وآرائه المعرفية.

ب – **أو تأسيس الموقف الكلامي على موقف معرفي:** وأحيانا قد يؤسس – رحمه الله–موقفا كلاميا إنطلاقا من رؤيته للمعرفة، وهذا خاصة لما يربطها بأصل التوحيد، حيث وبناء على قوله بأن المعرفة ضرورية (طبعية) مخلوقة لله سبحانه وتعالى، توصل إلى أن معرفة الله لا تحتاج إلى اكتساب أو جهد نظري، قد يشوشها، إذ يكفي توجيه الإرادة نحو الموضوع المراد إدراكه وتبني موقف منه (وهو معرفة الله) حتى يصل إليه الإنسان العاقل، وينقدح في نفسه حكم (ثبوتي موجب) تجاهه، وبنفس المبدأ المعرفي (وهو ضرورية المعارف) أسس قوله في الرسالة (المحمدية خصوصا) حيث العلم بصدق الرسول هو أمر ضروري.

ج – **أو يبحثها بحثا ذاتيا:** خاصة في التفاصيل والجزئيات البحثية كالحواس وكيفية حصول المعرفة وحقيقة العقل والغريزة الحيوانية، وهذا بهدف الوصول إلى جواب أو أجوبة عن استشكالاتٍ– العقل يبحثها– لتلك المسائل الغامض أمرها الممتع بحثها.

2 – الأسس المعرفية لفلسفة الجاحظ :

ونقصد بالأسس المعرفية؛ تلك العلاقات التي تربط مسائل الإدراك الفلسفية بأصول كلية ونهائية والتي نطلق عليها معرفية(إبيستيمولوجية) –وفق اصطلاح المسيري[1]– فيناقش الجاحظ موضوعات المعرفة والإدراك، من جوانب متعددة وبطرق مختلفة ولغايات متباينة، وفهم السياقات التي ترد فيها مقولاته، هو الذي يسمح لنا بتوضُّح أساس كل مقولة معرفية أو كلامية، وسبب تبنيه لها في تلك الحال، بتلك الكيفية.

أ – المعرفة وعلاقتها بالعدل الإلهي:

كثيرا ما يناقش الجاحظ هذا المفهوم مناقشة كلامية، بحيث تكون مناقشته لها من جانب تعلقها بأفعال المكلفين، فيقول في رسالته المسائل والجوابات في المعرفة:" اختلف الناس في المعرفة اختلافا شديدا وتباينوا فيها تباينا مفرطا ، فزعم قوم أن المعارف كلها فعل الفاعلين إلا معرفة لم تقدمها سبب منهم ..."[2]

ويقول بعد ذلك مناقشا للموضوع:"...ثم إني واصف قولي في المعرفة ومجيب خصمي في معنى الاستطاعة وفي أي وجهها يحسن التكليف وتثبت الحجة ومع أيها يسمح التكليف وتسقط الحجة "[3] فالمعرفة إذا لا بد أن تفهم في ضوء موضوع الاستطاعة وأفعال المكلفين أو في ضوء الأصل الكلامي الثاني عند المعتزلة : "العدل الإلهي".

أولا– المعرفة وعلاقتها بالطباع: ذكرنا فيما مضى نقلا عن كتب المقالات أن الجاحظية قالوا بأن" المعارف كلها طباع، ضرورية"[4]، وبالتالي نجد أن المعرفة عند الجاحظ لا تخلوا من كونها طبعا مثل بقية الطباع التي جعلها الله في خلقه، وصرفها في كل الكائنات التي أوجدها بعلمه وقدرته، والقول بالطباع تبناه المعتزلة جميعا في تفسير الظواهر الكونية وهو ما يطلق عليه فلسفيا بمبدأ (السببية) .

1 – راجع تعريف المسيري لمصطلح إبيستيمولجيا في الفصل التمهيدي، ص24 من هذه الرسالة.

2– الرسائل الكلامية ، ص109.

3– المصدر نفسه، ص115-116.

4– البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 155، وهو قول ثمامة بن أشرس.

لكن جمهور المعتزلة استثنوا أفعال الإنسان بما فيها معارفه من هذا الإطلاق، فجعلوا منها (أي المعارف):

– ما هو ضروري لا يتعلق باستطاعة المكلف بل يقع بلا قصد ولا جهد من الانسان.

– و ما هو خاضع للانسان وإرادته، وهي المعارف الكسبية التي تلحق بالأفعال في حكمها، فأوجبوا النظر المؤدي إلى معرفة الله قال القاضي عبد الجبار :"إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر"[1] هذا الكلام يبين مذهب جمهور المعتزلة الذين جعلوا المعارف على ضربين: بعضها ضروري وبعضها كسبي للإنسان دخل فيه ونوع تحكم، غير أن الجاحظ وثمامة ومدرستهما[2]، خالفا المعتزلة في هذه القضية، وعمموا القول بالطبائع في كل شيء خلقه الله، بما فيها الأفعال والمعارف الإنسانية التي لم تُستثنَ حسبهم من هذا الشمول والإطلاق، والجاحظ وهو موضوع دراستنا يقول بأن الانسان ليس مختارا إلا في إرادته وفقط، واستثناء الإرادة من هذا التعميم في هيمنة الطباع على كل الخصائص والحركات في الطبيعة، سببه واضح بالنسبة لمعتزلي كالجاحظ، يؤمن بنظرية العدل الإلهي كما يؤمن بها بقية المعتزلة، وهذا ما يدفعنا لتخليص الخيط الرابط بين المعرفة والفعل الانساني.

ثانيا– المعرفة وفعل الإنسان: أسس الجاحظ قوله في المعرفة على أساس العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، أي على الأصل الثاني من أصول المعتزلة وهو: "العدل الإلهي " والذي يقود بدوره للأصل الأول وهو:" التوحيد"، فربط الجاحظ الأمور ببعضها البعض في علاقات مغلقة بحيث لا يمكننا فصل الارتباط فيما بينها، ونلاحظ في طريقة ترتيب الجاحظ لمقولاته واستلاله لها السلاسة والبديهية في الطرح، ولا يخوض في التعقيدات الكلامية التي لم يكن يحبذها، فالانسان (مكلف) بطاعة الله تعالى وعبادته، باتباع أوامره واجتناب نواهيه " والله لا يكلف أحدا فعل شيء ولا تركه إلا وهو مقطوع العذر زائل الحجة... "[3] ولن يتم ذلك أي قطع الحجة عن المكلف إلا إذا كانت "...النفس (مختارة) في الحقيقة و(مجانبة) لفعل (الطبيعة) إذا كانت أخلاطها **معتدلة** وعللها **متساوية**، فإذا عدل الله تركيبه وسوى أسبابه وعرفه ما عليه وله، كان الإنسان للفعل مستطيعا في

1- شرح الأصول الخمسة، ص39.

2- انظر : عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج9، ص 11.

3- الرسائل الكلامية، ص116.

الحقيقة وكان التكليف لازما بالحجة"[1] هذه العبارة في غاية الأهمية ، حيث تزيل شبهة أن الجاحظ يقول بالجبر أو يقول ما يؤدي للجبر، يقول القاضي عبد الجبار :" ومنهم من قال أن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثمامة والجاحظ واختلفوا فيما سوى الإرادة فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الإنسان بطبعه وأنه ليس باختيار له"[2] يقول الدكتور إبراهيم يوسف معقبا على كلام القاضي السابق:" وقد يلاحظ أن قول الجاحظ هذا يؤدي إلى نوع من الجبرية مادام هو طبع أي من خلق الله"[3] فقد أثبت الجاحظ أهم ما يرفع الجبر عن الإنسان وهو (الإرادة)، الإرادة التي بها يختار الطريق التي يشاء، ذات اليمين أو ذات الشمال، وبالتالي عد القول بالطبع جبرا فيه نوع قصور في فهم الجاحظ (المعتزلي) وفيه كثير من التسرع في الحكم على متكلم (عدلي).

ثالثا– المعرفة ومبدأ الأصلح:

يتبنى الجاحظ وهو العدلي المعتزلي مبدأ **القول بالأصلح**، أي أن الله يفعل الأصلح ويأمر به، ولا يفعل الشر وينهى عنه، وهو المبدأ الذي جعله يتبنى نظرية **الطبائع** في تفسيره للعالم .

مثال: يصف لنا الجاحظ كتاب الحيوان كيف يتغير الإدراك وهو الحالة النفسية المصاحبة لصورة المدرَك (بفتح الدال) في النفس، فيقول:"وكيف حال النار في حسنها، فإنه ليس في الأرض جسم لم يصبغ أحسن منه. ولولا معرفتهم بقتلها وإحراقها وإتلافها، والألم والحرقة المولدين عنها، لتضاعف الحسن عندهم. وإنهم ليرونها في الشتاء بغير العيون التي يرونها بها في الصيف . وليس ذلك إلا بقدر ما حدث من الاستغناء عنها."[4]

وهنا يبحث مسألة معرفية محضاً، ألا وهي نسبية الإدراك في بعض وجوهه، فما يستحسن في حال قد يستقبح في أخرى، وما يؤبه له مرة قد لا يؤبه به في غيرها.

قدم هذه النقطة في معرض رده على الزعم باستطابة لحم الخنزير مطلقاً، فأجاب عنهم بنسبية الأحكام العرفية والذوقية، وضرب مثالا باختلاف ميولات الناس للطعام، وأنه لا يمكن أن يكون الخنزير مستطابا من كل الناس[5]، كما أن النار ينظر إليها في الأوقات المختلفة بالنظرات المختلفة،

1- المصدر السابق، ص117.

2- المغني ،ج 9، ص 11.

3- أصل العدل عند المعتزلة،تصدير د عاطف العراقي، دار الفكر العربي ، القاهرة، مصر ، ط1، 1993-1413، ص 94.

4- الحيوان، ج4، ص96-97.

5- المصدر نفسه ، ج4، ص 95-96.

والجاحظ هنا لا يؤسس لعندية سوفسطائية[1]، ولكنه يتبنى ما تبناه بناء على الأمر الواقع المشاهد من اختلاف أذواق الناس وأحكامهم، وبناء على تبنيه **لمبدأ الطباع**[2] (العام) و(الشامل) لكل الموجودات التي خلقها الله ، وفي هذه النقطة بالذات نجده كيف يتبنى مبدأ أصوليا مقاصديا ذا خلفية عدلية، مبدأ العدل الإلهي الذي نتج عنه القول بالأصلح[3]، فلا يمكن أن يكون لحم الخنزير مسطتابا وحسنا حسنت مطلقا ثم يحرمه الله ، ولذلك راح يستدل عليهم بأنه من غير المسلَّم إطلاق الحكم بطيب لحمه، وإن كان هو نفسه (أي الجاحظ) يعترف ببعض فضائله التي طبعه الله عليها[4] ولذلك نجده ربما تردد في تعليل التحريم، لِمَا وجد من خصال للخنزير، بناء دائما على مبدأ الأصلح، فالخنزير بما أنه مخلوق لله فلا بد من حكمة ونفع لوجوده (من جهة)، وبما أنه محرم اللحم فلا بد من ضرر لهذا المعنى (من جهة أخرى).

ولذا قال:"وتحريم الأغذية إنما يكون للعبادة والمحنة وليس أن جوهر الشيء المأكول يوجب ذلك[5]".

1- نقصد بالعندية السوفسطائية مذهب الشك الذي يميع الحقيقة، ويجعلها تابعة للذات المفردة، أي أن كل شخص له حقائقه الخاصة به، ولا توجد جسور تمكن الناس من إثبات مذهبهم، أو إبطال مذاهب الغير، وهي مدارس منها العندية التي يتزعمها بروتاغوراس Protagoras ، ومنهم جورجياس Gorgias، ولحقهم بيرون Pyrho، وانتقل بعد ذلك أثرهم عبر أكاديمية أفلاطون مرورا بشيشرون وصولا إلى أوروبا القروسطية مع إرازموس، ومونتاني، ونحوهم، انظر: محمد زيدان، نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ، 1989 ، ص7، وص31- 34.

2- الجاحظ يتبنى مبدأ الدفاع عن الطبائع، وتفسير كل الظواهر الطبيعية والنفسية والأخلاقية بها، ويدافع عنها ويرى أن كل طبع موجود نافع وبه خير بوجه من الوجوه، لأن الله هو الذي أوجده والله يفعل الأصلح، فإذا نهى الله عن شيء فلأن فعله على ذلك الوجه شر، وليس وجوده أصلا شر، كالخنزير، فالله أوجده لمصلحة وحكمة، ولكن أكله هو الضار للبشر، ولأن الله أحل جنسه وهو اللحوم الأخرى الطيبة.

3- أي أن الله يفعل الأصلح لعباده، ولا يجوز أن ينهى عن الحسن أو يأمر بالقبيح، وهذا الأصل وإن كان علَما على المعتزلة إلا أنه موجود عند كل الطوائف الاسلامية، متبنى من طرفها في الأمر الواقع حتى وإن ظهرت مناقشتهم للمعتزلة، وتكفي أدنى إطلالة على كتاب من كتب المقاصد لنكتشف كيف يحاولون تفسير خيرية أحكام الشريعة وهي من الأمر الإلهي وتبيان صلاحها بل كونها الأصلح للعباد في المعاش والمعاد.

4- الحيوان، ج4، ص95-96.

5- نفسه، ج4، ص 97، يرى الجاحظ مثلا أن النبيذ لا يمكن أن يكون محرما للسبب الذي ذكرنا، وهو ان الله لا يحرم شيئا حسنا، وهذا مبدأ عام يقول في رسالة الشارب والمشروب:" وما ينكر من خالفنا في تحليل الأنبذة مع إقراره أن الأشربة المسكرة الكثيرة لم تزل معروفة بأسمائها وأعيانها، وأجناسها وبلدانها، وأن الله تعالى قصد للخمر من بين جميعها فحرمها، وترك سائر الأشربة طِلْقا مع أجناس سائر المباح. والدليل على تجويز ذلك أن الله تعالى ما حرم على الناس شيئاً من الأشياء في القديم والحديث إلا أطلق لهم من جنسه، وأباح من سنخه ونظيره وشبهه، ما يعمل مثل عمله أو قريباً منه، ليغنيهم بالحلال عن الحرام. أعني ما حرم

ب – **المعرفة والتوحيد:** يؤسس موقفُ الجاحظ من (المعرفة) موقفه من موضوع (التوحيد) بطريق التلازم، فبما أن المعارف الإنسانية (ضرورية) كلها (طباع) غير متعلقة بالإرادة، فإن ثبوت وجود الله وتوحيده ضروري هو الآخر (طبعي) غير متعلق بالإرادة الإنسانية، والتي لا علاقة لها بإثبات الموضوع ولا بنفيه، لأن دلائل هذا الأمر تهجم على النفس قهرا، فتعرفُها صدقه وثبوته، بمجرد مجيء النبي وبراهين أو الخبر الصادق القاهر عنه.

يربط الجاحظ ربطا مباشرا بين المعرفة والإدراك كمبحث فلسفي عام، وبين أصل التوحيد، فتولد عن هذه المزاوجة والربط، مقولات إلزامية، يلتزم بها الجاحظ بلا تكلف لأنها نتجت عن حق – حسبه– فهي حق؛ منها:

– أن الكافر إذا بالغ في اجتهاده فلم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق، فهو معذور، لأنه عاجز عن معرفة الضروري والواضح فلا تكليف عليه حينها

– وأن الكفر المخلد لصاحبه في النار هو كفر العناد[1]، لا غير.

وهذا بناءا على القول بأن معرفة الله ضرورية، فلا بد من أن الكافر المخلد يعرف الحق ضرورة ولكنه يعاند، أما الكافر العاجز فلا حساب عليه، لأن الحجة لم تقم عليه، وسنقف على هذه المسألة في حينها.

وللجاحظ رسالة جليلة، اسمها الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير[2]، بناها على نظرته للمعرفة، والتي تجعل دلائل التوحيد موجودة في طبائع الأشياء، وصفاتها الظاهرة، وأن الموجودات كلها (أو الخلق) دالة على التوحيد وصفات الله (أو التدبير).

=

بالسمع دون المحرم بالعقل. قد حرم من الدم المسفوح، وأباح غير المسفوح، كجامد دم الطحال والكبد وما أشبههما وحرم الميتة وأباح الذكية. وأباح أيضاً ميتة البحر وغير البحر، كالجراد وشبهه، وحرم الربا وأباح البيع، وحرم بيع ما ليس عندك وأباح السلم، وحرم الضيم وأباح الصلح، وحرم السفاح وأباح النكاح. وحرم الخنزير وأباح الجدي الرضيع، والخروف والحوار.والحلال في كل ذلك أعظم موقعاً من الحرام." الرسائل الأدبية، ص 283-284.

1- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 378.

2- قال فيها:" فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده. السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر وكل شيء منها لشأنه وما يراد به. والإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه وضروب النبات مهيأة لمآربه وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه ففي هذا دلالة واضحة على أن

راح يسرد بطريقة أدبية ماتعة كل ما لاح له في مخلوقات الله؛ من تمام الحكمة وإتقان الصنعة، وأسرار الألوهية ودلائل الربوبية، فأسس التوحيد على المعارف العامة، فصارت كل المعارف دليلا وسبيلا لمعرفة الذات العلية، مخالفاً منهج المتكلمين القائم على التعقيدات الكلامية في نظره، كالجواهر والأعراض والوجوب والإمكان، ونحو هذا مما هو معلوم في علم الكلام التقليدي[1].

المطلب الثاني– مفهوم الطبائع عند الجاحظ:

1 – مفهوم الطبع عموما:

أ – في اللغة: الطبع لغة يدل على الختم وانتهاء الشيء إلى نهاية ما؛ يقول ابن فارس :" الطاء والباء والعين أصلٌ صحيح، وهو مثلٌ على نهايةٍ ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها يقال طبَعت على الشيء طابَعاً. ثم يقال على هذا طَبْعُ الإنسان وسجيَّتُه. ومن ذلك طَبَعَ اللهُ على قَلْب الكافر..."[2] ومنه طبع السيف وهو ضربه بالحديد وهو ساخنٌ لينٌ حتى يأخذ شكلا نهائيا حينها يصب عليه الماء فيبرد ويقسو ويثبت على هيأة لا تقبل التغيير ولا التحول.

ب – في القرآن الكريم: استعمل الطبع في القرآن في عدة مواضع، ولكن ورد بمعنى خاص وهو الطبع على القلب مثل قوله تعالى:**{ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا } [النساء: 155]** ومثل :**{ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} [النحل: 107]** وقال:**{ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ(100) تِلْكَ**

=

العالم مخلوق بتدبر وتقدير ونظام. وإن الخالق له واحد هو الذي ألفه ونظم بعضه إلى بعض..." الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الندوة الإسلامية، بيروت ، دط، 1987-1988م، ص 6.

1- أنظر : بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ،ص 212 فما بعدها. وله رأي آخر ذكره في رسالة "المسائل والجوابات في المعرفة" يقول:" إن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفون من قبل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان. على أنا لا نشك أن رجالاً من الموحدين قد عرفوا وجوهاً من الدلالة على الله بعد أن عرفوه من قبل الرسل، فتكلفوا من ذلك ما لا يجب عليهم، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه عوامهم، من غير أن يكونوا تكلفوا ذلك لشك وجدوه، أو حيرة خافوها؛ لأن أعلام الرسل مقنعة، ودلائلها واضحة، وشواهدها متجلية، وسلطانها قاهر، وبرهانها ظاهر. الرسائل الكلامية، ص 117.

2 – مقاييس اللغة، ج3، ص 438، مادة طبع، وانظر: كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ج3، ص 35-36، مادة ط.ب.ع

الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ } [الأعراف: 100-101][1]. و الذي نختاره لمعنى الطبع في القرآن الكريم ويدل عليه السياق القرآني ليس بعيدا عن المعنى اللغوي-رغم أن القرآن ربطه في كل المواضع التي وردت فيها مادة طبع وما اشتق منها بالقلب، وأحيانا بالسمع والبصر كما في آية الأعراف التي سبقت- ويعني الختم على القلب؛ وهو انتهاؤه إلى حالة بحيث يمتنع عن التأثر بالحق والخير ودلائله فهو حينها لا يسمع ولا يبصر ولا يؤمن حتى لو ظهرت له الدلائل والحجج؛ أي يأخذ حالة من الثبات مثله مثل السيف المطبوع الذي ضرب و بُرِّدَ فتشكل بهيأة لا يقبل بعدها تغييرا.

ج - الطبع في الاصطلاح:

التعريف العام : عرفه التهانوي بأنه: " عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها وهي مظلمة إذ ليس لها معرفة ولا إدراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر."[2]

وبغض النظر عن النزعة الصوفية الظاهرة في التعريف السابق، نجد أن الطبع في التعريف السابق:

عام متعلق بالأجسام كلها.

له خصائص تكتسي صفة انعدام الإدراك و الإرادة أي الآلية.

-متعلق بالجسم/ المادة (وهي مظلمة) في مقابلة الروحاني (ما له نور).

غير مدرك بالحس أي هو شيء آخر غير الخصائص الظاهرية للأشياء المدركة بالحواس.

وأطلق عليه الجرجاني لفظ الطبيعية وعرفه بأنه:" عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي"[3] وتستوقفنا في التعريفين السابقين ثلاث جوانب أساسية تميز الطبع بالمعنى العام:

1 - ليس له إرادة.

---

1 - وانظر بقية الآيات التي وردت فيها مادة ط .ب. ع في: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ص 705.

2 - التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 1124.

3 - التعريفات، ص 126.

2 - لا يُدرِك.

3 - لا يُدرَك بالحواس.

التعريف السيكولوجي للطبع: وهو مفهوم خاص يطلق على الطباع الإنسانية بوجه الخصوص، ذكر له الجرجاني تعريفين:

الأول:"الطبع ما يقع على الإنسان بغير إرادة"[1]. فصفة فاللاإرادية أهم ما يميز الطبع الإنساني سواء أكان موروثا (جِبِلِّيًّا) أم مكتسبا. والتعريف السابق شبيه بالتعريف النفسي المعاصر للطباع الإنسانية (Les caractères) بأنها "مجموعة مظاهر السلوك والشعور المكتسبة والموروثة التي تميز فردا عن آخر"[2] في التعريف السابق اعتبر علم النفس الطباع بأنها مجموعة مظاهر السلوك، ولم يأخذ في الإعتبار نزع صفة الإرادة عنها، والتي اهتم بها الجرجاني لما تشكله من أهمية في الفكر الكلامي الإسلامي، وما يدور حول موضوع الإرادة الإنسانية من نقاش في سياق مسائل الجبر والاختيار والتي شهدت تجاذبات وجدلا كبيرا بين أقطاب الفكر الكلامي.

التعريف الثاني: والذي نقله الجرجاني في تعريفاته بأنه "...الجِبِلَّة التي خلق الإنسان عليها." فاختصت الطباع في هذا التعريف بالصفات الجبلية أي التي خلق عليها الإنسان؛ والتي تعرف في المصطلح المعاصر بالصفات الوراثية، ولم يدرج الصفات المكتسبة، وهي التي اكتسبها الإنسان من محيطه ولم تولد معه.

2 - الطباع في استعمال الجاحظ:

أ - **مفهومها**:استعمل الجاحظ مصطلح الطبع وما اشتق منها بكثرة، في كثير من كتاباته؛ فلا يكاد القاريء لكتبه يمر بصفحة إلا ويجد توظيفا لهذا الجذر اللغوي. وقد استعمله الجاحظ بعدة استعمالات؛ لا تخرج في مجملها عن المفاهيم التي ذكرنا في التعريفات الاصطلاحية السابقة لمعنى الطبع:

1 - **الطبع بالمعنى العام**: أي بمعنى الخصائص الذاتية للأشياء، وهي التي تفسر - بوجه ما- السببية الطبيعية والقوانين المتحكمة خلف الظواهر، والجاحظ وظف الطبع بهذا المعنى العام بحيث يتجلى كخاصية مميزة لكل الموجودات، سواء الجامدة أوالحية، النباتية أوالحيوانية، العاقلة أو غير العاقلة. فيقول - مثلا- متكلما عن الطبائع الأربعة:" إنّ هذا الأمر إذ قد يحتاج إلى أن تتهيأ

1 - المرجع السابق، ص126.

2 - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 111.

له **طباع** الأَرض، و**طباع** الماء، و**طباع** الهواء، و**طباع** النار، ومقادير حركات الفلك، ومقدار من طول الزمان، فمتى لم تجتمع هذه الخصال وتكمل هذه الأمور لم يتمّ خلق الذَّهب، وكذلك قد يستقيم أن يكون قد تهيأ لواحد أن يجمع بين مائتي شكل من الجواهر، فمزجها على مقادير، وطبخها على مقادير، وأغبها مقدارا من الزمان، وقابلت مقداراً من حركات الأجرام السماويّة، وصادفت العالم بما فيه على هيئة، وكان بعض ما جرى على يده اتفاقا وبعضه قصداً[1]..."

وهذا كثير في كتب الجاحظ، وهو فلسفة عامة عنده، بحيث يؤمن الجاحظ بوجود طبائع للأشياء طبعها الله عليها، فتتصف بها مشكلة ماهية مستقلة. والجاحظ يوظف مصطلح الطبع والطبائع والطبيعة -في كتبه- حين يتكلم عن صفات معينة للموجودات، وهي الصفات **الذاتية** و**الثابتة** دون الأوصاف **العرضية أو المتغيرة**.

1 - الطبع بالمعنى السيكولوجي: ونقصد بالسيكولوجي المعنى النفسي وهو الصفات الإنسانية والمختلفة من فرد إلى فرد. والطبائع الإنسانية بهذا المعنى هي التي تشكل التنوع والإختلافات النوعية بين بني البشر، وبها يمكننا تصنيف البشر من الناحية النفسية البحتة والجاحظ استخدمها بالمعنيين كلاهما الذين ذكرنا أي:

أ - **بمعنى الجبلة** : بعد أن يتحدث- في رسالته كتمان السر وحفظ اللسان- عن الطباع الإنسانية:" لما قدمنا ذكره من علة مجاذبة **الطباع**؛ ولأن من طبع الإنسان محبة الإخبار والاستخبار." يسميها **جبلة** بقوله:" وبهذه الجبلة التي جبل عليها الناس نُقلت الأخبار عن الماضين إلى الباقين..."[2] ويصفها - في رسالته المعاش والمعاد- بأنها فطرة فطر عليها الناس يقول:" وأنا واصفٌ لك فيه- هذا الكتاب- الطبائع التي ركب عليها الخلق، وفطرت عليها البرايا كلهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولد عنها متفقون."[3]

ب - **وبمعنى الاكتساب والعادة الراسخة** : يقول:"وفرق ما بين الطبع الأول وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعاً ثانيا."[4] فجعل الجبلة أو الصفات الموروثة **طبعا أولا**، وجعل الصفات المكتسبة - والتي تتحول بالتكرار إلى عادة- **طبعا ثانيا**.

---

1 - الحيوان، ج3، ص 377- 378.

2 - الرسائل الأدبية، ص 90.

3 - الرسائل السياسية، ص 69.

4 - رسالة المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص 69.

فالطبع في كلا الحالين عبارة عن صفة ثابتة و معنى ضروري ملازم وراسخ لا يمكن الإنفكاك عنه ولا تغييره.

المطلب الثالث– معالم فلسفة الطبائع في فكر الجاحظ:

1 – الخصائص المميزة للطبائع:

جعل الجاحظ للطبائع عامة والطبائع الإنسانية بوجه خاص مجموعة من الخصائص؛ تشكل رؤيته الميتافيزيقية للموضوع:

أ – تعلقها بمبدأ الضرورة :

جعل الجاحظ الطبائع قسيما للاختيار في مواضع من كتبه منها قوله:".. والتفضيلِ بين علم الطبائع والاختيار..."[1] والاختيار ضد الضرورة لأنه متعلق بالإرادة، والضرورة لا تعلق لها بإرادة وإلا لما سميت كذلك. يقول: "وأنا واصفٌ لك فيه الطبائع التي ركب عليها الخلق، وفطرت عليها البرايا كلهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولد عنها متفقون[2]" فالطبائع تضطر صاحبها إضطرارا إلى اكتساب صفات معينة، وتولد فيه معارف بحيث يتساوى فيها مع غيره ممن طبع على طبعه، فهي كالعلل تدور معها أحكام معينة، متى ما وجدت تلك الطبائع وجدت تلك الأحكام المصاحبة، ونضرب مثالا ليتضح المقصود، بمسألة انطباع الناس على حب الكلام وإيثاره على الكتمان، يقول:"فعسر على الإنسان الكتمان لإيثار هذه الشهوة، والانقياد لهذه الطبيعة؛ وكانت **مزاولة الجبال الراسيات** عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطباع[3]" ولذلك لما اختلفت الطبائع اختلفت سلوكات الناس ومراتبهم الاجتماعية والفكرية لأن كل إنسان هو تابع لطبائعه: "وليس إلى النَّاس بعدُ الهمم وقصرُها، وإنما تجري الهمَمُ بأهلها إلى الغايات، على قدر ما يعرِض لهم من الأسباب، ألا تَرى أنّ أبعدَ النَّاس هِمَّة في نفسِه، وأشدّهم تلفتاً إلى المراتب، لا تنازعه نفسه إلى طلب الخلافة، لأن ذلك يحتاجُ إلى نسب، أو إلى أمر قد وُطِّئ لَهُ بسبب، كسبَب طلبِ أوائل الخَوارج الخلافة بالدِّين وحدَه دونَ النَّسب، فإن صارَ من الخوارج فقد حدثَ له سببُ إمكانِ

1 – الحيوان، ج1، ص 218.

2 – رسالة المعاش والمعاد، الرسائل السياسية، ص 69.

3 – كتمان السر، الرسائل الأدبية، ص 91.

الطَّلب، أكْدى أم نجح، وقد زعمَ ناسٌ من العلماء أنَّ رجالاً خُطِبت للسِّيادة والنَّباهة والطَّاعة في العشيرة[1]".

ب – **توجيهها للسلوك**: توجه الطباع صاحبها إلى صفات وسلوكات معينة، وتحركه بحيث يظهر متميزا بمسايرة طبعه والملكات التي وهبه الله إياها، والعكس فمجاذبة الطباع تعد أمرا في غاية العسر، وقد تصل بصاحبها إلى الفشل، لأنه سيتكلف ما ليس في وسعه ولا في ملكته، يقول:"وليس العجب من رجل في طباعه سببٌ يصل بينه وبين بعض الأمور ويحرِّكه في بعض الجهات، ولكنّ العجبَ ممَّن يموت مغنّيا وهو لا طبع له في معرفة الوزن، وليس له جِرمٌ حسَن، فيكون إن فاته أن يكون معلِّماً ومغنِّيَ خاصَّة أنْ يكون مُطرباً ومُغَنِّيَ عامّة، وآخر قد ماتَ أن يُذكرَ بالجود، وأن يسخَّى على الطعام، وهو أبخلُ الخلق طبعاً، فتراه كلفا باتِّخاذ الطيِّبات ومستَهتَراً بالتكثير منها، ثمّ هو أبداً مفْتَضِحٌ وأبداً منتقض الطباع[2]". والجاحظ كأنه يشير إلى ما يعرف في عصرنا بالموهبة، فصاحب الموهبة عليه أن ينميها، ويتابعها، ولا يحن بشخص ليس من ملكاته الغناء أن يسعى ليصبح مغنيا فهذا ضرب من العبث غير المجدي، فالطاقة التي يبذلها في هذا الباب، لو بذلها في أمر يحسنه لكان أنفع له، وكذلك بقية الأمور الدنيوية وحتى الدينية، فالذي ليس في نفسه حب علم من العلوم ولا القدرة على اكتسابه، فلماذا يشغل حياته فيه دون جدوى، فالأجدر له أن يختار ما يتقن، وهذا لا يمنع أن يحاول ، ولكن بلا تكلف.

ج – **نفعها نسبي**:

ذكر الجاحظ هذا المعنى كثيرا ، ونضرب مثالا ضربه الجاحظ لنفعية الطبائع، حيث تكلم عن طلب الإنسان النسل، وهذا طبع مركوز في نفوس البشر والحيوانات، وبالنسبة للإنسان فهو يطلب النسل والولد لعدة اعتبارات، يقول:" وما أكثر ما يطلب الرجل الوَلدَ نفاسةً بماله على بني عمِّه، ولإشفاقِه من أن تليه القضاةُ وترتع فيه الأمناء، فيصيرَ مِلكاً للأولياء، ويقضيَ به القاضي الذِّمامَ ويصطنع به الرجال. وربما همَّ الرجلُ بطلب الولد لبقاء الذكْر، وللرغبة في العقب، أو على جهة طلَبِ الثواب في مباهاة المشركين، والزيادةِ في عدد المسلمين، أو للكسب والكفاية، وللمدافعة والنُّصْرة، وللامتناع، وبقاء نوع الإنسان، ولما طبع اللّه تعالى تعالى بني آدم عليه، من حبِّ الذُّرِّيَّةِ

1 – الحيوان، ج2، ص 101- 102.

2 – نفسه، ج 1، ص 202-203.

وكثرةِ النسل، كما طبع اللّه تعالى الحمام والسنانير على ذلك."[1] وهذه الغريزة هي الضمان لبقاء النوع الإنساني والحيواني، وهي الأمان لعمران الأوطان واستمرار المجتمعات، وفي هذا خير كثير ، ولكن قد يمتزج هذا الخير بضرب من الشر والضرر، يقول:" وإن كان إذا جاءه الولد زاد في همِّه ونصبه، وفي جُبْنِه وبخْله.. فيحتمل في الولد المؤَن المعروفة، والهموم الموجودة لغير شيء قصَد له، وليس في ذلك أكثرُ من طلب الطباع، ونزوعِ النفس إلى ذلك[2]".

لذا لا يساير الإنسان طباعه أنى وجهته بل يقتصد وينظر، والعقل هو الضامن بأن يزم صاحبه عما لا تحمد عقباه.

د – مصدرها إلاهي: وهذه الخاصية مهمة جدا لفهم فلسفة الجاحظ، لأن القول بالطبائع شبهة وتهمة لقائلها بالإلحاد، والجاحظ يجعلنا نتناسى هذا التخوف بقوله:"...طبع اللّه تعالى تعالى بني آدم عليه، من حبِّ الذُّرِّيَّةِ وكثرةِ النسل، كما طبع اللّه تعالى الحمام والسنانير على ذلك[3]". فالإيمان بالطبع ليس شيئا منافيا للتوحيد والعقيدة – كما سنرى في الفصل الثالث- بشرط واحد وهو أن تعتقد أن الله هو الذي جعل هذه الطباع وغرزها في الموجودات، بل وجودها وفق قانون معين ينفي العبث والمصادفة ويؤمن فكرة الصانع المدبر الحكيم، ومن ينفي الطبائع بسبب التوحيد، كمن يسعى لنقض التوحيد، لأننا لو ننفي الطبائع سننفي وجود النسقية والقوانين في الكون وهذا حتما يجر إلى العبثية، وبالتالي نفي الحكمة الإلاهية نهاية الأمر.

يقول – مؤكدا إلاهية الطبائع – في رسالته مناقب الترك:" ولم يختلفوا اختلاف ما بين بني قحطان وبني عدنان، من قبل ما طبع الله عليه تلك البرية من خصائص الغرائز، وما قسم الله تعالى لأهل كل جيزة من الشكل والصورة ومن الأخلاق واللغة[4]".

هـ – ليست مجبرة: إن القول بوجود طبائع تتحكم في السلوك البشري، قد يجعل البعض يتوهم أنه يقول بالجبر، والجبر ضد العدل ، إذ كيف يطبعك الله على حب الشهوات ثم يحاسبك عليها بعد ذلك، والعدلية من المعتزلة ومن وافقهم، يتخلصون من هذا الموقف بقولهم بحرية الفعل وحرية الإرادة ، والجاحظ نفسه حاول الرد على هذه الشبهة بقوله:"وليس قولنا :طبع الإنسان

1 – المصدر السابق، ج1، ص 109-110.

2 – المصدر نفسه،ج1، ص 110.

3 – نفسه، ج1، ص 109-110.

4 – مناقب الترك ، الرسائل السياسية، ص 476-477.

على حب الإخبار والاستخبار، حجةً له على الله، لأنه طُبِع على حب النساء ومُنع الزنى، وحبب إليه الطعام ومُنع من الحرام. وكذلك حُبِّب إليه أن يخبر بالحق النافع ويستخبر عنه، وجعلت فيه استطاعة هذا وذاك، فاختار الهوى على الرأْي[1]". وحتى نوضح أكثر فلسفة الجاحظ في هذا الباب، لابد أن نفهم أن الجاحظ يبين أن ما تتعلق به التكليفات، فلا بد أن يدخل في باب القدرة البشرية، ولا بد للإنسان أن يكون حرا في إرادته، لذا فالطبائع التي توجه الناس إلى مصائرهم قسرا، والتي تجعل الناس يختارون ضروبا مختلفة من الصناعات والتدبيرات، لا يتعلق بها حلال أو حرام، فلا يحاسب الإنسان على كونه فلاحا أو نجارا، ولكن يحاسب على أخلاقه داخل صناعته، وعلى أفعال التي في يده المضي معها، أو تركها.

يقول:"فأمَّا الصناعات فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يصير حائكاً، وتقصرُ بعضَهم على أن يكون صَيْرَفيّا، فهي وإن قصَرتْه على الحِياكِة، فلم تقصُرْه على خُلْف المواعيد وعلى إبدال الغُزُول، وعلى تشقيق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة، ولم تقصر الصيرفيّ على التطفيف في الوزِن والتغليط في الحساب، وعلى دس المموَّه؛ تعالى الله عز وجل عن ذلك علوا كبيرا[2]".

2 – معنى ضرورية المعارف عند الجاحظ:

يلتزم الجاحظ بلازمة عقدية: وهي أن الإنسان إذا بلغ فإنه يكلف التكاليف الشرعية، والتي على رأسها تصديق النبي، والنبي هو الكفيل بتعريفه بالله تعالى وصفاته وأحكامه، ولكن المشكلة أن البالغ قبل البلوغ لم يكن مكلفا فإذا جاءت لحظة البلوغ صار مكلفا، فلابد أنه يقدر على ما كلف به لا محالة.

حتى يحل اللغز وهو حالة الإنسان لحظة البلوغ كان لزاما عليه أن يفرق بين حال الإنسان ومعارفه قبل البلوغ وبعده. يقول:" إن التجربة على ضربين:

أحدهما: أن يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره عما عرف منظره.

والآخر: أن يهجم على علم ذلك من غير قصد[3]".

فالتجارب عنده قسمان: – تجربة هاجمة – وتجربة قصدية

1 – كتمان السر، الرسائل الأدبية، ص 91.

2 – الحيوان، ج 1، ص 141- 142.

3 – الرسائل الكلامية، ص 119.

- **التجربة الهاجمة (غير القصدية)** : وهي تجارب الطفل منذ ولادته :" قد سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلباً في الأمور المختلفة، ومصرفاً في خلال الحالات، بالمعرفة التي تلقحه الدنيا، بما تورد عليه من عجائبها، ويزداد في كل ساعة معرفة، وتفيده الأيام في كل يوم تجربة، كما يزداد لسانه قوة، وعظمه صلابة، ولحمه شدة، من أم تناغيه، وظئر تلهيه، وطفل يلاعبه، وطبيب يعالجه، ونفس تدعوه، وطبيعة تعينه، وشهوة تبعثه، ووجع يقلقه... فإذا درج وحبا، وضحك وبكى، وأمكنه أن يكسر إناءً أو يكفئه، أو يسود ثوباً، أو يضرب دابرة الخادم، وانتهره القيم. فلا يزال ذلك دأبه ودأبهم حتى يفهم الإغراء والزجر، والتغذية والانتهار، كما يعرف الكلب اسمه إذا ألح الكلاب عليه به. وكما يعرف المجنون لقبه، وكما يحضر الفرس من وقع السوط من كثرة وقعه بعد رفعه عليه.[1]"

هذه المعارف هي المعارف الطبعية، وهي عند الطفل وعند الحيوان وعند المجنون، والتي ذكرنا منها شيئا عند الحديث عن العقل الغريزي، فهي تجارب تحدث للإنسان من لحظة ولادته إلى سن البلوغ، وهي متعلقة بالقوانين الطبيعية (طباع) لا تدخل فيها الإرادة ولا التصرف.

– **التجربة القصدية** : يقول بعد ذكره الكلام السابق – عن تجارب الطفل- :" فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه، وثبتت في خلده وصحت في معرفته، فهو حينئذ بالغ محتمل. وعند ذلك يسخر الله سمعه للخبر المثلج، أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع". أي بعد البلوغ يمتلك الإنسان الإرادة، الإرادة المتعلقة بطلب المعرفة، وطلب اليقين، ولكنه حينها يكون قد تمكنت منه سبل العلم، وسبل الاختبار والتمييز، فلا يستطيع الهروب أو التحكم في الدلائل القاهرة التي تهجم عليه، من الأخبار والمشاهدات، أي أن آلية الحكم صارت طبيعة فيه، وهذه الطبيعة هي المعيار في المعرفة وفي اليقين، أي بنفس طريقة التجارب التي عاينها في صباه وعاشها، يضطر إلى المعرفة اضطرارا إذا لاحت دلائلها وعلاماتها، وإن هرب منها بفكر مصطنع أو تشكيك متكلف فلا يمنع عنها صفة اليقين[2] وعودة إلى مثالنا الذي بنى عليه الجاحظ حجته، موضوع صدق النبي يقول:" وعند ذلك يسخر الله سمعه للخبر المثلج، أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع، على يدي الرسول الصادق، ولا يتركه هملا، ولا يدعه غفلا، وقد عدل طبعه وأحكم صنعه، ووفر أسبابه، فلا يحتاج عند معاينته رسولاً يحيي الموتى،

1 – المصدر السابق، 119-120.

2 – وفي هذا رد جيد على الشكاك منكري الحقائق، الذين يتكلفون الهروب من اليقين، رغم أنهم عاشوا دهرا من طفولتهم البريئة، من غير أن يعتورهم الشك في البدهيات المعلومة والضروريات المحسوسة، وفي هذا هروب من الطبيعة ومناقضة للخلقة.

ويبرىء الأكمه والأبرص، ويفلق البحر، إلى تفكير، ولا تمييل ولا امتحان ولا تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع، واستحكم عنده العلم الذي أدب به، وهيئ له وأورد عليه[1]".

- إذن قانون المعرفة هو قانون طبيعي، ليس للإرداة دخل فيه، فلا أحد يزعم أنه يريد أن يعرف صدق ذلك الشيء أو لا أريد، لأنه إذا كان عالما فهو مضطر، وإن كان جاهلا فهو أيضا مضطر، حتى وإن زيف في نفسه مقالة، فهو في حد الجاحد أو المنكر أو المدعي لا غير.

- يمكن أن نوضح الكلام في هذه النقطة من زاوية أخرى، فإذا كان علم الحواس هو علم طبعي، لا دخل للإرادة فيه، إلا من جهة تحريك الحاسة وتوجيهها نحو الشيء المقصود إدراكه، كفتح العين وتقليب الحدقة إلى الشيء المرئي، وكجعل المطعوم في الفم، ووضع اليد على السطح او الجسم المراد لمسه، أما ما يتبع ذلك من انتقال الإحساس إلى النفس، فهو تابع لقانون طبيعي لا دخل للإرادة فيه.

الشيء نفسه يحصل في العقليات والنظريات فالإنسان لا يتحكم في المعرفة، ولا يملك منها إلا توجه فكره نحو الشيء المراد إدراكه، أما إدراكه من عدمه فهذا يحدث وفق قوانين طبيعية - لها علاقة بقدرات الدماغ، الذكاء، وآليات التفكير من فهم واستنباط وتذكر وتحليل وتركيب - فإذا كانت طبيعة المرء عاجزة عن إدراك ذلك الأمر فسيعجز ضرورة، وإن كانت طبيعته قادرة على تحصيله فسيقدر: فمثلا لو عرضت على شخص لا يعرف معنى الطرح فرق عددين بسيطين فلن يحصل في نفسه أي علم، عكس المستحكم في مقدمات هذا العلم فإن النتيجة تلوح في ذهنه ضرورة حتى لو حاول تزييف المقدمات أو النتائج لأن العملية تحصل وفق قانون طبيعي لا دخل لإرادة الإنسان في نتائجه إلا من جهة المحاولة أو عدمها، أي القصد إلى التجربة أم الإنصراف عنها والله أعلم.

1 - المصدر السابق، ص 120.

الفصل الثالث– أسس النموذج المعرفي عند الجاحظ.

وفيه ثلاثة مباحث:

- ❖ المبحث الأول– النموذج التوحيدي عند الجاحظ.
- ❖ المبحث الثاني – الإدراك والنبوة في فكر الجاحظ.
- ❖ المبحث الثالث– النموذج الطبيعي عند الجاحظ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول- النموذج التوحيدي عند الجاحظ.

المطلب الأول -وجود الله في فكر الجاحظ:

1-مسالك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله: لم يتفق المتكلمون المسلمون على وجوب الاستدلال العقلي على قضية وجود الله. وكان لهم موقفان رئيسان:

أ - **موقف النقليين:** وهؤلاء كانوا لا يرون حاجة للاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة العقلية، ويكفي للتدليل على موقفهم النظر في سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لنعرف أنه -عليه السلام- كان كل مرة يدعوا فيها أناسا جددا للاسلام فيأمرهم بأن يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، ولكنه لم يأمرهم قط بالنظر والاستدلال على هذه المسألة. وهو -عليه وعلى آله السلام- أعلم الناس، وما دام أنه استغنى عن اشتراط مسألة الاستدلال العقلي، فلا يجوز لنا أن نشترطها. لأنه لو كان أمرا ذا فائدة لأمرتنا به ولنبهتنا النصوص الشرعية إليه[1]، وبالتالي فالأدلة

---

1 - روى البخاري ومسلم عن معاذ رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " **إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلواتٍ في كل يوم وليلة. فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقةً تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم**..."كجواب عن استدلال النقليين بهذا الحديث، أن القوم المخاطبين بهذا الأمر هم يهود من أهل الكتاب ولا شك أنهم غير محتاجين لأدلة على وجود الله تعالى. فاكتفى بدعوتهم للتوحيد، لأنهم قد انحرفوا عن حقيقته بالتجسيم ونحوه، ودعوتهم لشهادة أن محمدا رسول الله وهم متخلفون عنها منكرون لها.

وترد على مثل هذا الحديث المسألة الكلامية: ما هو أول واجب على المكلف؟ هل هي معرفة الباري جل وعلا أو النظر والاستدلال أو مجرد النطق بالشهادتين؟ انظر الكلام عن هذا الحديث: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ت عبد القادر شيبة الحمد،الرياض، ط1، 2001-1421، ج 13، ص 361، والنووي، يحي بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط1، 1929- 1347، ج1، ص 196 فما بعدها.

ولنا جواب آخر عن هذا الاستدلال وهو أن النبي عليه السلام نبه معاذا بالمطلوب منه تبليغه على جهة الإجمال، وهو النتيجة المراد تحصيلها من القوم بأن يشهدوا بالشهادتين، ولم يخبره عن التفاصيل، والمسائل العارضة لأنه معلوم بداهة أن القوم إذا لم يجيبوه إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وسيكون لهم اعتراضات أو تساؤلات معينة فلا شك أن معاذا وهو رسول رسول الله ومن هو علما وفهما، سيتمكن من الجواب عنها، بالأدلة العقلية الملزمة كالإخبار عن صدق النبي وعن نبوءاته وعن لفت أنظارهم للكون وما فيه من آيات وعلامات ظاهرة مثبتة لحقيقة الألوهية، وسيقرأ عليهم من القرآن وآياته الشيء الكثير مما سيجعل الاستدلال والنظر مسألة ضرورية وحتمية أثناء قيامه بالعمل الدعوي. وهذا أظهر من أن يحتاج إلى بيان فلا شك أن الدعاة إلى الله يتعرضون للأسئلة الاعتراضية من طرف المدعوين للإسلام فيضطرون للإجابة العقلية النظرية، ولن تغني قط الشهادتان بمجرد اللسان إذا لم يسبقها نظر وتأمل ومن ثم اعتقاد وإيقان.

المعتبرة هنا هي النصوص الشرعية المقررة للتوحيد والمتضمنة لصفات الحق سبحانه[1]. وهذا الرأي سلبي للغاية، ولم أجد للجاحظ نقدا له، ولعله لم يكن القائلون به مشهورين بالعلم أو هو من التهافت بحيث أغنى عن النقد، ويكفينا للرد عليه، بأن هذا من الدور المرفوض منطقيا[2].

فكيف نستدل على وجود الله بكلامه وكلامه فرع عن وجوده، فلا يصح – في العقل السليم والمنطق القويم – إثبات الأصل بفرعه.

ب – **مواقف المتكلمين:** يخوض المتكلمون في مسألة اثبات وجود الله بالأدلة الكلامية الجدلية. وأبرز أدلتهم التي اشتهروا بها هو ما يسمى **بدليل الحدوث**[3]. وتلخيص استدلالهم لهذا الدليل يكون بهذه الخطوات:

-أن الكون محدث بكل أجزائه. ودليلهم على حدوث أجزاء الكون هو أنها تقبل الأعراض المختلفة كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون والزيادة والنقصان. وهذه الأعراض هي صفات حادثة ملازمة لمحالها التي يطلقون عليها الجواهر الفردة، فلابد أن تكون هذه الجواهر محدثة[4]. وبما أن الاجزاء محدثة فمجموعها محدث وهو الكون نفسه.

-يقولون بما أن الكون محدَث (بفتح الدال) فلا بد له من محدِث (بكسرها) أخرجه من العدم إلى الوجود.

-ولا يجوز أن يكون هذا المحدث حادثا بدوره. لأنه إذا كان حادثا فلا بد له من محدث والمحدث له محدث إلى لا نهاية. وهذا ما يوقعنا في التسلسل. والتسلسل مرفوض منطقيا.

-إذن فلا بد أن يكون محدث الكون قديما لا بداية له. وهو الله سبحانه وتعالى[5].

---

1 – انظر إبن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الاندلسي، الكشف عن منهاج الأدلة في عقائد الملة. ت محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص101-102.

2 – أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 88.

3- أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، ص 103 فما بعدها.

2 – فالجوهر الفرد وممثلا لا يخلو من كونه متحركا أو ساكنا ولا يجوز أن لا يكون لا متحركا ولا ساكنا، والحركة والسكون صفة حادثة والمتصف بها ايضا حادث.

5 – عبد الستار الراوي، فلسفة العقل، رؤية نقدية للفلسفة الإعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغدادن العراق، ط2ن 1986، ص 55.

2- موقف الجاحظ من أدلة المتكلمين:

يبرز موقف الجاحظ من أدلة المتكلمين أثر فلسفته في المعرفة في نموذجه التوحيدي والذي يتوافق مع قوله:" إن المعارف كلها ضرورية طباع" بما فيها معرفة الله وتوحيده. حيث يرفض الجاحظ أن يكون دليل وجود الله سبحانه وتعالى الذي ارتضاه لعباده هو ما عمل المتكلمون على ترويجه في كتبهم، لأنه نموذج معقد لا يقدر عموم البشر على فهمه وإدراكه، يقول منتقدا ادلة المتكلمين:"...ولم يعرفوه -أي الله سبحانه وتعالى- من قبل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان"[1]. ويكرر هذا المعنى حين يمدح رسالته في الفتيا التي أرسلها إلى إبن ابي دؤاد بخلوها من التعقيدات الكلامية، قال:"وليست بحمد الله من باب الطفرة والمداخلة، ولا من باب الجوهر والعرض، بل كلها في الكتاب والسنة، وبجميع الأمة إليها أعظم الحاجة..."[2]. فالجاحظ يراعي في نقده إلى عامة الناس وجمهورهم، لأنهم مخاطبون بالأديان والتكاليف؛ يقول:" فتكلفوا- أي المتكلمين- من ذلك ما لا يجب عليهم، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه عوامهم..." فلا بد أن يفهموا ما كلفوا به فهما لا لبس فيه ولا غموض، وهذا هو اللائق في حق العدل الإلاهي، قال:" إن الله -جل ذركه- لا يكلف أاحدا فعل شيء ولا تركه إلا وهو مقطوع العذر زائل الحجة" لقوله سبحانه:**{ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ }[النساء:165]**. والجاحظ يبحث عن نموذج أبسط، يتضمن العلم الضروري، بينما نموذج المتكلمين، نظري وتسبقه مقدمات جدلية، كثيرة فلابد: من إثبات وجود الاعراض وحدوثها، والبرهان على استحالة خلو الجوهر من الأعراض. ثم إثبات أن العالم حادث. ثم بيان استحالة حوادث لا أول لها (إبطال التسلسل). وهذا كله للوصول إلى النتيجة المطلوبة إثبات قديم لا أول له غير حادث هو الله سبحانه، ومع هذا لا تسلم مقدماتهم من جدل واعتراضات، ما يرفع عنها صفة الضرورة.

وننوه بأن الجاحظ لا يرفض دليل الحدوث من حيث مضمونه أو أنه ليس دليلا موصلا لمطلوبه، ولكنه ينتقده من حيث تعقيده وشكله، حيث يرى أن هذا النموذج ينم عن تعقيد لا يحتاجه النموذج التوحيدي المرتضى من الله لعباده، والذي يقوم على مبدأ الوضوح والإلزام الضروري للناظر فيه، فموضوع التوحيد عنده لا يحتاج إلى كل تلك الكلفة، يقول - والحديث عن المتكلمين

1 - أنظر: المسائل والجوابات في المعرفة، الرسائل الكلامية، ص117.

2 - رسالة في الفتيا، الرسائل الأدبية، ص 252.

ودليلهم-: "...من غير أن يكونوا تكلفوا ذلك لشك وجدوه، أو حيرة خافوها[1]". فكان سائغا لهم الدخول في تلك المسالك لو كانوا محتاجين لذلك: إما لشك حاصل فعلا في فكرهم وثقافتهم أو لشك متوقع الحصول فيما بعد.

وهذا الاعتراض يوقع فكر الجاحظ في مأزق حقيقي بما أنه يحاول جعل مسألة الألوهية- وهي المسألة الكبرى في النموذج المعرفي- مسألةً في غاية الوضوح واليقينية، معلومةً بالضرورة لكل المكلفين.

3 – أدلة الجاحظ على وجود الله:

أ – دلالة الرسل وأخبارهم:

يقول الجاحظ بأن الرسل قد أخبرونا عن وجود الله سبحانه وتعالى وذلك حين قالوا بأنهم يوحى إليهم من طرف خالق هذا العالم وأقاموا الدلالة على صحة قولهم. وهذا عنده هو الدليل الكافي والضروري والقطعي على وجوده سبحانه.

فيكفي أن نتحقق من أن مخاطبنا بالرسالة هو نبي صادق في دعواه، لنتحقق من أن كل ما يخبرنا به صادق وصحيح، وعلى رأس أخباره وجود الله سبحانه يقول:"إن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل"[2].

لذلك يوجهنا للاستدلال على مسألة صدق النبوة بدل تضييع الجهد في تلك المسالك التي وصفها بالمتكلفة وبأنها من غامض العلم، ولهذا قول الجاحظ- بطريقة ذكية — النقاش من مسائل الجوهر والعرض والطفرة والحركة والسكون إلى نقاش أكثر جدوى وفاعلية وهو الجواب عن سؤال:"كيف يعلم صدق النبي من كذب المتنبي؟"[3]. وهذا له معطيات معرفية قابلة للبرهنة الفعلية بالوسائل الإدراكية المتاحة من حس ظاهر أو خبر قاهر.

وحتى نفهم أكثر دليل الجاحظ هذا يتحتم ربطه بأصله في المعرفة، وهو قوله بأن "المعارف كلها ضرورية طباع". فيتسائل الجاحظ عن علمنا بصدق الرسل يقول:"أباكتساب علموا صدق الرسل أم باضطرار؟" بمعنى هل صدق الرسول معلوم بالضرورة والطبع أم يحتاج إلى نظر واستدلال وجدال. يجيبنا الجاحظ بان ذلك يعلم "باضطرار"[4]. إذا صح أن صدق الرسل معلوم ضرورة فلا شك

1 - الرسائل الأدبية، ص 252.

2 - المسائل والجوابات في المعرفة ، الرسائل الكلامية، ص117.

3 - المصدر نفسه، ص118.

4 - نفسه، ص117.

أن كل أخبارهم صادقة بالضرورة وأولى المسائل بأن تعلم عنهم هي إخبارهم عن وجود الله. ودعوى الجاحظ سليمة من الناحية المنهجية، فلو سلمنا بأن الرسل صادقون وأن ذلك معلوم لكل الناس، فلا شك أنهم جميعهم وبلا استثناء سيعلمون بوجود الله ضرورة، فمن من الناس لا يعلم أن الديانات الإبراهيمية –مثلا– هي ديانات توحيدية تؤمن بوجود إله خالق الكون. ولكن التحدي الذي يواجه دليل الجاحظ هذا هو: كيف نعلم صدق الرسول بطريق ضرورية؟. وتساؤلنا هذا له شقان في الجواب.

الأول: كيفية العلم بصدق الرسل.

الثاني: كيفية حصول هذا العلم بطريقة ضرورية.

أما عن كيفية العلم بصدق الرسل فيقول:"...أعلام الرسل مقنعة، ودلائلها واضحة وشواهدها متجلية وسلطانها قاهر وبرهانها ظاهر[1]". وهذه الأعلام الظاهرة والدلائل الواضحة هي المعجزات.

وأما عن كيفية حصول هذا العلم للناس بطريقة ضرورية، فيرجعه الجاحظ إلى أمرين:

الأول:الحاجة النفسية الغريزية لطلب أخبار الصالحين (أي تاريخهم) وسبب هذه الحاجة[2].هو قصور التجارب الذاتية للفرد في الإجابة عن ما يعترضه من تسؤلات ومشكلات لا يجدها في واقعه فيتلمسها في أخبار الماضيين. وبحاجة لحلول يطلبها في قصص السابقين.

الثاني: أن المجتمعات تنقل الأخبار المهمة والوقائع الجليلة جيلا بعد جيل، السابق للاحق، حتى تفشوا وتعلم من الجميع ضرورة. ويجعل الجاحظ أخبار الرسل على رأس ما يؤرِّخ له الناس ويُدفَعون لنقله سواء آمنوا بهم أم لم يؤمنوا، لما لها من جليل الأثر على المجتمع الإنساني وحركة التاريخ منذ القدم، يقول:"فلما علم الله تبارك وتعالى أن الناس لا يدركون مصالحهم، بأنفسهم ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم، دون أن يرد عليهم آداب المرسلين وكتب الأولين والأخبار عن القرون والجبابرة الماضين، طبع كل قرن من الناس على أخبار من يليه، ووضع للقرن الثاني دليلا يعلم به صدق خبر الاول[3]". ويذكر لنا الجاحظ فائدة أخرى من جراء كثرة النظر في التاريخ وأخبار السابقين

1 – المصدر السابق، ص117.

2 – يقول في حجج النبوة:"وعلى قدر شدة الحاجة تكون الحركة، وعلى قدر ضعف الحاجة يكون السكون، كما أن الراجي والخائف دائبان، والآيس والآمن وادعان". الرسائل الكلامية، ص 136.

3 – المصدر نفسه، ص135.

وفهمها والاتعاظ بها، وهي تحريك ملكات العقل وتطويرها وحمله على التأمل والتفكير الواعي، يقول:"لأن كثرة سماع الأخبار العجيبة والمعاني الغريبة [1]، مشحذة للأذهان ومادة للقلوب، وسبب للتفكير، وعلة للتنقير عن الأمور، وأكثر الناس سماعا أكثرهم خواطر وأكثرهم خواطر أكثرهم تفكرا، واكثرهم تفكرا أكثرهم علما، وأكثرهم علما أرجحهم عملا، كما أن أكثر البصراء رؤية للأعاجيب أكثرهم تجارب، ولذلك صار البصير أكثر خواطر من الأعمن وصار السميع البصير أكثر خواطر من البصير". فالتأمل في الأخبار والقصص هو من حسن الاستثمار لوظائف العقل ومجاوزة قصور الحواس، فيفتح على النفس ما لا تدركه بحواسك المحدودة وتجاربك الذاتية القاصرة، والتي لا تكفي تطلعات العقل اللامتناهية.

ومن جهة أخرى نقلنا في فلسفته الاخلاقية؛ بأن كتمان السر مضاد للطبع منافر لرغبات النفس، وأن الطبع الإنساني يدفع الناس إلى البوح بالأخبار وإفشائها وتناقلها، وهذا نجده بوضوح في الأمور التافهة وكيف تنتقل بين الناس، فنقل الأحداث التاريخية العظيمة من باب أولى.

بعد هذه المقدمة النفسية الاجتماعية يخلص بنا الجاحظ إلى أن أخبار المرسلين هي مما تدعوا الحاجة الضرورية إلى نقله، ومما تشتغل المجتمعات بتوصيله من السالفين إلى اللاحقين. وعلى رأس هذه الأخبار نجد معجزات المرسلين، فهي أخطر ما تدعو الضرورة إلى نقله لكونها من خوارق العادات، يقول:" والدنيا بأسرها دلالة عما عرف صدق النبي حين أبصر دلالته من غير تفكير فيها أو تقليب لأمرها وقد علمنا أن الدنيا دالة على أن شواهد النبي دالة ومن كان ظاهر أحدهما يغني عن التفكير كان الآخر مثله، إذ لم يكن في القياس بينهما فرق ولا في المعقول فضل"[2].

وحري بنا أن ننوه بأن الجاحظ قد جعلنا نبحث مسألتين في مسألة واحد، ونستدل على مدلولين وهما النبوات والألوهية بدليل واحد هو المعجزة. فالمعجزة دليل على صدق النبوة وهي دليل آخر على وجود الله تعالى الذي خلق هذا الإعجاز الخارق لعادات الأمور.

ب – دليل الخلق والتدبير: سميناه دليل الخلق والتدبير وهذا أخذا من عنوان كتابه " الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير" وهو كتاب ألفه الجاحظ ليقيم الحجة على أن العالم بما يحويه من كائنات علوية وسفلية، حية وجامدة كله دال على أمرين:

1 – لا يقصد الجاحظ بالأخبار العجيبة والمعاني الغريبة، مايشبه الأساطير والخرافات فقد كان من أكثر المفكرين محاربة لها، وإنما يقصد الأخبار المميزة المؤثرة في مجرى التاريخ والتي تدعونا أهميتها لنقلها، إذ أن الناس لا تنقل الأخبار العادية ولا تعنى بها غالبا.

2 – المسائل والجوابات في المعرفة، الرسائل الكلامية، ص118.

الخلق وهو ما يستلزم خالقا.

والتدبير وهو ما ينافي في الصدفة والعشوائية. يقول:"فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده، السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط[1]. والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها الذخائر وكل شيء منها لشانه وما يراد به. والإنسان كالمالك للبيت...ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبر وتقدير ونظام. وأن الخالق له واحد هو الذي ألفه ونظم بعضه..."[2]. ولو نخلص هذا الكلام من النظرة البطليمية التي تشوب تصوره فتجعل الأرض مركزا للكون نجد الجاحظ يأسس لفكرة جوهرية في نموذجه التوحيدي وهي فكرة **النظام**. والنظام يدل ضرورة على منظم مدبر وفاعل عالم قاصد لفعله (خالق).

يؤكد الجاحظ هذه الفكرة حين مناقشته للملاحدة والدهريين -الذين يقولون بأن هذا الكون من فعل الطبيعة؛ الطبيعة التي تمثل المادة واللاوعي والعشوائية- بقوله:" وصف الحكماء بأن الطبيعة لا تفعل شيئا لغير معنى ولا تقصر عما فيه تمام الشيء في طبقته[3]". ويستشهد لصحة هذا الإدعاء بالتجربة:" والمحنة تشهد له بذلك"[4]. فالعيان يشهد بأن الطبيعة تخلو من شيء لا قيمة له ولا وظيفة. والتجارب تؤكد على أن الظواهر والحوادث كلها هي ذات غاية وهدف من أبسط شيء إلى أعقده ومن أدق الحوادث وأصغرها إلى أجلها وأكبرها. يقول:" فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الاشياء فلا مجاوزة لها ولا تقصر عنها. وهذا ما قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب[5]". وعجز العقول الصحيحة عن محاكاة افعال الطبيعة ماض حتى وقتنا الحالي، فالعلماء لا يزالون عاجزين عن تصنيع هذه الكائنات الحية ويكتفون بمجرد المحاولة والمشابهة مع الاعتراف بتعقيد أنظمة الفعل الطبيعي وأعجازها المبهر[6].

---

1 - لا يخرج تصور الجاحظ للكون عن النموذج المعرفي السائد في وقته تجاه الكون، والذي يرسخ فكرة مركزية الأرض ومركزية الإنسان وهو التصور البطليمي (نسبة لبطليموس) ويقابله النموذج الكبورنيكي (نسبة لكوبرنيكوس) والذي يقول بمركزية الشمس بالنسبة للكواكب. أنظر: جمال ميموني، ونضال قسوم، قصة الكون، ص95.

2 - الدلائل والإعتبار، ص6.

3- المصدر نفسه، ص 60.

4 - المصدر نفسه، ص60.

5 - نفسه، ص 60.

6- فمثلا حاول العلماء محاكاة حشرة اليعسوب فصنعوا الطائرة المروحية. ولكن ظهر أخيرا أن أنظمة الطيران عند اليعاسيب أعقد بكثير من تلك الأنظمة التي تحرك المروحيات بل تعد بدائية للغاية إذا ما قورنت بهذه الحشرة الصغيرة الضعيفة . أنظر المقارنة بين

وينطلق الجاحظ من قاعدة:" قياس الغائب على الشاهد". وتطبيقها على هذه الجزئية: أن الإنسان يعلم ضرورة أن الفعل المتقن الذي ينتج عنه أشياء معقدة ذات هدف ووظيفة محددة، لابد له من فاعل واع بفعله قاصد له عالم بمقتضياته. ومقصودنا بالشيء المعقد احترازا عن نشوء شيء بسيط، فالحليب مثلا إذا ترك ثم وجدناه تحول إلى لبن، أو العنب لو تحول إلى خمر لا يدل بالضرورة على فاعل قاصد وواعٍ، ولكننا إذا تركنا خشبا ثم عدنا بعد مدة ووجدنا مكانه كرسيا نجزم أن الفاعل عاقل قاصد وواعٍ. نفس الحكم نسقطه على ما نراه في الطبيعة من إتقان في الكائنات والظاهرات علويها وسفليها. ويضطرنا اضطرارا إلى الجزم بهذا الفاعل الذي نراه ولكننا نرى آثاره شاهدة على يده وعلمه وحكمته. يقول:" فإن أوجبت للطبيعة الحكمة والقدرة على مثل هذه الأفعال فقد اقررت بما انكرت لأن هذه هي صفة الخالق. وإن أنكرت أن تكون هذه للطبيعة بدا وجه الحق يهتف بان الفعل للخلاق العظيم الحكيم[1]".

ويضرب الجاحظ أمثلة كثيرة جدا، على ما في الكون من دلالة على الخالق، بل هو لا يتكلم عن موضوعات الطبيعة إلا ويعقبها بالإشارة إلى هذا الأمر، وخير دليل كتابه الحيوان، فكلما ذكر حيوانا وذكر صفاته وطبائعه وعجيب تصرفه، ذكر بعدها أن هذا ينطق لله بالحكمة وعظيم القدرة، ونضرب لذلك أمثلة، فبعد أن عقد مقارنة طويلة بين الكلب والديك، يقول مبينا الغاية من كل ذلك: "وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه، وعلى اتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره، وعلى لطيف حكمته، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف، و أودعهما من غوامض الأحساس، وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق، ودل بهما على أن الذي ألبسهما ذلك التدبير، وأودعهما تلك الحكم، يجب أن يفكر فيهما، ويعتبر بهما ويسبح الله عز وجل عندهما، فغشَّى ظاهرهما بالبرهان، وعمّ باطنهما بالحكم، وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما[2]".

والجاحظ هنا، وإن سخر قدراته البيانية لإستمالة العواطف وتجييشها، ولكنه كان يطبق أصولا معرفية كان قد وضعها سلفا، وذلك عند كلامه عن البيان والذي جعله "على أربعة أقسام : لفظ

=

أنظمة اليعاسيب وأنظمة المروحيات: هارون يحي، التصميم في الطبيعة، ترجمة اورخان محمد علي، دار النشر ARASTIRMA YAYINSILIK ، إسطنبول، تركيا، ط1، 2003، ص 16- 37.

1 - الدلائل والإعتبار، ص 60.

2- الحيوان، ج2، ص 109 – 110.

وخط، وعقد وإشارة..." ثم جعل نوعا خامسا من البيان وهو من جهة الدلالة، يقول:" وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من البرهان، وحشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة، فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة[1]".

وحتى تكون هذه الأجسام والكائنات الخرساء دالة لا بد لها من مستنطق أي شخص قاصد إلى إنطاقها، فجعل الجاحظ شرطا في الناظر وهو إرادة التوجه إلى الموضوع والبحث فيه عن علة وجوده، وهذا الشرط مهم للغاية في فهم نسق الجاحظ الفكري، حيث يخرجه من مطبة السؤال التالي: أنت تزعم أن هذه الدلالة ضرورية وأنها تؤدي إلى معرفة الله ضرورة، فلم نجد الملاحدة والدهريين، وهم دائموا الاشتغال بالطبيعة؟.

والجواب على لسان الجاحظ نفسه:" على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبَّر الهزال وكسوف اللون، عن سوء الحال، وكما ينطق السِّمَن وحسن النضرة عن حسن الحال[2]".

ويبدو هذا المسلك الذي اتخذه الجاحظ معروفا في زمنه، فقد نقل عن الشعراء أبياتا تشير إلى هذا المعنى، ونقل عن الفضل بن أبان قوله :" سل الأرض فقل : من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا[3]".

المطلب الثاني– قيمة مسالك الجاحظ في استدلاله على وجود الله تعالى:

1 – العلاقة بين أدلة الجاحظ على وجود الله وفلسفته في الإدراك:

يحاول الجاحظ كل مرة إثبات أن المعارف هي أمور طبيعية ضرورية لا تتدخل الإرادة في تصريفها ولا تتحكم في مقدماتها ونتائجها،ويكفي النفس توجيه الاهتمام إلى الموضوع، حتى تتحصل المعرفة بطريقة آلية.

وقد عرفنا في مصادر المعرفة أنه يجعل الحجة ضربان، قال :" والحجة حجتان : عيان ظاهرة، وخبر قاهر[4]". فأي الطرق اعتمد للتحقق من مسألة وجود الله الضرورية عنده؟

1- الحيوان، ج2، ص 34.

2- المصدر نفسه، ج2، ص 34 – 35 .

3- المصدر نفسه.

4- حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص 128.

ذكرنا أن الجاحظ يعتبر الشك أولى طرق اليقين، وقد امتدحه وامتدح المتلبس به بشرط أن يفضي إلى اليقين والتثبت. ويعد الشك طبيعة إنسانية وحيرة وجودية ضرورية في هذه الحياة، وفي هذا نقل لنا القرآن الكريم قصة سيدنا إبراهيم حيث قال: **{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا} الآية [البقرة : 260]**، وقد تكلف المفسرون في تأويل هذه الآية[1].

والظاهر أن سيدنا إبراهيم بحث عن يقين عياني، يقول الرازي: " العلم الاستدلالي مما يتطرق إليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شيء من الشكوك والشبهات[2]". فلم يمنع كونه نبيا من أن يبحث عن أدلة عيانية، والمقصود أن النفس تبحث دائما عن ثلَج الصدر في هذه المسائل التي يعد التفكير فيها من الضرورات، ومن الأمور التي طبع عليها البشر.

ينقل القاسمي عن الراغب الأصفهاني قوله:" فمعرفة الله العامية مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول، وأن له فاعلا فعله، ونقله من الأحوال المختلفةن وهي المشار إليها بقوله تعالى:**{ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً }[البقرة :138]**، وبقوله:**{ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ }[الأعراف : 172]**...[3]"

1- فأما المسلك الأول الذي جعله الجاحظ طريقا لوجود الله "وهو إخبار الرسل"بعد إثبات أنهم رسل بالأدلة القاطعة، فالطريق إلى العلم بهم وبأحوالهم، يتحقق بأحد سبيلين:

- إما بالعيان الظاهر: وهذا قد وقع مع الصحابة رضوان الله عليهم لأنهم رأوا النبي عيانا[4] فإذا ثبتت لهم نبوته فقد ثبت لهم وجود الله ضرورة.

1- انظر التفسير الكبير، ج7، ص 34 – 35 .

2- المصدر نفسه.

3- جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، ت خالد عبد الرحمن العك دار النفائس، بيروت لبنان، ط1، 1991-1412، ص195.

4- يعرف كثير من المحدثين الصحابي بأنه :" من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به، ولو لساعة، سواء روى عنه أم لا" جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص 200.

- وإما بالخبر القاهر: وهذا متيسر لعموم الناس فيما يخص الإسلام، لأن أصوله محفوظة منقولة نقلا متواترا، فالقرآن الكريم تواتر لفظا ومعنىً . وكذلك الكثير من الأحاديث النبوية نقلت بالتواتر، وفي بعضها الدلالة على صدق النبي ومعجزاته البينة الظاهرة.

إذن فشروط اليقين متوفرة في الوثائق والوقائع والأخبار التي وردتنا عن النبي صلى الله عليه وسلم والتي يتحتم علينا فحصها إذا ما كانت تحتوي دلائل على النبوة، فإذا أمكننا تبيين ذلك فقد حققنا المطلوب هنا، وهو الإثبات الضروري اليقيني لوجود المرسل للرسل وهو الله سبحانه وتعالى.

2- وأما المسلك الثاني وهو دليل الخلق والتدبير أو دليل العناية كما يسمايضا، فالجاحظ فتح - في الاهتمام به - أعين الناس على أمرين:

أولا: إقامة التوحيد بطريقة بسيطة متيسرة الفهم: أي إمكانية إقامة الدليل على وجود الله تعالى، بطريقة يقل فيها التجريد العقلي وترتيب المقدمات الكلامية المعقدة على أذهان الناس، فهذا الدليل مرتبط ارتباطا مباشرا بالملاحظة الحسية لأجزاء الكون وعناصره والعوالم المختلفة، جامدة وحية، كما يراها كل الناس يقول الجاحظ :" أفرأيت لو أن رجلا دخل دارا فنظر إلى خزائن مملوءة من كل ما يحتاج إليه الناس ورأى كل مافيها مجموعة معدة لإنسان معروفة أكان يتوهم أن هذا يكون بالإهمال من غير عمد، فكيف يستجيز قائل أن يقول هذا في العالم وما أعد فيه من الأشياء أنه بالإهمال؟[1]".

و لا شك أن هذا المنهج في الاستدلال سهل الاستيعاب من طرف الجميع، لأنه يحتاج إلى مقدمة واحدة للوصول إلى النتيجة العقلية الملازمة وهي أن وراء الكون فاعلا عالما قادرا مريدا.

ثانيا: إمكانية الجمع بين العلم الطبيعي والتوحيدي: أي بدراسة العالم وما فيه من علل وظواهر وطبائع، وهو لا يرى تعارضا البتة بين الإيمان بالطبائع وبين التوحيد، بل بالعكس يراهما متلازمين. فوجود طبائع ثابتة مقننة في الأشياء دال على وجود الطابع المقنِّن وفق تلك الصورة منشئ لها على تلك الهيأة يقول: " وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا من الصناعة يصلح للرئاسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال فقد حمل على الكلام في

1- الدلائل والاعتبار، ص 63.

الطبائع[1]" هذه هي الروح التي سعى الجاحظ والمعتزلة لبثها في الأمة في ذلكم الزمن الذي ازدهرت فيه العلوم ازدهارا منقطع النظير في تاريخنا الإسلامي الطويل.

2 - دليل الخلق والتدبير واهتمام العلماء به:

اهتم علماء الإسلام بدليل الخلق والتدبير - أو دليل العناية كما اشتهر فيما بعد- اهتماما بالغا قديما وحديثا، ومن مختلف المدارس الكلامية والفلسفية، وممن عنى به من المتكلمين الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه"الحكمة في مخلوقات الله"وقبله الإمام أبو الحسن الأشعري أشار إليه في اللمع"[2]. ومن الفلاسفة أخذ به وناصره الفيلسوف ابن رشد ودافع عنه دفاعا مستميتا يقول:" الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وإنه لم يوجد عن الإتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير، هذا الأصل هي من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع، وذلك أنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطريق هي طريق العناية، وهي إحدى الطرق الدالة على وجود الخالق تعالى..."[3] فجعله أحد مسلكي القرآن الكريم[4]". ومن أئمة أهل الحديث نجد الإمام ابن تيمية وابن القيم في مفتاح دار السعادة فاستدل بنظام العالم وبعجائب المخلوقات وحكمة وجودها وفوائدها وغرائب الحيوانات وتنظيمها لنفسها وفوائدها وأنها أمم أمثالنا تقوم بأعمالها في إحكام واتقان. بينما نجد هذا المسلك في المعاصرين هو المسلك الأشهر، فأخذ به الإمام جمال الدين القاسمي[5]،والإمام بديع الزمان سعيد النورسي، وفي هذا يقول: " فكل الآيات القرآنية العادّة لنعم الأشياء والمذكرة بفوائدها مظاهرُ لهذا الدليل[6]" واعتمده الأستاذ هارون يحي في الكثير من كتابه[7].

1- الحيوان، ج2، ص 134.

2- بلقاسم الغالي، الجانب الإعتزالي عند الجاحظ، ص 219 .

3- الكشف عن مناهج الأدلة، ص161.

4- والمسلك الثاني حسب ابن رشد هو دليل الإختراع، المرجع النفسه، ص118.

5- انظر :دلائل التوحيد، ص 201 – 205، ص 234 – 242.

6- النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، القاهرة، ط3، 1421هـ، 2000م، ص 152.

7- منها كتبه : "لا تتجاهل"، وكتاب "رحلة في الكون" و "العظمة في كل مكان" وغيرها وهي موجودة على موقعه على الأنترنت/http://ar.harunyahya.com.

المطلب الثالث: النموذج التوحيدي الإعتزالي.

1 - طريقة الجاحظ في عرض التوحيد:

لم يصلنا الكثير من كتب الجاحظ في مباحث الصفات الإلاهية، ولكن يمكن تقرير أن ما وصلنا منها يعد كافيا نسبيا لفهم نموذجه في التوحيد، وهو النموذج الإعتزالي عموما، ومما وصلنا : رسالة الرد على المشبهة ورسالة خلق القرآن ورسالة نفي التشبيه وكتاب المختار في الرد على النصارى وهذا الأخير يعد -حسب رأينا - من أهم كتبه في هذا الموضوع.

أ - مسالك الجاحظ في عرض مسائل التوحيد:

اتبع الجاحظ منهجين أو مسلكين في عرضه لعقيدة التوحيد، كما يراها هو وأصحابه من المعتزلة مناسبة ومنسجمة مع الروح الإسلامية ومبادئ العقل.

- المسلك الأول: نقد التجسيم بكل صوره.
- المسلك الثاني: اثبات العقيدة التوحيدية المنزهة لله عز وجل.

أ- **نقد التجسيم:** وهذا بنقده لنموذجين تجسيميين:

1- نقد الأصول التوراتية للتجسيم:

يعتبر الجاحظ أن التجسيم من أصول العقائد التوراتية، ففي رسالته الرد على النصارى ينقل نصوصا كثيرة تؤكد النموذج التجسيمي الواضح في التوراة، يقول :" ...يخبرون أن الله تبارك وتعالى قال في العشر الآيات التي كتبتها أصابع الله: " إني أنا الله الشديد، وإني أنا الله الثقف، وأنا النار التي تأكل النيران آخذ الأبناء بحوب الآباء، القرن الأول والثاني والثالث إلى السابع[1]".

وهذا النص إضافة إلى أنه يبرز الله ظالما حيث يعذب من لا ذنب له، فهو يبرزه صاحب نفسية إنسانية متعطشة للانتقام بل يبرزه ذاتا شريرة، ويستمر الجاحظ في عرض تجسيمات التوراة :" وأن داود قال في الزبور "وافتح عينيك يا رب " و "قم يا رب" و "أصغ إلي يا رب" وأن داود خبر أيضا في مكان آخر عن الله تعالى "وانتبه الله كما ينتبه السكران الذي قد شرب الجمر" وأن موسى قال في التوراة : "خلق الله الأشياء بكلمة، وبروح نفسه"، وأن الله قال في التوراة لبني اسرائيل: "وبذراعي الشديدة أخرجتكم من أهل مصر[2]".

1- المختار في الرد على النصارى، ص 76.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فهذه الصفات المنقولة عن التوراة تدل على النزعة التجسيمية للذات الإلهية، فلا توجد صفة إنسانية إلا ووصف الله بها، فهو يفتح عينيه ويقوم ويتحرك ويزجر ويصرخ ويهيج الحرب[1]، بل قد وسم حتى بالمعاني الذميمة والصفات السيئة والتي لم يتركوا منها صفة ولا معنى إلا ونسبوا منه إلى الله تعالى، ويرجع الجاحظ سبب الإنحراف هذا إلى الترجمة التي جعلتهم يحرفون المعنى ويقعون في التشبيه مع مر العصور. لذا فالجاحظ يحذر المسلمين من التعامل مع القرآن بمثل ما تعامل به اليهود مع التوراة، يقول: " وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه ولحولوه عن وجوهه، وما ظنك بهم إذا ترجموا:**{لَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ} [الزخرف :55] { وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39]، {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} [الزمر:67] و { عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه:5]**..."[2]

2 - نقد التجسيم عند المسلمين:

يرى الجاحظ أن التجسيم عند المسلمين أخف وطئا من تجسيم اليهود ولكن رغم ذلك فقد وصف أناسا من المفسرين وأهل العلم، الله تعالى بما لا يجوز في حقه، يقول:"...ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لايجوز على الله في صفته ولا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيتهم... وهذا باب قد غلطت فيه العرب أنفسها..."[3] ونجد الجاحظ لطيفا في عبارته هذه،لأن من مجسمة المسلمين من وصف الله بطريقة شنيعة للغاية، كالذي نقل عن هشام بن الحكم قوله: "إن الله جسم عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يتجاوزه، في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه ..."[4] وقال هشام بن سالم الجواليقي: "إن الله على صورة الإنسان وأنكر أن يكون لحما ودما، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضا وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان[5]".

1- المصدر السابق، ص 77.
2- نفسه،ص 77.
3- نفسه، ص 78.
4- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص 281.
5- المرجع نفسه، ج1، ص 283.

ويفسر الجاحظ سبب غلط من غلط في صفات الله تعالى، بجهلهم بالعربية وفصاحتها وأساليبها في البيان، وضرب لذلك مثالا قال: " سمع بعض العرب قول جميع العرب :" القلوب بيد الله"، وقولهم في الدعاء :"نواصينا بيد الله" وقوله جلَّ ذكره:**{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: 64]**، وقولهم :"هذا من أيادي الله ونعمه عندنا" وقد كان من لغتهم أن الكف أيضا يد، كما أن النعمة يد، والقدرة يد، فغلط الشاعر فقال: هون عليك فإن الأمور....بكف الإله مقاديرها[1]" والجاحظ لم يبين هنا وجه الغلط في هذا البيت، وقد بينه الإمام الجرجاني -عند تعليقه على البيت السابق- قال:"...فإنه استشهد به في تأويل خبر جاء في عظم الثواب على الزكاة، إذا كانت من الطيّب، ثم قال : الكف هاهنا بمعنى السلطان والملك والقدرة، قال: وقيل الكف هاهنا بمعنى النعمة، والخبر هو ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: إن أحدكم إذا تصدق بالتمرة من الطيب — ولا يقبل الله إلا الطيب- جعل الله ذلك في كفه، فيربيها كما يربي أحدكم فلوَّه حتى يبلغ بالتمرة مثل أحُد"[2] ما يظن عن النظر في العربية يوما أن يتوهم أن الكف يكون على هذا الإطلاق وعلى الإنفراد بمعنى السلطان والقدرة والنعمة، ولكنه أراد المثل فأساء العبارة ..."[3] والمقصود أن الشاعر جعل الكف بمعنى السلطان وهو بمعنى النعمة.

ب – إثبات العقيدة التوحيدية المنزهة لله تعالى:

سلك الجاحظ بعد نقده لمسلك التشبيه ذاك، مسلكا تنزيهيا لله تعالى، ويجعله المعتزلة مرادفا للتوحيد، فالتوحيد في تعريفهم هو: "أنْ تعلم أنّ الله عز وجل واحدٌ لا ثانيَ له في الأزل وتفرد بذلك[4]". وهذا التعريف يتضمن نفيا صارما لكل أشكال التركيب والصورة والتعدد في ذات الحق سبحانه.

وسنرى كيف سلك المعتزلة مسلكا سلبيا في وصف الله تعالى، ونقصد بالمسلك السلبي نفي كل اللوازم التي تجعل الذهن يتصوّر الإله بصورة حسية، مهما كانت هذه الصورة مجردة وبعيدة عن

1- المختار في الرد على النصارى، ص 78.

2- روى مسلم في صحيحه :" ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل الله إلا الطيب- إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت ثمرة فتربوا في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله".النووي، شرح مسلم، ج7، ص98-99.

3- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان، أبو بكر، كتاب أسرار البلاغة، ت محمود محمد شاكر، دار مدني، جدة، م.ع.س، ط1، 1991-1412، ص364-365.

4- القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص 67.

صور الكائنات المخلوقة، فهي مرفوضة عندهم رفضا قاطعا صارما، وبهذا نفهم سر نموذجهم التوحيدي، حيث يفصلون في النفي ويجملون في الإثبات، وهو منهج معاكس تماما لمنهج المجسمة الذين يفصلون في الإثبات أكثر من النفي.

وحتى يتضح المراد من هذه القاعدة الإدراكية أضرب مثالا بطريقة واحد من علماء المجسمة، وهو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه النقض على المريسي، حيث نجده يعرض مسائل الصفات في كتابة بأبواب يجعل عناوينها صفات الجوارح وأبعاض وحركات الانسان مثل قوله:"باب النزول[1]"،ثم يعرض النصوص التي يراها دالة على نزول الله إلى السماء الدنيا، وقوله: "باب الحد والعرش[2]" ثم يعرض النصوص الدالة -في ظنه- على استواء الله على العرش، ومثلها في بقية الكتاب، السمع والبصر[3]، الرؤية[4]، أصابع الرحمن[5]، باب إثبات الضحك[6]...إلخ وهذه الطريقة تضطرك اضطرارا لتصور ذات الله كذات بشر له أجزاء وأبعاض، ومهما حاول أصحابها التقديم بمقدمات مجملة تنفى أن تكون هذه الصفات أو التصويرات هي تصويرات تشبيهية، فإن مسلكهم الذي قدمناه يرفع دعوى نفي المشابهة ونفي الجسيمة المزعومة.

في حين نجد المعتزلة في منهجهم يتبعون الطريقة المعاكسة وهي التفصيل في النفي، ينقل الإمام أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة مذهبهم هذا بقوله: " وهذا شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره :أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مَجَسّة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي

1- الدارمي، عثمان بن سعيد، أبو سعيد، النقض على المريسي المجهمي العنيد، ت.رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد- وشركة الرياض، الرياض، م.ع.س، ط1، 1998- 1418، ج1، ص 210.

2- المرجع نفسه، ج1، ص 223.

3- المرجع نفسه، ج 1، ص 300.

4- نفسه، ج1، ص 359.

5- نفسه، ج1، ص 369.

6- نفسه، ج2، ص 797.

جهات..."[1] وقد يتعجب البعض من هذا الإغراق في التجريد ولكننا :"إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية[2]".

ويرى الدكتور ألبير نصري بأن المعتزلة بمسلكها هذا تعد لا أدرية Agnostique تجعل بعض الحقائق في الوجود غير قابلة للإدراك وهي ذات الباري عز وجل[3]، ولا يقصد بأنها لاأدرية في المعرفة عموما[4]، وهي درجة احترام للذات الإلهية وحدٌّ منهم للعقل البشري الذي تراه قاصرا عن إدراك هذه الذات العلية، وفي هذا المعنى يوافقهم الإمام ابن مسكويه : "فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها[5]".

والإمام الجاحظ لا يشذ عن هذا النموذج الاعتزالي في التوحيد، يقول: "وقد علم الدهري أننا نعتقد أن لنا ربا يخترع الأجسام اختراعا وأنه حي لا بحياة وعالم لا بعلم وأنه شيء[6] لا ينقسم وليس بذي طول ةلا عرض ولا عمق..."[7]

وقد يعترض، معترض بأن المبالغة في النفي وسلب الصفات عنه – سبحانه – تجعله وكأنه غير معلوم، والجاحظ انتبه إلى هذه الشبهة ورد عليها بقوله: "قالوا : أفرطتم فيما تصفون من قصور العلم عنه- أي الله سبحانه- حتى كأنه غير معلوم؟ فقلنا: كذلك هو من جهة إذا رام العقل معرفة كنهه والإحاطة به، وهو من جهة أخرى أقرب من كل قريب إذا استدل عليه بالدلائل الشافية..."[8]

1- مقالات الإسلاميين، ج1، ص 235.

2- ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، مصر د.ط، ج1، ص 41.

3- نفسه، ج1، ص 42.

4- هناك اللاأدرية السوفسطائية التي تنكر إمكان المعرفة بالنفي والإثبات، وهناك لاأدريون ينكرون إمكان العلم بالميتافيزيقا، ومن الأدريين أيضا كل من يقول بعجز العقل عند معرفة الحقائق التي تجاوز طوره ومنها صفات الله، يقول جميل صليبا:" فكل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها، فهو من اللاأدرية" المعجم الفلسفي، ج2، ص 258.

5- أحمد بن مسكويه، أبو علي، كتاب الفوز الأصغر، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، ص 30.

6- تنكر الجهمية وصف الله بالشيئية قالوا لأن في هذا تشبيه له بالأشياء، ولكن المعتزلة يردون على هذه الشبهة بأن هذا من الباب التسمية لأمن باب التشبيه، وهي تأكيد على وجوده لا غير، مثل قولنا هو موجود ويستدلون بالأدلة القرآنية كقوله تعالى : **{قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ } [الأنعام:19]**، أنظر مناقشة المسألة : الرسي القاسم بن ابراهيم، المسترشد على مزاعم المجسمة والمشبهة، ت إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2000- 1420، ص 39 – 43.

7- الحيوان، ج4، ص 90.

8- الدلائل والإعتبار، ص 70.

ويقصد بالدلائل الشافية آثارَ قدرته وكمالَه الذي يدل عليه خلقه البديع وصنعه المتقن الرفيع سبحانه وتعالى.

ومقصود الملاحدة من الإنكار أن ما لا يعلم ذاته هو كالمعدوم، وللجاحظ جواب رياضي عن هذه الشبهة نراه موفقا، يقول : "النقطة التي لا جزء لها فإنها تجب في العقل باضطرار من قبل أنه لا بد أن يكون بدء الخط من نقطة لا يمكن أن تظهر للحس لأن النقطة[1] الواقعة تحت الحس متجزئة لا محالة[2]"، فنحن من الناحية الحسية نرى اجتماع عدد لا نهائي من النقط مشكلة خطا مشاهدا، ولكن من المحال أن ندرك كنه هذه النقطة على جهة الإثبات.

يقول – رحمه الله – :" وعلى حسب هذا نقول إن العقل يعرف الخالق من جهة العبرة والدلالة لا من جهة الحس والإحاطة، وبالجملة إنه يعرفه من جهة ما يوجب عليه الإقرار به ولا يعرفه من جهة ما يوجب الإحاطة بصفته[3]".

2-كيفية إدراك الكمال الإلاهي في النموذج الإعتزالي :

يوجب المعتزلة لله ما يستحقه من نعوت وأوصاف، يقولون:" وهي الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة –لو كان له موافق تعالى عند ذلك– وهو كونه:قادرا عالما حيا سميعا بصيرا مدركا للمدركات،موجودا مريدا كارها – هذا عند أبي هاشم – وأما أبو علي الجبائي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية[4]" يقولون: وكون الله قادرا، ليس بقدرة هي صفة زائدة عن معنى الذات، بل هو وصف وصف " لصحة الفعل منه". ومثله قولهم عالم، ومعناه" إحكام الخلق منه[5]" فينكر المعتزلة أن يكون الله سبحانه محتاجا لأية صفة ثبوتية تمنحه كمالا زائدا عن ذاته، لأنه كامل بذاته، مستغن عما سواه.

– وهذا نفيا منهم لشبهة تعدد القدماء: وهي أسُّ الشرك بالله إذا قلنا إن لله علما وقدرة وحياة وغيرها من المعاني القديمة مع ذاته.

– ونفيا لشبهة التركيب: وهي أصل التجسيم والتشبيه.

1- تعرف النقطة رياضيا : بأنها : " ما لا ينقسم، المتحيز في حيز المكان" أو "حد حجم يتناقص إلى مالا نهاية بحسب أبعاده كلها" أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 993.

2- الدلائل والإعتبار، ص 68.

3- المصدر نفسه، ص 68.

4- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 58.

5- عبد الجبار بن أحمد، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988- 1408، ص 210.

- ونفيا للحاجة: وهي أسُّ العجز المنافي للكمال الذي ينبغي أن يثبت خالصا لله تعالى.

ولذا نفوا أن يكون الله قادرا بقدرة عالما بعلم، إذا قلنا إن هذا العلم وهذه القدرة زائدا عن معنى الذات.

- وحتى نحكم ربط هذا الموضوع بفلسفة الإدراك، فنقول:اعتبر المعتزلة هذه الصفات -أي كونه قديرا عليما سميعا بصيرا حيا مريدا إلخ- مجرد اعتبارات ذهنية لفهم الكمال الذي تتضمنه الإلاهية ولوازمها. يقول البير نصري موضحا هذا المعنى: " وأبو الهذيل يقول إنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط، وكان إذا قيل له: لم اختلفت الصفات، فقيل عالم وقيل قادر وقيل حي؟ قال لإختلاف المعلوم والمقدور، وأبو الهذيل لا يثبت للباري صفات لا هي هو، لا يثبت إلا الباري وفقط، ونحن نلجأ إلى هذه الإعتبارات لعجزنا عن إدراك اللامتناهي ونتكلم عنه بلغة المتناهي[1]".

3- أقسام الصفات عند المعتزلة: يقسم المعتزلة صفات الله قسمين: صفات الذات وصفات الفعل.

أ - صفات الذات:

وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضصدادها كالقول عالم، لو يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أضدادها كالقول عالم، لو يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل، والقدرة والحكمة من صفات الذات أيضا.

ب. صفات الفعل:

هي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإدارة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك الحب والبغض والرضى والسخط والأمر والنهي ونحو ذلك، ونذكر بأنها مجرد اعتبارات ذهنية لأفعال الله. ويتعلق منها شيئ بذاته تعالى[2]، يقول ألبير نصري: "وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال هو أيضا تمييز مناسب لنا، وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتخيل في الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا"[3] ولكننا نصبغها بصبغة الكمال المستحق لله تعالى بكل وجه.

1- فلسفة المعتزلة، ج1، ص 45.
2- المرجع السابق، ج1، ص 44 – 45.
3- نفسه، ج1، ص 46.

المبحث الثاني- الإدراك والنبوة في فكر الجاحظ.

المطلب الأول- النبوة وأهميتها:

1 - مفهوم النبوة:

أ- **لغة**: مشتقة من النَّبْوَة وهو الارتفاع كأن النبي مفضّل على سائر الناس برفع منزلته. والنبوءة بالهمز مشتقة من النبأ؛ وهو الإتيان من مكان إلى مكان. يقال للذي ينبأ من أرضٍ إلى أرضٍ نابئ. ومن هذا القياس؛ النبأ، الخبر، والنبيء لأنه أنباء عن الله تعالى[1] فالنبي لأنه من النبو وهو الارتفاع لارتفاع مكانته بين الخلق، والنبيء من النبأ لأنه يخبر عن الله سبحانه و تعالى.

ب - **اصطلاحا**: قبل أن نعرف مدلول النبوة في الاصطلاح، يجدر بنا أن ننبه إلى هناك من يفرق بين النبي و الرسول وهم الجمهور من المسلمين[2]. وهناك من يجعلها صنفين لموصوفٍ واحد، ووفقاً للرأي الأول يعرف الجرجاني النبي بأنه "من أوحي إليه بملك أو أُلهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصالحة"[3]، ويعرف الرسول بأنه "إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام"[4]. ووفقاً لهذا الراس فإن النبوة أعم من الرسالة فكل رسول نبي، و ليس بالضرورة كل نبي رسولاً. وقد نسب الإمام الماوردي للجاحظ القول بالتفويض بين النبي والرسول، وحسب الماوردي فالرسول عند الجاحظ هو المبتدئ يوضع الشرائع والأحكام والنبي هو الذي يحفظ شريعة غيره[5]. والرأي الثاني، يقول بأن الأنبياء والرسل واحد، فالنبي رسول والرسول نبي[6]

ونسبه الرازي والجرجاني للمعتزلة[7] ولعل الصواب أنه لجمهور المعتزلة كما عرفنا منذ قليل رأي الجاحظ بنقل الماوردي[8].

1- أنظر ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 384 – 385 مادتي (نبو)، (نبأ).

2- قال الرازي "وهو قول الكلبي والقراء"، ط3، د.ت، ج 23، ص 49، ولعله يقصد أول من صرح به من المسلمين.

3- التعريفات، ص 215.

4- نفسه، ص 103.

5- الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد، أعلام النبوة، ت، خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، ط1، 1994- 1414، ص94.

6- نفسه، ص 93.

7- التفسير الكبير، ج3، ص 49، والتعريفات، ص 215.

8 – وللأسف لم أقف على الرأي مصرحاً به للجاحظ فلعله قاله في كتبه التي ضاعت أو هو استنتاج من بعض أقواله.

2-النبوة في فكر الجاحظ:

إهتم الجاحظ بمبحث النبوة اهتماما خاصا فصنف كتاب " الفرق بين النبي والمتنبي "[1] وكتاب "حجج النبوة"[2] وغيرها، وبالنسبة للكتاب الأول فقد نقل ياقوت الحموي أن العلماء "قد استهاموا به" ولاقوا في سبيل البحث عنه عناءا وجهدا[3].

عرض الجاحظ لإمكان النبوة ولوقوعها وذكر الحاجة إليها و ضرورة الاهتمام بها وجمع دلائلها بالحجج العقلية وفق الأصول التي وضعها في المعرفة. فهو التزم بأن يثبتها بأدلة ضرورية طبعية لا بأدلة جدلية نظرية. والجاحظ كما ذكرنا في استدلاله على وجود الله يجعل إثبات النبوة المسلك الآمن والأضمن والأوضح لإثبات وجوده تعالى[4]. فتكلم الجاحظ عن حاجة البشرية إلى النبوة والأنبياء، لما تحمله من نقص معرفي وأخلاقي، فتكمله وتجمله بصفات الأنبياء وتعاليمهم وسيرهم. يقول :"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل على الارض ويجلس على الأرض، ويلبس العباء، ويجالس المساكين، ويمشي في الأسواق، ويتوسد يده، ويقضي من نفسه، ويلطع أصابعه، ولا يأكل متكئا، ولم يرقط ضحكا ملء فيه"..."[5] وراح يسرد نتفا من أخلاقه وكمالاته صلى الله عليه وسلم، وصورا من سماته وصفاته، والتي تمثل نموذجا به يقتدى، ومثالا للإنسانية يحتذى.

وفائدة هذا المدخل أن الإنسانية تهتم بالعظماء وسيرهم لمسيس حاجتها إليهم، لبعد طباعهم عن طباع بقية الخلق، ورفعة مكانتهم وقوة شخصيتهم وسبق تهيئة الله لهم. يقول:" وإذا كان الله تعالى لم يخلق عباده في طبع عيسى بن مريم ويحي بن زكرياء وآدم أبي البشر- صلوات الله عليهم أجمعين- وخلقهم ناقصين وعن درك مصالحهم عاجزين وأراد منهم العبادة وكلفهم الطاعة، وترك العيان للأمل البعيد، وأرسل إليهم رسله وبعث فيهم أنبياءه وقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[6]. حسب الجاحظ فإن للأنبياء طباعا تتقاصر دونها طباع بقية الناس، ولا أدل على عظم مكانة الأنبياء أن أكثر أهل الأرض من أتباعهم، فلا يستطيع مدع مهما أوتي من قدرة على

1- لم يصلنا هذا الكتاب للأسف الشديد على أهميته.

2- هو مطبوع ضمن رسائل الجاحظ الكلامية.

3- بلقاسم الغالي، الجانب الإعتزالي عند الجاحظ، ص250.

4- إضافة إلى ماذكرنا هناك كدليل الخلق والتدبير.

5- البيان والتبيين، ج2، ص52.

6- حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص136.

المحاججة والجدال أن ينكر هذه المرتبة الرفيعة لهم وهذه النبوة العالية على رؤوس الناس، حتى لو أنكر لهم الوحي من السماء.

المطلب الثاني- دلائل النبوة في فكر الجاحظ:

قبل أن نعرض لدلائل النبوة في فكر الجاحظ نعرض شروط النبوة كما بين المتكلمون.

1 - **شروط صحة النبوة:** يذكر الإمام الماوردي بأنه يُشترط لصحة النبوة ثلاثة شروط، إذا اجتمعت في شخص صدق في ادعائه ووجبت طاعته:

أحدها: أن يكون مدعي النبوة على صفات يجوز أن يكون مؤهلا لصدق لهجته، وظهور فضله، وكمال حاله، فإن اعتوره نقص أو ظهر منه كذب لم يجز أن يؤهل للنبوة من عُدِم آلتها وفقد أمانتها.

الشرط الثاني: إظهار معجز يدل على صدقه لتكون مضاهية للأفعال الإلهية، ليعلم أنها ليست منه فيصح بها دعوى رسالته.

والشرط الثالث: أن يقرن بالمعجزة دعوة النبوة[1]. وهذا الشرط الذي ذكره الماوردي قد جعله غيره من شروط المعجزة كما سيأتي والخلاف لا يضر لأن النتيجة واحدة وهي ثبوت النبوة في الحالين.

2 - **مفهوم المعجزة:**

أ - **لغة:** مشتقة من العجز وهو اصل يدل على الضعف، "عجز عن الشيء يعجز عجزا فهو عاجز أي ضعيف...ويقال أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه..." [2].

وأوضح منها عبارة القاضي عبد الجبار: "إن المعجز هو من يعجز الغير كما أن المقدر هو من يقدر الغير"[3]. أي يجعله عاجزا ضعيفا غير قادر. يذكر أحد باحثين بأن مصطلح المعجزة لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة، وإنما ورد متأخرا بعد تدوين العلوم[4]. ولعله يقصد لفظة "معجزة"، "معجزة"، لأنه ورد في القرآن ما اشتق من مادتها، منها قوله تعالى:**{والَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ}[الحج:51] و[سبأ:5]** وقوله: **{والَّذِينَ يسعَوْن فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ}[سبأ:38]**. و دلالة هذا الإيراد قريبة من المعنى الاصطلاحي الذي سنورده بعد حين، حيث يعرض لنا القرآن سعي

1- انظر أعلام النبوة، ص 77-78.

2- ابن فارس، معجم مقاييس الغة، ج4، ص232، مادة عجز.

3- شرح الأصول الخمسة، ص568.

4- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المسلم، الرياض، ط2، 1416هـ، 1996م، ص13.

المشركين وحرصهم الشديد على إعجاز رسوله وإبطال آياته بوصمها ووصفها بالسحر والشعر ونحو ذلك[1]. وورد أيضا قوله:**{وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ}[التوبة: 2]** وقوله:**{ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ}[الأنعام:134]** وغيرها[2] وهي قريبة كلها من المعنى الذي أوردناه.

ب- إصطلاحا: يعرفها القاضي عبد الجبار: بأنها: " الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم"[3].

3 - شروط المعجزة عند المعتزلة:

يجعل المعتزلة للمعجزة شروطا أربع حتى تصح دليلا على صدق النبوة[4]:

أ - أن تكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته. ومقصودهم "بما يكون من جهة الله". ما لا يقدر عليه الناس ولا يمكن أن تتعلق به قدراتهم كإحياء الموتى وقلب العصا حية، وأما قصدهم بما في الحكم "كانه من جهة الله" فما يمكن عقلا أن يقع تحت قدرة العباد، كالقرآن، لأنه كلام مؤلف من حروف وأصوات، فهو من هذه الجهة داخل في قدرة العباد وإن كان في مضمونه معجزا للخلق.

ب-أن تكون واقعة عقيب دعوى مدعي النبوة، لأن النبوة محتاجة إلى المعجز في الحين لإقامة الحجة على الناس. وينبه القاضي إلى مسألة الإخبار بالغيوب المستقبلية وبأنها لا تتنافى مع هذا الشرط رغم تراخيها في الزمان عن زمن النبوة،؛ لأنها لم تقم دليلا لوحدها على صدق نبوته بل سبقتها معجزات أخرى وأولها القرآن.

ج- أن تكون مطابقة لدعواه؛ فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس بأن لم خالفت معجزته دعواه فلا دلالة على صدقه، ومنهم- أي المعتزلة- من رأى أنه دليل على كذبه[5]. والحق أنه دليل قاطع على كذبه. فمثلا لو أن النبي أخبر عن أمر ثم لم يقع: دل قطعا على أنه ليس نبيا وحسب رأيي يتجلى أثر هذا الشرط في موقفنا من الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مما يتعارض مع الضرورات الحسية والعقلية والتي ينبغي رفضها وردها أو تاويلها لأنها تدل على نقض نبوته.

1- انظر:محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984، ج17، ص295.

2- انظر: معجم الفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ص 742-743، مادة عجز.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- نفسه، ص569 فما بعدها

5- المصدر نفسه، ص569.

د- أن تكون ناقضة للعادة، لأنه لو لم تكن كذلك لم تكن لتدل على صدق من ظهرت عليه أصلا[1]. فلا يجوز أن يدعي النبوة ويجعل علامته أمرا معتادا سنيا كطلوع الشمس من مشرقها.

4 - المعجزات والعلم الضروري بها:

تعتبر الأخبار في نظر الجاحظ هي الوسيلة الوحيدة للعلم بمعجزات الرسل وحججهم، ما دامت المشاهدة متعذرة إلا في حق من عاينوهم وعاشروهم. وحتى تثبت حجة الله على الخلائق في تصديق الرسل وطاعتهم والإيمان بما جاؤوا به لا بد أن يكون هناك دليل على صدق تلك الأخبار، يقول الجاحظ : " فإن قال قائل إن الحجة لا تكون حجة، حتى تعجز الخليقة وتخرج من حد الطاقة كإحياء الموتى والمشي على الماء وكفلق البحر وكإطعام الثمار في غير أوان الثمار، وكإنطاق السباع وإشباع الكثير من القليل، وكل ما كان جسما مخترعا وجرما مبتدعا، وكالذي لا يجوز أن يتولاه إلا الخالق ولا يقدر عليه إلا الله عز وجل ذكره، فأما الأخبار التي هي أفعال العباد، وهم تولوها وبهم كانت وبقولهم حدثت فلا يجوز أن تكون حجة إذا كان لا حجة إلا ما لا يقدر عليه الخليقة وما لا يتوهم من جميع البرية؟[2]". والاستشكال المتعلق بمسألة معرفتنا بالمعجزة، أن الأخبار واقعة تحت قدرة ناقليها وقابلة لتزييفهم وتحكيمهم فكيف تكون الحجة في ما يقبل التحريف والتغيير؟ وكيف نثق في هذه المعجزة وهي معلقة على ما يقع تحت مقدرة العباد وتصرفاتهم البشر؟

لقد حاول الجاحظ التخلص من هذه الاشكالية، قال:"إنا لم نزعم أن الأخبار حجة فيحتجوا علينا بها، و إنما زعمنا أن مجيئها حجة، والمجيئ ليس هو أمرٌ يتكلفه الناس، ولو كانوا لكانوا متى أرادوا فعلوه وتهيأ لهم. ولفعلوه في الباطل كما يجئ لهم في الحق[3]" لأن العلم المحصل من تلك الاخبار المخصوصة ليس في قدرة الناقلين تزييفها لقيام دلائل في الأخبار وقرائن الخارجة عن إرادتهم. فالمجيء ليس فعلا قائماً فيستطيعونه أو يعجزون عنه، ومثالا على هذا أن الإنسان يعلم إذا لقي البصرين فأخبروه أنهم قد عاينوا بمكة شيئا، ثم لقي الكوفيين فأخبروه بمثل ذلك، أنهم قد صدقوه[4].

1- المصدر السابق، ص570.

2- حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص146.

3- المصدر نفسه، ص 146.

4- المصدر نفسه، ص 147.

ومقصود الجاحظ هنا أن الأخبار لا تملك معيار اليقين في ذاتها ولكنها إذا وردت على نحو معين كان المخبر به صدقاً وحقاً، فإن كان هذا الخبر من جنس المعجزات، و كان ولا شك حجة على السامع ودليلا ملزما لا يملك عليه اعتراضا ولا رداً، إلا إن كابر[1].

المطلب الثالث- نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ودلائلها الضرورية:

من المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع في يوم ما أنه كاهن أو ساحر ولا سعى إلى تحصيل الملك أو بناء إمبراطورية يكون هو قيصرها، بل ظل طيلة عشرين سنة كاملة يعرض أمراً واحداً وهو أنه نبي اصطفاه الله تعالى وأرسله رحمة للعالمين، ومسألة قناعة النبي - صلى الله عليه وسلم- هذه الحقيقة أمر مفروغ منه[2]. لكن التحدي الذي يواجه الفكر الإسلامي هو كيفية إثبات صحة وصدق النبي - صلى الله عليه وسلم- في دعواه ؟ والتحدي الذي يواجه فكر الجاحظ كيفية إثبات ذلك بأدلة ضرورية وفق مبدئه الذي التزمه في المعارف كلها ؟

1 - المعرفة التاريخية الضرورية بمحمد صلى الله عليه وسلم وبرسالته :

قدم الجاحظ بمقدمة معرفية - وهي اتفاق الناس على مجيء النبي محمد - صلى الله عليه وسلم- في زمن معين وبلاد معينة على الرغم من اختلاف طبائعهم[3]- بقوله: "ولم يكن بد من أن يطلع المعاينين[4] على أخبار الغائبين وأن يخسر أسماع الغائبين لأخبار المعاندين وأن يخالف بين طبائع المخبرين وعلل الناقلين ليدل السامعين، و من يجب من الناس على أن العدد الكثير المختلفي العلل المتضادي الأسباب المتفاوتي الهمم لا يتفقون على تخرص الخبر في المعنى الواحد"[5].

وكلام الجاحظ السابق يدل على أن العلم التاريخي بمحمد صلى الله عليه وسلم وبأمر نبوته هو علم ضروري، لأن خبره قد انتشر في الناس انتشارا لا يجعل وجوده التاريخي أمرا يعتريه الشك.

---

1 - يقول الماوردي عن الأخبار المتواترة وأفادة العلم بها: "واختلف في وقوع العلم بها وهل هو أعلم اضطرار أو علم اكتساب على وجهين: أحدهما: أنه علم اكتساب وقع عن استدلال وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وبعض المتكلمين....

والوجه الثاني: وهو قول الأكثر من بين الفقهاء والمتكلمين أنه علم اضطرار أدرك ببداءة العقول لأن العلم به قد يسبق إلى اليقين من غير نظر، ويستقر في القلوب من غير انتقال" أعلام النبوة، ص180.

2 - لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر عند الجاحظ، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2002-1422، ص 543.

3- علي بوملحم، المناجي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص 128.

4 - كذا في الأصل، ولعل الصواب حسب السياق: أن يطلع المعاندين على أخبار الغائبين.

5 - حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص 136.

فاذا كان العلم بمحمد ودينه من المعارف الضرورية التي تتناقلها الأجيال، فحينئذ يمكن استخلاص حجتنا على أمر النبوة مما يتضمنه هذا النقل من الأخبار المتواترة والتي لا تقبل الشك والتي يعد منكرها:

إما جاحدا للضروريات، منكرا لليقينيات.

وإما جاهلا عاجزا وبالتالي يرفع عنه التكليف، وتسقط عنه المسؤولية والجزاء في هذا الأمر وما يترتب عليه من تكاليف شرعية.

2 - **دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم:**

يذكر الجاحظ مجموعة من الدلائل والحجج الشاهدة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم شهادة واضحة تورث العلم الضروري لكل من وصلته ونظر فيها.

أ – **الإخبار بالغيوب:** يقول الجاحظ: "إخباره عما يكون وإخباره عن ضمائر الناس وما يأكلون وما يدخرون ودعاؤه المستجاب الذي لا تأخير فيه و لا خلف[1]" وضرب الجاحظ لذلك مثالا حين كتب النبي – صلى الله عليه وسلم- إلى كسرى يدعوه إلى نجاته وتخليصه من كفره، فبدأ باسمه قبل اسمه فأنف من ذلك كسرى لشقوته، وأمر بتمزيق الكتاب، فلما بلغه صلى الله عليه وسلم قال:" اللهم مزق ملكه كل ممزق، فمزق الله ملكه وجذ أصله وقطع دابره[2]".

ب – **البشارة بمحمد صلى الله عليه و سلم في الكتب السماوية:** ذكر الجاحظ دليلا آخر يتضمن حجة ضرورية، وهو ما ورد من ذكر النبي محمد صلي الله عليه وسلم وصفته و البشارة به في الكتب المقدسة، يقول:" ثم إن الذي تقدمه صلى الله عليه وسلم من البشارات من

1 - المصدر السابق، ص150. يقول الماوردي:"والمعجزات من القول هو الإخبار عن غائب لا يعلم به غير مخبرة فيكون على صدقه دليلا لأن الخبر ما أحتمل الصدق و الكذب، وحقيقة الخبر عليه مجازا فإن أضيف إلى فعل غيره كان من الغيوب المعجزة لا يصح إلا من بني مبعوث، وعن وحي منزل إذا تكرر عاريا عن الأسباب المنذرة" أعلام النبوة، ص177.

2 - وأمثلة أخرى من نبوءاته صلى الله عليه وسلم ، الرسائل الكلامية، ص 150-151. والمثال الذي أوردناه عن الجاحظ هو نفسه الذي ضربه الماوردي، قال:"" ومن أعلامه أنه كتب إلى كسرى كتابا يدعوه إلى الإسلام، وبدأ باسمه قبل اسمه فلما قرأه أنف لنفسه من ابتدائه باسمه فمزق كتابه فبلغ ذلك رسول فقال تمزق ملكه..." أعلام النبوة، ص185، والقصة ذكر أسانيدها ورواياتها ابن حجر في الفتح، ج8، ص127فما بعدها، وانظر: الألباني، محمد ناصر الدين، سلسة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، مكتبة المعارف، الرياض، م.ع.س، ط1، 1996-1416، ج3، ص414-416، برقم:1429.

الكتب المتقادمة في الأزمان المتباعدة، والبلدان الموجودة بكل مكان، على شدة عداوة أهلها وتعصب حامليها و مع قوة حسدهم و شدة بغيهم[1]".

في هذا النص يجمع الجاحظ علامات، إذا اجتمعت دلت دلالة ضرورية على المطلوب وهو ثبوت نبوته عليه السلام:

1 - تقدم البشارة به –عليه الصلاة والسلام- في الكتب السماوية.

2 - وجود هذه البشارات ، والإشارات في كتب متباعدة في الزمان، مختلفة في المكان.

3 - الإقرار المستمر لأهل الكتاب بتلك البشارات مع سابق عداوتهم و حسدهم له، ومضادة هذا الأمر لطباعهم و أغراضهم[2]. يقول مؤكدا هذا المعنى:"ولمَ استُدِلَّ على ذكره في التوراة والإنجيل والزبور وعلى صفته والبشارة به في الكتب، إلا لأنك متى وجدت النصراني و اليهودي يسلم بأرض الشام، وجدته يعتل بأمور و يحتج بأشياء مثل الأمور التي يحتج بها من أسلم بالعراق، وكذلك من أسلم بالحجاز و من أسلمك رب اليمن من غير تلاق ولا تعارف ولا تشاعر، وكيف يتلاقون ويتراسلون وهم غير متعارفين ولا متشاعرين ، و لو كانوا كذلك، لظهر ذلك ولم ينكتم، كما حكينا قبل هذا، و لو قابلت، بين أخبارهم و احتجاجهم مع كثرة الألفاظ و اختلاف المعاني لوجدتها متساوية[3]".

ج- عجز العرب عن معارضة القرآن: يقول الجاحظ:" مع أن محمدا مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين" فيؤكد أن هذه العلامة هي أقوي دلالة، و أوضحها في العقل و هي: "قوله – صلى الله عليه وسلم- لقريش خاصة و للعرب عامة مع ما فيها من الشعراء و الخطباء و البلغاء، والدعاة والحلماء وأصحاب الرأي والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة، إن عارضتموني بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذيبي[4]" ويشير إلى مثل قوله تعالى:**{ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}[سورة البقرة:23-24]** وهو تحدٍّ صريح وواضح للعرب قاطبة وتعجيز لهم عن الإتيان بسورة من مثل سور القرآن، بل بأقصر سورة منه

1 - حجج النبوة، ص151.

2 - أنظر: الماوردي، مرجع سابق، ص227-242.

3 - حجج النبوة، ص152.

4 - نفسه، ص153.

إذا شاؤوا. ومع فرط عداوتهم وبعد أن "هجوه من كل جانب وهاجى أصحابه شعراءهم، ونازعوا خطباءهم، وحاجُّوه في المواقف وخاصموه في المواسم، وبادروه العداوة وناصبوه الحرب، فقتل منهم وقتلوا منه، وهم أثبت الناس حقداً وأبعدهم مطلباً وأذكرهم لخير أو لشر وأنفاهم له، وأهجاهم بالعجز وامدحهم بالقوة ثم لا يعارضه معارض ول يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر !.."[1] فكل ما ذكره من تحديات النبي المتستمرة لهم، يستدعي عصبيتهم و يرفع همتهم ويستفز حميتهم للوقوف ضد هذا التعجيز وإبطاله بالمثل المطالبون به، فلم يتصدى منهم أحد لمعارضة القرآن ولا بأقصر سورة.

والجاحظ هنا لم يتكلم عن وجوه الإعجاز البيانية في الأسلوب القرآني، ولم يعرض المقارنة بين كلام الله وكلام العرب كما يفعل الدارسون لهذا الباب من العلماء، وهذا لأنه لا يقصد إلى إبرزا هذا الوجه من الإعجاز، لكونه وجها يورث علما نظريا، و يحتاج إلى معرفة تامة باللسان العربي، وهو ما لايرتضيه نموذج الجاحظ المعرفي، لأنه -كما سبق وأن قلنا غير مرة – يبحث عن الدليل الضروري الذي يفهمه كل الناس عربهم و عجمهم، العلماء منهم والعامة،

فالناظر في هذا الدليل يكفيه النظر في التحدي القرآني المنقول بالتواتر اللفظي[2] ومن ثم سيضطر للتساءل: أعارض العرب القرآن أم لم يفعلوا ؟

فإذا علم أنهم لم يفعلوا وقع في نفسه ضرورة أن النبي قد صدق في دعواه وأقام الحجة البينة لنبوته.

ثم لو وقعت المعارضة من واحد من الخلق لاشتهر أمرها ولنقلت بالتواتر، بدليل أن العرب كانت تترصد كل طريق للتحذير من هذا الدين والتنفير منه، وقد ارتدت زمن أبي بكر عن آخرها إلا النفر القليل ولو كان هذا الأمر قد وقع لما أمكن إخفاؤه، فدل دلاله قطعية على أنه لم يقع، يقول القاضي عبد الجبار: "ولكن وجه الدلالة على صدق الرسول هو أنه تحدى العرب به فلم يعترضه أحد، وتواترت إلينا الأخبار بعدم الاعتراض، بالرغم من فصاحتهم فكان العجز عن الإتيان بمثله دليلا على صدقه[3]".

1 – المصدر السابق، ص154.

2 – نقصد آيتي البقرة [23-24] سالفتي الذكر.

3 – شرح الأصول. ص 586.

د- اجتماع محامد الأخلاق في شخص محمد صلى الله عليه و سلم: يجعل الجاحظ هذا الدليل من الأدلة التي لا يعرفها إلا الخاصة، و حتى يكون الجاحظ متسقا مع نفسه، و مع الخطة التي اختطّها منهجاً له – وهي التزامه بجعل كل أدلته ضرورية تحدث العلم الضروري لدى العامة والخاصة والمجتهدين والمقتصدين- فقد استدرك على نفسه هنا بأن قال: "ومتى ذكرت الخاصة فالعامة في ذلك مثل الخاصة[1]". أي أن الخاصة إذا علموا بهذه الأمور وذكروها أمام العامة. فالعامة تكون ملزمة بهذه الحجة وتكون دليلا عليها مثلها مثل المتخصصين.

يقول:"وهي الأخلاق والأفعال التي لم تجتمع لبشرى قط قبله، ولا تجتمع لبشري بعده. وذلك أنا لم نُرْوَ ولم نسمع لأحد قط كصبره ولا كحلمه ولا كوفائه ولا كزهده، ولا كجوده ولا كنجدته ولا كصدق لهجته، وكرم عشرته ولا كتواضعه، ولا كعلمه ولا كحفظه ولا كحفظه، ولا كصمته إذا صمت ولا كقوله إذا قال، ولا كعجيب منشئه ولا كقله تلونه و لا كعفوه ولا كدوام طريقته وقلة امتنانه[2]".

وقد يُعترض عن هذا الاستدلال بأن الأخلاق لا تقوم دليلا على صدق النبوة فكم من العلماء والحكماء ممن عُرِفَ بمكارم الأخلاق من غير أن تنسب لهم نبوة ولا وحي. والجواب عن هذا الاعتراض ممكن من عدة وجوه:

1 - أن هؤلاء الحكماء زالعظماء من أصحاب الأخلاق الرفيعة في لم يدعوا النبوة، فنحن قد نتفق كلنا على رفعة أخلاق سقراط ونبل مكارمه، ولكنه لم يدع النبوة حتى ننسبها إليه.

2 - أن المقارنة الموضوعية تكون بين النبي وبين مدعي النبوة، حينها سيلوح الفرق شاسعاً بين المؤيد بالنبوة الحقة و بين الكذاب المتنبي قبل وبعد ادعاء النبوة.

3 - أن أحواله صلى الله عليه و سلم تثير العجب فإيمانه بنفسه يفوق كل تصور، وصبره على دعوته لا يختلف عليه اثنان، ومضيه في التبشير بنبوته استمر حتى آخر لحظات حياته[3]، يقول

---

1 – حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص157.

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 –وفي الحديث :" أن عائشة قالت: كان النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول وهو صحيح: "**إنّه لم يُقبض نبيٌ حتّى يُرى مقعدُه من الجنة، ثم يُخيّر...**" فلما نزل به– ورأسه على فخذي– غشي عليه، ثم أفاق، فأشخص بصره إلى سقف البيت، ثم قال:"اللهم! الرفيق الأعلى". فقلت : إذن ؛لا يختارنا ، وعرفتُ أنه الحديث الذي كان يحدثنا وهو صحيح. قالت: فكان آخر كلمة تكلم بها: "اللهم! الرفيق الأعلى" أنظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج9، ص82.

الجاحظ: "ولم نجد شجاعا قط إلا وقد جال جولة وفرفرة، وانحاز مرة من معدودي شجعان الإسلام ومشهوري فرسان الجاهلية كفلان وفلان. فقد نظر النبي – صلى الله عليه وسلم- وهاجر معه قوم ولم نر كنجدتهم نجدة ولا كصبرهم صبراً وقد كانت لهم الجولة و الفرة، كما قد بلغك عن يوم أحد ويوم حنين وغير ذلك من الوقائع والأيام". أي أن أصحابه كان يعتريهم من الضعف والشك على شجاعتهم ، ثم يقول:"فلا يستطيع منافق ولا زنديق ولا دهري أن يحدّث أن محمدا صلى الله عليه وسلم جال جولة قط أو فرفرة قط أو خار عن غزوة أو هاب حربَ من كاثَرَهُ[1]".

4 – أنه لصفاتِه تلك فقد أسس أمه من العدم، وأخرج عظماء للإنسانية من طينة عمر وعلي بن أبي طالب، ومن تلاهم من العظماء على مر التاريخ الإسلامي الطويل.

المطلب الرابع: قيمة مسلك الجاحظ في إثبات النبوة.

أثنى العلماء على الحجج والمسالك التي اتخذها الجاحظ لإثبات نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم- ونسج الكثير منهم على منواله فيما، ومنهم الإمام الماوردي في كتابه "أعلام النبوة" وغيره. يقول الفخر الرازي "الطريق لإثبات نبوته – عليه السلام- الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فإنه كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن مجموعاتها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء وهذه طريقة أختارها اختيار الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه المنقذ[2]". ويقول الإيجي "المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه الغزالي في المنقذ وابن تيمية"[3]. ويتساءل الدكتور بلقاسم الغالي عن سر قبول العلماء بمختلف تياراتهم الفكرية لمسلك الجاحظ في النبوة، ثم يجيب:"...يعود إلى هذه الأسباب مجتمعة: ظروف وملابسات تتمثل في مدى ضغط السلطة ومن آزرها من القوى الفكرية المقابلة على تيار الاعتزال، وتقدمه في السن مع أمراض وضعف. هذه العوامل مجتمعة خففت من الغلو فكان إنتاجه رغم الآلام خصباً ومعيناً يتدفق منطقاً وآداباً ودقة وعمقاً..."[4] ويقصد الدكتور الغالي أن الجاحظ في آخر عمره بدأ

1 – حجج النبوة، الرسائل الكلامية، ص157.

2 – نقلا عن بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص254.

3 – المواقف، ج2، ص427.

4 – الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 255-256.

يتحرر من الاتغلاق المذهبي، لتقدمه في السن وللحكم المعادي للمعتزلة من طرف الخليفة العباسي المتوكل[1] للمعتزلة جعله يصنف تصنيفات يقبلها عموم المسلمين.

وفي نظري أن الحقيقة غير ذلك، فالجاحظ أراد أن يبرز النبوة بأدلة قطعية لا يختلف عليها الناس مؤمنهم وكافرهم لأنه ألزم نفسه بهذا المنهج في إثبات المعرفة، ولأنه جعل النبوة المدخل لإثبات التوحيد. فكان ملزماً بأن يعرض عن كل الأدلة الكلامية الجدلية التي يطرقها الاعتراض.

المبحث الثالث- النموذج الطبيعي عند الجاحظ:

يقول أحد المستشرقين في ترجمة الجاحظ:"كان الجاحظ عالما بالطبيعة والإنسان، ولكنه لم يقصد في كتبه إلى وضع قواعد هذين العلمين إنما كان همه إثارة اهتمام القارئ بهما وذلك بتحبيبهما إليه"[2]. وهذا إجحاف في وصف جهد الرجل وآثاره ولا أدل على ذلك من وصف المترجم نفسه حيث تكلم عن كتاب الحيوان قال:"وكتاب الحيوان وثيق الصلة بالعلم لأن المؤلف سعى إلى إظهار وحدة الطبيعة وإلى أن الأجزاء المكونة لها متساوية القيمة في نظر الرائي، وهو لم يكتف بدراسة الحيوانات الكبيرة فحسب بل أظهر شيئا من الميل إلى دراسة الحشرات والمخلوقات المتناهية في الصغر وفي هذا الكتاب نظريات علمية -التطور والتأقلم وعلم النفس الحيواني- في دور التكوين، وقد اكتملت هذه النظريات في أيامنا هذه[3]".

المطلب الاول: نشأة الكون في فكر الجاحظ:

اهتم الجاحظ بدراسة الطبيعة في مختلف ظواهرها من جماد ونبات وحيوان وإنسان، ويبدوا هذا واضحا في كتبه المتنوعة، وبخاصة كتاب الحيوان الذي ضمنه فلسفته وآراءه في الطبيعة والإنسان، وهو وإن كان درس موضوعات الطبيعة من ناحية علمية وحاول أن يقارب الظواهر المختلفة في عوالم الجمادات والنباتات والحيوانات وبشتى تمثيلاتها. إلا أنه كان يدرس ذلك وفق نموذج معرفي له علاقة ظاهرة بفلسفته في الإدراك.

● **نظرية الكمون:** يعزو الجاحظ نظرية الكمون إلى شيخة النظام، وقد عرض المسألة عرضا مستفيضا عند حديثه عن النار وكمونها في العود ونحوه[4]. وملخصها في النار: أن الاحتراق ليس سوى

1 - أنظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، دت، ج3، ص 182.

2- دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج6، ص236.

3- نفسه، ج6، ص237.

4- لمعرفة موقف النظام وتلميذه الجاحظ في مسألة كمون النار انظر: الحيوان: ج5، ص6 فما بعدها، ففيه بحث مسهب حولها.

ظهور النار عند زوال مانعها وإذا لم يكن في جسم من الأجسام نار كامنة في الأصل فمحال أن يحترق هذا الجسم[1]. والجاحظ متفق مع النظام في ثنايا كلامه عن الموضوع، وكان كثيرا ما ينتصر له ويحتج لهذا الرأي، بأدلته الخاصة، وقد صرح بتبنيه فكرة الكمون في غير موضع منها قوله عن النار:"فجعلت كالمخزونة في الأجسام الحافظة لها تستبعث عند الحاجة إليها..."[2]

ونظرية الكمون هذه هي نظرية شاملة لكل عناصر الكون. فينقل الشهرستاني [3]عن النظام:" أن الله خلق لموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض فالتقدم إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها[4]". والقول بالكمون هو لازم القول بالطبائع يقول الشهرستاني:" وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[5]". وهذا الموقف من الشهرستاني هو ترجمة لموقف من انتقدهم النظام نفسه من قبل ، ومعه الجاحظ الذي عرض لهذه الشبهة بقوله:" وكان أبو إسحاق – أي النظام- يزعم أن ضرار بن عمرو قد جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح إلا مع إنكار الكمون[6]".

ولكن وفق المنهج الذي رسمه الجاحظ لنفسه في مباحث المعرفة والوجود –على حد سواء- لا يقع التعارض بين جعل الاشياء والظاهرات الطبيعية تسير وفق قوانين معينة وبعين التوحيد والذي يقصد به المعترضون ربط كل الأمور بالإدارة الإلهية. وكأن القول بوجود القوانين هو سلب لهذه

1- علي بوملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص72، وأنظر الحيوان، ج2، ص 20-21.

2- الدلائل والاعتبار، ص13.

3 – قال أبو الحسين الخياط :"ثم قال أي إبن الراوندي:وكان- أي النظام- يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنباتات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئا أو ينقص من شيئا" الانتصار، ص 51-52. قال الخياط:" وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم إن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وامثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله:" إن الله خلق الدنيا جملة" يزعم أن بيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله" نفسه، ص52.

قلت: وفي هذا القدر اعتراف من الخياط بصحة ما نسب للنظام لأن قول النظام بأن الله خلق الدنيا جملة يستلزم ما ذكره ابن الراوندي أعلاه. وقوله بأن الله يخلق آيات الأنبياء في وقت ظهورها على ايديهم لأنها خارجة عن مجرى العادة فاحتاجت لتدخل القدرة الإلهية وما دون ذلك فالله جعل الأشياء تسير وفق مبدأ السببية الطبيعية.

4- الشهرستاني في الملل والنحل، ج1، ص69.

5- نفسه.

6- الحيوان، ج5، ص10.

الإدارة أو تعطيل لها والوجه أنه إذا ربطنا المسألة بصفتي العلم والقدرة الإلهية يزول الإشكال من أساسه:

1-فكمون الأشياء بعضها في بعض منذ بداية الخلق واقع وفق علم الله المسبق المحيط بكل شيء.

2-وهذا الكمون واقع بقدرة الله عز وجل، فالله هو الذي "أكمن –هذه الكائنات- بعضها في بعض"[1]. كما نقلنا عن النظام فهذا القول كان سيتنافى مع التوحيد لو قلنا بأن هذا الكمون هو صفة ذاتية للموجودات وهذا لا يقوله مؤمن بالله لأن كل المؤمنين متفقون على أن الله هو الذي منح هذه الكائنات صفاتها المختلفة، وعلى رأسها صفة الوجود ولكن الاختلاف واقع في زمن تحليق هذا الوجود فالنظام ومن وافقه يرى أن الوجود منح للعالم وما فيه دفعة واحدة ثم وفق جدلية (الكمون/والظهور) تخرج الكائنات كل في زمنها ووقتها المؤقت لها سلفا ووفق إرادة الله عز وجل فالنطفة تبقى نطفة إلى أن تتوفر أسباب معينة تجعلها تختفي ليظهر محلها جنين وفي هذا الجنين يكمن طفل وفي هذا الطفل يكمن شاب وعلى هكذا أقيس، فالعالم في حركة دائبة ودائمة وهذا مايمكن أن نفسر به مذهبه في الحركة.

-الكمون والحركة :يرى النظام أن الأجسام متحركة دائما، نقل عنه الأشعري قوله:" الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون لا غير ذلك" وقرأت – أي الأشعري- في كتاب يضاف إليه -أي النظام- أنه قال:" لا ادري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين..."[2]. ومذهب النظام في الحركة يشبه مذهب هرقليطس في التغير الدائم وقوله بأن كل شيء في حركة، وما السكون إلا مجرد توازن بين المتحركات، وهو ما يعنيه بقولهك حركة اعتماد"[3]. ولهذا يقول بأن أفعال العباد كلها حركات فحسب، قال الأشعري:" وقال إبراهيم النظام أفاعيل الإنسان كلها حركاتن وهي أعراض وإنما يقال سكون في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قيل سكن في المكان لأن السكون معنى غير الاعتماد"[4]، وموقف النظام ومن وافقه في الحركة

1- كما يقول النظام وفق نقل الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص69.

2- مقالات الإسلاميين، ج2، ص21-22.

3- عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص234.

4- مقالات الإسلاميين، ج، ص38.

يثبته العلم الحديث بأكثر حيثياته، فالعالم الفيزيائي هو عالم ديناميكي متحرك دائما فعلى مستوى الذرة تتحرك الإلكترونات حول النواة بصفة دائمة ومستمرة دون توقف[1] وفي علم الديناميكا الحرارية ظل أكثر العلماء يؤكدون أن الحرارة –مثلا- شكل من أشكال الحركة[2] بل في تسمية العلم بعلم الديناميكا الحرارية ربط صريح بين الحرارة والحركة فمثلا ظاهرة ذوبان الجليد تحدث بسبب حركة الجزيئات والتي يحدثها ارتفاع الحرارة وهكذا تتحول الطاقة من شكل إلى آخر من حرارية إلى حركية ومن حركية إلى حرارية وغير ذلك كثير معروف مسلم بصحته في النموذج العلمي المعاصر ولا يكاد أحد يقول بالسكون المطلق قلت ومذهب النظام في الحركة هو من لوازم القول بالكمون لأن الكمون كمونات : كمون الأعراض وكمون الموجودات والنظام يقول بهما معا.

المطلب الثاني- العالم الطبيعي عند الجاحظ:

1 - تصنيف الكائنات عند الجاحظ:

قسم الجاحظ العالم قسمين كبيرين هما: الجامد والنامي.

أما الجماد أو غير النامي فهو يرادف الموات غالبا.

ثم قسم النامي: إلى نبات وحيوان، وأدخل الإنسان في قسم الحيوان[3].

والجاحظ هنا ابتعد عن نظرية الأفلاك التي يقول بها الفلاسفة، حيث يجعلونها من أقسام العالم ويجعلونها تتمتع بالحياة والحركة والحس وتؤثر في شؤون الكائنات على سطح الأرض ، أي يجعلونها عقولا مدبرة[4]. بل فند قولهم بمنطق هو الأصوب في روح العلم المعاصر، يقول: "وإذا أخرجت من العالم الأفلاك والبروج والنجوم والشمس والقمر، وجدتها غير نامية، ولم تجدهم يسمون شيئا منها بجماد ولا موات، وليس لأنها تتحرك من تلقاء أنفسها لم تسم مواتا ولا جمادا، وناس منهم يجعلونها مدبِّرَة غير مدبّرَةً...وإنما هذا منهم رأي والأمم في هذا كله على خلافهم[5]".

1- انظر/ كات كوب وهارولد جولد وايت، إبداعات النار، تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة، د.فتح الله الشيخ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 266، فبراير 2001، ص 294-295.

2- نفسه، ص 230-232.

3 - أنظر: الحيوان، ج1، ص 26-27.

4 - أنظر: محفوظ على عزام، في الفلسفة الطبيعية عند الجاحظ، دار الهداية، مصر، ط1، 1995-1416، ص44-45.

5 - الحيوان، ج1، ص26.

وبالنسبة للحيوان فهو عند الجاحظ على أربعة أقسام:" شيء يمشي وشيء يطير وشيء يسبح وشيء ينساخ[1]". والجاحظ يجعل الإنسان من هذه الأصناف الأربع، فهو يمشي، وهذا ليس تصريحا منه بأن أصل الإنسان حيوان ولكنه تشبيه من حيث الاشتراك بين الإنسان والحيوان.

2 – علم نفس الحيوان:

وضع الجاحظ في كتابه الحيوان، ملاحظات كثيرة يمكن أن تعد كبذور علم النفس الحيواني، فأقر الجاحظ مبدأ الغريزة، وهو مبدأ أساسي في السلوك الحيواني، وهي من لوازم القول بالطبائع، ثم هي دليل على وجود مبرمج لهذه الكائنات زرع فيها هذه الغرائز التي ترشدها وتدلها إلى سلوكات غاية في التعقيد والروعة، مما قد يعجز عنه الإنسان العاقل، يقول:" وإن كان الإنسان يبلغ بالروية والتصفح والتحصيل والتمثيل ما لا يبلغه شيء من السباع والبهائم، فإن لها أمورا تدركها وصفة تحذقها تبلغ منها بالطبائع سهوا وهويا ما يبلغ الإنسان في ما هو بسبيله إلا أن يكره نفسه على التفكير وإدامة التنقير والتكشيف والمقاييس ..."[2]

وكما يختلف الإنسان في طبائعه تختلف الحيوانات في طبائعها وصفاتها، فبعضها " يعرف بالمكر والحيل والكيس والروغان، وبالفطنة والخديعة والرفق والتكسب والعلم بما يعيشه والحذر مما يعطيه وتأتيه لذلك وحذقه به..."[3]

وعلى الرغم من سيطرة الغريزة على الحيوان، إلا أنه يقبل التدريب والتعلم قال:" ثم الدليل على أنه يستدل بالعقل والمعرفة ، والفكرة والعناية، أنه إنما يجيء من الغاية على تدريج وتدريب وتنزيل. والدليل على علم أربابه بأن تلك المقدمات قد نجعن فيه وعملن في طباعه، أنه غذا بلغ الرقة غمّروا به بكَرَّةٍ إلى الدرب، وما فوق الدرب من بلاد الروم، بل لا يجعلون ذلك تغميرا، لمكان المقدمات والتريبات التي قد عملت فيه، وحذقته ومرنته[4]"

3 – مظاهر التشابه والاختلاف بين الكائنات:

لاحظ الجاحظ ملاحظات كثيرة تدل على أن الكائنات الحيوانية متشابهة فيما بينها، ولم يستثن الإنسان من دائرة ملاحظاته، فالجاحظ كان يرى مظاهر كثيرة في الطبيعة الحيوانية تدل على

1 – المصدر السابق، ج1، ص27. والمنساخ هو الزاحف.
2 – نفسه، ج7، ص 17، وانظر ج1، ص34-35.
3 – وانظر بقية كلامه ، المصدر نفسه، ج7، ص 108-109
4 – نفسه، ج3، ص 215.

اشتراك الأنواع الحيوانية في كثير من الخصائص، سواء كانت هذه الخصائص تابعة للشكل والمظهر الخارجي، أم تابعة للسلوك الباطني ، أو ما يندرج ضمن علم نفس الحيوان، والذي يجدر التنبيه إليه أن الجاحظ أدخل الإنسان ضمن دائرة ملاحظاته، فقد شبهه بنوعين من الحيوان، حيث إن ظاهره شبيه بالقرد، وباطنه شبيه بالكلب قال :"وقد عرَفت شبَه باطنِ الكلب بباطن الإنسان، وشبَه ظاهِر القرد بظاهر الإنسان: ترى ذلك في طَرْفِه وتغميضِ عينه، وفي ضِحْكه وفي حكايته، وفي كفِّه وأصابِعه، وفي رفعِها ووضعِها، وكيف يتناولُ بها، وكيف يجهز اللُّقمة إلى فيه وكيف يكسِر الجَوْزَ ويستخرج لبَّه وكيف يَلْقَنُ كل مَا أُخِذَ به وأُعِيدَ عليه، وأنَّهُ من بين جميعِ الحيوان إذا سقط في الماء غرِق مثلَ الإنسان، ومع اجتماعِ أسبابِ المعرفة فيه يغرق، إلاّ أن يكتسب معرفةَ السباحة، وإن كان طبعُه أوفى وأكمل فهو من هاهنا أنقص وأكلُّ، وكلُّ شيءٍ فهو يسبَح من جميع الحيوانات، ممَّا يوصف بالمعرفة والفِطنة، وممَّا يوصَفُ بالغَباوة والبَلادة؛ وليس يصير القردُ بذلك المقدار من المقارَبَة إلى أن يخرُج من بعض حدود القرود إلى حدود الإنسان[1]".

وهذه الملاحظة من الجاحظ وغيره، جعلت البعض ينسب إلى الجاحظ القول بالتطور العضوي للكائنات الحية، الذي عرف به الداروينيون، منهم الدكتور علي بوملحم، حيث يقول:" والفرق بين داروين والجاحظ أن داروين يقول بالتطور الصاعد، الذاهب نحو الأرقى والأصلح، بينما يقول الثاني بالتطور النازل الذاهب نحو الأردأ والأحط وهو ما أطلق عليه اسم المسخ، فالإنسان حسب الجاحظ هو الذي انقلب إلى قرد وليس القرد هو الذي ارتقى إلى مصاف الإنسانية[2]. أما العوامل التي آلت إلى هذا التطور النازل أو المسخ فهي البيئة التي أثرت في الإنسان وأحالته إلى قرد بسبب رداءتها وفساد هوائها وخبث مائها[3]. والجاحظ يثبت مسخ القردة والخنازير وحيوانات أخرى كثيرة[4]

يقول:" لا ننكر أن يفسُدَ الهواءُ في ناحيةٍ من النواحي فيفسدَ ماؤهم وتفسُدَ تربتهم، فيعملَ ذلك في طباعهم على الأيام، كما عمل ذلك في طباع الزِّنج، وطباع الصّقالبة، وطباع بِلادِ يأجوج ومأجوج، وقد رأينا العَرب وكانوا أعرابا حينَ نزلوا خراسانَ، كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني،

1 – المصدر السابق، ج1، ص 215، وانظر ص106، 110، 194، وج2، ص، وانظر ص106، 110، 194، وج2، ص355 ففيها يؤكد مثل هذا المعنى.

2 – علي بوملحم المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص92.

3 – الدلائل والإعتبار، ص33-34.

4 – الحيوان، ج4، ص74-75.

وترى طباع بلاد الترك كيفَ تطبَعُ الإبل والدّواب وجميعَ ماشيتهم: من سبُع وبهيمة، على طبائعهم..."[1]

ولكن في نظري أن هذه المعاني وغيرها مما ذكرها الجاحظ لا تدل على أنه قال بالتطور كما قال به التطوريون المحدثون.

المطلب الثالث- فلسفة الجاحظ بين نظرية الخلق ونظرية التطور:

يطلق التطور أو التكامل على كل اتجاه من البسيط إلى المركب ومن الفوضى إلى النظام، وقد تم إطلاق الداروينية، أولا على النظرية التي كانت تبحث عن منشأ وتكوين الأحياء. ثم اطلق عليها اسم التطور Evolution وهي كلمة لاتينية، الأصل تعني شيئا أو جسما له طبقات له طبقات متعددة، وتنتج كل طبقة بشكل متعاقب الواحدة منها على إثر الأخرى ، وهي تطلق على جميع الأفكار والطروحات الداروينية القديمة منها والحديثة[2].

وفي الحقيقة فالنموذج التطوري بالنزعة الشمولية هو نموذج يرفض أية إرادة خارجة عن فعل الطبيعة الأصم، فيجعل حركة الحياة كامنة فيها، من غير وجود محرك خارجي متعال ومتجاوز للمادة، فكل مظاهر التنوع في هذه الحياة جاءت جراء عمليات متراكمة من التغيرات الطفيفة والتي استمرت لمئات الملايين من السنين، وفي هذا يقول العالم الداروينى ريتشارد دوكنز:"الانتخاب الطبيعي هو صانع ساعات أعمى، أعمى لا يرى أماما، ولا يخطط النتائج، وليس له هدف يراه، على أن النتائج الحية للانتخاب الطبيعي تحدث فينا انطباعا دامغا ان فيه مظهر التصميم والتخطيط...."[3]

فنلاحظ أن الداروينية الشمولية[4]، تنفي أي وعي عن مظاهر الحياة فوق الأرض، وهذه النقطة ستجعل فكرة الإله مستبعدة عن هذا النموذج المغلق.

بينما نجد الجاحظ – وحتى مع القول بأنه يثبت عمليات تطورية معينة قامت في مظاهر هذه الحياة – يفسر الحياة بفكرة الخالق المدبر – سبحانه وتعالى، يقول في مناقب الترك:" وكذلك خلق

---

1 – المصدر السابق، ج4، ص 70.

2 – محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، دار النيلللطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1431-2010، ص26.

3 – الجديد في الانتخاب الطبيعي، ص45، والانتخاب الطبيعي هو آلية من آليات التكيف والتي تجعل البقاء يكون دائما للعنصر الحيواني الأكثر استعدادا من غيره، والأكثر تكيفا مع الظروف المناخية والصراع الدموي بين الحيوانات في الطبيعة.

4 – نقصد بالداروينية الشمولية تلك التي ترفض وجود قوى غير قوة الطبيعة وغير لية الانتخاب الطبيعي، فترفض مثلا مبدأ الخلق المباشر الفجائي، وبالتالي هي أيضا ترفض أي تفسير ميتافيزيقي متجاوزخارج المادة....

الملائكة وهم أكرم على الله من جميع الخليقة. وخلق أدم فلم يجعل له أباً ولا أماً، وخلقه من طينٍ ونسبه إليه، وخلق حواء من ضلع آدم وجعلها له زوجاً وسكنا. وخلق عيسى من غير ذكرٍ ونسبه إلى أمه التي خلقه منها. وخلق الجان من نار السموم، وآدم من طين، وعيسى من غير نطفة. وخلق السماء من دخان، والأرض من الماء، وخلق إسحاق من عاقرٍ.[1]" فهو وإن قال بوجود المسخ وإن قال بالتكيفات مع البيئة لم ينف أن هذه العمليات تتم وفق إرادة الله سبحانه، ثم هو متفق مع العقيدة الإسلامية السائدة، والتي تقول بخلق الإنسان من طين، خلقا مفاجئا دفعة واحدة من غير وجود وسائط حيوانية على مدى التاريخ الأرضي. ويرى محفوظ على عزام أن الكمون طريقة جيدة لفهم التطور وفق نظرية الجاحظ – وشيخه النظام – ولكن من غير التزام منهما بالقول بتحول نوع إلى نوع آخر فلا يولد القمح من الفول ولا الإنسان من الحيوان، ولا العكس[2]".

ونحن لا نرى بأسا من الإقرار بأن نظرية الكمون قد تتضمن تحولا من نوع إلى آخر، أي عمليات تطورية وفق الآليات الداروينية، كما رأينا مع فكرة المسخ، وقد اثبتها الجاحظ كما سلف وبينا، ولكن الذي يجعلنا نقول بأن نظرية الجاحظ تختلف في جوهرها عن نظرية التطور المعروفة حاليا، أن الجاحظ له تفسيرات مختلفة لمظاهر الحياة على الأرض فهنالك الخلق المباشر الآني، وهناك المسخ، وهناك التطور الذي يعمل في ظروف طبيعية صرفة عبر الأزمنة المتباعدة، بينما التطورية كنموذج معرفي يرفض كما قلنا فكرة المعجزة والخلق الفجائي.

1 – الرسائل السياسية، ص 489.

2 – نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دار الهداية، مصر، ط2، 1986-1406، ص130.

الخاتمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين بنعمته تتم الصالحات:

بعد هذه الجولة في فكر الجاحظ، والتي فتحنا فيها موضوعات متنوعة في مجال فلسفة الإدراك، بمختلف مباحثه ومشكلاته الفلسفية والكلامية، يمكننا تلخيص نتائج هذا البحث كمايلي:

1 - بالنسبة لفلسفة الإدراك تعد مجالا معرفيا خصبا محتاجا للدراسة الأكاديمية الجادة، وخاصة باللغة العربية، حيث تندر البحوث فيها.

2 - يأتي الإدراك في القر آن الكريم واللغة بمعنى" **اللُّحوق وبلوغ الغاية والنهاية** في الشيء المدرَك" وهو معنى عملي إجرائي، ولكن القرآن الكريم فتح بابا للبحث الكلامي في قوله تعالى:{ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** } [الأنعام:103] والتي فتحت البحث المعرفي من خلال هذا المصطلح.

3 - تميز البحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، بإضافة مصدر جديد لها هو الوحي الإلاهي إضافة للمصادر البشرية المعروفة من حواس وعقل.

4 - تبحث نظرية المعرفة العامة في إشكاليات عويصة منها: البحث في إمكان تحصيلها؛ وفي التفريق بين المعرفة القبلية، التي تسبق التجربة، والمعرفة التي تجيء اكتسابا. كما تبحث في مصادرها.

5 - يتضمن النموذج المعرفي القيم الحاكمة، ومصطلح القيم الحاكمة يشتمل على أمرين أساسين:الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية. وصياغته في مقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية.

6 - يذكر مؤرخوا الفرق مدرسة كلامية يترأها جاحظ وقد تميزت بعدة مقولات معرفية منها القول **بضرورية** المعارف،وبأنها **طباع كلها** لا يحدث منها شيء باكتساب الإنسان وإرادته.

يسمي الجاحظ مصادر المعرفة حججا ويقسمها قسمين:

أ - المشاهدات وما يتبعها من أحكام (العيان الظاهر).

ب - الأخبار الصحيحة وما تحمله من معارف(الخبر القاهر).

ويجعل العقل حاكما عليهما مضمنا بهما، فلا يحصل معرفة دونهما، ولا تصح معطياتهما دون حكمه النهائي.

7 - بحث الجاحظ الحواس بطريقة متشعبة، وهذا لدى الإنسان والحيوان، فوصل إلى أن القدرات الحسية للحيوانات أقوى منها لدى الإنسان، الذي يتفوق عليها بالعقل.

8 - للجاحظ فلسفة متميزة في الحواس انفرد بها، وهي تنم عن عبقرية وقدرة على التجريد، خاصة إذا علمنا أن العلم الحديث يعضدها ببعض الأدلة، فالجاحظ يرى بأن الحواس جنس واحد، وهذا أمر حقيق بالنظر، فهو يراها متكاملة، وبإمكانها تعويض بعضها البعض عند تضررها، وفي العلم الحديث نجد أن مفهوم الإحساس قد تغير، فالإحساسات ليست إلا اهتزازات كهروعصبية، تنتقل داخل العصبونات إلى الدماغ الذي يقوم بترجمتها وتفسيرها، وتأتي ظاهرة الحس المواكب، والتي تعني إمكانية عمل الحواس بعضها مع بعض، كأن يشع لون في العين، لسماع نغمة موسيقية، وهو مفهوم معاصر، ينم على أن إدراكاتنا في هذا المجال بسيطة للغاية

9 - تعجز الحواس – عند الجاحظ- ومن خلالها التجارب الفردية العيانية عن تلبية نهم الإنسان للمعرفة لذا تراه يتلمس معارف وتجارب من غير حواسه ومشاهداته هو، وهو ما تلبيه الأخبار الموثوقة عن الأمم والشعوب السابقة، وأحداث الزمان والمكان.

10 - الجاحظ يجعل للأخبار معايير للصدق والكذب، ويجعل منها ما يعطي معرفة ضرورية كالمتواترات وما يجري مجراها، ومنها ما يفتقد لليقين كأخبار الآحاد، التي يجوز أن يكذب ناقلوها.

11 - يعتبر الجاحظ قصور الحواس مدخلا للمعرفة العقلية، والعقل عنده يحمل دلالات مختلفة، فيأتي بمعنى مرتبط بالدماغ ، وبمعنى الغريزة الفطرية، والتي توجد عند الإنسان كبيرا وصغيرا وعند الحيوانات أيضا، ويأتي بمعنى المعارف المكتسبة وأخيرا بالمعنى الأخلاقي الذي يحجر الإنسان عما لا ينبغي من صفات وأفعال.

12 - يجعل الجاحظ لليقين مدخلا وبابا هو الشك، وهو الذي يضمن بعد التحرر منه الوثوق في معارفنا، وقد أخذ هذه الفلسفة عن شيوخه وخاصة ، أبي الهذيل العلاف.

13 - يخالف الجاحظ غيره من المتكلمين الذي يجعلون لليقين مدخلا نفسيا، بأن جعل في المعرفة الحسية والاخبار المتواترة بعد تصحيح العقل لها معالم اليقين .

14 - بحث الجاحظ مسألة الأخلاق، وتوصلنا من خلال بحثنا في ثنايا كلامه، إلى أنه يقول بوجود معايير عقلية للخير، وتلخص في ثلاثة: (موافقة الطبائع) و(الاعتدال أو التوسط) و(جلب المنفعة).

15 - يؤمن الجاحظ ايضا بوجود معيار للجمال، ويجعل للأشياء صورة خارجية، ظاهرية، محسوسة، وباطن معقول، ودعانا إلى أن نذهب لما يريدنا العقل لا إلى ما يرينا الحس، وقد بين لنا الحسن وهوعنده: هو التمام والاعتدال.

16 - تميز الجاحظ بتعميمه لفلسفة الطبائع، والتي تعني فيما تعني عنده صفات معينة للموجودات، وهي الصفات الذاتية والثابتة دون الأوصاف العرضية أو المتغيرة، وهي راسخة يصعب مغالبتها، ولكن هذا لا يجعل الإنسان مجبرا بها، بل تبقى له الإرادة والتي عليها يحاسب، فإذا سلب الإرادة فلا تكليف.

17 - فكرة الطباع عنده لا تتنافى مع التوحيد، لأنها لا تلغي دور الإله، بل بالعكس هي دالة عليه، حيث جعلها قانونا وسنة في خلقه، مما ينفي صفة العبث عن الأشياء.

18 - في نموذج الجاحظ التوحيدي انتقد أدلة المتكلمين والتي رآها معقدة عصية على فهم العوام، وهذا ما يتنافى مع عدل الله سبحانه وتعالى، لذا لجأ الجاحظ إلى أدلة جديدة: منها دلالة صدق الرسل على الله، ودلالة الخلق والتدبير

19 - يعد الرسول دليلا على وجود الله، وهو دليل ثنائي، حيث بإثبات صدق الرسول التوحيد والنبوات، وهو أمر ممكن بما أن أخبار المرسلين منقولة معروفة، وهنالك الحاجة الماسة لما تتضمنه اخبارهم في حياة الناس، ولأن معايير نقدها متيسرة للعام والخاص، حتى يفرق بين صدق النبي وكذب المتنبي

20 - أما دلالة الخلق على الله فهي ضرورية، لما نجده في العالم من تدبير وإتقان وحكمة، مما ينفي العبث ويرد على الدهرية قديمهم وحديثهم.

21 - بحث الجاحظ النبوة ودلائلها، فجعل إخبار نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالغيوب ودعواته المستجابة مثل فلق الصبح ، وعجز العرب عن معارضة القرآن الذي جاء به

وتحداهم أن يأتوا بمثله، وأخيرا أخلاقه الكريمة وصفاته التي لا يوجد في البشرية ند لها ولا نظير، في كل هذه دلالة ضرورية على صدق نبوته عليه السلام

22 - فعّل الجاحظ القول بالطبائع، فقال بنظرية الكمون التي قال بها شيخه النظام، وتبعه فيها، والتي تفسر بخلق الله العالم دفعة واحدة ثم يظهر الخلق بعد ذلك مع حركة الزمان، والجاحظ قد بحث في العالم الحيواني وصنف الحيوانات وقال بوجود الغريزة المفسرة لسلوكاتها، وأخيرا قال بوجود تشابه فيما بين الكائنات الحية في الطباع بما فيها الإنسان، وهذا لا يدل على أنه يقول بتطور الإنسان من حيوانات سفلى بل قال بالمسخ وهو تطور نازل من العالم البشري إلى العالم الحيواني، ونموذجه مختلف في كثير من الوجوه عن النموذج التطوري الداروينى الشمولي والذي يرفض فكرة الإله، ويعزو كل شيء للطبيعة والمصادفة، بينما الجاحظ يقول بالخلق والتدبير، والخلق الفجائي، والمباشر.

23 - وأخيرا توصلنا إلى أن الجاحظ فيلسوف كبير ومتكلم نحرير، إضافة إلى كونه أديبا أريبا، وهذا ما يفتح المجال واسعا لتجديد النظر في فكره واستخراج كنوز عبقريته الفذة والتي لم أستطع أن ابين عن كثير من مكنوناتها، وهذا جهد المقل، والكمال لله وحده ولكتابه.

لذا نسأل الله سبحانه أن يتقبل منا هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يكون مفتاحا للخير والحمد لله رب العالمين

الفهـــارس

- فهـرس الآيات القرآنية
- فهـرس الأحاديث النبوية
- قائمة المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـــــرس الآيات القرآنية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السورة	الآيـــــــــة	رقمها	الصفحة
البقرة	فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ...	24-23	157
	صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ...	138	140
	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...	260	140
آل عمران	إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ ...	152	56
النساء	أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ	78	4
	ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ...	100	4
	إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ	145	5
	وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا	155	120
	لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...	165	133
المائدة	بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...	64	145
الأنعام	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ...	19	120
	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...	103	4، 6، 8
	وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ...	134	144
الأعراف	حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا	38	4
	أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا...	101-100	120
	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...	172	140
الأنفال	لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ...	60	13
التوبة	وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ...	2	144
يونس	حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ...	90	3
يوسف	وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ...	95-94	61
الحجر	وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ...	18-17	60
النحل	أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...	108	120
مريم	هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ...	98	56

طه	عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى...	5	144
	وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي	39	144
	لّا تَخَافُ دَرَكًا وَلا تَخْشَى	77	5
الحج	والَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ...	51	152
الشعراء	إِنَّا لَمُدْرَكُونَ	61	5
النمل	وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ	65	6
	بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ...	66	2، 6
القصص	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	88	17
سبأ	والَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ	5	152
	والَّذِينَ يسَعَوْن فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ	38	152
يس	لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ...	40	4
الزمر	وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...	67	144
الزخرف	لَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ	55	144
الممتحنة	فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ...	10	13
القلم	لوْلَا أَن تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ	49	4
الفجر	هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ	5	85

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـرس الأحاديث النبوية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

طرف الحديث	الراوي	الصفحة
إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب.....	معاذ بن جبل	131
إنه لم يُقبض نبي حتى يُرى مقعده من الجنة	عائشة	159
ما تصدق أحد بصدقة من طيب	أبو هريرة	145

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- **قائمة المصادر:**

❖ **الجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان:**

1 - البخلاء، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 2006م.

2 - البيان والتبين، ت عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1998-1418.

3 - التاج في أخلاق الملوك، ت د.عمر الطباع، دار الأرقم، بيروت، لبنان، دط.

4 - التبصرة بالتجارة، ضمن المؤلفات الكاملة للجاحظ، إعداد قسم الدراسات في دار نوبليس بإشراف غسان شديد، دار نوبليس، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ج9.

5 - الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الندوة الإسلامية، بيروت، دط،1988،1987.

6 - الرسائل الأدبية، ت د علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال –دار البحار، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004.

7 - الرسائل السياسية، ت د علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال –دار البحار، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004.

8 - الرسائل الكلامية، ت د علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال –دار البحار، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004.

9 - كتاب الحيوان، ت عبد السلام هارون، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، مصر، ط2، 1385-1965.

❖ **قائمة المراجع:**

❖ الآلوسي، محمود شكري:

10 - روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط.

❖ آلي ماك آرثر:

11 - الحواس، ترجمة د إيهاب عبد الرحيم محمد، دراسة منشورة في مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 107، يوليو- أغسطس، 2001، ص 143-157.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

❖ الآمدي، علي بن محمد:

12 – الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، م ع السعودية، ط1، 2003م، 1424هـ.

❖ الألباني، محمد ناصر الدين:

13 – سلسة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، مكتبة المعارف، الرياض، م.ع.س، ط1، 1996-1416

❖ إبراهيم يوسف:

14 – أصل العدل عند المعتزلة،تصدير د عاطف العراقي، دار الفكر العربي ، القاهرة، مصر ، ط1، 1993م،1413هـ.

❖ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس:

15 – درء تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1991-1411.

❖ ابن الجوزي، عبد الرحمان بن على ،أبو الفرج:

16 – زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط3، 1984-1404.

❖ ابن حجر ، أحمد بن علي العسقلاني:

17 – فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ت عبد القادر شيبة الحمد،الرياض، ط1، 2001-1421.

❖ ابن حزم الظاهري ، علي بن محمد، أبو محمد:

18 – التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ت إحسان عباس، الدار العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1983،ج4.

19 – الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت د الحمد نصر وصاحبه ، دار الجيل، بيروت،1985-1405.

❖ ابن رشد، محمد بن أحمد، أبو الوليد:

20 - فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال، ت محمد عمارة، دار المعارف، مصر، دط، 1983.

21 - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

❖ ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء:

22 - تفسير القرآن العظيم ، ت مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة- مكتبة أولاد الشيخ ،الجيزة، مصر، ط2000،1-1421.

❖ ابن المرتضى، أحمد بن يحي:

23 - طبقات المعتزلة، تحقيق س د قلزر، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان، دط.

❖ أحمد أمين:

24 - ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، دت.

❖ أحمد بن مسكويه، أبو علي:

25 - كتاب الفوز الأصغر، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، ص 30.

❖ أحمد سليم سعيدان:

26 - مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة عدد 131، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 28.

❖ أحمد عزت راجح:

27 - أصول علم النفس، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط7، 1968.

❖ أحمد فؤاد باشا:

28 - دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية، ط1، 1997-1418.

❖ الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن،:

29 - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،دط، 1990م،1411هـ.

❖ الألباني، محمد ناصر الدين:

30 – سلسة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، مكتبة المعارف، الرياض، م.ع.س، ط1، 1996-1416.

❖ ألبير نصري نادر:

31 – فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، مصر د.ط، ج1.

❖ الإيجي، عبد الرحمان بن أحمد، عضد الدين:

32 – المواقف في علم الكلام، عالم الكتب بيروت، دط.

❖ الباقلاني، محمد بن الطيب، أبو بكر:

33 – تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضي، ت عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، 1993-1414.

❖ البغدادي،عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور:

34 – الفرق بين الفرق، ت محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة ، مصر، دط.

❖ بكير بن سعيد أعوشت:

35 – القرآن و مذهب دراوين، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1983-1404هـ.

❖ بلقاسم الغالي:

36 – الجانب الإعتزالي عند الجاحظ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1999-1420هـ.

❖ التهانوي، محمد علي:

37 – كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

❖ الجابري، محمد عابد:

38 – مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصر وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002،ص 73-76.

❖ الجرجاني، علي بن محمد:

39 – التعريفات، ت مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسيني ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1427-2006.

❖ الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان، أبو بكر:

40 – كتاب أسرار البلاغة، ت محمود محمد شاكر، دار مدني، جدة، م ع س، ط1، 1412-1991.

❖ جميل صليبا:

41 – المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،دط، 1982.

❖ الجوهري، إسماعيل بن حماد:

42 – الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت أعمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990.

❖ الدارمي، عثمان بن سعيد، أبو سعيد:

43 – النقض على المريسي المجهمي العنيد، ت.رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد– وشركة الرياض، الرياض، م.ع.س، ط1، 1998– 1418، ج1، ص 210.

❖ الخياط عبد الرحيم المعتزلي، أبو الحسين:

44 – الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، ت نيبرج، أوراق شرقية، بيروت ، لبنان، ط2، 1993م،1413هـ.

❖ دي بور، ت. ج:

45 – تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط5، دت.

❖ راجح عبد الحميد الكردي:

46 – نظرية المعرفة بين القرآن والفسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1412-1992.

❖ الرازي،محمد بن عمر، فخر الدين:

47 – الأربعين في أصول الدين، ت أحمد حجازي السقا، مطبعة الكليات الأزهرية،القاهرة، مصر، ط1، 1986.

48 – الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ت احمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت ، لبنان، ط1، 1992-1413.

49 – لباب الإشارات، ت أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1986.

50 – المحصول في علم أصول الفقه، ت طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د ط.

51 – مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط1، 1981-1411.

❖ الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني،أبو القاسم:

52 – معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت لبنان، دط، 2010- 1431.

❖ راكيتوف:

53 – أسس الفلسفة،،ترجمة موفق الديلمي، دار التقدم، موسكو،إ السوفييتي، دط، 1989، ص23 فما بعدها.

❖ الرسي، القاسم بن ابراهيم:

54 – المسترشد على مزاعم المجسمة والمشبهة، ت إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2000- 1420.

❖ رودوك تشيز هولم:

55 – نظرية المعرفة، ترجمة نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر- كندا، ط1، 1995.

❖ ريتشارد دوكنز:

56 – الجديد في الانتخاب الطبيعي، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002.

❖ زكي نجيب محمود:

57 – موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1993-1414.

❖ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، أبو القاسم:

58 – تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، ت مأمون خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1426-2005.

❖ السمرقندي، شمس الدين:

59 – الصحائف الإلهية، ت أحمد عبد الرحمان الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1405-1985.

❖ سميح دغيم :

60 – فلسفة القُدُر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

❖ شارل بللا:

61 – أصالة الجاحظ،ملحق ضمن كتابه: الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق ، سوريا، ط1، 1985-1406.

❖ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، أبو الفتح:

62 – الملل والنحل، ت صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان،دط،2008-1428.

❖ صموئيل عبد الشهيد:

63 – الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، ط1، 1975.

❖ الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر:

64 – جامع البيان في تاويل آي القرآن، ت عبدالله التركي، دار هجر، الجيزة، مصر، ط1، 1422-2001.

❖ عبد الجبار بن أحمد المعتزلي:

65 – شرح الأصول الخمسة، ت عبد الكريم عثمان،مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996، 1416.

66 – المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988-1408.

67 – المغني في أبواب العدل والتوحيد، النظر والمعارف، الجزء 12 ، ت إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة،القاهرة، دط، 1962.

❖ عبد الرحمان بن زيد الزنيدي:

68 – مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد،الرياض،م ع السعودية،ط1، 1412-1992.

❖ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني:

69 – ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م،1414هـ.

❖ عبد الستار الراوي:

70 – فلسفة العقل– رؤية نقدية للفلسفة الإعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986.

❖ عبد الفتاح محمد العيسوي:

71 – نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، دط، 2001.

❖ عبد الوهاب المسيري:

72 – في أهمية الدرس المعرفي، ضمن مجلة اسلامية المعرفة، العدد 20، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،واشنطن، الو. م. أ ، 2000-1421.

❖ العسكري، أبو هلال الحسين بن عبد الله:

73 – الفروق اللغوية، ت محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دط.

❖ علي بوملحم:

74 – المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.

❖ علي عبد الرازق:

75 – الإسلام وأصول الحكم، تقديم عروس الزبير، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1988.

❖ عمار الطالبي:

76 – مدخل على عالم الفلسفة ، دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2006.

❖ عمر بن علي بن عادل، أبو حفص الدمشقي الحنبلي:

77 – اللباب في علوم الكتاب، ت عادل احمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998-1419.

❖ الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد:

78 – المنقذ من الضلال والموصل إلى رب العزة والجلال ، ت عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007-1428.

❖ فتحي حسن مكاوي:

79 – طبيعة النظام المعرفي وأهميته، ضمن أعمال الحلقة الدراسية بالاردن، يونيو 1998، مجموعة بعنوان، نحو نظم معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 1420-2000.

❖ الفراهيدي، الخليل بن أحمد:

80 – كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003-1424.

❖ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، مجد الدين الشيرازي:

81 – القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، مصر، ط3، 1301هـ.

❖ القاسمي جمال الدين:

82 – قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،دت.

83 – دلائل التوحيد، ت خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت لبنان، ط1، 1412-1991.

❖ القرطبي، محمد بن أحمد، أبو عبد الله:

84 – الجامع لأحكام القرآن، ت عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان، دط، 2004-1424.

❖ كات كوب وهارولد جولد وايت:

85 – إبداعات النار، تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة، د.فتح الله الشيخن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 266، فبراير 2001.

❖ كانط. إمانويل:

86 – أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مع (كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة)، ترجمة الشنيطي ونازلي حسين، تحقيق عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1991.

❖ الكفوي،أيوب بن موسى ، أبو البقاء:

87 – الكليات– معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، ت عدنان دروش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط2، 1998-1419.

❖ كون. توماس:

88 – بينية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص11.

❖ لالاند.أندريه:

89 – موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط2، 2001.

❖ الماوردي، علي بن محمد، أبو الحسن البصري:

90 – النكت والعيون، ت السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط.

91 – أعلام النبوة، ت خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، ط1، 1994-1414.

❖ مايكل هاينز:

92 – القوى العقلية– الحواس الخمس، ترجمة د عبد الرحمان الطيب، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط 1، 2009م.

❖ مجدي الغريسي:

93 – حواسنا إحساسنا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009.

❖ مجمع اللغة العربية:

94 – معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، مصر ،دط، 1409هـ-1989م.

95 – المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983-1403.

❖ مجموعة من المستشرقين:

96 – دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، لبنان،دط.

❖ محفوظ على عزام:

97 – في الفلسفة الطبيعية عند الجاحظ، دار الهداية، مصر، ط1995،1-1416.

98 – نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دار الهداية، مصر، ط2، 1986-1406.

❖ محمد حسن حسن جبل:

99 – دفاع عن القرآن، أصالة الإعراب ودلالته على المعاني ،في القرآن الكريم اللغة العربية، البربري للطباعة، بسيون، مصر، دط،2000.

❖ محمد زياد حمدان:

100 –الدماغ والإدراك والذكاء والتعلم، دار التربية الحديثة، عمان، الأردن، 1984 – 1404.

❖ محمد زيدان:

101 –نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ، 1989 ،

❖ محمد الشرقاوي:

102 –تاملات حول وسائل الإدراك في القرآن الكريم، عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض ، م ع السعودية، ط1، 1982-1402.

❖ محمد عثمان نجاتي:

103 –الإدراك الحسي عند ابن سينا ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 1980.

104 –مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2001-1422.

❖ محمد الطاهر بن عاشور:

105 –التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984

❖ محمد فتح الله كولن:

106 –حقيقة الخلق ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، دار النيلللطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 2010-1431.

❖ محمد فريد وجدي:

107 –دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط.

❖ محمد فؤاد عبد الباقي:

108 -المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهر، مصر، 1364.

❖ محمد محفوظ الترمسي:

109 -منهج ذوي النظر في شرح منظومة أهل الأثر، دار الكتب العلمية، دط، 2003-1424.

❖ محمد يعقوبي:

110 -معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، دط،1979-1399.

❖ مهرى أبو سعدى:

111 -الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ت د عاطف العراقي، دار الفكر العربي، القاهرة،ط1، 1993-1413.

❖ نصر محمد عارف:

112 -مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، ضمن، نحو نظام معرفي إسلامي.

❖ نوكس، إ:

113 -النظريات الجمالية،كانط –هيغل –شوبنهور، ترجمة محمد شفيق شيا ،منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1985-1405.

❖ النووي، يحي بن شرف:

114 -المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط1، 1929- 1347.

❖ هارون يحي:

115 -التصميم في الطبيعة، ترجمة أورخان محمد علي، نشر ARASTIRMA YAYINCILIK، اسطنبول، تركيا،ط1، 2003.

116 -هدم نظرية التطور في عشرين سؤالا، ترجمة سليمان بايبارا، طبع SECIL OFSET، اسطنبول، تركيا،ط1، 2003.

117 -معجزة الشم والذوق، ترجمة مصطفى الستيتي، نشر KÜLTÜR YAYINCILIK، اسطنبول، تركيا، ط1، 2002.

118- Philippe GARNIER, Epistémologie du paranormal et éducation critique : le conflit paradigmatique,dir de recherche : Jean-Louis LE GRAND Mémoire de DEA de Sciences de l'Education, Université Paris 8,année univ 2004-2005.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الموضوع	الصفحة
المقدمة	أ-ز
الفصل التمهيدي- مدخل لفسفة الإدراك ومفهوم النموذج المعرفي	1
المبحث الاول- الإدراك وموضوعاته في التراث الإسلامي	2
المطلب الأول- مفهوم الإدراك في الاستعمال الإسلامي	2
1 - الإدراك في معاجم اللغة	2
2- الإدراك في القرآن الكريم	3
3- الإدراك في الاصطلاح الكلامي الإسلامي	8
4- العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظة الإدراك	10
المطلب الثاني- العلم والمعرفة في الاستعمال الإسلامي	11
1- مفهوم العلم	11
2 - أقسام العلم	12
3 - المعرفة واستعمالاتها	14
المطلب الثالث- أهم مشكلات الإدراك في الفكر الإسلامي	15
1- إمكانية المعرفة	15
2- مصادر المعرفة والعلاقة بين العقل والنقل	16
3 - دلائل النبوة وصدق النبي	18
المبحث الثاني- الإدراك وموضوعاته في الفلسفة المعاصرة	19
المطلب الأول- مفهوم الإدراك في الفلسفة والعلم	19
أ - الإدراك في الفلسفة	19
ب - الإدراك في العلوم الطبيعية والإنسانية	20
ج - موضوع الإدراك من العلوم الطبيعية والإنسانية إلى الفلسفة	21
المطلب الثاني- نظرية المعرفة مفهومها ومباحثها	22
المطلب الثالث- الإشكالات الفلسفية حول موضوعات الإدراك	25
1 - الإدراك ونظرية المعرفة	26

2- الإدراك وفلسفة العلوم	28
3- الإدراك و فلسفة الجمال	29
4- الإدراك وفلسفة الأخلاق	30
المبحث الثالث: النموذج المعرفي مفهومه وأهميته في الفكر الفلسفي	31
المطلب الأول- النموذج ونسبية المعرفة العلمية	31
1 - نزعات الشك في الفلسفة الحديثة	31
2 - ظهور فكرة النموذج في العلم	32
3 - الأشكال المكونة للنموذج العلمي	33
المطلب الثاني- مفهوم النموذج المعرفي في الفكر الفلسفي	34
1 - الحقل الدلالي لمصطلح النموذج المعرفي	34
2- مفهوم النموذج المعرفي (Paradigme) عند توماس كون	35
3- مفهوم النموذج المعرفي عند المسلمين المعاصرين	36
المطلب الثالث: فائدة الاهتمام بالنماذج المعرفية	39
1- تفسيرية النموذج المعرفي عند توماس كون	39
2- أهمية تأسيس نموذج معرفي إسلامي	40
الفصل الأول- مصادر الإدراك في فكر الجاحظ	42
المبحث الأول- مسائل الإدراك في كتابات الجاحظ	43
المطلب الأول- الجاحظ ومذهبه الكلامي	43
1-مدرسة الجاحظ حسب كتب الفرق	43
2- الميادين المعرفية المميزة لمدرسة الجاحظ	45
المطلب الثاني- الإدراك في كتب الجاحظ	47
المطلب الثالث- مصادر المعرفة في فكر الجاحظ	53
المبحث الثاني- فلسفة الإدراك الحسي عند الجاحظ	54
المطلب الأول- مفهوم الحس عند الجاحظ	54
1 - الحس في اللغة	54

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – الحس في الاصطلاح الكلامي والفلسفي	54
3– الحس في استعمال الجاحظ	55
المطلب الثاني– القدرات الحسية لدى الكائنات الحية	57
المطلب الثالث– عناصر الإدراك الحسي عند الجاحظ	61
المطلب الرابع– الحواس بين التجانس والاختلاف	63
1 – تجانس الحواس عند الجاحظ	63
2 – تفسير الاختلاف بين الحواس	65
3 – حقيقة الإحساس في الفكر العلمي المعاصر	67
المطلب الخامس– قيمة المعرفة الحسية	71
1 – الحواس مصدر مستقل للقيم المعرفية والخلقية	71
2 – محدودية المعرفة الحسية	74
3 – التكيف الطبيعي عند فقط الحواس	75
المبحث الثالث– الأخبار حجيتها ودورها في المعرفة	77
المطلب الأول– حجية الأخبار	77
1– أنواع الخبر من حيث القبول والرد	77
2 – الخبر القاهر (الحجة)	78
3 – أنواع الخبر من حيث ما ينقلُه	78
المطلب الثاني– الأخبار وفلسفة الطبائع	80
المطلب الثالث– الأخبار والحاجة للنبوات	82
1 – الحاجة لأخبار الأولين	82
2– تصحيح الأخبار طريق لتصحيح النبوة	82
الفصل الثاني–الإدراك العقلي عند الجاحظ	84
المبحث الأول– مفهوم العقل في استعمال الجاحظ	85
المطلب الأول– معاني العقل عند الجاحظ	85
1 – الاستعمال اللغوي	85

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي	85
المطلب الثاني–العقل المولود (الفطري)	86
1 – العقل بالمعنى المادي	86
2 – العقل بمعنى المعرفة الغريزية	88
المطلب الثالث–العقل المكتسب	91
1–العقل بمعنى المعارف والعلوم والتجارب	91
2–العقل بالمعنى الأخلاقي	93
المبحث الثاني – الإدراك وفلسفة القيم عند الجاحظ	95
المطلب الأول– معيار اليقين.	95
1 – الشك المنهجي	95
2 – مجالات الشك	98
3– معيار العلم اليقيني	100
4–العلاقة بين العقل ومصادر المعرفة	101
المطلب الثاني– معيار الخير	102
المطلب الثالث– معيار الجمال	108
1 – الجمال بين العقل والحس	109
2 – المعيار الجمالي بين الإطلاق والنسبية	110
المبحث الثالث– فلسفة المعرفة عند الجاحظ	114
المطلب الأول– فلسفة الجاحظ في دراسة مسائل المعرفة	114
1 – سياقات دراسة الجاحظ لموضوعات المعرفة	114
2 – الأسس المعرفية لفلسفة الجاحظ	115
المطلب الثاني– مفهوم الطبائع عند الجاحظ	120
1 – مفهوم الطبع عموما	120
2 – الطباع في استعمال الجاحظ	122
المطلب الثالث– معالم فلسفة الطبائع في فكر الجاحظ	124
1 – الخصائص المميزة للطبائع	124

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 - معنى ضرورية المعارف عند الجاحظ	127
الفصل الثالث– أسس النموذج المعرفي عند الجاحظ	130
المبحث الأول– النموذج التوحيدي عند الجاحظ	131
المطلب الأول –وجود الله في فكر الجاحظ	131
1–مسالك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله	131
2 – موقف الجاحظ من أدلة المتكلمين	133
3 – أدلة الجاحظ على وجود الله	134
المطلب الثاني– قيمة مسالك الجاحظ في استدلاله على وجود الله تعالى	139
1 - العلاقة بين أدلة الجاحظ على وجود الله وفلسفته في الإدراك	139
2 - دليل العناية واهتمام العلماء به	142
المطلب الثالث: النموذج التوحيدي الإعتزالي	143
1 - طريقة الجاحظ في عرض التوحيد	143
2–كيفية إدراك الكمال الإلاهي في النموذج الإعتزالي	148
3– أقسام الصفات عند المعتزلة	149
المبحث الثاني– الإدراك والنبوة في فكر الجاحظ	150
المطلب الأول– النبوة وأهميتها	150
1 - مفهوم النبوة	150
2–النبوة في فكر الجاحظ	151
المطلب الثاني– دلائل النبوة في فكر الجاحظ	152
1–شروط صحة النبوة	152
2–مفهوم المعجزة	152
3–شروط المعجزة عند المعتزلة	153
4–المعجزات والعلم الضروري بها	154
المطلب الثالث– نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ودلائلها الضرورية	155

1 – المعرفة التاريخية الضرورية بمحمد صلى الله عليه وسلم وبرسالته	155
2 – دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم	156
المطلب الرابع: قيمة مسلك الجاحظ في إثبات النبوة	160
المبحث الثالث– النموذج الطبيعي عند الجاحظ	161
المطلب الأول: نشأة الكون في فكر الجاحظ	161
–نظرية الكمون	161
–الكمون والحركة	163
المطلب الثاني– العالم الطبيعي عند الجاحظ	164
1–تصنيف الكائنات عند الجاحظ	164
2–علم نفس الحيوان	165
3–مظاهر التشابه والاختلاف بين الكائنات	165
المطلب الثالث– فلسفة الجاحظ بين نظرية الخلق ونظرية التطور	167
الخاتمـــــــــة	169
فهرس الآيات القرآنية	175
فهرس الأحاديث النبوية	178
قائمة المصادر والمراجع	180
فهرس الموضوعات	194

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية