مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2022/06/07م
تاريخ القبول: 2022/09/10م

# استضافةُ الثّقافةِ العربيّةِ الثّقافةَ الأجنبيّةَ القديمةَ في ضوء كتابات الجاحظ

د. عبدالرحيم بن أحمد آل حَمُّوض*

a-hamood@hotmail.com

**الملخص:**

يهدف هذا البحث إلى الوصول إلى بيانِ الكيفية التي استضافتْ بها الثقافة العربيةُ الآخر/الغريب، متّخذًا من(الجاحظِ) أنموذجًا. ووقعَ الاختيارُ على الجاحظِ خاصةً لأنَّه جاءَ أنموذجًا واضحًا في استقبالِ النصّ المهاجرِ، سواء أكانَ هذا في كتابهِ "البيانِ والتبيينِ"، أم في كتابه "الحيوان"، الذي كان أكثرَ كتبِه أخذًا عن الآخر، أم في رسائلِه؛ وأخصُّها في هذا "رسالةِ التربيعِ والتدويرِ". وقد جاء البحثُ في مقدمةٍ، وأربعةِ مباحثَ، أولها: عواملَ التأثيرِ التي أدَّتْ بالجاحظِ إلى أنْ يستضيفَ الآخرَ ثقافيًا. وثانيها: لمَ وقعَ الاختيارُ على الجاحظِ ليكونَ أنموذجًا لهذه الاستضافةِ؟ والثالثُ: كيفَ تلقى الجاحظُ الآخر/المغاير واستضافَه؟ والرابعُ: استضافةُ الجاحظِ للآخر في: البيان والتبيين، والحيوان، والتربيع والتدوير. وقد خلص البحثُ إلى مجموعة من النتائج لعلّ أهمَّها أنَّ الجاحظَ قد استضافَ الآخرَ ثقافيًا، وقد أعانَه على هذا موسوعيَّتِه، ومِزاجِه النفسيّ الذي جمعَ الجدَّ بالهزْلِ، وتلقّيه المتوازنِ للآخرِ. على أنَّ هذا لم يمنعه من إظهارِ شخصيتِه العلميّةَ، ظهر هذا جليًا في كتبه: "البيانِ والتبيينِ" و "الحيوان" و "رسالةِ التربيعِ والتدويرِ".

**الكلمات المفتاحية:** الاستضافة، الغريب، الآخر، الهُويّة، علم الكلام.

* مشرف تربوي - إدارة تعليم منطقة عسير - المملكة العربية السعودية.

**للاقتباس:** آل حَمُّوض، عبدالرحيم بن أحمد، فعل التناظر الكلامي بين متَّى بن يونس القنّائي وأبي سعيد السّيرافي - من الاستضافةِ إلى النفي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع2، 2023: 271-309.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

OPEN ACCESS
Received: 07-06-2022
Accepted: 10-09-2022

مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

# The Arab Culture's Reception of the Ancient Foreign Culture in Light of Al-Jahiz Writings

**Dr. Abdulrahim Bin Ahmed Al Hammoudh***

a-hamood@hotmail.com

## Abstract:

This study aims to explore how the Arab culture reception of the Other/Foreigner took place, using Al-Jahiz as a prime example. Al-Jahiz was chosen specifically because he served as a prominent model in embracing foreign texts, evident in works such as "Statement and Manifestation" and "The Book of the Animal," which extensively discussed the notion of the "Other." Additionally, his letters, particularly the "Squaring and Spinning Letter," played a significant role. The research is divided into an introduction and four sections. The first section examines the factors that influenced Al-Jahiz's cultural reception of the Other. The second section delves into the reasons for selecting Al-Jahiz as a model for such hospitality. The third section explores how Al-Jahiz embraced and accommodated the Other. Lastly, the fourth section investigates Al-Jahiz's treatment of the Other in "Statement and Manifestation," "The Book of the Animal," and the "Squaring and Spinning Letter." The research yielded several findings, the most noteworthy of which was that Al-Jahiz culturally embraced the Other, aided by his comprehensive knowledge, a psychological disposition that blended seriousness and humor, and a balanced approach to accommodating diverse perspectives, all while maintaining his scientific demeanor. These characteristics were clearly evident in his aforementioned works.

**Keywords**: Reception, The Stranger, The Other, Identity, Speculative Theology.

*An Educational Supervisor, Education Department, Asir Province, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al Hammoudh, Abdulrahim Bin Ahmed, Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannaee and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V5, I2, 2023: 271 -309.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted, and the material is credited to its author.



(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1501

**المقدمة:**

من المهمّ التأكيد على انتقالِ مفهوم استضافةِ الغريب في الثقافةِ العربيةِ؛ من معناه المادي الأخلاقيّ/ القيميّ إلى النصّ الأدبي، ليستقرّ به الحالُ مفهومًا ثقافيًّا، هذا بعد أنْ اتصلتْ هذه الثقافةُ بالآخرِ، فأخذتْ عنه، فعدَّ هذا الأخذُ استضافةً، ويأتي هذا البحثُ ليتحدّثَ عن الكيفيةِ التي استضافتْ بها الثقافةُ العربيّةُ ثقافة الآخر، وبهذا تمثلت إشكاليّةُ هذا البحثِ في:

كيف كانت (استضافة) هذه الثقافة لأنماط من النّصوص الثقافيّة المهاجرة؛ كما جاءَ لدى الجاحظِ؟ وقد استمّدَ هذا الموضوع أهميته من المكانة التي يحظى بها في المجال الثّقافيّ العربيّ في زماننا هذا، ومن القيمة التي اكتسبها في اتّجاهات البحث على صعيد الفكر والأدب والنّقد عموما، وتتضاعفُ هذه القيمة لمَّا كانت النّصوص المصادر، منطلق البحث من (الأصول والأركان) في الثقافة العربيّة القديمة؛ وفي مقدّمتها نصوص الجاحظ، لاسيّما ما كان من ملاحظاته وآرائه المتعلّقة بإشكاليّة الموضوع في كتابه(الحيوان).

وتتلخّص أهداف البحث فيما يلي: التركيز على الجانب الثقافيّ في استضافة الغريب في تراثنا العربيّ. وفي بيان الموقف من"الدّخيل"الوافد على هذه الثقافة. وفي ذكر أنموذج عربيّ ممثّل لسلوك تقبّل الغريب/الآخر.

وفي ظني أنَّ أبرزَ دراسةٍ سبقتْ في هذا هى "صورة الآخر في التراث العربي" (ماجدة حمود، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، 2010م). والجديدُ أنَّ دراستي انصبّتْ على مسألة "الدخيل" المترجم إلى الثقافة العربية، ومدى تقبلها له؛ لدى الجاحظِ خاصةً.

وقد انتهجتُ المنهجية التاريخيّة أحيانًا، والثقافيّة أحيانا أخرى، ليأتى البحثُ في مقدمةٍ، وأربعةِ مباحثَ، أولها: عواملَ التأثيرِ التي أدَّتْ بالجاحظِ إلى أنْ يستضيفَ الآخرَ ثقافيًا.

وثانيها: لمَ وقعَ الاختيارُ على الجاحظِ ليكونَ أنموذجًا لهذه الاستضافةِ؟

والثالثُ: كيفَ تلقى الجاحظُ الآخر/المغاير واستضافَه؟

والرابعُ: استضافةُ الجاحظِ للآخر في: البيان والتبيين، والحيوان، والتربيع والتدوير.

## المبحث الأول: عواملُ التأثيرِ التي أدَّتْ بالجاحظِ إلى أنْ يستضيفَ الآخرَ ثقافيًا

بدايةً أقولُ إنَّ أوّل العواملَ التي أدَّتْ بالجاحظِ إلى أنْ يستضيفَ الآخرَ ثقافيًا -في تقديري- عاملُ البيئةِ؛ فالبصرةُ -مولدُ الجاحظِ ومنْشَؤهُ-[1] واقعةٌ على بحرِ الخليجِ، وهو ما هيّأها لأنْ تكونَ سوقًا تجاريةً، يتنقَّلُ أهلُها بينَ الأقطارِ للتجارةِ والكسبِ، وأنْ يكونَ شعبُها خليطًا من الأجناسِ مختلفي الثقافاتِ- وهذا ثاني عاملٍ- إذ ضمتْ البصرةُ؛ العقلَ: الآراميّ، والفارسي، واليونانيَّ، والهنديَّ، والعربيَّ، مما أثَّرَ في تكوينِ مزاجِها العقليّ[2]؛ فطبعَها بالطابعِ العقليّ[3].

وقد امتدَّ هذا الأثرُ إلى ما بعد ظهورِ الإسلامِ؛ إذ صارتْ البصرةُ مهدَ الاعتزالِ[4]. على أنَّ المؤثرَ الأجنبيَّ لم يكن عاملًا وحيدًا؛ فقد صارتْ الكوفةُ والبصرةُ -بعدَ الإسلامِ- موطنًا مشْتَرَكًا للمسلمينَ، وأهل الديانات الأخرى، فنشأتْ ثقافتانِ متباينتانِ؛ كانَ الجدلُ والمناظرةُ فيهما سيدَ الموقفِ، وكانَ مدارُ النقاشِ في الأولى: إمَّا سياسيًّا يتذرَّعُ بالدينِ؛ فيتحدَّثُ عن الأَوْلَى بالإمامةِ، وهو صراع عربيّ، وإمَّا دينيًّا يتحدَّثُ عن فهم النص، وكانَ الصراعُ فيه إمَّا بين المنتمينَ إلى الثقافةِ الإسلاميّةِ، أو بينهم وبينَ أصحابِ الثقافاتِ الأخرى. وأمّا ثانيتهما: فهي الحركةُ العلميَّةُ في الكوفةِ والبصرةِ؛ والتي مضتْ في اتجاهينِ مختلفينِ-كما يذكرُ طه الحاجري- لأنَّهما يصدرانِ عن مصدرينِ مختلفينِ؛ هما الروايةُ والنقلُ، وقد جاءَ تحتَ كلّ واحدٍ من هذين المصدريَنِ عددٌ من الفنونِ[5] مما عدَّدَ أسبابَ الخصومةِ، وباينَ أوجهَ المناظرةِ[6].

فعلى سبيلِ المثَالِ: كانَ أهلُ النقلِ من المُحدّثينَ يأخذونَ على أهل الرأي القولَ في القرآنِ بآرائهم، كما أنَّ أهل الرأي عابوا على أهلِ النقلِ أنَّهم اتَّخذوا العلمَ وسيلةً إلى توليّ الولاياتِ[7]. ولهذا نجدُ الجاحظَ يقولُ: "وقد تجدُ الرجلَ يطلبُ الآثارَ وتأويلَ القرآنِ، ويجالسُ الفقهاءَ خمسين عاما، وهو لا يُعدُّ فقيهًا، ولا يجعلُ قاضيًا، فما هو إلا أنْ ينظرَ في كتبِ أبي حنيفةَ، وأشباهِ أبي حنيفةَ، ويحفظَ كتبَ الشروطِ في مقدار سنةٍ أو سنتين، حتى تمرَّ ببابه فتظنَّ أنَّه من بابِ بعضِ العمَّالِ، وبالحرى ألا يمرَّ عليه من الأيامِ إلا اليسيرُ، حتى يصيرَ حاكمًا على مِصْرٍ من الأمصارِ، أو بلدٍ من البلدانِ"[8].

وثالثُ هذه العواملِ: ولعلَّه يكون أهمّ ما نتجَ عن المناظراتِ التي قامتْ بين فريقي البصرةِ والكوفةِ؛ هو نشأةُ "علمِ الكلامِ في بدايةِ القرنِ الثاني للهجرةِ، على يدِ المعتزلةِ[9]"، "في البصرةِ، ثم

امتدَّ إلى بغدادَ"[10]. وفيما بعدُ عاصرتْ حركةُ الاعتزالِ"حركةَ الترجمةِ في العالمِ الإسلاميّ، فأقبلَ المعتزلةُ على دراسةِ الفلسفةِ؛ حتى يتمكنوا من الدفاعِ عن الدين الإسلاميّ"[11]، فقد"كانتْ هذه الحركةُ تعتمدُ في دفاعِها على المنطقِ والفلسفةِ"[12]، وبهذا صار"مذهبُهم أدقَّ، وأوسعَ، بعد الترجمةِ منه قبلَها"[13].

وقد رأى بعضُ الباحثينَ في اطلاعِ المعتزلةِ على كتبِ الفلاسفةِ، ونزوعهم إلى العقلِ، فتحًا على الثقافةِ الإسلاميَّةِ؛ لم يكن ليحدثَ لو أنَّهم وقفوا عندَ حدّ المنقولِ وحدَه[14].

ومن هنا تظهرُ علاقةُ الجاحظِ بالآخرِ؛ فقد كانَ أحدَ أشهرِ الذينَ صبغوا الفلسفةَ صبغةً إسلاميَّةً، مع أبي هذيلٍ العَلاَّفِ، والنَّظامِ[15]،حتى أنَّه كانَ يرى للمعتزلةِ فضلًا على سائرِ الناسِ؛ عندما قالَ: "إنَّه لولا مكانُ المتكلمينَ لهلكتْ العوامُّ من جميعِ الأممِ، ولولا مكانُ المعتزلةِ لهلكتْ العوامُّ من جميعِ النحَلِ"[16].

في ظلّ هذه الأجواءِ، عاشَ الجاحظُ، منفعلًا ومتفاعلًا مع محيطِه البصريّ، فكانَ كما قيلَ عنه :"صورةً بصريَّةً كاملةً؛ تتمثَّلُ فيه هذه المدينةُ، بنواحيها المختلفةِ [...] فهو قد تأثَّرَ بها تأثُّرًا كاملًا"[17]. على أنَّ (شارل بلات) يرى أنَّ تأثيرَ بغدادَ في تكوينِ الجاحظِ العقليّ كانَ أكثرَ، وأقوى؛ عندما قالَ: "ومهما يكن منْ أمرٍ فقد استطاعَ الجاحظُ، قبلَ رحيلِه عن البصرةِ، اكتسابَ بعضِ المدركاتِ في علم الكلامِ، والانتسابَ إلى مذهبِ المعتزلةِ، إلا أنَّ تكوينَه العقليَّ لم يتمَّ إلا فيما بعدُ"[18].

وجمعًا بينهما نقولَ: لعلَّ البصرةَ، كانتْ مرحلةَ البناءِ، والتكوينِ النظريّ لدى الجاحظِ، أمَّا بغدادُ فكانتْ مرحلةَ النضجِ، والتطبيقِ، وقد مثَّلتها كتبُ آخرِ حياتِه، أعني"البيان والتبيين"، و"الحيوان"، كما أنَّ دخولَه على الخلفاءِ، ووقوعَه تحتَ نظرِهم؛ في بغدادَ، سيجعلُه أكثرَ واقعيةً في طرحِ الآراءِ، حتى وإنْ كانَ رأسُ هرمِ الدولةِ، الخليفة معتزليًا، إذ النظرُ في الأمورِ يختلفُ عند القولِ، عنه حين الفعلِ[19].

فعندما اتّصلَ الجاحظ بالخليفةِ المأمونِ ـ وكان من مؤيدي المعتزلة، والجاحظُ حينئذٍ قد أَلَّفَ كتابَ الإمامةِ ـ ووقفَ عليه وأُعجب به، قالَ الجاحظُ: "ولما قرأَ المأمونُ كتبي في الإمامةِ؛ فوجدَها على ما أمرَ به، وصرتُ إليه -وقد كان أمرَ اليزيديَّ بالنظرِ فيها ليخبرَه عنها- قالَ لي : كانَ بعضُ من نَرتضي عقلَه، ونُصدّقُ خبرَه؛ خبَّرنا عن هذه الكتبِ، بإحكامِ الصنعةِ، وكثرةِ الفائدةِ، فقلتُ: قد تُربي الصفةُ

على العَيانِ، فلمَّا رأيتُها، رأيتُ العيانَ قد أربى على الصفةِ، فلمَّا فَلَيْتُها، أربى الفَليُ على العيانِ، كما أربى العيانُ على الصفةِ، وهذا كتابٌ لا يحتاجُ إلى حضورِ صاحبِهِ، ولا يفتقرُ إلى المحتجّينَ عنه، قد جمعَ استقصاءَ المعاني، واستيفاءَ جميعِ الحقوقِ، مع اللفظِ الجزلِ، والمَخرجِ السهلِ، فهو سوقيٌّ ملوكيٌّ، وعاميٌّ خاصيٌّ"[20]، وبهذا فقد أعطى الكتابُ -بالإضافةِ إلى اتحاد المذهبِ- الجاحظَ؛ صفةَ القبولِ لدى المأمونِ، ولدى أركانِ الدولةِ عامةً.

**المبحث الثاني: لمَ وقعَ الاختيارُ على الجاحظِ ليكونَ أنموذجًا لهذه الاستضافةِ؟**

أمَّا لمَ وقعَ الاختيارُ على الجاحظِ ليكونَ أنموذجًا لهذه الاستضافةِ في هذا المبحث، فنقولُ: إنَّ هذا عائدٌ إلى الثقافةِ الموسوعيَّةِ، التي كانَ عليها، فقد أخذَ من كلّ فنّ بطرَفٍ، إذ كانتْ الموسوعيَّةُ، أو الأخذُ من كلّ فنٍ بطرفٍ الثقافةَ السائدة في زمانِه؛ حتى أنَّهم كانوا يعيبون على الواحدِ منهم أنْ يكتفي بمعرفةِ فنّ واحدٍ، دونَ سواه من العلومِ، فقالوا: "ما أقبحَ بالرَّجُلِ يتعاطى العلمَ خمسينَ سنةً لا يعرفُ إلا فنًّا واحدًا!!، حتى إذا سُئلَ عن غيرِه لم يحلّ فيه، ولم يُمِرّ"[21].

ولذا قال ابن يزداذ عن الجاحظِ: "هو نسيجُ وحْدِهِ؛ في جميع العلومِ، جمعَ بين علم الكلامِ، والأخبارِ، والفتيا، والعربية، وتأويلِ القرآنِ، وأيام العربِ، مع ما فيه من الفصاحةِ، وله مصنفاتٌ كثيرةٌ نافعةٌ؛ في التوحيدِ، وإثباتِ النبوةِ، وفي الإمامةِ، وفضائلِ المعتزلةِ، وغيرِ ذلك"[22].

وقالَ المسعودي: "لا يعلمُ أحدٌ من الرواةِ، وأهلِ العلمِ؛ أكثرَ كتبًا منه"[23]، فقد تجاوزتْ آثاره المكتوبة مائتين وخمسة وأربعين عنوانًا[24] تناولتْ الدينَ، والمجتمعَ، والأدب، والنقد، والأخلاقَ، والكلامَ، والسياسةَ، والإنسان، والحيوانَ، والجمادَ، وقد جمعتْ بينَ الجدّ والهزلِ.

على أنَّه من المهمِ التأكيدُ على أنَّ الجاحظَ قد توازنَ في الأخذِ بين المنقولِ، والمعقولِ، ودعا إليه؛ فقالَ: "ليس يكونُ المتكلمُ جامعًا لأقطارِ الكلامِ، متمكنًا في الصناعةِ، ويصلحُ للرئاسةِ، حتى يكونَ الذي يحسنُ من كلامِ الدّينِ، في وزنِ الذي يحسنُ من كلامِ الفلسفةِ. والعالِمُ عندنا: هو الذي يجمعُهما، والصيّبُ: هو الذي يجمع بين تحقيقِ التوحيدِ، وإعطاءِ الطبائعِ حقائقَها من الأعمالِ"[25].

وقد نتجَ عن تعدُّدِ معارفِه تعدُدُ مداركِه، واتَّسَاعُ أفقِه، حتى صارَ قبولُ الآخرِ عنده ممكنًا، ولهذا يمكنُ أنْ نعُدّه أنموذجًاعربيًا جيدًا؛ في الانفعالِ والتفاعلِ الحضاريّ مع الآخرِ. ثمَّ إنَّ التكوينَ

العقليَّ، والمزاجَ النفسيَّ الداخليّ للجاحظِ قد أوجدا شخصيَّةً مالتْ إلى التوازنِ بينَ نوازعِ العقلِ، وحاجاتِ النفسِ، حتى سلّمَ الجميعُ باجتماعِ خاصيّتي الجدّ والهزلِ فيما كتبَه.

وفي ظني أنَّ خاصيَّةَ الجدّ جاءتْ بناءً على ما أشارَ إليه"شارل بلّات"من أنَّ المبردَ، والعلماءَ المسجديينَ؛ قد ساهموا في التكوين العقليّ، والبيانيّ للجاحظِ؛ عندما أطالَ الوقوفَ في المربدِ؛ ليستمعَ إلى كلامِ الأعرابِ، وحضرَ الدروسَ، واشتركَ في مناقشاتِ العلماءِ المسجديينَ[26].

على أنَّه لا يمكنُ -بحالٍ من الأحوالِ- إغفالُ دورِ الكتابِ، ودكاكينِ الوراقينَ، في سياقِ هذا التكوينِ[27]، وأغلبُ الظنّ أنَّها كانتْ العاملَ الأقوى في هذا البناءِ. أمَّا خاصيَّةُ الهزلِ فلعلَّها عائدةٌ إلى ما كانَ قد امتلكَه الجاحظُ من استعدادٍ فطريّ، أعانَه في بناءِ منهجيتِه الكتابيةِ؛ عندما امتلكَ روحًا ساخرةً، وعقليّةً ناقدةً، وعينًا بصيرةً؛ تلتقطُ أدقَّ تفاصيلِ المشهدِ؛ الذي يحضرُ أمامَها. ثمَّ إنَّ شخصيَّةَ الجاحظِ التي تميلُ إلى الاستطرادِ؛ قد جعلَها شخصيةً تهوى التفاصيلَ، وتنفرُ من الإجمالِ. وقد أكسبَتْه هذه الملكاتُ؛ معرفةً بأنماطِ الشخصياتِ التي تقعُ عليها عينُه، ويظهرُ هذا جليًا في معالجته لشخصياتِ البخلاءِ[28]، وفي شخصيَّةِ أحمدَ بنِ عبدالوهَّاب في رسالةِ "التربيعِ والتدوير"[29]، وفي مفاخرةِ أشخاصِ رسالتِه"فخرِ السودانِ على البيضانِ"[30]، وحتى بينَ الحيواناتِ؛ كالحوارِ الجدليّ: الذي قامَ بينَ صاحبي الكلبِ والديكِ[31].

والخلاصةُ: أنَّ حواسَ الجاحظِ قد تآزرتْ كلّها في تكوينِ شخصيتِهِ؛ قراءةً، واستماعًا، ومحادثةً، ومشاهدةً، فأكسبتْه الشموليَّةَ في التصوُّرِ. فهو عندما يريدُ أنْ يرسمَ مشهدًا أمامَ القارئِ؛ فإنّ العقليَّةَ الجاحظيةَ تلحُّ على التفاصيلِ، فتصوّرُ المشهدَ من جميعِ زواياه، ثم ترسمُه[32]، وإمعانًا في ذلكَ؛ فإنّها تتقمَّصُ دورَ هذه الشخصيةِ، لتعبّرَ عنها بمنطقِها، ولعلَ المزيجَ الإنسانيَّ، وتعدّدَ البيئاتِ، وروحَ السخريّةِ، التي كانتْ شائعةً في عصرِه، وروحَ الجاحظِ نفسِه؛ التي جمعتْ الجدَّ بالهزلِ؛ هي من أوجدَ المادةَ الخصبةَ له؛ في أنْ يصنعَ طريقي الجدّ والهزلِ فيما يكتبُ، وفي أنْ يضعَ الرأي، ونقيضَه، في الآنِ نفسِه، حتى حارَ النقَّادُ؛ في معرفةِ الرأي الذي يتبناه الجاحظُ في الموقفينِ. على أنَّ هذه المادةَ لم تكن لتظهرَ؛ لولا تآزرُ العواملِ الخارجية سالفةِ الذكرِ، مع الاستعداداتِ الفطريةِ الداخليةِ، التي كانتْ لديه. هذه العوامل: جعلتْ ابنَ العميدِ يطلقُ عبارتَه التي صارتْ أيقونة تعريفٍ بالجاحظِ، عندما قال: إنَّ "كتبَ الجاحظِ تعلّمُ العقلَ أولًا، والأدبَ ثانيًا"[33].

**المبحث الثالث: كيفَ تلقى الجاحظُ الآخر/المغاير واستضافه؟**

ويبقى سؤالُ كيفيةِ تلقي الجاحظِ للآخر/المغايرِ واستضافتِه له السؤال الجوهريّ في هذا البحثِ؛ وهل كانت الاستضافةُ قائمةً على الانبهارِ بهذا الآخرِ؟ أم على تقديرِ ما يملكُ، والأخذِ منه بقدرِ الحاجةِ، مع الاعتزازِ بالهُويَّة، وإبرازِ عناصرِ التميّزِ لدى العربِ؟

وجوابًا على هذا نقول: إنَّه في ظلّ الحركةِ العلميةِ النشطةِ في عصرِ الجاحظِ، وإذا سلّمنا بأنَّ الكتابَ كانَ العاملَ الأقوى تأثيرًا في تكوينه وتكوّنه، فقد جاءَتْ "الكتبُ التي أمدَّتْ الجاحظَ بغذائهِ العقليّ، المتنوعِ، الوافرِ، على نوعينِ: كتب عربيّة، وكتب منقولة"[34]/مترجمة.

ففي جانبِ الكتبِ العربيَّةِ؛ نجدُ للرواةِ واللغويينَ أثرَهم[35]، وقد كانَ معظمُهم "من المربدينَ، أو المسجدينَ"[36]؛ فقد استضافَهم الجاحظُ؛ ليفيدَ منهم الأشعارَ، واللغةَ، والأخبارَ، والنوادرَ، وليأخذَ عنهم معارفَهم؛ عن الحيواناتِ، وصفاتِها[37]، وعن الجنِ، وعن الأعرابِ، وعن الزرعِ، وعن الإنسانِ وخَلْقِه[38]. ولم تقتصر استضافةُ الجاحظِ لهم على المادةِ العلميةِ، بل امتدَّتْ إلى الاستضافةِ الفنيّةِ؛ التي رأى الجاحظُ أنَّ الكاتبَ قد امتازَ بها؛ فهو يأخذُ الأسلوبَ القصصيّ، والميلَ إلى النوادرِ المضحكةِ، حولَ الجنسِ[39]، والنزعة الاجتماعيّةِ النقديّةِ عن علي بنِ محمدٍ المدائنيّ[40].

كما كانَ للمتكلمين، والمفكرينَ المعاصرينَ أو السابقينَ للجاحظِ أثرُهم البيّنُ في تشكيلِ عقليتِه[41]؛ وكانَ أكثرُهم تأثيرًا فيه علماءُ الاعتزالِ، لذا فقد استضافَ العديدَ منهم، على أنَّ هذه الاستضافةَ قد أخذتْ أشكالًا عدَّةً؛ وذلكَ بحسبِ الرأي العلميّ الذي يعرضُه المتكلّمُ أو المفكرُ؛ وقد أظهرتْ هذه المواقفُ شخصيةَ الجاحظِ العلميّة؛ إذ إنَّ مواقفَه معهم -كما يبيّنُ علي بوملحم- قائمةٌ على الموافقةِ، أو الاختلافِ، أوالسكوتِ[42].

وهو في حالِ الموافقةِ يوردُ الرأيَ المُستَضَافَ؛ وقد يُثني على صاحبِه؛ كما فعلَ مع أبي إسحاقَ النّظامِ في بعضِ آرائهِ[43]، وهو بهذه الموافقةِ يتبنّى هذا الرأي. أمَّا في حالةِ الاختلافِ؛ فإنَّه يوردُ الرأي، ويعارضُه صراحةً، ويناقشه ويردُّ عليه[44]. وأمَّا في حالةِ السكوتِ؛ فهو يسكتُ، فلا يخالفُ أو يوافقُ، إلا أنَّه يُفهَمُ من أسلوبِه الشكُّ في هذا الرأي، إذ يذكرُ ما يشيرُ إلى هذا الشكّ صراحةً؛ فيوردُ كلامَه مسبوقًا بقوله: (زعمَ...)[45].

وقد اتّبعَ الجاحظُ عدَّةَ أساليبَ في مناقشتِه لمن تأثَّرَ به من أهلِ الكلامِ؛ إذ اتّبعَ طريقَ الإنصافِ مع بعضِهم؛ فذكرَ محاسنَ آرائهم[46] ومساوئها[47] عند مجادلتِهم، كما فعلَ مع النَّظامِ. وقد يتّبعُ طريقَ الشكّ الموصلِ إلى اليقينِ[48]، كما فعلَ -أيضًا- مع النّظام.

وقد يُدخلُ الجاحظُ الجانبَ الشخصيَّ في مجادلاتِه؛ خاصةً مع من لا يعجبُه من هؤلاءِ المتكلمينَ؛ كما فعلَ مع أبي هذيلٍ العلّافِ؛ عندما وصفَه بالشَرهِ في اشتهاءِ الطعامِ[49]، وبفُحشِ القولِ[50]، والبخلِ[51]، والسذاجةِ[52].

ويذكرُ علي بوملحم أنَّ ما أفادَه الجاحظُ من أهلِ الكلام عند استضافتِه لهم لم تقتصر فائدتُه على استضافتِهم فكريًّا، بل تجاوزَها إلى الجانبِ الاجتماعيّ؛ فقد أتاحتْ له هذه الاستضافاتُ أنْ يتعرَّفَ على أئمة الفرقِ الكلاميةِ، والأدباءِ، والعلماءِ[53] المعاصرينَ له، ونضيفُ أنَّها -أيضًا- أوصلتْه إلى الخلفاءِ[54]. وقد يتساءل متسائلٌ عن علاقةِ الكتبِ العربيَّة؛ ممثّلةً في كتب الرواةِ اللغويينَ، وأهلِ الكلامِ باستضافةِ الجاحظِ الثقافيّةِ للآخرِ غيرِ العربيّ؟ وهل هناك فرقٌ بينها وبينَ كتبِ الفلسفةِ؟

وجوابًا لهذا نقولُ: إنَّ هذه العلاقةَ سيظهرُ تأثيرها في المادةِ التي أخذَ منها الجاحظُ مادةَ كتبه ورسائلِه؛ خاصةً في كتابي "الحيوان"، و"البيان والتّبيين"؛ إذ كانتْ هذه الكتبُ أحدَ مصادرِ كتبِ الجاحظِ كما ألمحنا سابقًا. أمَّا في جانبِ الكتبِ المنقولةِ/المترجمةِ فقد جاءَتْ هذه الكتبُ على صورتين؛ إمَّا أنَّها منقولاتٌ/مترجماتٌ أفادَ منها الجاحظُ مباشرةً، فهي في حقيقتِها دخيلةٌ على الثقافةِ العربيّةِ، لا أصيلة فيها، وإما أنَّ المادةَ في أصلِها منقولةٌ/مترجمةٌ؛ وقد تناقلَها المؤلفونَ حتى صارتْ مادةً مبثوثةً في الكتبِ العربيّةِ[55]؛ فصارتْ كالأصيلةِ لا كالدخيلةِ.

إلا أنَّه بدايةً يتحتَّمُ التمييزُ بينَ علمِ الكلامِ، والمنطق، والفلسفةِ لنسيرَ وفقَ التسلسلِ التاريخي للنقلِ/الترجمةِ، حتى نصلَ إلى مرحلةِ التمييزِ بينَ ما استضافَه الجاحظُ من الكتبِ العربيّةِ/الأصيلةِ، وما استضافَه من الكتبِ المنقولةِ/الدخيلةِ.

فقد ميزَ العلماءُ بين مفاهيمِ علمِ الكلامِ، والمنطق، والفلسفةِ. فعلم الكلام كما يقولُ ابن خلدون: هو"الحجاج عن العقائدِ الإيمانيَّةِ بالأدلّةِ العقليةِ"[56]. وعند النظرِ في كتبِ الفلسفةِ، والمنطقِ اليونانيّ؛ التي تولّدَ عنها علمُ الكلامِ العربيّ، نجدُ أنَّ العربَ عندما نشروا الإسلامَ خارجَ

الجزيرةِ العربيةِ، ظهرت بينهم وبينَ أهل الدياناتِ الأخرى نقاشاتٌ حول الأديانِ؛ ولم يكن النصُّ فيها أداةَ النقاشِ، مما دفعَهم إلى الاحتكامِ إلى أداةٍ محايدةٍ؛ هي الجدل العقلي[57].

ثـمّ لـمَّا تكوَّنـتْ الفـرقُ الإسـلاميّةُ، ودارتْ بينهـا مجـادلاتٌ عَقَديّـةٌ، اتّخـذتْ الأداةَ ذاتَهـا[58]، لاعتبـاراتٍ؛ منهـا: اخـتلافُ مرجعيـةِ الـنصّ القرآنيّ تـأويلًا، والنبـويّ روايـةً، وهـذا يجعـلُ القـولَ بـأنَّ المنطقَ، والجدل الكلاميَّ، إنّما دخلا إلى الثقافةِ العربيَّةِ في فترة متأخرةٍ، مع ظهورِ ترجمةِ الفلسـفةِ، في عهدِ المأمونِ، قولٌ فيه نظرٌ[59].

ويؤيدُ هذا الرأيَ؛ أحمد أمين بقولِه: "من الخطأ البيّنِ، الفكرةُ الشائعةُ؛ أنَّ العربَ والمسلمينَ جميعًا، كانوا بمعزلٍ عمّا حولَهم من الثقافاتِ والأديانِ، إلى العصرِ العباسيّ، وأنَّ آراءَهم، وآدابَهم، وعلـومَهم؛ نبتـتْ وحـدَها مـن عقـولٍ عربيّـةٍ"[60]، وقـولُ علي النّشـار: إنَّنـا "لا نسـتطيعُ أنْ ننكـرَ أنَّ مجادلاتِ المسيحيينَ، ومناقشاتِهم للمسلمينَ عامَّةً، قد عاونتْ على إنشاءِ علمِ الكلامِ"[61].

ولعلَّنا نستنتجُ منْ هذا: أنَّ أساليبَ الجدلِ، والمنطقِ، وطرقهما، قد جاءتْ أولًا، عندما استعملَها الطرفُ الآخرُ/غيرُ العربيّ، حينَ مجادلتِهم للعربِ، فقلّدَهم العربُ في هذا، فنشأَ هذا العلمُ، من المناظراتِ التي كانتْ، وظهرت فيما بعدُ، أسسُهُ، وقواعدُه، وفنونُه؛ مكتوبةً، لمَّا ترجمَ العربُ كتبَ الآخرِ؛ وعليه: فمعرفةُ العربِ بعلمِ الكلامِ؛ قد جاءتْ تطبيقيّة أولًا؛ ثمّ تنظيريّةً ثانيًا. أمَّا المنطقُ؛ فهو: "آلةٌ قانونيَّةٌ، تعصمُ مراعاتُها الذهنَ من الخطأ في الفكرِ. فهو علمٌ عمليٌّ آليٌّ[62]، كما أنّ الحكمةَ [الفلسفةَ] علمٌ نظريٌّ، غيرُ آليّ"[63].

لذا عدَّه أحدُ الباحثينَ "صناعة عقليّة، تُستخدمُ في ترتيبِ طرائقِ التفكيرِ، وتصحيحِ مناهجِ الاستدلالِ"[64]. وبهذا فالمنطقُ هو: آليّةُ/طريقةُ العقلِ؛ في التفكيرِ، والاستدلالِ؛ على صحةِ الرأي، ولذا فهو مرتبطٌ بالمناظراتِ، والمجادلاتِ. أمَّا الفلسفةُ، فأصلُها يونانيٌّ، وتعني محبّة الحكمةِ[65]، و"الحكيمُ؛ هو منْ كانَ يهتمُّ بمعرفةِ الأشياءِ؛ إلهيّةً كانتْ، أو بشريّةً"[66]، والفلسفةُ عند أرسطو هي: معرفةٌ عقليَّةٌ، تشتملُ على كلّ علومِ البشرِ، على اختلافِ أنواعِها[67]، لذا تعدّدتْ الموضوعاتُ التي بحثتْها الفلسفةُ، فتناولتْ اللهَ، والعَالمَ، والإنسانَ[68].

وبهذا نصلُ إلى: أنَّ استعمالَ العربِ لعلم الكلامِ، والمنطقِ، قد سبقَ استعمالَهم للفلسفةِ، التي تأخرتْ إلى وقتِ ترجمتها في عهدِ المأمونِ، إذ قامتْ بينَ العربِ، وبين أهل الدياناتِ الأخرى، أو بينَ

العربِ أنفسِهم، مناقشاتٌ، ومجادلاتٌ ؛ في العقائدِ، استعملَ فيها الفريقانِ، الأدلّةَ، والمنطقَ العقليَّ، للوصولِ إلى الرأي الصحيحِ، الذي يؤمنُ به كلُّ طرَفٍ.

**المبحث الرابع: استضافةُ الجاحظِ للآخرفي: البيان والتبيين، والحيوان، والتربيع والتدوير**

وبهذا نصلُ إلى الجانبِ التطبيقيّ في كيفيةِ استضافةِ الجاحظِ للآخرِ في كتبه ورسائلِه، وسنركّزُ على كتابيه"البيانِ والتبيينِ"، و"الحيوانِ"، ومن رسائله على "رسالة التربيع والتدوير"، على أنَّ هذا الاختيارَ قد جاءَ على سبيلِ التدليلِ، لا الاستقصاء.

ففي كتابِ "البيانِ والتبيينِ" تناولَ الجاحظُ مسألةَ "البيانِ"، وعُدَّ بتأليفِه هذا الكتابَ مؤسّسَ البيانِ العربيّ[69]. وقد جمعَ "فيه ملاحظاتِ العربِ البيانيّة، وبعضَ ملاحظاتِ الأجانبِ، وسجّلَ كثيرًا من ملاحظاتِ معاصريه، وخاصةً المعتزلةَ"[70]. ويرى طه حسين أنَّ شخصيةَ الجاحظِ التأليفيّة، تكادُ تكونُ معدومةً في هذا الكتابِ، إذ لم يصلْ فيه إلى درجةِ الإبداعِ والابتكار؛ أي أنَّ هُويَّتَه لم تظهرْ في الكتابِ؛ وأنَّ كلَّ ما قامَ به؛ هو جمعُ طائفةٍ من النصوصِ، توضحُ كيف كانَ العربُ يتصوّرونَ البيانَ، في القرنِ الثاني، والنصفِ الأولِ من القرنِ الثالثِ[71].

وقد رأى حمادي صمّود تنوعًا في مادةِ الكتابِ، وتعدّدًا في مواردِها، كما رأى عدم تقّيدِ صاحبها بمنهجٍ تأليفيّ محكمٍ[72]. ولا يبتعد أمجدالطرابلسي عن هذا الرأي، عندما ذكرَ أنَّ الكتابَ؛ إنَّما هو اختياراتٌ أدبيّةٌ صرفةٌ، حاولتْ أنْ تتّخذَ صفةَ كتابٍ في البلاغةِ، إلا أنَّها ـ في نظره ـ بلاغةٌ فتيّة جدّا، وغيرُ منضبطةٍ، فهى تأملاتٌ نقديّةٌ، غيرُ قادرةٍ على تأسيسِ نظامٍ متلاحمٍ، عرضَها في صورةِ نصوصٍ مختارةٍ، من النثرِ والشعر، وجعلَها نماذجَ مقترحة للاحتذاءِ[73].

وقريبًا مما سبقَ يذكرُ محمدُ العمري أنَّ الكتابَ "مجموعةٌ من المعارفِ المحصَّلةِ، نتيجةَ الاستطراداتِ"، ويبيّنُ مرادَه بهذا فيقولَ:"أي؛ أنَّه ليسَ ذا استراتيجيّةٍ محدّدةٍ، ومضبوطةٍ"[74]. والمحصّلةُ من هذا: أنَّهم يجمعونَ على أنَّ الكتابَ مجموعةٌ من النصوصِ الأدبيةِ المختارةِ، نثريَّة وشعريَّة، وعلى أنَّه ليسَ له منهجيّةٌ تأليفيةٌ منضبطةٌ، وأنَّه قد جاءَ ليؤسسَ للبلاغةِ العربيَّةِ، إلاّ أنَّهم يختلفونَ في موضوعِه. فمنهم من يرى أنَّه قد اختصَّ بالبيانِ/البلاغةِ العربيّةِ، ومنهم منْ يرى أنَّ موضوعاتِه قد تعدَّدتْ.

وكانَ شوقي ضيف أكثرَ تفصيلًا، وأقربَ إلى الواقعيّةِ عندما ذكرَ أنَّ الكتابَ قد اختصَّ بالبلاغةِ العربيّةِ، وأنَّه جاءَ على هيئةِ ملاحظاتٍ/تفاعلاتٍ بلاغيّةٍ، ذاتِ هُويَّاتٍ متعدّدةٍ؛ عربيّةٍ، وأجنبيّةٍ، استقاها الجاحظُ ممن سبقوه أو عاصروه، وأنَّه لم يكتفِ بملاحظاتِ الآخرينَ بل أضافَ لها ملاحظاتِه[75].

على أنَّ الجاحظَ ـ وهو يؤلّفُ بينَ منتخباتِه ـ قد وعى العملَ الذي كانَ يقومُ به في تلكَ اللحظةِ إذ يذكرُ علي بوملحم أنَّ الجاحظَ عندما يتحدَّثُ عن مقاييسِ الفصاحةِ فإنَّه يجعلُ القرآنَ الكريمَ، وكلامَ الأعرابِ "مثالي الفصاحةِ الأعليينِ"[76]، ويجعلُهما نموذجَ القياسِ، والاحتذاءِ. ويذكرُ أنَّ كلَّ كلامٍ أشبههما فصيحٌ، وأنَّ من أرادَ بلوغَ الفصاحةِ فعليه بهما[77].

ويستشهدُ علي بوملحم على قوله هذا بما ذكره الجاحظُ في "البيانِ والتبيين"من أنَّ أهلَ الأمصارِ وإنْ اختلفتْ لغاتُهم، فإنَّهم يرونَ القرآنَ الكريمَ مقياسَ الفصاحةِ بينَهم[78]، وكذا في كلامِ الأعرابِ عندما يذكرُ أنَّ الباديةَ هي معدنُ الفصاحةِ[79]، وفي هذين المثالينِ تظهرُ هُويّةُ الجاحظِ الدينيّةِ، والقوميّةِ، عندما يرى أنَّ أنموذجَ البيانِ الأوّلِ، وأفصحَ الكلامِ، هو القرآنُ الكريمُ، ثم كلامُ أهلِ الباديةِ.

لكنَّ الجاحظ عندما يتحدَّثُ عن المفاهيمِ، فهو يعلمُ يقينًا أنَّها عند غيرِ العربِ، أوفى وأنضجُ، منها عند العربِ؛ لذا فهو يستضيفُها عنهم، كما في مفهومِ البلاغةِ، فإنَّه يستضيفُه عن الآخرِ/الفارسيّ، واليونانيّ، والروميّ، والهنديّ[80]. ومع هذا فهو لا يكتفي بهذه الاستضافةِ، بل يذكرُ المفهومَ عند أهل الاختصاصِ، والصنْعةِ من العربِ[81]، ويذكرُ نماذجَ تطبيقيّةً لهذا، ممن يوصفُ بالبلاغةِ من العربِ[82]. لذا يمكنُ القولُ: إنَّ الجاحظَ لا يستضيفُ المفاهيمَ عن الآخرِ فقط؛ بل يضيفُ إليها ما ذكرَه العربُ عن هذا المفهومِ، وإنْ كانَ لديهِ ملاحظةٌ ذكرَها؛ وبهذا فالهُويّتانِ الثقافيَّةُ والتأليفيّة حاضرتانِ لدى الجاحظِ، في عرضه لمفهومِ البلاغةِ.

ولما كانت الخطابة ركنا من أركانِ البيانِ العربيّ، فقد أفرد لها الجاحظُ في كتابِ"البيانِ والتبيينِ" "بابًا واسعًا، وأفاضَ فيه، لأنَّها كانتْ في عصرِه رمزًا للفصاحةِ، والبلاغةِ، وطريقةً من طرائق الجدلِ، وعلمِ الكلامِ"[83]، تحدّثَ فيه عن أصولِ الخطابةِ، وقواعدِها[84]، وعن صفاتِ الخطيبِ[85]، وعن أشهرِ خُطباءِ العربِ[86]، وذكرَ نماذجَ من خطبِهم[87].

وكانَ الجدلُ قد طالَ، نفيًا وإثباتًا، حولَ استضافةِ الجاحظِ في بابِه هذا لكتابِ (الخطابةِ) لأرسطو. فقد نفى طه حسين أيَّ صلةٍ بين الجاحظِ وبين هذا الكتابِ؛ فقالَ:"من المؤكَّدِ أنَّه لم يعرفْ شيئًا عن كتابِ الخطابةِ لأرسطو"[88]، كما أنَّ شوقي ضيفَ قد ذكرَ على سبيلِ الجزمِ أنَّ الجاحظَ لم ينقل عن هذا الكتابِ أيَّ رأي، في البلاغةِ أو في البيانِ، وعلَّل ذلك بأنَّ الكتابَ لم يترجم حتى نهايةَ العصرِ العباسي الأول[89]، كما بيّنَ محمد عبدالمنعم خفاجي أنَّ بينَ الجاحظِ وبينَ أرسطو تشابها في بعضِ المسائلِ البلاغيَّةِ، إلا أنَّه يرى أنَّ ذلك التشابه ليس دليلَ تأثُّرٍ من الجاحظِ بأرسطو؛ بل هي أفكارٌ عامَّةٌ تشتركُ فيها جميعُ الأممِ، أو أنَّ الجاحظَ كانَ قد نقلَ عمّن ألمُّوا بثقافةِ اليونانِ وكتب أرسطو؛ خاصةً في كتابي "الخطابةِ " و"الشعرِ"[90].

وفي جانبِ الإثباتِ؛ تأتي آراءٌ ترى أنَّ الجاحظَ قد تأثّرَ بكتابِ الخطابةِ لأرسطو، لخَّصتْها الباحثة هدى قزع وشريكاها، إلا أنَّ الباحثةَ ومن معها يردُّونَ على هذه الأقوالِ، ويميلونَ إلى أنَّ التأثّرَ بالكتابِ لم يكن كاملًا، وإنما بشذراتٍ متفرقةٍ منه، ويرجّحونَ أنَّ اطّلاعَ الجاحظِ إنَّما جاءَ عن طريق ملخصِ ابن فهريز، والكنديّ، لهذا الكتابِ[91].

ولعلَّ رأي النفي هو الأقربُ إلى الصوابِ؛ ذلك أنَّ الجاحظَ حينما يذكرُ أرسطو فإنَّما يذكره لقبًا لا اسمًا؛ فيقولُ عنه صاحبُ المنطقِ[92]، إشارةً إلى كتابه"المنطقِ"، حتى وهو يتحدَّثُ عن الخطابةِ، وبهذا فلن يكونَ الجاحظ غافلًا عن ذكرِ كتابِ"الخطابةِ" لأرسطو لو كانَ قد قرأه، وهو قد عددَّ أسماءَ كتبٍ مترجمةٍ قرأها لأرسطو كـ"الآثار العلويّةِ"[93]، و(الحيوان)[94]، و(المنطقِ)[95]، و(الفصولِ) لأبقراط[96]. وكتبِ (أقليدوس)، و(جالينوس)، و(بطليموس)[97]، وكتابِ ماسرجويه في الألبان[98]، وكتابِ (الفراسةِ) لأفليمون[99]، ولكنه لم يذكر كتابَ الخطابةِ لأرسطو، فهذا دليلٌ على أنَّه لم يطّلع عليهِ، وإنَّما على شذراتٍ منه. كما سبقَ بيانُه.

على أنَّ الاستضافةَ الجاحظيّةَ للآخرِ لم تقفْ على ما قالَه أرسطو اليونانيّ، بل إنَّ الجاحظَ قد دعا إلى قراءةِ كتابِ (كاروند) الفارسيّ، ودعا إلى اقتفاءِ آثارِ الفرسِ في البلاغةِ؛ عندما قالَ:"من أحبَّ أنْ يبلغَ في صناعةِ البلاغة[...] فليقرأ كتابَ كاروند"[100]، وذلكَ لأنَّ الفرسَ في نظرهِ هم الأخطبُ؛ لذا قالَ:"أخطب الناسِ الفرسُ"[101]، وكانَ قد أقرَّ بوجودِ الخطابةِ عند الأممِ الأخرى؛ فنقلَ أنَّ:"الخطابةَ شيءٌ في جميعِ الأممِ"[102]، إلا أنَّه قصرَ الأفضليَّةَ فيها على الفرسِ والعربِ، دونَ الآخرينَ؛ فقالَ: "إنَّا لا نعرفُ الخُطبَ إلا للعربِ والفرسِ"[103].

ولا يعنينا في هذا المقامِ صوابُ رأي الجاحظِ أو خطَؤه في هذه الأفضلِية، بل ما يعنينا هو اعترافُه بأنَّ الخطابةَ فنٌّ أدبيٌّ عند جميعِ الأممِ، ويعنينَا اعترافُه بتفوّق الآخرينَ بلاغيّا؛ ثمَّ دعوتُه إلى استضافتِهم في هذا الجانبِ، وبهذا فقد مثَّلَ الجاحظُ صوتًا عربيًّا، أعطى انطباعًا بأنَّ الثقافةَ العربيَّةَ قد حملتْ صفةَ التعدّديَّةِ الثقافيّةِ، عندما سعتْ إلى استضافةِ الآخرِ.

وبين اعترافِ الجاحظِ بأفضليَّةِ الآخرِ/الفرسِ الخطابيّةِ، وأفضليّةِ الذاتِ/العربِ الخطابيّةِ، ونفيها عن الأممِ الآخرى/الرومِ والهند[104]، وبينَ حديثِه عن تصوّرِ الرومِ والفرسِ والهنودِ للبلاغةِ، ودعوتِه إلى استضافتِها عنهم، رأى طه حسين أنَّ الجاحظَ قد جازفَ بالقولِ بالأفضليّةِ مع الاستضافةِ، مما أوقعَه في التناقضِ، وقدأعادَ هذا التناقضَ إلى حماسةِ الجاحظِ في الانتصارِ للعربِ على خصومِهم الأعاجم[105]؛ عندما فضَّلَهم على غيرهم.

إنّ طه حسين بهذا يشيرُ إلى أحدِ أهمّ أسبابِ تأليفِ الجاحظِ لكتابِ"البيان والتبيين"، وهو الردُّ على الشعوبيةِ، وهو ردٌّ مبثوثٌ في أثناء الكتابِ؛ إلا أنَّه في جزئه الثالث أظهرُ وأوضحُ، إذ تتجلىَّ فيه الذاتُ العربيّةُ متحدّثةً عن ذاتِها على سبيلِ الدفاعِ. لذا فقد يأتي النفي للآخرِ أحيانًا. وكانَ الجاحظُ قد قالَ في بدايةِ حديثِه في هذا الجزءِ مبرّرًا هذا الخطابَ: "ونبدأُ على اسمِ الله تعالى بذكرِ مذهبِ الشعوبيّةِ، ومن يتحلى باسمِ التسويةِ، وبمطاعنِهم على خطباءِ العربِ..."[106].

فهو يبررُ حديثه عن الذاتِ/العربيّةِ، ونفي الآخرِ/الأعجميّ بأنَّ هذا الآخرَ قد سلكَ مذهبَ الشعوبيةِ؛ التي تدعو إلى "احتقارِ أمرِ العربِ"[107]، والتصغيرِ من شأنِهم، وألَّا فضلَ لهم على غيرِهم[108]. ومع هذا فـ"الشعوبيّةُ هم أهلُ التسويةِ"[109] الذينَ يدعونَ إلى المساواةِ بين البشرِ؛ ويذكّرون بمقالةِ أنَّ "الناسَ كلَّهم من طينةٍ واحدةٍ، وسلالةِ رجلٍ واحدٍ"[110].

وقد رأى الجاحظُ أنَّ دعوتَهم إلى التسويةِ إنَّما هى ادّعاءٌ؛ وذلكَ لأنَّهم يتحلَّون أي يتزّينون في الظاهرِ بهذه الدعوةِ[111]، وإلاَّ فإنَّ بواطنَهم تُخفي حقيقةَ نفي غيرِهم، فهم شعوبيون يطعنونَ في العربِ،"ويتعصَّبونَ للعجميَّةِ"[112]. وقد تعددتْ أوجُه الطعنِ[113]، إلاّ أنَّ الجاحظ تناولَ الشأنَ الثقافيَّ، وما يرتبطُ به من عاداتٍ اجتماعيّةٍ؛ ممثّلة في بعضِ رموزِ فنّ الخطابة، أو الشعرِ العربيَّين؛ كالعصيّ[114]، والقسيّ، والعمائمِ، والمخاصرِ[115]، أو الجلوسِ في خطبٍ، والقيامِ في أخرى، واستعمالِ الشّعرِ في مواضعَ، والنثرِ في أخرى، أو غيرها من العاداتِ[116].

وعندَ تأملِ ما قالَه الجاحظُ في " البيان والتبيين " -عمومًا- فإنَّنا نرى له فيه خطابينِ، الأولُ منهما يدعو إلى استضافةِ الآخرِ، والإفادةِ مما لديهِ، والاعترافِ بعلمِه ومعرفتِه؛ كما في دعوتِه إلى قراءةِ كتابِ (كاروند) الفارسيَّ[117]، وإقرارِه لأرسطو بالعلمِ، وتمييزِ الكلامِ وتفصيلِه ومعانيه وخصائصِه[118]، وقولِه بأنَّ لليونانيينَ فلسفة ومنطقا، وأنَّ (جالينوس) أنطقُ الناسِ[119].

على أنَّ هذا لم يمنعِ الجاحظَ -في هذه الأثناءِ- مِن أنْ يذكرَ رأيًا نقديًا؛ كقولِه إنَّ أرسطو بَكيءُ اللسانِ، غير موصوفٍ بالبيانِ، وأنَّ جالينوس لم يُذكرْ في الخطباءِ[120]، وهي آراءٌ تحتملُ الصوابَ والخطأَ، بناها الجاحظُ على ما توافر بين يديه من مصادرَ ومعلوماتٍ عن الثقافةِ اليونانيةِ[121]. ومعرفةُ العربِ بالثقافةِ اليونانيةِ إنَّما زادتْ فيما بعدُ؛ عندما أمرَ المأمون بترجمةِ كتبِهم، إذ كانت الثقافة الفارسيّة أسبقَ، وأكثرَ تأثيرًا في العربِ نظرًا إلى القربِ، وإلى دخولِ العنصرِ الفارسيّ في الحياةِ العربيّةِ أكثرَ من غيرِه من الأجناسِ الأخرى.

أما الخطابُ الآخرُ للجاحظِ في كتابِ "البيان والتبيين" فهو الخطابُ المخصوصُ، الذي يتعاملُ مع الشّعوبيّ، على أنَّه -وإنْ كانَ خاصًّا- خطابٌ يتعاملُ مع الرّأي لا مع الذّاتِ، ويقول في ذلك:"ونبدأُ على اسمِ الله تعالى بذكرِ مذهبِ الشعوبيّةِ، ومن يتحلىَّ باسمِ التسويةِ، وبمطاعنِهم على خطباءِ العربِ..."[122]، وقالَ: "وقالتْ الشعوبيّةُ، ومن يتعصَّبُ للعجميَّةِ"[123].

فالجاحظُ يقررُ منذُ اللحظةِ الأولى أنَّ الإشكالَ هو في خطابِ الآخرِ مع العربِ لا العكسَ؛ فالخطابُ الآخرُ خطابٌ شعوبيٌّ متعصّبٌ، هدفُه الطعنُ على العربِ، ومع هذا فقد تعاملَ الجاحظُ مع الرأي الذي كانتْ الشّعوبيّةُ تعرضه؛ إذ كانَ يعرضُه ثمَّ يردُّ عليه؛ وبهذا فهو يعرضُ الرأيَ، والرأيَ المخالفَ، كحديثِه عن رأي الشعوبيّةِ في أدواتِ الخطابةِ عند العربِ؛ فقد عرَضَ رأيَهم، ثمَّ ردّ عليهِ[124]، وكذا في القول بشيوعِ الخطابةِ في الأممِ، وردّه بأفضليّةِ الفرسِ[125]، وقد يدفعُه الحديثُ إلى الموازنةِ بين المتشابهاتِ في الثقافتين؛ كحديثِه عن النعالِ عند العربِ، والخفافِ عند الفرسِ[126].

وفي العمومِ، فإنه من النادرِ أنْ يأخذَ الطابعُ النقديُّ للخطابِ الجاحظيّ منحىً ذاتيًّا، كقوله: "واعلم أنَّك لم ترَ قومًا قطُّ أشقى من هؤلاءِ الشعوبيةِ، ولا أعدى على دينِه، ولا أشدَّ استهلاكًا لعِرْضِه، ولا أطولَ نَصَبًا، ولا أقلَّ غُنْمًا من أهلِ هذه النِّحْلَةِ"[127].

وقد علَّقَ الجاحظُ على هذا الفعلِ تعليقًا ذاتيًا، فأعادَه إلى خُلقٍ ذاتيّ/قلبيّ، يتّصفُ به الشعوبيُّ، وهو الحسدُ؛ فيقول: "وقد شفى الصدورَ منهم، طولُ جثومِ الحسدِ على أكبادِهم، وتوقُّدِ نارِ الشنآنِ في قلوبهم، وغليانِ تلك المراجلِ الفائرةِ، وتسعُّرِ تلك النيرانِ المضطرمةِ"[128]. وقد يعيدُه إلى سلوكٍ معرفيّ/عقليّ؛ يتمثَّلُ في جهلِهم وقلة علمِهم؛ فقالَ: "ولو عرفوا أخلاقَ أهلِ كلّ مِلةٍ، وزِيَّ أهلِ كلّ لغةٍ، وعللَهم -على اختلافِ شاراتِهم وآلاتِهم، وشمائلِهم وهيئاتِهم، ومَا علَّةُ كلّ شيءٍ من ذلك، ولِمَ اختلقُوه ولِمَ تكلَّفُوه- لأَراحوا أنفسَهم، وتخفَّفتْ مؤونتُهم على مَنْ خالَطَهم"[129].

والخلاصةُ: أنَّ خطابَ الجاحظِ؛ كانَ يتعاملُ مع كلّ حالةٍ، بما يراهُ ملائمًا له وللموقفِ.

وإذا كانَ كتابُ "البيان والتبيين" قد جاءَ ردًّا على الشعوبيينَ، بزعمهم ضعف البيانِ العربيّ، وقصوره عن بلوغِ الفهمِ والإفهامِ[130]، فإنَّ كتابَ "الحيوانِ" قد جاءَ أعمَّ في التناولِ، وأكبرَ في الحجمِ، وهو أكبرُ ما وصلنا من كتبه. والكتابُ منذُ وهلتِه الأولى -عنوانًا ومقدمةً- دعوةٌ إلى استضافةِ الآخرِ؛ إذ العنوانُ امتدادٌ لكتابِ "الحيوانِ"[131] لأرسطو، والذي يترددُ اسمُه في صفحات "حيوانِ "الجاحظِ؛ مما يدلُّ على أنَّه الجاحظَ لم يستضفِ عنوانَ أرسطو فقط؛ بل كانَ كتابُه أحدَ أهمّ مصادرِ الجاحظِ؛ التي استقى منها كتابَه "الحيوانَ"؛ إذ تتردَّدُ هذه العبارةُ وأمثالُها في كتابه: "قالَ صاحبُ المنطقِ، وزعمَ في كتابِه الحيوان"[132].

فقد ذكر عبد الرحمن بدوي أنَّ الجاحظَ "قد ذكرَ، ونقلَ عن كتابٍ، أو كتبِ الحيوانِ لأرسطو في اثنين وستّين موضعًا"[133]. على أنَّ الآخرَ في "حيوانِ" الجاحظِ لم يكن مقتصرًا على أرسطو، غير العربيّ، فقد استضافَ الآخرَ العربيَّ؛ إذ استفادَ مما ألَّفه أساتذتُه؛ سواء في عصرِه، أو قبلَه[134]، فقد " كانَ الموضوعُ الأكثر جاذبيَّةً لأقلامِ الكُتَّابِ والعلماءِ؛ فتناولَه كلٌّ منهم بالبحثِ، وصنَّفَ فيه كتابًا، أو أكثرَ"[135]. وقد تعدَّدتْ مصادرُ الأخذِ في"حيوانِ" الجاحظِ بين: المعقولِ والمنقولِ، وبينَ العربِ والعجمِ، وبين النقلِ والتجربةِ، وبين اليقينِ والحدسِ.

فالجاحظُ يقولُ: إنَّ كتابَه "قد أخذَ من طرف الفلسفةِ، وجمعَ بين معرفة السّماعِ، وعلم التجربةِ، وأشْركَ بين علم الكتابِ والسّنَّةِ، وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة"[136].

وتتعدَّدُ أوجهُ استضافةِ الجاحظِ لأرسطو؛ سواءٌ في المنهجِ التأليفيّ، أو في طريقةِ التناولِ. ففي المنهجِ التأليفيّ: يلحظُ القارئُ أنَّ الجاحظَ قد ينقلُ عن أرسطو آخذًا برأيه في أمرٍ مّا؛ فيعرض الرأي

دون تعليقٍ أو نقاشٍ، وهذا دليلُ موافقةٍ لهذا الرأي[137]، وقد يعرضُ الجاحظُ رأي أرسطو مصدَّرًا بـ(زعمَ) ثم يخالفُه، ويردُّ عليه[138].

وقد يعرضُ رأي أرسطو ورأي من يخالفُه من العلماء، ثم يذكرُ أنَّه لم يستطع الوصولَ إلى الرأي الصوابِ، لذا فلا يستطيعُ أن يرجّحَ أحدَهما على الآخرِ[139]. وقد يعرضُ الرأيَ دونَ أن ينسبَه إلى أحدٍ فيقول: (قالوا) أو(قالَ) أو (زعمَ بعضُهم)[140]. وقد ينصُّ على منْ أخذَ عنه فيقول: (قالَ الأصمعيُّ)[141]، أو (أنشدني محمدُ بن زيادٍ الأعرابيّ)[142]، وتتعدَّدُ الصيغُ، وما ذُكرَ على سبيلِ التمثيلِ[143].

أمَّا في طريقةِ تناولِه فسيلحظُ القارئُ تشابهًا في التقسيمِ بين الجاحظِ وأرسطو؛ فكما قَسمَ أرسطو الحيواناتِ إلى أقسامٍ[144]، فعلَ الجاحظُ ذلكَ[145]؛ إلا أنَّ الجاحظَ قسمَها وفقَ رؤيةٍ أخرى؛ تخالفُ رؤيةَ أرسطو[146].

وكانَ (علي بوملحم) قد أشارَ إلى أنّ أرسطو والجاحظ يتشاركانِ في القولِ بغائيّةِ خَلْقِ الحيوانِ[147]، إلا أنَّ أرسطو يربطُ الأمرَ بالطبيعةِ[148]، بينما الجاحظُ يربطُه وفقَ هُويَّتِه الدينيّةِ (بالله) الخالقِ؛ عندما أخبرَ أنَّ الخالقَ قد "حثَّ على التفكيرِ والاعتبارِ، وعلى الاتعاظِ والازدجارِ، وعلى التعرُّفِ والتبيّنِ، وعلى التوقُّفِ والتذكُّرِ، فجعلَها مذكّرةً منبّهةً، وجعلَ الفِطَرَ تُنشئُ الخواطرَ، وتجولُ بأهلِها في المذاهبِ. ذلك الله ربُ العالمينَ، فتبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالقينَ"[149].

وفي سياقِ حديثِ الجاحظِ عن فضلِ القلمِ والكتابِ يقررُ قاعدةً من أهم قواعدِ علم الاجتماع الإنسانيّ؛ وهي حاجةُ الناسِ إلى أنْ يستضيفَ بعضُهم بعضًا؛ لذا قالَ:"ثم اعلمْ-رحمَك اللهُ تعالى-أنَّ حاجةَ بعضِ الناسِ إلى بعضٍ؛ صفةٌ لازمةٌ في طبائعِهم، وخلقةٌ قائمةٌ في جواهرِهم، وثابتةٌ لا تُزَايلُهم، ومحيطةٌ بجماعتِهم، ومشتملةٌ على أدناهم وأقصاهم"[150].

وذكرَ أنَّ قاعدةَ الاستضافةِ مبنيَّةٌ على أمرين:

أولهما الاحتياج، إذ تشتدُّ حاجةُ البشرِ بعضِهم إلى بعضٍ في الشيء الذي ينقصُهم في أمورِ معاشِهم؛ ويكونُ سببًا في حياتِهم، وفي اجتماعِ شملِهم. وبيَّنَ أنَّ هذه الحاجةَ تكونُ فيما ينفعُ البشرَ، وفيما يضرّهم؛ فقالَ: "وحاجتُهم إلى ما غابَ عنهم -مما يُعيّشُهم ويُحييهم، ويمسكُ بأَرْمَاقِهم، ويصلحُ

بالهَم، ويجمعُ شملهم، وإلى التعاونِ في دَرْك ذلك، والتوازُرِ عليه- كحاجتِهم إلى التعاونِ على معرفةِ ما يضرُّهم، والتوازُرِ على ما يحتاجونَ من الارتفاقِ بأمورِهم التي لم تغبْ عنهم"[151].

وثانيهما العجزُ البشريُّ الذي هو صفةٌ من صفاتِهم، فيقول:"لم يخلق الله تعالى أحدًا يستطيعُ بلوغَ حاجتِه بنفسه، دون الاستعانةِ ببعض من سخّرَ له، فأدناهم مسخرٌ لأقصاهم، وأجلُّهم ميسّرٌ لأدقِّهم"[152]. وبيّنَ أنَّ الاحتياجَ في عمومِه مبنيٌّ على المنفعةِ المتبادلةِ؛ وأنَّ البشرَ متساوونَ في الأخذِ والإعطاءِ، إذ يرى أنَّ: "حاجةَ الغائبِ موصولةٌ بحاجةِ الشاهدِ، لاحتياجِ الأدنى إلى معرفةِ الأقصى، واحتياجِ الأقصى إلى معرفةِ الأدنى"[153].

وكما قرّرَ الجاحظُ قاعدةَ الاحتياجِ القائمِ على تبادلِ المنفعةِ بين طرفي الاستضافةِ؛ فإنَّه يدعو إلى صدقِ العطاءِ بين البشرِ؛ مستضِيفًا ومستضَافًا؛ وأنَّه كما يرجو الضيفُ أنْ يجدَ أفضلَ ما تركَ مستَضِيفُه؛ فإنَّه يدعوه إلى أنْ يعملَ بصدقٍ فيتركَ لمن بعدَه الأفضلَ؛ فقالَ: "وينبغي أن يكونَ سبيلُنا لمن بعدَنا، كسبيلِ من كانَ قبلَنا فينا. على أنَّا قد وجدْنا من العِبرةِ أكثرَ مما وجدوا، كما أنَّ منْ بعدنا يجدُ منَ العبرةِ أكثرَ مما وجدنا"[154].

وذكرَ أنَّ قاعدةَ الاستضافةِ مبنيَّةٌ على المعرفةِ؛ إذ لا يمكنُ تبادلُ المنافعِ بين طرفي الأخذِ والإعطاءِ دونَ أن تكونَ بينهما معرفةٌ متبادلةٌ، صعودًا ونزولًا؛ وهذا منطبقٌ على واقعِ الحضاراتِ الإنسانيّة؛ إذ يستضيفُ اللاحقُ السابقَ؛ عندما يأخذُ بعضُها من بعضٍ؛ عندما قالَ: "وجعلَ حاجتَنا إلى معرفةِ أخبارِ مَن كان قبلَنا، كحاجةِ مَن كان قبلَنا إلى أخبارِ مَن كان قبلَهم، وحاجةِ من يكونُ بعدنا إلى أخبارِنا؛ ولذلك تقدمتْ في كتبِ الله البشاراتُ بالرسلِ، ولم يسخّر لهم جميعَ خلقِه، إلا وهم يحتاجون إلى الارتفاقِ بجميعِ خلقِه"[155]. وتأكيدًا لهذا فقد تقرّرَ فيما سبقَ "أنَّ الجاحظَ قد استفادَ في بناءِ كتابِه " الحيوانِ" من تجاربِ الأممِ الماضيةِ، ومن كتابِ أرسطو بوجه خاصٍ"[156]، فجاءَ هذا دليلًا مثاليًا على استضافةِ اللاحقِ للسابقِ.

وقد فلسفَ الجاحظُ أمرَ حاجةِ البشرِ في أنْ يستضيفَ بعضُهم بعضًا وفقَ رؤيتِه العقليَّةِ، وهُويته الإسلاميَّةِ؛ عندما ربطَ الحاجةَ بقيمةِ التفكُّرِ؛ وهي قيمٌ شرعيَّةٌ عقليَّةٌ؛ فقال:" ثمَّ تعبَّدَ الإنسان بالتفكُّرِ فيها، والنظرِ في أمورِها، والاعتبارِ بما يرى، ووَصَلَ بين عقولهم وبين معرفةِ تلك الحِكمِ الشريفةِ، وتلك الحاجاتِ اللازمةِ، بالنظرِ والتفكيرِ، وبالتنقيبِ والتنقيرِ، والتثبُّتِ والتوقُّفِ"[157].

ودعا إلى البيانِ عن الحاجةِ، والإفصاحِ عنها؛ فقالَ: "ووَصَلَ معارفَهم بمواقعِ حاجاتِهم إليها، وتشاعُرِهم بمواضعِ الحكمِ فيها بالبيانِ عنها"[158]. وقررَ أنَّ البيانَ عن الحاجةِ إنَّما يأتي عن طريقِ اللغةِ التي يسميها بيانًا[159]؛ فقالَ: "وهو البيانُ الذي جعلَه اللهُ تعالى سببًا فيما بينهم، ومعبّرًا عن حقائقِ حاجاتِهم، ومعرفًا لمواضعِ سدّ الخَلَّةِ ورفعِ الشبهةِ ومَداواةِ الحيرةِ"[160].

وأحدَثَ الجاحظُ نقلةً جديدةٍ في الثقافةِ العربيَّةِ عندما فَضَّل الكتابةَ على المشافهةِ، ودعا إليها[161]؛ معللًا ذلكَ بأنَّه "قد صحَّ أنَّ الكتبَ أبلغُ في تقييدِ المآثرِ من البُنيانِ والشعرِ"[162]. وبدعوةِ الجاحظِ هذه فإنَّ الثقافةَ العربيَّةَ قد دخلتْ ميدانَ المدوّنةِ الحضاريّةِ عندما صيرتْ ذاكرتَها ذاكرةً مكتوبةً؛ وعليه فإنَّها ستعيشُ أجواءَ التغايرِ إذ ستتمكَّنُ من أنْ تستضِيفَ وأنْ تُسْتَضَافَ؛ حينَ يقولُ: "لولا الكتبُ المدوّنةُ والأخبارُ المخلَّدةُ، والحِكمُ المخطوطةُ التي تُحصّنُ الحسابَ وغيرَ الحسابِ، لبطلَ أكثرُ العلمِ، ولغلبَ سلطانُ النسيانِ سلطانَ الذكرِ، ولما كان للناسِ مفزعٌ إلى موضعِ استذكارٍ. ولو تمَّ ذلك لحُرِمْنا أكثرَ النفعِ"[163].

وتبعًا لهذه المقدمةِ يذكرُ الجاحظُ ما يتبعُها من أسبابٍ؛ فيقول: إنَّ الكتابةَ تأتي بالكتابِ. لذا فهو يذكرُ فضلَ الكتاب، ثمّ انتقل إلى ذكر فضل القلم واللّسان؛ اللذين هما سبب وجود الكتاب، ويبيّن حاجة الناسِ إليهما[164]، لينتقلَ إلى ذكرِ فضلِ اليدِ التي تكتبُ بالقلمِ، ما ينطقُ به اللسانُ[165]. وقد وصلَ من هذه المقدمةِ ومن نتائجِها؛ إلى الإقرارِ بفضلِ الآخرِ على الحضارةِ الإنسانيّةِ؛ فأقرَّ -على الخصوصِ- بأنَّ الحضاراتِ مدينةٌ للهندِ بكتابتِه الحسابِ؛ إذ كانتْ هذه الكتابةُ سببًا في حِفظ الحضاراتِ، فـ"لولا خطوطُ الهندِ لضاعَ من الحسابِ الكثيرُ والبسيطُ"[166].

وخلصَ الجاحظُ إلى أنَّه -في العمومِ- ليسَ في الأرضِ أمَّةٌ إلا ولها خطٌّ يستبقي مآثرَها، ويحفظُ مناقبَها[167]، وذكرَ أنَّ العربَ قبلَ الإسلامِ لم يكونوا بدعًا في هذا؛ فقد حفظوا مآثرِهم وخلَّدوها، عندما اتّخذوا الشعرَ كتابًا/ديوانًا لهذه المآثرِ[168].

ولمَّا كانَ الشعرُ ديوان/كتاب العربِ الذي خلَّدَ مآثرَها فقد خصَّه الجاحظُ بحديثٍ مطوَّلٍ ذكرَ فيه أنَّ الشعرَ العربيَّ حديثُ الميلادِ بالنسبةِ إلى الكتابِ؛ وأنَّ حضارةَ الآخرِ/اليونانيّ المكتوبةِ أقدمُ عهدًا من الشعرِ العربيّ الشفهيّ[169]. ثمَّ ذكرَ أنَّ فضيلةَ قولِ الشعرِ مقصورةٌ على من تكلَّمَ بلسانِ العربِ[170]؛ وبيّنَ أنَّ هذه الفضيلةَ تعني إجادةَ قولِه، وحفظَه، وحفظَه لمآثرِ أهلِه/ذاكرتهم،

واختصاصَه بالوزنِ؛ فلمَّا اجتمعتْ له هذه الفضائلُ جعلَتْه في منزلةٍ أرفعَ من النثرِ، لذا فـ"لا يُستطاعُ أنْ يُترجمَ، ولا يجوزُ عليهِ النقلُ"[171].

وعللَّ الجاحظُ ذلك بأنَّه إنْ تُرجمَ "ذهبَ ذلكَ المعجزُ الذي هو الوزنُ"[172]، وفي سياقِ تعليله هذا يذكرُ أنَّ الآخرَ لو استضافَ الشعرَ العربيَّ فلن يجدَ فيه جديدًا لم تذكره العجمُ في كتبِها[173]. وبهذا فقد أعادَ الجاحظُ تأبيّ الشعرِ العربيّ على الترجمةِ إلى طبيعةِ الشعرِ نفسِه؛ الذي لا يحتملُ التحويلَ[174]، وإلى أمرٍ آخرَ؛ وهو تشكيكُه في قدرةِ المترجمِ على الترجمةِ، وأمانتِه فيها؛ إذ يرى أنَّ"الترجمانَ لا يؤدّي أبدًا ما قالَ الحكيمُ"[175]، إلا إذا كانتْ قُدرتُه تماثِلُ قدرةَ مؤلفِ الكتابِ وواضعِه، في العلمِ بالمعاني، وفي حسنِ استعمالِ الألفاظِ في مواضعِها، وفي معرفةِ تأويلاتِ مخارجِها[176]. وقد أفضى هذا بالجاحظِ إلى أنْ يضعَ شروطًا، رآها لازمةً للمترجمِ؛ فقالَ:

1- "لا بدَّ أنْ يكونَ بيانُه في نفسِ الترجمةِ في وزنِ علمِه في نفسِ المعرفةِ.

2- وأنْ يكونَ أعلمَ الناسِ باللغةِ المنقولةِ والمنقولِ إليها، حتى يكونَ فيهما سواءً وغايةً"[177].

فالجاحظُ لا يرى إمكانيّةَ الترجمةِ؛ إلا إذا توازنتْ معرفةُ المترجمِ في العلمِ الذي سيأخذُ منه وإليه؛ فكانتا سواءً، وأنْ يتساوى علمُه باللغتينِ؛ المنقولِ منها والمنقولِ إليها، على أنْ يكونَ الأعلمَ فيهما.

وكانَ الجاحظُ قد ذكرَ بعد هذين الشرطين دعوى تحتاجُ إلى تأمّلٍ وبيان؛ عندما قالَ: "ومتى وجدناه -أيضًا- قد تكلَّمَ بلسانين، علمنا أنَّه قد أدخلَ الضيْمَ عليهما"[178]، ويعللُ ذلك بأنّ "كلَّ واحدةٍ من اللغتين تجذبُ الأخرى وتأخذُ منها، وتعترضُ عليها"[179]. ويسألُ متعجبًا فيقول: "وكيفَ يكونُ تمكُّنُ اللسانِ منهما مجتمعين فيه كتمكنه إذا انفردَ بالواحدةِ، وإنَّما له قوةٌ واحدةٌ ؟! فإنْ تكلَّمَ بلغةٍ واحدةٍ استفرغتْ تلك القوةَ عليهما، وكذلك إنْ تكلَّمَ بأكثرَ من لغتين، وعلى حسابِ ذلك تكونُ الترجمةُ لجميعِ اللغاتِ"[180].

وكانَ الجاحظُ قد ذكرَ هذا قبلًا في كتابِ"البيانِ والتبيينِ" فقالَ:"واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحدِ أدخلتْ كلُّ واحدةٍ منهما الضيْمَ على صاحبَتِها"[181]؛ فهو في الموضعينِ يرى أنَّ الترجمةَ (ضيمٌ)؛ والضيّمُ كما يذكرُ ابنُ منظورٍ يعني الظلمَ، والانتقاصَ، والمزاحمةَ [182]، وبهذا المعنى فاللغتانِ عند الترجمةِ تكون كلّ منهما ظالمة، ومنتقِصة، ومزاحِمة للغةِ الأخرى سواءٌ أكانتْ اللغةُ

مُتَرْجَمًا منها أو مُتَرْجَمًا إليها، لأنَّ كلَّ لغةٍ تأخذُ من الأخرى. كما أنَّ المترجمَ ظالمٌ، ومنتقِصٌ، ومزاحِم للغتينِ؛ وذلك لأنَّه إنْ أجادَ لغةً فلن تكونَ إجادتُه للأخرى كإجادتِه للأولى إذ ستكونُ إحداهما على حسابِ الأخرى.

وهذه الدعوى كانَ الجاحظُ قد ذكرها في " البيانِ والتبيينِ " أولًا، ثمَّ في " الحيوانِ " فيما بعدُ؛ لكنَّه منذ وهلَتِه الأولى -أي في البيان والتبيين- ينقضُ دعواه عندما جعلَ لها استثناءً؛ وبهذا فقد خرقَ القاعدةَ التي كانَ قد قررَها؛ إذ يذكرُ أنَّ (موسى بن سيّار الأسواري) كانَ من القُصاصِ؛ وأنَّه "كانَ من أعاجيبِ الدنيا، كانتْ فصاحتُه بالفارسيةِ في وزنِ فصاحتِه بالعربيَّةِ، وكان يجلسُ في مجلسِه المشهور به، فيَقْعُدُ العربُ عن يمينِه، والفرسُ عن يسارِه، فيقرأُ الآيةَ من كتابِ الله ويفسرُها للعربِ بالعربيَّةِ، ثمَّ يُحوّلُ وجهَهُ إلى الفرسِ فيفسرُها لهم بالفارسيَّةِ، فلا يُدرى بأيّ لسانٍ هو أبينُ !!"[183]. وعند تأمُّلِ دعوى الجاحظِ نراه قد وضعَ القاعدةَ، ثم استثنى منها ما رأته عينُه، وبهذا يصيرُ القارئُ أمامَ نموذجين للمترجمينَ، الأولُ منهما يتّسقُ مع القاعدةِ؛ فهو الأصلُ؛ وهو الذي يُدخِلُ الضيمَ على اللغةِ عندما يترجمُ، وهو الذي يقولُ عنه: "كلَّما كانَ البابُ من العِلمِ أعسرَ وأضيقَ، والعلماءُ به أقلّ، كان أشدَّ على المترجمِ، وأجدرَ أنْ يخطئَ فيه. ولنْ تجدَ البتَّةَ مترجمًا يفي بواحدٍ من هؤلاءِ العلماءِ"[184]، أمَّا الآخرُ؛ فهو الاستثناءُ؛ وهو الذي لا يُدخِلُ الضيمَ على اللغةِ عندما يترجمُ.

وإذا كانَ الجاحظُ قد ضربَ مثلًا بموسى الأسواريّ على المستثنى من قاعدةِ المترجمينَ؛ فيُمكنَنا أنْ نضرِبَ مثلًا على أصلِ دعواه بما حدثَ من متى بن يونس عندما أدخلَ الضيمَ بترجمتِه لأحدِ كتبِ أرسطو[185].

والخلاصةُ: فإنَّ ما قالَه الجاحظُ عن المترجمِينَ قد طابَقَه الواقع كما في المَثَلينِ المَضروبَينِ سابقًا؛ مما يدفعُ إلى الحكمِ بصدقِ ما قالَه في الحالين؛ مُؤيَّدًا بدليلِ الواقعِ.

وكما استضافَ الجاحظُ الآخرَ في كتبِه؛ فقد استضافَه في رسائلِه؛ ففي "رسالةِ التربيعِ والتدوير"[186] التي كتبها في هجاءِ أحمدَ بنِ عبدالوهابِ لأنَّه كانَ يخاشنُه ويطاولُه؛ ولمَّا طالَ اصطبارُ الجاحظِ عليه، حتى بلغَ المجهودَ منه، وكادَ يعتادُ مذهبَه، رأى أنْ يكشفَه للناسِ بهذه الرسالةِ[187]. وعند النظرِ في البناءِ الفنيّ للرسالةِ، يُرى أنَّها قد بُنِيَتْ على عدةِ مفارقاتٍ؛ كما يذكرُ (شوقي ضيف)[188]؛ يعنينا منها في مبحثنا هذا قيامُ الجاحظِ باستضافةٍ فكرةِ الأوساطِ في الأخلاقِ من

المنطقِ اليونانيّ[189]، التي يرادُ بها "الطريقُ الوسطُ، أو الوسطُ الذهبيُّ؛ حيثُ تنتظمُ الأخلاقُ في شكلٍ ثلاثيّ يكونُ الطرفانِ الأولُ والأخيرُ فيه تطرُّفًا ورذيلةً، والوسطُ فضيلةً"[190].

وعليهِ فـ"كلُّ فضيلةٍ وسطٌ بينَ رذيلتينِ"[191]، فالشجاعةُ فضيلة؛ بينَ التهوّرِ والجُبْنِ[192]. وقد وظّفَ الجاحظُ هذه الفكرةَ الأخلاقيَّةَ بصورةٍ تدلُّ على مدى الرقيّ العقليّ الذي وصلَ إليه المجتمعُ العربيُّ في تلكَ الفترةِ، وهَدفَ من بناءِ رسالتَه على هذه المفارقةِ ليشوّهَ مهجوَّه أحمدَ بن عبدِالوهابِ؛ إذ قامَ بالقضاءِ التامِ على المهجّوِ بالكلمةِ؛ فقد رسمَه بصورة "كاريكاتورية"ساخرة[193]؛ وجاءَ بها بصورةٍ تناسبُ روحَ السخريةِ التي كانتْ شائعةً في ذلكَ العصرِ، وبما يلائمُ الطبعَ النفسيّ للجاحظِ؛ الذي يجمعُ بين الجدّ والهزل.

فقد قامتْ على التّضادِّ بين ما يعتقدُه أحمدُ بنُ عبدِالوهابِ في نفسِه من الفضائلِ، وبينَ ما يقولُه الواقعُ والحقيقةُ عنه منْ رذائلَ. وكانَ الجاحظُ هو من يمثّلُ صوتَ الحقيقةِ والواقعِ بزعمِه. وقد جاءَ العنوانُ منذُ وهلتِه الأولى معبّرًا عن هذا؛ إذ يذكرُ الجاحظُ أنَّ أحمدَ بن عبدِالوهابِ إنَّما هو في الواقعِ مربَّعٌ، لكنَّكَ عندما تراه تحسبُه -لسعَةِ جُفْرَتِه (جَوْف صَدْرِه)، واستفاضَةِ خاصرَتِه- مدوَّرًا[194]، وهو "مفرطُ القِصَرِ، ويدّعى أنَّه مفرطُ الطولِ"[195].

ويكملُ الجاحظُ رسالتَه على هذا النحوِ، وقد ركَّزَ فيها على الصورتينِ الداخليّةِ والخارجيّةِ للمهجوّ؛ أي على خَلْقِهِ وخُلُقِهِ. ثمَّ انهالَ عليه بالأسئلةِ المتنوعةِ التي تُظهرُ عجزَه وجهلَه. وبعدَ أنْ فرغَ من الأسئلةِ وجه أحمدَ بن عبدِالوهابِ إلى أنَّه إنْ أرادَ معرفَةَ الأجوبةِ فعليهِ بقراءِه كتبِه وبلزومِ بابِه[196].

**النتائج:**

في نهاية هذا البحث نخلصُ إلى النتائج الآتية:

أولًا: أنَّ الجاحظَ قد استضافَ الآخرَ ثقافيًا، وقد أعانَه على هذا عاملُ البيئةِ، التي كانت سببًا في نشأةِ علمِ الكلامِ على يدِ المعتزلةِ الذينَ كانَ الجاحظُ أحدَهم.

ثانيًا: جاءَ اختيارُ الجاحظِ أنموذجًا لاستضافةِ الثقافةِ العربيَّةِ للآخرِ؛ لموسوعيَّتِه التي ساعدتْ في أنْ يستقبلَ الآخرَ، ولمِزاجِه النفسيّ الذي جمعَ الجدَّ بالهزْلِ، ولتلقّيه المتوزانِ للآخرِ.

ثالثًا: عندما استضافَ الجاحظُ الآخرَ لم يمنعه ذلك من إظهارِ شخصيتِه العلميّةَ، وقد اتّبعَ عدَّةَ أساليبَ في مناقشتِه لعلماء الكلامِ، على أنَّه قد يُدخلُ الجانبَ الشخصيَّ في مجادلاتِه.

رابعًا: استضافَ الجاحظُ الآخرَ غيرَ العربيّ إذ التقى بهم عن طريقِ كتبِهم المترجمةِ، بصورةٍ مباشرةٍ أو غيرِ مباشرةٍ.

خامسًا: في كتابِ"البيانِ والتبيينِ"جمعَ الجاحظُ ملاحظاتِ العربِ البيانيّة، وبعضَ ملاحظاتِ الأجانبِ، وسجّلَ كثيرًا من ملاحظاتِ معاصريه خاصةً المعتزلةَ، ولعلَّ أقربَ وصفٍ للجاحظِ في كتابه هذا أنَّه قد جاءَ على هيئةِ ملاحظاتٍ بلاغيّة ذاتِ هُويَّاتٍ متعدّدةٍ عربيّةٍ وأجنبيّةٍ استقاها ممن سبقوه أو عاصروه، وأضافَ إليها ملاحظاتِه.

سادسًا: في هذا الكتابِ ظهرتْ هُويّةُ الجاحظِ الدينيّة والقوميّة؛ عندما جعلَ القرآنَ الكريمَ، وكلامَ الأعرابِ مثالَي الفصاحةِ الأعليين.

سابعًا: أفرد الجاحظُ في هذا الكتابِ بابًا واسعًا للخطابةِ العربيةِ، وتمَّ في هذا البحث مناقشةُ استضافةِ الجاحظِ لكتابِ الخطابةِ لأرسطو؛ فقد نفى طه حسين وشوقي ضيف هذه الصلةَ، وبيَّنَ محمد عبدالمنعم خفاجي أنَّ التشابةَ الذي جاءَ بينَهما إنَّما هو من قَبيلِ الأفكارِ العامَّةِ التي تشتركُ فيها الأمم، أو أنَّ الجاحظَ نقلَ عمّن ألمُّوا بكتب أرسطو.

ثامنًا: عند تأملِ ما قالَه الجاحظُ في "البيان والتبيين" فإنَّنا نرى له خطابين، أحدهما يدعو إلى استضافةِ الآخرِ، والإفادةِ مما لديهِ، والآخرُ موجَّه إلى الشعوبيّين؛ الذي حرصَ الجاحظُ فيه على أنْ يتعاملَ مع الرأي لا مع الذاتِ، على أنَّه مِن النادرِ أنْ يأخذَ خطابُه النقديّ طابعًا ذاتيًّا.

تاسعًا: يمكنَ أنْ نعدَّ كتابَ"الحيوانِ" للجاحظِ دعوةً صريحةً إلى استضافةِ الآخرِ؛ بدءًا بالعنوان الذي جاءَ مطابقًا لعنوان كتاب أرسطو (الحيوان)؛الذي كان أحد أهم مصادره، والتي تعدَّدتْ بين المعقولِ والمنقولِ، وبينَ العربِ والعجمِ.

عاشرًا: تعدَّدت أوجهُ استضافةِ الجاحظِ لأرسطو؛ سواء في المنهجِ التأليفيّ، أو في طريقةِ التناولِ.

حادي عشر: نصَّ الجاحظُ على حاجةِ الناسِ إلى أنْ يستضيفَ بعضُهم بعضًا، لأنَّهم عاجزونَ عن بلوغِ حاجاتهم بأنفسِهم، وذكرَ أنَّ قاعدةَ الاستضافةِ مبنيَّةٌ على المعرفةِ المتبادلة بينَ طرفي الأخذِ والإعطاءِ صعودًا ونزولًا، وبذا فالحضاراتُ الإنسانيّةُ يستضيفُ اللاحقُ السابقَ منها.

ثاني عشر: ربطَ الجاحظُ بينَ حاجةِ البشرِ إلى أنْ يستضيفَ بعضُهم بعضًا وبينَ رؤيتِه العقليَّةِ، وهُويته الإسلاميَّةِ عندما ربطَ الحاجةَ بقيمةِ التفكُّرِ.

ثالث عشر: قررَ أنَّ البيانَ عن الحاجةِ إنَّما يأتي عن طريقِ اللغةِ التي يسمّيها بيانًا.

رابع عشر: أحدَثَ الجاحظُ نقلةً جديدة في الثقافةِ العربيَّةِ عندما فَضَّل الكتابةَ على المشافهةِ، ودعا إليها، إذ بهذه الدعوةِ صارتْ الذاكرةُ العربيَّةُ ذاكرةً مكتوبةً، وستتمكَّنُ من أنْ تستضِيفَ وأنْ تُسْتَضَافَ.

خامس عشر: أقرَّ الجاحظُ بفضلِ الآخرِ على الحضارةِ الإنسانيّةِ، وخلصَ إلى أنَّه ليسَ في الأرضِ أمَّةٌ إلا ولها خطٌّ يستبقي مآثرَها.

سادس عشر: ذكر أنَّ العربَ قد اتخذَوا الشعرَ كتابًا لهذه المآثرِ، ولذا خصَّه بحديثٍ مطوَّلٍ ذكرَ فيه حداثتَه بالنسبةِ إلى الكتابِ، ثم ذكرَ أنَّ فضيلةَ قولِ الشعرِ العربيّ مقصورةٌ على من تكلَّمَ بلسانِ العربِ، وبيّنَ اختصاصَه بالوزنِ؛ لذا فهو لا يُترجمُ، وشكَّكَ في قدرةِ المترجمِ على الترجمةِ، وأمانتِه فيها.

سابع عشر: اشترطَ على المترجمِ أنْ تتساوى معرفتُه في العلمين الذي سيأخذُ منه والذي سينقل إليه، وأن يتساوى علمُه باللغتينِ؛ المنقولِ منها والمنقولِ إليها على أنْ يكونَ الأعلمَ فيهما، واشترطَ ذلك لأنَّه يرى أنَّ الترجمةَ تُدخلُ الضيمَ أي (الظلمَ، والانتقاصَ، والمزاحمةَ) على اللغتين.

ثامن عشر: استثنى الجاحظُ من قاعدةِ الضيمِ موسى بن سيّار الأسواري؛ لأنَّ فصاحتُه بالفارسيةِ في وزنِ فصاحتِه بالعربيَّةِ.

تاسع عشر: استضافَ الجاحظُ فكرةَ الأوساطِ في الأخلاقِ من المنطقِ اليونانيّ؛ في "رسالةِ التربيعِ والتدويرِ"، وقد وظّفَ الجاحظُ هذه الفكرةَ الأخلاقيَّةَ بصورةٍ تدلُّ على مدى الرقيّ العقليّ الذي وصلَ إليه المجتمعُ العربيُّ في تلكَ الفترةِ؛ إذ قامَ الجاحظُ بالقضاءِ التامِ على المهجّوِ بالكلمةِ؛

وجاءَ بها بصورةٍ تناسبُ روحَ السخريةِ التي كانتْ شائعةً في ذلكَ العصرِ، وبما يلائمُ الطبعَ النفسيّ للجاحظِ الذي يجمعُ بين الجدّ والهزلِ.

**الهوامش والإحالات:**

(1) ناقشَ طه الحاجري أمرَ نشأة البصرةِ؛ هل هى مدينةٌ إسلاميَّةٌ أو أنَّها قد نشأتْ قبلَه؛ وخلصَ إلى أنها مدينةٌ قديمةٌ حديثةٌ، فقد نشأتْ على أنقاضِ مدينةٍ أخرى. ينظر: الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 20، 21.

(2) ينظر: نفسه: 26-36.

(3) نصَّ طه الحاجري على أنَّ الطابع العقليَّ"هو الطابعُ الأغلبُ على البصرةِ قبل الإسلام". الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 37.

(4) ينظر: نفسه: 36. ولذا رأى طه الحاجري أنَّه نتيجةً لهذا الطابعِ العقليّ الذي كانَ غالبًا على البصرةِ فقد نشأ (نحوها) مبنيًّا على الاستقراءِ والتصنيفِ والتنظيمِ واستخراجِ قوانينِ اللغةِ عن طريقِ ذلك؛ لأنَّه متأثرٌ بالروح الكلاميَّةِ، وخاضعٌ لأساليبِ الفلسفةِ اليونانيةِ. ينظر: نفسه: 36، 37.

(5) فمثلًا: من النقلِ: كانَ الحديث، والشعرِ، والأخبار. ومن العقلِ: كانَ علم الكلامِ، وعلوم أصولِ الفقهِ والتفسير، وعلم النحوِ.

(6) ينظر: الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 42-44.

(7) ينظر: نفسه: 46.

(8) الجاحظ، الحيوان: 60/1.

(9) سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة: 11.

(10) نادر، فلسفة المعتزلة: 7/1.

(11) سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة: 13.

(12) نفسه: 32.

(13) نادر، فلسفة المعتزلة: 5/2.

(14) ينظر: سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة: 33. وهذا أوجدَ علومَ الأصول؛ كأصولِ الفقهِ والنحو.

(15) أمين، فجر الإسلام: 299. ولعلَّ أحمد أمين يقصدُ بالفلسفةِ هنا علمَ الكلامِ.

(16) الجاحظ، الحيوان: 360/4. وفي نظرِ المعتزلةِ إلى العامَّةِ فوقيَّةٌ لا تُنكرُ؛ أوردَ صاحبُ طبقاتِ المعتزلةِ قصةَ ثمامةَ بنِ أشرسَ مع المأمونِ عندما سألَه عن أمر العامةِ فقالَ: "ما رضي اللّه أنْ سواها بالأنعامِ حتى جعلَها أضلَّ منها". ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: 64-67.

(17) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 15.

(18) بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء: 119.

(19) لعلَّ مسألةَ امتحانِ المخالفينَ في القولِ بخلقِ القرآنِ خيرُ مثالٍ لهذا، فقد كانتْ الأجواءُ العامَّةُ تشيرُ إلى الحقّ في الاختلافِ وإلى حريَّةِ التعبيرِ، لكنَّ تظلُّ السياسةَ دائمًا لها حساباتٌ أخرى.

(20) الجاحظ، البيان والتبيين: 595/3، 596.

(21) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 432/2.

(22) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: 68.

(23) المسعودي، مروج الذهب:223/4.

(24) وقد تعددتْ الآراءُ في عدد ما نسِبَ إلى الجاحظِ من كتبٍ ورسائلَ. للمزيد ينظر: الدروبي، آثار الجاحظ دراسة توثيقية: 207.

(25) الجاحظ، الحيوان: 322/2.

(26) ينظر: بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء: 109.

(27) ينظر: نفسه: 119. الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 140.

(28) كما في معالجته لشخصيات المسجديين من أهل البصرة: الجاحظ، البخلاء: 29-33. وشخيصّةِ محفوظ النقاش: الجاحظ، البخلاء: 113.

(29) ينظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ: 387-448.

(30) ينظر: نفسه: 529-557.

(31) الجاحظ، الحيوان: 146/1.

(32) شواهد هذا كثيرٌ؛ كقصة قاضي البصرة عبدالله بن سوَّار مع الذبابِ: ينظر: الجاحظ، الحيوان: 163/3.

(33) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 473/3.

(34) بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 55. وذكرَ حمادي صمود قريبًا من هذا.ينظر:صمود: بلاغة الهزل: 59.

(35) ينظر: نفسه: 32-35. كأبي عبيدةَ معمر بنِ المثنى، والأصمعي، وابن الأعرابي، وخَلف الأحمر، وأبي عمرو الشيباني، وأبي زيد الأنصاري، وابن سلَّام الجُمحي، وعلى بن محمد المدائنيّ.

(36) بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 36.

(37) كالحياتِ والعقاربِ والحَمَامِ و الإبلِ والخيلِ والذبابِ والديكِ.

(38) ينظر لما أفاده الجاحظُ من كلّ واحد من هؤلاء الرواة والغويين في: بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 32-35.

(39) وقد ضرب علي بوملحم لذلك مثلًا بقصة الجارية وأمّها التي أوردها الجاحظُ في كتابه الحيوان: 140/7-141.

(40) نفسه: 36.

(41) ينظر: نفسه: الصفحة نفسها. فمن المعتزلةِ: أبوهذيل العلاف، والنّظام، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس، وموسى بن عمران.أو من الشيعةِ والسنّةِ.

(42) ينظر:نفسه: 38-41. وقد ذكرها عند حديثه عن علاقةِ الجاحظِ بأبي إسحاقَ النّظام.

(43) ينظر: الجاحظ، الحيوان: 416/4. و18/5.

(44) ينظر: الجاحظ، الحيوان: 18/5-21. عند الحديثِ عن النار والحرارةِ والرطوبة. وكذلك: عند مناقشةِ أقاويلِ الدهريّةِ في عالمِ الشهادةِ. ينظر: نفسه: 21/5-24.

(45) ينظر: نفسه: 187/3.

(46) ينظر: نفسه: 416/4.

(47) ينظر: نفسه: 371/2.

(48) ينظر: الجاحظ، الحيوان: 187/3.

(49) نفسه: 253/5.

(50) نفسه: 101/7.

(51) البخلاء: 61.

(52) نفسه: 124.

(53) ينظر: بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 47.

(54) فقد أوصلَته تزكيةُ اليزيدي لرسالتِه في الإمامةِ إلى المأمونِ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 595/3، 596.

(55) حسين، تمهيد في البيان العربيّ: 9.

(56) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون: 205/2.

(57) يذكرُ طه الحاجري أنَّ المعتزلةَ قد جعلوا خصومتَهم مع الدهريينَ خصومةً عقليةً في جملتها. ينظر: الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: 67.

(58) أعادَ عيسى ربيح أمين أحمد عواملَ ظهور مفهومِ الكلامِ إلى أسبابٍ خارجيةٍ؛ وعنى بها المجادلاتُ التي حدثتْ بينُ المسلمينَ وأهلِ الدياناتِ الأخرى بسببِ الفتوحِ الإسلاميّةِ، وإلى أسبابٍ داخليّةٍ؛ وعنى بها الجدلُ الذي قامَ بينَ الفرقِ الإسلاميّةِ.ينظر:أمين، الكلام الإلهي بين القدم والحدوث: 26.

(59) ويرى محمد البهي خلافَ ذلكَ؛ إذ يرى أنَّ التفكيرَ الإسلاميّ جاءَ على مرحلتين: مرحلة العزلة، وكان التفكيرُ فيها عربيًا خالصًا؛ لم يشتبك مع تفكيرٍ آخر عربيّ عن طريقِ مجالسِ البحثِ والمجادلةِ، أو طريقِ مدارسةِ الكتب الأجنبيةِ بعد نقلها وترجمتها، وتبدأ من بداية حكمِ الخلفاءِ الراشدينَ إلى آخرِ القرنِ الأولِ الهجريّ تقريبًا. ومرحلة الاختلاط؛ أي الاشتباكِ في الحديثِ، وفي المجالسِ العلميّةِ، وفي الجدلِ مع العناصرِ ذاتِ الثقافةِ غيرِ الإسلاميةِ، وقد جعلَ القرنَ الثاني الهجري بدءًا لهذه المرحلةِ. ينظر: البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 27 و51.

(60) أمين، فجر الإسلام: 134.

(61) النّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 100/1. ذكر هذا عند حديثِه عن دخول الإسلامِ إلى منطقةِ مابينَ النهرينِ والشامِ. نفسه: 97/1.

(62) أي من علومِ الآلةِ التي لا ترادُ لذاتِها؛ بل تُتخذُ وسيلةً للوصولِ إلى غيرها من العلومِ.

(63) الجرجاني، التعريفات: 210.

(64) طه، علم الكلام بين السلفِ والخلف: 1.

(65) ينظر: وهبه، المعجم الفلسفي: 138.

(66) وهبه، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: 277.

(67) ينظر:نفسه، الصفحة نفسها.

(68) ينظر: عون، علم الكلام ومدارسُه: 39.

(69) قال طه حسين: "فالعربُ لم يخطئوا حينَ عدّوا الجاحظَ مؤسسَ البيانِ العربيّ". حسين، تمهيد في البيان العربيّ: 3. وذكرحمادي صمّود: أنَّ المهتمينَ بالتراثِ البلاغيّ والنقديّ يقرّونَ للجاحظِ بالسبقِ والتفوق في إنشاءِ البلاغةِ العربيّةِ، فهو أوّلُ من أرسى قواعدَها الأساسيّةَ.ينظر: صمود، التفكير البلاغيّ عند العرب: 137.

(70) ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: 46.

(71) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(72) صمود، التفكير البلاغيّ عند العرب: 154.

(73) الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب: 59.

(74) العمري، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها: 189.

(75) ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: 58. و: 40.

(76) ينظر: بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 194.

(77) ويذكرُ علي بوملحم مثالينِ من كتابِ البيان والتبيين: بأنَّ الجاحظَ قد ذكرَ أنَّ أهلَ الأمصارِ يتكلمونَ بلغةِ منْ ينزلُ فيهم من العربِ، ثم ضربُ لذلك مثلًا بتعدُّدِ الأسماءِ لمسمى واحدٍ، وأنَّ الاسمَ متى كانَ مذكورًا في القرآنِ فإنّه حينئذٍ يصيرُ هو الأفصحُ. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 19/1. بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 194. وأنَّ الجاحظَ قد ذكرَ أنَّ عبدقيسٍ عندما انقسمتْ إلى قسمينِ فصارَت أولاهما أخطبَ العربِ، وثانيتهما أشعرَ العربِ. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 68/1. بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 194.

(78) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 19/1

(79) نفسه: 68/1. و:96/1.

(80) ينظر: نفسه: 63/1. ذكرَ الجاحظُ خبرَ سؤالِ معمر أبي الأشعث لبهلةَ الهندي عن مفهومِ البلاغةِ عند الهندِ، فذكرَ بهلةُ أنَّ هذا عنده في صحيفةٍ مكتوبةٍ لكنَّه لايحسنُ ترجمتها لمعمرٍ، فأخذها معمرٌ ودفعَ بها للتراجمةِ فترجموها له. نفسه، الصفحة نفسها، و65/1.

(81) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 1/73-79. ذكره عند: الأصمعيّ، وثمامةَ بن الأشرسِ، والعتّابيّ، وعمرو بن عبيدٍ، وابن المقفّعِ.

(82) ينظر: نفسه: 1/73. عندما وصف بلاغةَ جعفرِ بن يحيى.

(83) ابن طرية، كتب الأخبار وأثرها في النقد العربي القديم: 234.

(84) الجاحظ، البيان والتبيين: 2/239.

(85) نفسه: 1/82-92.

(86) نفسه: 1/37، و1/42، و1/202-211.

(87) نفسه: 1/159، و2/259-302.

(88) حسين، تمهيد في البيان العربي: 3.

(89) أي إلى سنة 232هـ. وهو يلمحُ إلى ما كانَ قد ذكره طه حسين من أنَّ حنين بن أسحاقَ قد ترجمَ كتاب (الخطابةِ لأرسطو) بعد وفاةِ الجاحظ؛ في النصفِ الثاني من القرنِ الثالثِ. ينظر: حسين، تمهيد في البيان العربي: 11.

(90) خفاجي، أبوعثمان الجاحظ: 119، 120.

(91) قزع، كتاب الخطابة لأرسطو: 2.

(92) الجاحظ، البيان والتبيين: 3/425. الجاحظ، الحيوان: 5/285.

(93) الجاحظ، الحيوان: 6/462.

(94) نفسه: 2/283.

(95) نفسه: 1/62.

(96) نفسه: 1/69. يقول الجاحظ: "وهو كتابه الذي يسمى (أفوريسموا)؛ تفسيره كتاب (الفصول)".

(97) الجاحظ، الحيوان: 1/56.

(98) نفسه: 3/133.

(99) نفسه: الصفحة نفسها.

(100) الجاحظ، البيان والتبيين: 3/417.

(101) نفسه: 3/417. و3/425.

(102) نفسه: /3/417.

(103) نفسه، الصفحة نفسها.

(104) ذكر الجاحظُ أنَّ الأممَ التي فيها الأخلاقُ والآدابُ والحِكمُ والعلمُ أربعٌ؛ وهي: العربُ، والهندُ، والفرسُ، والرومُ، ثم ذكرَ أنَّ العربَ أنطقُ، وألفاظُها أدلُّ، وأقسامُ تأليفِ كلامِها أكثرُ، والأمثالُ التي ضربتْ أجودُ وأسيرُ، وأنَّ البديهةَ مقصورةٌ عليها، وأنَّ الارتجالَ والاقتضابَ خاصٌّ فيها. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 1/222.

(105) ينظر: حسين، تمهيد في البيان العربي: 1، 2.

(106) الجاحظ، البيان والتبيين: 413/3.

(107) ابن منظور، لسان العرب: 5/ 121.

(108) ينظر:نفسه، الصفحة نفسها.

(109) ابن عبدربه، العقد الفريد: 351/3.

(110) نفسه، الصفحة نفسها.

(111) وهى مشكلةٌ أزليَّةٌ يتذّكرها الإنسانُ عندما يكونُ في جانبِ الأقليّةِ أو الضعفِ؛ ذكرَ ذلكَ محمد نورالدين أفايه في معالجته لمسألةِ (الكتابةِ واللغةِ الوطنيةِ) فقالَ:"يحيلُ وضعُ الغريبِ أو الأجنبيّ-دومًا-على مُشكلِ المساواةِ؛ والحديثِ عن هذه القضيَّةِ؛ سواء بلغةِ السياسةِ، أو الفكرِ، أو الفنّ، غالبًا ما يتمُّ التعبيرُ عنها بانفعالٍ وتشدّدٍ؛ لأنَّ الأمرَ يتعلقُ في العمقِ باختراقِ للثوابتِ وزعزعةٍ للإجماعِ، ودعوةٍ إلى مواجهةِ مسألةٍ وطنيّةٍ، ففي كلّ مرّةٍ يُثارُ فيها موضوعُ الأجنبيّ ينهضُ سؤالُ المساواةِ والتمييزِ". افاية، في النقد الفلسفي المعاصر: 266. وقريبًا منه ولكن من زاويةٍ سياسيةٍ يذكرُ ما حدثَ بين العباسيين والأمويينَ من ادّعاءِ المظلوميّةِ؛ ثمَّ لعبِ الدورِ ذاتِه عندما آلتْ الأمورُ إليهم. ينظر: الغذامي، النقد الثقافي: 216، 217.

(112) ابن قتيبة، كتاب العرب أو الردُّ على الشعوبية: 269.

(113) للمزيد حول هذه الأوجه ينظر: الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية: 30-89.

(114) ذكرَ عبدالله الغذامي أنَّ كتابَ العصا يقومُ على مفهومٍ مركزيّ في نظريّةِ البيان؛ فالعصا آلةٌ بلاغيّةٌ؛ بل هى ركيزةُ البلاغةِ والبيانِ، ومِن دونِها لا يكونُ البيانُ. ينظر: الغذامي، النقد الثقافي: 230.

(115) المخصرة: ما أمسكَ الخطيبُ بيده من عصا أو قضيب، أو ما شاكل ذلك. الجاحظ، البيان والتبيين: 413/3.

(116) ينظر: نفسه: 413/3، 414. و416/3، 417.

(117) الجاحظ، البيان والتبيين: 413/3.

(118) نفسه: 425/3.

(119) نفسه، الصفحة نفسها.

(120) نفسه، الصفحة نفسها.

(121) فعلى سبيلِ المثلِ كنَّا قد ذكرنا فيما سبقَ بأنَّ كتابَ الخطابةِ لأرسطو تُرجمَ بعد وفاةِ الجاحظِ، وتأثُّرُه إنَّما جاءَ مما عرفتْه العربُ من نتفٍ يسيرةٍ عن هذا الكتابِ.

(122) الجاحظ، البيان والتبيين: 413/3.

(123) نفسه: 416/3.

(124) نفسه: 416/3-425.

(125) نفسه: 417/3.

(126) البيان والتبيين: 467/3-470.

(127) نفسه: 424/3.

(128) نفسه، الصفحة نفسها.

(129) نفسه، الصفحة نفسها.

(130) نفسه: 14/1.

(131) ذكرَ عبدالرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لكتاب (أجزاء الحيوان) أنَّ كتب الحيوان لأرسطو ترجمها (يوحنا بن البطريق). إلى العربيّةِ في كتاب واحد، يقع في (19) مقالةً، من غير تقسيم إلى: (1) طباع الحيوان (2) أجزاءالحيوان (3) ولاد الحيوان.ينظر: أرسطوطاليس، أجزاء الحيوان: 26.

(132) الجاحظ، الحيوان: 250/3.

(133) أرسطوطاليس، أجزاء الحيوان: 29.

(134) الجاحظ، الحيوان: 420/2.

(135) بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 81.

(136) الجاحظ، الحيوان: 13/1.

(137) نفسه: 364/2.

(138) نفسه: 440/2.

(139) نفسه، الصفحة نفسها.

(140) نفسه: 276/4، 277.

(141) نفسه: 120/1. و107/7.

(142) نفسه: 230/3.

(143) للاستزادة حول مواضع الالتقاءِ والاختلافِ بين أرسطو والجاحظ ينظر: بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 84-86.

(144) أرسطوطاليس، أجزاء الحيوان: 52.

(145) الجاحظ، الحيوان: 24-30.

(146) ينظر: بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 81، 82.

(147) نفسه: 83.

(148) أرسطوطاليس، أجزاء الحيوان: 42.

(149) الجاحظ، الحيوان: 30/1، 31.

(150) الجاحظ، الحيوان: 34/1.

(151) نفسه، الصفحة نفسها.

(152) نفسه: 35/1.

(153) نفسه: 34/1.

(154) نفسه: 60/1.

(155) نفسه، الصفحة نفسها.

(156) صمود، بلاغة الهزل: 59.

(157) الجاحظ، الحيوان: 35/1.

(158) نفسه، الصفحة نفسها.

(159) معنى البيانِ هنا هو نفسُ معنى البيانِ الذي كانَ قد ذكرَه الجاحظُ في كتابِه(البيان والتبيين) عندما ذكر أنَّ وظيفةَ البيانِ هى المعرفةُ والإقناعُ. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين: 1/ 14. وقد ناقش محمد العمري هذه المسألةَ باستفاضة: ينظر: العمري، البلاغة العربية أصولها وامتدادها: 194-211.

(160) الجاحظ، الحيوان: 35/1.

(161) من المهم التأكيدُ على أنَّ التدوين قد بدأ قبل ولادةِ الجاحظِ بأكثر من نصف قرن؛ أي أنَّ الكتابَ العربيّ قد دخلَ إلى الحياةِ العربيّة قبل نهايةِ المئةِ الأولى أو مع بداية المئة الثانيةِ على الخلافِ المشهورِ عن بدايةِ عصر التدوين العربيّ، لكن الأهمَّ هو التأكيدُ على أنَّ الشفهيّ مازالتْ له سطوتُه في تلك الفترةِ.

(162) الجاحظ، الحيوان: 53/1.

(163) نفسه: 37/1.

(164) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(165) ينظر: نفسه: 38/1.

(166) الجاحظ، الحيوان: 36/1.

(167) ينظر: نفسه: 51/1.

(168) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(169) نفسه: 52/1.

(170) ناقش (عبدالفتاح كليطو) مسألةَ قصرِ فضيلةِ الشعرِ على العربِ وأفاضَ فيها، ووصل إلى أنَّ الجاحظَ لم يقل ذلك؛ بل كان ناقلًا لحوارٍ جرى بين متحاورَين، ولذا فكليطو يرى أنَّ الجاحظ كان راويًا لا قائلًا، وأنَّه لم يرد جنسَ العربِ؛ بل قصدَ اللسانَ العربيّ. ينظر: كليطو، لن تتكلم لغتي: 36-38.

(171) الجاحظ، الحيوان: 53/1.

(172) نفسه، الصفحة نفسها.

(173) نفسه، الصفحة نفسها.

(174) ينظر: كليطو، لن تتكلم لغتي: 35.

(175) الجاحظ، الحيوان: 53/1.

(176) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(177) نفسه: 54/1.

(178) نفسه، الصفحة نفسها.

(179) نفسه، الصفحة نفسها.

(180) نفسه، الصفحة نفسها.

(181) الجاحظ، البيان والتبيين: 214/1. ذكر هذا بعد أن أورد قصة موسى بن سيّار الأسواري.

(182) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 554/5.

(183) الجاحظ، البيان والتبيين: 213/1، 214.

(184) الجاحظ، الحيوان: 54/1.

(185) مما أُخِذَ على متَّى بنِ يونسَ أنَّه عندما ترجم كتابَ(فنّ الشعر) لأرسطو فقد أخطأ في الترجمةِ. ينظر: كليطو،لن تتكلم لغتي: 110.

(186) وقد اخترتُ هذه الرسالةَ وفضَّلتُها على رسائلَ أخرى كرسالةِ (فخرِ السودانِ على البيضانِ) لأنَّ هذه الرسالةَ تتناولُ الجانبَ الفكريَّ من الثقافةِ الجاحظيّةِ؛ بينما الرسالةُ الأخرى هنا تتناولُ الجانبَ الأخلاقيّ؛ أكثرَ من غيرِه، لذا آثرتها على غيرِها من الرسائلِ.

(187) ينظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ الأدبية: 432.

(188) ينظر: ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: 180.

(189) وقد أشارَ إلى هذا شوقي ضيف؛ ينظر: ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: 180.

(190) ديورانت، قصة الفلسفة: 87.

(191) نفسه: 253.

(192) ينظر: نفسه: 87.

(193) أشارَ إلى هذا شوقي ضيف؛ ينظر: ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: 179.

(194) ينظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ الأدبية: 431.

(195) نفسه، الصفحة نفسها.

(196) ينظر: نفسه: 486.

**قائمة المصادروالمراجع:**

1) أرسطوطاليس أجزاء الحيوان، تحقيق: يوحنا بن البطريق، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م.

2) أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م.
3) أمين، أحمد عيسى ربيح، الكلام الإلهي بين القدم والحدوث - دراسة تحليلية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
4) أمين، أحمد، وزكي، نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.
5) أمين، أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969م.
6) بلّات، شارل، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 1961م.
7) البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م.
8) بوملحم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.
9) الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر، التربيع والتدوير، تحقيق: شارل بلات، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق، 1955م.
10) الجاحظ، عثمان عمرو بن بحر، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
11) الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
12) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ (الرسائل الأدبية)، تحقيق: علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، 2002م.
13) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، 2007م.
14) الحاجري، طه، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
15) حسين، طه، تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدمة كتاب: نقد النثر لقدامة بن جعفر، تحقيق: طه حسين، وعبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.
16) خفاجي، محمد عبد المنعم، أبو عثمان الجاحظ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، د.ت.
17) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، توزيع دار يعرب، دمشق، 2004م.
18) الدروبي، محمد محمود أحمد، آثار الجاحظ دراسة توثيقية، رسالة ماجستر، الجامعة الأردنية، عمَّان، 1994م.
19) الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
20) ديورانت، وِل وايريل، قصة الحضارة، تحقيق: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1992م.
21) ديورانت، ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1988م.

22) سليمان، عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998م.
23) صمّود، حمادي، بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ، دار شوقي، تونس، 2002م.
24) صمّود، حمادي، التفكير البلاغيّ عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة 6، الفلسفة والآداب، مج21، 1981م.
25) ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
26) ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النثر العربيّ، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
27) الطرابلسي، أمجد، نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة، تحقيق: إدريس بلمليح، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993م.
28) ابن طرية، عمر، كتب الأخبار وأثرها في النقد العربي القديم - البيان والتبيين للجاحظ أنموذجًا، مجلة العلامة، مخبر اللسانيات النصية وتحليل الخطاب، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ع4، 2017م.
29) طه، شريف، علم الكلام بين السلفِ والخلف، مركز سلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية (65)، https://salafcenter.org/2995/
30) العمري، محمد، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010م.
31) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسُه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
32) الغذامي، عبدالله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافيَّةِ العربيَّة،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
33) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، كتاب العرب أو الردُّ على الشعوبية، ضمن رسائل البلغاء، جمع: محمد كرد علي، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1913م.
34) قزع، هدى، وآخران، كتاب الخطابة لأرسطو وأثره في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، الجاحظ أنموذجًا، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، الأردن، مج41،ع 1، 2014م.
35) كليطو، عبد الفتاح، لن تتكلم لغتي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2002م.
36) مبارك، زكي، النثر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م.
37) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوسَنة دِيفلد، وفِلزَر، الناشر فرانز شتاينر، فيسادن، بيروت، 1961م.
38) نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، بغداد، 1951م.
39) النّشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
40) وهبة،مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهره، 21007م.

41) وهبة، مجدي، و المهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م.

## Arabic References

1) Arisṭūṭālys, ajzā' al-Ḥayawān, Ed. Yūḥannā ibn al-Biṭrīq, tr. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Wakālat al-Maṭbūʿāt, al-Kuwayt, 1978.
2) Afāyah, Muḥammad Nūr al-Dīn, fī al-Naqd al-Falsafī al-Muʿāṣir, maṣādiruh al-Gharbīyah & tajalliyātuh al-ʿArabīyah, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 2014.
3) Amīn, Aḥmad ʿĪsá rbyḥ, al-kalām al-Ilāhī bayna al-qadam & ālḥdwth- dirāsah Taḥlīlīyah, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2011.
4) Amīn, Aḥmad, & Zakī, Najīb Maḥmūd, qiṣṣat al-Falsafah al-Yūnānīyah, Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1935.
5) Amīn, Aḥmad, Fajr al-Islām, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt, 1969.
6) Platt, Charles, al-Jāḥiẓ fī al-Baṣrah & Baghdād & Sāmirā', tr. Ibrāhīm al-Kīlānī, Dār al-Yaqẓah al-ʿArabīyah lil-Ta'līf & al-Tarjamah & al-Nashr, Dimashq, 1961.
7) al-Bahī, Muḥammad, al-jānib al-Ilāhī min al-Tafkīr al-Islāmī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, 1982.
8) Bw Mlḥm, ʿAlī, al-manāḥī al-Falsafīyah ʿinda al-Jāḥiẓ, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Bayrūt, 1988.
9) al-Jāḥiẓ, Abwʿ Thmān ʿAmr ibn Baḥr, al-Tarbīʿ & al-Tadwīr, Ed. Shārl Pillāt, al-Maʿhad al-Faransī bi-Dimashq lil-Dirāsāt al-ʿArabīyah, Dimashq, 1955.
10) al-Jāḥiẓ, ʿUthmān ʿAmr ibn Baḥr, al-bukhalā', taḥqīq : Ṭāhā al-Ḥājirī, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.
11) al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Kitāb al-ḥayawān, Ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2011.
12) al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān ʿAmr ibn Baḥr, Rasā'il al-Jāḥiẓ (al-Rasā'il al-Adabīyah), Ed. ʿAlī bwmlḥm, Dār al-Hilāl, Bayrūt, 2002.

13) al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad, altʿryfāt, Ed. ʿĀdil Anwar Khiḍr, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, 2007.

14) al-Ḥājirī, Ṭāhā, al-Jāḥiẓ ḥayātuhu & āthāruh, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, 1969.

15) Ḥusayn, Ṭāhā, tamhīd fī al-Bayān al-ʿArabī min al-Jāḥiẓ ilá ʿAbd al-Qāhir, muqaddimah Kitāb: Naqd al-Nathr li-Qudāmah ibn Jaʿfar, Ed. Ṭāhā Ḥusayn, & ʿAbd al-Ḥamīd al-ʿAbbādī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1980.

16) Khafājī, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim, Abū ʿUthmān al-Jāḥiẓ, Dār al-Ṭibāʿah al-Muḥammadīyah bi-al-Azhar, al-Qāhirah, N. D.

17) Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, muqaddimah Ibn Khaldūn, Ed. ʿAbd Allāh Muḥammad al-Darwīsh, Tawzīʿ Dār Yaʿrub, Dimashq, 2004.

18) al-Durūbī, Muḥammad Maḥmūd Aḥmad, Āthār al-Jāḥiẓ dirāsah Tawthīqīyah, Risālat mājistir, al-Jāmiʿah al-Urdunīyah, ʿMmān, 1994.

19) al-Dūrī, ʿAbd-al-ʿAzīz, al-judhūr al-tārīkhīyah llshʿwbyh, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Bayrūt, 1981.

20) Durant, Will and Earl, qiṣṣat al-Ḥaḍārah, Ed. Zakī Najīb Maḥmūd, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1992.

21) Durant, Wl, qiṣṣat al-Falsafah min Aflāṭūn ilá Jūn Dīwī, tarjamat : Fatḥ Allāh almshʿshʿ, Manshūrāt Maktabat al-Maʿārif, Bayrūt, 1988.

22) Sulaymān, ʿAbbās Muḥammad Ḥasan, al-ṣilah bayna ʿilm al-kalām & al-Falsafah fī al-Fikr al-Islāmī-muḥāwalah li-taqwīm ʿilm al-kalām & tajdīdih, Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿīyah, al-Iskandarīyah, 1998.

23) Ṣmmwd, Ḥammādī, Balāghat al-hazl & qaḍīyat al-Ajnās al-'Dbyyh ʿinda al-Jāḥiẓ, Dār Shawqī, Tūnis, 2002.

24) Ṣmmwd, Ḥammādī, al-Tafkīr al-Blāghī ʿinda al-ʿArab ususuhu & ttwwrh ilá al-qarn al-sādis (Mashrūʿ qirā'ah), Manshūrāt al-Jāmiʿah al-Tūnisīyah, Kullīyat al-Ādāb & al-ʿUlūm al-Insānīyah, Silsilat 6, al-falsafah & al-Ādāb, mj21, 1981.

25) Ḍayf, Shawqī, al-Balāghah Taṭawwur & tārīkh, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.

26) Ḍayf, Shawqī, al-Fann & Madhāhibuhu fī al-Nathr al-ʿRbī, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.

27) al-Ṭarābulusī, Amjad, Naqd al-shiʿr ʿinda al-ʿArab ḥattá al-qarn al-khāmis lil-Hijrah, Ed. Idrīs Bilmalīḥ, Dār Tūbqāl, al-Dār al-Bayḍā', 1993.

28) Ibn Ṭryh, ʿUmar, kutub al-Akhbār & atharuhā fī al-Naqd al-ʿArabī al-qadīm-al-Bayān & al-tabyīn lil-Jāḥiẓ unamūdhajan, Majallat al-ʿallāmah, Makhbar al-lisānīyāt al-naṣṣīyah & taḥlīl al-khiṭāb, Kullīyat al-Ādāb & al-lughāt, Jāmiʿat qāṣdy mrbāḥ, Warqalah Issue 4, 2017.

29) Ṭāhā, Sharīf, ʿilm al-Kalām bayna al-slfi & al-khalaf, Markaz salaf lil-Buḥūth & al-Dirāsāt, Awrāq ʿilmīyah (65), https://salafcenter.org/2995%20/

30) al-ʿUmarī, Muḥammad, al-Balāghah al-ʿArabīyah uṣūluhā & imtidādātuhā, Afrīqiyā al-Sharq, al-Dār al-Bayḍā', 2010.

31) ʿAwn, Fayṣal Budayr, ʿIlm al-kalām & mdārsuh, Dār al-Thaqāfah lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, N. D.

32) al-Ghadhdhāmī, ʿAbd Allāh, al-Naqd al-Thaqāfī qirā'ah fī al-Ansāq al-Thqāfyyati al-ʿArabī, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍā', 2000.

33) Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim, Kitāb al-ʿArab aw alrddu ʿalá al-Shuʿūbīyah, ḍimna Rasā'il al-bulaghā', jamʿ: Muḥammad Kurd ʿAlī, Dār al-Kutub al-ʿArabīyah al-Kubrá, al-Qāhirah, 1913.

34) Qzʿ, Hudá, & 'ākhrān, Kitāb al-Khaṭābah li-Arisṭū & atharuhu fī al-Turāth al-Naqdī & al-Balāghī ʿinda al-ʿArab, al-Jāḥiẓ unamūdhajan, Majallat Dirāsāt al-ʿUlūm al-Insānīyah & al-Ijtimāʿīyah, al-Jāmiʿah al-Urdunīyah, al-Urdun, mj41, Issue 1, 2014.

35) Kilīṭū, ʿAbd al-Fattāḥ, lan tatakallam Lughatī, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Bayrūt, 2002.

36) Mubārak, Zakī, al-Nathr al-Fannī fī al-Qarn al-Rābiʿ, Mu'assasat Hindāwī lil-taʿlīm & al-Thaqāfah, al-Qāhirah, 2013.

37) Ibn al-Murtaḍá, Aḥmad ibn Yaḥyá, Ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Ed. Sūsanh Dīfld, & Filzar, al-Nāshir Frānz Shtāynir, Fysādn, Bayrūt, 1961.

38) Nādir, Albīr Naṣrī, Falsafat al-Muʿtazilah Falāsifat al-Islām al-'sbqyn, Maṭbaʿat al-Rābiṭah, Baghdād, 1951.

39) Al-Nnshār, ʿAlī Sāmī, Nash'at al-Fikr al-falsafī fī al-Islām, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.

40) Wahbah, Murād, al-Muʿjam al-Falsafī, Dār Qibā' al-ḥadīthah, al-Qāhirah, 21007.

41) Wahbah, Majdī, & al-Muhandis, Kāmil, Muʿjam al-Muṣṭalaḥāt al-ʿArabīyah fī al-Lughah & al-Adab, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 1998.