كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

OPEN ACCESS
Submitted: 21 January 2021
Accepted: 16 March 2021

القول بالتوحيد والقول بالطبائع المؤثرة - كتاب «الحيوان» للجاحظ في منزلة بين المنزلتين

أنيس الرحموني
باحث، قسم العربية، جامعة منّوبة، تونس
anisrahmounii1982@gmail.com

ملخص

يضطلع هذا المقال ببحث فكرة جوهريّة مكينة التعقيد، لها صلة وطيدة بفلسفة الوجود، وهي: القول بالتوحيد والقول بالطبائع المؤثرة معًا. وقد مثّلت نقطةَ اشتباكِ علمِ الكلام القديم بالطبيعيّات، وعنوانًا فارقًا للجدل والصراع بين قائل بالتدخّل الإلهي المستمرّ، وقائل بطبائعَ مؤثّرة في العالَم. وبين هذا وذاك نلفي مَن يفسّر نظام هذا الوجود «واجب الوجود وممكن الوجود»؛ وفق تصوّر تتضامّ فيه نظرتان: نظرة فيزيقية إلى الظاهرات الكونية، تعبّر عن إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة النسبية، ونظرة ميتافيزيقيّة عَقائديّة، تقول بالإرادة الإلهيّة المطلقة، وتستكنه علاقة هذه الظاهرات باللهّ، فلا سبيل إلى معرفة الإلهيات والبرهنة عليها إلاّ الترقّي إليها من الطبيعيّات، وبذا يكون طريق الاستدلال من المتأخِّرات إلى المتقدِّماتِ في ضوء مقتضيات الاستدلال العقلي. وهو تصورّ يلغي التّصوّر القديم الذي جعل مسألة الطبيعيّات تدور في فلك واحد منوطٍ بالانطلاق من الثيولوجي «علم الإلهيّات» إلى الأنطولوجي «علم الطبيعيّات» أو العكس، ونحسب الجاحظ سبّاقًا في ضمّ دراسة العلم الطبيعي إلى دراسة الكلام. فبحثنا قائم على تعقّب مرتكزات الفكرة المدْمِجَةِ لمسألتي: التّوحيد والطّبائع، واستظهار مبرّراتها، على ما يُظهره منطق الاستدلال على أصل الوجود في أحد النصوص التراثية، وهو «الحيوان». ومن هذه الزاوية نعدّ هذا العمل مشروعًا مفيدًا في إثراء البحث الأنطولوجي – الثيولوجي في النثر القديم.

الكلمات المفتاحية: الأنطولوجيا، الثيولوجيا، التوحيد، الكمون، اللامتناهي، الجوهر الفرد، الطفرة

للاقتباس: الرحموني، أنيس. «القول بالتوحيد والقول بالطبائع المؤثرة – كتاب «الحيوان» للجاحظ في منزلة بين المنزلتين»، **مجلة أنساق**، المجلد الخامس، العدد الأول، 2021

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0128

© 2021، أنيس الرحموني، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS
Submitted: 21 January 2021
Accepted: 16 March 2021

Monotheism and Influential Natures: Al-Jahiẓ's Book of AL-hayawān in an Intermediate positions

Anis Rahmouni
Researcher, Department of Arabic, University of Manouba, Tunisia.
anisrahmounii1982@gmail.com

Abstract

This article examines a fundamental and intricate idea, closely related to ontology; which is considering monotheism and influential nature simultaneously. Ancient sciences of speech (theology) have clashed with naturalities, creating a controversy and conflict between those who opt for continuous divine intervention and those who choose influential natures in the world.

Between the two attitudes, we refer to those who interpret the system of this existence (the obligatory and the possible) according to a conception in which two views converge: a physical view of the cosmic phenomena expressing human will and relative natural laws, and a metaphysical view expressing the absolute divine will that is dependent on the relationship of these phenomena with God. There is no way to know the divinities and prove them, except that they are promoted from the naturalities and thus, the way of inference from the latter to the advanced ones can be studied in light of the requirements of rational inference. It is a perception that cancels out the old perception that made the issue of naturalities revolve in one sphere related to the departure from theology to ontology, or vice versa. Hence, we consider Al-Jahiz a pioneer in linking the study of natural sciences with the study of speech.

Our research is based on tracing the foundations of the merging idea of the two issues: monotheism and nature, and revealing their justifications, on what is shown by the logic of inference on the origin of ontology in one of the canonical texts, which is The Book of Animals. From this perspective, we consider this work a useful project in enriching the ontological-theological research in ancient prose.

Keywords: Zakia Malollah; Qatari poetry; Aesthetic experience; Spatial formation

Cite this article as: Rahmouni A.,"Monotheism and Influential Natures: Al-Jahiẓ 's *Book of Animals* in an Intermediate positions", *Ansaq Journal*, Vol. 5, Issue 1, 2021

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0128

© 2021,Rahmouni A., licensee QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

المقدمة

ننطلق في هذا البحث من فرضية أساسية، مفادها أنّ «كتاب الحيوان» يعكس تصوّرًا واضحًا لمسألة الوجود، ويشكّل طرحًا جدّيًّا يوفّق بين معرفتين؛ أنطولوجية، وثيولوجية. وأنّ لهذا الربط الفريد مقتضياته وتبريراته. إنّ هذه الفرضية كغيرها من الفرضيات، تحتاج إلى الدرس والاختبار.

وما من شكّ في أنّ المطّلع على النّصوص القديمة يدرك أنّ ثراءها رافق التّحوّلات المتسارعة في بناء تصوّرات تتّصل رأسًا بمسألة الوجود، وتتنافر فيها وجهتا نظر: أولى جاءت بها الفلسفات المادّية المغالية، أخلصت في عرض المبادئ الأوّليّة للعلم الطّبيعي، وتقيّدت بمنهج منطقي صارم؛ إيمانًا بأنّ الفكر إنْ هو إلاّ تطبّع بأشياء العالَم وأثر من آثار التّجربة الحسّيّة المحض، وتسليمًا بأنّ العقل هو علّة الوجود وأصل المادّة. وثانية توحيديّة أفرزتها فكرة أوّليّة مفادها أنّ الكون الفيزيقي حادث ومعلول علّةٍ أوجدته، فكرة تقول بمحض الحكمة الإلهيّة المطلقة والتّدخّل الإلهيّ المستمرّ.

وليس من العجب أن نجد مسألة الوجود أوزاعًا في كتاب الحيوان للجاحظ (255هـ) المعتزليّ، وقد وردت في عصر كثرت فيه المناورات الكلاميّة والمحاججات. وقد بدت لنا المسألة عند هذا المؤلّف مخالفة للآراء الرّائجة عصر ذاك، جامعة بين عالم الطّبيعيّات وعالم الإلهيّات، مؤلّفة بين سببيّة الأشياء وسببيّة الما وراء. وربّما كان ذلك للاستدلال على مسألة فكريّة ومعرفيّة، هي أخفى وأسمى من الكون الفيزيقي. هي مسألة الله، في عصر تنوّعت معطياته وتفرّقت بين ما هو ديني، وفلسفي، وجغرافي..

وإذا اهتدت هذه الدّراسة إلى اعتبار أنّ المؤلّف متمسّك بثوابت رئيسة «الفلسفة الفيزيقيّة، والأصول العقائديّة» إلى درجة صارت فيها هذه الثّوابت الأصلَ المرجعيّ والمعينَ الذي ينهل منه، ويعوّل عليه في بناء تصوّراته الفكرية، وفي توسيع أفق نظره حِيَالَ الوجود المطلق «الوجود ممكن الوجود؛ أي الفيزيقي/ الوجود واجب الوجود؛ أي الإلهيّ»، وأنّ الوجود عنده جمع لوجودين: وجود غيبيّ ووجود عينيّ، فإنّ ذلك يدعو إلى التّساؤل الآتي: كيف له أن يقولَ بالتّوحيد والطّبائع معًا، ويصلَ بين حقيقتين: حقيقة إيمانيّة وحقيقة علميّة، أو بين شبههما؟ إذا كان الجزء الأكبر من هذا الوجود ممّا لا يُرى، فهل يعني ذلك أنّ رؤيته للوجود مطلقا لا تزيد عن التّأويل؟ ألا تكون رؤيته مجرّد تمثّلٍ لوجود «غير موجود»، سوى في عالمه الافتراضيّ؟

كل هذه الأسئلة شكّلت مجمَلة مدخلا للطّعون على تصوّر الجاحظ، ووسمها بالتّناقض. ونشير في هذا المقام إلى أنّنا لن نستجدي الإجابات على كلّ الأسئلة التي تتطلّبها الدّروس والبحوث العقائديّة، وإنّما سنحاول توفير الإجابات التي تفرض نفسها في صلب هذه الدّراسة، بالقدر الذي يجعل البحث ينتفع منه. ذلك أنّ بحثنا، ليس بحثا صرفا في التّصورات العقائدية عند الجاحظ، التي نعدّها من مهامّ الدّراسات المختصة في عقائد الفرق الإسلاميّة، تتابع تسلسلها، وانتظامها، ثمّ تحاكمها. ومعلوم أنّ المنطلقات العقائدية، قد استبدّت بمعظم الدّراسات، من ناحيتين؛ أولى تتمثّل في كون تلك المنطلقات قد شكّلت المدخل الوحيد في أغلب الدّراسات، وثانية تتمثّل في انبناء الدّراسات على التّصوّرات العقائدية، إلى حدّ تكون فيه هذه التّصوّرات هَمَّ الدّرس وموضعَ المحاكمة. ولذا نتيح لبحثنا أن يجري مجاريه، ويستنير بالحقائق والثّوابت العقائديّة الكبرى التي استند عليها خطاب الجاحظ.

1. سببيّة الأشياء وسببيّة الما وراء

مثّلت مسألة الطبيعيات عند الجاحظ عنوانا فارقًا، ومحورًا مركزيّا من محاور تفكيره والمنظومة الكلاميّة. ولعلّ المطّلع على كتاب «الحيوان» يجد أدلّة وافية على اهتمام المؤلِّف بدراسة الكون الفيزيقي، وهو: «كل موجود سوى الله» (الجويني 76). والظّاهر أنّه على وعي تامّ بأنّ العالَم الفيزيقي، هو العلامة الدّالة على ما وراءه، وبأنّ معرفة علّة وجوده لا تتحقّق إلا بمجاوزة المشاهدة الحسّيّة والوقوف عند التّجربة إلى التّحليل العقليّ الصّرف (حنفي 12)، وليس أدلّ على هذا من قول الجاحظ: «للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواسّ، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجّة» (207).

وقد يذهب في الظّنّ أنّ إشارةَ المؤلِّف إلى ما في أفاعيل الطّبيعة من أثرِ خالقِ الكون، فيها ضير لفلسفته الطّبيعية. وقد نجد مسوّغًا تبريريًا لمثل هذا الرّأي، فالمؤلّف لم يُفرد الكتاب لِعَرض المبادئ الأوّلية للعلم الطّبيعي. ولكن، لئن بدا تفكيره «العلمي» في الطّبيعة بازغًا من ثنايا الفكر الدّيني (الجاحظ 42)، وقد سلّم بأنّ المصدر الذي بزغ عنه الوجود واحد «الله مُوجِد الوجود»، فإنّ كلّ ذلك، لا يضطرّنا إلى الحكم بنقصان قيمة فلسفة الطّبيعة لديه، فالظواهر الطبيعية في رأيه تسير على سجيّتها، وتحدّد مجاريها. وهي مضبوطة بقوانين، ترك لها خالق الكون إحداث أفاعيلها، «وإنّما تجري الأمور وتتصرّف الأفعال على قدر الإمكان، فمن لم يقدر إلّا على دفع السّبب، لم يجب عليه إحضار المسبَّب» (الجاحظ 100). ولو كان الجاحظ يُؤمن بأنّ اللهّ خالق أفاعيل الطّبيعة، لَمَا قال: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون» (8).

يبدو أنّ الجاحظ اتّبع بعض «المعتزلة»، في القول بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات، في نفي القول بوُجوب المسبَّب لذهاب السّبب، وهاهنا، يثير قضيّة كبرى كانت قد شكّلت سابقًا بؤرة اختلاف عميقة بين المتكلّمين والفلاسفة؛ بين قائل بالخلق والتّدخّل الإلهيّ المستمرَّين (الغزالي 108)، وبين قائل بطبائع مؤثّرة في العالم. وبين هذا وذاك نجد الجاحظ – وهو يفسّر نظام العالَم – يعقد ربطًا فريدًا بين نظرتين: نظرة فيزيقية إلى الظّاهرات الكونيّة، يردّ فيها العلاقة القائمة بين «شيء»؛ أيْ: موجود طبيعيّ، وآخر، إلى المنطلق الأوّل وهو السّببيّة الطبيعيّة (الجاحظ 65)، ونظرة ميتافيزيقيّة عَقَديّة تتّصل بعلاقة العالَم وكلّ ما فيه بالله، والتي يرجعها «العلاقة» الجاحظ إلى مستواها الأوّل؛ السّببيّة الما ورائية، ليكون العالم وكلّ ما فيه مسبَّبًا عن سببه؛ الله. يقول الجاحظ: «الصّيِّبُ هو الذي يجمع بين تحقيق التّوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال» (الجاحظ 134).

1-1. الطعن على المُثُل القديمة

أمّا مَن قال من الطّبيعيين والماديّين – الدّهريّين خصوصًا – بالتّناقض بين سببيّة الأشياء وسببيّة الما وراء «الله خالق هذه الأشياء»، وزعم أنّه لا طريق إلى العلم إلاّ الحسّ، فذاك رأي، وقف منه الجاحظ موقف الرّفض والإبطال، بنفي التّناقض بين القول بالتّوحيد والقول بالطّبائع، عند إبطال قول ضرار بن عمرو (الجاحظ 10).

لعلّه بهكذا طرح قولي، يلغي كلّ المقولات والطّروحات التي جاءت بها الفلسفات «المادّية المغالية»، التي نظرت إلى الكون الفيزيقي على أنّه الموجود بالحسّ فقط، وقد قالت «هذه الفلسفات» بأنّ الفكر إنْ هو إلا تطبّع بطباع أشياء العالَم الحسّيّة، وأثر من آثار ذلك المُحَسّ. وربّما ينسف «الجاحظ»

تلك المقولات والطّروحات، التي جاءت بها الفلسفات المثاليّة، التي نفت القول بـ«واقعيّة الأشياء» و«استقلاليّتها عن العقل»، الذي اعتبرته علّة الوجود وأصل المادّة، وسقطت – فيما يبدو – في نفق التّناقض المظلم، حين اتّخذت من الله مثالا للخير والكمال، واعتبرته المحرّك الأوّل، في الوقت الذي زعمت فيه ألّا ثمّة غير «المثل القديمة» (المنوفي 66).

2. منطق اتّساق الوجود – قياس الغائب على الشّاهد

الظّاهر أنّ الصّلة القويّة التي عقدها الجاحظ بين التّوحيد والطّبائع، بازغة عن أصلِ نبعٍ واحدٍ، وفكرة واحدة، هي العلاقة العلّيّة. فأنْ يكون الوجود ميدان الفلسفة، ويكون ما وراء الوجود ميدان الدّين، فذلك، لا يعني عند الجاحظ، أنّ تطلاب الدّين للدّليل يأتي من طريق الوجدان فقط، أو أنّ تطلاب الفلسفة للدّليل يأتي من طريق العقل فقط، وإنّما يحصل أن يستثمر الدّينُ الإحصاء العلمي في مباحثه من طريق العقل، غير مفارِق لمجال الحسّ «ما في السّماوات والأرض وما بينهما» (الجاحظ 212)، ويحصل أيضا، أن تشحَنَ الفلسفةُ – وإن كانت تستثمر العقل في جلّ مباحثها – العقلَ بطاقة الوجدان، «حتى يكون [بذلك كلّه] الذي يحسن من كلام الدّين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة» (الجاحظ 134)، وأمّا مَن استطاع الجمع بين الحسنين، فذاك هو العالِم عند الجاحظ (الجاحظ 134).

والملحظ الذي نسجّله هنا، هو أنّ القول بالتّوحيد في طبيعيّات الجاحظ، قد أفرزته فكرة أوّلية، بدْهية، مُفادها لّا بدّ أن يكون لهذا الوجود – على اتّحاده وانتظامه واتّساقه – منْ مُوجِدٍ (الجاحظ 46). كما أنّ القول بالطّبائع هو وليد الوعي بالمنطق الذي يسير وفقه الوجود، وهو محصّلة من محصّلات المعرفة؛ أي معرفة ما استحال كونه مِنْ مُوجِدِ الوجود، وما استحال كونه من المخلوقات، وهذا ما أكّد عليه الجاحظ.

وفوق هذا، بيّن كيف يكون اختلاف الأفعال في الكون من جهة اختلاف ذوات الموجودات، التي جبل «طبع» الله كلّ موجود منها على فعل مخصوص، ومَن قال بغير هذا، فهو عند الجاحظ قد سدّ باب التّأمّل والنّظر، فـ«متى ذهب التّخيير ذهب التّمييز، ولم يكن للعالِم تثبّت وتوقّف وتعلّم، ولم يكن علم [...]، وكلّ شيء فإنّما هو للإنسان ولكلّ مُختبر ومُختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التّبيّن والرّويّة» (الجاحظ 204، 205).

وإذا كان هذا سبيل الجاحظ في الاستدلال على اتّساق الكون وانتظامه، وفي الاستدلال على ما هو مِن خلق الله، وما هو من سجيّة الطّبيعة، فإنّ الإيمان في نظره لا يكون حقيقا بلا عِلم، بِلاَ معرفة؛ لأنّ الأمور إذا استوت بين الموجودات «بَطَلَ التّمييز، وإذا لم تكن كلفةٌ لم تكن مثوبةٌ، ولو كان ذلك لَبَطَلَتَ ثمرة التّوكّل على الله تعالى، [...]، ولتعطّلت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها» (الجاحظ 105). وهكذا شكّل منطق استدلاله على عالم الغيب مقترَحًا من مقترحات فهم العقيدة فهما «عقلانيّا»، «علميّا»، مغايِرًا – في بعض وجوهه – لأفهام بعض الفلاسفة والمتكلّمين؛ معتزلة وأشاعرة. ولعلّ النّظر إلى ما استهلّ به كتابه؛ من ترتيب موادّ العالم ومنطق نظامه – باعتبارهما دليلا على محض الحكمة والعناية الإلهيّتين – لتشييد نسق نظريّ للعقيدة، كفيل بالكشف عن

ذلك البعد العقلاني. فالجاحظ أنشأ صلة بين القول بإرادة الإنسان وقوانين الطّبيعة النّسبيّة، من ناحية، والقول بالإرادة الإلهيّة المطلقة، من أخرى، فاستدلَّ على ما وراء الطّبيعة بالطّبيعة (الجاحظ 33، 34).

وفي ضوء هذا يمكن القول إنّ الاستدلال بأشياء العالم وموجوداته، صار عند الجاحظ، هو الأَوْلَى بالدّلالة على الصّانع الأوّل (عبد الحكيم 294). فقد نظر المؤلّف إلى مبحث الوجود، من جهة طبيعة عالم الموضوع ذاته. فلا سبيل إلى معرفة الإلهيّات والبرهنة عليها، إلاّ الترقّي إليها من الطّبيعيّات؛ أي طريق الاستدلال من المتأخّرات «الطّبيعيّات» إلى المتقدّمات «الإلهيّات»، حيث يكون البرهان صاعدا من الأدنى إلى الأعلى على طريق التّدرّج؛ لأنّ «حاجة الغائب موصولة بحاجة الشّاهد» (الجاحظ 43).

والظّاهر أنّ هذه هي الفكرة المركزيّة التي بنى عليها الجاحظ تصوّره للوجود المطلَق «عالم الشّهادة وعالم الغيب»، ونهضت عليها رؤيته البيانيّة للعالم. يبدو أنّها الفكرة الجوهرية لعالم الخطاب. وفي هذا المستوى بالذّات من المعادلة «كون معرفة عالم الإلهيّات معزوّة إلى معرفة عالم الطّبيعيّات» يتّضح لنا نزوع المؤلف إلى عقد مصالحة مع الوجود العينيّ، حتّى يزاول طريق البحث في مسألة فكرية معرفية، يبدو موضوعها أخفى وأسمى من المسألة الفيزيقيّة، هي ببساطة مسألة الله.

وعلى هذا النّحو، يكون العالم الطّبيعي عند الجاحظ، مرجعًا رئيسيًّا، وأصلًا للتّدليل على العقائد. ويستدلّ الرجل على عالم الإلهيّات بمباشرة المحسوس، ومن ثمّ يبتعد عن المقدّمات المؤسَّسة على النّظريّات المجرّدة. يسمّى هذا المنطق في التّفكير: «عملية قياس الغائب على الشّاهد» (الفارابي 45).

3. منطق الاستدلال

إذا صحّ قول الجاحظ بأنّ عمليّة قياس الغائب على الشّاهد تُنتِجُ بالضرورة الحقيقة المطلقة، فإنّه يصحّ معه القول بأنّ المدرَكَ هو من طريق الحسّ، لحاجة الغائب إلى الشّاهد واستغناء الشّاهد عن الغائب. ولكن، هل معنى ذلك أنّ الجاحظ يدرك أنّ استحضار هذا الكون الفيزيقي - بكلّه وأجزائه ومركباته - إنْ هو إلاّ النّزر القليل ممّا يقع عليه الحسّ، مقارنة بما لا يُرى من مضمَرات الوجود ومكمونه؟ إذا كان الإدراك الحسّي عنده هو الواسطة بين عالم الذّات وعالم الموضوع، وكانت معه الإلهيات هي المتّجَه والمآل، فكيف بتعقيل العقل للعالم، والحال أنّ الأكثر من أشيائه ممّا لا يقع عليه الحسّ؟ هل المعقول عنده، هو فقط، ذلك الذي يُحَسُّ؟ إذا كان المعقول هو كل شيء محسوس، وكان عالم الحسّ جمعا لما يُرى وما لا يُرى، ومعلولا لعلة أوّلية أَوْجَدَتْهُ، فكيف لنا بمعرفة تلك العلّة من خلال معلولها الذي لم تتوفّر شروط معرفته، بما أنّه «المعلول» جمعٌ بين قليلٍ يُرى، وكثيرٍ لا يُرى؟ إنّنا لا ندّعي توفير إجابات صارمة بالقدر الذي نحاول فيه مقاربة هذه المسائل وفق ما يسمح به البحث.

عندما نتناول مسألة الطّبيعيّات عند الجاحظ علينا أن نضع في الاعتبار ما عرفه الفكر الإنساني من جدال (الشهرستاني 25) حول مسائل عديدة، منها ما ارتبط بموضوع الطّبيعيّات، وما عرفه عصر ذاك من أخذ وردّ، وتدافع آراء، حول سؤال الوجود «ممكن الوجود: الكون الفيزيقي/ واجب الوجود: الله»، وما استتبع ذلك السّؤال من أسئلة أخرى: أ يجوز القول بالتّوحيد أم بالطّبائع، أم بهما معا؟ أ مخيّر الإنسان أم مسيَّر؟ وهل يجوز القول بالجواهر والأعراض؟ ما العقل؟ أهو القلب أم الرّأس؟ وما حدّ القول بـ«قياس الغائب على الشّاهد».

يلاحظ المطّلع على «الحيوان»، أنّ «الطّبيعيات» ليست مطلب الجاحظ الأساسيّ للفهم والتّفسير، بل إنّ حضورها – فيما نرجّح – اقتضته الضّرورة، فبدونه يظلّ البحث في عالم الإلهيات يدور في فلك واحد، ليشهد عودته إلى نقطة البداية؛ أي يُنطلق فيه من معرفة الله والكتاب والسنّة، فمعرفة الكون الفيزيقي، ليحصل اليقين والتّسليم، ثمّ الخوض في مسألة الإلهيّات. بيد أنّ الجاحظ حاد عن هذا المسار في البحث، فلم يعد السّبيل إلى معرفة عالم الما وراء منوطًا بالانطلاق من الثّيولوجي «الفكر الإلهي» إلى الأنطولوجي «علم الوجود»، ليشهد عودته إلى الثيولوجي من جديد، وإنّما ينطلق من عالم الحسّ «الكون الفيزيقي» – متأمّلا معتبِرًا – في ضوء مقتضيات العقل؛ ليتّجه نحو «المعرفة الحقيقيّة» لعالم الإلهيات.

ومِنْ ثمّ تصبح حركة التفكير في الوجود، معقودة على الانتقال من المعقول المحَسّ إلى المعقول المدرَك، والعقل هو النّاظم لهذين «المعقولين». وهو أيضا، المنيحة التي وسمت الدّليل «العالم الصّغير الذي هو جزء من العالم الكبير/ الكون الفيزيقي» بطابع الاستدلال، ومن ثمّ أصبح الإنسان مؤهَّلا لفهم الوجود ومعرفة الله، من طريق التّأمّل والاعتبار. وعليه فإن العقل عند الجاحظ، هو أساس المعرفة، وسيّدَ الأدلّة. وأنَّ ما قبلته «الآلة» أقرّه الجاحظ، وما لم تقبله لَفَظَهُ.

وبناءً على ما تقدّم يكون الرّجل كغيره من المعتزلة «العقلانيّين»، معنيًّا بالصّراع الفكري والعقدي مع النقليّين (سلمان 169، 170)، وطرفا في الخلاف مع الفرق الإسلامية كـ«المرجئة» و«الجبرية». فلمّا كان العقل عنده هو الحجّة الأولى، لم تكن للحجج النّقليّة الشّرعية والرّياسة في الاستدلال على معرفة الله. ونشير في هذا المقام إلى أنّ الثقافة العربية هي ثقافة تراكم، وتعدّدية، واختلاف آراء، تفرّغت – في إطارها – قوى ضغط اجتماعي، واتّجاهات فكريّة، لاستنباط استراتيجيّات خطابيّة «قوليّة» لتحقيق مبتغياتٍ مثل: سدّ الثّلمات الفكريّة واستقطاب المؤيّدين، والظفر بالحجّة المناسبة لتبكيت الخصوم والمعاندين (الجابري 15).

4. تقسيم العالم وفق منطق اللّغة

برزت عناية المؤلّف بموضوع الطبيعيات، في حركة ديالكتيكيّة جدليّة «خطابيّة» قسّم في خلالها العالم وفق علاماته ونُصُبه والعلاقات بين الموجودات، ليصبح هذا العالم أعدادا لا متناهية من الأجسام وتشكيلاتٍ علاقاتيَّة تتمظهر من خلال ما يصدر عن هذه الأجسام والمؤثرات الأخرى، يقول الجاحظ: «العالَم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء متّفق ومختلف ومتضادّ» (الجاحظ 26). بيد أنّه تخلّى عن هذا التقسيم الذي يعكس نظرة، تجمع بين الفيزياء والفلسفة واستحضر تقسيما آخر؛ في ظاهره لغويّ يشمل التّسمية، وفي عمقه تجريبيّ. وهو محاولة للتوفيق بين قيم التجربة المحلّية، والقيم الوافدة من الخارج. لقد جعل العالم من منطلق جملة القول قسمين: هما نام وجماد، وفي الحقيقة هذا التّطور كان قد شمل معالجة التّسمية الأولى «متّفق، مختلف، ومتضادّ». والظاهر أنَّ الجاحظ لم يكن مقتنعا، بهذا التّقسيم، فاستنبط آخر من منطلق حقيقة القول، فآلت الأجسام إلى نام وغير نام. ولعلّ تعويض كلمة «جماد» بـ«غير نام» كان لاعتبار مفاده أنّ هذين القسمين لا يتناسبان التّناسب التّام، فالأجسام السّماوية – مثلا – غير ناميّة ولكنّها لا تُسمّى جمادا (الجاحظ 26)، وهناك أيضًا، مسألة في النّار والماء والهواء، مثلما هي في الأرض التي تسمّى جمادا أو مواتا، فيقول على سبيل المجاز: «من أحيا أرضًا مواتًا فهي له» (الجاحظ 27).

لعلّ الغاية من طرح مسألة الطبيعيات هي تصحيح زاوية النّظر، وتوسيع دائرة تصوّره للكون الفيزيقي، فيستوي هذا الكون – بما فيه من موجودات مغايِرة عن الله – مستودَعَ حكمة عند كلّ مَن له مسكة من عقل سليم، عقل غير متحيّز لفرقة أو مذهب أو دين، عند كلّ من يعقل تلك الحكمة، التي [في]/ وراء كلّ منظور وكلّ معقول. فالجاحظ – وهو الآدميّ ذو العقل المجبول على معرفة الحقائق، يُنبّه منذ بداية خطابه إلى أنّ الوجود بما ظهر منه وما بطن، لا يمكن أن يتحقّق، إلاّ متى كانت لشيئيّته واقعيّة في الخارج (المنوفي 13)، في العالم الصّغير، ليحكم عليه هذا الأخير بأنّه موجود، حتّى إن بدت صفات وكيفيّات وأحساس أشياء هذا الوجود، على غير ما هي عليه في الواقع العينيّ (الجاحظ 33). وعلى هذا النّحو يكون تحقّق وجود الوجود معزوًّا إلينا.. إلى الإنسان، الذي هو من أبعاض هذا الوجود ووحداته، غير أنّ هذا الكون الفيزيقي الماثل أمامنا في ألفة وانسجام واتّصال، له تفاصيل وتقاسيم وأجزاء، فهو متشيّء. فهذا الجسم العظيم الضّخم بما ظهر منه واستخفى، يشكّل في كلّه وحدة المحسوس والمعقول (ابن رشد 119). ولعلّ في اتّحاد أشياء العالم اتّحادا لأدلّة الدّليل «العالم» في «الحكمة». وهنا نلفي تعالق نظرتين: نظرة شموليّة إلى الكون الفيزيقي، ونظرة توحيديّة. وهذا التّعالق هو الذي يكفل نظام العالم بواسطة النّظر والتّدبّر في مخلوقات الله. ومن ثَمَّ، فإنّ معرفة الوجود المطلق «عالم الشّهادة وعالم الغيب»، هي الطّريق إلى معرفة الله.

وفي هذا الصّدد قسّم الجاحظ العالم قسمين: دليل «حكم»، غير عاقل «لا يعقل الحكمة»، لا يستدلّ، ودليل «حكمة»، عاقل «يعقل الحكمة»، يستدلّ، ليجعل استواء العاقل وغير العاقل من الموجودات دليلا على أنّهما «حكمة»، ويجعل تمييز العاقل من غير العاقل بالاستدلال، وهذا ما نجده في ظهر «الحيوان» (الجاحظ 33). والملحظ الذي نسجّله هنا، هو تحوّل نظرة المؤلّف من نظرة وثنيّة إلى الكون الفيزيقي في درجة الصفر إلى نظرة تحيل أجسام هذا الكون إلى دلالته المتسلسلة، وفق نظام دلالي يكون مُخبرًا لمن استخبره (الجاحظ 34)، وشاهدا على أنّ كلّ شيء من الأجسام هو للإنسان خَوَل، وفي يده مذلّل ميسّر (الجاحظ 44).

5. دور اللّغة في إنشاء المعنى وإضفاء الدّلالة على موادّ العالم غير النّامية

عاب الجاحظ على الحكماء تقصيرهم في تعيين الأشياء بالتّسمية القائمة على السّلب. فحاول إيجاد تفسير دقيق لمعنى الجماد الذي يدلّ – حسب رأيه – على الموات. والموات هو كلّ ما يخلو من الحياة كالأرض. ويشذّ عن ذلك الماء والهواء والنّار، وهذه الموادّ لا تسمّى جمادا ولا مواتا ولا حيوانا، رغم خلوّها من النّماء والحسّ (الجاحظ، 27)، ربّما لأنّ الماء والتّراب والهواء والنّار هي عناصر تتركّب منها الأجسام، وليست أجساما تدخل في تقسيم العالم. يقول: «إذا أخْرجْت من العالم الأفلاك والبروج والنّجوم والشّمس والقمر، وجدتها غير نامية، ولم تجدهم يسمّون شيئا منها بجماد ولا موات، وليس لأنّها تتحرّك من تلقاء نفسها، لم تسمَّ مواتا ولا جمادا» (الجاحظ 26).

ولوجود أشياء غير مرئيّة كامنة في الأجسام المرئيّة، وامتناعها عن الظّهور لعوامل أخرى تعترضها (بيكون، 37–38)، ميّز المؤلّف بين الذي يدخل في تركيب الأجسام والذي يدخل في تركيب جوهر الأجسام. وهو يقول مشيرًا إلى حكماء الدُّهرية: «ومنهم من زعم أنّ هذا العالم من أربعة أركان: من

أرض وهواء ونار، وجعلوا الحرّ والبرد، واليُبس والبلّة أعراضا في هذه الجواهر [...] فقدّموا ذكر نصيب حاسّة اللّمس فقط، وأضربوا عن أنصاب الحواسّ الأربع» (هاينز 13). يبدو أنّ إنكار الجاحظ لمنطق تقسيم الكون الفيزيقي الذي قدّمه حكماء الدُّهرية، لم يتأتّ من فراغ، بل هو نتاج فكرة الكمون.

6. القول بالكُمون

مفاد هذه الفكرة، أنّ الأجسام الطّبيعية الظّاهرة للعيان تتضمّن أجسامًا أخرى تخفى عن الأنظار، لموانع عامليّة. وقد أخذ الجاحظ هذه الفكرة عن أستاذه النّظّام. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ القول بالكمون كان نتاجا لمقاولات مسألية في خصوص التّوحيد والطّبائع. لقد قال بهما الجاحظ دون إنكار القول بالكمون، وذهب إلى أنّ من يزعم «أنّ التّوحيد لا يصلح إلاّ بألاّ يكون في الإنسان دمٌ. وإلاّ بأن تكون النّار لا توجب الإحراق، والبصر الصّحيح لا يوجب الإدراك، فقد دلّ على أنّه في غاية النّقص» (الجاحظ 11). وربّما يعزو هذا النّقص إلى عدم فهم مسألة الخلق، والإيجاد في القرآن الكريم، وعدم الاقتناع بأنّ من الأجسام ما تحقّق بعد إمكان، وظهر بعد كمون. وربّما كان هذا هو الفهم الجديد لمسألة الخلق والكمون عند الجاحظ، الذي لا ينفي القدرة الإلهيّة على الخلق الأوّل لحقائق الأشياء، ومن ثمّ، فإنّ هذا الفهم لا يناكف الحقيقة الدينيّة، بل يؤيّدها. يقول صاحب الحيوان: «وجدنا الفخار في العين واللّمس والذّوق والشّم، وعند النّقر والصّك، على خلاف ما وجدنا عليه النّار وحدها، والماء وحده، والتّراب وحده، فإنّ ذلك الفخار هو تلك الأشياء، والحطب هو تلك الأشياء، إلاّ أنّ أحدها من تركيب العباد، والآخر من تركيب الله. والعبد لا يقلب المركّبات عن جواهرها بتركيبه ما ركّب منها» (الجاحظ 13).

يتّضح من خلال هذا التّوجّه أنّ الجاحظ قد أزمع الفصل - في مسألة الخلق - بين ما هو «حقيقة ثابتة»، في أساس تركيب الأشياء وما هو لاحق لعملية الخلق من تركيب الأشياء. ومن أنكر كمون التراب والماء والنار في الفخار فهو عند الجاحظ كمن قال بـ: «أنّ القائم غير القاعد، والعجين غير الدّقيق [...]، وأنّ الحبّة متى فُلقت فقد بطل الصّحيح» (الجاحظ 14)، وهذا غير صحيح عنده.

والظّاهر أنّ المتكلّم ارتكز على أساس شرعيّ ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ﴾ [المؤمنون: 12-14]. وقوله: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ٨٠﴾ [يس: 80]. واعتماد النّصّ المقدّس كمنطلق لتأصيل فكرة الكمون دليل على قدم هذه الفكرة، ولكنّ ذلك لا يُعدم دقّة استدلال الجاحظ عليها وعلى حدوث العالم، بالنّظر إلى صرامة النّصوص الشّرعية في الاستدلال على هذه المسائل. واعتماد النّصّ المقدّس كمنطلق لتأصيل فكرة الكمون دليل على قدم هذه الفكرة، ولكنّ ذلك لا يُعدم دقّة استدلال الجاحظ عليها وعلى حدوث العالم، بالنّظر إلى صرامة النّصوص الشّرعية في الاستدلال على هذه المسائل.

ولـو تأمّلنـا النّصـوص التّقريريّـة في «الحيـوان» للاحظنـا دقّـة في الطّـرح، وهـذا جـليّ عندمـا تكلّـم في كمـون النّـار، واعتـبر أنّ العلّـة في إحـراق شيء قابـل للاشـتعال، هـي بالأسـاس عامـل تهييـج وإثـارة مـا في هـذا الشّيء مـن نـار كامنـة، بواسـطة النّـار الحارقـة؛ لأنّ التّهييـج يسـاعد عـلى إزالـة المانـع، ومـن ثَـمَّ يسـاعد عـلى اتّحـاد النّاريـن؛ الكامنـة والحارقـة. وفي رأيـه، هنـاك مـن الكوامـن مـا لا يظهـر إلاّ إذا اتّصـل بضـدّه مـن المـوادّ. فسـمّ الأفعـى مثـلا – وهـو يقيـم في بدنهـا، يقـول في هـذا الصّـدد: «ليـس يَقْتُـل، وأنـه متـى مـازج بدنـا لا سـمّ فيـه لم يقتـل ولم يُتْلِـف، وإنّـما يُتلـف الأبـدان التـي فيهـا سـموم ممنوعـة ممَّـا يُضادّهـا، فـإذا دخـل عليهـا سـمّ الأفعـى، عـاوَن السّـمّ الكامـن ذلـك السّـمّ الممنـوع عـلى مانعـه. فـإذا زال المانـع تلـف البـدن. [فـكان] المنهـوش [...]، إنّـما كان أكثـر مـا أتلفـه السّـمّ الـذي معـه» (20، 21). وعـلى هـذا النّحـو يكـون سـبب الإتـلاف الـذي يحصـل عنـد الممازجـة هـو ردّة الفعـل القويّـة مـن قبـل السّـمّ الكامـن ضـدّ السّـمّ المضـادّ لـه والخـارج عنـه. ويخـرج الجاحـظ إلى بـاب آخـر، يوضّـح فيـه عمليّـة الكمـون في مـادة الدّهـن الـذي يضـاء بـه المصبـاح، ويعتـبر أنّ الدّهـن هـو الـذي يحمـل النّـار الكامنـة فيـه، وأنّ تناقـص الدّهـن عنـد الاشـتعال، ليـس بسـبب التهـام النّـار لـه، وإنّـما بسـبب تناقـص النّـار والدّخـان الكامنَيْن فيـه. ويسـتحضر المؤلّـف الآيـة القرآنيّـة: ﴿أَفَرَءَيْتُـمُ ٱلنَّـارَ ٱلَّـتِى تُـورُونَ ۝٧١ ءَأَنتُـمْ أَنشَـأْتُمْ شَـجَرَتَهَآ أَمْ نَحْـنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ۝٧٢﴾ [الواقعـة: 71،72] (الجاحـظ 92). ويبـيّن أنّ [هـاء]، الضمـير المتّصـل بكلمـة «شـجرة»، يعـود في الأصـل إلى النّـار، ممّـا يؤكّـد كمـون النّـار في الشّـجرة.

أمّـا طرائـق اسـتخراج الكوامـن مـن مكانهـا، فـلا يعدهـا عـلى شـاكلة واحـدة؛ إذ حسـب المؤلـف لـكلّ نـوع مـن الأشـكال الكامنـة نـوع «مـن الاسـتخراج، وضرب مـن العـلاج. فالعيـدان تخـرج نيرانهـا بالاحتكاك، واللبـن يُخـرج زبـده بالمخـض، وجُبنـه يُجمـع بإنْفَحَـةٍ، وبـضروب مـن علاجـه. ولـو أنّ إنسـانا أراد أن يخـرج القطـران مـن الصّنوبـر، والزّفـت مـن الأرْز لم يخـرج لـه بـأن يقطـع العـود ويدقّـه ويقـشِر، بـل يوقـد لـه نـارا بقربـه، فـإذا أصابـه الحـر عـرق وسـال، في ضروب مـن العـلاج» (الجاحـظ 52).

وهنـا تأكيـد عـلى أنّ كلَّ أصـلٍ «كمـون» موجـود في الأشـياء، حامـل لعلّـة وجـود فرعـه، وأنّ وجـود لواحق الحقيقـة الثّابتـة في الأشـياء قائـمٌ في حيّـز الإمـكان، وأنّ وجـوده حاصـل بالقـوة. ومتـى اسـتُخرجت هـذه اللواحـق بـالإرادة وتحقّقـت في عـالم الوجـود الظّاهـر، بـدا نظـام الموجـودات متماسـكا، معقـودا في تعاقبهـا العِلِّيّ في ضـوء عنايـة إلهيَّـة (الجاحـظ 202). وعـلى هـذا النّسـق تكـون مسـألة الكمـون متّصلـة بقضيـة الخلـق القرآنيـة، فهـي طـور سـابق لهـا. ومـن هـذا المنطلـق تكـون الطّبائـع غـير مؤثّـرة بذاتهـا، عـلى عكـس مـا يقـول الطّبيعيـون الخلّـص؛ لأنّ كلّ شيء في الكـون الفيزيقـي هـو في رأي الجاحـظ منّـة مـن الله[1].

يبـدو أنّ دوافـع البحـث في الطّبيعيـات إيمانيّـة توحيديّـة بالأسـاس. أمّـا الغايـة فمجابهـة فكـرة إلحاديّـة تتعلّـق بالدّهريّـة والدّيناصيّـة، كشـفها المؤلّـف عـلى لسـان أبي إسـحاق «قالـت الدّهريـة في عالمنـا هـذا بأقاويـل: فمنهـم مـن زعـم أنّ عالمنـا هـذا مـن أربعـة أركان: حـرّ، وبـرد، ويُبـس، وبِلَّـة. وسـائر الأشـياء نتائـج، وتركيـب، وتوليـد، وجعلـوا هـذه الأربعـة أجسـاما. ومنهـم مـن زعـم أنّ هـذا العـالم مـن أربعـة أركان: مـن أرض، وهـواء، ومـاء، ونـار. وجعلـوا الحـرّ، والـبرد، واليبـس، والبلّـة أعراضـا في هـذه الجواهـر، ثـمّ

1 - يستبطن ما ورد في قوله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27]، ويفسر العلماء عبارة «كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ» بـنعم الله.

قالوا في سائر الأراييح، والألوان، والأصوات: ثمار هذه الأربعة، على قدر الأخلاط، في القلّة والكثرة، والرقة والكثافة» (الجاحظ 40). ثمّ أطلعنا الجاحظ، على مذهب الدّيناصية – وهو قريب من مذهب «الدّهريين»، وهو يقول: «زعمت الدّيناصية أنّ أصل العالم إنّما هو من ضياء وظلام، وأنّ الحرّ والبرد، واللّون والطّعم والصّوت والرّائحة، إنّما هي نتائج على قدر امتزاجها» (الجاحظ 46).

لقد عارض المتكلّم هذا الرّأي الذي يفسّر فساد الأشياء بفعل «المزاج»؛ لأنّ هذا المزاج لا يحدث للأشياء جنسا، فالأخلاط كانت قبل تمازجها متفرّقة، حيث كلّ واحد منها لا جنس له. يقول: «فكيف صار المزاج يحدث لها جنسا [...]، وهل حكم قليل ذلك إلاّ كحكم كثيره؟ ولمَ لا يجوز أن يجمع بين ضياء وضياء فيحدث لهما منع الإدراك؟» (الجاحظ 46). ويستدل على تهافت رأيهم بكلام حول اختلاط الزّجاج والعفص والماء، فيقول: «كل واحد من هذه الثّلاثة ليس بأسود، وإذا اختلطت صارت جسما واحدا أشدّ سوادا من اللّيل، ومن السّبج، ومن الغراب» (الجاحظ 47). وهكذا يثبت أنّ ظاهرة السّواد، كانت كامنة، وعند اتّصال بعض الأجسام ببعض، بالاختلاط والمزاج، زال مانعها وظهرت للعيان.

7. مسألة الجوهر الفرد/الجزء الذي لا يتجزّأ

تعد مسألة الجزء الذي لا يتجزّأ من المسائل المهمّة التي حازت مساحة كبيرة في آراء المتكلّمين، ووقع حولها لغط كثير، بين مؤيّد لها ومعارض. أمّا المؤيّدون (بينس 2) فاعتبروها في صدارة المقدّمات التي يثبتون من خلالها قولهم بحدوث العالم، وأمّا المعارضون، فقد اعتبروا: «أنّ الجزء وإن قلّ فهو يتجزّأ إلى ما لا نهاية له» (بينس 2). وبين هؤلاء وأولئك، نجد من المتكلّمين مَن أيّد وعارض في نفس الوقت، كالآمدي والغزالي والرّازي.

وبغض النّظر عمّن أيّد وعارض وتململ، فإنّ البحث في المسألة يُظهر أنّ للفكرة أصولا ضاربة في عمق الفكر الإنسانيّ القديم، القائل بذرّات العالم الفيزيقي التي لا تتبعَّض، ولا تتجزأ، ولا تُقهر. فكرة راجت في الفلسفة الهنديّة وفي يونان مع ديمقريطس إلى جانب ليوسِبُّس. فقد اعتبر الأوّل أنّ الجواهر الفردة لا تقبل القسمة، وهي أزليّة (بينس 94)، واعتبر أنّ أشياء هذا الكون، إن هي إلاّ جمع لملاءٍ وخلاء (شرف 182). فأمّا الملاء فهو مجموع الذّرّات التي لا تُقهر، وأمّا الخلاء فهو جملة الفواصل والفجوات التي بين تلك الذّرّات الصّلبة.

وعلى أساس وجود تلك الفجوات يجد ديمقريطس تبريرا للحركة التي تحصل في أشياء الكون، غير أنّ حديثه عن وجود فعلي لهيولى تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، وعن وجود خلاء كجزء حقيقي يدخل في تركيب الأجسام، وتعليله للاختلاف بين العناصر باختلاف أشكال الأجزاء التي لا تتجزّأ، أوقع مذهبه في تناقض؛ لأنّه يصعب في نظره أن نتصوّر كيف يتحوّل إلى عنصر آخر. تسبّب له ذلك في نقد أفلاطون (بينس 74)، ومعارضة أرسطو، وخصوصا لقوله بضرورة وجود خلاء لإتمام الحركة، فأرسطو يعتبر أنّ الأصل الوحيد للتّغيير الذي يقبل الضدّين هو المادة/ الهيولى. لذلك، أكّد هذا الفيلسوف على أنّ العامل الموجد للتّغيير، هو الذي أوجد المادّة والصّورة معا (أمين ومحمود 224، 225). لتحريكهما إلى حيّز الوجود. ورأى أنّ الإيجاد هو في الحقيقة حركة علّتها الحرارة، فمتى سرت في الماء والتّراب تولّدت منها الموجودات (الغامدي 180).

وينطلق أرسطو في تفسيره للعالم الفيزيقي من تفسير معطيَيْ الهيولى والصّورة (ابن سينا 17). فالوجود هو تحوّل الشّيء الذي بالقوّة «الهيولى» إلى الشّيء المتعيّن بالفعل «الصّورة». وليس الوجود الصّورة بدون هيولى وإنّما هو هما معا. وأمّا الحركة فهي ذلك التّحول الذي أشرنا إليه، وحسب أرسطو فإنّ الله هو علّة تلك الحركة؛ أي أنّه «محرّك العالم» الذي يسير إلى غاية لا يعلمها؛ أي معقولة لا يعقلها (شرف 101). فحتّى الجماد يسير إلى غاية بالطّبع، لا بِخطط.

أمّا مسألة «الجزء الذي لا يتجزّأ» في الفكر الإسلامي، فقد أكّدت البحوث والدّراسات (النشار 471) أنّ «أبا الهذيل العلاّف» (النسفي 227)، هو أوّل من أثارها، واعتبر أنّ الجوهر الفرد قابل للحركة مثلما هو قابل للسّكون، وكذلك، قابل للاتّصال [بـ] والانفصال عن غيره من الأجسام. فالجواهر في رأيه حادثة، والأجسام ليست خلوًّا من الجواهر، ومن ثمّ فالأجسام حادثة؛ لأنّها تحتمل جواهر حادثة، والذي أحدثها هو الله الذي تكون معرفته ضروريّة فطريّة؛ لأنّه محيط بكل شيء، وقدرته في الكون شاملة، ومادامت كذلك، فهذا يعني أنّ إحاطته لا تكون إلّا بمتناه (الأشعري 14).

أمّا الأشاعرة فقد اعتبروا الموجودات المحسوسة جواهر وأعراض، وصار الكون في نظرهم موضوعا رسميًّا، يتداولونه وفق مشغلين: معارضة فكرة أرسطو (النشار 476)، وإثبات صدور الكون الفيزيقي عن فعل الخالق وإثبات زوال المخلوقات وإعادة خلقها. ورغم استماتة الأشاعرة في الدّفاع عن الدّين فإنّ أطروحتهم ظلّت غامضة؛ لأنّها لم توضّح حقيقة الجواهر الفردة، وعلاقتها بحدوث الأشياء وفنائها، ولم تفصل بين المسألة الفيزيقية ومسألة الإلهيّات (بريتزل 139).

وإذا عدنا إلى الجاحظ فإنّنا نجده ينكر فكرة «الجوهر الفرد في نصّ صريح له، يقول فيه: «فأمّا إذا قال [أي أحدهم] بالجزء الذي لا يتجزّأ، وزعم أنّ أقلّ الأجسام، الذي تركيبه من ثمانية أجزاء لا يتجزأ، أو ستة أجزاء لا تتجزّأ، يستحيل جسما على قدر طول العالم وعرضه وعمقه، فإنّنا لو وجدناه كذلك، لم نجد بدا من أن نقول: إنا لو رفعنا من أوهامنا من ذلك شبرا من الجميع، فإن كان مقدار ذلك الشبر جزءا واحدا، فقد وجدناه جسما أقل من ثمانية أجزاء ومن ستّة أجزاء. وهذا نقض الأصل، مع أن الشبر الذي رفعناه من أوهامنا، فلا بد إن كان جسما، أن يكون من ستّة أجزاء، أو من ثمانية أجسام. وهذا كله فاسد» (الجاحظ 55). إذن، فأبو عثمان له رأي مخالف يقول بأنّ الأجسام يمكن تقسيمها إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ممّا يعني أنّ كلّ جزء يتذرّر إلى ذرّات لا حصر لها، ولا تُرى، وكلّ ذرّة هي بدورها تتذرّر، وهكذا دواليك. ومن ثمّ يتّضح لنا أنّ رأيه منسجم مع قوله بأنّ الله لا يتدخّل في الجزئيات، وأنّ أفاعيل الطبيعة تجري على سجيّتها، وفق قوانينها الدّاخلية، كقانوني الكمون والتّولد وسواهما، وأنّ أفعال الإنسان، تنتج عن إرادته. وبهذا يدافع الرّجل عن قوله بفكرة «الطّبائع»، يتجلّى ذلك أكثر في طعنه على ادّعاء أصحاب الجزء الذي لا يتجزّأ، بقوله أنّ جزأين يجتمعان فيؤلّفان الطّول، أمّا تأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد: عرض وطول وعمق فيحتاج إلى ستّة أجزاء أو ثمانية أجزاء لا تتجزّأ.

ونحسب هذا دليلًا من النّوع الجدليّ، الذي يعتمد على النّاحية العمليّة. ولكنّ هذا لم يسلم الجاحظ، كأستاذه النظام، من النّقد القويّ من قبل المعتزلة والجبرية، لقولهما «الجاحظ والنظام» بالجزء الذي يتجزّأ؛ لأنّ تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية أمر مستحيل عند المعارضين. يقول أحدهم في هذا الصّدد:

«اعـتُرض عـلى النّظّـام بـأنّ النملـة إذا مشـت عـلى صخـرة مـن طـرف إلى طـرف فإنّهـا، بحسـب مذهبـه في عـدم تناهـي القسـمة، تقطـع مـا لا يتناهـى، وكيـف يقطـع مـا يتناهـى مـا لا يتناهـى؟» (بريتـزل 132). غـير أنّ النظـام جابـه هـذا الاعـتراض بفكـرة الطفـرة، إذ يمكـن للجسـم أن ينتقـل مـن مـكان إلى آخـر متجـاوزا مـا بينهـما عـلى سـبيل الطفـرة. فالنّملـة تتخطّـى بعـض أجـزاء الصّخـرة لا الصّخـرة كلّهـا. وهنـا تبـدو فكـرة «الطّفـرة»، متّفقـة مـع فكـرة الحركـة الملازمـة لـكلّ الأجسـام الفيزيقيـة. وقـد وضّـح الجاحـظ – وهـو يدافـع عـن فكـرة الكمـون – معنـى الطّفـرة عنـد النظـام، فاعتبرهـا دليـلا عـلى حـدوث العـالم فقـال «لـولا مـا اعـترض بـه أبـو إسـحاق مـن الجـواب بالطّفـرة في هـذا الموضـع، لـكان هـذا ممّـا يقـع في بـاب الاسـتدلال عـلى حـدوث العـالم» (الجاحـظ 20). هكـذا نـاصر الجاحـظُ النّظّـامَ فاعتـبر أنّ الغالـب عـلى العـالم السّـفليّ الأرض والمـاء، والغالـب عـلى العـالم العلـويّ النّـار والهـواء (الجاحـظ 19)، فالحطـب –مثـلا– يتكـون مـن عنـاصر أربعـة: نـار، ودخـان، ومـاء، ورمـاد، وهـذا مـا اسـتنتجه النظـام مـن خـلال انحـلال أجـزاء الحطـب، وتفـرق أركانـه التـي بُنـي عليهـا (11).

والظّاهـر أنّ فكـرة الطّفـرة عندهمـا قـد نبعـت مـن جوهـر فكـرة تجزئـة الجـزء إلى مـا لا نهايـة، فالجسـم المتحـرّك لا يُـماسّ كلّ أجـزاء المسـافة المقطوعـة، بـل يصـير إلى مـكان دون أن يمـرّ بالـذي قبلـه (دي بـور 96). وأمّـا فكـرة تجزئـة الجـزء إلى مـا لا نهايـة، فإنّهـا نبعـت مـن فكـرة «الكمـون» (نصـار 174). وهـذه بدورهـا تولّـدت مـن فكـرة «الطّبائـع».

وحاصـل القـول هنـا، أنّ الجاحـظ سـلك طريـق أسـتاذه النظـام، حتـى إنّ موقفـه قـام عـلى نفـس الأسـس الفكريـة «النّظّاميـة»، وصيـغَ بصيغـة «الفيزيـاء الكلاميـة».

لقـد أسـلفنا أنّ مسـألة الجوهـر والعـرض، وردت في سـياق جـدليّ بـما شـكّله مـن ردود ومعارضـة. فقـد ذهـب الجاحـظ في قـول نسـبه إلى النظـام، إلى أنّ كلّ شيء مرئـي ومشـموم وملمـوس ومـذاق، هـو جسـم، وكلّ جسـم هـو جوهـر، وأنـه لا يوجـد عـرض سـوى الحركـة، فالزيـت الـذي في السّمسـم والنّـار التـي في الحطـب والزّيـت الـذي في الزّيتـون، والقطـران الـذي في الصّنوبـر، والزِّفـت الـذي في الأرْز، كلهـا جواهـر، وكذلـك الألـوان والأراييـح والطعـوم، كلهـا جواهـر، فعمـل الضيـاء في البيـاض مثـل عملـه في السّـواد، والخـضرة والحمـرة. يقـول الجاحـظ: «جنسـه خـلاف أجنـاس الألـوان، وجوهـره خـلاف جواهرهـا، وإنّـما يـدلّ عـلى اختـلاف الجواهـر اختـلاف الأعـمال، فباختـلاف الأعـمال واتفاقهـا تعـرف اختـلاف الأجسـام واتّفاقَهـا» (الجاحـظ 56).

وينكـر – مثـل أسـتاذه – قـول أصحـاب الأعـراض بـأنّ المـرارة والحـلاوة عرَضـان، في حـين أنّ الزّيـت والخـلّ جوهـران. يقـول «إنْ زعـم الزّاعـم أن الحـلاوة والمـرارة عرضـان، والزيـت والخـلّ جوهـر، وإذا لـزم مـن قـال ذلـك في حـلاوة العسـل، وحموضـة الخـلّ، وهمـا طعـمان، لزمـه مثـل ذلـك في ألوانهـما، فيزعـم أن سـواد السّـبج، وبيـاض الثّـلج وحُمـرة العُصْفُـر، وصُفـرة الذّهـب، إنـما تحـدث عنـد رؤيـة الإنسـان، وإن كانـت المعاينـة والمقابلـة غـير عاملتـين في تلـك الجواهـر» (الجاحـظ 8، 9).

ولمَ يَسْـلم صاحـب المنطـق «أرسـطو» مـن معارضـة الجاحـظ، لقولـه بمجانبـة الأعـراض للجواهـر. وعـرض لنـا المتكلّـم جملـة القـول في الضّـد والخـلاف والوفـاق في صيغـة مخالفـة لـرأي المتكلّمـين في الأضـداد

بين الأعراض، إذ لمّا قال أصحاب الأعراض، بتنافي الضّدّين كمضادّة اللّون الأسود للّون الأبيض؛ «لأنّهما لا يتعاقبان، ولا يتناوبان، ولأنّهما يتنافيان»، قال الجاحظ بفساد قولهم؛ لأنّ الأعراض لا تتضادّ، والتّضادّ إنّما هو بين الأجسام، كالحرارة والبرودة، والسّواد والبياض، والحلاوة والحموضة، وهذه كلّها أجسام متفاسدة، يفسد بعضها بعضا، وكلّ جسمين متفاسدين هما متضادّان (الأشعري 376).

خاتمة

هكذا نصل إلى أنّ مسألة الطّبيعيّات شكّلت الأصل المرجعيّ الذي استند إليه الجاحظ في بناء جزء مهمّ من تصوّراته وأفكاره حيال الوجود. ولا نبالغ – في هذا المقام – إذا قلنا إنّ الفلسفة الفيزيقيّة استبدّت بفكر الرّجل، حتىّ صارت محورًا من محاور نشاطه العقليّ، وقطبًا مركزيًّا تدور عليه رحى خطابه. بيد أنّ النّظرة إلى الوجود المطلق لم تكن عنده مجرّد نظرة وثنيّة؛ تفصل عالم الطبيعيّات عن عالم الإلهيات، بل صارت تحيل الأجسام إلى دلالة الكون المتسلسلة، وفق منطق جدليّ، ووفق نظام دلاليّ معيّن. لقد كان نسق التّفكير في الوجود عند الجاحظ معقودًا على الانتقال من المعقول المحسّ إلى المعقول المدرك، والعقل هو النّاظم لهذين المعقولين، وهو الذي يضبط العلاقة بين الإنسان والطّبيعة والله.

إنّ مباشرة المحسوس والخوض في مضمراته، في ضوء مقتضيات العقل، يتيح القول بتحوّل مسألة الطّبيعيّات في خطاب الجاحظ من موضوع للدّراسة إلى موضوع للمحاججة. وقد يصحّ في الجاحظ – وهو المتكلّم – ما قاله ابن خلدون في المتكلّمين: «واعلم أنّ المتكلّمين يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات، وأحوالها، على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبًا، وحتّى إذا نظر المتكلّم في الموضوعات الطّبيعيّة؛ فإنّما ينظر فيها من حيث إنّها تدلّ على الفاعل أو الموجد، أمّا نظر الفيلسوف في الإلهيّات، فهو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته» (327).

وبالفعل فقد لاحظنا كيف استخدم الجاحظ منهج الجدل الصّاعد من المتقدّمات إلى المتأخّرات، واتّخذ من البحث في عالم الطّبيعيّات سلّمًا للتّرقّي إلى عالم الإلهيّات، ووصل فكرة التّوحيد بفكرة الطّبائع. أمّا الطّاعنون عليه في قوله بفكرة الجزء الذي يتجزّأ، وفكرة الجوهر، فقد حاججهم بفكرة الكمون والتّولّد والطّفرة والتّخليف. ولئن لم يكن خطابه خلوًّا ممّا هو أيديولوجيّ، فإنّه لم يكن مجرّدًا من العلم.

المراجع

أولًا: المراجع العربية

ابن خزيمة، أبو بكر. **التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل**، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، العربية السعودية، ط 6، 1997م.

ابن رشد، أبو الوليد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم: محمد عابد الجابري وتحقيق: مصطفى حنفي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1998م.

ابن سينا، أبو علي. **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، لبنان، ط 2، 1980م.

أبو حسن، علي. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 2003م.

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 2، 1969م.

أمين، أحمد، ومحمود، زكي. **قصة الفلسفة اليونانية**. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1935م.

بدوي، عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1970م.

بريتزل، أوتو. «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام. بحث في مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية». ترجمة عبد الهادي أبوريدة، **مجلة الإسلام Der Islam الألمانية**، م 19، ص 117–130، 1131م.

بيكون، فرنسيس. الأورغانون الجديد: **إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ترجمة عادل مصطفى. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م.

بينس. **مذهب الذرة عند المسلمين**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م.

الجابري، محمد عابد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان، ط 1، 1998م.

الجاحظ، أبو عثمان. **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1965م.

——— رسائل الجاحظ: **كتاب القيان**، قدّم لها وبوبها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم. دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2002م.

الجويني، عبد الملك. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق: فوقية حسين محمود. المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط 1، 1965م.

حجازي، جاد، ونعيم، السيد. **في تاريخ الفلسفة اليونانية**. المطبعة المنيرية بالأزهر، مصر، ط 1، 1955م.

الحسن، حاتم. **البحث الدلالي عند المعتزلة**، أطروحة دكتوراه. كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، 1999م.

الخولي. يمنى. **الطّبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل**. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1995م.

الدرفوفي، خالد. **نظرية الجوهر الفرد كلاميا وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث**. مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2018م.

دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1954م.

سرحان، هيثم. «الحجاج عند الجاحظ: بحث في المرجعيات والنّصيات والآليات». **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، م 29، ع 115، ص 55–90، 2011م.

سلمان، علي. كتابة **الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج**: رسائله نموذجا، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2010م.

شرف، جلال. **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1990م.

الشهرستاني، أبو الفتح. **الملل والنحل** تحقيق: عبد العزيز الوكيل. مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م.

صمود، حمادي. **التفكير البلاغي عند العرب**. منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط 2، 1994م.

طاليس، أرسطو. **منطق أرسطو**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1980م.

عبد الحكيم، راضي. **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**. مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2006.

الغامدي، أحمد. **الاتجاهات الفلسفية اليونانية في الإلهيات**، دراسة نقدية، رسالة ماجستير. جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 2014م.

الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان، ط 1، 1983م.

غلاب، محمد. **الفلسفة الإغريقية**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1938م.

الفارابي، أبو نصر. **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم. دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م.

الفيومي، إبراهيم. **المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار**. دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 2002م.

القرطبي، موسى. **دلالة الحائرين**، تقديم: حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط 1، 1993م.

النسفي، أبو المعين. **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق وتعليق: حسين آتاي. نشريات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، الجمهورية التركية، 1993م.

قرني، عزت. **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**. تنفيذ وطبع ونشر ذات السلاسل، جامعة الكويت، 1993م.

المنوفي، أبو الفيض. **كتاب الوجود مباحث في الله والطبيعة والإنسان**، المكتبة الفيضية. مطبعة حجازي بالقاهرة، 1961م.

نصار، محمد. **الأساس القرآني في نظرية النظام المعتزلي. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، ع 5، 1987م.

هاينز، مايكل. **القوى العقلية الحواس الخمس**، ترجمة عبد الرحمن الطيب. الأهلية للنشر والتوزيع علي مولّا، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 1، 2009م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

‘Abd Al-Hakīm, Radī. *Al-’Ab’ād Al-Kalāmia wa Al-Falsafia fi Al-Fikr Al-Balāghī wa Al-NaQdī ‘inda Al-Jāhiz*. Maktabat Al-Adabī, Al-Qāhira, Miṣr, 2006.

ʾAbū hasan, ‘Aly. *‘ikhbar Al-‘ulamā ‘ bi’Akhābā r Al-Hukamā’*. Maktabat al-Sa’āda, Miṣr , 2003.

Al-‘Ash’arī, ‘bū Al-Hasan. *MaQalat Al-’IislamiYin*. TaQīQ: Muhamad MuhYī Al-Dīn ‘abd Al-Hamīd, Maktabat Al-nahda Al-MiṣriYa, Al-Qāhira, Miṣr, 1969.

ʾAl-Darfūfī, Khalid. *Naẓariat Al-Jawhar Al-Farid KalāmiYan wa Tafrī’atiha Al-WujudiYa wal-‘aQdiat fi Daw’* Al-‘ilm Al-Hadīth. Markaz ‘Abi Al-Hasan al’Ash’arī li Al-Dirāsāt wa Al-Buhūth Al-‘aQā‘idiYa, Al-Rabiṭa Al-Muhamadiya lil’ulamā’i, alMamlaka Al-Maghāribia, 2018.

ʾAl-Farābī, ‘bu Naṣr. *Al-MantiQ ‘inda Al- Farābī* . TahQīQ wa TaQdīm wa Ta’līq: RafīQ Al-‘ajmi, Dār Al-MashriQ, Bayrūt, Lubnān, 1986.

ʾAl-FaYūmi, ‘Iibrāhīm. *Al-Mu’tazilatu Takwīn Al-‘aQl Al-‘arabī ‘ālam wa’Afkār*. Dār al-Fikr al-‘arabī, Al-Qāhira, 2002.

ʾAl-Ghāmidi, ‘Ahmad. *Al-Filasafia Al-yunaniat fi Al-’Ilāhiat*. Dirasat NaQdia (Risalat Majestir), Jāmi’at ‘um Al-Qurā, Kuliyat Al-Da’wā wa ‘Usawl Al-Diyni, Al-Mamlaka Al-‘Arabiya Al-Sa’ūdiya, 2014.

ʾAl-Ghazālī, ‘Abu hāmid. *Al-‘iqtisād fi Al-‘I’tiQād.* Dār Al-Kutub Al-‘ālamiYa, BaYrūt, Lubnān, 1983.

ʾAl-ḥasan, ḥātim. *Al-Bahth Al-Dalāli ‘inda Al-Mu’tazila.* (Ataruhat Dukturah). Kuliyat Al-Tarbiati, Al-Jami’Ya Al-Mustansaria, Baghdād, Al-‘irāq, 1999.

ʾAl-jābiri, Muhamad ‘ābid. *Al-Kashf ‘an Manāhij Al-’Adil fi ‘aQā’id al-Milat*i. Markaz Dirasāt Al-Wahda Al-‘arabiYa, *Bayrūt, Lubnān, 1998.*

ʾAl-Jaḥiẓ, ʾbuʾuthmān. *Al-Ḥayawān* (in Arabic), Taḥqīq wa sharḥ ʿabd Al-salām Muḥamad Hārūn. Maktabah wa maṭbaʿah Muṣṭafā al-bābili Al-Ḥalabī wa ʾwlādih, Miṣr, 1965.

——— *Rasā'I Al-Jaḥiẓ: kitāb al-kiYān.* Qaddama lahu wa Bawabahā wa Sharahahā ʻAli ʻAbu Mulham, Dār Maktabat al-Hilāl, BaYrūt, Lubnān, 2002.

ʾAl-Jawini, ʻabd Al-Malik. *Lamu'i al-'Adilati fi Qawā'idi 'aQā'idi 'Ahli al-Sunati wa 'al-Jmā'ati.* TahQīQ: FawQia HusaYn Mahmūd, al-Mu'asasat Al-Eamat li Al-Ta'līf wa Al-Nushri, Al-Qahira, 1965.

ʾAl-Khūli, Yumna. *Al-Tabī'iYāt Fi 'ilm Al-Kalām min Al-Mādi...'ilā Al-MustaQbal*. Dār Al-ThaQāfa li Al-Nashr wa Al-Tawzī', Al-Qāhira, Misr, 1995.

ʾAl-Manūfi, ʻAbu Al-Fayd. *Kitāb Al-Wujud Mubhath fi Allāh wa Al-Tabī'iyāt wa Al-'Iinsan.* Taqdīm: ʻabbās Mahmud Al-ʻaqād, Dār Al-Kātib Al-ʻarabī li Al-Tabī'yāt wa Al-Nashr, Al-Qāhira, Misr, 1961.

ʾAl-Nashfī, *'Abu Al-Ma'īn. Tabṣirat al'Adilat fī 'Usul Al-Diyn.* Tahqīq wa Ta'līq: Husayn AtāY, Nashriaat Ri'āsat al-Shu'ūn Al-Dīwāniya, ʻAnqara, Al-Jumhūriya Al-Turkiya, 1993.

ʾAl-Qurtubī, Mūsā. *Dalalat Al-Hayirina.* TaQdīm: husan Atāy, Maktabat Al-ThaQāfa Al-Dīniya, Al-Qāhira, Misr, 1993.

ʾAl-Shahristāni, ʻAbu Al-fath. *Al-Milal wa Al-Nihal.* TahQīQ: ʻabd Al-ʻazīz Al-Wakīl, Mu'asasat Al-Halabī, Al-Qāhira, 1968.

ʻAmīn, ʻAhmad, wa Mahmūd, Zaki. *Qisat al-falsafa al-YūnniYa.* matba'at dār alkutub al-Misriya, alQāhira, Misr, 1935.

Badawī, ʻabd Al-Rahmān. *Kharif Al-Fikr Al-Yūnanī.* Maktabat Al-Nahda Al-Misriya, Al-Qāhira, 1970.

Bīkūn, Faransis. *Al'Uwrghanun AlJadīd: 'Iirshadāt SadiQa fi Tafsir Al-Tabī'iya.* Tarjamat ʻadil Mustafa, Ruyatan li Al-Nashr wa Al-Tawzī', alQahirat, Misr, 2003.

Biraytzil, ʻUwtu. "madhahab Al-Jawhar Al-Farid ʻinda Al-Mutakalimīn Al'Awalīn fi Al-'Iislami. Bahth fi Mas'alat Al-ʻalaqat Bayna ʻilm Al-Kalam Al'Awal ʻind ʻAhl Al-'Islam wa Bayna Al-Falsafa Al-Yunaniat". Tarjamat ʻAbd Al-Hadī ʻAburida, Majalat Al-'Islām "Der Islām" Al-'Almania, Vol 19, (117- 130), 1931.

Di Bur, *T. Tarikh Al-Falsafa fi Al-'Iislām.* Tarjamat ʻabd Al-Hādi ʻAbu Rīda, Maktabat Al-Nahda Al-Misriya, Al-Qāhira, Miṣr, 1954.

Ghalāb, Muhamad. *Al-Falsifa Al-'IghrīQia*. Maktabat Al-'AnJīlu Al-Miṣria, Al-Qāhirat, Miṣr, Vol 2, 1938.

Haynz, Maykila. *Al-Quaa Al-'aQliat Al-Hiwas Al-Khums*. Tarjamat ʻabd Al-Rahmān Al-Tayiba, Al-'Ahlia li Al-Nashr wa Al-Tawzī' ʻali Mawla, Al-Mamlaka Al-'Urduniyat Al-Hashmiat, 2009.

Hijāzi, Jād, wa Na'īmu, Al-Saydī. *fi Tārīkh Al-Falsafa Al-Ynania.* Al-Matba'at Al-Muniriya bi Al-'Azhari, Miṣr, 1955.

ʾIbn Khuzayma, ʻAbu Bakr. Al-Tawhid wa ʻIthbāt Sifātu Al-Rab ʻazza Wa jalla. TahQīQ: ʻabd Al-ʻazīz Bin ʾIbrahīm Al-Shahwān, Maktabat Al-Rushd li Al-Nashr wa Al-Tawzī', Al-Riyād, Al-ʻarabiya Al-Sa'ūdiya, 1997.

ʾIbn Rushd, ʻbū al-Walīd. *Al-kashf 'an Manāhij al-'Adl fī 'aqā'idi al-Milati*. taQdīm: Muhamad ʻābid Al-Jābirī, wa TahQīQ:Mustafā fī, Markaz Dirasāt Al-Waḥdat al-ʻarabiYa, Bayrūt, Lubnān, 1998.

ʾIbn Sina, ʻbū Auli. *Euyun al-ḥikmat.* TaḥQīQ waTaQdīm: ʻabd Al-Rahman Badawi, Wikālat Al- maṭba'a Al-KuwaytiYa, wa Dār Al-Qalam, Lubnān, 1980.

Nasār, Muhamad. *Al-'Asās Al-Qur'ānī fi Nazariat Al-Nazām Al-Mu'tazilī.* Hawliyāt Kuliyat Al-Sharī'a wa Al-Dirasāt Al-'Iislamiat bi Al-Jami'at Qatar, Vol 5, 1987.

Qurni, ʻAza. *Al-Falsafat Al-Yūnāniya Hatā 'Aflatun.* Tanfīdh wa Tab' wa Nashr Dhāt Al-Salāsil, Jami'iyat Al-Kuwayt, 1993.

Ri, Qaltazr. *'Aflatun Tasawurihi li 'Ilāh Wāhid wa Naẓrat Al-Muslimīna fi Falsafatihi, Tarjamat 'Iibrāhīm Khurshid, wa 'abd Al-Hamīd Yunis wa Husayn Euthmān*, Dār Al-Kitāb Al-Lubnāni, Bayrūt, Lubnān, 1982.

Sa, Bins. *Madhhab Al-Dhura 'inda Al-Muslimīna.* Tarjamat ʻabd Al-Hādī ʻAbu Rīda, Maktabat Al-Nahda Al-Miṣria, Al-Qāhira, 1946.

Salmān, ʻAly. *Kitabat Al-Jāhiẓ fi Daw' Naẓariyāt Al-Hijāj: Rasa'il Numudhaja*. Dār Al-Fāris li Al-Nashr wa Al-Tawzi', Al-'Urdun, 2010.

ṣamūd, Hamādi. *Al-Tafkīr Al-Balāghī ‘inda Al-‘arab*. Manshūrāt Kuliyat Al-Adab Manuba, Tunis, 1994.

Sarhān, Haytham. *Al-Hujaj ‘inda Al-Jāhiz: Bahth fi Al-Marja’iyāt wa Al-Naṣiyāt wa Al-Aliati*. “Al-Majala Al-‘arabiya li Al-‘ulūm Al-’Insaniya” Faslia ‘ilmiya Muhakama Tasdur ‘an Majlis Al-Nashr Al-‘ilmī biJami’at Al-Kuwayt, Vol 29, N 115, (55- 90), 2011.

Sharfa, Jalāl. *Allāh wa Al-‘ālam wa Al-’Iinsān fi Al-Fikr Al-’Islāmi.* Dār Al-Nahda Al-‘arabiya li Al-Tabāt wa AllNushri, Bayruat, Lubnan, 1990.

Talīs, ‘Arustū. MantiQ ‘Arustū. *TahQīQ wa TaQdīm: ‘abd Al-Rahmān Bidawy.* Wikalat Al- Maṭbaʿah , Al-Kuwaytiya, wa Dār Al-Qalm, Bayrūt, Lubnān, 1980.