مجتمع القرن الرابع في مؤلّفات أبي حيّان التَّوحيدي

تأليف

وداد القاضي

تحرير

بلال الأرفه لي

توطئة

هذا الكتاب هو في الأصل الأطروحة التي كتبتها لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي من الجامعة الأميركية في بيروت قبل عقود عديدة – سنة١٩٦٩. ولقد نصحني عددٌ كبيرٌ من الأصدقاء والزملاء خلال هذه الفترة الطويلة بنشر هذه الأطروحة، إلَّا أنَّني كنت أجد نفسي غير ميَّالة إلى ذلك، بعد أنْ أطاحت الحرب الأهلية في لبنان بما لديَّ ولدى أبناء الوطن من هدوء البال، وقضت الهجرة بعد ذلك على ما تَبَقَّى منه، ثم ما لبث أنْ زاد تردُّدي في النشر تحوُّلُ اهتمامي العلمي في دراسة النثر العربي من القرن الرابع الهجري إلى القرنين الأول والثاني الهجريَّين، من أبي حيَّان التوحيدي إلى عبد الحميد بن يحيى الكاتب. ويعود الفضل في إنهاء هذا التردّد إلى الصديق بلال الأرفه لي، أستاذ الأدب العربي في الجامعة الأميركية في بيروت. فقد ألحَّ عليَّ هذا الزميل الكريم خلال زياراته المتعدِّدة لأميركا وزياراتي إلى بيروت بإعادة النظر في أطروحتي، مؤكِّدًا اهتمام دار المشرق بنشرها.

وكان العامل الرئيس الذي "بَعَثَ راقدَ العزم، وأَجدَّ فاترَ النيَّة، وأحيا ميّتَ الرأي، وحَثَّ على تنفيذ ما وَقع في الرُّوع وتَرَيَّعَ في الخاطر" – على حدِّ قول أبي حيّان في رسالته الفريدة في إحراقه كتبه – مقولةَ الدكتور بلال وعدد من الأصدقاء والزملاء أنَّ موضوع الأطروحة لم يتطرَّق إليه الباحثون، ولذلك فإنَّ فائدتها ما زالت على ما كانت عليه منذ

ما يقارب نصف القرن، وأنَّ بقاءها على رفوف مكتبة الجامعة الأميركية يحرم دارسي أبي حيّان التوحيدي عمليًّا من الاطِّلاع عليها، ثم تطوير ما ورد فيها من نتائج ومقترحات.

ولقد خطر لي بعد أنْ أعدت قراءة الأطروحة أنه من الممكن حذف الكتاب الأول – عن سيرة التوحيدي وشخصيته – منها لأن الدراسات التوحيدية قد تجاوزته. غير أنّني عدلتُ عن هذه الفكرة، ليس وحَسْبُ لأنَّ هذا التجاوز محدودٌ نسبيٌّ معًا، ولكن أيضًا لأنّني تعمّدتُ في ذلك الباب الاختصار أصلًا، ولأنّني – وهذا هو الأهمّ – اخترتُ من سيرة التوحيدي وشخصيّته ما له علاقة مباشرة بموضوع الأطروحة. فالباب إذن موجَّهٌ باتجاه يجعله متصلًا اتصالًا عضويًّا بهذا الموضوع. وخطر لي كذلك أنَّ الفصل الثاني من الباب الثاني– عن الركائز الفكرية في نظرة التوحيدي إلى المجتمع– يمكن أيضًا حذفه لأنه سَبَق أنْ نُشِرَ من قبل على حِدَة. غير أنَّني مرة أخرى عدلتُ عن هذه الفكرة، ليس وحَسْبُ لأنَّ الفصل يمثِّل جزءًا أساسيًّا من أرضية التوحيدي الفكرية، ولكن لأن مادته ومادة سائر الباب الثاني ضروريتان لفهم الصورة التي رسمها أبو حيّان لمجتمع القرن الرابع الهجري بشكلها "التوحيدي" المتميّز. فالفصل إذن – بل الباب الثاني كله – ذو علاقة عضوية أيضًا بموضوع الأطروحة، وكون الفصل قد نُشِر بشكل دراسة منفصلة من قبل لا يعني أن كل قارئ للكتاب قادر على الحصول على نسخة منه، خاصة وأنه نُشر هو أيضًا منذ زمن بعيد.

لهذه الأسباب مجتمعةً يمثِّل هذا الكتاب صورةً أمينةً للأصل الذي بُني عليه، إلَّا في حالات قليلة أملى تغيُّر الوقائع عليَّ تغيير النص تغييرًا طفيفًا بهدف التوضيح أو التدقيق. أمّا التوضيح فقد قضى أن أغيّر الكثير من علامات الترقيم، كالفواصل والنقاط، لما تقوم به من دورٍ في توحيد النصّ، وأن تكون تلك العلامات مبنيّةً على قواعد ثابتة متعارف عليها، وذلك أمرٌ لم أكن قد أوْليتُهُ الاهتمام الذي يستحقّ أثناء إعدادي للأطروحة. والشيء نفسه ينطبق على التشكيل، أي تزويد النصّ بالحركات حيثما كان النصّ مبهمًا أو متحمّلًا لغير قراءة، وذلك أمرٌ كان عسير التحقيق أيّام طباعة الأطروحة على الآلة الكاتبة. أمّا التدقيق فقد قضى أن أقرأ النصّ قراءةً متأنّيةً ناقدة، سعيًا وراء تنقيته من الأخطاء من أيّ نوعٍ كان قدر الإمكان. وقد وجدت في النص فعلًا عددًا من الأخطاء، بعضها مطبعيّ وبعضها نصّي – أعني في النصوص المنقولة من المصادر الأصليّة – نتيجةً للسهو بأشكاله المختلفة، وبعضها الآخر في أرقام الصفحات في الحواشي. وقد قمت بتصحيح ما لاحظته من هذه الأخطاء، مدركةً بأنّ عملي التصحيحي هذا يشكّل تدخّلًا في النص. غير أنّني كنت على يقين بأنّ هذا التدخّل ضروري خدمةً للعلم وللقارئ معًا.

وقد واجهتني خلال القيام بهذه العمليّة مسألتان يمكن اعتبارهما ضمن دائرتي التوضيح والتدقيق، وتتعلّقان ليس وحسب بالنص ولكن بالحواشي أيضًا.

المسألة الأولى ناتجة عن أنّه في بعض المواطن من النص – ومن ثمّ من الحواشي – يجيء الحديث عن قضية كانت وقت كتابتي الأطروحة غير معروفةٍ لدى الجمهور القارئ للأدب العربي، ولم تكن موضوع دراسة المتخصّصين

فيه إجمالًا وفي التوحيدي خاصّةً، ولذلك شكّلت كتابتي عنها كشفًا لها ووضعًا لها في دائرة الموضوعات التي تستحقّ المزيد من البحث والتمحيص في المستقبل. ومن هذه الموضوعات قضيّة "الغريب" في فكر التوحيدي، ورسالة السقيفة التي أقرّ التوحيدي بوضعها، وعرضه للفرق الإسلاميّة في عصره، ومغزى إحراقه لكتبه في سنٍّ متأخّرة، وموقفه السياسي بشكل عام. وبطبيعة الحال فإنّ عددًا من هذه الموضوعات لم يعد "كشفًا"، وبعضها قد تصدّى له غير دارس بالبحث والتمحيص في منشورات مستقلّة. فكانت القضية التي واجهتني: ماذا أفعل في مثل هذه الأحوال؟ هل أغيّر النص (وكذلك الحواشي) بحيث يعكس حالة الدراسات التوحيدية اليوم؟ وقد أقلقتني هذه القضية طويلًا، ولكنّني قررتُ بعد التردد الطويل أنّ إحداث مثل هذه التغييرات في النص يغيّر من شكل الأطروحة تغييرًا جذريًّا، ويصيب بُنيتها بالخلل الشديد، ويحوّلها إلى عمل علمي آخر هو غير العمل العلمي الأصلي لها. ثمّ هناك مسألةٌ أخرى، وهي مسألة الحدود التي يجب أن تتوقف عندها مثل هذا التغييرات. فهل عليّ أن أقوم بتغيير كل مقولة كُتبَ عنها في نصف القرن الفائت؟ وهل الإحاطة بذلك ممكنةٌ أصلًا؟ ثم إن هناك سببًا شخصيًّا: إنني أودّ أن أحفظ لكتابي الذي بين يدي القارئ صورته الأصلية إلى الحدّ الأقصى، إذ هي جزءٌ من تاريخي الذاتي في العمل العلمي، وأنا حريصة — لأسبابٍ أعترف أنها لا تخلو من الأنانية — أن تظلّ خطوطها واضحة دون تدخّل "اقتحامي"، رغم أنّ ذلك قد يولّد إحساسًا بأن النص قد مرّ عليه الزمن بين الحين والحين. الأمر الذي وجدتُ أنّ قراري يضرّ به هو خدمة القارئ وحقّه عليّ في تلك المسألة. وقد وجدت أنّ الحلّ الأمثل لهذه القضية أن أُلحق بنص الأطروحة لائحة ببليوغرافية وافية

بكل ما وصل إليه علمي من الكتب والبحوث التي صدرت عن التوحيدي بالعربية وغيرها من اللغات. فمن شأن هذه اللائحة أن تهدي القارئ إلى ما جدّ في مجال الدراسات التوحيدية خاصة بعد الانتهاء من كتابة الأطروحة التي بني هذا الكتاب عليها.

المسألة الثانية ناتجة عن أنني استندتُ في الأطروحة إلى المصادر التي كانت متوفرةً لي آنذاك، أي التي كانت قد نُشرت قبل سبعينيّات القرن الماضي. وبطبيعة الحال، كانت إشاراتي في الحواشي إلى تلك الطبعات. ولقد ظهر عدد غير قليل من هذه المصادر منذ ذلك الحين – ومعظمها من المصادر الأولية – في طبعات جديدة، أكثرها أَجْوَدُ تحقيقًا وأحسن طباعةً وأوسع انتشارًا من المصادر التي استخدمتُها. ولقد كان أمامي هاهنا خياران: إما أن أغيّر الأرقام في كل الحواشي التي تشير إلى هذه الطبعات إلى الأرقام الموازية لها في الطبعات الحديثة – أجزاءً وصفحاتٍ – أو أن أتركها على حالها. وقد بدا لي أن كلا الخيارين لا يفي بالغرض. فالخيار الأول يستغرق وقتًا طويلًا (ضائعًا إلى حدٍّ بعيد)، وتحديد طبعةٍ جديدة لا يعني بالضرورة أن تلك الطبعة متوفرة لدى القارئ بالضرورة. والخيار الثاني – بشموليّته – قد يعطي الانطباع بأن هذه المسألة لم تنل مني ما تستحقّه من الاهتمام، وهو أمر غير صحيح. ومرة أخرى وجدت نفسي أمام تحدٍّ لا بدّ من اتخاذ قرار متأنٍّ – منطقي واقعي – بشأنه. وقد وقع اختياري على قرار يتوسّط الخيارين الأصليين وينبني على التمييز بين المصادر من زاوية أهميتها "المركزية" للنص. فمن الواضح أن كتب التوحيدي تشكّل مركز الثقل في هذه الأطروحة، وأنها لذلك ذات أهمية مركزية كبرى فيها، والإشارات إليها أضعاف أضعاف الإشارات

إلى غيرها في الحواشي، بينما المصادر الأخرى – كالمصادر التاريخية وكتب التراجم – ذات أهمية أقل مركزية، بل إن دورها في الأطروحة دور المسانِد وحسب لنصها. وقد أدّى تقييمي "المزدوج" هذا للمصادر إلى التعامل معها تعاملًا مزدوجًا أيضًا: أما المصادر المساندة فقد قررتُ الإبقاء على الإشارات إليها – بأجزائها وصفحاتها – كما كانت عليه في الأطروحة، أي إلى طبعاتها "القديمة"، آملةً أن تكون كلها – أو على الأقل معظمها – متوفرًا بشكل إلكتروني يسهّل على القارئ التعرف إلى أجزائها وصفحاتها في طبعاتها "الجديدة". أما كتب التوحيدي، فرغم أن أكثرها متوفر بشكل إلكتروني، فقد رأيت أن أزوّد الإشارات إليها في الحواشي بأرقام الأجزاء والصفحات في طبعاتها الجديدة – إذا كانت قد جدَّتْ طبعات جديدة لها، أعني بذلك بخاصة المقابسات والإشارات الإلهية و البصائر والذخائر (والجزء السابع من البصائر بشكل خاص، وكنت قد استعملتُ في الأطروحة إحدى مخطوطتيه وأشرتُ إليها هنالك باسم المنتزع). إما إذا كانت طبعاتها القديمة هي المستعملة حتى اليوم فقد أبقيتُ الإشارات إليها على حالها. وحرصًا على إبقاء شيءٍ من التناسب بين الإشارات إلى المجموعتين من الكتب – المركزية والمساندة – فقد رأيتُ ألاّ أحذف الإشارات إلى الطبعات القديمة من كتب التوحيدي، بل أبقيها وأضيف إليها أرقام الطبعات الجديدة ضمن قوسين مربَّعين [ ]. وقد بدا لي أن هذه الطريقة ذات فائدة إضافية، إذ تظل الإشارات إلى الطبعات القديمة مفيدة للقارئ الذي يملك تلك الطبعات من دون الطبعات الجديدة.

بقي أن أشير إلى أنني أضفت المعلومات البيبليوغرافية عن الطبعات الجديدة في مكانها الأبجدي ضمن مصادر البحث في آخر الكتاب، على أن تلك المعلومات تأتي ضمن قوسين مربَّعَين أيضًا، فيما بقيت المعلومات عن المصادر القديمة على ما كانت عليه في الأطروحة الأصلية (مع تصحيحات أو إضافات ضرورية هنا أو هناك). أما فهرست المحتويات، فقد قررت التوسع فيه عمّا كان عليه في الأصل، وذلك لتسهيل عمل القارئ في الكتاب.

وأودُّ في الختام أن أوجِّه شكري العميق للأخ الدكتور بلال الأرفه لي، الذي رافق هذا المشروع منذ بداياته، ووفّر لي كل ما كنت أحتاج إليه من مصادر وغير ذلك لأجله، وكان دائم الاستعداد للاستماع إلى ما يخطر لي من آراء وشكوك طوال عملي في إعداد هذا الكتاب. كذلك أودّ أن أشكر الصديق الدكتور سكوت لوكاس، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أريزونا، لتوفيره بعض الطبعات القديمة من الكتب التي كنت أحتاج إليها بين الحين والحين. ولا بدّ ختامًا من توجيه الشكر لدار المشرق، لتشجيعها إياي على نشر هذا الكتاب وتسهيل هذا النشر على مختلف المستويات. والله ولي التوفيق.

وداد القاضي

أريزونا– الولايات المتحدة الأميركية

٢١ آب (أغسطس) ٢٠١٧

مقدّمة

حين اتّجهت النيّة إلى القيام بهذه الدراسة كانت الصعوبة الأولى لديّ هي تعدّد الدراسات التي صدرت في العصر الحديث عن أبي حيّان الأديب المتفلسف، ولهذا حاولت في دراستي هذه أن أعتبر أكثر ما توصّل إليه الباحثون قبلي نتائج يحقّ الانطلاق منها إلى ما بعدها. من ثَمَّ اكتفيت في الباب الأوّل بلمحة يسيرة عن حياة أبي حيّان لأنّ الباحثين الذين تصدّوا لدراسته قد عرضوا لها على نحو تفصيلي، رغم تفاوتهم في تناول هذه الناحية. ثمّ حاولت أن أتحدّث عن شخصيّة أبي حيّان، فاقتصرت على ما يفيد في تبيّن العناصر التي أثّرت في نظرته إلى المجتمع. ولم يكن من المقبول منهجيًا أن أكتب أيّة دراسة تمهيدية عن عصر أبي حيّان لأنّ البحث الذي أدرسه يتناول هذا العصر نفسه في نطاق معيّن ومن زاوية محدّدة.

وفي الباب الثاني من هذه الرسالة، وضّحت العوامل المؤثّرة في نظرة أبي حيّان إلى المجتمع، ثمّ درست فلسفته الاجتماعية وعناصرها المستمدَّة من الفكر المجرّد والواقع العملي. وفي الباب الثالث تحدّثت عن صورة المجتمع كما ظهرت في مؤلّفاته. ولا ريب في أنّ هذه الصورة لا تتضح ولا تتكامل دون مقارنتها بنظرات أهل عصره، وقد لجأت إلى هذه المقارنة قليلًا لأنّ الاضطلاع بها جملةً يخرج بالموضوع عن حدوده المرسومة.

وكانت المصادر الأصلية التي اعتمدتها في دراستي هذه هي بطبيعة الحال ما وصلنا من كتب أبي حيّان ورسائله، وفي ثبت المصادر من هذه الأطروحة ما يبيّن أنّ تلك الكتب والرسائل تبلغ اثني عشر مؤلّفًا. أمّا ما لم يصلنا منها فإنّه يشمل الكتب التالية التي ذكرها ياقوت:[1]

١. الردّ على ابن جنّي في شعر المتنبي؛
٢. كتاب الزَّلَفة، ومنه نقلٌ واحد في ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع؛
٣. كتاب رياض العارفين؛
٤. كتاب تقريظ الجاحظ، وقد وصلتنا نقول عديدة منه في أماكن متفرّقة من إرشاد الأريب؛

[1] إرشاد الأريب ٥: ٣٨١-٣٨٢.

٥. كتاب الحجّ العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي؛

٦. الرسالة في صِلات الفقهاء في المناظرة؛

٧. كتاب الرسالة البغدادية؛

٨. كتاب الرسالة في أخبار الصوفية؛

٩. كتاب الرسالة الصوفية؛

١٠. كتاب الرسالة في الحنين إلى الأوطان؛

١١. كتاب المحاضرات والمناظرات، ولعلّه هو نفسه كتاب محاضرات العلماء أو كتاب المحاضرات الذي ينقل ياقوت عنه كثيرًا في إرشاد الأريب.

ومعنى هذا أنّ نصف مؤلّفات أبي حيّان تقريبًا لم يصلنا، وهذا يزيد في تضييق الحدود التي يلتزمها هذا البحث.

وأعود إلى الكتب التي بين أيدينا فأقول: إنّ هذه الكتب قد طُبعت جميعها، سوى مصدر واحد هو "المنتزع" وهو مصدر هام قد أفاد في تأكيد الصورة التي تعبّر عنها مؤلّفات أبي حيّان الأخرى، وكان مصدرًا مجهولًا لأنّه أُدرج في فهرست مكتبة كوبريلي (رقم: ١٢٣٤) تحت عنوان كتاب "النوابغ والحكم" للزمخشري، وفي مقدّمته أنّه لبديع الزمان الهمذاني، وأنّ اسمه "جواهر الحكم ونوابغ الكلم". ويعود الفضل في استكشافه ونسبته لمؤلّفه الحقيقي إلى المحقّق العلّامة الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي، المحاضر بالمعهد الإسلامي الأعلى في استانبول، وقد تفضّل مشكورًا فقدّم إليّ فلمًا عن هذا المخطوط، ويطيب لي في هذا المقام أن أنوّه بفضله الكبير في إعانتي على استكمال بعض جوانب هذا البحث وأن أشيد بروحه العلمية النبيلة. أمّا المصادر الأخرى المطبوعة من مؤلّفات أبي حيّان، فليس غضًّا من جهد محقّقيها أن أقول إنّها لم تنل منهم العناية المطلوبة، ولهذا اضطررت في كثير من الأحيان إلى أن أصوّب ما أراه خطأ، مع الاحتفاظ بالنصّ الأصلي على حاله.

وقد وردت أثناء هذه الرسالة أسماء أعلام كثيرة لم يكن من الممكن التعريف بأصحابها جميعًا في الحواشي. لهذا ضربت صفحًا عن التعريف بالمشهورين منهم، واكتفيت بالإشارة إلى مواضع ترجماتهم في كتاب "الأعلام" للأستاذ خير الدين الزركلي، ولم أعرّف إلّا بالذين لم يتعرّض لهم صاحب هذا الكتاب. ولم تكن المصادر المتيسّرة مسعفة

دائمًا في هذه الناحية لأنّ أبا حيّان انفرد بذكر كثير من رجال القرن الرابع ممن لم ينالوا شهرة أدبية أو علمية أو تاريخية، ولهذا قلّما اهتمت بهم كتب التراجم.

وأنا على يقين من أنّني بذلت كلّ ما في وسعي لكي أحتفظ لهذا المنهج بالسلامة الممكنة، راجية أن أكون قد حقّقت ما ينال الرضى ويحظى بالقبول.

الباب الأوّل

أبو حيّان التوحيدي

الفصل الأوّل

لمحة في سيرته

هو أبو حيّان علي بن محمد بن العبّاس التوحيدي؛[٢] أمّا الكنية فإنّها كنية شُهْرَة، حتّى لقد استغربها الصاحب ابن عبّاد (–٣٨٥)[٣] وسأله عنها وعمن عُرف بها من قبل؛[٤] وأمّا النسبة فإنّها ظلّت موضعًا للتأويل.[٥]

وقد اختلف المؤرّخون في نسبته إلى بلد معيّن، فقالوا إنّه شيرازي الأصل أو نيسابوريّه أو واسطيّه أو بغداديّه.[٦] ومن عرف سيرة حياته وجده وثيق الصلة ببغداد، ولكن هذا لا يعني أنّها كانت مسقط رأسه، ولعلّ بعض القرائن

---

[٢] ترجمته في إرشاد الأريب لياقوت الحموي ٥: ٣٨٠ ووفيات الأعيان لابن خلكان ٦: ١٩٧ وميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ٢: ٣٥٥ وشدّ الإزار في حطّ الأوزار لمعين الدين جنيد شيرازي: ٥٣ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥: ٢٨٦ ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٦: ٣٦٩ وبغية الوعاة للسيوطي ٢: ١٩٠ ومفتاح السعادة لطاش كبري زاده ١: ١٨٨ وروضات الجنات للخوانساري: ٧١٤.

[٣] ترجمته ومصادره في الأعلام لخير الدين الزركلي ١: ٣١٢.

[٤] حدّث أبو حيّان أنّه أوّل وصوله عند الصاحب بن عبّاد قال له الصاحب: "أبو من؟" فأجابه: "أبو حيّان" (أخلاق الوزيرين: ٣٠٥–٣٠٦). وروى أبو حيّان في موضع آخر أنّ الصاحب سأله في بعض مجالسه: "يا أبا حيّان، هل تعرف فيمن تقدّم من يُكنى بهذه الكنية؟" (المصدر نفسه: ٣٠٨)؛ وهذا سؤال المستغرب للكنية كما هو واضح من النصّ.

[٥] ضبط ابن خلكان كلمة "التوحيدي" فقال إنّها "بفتح التاء المثنّاة من فوقها وسكون الواو وكسر الحاء المهملة وسكون الياء المثنّاة من تحتها وبعدها دال مهملة" (الوفيات ٥: ١١٣)، وقال: "ولم أر أحدًا ممن وضع كتب الأنساب تعرّض إلى هذه النسبة، لا السمعاني ولا غيره." وقد اختلف المؤرّخون فيما يكون ما يُنسب إليه لفظ التوحيدي، فقال ابن خلكان – ونقل عنه السيوطي وطاش كبري زاده والخوانساري – إنّه لعلّه يُنسب إلى التوحيد الذي هو نوع من التمر بالعراق، إذ يُقال إنّ أباه كان يبيعه ببغداد، وهو التمر الذي حمل عليه بعض شُرّاح ديوان المتنبي قوله:

يَتَرَشَّفنَ من فمي رَشَفاتٍ هُنَّ فيه أحلى من التوحيدِ

(الوفيات ٥: ١١٣). وقال ابن حجر إنّه يحتمل أن تكون النسبة إلى التوحيد الذي هو الدين (بغية الوعاة ٢: ١٩٠ ومفتاح السعادة ١: ١٨٨ وروضات الجنات: ٧١٤). أمّا صاحب روضات الجنات فقد لفت نظره أنّ لأبي حيّان"لسانًا خاصًّا" في التوحيد (روضات الجنات: ٧١٤) وهذا – في نظري – أقرب الاحتمالات إلى الصحّة. فإنّ التفسير الأوّل ربّما كان مُجتلبًا، إذ لم تورده المعاجم المعتمدة، والتفسير الثاني يربط التوحيد بتوحيد المعتزلة – أهل العدل والتوحيد – وأبو حيّان لم يكن من المعتزلة في حقيقة الأمر، كما سنرى فيما بعد، هذا بينما ترى كلمة "التوحيد" تتكرّر في كلامه كثيرًا جدًّا حتّى ليصعب حصر الأماكن التي جاءت فيها (انظر مثلًا: البصائر والذخائر ١/٢ : هـ و٢/٢ :٢٨٩ و٣٩٢ و٤٩٠ و٦٩٢ [٤٠:١ و٦:٤ و١٢٣:٦ و٧:٨ و١٣٨ و٨٦:٩] والمقابسات ٢٥٧ و٣٦٥ [٢٦٥ و٤٥٦] والإشارات الإلهية: ٢٥٢ و٢٥٤ [٢٤٢ و٢٤٣] ، وانظر أيضًا الإمتاع والمؤانسة ٣: ١٣٥ حيث يجعل التوحيد مقياسًا يحدّد قبوله لعلم ما أو رفضه له إذ يقول: "وأنا أعوذ بالله من صناعةٍ لا تحقّق التوحيد ولا تدلّ على الواحد."

[٦] الإرشاد ٥: ٣٨٠ وطبقات السبكي ٥: ٢٨٦ ولسان الميزان ٦: ٣٧١ وبغية الوعاة ٢: ١٩٠ ومفتاح السعادة ١: ١٨٨ وروضات الجنات: ٧١٤.

تشير إلى أنّه كان من شيراز.[٧] وُلد — فيما يمكن أن يُستنتج من أحداث سيرته — في أواخر العقد الثاني أو أوائل العقد الثالث من القرن الرابع الهجري،[٨] غير أنّ وجوده لا يبدأ بالوضوح قبل منتصف هذا القرن بكثير. فأوّل ما نسمعه عنه أنّه كان ببخارى سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة، وفيها قابل أبا العبّاس البخاري،[٩] وأنّه في وقت لاحق أي بعد سنة ستّ وأربعين، كان بآذربيجان، حيث لقي أبا عبد الله ابن الزنجي الكاتب.[١٠] وهذا تطواف غريب ليس من السهل تعليله، إلّا بأن نفترض أنّ المدن التي زارها في شبابه كانت مراكز علمية أبعد صيتًا من بغداد، أو أنّ غرضه من التطواف لم يكن طلب العلم وحده، وإنّما كان لتصوّفه وفقره دخلٌ في ذلك.

بعد ذلك تزداد سيرة أبي حيّان وضوحًا، فنسمع أنّه كان ببغداد سنة خمسين وثلاثمائة، يتعرّف إلى بعض المتكلّمين ويسمع أقوالهم ويشهد مجادلاتهم.[١١] ولعلّه مرّ بأرّجان قبل أن يصل إلى بغداد، حيث أنّنا نعلم يقينًا أنّه

---

[٧] ذكر ياقوت أنّ أبا حيّان"شيرزاي الأصل، وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي" (الإرشاد ٥: ٣٨٠) ، وتابعه في هذا من أرّخوا له من بعد كالسبكي والسيوطي وطاش كبري زاده. ونصّ ياقوت يدلّ على أنّ نسبة أبي حيّان إلى نيسابور وواسط إنّما جاءت بصيغة التمريض. ونقل صاحب لسان الميزان عمن يُدعى الشريف أبا يعلى أنّ أبا حيّان شيرازي الأصل، كما ذكر صاحب شدّ الإزار أنّه توفي ودُفن بشيراز. ولعلّ الصلة الوثيقة بين أبي حيّان والتصوّف منذ نشأته الأولى ترجّح هذه النسبة، إذ كانت شيراز مركزًا هامًّا من مراكز التصوّف في القرن الرابع ؛ انظر أحسن التقاسيم للمقدسي: ٤٣٠ و٤٣٩؛ وانظر أيضًا الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للأستاذ آدم متز ٢: ١٧ وأبو حيّان التوحيدي للدكتور إحسان عبّاس: ٤٣-٤٤.

[٨] قال أبو حيّان في الرسالة التي فسّر بها سبب حرقه كتبه: "أصبحتُ هامة اليوم أو غد، فإنّي في عشر التسعين..." (الإرشاد ٥: ٣٨٨)؛ وهذه الرسالة كُتبت في شهر رمضان من سنة أربعمائة (المصدر نفسه ٥: ٣٩١-٣٩٢).

[٩] قال أبو حيّان في المنتزع: ٢٣ أ [البصائر والذخائر ٧: ٥٢] إنّه رأى أبا العبّاس البخاري ببخارى "في آخر أيّام نوح وأوّل أيّام عبد الملك، وأنا إذ ذاك صغير." فواضح أنّ المقصودَين في النصّ هما نوح بن نصر وعبد الملك بن نوح ابنه، وقد توفي الأوّل وتولّى الثاني سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة (الكامل في التاريخ لابن الأثير ٨: ٥٠٧-٥٠٨)؛ ولم أجد ترجمة لأبي العبّاس البخاري في المصادر المتيسّرة، وهو من الأشخاص الذين ذكرهم أبو حيّان كثيرًا في مؤلّفاته، وكان تلميذ أبي سليمان المنطقي (المنتزع: ٢٣ أ [البصائر والذخائر ٧: ٥٢] والإمتاع ١: ٢٠٧ و٢٠٨ و٢١٠ و٢: ٦ و١٠ و١٩ و٢٠ و٢١ و١٦٠ و١٦١ والمقابسات: ١٦٤ و٢٣٧ و٢٤١ و ٢٥٩ [١٤ و٢١١ و٢٢٥ و٢٣٣ و٢٦٧] ؛ وقد نقل القفطي في تاريخ الحكماء: ٨٤ و٨٧ بعض ما أورده أبو حيّان في الإمتاع).

[١٠] قال أبو حيّان في ثلاث رسائل: ٣٦ "قال لنا أبو عبد الله ابن الزنجي الكاتب، ورأيته بآذربيجان يكتب لابراهيم بن المرزبان السلّار..." وقد ترجم ابن النديم لابن زنجي هذا، واسمه محمد بن إسماعيل، في الفهرست: ١٣٢ والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢: ٤٨ ولم يذكرا شيئًا عن تاريخ وفاته. أمّا الصابي في تحفة الأمراء، فقد روى عنه كثيرًا من الأخبار التي يُستفاد منها أنّه كان كاتبًا لابن الفرات أبي الحسن في وزاراته الثلاث (سنة ٢٩٦ و٣٠٤ و٣١١) ؛انظر تحفة الأمراء: ٣٠ و ٧٢ و ٩٨ و١٤١ و١٩٧-١٩٨ و ٢٠٦ و ٢٢٠. وقال ياقوت في ترجمته (في الإرشاد ٦: ٤١٧) إنّ ابن شيران قال إنّه توفي سنة ٣٣٤، وإذا صحّ هذا، فلا يمكن أن يكون أبو حيّان قد رآه، وتكون كلمة "الزنجي" مصحّفة عن اسم آخر، لأنّنا نعلم أنّ إبراهيم بن المرزبان السلّار لم يتولّ بآذربيجان قبل وفاة أبيه سنة ٣٤٦، وقد ظلّ بعدها في منازعات وحروب مع إخوته وعمّه إلى أن استتبّ له الأمر بآذربيجان سنة ٣٥٠. ثمّ ما لبث ملكه أن تزعزع سنة خمس وخمسين، فهُزم عن آذربيجان هزيمة شنعاء، فالتجأ إلى ركن الدولة البويهي، فأرسل معه أبا الفضل ابن العميد فاستعادا آذربيجان في السنة نفسها. لكن أمره لم يطل بعد ذلك، فهُزم عن مُلكه شيئًا فشيئًا إلى أن أُسر وحُبس، ولا تعود كتب التاريخ تتعرّض له (انظر خبره في تجارب الأمم لمسكويه ٢: ١٦٦ و١٦٧ و١٧٧-١٨٠ و١٨٩ و٢١٨-٢٢٠ و٢٢٩-٢٣٠ و٢٣١ والكامل ٨: ٥١٩ و٥٦٨ و٥٧١-٥٧٢). وعلى ذلك لا يمكن أن يكون ابن زنجي هذا كاتبًا له إذا صدّقنا أنّه توفي سنة ٣٣٤.

[١١] في المنتزع: ١٠٣ ب [البصائر والذخائر ٧:٢٤١] قال أبو حيّان في المتكلّمين: "لقد تصفّحت خلقًا لا أحصي عددهم ببغداد منذ سنة خمسين إلى يومنا هذا، فما رأيت منهم من ترجى له السلامة إلّا قليلًا منهم..."

قابل فيها أبا الوفاء المهندس (–٣٨٨؟)[١٢] في فترة مبكّرة.[١٣] وفي سنة ثلاث وخمسين نجد أبا حيّان بمكّة، وقد قصدها حاجًّا، فيقابل فيها ابن الجلّاء الزاهد[١٤] والحرّاني الصوفي[١٥] وأبا زيد المرورزي الفقيه (–٣٧١).[١٦] حتّى إذا انتهى من أداء الفريضة، غادر مكّة، وربّما عرّج على جدّة[١٧] وفَيْد[١٨] والمدينة[١٩] قبل أن يعبر البادية حتّى القادسية في صحبة جماعة من الصوفيّة في صفر سنة أربع وخمسين.[٢٠] في تلك السنة نفسها نجده يدخل بغداد، ويسمع بها من الفقيه الشافعي أبي بكر الشاشي القفّال (–٣٦٥).[٢١] وفي سنة سبع وخمسين، نجده يتّجه شرقًا تحدوه رغبة لا يخطئها التقدير في الحظوة عند أبي الفضل ابن العميد (–٣٦٠)، [٢٢] كبير وزراء عصره، بالرَّيّ. وفي طريقه إلى الري يتوقّف بأصبهان ويقابل أبا سعيد البسطامي[٢٣] ويحضر مجلسه،[٢٤] ثم يستقرّ به المقام في السنة نفسها في الري.[٢٥] هناك، تسنّى لأبي حيّان أن يتّصل بابن العميد، وأن يحضر مجالسه وأن يلتقي بجماعة كبيرة من أهل الفلسفة

---

[١٢] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٢٤٤.

[١٣] قال أبو الوفاء المهندس لأبي حيّان في الإمتاع ١: ٤: "أنا أرعى حقّك القديم حين التقينا بأرّجان وأنا على باب ابن شاهويه الفقيه، وعهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام سنة ثمان وخمسين." فالعهد القديم بينهما يرجع إلى ما قبل سنة ٣٥٨ بسنوات.

[١٤] قال أبو حيّان في الإمتاع ٢: ٧٩: قلت لابن الجلّاء الزاهد بمكّة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة..." وذكر سؤاله إيّاه عن الغريب في حديث رسول الله "بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء من أمّتي،" وذكر جواب ابن الجلّاء عليه. ولم أجد ترجمة لابن الجلاء هذا في أيّ من المصادر المتيسّرة.

[١٥] المقابسات: ١٣٢ [٧٥]، وفيه: "كنت سمعت الحرّاني الصوفي يقول قديمًا بمكّة..." ولا نعلم زيارة أخرى لأبي حيّان إلى مكّة غير هذه؛ ولم أجد ترجمة للحراني في المصادر المتيسّرة.

[١٦] ذكر أبو حيّان أبا زيد المرورزي في معرض تعليقه على الكلام والمتكلّمين في البصائر ١: ٤٠٦–٤٠٧ [١٠٥:٢] وقال: "شاهدته بمكّة سنة ٣٥٣." وأبو زيد هذا هو محمد بن أحمد بن عبد الله: فقيه محدّث، كان من أحفظ الناس لمذهب الشافعي، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم في الدنيا، وكان من أزكى الناس قريحة (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١: ٣١٤ وطبقات السبكي ٢: ١٠٨ وشذارت الذهب ٣: ٧٦).

[١٧] قال أبو حيّان في البصائر ١ :٢٨٧ [٢٣٩:١]: "والصير شيء يؤكل، رأيته بجدة،" ولم يحدّد زمانًا لكونه فيها، إلّا أنّني رجّحت أن يكون قد مرّ بها في هذه الفترة لأنّه لم يذهب إلى نواحي مكّة، فيما نعلم، غير هذه المرّة.

[١٨] قال أبو حيّان في البصائر ٢/٢: ٦٠٦ [١٧:٩]: "سمعت بدويًا بفيد يقول..."؛ وفيد بلد في طريق مكّة، كما في معجم البلدان، وهذا يرجّح مروره بها في هذه الفترة بالذات؛ وانظر أيضًا: البصائر ٢/٣: ٦٣٢ [١٥١:٣].

[١٩] روى أبو حيّان في المنتزع: ٩١ ب [البصائر والذخائر ٢١٦:٧] خبر مناقشته لواحد من الشيعة قابله في المدينة، وكان يقرأ: "هذا صراط عَلِيّ مستقيم."

[٢٠] قال أبو حيّان في الإمتاع ٢: ١٥٥ "كنت في البادية في صفر سنة أربع وخمسين منصرفًا من الحجّ، ومعي جماعة من الصوفية،" ثمّ حدّث بما جرى له مع هذه الجماعة في الصفحات التالية (١٥٥–١٥٧).

[٢١] بعد أن روى أبو حيّان حديثًا عن الرسول قال: "هذا الحديث رواه لنا أبو بكر الشافعي ببغداد سنة ٣٥٤" (البصائر ١: ٣٧٦ [٧٦:٢])؛ وترجمة القفال ومصادره في الأعلام ٧: ١٥٩.

[٢٢] ترجمته ومصادره في الأعلام ٦: ٣٢٨.

[٢٣] لم أجد ترجمة لأبي سعيد البسطامي فيما توفّر لديّ من مصادر.

[٢٤] تحدّث أبو حيّان عن أبي سعيد البسطامي في البصائر ١: ٢٥٢ [٢٠٦:١] وقال: "وأنا سمعته يقول بأصبهان سنة ٣٥٧، وقد قال له قائل: أيّها الأستاذ – وكان كذا يُخاطب – إنّ فلانًا يقول: متى عُرض كلام أستاذكم أبي سعيد على كتاب الله عزّ وجلّ خالفه ولم يوافقه، فقال جهلًا: كلام الله عزّ وجلّ يجب أن يُعرض على كلامي! ومضى على ذلك، فلم أجد نكرًا من أحد حضر من أصحابه ولا من غيرهم. وكنت حينئذٍ غريبًا حديث السنّ، فوقدتني الحمية لله عزّ وجلّ ولرسوله عند جهله."

[٢٥] المنتزع: ٢٣ أ– ٢٣ ب [البصائر والذخائر٥٢:٧]، وفيه أنّ أبا حيّان لقي أبا العبّاس البخاري للمرّة الثانية بالري سنة سبع وخمسين وثلاثمائة.

والعلم والأدب الذين كانوا يقصدونه طلبًا لعطائه، فأفاد منهم كثيرًا، وبنى علاقة قُدِّر لها أن تتوثّق فيما بعد مع مسكويه (-٤٢١) ،[٢٦] الخازن عند ابن العميد.

وفي سنة ثمان وخمسين، قدم إلى الريّ من أصبهان الصاحب بن عبّاد، من كبار وزراء العصر، صُحبةَ مؤيّد الدولة البويهي (-٣٧٣) ،[٢٧] فحضر أبو حيّان مجلسه وسمع ممن ورد عليه.[٢٨] إلّا أنّ إفادة أبي حيّان العلمية من رحلته تلك لم يصحبها ما كان يطمع فيه من الحظوة والعطية عند ابن العميد، فغادره إلى بغداد خائبًا محنقًا سنة ثمان وخمسين، حيث التقى مرّة أخرى بأبي الوفاء المهندس.[٢٩] والتقى في السنة نفسها بالشيخ الصوفي جعفر بن حنظلة،[٣٠] وكان قد قابله قبل في وقت مبكّر لا نعلمه على وجه اليقين، وكان لتلك المقابلة أثر كبير في حياته.[٣١]

ويبدو أنّ المقام استقرّ بأبي حيّان في بغداد في هذه الفترة. فهو يحضر مجلسًا يعقده عزّ الدولة بختيار (-٣٦٧)[٣٢] للعلماء سنة ستين،[٣٣] ويتردّد إلى حلقات العلماء المشهورين ببغداد، فيتصل بأبي حامد المروروذي الفقيه الشافعي (-٣٦٢)[٣٤] الذي كان له أثر واضح في توجيه تفكيره ويدرس عليه الفقه، ويختلف إلى أبي سعيد

---

[٢٦] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ٢٠٤.

[٢٧] هو أبو منصور بويه الملقّب مؤيد الدولة بن ركن الدولة البويهي: توفي عن ثلاثة وأربعين عامًا، وكانت مدّة إمارته خمس سنين وبضعة أشهر (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لابن الجوزي ٧: ١٢٢، وأخباره في الكامل لابن الأثير ٨: ٣٩٢ و٥١١ و٥٢٧ و٦١٧ و٦٦٩ و٦٩٤ و٧٠٧ و٧٠٨ و٩: ٥ و١١ و١٢ و٢٦).

[٢٨] يقول أبو حيّان في الأخلاق: ١٢٧: "وكنت بالري سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة، وابن عبّاد بها مع مؤيد الدولة، قد وردا في مهمّات وحوائج. وعقد ابن عباد مجلس جدل، وكنّا نبيت عنده في داره بباب سين، ومعنا الضرير أبو العبّاس القاصّ وأبو الحوراء الرقّي وأبو عبد الله النحوي الزعفراني وجماعة من الغرباء"، ثمّ روى حديث الصاحب مع أبي واقد الكرابيسي في هذه الفترة (الأخلاق: ١٢٧-١٣١) كما روى في مكان آخر ما جرى بينه وبين مسكويه من تجاذب في هذه السنة نفسها (سنة ٣٥٨)؛ انظر المصدر نفسه: ٤٦٤.

[٢٩] الإمتاع ١: ٤.

[٣٠] لم أجد ترجمة لجعفر بن حنظلة في المصادر المتيسّرة.

[٣١] الصداقة والصديق: ٢٩٢-٢٩٣، حيث يذكر أبو حيّان أنّه كان قد لقي جعفر بن حنظلة هذا في وقت مبكر فسأله عمن يصحب، فأجابه ابن حنظلة: "لا تصحبني ولا تصحب من كان مثلي؛" قال: "ولحقني من هذا الكلام كرب، وصرف الزمان فرأيته بمدينة السلام سنة ثمان وخمسين وهو متوجّه إلى الحجّ فقلت له: أيّها الشيخ، لقد جرحت سرّي بكلامك في وقت كذا وكذا، ولعلّك ذاكر مما كان هناك؛ قال: أردت بتنفيرك مني إغراءك بي، وهذا من خِدَع المشايخ للمريدين." أقول: إنّه كان لهذه الحادثة تأثير كبير في حياة أبي حيّان لأنّها جعلته يرى التصوف والمتصوفة في ضوء جديد، وهذا ما أشار إلى أهمّيته الدكتور عبّاس في: أبو حيّان التوحيدي: ٤٦-٤٧.

[٣٢] ترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ١١.

[٣٣] قال أبو حيّان في الأخلاق: ٢٠٢-٢٠٤: "ولقد رأيت أبا عبد الله البصري في مجلس عزّ الدولة سنة ستّين في شهر رمضان، والجماعةُ هنا: أبو حامد المروروذي وأبو بكر الرازي وعلي بن عيسى وابن نبهان وابن كعب الأنصاري والأبهري وابن طرّارة وأبو الجيش شيخ الشيعة وابن معروف وابن أبي شيبان وابن قريعة وناس كثير، وهو في إيوان فسيح في صدره من حضروا من أجله، وأبو الوفاء المهندس نقيب المجلس ومرتّب القوم." ثمّ روى أبو حيّان خبر جدال علي بن عيسى وأبي عبد الله البصري وخبر إفحام المروروذي لأبي الجيش متكلّم الشيعة (المصدر نفسه: ٢٠٤-٢٠٧).

[٣٤] طبقات السبكي ٥: ٢٨٦ وبغية الوعاة ٢: ١٩١؛ ويبدو أنّ صلة أبي حيّان بأبي حامد بدأت في حدود سنة ستّين إذ أنّ أبا حيّان يقول عنه في الأخلاق: ٢٢٤ "أقام عندنا ببغداد في آخر أيامه سنتين، ولقد رأيته..."؛ ومن المعروف أنّ أبا حامد توفي سنة ٢٦٢، وترجمته ومصادره في الأعلام ١: ١٣٩.

السيرافي (–٣٦٨)[٣٥] ويدرس عليه اللغة والنحو وشيئًا من الفقه والحديث والقرآن والعروض والشعر والقوافي،[٣٦] مضيفًا بذلك إلى ما كان قد لقنه في تجواله من العلماء بعامة ومن الشيخ الصوفي جعفر الخُلدي (–٣٤٨)[٣٧] بخاصّة، وقد تعرّف إليه في تاريخ لا نستطيع تحديده تمامًا.

وفي سنة إحدى وستين، انفتحت الطريق أمام أبي حيّان لحضور مجالس الفلاسفة عندما قدّمه أبو الحسن البديهي (–حوالي ٣٨٠)[٣٨] إلى يحيى بن عديّ (–٣٦٤) ،[٣٩] شيخ فلاسفة بغداد آنذاك، فحضر مجالسه وأفاد منها. ويبدو أنّ أبا حيّان كان يتعيّش بالوراقة في بغداد في تلك الأيام، وكانت مهنته هذه تدرّ عليه شيئًا من المال.[٤٠] إلّا أنّ فتنة سنة اثنتين وستين[٤١] أتت على ما كان قد ادّخره من تراث العمر، "من ذهبٍ وثياب وأثاث،" إذ اكتسحت منزله وأودت بجاريته،[٤٢] فاختلّ وضعه المادي. وعلى الرغم من أنّه ظلّ يدأب في حضور مجالس العلماء – ونحن نسمع أنّه حضر مجلسًا أقامه عضد الدولة البويهي (–٣٧٢)[٤٣] للعلماء لدى قدومه إلى بغداد سنة أربع وستين.[٤٤] إلّا أنّ السعي وراء الكسب أخذ يحتلّ جانبًا هامًّا من تفكيره، فلا يُستغرب بعد هذا أن يحيا الأمل في نفسه بالحصول على شيء من الحظوة والكسب لدى قدوم ذي الكفايتين أبي الفتح ابن العميد

[٣٥] ترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ٢١٠؛ وله ترجمة طويلة في الإرشاد ٣: ٨٤–١٢٥، وجلّها منقول عن كتب أبي حيّان: تقريظ الجاحظ ومحاضرات العلماء والإمتاع، وقد سها عنها صاحب الأعلام.

[٣٦] طبقات السبكي ٥: ٢٨٦ وشذّ الإزار: ٥٣ ولسان الميزان ٦: ٣٧٠ وبغية الوعاة ٢: ١٩١؛ وانظر أيضًا الإمتاع ١: ١٣٣ حيث يعدّد أبو حيّان مجالات معرفة أبي سعيد كما خبرها.

[٣٧] طبقات السبكي ٥: ٢٨٦ وبغية الوعاة ٢: ١٩١؛ والخلدي هو جعفر بن محمد بن نصير الخلدي أبو محمد الخوّاص: بغدادي المنشأ والمولد، صحب كثيرًا من أئمة الصوفية في عصره، وكان المرجع إليه في علوم الصوفية وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم (طبقات الصوفية للسلمي: ٤٣٤ وحلية الأولياء لأبي نعيم ١٠:٣٨١ وصفة الصفوة لابن الجوزي ٢: ٢٦٤ والمنتظم ٧: ٣٩١ والطبقات الكبرى للشعراني ١: ١٥٦ وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢: ٣٧٨).

[٣٨] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٤٣.

[٣٩] قال أبو حيّان في المقابسات: ١٩١ [١٥٧]: "سمعت البديهي يقول – وكان صحب يحيى ابن عدي دهرًا، وهو حملني بدعوته اللطيفة إلى مجلسه..." وفي المصدر نفسه: ١٥٦ [١٠٤] قال: "قال يحيى بن عدي في درس البديهي عليه سنة إحدى وستين وثلاثمائة، وأنا حاضر..." وترجمة يحيى ومصادره في الأعلام ٩: ١٩٤.

[٤٠] في الإرشاد ٥: ٣٩٣ يمتعض أبو حيّان من تكليف الصاحب إيّاه نسخ بعض الكتب ويقول: "إنّما توجّهت من العراق إلى هذا الباب...لأتخلّص من حرفة الشؤم، فإنّ الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة."

[٤١] انظر خبر هذه الفتنة في حوادث سنة ٣٦١ في تجارب الأمم لمسكويه ٢: ٣٠٣ وفي حوادث سنة ٣٦٢ – كما قال أبو حيّان – في تكملة تاريخ الطبري للهمداني: ٢١٠ والمنتظم ٧: ٦٠. أمّا ابن الأثير فجعلها سنة ٣٦١ كما في الكامل: ٨: ٦١٨.

[٤٢] الإمتاع ٣: ١٦١–١٦٢.

[٤٣] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٣٦٤.

[٤٤] أورد أبو حيّان في المنتزع: ١٢٢ب [البصائر والذخائر٧:٢٩١] حديثًا في الاشتقاق ثمّ قال: "هكذا حكاه لنا أبو القاسم التميمي اللغوي، وكان قدم بغداد مع عضد الدولة سنة أربع وستين وثلاثمائة، وشاهدته."

(-٣٦٦)[٤٥] إلى بغداد سنة أربع وستين. وقد حضر المجالس العلمية التي عقدها في بغداد، ورأى تشجيعه للعلماء، وشاهد أعطياته لهم،[٤٦] فحفزه ذلك على قصده بالريّ، فكتب إليه رسالة مطوّلة،[٤٧] مدحه بها ووصف أمله بلقياه، وغادر بغداد إلى الريّ مرّة أخرى منتجعًا أبا الفتح ابن العميد هذه المرّة.[٤٨] ولكن حال أبي حيّان مع ذي الكفايتين لم تكن بأفضل من حاله مع أبيه من قبل، فغادره خائبًا بعد مكث قصير، إذ نسمع أنّه كان بالدسكرة، من ضواحي بغداد، سنة خمس وستين وثلاثمائة.[٤٩]

وفي سنة ستّ وستين، قُبض على أبي الفتح ابن العميد، وتفرّد الصاحب بن عبّاد بالسيادة بين وزراء البويهيين، فطمع العلماء والأدباء في نيل الحظوة لديه. ورحل أبو حيّان من بغداد إلى الريّ للمرّة الثالثة سنة ثمان وستين، وبقي فيها ثلاث سنين، خبر فيها الصاحب وتعرّف إلى طائفة تعزّ على الحصر من العلماء والأدباء الذين كانوا يتردّدون عليه. ولكنّ خيبة أبي حيّان مع الصاحب كانت أكبر من خيبته مع ابنَي العميد؛ قال: "فارقتُ بابه سنة سبعين وثلاثمائة راجعًا إلى مدينة السلام بغير زادٍ ولا راحلة، ولم يعطني في مدة ثلاث سنوات درهمًا واحدًا ولا ما قيمته درهم واحد."[٥٠] ولما عاد أبو حيّان من عند الصاحب، فجّر كلّ الغيظ المكتوم في نفسه عليه وعلى ابني العميد، وخاصّة أبي الفضل منهما، في كتابه "أخلاق الوزيرين".

---

[٤٥] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٤٣.

[٤٦] يذكر أبو حيّان مجلسًا لأبي الفتح عقد سنة أربع وستين في الأخلاق: ٤١١؛ وهو يصوّر الوضع العام لأبي الفتح من العلماء في المصدر نفسه: ٤١٠ فيقول: "ودخل بغداد، فتكلّف واحتفل، وعقد مجالس مختلفة، للفقهاء يومًا، وللأدباء يومًا، وللمتكلّمين يومًا، وللمتفلسفين يومًا، وفرّق أموالًا خطيرة، وتفقد أبا سعيد السيرافي وعلي بن عيسى الرماني وغيرهما، وعرض عليهما المسير معه إلى الري، ووعدهم ومنّاهم، وأظهر المباهاة بهم؛ وكذلك خاطب أبا الحسن الأنصاري ابن كعب وأبا سليمان السجستاني المنطقي وابن البقال الشاعر وابن الأعرج النمري وغيرهم. ودخل شهر رمضان فاحتشد وبالغ، ووصل ووهب، وجرت في هذه المجالس غرائب العلم وبدائع الحكمة." وقد روى أبو حيّان ما حدث في بعض مجالس أبي الفتح في المصدر نفسه: ٤١١-٤١٥؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه: ٤٩٥-٤٩٦ والصداقة والصديق: ٢٠٦-٢٠٧.

[٤٧] الرسالة في الأخلاق: ٤٩٦-٥٠٤، وقد نقلها ياقوت في الإرشاد ٥: ٣٩٨-٤٠١.

[٤٨] هذا ما صرّح به الصاحب في الأخلاق: ٤٩٦ إذ قال لأبي حيّان: "أعلم أنك إنما انتجعته من العراق."

[٤٩] في الصداقة: ١٥٣ قال أبو حيّان: "قلت للبنوي، ولقيته بالدسكرة سنة خمس وستين..." والدسكرة غربي بغداد كما في معجم البلدان، وأرى أنّها هي المقصودة من دون دسكرة خراسان ودسكرة الأهواز ودسكرة خوزستان التي يذكرها ياقوت في المصدر نفسه.

[٥٠] الأخلاق: ٣١١ وعنه نقل ياقوت في الإرشاد ٥: ٣٩٥؛ وتضيف بعض المصادر هنا خبرًا يُظهر لمن تتبع أصله أنّه صادر عمن يدعى ابن فارس – ويتصحف إلى "ابن راني" في ميزان الاعتدال ٣: ٣٥٥ وإلى "ابن مالي" في لسان الميزان ٦: ٣٦٩ وإلى "ابن ياني" في روضات الجنات: ٧١٤ – صاحب كتاب الفريدة (أو الفريدة والخريدة كما في طبقات السبكي ٤: ٢٥ وروضات الجنات) يقول إنّ أبا حيّان إنّما غادر الصاحب خوفًا منه إذ عرف أنّ الصاحب قد اطلع على سوء اعتقاده وطعنه في الإسلام وإلحاده، فهرب منه والتجأ إلى أعدائه ونفق عليهم بزخرفه وكذبه مدة، ثمّ اكتشفوا حقيقة أمره، فطلبه الوزير المهلبي، فاستتر منه ومات في الاستتار (انظر المصادر المذكورة أعلاه). والوضع ظاهر في هذه القصة. فأبو حيّان إنّما اتصل بالصاحب من سنة ٣٦٨ إلى سنة ٣٧٠، والوزير المهلبي توفي سنة ٣٥٢ (الكامل ٨: ٥٤٦-٥٤٧)؛ فحتى لو افترضنا أن الاتصال بالصاحب المذكور في الرواية يعود إلى لقياه إيّاه عند ابن العميد أبي الفضل سنة ٣٥٨، فإنّ الرواية تظلّ مستحيلة من الناحية التاريخية. كذلك فإنّ أبا حيّان لم يستتر بعد مغادرته الصاحب، وربما كان أدقّ المعلومات عنه يتصل بتاريخ عودته إلى بغداد منذ سنة سبعين. وإذا كان المقصود بـ"الأعداء" الذين مضى أبو

وفي بغداد عاد أبو حيّان إلى حياة الطلب والعلم، وشهدت هذه الفترة اتّجاهه نحو طلب الفلسفة بصورة خاصّة، بتأثير من أستاذه أبي سليمان المنطقي السجستاني (–حوالي ٣٨٠) ،[٥١] فغشي حلقات الفلاسفة، وقيّد ما كان يدور بينهم فيها من مناقشات ظهرت فيما بعد في كتابه "المقابسات". وفي سنة ثلاث وسبعين، عاد أبو حيّان فالتقى مرّة ثالثة بأبي الوفاء المهندس في المرج،[٥٢] فسعى بأن أوكل إليه أمر مراعاة البيمارستان ببغداد،[٥٣] ثمّ ما لبث أن قدّمه إلى أبي عبد الله العارض المعروف بابن سعدان (–٣٧٥) ،[٥٤] وزير البويهيين ببغداد، فاستكتبه أوّلًا كتاب "الحيوان" للجاحظ،[٥٥] لكنّه عاد فقرّبه منه وجعله مُسامِره يحدّثه بأحاديث في موضوعاتٍ شتّى دَوَّنها أبو حيّان في كتابه "الإمتاع والمؤانسة". إلّا أنّ ابن سعدان لم يَصِلْهُ بشيء، وإن حاول أن يوجِد له بعض فرص الكسب؛ فاقترح عليه الذهاب إلى الجَبَل، ولكن أبا حيّان رفض اقتراحه رفضًا باتًّا،[٥٦] كما رفض الانضمام إلى بعض الدواوين؛[٥٧] أمّا بعثته مع صاحب البريد إلى قرميسين، فما عادت عليه بنفقة شهرٍ على حدّ قوله.[٥٨]

حيّان إليهم ابنَ سعدان، فهذا صحيح إلى حدّ ما، لأنه كان هناك نفور باطن يقبع خلف مظاهر المودة بين الصاحب وابن سعدان. إلا أنّ الرواية، مع ذلك، تظل شديدة الضعف في أقسامها الأخرى، وموطن التوقف فيها، عدا الخطأ التاريخي، هو التصحيف الذي لحق اسم راوي الخبر: فإذا قدّرنا أنّه ابن فارس، فهناك ابن فارس آخر (غير اللغوي المشهور) وهو أبو الفتح ابن فارس معاصر أبي حيّان، وكان هذا الرجل يعادي التوحيدي، وعداوته له تفسر تحامله عليه وكذبه فيه، فقد لقيه أبو حيّان بقرميسين فذمّه وروى أنه نفق على صاحب قرميسين إلى أن عرف كذبه، فوبّخه وطرده، وكان ذلك سبب قدومه إلى بغداد زمن ابن سعدان —كما يروي أبو حيّان في الإمتاع ٣: ٢٠٥ و٢٠٦ و٢٢٧. فلعلّ عدواة الرجلين كانت العامل المباشر في انتقاص الواحد منهما للآخر. ولكن ليس هناك ما يرجح أن المسمى بابن فارس هو صاحب هذا الخبر.

[٥١] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٤١.

[٥٢] هذا ما جاء في الأخلاق: ٤٧٩؛ ولم يذكر أبو حيّان تاريخ تلك المقابلة هناك، ولكن قوله إن أبا الوفاء كان راجعًا من جرجان حيث قابل الصاحب وأدى إليه رسالة من بغداد يؤكد هذا التاريخ، لأنّ الصاحب كان بجرجان سنة ٣٧٣ زمن وفاة مؤيد الدولة، وهناك أشار على أكابر الدولة البويهية بتولية فخر الدولة مكانه. ثم إن صمصام الدولة، السلطان البويهي ببغداد، كان قد استوزر في السنة نفسها – ٣٧٣ – ابنَ سعدان، صديق أبي الوفاء، وأنا أقدّر أنّ أبا الوفاء أُرسل من جانب سلطان بغداد إلى جرجان لأمر يتعلّق بتولية فخر الدولة، إذ أننا نسمع ابن الأثير يقول في سنة ٣٧٣ نفسها: "واتفق فخر الدولة وصمصام الدولة فصارا يدًا واحدة" (انظر الكامل ٩: ٢٦–٢٧)؛ والمرج المذكور في النصّ يتعذّر تحديد موقعه لأنّ التحديد يلزمه أن يضاف إلى شيء بعينه كأن يقال: مرج راهط ومرج الموصل، كما في معجم البلدان.

[٥٣] الإمتاع ١: ١٩.

[٥٤] المصدر نفسه ١: ٤–٥؛ وابن سعدان هو الحسين بن أحمد بن سعدان: تولّى الوزارة لصمصام الدولة البويهي سنة ٣٧٣ وقُتل سنة ٣٧٥ (ذيل تجارب الأمم: ٨٥ والكامل ٩: ٣٧ و٤٢)، وفي مؤلّفات أبي حيّان ما يبيّن الكثير من أحواله وأحوال البلاد مدة وزارته مما سيجيء عند الحديث عن الوضع السياسي وعلاقته بالمجتمع.

[٥٥] الإمتاع ١: ٥.

[٥٦] في المصدر نفسه ١: ٥٢–٥٣ يعلّل أبو حيّان عدم ذهابه إلى الجبل مع ابن موسى باختلاف طبعيهما، وبما كان يُفرض عليه من التجسُّس في هذه المهمة، ثم بسبب عدم رغبته في لقاء الصاحب بن عبّاد، ثمّ "لأنّ صدر العمر خلا مني عاريًا من هذه الأحوال، وكان وسَطه أضعف حملًا وأبعد من القيام به والقيام عليه."

[٥٧] في المصدر نفسه ١: ١٠٤ علّل أبو حيّان رفضه الانضمام إلى ديوانٍ ما قائلًا: "أنا رجل حبُّ السلامة غالب عليّ، والقناعة بالطفيف محبوبة عندي."

[٥٨] المصدر نفسه ٣: ٢٢٧؛ وقرميسين بلد قرب الدينور بين همذان وحلوان على طريق الحاجّ، وبينها وبين همذان ثلاثون فرسخًا، واسمها تعريب كرمان شاهان.

وبمقتل ابن سعدان سنة خمس وسبعين تنقطع أخبار أبي حيّان، إلى أن نعود فنسمع أنّه اتصل بالوزير أبي القاسم الدُّلَجي بشيراز في وقتٍ ما بين سنتي تسع وسبعين وثلاث وثمانين، على ما أقدّر،[٥٩] وألّف له كتاب "محاضرات العلماء".[٦٠] وعلى الأغلب، فإنّ أبا حيّان لم يغادر شيراز بعد ذلك، ونحن نسمع أنّه سُمع منه بها سنة أربعمائة،[٦١] وهي السنة نفسها التي أقدم في شهر رَجَب منها على تبييض مسّودة رسالته في "الصداقة والصديق"،[٦٢] وفي شهر رمضان منها على كتابة رسالة يفسّر فيها سبب إحراقه كتبه.[٦٣] وكانت حالته الصحية آنذاك قد تهاوت، فهو يشكو "انكسار النشاط، وانطواء الانبساط لتعاور العلل..." بالإضافة إلى كلال البصر، وانعقاد اللسان، وجمود الخاطر، وذهاب البيان، وتملّك الوسواس."[٦٤]

كانت هذه بداية النهاية، ونحن نرى المصادر تقف عندها صامتة لا تستطيع أن تقطع بما حدث بعدها[٦٥] — إذا أسقطنا ما أخطأ منها وجعل وفاة أبي حيّان سنة ستين وثلاثمائة[٦٦]، أو سنة ثمانين وثلاثمائة[٦٧] — باستثناء

---

[٥٩] في الإرشاد ٥: ٣٨٥ قال أبو حيّان: "ودخلت على الدلجي بشيراز..." ثمّ روى حادثة له معه. وليس في النص ما يدل على سنة لقيا أبي حيّان للدلجي الوزير، ولكن كتب التاريخ تنبئنا أنّ أبا القاسم العلاء بن الحسن، متولي شيراز من قبل صمصام الدولة، كان قد اصطنع أبا القاسم الدلجي واستصحبه من الأهواز لما أعاده شرف الدولة إلى شيراز؛ ومنذ سنة ٣٧٩ نسمع أن العلاء هو متولي شيراز. فقدّم العلاء هذا أبا القاسم الدلجي وقرّبه ثمّ ولّاه ديوان الإنشاء حين حصل صمصام الدولة بشيراز سنة ثمانين. ومضى الدلجي على هذه الحال زمانًا حتى سنة ٣٨٢، عندما طالب العمالُ والكتّاب العلاءَ بن الحسن بما تقصر المادة عنه وما يضيق عن مجال قدرته، ففسدت الحال بينه وبينهم لأجل ذلك، وشرعوا في السعي في إفساد أمره؛ ووجدوا عند الدلجي مساعدة لهم عليه عند صمصام الدولة، طمعًا في حاله، فقُبض عليه وعلى كتّابه وحواشيه وابنته، وعُذّبوا عذابًا شديدًا. في هذه الفترة تولّى الدلجي شؤون الوزارة مكان العلاء بن الحسن، وظلّ في هذا المنصب حتى سنة ٣٨٣، عندما فسد أمره عند أمّ صمصام الدولة، فقُبض عليه وأُفرج عن العلاء وأُعيد إلى منصبه (الكامل ٩: ٦١ و٦٢ و٧٦ و٩٤؛ وانظر الحادثة الأخيرة مفصّلة في ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع: ٢٤٦–٢٤٧). والدلجي– بضبط صاحب اللباب في تهذيب الأنساب – "بضمّ الدال المهملة وفتح اللام وفي آخرها جيم" (اللباب ١: ٤٢٢–٤٢٣)، وقد تصحف الاسم في الكامل ٩: ٩٤ إلى "المدلجي".

[٦٠] الإرشاد ٥: ٣٨٥.

[٦١] طبقات السبكي ٥: ٢٨٧.

[٦٢] الصداقة: ٩، وفيه: :فلمّا كان هذا الوقت، وهو رجب سنة أربعمائة، عثرت على المسودة وبيّضتها على نحيلها...".

[٦٣] الرسالة في الإرشاد ٥: ٣٨٦–٣٩٢؛ وانظر بغية الوعاة ٢: ١٩٠؛ وإحراقه لكتبه بعد تبييضه لرسالة الصداقة والصديق بوقت قصير يضعنا أمام تساؤلٍ حول السبب المباشر الذي حدا به إلى حرق كتبه.

[٦٤] الإرشاد ٥: ٣٩٠–٣٩١.

[٦٥] قال ابن خلكان في الوفيات ٥: ١١٣: "وكان موجودًا في السنة الأربعمائة: ذكر ذلك في كتاب الصديق والصداقة"؛ وقال الذهبي في ميزان الاعتدال ٣: ٣٥٥: "بقي إلى سنة الأربعمائة"؛ وقال ابن حجر في لسان الميزان ٦: ٣٦٩: "وبقي إلى حدود الأربعمائة ببلاد فارس"؛ وقال حاجي خليفة في كشف الظنون: ١٤٠: "أبو حيّان التوحيدي.. المتوفى سنة أربعمائة"، وقال في مكان آخر من الكتاب نفسه: ٥٢٢: "المتوفى قبيل سنة أربعمائة"، وفي مكان غيره: "المتوفى بعد سنة أربعمائة تقريبًا" (ص: ١٧٧٨).

[٦٦] في روضات الجنات: ٧١٤ قال الخوانساري إنه في "بعض تواريخ شيراز المعتبرة" أنّ أبا حيّان توفي سنة ستين وثلاثمائة، ثمّ ساق الخبر الذي أورده جنيد شيرازي مقرونًا بسنة أربع عشرة وأربعمائة في شدّ الإزار :٥٤. ومهما يكن الأمر، فالخطأ هنا جليّ لا يحتاج إلى برهان.

[٦٧] هذا ما جاء في مصادر متأخرّة، وهو خطأ ظاهر؛ انظر بغية الوعاة ٢: ١٩١، ومفتاح السعادة ١: ١٨٩ وكشف الظنون: ١٦٧ و٢٤٦ وروضات الجنات: ٧١٤.

مصدر واحد هو "شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار"، كتبه صاحبُه الشيرازي معين الدين جنيد شيرازي في أواخر القرن الثامن وترجم فيه لمن دُفن بمزار شيراز، فإنّه قال إنّ وفاة أبي حيّان كانت بشيراز سنة أربع عشرة وأربعمائة، وأنّ شيخه أبا الحسين ابن سالبه (-٤١٥)[٦٨] صلّى عليه بعد دفنه وقام بوضع شاهدة على قبره كتب عليها: "هذا قبر أبي حيّان التوحيدي".[٦٩] وقد نقل صاحب لسان الميزان قول تلميذ أبي حيّان فارس بن بكران الشيرازي[٧٠] أنّه عندما احتضر أبو حيّان، جعلت الجماعة بين يديه تذكّره وتعظه وتخوّفه؛ قال: "فرفع رأسه إليهم وقال: كأنّي أَقدم على جنديّ أو شرطيّ: إنّما أَقدم على ربٍّ غفور. ثمّ قضى."[٧١]

الفصل الثاني

شخصيّته: دراسة في انتمائه الاجتماعي والثقافي والمذهبي

[٦٨] هو شيخ الشيوخ أحمد بن محمد بن جعفر بيضاوي المعروف بابن سالبه؛ من أعاظم مشايخ المتصوفة بفارس، وقد أخذ عنه كثير من معاصريه مثل أبي حيّان (ترجمته ومصادره في شد الإزار: ٥٤ هامش رقم: ١ وص: ٤٧٦-٤٧٧ من الكتاب نفسه).

[٦٩] شدّ الإزار: ٥٤؛ قال المؤلّف: "وكان بينه وبين شيخ الشيوخ أبي الحسين شيء، فلما مات أبو حيّان قال شيخ الشيوخ أبو الحسين: رأيته في المنام فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي على رغمك. فلما أصبح أَمرَ شيخ الشيوخ أصحابه فحُمل في محفّة إلى قبره ليصلّي عليه، فزاره، وأمر بلوحٍ كتب عليه: 'هذا قبر أبي حيّان التوحيدي' فوضع على قبره."

[٧٠] لم أجد ترجمة لفارس بن بكران فيما بين يديّ من المصادر.

[٧١] لسان الميزان ٦: ٣٧٠.

تمهيد في مظهره وطبيعته

عاش أبو حيّان التوحيدي حتى سنّ كبيرة يخالط أصناف الصوفية ويتزيّا بزيّهم، حتى أنّ صديقه أبا الوفاء المهندس واجهه سنة ٣٧٣ أو بعدها بقليل بقوله إنّه – أعني أبا حيّان – قد اكتسب الفُسُولة بمخالطته الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء،[٧٢] حتى أصبحت لبسته نفسها – بالإضافة إلى المظاهر الأخرى – لا تساعده على المثول في مجالس الكبراء والوزراء: "وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مِران سوى مِرانك، ولبسة لا تشبه لبستك؛"[٧٣] ولهذا يمكن أن نتصوّره يلبس مُرَقّعَة الصوفي وتاسُومَتَه،[٧٤] وهما أظهر ما يميّز الصوفي في ذلك العصر. ومن أجل ذلك نفسه قال فيه ياقوت إنّه كان رثّ الهيئة،[٧٥] ويقوّي ذلك أيضًا قوله فيه إنّه كان "عُمدةً لبني ساسان."[٧٦] فهذه العبارة لا تعني وحسب أنّ أبا حيّان كان يصاحب الكدّائين – بل كان أيضًا ينتحل مظهر المكدّين في تجواله من بلد إلى بلد.

غير أنّ لفظة "الفسولة" التي استعملها أبو الوفاء لا تشير إلى المظهر وحسب، بل تتعدّى ذلك إلى تحديد حالة اجتماعية نفسية كان يؤكّدها المظهر نفسه، وبسببها كان أبو حيّان يعاني الإهمال أو التحقير أحيانًا ممن حوله. فهذا المقدسي،[٧٧] أحد إخوان الصَّفَا، لا يردّ على انتقادٍ وجّهه إليه لأنّه لم يره أهلًا للجواب؛[٧٨] وهذا الصاحب يبالغ في تحقيره في مناسبات مختلفة حتّى أنه قال له مرّة: "ومن تكون حتى يُغْضَب عليك؟!"[٧٩] ومثل هذه المعاملة كانت تزيد في مرارته وسخطه، رغم أنّه كان لا يشعر بالغضاضة مما فرضته عليه ظروف النشأة وطبيعة الحياة، فهو لم يفقد

---

[٧٢] الإمتاع ١: ٧.

[٧٣] المصدر نفسه ١: ٥–٦.

[٧٤] التاسومة: نوع من النعال يتخذ في الغالب من ليف.

[٧٥] الإرشاد ٥: ٣٨٠.

[٧٦] المصدر نفسه؛ وبنو ساسان تعني في هذا العصر طبقة المكدّين (انظر مقامات الهمذاني: ٩٧–١٠١ و٢٢٤–٢٣٠ وانظر مقامات الحريري: ٣٩٧–٤٠٤ وبحث الأستاذ كريمرز بدائرة المعارف الإسلامية ٤: ١٧٨، الطبعة الإنجليزية). وقد اتسع معنى هذه اللفظة من بعد فأصبح يشمل كلّ الفقراء والمكدّين واللعّابين (انظر المختار في كشف الأسرار لعبد الرحيم الجوبري الدمشقي، الورقات ٢٩ب–٣٥ب و١٠٦ب–١٠٧أ).

[٧٧] هو أبو سليمان محمد بن معشر البيستي ويعرف بالمقدسي، وهو واحد من مؤسّسي جماعة إخوان الصفا الذين يكتنف الغموض سيرهم، والذين تفرد أبو حيّان بالكشف عن هوياتهم. وقد أورد أبو حيّان بعض أقوال المقدسي هذا في الإمتاع ٢: ١١ و١٦–١٧.

[٧٨] الإمتاع ٢: ١١.

[٧٩] الأخلاق: ٤٦٤؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه: ١٤١.

ثقته بنفسه أمام هذا التنكّر لشخصه ومواهبه، ولكنّه كان يحاول – وهو على وعي تام بموقفه الاجتماعي – أن يكيد خصومه، تارةً بإظهار جهلهم إزاء سعة اطّلاعه وامتداد ثقافته، وتارة بالدراسة الدقيقة لجوانب النقص في أشخاصهم وتصرّفاتهم. وقد كان لهذا نفسه أثران بارزان في طبيعته، وبهما تلوّنت نظرته إلى الأفراد والمجتمعات.

وأوّل هذين الأثرين ظهوره دائمًا بمظهر المنفعل الثائر، الحادّ في الإجابة، المتحفّز للهجوم؛ فهو لا يرحم سائله أو محاوره إذا تورّط في خطأ، ولا يتغاضى له عن هفوة، ويرى أنّ ردّه الحاسم عليه يشبه إلقامه حجرًا،[٨٠] ويتذرّع بهذه الطريقة لإخجاله، وقصّته مع الفقيه الداركي (–٣٧٥)[٨١] تُصوِّر ذلك. فقد سأله هذا الفقيه: أين مولودك، وهو يعني: أين مولدك، فتابعه أبو حيّان في خطئه متظاهرًا بأنّه لم يدرك ما قصد إليه، وأجابه، إمعانًا في تخجيله من بعد، أنّه لا مولود له؛ فتعجّب الداركي "وزاد في تعجّبه،" فاصطنع أبو حيّان تجاهل العارف وقال له: "لعلّك تسألني عن مكاني الذي ولدتُ فيه؟ قال: نعم؛ قال: فهلّا قلت أين مولدك!" قال أبو حيّان: "فخجل، وذاك أردتُ، ليكون خجله باعثًا له على الأدب أو على إكرام الأديب."[٨٢] وقد ظهر هذا الانفعال في أسلوب أبي حيّان نفسه، حتى أنّك تجده ينصبّ انصبابًا في السؤال على مسكويه، فيجيبه هذا بقوله: "ارفقْ بنا أبا حيّان – رَفَقَ الله بك – وأرِخ من خناقنا، وأَسِغنا ريقنا!"[٨٣] وقد ردّ مسكويه هذا التدفّق الذي يشبه "خَطَرانَ الفحل" عند أبي حيّان إلى التِّيه والعُجب؛[٨٤] فلمّا وجده يتكرّر عنده، عَذره وقال إنّ هذا إنّما هو مرض يلحقه من جنس المسّ أو الخبل أو الطائف من الشيطان، وليس هو من طغيان القلم، ولا من فصاحة الهذر، ولا من عُجب الاقتدار.[٨٥]

أمّا الأثر الثاني فهو إسراعه إلى رؤية الجانب السلبي في حياة الناس، حتى عرفه بعض معاصريه بالميل إلى الثلب والذمّ، وقال له أستاذه السيرافي حين رآه ينقل حكاية في الذمّ: "تأبى إلّا الاشتغال بالقدح والذمّ وثلب الناس!"

---

[٨٠] أورد أبو حيّان قصة رجل من سراة آذربيجان أخطأ في مسألة لغوية فردّ عليه أبو حيّان بشدة، وعلّق على ذلك بقوله: "فالتقم حصاة وسكت" (البصائر ١ : ٢٢٣–٢٢٤ [١٨٦:١]).

[٨١] الداركي هو أبو القاسم عبد العزيز بن عبد الله الداركي: أحد كبار الفقهاء الشافعيين في عصره؛ درّس الفقه بنيسابور ثمّ استقرّ به المقام ببغداد وبها توفي، وكان ثقة في الحديث، وله حلقة بجامع بغداد للنظر والفتوى (تاريخ بغداد ٤٦٣:١٠ وطبقات السبكي ٣: ٢٤٠ وشذرات الذهب ٣: ٨٥).

[٨٢] البصائر ١/٢: ١٠٢– ١٠٣ [٩٧:٥].

[٨٣] الهوامل والشوامل: ٢٧.

[٨٤] المصدر نفسه: ٢٦.

[٨٥] المصدر نفسه: ٥٦–٥٧.

فأجابه أبو حيّان: "أدام الله الإمتاع، شُغلُ كلّ إنسانٍ بما هو مبتلىً به، مدفوع إليه."[٨٦] فهو يؤكّد هنا أنّ ميله إلى الذمّ داءٌ قد ابتلي به ودُفع إليه – دَفَعه إليه ما كان يلقاه من صدّ وتنكّر وتحقير؛ فكان هذا الميل ردًّا على جانب من المعاملة التي كان يلقاها في مجتمعه أحيانًا.

ولم يكن أبو حيّان يشارك الصوفية في المظهر وحده، بل كان الحرمان الذي فرضه عليه فقره يجعله شديد اللهفة إلى المطاعم الطيّبة، ولهذا قد يوصف بالشره في الطعام، حتى قال عمّه فيه ساخرًا إنّ عيبه أنّه يأكل كلّ اليوم أربعة أرغفة.[٨٧] وقد حدّث هو نفسه أنّه قُدِّمت له مضيرة على مائدة الصاحب، فأمعن فيها، فقال له الصاحب: "يا أبا حيّان، إنّها تضرّ بالمشايخ"، فقال له أبو حيّان بحدّة: "إنْ رأى الصاحبُ أن يدَعَ التطبُّبَ على مائدته فَعَلَ."[٨٨]

أ– انتماؤه الاجتماعي

لم يتحدّث أبو حيّان عن بيئته البيتية التي نشأ فيها، ولم يتعرّض لذكر أحد من أهله الأدنين سوى عمّه أبي العباس الذي وصف أبا حيّان بالشره وعيَّره بأنّه كان يأكل أربعة أرغفةٍ في اليوم.[٨٩] ولعلّ في هذا نفسه إشارة إلى أنّ هذا العمّ كفله في صغره، وأنّه كان ضيّق الصدر بتلك الكفالة لبخله وتقتيره، وهذا أمر، إن صحّ، يدلّ على أنّه لم ينشأ في كنف أمّه وأبيه.

وإذا كان إلحاح المرء على أمر من الأمور يتجاوز محاولة مبذولة لدراسة ظاهرة اجتماعية لافتة للنظر بحيث يُعدّ اشتغالًا نفسيًا ذاتيًا بتلك الظاهرة، فإنّ إلحاح أبي حيّان على قضيّة النَسَب في أسئلته لمسكويه قد يصوّر وضعه الذاتي نفسه. فهو يسأل مسكويه: لماذا يتكبّر الأبناء الذين يُذكر آباؤهم بالفضل حتى أنّهم "يعتقدون أنّ خدمتك لهم

[٨٦] الإرشاد ٥: ٣٨٢؛ وفي هذا الصدد صدم ياقوتًا هذا المنحى من أبي حيّان، فعبّر عن ذلك بأن قال إنه كان "مجبولًا على الغرام بثلب الكرام" وأنه كان "سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه والإحسان، الذمُّ شأنه والثلب دكّانه" (الإرشاد ٢: ٢٨٢ و٥: ٣٨٠).

[٨٧] البصائر ٢/٢ :٤٧٥ [١٢٤:٨].

[٨٨] الإرشاد ٥: ٣٨١.

[٨٩] البصائر ٢/٢: ٤٧٥ [١٢٤:٨].

فريضة؟"[٩٠] ثمّ يسأله عن سبب تشريف الإنسان بأبيه دون ابنه،[٩١] ويعود فيتساءل عن فشوّ الازدراء لجهة النسب ويقول: هل من الممكن أن يتساوى الناس في الارتفاع والشرف دون أن يتباينوا في ذلك؟[٩٢]

ومهما يكن من شيء، فإنّ اندماجه المبكّر في صفوف الصوفية والمكدّين وانتحاله زيّهم يدلّ على نسب يمكن أن يوصف بالخمول. ذلك لأنّه ليس من الطبيعي لمن ينتمي إلى طبقة اجتماعية يعترف الناس برفعتها أن ينحدر إلى حال أدنى منها إلّا تحت ظروف خاصّة، كالفقر المفاجئ، أو حبّ المغامرة، أو معاناة تحوّل نفسي، أو ما أشبه ذلك من أمور، ولم يمارس أبو حيّان — فيما يُستقرأ من أخباره — شيئًا من ذلك؛ بل إنّ الصورة التي تُستشف من كتبه في مراحل حياته المختلفة تدلّ على أنّه كان فقيرًا غارقًا في الفقر طوال حياته، يسعى إلى الكسب الذي ينتشله من هذا الفقر. مرّة واحدة فقط ذكر أنّه كان يقتني ذهبًا وثيابًا وأثاثًا وجارية، وذلك سنة ٣٦٢؛ ولكنه حتى تلك المرّة حدّثنا أنّ العيّارين نهبوا بيته واستولوا على ما فيه من الذهب والثياب والأثاث، وتسبّبوا في وفاة الجارية.[٩٣] وظلّ أبو حيّان يشكو الفقر كلّما سنحت لذلك فرصة يعبّر فيها عمّا يعانيه من جرّائه. فقد اشتكى من فقره في الفترة التي أقام فيها عند الصاحب بن عبّاد،[٩٤] وكذلك فعل في الفترة التي كتب فيها "البصائر والذخائر"،[٩٥] وذكر أنّ دخله كان يبلغ أربعين درهمًا في الشهر في الفترة التي قضاها عند ابن سعدان،[٩٦] وهذا ما جعله يستعطف ابن سعدان على حاله.[٩٧] وهو يصرّح بما يستطيع أن يجده فقير مثله حين خاطب أبا الوفاء المهندس بقوله: "إلى متى الكُسَيرة اليابسة، والبُقَيلة الذاوية، والقميص المرقّع، وباقِلّى درب الحاجب، وسَذاب درب الروّاسين؟ إلى متى التأدُّم بالخبز والزيتون؟ قد والله بُحَّ الحلقُ وتغيّر الخَلْق! اللهَ اللهَ في أمري: اجبرْني فإنني مكسور، اسقِني فإنني صَدٍ، أغثني فإنني ملهوف، شهّرني فإنني غُفْل، حَلِّني فإنني عاطل! قد أذلّني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على بابٍ باب، ونكرني العارف بي، وتَباعد عني

---

[٩٠] الهوامل: ١٩٧.

[٩١] المصدر نفسه.

[٩٢] المصدر نفسه: ١٩٩.

[٩٣] الإمتاع ٣: ١٦١–١٦٢.

[٩٤] يشكو أبو حيّان في الأخلاق: ٤٩٨ من "شظف العيش وكَلَب الزمان وعجف المال...وسوء الحال"؛ وفي المصدر نفسه: ٨٥ يشكو من "شدّة العدم والإنفاض ... وصفر الكفّ عما يُصان به الوجه."

[٩٥] في البصائر ٢/٢: ٤٨٢ [١٢٨:٨] يقول أبو حيّان إنّه أصبح وما له غِنى يستمتع به.

[٩٦] الإمتاع ٣: ٢٢٦.

[٩٧] قال أبو حيّان لابن سعدان في الإمتاع ٣: ٢٢٤: "أرجو ... ألّا أُحرم هبة من ريحك، ونسيمًا من سحرك، وخيرة بنظرك ... ولا يعتريني وَهْمٌ في الخيبة لديك فأتلافاه بالأمل... "

القريب مني."[٩٨] في هذه الفترة نفسها، وهي الفترة التي بيّض فيها "أخلاق الوزيرين"، تراه يتحدّث عن "عدم القوت"[٩٩] عنده، كما يتحدّث عن انسداد أبواب الخير والحرمان من المال في زمن متأخر، زمن كتابته "المقابسات"،[١٠٠] وكذلك يفعل على رأس الأربعمائة عندما بيّض مسودة "الصداقة والصديق"، وهو إذ ذاك مشغول بطلب القوت، وبمسائل مثل: "مِنْ أين يُظفر بالغداء وإن كان عاجزًا عن الحاجة، وبالعشاء وإن قاصرًا عن الكفاية، وكيف يُحتال في الحصول على طِمْرَيْنِ للستر لا للتجمّل."[١٠١] وهو إذ ينظر إلى حياته المديدة من هذه الناحية، وقد طعن في السنّ ويئس من الخلق حتى أحرق كتبه، يرى أنّ معرفة الناس له واشتهاره بينهم لم يغنياه شيئًا، وأنّه ظلّ يضطر إلى أكل الخُضَر في الصحراء، وإلى التكفُّف الفاضح عند الخاصّة والعامة.[١٠٢] فلا عجب بعد ذلك أن اكتسب صيتًا خاصًّا بالفقر، حتى وصفه ابن النجّار في ترجمته له بأنّه "كان فقيرًا صابرًا."[١٠٣]

ولم تخفّ وطأة الفقر على أبي حيّان، رغم أنّه كان قليل الأعباء من الناحية العائلية. فبعد وفاة الجارية في فتنة العيّارين سنة اثنتين وستّين لا نسمع أنّه كان يَعُول أحدًا، وقد صرّح للداركي — في تاريخ متأخّر — أنّه لم يكن له "مولود"،[١٠٤] وقد يدلّ وقوفه على "بابٍ باب"، وعدم استقراره في بلد، أنّه كان مخفًّا من الأهل، وأنّ القوت الذي يسعى إليه كان مقصورًا على حاجته الذاتية.

ومع كلّ ذلك، فإنّ حرفة أبي حيّان التي أرادها وسيلة للرزق — أعني الوراقة — لم تغنه عن انتجاع قصور الكبراء أو الاستعانة بجاه الأصدقاء، دون أن يكون باعه قصيرًا فيها، وقد شهد لنفسه بصحّة النقل ودقّة التقييد وتزويق النسخ والسلامة من التصحيف والتحريف والقدرة على نسخ كلّ عويص.[١٠٥] وظلّت الوراقة حرفته التي يُعرف بها على مرّ الزمن، فلمّا اتصل بالصاحب بن عبّاد بقي يمارسها،[١٠٦] وكان بدء اتصاله بابن سعدان عن طريقها، إذ نسخ له كتاب

---

[٩٨] المصدر نفسه ٣: ٢٢٧.

[٩٩] الأخلاق: ١٥.

[١٠٠] المقابسات: ١١٦ و٣٠٨ [٥٢-٥٣ و٣٥٥-٣٥٦].

[١٠١] الصداقة: ٦.

[١٠٢] الإرشاد ٥: ٣٨٨.

[١٠٣] طبقات السبكي ٥: ٢٨٧.

[١٠٤] البصائر ٢/١: ١٠٢-١٠٣ [٥:٩٧].

[١٠٥] الإرشاد ٥: ٣٨٤ والإمتاع ٣: ٢٢٦.

[١٠٦] ذكر أبو حيّان في الأخلاق: ٣٠٦ أنه أول مثوله أمام الصاحب قال له: "الزم دارنا وانسخ لنا هذا الكتاب." وانظر أيضًا المصدر نفسه: ١٤١ و٤٩٢.

"الحيوان".[١٠٧] إلّا أنّ أبا حيّان لم يكن راضيًا عن هذه المهنة، وهو يسمّيها "حرفة الشؤم"[١٠٨] أو "خرزة الشؤم"،[١٠٩] وما كانت رحلته إلى الصاحب وغيره من الكبراء إلّا محاولة للتخلّص منها، غير أنّه لم يفلح في ذلك. وكانت عيوب الوراقة لديه أنّها حرفة تتعب النظر، والكثير منها "يأتي على العمر والبصر،"[١١٠] كما أنّها كانت تسِم أصحابها، على ما يبدو، بمستوى اجتماعي منخفض نسبيًا، وغير قابل للترقّي أيضًا. هذا بالإضافة إلى أنّها لا تدرّ الكثير من الربح حتى عندما تكون غير كاسدة.[١١١]

لكن ما الذي كان يرجوه من التردّد إلى أبواب الوزراء والأثرياء محاولًا التخلّص من حرفته؟ هل كان يرجو هباتٍ من المال تُدفع إليه تقديرًا لعلمه وبؤسه معًا؟ هل كان يأمل في أن يلحق بكتّاب الدواوين؟ هل كان يحبّ أن يدخل في سلك الندماء ومُسامري الوزراء؟ نحن نعلم أنّ أبا حيّان لم يكن شاعرًا يستخرج المال بقصائد ينظمها في الممدوحين، كما نعلم أنّه رفض مرّة أن يكون موظّفًا في الديوان؛[١١٢] ثم إنّ زيّه وحاله عامة لم يكونا ليقدّمانه إلى مجالس الكبراء. وعلى هذا، فإنّ سعيه للتخلّي عن حرفته لم يكن يحمل في ثناياه، فيما يبدو لي، سوى "الالتحاق" المبهم بقصر وزير أو كبير ليكون في حاشيته مفيدًا بعلمه واطّلاعه أكثر من الفائدة التي يستطيع أن يوفّرها بخطّه. ولم يكن هذا أمرًا شاذًّا في عصره، فإنّ كثيرًا من الأدباء والعلماء كانوا ينضوون تحت ظلّ هذا أو ذاك من رعاة الأدب والعلم، دون أن يكون لديهم حرفة معيّنة ينالون الرزق بها. ولكنّ أبا حيّان لم يكن يحسن المواربة والكناية في التعبير عمّا يريده، بل كان يملأ رسائله ومواقفه بالطلب المكشوف والضراعة الصريحة،[١١٣] فلا يواجِه إلا الصدّ أو العطف المؤقّت — في خير الظروف. وقد عرفه الذين انتجع ساحاتهم ورّاقًا وأبوا أن يعترفوا بعلمه وسعة اطّلاعه وطلاوة حديثه (باستثناء ابن سعدان)، ولهذا حاولوا أن يستغلّوا قدرته في الوراقة وحدها، فاتّخذه الصاحب ورّاقًا دون أجر سوى اللقمة التي قد ينالها مع خَدَمِ دار الوزارة.

---

[١٠٧] الإمتاع ١: ٥.

[١٠٨] الإرشاد ٥: ٣٩٣.

[١٠٩] الأخلاق: ٣٠٦.

[١١٠] الإرشاد ٥: ٣٨٥.

[١١١] المصدر نفسه ٥: ٣٨٤ و٣٩٣.

[١١٢] الإمتاع ١: ١٠٤.

[١١٣] وصف الصاحب رسائل أبي حيّان المستعطفة المستجدية إليه بالكدية والشحذ والضراعة والاسترحام (الأخلاق: ٤٩٥)، وهذا أمر واضح في رسالة أبي حيّان إلى أبي الفتح ابن العميد في الأخلاق: ٤٩٦–٥٠٤ ورسالته إلى أبي الوفاء في الإمتاع ٣: ٢٢٥–٢٣٠.

وبسبب هذا الإخفاق في تغيير وضعه الاجتماعي، كثرت الشكوى في أدبه، واحتلّت مشكلة الفقر في ذهنه ونفسه محلًّا عميقًا شغلته بها عن كثير من المشكلات الأخرى. ولكنّها حين أصبحت مستقطبًا نفسيًا وفكريًا نبّهته إلى كثير من أحوال المجتمع من حوله، وفتحت عينيه على ما يتصل بها من شؤون ومشكلات.

ب- مرامي ثقافته

يتضح ممّا سبق أنّ أبا حيّان حين أراد أن ينتقل إلى وضع اجتماعي خير مما كان فيه لم يكن يعتمد على نسب أو مظهر جذّاب أو معرفة بمراسيم الكبراء أو لباقة اجتماعية، وإنّما كانت كلّ وسائله لتحقيق هذا التغيير هي مقدرته الأدبية ومحصوله الثقافي.

أمّا مقدرته الأدبية فيمكن أن يوجَز القول فيها في هذا المقام بأنّها كانت متفرّدة وتعتمد براعة خاصّة في أسلوبٍ اكتملتْ له خصائصه بعد جهد طويل، وهذا مما جعل الأستاذ آدم متز يقول فيه: "كان عالِمًا بدقائق الأسلوب الرائع وقادرًا عليه..(و)لم يكُتب في النثر العربي بعد أبي حيّان ما هو أبسط وأقوى وأشدّ تعبيرًا عن مزاج صاحبه مما كتب أبو حيّان؛"[١١٤] ويقول أيضًا إنّه ربّما كان أعظم كُتّاب النثر العربي على الإطلاق.[١١٥]

وأمّا محصوله الثقافي فإنّ ثمّة عاملين كبيرين ساعدا على تكوينه. أوّلهما احترافه الوراقة، وذلك أتاح له اطّلاعًا واسعًا وحفظًا لبعض ما كان ينسخه وقدرة على المقارنة والاختيار. وقد عرّفته هذه المهنة – بكلّ سيّئاتها – إلى أمّهات الكتب العربية، وجعلته على صلة مستمرّة بالتراث العربي والإسلامي عامة،[١١٦] وقد أفاد منها إفادة كبيرة لأنّها اقترنت لديه بحافظة قوية ورغبة في العلم والمعرفة شديدة ودأب على التحصيل مخلص.

على أنّه كان لامتهان أبي حيّان الوراقة تأثير آخر عليه، إذ أنّها حين عرّفته إلى كبار الكتّاب من أدباء وعلماء ومفكّرين جعلته يكوّن في ذهنه الصورة الكبرى للعالِم الأصيل الجدير بالاحترام والتقدير والأخذ عنه، وقد وجده ممثّلًا

---

[١١٤] متز ١: ٣٥٢.

[١١٥] المصدر نفسه ١: ٣٣٤.

[١١٦] من الممكن أن يعدّ كتاب البصائر والذخائر نتيجة مباشرة لعمل أبي حيّان في الوراقة، إذ يذكر في المقدمة وفي صفحات تالية أنه اعتمد في تصنيفه على كتب الجاحظ ونوادر ابن الأعرابي والكامل للمبرّد ونوادر الكسائي ومجالس ثعلب وعيون الأخبار لابن قتيبة والمنظوم والمنثور لابن أبي طاهر طيفور والأوراق للصولي، والوزراء للجهشياري والحيوانات (لعلّها: والجوابات) لقدامة والغريب لأبي عبيدة وكتاب الرتب وكتاب الشدة وكتاب الأجناس لابن السكّيت، إلى كتب أخرى في سياسة العجم وفلسفة اليونان، ومذكرات أبي معشر البلخي وكتاب لم يسمّه لابن المعتز (البصائر ١: ٣-٨، و٣٥ و٦٣ و١٢٤ و١٥٢ و٢١٣ و٢/٣: ٤٨٦ و٤٩٩ [٣:١-٥ و ١٠٨ و ١٣٢ و١٧٨ و ٨٣:٢ و٩٣ و٦٤:٣ و١٤٦:٤]).

في الجاحظ (-٢٥٥) وأبي حنيفة الدِّيَنَوري (-٢٨٢) وأبي زيد البلخي (-٣٢٢) .[١١٧] وقد اعتبر أبو حيّان هؤلاء الثلاثة في نهاية الفضل والعلم حتى "لو اجتمع الثقلان على تقريظهم ومدحهم ونشر فضائلهم في أخلاقهم وعلمهم ومصنّفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا إلى أن يأذن الله بزوالها، لما بلغوا آخر ما يستحقّه كلّ واحد منهم."[١١٨] ويبدو لي أنّ المثال الذي رسمه أبو حيّان لهؤلاء الثلاثة من اطّلاعه على مؤلّفاتهم ظلّ هو المثال الذي دأب يسعى إليه طوال حياته في مجال العلم، كما ظلّ يسعى إلى أن يجده بين أساتذته، وهو المثال الذي جعله دائمًا يطلب الفضل والأصالة وغزارة العلم في العالِم، وهذا ما يفسّر أيضًا شدّة تطلّبه للدراسة ومحاسبته لنفسه على التقصير. ثمّ كان للوراقة تأثير آخر هام في أبي حيّان وذلك أنّها أكسبته ولوعًا متميّزًا بالتقييد لكلّ ما يسمعه من مختلف الناس والثقافات، وهذا ما ظهر بشكل جليّ في أكثر مؤلّفاته على اختلافها.

ولكنّ هذا العامل وحده – أعني الوراقة – كان من الممكن أن يظلّ أضعف أثرًا من الناحية الثقافية في أبي حيّان لولا أنّه اقترن بالعامل الثاني وهو تلك المرحلة من الطلب والاختلاف إلى الأساتذة المشهورين والرواية عنهم، وهي مرحلة بدأت في دور مبكّر فيما يبدو ولم تكد تنتهي طوال حياة الرجل، إذ من يتدبّر سيرته وأخباره يجد أنّه ظلّ يلقى العلماء ويأخذ عنهم حتى أواخر حياته، دون أن يستقلّ استقلالًا واضحًا بعلم من العلوم أو يتخلّى عن دور الطالب إلى دور الأستاذ؛ وكلّ ما يُقال في الرواية عنه[١١٩] لا يتناسب بحال وكمية روايته هو عن الآخرين. وقد أسعفتْ أبا حيّان الرحلة الدائبة على لقاء كثير من علماء عصره وأدبائه في بيئات مختلفة، وفتحت أمامه مجال المشاهدة والتجربة، وأطلعته على كثير من الأمور التي لم يكن ليتيسّر له اكتسابها عن طريق الاختلاف المنظّم إلى حلقات العلماء. وطال به العمر، فمكّنه ذلك من الترحال الكثير، ونحن نسمع أنّه قضى فترات متفاوتة الطول في بخارى وآذربيجان وجرجان وبغداد وأرّجان ومكّة وجدّة وفيد والمدينة وأصبهان والريّ والدسكرة والمرج وقرميسين وشيراز، كما نعرف أنّه مرّ

[١١٧] الإرشاد ١: ١٢٤-١٢٥؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه ٦: ٧٠-٧١ والبصائر ١: ٢٣١-٢٣٢ [١:١٩١]. وترجمة الجاحظ ومصادره في الأعلام ٥: ٢٣٩، وترجمة أبي حنيفة ومصادره في المصدر نفسه ١: ١٩١، وترجمة البلخي ومصادره في المصدر نفسه: ١: ١٣١.

[١١٨] الإرشاد ١: ١٢٤-١٢٥.

[١١٩] في السبكي ٥: ٢ ولسان الميزان ٦: ٣٧٠-٣٧١ وبغية الوعاة ٢: ١٩١ أنّه روى عن أبي حيّان جماعةٌ منهم علي بن يوسف (وأضاف الفامي في بغية الوعاة) ومحمد بن منصور ابن جيكان ("ابن خلّكان" في البغية) وعبد الكريم بن محمد الداودي ونصر بن عبد العزيز المصري الفارسي (وسقطت "المصري" من البغية) ومحمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازي وأبو سعد عبد الرحمن بن ممجه الأصبهاني ("أبو سعيد" في البغية) وفارس بن بكران الشيرازي وأبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي.

بهمذان وجنديسابور[١٢٠] في أوقات لا نستطيع تحديدها في حياته. وإذا كانت محاولة الدارس حصرَ العلماء الذين التقى بهم أبو حيّان في تجواله في البلاد أمرًا عسيرًا، فإنّ الأمر الذي يدركه بسهولة لدى تتبّعه هذا التجوال أنّ أبا حيّان كان يحرص على طلب العلم أينما اتّجه ومن أيّ امرئ لقيه حرصًا سمّاه هو بـ"الحرص المتضاعف والدأب الشديد"[١٢١] الذي لا يُنال إلّا "بهجر الرقاد، ومسح البلاد، ولقاء الجهابذة النقّاد،"[١٢٢] وهذا ما جعله يرحب صدرًا بالعلماء من مختلف الملل والنحل، فيأخذ العلم والفوائد عنهم دون أن يغيّر هذا من رأيه الشخصيّ في آرائهم ومذاهبهم،[١٢٣] وهذا أيضًا من العوامل التي أضفت على مؤلّفات أبي حيّان"موسوعية" في الموضوع، وأسهمت في إظهار سعة ثقافته وتنوّعها.

وحين شاء ياقوت أن يصوّر اتّساع ثقافة أبي حيّان قال: "كان متفنّنًا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام... فهو شيخ الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقّق الكلام، ومتكلّم المحقّقين، وإمام البلغاء... كثير التحصيل للعلوم في كلّ فنّ، حَفَظَةٌ، واسع الدراية والرواية."[١٢٤] وإذا تجاوزنا عن بعض ما في هذا النصّ من التعميم، وجدناه في جملته صالحًا لتصوير ثقافة أبي حيّان التي اكتسبها لا بملاقاة العلماء في التجوال وحسب، وإنّما بالاختلاف المنظّم أيضًا إلى حلقات العلماء في مختلف العلوم. والناظر فيما تطالعنا به المصادر المتيسّرة من أقوال عن أساتذة أبي حيّان وما يطالعنا به هو نفسه من حديث عنهم وعن علاقته بهم، يتبيّن مرحلتين واضحتين في حياته الثقافية المنتظمة: الأولى مرحلة طلب العلوم الدينية واللغوية التي تمتد حتى حوالي سنة ٣٧٠، والثانية مرحلة التثقّف بالثقافة الفلسفية بعد هذا التاريخ.

---

[١٢٠] راجع ما تقدم من هذه الرسالة لتحديد زمان كون أبي حيّان في هذه الأماكن ومواضعها في مؤلّفاته؛ وانظر في إمكان مروره بهمذان المنتزع: ٤٧أ [البصائر والذخائر: ١٠٩:٧] ويقينًا بجنديسابور المقابسات: ٢١٤ [١٨٨].

[١٢١] البصائر ١: ٤ [٣:١].

[١٢٢] المصدر نفسه ١: ٥٣٩ [٢٢٩:٢].

[١٢٣] نراه يأخذ عن ابن زرعة النصراني (المقابسات: ١٦٤– ١٦٥ [١٩٧–١٩٨ و١٦٤–١٦٥] مثلًا) وابن الخمّار النصراني أيضًا (المصدر نفسه ١٦٠ و٢٠٥ [١٠٩ و١٧٤] مثلًا) وابن السمح الرومي (المصدر نفسه: ١٣٩[٨٥] مثلًا) ونظيف الرومي النصراني (المصدر نفسه: ٣٤٥ [٤٢٦] مثلًا) ثمّ أبي الخير اليهودي (المصدر نفسه: ١٥٧ و٣٧١ [١٠٦ و٤٦٦] مثلًا) وعن علماء الشيعة كابن رباط الكوفي (الإمتاع ٣ :١٩٧ مثلًا) وأبي عبد الله الطبري (المنتزع:٣١ب [البصائر والذخائر ٧١:٧–٧٤] مثلًا). وعن المتكلمين كالرماني (المنتزع:١٠٦ ب [البصائر والذخائر ٢٤٩:٧] مثلًا)؛ وهذه أمثلة محدودة، وفي مؤلّفاته كثير غيرها.

[١٢٤] الإرشاد ٥: ٣٨٠.

أمّا المرحلة الأولى، فلعلّ أفضل ما يصوّر حال أبي حيّان فيها، طالبًا مجتهدًا يسعى بين الحلقات تحصيلًا للعلم، ما ذكره في "البصائر" من أنّ عمّه كان قاعدًا في بعض العشيات في قطيعة الربيع[١٢٥] ببغداد، فاجتاز به متوجهًا إلى مجلس أبي الحسن القطّان الفقيه الشافعي؛[١٢٦] قال: "فقال له جلساؤه: إنّ ابن أخيك يا أبا العباس مجتهد في طلب العلم، يغدو ويروح؛ وقد سمعنا تلاوته للقرآن فاستجدناها، ولقد سمعنا منطقه فاستأنسنا به، وقد كتب الحديث الكبير (اقرأ: الكثير)..."[١٢٧] في هذه الفترة أخذ أبو حيّان في دراسة الفقه على أبي حامد المروروذي، والحديث على أبي بكر الشاشي المعروف بالقفّال وأبي الفرج المعافَى بن زكريا النهرواني المعروف بابن طرّارة (-٣٩٠)[١٢٨] وأبي الحسين ابن سمعون (-٣٨٧)[١٢٩] وجعفر الخلدي وأبي سعيد السيرافي وأبي الحسن القطان (-٣٥٩) وغيرهم،[١٣٠] ولعله أيضًا سمع الحديث من الدارقطني (-٣٨٥)[١٣١] عندما لقيه ببغداد سنة سبعين.[١٣٢] أمّا علوم اللغة فقد أخذها أبو حيّان عن أبي سعيد السيرافي أيضًا، وتلقّى شيئًا من النحو عن أبي الحسن علي بن عيسى الرمّاني (-٣٨٤) ،[١٣٣] وربّما أخذ شيئًا عن المرزباني (-٣٨٤)[١٣٤] في هذا المجال أيضًا.[١٣٥] وقد أثّر اثنان من هؤلاء الأساتذة هما المروروذي والسيرافي تأثيرًا في أبي حيّان. فأمّا الأوّل فقد أثّر فيه بشخصيّته ومعرفته للأخبار والسِّيَر أكثر ممّا أثّر فيه بعلمه في الفقه، وأمّا الثاني فإنّه غذّى ثقافته في مجالَي اللغة والنحو بخاصّة، فكان بذلك موجّهًا لنموّه الثقافي في المرحلة الأولى من انتظامه في طلب العلم.

وقد التقى أبو حيّان بأبي حامد ببغداد سنة ستّين، قبل وفاته — أعني أبا حامد — بسنتين، وفي كلا المجلسين اللذين شهده فيهما في هذا الوقت المبكر، كان يجادل خصمًا له ويتدفّق في الحديث معه مدافعًا بحميّة عن

---

[١٢٥] قطيعة الربيع: منسوبة إلى الربيع بن يونس حاجب المنصور ومولاه، وهي بالكرخ (معجم البلدان).

[١٢٦] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ١٠٢؛ وله تراجم أيضًا في تاريخ بغداد ٤: ٣٦٥ (وكنيته فيه: أبو الحسين) والوافي بالوفيات ٧: ٢٣١ وشذرات الذهب ٣: ٢٨.

[١٢٧] البصائر ٢/٢: ٤٧٥ [١٢٤:٨].

[١٢٨] ترجمة ابن طرارة ومصادره في الأعلام ٨: ١٦٩.

[١٢٩] ترجمة ابن سمعون ومصادره في الأعلام ٦: ٢٠٤.

[١٣٠] طبقات السبكي ٥: ٢٨٦ ولسان الميزان ٦: ٣٧٠ وبغية الوعاة ٢: ١٩١؛ وانظر البصائر ٢/٢: ٤٧٥ [١٢٤:٨] والإمتاع ١: ١٣٣.

[١٣١] ترجمة الدارقطني ومصادره في الأعلام ٥: ١٣٠.

[١٣٢] الإمتاع ١: ١٣٠.

[١٣٣] شدّ الإزار: ٥٣ والبصائر ١: ١٧١ و١/٣: ٢٦١-٢٦٢ و٣٠٩ [١:١٤٥ و٦: ١٨٣-١٨٤ و٢١٧] والإمتاع ١: ١٠٨ و ١٢٨-١٢٩و١٣٣ والصداقة والصديق: ٢٠ و٢١ و ٦١ و ١٧٠ و ٣٧٢ والمقابسات: ١٨٧ [١٤٨]؛ وترجمة الرماني ومصادره في الأعلام ٥: ١٣٤.

[١٣٤] ترجمة المرزباني ومصادره في الأعلام ٧: ٢١٠.

[١٣٥] انظر الصداقة: ٣٥١ و ٣٧١ والإمتاع ٢: ١٧٧.

الإسلام.[١٣٦] وقد افتتن أبو حيّان بهذه المقدرة على الكلام من أبي حامد، وظلّت صورة أبي حامد المحدّث القدير تغلب في ذهنه على صورة أبي حامد الفقيه، فظهر في مؤلّفاته بصورة الرجل البَليل الرِّيق الذي يثبت في الجدل و"يستحضر كيف شاء بالطويل والعريض والجليل والدقيق،"[١٣٧] "...معنًّا، مفنًّا، مخلطًا، مزيلًا،... له في كلّ جوّ متنفَّس ومن كلّ نار مقتَبَس."[١٣٨] وقد أُعجب أبو حيّان بمقدرة أبي حامد على السِّيَر وحفظه للأخبار وروايته عن السلف، فوصفه بأنّه كان غزير الرواية، "بحرًا يتدفّق حفظًا للسير وقيامًا بالأخبار،"[١٣٩] ونقل عنه أنّه كان يزعم أنّ السِّيَر بحر الفُتْيا وخزانة القضاء، وعلى قدر اطّلاع الفقيه عليها يكون استنباطه.[١٤٠] ويبدو لي أنّ تأثير أبي حامد في أبي حيّان كان أعظم في هذا المجال منه في مجال دراسته للفقه عليه — ولعلّه كان في شخصيّة أبي حيّان ما يستجيب لهذا اللون من الأدب — فإنّ أبا حيّان يُظهر اتجاهًا بيّنًا إلى السير والرواية وتصوير الأوضاع. ومهما يكن من أمر، فقد ربطت صداقة وثيقة ما بين أبي حيّان وأبي حامد، حتى لقد عُرف أبو حيّان بين المؤرّخين بأنّه كان من أخصّائه وتلامذته.[١٤١] وعلى الرغم من أنّ السبكي عدّ أبا حيّان فقيهًا، فقد عاد وقال إنّه لم يكن له مسائل من قِبَل نفسه في الفقه، وإنّما روى ما رواه منه عن شيخه أبي حامد.[١٤٢] وعلى وجه الجملة، فإنّ المرويات والآراء الفقهية قليلة في مؤلّفات أبي حيّان.[١٤٣]

أمّا أبو سعيد السيرافي، فقد كان تأثيره في أبي حيّان علميًا في الجانب الغالب منه، وإن كان أبو حيّان يعجب بفضله وتقواه وتحرّجه،[١٤٤] وكانت صورته في ذهنه صورة العالِم الكبير القدير المتمكّن من علمه، الذي تتّسع مجالات

---

[١٣٦] قال أبو حيّان في الأخلاق: ٢٢٤ "إنّه (يعني أبا حامد) أقام عندنا ببغداد في آخر أيامه سنتين..." وقد رآه أبو حيّان في مجلس أبي الفرج محمد بن العباس "يتدفق بالكلام مع ابن طرارة"، ورآه في مجلس عزّ الدولة البويهي يناظر أبا الجيش الخراساني متكلم الشيعة (انظر الأخلاق: ٢٠٦-٢٠٧).

[١٣٧] الصداقة: ٤٣؛ وانظر البصائر ١: ٣٠٥ [١١:٢].

[١٣٨] ثلاث رسائل: ٥.

[١٣٩] البصائر ١: ٣٠٥ [١١:٢]؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه: ٣/١: ٢١٦ [١٥٠:٦] وثلاث رسائل: ٥.

[١٤٠] طبقات السبكي ٥: ٨٣.

[١٤١] طبقات السبكي ٣: ١٣؛ وقد وصف أبو حيّان أبا حامد في البصائر ١: ٣٠٥ [١١:٢] بأنه أنبل من شاهده في عمره. ويبدو أنّ أبا حامد بادله أنسًا بأنس، فقد ذكر أبو حيّان أنه خرج إليه بذات صدره مرة في مسألة دقيقة لم يكن ليصرّح بها بين الناس عامة (انظر البصائر ١: ٥٥٠-٥٥١ [٢٣٦:٢-٢٣٧]).

[١٤٢] طبقات السبكي ٤: ٢ و٣، وقد قال السبكي إنه روى عن أبي حامد مسألة الرِّبا في الزعفران، وأنه أورد لنفسه كلامًا لم يذكر مصدره قال فيه إن النَّحر واجب على الجَمَل الذي يصاب بالكَلَب، وهو رأي أورده أبو حيّان في الإمتاع ١: ١٦٥.

[١٤٣] انظر بعض مرويات أبي حيّان في الفقه في كتابه البصائر ١: ٢٨٣ و٢٨٤-٢٨٥ و٥١٥-٥١٩ و٣/١: ٤٧-٤٩ و٢٧٥ [٢٣٦:١ و٢٣٦-٢٣٧ و٢: ٢٠٩-٢١٢ و٣٦:٦ و١٩٣-١٩٤].

[١٤٤] الإمتاع ١: ١٣٢ والإرشاد ٣: ٨٧ نقلًا عن كتاب تقريظ الجاحظ.

المعرفة لديه، أو، بتعبير أبي حيّان نفسه: "عالِمِ العالَمَ وشيخ الدنيا ومقنع أهل الأرض."[١٤٥] ويبدو أنّ أبا حيّان درس الكثير من العلوم على أبي سعيد[١٤٦] — بل إنّ السبكي عدّه بين أساتذته في الحديث[١٤٧] — إلّا أنّه أفاد منه بشكل خاصّ في مجالَي تخصّصه، أي اللغة والنحو، وهو في كلّ ذلك يتعصّب له عصبيّة أشار إليها بعض المؤرّخين،[١٤٨] فيورد — بإعجاب — خبر المناظرة بينه وبين متّى بن يونس[١٤٩] في تفضيل النحو على المنطق، حيث أفحم السيرافي خصمه بشدّة، إيرادًا مفصلًا،[١٥٠] ويسهب في تقريظ شرحه لـ"كتاب" سيبويه (-١٨٠) ،[١٥١] ويقول إنّ هذا لم يتسنَّ عمله للمبرّد (-٢٨٦)[١٥٢] والزجّاج (-٣١١)[١٥٣] وابن السرّاج (-٣١٦)[١٥٤] وابن درستويه (-٣٤٧) ،[١٥٥] على الرغم من سعة علمهم في النحو.[١٥٦] ولا نعلم هل قرأ أبو حيّان هذا الشرح على أبي سعيد أو لا، وإن كان من الأرجح أنّه ولكنّنا نعلم يقينًا أنّه قرأ عليه كتاب "اللغات" ليونس بن حبيب (-١٨٢)[١٥٧]، وكتاب "الشدّة" أيضًا.[١٥٨]

[١٤٥] المقابسات: ١٥٧ [١٢٩]؛ وانظر أيضًا المنتزع: ٤٨ب و١٠٩أ [البصائر والذخائر ١١٣:٧ و٢٥٥-٢٥٦] والأخلاق: ٢٤٨ والصداقة: ٢٣٥ والإرشاد ٣: ٨٧؛ وذكر أبو حيّان في خبر مناظرة أبي سعيد ومتّى أن ابن الفرات الوزير قال لأبي سعيد: "ما رغبت في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة" (الإمتاع ١: ١٢٠)، كما أورد أبو حيّان في المصدر نفسه ١: ١٢٩-١٣٠ مخاطبات الكبراء لأبي سعيد من نوح بن نصر الساماني إلى الوزير البلعمي إلى المرزبان بن محمد ملك الديلم إلى ابن حنزابة الوزير إلى أبي جعفر ابن بابويه ملك سجستان، وقد خاطبوه بألقاب مثل "الإمام" و"إمام المسلمين" و"شيخ الإسلام" و"الشيخ الجليل" و"الشيخ الفرد".

[١٤٦] قال أبو حيّان في الإمتاع ١: ١٣٣ إنّ المختلفين إلى أبي سعيد كانوا يقرأون عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والكلام والنحو واللغة والعَروض والشعر والقوافي والحساب والهندسة والحديث والأخبار؛ قال: "وهو في كلّ هذا إمّا في الغاية وإمّا في الوسط."

[١٤٧] طبقات السبكي ٥: ٢٨٦.

[١٤٨] هذا ما قاله جنيد شيرازي في شد الإزار: ٥٣.

[١٤٩] هو أبو بشر القنّائي النصراني المنطقي: مترجم انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره، وكان يترجم من السريانية إلى العربية، وله مؤلّفات عديدة. كان حيًّا في خلافة الراضي بعد سنة ٣٢٠ وقبل سنة ٣٣٠ (الفهرست: ٢٦٣ وتاريخ الحكماء: ٣٢٣).

[١٥٠] انظر المناظرة في الإمتاع ١: ١٠٨-١٢٨، وقد همّ بإيرادها مرّة أخرى في الأخلاق: ٤١٤ ثمّ اعتذر عن ذلك بالخوف من الإطالة.

[١٥١] سيبويه: ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٢٥٢.

[١٥٢] ترجمة المبرّد ومصادره في المصدر نفسه ٨: ١٥.

[١٥٣] الزجّاج: ترجمته ومصادره في المصدر نفسه ١: ٣٣.

[١٥٤] ترجمة ابن السرّاج ومصادره في المصدر نفسه ٧: ٦.

[١٥٥] ترجمة ابن درستويه ومصادره في المصدر نفسه ٤: ٢٠٤.

[١٥٦] الإمتاع ١: ١٣١.

[١٥٧] قال أبو حيّان في البصائر ١: ٣٣٧ [٤٢:٢]: "يقال خلق الشيء وأخلق بمعنى؛ هكذا قال يونس في كتاب اللغات، وقرأته على أبي سعيد السيرافي"؛ وترجمة يونس ومصادره في الأعلام ٩: ٣٤٤.

[١٥٨] أورد أبو حيّان في البصائر ١: ٢١٢-٢١٣ [١٧٨:١] أبياتًا لبعض الأسديين روايةً عن السيرافي ثم قال "وقرأتها عليه في جملة أبيات من كتاب الشدة"؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه ٣/١: ٨٠ [٥٥:٦].

وقد ظهر تأثير أبي سعيد في معلومات أبي حيّان في النحو بشكل جليّ في مؤلّفاته، فهو ينقل عنه أقوالًا كثيرة فيها،[١٥٩] ويروي عنه أقوالًا عن أئمة النحو كسيبويه والفرّاء (-٢٠٧)[١٦٠] والمبرّد والزجّاج والأخفش (-٣١٥)[١٦١] ونفطويه (-٣٢٣) ،[١٦٢] ويفيد من بعض من يحضرون مجلسه ويدوّن أقوالهم،[١٦٣] ولعلّ بعضًا من الطائفة الكبيرة من "شيوخ النحو" الذين روى عنهم[١٦٤] لقيهم أو تعرّف إلى أقوالهم هناك. وقد أورد أبو حيّان بعض الأقوال في النحو بشكل منثور في كتبه،[١٦٥] وقرّر أنّه لا يجوز للنحوي أن يجزم بما يأتي عليه لفظٌ من وزنٍ وجمعٍ إلّا بعد الاطّلاع الواسع والسماع الكثير، خاصّة إذا كانت الرواية شائعة والقياس مطّردًا ممّا لا يوجب التقليد.[١٦٦] وقد اهتمّ أبو حيّان بمسألة اللَّحْن في الكلام، وألقى على صحّة الكلام من حيث التركيب أهمية بالغة.[١٦٧] وجملة القول أنّ ما ظهر في مؤلّفاته من اهتمام بالنحو جعله معروفًا باسم "أبي حيّان النحوي" أيضًا.[١٦٨]

وفي مجال اللغة، اقترنت الفائدة التي اكتسبها أبو حيّان من أستاذه أبي سعيد بما كان قد حفظه أو اطّلع عليه من خلال قراءاته في الكتب وعمله في الوراقة، فظهر منها محصول عظيم في مؤلّفاته وعلى الأخصّ في "البصائر" و"الصداقة" و"الإمتاع". هناك يكشف أبو حيّان عن مخزون كبير من المفردات، وكثيرًا ما يستطرد ليشرح كلمة جاءت في عرض الكلام، فيقوده الاستطراد إلى شرح غيرها،[١٦٩] وكثيرًا ما يشرح معاني بعض الألفاظ بناءً على طلب بعضهم،[١٧٠] وأكثر من هذا وذاك سَرْدُهُ لقائمة طويلة من الكلمات المتشابهة المتساوية في المقاطع وعدد الحروف

---

[١٥٩] انظر مثلًا البصائر ١: ٢٠٨ و٢/١: ٢٥٨-٢٥٩ [١:١٧٥و٥: ٢٠٨-٢٠٩].

[١٦٠] ترجمة الفرّاء ومصادره في الأعلام ٩: ١٧٨.

[١٦١] ترجمة الأخفش ومصادره في المصدر نفسه ٥: ١٠٣.

[١٦٢] انظر مثلًا أقوالهم في "عسى" في البصائر ٢/١: ١٧٢-١٧٣ [٥:١٤٣] وفي "حاشا" في المصدر نفسه ٢/١: ٢٤٨-٢٥٠ [٥:٢٠٠-٢٠٢] وقول نفطويه في اللحن في المصدر نفسه ٣/١: ٣١٠ [٦: ٢١٨]؛ وترجمة نفطويه ومصادره في الأعلام ١: ٥٧.

[١٦٣] انظر مثلًا البصائر ١: ٢١٤ [١:١٧٩].

[١٦٤] انظر المصدر نفسه ١: ٢٢١ و٢٦١ و٢٨٩ و٥٢٩-٥٣١ و٢/٢ :٦٧٣ [١:١٤٧ و٢٤٠-٢٤١ و٢:٢٢١-٢٢٢ و٩:٦٨].

[١٦٥] انظر مثلًا المصدر نفسه ١: ٣٤٨ و٢/٢: ٤٢١- ٤٢٢ [٢:٥٢-٥٣ و٨:٨٧-٨٨].

[١٦٦] الأخلاق: ٢٢٣.

[١٦٧] ردّ أبو حيّان اللحن إلى كثرة السبايا وأولادهنّ في الإسلام (البصائر ١: ٢١٦ [١:١٨١])، ونقل عن أبي سعيد عن نفطويه حديثًا في أنواعه وطبقاته (المصدر نفسه ٣/١: ٣١٠ [٢١٨:])، وفرّق بين لحن الأعراب بالسليقة ولحن المتعلّمين من العرب، وقال إنّ النحو وُضع لهؤلاء دون أولئك (المصدر نفسه ٣/١: ٩٨ [٦:٦٧]) كي لا يقعوا في أخطاء جسيمة قد يكون فيها الفرق بين الإيمان والكفر ذاتهما (انظر: المصدر نفسه ١: ٢١٥-٢١٦ [١:١٨٠]).

[١٦٨] روضات الجنات: ٧١٤.

[١٦٩] انظر أمثلة من هذا القبيل في البصائر ١: ٢٣ و٢٤ و٣٦٧-٣٧٢ [١:٢١ و ٢٢-٢٣ و٢:٦٩-٧٢].

[١٧٠] أكثر ما يحدث هذا من جانب ابن سعدان، ولذلك تكثر أمثلته في الإمتاع؛ انظر مثلًا: الإمتاع ٢: ١٩٢-١٩٤.

والمختلف بعضها عن البعض الآخر بالإعجام أو بحرف واحد يتغيّر منها (وقد يسير هذا من أوّل الأبجدية إلى آخرها) بينما تبقى الحروف الأخرى ثابتة، ثمّ شرحه تلك الكلمات واحدة واحدة.[١٧١] ولعلّ أبين ما يدلّ على معرفة أبي حيّان اللغوية ما رواه من أنّ الصاحب قال له يومًا إنّ "فَعْل وأفعال" قليل في اللغة، ولم يجد أربابها غير ثلاثة منها؛ فاعترض أبو حيّان وقال إنّه يحفظ ثلاثين كلمة على "فَعل وأفعال": قال "فسردتُ الحروف، ودللت على مواضعها في الكتب،" وهذا، فيما قال، انتزع من الصاحب اعترافًا بمعرفته معرفة حقيقية لا معرفةَ ادّعاء.[١٧٢] كذلك سأل ابن سعدان أبا حيّان عن وجوه "فَعيل" فقال إنّ الأخفش ذكر عشرة أوجه لكنّه اكتشف أربعين وجهًا أثناء التصفّح، ثمّ عدّ أغربها لابن سعدان، فقال له هذا مادحًا: "إنّ الزيادة على مثل الأخفش ظَفَرٌ حسن وامتياز في الغزارة جميل."[١٧٣] وقد كان أبو حيّان يثق بمعرفته اللغوية ثقةً لا تتزعزع، ولذلك كان يفنّد أقوال من يتّهمه في لغته بغضب ويندفع بشيء يشبه روح الانتقام إلى تبيين وجه الخطأ في موقف خصمه.[١٧٤]

هذا كان شأن أبي حيّان في المرحلة الثقافية المنتظمة الأولى من حياته — حتى حوالي سنة سبعين — وقد انصرف بعد هذا التاريخ في معظم الحال إلى دراسة الفلسفة بعد أن استقرّ به المقام ببغداد مرّة أخرى.

وقد كان لأبي حيّان بعض الصلة بالفلسفة والفلاسفة قبل سنة سبعين. فقد لقي أبا الحسن العامري (– ٣٨١)[١٧٥] ومسكويه بالريّ في مجلس أبي الفضل ابن العميد في حدود سنة سبع وخمسين،[١٧٦] ثمّ عاد ولقي العامري

[١٧١] انظر أمثلة من هذا النمط في البصائر ١: ٢٢٢–٢٢٣ و١/٢: ١٦٤–١٦٧ و١٦٨–١٧١ و٢/٢: ٣٨٣–٣٨٦ و٣٨٦–٣٨٨ و٣٨٨–٣٩٠ و٥١٣–٥٢٣ و662–669 و١/٣ 246–248 [١: ١٨٥–١٨٦ و٥:١٣٨–١٤٠ و١٤٠–١٤٢ و٨:٦٧–٦٩ و٦٩–٧٠ و٧٠–٧١ و١٤٦–١٥١ و٩:٦٠–٦٤ و٦: ١٧٣–١٧٤] ولعل من الخير أن أذكر مثالًا على ذلك جاء في المصدر نفسه١: ٤٥٣–٤٥٤ [١٥٢:٢] قال فيه : "ما الألّ وما البلّ وما التلّ وما الثلّ وما الجلّ وما الحلّ وما الخلّ وما الدلّ وما الذلّ وما الرلّ وما الزلّ وما السلّ وما الشلّ وما الصلّ وما الضلّ وما الطلّ وما الظلّ وما العلّ وما الغلّ وما الفلّ وما القلّ وما الكلّ وما اللّ"، ثمّ شرحها في الصفحات التالية: ٤٥٤–٤٥٩ [١٥٢–١٥٦].

[١٧٢] الحادثة في الأخلاق: ٢٢٢–٢٢٣، وقد نقلها ياقوت في الإرشاد ٥: ٣٩٢.

[١٧٣] الإمتاع ٢: ٢٠٢–٢٠٣.

[١٧٤] في البصائر ١٩٢:١–١٩٤ [١٦٣:١] روى أبو حيّان كيف اعترض أحدهم على استعماله تعبير "استعنتُ الشيء"، من غير الباء، ولكنه أصرّ على موقفه وبرهن على صحة وجهة نظره. وانظر في المصدر نفسه١: ٢٢٣–٢٢٤ [١٨٦:١] الحادثة التي بيّن فيها خطأ "أحد سراة آذربيجان" باستعماله "زنا" بدل "زنأ"، وكان يظنّ أنّ أبا حيّان على خطأ. وانظر حادثة مشابهة جرت بين أبي حيّان والفقيه الداركي حول كلمة "مولود" أو "مولد" في المصدر نفسه ١/٢: ١٠٢–١٠٣ [٩٧:٥].

[١٧٥] ترجمة العامري في الأعلام ٨: ٢١.

[١٧٦] الأخلاق: ٣٤٤–٣٤٥ و٤٦٤.

ببغداد سنة ستّين، وكان يحضر مجلس أبي حامد المروروذي.[١٧٧] وفي السنة نفسها، التقى أبو حيّان بالبديهي الشاعر، فأخذ يطعن في دين أستاذه الرمّاني وفضله وعلمه ويحسّن له طلب العلم الحقيقي على يحيى بن عدي، أستاذ طلّاب الفلسفة ببغداد في ذلك الوقت.[١٧٨] وفي سنة إحدى وستين، تلطّف البديهي فدعا أبا حيّان لحضور مجلس يحيى، فحضره،[١٧٩] ولكن يبدو أنّه لم يجد في شخص يحيى العالِم الذي يرغب في لزومه، [١٨٠]كما يبدو أنّه نفر من البديهي لضآلة علمه وعجبه وإدلاله بمخزونه الثقافي الضئيل ببذاء وسفه.[١٨١] ومهما يكن من أمر، فإنّ أبا حيّان، زمن بدئه بكتابة "البصائر" (سنة ٣٥٠) ،[١٨٢]كان يحسّ نفسه غريبًا بعدُ عن الفلسفة وأصحابها،[١٨٣] وعندما انساق مرّة إلى إيراد رأي فلسفي في الإنسان ، اعترف بإشكال حقائقه عليه، وقال إنّه إنّما يحكي ما علق بقلبه ممّا سمعه من أصحاب الفلسفة؛ قال: "وما نصيبي منه إلّا كنصيب من حكى لغة لا دُرْبة له بها، ولا عادة له في استعمالها، ولا أنس له بفهم اصطلاح أهلها."[١٨٤]كذلك فإنّ أبا حيّان يظهر أنّه لا يزال بعيدًا عن قبول الفلسفة أو فهمها زمن كتابة الرسالة في "الصداقة والصديق" — وقد كانت جاهزة تحتاج إلى تبييض فقط سنة ٣٧١[١٨٥] — فإنّه فصل فيها نفسه عن الفلاسفة وقال إنّ أبا سليمان تحدّث مرّة "بكلام لا يدخل في هذه الرسالة لأنّه من الفلسفة التي هي موقوفة على أصحابها، لا نزاحمهم عليها ولا نماريهم فيها."[١٨٦] وفي سنة أربع وستين، عندما أفحم السيرافي أبا الحسن العامري في مناظرة، وجدنا أبا حيّان يسرّ بانتصار أبي سعيد ويقول له بعد ارفضاض المجلس: "أيّها الشيخ، رأيتَ ما كان من هذا الرجل الخطير

---

[١٧٧] البصائر ٢/٣: ٥٤٥ [٩٣:٣] وقد أقرّ أبو حيّان أنه سمع من العامري بعض ما دوّنه في كتبه (المقابسات: ٣٠١ [٣٤٠]) وأورد كثيرًا من أقواله في مؤلفاته (انظر مثلًا: الإمتاع ٢: ٨٤–٩٠ والمقابسات: ١٦٥–١٦٨ و٢٠٢–٢٠٤ و٢٠٧–٢٠٩ و٣٠١–٣٠٧ [١١٦–١١٩ و١٧١–١٧٢ و١٧٧–١٨٠ و٣٤٠–٣٥٢]).

[١٧٨] انظر البصائر ١: ١٧١–١٧٢ [١٤٥:١]؛ وانظر أيضًا: الأخلاق: ٢٠٢–٢٠٣.

[١٧٩] المقابسات: ١٥٦ و١٩٢–١٩٣ [١٠٣ و١٥٧].

[١٨٠] الإمتاع ١: ٣٧.

[١٨١] قال أبو حيّان إن البديهي اختلف إلى يحيى بن عدي، وإنما "لم يحلَ منه بشيء من الفلسفة قليل ولا كثير، ولكن كان يجعل إصابته في حفظ العروض وعقد القافية وإقامة الوزن ورواية اللغة وحفظ الغريب المصنف إعجابًا بنفسه، ويتدرّع به على الناس متذربًا ببذاءة وسفه. وقد شاهدته وهو على شفير عمره، فما كان يُحلي ولا يُمر" (البصائر ١: ١٧٢ [١٤٥:١–١٤٦]).

[١٨٢] البصائر ١: ٣ [٢:١].

[١٨٣] قال أبو حيّان في البصائر ١: ١٤٢ [١٢٣:١]: "والكلام في النفس والروح صعب شاق، ومن الحقيقة بعيد، ولأمرٍ ستر الله معرفة هذا الضرب عن الخلق حيث قال ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾" (الإسراء: ٨٥).

[١٨٤] البصائر ١: ٤١٣ [١١٢:٢].

[١٨٥] انظر الصداقة: ٨–٩.

[١٨٦] المصدر نفسه: ٤٧.

عندنا، الكبير في أنفسنا؟"[١٨٧] وهذه كلّها أدلّة على أنّ أبا حيّان ظلّ واقعًا تحت تأثير الثقافة العربية الإسلامية حتى حدود سنة سبعين.

في هذه السنة استقرّ أبو حيّان ببغداد، ولعلّه عرف زيد بن رفاعة،[١٨٨] أحد إخوان الصفا، حينئذٍ،[١٨٩] أي حين كان آخذًا بالتحوّل إلى دراسة الفلسفة والمنطق تحت تأثير أحد الفلاسفة المشهورين آنذاك وهو أبو سليمان المنطقي السجستاني، تلميذ يحيى بن عدي.[١٩٠] وقد كانت تلتفّ حول أبي سليمان في بغداد حلقة علمية فلسفية يختلف إليها المشتغلون بالفلسفة، وكانت المعرفة بين أبي حيّان وأبي سليمان ترجع إلى سنة أربع وستين، زمن قدوم أبي الفتح ابن العميد إلى بغداد،[١٩١] إلّا أنّها كانت معرفة عابرة تطوّرت بعد سنة سبعين، فإذا به يصبح "جاره ومعاشره ولصيقه وملازمه وقافي خطوه وأثره وحافظ غاية خبره."[١٩٢]

وقد وجد أبو حيّان في أبي سليمان مثال العالِم الأصيل الغزير العلم القانع بالقليل[١٩٣] الذي كان ينشده بعد وفاة السيرافي سنة ثمان وستين. وقد كان في نظره أدقّ فلاسفة بغداد آنذاك نظرًا، وأكثرهم غوصًا على المسائل، وأصفاهم فكرًا، هذا مع حسن الاستنباط لكلّ عويص يعترضه، والجرأة الشديدة على تفسير الغامض والرمز.[١٩٤] وقد درس عليه أبو حيّان كتاب "النفس" لأرسطاطاليس،[١٩٥] ورسالة أخرى لعلّها في السياسة له أيضًا،[١٩٦] وربّما ألف بعد ذلك الاطّلاع المستقلّ على كتب يونان، إذ نجده يسأل عن شيء قرأه في كتاب "منافع الأعضاء" لجالينوس.[١٩٧] وقد

---

[١٨٧] الأخلاق: ٤١٣.

[١٨٨] زيد بن رفاعة هو أحد مؤسسي جماعة إخوان الصفا، ولم تتعرض المصادر لذكره لأنه وجماعته كانوا يكتمون أمرهم، ولم يعرف شأنهم إلى أن كشف أبو حيّان عن هوياتهم ومذهبهم ونظام عملهم. وقد كان أبو حيّان يورق لزيد هذا، وقد عرفه معرفة وثيقة، وعلى ذلك فربما كان حديثه عنه في الإمتاع ٢: ٤ أوضح ما قيل عنه.

[١٨٩] طلب ابن سعدان من أبي حيّان أن يحدثه بخبر زيد بن رفاعة لصلته الحميمة المعروفة به؛ قال: "فقد بلغني أنك تغشاه وتجلس إليه وتكثر عنده وتورق له، ولك معه نوادر مضحكة وبوادر معجبة" (الإمتاع ٢: ٤).

[١٩٠] الإمتاع ٢: ١٨.

[١٩١] انظر الأخلاق: ٤١٠ و٤٥٢-٤٥٤ و٤٥٥ و٤٩٦.

[١٩٢] الإمتاع ٢: ١١٧.

[١٩٣] المصدر نفسه ١: ٣١.

[١٩٤] المصدر نفسه ١: ٣٣؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه ١: ٢٠٥ و٢: ٢٣.

[١٩٥] المقابسات: ٢٤٦ [٢٤١].

[١٩٦] قال أبو حيّان في الصداقة: ٣٦٦: "قال أرسطاطاليس في رسالة أفادناها أبو سليمان..."

[١٩٧] المقابسات: ٣٥١ [٤٣٦].

سجّل أبو حيّان ما كان يدور في مجالس أبي سليمان وأصحابه من الفلاسفة في كتابه "المقابسات"، كما نقل بعض آرائهم في "الإمتاع".

وبمرور الزمن، أصبح أبو حيّان يضع الفلسفة في مكانة شريفة سامية، ويردّ على من يطعن فيها وفي المنطق.[١٩٨] وعندما كتب "المقابسات" بعد سنة ٣٨٦،[١٩٩] ارتدّ خاطره إلى زمانها ووجد نفسه يحنّ إليها ويقول إنّها في وقت من الأوقات سيطرت عليه سيطرة حقيقية، ويدعو فيقول: "فسقى الله تيك الساعات التي كانت تتضمن بهذه الراحات... واللهِ إنّ مساربها في النفس والعقل والروح كانت تُنسي كلّ حال مشهودة، وتُسلي عن كلّ غاية محدودة."[٢٠٠]

يتّضح ممّا سبق أنّ أبرز ما تميّزت به ثقافة أبي حيّان أمران اثنان: أوّلهما، الاطّلاع الواسع والتنوّع الشديد وعدم التخصّص في علم من العلوم — وهذا ما حرمه من أن ينتسب إلى فئة علمية بعينها في مؤلّفات المؤرّخين؛ وثانيهما، الاتّكاء الشديد على الرواية عن الأساتذة أكثر من إبداء الرأي الشخصي. ولما اقترن هذان الأمران بميل أبي حيّان إلى التقييد دائمًا نتيجةً لامتهانه الوراقة، وبعد أن تميّز أديبًا صاحب أسلوب متفرّد خاصّ، صَلُحَ أن يكون مراقبًا يؤرّخ أحوال مجتمعه ويرصد آراء الناس في مشكلات عصرهم، وأن يكون في بعض المواقف صاحب رأي ذاتي في شؤون ذلك المجتمع وبعض مشكلاته.

جـ- انتماؤه الديني والمذهبي

إذا كانت دراسة المرء لمذهب فقهي تعيّن انتماءه إليه، فذلك يعني أنّ دراسة أبي حيّان لمذهب الشافعي على كلّ من أستاذيه المروروذي والقفّال تعيّن انتماءه إلى المذهب الشافعي من بين مذاهب أهل السنّة، ولهذا عدّه كتّاب الطبقات بين علماء الشافعية.[٢٠١] أمّا هو نفسه، فلم يصرّح بانتمائه إلى مذهب دون آخر، ولكن مواقفه التي اضطرّته إليها بعض مماحكات عصره تدلّ على أنّه كان سُنّيًا — من وجهة عامة — يقف أحيانًا وقفة المتحمّس في الردّ على

[١٩٨] رسالتان في الصداقة والصديق والعلوم: ٢٠١. وفي هذا الموضع اتهم أبو حيّان من يعيب المنطق ويهجّن طريقة الأوائل بأنه "إن لم يكن... سوء تحصيل فإنه يوشك أن يكون ضيق عطن، وحرج صدر، ومجازفة في القول، وانحرافًا عن الصواب، وأمنًا من الاعتقاب..."

[١٩٩] في المقابسات: ٢٣٩ [٢١٩] يقول أبو حيّان إن ابن بكير الفلكي توفي سنة ٣٨٦؛ فالكتاب كُتب بعد هذا التاريخ.

[٢٠٠] المقابسات: ٢٣٩-٢٤٠ [٢٣٠].

[٢٠١] كذلك عدّه كلّ من الأسنوي (بغية الوعاة ٢: ١٩١) والسبكي (طبقات السبكي ٥: ٢٨٦).

مختلف فرق الشيعة، ويسمّي منها الرافضة والغالية والباطنية،[٢٠٢] ويتهمهم أحيانًا بوضع الأحاديث على لسان أئمتهم،[٢٠٣] وبنشر الفتنة بين الناس،[٢٠٤] وبالجهل والجرأة على دين الله والسعي في الفتنة بين أهله،[٢٠٥] وذلك لأنّه سمع بعض تأويلاتهم التي لم تعجبه.[٢٠٦]

وإلى مثل هذا الموقف تنتمي "رسالة السقيفة" التي روى الماليني (-٤١٢) أنّ أبا حيّان أقرّ بوضعها إذ قال كما نقل الذهبي عن جعفر عن يحيى الحكاك (-٤٨٥) عن أبي نصر الشجري (اقرأ: السجزي) (-٤٤٤) عن الماليني: — "قرأتُ الرسالة — يعني المنسوبة إلى أبي بكر وعمر مع أبي عبيدة إلى علي رضي الله عنه — على ابن حبان (اقرأ: أبي حيّان) وقال: هذه الرسالة عملتُها ردًّا على الرافضة، وسببه أنّهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء يَغلون في حال علي، فعملتُ هذه الرسالة. قلتُ: فقد اعترف بوضعها."[٢٠٧]

---

[٢٠٢] ليس من السهل هنا تحديد المقصود بفئات الرافضة والغالية والباطنية تحديدًا دقيقًا بسبب تعدد الفرق داخل كل فئة من هذه الفئات تعددًا عظيمًا، وبسبب تغير مدلولات أسمائها عبر العصور وعند المؤرخين المختلفين، ثم بسبب استعمالها في الطعن في مذاهب الأفراد دون أن يكون لذلك دلالة دقيقة معينة. وإذا تناولنا ثلاثة من كتب الفرق كتبت في القرن الرابع أو بعده بقليل هي: فرق الشيعة لأبي محمد النوبختي (-٣١٠) ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (-٣٢٤) والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (-٤٢٩) وجدنا أن للرافضة مدلولات مختلفة. فهي عند الأشعري فرقة الإمامية من الشيعة: "وإنما سمّوا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر...وهم يدعون الإمامية لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب" (ص:١٦-١٧)؛ وهي عند البغدادي الشيعة عمومًا دون تحديد (ص: ٣١-٦٤). غير أن الرافضة كانت فرقًا كثيرة عدّ منها الأشعري أربعًا وعشرين فرقة "سوى الكاملية" (ص:١٧) وكثيرًا ما تقرن بالغالية، وهم من الشيعة (البغدادي:٢٢) الذين "سموا غالية لأنهم غلوا في علي وقالوا فيه قولًا عظيمًا" (الأشعري: ٥) فيقال: "أصحاب الغلو من الروافض" أو "غلاة الروافض" (الأشعري: ٣٧٧ و٤٦٥؛ والبغدادي: ١٤٥ و١٧١)، وأرى أنهم المقصودون في قول أبي حيّان هنا، ولهم مذاهب تشتط في القول في القرآن والأئمة والرسل والشرائع (انظر أمثلة في النوبختي: ٥٥ والأشعري: ٤٣٨ و٤٩١ و٥١٥-٥١٦ و٦١١). ومن هذا القبيل أقوال الغلاة (النوبختي: ٤١ والبغدادي:٢٥)، وقد اعتبرهم البغدادي خارجين عن الإسلام (ص: ٢٢ و٢٥) — وإن كان الغلو في نظره قد يشمل من يشتط في القول في الدين عامة وإن كان من غير الشيعة (انظر أمثلة ص: ٨٢ و٨٨ و٩٥). أما الباطنية فقد جعلهم عبد القاهر من الغلاة واعتبرهم خارجين عن الإسلام (ص: ٥٩ و١٧٠) وعدّ منهم الإسماعيلية والقرمطية وغيرهما (ص: ١٧٠-١٧٣) وقال إنهم كانوا ينحون منحى ثنوية المجوس في حقيقة أمرهم، يقولون بأن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول والنفس هو الثاني، وهما مدبرا العالم عن طريق الكواكب السبعة والأخلاط الأربعة، وربما سموهما العقل والنفس، واحتالوا لتأويل أحكام الشريعة حتى توافق مذهبهم، فانتهوا إلى رفعها إلى أن صاروا إلى مثل أحكام المجوس وبذلك استطاعوا تسويغ الرذائل (ص: ١٧٤-١٧٦).

[٢٠٣] المنتزع: ٧٠ أ [البصائر والذخائر ١٦٦:٧].

[٢٠٤] البصائر ٢/٢: ٤٩١ [١٣٤:٨]؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه ١: ٢٠٤ [١٧٢:١].

[٢٠٥] المنتزع ٩٢ أ [البصائر والذخائر ٢١٦:٧].

[٢٠٦] في البصائر ١: ٥٤١ [٢٣٠:٢] روى أبو حيّان أنه سمع ابن المراغي يؤوّل الآية ﴿وجعلنا لهم لسان صدق عليا﴾ (مريم: ٥٠) أنّ المراد هو علي بن أبي طالب. وروى أيضًا أنه سمع أحدهم يقرأ الآية ﴿هذا صراطٌ عَلَيَّ مستقيمٌ﴾ (الحجر: ٤١) بجرّ "مستقيم" وبإضافة "الصراط" إلى "علي" على أنها تعني علي بن أبي طالب؛ فناقشه أبو حيّان فوجده يقول إن الاستقامة أليَق بعلي منها بالصراط: "على أن الصراط هو علي والمستقيم هو علي"، فثار أبو حيّان واتهم الباطنية بسوء تأويل كلام الله (المنتزع: ٩٢ أ-٩٢ ب [البصائر والذخائر ٢١٦:٧]).

[٢٠٧] ميزان الاعتدال ٣: ٣٥٥. وقد كان من الممكن أن تكون هذه الرواية أساسًا موضع شكّ لو كان رواتها من الشيعة، ولكن تحقيق أسمائهم يدل على أنهم كانوا من الموثقين من أعلام السنة. فالماليني — وهو أبو سعد أحمد بن محمد بن أحمد الأنصاري الهروي – حافظ ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ: ١٠٧٠-١٠٧١ ووصفه بأنه عالم زاهد صوفي وقال إنه يُعرف بـ"طاووس الفقراء". وفي المصدر نفسه أن ممن روى عن الماليني هذا أبا نصر السجزي ("والشجري" في ميزان الاعتدال تصحيف) وهو أيضًا ممن

وتمثّل "رسالة السقيفة" رأي أهل السنّة في دفع ما يدّعيه الشيعة من حقّ علي في الخلافة قبل أبي بكر وعمر، وتضع على لسان هذين الصحابيين بيانًا بالأخطاء التي وقع فيها علي نفسه حين تخلّف عن بيعة أبي بكر.[٢٠٨] والأسلوب فيها يكشف عن أنّها أشبه بالرسائل الموضوعة منها بالأصيلة،[٢٠٩] وأنّها ربما كانت نقلًا لواقع الحال بأسلوب شبيه بأسلوب أبي حيّان. ففي بعض فقراتها يقول أبو بكر في مخاطبة علي: "ما هذا الذي تسوّل لك نفسك، ويدوِي (اقرأ: ويَدوَى)[٢١٠] به قلبك، ويلتوي عليه رأيك، ويتخاوص دونه طرفك، ويسري فيه ظعنك (اقرأ: ويَشرى فيه ضغنك) ،[٢١١] ويترادّ معه نَفَسك، وتكثر معه صعداؤك، ولا يفيض به لسانك؟ أَعُجْمَةٌ بعد إفصاح؟ أتلبيس بعد إيضاح؟ أدين غير دين الله؟ أخُلُق غير خلق القرآن؟ أهدى غير هدى (اقرأ: أهَدْيٌ غير هدي) رسول الله؟"[٢١٢]

وقد توحي هذه الفقرة وأشباهها في الرسالة بأنّ أبا حيّان يتحامل متعمّدًا على علي بن أبي طالب. ولكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ موقفه من علي لا يختلف عن موقف أهل السنّة عامة، ولهذا لا غرابة أن نجده في كتبه يميّز بين علي وشيعته،[٢١٣] ويستشهد بحكمته وأقواله السديدة،[٢١٤] ويعدّه قدوة حسنة وهداية وإرشادًا أكثر من أهل البيت جميعًا،[٢١٥] ويردّد كلامًا لأبي حامد ينتقد فيه من يطعن في أهل البيت ويقول إنّ الطاعنين "قومٌ لا خَلَاقَ لهم، ولا علم عندهم، ولم يطّلعوا على خفيّات الأمور."[٢١٦]

ترجم لهم الذهبي في تذكرة الحفاظ: ١١١٨ ووصفه بأنه "الحافظ الإمام عَلَم السُنّة". أما جعفر بن يحيى الحكاك فقد ترجم له ابن الجوزي في المنتظم ٩: ٦٤، ووصفه بالحفظ والإتقان والأدب والفهم والثقة والصدق والخير.

[٢٠٨] نسب إلى علي في الرسالة أنه أخطأ حين ظن أن الخلافة تؤول إليه حتمًا بعد وفاة الرسول (ثلاث رسائل: ١٠-١٢ و١٧-١٨ و١٩-٢٠) وأخطأ حين انزوى واعتزل مبايعة أبي بكر (المصدر نفسه: ١٠) ثم أخطأ حين اعتذر عن عدم قيامه إلى المبايعة بالحزن لفقد رسول الله وبالغيظ لما حدث بعده (المصدر نفسه: ٢٢-٢٤).

[٢٠٩] ناقش ابن أبي الحديد هذه المسألة لإثبات عدم إمكان نسبة هذه الرسالة إلى أبي بكر وعمر وأبي عبيدة في شرح نهج البلاغة ٢: ٥٩٧؛ وانظر لسان الميزان ٦: ٣٦٩-٣٧٠.

[٢١٠] يدوى صدره: يضغن.

[٢١١] يشرى: يلج؛ ويكنى بالضعن عن موطنه وهو الصدر؛ وضغنك رواية في إحدى النسخ الخطية، وهي الصواب فيما أرجح.

[٢١٢] ثلاث رسائل: ١٠.

[٢١٣] انظر مثلًا البصائر ١: ٢٠٤ [١٧٢:١]. حيث يقول أبو حيان: "وعليٌّ بحر علم، ووعاء دين، وقرين هدى، ومسعر حرب، ومِدْرَهُ خَطْب، وفارج كرب، مضاف السبب إلى النسب، معطوف النسب على الأدب، ولكن شيعته شديدة الخلاف عليه، قليلة الانتهاء إلى أمره؛ وَكَلَهم الله إلى أمرهم، وإلى الله إيابهم، وعليه جزاؤهم وحسابهم."

[٢١٤] انظر بعض الأحاديث والحكم لعلي في المنتزع: ٥ ب و ٦ ب و٢٠ ب [البصائر والذخائر ٧: ١٢ و١٤ و ٤٦-٤٧] والبصائر ٢/٣: ٤٤٥ [٢٧:٣]..

[٢١٥] المنتزع: ١١١ ب [البصائر والذخائر ٧:٢٦٢].

[٢١٦] المنتزع: ١١٢ ب [البصائر والذخائر ٧:٢٦٤].

والذي أرجّحه في هذا الموقف أنّ أبا حيّان لم يكن موجّهًا بروح التعصّب ضدّ من يخالفونه في المذهب. فقد أفاد كثيرًا من أئمة الشيعة[٢١٧] مثلما أفاد من أعلام أهل السنّة، وخالط كثيرًا من الناس كانوا على غير دينه وأخذ عنهم دون تحرّج، ولكنّه كان لا يطيق الشطط في التأويلات أو المماحكة الجدلية في شؤون تتصل بمسلّمات العقيدة. ولعلّ خير ما يصوّر رحب آفاق النظر وسعة الصدر لديه أنّه كان يتنقل بين "مدارس" تشتد الخصومة بين أهلها دون أن يجعله هذا يقف موقف المتعصّب لمدرسة على أخرى. فالتباعد بين الاتجاه الفقهي والفلسفي لم يغلق أمامه الطريق إلى طلب الفلسفة، وكراهيته لبعض شطط المتكلّمين لم تنجم إلّا على أثر مخالطته لهم وأخذه عنهم، وكثيرًا ما ميّز بين فئتين منهم: فئة غير المتحفّظين وفئة الديّانين أصحاب التحرّز والتوقّي؛[٢١٨] والخصومة بين الفقهاء والصوفية في ذلك القرن لم تصدّه عن أن يأخذ عن الفئتين ولم تحمله على التحيّز لفئة منهما.

فأبو حيّان السُّنّي، تلميذ أبي حامد المروروذي الذي يحمل بشدّة على الزهّاد،[٢١٩] كان صوفيًا، أخذ التصوّف عن جعفر الخلدي[٢٢٠] وعن من يُسمّى "الشيخ الحضرمي الصوفي"،[٢٢١] وحضر مجالس ابن سمعون الصوفي الذي عدّه ابن النجّار من أساتذته[٢٢٢] ونقل عنه أبو حيّان في مؤلّفاته.[٢٢٣] ولقد لقي أبو حيّان في تجواله كثيرًا من شيوخ التصوّف مثل ابن الجلاء وجعفر بن حنظلة والحرّاني،[٢٢٤] ووقف منهم موقف المريد الذي يسأل عمّا يدور في نفسه من تساؤلات ومشكلات.[٢٢٥] ويدلّ كتابه "الإشارات الإلهية" على أنّه ارتفع في ميدان التصوّف من مرتبة المريد إلى مرتبة الصوفي الذي يناجي الله تعالى بمثل قوله: "ما أشقانا إن جهلناك، فما (اقرأ: وما) أجهلنا إن خالفناك بعد أن عرفناك، وما أحسن حالنا إذا ذكرناك، وما أقربنا منك إذا دعوناك، وما أسعدنا بنجواك، وما ألهجنا بذكراك، وما أنعمنا في

---

[٢١٧] انظر مثلًا قوله في ابن رباط الكوفي في الإمتاع ٣: ١٩٧: "وكان رئيس الشيعة ولم أرَ أنطق منه." وقوله في أبي عبد الله الطبري في المنتزع: ٣١ أ [البصائر والذخائر ٧٢:٧]. "وكان...كثير النوادر، فصيح اللسان، وكان رئيسًا في الباطنية." ثم قوله في أبي جعفر ابن بابويه الشيعي: "وما لحقت شيخًا للشيعة أكبر منه ولا أطول بابًا في العلم..." (المنتزع: ٦٩ ب [البصائر والذخائر ١٦٥:٧]).

[٢١٨] راجع الفقرة الخاصة بالكلام والمتكلمين فيما يلي من هذه الرسالة.

[٢١٩] انظر البصائر ١: ٢٤٨-٢٤٩ [٢٠٣:١-٢٠٤].

[٢٢٠] بغية الوعاة ٢: ١٩١؛ وانظر أيضًا: طبقات السبكي ٤: ٢.

[٢٢١] المقابسات: ٢٠٠ [١٦٨]. ولم أستطع الاستدلال على هوية هذا الشيخ.

[٢٢٢] لسان الميزان ٦: ٣٧٠، وانظر الصداقة: ٢٦٤.

[٢٢٣] انظر مثلًا الصداقة: ٢٦٤-٢٦٥.

[٢٢٤] لقياه لابن الجلاء في الإمتاع ٢: ٧٩ وجعفر بن حنظلة في الصداقة: ٢٩٢-٢٩٣ والحراني في المقابسات: ١٣٢ [٧٥]. وقد قال الأستاذ ماسينيون إنه يعتقد أن أبا سعيد السيرافي علّم أبا حيّان أسرار علم التصوف في سن مبكّرة (انظر Recueil de textes inédits, p.86) وفي هذا خطأ واضح.

[٢٢٥] في الإمتاع ٢: ٧٩ سأل أبو حيّان ابن الجلاء عن الغريب في حديث الرسول: "بدأ الإسلام غريبًا..."؛ وفي الصداقة: ٢٩٢-٢٩٣ ذكر أبو حيّان أنه سأل جعفر بن حنظلة عمن ينبغي أن يصحب.

ذُراك، وما أجحدنا لسواك، يا من هو بلا إحاطة وإدراك... اللهم، إنّا قد أكثرنا القول فيك ثقة بك لا جرأة عليك، وافتتنّا في الخبَر عنك حبًّا لك لا اغترارًا بك؛ فقابلْ ثقتنا بك بالتحقيق، وحبّنا لك بالتصديق، فنِعْمَ الرفيقُ أنت ونعمَ الشفيق."[٢٢٦]

ولا يزال البحث مفتقرًا إلى فهم طبيعة كتاب منسوب إلى أبي حيّان اسمه "الحجّ العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي".[٢٢٧] فقد لوّح الخوانساري أنّ عنوان هذا الكتاب شبيه بما كتبه الحلّاج "في كيفيّة حجّ الفقراء من اختراعات نفسه المخذولة، فصار عمدة السبب في قتله بأفظع ما يكون."[٢٢٨] هذا وقد عرفنا أسماء مؤلّفات أخرى لأبي حيّان يبدو أنّها صوفية، مثل كتاب "رياض العارفين"، ثمّ كتاب "الرسالة في أخبار الصوفية"، وكتاب "الرسالة الصوفية".[٢٢٩]

وما دام الحديث في هذه الفقرة يتناول انتماء أبي حيّان المذهبي والديني، فلا بدّ من مناقشة بعض ما ذهب إليه من تعرّضوا لسيرته حين وصفوه (١) بالانتماء للمتكلّمين عامة وبالاعتزال خاصّة (٢) وبالزندقة أو بالكفر والقدح في الشريعة (٣) وبسَبّ الصحابة.

(١) لعلّ الوهمَ الذي أدّى ببعض المؤرّخين إلى أن يعدّ أبا حيّان معتزليًّا إنّما مردّه إلى صلته بكتابات الجاحظ وإعجابه البالغ به،[٢٣٠] ولهذا قال ياقوت إنّ أبا حيّان كان "معتزليًّا، يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ."[٢٣١] وقد ردّد هذا القول بعض من اتّبع ياقوتًا في رأيه،[٢٣٢] حتى أنّ ابن حَجَر رجّح أن يكون

---

[٢٢٦] الإشارات: ١٥٤–١٥٥ و١٥٧ [١٥٠ و١٥٣].

[٢٢٧] الإرشاد ٥: ٣٨٢.

[٢٢٨] روضات الجنات: ٧١٤؛ والأستاذ ماسينيون يظهر ارتيابه في هذه الدعوى (انظر Passion d'al-Hallaj, I, p.٣٤٥).

[٢٢٩] الإرشاد ٥: ٣٨٢.

[٢٣٠] كان أبو حيّان يعجب بطريقة الجاحظ في الكتابة، حتى عرف بهذا بين مخالطيه. فقد قال في البصائر ٢/١: ٢٧٩ [٥:٢٢٣] إنه يجد في مؤلفاته شفاء وتأدبًا ومعرفة، ووصفها في المصدر نفسه ١: ٤ [١:٣] بأنها "الدر النثير، والنور المطير،... والخمر الصرف، والسحر الحلال." وقد عُرف إعجاب أبي حيّان بالجاحظ إلى الحد الذي جعل مسكويه يقول له "صديقك أبو عثمان..." (الهوامل: ٤٣) ويحاول أن يقنعه بمقالته بذكر مقالة الجاحظ: "وإنما حكيت لك ألفاظه لشغفك به، وحسن قبولك كل ما يشير إليه ويدل عليه" (الهوامل: ٤٣). وقد ألف أبو حيّان كتابًا في الجاحظ سمّاه "تقريظ الجاحظ"، ولم يصلنا، ولكن ياقوتًا أورد نقولًا منه في الإرشاد ١: ١٢٤–١٢٥ و١٤١ و٦: ٦٩–٧١.

[٢٣١] الإرشاد ٥: ٣٨٠.

[٢٣٢] مفتاح السعادة ١: ١٨٨؛ وانظر أيضًا: طبقات السبكي ٤: ٢.

لقب "التوحيدي" مأخوذًا من أهل العدل والتوحيد[٢٣٣] — أي المعتزلة — لانتماء أبي حيّان إليهم. وقد أخطأ ياقوت في الجمع بين حقيقتين غير مترابطتين، فإنّ من يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ ليس من الضروري أن يكون معتزليًّا. ومن السهل أن ننفي هذه الصفة عن أبي حيّان حين نجده يهاجم المتكلّمين في مناسبات كثيرة، ويحمل عليهم بشدّة، وينسب إليهم من الاستخفاف بالشريعة ما لا يمكن أن يجعله واحدًا منهم؛[٢٣٤] وإذا انتفت صلته بالمتكلّمين عامة فقد انتفت صلته بالاعتزال. أمّا لقب التوحيدي فالأرجح أنّه علق به لكثرة ترديده لفكرة التوحيد حتى أنّه يتعذّر علينا حصر الأماكن التي وردت فيها في مؤلّفاته،[٢٣٥] وكلّها ينحو منحى خاصًّا جعل الخوانساري يقول إنّه كان له "لسانًا خاصًّا (كذا) في التوحيد."[٢٣٦] وقد جعل أبو حيّان التوحيد مقياسًا للعلوم الحقّة كلّها، وغاية ينبغي لها أن يُسعى إليها إذ قال: "وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقّق التوحيد، ولا تدلّ على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته."[٢٣٧] ومع ذلك كلّه، فلا يمكن للدارس أن ينفي تأثّر أبي حيّان بمصطلحات المتكلّمين وأساليبهم وطرائقهم في تفكيره وكتابته.

(٢) أمّا مسألة الكفر والزندقة، فقد تباعد فيها طرَفا القول بين إثبات ونفي. فقال ابن النجار إن التوحيدي كان "صابرًا متديّنًا، حسن العقيدة،"[٢٣٨] ووصفه ابن العربي بالفضل،[٢٣٩] وقال ياقوت إنّه "كان يَتَأَلَّهُ والناس على ثقةٍ في (لعلّها: من) دينه،"[٢٤٠] وعدّه ابن خلّكان من الفضلاء.[٢٤١] أمّا السبكي فذكر أنّه اطّلع على طعن الذهبي في دينه ولكنّه لم يجد في كلامه ما يوجب الوقيعة فيه، وكذلك كان رأي

---

[٢٣٣] بغية الوعاة ٢: ١٩٠.

[٢٣٤] انظر الفقرة الخاصة بالمتكلمين فيما يلي من هذه الرسالة.

[٢٣٥] انظر مثلًا البصائر ١/٢ هـ و٢/٢: ٢٨٩ و٣٩٢ و٤٩٠ و٦٩٢ [٦:٥ و٥:٨ و٧٢ و١٣٣ و٨٦:٩] والإمتاع ٣: ١٣٥ والمقابسات:٢٥٧ [٢٦٥] والإشارات: ٢٥٤ [٢٤٣].

[٢٣٦] روضات الجنات: ٧١٤؛ وانظر قول شيرازي إن أبا حيّان عُرف بالكلام في التوحيد في شد الإزار: ٥٣.

[٢٣٧] الإمتاع ٣: ١٣٥.

[٢٣٨] طبقات السبكي ٤: ٢ ولسان الميزان ٦: ٣٧٠.

[٢٣٩] محاضرة الأبرار ١: ٥.

[٢٤٠] الإرشاد ٥: ٣٨٠. والطريف هنا أن هناك نسخة خطية من النسخ المستعملة في تحقيق الإرشاد ورد فيها "والناس **يقولون** في دينه"؛ ولعل هذا يدل على قدم الاختلاف في صحة عقيدته.

[٢٤١] الوفيات ٤: ١٩٧.

والده،[٢٤٢] وهو أيضًا رأي صاحب "شدّ الإزار" — وإنّ مجرّد ذكره في ذلك الكتاب يضعه في مرتبة واحدة مع العُبّاد الصالحين ممن دُفنوا في مزار شيراز — فإنّه قال إنّ أبا حيّان كان "شديد الديانة."[٢٤٣] في مقابل ذلك طعن ابن فارس (؟) في صحّة عقيدة أبي حيّان وقال إنّه كان كذّابًا قليل الورع والدين مجاهرًا بالبهت، يقدح في الشريعة ويقول بالتعطيل،[٢٤٤] وعدّه ابن الجوزي زنديقًا منحلًّا يكثر التحميد والتقديس في كلامه ويدسّ فيه الإلحاد دسًّا، فهو أشدّ خَطَرًا على الإسلام من رفيقَيْه في الكفر ابن الراوندي (–٢٩٨)[٢٤٥] وأبي العلاء المعرّي (–٤٤٩)،[٢٤٦] لأنّهما صرّحا بالكفر أمّا هو فتظاهر بالدين وأبطن الإلحاد ودسّه دسًّا.[٢٤٧] كذلك طعن الذهبي في عقيدته وقال إنّه كان سيّئ الاعتقاد "عدوّ الله، خبيثًا."[٢٤٨]

وهذه التهم جميعًا صدرت، فيما يبدو لي، عن أسباب متعدّدة، منها:

(أ) انتماء أبي حيّان إلى التصوّف، وهذا ما تنبّه إليه السبكي حين قال إنّ الحامل للذهبي على الوقيعة فيه متأثّر ببغضه للصوفية.[٢٤٩] وقد ظهر في بعض مؤلّفات أبي حيّان من الأفكار الصوفية ما قد يتوقّف في قبوله أهل السنّة، كقوله الذي يوحي بالإيمان بوحدة الوجود: "يا من الكلّ به واحد، وهو في الكلّ موجود."[٢٥٠]

(ب) اتصال أبي حيّان بجماعة الفلاسفة من أصحاب أبي سليمان المنطقي وغيره ونقله أحاديثهم في "المقابسات"، الأمر الذي قد يعتبره المتشدّدون داخلًا في الكفر. فنحن نسمع الحريري (اقرأ:

---

[٢٤٢] طبقات السبكي ٤: ٣، وقد نقل السيوطي هذا في بغية الوعاة ٢: ١٩١.

[٢٤٣] شد الإزار: ٥٣.

[٢٤٤] طبقات السبكي ٤: ٢ وميزان الاعتدال ٣: ٣٥٥ ولسان الميزان ٦: ٣٦٩ وروضات الجنات: ٧١٤.

[٢٤٥] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ٢٥٢.

[٢٤٦] ترجمته ومصادره في المصدر نفسه ١: ١٥٠.

[٢٤٧] طبقات السبكي ٤: ٣ وميزان الاعتدال ٣: ٣٥٥ ولسان الميزان ٦: ٣٦٩ وبغية الوعاة ٢: ١٩١؛ وفي المنتظم في التاريخ لابن الجوزي ٨: ٥٨ نجد قولًا شبيهًا بالنص المنقول في هذه المصادر يقول: "وهذا ابن الريوندي وأبو حيّان ما فيهم (كذا) إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه، يكثر التحميد والتقديس ويدس في أثناء ذلك المحن".

[٢٤٨] طبقات السبكي ٤: ٢ وبغية الوعاة ٢: ١٩١.

[٢٤٩] طبقات السبكي ٤: ٣.

[٢٥٠] المقابسات: ١٦٥ [١١٥].

الجريري) غلام ابن طرّارة[٢٥١] يتّهم أبا الحسن العامري الفيلسوف بالكفر لخوضه في أحاديث الفلاسفة مثل قِدَم العالم والكلام في الهَيُولَى والصورة والزمان والمكان، "وما أشبه هذا من ضروب الهذيان التي ما أنزل الله بها كتابه ولا دعا إليها رسوله."[٢٥٢] وقد كان أبو حيّان واعيًا لإمكان اتّهامه بالكفر من جرّاء روايته أقوال الفلاسفة، وقال معتذرًا مرّة عن إتمام حديثٍ لأبي سليمان في الكهانة والنبوّة إنّه لو نقل كثيرًا منه لنُسب إلى الكفر.[٢٥٣] بل لعلّ التهمة بذلك وُجّهت إليه في حياته، إذ أنّنا نسمعه يبدي استعداده لتقبّل القول السيّئ في شخصه، وهو ينقل الأقوال الفلسفية عن أساتذته تفديةً لهم، وذلك حيث يقول: "على أنّ من أَنحَى عَليّ بحدّه، وكشّر لي عن نابه، وجعل صوابي خطأ، وخطئي فيه عارًا، احتملتُ وصبرت، وتغافلت وعذرت، وإذا كنت في جميع ذلك راوية عن أعلام عصري، وسادة زماني، فأنا أفدي أعراضهم بعرضي، وأقي أنفسهم بنفسي."[٢٥٤]

(ج) كذلك فإنّ طبيعة أبي حيّان التي تحبّ الاستطلاع وتطلب المعرفة دائمًا، وهي الطبيعة التي غذّتها ثقافته الفلسفية، جعلته يفصح عن تساؤلاته في المسائل الدينية بدلًا من أن يكتمها، فيلتقط ذلك بعض المؤرّخين، وخاصّة المتشدّدين منهم، فيسِمونه بالكفر لأجلها. من ذلك تساؤله: هل يجوز أن تأتي الشريعة بما يخالف العقل؟[٢٥٥] وتساؤله عن حكمة الله في منع التوفيق عن عباده أحيانًا،[٢٥٦] وتساؤله عن سبب فضيلة الدهري والزنديق أحيانًا مع أنّهما لا يؤمنان بحسابٍ أو بعث،[٢٥٧] وحيرته أمام اختلاف التأويلات للآيات القرآنية.[٢٥٨]

---

[٢٥١] لم أستطع أن أعثر على تعريف بالجريري هذا، ولكني ضبطت الكلمة بالجيم "الجريري" بدلًا من الحريري لأن ابن طرارة كان يعرف بالجريري إذ كان أكبر أئمة عصره في مذهب محمد بن جرير الطبري (تايخ بغداد ١٣: ٢٣٠ والأنساب للسمعاني ٣: ٢٦٤ وإنباه الرواة ٣: ٢٩٦ والوفيات ٤: ٣٠٩).

[٢٥٢] الإمتاع ٢: ١٥.

[٢٥٣] المقابسات: ٢٢٦ [٢٠٩].

[٢٥٤] المصدر نفسه: ٣٠٩ [٣٥٦].

[٢٥٥] الهوامل: ٣١٥.

[٢٥٦] البصائر ١: ٥٤٦-٥٤٧ [٢:٢٣٣-٢٣٤].

[٢٥٧] الهوامل: ١٩١-١٩٢.

[٢٥٨] البصائر ١: ٥٣٨-٥٤٠ و٥٤٤-٥٤٧ [٢:٢٢٨-٢٣٠ و٢٣٢-٢٣٤].

(د) ولا شكّ في أنّ جرأة أبي حيّان في عرض أقوال الزنادقة والملحدين في مؤلّفاته ألقت ظلًّا من الشكّ على عقيدته. من ذلك نقله بعض أقوال أبي عيسى الورّاق (-٢٤٧)[٢٥٩] وأبي سعيد الحضرمي،[٢٦٠] وبعض ما اشتطّ غير المتحفّظين من المتكلّمين كأبي إسحاق النَّصيبي[٢٦١] في الجهر به ممّا يمسّ الدين. ثمّ إنّ أبا حيّان أظهر ما يُعدّ في نظره علّة هامة في إلحاد الملحدين كأبي سعيد الحصيري (الحضرمي؟) وابن الراوندي وأبي عيسى الورّاق، وذلك حين جعل إلحادهم نتيجة طبيعية لفقدان التساوي في توزيع الرزق[٢٦٢] — وقد كان أبو حيّان يعاني ما يعانيه هؤلاء من الزاوية المعيشية. ولم يتردّد أبو حيّان في الثناء على بعض هؤلاء الملحدين في مجالات غير مجالات العقيدة، فأشاد بمقدرة ابن الراوندي في اللغة والنحو والكلام[٢٦٣] وبحذاقة أبي عيسى الورّاق في الكلام.[٢٦٤]

(٣) وقد اتُّهم أبو حيّان، ثالثًا، بأنّه طعن في أعلام الصحابة وألصق بهم قبائح وفضائح.[٢٦٥] ويبدو لي أنّ الباعث على هذه التهمة هو "رسالة السقيفة" التي تندّد بتخلّف عليّ عن مبايعة أبي بكر، فهذا هو ما يشير إليه العالِم الذي نقل ابن حجر العسقلاني كلامه من غير أن يسمّيه.[٢٦٦] وقد ادّعى هذا العالِم أنّ أبا حيّان نسب فيها إلى أبي بكر وعمر "أمرًا — لو ثبت — لاستحقّا فوق ما تعتقده الإمامية فيهما."[٢٦٧] وهذه تهمة يستغربها من يقرأ الرسالة كاملة، إذ أنّ أسلوب العنف في إيضاح حقّ أبي بكر في

---

[٢٥٩] راجع نماذج من أقواله في الإمتاع ٢ :١٩٢-١٩٣؛ وترجمة أبي عيسى ومصادره في الأعلام ٧: ٣٥١.

[٢٦٠] راجع نماذج من أقوال أبي سعيد هذا في الإمتاع ٣: ١٩٢-١٩٣. ولم أجد ترجمة له فيما بين يدي من مصادر، ولعله هو نفسه أبو سعيد الحصيري الذي ذكره أبو حيّان في الهوامل: ٢١٢ وقد نسب إليه الشك في الدين هناك.

[٢٦١] المقابسات: ١٩٤ [١٥٩] والأخلاق: ٢٩٧. والنصيبي هذا هو إبراهيم بن علي بن سعيد النصيبي المتكلم المعتزلي، من غلمان أبي عبد الله البصري المعروف بالجُعل. قصد الصاحب بن عباد ونفق عنده، وأدق المعلومات عنه نجدها في مؤلفات أبي حيّان (الأخلاق: ٢٠٢ و٢١١-٢١٢ و٢٩٧ والإمتاع ١: ١٤١ والمقابسات: ١٩٤ [١٥٩])، ومنها نعلم أنه كان سيئ السيرة، يشك في النبوات، وسُمعت له شبهات في الدين. وقد نقل عنه ابن الجوزي في ترجمة الصاحب (المنتظم ٧: ١٧٩). ويقول الأستاذ المحقق محمد بن تاويت الطنجي إن له ترجمة في الوافي بالوفيات للصفدي في مكتبة شهيد علي باستانبول رقم ١٩٦٩، الورقة: ٤٦ أ (الأخلاق: ٢١١، هامش رقم: ٢).

[٢٦٢] انظر الهوامل: ٢١٢-٢١٣.

[٢٦٣] قال أبو حيّان في البصائر ١: ٢١٧ [١:١٨١]"...ابن الراوندي لا يلحن ولا يخطئ لأنه متكلم بارع، وجهبذ ناقد، وبحّاث جدل، ونظّار صبور، ولكنه استطال باقتداره على قلل (اقرأ: علل) النحويين ورآها مفروضة بالتقريب، وموضوعة على التمثيل... "

[٢٦٤] انظر الإمتاع ٣: ١٩٢.

[٢٦٥] اتهام ابن فارس له في طبقات السبكي ٤ :٣ واتهام عالم مجهول ينقل عنه ابن حجر في لسان الميزان ٦: ٣٦٩-٣٧٠.

[٢٦٦] لسان الميزان ٦: ٣٦٩-٣٧٠.

[٢٦٧] المصدر نفسه ٦: ٣٦٩-٣٧٠.

الخلافة ليس تنقصًّا من علي. وأيًّا كان الأمر، فإنّ اتهام أبي حيّان بالطعن في أعلام الصحابة صادر عن مصدر شيعي، فيما يبدو، إذ من المعروف أنّه كان يخالف الشيعة ويكره مماحكاتهم، وإنّما كتب "رسالة السقيفة"، كما في رواية الماليني، "ردًّا عليهم،" وهذا ما جعله يتوقّع أن يتّهموه في دينه، ونحن نسمعه يذكر أنّهم كانوا يقولون للمرء حين يناقشهم فيما يضعونه على أئمتهم: "أنتَ رديء الدين ولذلك تردّ على الصادقين."[٢٦٨]

وإن ننسَ فلا ننسَ أنّ أبا حيّان كسب عداوات صريحة كثيرة، وفي مثل هذا المجال يصبح التراشق بتهمة الزندقة والإلحاد وسيلة سهلة في التشويه المتعمّد بين الخصوم. ومجمل القول أنّ أبا حيّان كان سنّيًا محافظًا يميل إلى التصوّف ويعرض له في بعض الأحيان ما يعرض للرجل المتأمّل من تأمّلات في الوضع الإنساني بالنسبة للعدالة الإلهية التي تخفَى حكمتها على الناس، ويردّد تساؤلات عمّا يحدث بين الناس ممّا لا يفسّره الدين ويتحيّر أمامه العقل. والأمر المميّز له في هذا الصدد أنّه لم يكن يبقي تساؤلاته وتأمّلاته كامنة في نفسه، بل كان يتوجّه بها إلى من يظنّ فيهم المقدرة على الإجابة —كلّ ذلك تلبيةً لحبّ الاستطلاع وشفاءً لتلك الرغبة التي لا تسكن في المعرفة. ولما أكثر أبو حيّان من هذه التساؤلات والتأمّلات، جاءت شهادة خطّية على صورة من صور الحيرة التي لا يسلم منها المفكّر، وهي حيرة توحي بأنّ شيئًا من الاضطراب العابر كان يصيب عقيدته الدينية الثابتة بين الحين والحين.

الباب الثاني

[٢٦٨] المنتزع: ٧٠ أ [البصائر والذخائر ١٦٦:٧].

موقف أبي حيّان التوحيدي من مجتمع القرن الرابع

تمهيد

حاولتُ في الباب السابق أن أحدّد العناصر البارزة في شخصيّة أبي حيّان، سواء منها ما كان ناجمًا عن تكوينه الطبيعي، أو عن منتماه الاجتماعي والمذهبي، أو عن طبيعة الثقافة التي حصّلها؛ وبيّنت هنالك ما اتّصف به من خمول في النسب، ومن فقر غالب، ومن مظهر اجتماعي وُصف بالفسولة، ومن ردّ فعل يتمثّل في الانفعال الحادّ والميل إلى الذمّ، ومن بصيرة نافذة واطّلاع واسع، وكلّ هذه الخصائص كانت توجّه علاقته بمجتمعه وتحدّد مجالات اهتمامه بهذا المجتمع.

وقبل أن آخذ في تبيان أثر هذه الخصائص في رسم العلاقة بين أبي حيّان، الرجل المثقّف، وبين مجتمع القرن الرابع، أحبّ أن أقرّر بأنّ أيّ فرد تتقلّب به ظروف الحياة وتتلوّن عليه أنواع الثقافات ويُكتب له من العمر المديد ما يفتح له مجالات جديدة من التجربة ليس من الضروري أن تكون جميع أحكامه ونظراته ثابتة لا يدركها التغيّر أو التحوير. وهذا ما أراه طبيعيًا في موقف أبي حيّان نفسه، فإنّ الدارس يلمح لديه مواقف قد توسم بالتناقض، إمّا لتغيّر في الحالة النفسية في زمانين مختلفين، وإمّا لتباين في مستوى الثقافة بين عهدين، وإمّا إلى غير ذلك من عوامل. فمثلًا، يغلب على أبي حيّان أن يذكر تغيّر الأحوال وفساد الزمان، وذلك حين يحسّ بانهزامه أو إخفاقه؛ ولكن حين ينظر نظرة متأنّية خالية من الشعور بالانهزام والإخفاق نجده يقول: "مرّ بي اليوم حديث يضارع ما جرى منذ ليالٍ في فساد الناس وحؤول الزمان، وما دهم الخاصّ والعام في حديث الدين الذي هو العمود والدعامة في عمارة الدارين؛ وقد طال تعجّبي منه وصحّ عندي أنّ الداء في هذا قديم، والوجع فيه أليم."[٢٦٩] ومن ذلك أيضًا أنّه ينتقد الفيلسوف أبا الحسن العامري في مشهد حضره عند ابن العميد أبي الفضل، والرجلان يتقارضان الثناء الكاذب، فيقول ابن العميد مثلًا للعامري: "لستَ في قراءتك جَرَّ الثقيل عليّ بأحْوَجَ مني في قراءة الإلهيات عليك، فإنّك في هذا الفنّ بحر لا يُتغلغل

[٢٦٩] الإمتاع ٢: ١٩٤.

إلى قعره، وجبل لا يُتَوَقّل إلى مصاده." ويعلّق أبو حيّان على هذا بقوله: "وكان هذا تساخرًا منهما، وتكاذبًا بينهما، لأنّهما كانا لا يعرفان من هذين العِلْمَين لا قليلًا ولا كثيرًا."[٢٧٠] فها هو هنا يصف العامري بالجهل التام بالإلهيات، ولكنه حين تعرّف إليه ودرس عليه أقرّ بأنّه على غاية الفضل في علمه،[٢٧١] بل إنّه عَيّر صديقه مسكويه بأنّه ضيّع وقته في طلب الكيمياء ولم يفد منه مع أنّه – أي مسكويه – سكن "الريَّ خمسَ سنين جمعةً."[٢٧٢] كذلك فإنّ أبا حيّان أبدى شيئًا من عدم الميل إلى المنطق والمناطقة في بعض مراحل حياته، فروى الحديث الذي نال أبو سعيد السيرافي فيه من المنطق بشدّة وهو يناظر متّى بن يونس،[٢٧٣] وسُرّ سرورًا ظاهرًا بإفحام أبي سعيد لأبي الحسن العامري في مجلس أبي الفتح ابن العميد وقال له: "أيّها الشيخ! رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا الكبير في أنفسنا؟!"[٢٧٤] ثمّ عاد أبو حيّان في طور تالٍ من حياته فتقبّل المنطق ودرسه، وعندما كتب رسالته في العلوم رفع من شأنه ودافع عنه ضدّ من يعتبرونه علمًا خارجًا على الدين.[٢٧٥]

هذه أمثلة وحسب، ومن تتبّع أمثلة أخرى في مؤلّفات أبي حيّان وجدها؛ وإنّما أريد أن أشير إلى أنّ هذا المظهر الذي يوحي بالتناقض ظاهرةٌ طبيعية لا بدّ للدارس أن يعيها قبل أن يأخذ بالنظر إلى العوامل المؤثّرة في العلاقة بين أبي حيّان ومجتمعه.

وثمّة ملمح آخر لا بدّ من تقريره أيضًا قبل المضيّ قدمًا في هذه الدراسة، وذلك هو أنّ بعض خصائص أبي حيّان التي كانت تؤثّر في نظرته إلى مجتمعه قد تبدو ذات طابع سلبي، وأنّها لذلك قد تحمل نتائج سلبية أيضًا. ولكن هذا لا يطّرد في أحيان كثيرة. فالميل إلى الذمّ قد يفتح عيني صاحبه على السيّئات، وتلك نتيجة سلبية حقًّا، وهي كذلك عندما تكون مصحوبة بانفعال حاقد أو تحامل مقصود؛ ولكنها ليست سلبية دائمًا، فإنّ محاولة أبي حيّان أن يرسم أشخاص عصره بما اجتمع فيهم من صفات محمودة ومذمومة في حال الهدوء النفسي تجعل رؤية السيّئات أمرًا داخلًا في حيّز الإنصاف والنظرة الموضوعية. كذلك، فإنّ الشخص المغمور الذي يواجَه بالإهمال أو التحقير قد يضمر

---

[٢٧٠] الأخلاق: ٣٤٥.

[٢٧١] الإمتاع ٢: ٨٤.

[٢٧٢] المصدر نفسه ١:٣٦.

[٢٧٣] المناظرة في الإمتاع ١: ١٠٧–١٢٨.

[٢٧٤] الأخلاق: ٤١٣.

[٢٧٥] رسالتان: ٢٠٤–٢٠٥.

نوعًا من الكراهية وحبّ الانتقام، وهذه نتيجة سلبية أيضًا في الحكم على الأفراد وطبقات المجتمع. ولكن هذه "المغمورية" نفسها هي التي أتاحت لأبي حيّان أن يرى جوانب من أخلاق الأفراد والفئات كان يمكن أن تخفى عليه لو كان يشغل منصبًا مرموقًا يضرب على الناس نوعًا من الهيبة في تصرّفاتهم أمامه. ولهذا استطاع أبو حيّان أن يؤرّخ بعض جوانب مجتمعه من الداخل – إن صحّ التعبير – لأنّه كان يستطيع أن يتغلغل في المجالات المختلفة دون أن يأبه الناس بحكمه أو نقده أو مخالفته لهم. فمثلًا ظلّ سرّ إخوان الصفا مكتومًا حتى اتّصل أبو حيّان بزيد بن رفاعة أبي الخير وعمل عنده ورّاقًا بسيطًا، وإذا بسرّ الجماعة ينكشف لأنّ زيدًا لم يرَ بأسًا في أن يتحدّث بسرّهم إلى رجل لا رجحان له في ميزان الحياة السياسية.[٢٧٦] وعن هذه الطريقة اطّلع أبو حيّان على خفايا أمور تدور في حياة القرن الرابع. فالخوارزمي (-٣٨٣)[٢٧٧] لم يكن كاتبًا كبيرًا وحسب، وإنّما كان الصاحب قد أذكاه عينًا على محمد بن إبراهيم[٢٧٨] صاحب الجيش بنيسابور واستملى منه أخبار المشرق، وكان الظاهر أنّه إنّما يعطيه لأدبه ويجيزه لشعره ويصطفيه لفضله.[٢٧٩] وأبو الفتح ابن فارس[٢٨٠] ذو معرفة بأوائل الفلسفة وتشبّه بأصحاب البلاغة، ولكنّ أبا حيّان يقول: "حدّثني ابن أحمد[٢٨١] أمس أنّ ابن فارس شارعٌ في أمور خبيثة، وعازم على أشياء قبيحة، ومضرِّب بين أقوام ضمّتهم الأُلفة، واستحكمت بينهم الثقة، وخلصوا حفَظةً للدولة، وحرسًا للنعمة، وعلموا أنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم..."[٢٨٢] فراوي هذا الخبر– أي ابن أحمد – لم يجد حرجًا في أن يفضي بهذا السرّ الخطير إلى أبي حيّان. وقد يُقال إنّ الفصل بين هذا وبين محض الميل إلى إلقاء التهم والتعرّض للناس بالذمّ أمر دقيق، وهذا حقّ؛ غير أنّي أعتقد أنّ التراشق بالتهم لا يكون إلّا موجّهًا بمصالح ذاتية، وليس لأبي حيّان – فيما يدلّ عليه الاستقراء – أيّة مصلحة شخصية في اتّهام الخوارزمي مثلًا.

---

[٢٧٦] الإمتاع ٢: ٣-٤؛ وقد أشار القفطي إلى أنّه اعتمد في معرفة مصنّفي الرسائل بعد بحث شديد على أبي حيّان ونقل نصّ الإمتاع (تاريخ الحكماء: ٨٢).

[٢٧٧] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٥٢.

[٢٧٨] هو أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور الدواتي، أمير جيوش السامانية بخراسان منذ سنة ٣٥٤ أو قبلها، وقد وقعت الفتنة بنيسابور في أيامه عند تمرده على السامانيين سنة ٣٧٠، وعزل عنها سنة ٣٧١، ولكنه عاد فتولّى هراة سنة ٣٧٣، ويبدو أنه توفي في حدود سنة ٣٨٣ (الكامل ٨ :٥٦٤ و٥٧٨ و٦٢٦ و٦٥٥ و٩ :١٠ و١٣ و٢٤ و٢٨ و٩٨؛ وانظر الإمتاع ٣ :٩١-٩٢).

[٢٧٩] الأخلاق: ١٠٨-١٠٩.

[٢٨٠] لم أعثر على ترجمة ابن فارس هذا، وقد سبق أن أشرت فيما سبق إلى أنه قد يكون صاحب الرواية في الطعن في دين أبي حيان، إذا صحّ أنّ اسم صاحب الرواية هو ابن فارس.

[٢٨١] لم أعثر على ترجمة لابن أحمد في المصادر المتيسرة لديّ.

[٢٨٢] الإمتاع ٣: ٢٠٦.

لأجل هذا يمكن القول بأنّ الخصائص السلبية في أبي حيّان لم تكن دائمًا سلبية النتائج في نظرته إلى المجتمع، وإنّما كانت الخاصية الواحدة تستتبع نتائج متباينة.

الفصل الأوّل

العوامل المؤثّرة في موقف أبي حيّان من المجتمع

أ – النواحي السلبية

كان خمول أبي حيّان في منتماه العائلي والاجتماعي قادرًا على أن ييسّر له التكيّف مع مجتمعه، أو على الأقل أن يحجب عن الأجيال التالية صوت ذلك الاصطدام بينه وبين ظروفه. ولكن مواهبه وثقافته وما نشأ عن تلك المواهب والثقافة من طموح إلى تغيير حاله الاقتصادية ومستواه الاجتماعي، ومن قدرة على التعبير عمّا كان يعانيه في كفاحه لبلوغ تلك الغاية –كلّ ذلك جعل علاقته بالمجتمع تأخذ صورة الأزمة، ثمّ جعل تلك الأزمة تصبح محورًا لأدبه وعاملًا فعّالًا في نظرته ومقاييسه. وربما صحّ القول بأنّ ثقافته أسعفته على شيء من التغيير في المنزلة الاجتماعية حين رفعته من صفوف الخاملين إلى مرتبة العلماء، ولكنّها لم تسعفه في تغيير وضعه الاقتصادي العام، وإنّما زادته تعقيدًا. وقد رأينا من قبل بعض العناصر في شخصه تضعف قدرته على الانسجام مع المجتمع، كالحدّة الانفعالية وعدم تقبّل الأخطاء بالتسامح أو بالتغاضي أو حتى بالسخرية الفكهة، وعرفنا لديه ضعف روح المجاملة الاجتماعية عامة، كما عرفنا ما يسمّيه هو "حبّ السلامة" و"الرضى باليسير."[٢٨٣] ولكنّ أبا حيّان لم يكن وحده مسؤولًا عن عجزه في بلوغ مرحلة الانسجام مع المجتمع، وإنّما كان المجتمع نفسه مسؤولًا عن ذلك بالقَدْر نفسه، لعوامل كثيرة كانت تجعل الاختلال الاقتصادي العام أبرز مظاهره، ومن ثمّ تَحْكُمُ بالبطالة والفقر على كثير من الفئات حينئذٍ. ولهذا يمكن أن

[٢٨٣] الإمتاع ١: ١٠٤.

يقال إنّ تجربة أبي حيّان في مواجهة الظروف الاجتماعية اتّسمت في الغالب بالتوتّر الذي تحوّل إلى ثورة فردية صارخة هُزم فيها الفرد فأحسّ بالغربة، أي بالعجز الكامل عن التكيّف والانسجام، وهي مرحلة انفصام يتحقّق فيها الضياع النفسي، وإن كانت متطلّبات العيش العامة لا تزال تربط صاحبها بمجتمعه.

وتواجهنا محاولة أبي حيّان الوصول إلى الانسجام أوّل ما تواجه في بحثه عن الصديق، وهذا يعني البحث عن العلاقات ذات الطابع الوثيق التي تجعل صاحبها يركن إلى فرد أو أفراد يرتبط معه أو معهم بما يرتفع عن العلاقات اليومية العامة إلى مستوى المشاركة الوجدانية والنفسية العقلية — أحيانًا. ولهذا أخذ أبو حيّان يسأل عن تحديد الصديق: فسأل العباداني[٢٨٤] وابن برد الأبهري[٢٨٥] عن ذلك،[٢٨٦] وتصدّى لكلٍّ من غلام ابن بابويه القمّي[٢٨٧] وجعفر ابن حنظلة الصوفي يسألهما: مَن أَصحب؟[٢٨٨] ويسأل أبا علي الهائم[٢٨٩] والبنوي:[٢٩٠] مَن تحبّ أن يكون صديقك؟[٢٩١] غير أنّ تجربته المستمرّة وضّحت له أنّ هذه الصفة منعدمة في الناس: "وقبل كلّ شيء ينبغي أن نثق بأنّه لا صديق ولا من يتشبّه بالصديق."[٢٩٢] وعندما وصف له ابن برد الأبهري الصديق في صورة مثالية، قال أبو حيّان: "أمّا الوصف فحَسَن، وأمّا الموصوف فعزيز."[٢٩٣] ولهذا أحسّ أبو حيّان أنّ هذا هو ذنب العصر لا ذنبه، وإلّا فإنّ العصور الماضية كانت تعرف معنى الصديق والصداقة؛ أمّا في عصره هو فتلك أمور قد "نُبذت نبذًا، ورُفضت رفضًا، ووُطئت بالأقدام، ولُويت دونها الشفاه، وصُرفت عنها الرغبات."[٢٩٤] ولم يكن هذا البحث عن الصديق محاولة نظرية فلسفية، لأنّ أبا حيّان تحدّث عن فقدان الأخ المسعف في كلّ مرحلة من مراحل حياته حتى بات "استرسال الكلام"

---

[٢٨٤] ذكره أبو حيّان غير مرة في مؤلفاته، وهو يكنيه بأبي طاهر ويجعله فيمن استقبلوا الصاحب بن عباد في الري لدى عودته من همذان سنة ٣٦٩ (الأخلاق: ٩٩) ويذكر أنه "كان يتصوف ويتفقه" (البصائر ١: ٣٤٢ [٢:٤٨])؛ وقد أورد له أبو حيّان قولًا في الصديق (الصداقة: ٢٢٩) ورسالة إخوانية أرسلها إليه أبو النفيس (المصدر نفسه: ٣٢٨)؛ والعباداني نسبة إلى عبادان: بليدة بنواحي البصرة في الجزيرة بين فرعي دجلة قرب البحر الملح (معجم البلدان).

[٢٨٥] ذكر أبو حيّان في الصداقة: ٣٠٩ أنه من غلمان ابن طاهر؛ فلعل المقصود هنا أبو بكر عبد الله (أو محمد) بن طاهر الأبهري (من أبهر الجبل)، وكان أحد أشهر مشايخ الصوفية في عصره (معجم البلدان ١: ٨٣)، فيكون ابن برد المذكور في النصّ صوفيًا أخذ عن ابن طاهر وعرف به.

[٢٨٦] الصداقة: ٢٢٩ و٣٠٩.

[٢٨٧] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ١٥٩.

[٢٨٨] الصداقة: ٢٩١ و٢٩٢.

[٢٨٩] الهائم هو أبو علي أحمد بن علي المدائني الراوية: له أخبار مع القاضي التنوخي (انظر الإرشاد ٦: ٢٥٥ و٢٦١ و٢٦٢).

[٢٩٠] لم أجد ترجمة للبنوي، وقد قال أبو حيّان إنه لقيه بالدسكرة سنة خمس وستين (الصداقة: ١٥٣).

[٢٩١] الصداقة: ١٥٢ و١٥٣.

[٢٩٢] المصدر نفسه: ٩.

[٢٩٣] المصدر نفسه: ٣٠٩–٣١٠.

[٢٩٤] المصدر نفسه: ٥٠.

في موضوع الصديق والصداقة ملجأ يفزع إليه لأنّه "شفاء للصدر، وتخفيف من البُرَحاء، وانجياب للحرقة، واطّراد للغيظ، وبرد للغليل، وتعليل للنفس."[٢٩٥] ففي زمن كتابته "البصائر" شكا من فقد الصديق الذي يتنفّس معه،[٢٩٦] وقال في زمن كتابته "أخلاق الوزيرين" أنّه فقد النصير،[٢٩٧] وقال في "الإمتاع": "نكرني العارف بي، وتباعد عنّي القريب منّي،"[٢٩٨] وردّد هذه الشكوى في "الهوامل".[٢٩٩] أمّا في أواخر عمره فقد صرّح بأنّه لم يصحّ له وداد من إنسان واحد العشرين سنة السابقة،[٣٠٠] وقد وصف انفراده في تلك الفترة بقوله: "والله لربما صلّيت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلّي معي، فإن اتّفق فبقّالٌ أو عصّار، أو ندّافٌ أو قصّاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه، وأسكرني بنتنه."[٣٠١] على أنّ معاناة أبي حيّان لهذه التجربة جعلته يستغلّها لا للشكوى من التغيّر في مجتمعه وحسب، بل ليفهم على ضوئها بعض المشكلات والظواهر النفسية والعقلية، فنراه يسأل مسكويه عن السبب في أنّ المرء يستطيع أن يكسب عدة أعداء في ساعة واحدة إذا تعمّد ذلك، بينما هو لا يستطيع أن يتّخذ صديقًا إلّا بزمان طويل واجتهاد كثير.[٣٠٢]

وتكرّر إخفاق أبي حيّان لا في طلب الصديق وحسب – فربما كان ذلك مطلبًا مثاليًا – وإنّما أيضًا في الانتماء إلى فئة من الناس على سبيل المعايشة السلمية العادية، ولم يطمئن به الحال إلّا في فترة قصيرة من الزمن في صحبة جماعة الفلاسفة ببغداد حين ارتاح بعض الارتياح إلى ذلك التقبّل الذي واجهته به مجالسهم. ولذلك أحسّ في أكثر أدوار حياته بالغربة. ويجب أن نميّز هنا بين غربتين عبّر أبو حيّان عن كلتيهما: إحداهما الغربة الصوفية، وهي إحساس الصوفي بانقطاع العلائق الدنيوية، والأخرى الغربة الاجتماعية، وهي العجز عن "الانضواء" الاجتماعي. فإذا تحدّث عن الغريب الصوفي قال: "إن وُصِل هُجِر، وإن سأل زُجر، وإن ادّعى طولب، وإن استرسل عوتب، وإن قال لا أدري قيل هذا تحاجز، وإن قال أدري قيل هذا تعزّز، وإن ولّى استقبلوه، وإن أقبل ولّوا عنه."[٣٠٣] وهذا الصوفي نفسه هو

---

[٢٩٥] المصدر نفسه: ١٢.

[٢٩٦] البصائر ٢/٢: ٤٨١ [١٢٨:٨].

[٢٩٧] الأخلاق: ١٥.

[٢٩٨] الإمتاع ٣: ٢٢٧.

[٢٩٩] الهوامل: ١.

[٣٠٠] الإرشاد ٥: ٣٨٨.

[٣٠١] الصداقة: ٧.

[٣٠٢] الهوامل: ١٩٠.

[٣٠٣] الإشارات: ٢١٥ [٢٠٦].

الذي "اكتنفته الأحزان من كلّ جانب، واشتملت عليه الأشجان من كلّ حاضر وغائب، وتمكّنت (لعلها: وتحكّمتْ) فيه الأيام من كلّ جاءٍ وذاهب، واستغرقته الحسرات على كلّ فائت وآيب، وشتّته الزمان والمكان بين كلّ ثقة ودائب (اقرأ: ورائب) ..."[٣٠٤] أمّا غربة أبي حيّان في مجتمعه وهو في سنّ كبيرة، فقد حدّدها بقوله: "أمسيتُ غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسًا بالوحشة، قانعًا بالوحدة، معتادًا للصمت، مجتنفًا على الحيرة، محتملًا الأذى، يائسًا من جميع مَن ترى، متوقّعًا لِما لا بدّ من حلوله؛ فشمس العمر على شَفا، وماء العيش إلى نضوب، ونجم الحياة إلى أفول، وظلّ التلبّث إلى قلوص."[٣٠٥] ولا ريب في أنّ الغربة الأولى نوع من التجريد، وأنّ الغربة الثانية متأثّرة بالشيخوخة وترقّب الموت؛ ولكن هذا لا يمنع أن نقدر مزج أبي حيّان بين الغربتين وخاصّة حين يتحدّث عن الغربة الصوفية، فإنّ عباراته تُشعر أنّه حوّل غربته الذاتية نفسها إلى منطقة التسامي الصوفي، سواء أكان مؤمنًا بتلك الغربة المجرّدة أم لم يكن، بل أعتقد أنّ الذي دفع به إلى تمثّل الغربة الصوفية هو غربته الاجتماعية إذ فقد العلاقات الصادقة في الواقع فتحوّل إلى المثال، ولهذا كانت مناجياته الإلهية شكوى من الناس في أحيان كثيرة، كأن يقول: "إلهنا، قد وقعت البينونة بيننا وبين خلقك فلا تصلها بالبينونة بيننا وبينك،"[٣٠٦] أو يقول: "اللهم، إنّهم عادونا من أجلك لأنّا ذكرناك لهم فنفروا، ودعوناهم إليك فاستكبروا، وأوعدناهم بعذابك فتحيّروا، ووعدناهم بثوابك فتجبّروا، وتعرّفنا بك إليهم فتنكّروا، وصنّاك عنهم فتنمّروا..."[٣٠٧]

غير أنّ منطقة التسامي الصوفي ليست دائمًا مأوى مفتوحًا لروّادها، وخاصّة للفرد الذي لا يستطيع أن يفصل بينه وبين واقعه المؤلم فصلًا مريحًا، أو أن يتّخذ لنفسه موقفًا زهديًا صارمًا، ولهذا يتّجه الفكر إلى حلّ آخر، وتكون "مشكلة الموت" نوعًا من الحلول. وقد شغل أبو حيّان نفسيًا وفكريًا بهذه المشكلة، فخايلتْه صورةُ الانتحار كثيرًا، ولكنه بدل أن يُقدم عليها – وكانت تحجزه عنها حوائل معيّنة – حوّلها إلى مشكلة فكرية. فهو يسأل مسكويه عن سبب إقدام من يصاب بالإخفاق والفقر والضيق والعشق على الانتحار[٣٠٨] – والإخفاق والفقر والضيق (ولندع العشق جانبًا) هي المشكلات التي كان يعانيها أبو حيّان نفسه على نحو مرهق. ثمّ ارتقى بالمشكلة إلى صعيد آخر

[٣٠٤] الإشارات: ٨١ [٨٢-٨٣].

[٣٠٥] الصداقة: ٧-٨.

[٣٠٦] الإشارات: ١٨٧[١٨١].

[٣٠٧] الإشارات: ٨٣ [٨٤].

[٣٠٨] الهوامل: ١٥٠-١٥١؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه: ١٨٧.

فجعل منها قضيّة تنتمي إلى حيّز المسؤولية والعدالة حين قصّ قصّة رجل كان يقوده الجلاوزة إلى السجن، "فأبصر موسىً وميضةً في طرف دكّان مزيّن، فاختطفها كالبرق، وأمرّها على حلقومه، فإذا هو يخور في دمائه، قد فارق الروح، وودّع الحياة."[٣٠٩] وهنا يقف أبو حيّان ليسأل سؤالًا قلّ أن يخطر إلّا لمن يريد تحديد المسؤولية الكبرى: "من هو القاتل" في هذه الحادثة؟ كذلك سمع أبو حيّان مناقشة جماعة من الشيوخ في أمر عالمٍ قلّ رزقه واشتدّ نفور الناس عنه (وهذه صورة أخرى من أبي حيّان) فشنق نفسه بحبل في بيته، وعرف أبو حيّان اختلاف أولئك الشيوخ في تلك القضية بين معجب بها أو غاض منها[٣١٠]. وفي ترديد أمثال هذه الحوادث[٣١١] ما يؤكّد اشتغال النفس بها، وما قد يدلّ على أنّ أبا حيّان كانت تنتابه لحظات يحسّ فيها بالضيق النفسي من حاله ومجتمعه ولكنه لم يستطع أن يُقدم على الانتحار لسببين. أحدهما متّصل بالرغبة الطبيعية في الحياة، فالمنتحر سيّئ التمييز والتعقّل لأنّه يذهل عن روح عزيزة ويفرّط في حياة مطلوبة؛[٣١٢] والثاني الوازع الديني الذي جعل الانتحار أمرًا محرّمًا. ولكن قول أبي حيّان بعد أن يروي إحدى حوادث الانتحار: "اللهم، فارحم ضعفنا، واشملنا بإحسانك وتوفيقك، حتى نتوجّه إليك قاصدين، ونفوّض أمرنا إلى تدبيرك راضين، ونتوكّل عليك منيبين، ونصير إلى جوارك مشتاقين مخلصين، يا ربّ العالمين"[٣١٣] —هذا القول يدلّ على ما كان يعتلج في نفسه من فَرَق إذا قرن بين حاله الداعية إلى الانتحار وبين صعوبة الإقدام عليه، كما يدلّ على هربه إلى هدوء التسليم للحكمة الخفيّة. وإذا صحّت الحادثة التي تُذكر عن حرقه لكتبه وهو في سنّ عالية — وليس لدينا ما ينفيها — فإنّها شاهد كبير على أنّ الانفصام النفسي بين أبي حيّان ومجتمعه تحوّل في أخريات أيّامه إلى الهرب من وجه "التاريخ" وما يرمز إليه التاريخ من شهرة أو خلود. ويكفي أن نجد أبا حيّان يقرن بين هذه الحادثة وبين يأسه من الناس في قوله: "فقد كَلَّ البصر، وانعقد اللسان، وجمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس،"[٣١٤] لنستدلّ على أنّ إقدامه على حرق كتبه كان خاتمة مؤلمة لعجزه عن التكيّف الملائم مع ظروف مجتمعه — وهو صريح غاية الصراحة حين يتحدّث عن كتبه بقوله "على أنّي جمعتُ أكثرها للناس، ولطلب

---

[٣٠٩] المصدر نفسه: ١٥٢–١٥٣

[٣١٠] المقابسات: ٢١٩–٢٢١ [١٩٦–١٩٩].

[٣١١] انظر أيضًا حديثه عن انتحار ابن غسان المتطبب في الإمتاع ٢: ١٦٩–١٧٠.

[٣١٢] الهوامل: ١٥٠–١٥١.

[٣١٣] المقابسات: ٢٢١ [١٩٩].

[٣١٤] الإرشاد ٥: ٣٩٠.

المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمدّ الجاه عندهم، فحُرمت ذلك كلّه."[٣١٥] فقوله إنّه حُرم الجاه وعقد الرياسة والمثالة يعني أنّه أخفق في تغيير منزلته الاجتماعية إلى ما هو أحسن منها في نظر أبناء عصره.

وفي الرسالة التي يتحدّث فيها عن إحراقه كتبه عبارة تشير إلى أنّ إخفاقه جملة كان ناشئًا عن عوامل اقتصادية، فهو يلخّص هذا الموقف في أخريات عمره بقوله: "ولقد اضطررتُ بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقاتٍ كثيرة إلى أكل الخُضَر في الصحراء، وإلى التكفُّف الفاضح عند الخاصّة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحرّ أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم."[٣١٦] ولكن هذه خاتمة القصّة وحسب، وفي المراحل المختلفة من حياة أبي حيّان ظلّ الدأب المتواصل لتحصيل الرزق – مع الإخفاق المتوالي – هو النافذة الكبرى التي يطلّ منها على نفسه وعلى الناس، حتى ليمكن أن يُقال –على سبيل المجاز – إنّ "الفقر" هو الرفيق الوحيد الذي كان يأبى التخلّي عن أبي حيّان، وأبو حيّان يسعى جاهدًا للتخلّص منه؛ وقد أوردتُ من قبلُ إلحاحه على الشكوى من الفقر في المراحل المختلفة من عمره.

وكان أبو حيّان يعلم أنّه لم يكن متفرّدًا في تلك الحال، وأنّ آلافًا من الناس – فيهم العالم والصوفي والمشعوذ والمكدّي – يعانون مثل ما يعانيه، ولديهم طرق مختلفة في ردّ عادية الفقر والتخلّص المؤقت من الضيق الاقتصادي، وكثيرًا ما كانت التعزية النفسية ترفعهم عن شظف الواقع، فمنهم من يسمّي عدم الحصول على القوت زهدًا أو قناعة، ومن العلماء من يفلسف الأمر ويقول: "العلم والمال كضرّتين، قلّما يجتمعان."[٣١٧] ولكنّ أبا حيّان كان يختلف عن رفاقه العلماء لأسبابٍ، منها:

(١) أنّ صلته الأولى بجماعات المتصوفة الذين يأوون إلى الدويرات وينتظرون عطف المحسنين سهّلت عليه الإلحاف في الطلب وكسرت من حدّة العزّة النفسية لديه.

[٣١٥] الإرشاد ٥: ٣٨٧.

[٣١٦] المصدر نفسه ٥: ٣٨٨.

[٣١٧] الإمتاع ٢: ٤٩.

(٢) أنّه لم يكن يعتقد أنّ العالِم يجب أن يقنع بالبقلة الذاوية والقميص المرقّع والباقِلَّى والسَّذاب والخبز والزيتون، وأنّه يجب أن يوفّر له من الرزق ما يكفيه أمر السعي الحثيث في سبيله، أي أنّه لم يحاول في الواقع أن يتّخذ لنفسه ستارًا مثاليًا من القناعة باليسير.

(٣) أنّه لم يكن يجد عارًا في أن يسلك الطريق التي سلكها الكثيرون من العلماء في الاعتماد على صلات الكبراء، فتلك كانت طريقة مقبولة في عصره، ولكنّه مغلوب على أمره لأنّه لا يجد ما يجده ضرباؤه من إكرام وصلات.

(٤) أنّه كان ينأى بنفسه فكريًا عن بعض الطرق التي قد يسلكها بعض المثقّفين لنيل الرزق، كالقصّ على العامة[٣١٨] والعمل في الكيمياء – وذلك ما انتقده في صديقه مسكويه[٣١٩] – أو النظر في النجوم بأجر، فذلك في نظره باب من الباطل.[٣٢٠]

لهذا كلّه زاد شعوره بالفقر حدّة – على مرّ الزمان وتوالي الإخفاق – وخلّف ذلك كلّه آثارًا متعدّدة. فالفقر شحن نفسه بالمرارة، وجعله ينتحل المسوّغات للذمّ والثلب، وملأ أدبه بالضراعة والتذلّل والشكوى، وجعله – في بعض اللحظات – يطلق الأحكام العامة على عصره ومجتمعه دون تأمّل أو تدقيق. ولم يستطع أبو حيّان أن يربط هذا الفقر بأسبابه الاقتصادية الصحيحة، وبدلًا من ذلك توجّه إلى دراسة ظاهرة الفقر على نحو تجريدي. فالفقر كارثة يُستعاذ بالله منها إذا لم يكن عند صاحبها "عياذ من التقوى، ولا عماد من الصبر، ولا دعامة من الأنفة، ولا اصطبار على المرارة؛"[٣٢١] وأخذ ينظر إلى نتائج الفقر بدلًا من البحث عن أسبابه العميقة. فهو يؤدّي إلى تفرّق الناس عمّن دهي به، وينفي الطمأنينة عمّن حلّ بدياره،[٣٢٢] ويغرّب صاحبه في وطنه فيتنكّر له الناس؛ ويفقد الفقير معنى الموضوعية المتّزنة: "فإن مدح فرّط، وإن ذمّ أسقط، وإن عمل صالحًا أحبط، وإن ركب شيئًا خلّط وخبّط؛"[٣٢٣] بل

[٣١٨] المصدر نفسه ١: ٢٢٥.

[٣١٩] المصدر نفسه ١: ٣٥ و٣٦ و١٣٦.

[٣٢٠] راجع رأيه في الكيمياء في المصدر نفسه ٢: ٣٩–٤٠، وفي النجوم في المصدر نفسه ١: ٣٩–٤٠ والبصائر ٣/١: ١٤٧–١٥٠ [٦:١٠١–١٠٣] والمقابسات: ١٣٣ [٧٦–٧٧] والهوامل: ٢٠٩.

[٣٢١] الإمتاع ١: ١٦.

[٣٢٢] الأخلاق: ٣٤–٣٥.

[٣٢٣] المصدر نفسه: ٣٥.

الفقر يستثير الطمع في نفس صاحبه فيعرّضه للتخلّي عن الدين والمروءة والأدب وعزّة النفس.[٣٢٤] وحين يقرّ أبو حيّان على نفسه بأنّه اضطرّ إلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق،[٣٢٥] نجده في هذه الأحكام العامة التي جعلها نتائج للفقر في الناس إنّما يصوّر تجربته الذاتية. غير أنّه لم يقف في دراسة نتائج الفقر عند هذا الحدّ، بل ألمح إلى أنّ مشكلة الفقر التي وصف وقعها في نفسه بقوله إنّها "الشجَا في الحَلْق، والقذى في العين، والغصّة في الصدر، والوقر على الظهر، والسلّ في الجسم، والحسرة في النفس"[٣٢٦] – أنّ تلك المشكلة هي المسؤولة أحيانًا عن خلع رِبْقَة الدين أو عن الشكّ والإلحاد، وبسببها "خَلَعَ ابن الراوندي ربقة الدين، وقال أبو سعيد الحصيري (الحضرمي؟) بالشكّ، وألحد فلان في الإسلام، وارتاب فلان في الحكمة. وحين نظر أبو عيسى الورّاق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائبَ تُقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، رفع رأسه إلى السماء وقال: أُوَحّدك بلغاتٍ وأَلْسِنةٍ، وأدعو إليك بحجج وأدلّة، وأنصر دينك بكلّ شاهد وبيّنة، ثمّ أمشي هكذا عاريًا جائعًا نائعًا، ومِثْلُ هذا الأَسْوَد يتقلّب في الخزّ والوَشْي، والخدم والحَشَم، والحاشية والغاشية؟!"[٣٢٧] تلك هي مشكلة "حرمان الفاضل وإدراك الناقص". وحين أطلق أبو حيّان هذا الاسم عليها جعلها قانونًا مطّردًا في الحياة الاقتصادية، فابتعد عن أسباب المشكلة في واقعه ابتعادًا واسعًا، وقرنها بفكرة العدالة الإلهية، وعدّها سببًا للإلحاد، لأنّ الإلحاد يعني الشكّ في تلك العدالة. وقد كان أبو حيّان نفسه يحوم فكريًا حول هذه المشكلة بما يُشعر الحيرة والخوف من الصراحة، ولذلك نسمعه يقول في الحديث عن الرزق: "والكلام في الرزق خفيّ، والبحث عنه شاقّ، والمدخل إليه غامض، والناس على طبقاتهم يموجون فيه بالصحيح والسقيم."[٣٢٨]

وكما فزع أبو حيّان عند إخفاقه في إحراز الجاه والمثالة وعقد الرياسة إلى التسليم، عاد عند إخفاقه الاقتصادي إلى هذا الملجأ نفسه، فنجا من المصير الذي صار إليه ابن الراوندي والحصيري وأشباههما. فعلى الرغم من تورّطه في مكاره الواقع، ومن قلّة إيمانه بتحقّق الزهد في الحياة على نحو عملي، بنى لنفسه فلسفة مثالية في الرزق، مدارها على الإيمان النظري بأنّ الأرزاق حظوظ[٣٢٩] مقدّرة بحكمة لا تدركها العقول. ومن أجل ذلك نسمعه يذهب – كما

---

[٣٢٤] المصدر نفسه: ٣٣.

[٣٢٥] الإرشاد ٥: ٣٨٨.

[٣٢٦] الهوامل: ٢١٢.

[٣٢٧] الهوامل: ٢١٢-٢١٣.

[٣٢٨] المنتزع: ١١٥ ب [البصائر والذخائر٧: ٢٧٠].

[٣٢٩] الإمتاع ٣: ٢٢٦.

كثير من معاصريه – إلى تخفيف وطأة الفقر على نفسه، بالمقارنة بين العلم والمال والتهوين من شأن الثاني إزاء الأوّل، في مثل قوله: "لا تستغنِ بقول من قال: عليك بجمع المال فما المرء إلّا بدرهمه؛ فالمال عَرَضٌ والعلم جوهر، والجوهر ما قام بنفسه والعرض ما ثبت بغيره، والعلم من قبيل العقل والمال من قبيل الجسم، والجسم فانٍ وتابعه معدوم والعقل باقٍ وصاحبه موجود، وشهادة المال زور وشهادة العلم حقيقة، وبيّنة المال كاذبة وبيّنة العلم صادقة..."[٣٣٠] وبعد أن يفلسف الفرق بين المال والعلم، يتحدّث في موضع آخر عن الرزق حديثًا مباشرًا فيقول: "والحقُّ الذي لا يطور به الباطل، والحجّة التي لا تتخوّنها شُبهة، أنّ الإنسان منذ يسقط من بطن أمّه إلى أن يُلحد في ضريحه مكفولٌ به، مصنوع له، على ما سبق من علمه وحكمته. فالعبد مرّة محروم ليُبتلى صبره، ومرّة واجد ليُعرف شكره، ولن يصفو من الدنس ويعرى من ملابس الهوى ولا يصلح لسكنى الجنة إلّا بهذا اللون من التقليب، وهذا الشكل من الترتيب: بين حالٍ يكون فيها مرتهنًا بشكرٍ يمتري له المزيد، وبين أخرى يكون ممتحنًا فيها بصبرٍ يوجب له المزيد، فليس ينفكّ من النعمة إلّا أنّه في الغنى أبْطَر، وفي الفقر أضْجَر..."[٣٣١] فالعدم على هذا ابتلاء وامتحان – وهذه هي العودة إلى طمأنينة التديّن. ولكن أبا حيّان لم يستطع أن يُخرس صوتَ الحاجة الملحّة إلى الرزق في حال العدم والحرمان، وبدا واضحًا أنّه قد باعد بين طرفي الواقع والمثال، فسقط ضحية لهذا التباعد، وكان اعتذاره عن ذلك أنّ "العجز غالب لأنه مبذور في الطينة"[٣٣٢] – يريد أنّه عجز إنساني عام لا عجز فردي يستقلّ هو به، وأنّ الناس فيه سواء – وكم تمنّى الاستغناء عن الناس ثمّ حال ذلك العجز الراسخ في الطينة دون أن يحقّق له ما تمنّاه.

وخلاصة ما هنالك أنّ أبا حيّان كان منقسم النفس بين عالمين: عالم الواقع الذي يحمله على "التكفّف الفاضح"، وعالم المثال الذي يهيّئ له الهدوء النفسي في ظلّ التسليم. وكان انقسام نفسه بين العالمين صريحًا واضحًا لا يحاول فيه إقامة صلة مصطنعة، وإن كان يحسّ بين الحين والحين بالندم والأسف على ما دفعته إليه الظروف القاسية. ويبدو لنا هذا الندم على شكل تقريع ذاتي في أدب المناجاة كما يمثّله كتاب "الإشارات الإلهية"، حيث يتوجّه أبو حيّان إلى مخاطَب يتحدّث إليه وكأنّه يخاطب نفسه ويعرض مشكلته المزمنة، في مثل قوله: "يا شاكيًا لربّه (اقرأ: ربّه) إلى خلقه بقوله: رزقي قليل، وحظّي نزر، وحالي قاصرة، وحاجتي متّصلة، لا تفعلْ، واستيقنْ أنّه ناظر لك في حالتَي عسرك

---

[٣٣٠] المنتزع: ٤ أ [البصائر والذخائر٧: ٧].

[٣٣١] المنتزع: ١١٥ ب [البصائر والذخائر٧: ٢٧٠-٢٧١]، في تعليقه على حديث: "الرزق يطلب العبد كما يطلبه أجله."

[٣٣٢] الأخلاق: ٥٥٠.

ويسرك، وأنّه أعلم بتدبيرك، وأحفظ لمصلحتك."[٣٣٣] ويشتدّ صوت هذا التقريع في مثل قوله: "يا هذا! أعلى الدنيا تُعرّج، وفي طلبها تلجج، ونيرانها تؤجج؟ لِمَ هذا وكيف به؟ أين حصافتك وبصيرتك؟ وأين نظرك واختبارك ؟ وأين استنباطك وفطنتك؟ أين معرفتك بالدقيق والجليل؟ وأين تحصيلك للقليل والكثير؟ وأين حسّك الصادق عن الصحيح والعليل؟ أما ترى (اقرأ: تراها) وليس فيها معنى (اقرأ: مغنى) إلّا وفيه مبكى، ولا ملهى إلّا وعنده مهوى؟"[٣٣٤]

والخطر في مثل هذا الموقف حين ينظر صاحبه إلى المجتمع أن يتطلّب في مجتمعه الصورة المثالية التي يسرع إلى رسمها كلّما واجهته مشكلة عامة، وأن ينسى وطأة الظروف الواقعية وآثارها. ولا بدّ أن يكون أبو حيّان قد تعرّض لمثل هذا الخطر في أحكامه، وإن يكن وعيه الدقيق بتباعد الطرفين قادرًا أن يجنّبه التورّط في هذا دائمًا، وذلك لأنّ العجز المبذور في الطينة عام لا يُستثنى منه أحد.

ولو أنّ أبا حيّان انحاز إلى الجانب التجريدي لطلبَ الانفصال عن المجتمع بالعزلة. ولكنه رغم الانفصام النفسي بينه وبين مجتمعه، ظلّ إلى أواخر عمره يعالج تقلّبات الحياة، عالمًا أنّه كالغالبية العظمى من الناس لا يستطيع تحقيق العزلة إلّا بالموت. فهو، كغيره، مغلوب بحبّ العاجلة: "مَن ذا الذي لبس وَشْيَها فلم يبطر، ومن ذا الذي ثمل من خمرها فلم يسكر، ومن ذا الذي حُمِيَ عنها فلم يضجر، ومن ذا الذي نظر إلى زخرفها فلم يغترّ، ومن ذا الذي سمع غناءها فلم يرقص؟"[٣٣٥] أولئك هم بنو البشر وكذلك سيبقون؛ فأمّا العزلة – أي نبذ المجتمع جملةً – فأمر خارج عن طبائعهم. وقد حدّثه شيخ صوفي عن جماعة من الصوفية لجأت إلى دُوَيْرَةٍ لا تبرحها لانسداد الطرق وشمول الخوف من جرّاء بعض الحروب، فضاقت صدورهم وخبثت سرائرهم واستولى عليهم الوسواس وهم يخوضون في حديث الناس، ويحرصون على تعرّف الأخبار، حتّى قال أحدهم: "كأنّا والله أصحاب نَعَمٍ وأرباب ضياعٍ نخاف عليها الغارة والنهب! وما علينا من ولاية زيد وعزل عمرو، وهلاك بكر ونجاة بشر؟!"[٣٣٦] ثمّ ذهبوا لزيارة زاهد منقطع فوجدوه في لهفة شديدة إلى سماع الأخبار ومعرفة ما حدث؛ وزاروا ثانيًا وثالثًا فوجدوهما على تلك الحال نفسها أو على ما هو أشدّ منها تطلّعًا واستشرافًا[٣٣٧]. ومن كان يعرف ذلك كلّه، فإنّ أحكامه على المجتمع لا تذهب مذهب التجريد وطلب

---

[٣٣٣] الإشارات: ٢٨٤ [٢٧٢].

[٣٣٤] الإشارات: ٣٦٩ [٣٥٦].

[٣٣٥] البصائر ٢/٢: ٤٠٦ [٨٠:٨].

[٣٣٦] الإمتاع ٣: ٩٢.

[٣٣٧] انظر تفصيل القصة في الإمتاع ١: ٩١–٩٥.

المثل الأعلى – إلّا حين يستخدم ذلك التجريد عامدًا في نقد غائي مباشر، أو يتّخذ منه فلسفة فكرية خالصة في نطاق الجدل أو الحوار الفكري.

لذلك كلّه، فإنّ هذا الإدراك الواعي يجعلنا نطمئن – رغم بعض الاستثناءات والمحاذير – إلى الصورة التي يقدّمها أبو حيّان عن مجتمعه، ويزيد اطمئناننا حين نعلم أنّ تصويره لعصره لم يكن أكثره أحكامًا على ذلك العصر، وإنّما كان في معظمه تقييدًا أمينًا لما أمدّته به المشاهدة والتجربة. فمثلًا، نجد جوانب من الحياة الثقافية قلّ أن نطّلع عليها عند غيره، وبخاصّة في كتابيه "الإمتاع والمؤانسة" و"المقابسات"، وقد اعتبرها الأستاذ ستيرن معينًا من المعلومات عن الحياة الثقافية التي عاصرها أبو حيّان، وقال إنّ قيمتها لا تُقدّر لمن كان يريد أن يعيد بناء مذهب فلاسفة بغداد.[٣٣٨]

ب – النواحي الإيجابية

كان أبو حيّان ذكيًا حادّ الذهن سريع اللمح، وتلك صفات تُستشفّ من مواقفه الكثيرة في التعليق والتدقيق والحوار، وإن كان إثباتها بمقياس علمي أمرًا غير متيسّر، وإليها يشير ياقوت حين يصفه بقوله: "فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة."[٣٣٩] وقد يكون ذكاؤه من العوامل التي عمّقت لديه الشعور بمشكلة "حرمان الفاضل"؛ ولكن هذا الذكاء أسعفه كثيرًا في فهم الأفراد والجماعات، ودفعه دائمًا إلى إشباع نهمه العقلي، وجعله يبدو للدارس طُلَعَةً لا يملّ من الفحص والتساؤل والتقليب والنظر في مجالات متباعدة شديدة التنوّع. ومَن تأمّل الأسئلة التي ألقاها على مسكويه في "الهوامل" وعلى أبي بكر القومسي وأبي سليمان المنطقي وغيرهم من معاصريه، اطّلع على يقظة ذهنية فريدة. وأكثر ما يلفت النظر في هذه الأسئلة أنّها تحيط بما يأخذه الناس مأخذ القبول دون أن يسألوا عن وجه العلّة فيه، إلى جانب إحاطتها بالمشكلات الفلسفية الكبرى. فهناك أسئلة عن معتقدات العامة في أنّ الذباب إذا دخل ثياب أحدهم مرض،[٣٤٠] أو قولهم: "دِيَةُ نملةٍ تمرة"؛[٣٤١] وأسئلة علمية عن سبب إبطاء الرعد عن البرق،[٣٤٢] وسبب ملوحة البحر؛[٣٤٣] وأسئلة عن طبائع الناس: لِمَ يفرح أحدهم بما يصيبه من الخير مما لم يكن يتوقّعه أكثر من فرحه بما

[٣٣٨] دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة) ١: ١٢٧ (الطبعة الانجليزية).

[٣٣٩] الإرشاد ٥: ٣٨٠.

[٣٤٠] الهوامل: ٣٣٩.

[٣٤١] المصدر نفسه.

[٣٤٢] المصدر نفسه: ٣٦٥.

[٣٤٣] الهوامل: ٣٥٩.

كان يتوقّعه؟[٣٤٤] ولمَ يغضب بعض الناس إذا تعسّر عليه فتح قفل حتّى يكاد يجنّ ويعضّ على القفل ويكفر؟[٣٤٥] وأسئلة فلسفية عن الفعل والانفعال والاختيار والاضطرار والكمية والكيفية واتّصال النفس بالبدن؛[٣٤٦] وأسئلة لغوية ونقدية؛[٣٤٧] وغير ذلك كثير، مما يُظهر عناية خاصّة بأدقّ الأمور وأجلّها. وقد ازداد لديه الميل إلى الاستطلاع بازدياد ثقافته واستعراضها لأنّها كانت تفتح أمامه آفاقًا جديدة، كما أنّ اتّساع تلك الثقافة مكّنه من أن يعي جوانب متباعدة من حياة عصره وثقافاته، وأن ينقل ما ينقله منها بفهم المطّلع الدارس – مع التوقّي الذي لا غنى عنه حين يدخل الموضوع في دائرة تخصّص ضيّقة يعجز أبو حيّان نفسه عن استيعابها أو تمثّلها.[٣٤٨]

وقد قُيّض لأبي حيّان – إلى جانب الذكاء وسعة الاطّلاع – أن يمارس تجربة عريضة بسبب طول العمر وكثرة التنقل في البلاد، حيث عاشر فئات مختلفة من الناس، وخبر حياة القصور والأسواق، وتردّد إلى مجالس العلم، وصحب المتصوفة، وحضر مجالس الغناء – وبالجملة، عرف مجتمعات عديدة من بخارى حتّى مكّة، فتعاونت تجربته وذكاؤه وسعة اطّلاعه على تمكينه من فهم النفسيات ومن دراسة أحوال الجماعات. وكان إخفاقه في الانضواء الاجتماعي – رغم نتائجه السلبية – ذا وجه إيجابي في هذه الناحية، لأنّه جعله حرًّا من القيود التي تربط من يلتزم بجماعة أو فئة أو رئيس، ومكّنه من أن يقول كثيرًا من الحقائق عن أهل عصره دون تحرّج، وأن يستطلع خبايا النفوس من موقفه هذا. وفي أكثر المواقف يتسلّل إدراك أبي حيّان إلى العلّة الكامنة وراء المظاهر ويمزّق الأقنعة التي تحجب الحقيقة : فإذا سئل عن السبب الذي جعل الصاحب بن عبّاد مغرورًا مستبدًّا برأيه قال: "الذي غلّطه في نفسه، وحمله على الإعجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنّه لم يُجْبَهْ قطّ بتخطئةٍ، ولا قوبل بتسوِئة..."[٣٤٩] وإذا انتقد مسكويه ابنَ العميد لأنّه مضيّع مفسد حين أعطى بعضَهم ألفَ دينار ضربةً واحدة قال له أبو حيّان: "أيّها الشيخ، أسألك عن شيء واحد واصدُقْ، فإنّه لا مدبّ للكذب بيني وبينك، ولا هبوب لريح التمويه علينا: لو غَلِطَ صاحبُك فيك بهذا العطاء وبأضعافه وأضعاف أضعافه، أكنتَ تتخيّله في نفسك مخطئًا ومبذّرًا ومفسدًا وجاهلًا بحقّ المال؟ أو كنتَ

---

[٣٤٤] المصدر نفسه: ٢٥٨–٢٥٩.

[٣٤٥] المصدر نفسه: ١٨٤.

[٣٤٦] المصدر نفسه: ١٧٩ و٣٥٠ و٣٥٢ والمقابسات: ٢٦٤ [٢٧٦–٢٧٧].

[٣٤٧] الهوامل: ٥–٦ و٢٨٢ و٢٨٥ و٢٩٣ والمقابسات: ٢٩٣ [٣٢٧].

[٣٤٨] كثيرًا ما نجد أبا حيّان يعتذر في المقابسات عن إتمام حديث ما تحدّث به الفلاسفة، ويصرّح – بشكل أو بآخر – بأنه إنما يفعل ذلك لعجزه عن استيعاب ما قيل؛ انظر مثلًا: المقابسات: ١٢٥–١٢٦ و١٣٨ و١٤٣ و١٦٨ و١٧٩ و١٨٦ و١٩٥ و١٩٧ و٣٠٨ [٤٦–٥٦ و٨٤ و٩٠ و١١٤–١١٥ و١٣٤–١٣٥ و١٤٤–١٤٥ و١٥٩ و١٦٢–١٦٣ و٣٥٥].

[٣٤٩] الإمتاع ١: ٥٨.

تقول: ما أحسن ما فعل، وليته أربى عليه؟ فإن كان ما تسمع على حقيقته، فاعلم أنّ الذي بدّد مالك (لعلّها: آمالك)، وردّد مقالك (ياقوت: أنّ الذي يرد ورد مقالك) ، إنّما هو الحسد أو شيء آخر من جنسه، فأنت تدّعي الحكمة وتتكلّم في الأخلاق وتزيّف منها الزائف وتختار منها المختار. فافطنْ لأمرك، واطّلع على سرّك وشرّك."[٣٥٠] وإذا رسم صورة لمجلس غناء ووصف تحسّر بعض القضاة وبكاءه قال: "هناك ترى والله أحداق الحاضرين باهتة، ودموعهم متحدّرة، وشهيقهم قد علا، رحمةً له، ورقّة عليه، ومساعدة لحاله. وهذه صورة إذا استولت على أهل مجلس وجدتَ لها عدوى لا تُملك، وغاية لا تُدرك، لأنّه قلّما يخلو إنسان من صبوة أو صبابة، أو حسرة على فائت، أو فكر في متمنّى، أو خوف من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حال. وهذه أحوال معروفة، والناس منها على جديلة معهودة."[٣٥١] وهذه أمثلة يسيرة من الملاحظ الدقيقة التي يطالعنا بها أبو حيّان وهو يدرس نواحي مختلفة ونفسيات متباينة في مجتمعه. ومع ذلك، فليس معنى هذا أنّ أبا حيّان قد برئ في نظراته من الخطأ في التصوّر أو التعميم في الحكم، كاعتقاده أنّ النجابة في النِّحاف أكثر والفسولة في السِّمان أكثر، والخبث في القِصار أكثر والهوج في الطِّوال أكثر، وأنّ خفة الدماغ تكون في صغار الرؤوس،[٣٥٢] أو كأن يقول: إنّ اللئيم خُصّ بالحِلْم والجواد خُصّ بالحدّة.[٣٥٣] فهذه الأحكام من قبيل المعتقدات الشائعة التي لا تثبت للدراسة والتمحيص.

ومن الخطأ أن نتصور أنّ الاصطدام بين أبي حيّان ومجتمعه كان مستديم التأثير دائم الحدوث، بحيث لا يتيح له لحظات من التأمل الهادئ والاطمئنان النفسي؛ فهناك فترات من هذا القبيل، رغم ما قد ينتابه من مشقات ونكد. ولعلّ الفترة التي قضاها ببغداد بعد عودته من الري واتصاله بجماعة الفلاسفة تعدّ من أكثر الفترات في حياته هدوءًا واطمئنانًا، وفيها استطاع أن ينسجم في بيئة صغيرة من المفكرين، وأن يسكّن رجاؤه في الوزير ابن سعدان ما يحسه من قلق. فقد عاشر فيها قومًا من الحكماء الفقراء، تعزَّى بحكمتهم وفقرهم معًا، فنما في نفسه حبّ الحكمة حتى كاد هذا الحب يلهيه عن بعض ما في واقعه من تجهم، وآمن أنه لولا الحكمة "لكانت الصدور تتقرح بأسًا، والعقول تتحيّر يأسًا، والأرواح تزهق كمدًا، والأكباد تتفتت صمدًا."[٣٥٤] واتّسع صدره لقبول الآراء التي تخالف رأيه، وازداد معنى

[٣٥٠] الأخلاق: ٢٣-٢٤ والإرشاد ٥: ٤٠٦-٤٠٧.

[٣٥١] الإمتاع ٢: ١٦٨-١٦٩.

[٣٥٢] الهوامل: ٧٦ و٧٧ و١٨٥.

[٣٥٣] المصدر نفسه: ٥٠.

[٣٥٤] المقابسات: ٣٢٧ [٣٨٩].

التسامح في نظره؛ وحين نظر إلى فقرهم تضاءلت حدّة الشعور بحرمانه، وأصبح يتعاطف مع أشباهه من الفقراء العلماء، بل يعزيهم عن فقرهم أحيانًا، فيقول لابن طرارة الفقيه مواسيًا وقد رآه نائمًا في جامع الرصافة مستدبر الشمس في يوم ممطر وعليه من آثار البؤس والضرّ الشيء العظيم: "مهلًا أيّها الشيخ وصبرًا، فإنّك بعين الله ومرأى منه ومسمع."[٣٥٥] وفي هذه الفترة نفسها أصبح موقفه من العامة — الذين كانوا أحيانًا يتجمهرون لطلب الخبز من المسؤولين ببغداد — أكثر تعاطفًا،[٣٥٦] وأخذ يدرك أنّه لم ينفصل عن العامة إلّا من زاوية ثقافية، كما أخذ يبدي تحفظه في ذمّ مَن كادوا له وحرموه، فيقرن الحسنة بالسيئة ليبدو معتدلًا في حكمه.[٣٥٧]

كذلك استخرجتْ تلك الفترة أفضل ما لديه من مشاعر الوفاء نحو أساتذته ورفاقه والعاملين على مساعدته، وفي إحدى المقابسات يقول في شيوخه الذين ينقل عنهم الحكمة: "فأنا أفدي أعراضهم بعرضي، وأقي أنفسهم بنفسي، وأناضل دونهم بلساني وقلمي، ونظمي ونثري."[٣٥٨] وهكذا يبدو أنّ ذلك العهد الذي اتّسم بشيء من الاطمئنان إلى الحكمة والحكماء قد خلّص أبا حيّان من الإغراق في الذاتية، وفتح له في رحاب الفلسفة موطنًا آمنًا، إلّا أنّه جعله قليل الثقة بمعرفته إزاء أولئك الأعلام، فغدا يكتفي — في الأكثر — بالرواية عنهم، وإذا أحسّ بخطأ من أحدهم ناقشه بعد تردّد واعتذار؛ يقول في إحدى المقابسات: "وفاتحة هذه المقالة مدخولة، ولكن الشيخ (أي أبا سليمان) كذا قال، والاعتراض عليه مع علو رتبته في الحكمة وجميل ظننا به في الإجابة والإصابة ليس من حقّه علينا، ولا مما يجمل في الحال التي تجمعنا، أعني أنّه كان الأَولى أن يقول..."[٣٥٩] وحين عاد أبو حيّان بذاكرته إلى الأيام التي كان يعاشر فيها حكماء بغداد قال: "سقى الله تيك الساعات التي كانت تتضمن بهذه الراحات... واللهِ إنّ مساربها في النفس والعقل والروح كانت تنسي كلّ حال مشهودة، وتسلي عن كلّ غاية محدودة."[٣٦٠]

---

[٣٥٥] الإرشاد ٧: ١٦٢.

[٣٥٦] الإمتاع ٢: ٢٦.

[٣٥٧] راجع الإمتاع ١: ٥٣–٦٤ حيث يعتذر أبو حيّان عن إبداء رأيه في الصاحب لأنه مظلوم من جهته، فهو يخشى عدم الإنصاف في الحكم.

[٣٥٨] المقابسات: ٣٠٩ [٣٥٦].

[٣٥٩] المصدر نفسه: ٣٥٧ [٤٤٦].

[٣٦٠] المصدر نفسه: ٢٣٩–٢٤٠ [٢٣٠].

تلك هي العوامل التي أثّرت في نظرة أبي حيّان إلى مجتمعه، ولكن هذه النظرة لا تتضح تمام الوضوح دون أن يتعرّف الدارس إلى الموقف الفكري العام لدى أبي حيّان. فمن خلال هذا الموقف يمكن أن نرى مقاييسه العامة، وتزداد معرفتنا بمدى ميله إلى الإنصاف أو تحامله – خضوعًا لتلك المقاييس.

الفصل الثاني

الركائز الفكرية في موقف أبي حيّان من المجتمع

تمهيد

حين يتخذ المثقّف موقفًا معيّنًا على أساس أصول ثابتة ومبادئ نظرية راسخة، فلا ضير في أن ندعوه "مفكّرًا". وقد كانت لدى أبي حيّان أصول فكرية مستمدة من ميادين مختلفة: فبعضها نبع من الانتماء الديني، وبعضها الآخر من دراسة الفلسفة، واستمد غيرها من الموروث الثقافي العام ومن ميادين التجربة الذاتية. وليس من الضروري أن يتفرّد أبو حيّان بتلك الأصول الفكرية، إذ ليست القضية هنا أن نعيّن منزلته في الفكر، وإنّما هي أن نحدّد النطاق الفكري الذي كان يلزمه ليلقي ذلك ضوءًا على تناوله لظواهر مجتمعه وفئاته المختلفة. وتوضيحًا لهذا الموقف أقول على سبيل المثال: لو أنّ الركيزة الدينية في مفهوم التوحيد والتسليم – وهي أساس فكري لا يتزعزع عند أبي حيّان – كانت على غير ما هي عليه في نفسه، لاستطاع أن يخفّف نقمته على المتكلّمين، أو لكان موقفه منهم مختلفًا – على وجه الإجمال؛ وعلى هذا فإنّ تلك الركيزة الفكرية هي التي حدّدت موقفه من علم الكلام والمتكلّمين في عصره. وهكذا يقال في علاقته بظواهر أخرى في المجتمع.

وسأقصر الحديث هنا على آراء أبي حيّان الذاتية، متحاشيةً الخوض فيما كان يقول به معاصروه من الفلاسفة وغيرهم، معتبرةً أنّ إيراده لآرائهم لم يكن دائمًا تبنيًا لتلك الآراء، وإن وافقت نظرته العامة أحيانًا.

ب – الركائز النظرية

لخّص أبو حيّان نظرته العامة بقوله إنّ العمود الذي تعتمد عليه مصالح الخَلْق في المعاش والمعاد (أي الدنيا والآخرة) يتميز بخصال ثلاث "وهنّ الدِّين والخُلُق والعلم: بهنّ يعتدل الحال ويُنتهى إلى الكمال؛"[٣٦١] فإذا أضفنا إليها عنصرًا رابعًا هو العقل، فإنّما نضع الأساس الذي تعتمد عليه هذه الخصال الثلاث.[٣٦٢] والعلاقة بين هذه الثلاث أنّ "الدين جماع المراشد والمصالح، والخلق نظام الخيرات والمنافع، والعلم رباط الجميع، ولأنّ الدين بالعلم يصحّ، والخلق بالعلم يطهر، والعلم بالعمل يكمل."[٣٦٣] ولهذا كان من الحقّ – لفهم فلسفة أبي حيّان – أن أتعرّض لهذه العناصر الأربعة بالتوضيح والدراسة.

(١) العقل والدين

يحتلّ العقل عند أبي حيّان مكانة سامية، فهو "موهبة الله العظمى، ومنحته الكبرى، وباب السعادة في الآخرة والأُولى، وكان ما عداه فرعًا عليه."[٣٦٤] ذلك أنّه أداة الإدراك والتمييز عند الإنسان، به يَتميّز عن الحيوان فيشرُف ويصير أرفع الموجودات في العالم، وبه يعرف الدين فيصحّ التكليف والتوقيف من الله لعباده، وبه يقوّم الخلق ويميّز الغيّ من الرشد، وبه يقتبس العلم ويبلغ اليقين وتدرك الأمور بحقائقها من دون مظاهرها الحسية، ثمّ به يلتمس العمل،[٣٦٥] فهو "الملك المفزوع إليه، والحَكَم المرجوع إلى ما لديه، في كلّ حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب، ولَدَد الشاغب، ويبس الريق، واعتساف الطريق،"[٣٦٦] ونوره في كلّ ذلك "أسطع من نور الشمس."[٣٦٧]

---

[٣٦١] الأخلاق: ٢٧.

[٣٦٢] المصدر نفسه: ٢٨.

[٣٦٣] المصدر نفسه: ٢٧–٢٨.

[٣٦٤] المصدر نفسه: ٢٨.

[٣٦٥] انظر البصائر ١: ٥٣٧ [٢٢٨:٢] والمنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٨–٥٩] والأخلاق: ٢٨ والإمتاع ١: ١٤٤ و١٥٨، و٢: ٢١٥ والمقابسات: ٢٣٦ [٢٢٣].

[٣٦٦] البصائر ١: ٧ [٦:١].

[٣٦٧] المصدر نفسه ١: ٨ [٦:١].

إلّا أنّ مقدرة العقل على الإدراك ليست مطلقة بلا حدود في نظر أبي حيّان. فإنّ العقل، وإن كان شريفًا، فهو خَلْق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه،[٣٦٨] وهناك من الأمور ما يفوت إدراكه فوتًا تامًا ولا يجوز للعقل أن يحاول اقتحامه أبدًا. وتلك الأمور هي التي تتعلّق، أوّلًا: بالذات الإلهية وما يتصل بها من صفةٍ وحياةٍ وفعلٍ وتدبيرٍ وحكمة، وثانيًا: الأمور التي تتعلّق بمسلَّمات العقيدة الدينية؛ قال: "ولله في طَيّ هذا العالم العُلْوي أسرارٌ وخفايا، وغيوب ومكامن، لا قوّة لأحد من البشر بالحسّ ولا بالعقل أن يحوم حولها، أو يبلغ عمقها، أو يدرك كُنْهَها."[٣٦٩] وكان يشبّه هذه الأشياء بنور الشمس يُعشي البصَر ويقول: "كما يَرِدُ على العين ما يُعشي بصرها من نور الشمس، كذلك يرد على العقل ما يُعشي بصيرته من نور القُدُس."[٣٧٠]

وما دام هذا هو موقف أبي حيّان من العقل، فمن الطبيعي أن يعتقد بأنّ الله أرفع من أن يدركه الإنسان بعقله، لعدم صفاء العقل فيه من معوقات الحسّ، ويقول: "نحن مكانيون، زمانيون، خياليون وَهْميون، ظنّيون، متقسّمون مما كان ويكون، حَرِيّون بالجهل، جديرون بالنقص،"[٣٧١] ويجب أن "لا نتكلّف ركوب البحر بلا سفينة صحيحة، ولا آلة حاضرة، ولا ملّاح ماهر."[٣٧٢] فإلهية الله "بحر لا ساحل له، وطَود لا قُلّة له، وأفق لا غاية له"،[٣٧٣] وإذا كان الإنسان يعجز عن إدراك بعض المخلوقات فهو عاجز أكثر عن إدراك خالق المخلوقات جميعها. وأبو حيّان يعبّر عن ذلك بقوله في مناجاةٍ من "الإشارات": "طُلبتَ فلم توجد، ووُجدت فلم تُعرف، وعُرفت فلم توصف، ووُصفت فلم تُلحق، وشوهدت فلم تُدرك. وكيف لا تكون كذا وفوق ذا ونحن لا نحيط ببعض خلقك على خوافي ما بطن فيه من حكمتك، وبوادي ما ظهر عليه من قدرتك؟"[٣٧٤] وكان يرى أنّ الله خلق كلّ ما في الكون، فأظهر للإنسان ما أظهره منه ليكون شاهدًا له عليه، وداعيًا إيّاه إليه، ومشوّقًا له إليه، فيقرّ بإلهيته، ويعترف بربوبيته، ويلجأ إليه، ويتوكّل عليه؛ ثمّ أخفى ما أخفاه على الإنسان ليكون مرتفعًا به عن

---

[٣٦٨] المنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٨].

[٣٦٩] الإمتاع ٢: ٤٠.

[٣٧٠] المنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٩].

[٣٧١] ثلاث رسائل: ٦٢؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه: ٦٣.

[٣٧٢] ثلاث رسائل: ٦٢؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه: ٦٣.

[٣٧٣] الإشارات: ١٩٦ [١٩٠].

[٣٧٤] المصدر نفسه: ٧٦ [٧٨].

مشاركته له في أُلُوهيته، فيظلّ الله بهذا إلهًا والإنسان عبدًا.[٣٧٥] وهو يمثل على ذلك بقوله إنّ المِلِكَ لو وَقف حارسُ داره على ما يقف عليه وزيرُه لكان ناقصًا مرذولًا، لأنّ المِلك بحدّ ذاته يفرض عليه كتمان أشياء عن بعض الناس وإفشاء أشياء أخرى إلى سواهم؛ قال: "ولو تساوت رُتَبُ جميع الناس معه شَرَكوه في المُلْك، وكان ذلك داعية الهلك ... وهذا محال."[٣٧٦] لذلك فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يقول إنّه يجهل الله تمامًا، كما لا يستطيع أن يقول إنّه يعرفه تمامًا،[٣٧٧] فالله، كما جاء في القرآن: الظاهر والباطن، بارزٌ في احتجابه، ومحتجب في بروزه،[٣٧٨] ومَن يجحد فإنه يكابر، ومن يدّعي الإحاطة به فإنّه يكفر.[٣٧٩] لذلك كان أبو حيّان يرفض مجرّد المحاولة من جانب الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله أن يعرّفه إيّاه عن نفسه، ويقول إنّ الله يرتفع عن رسوم الذوات وحدود الصفات،[٣٨٠] ويستاء كثيرًا من إقدام الناس على البحث في صفات الله ثمّ الاختلاف فيها اختلافًا لا يرجى معه اتّفاق، خصوصًا وأنّه كان يرى مَن يَنفون الصفاتِ عنه ينتهون إلى إثباتها له، ومن يثبتونها له ينتهون إلى نفيها عنه؛[٣٨١] وشبيه بذلك اختلافهم في مسألة التشبيه أو التنزيه. وأبو حيّان، وإن كان أشدّ رفضًا للقول بالتشبيه، إلّا أنه لا يستطيع أن يقبل لا بالتشبيه ولا بالتنزيه، لأنّ الله إذا كان منعوتًا فقد حصره الناعت بالنعت، وإذا كان غير منعوت فقد استباحه الجهل وزاحمه المعدوم؛ قال: "ولا بدّ من الإثبات إذا استحال النفي، وإذا وقف الإثبات والنفي على المثبِت النافي، فقد سبق إذْنَ كلّ إثبات ونفي."[٣٨٢] وإزاء هذه الاختلافات يشتد غضب أبي حيّان فيقول: "هيهات هيهات! اشتدّ اللغط، وكثر الغلط، ورجع كلٌّ إلى الشطط، وفات الله الفهم والفاهم، والوهم والواهم، وبقي مع الخلق علمٌ مختلَفٌ فيه، وجهل مصطلح عليه، وأمر قد تُبرّم منه، ونهي قد ضُجر منه، وحاجة فاضحة، وحُجّة داحضة، وقول مزوّق، ولفظ منمّق، وعاجل معشّق، وآجل معوّق، وظاهر ملفّق، وباطن ممزّق."[٣٨٣]

---

[٣٧٥] انظر البصائر ١: ٥٣٣ و٢/٢: ٣٩١ [٢:٢٢٤-٢٢٥ و٨: ٧١-٧٢] والمنتزع: ٢٦ أ-٢٧ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٨-٦١] والإمتاع ٢: ١٦٣.

[٣٧٦] المنتزع: ٢٧ أ- ٢٧ ب [البصائر والذخائر٧: ٦٠].

[٣٧٧] المنتزع: ٢٧ ب [البصائر والذخائر٧: ٦٠].

[٣٧٨] الإمتاع ٢: ١٩٠.

[٣٧٩] المنتزع: ٢٧ ب [البصائر والذخائر٧: ٦٠].

[٣٨٠] ثلاث رسائل: ٦٢.

[٣٨١] الهوامل: ٢٧٨.

[٣٨٢] المصدر نفسه: ٥٦.

[٣٨٣] المصدر نفسه.

وأكثر ما كان يغضب أبا حيّان اجتراءُ بعض الناس على الله وجعلهم عقلهم حَكَمًا بينه وبينهم، يقوّمون أفعاله به، فما أجازه لله حَسُنَ فعلُه، وما أباه قبح فعله.[٣٨٤] وهو يقول إنّ هذا لا يكون لأنّ الله "إله من قَبْل العقل والعاقل والمعقول، وإنّما أَبدع هذه كلّها داعيةً إليه لا معترضة عليه، وفاصلةً (اقرأ: وواصلةً) به لا قاطعة عنه، ودالّة على قدرته لا مضلّة عن حكمته، ومتيقنةً لما بانَ لا شاكّة فيما أشكل،"[٣٨٥] ويقول إنّ الله خلق الإنسان غير مضطر، وقبضه غير مضطر، وهو في كلّ الأحوال التي قلّبه بها "لم يَتعدّ أمرَ آمر، ولا زجر زاجر، بل تصرّف في ملكه بعلمه وقدرته، غيرَ مسؤولٍ عمّا فعل، ولا معترَضٍ عليه فيما أتى؛ ولو كانت أفعاله موقوفة على تجويز عقلك وإباحته وإطلاقه لكان ناقص الإلهية لأنّه كان لا يفعل إلّا ما أَذِنَ فيه العقل."[٣٨٦] فالعقل يجب ألّا يدفع بالإنسان إلى المبالغة في تقدير كفايته ومقدرته على الإدراك، في نظر أبي حيان، ولذلك كان يعجبه قول أبي زيد البلخي: "العقل آلة أُعطيناها لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية؛ فمن طَلب بآلة العبودية حقيقةَ الربوبية فاتَتْهُ العبودية ولم يحظَ بالربوبية."[٣٨٧]

إن على الإنسان أن يسلّم بالله تسليمًا كاملًا، ويقرّ بوحدانيته إقرارًا بسيطًا "من غير كيف ولا أين، ولا تمويه ولا مين،"[٣٨٨] وألّا يحاول استخراج أسرار فعله بعقله.[٣٨٩] وعليه أن يعترف بأنّ ألوهيته تعلو على كلّ تصوّر وترتفع عن كلّ حكم، ويقول: "هيهات! لا رادّ لقضائه، ولا معقِّب لحكمه، ولا سائل عن فعله، ولا باحث عن سرّه، ولا معارض لأمره — جَلّ عما يجوز على خلقه مما هو أَولى بحقيقته؛ له الخَلْق والأمر في ذلكم. الله ربكم فاعبدوه مخلصين له الدين، فاعرفوه بعلم اليقين، وكونوا من وعده على نظَر، ومن وعيده على خطر،"[٣٩٠] فهذه هي الطريقة التي تجعل المرء مطمئنًا هادئًا متيقنًا في تصوّره لله.[٣٩١]

---

[٣٨٤] المنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٩].

[٣٨٥] المنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٩].

[٣٨٦] المنتزع: ٢٦ أ– ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٨].

[٣٨٧] المنتزع: ٢٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٥٩].

[٣٨٨] الإشارات: ٢٨٠. [٢٦٧].

[٣٨٩] البصائر ١: ٥٣٣ [٢٢٤:٢].

[٣٩٠] المنتزع: ٢٨ أ [البصائر والذخائر٧: ٦١].

[٣٩١] المنتزع: ٢٧ ب–٢٨ أ [البصائر والذخائر٧: ٥٩–٦١].

هذا بالنسبة لله في علاقة الإنسان به. أمّا بالنسبة للدين، فإنّ أبا حيّان كان صريحًا واضحًا في وجوب الأخذ بالتسليم فيما يعتبره مسلّمات أساسية لا تخضع للبحث أو التمحيص.[٣٩٢] وهو يرى أنّ هذه قاعدة مطردة في الدين إجمالًا، لأنّ "الدين مشروع على التعظيم والتسليم والعمل الصالح واعتقاد ما عَرِي من الرأي المنقوض والعقل المنقوص،"[٣٩٣] ثمّ يجعل ذلك بخاصة في الإسلام فيقول: "ورأسُ هذا الأمر كله وأنفه في التسليم، فإنّه الدين كله، والإسلام الذي يشرّفنا (اقرأ: شرّفنا) الله به، وجعلنا من أهله، ومن القائلين بفضله، والمانعين عن حوزته والذابين عن حريمه، وهو معقود بالتسليم"[٣٩٤] وهذا يعني في نظره أنّ التسليم يجب أن يسبق أي تساؤل في الدين وأي جدال حوله،[٣٩٥] وإنّما أوضح الله للإنسان في الدين إرادته منه دون إرادته به، مبيّنًا له حقوقه وواجباته وما يجب أن يأتمر به وينتهي عنه، ومكّنه من كلّ ذلك، وفرض عليه طاعته والاعتراف بإلهيته من غير بحثٍ ولا سؤال. على أنّ خفاء إرادته منه ليس مما يسوّغ معصيته والخروج عن إرادته، فإنّ ما خفي ليس مما يحتاجه الإنسان لكي يقوّم دينه بالطاعة؛ قال: "اعلم أنّ الحقّ قد تَولّاك بإرادتين: إرداة منك وإرادة بك. فأمّا إرادتك منك فإنّه أبانها لك بلسان التكليف والتوقيف، وأمّا إرادته بك فإنّه لواها عن كلّ تعريف وتكييف، ثمّ أقامك بينهما على حدٍّ أزاح فيه عللك، وأوضح إليه سبلك، ثمّ ساق حقوقك إليك، ثمّ أثبت حجته عليك، فلم تبقَ بقيةٌ تقتضيها آلاء الإلهية بلسان الحكمة،، وتستوجبها العبودية في حال الحاجة، إلّا أدناك إليها، وأناف بك عليها. فإن قابلتَ الأمر بالائتمار، والنهي بالانتهاء، والدعاء بالإجابة، والهداية بالاهتداء، فقد صادفَتْ إرادتُه منك إرداتَه بك، واستحققتَ بمصادفتك إرادته منك بالأمر والنهي ما وعدك؛ وإن أعرضتَ عن الأمر عاصيًا، وركبت النهي مجترئًا، واستخففت بحقّه متمردًا، فقد نفذتْ إرادته بك، وتمّ علمه فيك. ولكنْ ثبتت حجته عليك لِماَ أسلفك من التمكين، وأعارك من الطاقة. وليس لك أن تحتج في المقام الثاني بعلمه فيك وإرادته بك، لأن هذا باب كان خافيًا عنك مطويًا، ولم تكن محتاجًا إليه ولا متعلّقًا به ولا مستحقًا له. فقد بان لك أنّك لم تدخل بعلمه فيما نهاك عنه، ولا كانت إرادته بك علة لك في معصيتك، لأنّ هذه الإرادة من هذا العالم، تُكشف لك بعد موافقتك النهي ومجانبتك الأمر، وقبيحٌ بك أن تركب ما تركب جاهلًا بالحجة، حتى إذا تمّ ركوبك وتقضَّى عليه زمانك،

---

[٣٩٢] البصائر ١: ٣٠٣-٣٠٤ و٤٠٤-٤٠٥ [٢: ٩-١١ و١٠٣-١٠٤]؛ وانظر أيضًا: الأخلاق: ١٥٥ وثلاث رسائل: ٥٥ و٦٢.

[٣٩٣] البصائر ١: ٤٠٤ [٢: ١٠٣-١٠٤].

[٣٩٤] المصدر نفسه١: ٣٠٣-٣٠٤ [٢: ١٠].

[٣٩٥] المصدر نفسه ١: ٣٠٤ [٢: ١٠-١١].

وعلاك الندم، ولزمك التعقُّب أحلتَ أمرك على علمه فيك، وإرادته بك. هلا وقفتَ عن قبول أمره وسماع نهيه حين أمر، ونهى وزجر، ودعا وبيَّن، وهلا قلتَ: إلهي، لم تُزِحْ علتي بما أعرتَني من القوة، وخلقت فيّ من الطاقة، وأسلفتني من التمكين، وعرّفتني من الأخبار، فأنت صائر مع هذا كله إلى ما أنت عالم به. ومتى فعلتَ هذا وقُلْتَه، علمَ العقلاءُ أنك متجنٍّ، لا تحب صلاحًا، ولا تتقي فلاحًا، وأنك مقترح اقتراحًا، إنْ صحّ لك سَقط عنك لسانُ الأمر والنهي، وزال باب المدح والذمّ، واستُغني عن الثواب والعقاب، وكنتَ جمادًا تُخاطَب ولا تعاتب، وعَريتَ من جلباب معرفة الله عزّ وجلّ، وجهلتَ نِعَمَ الله عندك، وعَميتَ عن حكم الله تعالى فيك. ومن بلغ هذا المكان أسقطَ عن مُكلِّمه مؤونةَ البيان، وعن نفسه كلفة التبيين، وكان في عداد الجاهلين بالله، الساخطين لنعم الله، المتعرّضين لعقاب الله تعالى. فافتح حفظك الله بصرك، وانتصفْ من هواك، وفارقْ إلفك، وتنزّهْ عن تقليدك، وحِصْ عن المعرفة، لائذًا بالله تعالى، مستعينًا به، فهو وليُّ خلقه، ناصر اللاجئين إليه."[٣٩٦]

وكان أبو حيّان يدرك مدى إلحاح مشكلة الفعل الإلهي والفعل الإنساني وعلاقة كلّ منهما بالآخر — أي مشكلة الجبر والاختيار — على المفكّرين. ولكن كان من الواضح لديه أنّ أية دراسة لهذه المشكلة لا يمكن أن تحلّها بحيث يمكن أن يقال إنّ حلّها قد خلّص الناس منها. وهذا أبو الحسن العامري، الفيلسوف الذي أقرّ أبو حيّان بمقدرته العظيمة في ميدانه — الإلهيات — قد كتب كتابًا قيّمًا في هذا الموضوع اتّبع فيه طريقةً قويمة وسمّاه "إنقاذ البشر من الجبر والقدَر"؛ ولكن أبا حيّان يقول إنّه "ما أنقذ البشر من الجبر والقدر، لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما، والناظرين فيهما."[٣٩٧]

أمّا أبو حيّان فإنه كان يرى أنّ ما يؤثّر في الفعل الإنساني مزيج من الاضطرار والاختيار. فالاضطرار — على حدّ تعبيره — "مُوَشَّح بالاختيار، والاختيار مبطَّن بالاضطرار، وهما جاريان على سَنَنَهما، وماضيان في عَنَنهما، لا ينفرد هذا عن هذا، ولا يخلو هذا من هذا... وإن قاصر الاختيار على الإنسان ذاهلٌ عما نطق به الاختيار من الاضطرار، وكذلك مدّعي الاضطرار للإنسان ساهٍ عما وُشّح به الاضطرار من الاختيار."[٣٩٨] وقد ضرب أبو حيّان مثالًا توضيحيًا في هذا الشأن فقال إنّه إذا أخذنا كاتبَيْن يكتبان، وجدنا أنّهما يؤدّيان الحروف نفسها

[٣٩٦] المنتزع: ١٥ ب- ١٦ب [البصائر والذخائر٧: ٣٦-٣٧]؛ وانظر البصائر ٢/٢: ٤٧٨-٤٨٠ [٨: ١٢٥-١٢٧].

[٣٩٧] الإمتاع ١: ٢٢٢-٢٢٣.

[٣٩٨] البصائر ١: ١٨٩-١٩١ [١: ١٦٠-١٦٢].

اختيارًا، ولكن شكل حروف الواحد منهما يخالف شكل حروف الآخر اضطرارًا، وهذا ما يجعل خطّ كلّ واحد منهما مميزًا له ومقصورًا عليه.[٣٩٩] فكتابة الحروف المعيّنة واقعة ضمن دائرة الاختيار، ولكن كتابتها على شكلٍ معيَّن خارجة عن تلك الدائرة وداخلة في دائرة الاضطرار.

وقد يبدو من هذا الكلام أنّ أبا حيّان كان يميل إلى إعطاء الاختيار والاضطرار حصتين متساويتين من التأثير في الفعل الإنساني. ولكن من يتابع أقواله في هذه المسألة يرى أنّه كان يعطي للجبر الدور الأكبر في تشكيل الفعل الإنساني، وأنّه كان يرى الاختيار نفسه داخلًا ضمن دائرة القَدَر، بحيث أنّ ما يكون من اختيار المرء يكون مقدّرًا له من قبل أن يكون من اختياره في حساب القضاء، وهذا واضح في قوله: "إن الاجتهاد والحركة مُدْمَجان في أثناء القدَر، والقصد والسعي مدرجان في طيّ القضاء."[٤٠٠] وقد بدت هذه النظرة إلى القدر واضحة في أخذ أبي حيّان بفلسفةٍ في الرّزق تذهب إلى أنّ الحظوظ أَقسامٌ والكدح لا يأتي بغير ما في اللَّوح[٤٠١] وأنّ "الإنسان منذ يسقط من بطن أمّه إلى أن يُلحد في ضريحه مكفولٌ به مصنوع له ... على ما سَبق من علمه وحكمته،"[٤٠٢] كما بدت في نظرته الأخلاقية، إذ جعل الطبع غالبًا تغلّبًا شديدًا يجعل "الاختيار أيضًا في الأول من جملة تلك الضرورة في عرض القسمة السماوية..."[٤٠٣]

إلّا أنّ هذا المفهوم لم يدفع بأبي حيّان إلى الاعتقاد بأنّ السعي الإنساني باطل لأجل وقوعه — اضطرارًا — تحت سيطرة القضاء، وإنّما حثّ على الاجتهاد والسعي والحركة قائلًا: "دعِ الضجر والكسل وحبّ العاجلة، فإنّها من أخلاق البهائم، وهي داء دَوِيّ، واجنحْ نحو الاجتهاد فإنّه كاسب النجح وجالب الظفر؛ وتحرّكْ فإنّ التحرّك طريق إلى المنالة، مشرف على حميد العاقبة، ولذلك قيل: الحركة وَلُودٌ والسُّكون عاقر."[٤٠٤] وقد ردّ على أحدهم بشدّة عندما أظهر تردّده في السعي وطلب العلم والتماس الرزق لإيمانه بأنّ كلّ شيء مردود إلى القضاء، وقال له: "اعلمْ أنّ كلامك مَشُوب، ورأيك فائل، وحسبانك باطل، وظنّك مخلف."[٤٠٥] ذلك أنّ الله أعطى الإنسان عقلًا

---

[٣٩٩] البصائر ١: ١٩٠-١٩١ [١: ١٦١].

[٤٠٠] المصدر نفسه ١: ٣٠١ [٢: ٨].

[٤٠١] الإمتاع ٣: ٢٢٦.

[٤٠٢] المنتزع: ١١٥ ب [البصائر والذخائر٧: ٢٧٠].

[٤٠٣] المقابسات: ١٤٠ [٨٧].

[٤٠٤] البصائر ١: ٣٠٠-٣٠١ [٢: ٨].

[٤٠٥] المصدر نفسه ١: ٣٠١ [٢: ٨].

يستطيع أن يميّز به بين الغيّ والرشد،[٤٠٦] وإذا كان لا يعلم حقيقة ما غيّب عنه فعليه أن يعمل بظاهر ما أُلقي إليه، وقد بيّن له الله ما يريده منه بالتكليف والتوقيف، وحَجب عنه ما يريده به لحكمةٍ عنده لا يجوز للإنسان أن يحاول الكشف عنها.[٤٠٧]

(٢) الخُلُق

كان أبو حيّان يعتبر الأخلاق، من الناحية النظرية، تابعة للمزاج في الأصل،[٤٠٨] فهي مرتبطة بنسبة ما في كلّ إنسان من الأخلاط الأربعة. فإذا غلبت على الإنسان الحرارة كان شجاعًا نزالًا ملتهبًا، سريع الحركة والغضب، قليل الحقد، زكي الخاطر، حسن الإدراك؛ وإذا غلبت عليه البرودة كان بليدًا، غليظ الطباع، ثقيل الروح؛ وإذا غلبت عليه الرطوبة كان ليّن الجانب، سمح النفس، سهل التقبّل، كثير النسيان؛ وإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابرًا، ثابت الرأي، صعب القبول، يضبط ويحتدّ، ويمسك ويبخل.[٤٠٩] وبسبب تباين الناس في الطباع ظهر التباين في سلوكهم، فصار بعضهم يولع بالتبذير مع علمه بسوء عاقبته، وغيره يولع بالتقتير مع علمه بقبحه في نظر الناس؛[٤١٠] وصار بعضهم يتشدّد في كتمان أفعاله عن الناس، بينما يلهج غيره بذكر كبيرها وصغيرها.[٤١١] فإذا طرأت على عدد منهم ظروف متشابهة —كالهمّ مثلًا — وجدتهم يختلفون في الانفعال بها: بعضهم يطلب الناس والجَمْع، وغيره يطلب الخلوة، وربّما أنس بعضهم بمكان مُوحش، بينما رغب غيره بمكان مزهر وبستان حالٍ؛ هذا وبعضهم يفتق الحزن والهمّ قريحته فيوجد أصفى طبعًا وأذكى قلبًا وأحضر ذهنًا، بينما يغلب على غيره الحيرة والتشتت للسبب ذاته.[٤١٢]

ولما كانت الأخلاق مما يتكوّن في الإنسان بالطبع، فمن غير الممكن أن يتحوّل المرء عن طبعه؛ يقول أبو حيّان: "كما لا سبيل إلى تبديل الخَلْق كذلك لا قدرة على تحويل الخُلُق،"[٤١٣] فمَن طُبع على الجبن لا يصير

---

[٤٠٦] الإمتاع ٣: ٢١٥.

[٤٠٧] المنتزع: ١٦ أ- ١٦ ب [البصائر والذخائر٧: ٣٦-٣٧].

[٤٠٨] الإمتاع ١: ١٥٢.

[٤٠٩] الإمتاع ١: ١٥٨-١٥٩.

[٤١٠] الهوامل: ١١٥.

[٤١١] المصدر نفسه: ١١٦.

[٤١٢] المصدر نفسه: ٢٧٥- ٢٧٦.

[٤١٣] الإمتاع ١: ١٤٨.

شجاعًا، ومن طُبع على الغيرة لا يصير غافلًا،[٤١٤] وباب الاختيار ضيّق جدًّا أمام الإنسان هنا، إذ أنّ الضرورة – ضرورة القضاء والقسمة الالهية – تحكمه حكمًا تامًا في هذا المجال، وحتى اختيار التغير مرتبط بالقدر: "إن أُذن له بدا وظهر، وسعى وسفر، وإن تَكُنِ الأخرى بطل حكمه ورسمه، وارتفع عيبه وفعله."[٤١٥] وعلى الرغم من ذلك كله، فإنّ الحضّ على إصلاح الخلق ليس من باب العبث، وإنّما منفعته عظيمة: "ومثاله أنّ الحبشي يتدلك بالماء والغسول لا ليستفيد بياضًا ولكن ليستفيد نقاء شبيهًا بالبياض، ويقال للمهذار اكففْ لا ليكفَّ عن النطق ولكن ليؤثر الصمت، ويقال للموتور لا تحقدْ لا ليزول عنه ما حنق عليه ولكن ليتكلّف الصبر ويتناسى الجزاء على هذا أبدًا."[٤١٦]

وقد أخذ أبو حيّان في الواقع بطريقة الحضّ على فضائل الأخلاق كثيرًا في مؤلّفاته،[٤١٧] ومثاله الأعلى الذي يرجع إليه فيها دائمًا هو المثال الديني الذي يحفظ لله مكان الربوبية ويشدّد على مكان العبودية للإنسان، فيحضّه على التمسك بالدين وترك الهوى والأخذ بالخير والانتهاء عن الشرّ والزهد في الدنيا والتمسك بالفضائل من الجود والقناعة والمساهلة والبِشْر والعفة والطهارة والنزاهة والتخلي عن الرذائل من الطمع والخساسة والدناءة والبطالة والإسفاف والنذالة،[٤١٨] والتصرّف في كلّ الأمور على أنّ الله قريبٌ يشهد وسامعٌ يعرف: "عالجْ نفسك بمقت الهوى، وأودع قلبك برد اليقين، وحدِّث سرّك بالإقلاع، وخف عاقبة الإصرار، وراقب إلهك في السر والجهر، والتفت إلى حظّك بالاختيار والقهر، وجانب كلّ ما جنّبك الخير، واهجر كلّ ما أعلقك الذمّ، وأورثك الندم، وثبّت على طاعة الله قدميك، واستحفظ نعم الله قبلك، واشهد آلاءه عندك، واعترف له بالربوبية، وتذلّل بين يديه بشمائل العبودية، واعلم أنّك منه بمرأىً ومسمع ومطلع. واجعل أساس أمرك، وخميرة حالك، وزبدة تدبيرك، وعمدة شأنك، الزهد في الدنيا، والرضى بالبلغة فيها، فإنّك إذا فعلت ذلك هان عليك ما عداه، وقرب منك ما تهواه."[٤١٩] ويرتبط المثال الديني عند أبي حيّان بالمثال الفلسفي أحيانًا، فتراه يجعل الفضيلة في سياسة النفس الناطقة للنفس الغضبية والنفس الشهوية، فإنّ هذه تكبح جماح ما يصدر عن قوتي الغضب والشهوة في الإنسان،

---

[٤١٤] المقابسات: ١٤٠[٨٧].

[٤١٥] المقابسات: ١٤٠[٨٧].

[٤١٦] الإمتاع ١: ١٤٨.

[٤١٧] راجع مثلًا البصائر ١/٣: ٨–١٠ و٣٤٥ [٦: ٨–١٠ و٢٤٨].

[٤١٨] الأخلاق: ٢٨ و٣١.

[٤١٩] البصائر ١/٣: ٨ [٦: ٨–٩]؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه: ٢/٣: ٤١٨–٤١٩ و٤٢٠–٤٢١ [٣: ٧–٨ و٨–٩].

فيدخل الاعتدال إليهما: "فيعود السفه حلمًا أو تحالمًا، والحسد غبطة أو تغابطًا، والغضب كظمًا أو تكاظمًا، والغيّ رشدًا أو تراشدًا، والطيش أناة أو تآنيًا."[٤٢٠] فإذا استطاع الإنسان أن يصل إلى مرتبةٍ يصير فيها العفو ألذَّ من الانتقام عند القادر، والقناعة أشرف من الإسفاف عند المحتاج، والصداقة آثر من العداوة عند الموتور، والمداراة أطيب من المماراة عند المحفظ، يكون الإنسان قد ارتفع إلى رتبة رفيعة من سيادة النفس الناطقة.[٤٢١] ويصوّر أبو حيّان الرجل الفاضل الذي يسعد المرء بالعيش معه ويغتبط بمجاورته فيقول إنّه ذلك الذي "يُحْكَم لبعده بالغور، ولصدره بالسعة، ولصيته بالطَّيرورة، ولطباعه بالكرم، ولخلقه بالسهولة، ولعُوده بالصلابة، ولنفسه بالمداراة، ولوجهه بالطلاقة، ولبشاشته بالخلابة."[٤٢٢]

هذا من الناحية النظرية؛ أمّا من الناحية العملية فقد كان أبو حيّان مهتمًا بالواقع الأخلاقي إلى جانب اهتمامه بالمثال الأخلاقي، وكان التمييز ما بين الاثنين شديد الوضوح في نفسه، ولعلّه كان يراه نتيجة للمبدأ الذي كان يؤمن به، أعني أنّ الإنسان ضعيف أمام الدنيا ضعفًا شديدًا. وعلى الرغم من أنّ أبا حيّان كان يرى أنّ نبذ الدنيا يجب أن يكون مبدأ يأخذ الإنسان به، فإنّه كان يؤمن أنّ الإنسان ضعيف لا يستطيع الصمود أمام الدنيا، لا لأنها وحسب "حلوة خَضِرة، وعذبة نَضِرة،"[٤٢٣] بل لأنّ الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحَوْل، العجزُ غالب عليه، مبذور في طينته،[٤٢٤] "بُنْيَتُهُ متهافتة، وطِينته منتثرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جَمُوح، وعين طَمُوح، وعقل طَفيف، ورأي ضعيف، يهفو لأوّل ريح، ويستخيل لأوّل بارق — هذا إذا تَخلّص من قُرَناء السوء، وسلم من سَوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر لشهواته، وقمع لهوائجه، وقبول من ناصحه، وتهيؤ في سعيه، وتبوء في مَعَانِ حظّه، وائتمام بسعادته، واستبصار في طلب ما عند ربه، واستنصاف من هواه المضلّ لعقله المرشد."[٤٢٥] لذلك غلب على الناس التكالب على الدنيا. أمّا من ذهب منهم إلى القول بأنّه يعمل تارة للدنيا وتارة للآخرة، فإنّه في نظر أبي حيّان صفيق الوجه يحاول أمرًا لا يكون؛ فالدنيا والآخرة كالمشرق

---

[٤٢٠] الإمتاع ١: ١٤٨.

[٤٢١] المصدر نفسه.

[٤٢٢] الأخلاق: ٤.

[٤٢٣] الإمتاع ١: ١٣.

[424] الأخلاق: ٥٥٠ والإمتاع ١: ١٥.

[٤٢٥] الإمتاع ١: ١٤-١٥.

والمغرب –كما قال المسيح – لا تجتمعان أبدًا، وليس في قول القائل "اعملْ لآخرتك كأنّك تموت غدًا، واعملْ لدنياك كأنّك تعيش أبدًا" أي معنى محقّق، فالإنسان أضعف من أن يجمع بين الاثنتين بقوة.[٤٢٦]

وما دام الأمر كذلك، فإنّ المقياس الواقعي للأخلاق في نظر أبي حيّان هو أن ينظر إلى **نسبة** الفضائل أو الرذائل والمحاسن أو المساوئ في الناس، فيحكم عليهم بحسب تغلّب الواحدة منهما على الأخرى، فمن كانت فضائله فائضة عن نقائصه كان خيّرًا، ومن كانت مساوئه زائدة على محاسنه كان مرذولًا؛ قال: "وأحسنهم حالاً، وأسعدهم جَدًا، وأبلغهم يُمنًا، وأربحهم بضاعة، مَن كانت محاسنه غامرة لمساويه، ومناقبه ظاهرة على مثالبه، ومادحه أكثر من هاجيه، وعاذره أنطق من عاذله..."[٤٢٧] على أنّ الفضل في المرء لا يكون بزيادة **عدد** فضائله على رذائله – فقد تذهب خَلَّة رديئة واحدة بكلّ فضائل الإنسان – وإنّما بألّا تكون الخصال اللئيمة مُحبطة لمحاسن المرء، وبأن يكون مع صاحب المساوئ من الخلال الكريمة ما يغطّيها.[٤٢٨] ويزداد أبو حيّان أخذًا بهذه "النسبية"حين يذهب إلى أنّ الخُلُق المذموم لا يكون مذمومًا في كلّ الأحوال، وأنّ ما يُعَدُّ الآن فضيلة قد يحور إلى الضدّ أحيانًا، ومثال ذلك موقفه من الغضب والرضى، فهو يقول: "والغضب وإن كان مذمومًا عند بعض الخلال، فإنّه محمود في بعض الأحوال، وكما أنّ استمرار الغضب في جميع الأحوال نوع من فساد الأخلاق، كذلك أيضًا الرضى في جميع الأمور ضرب من ضروب النفاق؛"[٤٢٩] ويقول في الكِبْر والتواضع: "والكبر في استيفاء الحقّ من غير ظلم كالتواضع في أداء الحقّ من غير ذلّ."[٤٣٠]

هذا ويجب ألّا يغفل الناظر في واقع الأخلاق في المجتمع أن الناس يتفاوتون تفاوتًا عظيمًا في أخذهم بالأخلاق الحسنة والسيئة بالقلة والكثرة، والضعف والقوة، والنقصان والزيادة، وإن كان هذا لا يسوّغ التقصير،

---

[٤٢٦] المصدر نفسه ١: ١٥؛ وانظر أيضًا: البصائر ٣/٢: ٤١٩ [٣: ٨].

[٤٢٧] الأخلاق: ٢٦.

[٤٢٨] المصدر نفسه: ٢٧.

[٤٢٩] رسالتان: ٢٠٠.

[٤٣٠] الأخلاق: ١١.

فيظلّ المتهاون مستحقًّا للملامة، والمحسن مستحقًّا للحمد،[٤٣١] وهذا هو ما يحرك الهمم إلى ذم هذا ومدح ذاك.[٤٣٢]

وقد تحكّم هذا المقياس الخلقي في نظرة أبي حيّان إلى الناس، فجعل للمستوى السلوكي في الأخلاق أهمية خاصة. ولعلّ هذا هو الذي أراده بقوله أنّه يستطيع أن يضيف شيئًا جديدًا إلى الأخلاق وأن يفيد حقًّا إذا سمح له الزمان بأن يكتب رسالة فيها، لأنّه سيعتمد فيها على ما وضح له "بالمشاهدة والعيان، وبالنظر والاستنباط."[٤٣٣]

(٣) العلم

يحتلّ العلم عند أبي حيّان مكانة شريفة، وقد جعله في رسالته في العلوم "أشرف من كلّ شيء،"[٤٣٤] وعدّه "نور البارئ، وحلية الملائكة، وفطرة الأنبياء، وجوهر الإنسان ... العقلُ مادته، والتجاربُ شهادته، والبيان تبعه، واللغة توشيحه، والأمر والنهي عيناه ... والدنيا والآخرة طريقاه،"[٤٣٥] كما اعتبره "حياة الميت، وحَلْيَ الحيّ، وكمال الإنسان ."[٤٣٦] لذلك كان أبو حيّان يرى أنّ على الإنسان أن يحاول طلب العلم دائمًا، فيأخذه حيثما يجده، ويطلبه عند من يراه،[٤٣٧] بلا انقطاع،[٤٣٨] "مرّةً بدرس كتاب، ومرة بمذاكرة نظير، ومرة بخدمة عالم؛"[٤٣٩] قال: "حتى تؤثره على ثوبك الناعم، وبدنك الممتع، ومشربك الرَّوِي، ومطعمك الشهي، وجاريتك الحسناء، ودارك القوراء، وابنة عمك الموافِقة، وعقارك المغِلّ، وصنعتك (اقرأ: وضَيْعتك) الرائعة، وفَرَسك الجواد، ودرّتك اليتيمة، وحديقتك المنوّرة."[٤٤٠] وليس هذا بالأمر السهل، كما كان أبو حيّان يعلم جيدًا، خاصة وأنّ العلم، كما

---

[٤٣١] الأخلاق: ٢٩.

[٤٣٢] المصدر نفسه: ٢٦ و٢٩-٣٠.

[٤٣٣] الصداقة: ٦٠.

[٤٣٤] رسالتان: ٢٠١.

[٤٣٥] البصائر ٣/٢: ٤٢٦ [٣: ١٢].

[٤٣٦] الأخلاق: ٢٨؛ وانظر المصدر نفسه: ٢٧.

[٤٣٧] البصائر ١: ٨ [١: ٦].

[٤٣٨] المصدر نفسه ١: ٥٤٨ [٢: ٢٣٥].

[٤٣٩] المصدر نفسه ٣/٢: ٤٢٢ [٣: ٩].

[٤٤٠] البصائر ١: ٥٥٤ [٢: ٢٣٩]، و انظر المصدر نفسه ٣/٢: ٤٢٢ [٣: ٩].

يبدو له، بحر بلا قرار، مهما حصّل الناس منه فإنّ فائتهم منه أكثر.[٤٤١] إلّا أنّه كان يرى أنّ على المرء أن يستهين بكلّ مشقّة وصعوبة وتعب في سبيل تحصيله،[٤٤٢] لأنّ من شأن مفارقة الجهل بحدّ ذاتها أن تحوّل التعب إلى راحة والمشقّة إلى تَنَعُّم،[٤٤٣] بالإضافة إلى أنّ الإنسان لا ينال الفضل والصيت والمجد وحتى رضى الله ما لم يقصر همته على العلم، فيجعله ملهاة لطربه، ومسلاة لحزنه، ومنتجعًا لعقله، ومستمدًا لفضله، حتى الموت.[٤٤٤] على أنّ أبا حيّان كان واعيًا بتباين الأفراد في المقدرة على اكتساب العلم، فلم يغفل عن أنّ بعض الناس يأخذ بدراسة العلوم فيستجيب طبعه وتنقاد نفسه لها بسهولة، بينما لا ينال غيره من العلم شيئًا يسيرًا مع مداومة السهر وإطالة المدارسة والاجتهاد وكدّ النفس؛[٤٤٥] ومن يكون مُلْهَمًا في العلم ويتعلّم يكون بطبيعة الحال أفضل من غيره ممن يأخذ العلم اكتسابًا وحسب.[٤٤٦]

غير أنّ هذه المكانة الشريفة للعلم إجمالًا لا تطّرد على العلوم جميعها في نظر أبي حيّان، وقد كان لديه في النظر إليها مقياسان دينيان أيضًا. أمّا المقياس الأول فيذهب إلى أنّ العلوم يجب ألّا تكون كاملة تامة فيغترّ الإنسان بمعرفته إيّاها، بل يجب أن تتوسط بين الخطأ والإصابة حتى لا يُستغنى عن اللياذ بالله أبدًا، ولا يقع اليأس من جهته قطّ؛ قال متمثّلًا: "انظر إلى حديث الطبّ، فإنّ هذه الصناعة توسطت الصوابَ والخطأ لتكون الحكمة سارية فيها، واللطف معهودًا بها، لأنّ الطبّ كما يبرأ به العليل، قد يهلك معه العليل. فليس بسبب أن بعض المدبَّرين بالطب هلك لا ينبغي أن ينظر في الطب، وليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب وَجب أن يعوَّل عليه."[٤٤٧] والمقياس الديني الثاني للعلوم عند أبي حيّان هو قدرتها على أن تحقق التوحيد، وتدلّ على الواحد، "وتدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنَفه، والصبر على قضائه، والتسليم لأمره."[٤٤٨] ولذلك شرفت الفلسفة في نظره: "وإلى التوحيد تنتهي الفلسفة بأجزائها الكثيرة، وأبوابها المختلفة،

---

[٤٤١] الهوامل: ٢٥.

[٤٤٢] المقابسات: ١٢٠ [٥٧].

[٤٤٣] البصائر ١: ٥٤٨ [٢: ٢٣٥].

[٤٤٤] المصدر نفسه ١: ٥٥٤ [٢: ٢٣٩].

[٤٤٥] الهوامل: ١٦٤.

[٤٤٦] الإمتاع ١: ١٤٥-١٤٦.

[٤٤٧] الإمتاع ١: ٣٩-٤٠؛ وانظر المصدر نفسه: ٣: ٢٠٤.

[٤٤٨] الإمتاع ٣: ١٣٥.

وطرقها المتشعبة،"[٤٤٩] ودافع عن المنطق لأنّه "ليس فيه كفر ولا جهل، ولا دين ولا مذهب، ولا نحلة ولا مقالة، وإنّما هو تصفية المعاني وتنقية الألفاظ،"[٤٥٠] فيما أبدى عداوةً صريحة لعلم الكلام لتجرؤ أهله على الله والدين.[٤٥١] وظلّ التنجيم في نظره منقسمًا إلى قسمين: الأوّل ينظر في أحوال الكواكب المختلفة، فيكون اطلاع صاحبه باعثًا له على تقوية دينه وتثبيت توحيده، وهذا هو القسم الذي لا يرى فيه أبو حيّان ضيرًا؛ والثاني يرفضه رفضًا تامًا، وهو ما يذهب فيه صاحبه إلى التماس الأحكام المستقبلة مما يطلع عليه من أحوال الكواكب؛ قال: "وصاحب هذا الغرض شديد التعب، قليل الدرك، خطأه أكثر من إصابته، وإصابته أضرّ من جهله. والأوّل الذي أفاد التعجب، واستكثر من العبرة، أرضى بالًا، وأحسن اختيارًا، وأقرب إلى الرشد، من هذا الثاني."[٤٥٢]

من هنا مال أبو حيّان إلى القبول بما يسمّيه علم التصوّف – وإن كان موقفه منه ليس مبسوطًا بوضوح في مؤلّفاته – فدافع عنه،[٤٥٣] واعتبره علمًا "يدور بين إشارات إلهية، وعبارات وهمية، وأغراض عُلْوية، وأفعال دينية، وأخلاق ملوكية،"[٤٥٤] وأبدى إعجابه بكلام كبار أئمته وحكمهم التي ترتفع إلى مستوى كلام الفلاسفة[٤٥٥] في الدقّة والصعوبة والفائدة معًا.[٤٥٦]

وخلاصة القول إنّ فضيلة الفرد – ومن ثمّ المجتمع – لا تتم إلّا إذا "سَلم **دينه** من الشكّ واللحاء، وسوء الظنّ والمراء، وثبت على قاعدةِ التصديق بمواد اليقين الذي أقرّ به **البرهان**، وطَهر **خُلُقه** من دنَس الملال (لعلها: المال) ، ولجاج الطمع ،وهُجْنة البخل، وكان له من البِشْر نصيب، ومن الطلاقة حظّ، ومن المساهلة موضع،

---

[٤٤٩] المصدر نفسه.

[٤٥٠] رسالتان: ٢٠٤–٢٠٥.

[٤٥١] انظر الفقرة عن الكلام والمتكلمين فيما يلي من هذه الرسالة.

[٤٥٢] رسالتان: ٢٠٥.

[٤٥٣] الإمتاع ٣: ٩٧.

[٤٥٤] رسالتان: ٢٠٧.

[٤٥٥] قال أبو حيّان بعد أن أورد عدة أقوال لأئمة المتصوفة: "هذه الطريقة –أيدك الله– شقيقة طريقة الفلاسفة الكبار، وهذه كتبهم في الإلهيات مملوءة بأخوات هذه الإشارات..." (البصائر ١: ٤٦٦ [١٦٣:١]).

[٤٥٦] قال أبو حيّان في البصائر ٣/١: ٢٦٧ [١٩٤:٦]: "للصوفية إشارات سليمة، وألفاظ صحيحة، ومرامات بعيدة، وفيها حشو كثير وفوائد جمة"؛ وقال في المصدر نفسه ١: ٤٦١ [١٥٧:٢] بعد أن أورد أحاديث لبعض الصوفية: "هذا كلام عويص، وإشارة دقيقة، وما أُقدم على شرحه..." وانظر تعليقات مشابهة في المصدر نفسه ١: ١٧٩ و٢/١: ١٣٩ [١: ١٥٢ و ٥: ١٢١].

وحظي **بالعلم** الذي هو حياة الميت، وحَلْي الحي، وكمال الإنسان."[٤٥٧] إذ ذاك يبرز الإنسان بكلّ فضل وشرف ويخلو من كلّ نقص ومعابة ويصير إلى الغاية القصوى.

وقد كانت هذه الثلاثية من دين وخلق وعلم – في ارتكازها جميعًا على أساسٍ من العقل – مَدار مفهومات أبي حيّان وأحكامه. وحين عرض للمشكلة وهو في سنّ كبيرة لم تفارقه هذه الركائز الفكرية وإنما تأتّى لإبرازها في ثوب جديد، وذلك في حديثه عن أنواع الحياة في رسالة خاصّة بذلك. فإذا استثنينا الحياة بعد الموت وحياة الملائكة وحياة الإله – وهي جميعًا خارجة عن نطاق هذا العالم – وجدنا أنواع الحياة الدنيوية تعتمد كثيرًا على هذا المبدأ الثلاثي. فهناك الحياة الحسّية، وهي الأساس الذي تنبني عليه الأنواع الأخرى من حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية، ثمّ حياة العمل الصالح (أي اجتماع العلم والعمل معًا) ، وتليهما حياة رابعة هي حياة الديانة، ثمّ حياة خامسة هي حياة الأخلاق "التي مَن هذّبها ومَن تهذّب بها، ونفى خبيثها، وتحلّى بطيبها، هنؤ عيشه وعيش من يعايشه."[٤٥٨] ومن انسجام هذه جميعًا تتكوّن حياة سادسة ليس لها اسم في اللغة. وهكذا يعود أبو حيّان إلى فكرته الأصلية فيتمثلها في صورة حيوات تُفرد بالوصف ولكن لا بدّ من اجتماعها في انسجام حتى يتحقق للإنسان الفوز في حياة ما بعد الموت.

أ– الركائز المستمدة من التجربة

تلك هي الفلسفة الفكرية التي اعتمدها أبو حيّان. أمّا نظراته في الواقع من حوله فيمكن أن تُجمل في الموضوعات الآتية.

(١) موقفه السياسي

لم يتح لأبي حيّان أن يفصح عن نظرة سياسية خاصّة به إلّا بعدما اتصل بالوزير ابن سعدان، وذلك لسببين: أوّلهما أنّ ابن سعدان كان يستثيره أحيانًا إلى الحديث في موضوعات السياسة، والثاني أنّ إخلاص أبي حيّان للوزير جعله يحسّ بنوع من المسؤولية تجاهه.

---

[٤٥٧] الأخلاق: ٢٨.

[٤٥٨] ثلاث رسائل: ٥٥–٥٨.

وقد اضطر أبو حيّان أن يتصدّى لمشكلة العلاقة بين الشريعة والمُلْك حين طالعه ابن سعدان بقول أردشير[٤٥٩] في عهده: "الدين والملك أخَوان، فالدين أُسٌّ والملك حارس؛ فما لا أسَّ له فهو مهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع."[٤٦٠] واستنتج الوزير من هذا القول أنّ هناك انفصالًا محتمًا بين الملك والدين، وإنْ ساند أحدهما الآخر. لكن كان من رأي أبي حيّان أنّ "الناظر في أحوال الناس ينبغي أن يكون قائمًا بأحكام الشريعة،" أي هو يرى الجمع بينهما في شخص رجل واحد، وقال في تعليل ذلك: "لأنّ الشريعة سياسة الله في الخَلْق، والملك سياسة الناس للناس؛ على أنّ الشريعة متى خلتْ من السياسة كانت ناقصة، والسياسة متى عَرِيَتْ من الشريعة كانت ناقصة."[٤٦١]

ولما شاهد أبو حيّان اضطراب الأحوال في وزارة ابن سعدان أحبّ أن يمحضه النصح، فقدّم إليه رسالة ضمّنها آراءه السياسية التي تنفع في إصلاح الأحوال المختلّة. ويعيد أبو حيّان في هذه الرسالة ما يذكّر بموقف ابن المقفع في رسالة الصحابة. فهو يرى أنّ الحاشية التي يجب أن تكون حول الوزير لا بدّ أن تكون من خِيرة الرجال، وهذا يعني أن يُحسن الوزير تألُّف الناصحين واصطناعهم، إذ اصطناعُ الرجال —كما يقول أبو حيّان— "صناعة قائمة برأسها،"[٤٦٢] وقد حال الحِجابُ بين أُناسٍ من ذوي الرأي والسَّداد وبين الوصول إلى مجلس الوزير؛ قال أبو حيّان: "ولو وثقوا بأنهم إذا عرضوا أنفسهم عليك، وجهزوا ما معهم من الأدب والفضل إليك، حَظُوا منك واعتزوا بك، لحضروا بابك، وجشموا المشقة إليك؛ لكنّ اليأس قد غلب عليهم، وضعفت مُنَّتُهم، وعُكس أمَلهم، ورأوا أنّ سَفّ التراب أخفُّ من الوقوف على الأبواب، إذا دَنَوا منها، دُفعوا عنها."[٤٦٣] وإذا كان أبو حيّان يشير بهذا إلى أصحابه الفلاسفة، فإنّ ذلك يدلّ على طموحه بأن يعطي الحكمَ صبغة فلسفية، لأنه يرى أن واقع الحال قد عجز عن أن يُبرز إلى منصة الحكم من يستحق أن يسمّى "الحاكم الفيلسوف" الذي أراده أفلاطون، فلا أقلّ من أن يكون المستشارون حول الحاكم من عصبة الفلاسفة.

---

[٤٥٩] التعريف بأردشير صاحب العهد في مقدمة كتاب عهد أردشير.

[٤٦٠] الإمتاع ٢: ٣٣ وعهد أردشير: ٥٣، مع اختلاف يسير في النصّ.

[٤٦١] الإمتاع ٢: ٣٣.

[٤٦٢] الإمتاع ٣: ٢١٢؛ والرسالة في الإمتاع ٣: ٢١١–٢٢٥.

[٤٦٣] المصدر نفسه ٣: ٢١٢.

ومن دعائم هذه النظرة السياسية اعتبار رجل السياسة بما أصاب من سبقه في هذا الميدان. ولذلك سرد أبو حيّان على مسمع الوزير أسماء رجالٍ ممن أهلكتهم نقائصُهم، كالعباس بن الحسين الوزير (-٣٦٢)[٤٦٤] وابن بقيّة (-٣٦٧)[٤٦٥] وأبي الفتح ابن العميد، وكلُّهم قد اقتحم ظلمات الظلم والعسف. فعلى مَن حلّ في مثل مراكزهم أن يعتبر بما كان من مصائرهم.

وتغلب على أبي حيّان نزعته الأخلاقية في ميدان السياسة. فهو ينصح الوزير باعتماد الحزم، لأنّ الآخذ بالحزم أعذَرُ عند نفسه وعند بني جنسه من الملقي بيده والمتدلّي بغروره،"[٤٦٦] واللهُ ما وهب العقلَ لأحد إلا"وقد عَرّضه للنجاة، ولا حلّاه بالعلم وإلا وقد دعاه إلى العمل بشرائطه."[٤٦٧] فالعقل والعلم ركنان هامان في شخصية السياسي، ولكن لا بدّ من أن يجتمع إليهما الدين، ولهذا ينصح أبو حيّان الوزير بالسمت الديني: "وآخرُ ما أقول أيّها الوزير: مُرْ بالصدقات، فإنها مجلبة السلامات والكرامات، مدفعةٌ للمكاره والآفات، واهجر الشراب، وأَدِم النظر في المصحف، وافزع إلى الله في الاستخارة، وإلى الثقات بالاستشارة."[٤٦٨]

(٢) نظرته إلى العامة

في هذه الفترة نفسها، أخذ أبو حيّان ينظر إلى طبقات العامة من زاوية عملية بعد أن كان يتحدّث عنهم من الزاوية المثالية. ولتوضيح ذلك أقول – بإيجاز –: إنّ ثقافة أبي حيّان قد رفعته من صفوف العامة إلى صفوف العلماء، فإذا تصدّى لذكر العامة أنحى عليهم بالجهل، وهو في هذا لا يشذّ عن بقية رفاقه من المثقفين والعلماء. ولهذا صرّح للوزير ابن سعدان حين اقترح عليه أن يجلس قاصًّا في العامة بأنّ "التصدّي للعامة خُلُوقة، وطلب الرفعة بهم ضَعَة، والتشبّه بهم نقيصة،"[٤٦٩] وكلّ ذلك يشير إلى التباين العلمي والثقافي بينه وبينهم.

[٤٦٤] ترجمته ومصادره في الأعلام ٤: ٣٢.

[٤٦٥] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٢٤٣.

[٤٦٦] الإمتاع ٣: ٢١٤-٢١٥.

[٤٦٧] المصدر نفسه ٣: ٢١٥.

[٤٦٨] المصدر نفسه ٣: ٢٢٤.

[٤٦٩] المصدر نفسه ١: ٢٢٥.

ولكن هذا الموقف لم يمنع أبا حيّان من الاهتمام الاجتماعي بالعامة، فهو يسجّل معتقداتهم وما يسمعه من أمثالهم، ويحاول أن ينقل شيئًا من حياة السوق كما تبدو في حوارهم.[٤٧٠] ثمّ زاد عطفه الإنساني عليهم حين اتصل بالوزير ابن سعدان، فهو يعتذر عنهم إذا خاضوا في سيرة رجل السياسة،[٤٧١] ويتحدّث عن فقرهم وحاجتهم إلى الرغيف، ويتوسط لإنصافهم ورفع الظلم اللاحق بهم.[٤٧٢]

(٣) نظرته إلى تباين الأمم في مميزاتها

كان أبو حيّان يعتقد أنّ الأمم جميعًا تتشارك في العقول، وإن اختلفت في اللغات، وأنه ليس هناك أمة كاملة بلا نقص،[٤٧٣] بل إن كلّ أمة قد استقلّت بمميزات تنفرد بها على وجه الإجمال – وهذا رأي قد شاع قبل عصره بزمان طويل: "فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم؛ وللروم العلم والحكمة؛ وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة؛ وللترك الشجاعة والإقدام؛ وللزنج الصبر والكدّ والفرح؛ وللعرب النجدة والقِرَى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان."[٤٧٤] ولكن أبا حيّان لا ينسى أنّ هذه المميزات إنما تمثّل السمة الغالبة في الأمة الواحدة، ولكن عند النظر في الأفراد قد نجد ما يخرج على تلك السمة، فلا يخلو الفرس من جاهل بالسياسة، ولا الروم من جاهل بالحكمة، ولا العرب من ناقص في الجود، مثلًا؛ ولو أخذنا أهل الفضل والكمال من كلّ أمة لوجدنا أنهم يقفون جميعًا في مرتبة واحدة بعضهم مع بعض، ليس بينهم من تفاوت إلّا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وكذلك هو حال أهل النقص والرذيلة من كلّ أمة.[٤٧٥]

ومن اللافت للنظر أن تكون فكرة "السيادة" ذات أثر بعيد في ما تحرزه الأمة من فضائل عند أبي حيّان، إذ قد يشيع الفضل لأمة من دون سائر الأمم في زمان معين إذا غَلبتْ تلك الأمة وكان لها دولةٌ وسلطان في ذلك الزمان؛

---

[٤٧٠] انظر الفصل الخاص بالفئات الاجتماعية فيما يلي من هذه الرسالة.

[٤٧١] الإمتاع ٣: ٨٥–٨٦.

[٤٧٢] المصدر نفسه ٢: ٢٦.

[٤٧٣] البصائر ١: ٢٧٦ [٢٢٨:١].

[٤٧٤] الإمتاع ١: ٧٤.

[٤٧٥] الإمتاع ١: ٧٤.

قال: "ولهذا قال أبو مُسْلِم صاحب الدولة حين قيل له: أيّ الناس وجدتَهم أشجع؟ فقال: كلّ قوم في إقبال دولتهم شجعان."[٤٧٦]

غير أنّ هذا الموقف المنصف لكلّ أمة على حدة لم يمنع أبا حيّان من أن يقف موقف المدافع عن العرب في وجه من كان ينسب إليهم النقائص والرذائل، ولهذا يدرَج أبو حيّان مع الذين كانوا يعادون الشعوبية. فقد تناول بعض ما أورده الجيهاني[٤٧٧] في كتابه الذي يسبّ فيه العرب ويحطّ من أقدارهم، فردّ عليه بحماسة وغيرة ظاهرتين، وأسهب في ذلك إسهابًا ملحوظًا. وقد أخذ الجيهاني على العرب الحياة الخشنة القاسية التي كانوا يحيونها في الصحارى والقفار، قائلًا إنها أثّرت في أخلاقهم فجعلتهم يتعاورون ويتفاحشون "وكأنّهم قد سُلخوا من فضائل البشر ولبسوا أُهُب الخنازير؛"[٤٧٨] قال: ولهذا كان كسرى يسمّي ملكهم "سكان شاه"، أي ملك الكلاب.[٤٧٩] وقد ردّ أبو حيّان على هذا فقال إنّ خشونة الطبيعة في مثل بلاد العرب تجعل الحياة صعبة على أيّ شخص ينزلها ولو كان كسرى الفرس وقيصر الروم.[٤٨٠] وقال إنّ العرب أفادوا من أرضهم الوعرة وطريقة حياتهم الصعبة لا أخلاقًا فاسدة بل أخلاقًا حميدة طاهرة، مثل الضيافة وفكّ الأسرى وتزويد السابلة والقيام بالمعروف أيًّا كان نوعه، فكانوا بذلك مخالفين لأهل المدن الذين يبعثهم الترف على خلال مثل الكيس والدناءة والخلابة والخداع والحيلة والمكر؛ قال: "ولهذا يقال: عيبُ الغنى أنّه يورث البلادة، وفضيلة الفقر أنّه يبعث الحيلة."[٤٨١] إلّا أنّ العرب أحسنوا استغلال أيام الخير والغيث والفيض في بلادهم، فأقاموا الأسواق المتصلة، وتقاولوا وتزاوروا وتناشدوا، فكانوا في تبدّيهم متحضرين وفي تحضّرهم متبدّين.[٤٨٢] ولذلك، عندما ظهرت الدعوة بينهم ونالوا بها السلطة الدينية والدنيوية، لم يقصّروا عن شأو مَن سبقوهم إلى حضارتهم

---

[٤٧٦] المصدر نفسه ١: ٧٥.

[٤٧٧] الجيهاني: نسبة إلى جيهان، مدينة بخرسان، والمعروف نسبتهم إليها اثنان، كلاهما وزر للسامانيين. الأوّل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن نصر، وقد تولى الوزارة لنصر ابن أحمد بن اسماعيل الساماني سنة ٣٠١، وكان حسن التدبير أديبًا فاضلًا شهمًا جسورًا (الإرشاد ٦: ٢٩٣ ومعجم البلدان ٢: ٢٠٢)؛ والآخر أبو عبد الله أحمد بن محمد بن نصر، وقد تولى الوزارة لنصر بن أحمد بن نصر الساماني وظلّ فيها حتى سنة ٣٦٧، وكان أديبًا، فاضلًا، ذكر له ابن النديم من المؤلفات: كتاب المسالك والممالك وكتاب آيين وكتاب العهود للخلفاء والأمراء وكتاب الزيادات في كتاب الناشئ في المقالات وكتاب رسائل (الفهرست: ١٣٨ والإرشاد ٢: ٥٩). ومن الصعب الاستدلال على أي من هذين هو المعني في نصّ أبي حيان، وإذا صح أن نسبة محمد بن أحمد "الجبهاني" المذكور في الفهرست: ٣٣٨ مصحفة عن "الجيهاني"، فربما يكون الأول هو المقصود هنا، لأنه ممن نسبهم ابن النديم إلى إظهار الإسلام وإبطان الزندقة.

[٤٧٨] الإمتاع ١: ٧٩.

[٤٧٩] المصدر نفسه.

[٤٨٠] المصدر نفسه ١: ٧٩–٨٠.

[٤٨١] المصدر نفسه ١: ٨٦؛ وانظر دفاع أبي حيّان هنا في المصدر نفسه ١: ٨١ و٨٢–٨٣ و٨٦.

[٤٨٢] المصدر نفسه ١: ٨٠–٨١ و٨٢ و٨٣–٨٥.

الناعمة المترفة منذ آلاف السنين، بل تمثَّلوها بسرعة وأضافوا إليها الكثير مما عندهم.[٤٨٣] وقد استدلّ الجيهاني على فضل الفرس على العرب، فيما زعم، أنّ الفرس مُلّكوا الجنان والأرياف والنعم، بينما حُرم العرب من ذلك كله، وحُصروا في جزيرة ضيقة، المعيشةُ فيها حرجة.[٤٨٤] وقد رفض أبو حيّان هذا الزعم دليلًا على نقص العرب، وردّه قائلًا إن الجيهاني غلّب فيه المظهر على الحقيقة، وهو ما لا يثبت للنقاش أساسًا، وليس هناك عاقل يستطيع أن يزعم أنّ من حصل على لذات الحياة خير من العالِم المحروم الذي يوحي مظهره بالفقر الشديد مثلًا.[٤٨٥] أمّا ادّعاء الجيهاني أنه مما ينقص قَدْر العرب أنه ليس لهم كتاب المجسطي ولا كتاب أقليدس ولا كتاب الموسيقى ولا الفلاحة ولا الطبّ والعلاج، فقد ردّه أبو حيّان بقوله إنّ الفرس أنفسهم لم يضعوا هذه الكتب أصلًا، وإنْ وضَعها العجم (أي غير العرب)، فمعرفة الفرس لها مثل معرفة العرب، بالصناعة لا بالطبيعة.[٤٨٦] وعلى الإجمال رمى أبو حيّان الجيهاني بالتعصّب وبالإقدام على ما يشين العقل ولا يرضى به الحكّام العُدول ولا يفعله أصحاب العلم الرصين والأدب المكين،[٤٨٧] وأضاف أنّ العرب "قد خُصّت... بأشياء تطول حسرةُ مَن فاتته عليها، ولا يفيد التفاته بالغيظ إليها."[٤٨٨] وهذا ابن المقفّع الفارسي نفسه قد أقرّ بفضل العرب على باقي الأمم لأنها استدلّت بفطرتها الصحيحة وفهمها الدقيق على كلّ ما حولها في معيشتها القاسية من الأزمان والأنواء والنبات، فقررته، كما اصطلحت على خير الفضائل مقاييسَ لأهلها، من اصطناع للمعروف وحفظ للجار وبذل للمال وحضّ على المكارم.[٤٨٩] وقد شدّد أبو حيّان على ميزة العرب خاصّة في صفاء العقل، وبالتالي في البديهة والأخلاق الحميدة، وقال إنّ ذلك كان "لطول وحدتها، وصفاء فكرتها، وجودة بنيتها، واعتدال هيئتها، وصحّة فطرتها، وخلاء ذرعها، واتّقاد طبعها،"[٤٩٠] ثمّ حمد لها أخلاقها من الشجاعة والنجدة والفطنة والبذل والأنفة والحفاظ والوفاء.[٤٩١]

---

[٤٨٣] الإمتاع ١: ٨١-٨٢ و٨٥.

[٤٨٤] المصدر نفسه ١: ٨٦-٨٧.

[٤٨٥] المصدر نفسه ١: ٨٧.

[٤٨٦] المصدر نفسه ١: ٨٩-٩٠.

[٤٨٧] المصدر نفسه ١: ٨٥-٨٦ و٩٠.

[٤٨٨] المصدر نفسه ١: ٨٧.

[٤٨٩] المصدر نفسه ١: ٧١-٧٣.

[490] المصدر نفسه ١: ٧٦.

[٤٩١] المصدر نفسه ١: ٧٧.

وربما كان أظهر ما بدا فيه ميل أبي حيّان إلى العرب دون سائر الأمم تلك التعليقات البسيطة التي كان ينثرها عَرَضًا هنا وهناك. فإذا جاء ذكر الحزم واستشهد بكلام الحجاج بن يوسف قال فيه: "وهو من رجالات العرب، وقد قهر العجم بالدهاء والرّكانة؛"[٤٩٢] وإذا ذكر فساد الدولة عزاه إلى استعانة "ناس من آل رسول الله" (يعني خلفاء العباسيين) بالعَجَم دون الاعتماد على أهل الطهارة والعدالة والزهد والأمانة، حتى أنّهم سَمُّوا آيينَ العجم أدبًا، وقدّموه على السُّنّة التي هي ثمرة النبوة: "ألا ترى أنّ الحال استحالت عَجَمًا: كِسْرَوية وقَيْصَرية؟ فأين هذا من حديث النبوّة الناطقة، والإمامة الصادقة؟"[٤٩٣] بل إنّ أبا حيّان يرفض أن يذكر كلمتي "البخت" و"المبخوت" لأنّهما ليستا من كلام العرب،[٤٩٤] كما يرفض أن يفهم معنى الكلمة الأولى للسبب نفسه، فيقول له مسكويه: "كأنك حظرتَ على نفسك أن تفهم حقيقةً إلّا أن تكون في لفظ عربي؛ فإذا عدمتَ لغة العرب رغبتَ عن العلوم."[٤٩٥]

(٤) وقوفه مع سلامة اللغة

وكما دافع أبو حيّان عن العرب، وقف في صفّ اللغة العربية أمام خصومها أو المتهاونين فيها، وأطال في تعداد مواطن الجمال والتميز فيها فقال: "قد سمعنا لغات كثيرة — وإن لم نستوعبها — من جميع الأمم، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية، أعني الفُرَج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها، والمسافة التي بين مَخارجها، والمعادلة التي نذوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تجحد في أبنيتها."[٤٩٦]

ولا يتجلّى حبّ أبي حيّان للّغة العربية في إتقانه لها وإطرائه لمزاياها وحسب، بل يتمثل أيضًا في ثورته ضدّ الاستخفاف الساري بين مثقّفي عصره نحو السلامة فيها. فقد وجد بعض الأفراد في مجتمعه لا يهتمون بالصحة اللغوية ويجعلون أقصى ما يُطلب من المرء منها الصحة الظاهرية المؤدية إلى الإفهام وحسب، مهما يكن فيها من اللحن أو التحريف أو وضع اللفظ في غير موضعه، فيقولون: "من عبّر عما في نفسه بلفظٍ ملحون أو محرَّف أو موضوع غير موضعه وأَفهمَ غيرَه وبلّغ به إرادته وأبلغ غيره فقد كفى، والزائدُ على الكفاية فَضْلٌ، والفضل يُستغنى عنه

[٤٩٢] الإمتاع ١: ٤٧.

[٤٩٣] الإمتاع ٢: ٧٦.

[٤٩٤] الهوامل: ٩٥.

[٤٩٥] المصدر نفسه: ١٠٤.

[٤٩٦] الإمتاع ١: ٧٧؛ وانظر أيضًا: البصائر ١: ٣٦٣ و١/٢: ٩٢-٩٣ [٢: ٦٧ و٥:٨٩-٩٠].

كثيرًا، والأصل يُفتقر إليه شديدًا."[٤٩٧] وروى أبو حيّان أنّ هذا الموضوع أُثير في مجلس بعض الرؤساء، فوجد أبو حيّان هذا الرئيس يهوّن من أمره ويقول: "الأمر في هذا الشأن أسهل من ذلك وأهون، لأنّ الاحتفال والتيقظ لا يلزمان إلّا في فرائض الدين وآداب الشريعة، والاستظهارُ والحفظ لا يُستعملان إلا في تخليص النفس وحراسة الطبيعة. فأمّا البلاغة في الكتابة، والتوقي فيها من الزلّة، وأخذ الأهبة في الإفهام والاستفهام، فمن الكُلَف الموضوعة، والأثقال المحطوطة، واللائمة ملصقة بطريقها أكثر، والعيب ملزم بمن يغلو فيها أشدّ."[٤٩٨] وظهر في العصر من يدعو إل التقليل من شأن اللغة أصلًا والتحوّل عنها إلى دراسة العلوم النافعة كالحساب.[٤٩٩] وقد شاهد أبو حيّان تفشي اللحن بين الفقهاء – حملة الشريعة – والمتكلّمين أنفسهم،[٥٠٠] ووجد بعضهم يسوّغ ذلك بقوله إنّ أداء المعاني هو الشيء الهام، أمّا الإصابة في الألفاظ فأمر ينبغي ألّا يُحسب له حساب.[٥٠١]

وكان أبو حيّان يرفض هذا المنطق بشدّة لأنّ المعنى واللفظ – في رأيه – مرتبطان ارتباطًا لا انفصام معه في تأدية المعنى المراد من الكلام إجمالًا، وأيّ تغيير في الألفاظ أو في إعرابها يغيّر المقصود منها، وهو يقول في ذلك: "إنّ حقائق المعاني لا تثبت إلّا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرّفت المعاني فذلك لتزيّف الألفاظ؛ فالألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة، فما سلم (لعلّها: سقم) من هذه فقد أجحف بهذه، وما نقص من هذه فقد فسد من هذه."[٥٠٢] وهو يعطي أمثلة متعدّدة على تغير المعنى بسبب الخطأ اللغوي أو النحوي فيقول: "إنّ الحالف بالتورية في يمينه: والله ما رأيته، وهو يريد: ما ضربت رئته، ووالله ما قبلته (اقرأ: قَلَبْتُهُ)، وهو يريد: ما ضربت قلبه، ليدفع عن نفسه ضيمًا نزل به بما يُفهم من الرئة والقلب الذي هو العكس، إنّما يبرأ من الحنث ويتخلّص من الضيم لقيامه بحفظ اللغة. كذلك من يعرف الفرق الواقع بين الإعراب الذي هو حَرَكة آخر الكلمة في قوله: أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدار، وأنتِ طالقٌ أَن دخلتِ الدار... وكذلك في قوله ﴿أنّ الله بريء من المشركين ورسولُهُ﴾[٥٠٣] فرقٌ يتوسط بين الصواب والخطأ، صوابه إيمان

---

[٤٩٧] الإمتاع ١: ٩٧.

[٤٩٨] البصائر ٣/٢: ٤٢٤ [١١:٣].

[٤٩٩] هذه فكرة ابن عبيد الكاتب التي عرضها أبو حيّان وناقشها في الإمتاع ١: ٩٦–١٠٣.

[٥٠٠] البصائر ١: ٢٤–٢٥ و٤٦ و١/٢: ٩٢ و١٠٢–١٠٣ و٢/٢: ٦٥٣ و٣/١: ٤٩–٥٠ [٢٣:١ و٤٣ و٨٩:٥–٩٠ و٩٧ و٥١:٩ و٣٧:٦].

[٥٠١] البصائر ٣/١: ٥٠ [٣٧:٦].

[٥٠٢] البصائر ٢/١: ٩٢ [٨٩:٥]؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه: ٣/١: ٥٠ [٣٧:٦].

[٥٠٣] التوبة: ٣.

وخطأه كفر..."[٥٠٤] من هنا كان أبو حيّان يولي إتقان علمي اللغة والنحو أهمية بالغة، ويغضب لقول بعض الصوفية: "إن الله – عزّ وجلّ – أمرنا بالطاعة والإيمان، وإن لم يأمرنا بالنحو،"[٥٠٥] ويقول إن النحو للكلام كالحلية للجسم، وإنما يقع التمايز بين الجسم والجسم بحسب الحلى القائمة في كلّ منهما، ثمّ يشير إلى ذلك الصوفي متسائلًا: "أتراه يصل إلى تخليص اللفظ المبني على معنى دون اللفظ المبني على معنى آخر إلّا بحفظ الأسماء وتصريفها، أو تراه يقف على تحصيل المعنى المدفون في هذا اللفظ دون المعنى المدفون في هذا اللفظ إلا بتمييز وجوه حركات الألفاظ؟..."[٥٠٦] إن الإفهام التام لا يمكن أن يتأتّى إلا بإصابة المعاني والألفاظ معًا، ويجب على المرء ألّا يغترَّ بأنّه يفهم طَمْطمة الأعجمي فيقول إنه يستطيع – قياسًا على هذا – أن يفهم الكلام الخطأ لغة وإعرابًا؛ فإنّما يفهم من الأعجمي "بدلالة ما سمع على ما كان قارًّا في الصدر، ومنسوخًا عند العقل،"[٥٠٧] وهذا أمر لا يطّرد في الأحوال جميعها.

وكان أبو حيّان يرى أنّ مذهبه هذا في السلامة اللغوية ينطبق على اللغات جميعها،[٥٠٨] إلّا أنّ العربية – في نظره – هي أحوج اللغات إلى تطبيقه، وذلك "لاتّساع طرقها، وتزاحم فرقها، وتنافر أوانسها، وتواصل وَحْشِيِّها، واختلاف أسباب استعارتها، وتباعد أقطار الصواب منها..."[٥٠٩]

وعلى الرغم من أنّ أبا حيّان كان متشدّدًا في التمسك بضرورة انتفاء اللَّحْن في اللغة، إلّا أنه كان يرى أنّ اللحن مستحب في موقفين. الأول: لفظ النادرة، وكان يرى أنّ الصواب يخلّ فيه بالنادرة؛[٥١٠] والثاني: أن يكون الكلام صادرًا عن سفيه أو ناقص أو فتاة أو غانية. وهو يقول في ذلك: "وعندي أنّ ... اللَّحْن من الغواني والفتيات غير منكر ولا مكروه، بل يستحبّ ذلك لأنّه بالتأنيث أشبه."[٥١١] وهذا مذهبٌ تابع فيه أبو حيّان مذهب الجاحظ.[٥١٢]

---

[٥٠٤] البصائر ١: ٢١٥–٢١٦ [١:١٨٠]؛ وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه ١/٢: ١٠٢– ١٠٤[٥: ٩٧–٩٨].

[٥٠٥] المصدر نفسه ١: ٢١٤ [١: ١٧٩–١٨٠].

[٥٠٦] المصدر نفسه ١: ٢١٤–٢١٥ [١:١٨٠].

[٥٠٧] المصدر نفسه ١/٢: ٩٢ [٥:٩٠].

[٥٠٨] المصدر نفسه ١/٢: ٩٢–٩٣ [٥:٩٠].

[٥٠٩] البصائر ١/٢: ٩٣ [٥:٩٠].

[٥١٠] المصدر نفسه ١: ١٢٧ [١:١١١].

[٥١١] الإرشاد ٦: ٦٦؛ وانظر البصائر ١: ١٢٧ [١:١١١].

[٥١٢] البيان والتبيين ١: ١٤٥–١٤٦ والحيوان ٣: ٣٩.

الباب الثالث

مجتمع القرن الرابع في مؤلّفات أبي حيّان التوحيدي

الفصل الأوّل

الوضع السياسي وأثره في المجتمع

تستطيع مؤلّفات أبي حيّان أن تلقي ضوءًا على بعض جوانب الفكر السياسي في القرن الرابع[٥١٣] وذلك لاتصاله بعدد من الفلاسفة الذين كانوا يعدّون السياسة أحد مجالات الفكر الفلسفي، اقتداءً بأستاذهم الأكبر أرسطاطاليس، ولهذا اصطبغ الفكر السياسي لديهم ببعض المفهومات الأرسطاطاليسية. ومن جرّاء ضعف ارتباطهم بالحياة السياسية الواقعية وصلوا السياسة بالمفهومات الميتافيزيقية، وذلك حين ربطوا بين السياسة وقضايا العقل والنفس والطبيعة،[٥١٤] وعندما فسّروا تصرّفات الحاكم على أساس قوى النفس الثلاث،[٥١٥] وأرادوا أن يكون كلّ ما يصدر عن ذلك الحاكم متمشيًا مع القانون الأخلاقي الفلسفي.[٥١٦]

وتصلح آراء أبي زيد البلخي منطلقًا للفكر السياسي في القرن الرابع، فقد ألّف كتابين في السياسة ينقل أبو حيّان عن أحدهما نصًّا يتحدّث فيه عن السياسة من حيث هي صناعة،[٥١٧] وهو ما يتفق معه فيه فلاسفة آخرون في القرن الرابع. فقد ذكر أبو زيد أنّ السياسة من أرفع الصناعات قدْرًا لأنّه بها تتهيّأ عمارة البلاد وتكون حماية الناس، وهي تعتمد على خمس علل: المادة التي يعمل الصانع بها، وتلك هي أمور الرعية؛ والصورة التي يتجه بفعله نحوها، وهي المصلحة العامة، وتقابلها الصحة في صناعة الطب؛ والفاعل الذي يستعين به في إلباس الصورة للمادة فيها،

---

[٥١٣] لا تكمل هذه الصورة إلا بدراستها في مؤلفات أخرى لمفكري القرن الرابع، ويبدو أنها كانت كثيرة، فمنها كتاب السعادة والإسعاد للعامري (طبع بفيسبادن، ١٩٥٧–١٩٥٨) وكتابي أبي زيد البلخي في السياسة (ولم يصلا إلينا) ورسالة المنطقي في السياسة (ولم تصلنا أيضًا) وبعض ما أورده مسكويه في الصلة بين السياسة والأخلاق في تهذيب الأخلاق (طبع بيروت، ١٩٦٦).

[٥١٤] الإمتاع ٣: ١١٤–١١٥.

[٥١٥] الهوامل: ٣٣٣–٣٣٥.

[٥١٦] المصدر نفسه والأخلاق: ٣٦٨.

[٥١٧] البصائر ٢/٢: ٧٦٣ [١٤٦:٩]؛ وقد ذكر ياقوت أن لأبي زيد كتابين في السياسة هما كتاب السياسة الصغير وكتاب السياسة الكبير (الإرشاد ١: ١٤٢).

وذلك هو العناية بما يباشره من شؤون الرعية؛ والغرض البعيد الذي يهدف إليه من كلّ ما يعمل، وهو إبقاؤها على المصلحة وإدامتها؛ والآلة التي يستعملها في تحريك ما نتج عن عمله، وتلك هي لجوؤه إلى الترغيب والترهيب، وذلك يقابل أدوات المعالجة في الطبّ كالفصد والأدوية وغيرها.[٥١٨]

ولأبي سليمان المنطقي رسالة في السياسة[٥١٩] لم تصلنا، ولكن ما نثره أبو حيّان من آراء أستاذه قد يشير إلى بعض الأسس الفكرية التي كان يأخذ بها في هذا الصدد. فالسياسة في نظر أبي سليمان تقوم في أصلها بالنسج على منوال إلهي، وأن السياسة البشرية ظلٌّ للسياسة الإلهية، فقد أُعطي الإنسان قالبًا سهل عليه أن يفرغ فيه، ووهب له الطابع فهو يختم به.[٥٢٠] ولهذا كان الملك في رأي أبي سليمان إلهًا بشريًا،[٥٢١] وهذا لا يعني التأليه لشخص الملك وإنما يعني التشابه بين السلطان الإلهي والسلطان الدنيوي. وتحدّث أبو سليمان عن العلاقة بين الحاكم والرعية فصوّرها بصورة علاقة أبوية. فكما أنّ الأب يرعى بنيه رغم جهلهم وقلّة تجربتهم، ويصبر عليهم ويرأف بهم، فكذلك يجب أن يكون السائس، أو رجل السياسة، ولهذا ليس له أن يتضجر إذا عرف أنهم يلهجون بنقده ويؤاخذونه على بعض تصرّفاته. وتُعدّ هذه العلاقة إلهية الصبغة لأنّ للرعية حقًا إلهيًا في أن ينالوا الرفق والرعاية لمصالحهم[٥٢٢]. ومع ذلك، فإنّ أبا سليمان كان يقول بمبدأ اجتناب السلطان إلى أقصى حدّ ممكن، إلّا إذا كان الدهر خاليًا من الآفات، حين يكون الدين عاليًا، والأخلاق نقية، والطويات طاهرة، والخصب شائعًا، والعلم مطلوبًا.[٥٢٣] وهذا يعني أنّ هذا الفيلسوف اختار البعد عن مجالس الحكّام بعد أن عرف الواقع الفاسد الذي تردّت فيه الحياة السياسية في عصره.

والحقيقة التي يستشفها المرء من مؤلّفات أبي حيّان هي أنّه كان هناك انفصال وتباعد بين القائمين على شؤون السياسة وبين المتألهين من مفكّري ذلك العصر وعلمائه، وهذه الطبقة هي التي صوّرها أبو حيّان بقوله إنّهم رأوا "أنّ سفّ التراب أخفّ من الوقوف على الأبواب."[٥٢٤] لكنّ هؤلاء – في خصاصتهم وفقرهم – لم يكونوا يرفضون الرعاية المادية لأنها كانت توفّر لهم الانصراف إلى شؤونهم الفلسفية والعلمية، كما توفّر للحاكم رضاهم عنه وابتعادهم

---

[٥١٨] البصائر ٢/٢: ٧٦٤-٧٦٥ [٩:١٤٦-١٤٧].

[٥١٩] الإمتاع ٢: ١١٧.

[٥٢٠] المصدر نفسه ٣: ١١٥.

[٥٢١] المصدر نفسه ٣: ٩٩.

[٥٢٢] الإمتاع ٢: ٨٦-٨٨.

[٥٢٣] المصدر نفسه ٢: ٤٨.

[٥٢٤] المصدر نفسه ٣: ٢١٢.

عن التدخل في شؤونه السياسية. وقد كان عضد الدولة البويهي من أكثر حكّام عصره رعاية لعلماء بغداد،[٥٢٥] وذلك تمهيدًا منه للاستيلاء عليها واجتلابًا لقلوب العلماء حتى يكونوا من مؤيديه إذا هو فعل ذلك. ولذلك كان أبو سليمان وأصحابه يسمّونه "الملك السعيد"،[٥٢٦] ويرون فيه مثالًا للحاكم الحازم الذي ضبط الأمور، وفيه يقول أبو سليمان: "كان والله شمس المعالي، وغرّة الزمن، وحامل الأثقال، وملتقى القُفّال، ومحقّق الأقوال والأفعال، ومُجري لُجُم الأحوال على غاية الكمال؛ كان والله فوق المتمنَّى وأعلى من أن يلحق به نَظير، أو يوجد له مماثل."[٥٢٧] وحين عاد أبو سليمان وأصحابه إلى تصوّر الوهن الذي عمّ بعد وفاة عضد الدولة، لجأوا إلى الموروث اليوناني، فعقدوا حلقة لرثائه كما عقد الفلاسفة حلقة حول تابوت الإسكندر.[٥٢٨] وقد نقل أبو حيّان هذا المجلس في كتاب "الزلفة"، فروى أقوال أولئك الفلاسفة. أمّا أبو سليمان فقال: "لقد وزن هذا الشخص الدنيا بغير مثقالها، وأعطاها فوق قيمتها، وحسبك أنه طلب الربح فيها فخسر روحه في الدنيا؛ وقال الصيمري:[٥٢٩] من استيقظ للدنيا فهذا نومه، ومن حلم بها فهذا انتباهه؛ وقال النوشجاني:[٥٣٠] ما رأيت غافلًا في غفلته، ولا عاقلًا في عقله، مثله: لقد كان ينقض جانبًا وهو يظنّ أنه مبرم، ويغرم وهو يرى أنه غانم؛ وقال العَروضي:[٥٣١] أمّا إنه لو كان معتبرًا في حياته، لما صار عبرة في مماته؛ وقال

---

[٥٢٥] انظر مقالة ابن برمويه في هذا الشأن في الإمتاع ١: ٤٧ حيث يقول إن عضد الدولة شغل الناس "بالكفاية عن القلق والضجر." وانظر أيضًا: المصدر نفسه ٢: ١١٦.

[٥٢٦] الإمتاع ١: ٤٧ و٢: ١١٦.

[٥٢٧] الإمتاع ١: ٣٠.

[٥٢٨] حديث العلماء حول تابوت الإسكندر كما عُرف في التراث الإسلامي في مروج الذهب ١: ١٨٩–٢٩١ والمنتظم ٧: ١١٧ والكامل ١: ٢٨٨–٢٩٠؛ وقد نقل ابن الأثير أقوال علماء بغداد لدى موت عضد الدولة في الكامل ٨: ١٩.

[٥٢٩] الصيمري: نسبة إلى الصيمرة، وهي في موضعين: أحدهما بالبصرة على فم نهر معقل، والثاني بلد بين ديار الجبل وديار خوزستان. والصيمري المذكور هنا هو أبو زكريا الصميري، أحد الفلاسفة من جماعة أبي سليمان المنطقي، ولم أجد ترجمة له في المصادر، وقد ذكره القفطي ذكرًا عابرًا باسم أبي زكريا الضميري (وفي نسخة: الضيمري، وهو تصحيف) (تاريخ الحكماء: ٢٢٤) ولكن ذكره يرد كثيرًا في مؤلفات أبي حيان، وله فيها أقوال مستقلة في الفلسفة (انظر الإمتاع ٢: ٨٤ والمقابسات: ١٢٠ و١٤٩ و١٦١ و١٨٦ و٢٣٩ و٢٧٥ و٢٩٣ و٢٩٧ و٣٢١ [٥٧ و٩٧ و١١٠ و١٤٦ و٢٣٠ و٢٩٦ و٣٢٧ و٣٣٣ و٣٧٩] وثلاث رسائل: ٦٩).

[٥٣٠] النوشجاني: نسبة إلى نوشجان، مدينة بفارس. والنوشجاني المذكور هنا هو أبو الفتح النوشجاني، فيلسوف من الملتقّين حول أبي سليمان المنطقي، وقد ذكره القفطي ذكرًا عابرًا في تاريخ الحكماء: ٢٢٤، ولم أعثر له على ترجمة في المصادر، وأقواله منثورة في كتب أبي حيّان (الإمتاع ٢: ١٤ والمقابسات: ١٢٠ و١٢٣ و١٣٤ و١٨٣ و١٩٦ و٢٢٥ و٢٧٣ و٣٥٩ [٥٧ و٦١ و٧٨ و١٤١ و١٦٢ و١٩٠ و٢٩٢ و٤٤٩]) وفي كتاب المنتخب من صوان الحكمة: ٨٨ أ.

[٥٣١] العروضي هو أبو محمد المقدسي العروضي: أحد الفلاسفة من جماعة أبي سليمان المنطقي، ولم أجد ترجمة له في المصادر، وقد ذكره القفطي ذكرًا عابرًا في تاريخ الحكماء: ٢٢٤، وذكره أبو حيّان كثيرًا في مؤلفاته (الإمتاع ٣: ١٨٦ والمقابسات: ١٢٠ و١٣٤ و١٣٥ و١٥٦ و١٩٠ [٥٧ و٧٧ و٧٨ و١٠٤ و١٥٣] والإرشاد ٥: ٣٨٥) ، وقد أورد بعض أقواله صاحب المنتخب من صوان الحكمة: ٨٨ أ–٨٨ ب.

الأندلسي (-٣٧٢):[٥٣٢] الصاعد في درجاتها إلى سَفَال، والنازل من درجاتها إلى مَعال؛ وقال القومسي:[٥٣٣] من جَدّ للدنيا هزلت به، ومن هزل راغبًا عنها جدَّت له؛ انظر إلى هذا كيف انتهى أمره، وإلى أيّ حظّ وقع شأنه، وإنّي لأظنّ أنّ الرجل الزاهد الذي مات في هذه الأيام ودُفن بالشونيزية[٥٣٤] أحفظهما وأعزّ ظهيرًا من هذا الذي ترك الدنيا شاغرة، ورحل عنها بلا زاد ولا راحلة؛ وقال غلام زُحَل (-٣٧٦):[٥٣٥] ما ترك هذا الشخص استظهارًا بحسن نظره وقوته، ولكن غلبه ما منه كان، وبمعونته بان؛ وقال ابن المقداد:[٥٣٦] إن ماءً أطفأ هذه النار لعظيم، وإنّ ريحًا زعزعت هذا الركن لعَصُوف."[٥٣٧] ومع أنّ هذه الأقوال تهتم بإظهار عبرة الموت وضعف الإنسان إزاءه، وتجد الزاهد المعتزل للدنيا أرجى مآلًا من الملك العظيم، فإنّها لا تزال تضع عضد الدولة على مثال الإسكندر، وإن كانت تغمز فيه تضييعه للآخرة.

في كلّ ما تقدّم نلمح شيئًا من التأثير اليوناني، ولكن التقليد الإسلامي كان لا يزال يمد بعضًا من العلماء المسلمين بالتوجيه السياسي الفكري. فأبو حيّان ينقل لنا أنه كان لأبي حامد المروروذي كلام كثير يتصل "بأصول السياسة وآدابها وأحكام الشريعة وتأويلاتها،"[٥٣٨] ولكن أبا حيّان لم يأت بغير نموذج واحد من تلك الأقوال، وهو نموذج يستخلص العبرة من حال أصحاب عثمان زمن الفتنة الكبرى، وفيه يقرر أبو حامد "أنّ الصحابة لا ينبغي أن تقعد عن موعظة الإمام وتنبيهه، وإعانته وتقويمه، وردّه إلى الرشد، وإعادته إلى القصد؛ فإنْ جَمح به المنكر وصدّ عن

---

[٥٣٢] هو أبو محمد عبد الله بن حمود الزبيدي النحوي المعروف بالأندلسي صاحب أبي علي الفارسي. كان قد صحب القالي بالأندلس ثم رحل إلى المشرق فصحب السيرافي إلى أن مات، ثم صحب أبا علي الفارسي في مقامه وسفره إلى فارس وغيرها، وأخذ عنه وأكثر وبرع. ولم يرجع الأندلسي إلى بلاده، بل ظلّ بالعراق إلى أن مات بها سنة ٣٧٢ (الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي ٤: ٢٢٠ والإرشاد ٥: ٢٨٥ وإنباه الراوة ٢: ١١٨ وبغية الوعاة ٢: ٤١).

[٥٣٣] هو أبو بكر الحسن بن كرده القومسي المتفلسف، من أصحاب أبي سليمان المنطقي، من قرية قومسه من ضياع همذان. كان كبير الطبقة في الفلسفة، لزم يحيى بن عدي زمانًا، وكتب لنصير (نصر؟) الدولة، وكان حلو الكتابة، مقبول الجملة، له معرفة بالآداب والشعر وسائر العلوم العربية (المنتخب من صوان الحكمة ٨٤ أ) ، وهو من الأشخاص الذين يتحدث عنهم أبو حيّان كثيرًا في مؤلفاته (انظر مثلًا: الإمتاع ١: ٣٤ و٣: ٢١٦ و٢٢١ والمقابسات: ١٢٠ و١٤٣ و١٤٤ و٢٦٣ و٢٦٤ و٢٧٠ و٢٧٢ و٣٤٣ [٥٧ و٩٠ و٩١ و٢٧٥ و٢٧٦ و٢٨٨ و٢٩٠ و٤٢٠])، وقد ذكره القفطي ذكرًا عابرًا في تاريخ الحكماء: ٢٢٤.

[٥٣٤] الشونيزية: مقبرة ببغداد بالجانب الغربي دفن فيها جماعة كثيرة من الصالحين منهم الجنيد وجعفر الخلدي ورويم وسمنون المحب وهناك فيها خانقاه للصوفية (معجم البلدان).

[٥٣٥] غلام زحل: ترجمته ومصادره في الأعلام ٤: ٣٤٦، وهو من جماعة أبي سليمان، وقد ذكره أبو حيّان في المقابسات: ١٢٠ و١٣٤ و٢٣٢ [٥٧ و٧٧ و٢١٨].

[٥٣٦] المقداد، أو ابن المقداد: فيلسوف من جماعة أبي سليمان المنطقي، أورد أبو حيّان شيئًا من أقواله في المقابسات: ١٤٢-١٤٣ و١٨٨-١٩٠ [٨٩ و٩٠ و١٥٠ و١٥٢]، ولم أجد له ترجمة في مكان آخر.

[٥٣٧] ذيل تجارب الأمم: ٧٦.

[٥٣٨] البصائر ٢/٣: ٦٦٧ [١٧٣:٣].

سواء السبيل، فعليها خَلْعُهُ والاستبدال به. والمصيبة فيها إنْ قعدتْ عن نصرته إن كان مظلومًا، أو حين لم تعظه ولم تخلعه حين كان مظنونًا، أعظم من المصيبة فيه..."[٥٣٩]

وكان المبدأ الإسلامي الذي كان يرى أنّ إصلاح الأوضاع الفاسدة بالنصح إذا لم يتيسّر إصلاحها بالقوة ما يزال حافزًا إلى إخراج العلماء من عزلتهم وإلى مواجهة الحاكم المسؤول. وقد عرض لنا أبو حيّان أحد هذه المواقف حين دهم الروم الحدود الإسلامية بينما كان بختيار — السلطان الفعلي في بغداد — مشغولًا بالصيد في الكوفة. فقد اجتمع جماعة من العلماء فيهم أبو (اقرأ: ابن) كعب الأنصاري المتكلّم[٥٤٠] وعلي بن عيسى الرماني والعوّامي[٥٤١] وأبو أحمد الجرجاني القاضي (-٣٦٥)[٥٤٢] وأبو بكر ابن سيّار القاضي[٥٤٣] وأبو بكر الرازي الفقيه (-٣٧٠)[٥٤٤] حين تنادى الناس بضرورة النظر في أحوال الضعفاء والفقراء والغضب لله ودينه، وذهبوا في وفد لمقابلة بختيار وتقديم النصيحة له، فغضب بختيار لإقدامهم على نصحه، ودلّ بذلك على أنّه ممعن في إهماله. وكان من احتجاجه عليهم أن قال: "إنكم لتظنون أنكم مظلومون بسلطاني عليكم، وولايتي لأموركم. كلّا، ولكن كما تكونون يُوَلّى عليكم؛ هكذا قول صاحب الشريعة فينا وفيكم. واللهِ لو لم تكونوا أشباهي لما وَلِيتكم، ولولا أني كواحدٍ منكم لما جُعلتُ قيّمًا عليكم، ولو خَلا كلّ واحد منا بعيبِ نفسه لَعَلِمَ أنه لا يسعه وَعْظ غيره وتهجين سلطانه.[٥٤٥]

---

[٥٣٩] المصدر نفسه ٢/٣: ٦٦٦ -٦٦٧ [١٧٣:٣].

[٥٤٠] ابن كعب الأنصاري: هو أبو الحسن علي بن كعب الأنصاري المعتزلي؛ قال أبو حيان: "كان أديبًا متكلمًا جاحظيًا حافظًا، وكان يذهب مذهب الاخشيد" (البصائر ١: ٣١٨ [٢٦:٢]). وقد أورد له أبو حيّان أحاديث عديدة (انظر الصداقة: ١٠ و١٢٣ و١٢٦ و١٤٧ و١٧٣ و١٧٦ والبصائر ١: ٣٤٦ [٥٠:٢] والإمتاع ٢: ١٣٥). ويبدو أنه كان ممن يقاومون النزعة الشعوبية في العصر (الإمتاع ١: ٩٣)؛ ولم أجد ترجمة له فيما بين يدي من مصادر، ويذكر المحقق الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي أن له ذكرًا في عيون التواريخ (نسخة الفاتح): الورقة: ٦ ب.

[٥٤١] هو أبو بكر محمد بن إبراهيم النحوي القاضي، صديق ابن النديم، وكان يعرف بالقاضي، وله من الكتب كتاب الإصلاح والإفصاح في النحو (الفهرست: ٨٦).

[٥٤٢] ترجمته ومصادره في الأعلام ٤ :٢٣٩؛ وله ترجمة سها عنها صاحب الأعلام في تذكرة الحفاظ للذهبي: ٩٤٠.

[٥٤٣] ابن سيار: فقيه حنفي أصله من الصيمرة؛ قال أبو حيّان إنه كان قاضيًا جليلًا صاحب جد وتفخيم وتوقير وتعظيم، بسيط اللسان، شريف اللفظ، واسع التصرف، لطيف المعاني، بعيد المرامي، وكان صديقًا لأبي سليمان المنطقي (الصداقة: ٢-٥). وهو أحمد بن سيار الذي ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام، وقال إنه كان ببغداد سنة ٣٦٨ ووصفه بأنه كان له هيبة وجثة مهولة ولحية طويلة (متز ١: ٣١٧ نقلًا عن مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، ١٩١١، ص: ٦٦٩، ملحوظة رقم: ١)؛ وقد تقلد القضاء على الجانب الشرقي من بغداد سنة ٣٥٦ وتولى القضاء في حريم دار السلطان سنة ٣٥٧ ثم صرف عنهما (المنتظم ٧: ٣٨ و٤٣ و٥١ و٥٤).

[٥٤٤] هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الفقيه؛ ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ١٦٥، وله ترجمة أيضًا في المنتظم ٧: ١٠٥-١٠٦.

[٥٤٥] الإمتاع ٣: ١٥٨.

ويمثّل أبو إسحاق النَّصيبي المتكلّم صورة العالم الذي يستبيح علمه في تسويغ الظلم؛ فقد روى أبو حيّان عنه أنّه أضلّ بهمذان كاتبَ فخر الدولة (-٣٨٧)[546] ابنَ المرزبان[547] وحمله على قلة الاكتراث بظلم الرعية وأراه ألّا حرج عليه في غبنهم لأنهم بهائم.[548] ولم يكن النصيبي هذا متفردًا بهذا، بل كان له أشباه كثيرون يحومون حول المجد والرفعة لدى رجال السياسة، يداروهم ويسكتون عن مصارحتهم أو نصحهم طلبًا لرضاهم. وهذا ما كان يحدث في بلاط الصاحب بن عبّاد مثلًا، وقد قال الخليلي[549] في حاله مع منتجعيه: "إنْ كذبوه وخدعوه، وموَّهوا عليه ونافقوه وتملقوه، قَرّبهم وأدناهم، وأكرمهم وأعطاهم؛ وإن صدقوه وماتنوه وثبتوا له، أبعدهم وأقصاهم، وحرمهم وأخزاهم."[550] وإلى هذا العامل ردّ أبو حيّان الفساد في بلاط بعض السياسيين، كالصاحب مثلًا. فإنّه رغم امتلاء مجلسه بالعلماء كان "قد أَمِنَ أن يُقال له: لمَ فعلتَ، ولمَ لمْ تفعلْ؛"[551] ثمّ هو "لم يُجْبَهْ قطُّ بتخطئةٍ، ولا قُوبل بتسوئةٍ."[552] وكان هذا في نظر الخثعمي الكاتب[553] هو الذي كفل للصاحب علوّ الرتبة رغم الفساد في عصره؛ قال: "لم يبقَ فيمن فوقه مَن ينتقد، ولا فيمن دونه مَن يزاحم، فقد خلا له الجو، فهو يَبيض ويَصْفِر، ويتمطّى ويبوع، ويقول سبعًا في ثمان؛ لم يذلّ لأحد وذَلّ له كلُّ أحد، وأَمَرَ كلّ إنسانٍ وما نهاه إنسان، وضَرَع إليه كلّ محتاج ما احتاج إلى غير... وهكذا يفسد كلّ مَن فقد المخطِّئ له إذا أخطأ، والموبّخ له إذا أساء، والمقوِّم له إذا اعوجّ؛ لا يسمع إلّاَ: صَدَق سيّدنا، وأصاب

---

[٥٤٦] هو أبو الحسن علي بن ركن الدولة البويهي، أحد أمراء الدول البويهية الثلاثة، وكان مقره همذان (انظر أخباره في الكامل ٨: ٣٩١ و٤٩٩ و٦٦٩ و٦٧١ و٦٧٦ و٧٠٦ و٧٠٧ و٩: ١١ و١٢ و٢٩ و٣١ و٣٩ و٤٥ و٤٨ و٥٢ و٥٥-٥٩ و٦٤ و٦٥ و١٠٣ و١٠٩-١١٢ و١٣١ و١٣٨-١٤٠ و٢٣٥ و٣٣٢ و٣٧٣).

[٥٤٧] هو محمد بن المرزبان: كتب لفخر الدولة ولقي الصاحب بن عباد ونقل أبو حيّان بعض أقواله فيه وفي كتابته في أخلاق الوزيرين: ٢٢٧-٢٢٨ والإمتاع ١: ٦٢؛ وانظر أيضًا: الصداقة: ٢٠٣. ولعله محمد بن خلف بن المرزبان أبو العباس الذي ذكر ابن النديم أن له من الكتب كتاب الحاوي في القرآن في سبعة وعشرين جزءًا وكتاب الحماسة وكتاب أخبار عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (الفهرست: ٨٦ و١٤٩-١٥٠).

[٥٤٨] الإمتاع ١: ١٤١.

[٥٤٩] الخليلي: ذكره أبو حيّان كثيرًا في مؤلفاته، ومنها نعلم أنه كان ذا صلة وثيقة بابني العميد أبي الفضل وأبي الفتح ابنه وبالصاحب بن عباد أيضًا، وأنه كان ذا معرفة دقيقة بما كان يجري في بلاط كل منهم، ويبدو أنه اختص بأبي الفتح منهم بالذات، وأبو حيّان يقول في الإمتاع ٣: ٢١٧ إنه كان "لطيف المحل" عند ذي الكفايتين "لما كان يرى من اختصاص أبيه له، ولما يظهر من فضله عنده." وقد تصحف اسم الخليلي في نص الإمتاع إلى "الخليل" (انظر أقوال الخليلي في الأخلاق: ١٢٥ و١٢٦ و١٢٧ و١٣٢ و٣٢٦ و٣٥٢ و٣٦٠ و٣٦٥ و٤٥٥ و٤٥٧ و٤٨٢ و٤٨٦ و٤٩٠ و٥٤٦، والإمتاع ٣: ٢١٦-٢٢١).

[٥٥٠] الأخلاق: ٤٩١.

[٥٥١] الإمتاع ١: ٦٩.

[٥٥٢] المصدر نفسه ١: ٥٨.

[٥٥٣] هو كاتب علي بن كامة، حليف أبي الفتح ابن العميد حتى المؤامرة عليه سنة ٣٦٦. ويبدو من كتاب أخلاق الوزيرين أنه كان مطلعًا على خفايا الصاحب وأحوال بلاطه وأنه كان يكنّ له كراهية شديدة (انظر أقواله في الأخلاق: ١٤٢ و١٦٠ و١٦٢ و١٦٥ و١٦٦ و١٦٨ و١٧٢ و٥٤٥).

مولانا، وما له في الزمان ثانٍ، ولم يُعرف فيمن تَقَدّم له نظير."[554] ومعنى ذلك أنّه كان يحفّ بالبارزين في عالم السياسة حينئذٍ بطاناتُ سُوء تزيّن لهم قبيحَ أعمالهم، ولهذا نفسه انفضّ المتحرّجون من حولهم. ولما أراد أبو حيّان أن ينبّه ابن سعدان إلى رداءة البطانة التي تلتفّ حوله، وضع الكلام وضعًا مواربًا على لسان أعداء ابن سعدان الذين لا يتورعون عن نقده بالقول الجارح. فإذا هذه البطانة تجمع بين شخص صاحب مَخرقة وكذب ظاهر وإيهام؛ وثانٍ لا يعرف الوفاء، وغَرَضه أن يتبجّح في الدنيا بجاهه؛ وثالث أرعن خسيس، همُّه أن يتحسّى دَنّ الشراب في نفَس أو نفَسَين ثمّ يسقط كالجذع اليابس، لا لسانَ ولا إنسان؛ ورابع يدّعي لنفسه أنّه سرّ تماسك الأمور ولولاه لكانت المملكة خرابًا.[555] وأسوأ من هذا يقال في حاشية أبي الفضل ابن العميد[556] وأبي الفتح ابنه[557] والصاحب بن عبّاد[558] وغيرهم من ساسة العصر.

لذلك كله لا نستغرب أن تكون صورة رجل السياسة عند أبي حيّان قائمة على ما يشبه أن يكون فسادًا لا صلاح معه،[٥٥٩] وفي ذلك يقول: "انظر إلى زمانك وإمامك وسلطانك، فإنّك ترى فرقًا يوحش القلب ويورث الأسف،"[٥٦٠] ثمّ أن يكون الواقع السياسي هنالك قائمًا على الفوضى العارمة والمكايدات والمؤامرات واتخاذ الجواسيس والمهاترات — مبطنة كانت أو مكشوفة — بين الرؤساء أنفسهم.[٥٦١] ولعلّ صورة بغداد السياسية في وزارة ابن سعدان هي أقوى الصور وضوحًا عند أبي حيّان في هذا الموقف، لأنّه كان يلابسها ويهتم بأمرها معًا. وتشير تلك الصورة إلى اضطراب سياسي شديد يصوّره ابن سعدان بقوله: "لو غرقتُ في البحر كان رجائي في الخلاص منه أقوى من رجائي في السلامة مما أنا فيه."[٥٦٢] فعدوّه ابن يوسف[٥٦٣] يكيد له ويتذرع إلى النيل منه بكلّ ضروب الدعاوى الممكنة، ويبثّ

---

[٥٥٤] الأخلاق: ١٤٢–١٤٣.

[٥٥٥] الإمتاع ١: ٤٣–٤٥.

[٥٥٦] انظر مثلًا الأخلاق: ٣٢٦.

[٥٥٧] الإمتاع ٣: ٢١٨.

[٥٥٨] الصداقة: ٧٢.

[٥٥٩] تجد هذه الصورة على أوضحها في كتاب الأخلاق بخاصة من مؤلفات أبي حيان.

[٥٦٠] البصائر ٣/٢: ٤٥٣ [٣:٣١].

[٥٦١] انظر مؤامرة ابن يوسف على ابن سعدان في الإمتاع ٢: ٢٦ مثلًا، ومؤامرة مؤيد الدولة على أبي الفتح ابن العميد ومؤامرة أبي الفضل ابن العميد على الحاجب النيسابوري في الصداقة: ١٧٧–١٧٩ والأخلاق: ٥٣٢–٥٤٦؛ وانظر أيضًا في الموضوع نفسه: الإمتاع ٣: ٢١٧–٢١٨ و٢١٩. وكان الخوارزمي عينًا للصاحب على محمد بن إبراهيم بن سيمجور صاحب الجيش بنيسابور (الأخلاق: ١٠٨) وأبو واقد الكرابيسي عينًا لركن الدولة على خراسان (المصدر نفسه: ١٣١). وانظر بعض مهاترات الرؤساء المبطنة والمكشوفة في الأخلاق: ١٢٥ و١٣٢ و١٦٩–١٧٠ و٢٨٤–٢٨٧، و٤١٧–٤٢٠ وثلاث رسائل: ٤٧.

[٥٦٢] الإمتاع ٢: ٨٠.

مُشايِعيه في الناس للتحدّث بعيوب الوزير وعيوب بطانته، فأصبح ابن سعدان من ثَمَّ يحسّ بأنّ الجوّ امتلأ من حوله بالمكايد والغدر: "أرى واحدًا في فَتْل حَبْل، وآخر في حفر بئر، وآخر في نصب فخّ، وآخر في دسّ حيلة، وآخر في تقبيح حسن، وآخر في شحذ حديد، وآخر في تمزيق عِرْض، وآخر في اختلاق كذب، وآخر في صدع ملتئم، وآخر في حلّ عقد، وآخر في نفث سحر."[٥٦٤] وهذا الوضع هو نفسه الذي صوّره أبو سليمان المنطقي بقوله: "الشَّغَب متصل، وطلب المال لا آخر له، والمصطنَع مستزيد، والمحروم ساخط، والمال ممزّق، والتجديف من الطالب واقع، والتحكّم بالإدلال دائم، والاستقالة من الكبير والصغير زائدة، والكلام ليس ينفع، والتدبّر ليس يقمع، والوعظ هباء منثور، والأصل مقطوع مبتور، والسرّ مكشوف، والعلانية فاضحة، وقد ركب كلٌّ هواه، وليس لأحد فكر في عقباه، واختلط المبرَم بالسَّحِيل، وضاق على السالك كلّ سبيل."[٥٦٥] وهكذا ساءت الأحوال وابن سعدان لا يعرف ما يصنع لأنه، على ما فيه من طيبة وتألُّه، لا يملك رأي السياسي الحازم، وقد انقطع إلى بطانته، فانقطع ما بينه وبين الشعب، وسهل على أعدائه إشاعة الأراجيف، فأصبحت بغداد مسرحًا للفتن ومظاهرات الفقراء المطالبين بالخبز،[٥٦٦] وابن سعدان يحس أنّه في كلّ يوم يُدفع إلى طامةٍ تُنسي ما سَلف وتُوعد بالداهية.[٥٦٧] ويوجز أبو حيّان صورة الوضع بقوله: "ههنا لحيً تُسحب كلّ يوم، وطَوارق تُتوقّع كلّ ليلة."[٥٦٨] ويضع أبو سليمان حقيقة الأوضاع على نحو موارب حين يعتذر عن خوض الرعية في شؤون راعيها بقوله: "ولمَ لا تبحث عن أمرك؟ ولم لا تسمع كلّ غثّ وسمين منّا، وقد ملكتَ نواصينا، وسكنتَ ديارنا، وصادرتنا على أموالنا، وحُلْتَ بيننا وبين ضياعنا، وقاسمتنا مواريثنا، وأنسيتنا رفاغة

---

[٥٦٣] هو أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، عدو ابن سعدان ومنافسه على الوزارة. وقد تآمر في جماعة لإفساد أمر ابن سعدان لدى صمصام الدولة، فقتل صمصامُ الدولة ابنَ سعدان سنة ٣٧٥ واستوزر ابنَ يوسف بالاشتراك مع ابن برمويه في السنة نفسها، وعاد بهاء الدولة فاستوزره سنة ٣٨١ (ذيل تجارب الأمم: ٩٧ و١٠٢ والكامل ٩: ٩٠–٩١؛ ولعل أدق المعلومات عن تحركات ابن يوسف زمن وزارة ابن سعدان موجود في الإمتاع والمؤانسة (انظر الإمتاع ١: ٤٢ و٤٨ و٦١ و٦٦ و٣: ١٤٧–١٤٩ و٢٢١).

[٥٦٤] الإمتاع ٣: ٦٤.

[٥٦٥] المصدر نفسه ٢: ١١٥–١١٦.

[٥٦٦] انظر المصدر نفسه ١: ٤٨ و٢: ٢٦ و٣: ٢٢١–٢٢٤؛ وانظر ذيل تجارب الأمم: ٨٥ (أحداث سنة ٣٧٣) وفيه: "وفيها خلع على أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان خلع الوزارة، وكان رجلًا باذلًا لعطائه مانعًا للقائه، فلا يراه أكثر من يقصده إلا ما بين نزوله من درجة داره إلى زبزبه، ومع ذلك فلا يحتجب طالب إحسان منه في أكثر مطلبه، لكن يسير البِشر أملكُ للقلوب من كثير البرّ. فبسط يده في الإطلاقات والصلات وتقرير المعايش والتسويفات، وأحدث من الرسوم استيفاء العُشر من جميع ما تسبب به الأولياء والكتاب والحواشي من أموالهم وأرزاقهم والتوقيع في آخر الصكاك إلى العمال بمقاصة أربابها وجمعه عليهم وأخذه منهم وصرفه في مشاهرات غلمان الخيول ونفقاتهم. وانضاف إلى ضيق خلقه ما اتفق في وقت نظره من غلاء سعر، فتطيرت العامة ورجموا زبزبه وشغبوا الديلم عليه لأجله وهجموا على نهب داره، وانتهت الحال إلى ركوب صمصام الدولة إلى مجتمعهم حتى تلافاهم وردهم." وانظر في المصدر نفسه ١: ٩٦–٩٧ و١٠٦–١٠٧ إفساد ابن يوسف الأمر على ابن سعدان.

[٥٦٧] الإمتاع ١: ١٣٠.

[٥٦٨] المصدر نفسه ١: ٤٦.

العيش، وطيب الحياة، وطمأنينة القلب؛ فطُرُقُنا مخوفة، ومساكننا منزولة، وضياعنا مقطعة، ونعمنا مسلوبة، وحريمنا مستباح، ونقدنا زائف، وخراجنا مضاعف، ومعاملتنا سيئة، وجنديُّنا متغطرس، وشرطيُّنا منحرف، ومساجدنا خربة، ووقوفها منتهبة، ومارستاناتنا خاوية، وأعداؤنا مستكلِبة..."[٥٦٩] وإنما أراد أبو سليمان أن يكشف عن عيوب الحياة السياسية بطريقة يتجنّب فيها النقد المواجه.

وقد تمخّض هذا كلّه عن قلق شديد في الطبقات الفقيرة، وعن لجوء هذه الطبقات إلى الثورة كلما سنحت الفرصة، وليس أدلّ على ذلك من ثورة العيارين ببغداد سنة ٣٦٢ بينما كان الروم يغزون أطراف الدولة.[٥٧٠] ومن البيّن أن اختيار العامة لهذه المناسبة إنما يمثل شعورهم بأنّ القائمين على الأمر ليسوا أقلّ عداوة لهم من الأعداء الخارجيين.

تلك الصورة تزداد قتامًا حين يقرنها أبو حيّان بضياع المقاييس الخلقية في رجل السياسة، كضياعها في أكثر نواحي المجتمع. فمهما حاولنا أن ننسب إلى أبي حيّان تشويهه المتعمد — بسبب الغيظ والحقد — لشخصية الصاحب مثلًا، فإنّ اتهامه له بالإقدام على سفك الدماء وقتل النظراء والأَكْفَاء وقلّة التدين والتأله لا يزال ذا حظّ من الواقع إذا نحن احتكمنا إلى مصادر أخرى.[٥٧١] ومن هذا المدخل نفسه تساءل أبو حيّان كيف يُقدم ابن العميد — وهو يتفلسف — على قتل صديقه الحاجب النيسابوري،[٥٧٢] فأجابه المسؤول — علي بن القاسم الكاتب[٥٧٣] — أنه كان يتشيّع (اقرأ: يتشبّع) بما يقوله ويدّعيه، ويجب أن تكون (اقرأ: ويحبُّ أن يكون) مبايِنًا لهذا السواد الذي هو فيه، وحبُّ الجاه وحبّ الرياسة وحبّ المال مَهالك الخلق أجمعين."[٥٧٤] وروى أبو حيّان حديثًا آخر عن أبي الطيب الكيميائي[٥٧٥]

---

[٥٦٩] المصدر نفسه ٣: ٨٨.

[٥٧٠] الإمتاع ١: ١٦٠.

[٥٧١] روى ياقوت عن أبي سعد الآبي في تاريخه حادثةً رد فيها الصاحبُ نصرَ بن الحسن بن الفيروزان، خال فخر الدولة، عن داره رغم استجارة نصر به وتضرعه إليه؛ قال: "وكان هذا الفعل من الصاحب مستهجنًا، تعجب الناس منه وتحدثوا به واستقبحوه، مع ما أظهره نصر من الاستكانة والاستجارة به" (الإرشاد ٢: ٣٠٧). وقال ياقوت إنه يروى عن الصاحب أخبارًا حسنة كثيرة في مكارم الأخلاق، ولكنه كان رقيعًا، وكان "يحب الفخر وانتحال الفضائل التي ربما قصّر عنها" (المصدر نفسه: ٢٧٥ و٣٣٩).

[٥٧٢] الحاجب النيسابوري هو منافس أبي الفضل ابن العميد في الوزارة لدى ركن الدولة، وقد قال ابن العميد، فيما نقل أبو حيان، إنه كان "يوسوس إلى صاحبه بإثارة المال من الوجوه المجهولة" طلبًا لتوليه الوزارة (الصداقة: ١٧٧–١٧٩ وانظر الأخلاق: ٣٨٤–٣٨٦؛ وقد نقل ياقوت النص في الإرشاد ٥: ٣٥٩).

[٥٧٣] هو أبو الحسن علي بن القاسم الكاتب معاصر أبي حيان، وكان فيما يبدو مقربًا إلى ابن العميد أبي الفضل، وقد نقل أبو حيّان بعض أقواله في مؤلفاته (انظر الصداقة: ١٧٧ و١٧٩ والأخلاق: ١٢٤–١٢٥ والإمتاع ١: ٦١).

[٥٧٤] الصداقة: ١٧٩–١٨٠.

[٥٧٥] أبو الطيب الكيميائي: كان في بلاط ابني العميد بالري، وقد صحبه مسكويه وعرفه أبو حيّان ولم يحمده وقال إنه "كان صاحب وسواس وكذب وسقط، وكان مخدوعًا في أول أمره خادعًا في آخر عمره" (الإمتاع ٢: ٣٩ وانظر الأخلاق: ٣٨٤–٣٨٦).

قال فيه: "قلتُ لأبي الفضل بعد أن سَمّ الحاجب النيسابوري وبعد أن خطب (اقرأ: حطب) على حَمْدٍ ودسّ إلى ابن هندو[٥٧٦] وغيرهم من أهل الكتابة والمروّة والنعمة: لو كففتَ فقد أسرفت، فقال: يا أبا الطيب، أنا مضطرّ. فقلت: أيّ اضطرار هاهنا؟ واللهِ إن مخادعتنا لأنفسنا في نفعنا وضرّنا لأعجب من مكابرة غيرنا لنا في خيرنا وشرّنا، وهذا والله رَيْن القلب، وصدأ العقل، وفساد الاختيار، وكدر النفس، وسوء العادة، وعدم التوفيق. فقال: يا أبا الطيب، أنت تتكلم بالظاهر وأنا أحترق في الباطن. فقلت: إن كان عذرك في هذه السيرة المخالِفة لأهل الديانة وأصحاب الحكمة قد بلغ بك هذا الوضوح والجلاء، فإنك معذور عندنا، ولعلّك أيضًا مأجور عند الله مالكِ الجزاء. وإن كنت تعلم في حقيقته غيرَ ما تُراجعني عليه القول، وتناقلني فيه الحِجاج، فإنّك من الخاسرين الذين قد باؤوا بغضبٍ من الله على مذاهب الناس أجمعين."[٥٧٧]

وإنما ربط أبو حيّان بين تفلسف ابن العميد وإقدامه على قتل النفوس لأنّه كان يتوقّع منه أن يأخذ بالسيرة الفلسفية، وهي تلك الصورة التي تمثلها فلاسفة المسلمين في سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس، وقد وضّحها أبو بكر الرازي في كتابه "السيرة الفلسفية". ومما قاله متصلًا بمثل موقف ابن العميد: "لكن الحدّ الذي لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذّ التي لا يمكن الوصول إليها إلّا بارتكاب الظلم والقتل، وبالجملة جميع ما يسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل، ويباح لهم ما دون ذلك."[٥٧٨]

ويلخّص أبو حيّان ما تتطلّبه السيرة الفلسفية من ابن العميد فيقول: "والعَجَب من بخل هذا الرجل ونذالته مع تفلسفه وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبته لهم، مع علمه بأنّ القوم قد تكلّموا في الأخلاق وحدودها، وأوضحوا خفاياها، وميّزوا رذائلها، وبيّنوا فضلها، وحثّوا على التخلّق بها، وساقوا ذلك كلّه على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير من حطامها، وبذل الفضول منها للمحتاجين إليها والمنتجعين بسببها، والاقتصار على ما تَماسك به الرَّمَق من جميع زخارفها، وتحصيل السعادة العظمى برفض الشهوات القليلة والكثيرة منها، والإحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد، ولا طلب جزاءٍ ولا استحماد."[٥٧٩]

---

[٥٧٦] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٨٨.

[٥٧٧] الأخلاق: ٣٨٤-٣٨٦.

[٥٧٨] رسائل فلسفية ١: ١٠٦-١٠٧.

[٥٧٩] الأخلاق: ٣٦٨.

ونشأ عن هذا الوضع السياسي وعمّا نجم عنه أو انضاف إليه من عيوب أخرى إحساسٌ شديد، وخاصّة لدى المثقفين، بأنّ أحوال عصرهم غير طبيعية لأنّها باينت ما قرأوه من فضائل العصور السابقة ومُثُلها، ولذلك حكموا على عصرهم بالفساد وانهيار القيم، وزاد التفاتهم إلى الماضي السعيد. فتحدّث أبو حيّان مثلًا عن فضل الحكّام السابقين بقوله: "كان ملوك الدهر الأول، وكذلك الخلفاء، يراجعون الحديث، وينازعون الكلام، ويسألون عن علل الرأي المقول به، والحكم المصير إليه، فكانت الحكم تنثر عنهم، والفوائد تنشر منهم، والدعاء يكثر لهم والثناء يحسن عليهم؛ وإنّك ترى زمانك فاسد المزاج، أبيَّ الخير، معدوم الفضل، قليل الناصر، بعيد المنعطف. لا جَرَمَ والله الموتُ متمنًّى، والحياة مقلية، واليأس واقع، والرجاء بَلَاقِع."[٥٨٠] ثمّ وسّع حكمه على العصر جملة بقوله: "وقد بُلينا بهذا الدهر الخالي من الديّانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتسعون في أحوالهم ويوسِّعون على غيرهم من سَعَتهم، وكانوا يهتمون بذخائر الشكر المعجّل في الدنيا ويحرصون على ودائع الأجر المؤجل في الأخرى، ويتلذذون بالثناء، ويهتزون للدعاء، وتملكهم اللأرْيَحية عند مسألة المحتاج، وتعتريهم الهزّة معها والابتهاج، وذلك لعشقهم الثناء الباقي، والصنيع الواقي."[٥٨١] ويتحدّث الخليلي – وهو ممن انتجعوا بلاط الصاحب – عن الظاهرة نفسها، ولكنه يربطها بعواملها المختلفة حسب تطوّر الزمن واختلاف الدوافع، فيقول: "يا هذا، خلت الدنيا من الكرم والكرام، واصطلح الناس على قلّة المباهاة بالفضائل، وكان كلّه منوطًا بالخلافة، فانقضت أيام الصدر الأوّل بالدين الخالص، وأيام بني مروان بالرياء والسمعة، وأيام بني العباس بالمروّات والتوسع في الشهوات، ولم يبقَ بعد هذا شيء."[٥٨٢] فهذا الخليلي يربط الفضائل بوجود خلافة قادرة على سياسة الناس أيًّا كانت دوافع تلك الخلافة؛ أمّا في عصره، فإنّ سلطان الخلافة كان قد اضمحلّ، فكان ذلك في نظره هو سبب ضياع الحرص على الفضائل.

وحين تملك هذا الإحساس نفسه بديع الزمان الهمذاني (٣٩٨–)[٥٨٣] أراد أن يقرن تشاؤمه بالواقعية، فتصوّر أنّ عصره ليس فريدًا في فساده، وإنّما الفساد قانون عام كان ساري الأثر في أفضل العهود التي يعدّها الناس عصورًا

[٥٨٠] البصائر ١: ١٦٢ [١٣٩:١].

[٥٨١] الإمتاع ١: ١٦.

[٥٨٢] الأخلاق: ٤٨٧.

[٥٨٣] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ١١٢.

ذهبية. فقد ردّ على الشيخ أبي الحسين أحمد بن فارس (-٣٩٥؟)[٥٨٤] حين كتب إليه يشكو الزمان ويذمّه: "والشيخ الإمام يقول: فسد الزمان، أفلا يقول: متى كان صالحًا؟ أفي الدولة العباسية وقد رأينا آخرها وسمعنا أوّلها؛ أم المدة المروانية وفي أخبارها: لا تُكسع الشُّول بأَغبارها؛[٥٨٥] أم السنين الحربية:[٥٨٦]

والرمحُ يُركز في الكلى والسيفُ يُغمد في الطلَى

ومَبيتُ حُجْرٍ[٥٨٧] في الفلا والحَرّتان[٥٨٨] وكَرْبَلا

أم البيعة الهاشمية وعليّ يقول: ليت العشرة منكم بِراس، من بني فراس؛ أم الأيام الأموية والنفيرُ إلى الحجاز والعيون إلى الأعجاز؛ أم الإمارة العَدَوية[٥٨٩] وصاحبها يقول: وهل بعد البزول إلا النزول؟ أم الخلافة التَّيْمية[٥٩٠] وصاحبها يقول: طوبى لمن مات في نأنأة الإسلام![٥٩١] أم على عهد الرسالة ويومَ الفتح قيل: اسكتي يا فلانة، فقد ذهبت الأمانة؛ أم في الجاهلية ولبيدٌ يقول:

ذَهب الذين يُعاش في أكنافهمْ وبقيتُ في خلفٍ كجلدِ الأجرَبِ"[٥٩٢]

ويختم بديع الزمان هذا الرأي بقوله: "وما فسد الناسُ وإنّما اطّرد القياس، ولا أظلمت الأيام وإنّما امتدّ الظلام؛ وهل يفسد الشيء إلّا عن صلاح، ويمسي المرء إلّا عن صباح؟"[٥٩٣] وذلك يعني إيمانه بأنّ الصلاح معدوم أصلًا، وأنّ النور في حياة الإنسان لا وجود له، وتلك واقعية جرّت إلى تشاؤم مطلق.

---

[٥٨٤] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ١٨٤.

[٥٨٥] تكسع: تدخل أذنابها بين أرجلها؛ والشول من النياق: ما أتى عليها من حملها ووضعها سبعة أشهر فجفّ لبنها؛ والأغبار: بقية اللبن في الضرع. وكَسَعَ الناقة بغبرها: ضرب ضرعها بالماء البارد أو عالجه بالمسح وغيره ليتدار لبنها في ظهرها فيكون أشد لها. والمراد من "لا تكسع الشول بأغبارها" أي لا يبقى في ضروعها شيء فتكسع من أجله، وتلك كناية عن القحط وقلة الخير.

[٥٨٦] السنين الحربية: نسبة إلى حرب بن أمية بن عبد شمس، والد أبي سفيان، ويريد بها سنين خلافة معاوية ويزيد ابنه.

[٥٨٧] حجر: هو حجر بن عدي، أحد أصحاب علي. قبض عليه زياد بن أبيه بالكوفة وأرسله إلى معاوية، فقتله معاوية مع جماعة من شيعة علي في مرج عذراء خارج دمشق سنة ٥١ (الكامل ٣: ٤٧٢-٤٨٨).

[٥٨٨] هما حرّتا المدينة؛ والإشارة هنا إلى وقعة الحرّة التي حدثت زمن يزيد بن معاوية سنة ٦٣، وفيها حارب أهل المدينة جنود يزيد بقيادة مسلم بن عقبة المري (الكامل ٤: ١١١-١٢٠).

[٥٨٩] الإمارة العدوية نسبة إلى عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي.

[٥٩٠] الخلافة التيمية نسبة إلى أبي بكر الصديق، وهو عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي.

[٥٩١] نأنأة الإسلام: أوله، أي قبل أن يقوى.

[٥٩٢] رسائل بديع الزمان الهمذاني: ٤١٤-٤١٦.

هاهنا إذن موقفان خلقهما الشعور بالتغير: موقف الذين تطمئن نفوسهم إلى صورة الماضي المثالي والذين يرون العيب مضخّمًا في عصرهم، وموقف المتشائمين الذين يرون الإنسان في كلّ عصر غير قادر إلّا على الشرّ والفساد. وبين الموقفين موقف ثالث يفيء فيه كلّ من المتطرفين في الجانبين السابقين إلى شيء من التروي والهدوء في الحكم، فيؤمنون أنّ كلّ عصر كان يجمع الخير والشرّ معًا، وأنّ عصرهم ليس بدعًا بين سائر العصور. ولذلك عندما عاد أبو حيّان إلى نفسه في لحظات التأمل صرّح بأنّ اتهام الزمان بالفساد داء قديم،[٥٩٤] وكأنّه يعني بذلك أن هذا الشعور ينتاب أصحابه دون أن يكون حكمًا موضوعيًا على طبيعة العصور.

وكان لهذا الوضع عامة نتائج متعددة في الحياة الاجتماعية. فقد أصبح الولاء للسياسة ورجالها مبنيًا على المصالح الذاتية الخالصة، وأدّى تعدّد الطامعين إلى اضطراب الوضع السياسي جملة، ونجم عن ذلك شيوع القلق والخوف والرعب وفقدان الطمأنينة والأمن، وأصبحت السلامة مطلبًا عزيزًا، حتى كان ابن الجلاّء الزاهد يعجب كيف تتم السلامة لأيّ امرئ في هذا الزمان المضطرب المشتعل بهذه "النيران قد طافت بالشرق والغرب، وأتت على الحرث والنسل، ففدّمتْ كلّ أفْوَه، وأسكتتْ كلّ ناطق، وحيّرت كلّ لبيب، وأشرقت كلّ شارب، وأمرّت على كلّ
وعندما تحدّث أحد الصوفية عن أثر الفتنة الناشبة بنيسابور سنة ٣٧٠[٥٩٦] قال: "غلا السعر، وأُخِيفَت السبل، وكثر الإرجاف، وساءت الظنون، وضجّت العامة، والتبس الرأي، وانقطع الأمل، ونبح كلب كَلِبٌ من كلّ زاوية، وزأر كلّ أسد من كلّ أجمة، وضَبَحَ كلّ ثعلب من كلّ تَلعة."[٥٩٧] وفي هذا الجوّ الذي كثرت فيه الفتن والمنازعات بين الحكومات المختلفة والطامعين من كلّ ناحية، وجدت العامة أنّها لا تستطيع الاطمئنان إلى حماية الحاكمين، فنشأت فيها زعاماتها الخاصة التي اضطلعت بحمايتها في بعض المدن، وكان للعيّارين في هذا مجال كبير.

إنّ الأحداث التاريخية التي يؤرّخها أبو حيّان ليست كثيرة، وهو لا يدّعي أنّه يكتب تاريخ عصره، وإنّما تجيء تلك الأحداث عَرَضًا للاستشهاد، غير أنّها إذا قرنت مع المصادر التي تؤرّخ للعصر، أفادت في جلاء الصورة وفي

---

[٥٩٣] المصدر نفسه: ٤١٧.

[٥٩٤] الإمتاع ٢: ١٩٤.

[٥٩٥] الإمتاع ٢: ٧٩.

[٥٩٦] في الإمتاع ٣: ٩١ أن هذه الفتنة وقعت سنة ٣٧٠، عندما تمرد صاحب الجيش بنيسابور محمد بن إبراهيم بن سيمجور على عزل السامانيين له وتحصن في معقله بقايين، بينما دخل نيسابور المولّى الجديد عليها أبو العباس تاش سنة إحدى وسبعين. وقد ذكر ابن الأثير هذه الحادثة باختصار شديد دون أن يتعرض لحديث الفتنة الناشئة من جرائها في الكامل ٩: ١٠.

[٥٩٧] الإمتاع ٣: ٩١-٩٢.

تحسّس النتائج المترتبة على تلك الأحداث. ومن الطبيعي أن تمتد نتائج هذه الفوضى السياسية إلى الحياة الاقتصادية وإلى الطرق التجارية، وأن تترك آثارها في النواحي الأخرى من حياة المجتمع في القرن الرابع.

الفصل الثاني

الوضع الاقتصادي وأثره في المجتمع

ليس فيما وصلنا من مؤلّفات أبي حيّان اهتمام خاصّ بالظاهرة الاقتصادية في عصره، فلا نجد عنده حديثًا مميزًا عن مصادر الحياة الاقتصادية من تجارة وصناعة وزراعة، ولا عن طرق التجارة البرية والبحرية، ولا عن شيء من أحوال الصيرفة وما يتصل بالشؤون المالية عامة. ولذلك أسباب كثيرة. منها أنّ أبا حيّان نفسه لم يكن ذا صلة وثيقة بالمفهومات الاقتصادية، ولم يفردها بالنظر أو بالتأليف، وكذلك قد يقال في سائر العلماء والفلاسفة والأدباء الذين خالطهم في بيئات مختلفة؛ ومنها أنّ فلسفته التسليمية حالت بينه وبين رؤية العلاقة بين الظواهر الاجتماعية وأسبابها الاقتصادية. ولذلك كان أكثر ما يُستفاد من مؤلفات أبي حيّان إنما يتصل بنتائج الحياة الاقتصادية ومظاهرها في تصرّفات الأفراد. فكلّ ما يرد في هذا الفصل يُعدّ مادة ضئيلة[٥٩٨] إذا قسناه بما يُستمد من كتب الرحّالة والجغرافيين كابن حوقل (-٣٨٠) والمقدسي (-نحو ٣٨٠)، أو من "نشوار المحاضرة" للتنوخي (-٣٨٤)، أو من الكتب التاريخية العامة مثل "تجارب الأمم" لمسكويه. على أنّ هذه المادة، رغم ضآلتها، لا بدّ من أن تكون موضوعًا للدرس لكي يتّضح مدى تفاعل الحياة الاقتصادية مع الحياة السياسية ومدى فعلها في الحياة الاجتماعية.

[٥٩٨] انظر دراسة مستفيضة في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري للدكتور عبد العزيز الدوري (بغداد، ١٩٤٨).

وأول ما يطالعنا عند أبي حيّان ذكره للمصادر المالية التي تعتمد عليها الدولة إذ يقول: "ومن تلك الوجوه: الفَيْء، وهو أرض العَنْوة، وأرض الصُّلح، وإحياء الأرض، والقطائع، والصَّفايا، والمقاسمة، والوضائع، وجزية رؤوس أهل الذمة، وصدقات الإبل والبقر والغنم، وأخماس الغنائم، والمعادن، والرِّكاز، والمال المدفون، وما يخرج من البحر، وما يؤخذ من التجّار إذا مرّوا بالعاشر، واللُّقطة، والضالّة، وميراث من لا وارثَ له، ومال الصدَقة."[٥٩٩] وهذا النصّ يهمل جوانب من المصادر المالية التي استحدثت وألغيت أو ظلّت سارية في القرن الرابع. منها أنّ الدولة في مطلع القرن كانت تحصّل من الفلاحين ما يعرف بـ"التكملة"، وهي فيما يبدو ضرائب إضافية كانت تُجمع من الفلاحين لكي يصل المحصّل حدّ المبلغ المقرر على ولايةٍ مثل فارس مثلًا، وكان الفلاحون يتعرّضون بسببها إلى العسف إذا كانوا ضعافًا، ويُسامح بها أو بأكثرها من يُرهب جانبهم. ولما جاء علي بن عيسى (-٣٣٤)[٦٠٠] إلى الوزارة أوّل مرّة، ألغى هذه الضريبة ووضع على الشجر خراجًا بعد أن كان قد أُسقط أيام المهدي.[٦٠١] كذلك كانت الدولة تعمد إلى الأموال بمصادرة أموال الأغنياء وخاصة طبقة الوزراء وحاشيتهم، لأنهم كانوا في فترات وظائفهم يثرون ثراء فاحشًا، وأصبح ذلك كالدخل الثابت للدولة يُشرف عليه ديوانٌ معين يسمى ديوان المصادَرِين.[٦٠٢]

ورغم الازدهار العام في مصادر الاقتصاد، وخاصّة التجارة،[٦٠٣] فإنّ الحياة الاقتصادية عامة كانت تصاب في القرن الرابع بهزّات وتلحقها آفات ضارّة تُدخل عليها كثيرًا من الجور. وأشدّ تلك الآفات اضطراب الأوضاع السياسية، ونشوب القلاقل والفتن، وتعرّض التجارة لضعف الأمن، وكثرة قطّاع الطرق، وتعرّض الأراضي الزراعية لتسلّط الجند، فيحدّثنا مسكويه أنّ الناس في السواد لحقهم سنة ٣٣٤ ضرر عظيم بتسلط الجند على غلاتهم، فإنهم كانوا يحصدونها ويدرسونها ويحملونها إلى معسكرهم.[٦٠٤] وفي أيام الحروب، كانت نسبة الضرائب ترتفع لسدّ حاجة

---

[٥٩٩] الإمتاع ١: ٩٨-٩٩. والفيء هو ما يؤخذ من أرض العنوة؛ وإحياء الأرض هو الخراج على الأرض الموات التي يستحييها المسلمون والتي لا تعود ملكيتها إلى أحد؛ والقطائع هي الخراج الذي يدفعه صاحب الأرض المقتطعة، وهو يحدد باتفاق خاص بينه وبين الحكومة، وهو عند الفقهاء العشر (متز ١: ١٤٥، نقلًا عن كتاب الخراج لقدامة بن جعفر، مخطوطة باريس رقم: ٥٩٠٧، الورقة: ٩٠ ب-٩١ أ)؛ والصفايا هي ما يختاره الرئيس لنفسه قبل القسمة من سيف أو فَرَس أو غيرهما؛ والمقاسمة هي الخراج على أقسام من الأرض المقتطعة، يدفعها المؤكل بها؛ والوضائع هي ما يأخذه السلطان من العشور والخراج؛ والرِّكاز هو دفين الجاهلية؛ واللقطة هي ما يجده المرء في طريقه ولا يُعرف صاحبه.

[٦٠٠] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٣٣.

[٦٠١] نشوار المحاضرة ٨: ٦٨-٧٠؛ وقد تولى علي بن عيسى أول مرة سنة ٣٠٠ (انظر الكامل ٨: ٦٨)؛ وانظر أيضًا: تجارب الأمم ١: ٢٨ و٢٩.

[٦٠٢] انظر مثلًا: تجارب الأمم ١: ٢١ و٢٢.

[٦٠٣] انظر متز ٢: ٢٧٢: "وكانت التجارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري مظهرًا من مظاهر أبهة الإسلام، وصارت هي السيدة في بلادها، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية..."

[٦٠٤] تجارب الأمم ٢: ٩١.

الجند.[٦٠٥] ويقول مسكويه أيضًا عن أحداث العام المذكور أنّ الضرائب قد زادت حتى تهارب التجار في بغداد، وعاد هذا الفعل بالخراب وفساد الأمر وزيادة الإضاقة.[٦٠٦] ومن الآفات التي كانت تصيب الزراعة خاصّة أرجال الجراد. فقد حدّث أبو حيّان كيف أنّ رجلًا من الجراد ظهرت بالعراق قبل سنة ٣٦٨ فأضرّت بالزروع والأثمار وأثّرت في أحوال الناس؛ قال: "فحضرنا مجلس أبي سعيد السيرافي وكلّ منا شكا حاله وذكر خلته؛ وكان فينا رجل مزارع ذكر أنه زرع بنواحي النهروان أربعة آلاف جَريب[٦٠٧] ملكًا وضمانًا وإجارة رجاءَ الفائدة، وقد أتى عليها الجراد."[٦٠٨]

ولا ريب في أن الإهمال كان يعرّض مال الخزينة العامة للاختلال، وخاصّة إذا كان المسؤول الأعلى غير ذي بصر بالنواحي المالية. وقد تحدّث أحد العارفين بشؤون الصاحب فوصفه بأنّه كان في المملكة البويهية الواسعة "لا يحصّل شيئًا من خرابها وعمارتها، ولا ينظر في مصلحتها ومفسدتها، ولا يعرف المختلس منها ولا الضائع بين الناظرين فيها: أعمال بائرة وبلاد غامرة وأموال محتجنة وطمع مستحكم..."[٦٠٩] ولأجل هذا وغيره من الصعوبات التي كانت تعترض الدولة في توفير مال الجند والنفقات العامة، كانت تلجأ أحيانًا إلى أساليب تعسفية خالصة في تحصيل الأموال. ومن شواهد ذلك ما فعله العباس بن الحسين وزير بختيار عندما كان خطر الروم يهدد حدود العراق، والفتن ناشبة في بغداد؛ فإنه لجأ إلى "مصادرات الرعية والتجار والتأويل عليهم بالمحال. وابتدأ بأهل الذمّة ثمّ ترقّى إلى أهل الملّة، فأخذ أموال الشهود ووجوه البلد... وبثّ السعاة والغمازين وسمّاهم العمّال وأجرى عليهم الأرزاق."[٦١٠] وقد كان من نتيجة هذا التدبير السيئ أن اشتدت ثورة العامة "حتى بطلت الأسواق وانقطعت المعايش."[٦١١] وقد عرض أبو حيّان لهذه الأحداث نفسها في سنة ٣٦٢ وقال: " شُنّت الغارة، واتصل النهب، وتوإلى الحريق، حتى لم يصل إلينا

---

[٦٠٥] تجارب الأمم ٢: ٨٢.

[٦٠٦] المصدر نفسه.

[٦٠٧] مكيال يساوي عشرة أقفزة، وبه تقاس مساحة الأرض المزروعة، فيسمى مبرز الجريب جريبًا ويقدر بين ١٤٧٤,٥٦–٢٣٠٤ مترًا مربعًا.

[٦٠٨] الإرشاد ٣: ٩٢.

[٦٠٩] الأخلاق: ١٤٣.

[٦١٠] تجارب الأمم ٢: ٣٠٨.

[٦١١] المصدر نفسه.

الماء من دجلة، أعني الكرخ."[٦١٢] ووصلت النهّابة إلى بيت أبي حيّان نفسه، واكتسحوا ما كان قد ذخره من تراث العمر.[٦١٣]

وكانت النتيجة المباشرة لهذه الفوضى في الحياة الاقتصادية اشتداد الغلاء في الأسعار، وخاصة حين كانت تتعرّض الزراعة للضرر في بلد كالعراق أكثرُ ما يزرع فيه الحنطة، ولذلك كان ارتفاع أسعار القمح يذكر دائمًا، كما يقول متز، دليلًا من دلائل غلاء المعيشة.[٦١٤] ويتحدّث أبو حيّان عن العيش النكد، والشؤم الشامل، والبلاء المتصل، والدرهم العزيز، بُعَيْدَ صلته بالصاحب بن عباد.[٦١٥] وحين انتقل إلى بغداد، شهد ما كان يعانيه العامة من غلبة الغلاء وتعذّر الكسب وعوز الطعام، فنقل ذلك إلى ابن سعدان الوزير، فوعد الوزير بأن يُطلق للمحتاجين مالًا من الخزانة "ويرسم ببيع الخبز ثمانية بدرهم، ويصل ذلك إلى الفقراء في كلّ محلة على ما يذكر شيخها، ويبيع الباقون على السعر الذي يقوَّم لهم، ويشتريه الغني الواجد."[٦١٦] ويؤكد مسكويه في كثير من تاريخه صلة هذا الغلاء باضطراب الحياة السياسية، حتى كان الناس زمان الفتن يأكلون الميتة والحشيش نتيجة لانعدام الأرزاق. وهو يقول إن تكاليف الرطل الواحد من الخبز في الجانب الغربي كانت تبلغ درهمًا وربع درهم — إن وُجد — في أحوال الغلاء، فيما كانت في الحالات العادية تبلغ درهمًا لكلّ خمسة أرطال في الجانب الشرقي.[٦١٧] فإطلاق ابن سعدان للخبز بحيث يصبح كلّ ثمانية أرطال بدرهم هو محاولة لخفض قيمة الخبز إلى ما دون السعر العادي.

وفي طبيعة النظام الاقتصادي الذي كان قائمًا في القرن الرابع ما يسمح بالتفاوت الشاسع في الدخل. فكان وزير مثل ابن العميد صاحب مال مجموع وضياع فاشية وصامت واسع و"كان ورقه في السنة ألف ألف درهم يردّها في الخراج، وكان ارتفاعه يزلّ عن الحساب ويفوت التحصيل،"[٦١٨] بينما كان دخل ورّاق فقير كأبي حيّان في أحسن الأحوال لا يتجاوز أربعين درهمًا في الشهر الواحد.[٦١٩] ولهذا تباعدت الشقّة في الكسب بين طبقتين من الناس: طبقة

---

[٦١٢] الإمتاع ٣: ١٦٠.

[٦١٣] المصدر نفسه ٣: ١٦١.

[٦١٤] متز ٢: ٢٢١.

[٦١٥] الأخلاق: ٨٣.

[٦١٦] الإمتاع ٢: ٢٦.

[٦١٧] تجارب الأمم ٢: ٩١.

[٦١٨] الأخلاق: ٣٦٧.

[٦١٩] الإمتاع ٣: ٢٢٧.

التجّار الكبار وأصحاب المناصب العالية وذوي الإقطاعات الكبيرة، وطبقة عوام المدن وصغار الفلاحين ومن أشبههم في الرزق المحدود من العلماء والطلاب. وكثر في العصر عدد الذين لا يجدون حرفة أو منصبًا أو صلة بأصحاب المناصب الرفيعة كالصوفية والمكَدِّين والمتعفّفين من العلماء وأشباههم. وبينما كان مبلغ خمسائة ألف دينار لا يُعدّ إلّا شيئًا يسيرًا من مجموع ثروة ابن كامة (-٣٧٤)،[٦٢٠] كانت مائة دينار يرسلها ابن سعدان إلى أبي سليمان المنطقي تجعله "يترفّل ويتحنّك" سرورًا بهذه الصلة.[٦٢١] وكان أبو حيّان يتمنّى على صاحبه أبي الوفاء المهندس لو أعطاه ألف درهم ليشارك بقّال المحلّة في درب الحاجب.[٦٢٢] وكانت طبقات المنتجعين من الشعراء والكتّاب والعلماء لذوي المناصب العالية تعيش على الصِّلات المتقطعة أو على الرسم المقرّر، حتى أصبح "الانتجاع" لدُور الكبراء مظهرًا شائعًا حافزًا على قطع المسافات في سبيل الارتزاق. ويتصوّر المرء أنّ الحركة كانت دائبة في مجتمع القرن الرابع، وأنّ جماعات المنتجعين كانت تمثل موجات متلاحقة أو، كما يقول أبو حيّان: "وأنت ترى البرّ والبحر مترَعين بمنتجعي المال وأبناء السؤال، وخدم الآمال عند الرجال."[٦٢٣] والناظر في كتاب "أخلاق الوزيرين" يهوله عدد الذين كانوا يحومون حول الصاحب بن عباد ممن أورد أبو حيّان أسماءهم — هذا عدا عمن لم يذكرهم. وأصبح بعض الناس يعتقد أنّ الانتجاع أمر محتم لأنّ الدنيا خلت من الكرم والكرماء.[٦٢٤] ولهذا كان أفراد هذه الطبقات يحسّون بأنهم معلّقون بزمام الكرم، فإذا تغيّر الوضع قليلًا اضطربت معايشهم واستسلموا إلى الشكوى أو الذمّ ولحظوا انحدارًا في قيمة الكرم، أي تدنيًا في الدخل الذي يكفل لهم العيش.

ولهذا لم يكن الصاحب بن عبّاد يعجب كثيرًا من قصّاده، وهم كثر، لأنّه كان يعطي قليلًا في نظرهم. فقد ذكر بعض منتجعيه أنّ "عطاءه لا يزيد على مائة درهم وثوب إلى خمسائة، وما يبلغ إلى ألف نادر، وما يوفي على الألف بديع؛ بل قد نال به ناس من عرض جاهه على السنين ما يزيد قدره على هذا بأضعاف، وعدد هؤلاء قليل جدًّا، وذلك أيضًا بابتذال النفس، وهتك الستر، والإفراج عن الدين والمروّة والعِرض والأنَفة."[٦٢٥] وإن عطاء الصاحب لشخص من أكثر الناس قربًا إليه — وهو شيخه البديهي — لم يزد طول إقامته عنده على خمسة آلاف درهم

---

[٦٢٠] الأخلاق: ٥٤٢؛ وعلي بن كامة هو مقدم جيش ركن الدولة وابن أخته (الكامل ٨: ٤٨٣ و٤٨٦ و٤٩٩ و٥٢٧ و٩: ٣٩).

[٦٢١] الإمتاع ١: ٣١؛ ويترفل: يطيل ثيابه ويجرّها متبخترًا، ويتحنك: يدير عمامته تحت حنكه.

[٦٢٢] المصدر نفسه ٣: ٢٢٨.

[٦٢٣] الهوامل: ٣٠١.

[٦٢٤] الأخلاق: ٤٨٧.

[٦٢٥] المصدر نفسه: ١٩٣.

تفاريق.[٦٢٦] وقد قارن أحد من انتجعه من مصر بين عطائه وعطاء الوزير ابن كلّس (-٣٨٠) ،[٦٢٧] فذكر أنّ أقلّ ضيف بمصر يصير إليه مبلغ خمسمائة درهم في أوّل يوم، هذا على كثرة الزوار والقاصدين.[٦٢٨] ولما أعطى أبو الفضل ابن العميد لبعض الناس ألف دينار ضربة واحدة أثار هذا في نفس مسكويه الحسرة والحسد.[٦٢٩]

وبسبب قلّة العطاء، أكثرَ أبو حيّان ومن على شاكلته من المنتجعين الحديثَ عن ظاهرة بارزة سمّوها "البخل" كانت متفشية بين الناس على اختلاف طبقاتهم. ولكن أكثر الفئات التي ظهر البخل واضحًا فيها في مؤلّفات أبي حيّان هي فئة الرؤساء، وخاصّة منهم الوزراء، الذين كانوا مقصد طلّاب الحاجة من الأدباء والعلماء. فالكثيرون من منتجعي أبي الفضل ابن العميد أقرّوا ببخله الشديد،[٦٣٠] وقال أبو حيّان يصفه في بخله إنّه "يردّك قبل أن تسأله، ويؤيسك قبل أن ترجوه، ويحرمك قبل أن تمتريَ معروفه، ويسفك دمك إنْ أكلتَ خبزه..."[٦٣١] وكان أبو الفتح ابن العميد مثل أبيه في البخل، وقد روى عنه أبو حيّان وغيره كثيرًا من المقالات في هذا الشأن.[٦٣٢] أمّا الصاحب بن عبّاد فإن "أخلاق الوزيرين" يعجّ بذكر أفعاله التي تخلو من أثر الكرم، وفيه نرى العديدين ممن قصدوه يذمونه لأجل هذه المسألة.[٦٣٣] وكان البخل أيضًا مما يشين عبد العزيز بن يوسف.[٦٣٤] وهكذا، نجد أبا حيّان يشكو من فقدان الرئيس الكريم في العصر الذي يحتاج فيه العلم والعلماء والأدب والأدباء إلى الرعاية والعطاء، فيقول: "قد عدمتُ من أهل زماني رئيسًا يرغب في المكارم، ويتشوّف إلى المحامد، ويرى اصطناع الجميل كنزًا، والإحسان إلى الأحرار ذخرًا، أو يتبجح بالكرم، ويباهي بالمعروف، ويأخذ بالفضل الذي هو به أشكَل، وهو منه أجمل، وبه ألْيَق."[٦٣٥] وتلك الظاهرة لم تقتصر على الرؤساء، بل شاعت في فئات أخرى أبرزها فئة العلماء —كما سيجيء الكلام عن ذلك في موضعه.

---

[٦٢٦] المصدر نفسه: ١١٨.

[٦٢٧] ترجمته ومصادره في الأعلام ٩: ٢٦٧.

[٦٢٨] الأخلاق: ١١٧-١١٨، وقد نقل النص ابن الصيرفي المصري في الإشارة إلى من نال الوزارة: ٢٢.

[٦٢٩] الأخلاق: ٢٣.

[٦٣٠] انظر مقالة ابن أبي الثياب في الأخلاق: ٤٢٥ والخليلي في المصدر نفسه: ٤٥٧ و٤٩١ وابن جريج الشاعر المقل في المصدر نفسه: ٣٧٩ و٣٨٠-٣٨١ و٣٨٣ و٤٣٥ وأبي السلم نجبة بن علي الشاعر في المصدر نفسه: ٣٩١ و٣٩٢ وأبي طالب الجراحي في المصدر نفسه: ٣٢٤.

[٦٣١] الأخلاق: ٣٦١-٣٦٢.

[٦٣٢] انظر خبر نقله المطبخ إلى دار النساء في المصدر نفسه: ٤٥٥-٤٥٦؛ وانظر أقوالًا متفرقة فيه في المصدر نفسه: ٣٨٢-٣٨٣ و٤٥٧ و٥١٩.

[٦٣٣] انظر مقالة الجيلوهي في المصدر نفسه: ١٩٢-١٩٣ والرغيب الشاعر المصري في المصدر نفسه: ١١٧-١١٨ والخثعمي الكاتب في المصدر نفسه: ١٦٠ والكرابيسي عين ركن الدولة بخراسان في المصدر نفسه: ١٣١ وأبي راغب من آل جعفر العتبي في المصدر نفسه: ١٥٦-١٥٧ وغير ذلك.

[٦٣٤] انظر مقالة عضد الدولة في ذلك في الإمتاع ٣: ١٤٩ وابن حرنبار (كذا) في المصدر نفسه ٣: ١٤٨ ومقالة أبي حيّان في المصدر نفسه ٣: ١٤٧.

[٦٣٥] البصائر ٢/٢: ٨٦٨ [٩:٢٢٦].

وعندما وجد أبو حيّان البخل شائعًا هذا الشيوع، غلّب البخل على المجتمع[٦٣٦] وقال: "ليت في زماننا من يؤكل خبزه!"[٦٣٧]

وربّما لم يكن العيب في اختيار البخل بالغ السوء كالعيب في اختياره وذمه معًا، إذ كان الناس يتظاهرون بذم البخل ويمدحون الجود ويحضّون عليه.[٦٣٨] وإلى هذا يشير أبو حيّان بقوله: "قد شاهدنا من يمدح الجود ويحثّ عليه ويحسّنه ويدعو إليه، وهو أبعدُ الناس من العمل به والقيام بحكمه."[٦٣٩] وهذا البخل الملازم الذي يشبه العادة هو الذي يفسّر ظاهرة غريبة سأل أبو حيّان مسكويه عنها، وهي كره الناس للرجل الذي يأكل كثيرًا ومحبّتهم للزاهد الذي يتعفّف عن الأخذ، حتى أنهم يحضّرون له الطعام الشهي الذي يكلّفهم الكثير من المال والجهد، وكلّما ازداد هذا الزاهد تمنّعًا ازداد الناس لجاجة، "فإذا مات اتخذوا قبره مُصَلًّى وقالوا: كان كثير الصوم، قليل الرزء."[٦٤٠]

غير أنّ الناس في عصر أبي حيّان لم يكتفوا بالتظاهر بالكرم والعمل بالبخل، وإنّما أخذوا يسوّغون هذا البخل بحيث لا يعود نقيصة تلصق بمن يأخذ به في مسلكه، بل يصير فضيلةً يُحمد صاحبها عليها. وهكذا، كما لاحظ ابن سعدان، اكتسب البخل أسماء جديدة ذات وقع حسن مثل "الحزم" و"الاحتياط؛"[٦٤١] ولاحظ بعض منتجعي ابن العميد أبي الفضل أنه كان يدعوه "حذقًا؛"[٦٤٢] وتنبّه جماعة من "عظماء أهل الفضل والمروءة" إلى أن بعض الناس يفلسفون البخل من أجل عدم وقوع الذم على صاحبه فيقولون: إنهم وجدوا مَن يماكس في شيء تافه اشتراه، فلمّا قيل له إنه يعطي أضعاف هذا المبلغ دون تدقيق قال: "هذا عقلي أبخل به، وتلك مروءتي أجود بها."[٦٤٣] وقد رفض أبو حيّان هذا المنطق وقال: "وأكثر الناس الذين لم يغوروا في التجارب، ولا أَنْجَدوا في الحقائق، يرون هذا حكمة تامة وفضيلة شريفة؛ فأمّا الذين ذكرتهُم في أوّل الحديث فإنّهم قالوا: لا تتم المروءة وصاحبها ينظر في الدقيق الحقير، ويعيد

---

[٦٣٦] الهوامل: ١١٨.

[٦٣٧] البصائر ١: ٥٤ [٥٠:١].

[٦٣٨] الهوامل: ١١٨.

[٦٣٩] المقابسات: ١٤٠ [٨٧].

[٦٤٠] الهوامل: ١١٤.

[٦٤١] الإمتاع ٣: ٩٨.

[٦٤٢] الأخلاق: ٣٨٠.

[٦٤٣] الإمتاع ٢: ١٨٤.

القول ويبدئه في الشيء النَّزْر الذي لا مردّ له ظاهر، ولا جدوى حاضرة."[٦٤٤] وكان ابن العميد أبو الفضل –كما يصوّره أبو حيّان – مجاهرًا بالبخل، وقد عرف بعض منتجعيه أنّه كان يقول إنّ الندى والجود يؤدّيان بالإنسان إلى الفقر،[٦٤٥] كما عرف عنه بين الناس أنّه عاب الشاعر الذي قال:

أنتَ للمالِ إذا أمسكتَهُ فإذا أنفقتَهُ فالمالُ لكْ

ووصفه بالجهل، وقال: "ولو كان هذا صحيحًا كان لا ينبغي أن يُكتسب المال، لأنّه ليس في ترك كسبه أكثرُ من إخراجه بالإنفاق."[٦٤٦]

في ذلك العصر وذلك المجتمع، كان من الطبيعي أن تُبعث فلسفة الكنديّ[٦٤٧] في البخل، فيترامى الناس بها،[٦٤٨] وهي فلسفة تبيّن دواعي التقتير وتخوّف من عواقب البَذْل وتحضّ على تمسك الإنسان بما معه، لأنّ ما يخرج من يده لا يعود إليها أبدًا؛ قال الكندي: "...كنْ مع الناس كلاعب الشطرنج: تحفظ شاهَكَ وتأخذ شاههم، فإنّ مالك إذا خرج عن يدك لم يعد إليك. واعلم أنّ الدينار محموم، فإذا صرفته مات. واعلم أنه ليس أسرع فناء من الدينار إذا كُسر، والقرطاس إذا نُشر، والجلد إذا قشر، والثوب إذا قُصر. وَمَثَل الدرهم مَثَلُ الطير الذي هو لك ما دام في يدك، فإذا طار صار لغيرك."[٦٤٩]

وحين تفاوت الدخل تفاوتت مستويات المعيشة أيضًا. فبينما كان دخل أبي حيّان لا يمكّنه من الحصول على ما يتجاوز الكُسَيرة اليابسة والبُقَيلة الذاوية والقميص المرقَّع والباقِلَّى والسَّذاب والخبز والزيتون،[٦٥٠] كان ذوو الدخل الكبير ينعمون بشتى صنوف الترف في المأكل والملبس. ويصف أبو حيّان ما كان يُعِدُّه بعض البغداديين على وجه السرعة لنداماه بقوله: "وعجّلْ لنا يا غلام ما أدرك عند الطبّاخ، من الدجاج والفراخ، والبَوَارِد والجوزيات (اقرأ:

---

[٦٤٤] المصدر نفسه ٢: ١٨٤–١٨٥.

[٦٤٥] الأخلاق: ٣٨١.

[٦٤٦] الإمتاع ١: ١٦–١٧.

[٦٤٧] الكندي: هو صاحب دور كان معروفًا بالبخل في عصر الجاحظ، وقد نقل الجاحظ كثيرًا من الأخبار عن بخله في كتاب البخلاء، وأورد له رسالة في الاحتجاج للبخل، (البخلاء: ١ و١٣ و٧٠–٨١)، ولم ترد فيها العبارة التي أوردها أبو حيّان نصًا.

[٦٤٨] البصائر ٢/٢: ٧١٠ [٩ :١٠٤–١٠٥].

[٦٤٩] المصدر نفسه.

[٦٥٠] الإمتاع ٣: ٢٢٧.

والجُوذابات، كما في الأصلين الخطيين) وتزايين المائد؛ وصِلْ ذلك بشراء أقراط وجبن وزيتون عند كبل البقال في الكرخ، وقطائف حبش، وفالوذج عمر، وفقّاع زريق، ومخلّط خراسان من عند أبي زنبور؛ ولو كنا نشرب لقلنا: وشراب صريفين من عند ابن سورين ..."[٦٥١]

لكلّ ما تقدّم، لا نستغرب شيوع ظاهرة الفقر في كثير من الفئات الاجتماعية في القرن الرابع، وهي ظاهرة أطال أبو حيّان الوقوف عندها لأنها تتصل بحالته الذاتية وبحالة كثير ممن كان يعاشرهم. فأستاذه أبو سليمان يعجز عن تحصيل قوته وغذائه وعشائه وعن أجرة داره؛[٦٥٢] وابن يعيش الرَّقّي[٦٥٣] "شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصق بالدقعاء؛"[٦٥٤] وابن طرّارة ينام في بؤسه الشديد مستدبر الشمس في يوم ممطر لينال قسطًا من الدفء؛[٦٥٥]؛وابن بنت قُطْرُب[٦٥٦] ذو "فقر مدقع، وضُرّ ظاهر، وحالة سيّئة، وأمر مختلّ، ومعيشة ضيقة، وكثرة عيال ومؤونة؛"[٦٥٧] وأبو بكر القومسي الفيلسوف كان من الضرّ والفاقة ومقاساة الشدّة والإضاقة بمنزلة عظيمة؛[٦٥٨] والنصيبي ينتجع مع أبي حيّان باب أحد أرباب النعم عشرين مرّة ويرتدّان عنه خائبَيْن.[٦٥٩] وقد كان أبو حيّان ورفاقه يدركون تمامًا ما يترتب على هذا الفقر من نتائج أخلاقية، فهو الذي يورث أصحابه النفاق والملق والمداهنة والرياء، ويضطرهم إلى ابتذال نفوسهم في

---

[٦٥١] الإمتاع ٢: ١٨٠؛ والجوذابات: جمع جوذاب أو جوذابة، وهو صنف من الأطعمة يتخذ من الأرز ومن رقاق الخبز وشبههما، ويتخذ ببقل وبغير بقل، وبسكّر وبغير سكر، ويعمّها كلها أن توضع في تنور ويعلق عليها حيوان كالأوز والجدا والخرفان وتُشوى فيقطر دهنها عليها، لا بد منها وإلا فليست بجوذابة؛ واقراط: جمع قرط، وهو نوع من الكراث يسمى كراث المائدة؛ والقطائف: تعمل من الدقيق المرَقّ بالماء؛ والفالوذج: حلواء تصنع من لباب الحنطة؛ والفقاع: شراب يتخذ من الشعير؛ وصريفين (أو صريفون): قرية كبيرة من قرى بغداد على ضفة نهر دجيل قرب عكبرا وأوانا؛ وصريفين أيضًا من قرى واسط وتعرف بقرية عبد الله؛ وصريفين أيضًا من قرى الكوفة؛ ولعل الأولى هي المقصودة هنا.

[٦٥٢] الإمتاع ١: ٣١.

[٦٥٣] هو وهب بن يعيش الرقي، فيلسوف يهودي كان له مذهب خاص في تبسيط الفلسفة عن طريق معرفة الطبيعة والنفس والعقل والإله، لأن هذه متى عُرفت فقد كُفي المرء مؤونة قراءة الكتب وعناء الدرس والتعب والتنقير عن الحقّ والصواب. وقد عرض أبو حيّان مذهب ابن يعيش في الإمتاع ١ :١٠٥-١٠٧ وذكر جانبًا من أقواله في المقابسات: ١٥٧-١٥٨ و٣٧١ [١٠٦ و٤٦٦].

[٦٥٤] الإمتاع ١: ١٠٥.

[٦٥٥] الإرشاد ٧: ١٦٢.

[٦٥٦] هو علي بن المستنير؛ كان يتردد على حلقة السيرافي ببغداد، وقد وصفه أبو حيّان في كتابه محاضرات العلماء فقال إن أبا سعيد كان "يعرف له تقدمه على كثير من أصحابه، وكان يرجع إلى وطأة خلق، وحسن عشرة، وحلاوة كلام، وفقر مدقع... مع نشاط القلب، وثبات النفس، وطلاقة الوجه، والطرب والارتياح" (الإرشاد ٣: ٩٨-٩٩).

[٦٥٧] الإرشاد ٣: ٩٨-٩٩.

[٦٥٨] المصدر نفسه ٥: ٣٨٣.

[٦٥٩] المصدر نفسه ٥: ٤٠٥-٤٠٦.

سبيل العيش.[٦٦٠] وكان المنتجعون يعبّرون عن تمنيهم ألّا يظلوا منتجعين في بلاط الصاحب أو غيره من الوزراء والرؤساء أحيانًا، ولكنهم كانوا يحسّون بعجزهم عن تنفيذ رغبتهم تلك بسبب الفقر ومتطلّبات العيش وإعالة العيال. قال الزعفراني الشاعر:[٦٦١] "لعن الله الفقر، فهو الذي يحيل المروءة، ويقدح في الديانة؛ ولو كان لي ببغداد قوت يحفظ عليّ ماء الوجه، ما صبرت على هذا الرقيع البارد المجنون المطاع (يعني الصاحب) ساعةً؛ ولكن ما أصنع؟ لو قلّبتُ أمري ظهرًا لبطن، ما لي إلى الرزق بابٌ إلّا منه."[٦٦٢] وقال المسيّبي[٦٦٣] معبّرًا عن كرهه لما يضطرّ إليه من النفاق عند الصاحب وما يتطلبه مركزه هناك من التحمّل واضطراره مع ذلك إلى الرضوخ له بسبب الحاجة: "لعن الله الرغيف إذا لم يُصَب إلّا بضَعة النفس، وغضاضة القدر، وكدّ الروح، ومفارقة الأدب الحسَن، ودنَس العِرض النقي، وتمزيق الدين المعتقد، وكسب الزور المحبِط، وإزالة المروّة المخدومة."[٦٦٤] وأمّا أبو الفرج الصوفي البغدادي،[٦٦٥] فإنّه اعترف للصاحب بالرَّقاعة، ولكن كونه "ثقيل الظهر بالعيال، محتاجًا إلى القوت"[٦٦٦] اضطره إلى البقاء عنده؛ قال: "فأَحمقُ له ساعةً حتى أنال منه هذا الحُطَام الذي قد تَهالك عليه الخاصّ والعام."[٦٦٧] بل إنهم كانوا يعلمون أيضًا أنّ الفقر قد يجرّ إلى ما هو أبعد من ذلك، فيكون عاملًا دافعًا إلى الانتحار، كما حدث لابن غسّان المتطبّب مثلًا.[٦٦٨]

وليس الفقر إلّا تسمية أخرى لقلّة الدخل الذي يعجز عن سدّ الحاجات الضرورية. وقد رأينا أنّ أبا حيّان، حين حاول أن يتأمل هذه الظاهرة، رفعها إلى صعيد أخلاقي ميتافيزيقي وسمّاها "حرمان الفاضل وإدراك الناقص". ولم يكن أبو حيّان وحيدًا في هذه النظرة، بل إن كثيرًا من معاصريه ربطوا بين الرزق والحُمْق، وأنه لا يجيء بحسب عقل

---

[٦٦٠] انظر مثلًا الأخلاق: ١٠٦.

[٦٦١] هو أبو القاسم عمر بن ابراهيم؛ شاعر عراقي متقدم في العصر، حظي عند الصاحب بن عباد وعضد الدولة وفخر الدولة البويهيين، وكان لين العشرة ممتع المؤانسة جامعًا آداب المنادمة، وهو من شعراء اليتيمة (اليتيمة ٣: ٣٤٦-٣٥٦).

[٦٦٢] الأخلاق: ١٠٦.

[٦٦٣] هو من منتجعي الصاحب بن عباد، وقد ذكره أبو حيّان غير مرة في الأخلاق: ١٠٧ و١٢٤ و١٧٢ و٢٧٨.

664 الأخلاق: ١٧٢.

[٦٦٥] قال أبو حيّان في البصائر ١: ٥٤٢ [٢:٢٣١] إنه كان "ذا لسان ومنظر وهيبة"، ولكنه ذكر من أقواله ما يدل على الجهل الشديد؛ وانظر أقوالًا أخرى له في الأخلاق: ٢٨٠-٢٨١.

[٦٦٦] الأخلاق: ٢٨٣-٢٨٤.

[٦٦٧] المصدر نفسه: ٢٨٤.

[٦٦٨] الإمتاع ٢: ١٦٩؛ وانظر حادثة مشابهة في المقابسات ٢١٩ [١٩٥]. وابن غسان: طبيب وشاعر بصري ذكره الثعالبي في اليتيمة ٣: ٤٢٨ وأورد له بيتين من الأبيات الأربعة التي ذكرها له أبو حيّان في الإمتاع ٢: ١٦٩.

المرء أو دينه أو جاهه أو قَدْره أو فضل سَلَفه أو شجاعته،[٦٦٩] واعتقدوا أنّ الفضل والعلم لا يجتمعان مع المال، وقال أبو سليمان في تعليل ذلك إنّ المال من قَبيل النفس الشهوية والغضبية ، فيما العلم من قبيل النفس العاقلة.[٦٧٠] ولهذا ذهب بهم القياس الفاسد إلى المفاضلة بين العلم والمال.[٦٧١] بل ذهب بعضهم إلى الربط بين رزق المرء وطالِعه، فمَن وُلد في طالع المشتري مخصوصٌ بالسعادة الآجلة، ومعنى ذلك أنّه يكون قليل الرزق في الدنيا.[٦٧٢] ومنهم من أحال الأمر على الحظّ، فكان القومسي مثلًا مؤمنًا بسوء حظّه، يرى أنّه لا مهرب له منه، وكان يقول: "إنْ قصدتُ دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإنْ خرجت إلى القِفار لأتيمَّم بالصَّعيد عاد صَلْدًا أملس."[٦٧٣] ولاحظ الخليلي أنّ الحظّ "أمره عجيب وأسبابه أعجب، لا يعرف معه من أين يصيب الإنسان مراده ومن أين يخفق فيه."[٦٧٤] بل ذهب أبو حيّان إلى أن الحظّ نفسه قسمة مقدّرة على البشر: "وكما يسقط الفاضل إذا عانده الجَدّ، كذلك يرتفع الساقط إذا ساعده الجَدّ؛ فهذا هذا."[٦٧٥] وشغل كثيرون بطلب الكيمياء حتى أصبحت تمثّل ميلًا عامًا بين الناس، فقراءَ كانوا أو أغنياء، وإن كان الفقراء أشدّ حاجة إليها؛ قال أبو حيان: "حتى أنّك لتجد الغني في غناه، والمتوسط في توسطه، والفقير في فقره، على شيمة واحدة."[٦٧٦] وكانوا جميعًا، حتى المكذّبين بصناعة الكيمياء منهم أساسًا، يتلذّذون بالحديث عنها: "حتى أن المكذّب ليُفرغ له بالُهُ، ويُصغي أذنه، ويُخلي ذهنه، من غير أن يَخْلَى بطائل، أو يَحظى بنائل."[٦٧٧]

وهناك ظاهرة أخرى تنبّه لها بعض المثقفين في القرن الرابع وتلك هي تأثير مهنة معيّنة في نفسية القائمين بها وأخلاقهم، وتحدّثوا بشكل خاصّ عمّا يمكن أن نسمّيه الأخلاقية التجارية. فذهب أبو سليمان في حديثه عن التجّار إلى أنّ "كسب الدوانيق سدٌّ بينهم وبين كلّ مروءة، وحاجز لهم عن كلّ ما يتعلّق بالفتوة."[٦٧٨] ونقل أبو حيّان رأيًا

---

[٦٦٩] البصائر ١: ١٨٨-١٨٩ [١٦٠:١].

[٦٧٠] الإمتاع ٢: ٤٩.

[٦٧١] الإمتاع ٢: ٤٩.

[٦٧٢] الأخلاق: ٣٠٤.

[٦٧٣] الإرشاد ٥: ٣٨٣.

[٦٧٤] الأخلاق: ١٢٥.

[٦٧٥] الإمتاع ٣: ١٥٠.

[٦٧٦] الهوامل: ٣٢٤.

[٦٧٧] المصدر نفسه: ٣٢٥.

[٦٧٨] الصداقة: ٥.

مماثلًا لهذا الرأي فقال إنّ بعض البلغاء وصف أخلاق التجّار فقال: "وأمّا أصحاب الأسواق فإنّا لا نَعْدم من أحدهم خُلقًا دقيقًا، ودينًا رقيقًا، وحرصًا مسرفًا، وأدبًا مختلفًا، ودناءة معلومة، ومروءة معدومة، وإلغاء اللفيف، ومجاذبة على الطفيف. يبلغ أحدهم غاية المدح والذمّ في عِلْقٍ واحد في يوم واحد مع رجل واحد إذا اشتراه منه أو باعه إياه. إنْ بايعكَ مرابحةً وخبّر بالأثمان، قوّى الأيمان على البهتان؛ وإنْ قلّدتَه الوزن أعنتَ لسان الميزان، ليأخذ برجحان، أو يعطي بنقصان؛ وإنْ كان لله قِبَله حقّ لَوَاه محتجًا بذلك بسنّة السّوفيين؛ يرضى لك ما لا يرضى لنفسه، ويأخذ منك بنقد ويعطيك بغيره، ولا يرى أنّ عليه من الحقّ في المبايعة مثل ما له؛ إن استنصحتَه غشّك، وإن سألتَه كذبك، وإن صَدَقته حَرَبَك؛ متمردُهم صاعقة على المعامِلين، وصاحب سَمْتهم نقمة على المسترسلين؛ قد تعاطَوا المنكر حتى عُرف، وتناكروا المعروف حتى نُسي؛ يتمسكون من الملة بما أصلح البضائع، وينهون عنها كلّما عادت بالوضائع؛ يُسرّ أحدهم بحيلة يُرْزَقها، لسلعةٍ ينفّقها؛ وغيلةٍ لمسلم يحميه الإسلام، فإذا أحكم حيلته وغيلته غدا قادرًا على حَرْده، فغرّ وضرّ، وآب إلى منزله بحطام قد جمعه، مغتبطًا بما أباح من دينه، وانتهك من حرمة أخيه، يَعُدّ الذي كان منه حِذْقًا بالتكسب، ورفقًا بالمطلب، وعلمًا بالتجارة، وتقدّمًا في الصناعة."[٦٧٩] فكان من ردّ الوزير عليه أنّ هذا الوصف ليس مقصورًا على التجّار أو العامة وحدهم، وإنما هو يصدق على الخاصّة أيضًا من جندً وكُتّاب وتُنّاء وصالحين وعلماء في ذلك الزمان الفاسد.[٦٨٠]

هذا وإنّ شيوع البطالة التي أدّت ببعض الناس إلى الظهور بالزهد وزادت في عدد الصوفية الاتكاليين قد وجّهتْ أفكار بعض الناس في القرن الرابع إلى إنكار الزهد جملة، وذلك محاربةً للروح الاتكالية التي ظهرت بين جموع المنتسبين إلى التصوّف. فكان أبو حامد المروروذي يقول إنّ الزاهد في الدنيا — على ما يراه جُفَاةُ الصوفية — لا يصحّ، لأنّ الإنسان خُلق منها وسَكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه عنها؛[٦٨١] وكان أبو بكر الفارسي،[٦٨٢] الإمام الشافعي وصاحب كتاب "الأصول"، يضعّف الخبر المتصل بتحريم الشرب في آنية الفضة والذهب ويقول إنّه من الأَثَر، فهو عرضةٌ للتلاعب به، ويستشهد على صحّة الموقف المخالف لهذا الأثر بقوله تعالى : ﴿قل من حرّم زينة الله

---

[٦٧٩] الإمتاع ٣: ٦١-٦٢.

[٦٨٠] الإمتاع ٣: ٦٢.

[٦٨١] البصائر ١: ٢٤٨-٢٤٩ [١: ٢٠٣-٢٠٤].

[٦٨٢] هو — فيما أرجح – محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الفقيه الشافعي الأصولي الذي قال السبكي إنه يقال إنه كان أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي، وقد توفي سنة ٣٣٠ (طبقات السبكي ٢: ١٦٩-١٧٠) وقد ذكر له حاجي خليفة كتابًا في الأصول (كشف الظنون: ١١٤).

التي أخرج لعباده﴾.[٦٨٣] وأمّا أبو سعيد البسطامي، فكان أشدّ الثلاثة هجومًا على اتّكالية المتصوفة المتسترة تحت قناع الأخذ بالزهد، وهو يسمّيهم "الحمقى المكذّبين (لعلها: المكدّين) ، المحتالين الملحدين،"[٦٨٤] لأنّهم يستغلّون الحديث لأجل أغراضهم الخاصّة، فيشددون على رواية حديث الرسول: "اللهم أَحيني مسكينًا وأَمتني مسكينًا واحشرني مسكينًا،"[٦٨٥] ويقول إن من يقول إن الرسول مسكين فهو كافر، ويستدلّ على ذلك ببراهين ويقول: "إن النبي صلى الله عليه وسلّم كان غنيًا. ولا أعني بقولي كان غنيًّا: غنيًا بالله، ذاك غنىً مربوط بالإيمان والتوحيد والإخلاص والطهارة، وما أريد شيئًا من ذلك، فإنّ ذلك موفور له في العاجل ومدخور له في الآجل. إنّما أعني الغنى الذي هو الأثاث والثياب والدَّواب والخدم. فقيل له: فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ووجدك عائلًا فأغنى﴾.[٦٨٦] قال: هذا حجتي، فإن العائل المثقل بالدَّين، وكان هذا قبل المبعث؛ فلمّا بعثه الله، أزاح علله، فنوّر قلبه، وملأ من الدنيا كفَّه. وإلا فبِمَ جيّش الجيوش، وعَقد السَّرايا، وهادَى الملوك، ونحل الصحابة، وزَوّد الوفود، وأنفق على النساء؟ وأين بغلته دُلدُل، وأين سيفه الصَّمْصامة، وأين بُردته وحُلّته، وأين ما كان يدّخره لنفقة عامه وقوت عياله؟ واللهِ ما أُتيتم إلّا من تقليدكم لقومٍ تحلّوا عندكم بادّعاء الدين، وخاتلوكم عمّا حوته اليمين. وأنتم أيّها الأغنياء أشبَهُ برسول الله صلى الله عليه وسلّم وبصحابته من هؤلاء الذين لبسوا الأخضر والأحمر والأصفر والأسود ورقّعوها بالتكليف."[٦٨٧]

---

[٦٨٣] البصائر ١: ٢٤٩-٢٥٠ [١: ٢٠٤-٢٠٥]، والآية في سورة الأعراف: ٣١.

[٦٨٤] المصدر نفسه ١: ٢٥٠-٢٥١ [١:٢٠٥].

[٦٨٥] البصائر ١: ٢٥٠ [١:٢٠٥].

[٦٨٦] الضحى: ٨.

[٦٨٧] البصائر ١: ٢٥١-٢٥٢ [١: ٢٠٥-٢٠٦].

الفصل الثالث

صورة المجتمع في القرن الرابع

أ- الصورة العامة

إنّ الصورة التي يستخلصها المرء لمجتمع القرن الرابع من مؤلّفات أبي حيّان تميل في مجملها نحو السلبية، وذلك لأنّ أبا حيّان كان يقف من مجتمعه موقف المصلح الحزين على ما أصاب مجتمعه من بُعد عن المقياس المثالي، ولهذا كان سريعًا إلى أن يلحظ ما فيه من نقائص، وأن يدوّن آراء غيره في تلك النقائص نفسها بما يوافق شعوره العام، ثمّ إلى أن يعلن ثورته ونقده الشديد أحيانًا وأسفه البالغ أحيانًا أخرى على ما آلت إليه حال ذلك المجتمع. وكان يعتمد في هذه النظرة على مقياسين: المقياس الديني والمقياس الأخلاقي العام.

أمّا المقياس الأول، فقد جعله يرى بوضوح ما يعانيه العصر من انقسامات مذهبية ومن تراشق بتهمة الزندقة والإلحاد.

(١) الانقسامات المذهبية

كان انقسام الناس إلى مذاهب وفرق دينية من الأمور التي لفتت نظر أبي حيّان في العصر، وكان هذا في رأيه ناشئًا عن "اختلاف المقالات، وتشابه الآراء، وتكافؤ الجدال، وتزاحم الشُّبَه، وتراكم الحُجَج، وسوء

بيان العلماء، وقلّة إنصاف الحكماء."[٦٨٨] وقد وجد أبو حيّان الناس منقسمين انقسامًا شديدًا في فِرَقٍ لا يحصيها عددًا إلا الله، وهو وضع مخزٍ في نظره، يفتح باب الشماتة من جانب اليهود والنصارى في المسلمين، حيث أنّ "هذا نصيري،[٦٨٩] وهذا أشجعي (اقرأ: إسحاقي) ،[٦٩٠] وهذا جارودي،[٦٩١] وهذا قطعي،[٦٩٢] وهذا جُبّائي،[٦٩٣] وهذا أشعري، وهذا خارجي، وهذا شُعَيبي،[٦٩٤] وهذا قرمطي، وهذا راوندي،[٦٩٥] وهذا نجاري،[٦٩٦] وهذا زعفراني،[٦٩٧] وهذا قَدَري، وهذا جَبْري، وهذا لفظي،[٦٩٨] وهذا مستدركي،[٦٩٩] وهذا حارثي،[٧٠٠] وهذا رافضي،"[٧٠١] و﴿كلّ حزبٍ بما لديهم فَرِحون﴾.[٧٠٢] ولعلّ هذا الوضع الشاذّ هو الذي دفع أبا حيّان إلى التساؤل الساخر سخريةً مبطنّةً عن إمكان انتقال الرجل من

---

[٦٨٨] البصائر ٣/١: ٥ [٦:٦-٧].

[٦٨٩] النصيرية فرقة من غلاة الشيعة كانوا يؤلهون علي بن أبي طالب لأنه مخصوص بتأييد إلهي من عند الله فيما يتعلق بباطن الأسرار، وكانوا أميل إلى تقرير الجزء الإلهي فيه (الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٨٨-١٨٩).

[٦٩٠] الإسحاقية: أيضًا من غلاة الشيعة الذين كانوا يؤلهون علي بن أبي طالب، وكانوا أميل إلى تقرير الشركة في النبوة معه (الشهرستاني ١: ١٨٩).

[٦٩١] الجارودية: فرقة من الزيدية من الشيعة من أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي، وهم فرق اختلفت فيما بينها بشأن هوية الإمام المنتظر والتوقف والسَّوق، وكانوا يزعمون أن النبي نصّ على إمامة علي بالوصف دون الاسم وكفّروا الصحابة لتركهم بيعة علي (البغدادي: ٢٤ و٣١-٣٢ والشهرستاني ١: ١٥٧-١٥٩).

[٦٩٢] القطعية: فرقة من الشيعة الإمامية يسمون أيضًا الإثنا عشرية لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبه إلى علي بن أبي طالب، وقد ساقوا الإمامة من جعفر إلى ابنه موسى وقطعوا بموت موسى وزعموا أن الإمام بعده سبطه محمد بن الحسن الذي هو سبط علي بن موسى الرضا (البغدادي: ٢٤ و٦٠).

[٦٩٣] الجبائية: هم أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وكانت معتزلة البصرة في زمانه على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم (البغدادي: ٢٧ و١٢١).

[٦٩٤] الشعيبية هم فرقة من العجاردة من الخوارج من أتباع شعيب بن محمد، وكان يقول بالقدر (البغدادي: ٨١ والشهرستاني ١: ١٣١).

[٦٩٥] الراوندية هم فرقة من الكيسانية من الشيعة وكانوا يقولون إن الإمام بعد أبي هاشم هو محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم إليه (البغدادي: ٣٧).

[٦٩٦] النجارية هم فرقة جعلها الأشعري والبغدادي بين فرق المرجئة، والشهرستاني بين فرق الجبرية، ولهم آراء متفرقة محددة، وهم من أتباع الحسين بن محمد النجار، ويسمون أيضًا الحسينية (الأشعري: ١٣٧ و٢٨٣ والبغدادي: ١٢٦ والشهرستاني: ٨٨-٩٠).

[٦٩٧] الزعفرانية هم فرقة من النجارية ينتسبون إلى الزعفراني الذي كان بالري (البغدادي: ٢٨ و١٢٦ والشهرستاني ١: ٨٩).

[٦٩٨] لم أستطع التعرف على من يسمون بهذا الاسم، ولعل المعني بهم أصحاب الظاهر.

[٦٩٩] المستدركية هم فرقة من النجارية أيضًا، وسموا مستدركة لأنهم قالوا إنهم استدركوا ما خفي على أسلافهم في مسألة خلق القرآن وغيرها (البغدادي: ٢٨ و١٢٦، والشهرستاني ١: ٨٩).

[٧٠٠] الحارثية هم فرقة من الإباضية من الخوارج، وهم أصحاب حارث بن مزبد الإباضي، وكانوا يقولون في القدر بمثل قول المعتزلة (البغدادي: ٢٦ و٨٨ و٨٩، والشهرستاني ١: ١٣٦).

[٧٠١] الإمتاع ٢: ٧٧-٧٨.

[٧٠٢] الإشارات: ٩٦ [٩٦]؛ والآية من سورة الروم: ٣٢.

مذهب إلى آخر لخطأ يتبينه فيه، ثمّ انتقاله من هذا المذهب إلى غيره، وهكذا يستمرّ في التنقل بين المذاهب حتى لا يصحّ له منها مذهب مطلقًا.[٧٠٣]

وقد لاحظ أبو حيّان أنّ أصحاب هذه المذاهب يتعصّبون لمذاهبهم تعصّبًا شديدًا، ويُفرطون في ذلك إفراطًا أضاق الحِيَل عن تداركه وإصلاحه.[٧٠٤] والحقيقة أنّ تاريخ هذه الفترة يتحدّث عن قيام الفتن والثورات في بغداد بين الحنابلة والشيعة،[٧٠٥] أو بين السُّنّة والشيعة إجمالًا،[٧٠٦] وهو الأمر الذي وقع إثر تقدّم التشيّع في شرق البلاد وحتى بغداد العاصمة على يد البويهيين، وفي غربها على يد العبيديين، وفي وسطها على يد الحمدانيين. وقد أشار أبو محمد النباتي[٧٠٧] — وهو ممن يروي عنهم أبو حيّان — إلى هذا التعصّب المذهبي بين السنّة والشيعة فقال إنّ هناك في العصر من يتنازعون فيما بينهم فيمن هو أفضل: أبو بكر أم علي، وأنّ الفئة الأولى تحلف بحقّ الصِدّيق، وتحلف الثانية بحقّ علي.[٧٠٨] وتحدّث أبو حيّان عن تعصّب العامة الشديد لفضل ومرعوش العيارَيْن — وكان فضل ساعي أهل السنّة ومرعوش ساعي الشيعة[٧٠٩] — حتى أنّه جاء زمن كان فيه كلّ من ببغداد إمّا مرعوشيًا وإمّا فضليًا.[٧١٠] كذلك وجدنا صدى هذه العصبية في تسجيل أبي حيّان للمناظرة التي جرت في مجلس معزّ الدولة، وقد أفحم فيها أبو حامد المروروذي الفقيهُ السُنّي الشافعي أبا الجيش الخراساني متكلّم الشيعة.[٧١١] على أنّ أبا حيّان كان منحازًا لأهل السنّة، كما مرّ من قبل عند الحديث عن انتمائه الديني والمذهبي، ويُعدّ تأليفه "رسالة السقيفة" على لسان أبي بكر وعمر — إن صحّ ذلك — لاحقًا بهذا الموقف.[٧١٢]

---

[٧٠٣] الهوامل: ٣٦٧.

[٧٠٤] الإمتاع ٢: ٧٦–٧٧.

[٧٠٥] انظر أحسن التقاسيم: ١٣٦.

[٧٠٦] انظر أمثلة متفرقة في هذا الموضوع في تجارب الأمم ٢: ٣٠٨ و٣٣٧–٣٣٨ والكامل ٨: ٥٤٢–٥٤٣.

[٧٠٧] لم أجد ترجمة للنباتي في المصادر المتيسرة.

[٧٠٨] الأخلاق: ٢٩٣–٢٩٤.

[٧٠٩] الكامل ٨: ٥٧٦. وقد كان فضل ومرعوش أصلًا من السُّعاة الذين أحدثهم بختيار وأعطاهم الجرايات الكثيرة لأنه أراد أن يكون اتصاله بأخيه ركن الدولة سريعًا. وقد فاق فضل ومرعوش جميع السعاة وتعصب الناس لهما.

[٧١٠] الإمتاع ٣: ١٨٨.

[٧١١] المناظرة في الأخلاق: ٢٠٦–٢٠٧. ولم أجد ترجمة أبي الجيش في المصادر المتيسرة.

[٧١٢] لسان الميزان ٣: ٣٥٥.

لكن هذا التعصب سرى في المجتمع أكثر وأكثر، فتجاوز الخلافات المذهبية إلى الخلافات في الرأي على أمور تافهة، وكأنّ التعصب أصبح سنّةً يسير عليها الناس دون تفكير. وهذا ما لاحظه أبو محمد النباتي نفسه، إذ وجد الناس يتنازعون على أفضلية البصرة أو بغداد، وبادية البصرة أو بادية الكوفة، والعنب الرازقي[٧١٣] أو العنب السونائي[٧١٤] أو العنب الكرخي، وسامرّا أو إِرَم ذات العماد، كما وجدهم يختلفون في تقدّم شاعر بعينه على غيره من الشعراء، أو حتى على قاصّ بعينه دون سائر القصّاص؛ قال: "وترى لهم في هذا الطريق اهتمامًا وإنفاقًا وقوّة، ومغالبة ومشاغبة، ومحاكمة وملاطمة."[٧١٥] وقد أمّن أبو حيّان على كلامه وقال: "صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يُطمع في إحصائه."[٧١٦]

(٢) تهمة الإلحاد والزندقة

في هذا الجوّ من الفرقة والتنازع، كان التراشق بتهمة الإلحاد أو الزندقة من المظاهر الشائعة. وكانت هذه التهمة تلصق في المجتمع بمن يدرس الفلسفة أو يتحدّث بها أو يدوّن الأقوال فيها. وقد وجدنا الجريري غلام ابن طرّارة يسمّي سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس "رهط الكفر،"[٧١٧] ويقول إنهم تحدّثوا بحديث الظاهر والباطن مما أخذ به فلاسفةُ المسلمين وقَدَحوا بوساطته في الإسلام.[٧١٨] وكان الجريري هذا يطعن في أبي الحسن العامري الفيلسوف ويقول إنه يتهم بالإلحاد وبالقول بقِدَم العالم لِما يتحدّث به من موضوعات مثل الهيولى والصورة والزمان والمكان "وما أشبَهَ هذا من ضُروب الهَذَيان التي ما أنزل الله بها كتابه، ولا دعا إليها رسوله، ولا أفاضت فيها أمته."[٧١٩] وهكذا كان أبو زيد البلخي متهمًا في دينه لقوله بأنّ الفلسفة مُشاكِلة للشريعة،[٧٢٠] كما كان أبو بكر القومسي الفيلسوف اللامع متهمًا في دينه أيضًا.[٧٢١] ولم يتورّع أبو حيّان نفسه عن استعمال هذا

---

[٧١٣] العنب الرازقي: ضرب من العنب الطائفي أبيض طويل الحب ويسمى الملاحي (ويشدد).

[٧١٤] العنب السونائي: ضرب من العنب ينسب إلى سونايا، وهي قرية قديمة كانت بغداد، وهو عنب أسود يبكر مجناه على سائر العنب.

[٧١٥] الأخلاق: ٢٩٤.

[٧١٦] المصدر نفسه: ٢٩٥.

[٧١٧] الإمتاع ٢: ١٦.

[٧١٨] المصدر نفسه.

[٧١٩] المصدر نفسه ٢: ١٥-١٦.

[٧٢٠] المصدر نفسه ٢: ١٥.

[٧٢١] الإرشاد ٥: ٣٨٣.

السلاح ضدّ خصومه. فقد استغلّه ضدّ الصاحب بن عباد، فاتهمه بالإلحاد صراحة،[٧٢٢] وقال إن صدره كان "مريضًا بالكفر،"[٧٢٣] وأنه "لم يكن عليه طابع العبادة ولا سِيمَا المتألهين؛"[٧٢٤] بل كان – شأنه شأن المتكلّمين أمثاله – يتميز بالسُّخف والرقاعة والجرأة وسوء الأدب وإطلاق اللسان بما لا يجوز دينًا ومروءة، والبعد عن التقى والرهبة والورع والحشمة[٧٢٥] – هذا فضلًا عن أنه كان في مسلكه يركب الفواحش ويأتي القاذورات ويتسنم الكبائر من غير تحرج، ثم تبلغ به القِحَة أن يبني دارًا يسمّيها دار التوبة "استهزاءً وسخريةً وسخنةَ عين."[٧٢٦] كذلك فإنّ أبا حيّان نسب إلى أناس من كبار رجالات عصره أمورًا لا نستطيع أن نتحقق من مدى صحتها، كقوله في أبي بكر الباقلاني (-٤٠٣)[٧٢٧] إنه "يزعم أنه ينصر السُّنّة ويُفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخُرّمية وطرائق الملحدة."[٧٢٨]

أمّا المقياس الأخلاقي، فإنه جعل أبا حيّان يدرك النقائص الأخلاقية التي أخذ يعانيها مجتمعه، فتحدّث عن الفساد العام الذي ساد فئات العلماء عامة، وعن التحاسد والبخل والانغماس في الشهوات، ونبّه إلى رذائل كثيرة حفل بها ذلك المجتمع، مؤيدًا موقفه بنظرات مشابهة لكثير من معاصريه، مما سأتولّى توضيحه مِن بعدُ عند الحديث عن الفئات الاجتماعية. ورؤية هذا الجانب من حياة المجتمع جعلت الناظرين إليه من هذه الزاوية يلتفتون إلى المقارنة المستمرة بين هذا الواقع السيئ في نظرهم وبين المثال الذي ارتسم لديهم من ثقافتهم الدينية والفلسفية، ثمّ بين ذلك الواقع نفسه وبين الواقع في عهود أخرى تَمَثَّلوها على صورةٍ مُفارِقة. ولذلك سرعان ما أحسّوا بأنّ القيم في عصرهم قد تغيرت، وأنّ المقاييس التي بها يُحكَم على الفرد في مجتمعه لم تعدْ هي المقاييس المألوفة. فأصبح من المقاييس البارزة لدى أهل العصر في الثناء على الفرد أن يقال فيه: "فلان خفيف الروح، وفلان حسن الوجه، وفلان ظريف الجملة، حلو الشمائل، ظاهر الكَيْس، قوي الدَّسْت في الشطرنج،[٧٢٩] حسن اللعب في النَرْد، جيّد في الاستخراج، مدبِّر للأموال، بَذُول للجهد، معروف بالاستقصاء، لا يُغضي عن دانِق ولا يتغافل عن قِيراط، إلى غير ذلك مما يأنف العالم من

---

[٧٢٢] الأخلاق: ٢٩٧.

[٧٢٣] المصدر نفسه: ٦٨.

[٧٢٤] المصدر نفسه: ١١٦.

[٧٢٥] المصدر نفسه: ٢٣١-٢٣٢.

[٧٢٦] الأخلاق: ١٦٨-١٦٩. وانظر خبر بناء الصاحب دار التوبة في المنتظم ٧: ١٨٠، وفي الإرشاد ٢: ٣١٢.

[٧٢٧] ترجمة الباقلاني ومصادره في الأعلام ٧: ٤٦.

[٧٢٨] الإمتاع ١: ١٤٣.

[٧٢٩] يقال حسن الدست: أي شطرنجي حاذق؛ وتم عليه الدست: أي غلب وخاب في القمار؛ وتم له الدست: إذا غلب.

تكثيره، والكاتب من تسطيره."[٧٣٠] بل إن المقاييس نفسها تفاوتت بحسب تفاوت الفئات الاجتماعية، فأصبح للتجّار من القيم ما لا يلتقي مع القيم التي اصطلح عليها الفِتْيان والعيّارون مثلًا. ومما يقوّي من هذه الصورة أن نجدها في مؤلّفات المعاصرين الآخرين، وخاصّة ما يتناول منها نواحي المجتمع بالنقد. وأبسط مثال على ذلك المقامة المضيرية، حيث يصوّر بديع الزمان الهمَذاني أخلاقية فئةٍ من التجّار في عصره. فأكبرُ همٍّ لدى التاجر الذي تتحدّث عنه المقامة المضيرية أن يتباهى بجودة الأشياء التي قد استطاع أن يحوزها من آنية وأثاث ورياش، ثمّ هو لا يخجل من الطريقة التي استطاع أن يتملّك بها دارًا افتقرَ صاحبُها واحتال التاجر عليه بالتدريج حتى استطاع أن ينتزع منه ملكيتها.[٧٣١] وكلّ هذا يؤكد ما حكاه أبو حيّان عن الخليلي حين قال إنّ الناس في العصر اصطلحوا "على قلّة المباهاة بالفضائل."[٧٣٢]

فليس غريبًا بعد هذا كلّه أن يكون الفساد في المجتمع هو الصورة الغالبة في مؤلّفات أبي حيان. وقد عرضت لهذا الفساد عند الحديث عن صلته بالسياسة، وبيّنت هنالك تباين المثقّفين في تصوّر مدى ذلك الفساد، وأحبّ أن أضيف هنا أنّ الاعتقاد بانهيار القيم الدينية والخلقية كان عاملًا من عوامل وضوح صورة الفساد أو تكبيرها. ولم يكن هذا مقصورًا على أبي حيّان وحده، بل صرّح به الكثيرون ممن نقل آراءهم. فأبو المتيم الرقي الصوفي[٧٣٣] يرى أن لا علاج للنقائص المتفشية إلّا بالكلمة الطريّة التي تجمع القلوب وتؤلّفها بينها بعد أن تمزّقت؛[٧٣٤] والخوارزمي الكاتب يرى أنّ الوفاء قد غاض، ومات العقل والعلم، وفسدت القلوب؛[٧٣٥] ويُنحي أبو حامد المروروذي على أبناء عصره ويتهمهم بأنهم مالوا عن الأخذ بالإنصاف في عداواتهم وصداقاتهم، ويعزو ذلك كلّه إلى فقدان الدين والمروءة.[٧٣٦] ويتحدّث ابن الخليل[٧٣٧] عن عصره بما يُشعر أنّ مجانبة الأخلاق الفاضلة لم تكن مقصورة على فئة دون أخرى، بل كانت عامة، وذلك في قوله: "إني قد أصبحتُ بين إمام لا يعدل، ووزير لا يفضل، وعالم لا يَتَأَلَّه، وناسك لا يتنزّه، وغني لا يواسي، وفقير لا يصبر، وجليس لا يحلم، وواعظ لا يعفّ، وحاسد لا يكفّ، وصديق لا يعين، وجار لا

---

[٧٣٠] الإمتاع ١: ١٨.

[٧٣١] مقامات بديع الزمان الهمذاني: ١٠٩-١٢٣.

[٧٣٢] الأخلاق: ٤٨٧.

[٧٣٣] لم أجد ترجمة لأبي المتيم هذا فيما بين يدي من مصادر.

[٧٣٤] الصداقة: ٩٣.

[٧٣٥] المصدر نفسه: ٢.

[٧٣٦] المصدر نفسه: ٢٤.

[٧٣٧] ذكر أبو حيّان أن ابن الخليل كان من كبار المعتزلة، ولكنه خالفهم وأفرط في التشنيع عليهم، وله مذاهب استأثر بها، وأشياء طريفة كان يكتمها (البصائر ٣/١: ٧ [٨:٦]).

يستر، وجاهل لا يتعلم، ومعلم لا يتحرّج، وقاضٍ لا ينصف، وشاهد لا يَصْدق، وتاجر لا يتورع، وعدو لا يتقي، ومُؤْذٍ لا يفتر."[٧٣٨] ولكن أشدّهم فجيعة في اختلال حال الدين والأخلاق هو أبو حيّان نفسه، وقد مرّ بنا من مواقفه – وهي كثيرة – ما يوضّح هذه النظرة، وذلك ما جعله يحسّ في بعض الأحايين بأنّ الدنيا قد أصبحت وكأنما هي "قاعٌ أملس، أو أثرٌ أخرس،" ليس فيها أثر من الهُدى أو العلم أو العرف.[٧٣٩] وهذه نظرة قد بلغت حدًّا متطرفًا من التشاؤم، وإن لم تكن مطّردة دائمًا لديه، وهي على أي حال تنقل لنا موقف الناقمين أيًا كانت أسباب نقمتهم، ثمّ تغلّف هذه النقمة عند كثيرين منهم بلَبُوسٍ من الدين والأخلاق.

ب- تفاوت المجتمعات في البيئات المختلفة

كان أبو حيّان – إذن – ينظر إلى عصره من موقف المصلح الأخلاقي، ويحسّ بالأسى لما يجده في مجتمعه من فُرْقة واختلاف. ولكنّه حين كان يفيء إلى النظرة التأملية التحليلية، كان يبدو له أنّ الاختلاف بين أفراد المجتمع ثمّ بين المجتمعات نفسها أمر حتمي، وذلك لاختلاف الأفراد والجماعات أساسًا في أمور أربعة: (١) الفِطَر، (٢) والعادات (٣) والمناشئ (٤) والملاحظات.[٧٤٠] أمّا الفطر فتضم ما وهبه الإنسان في الخلقة من طبع وعقل؛ وأمّا العادات فهي ما يأخذه المرء اكتسابًا، سواء أكان ذلك بتأثير اجتماعي أو بيئي؛ وأمّا المناشئ فهي البيئات المختلفة وما تهيّئه للأفراد من توجيه وتربية في ظلّ نظام اجتماعي معيّن كالأسرة أو التجمّع الحِرَفي أو طبيعة الثقافة؛ وأمّا الملاحظات فهي ثمرة التجربة التي تُستمدّ من المشاهدة والثقافة معًا، ويتحكّم فيها مقدار المواهب الفطرية من طبع وعقل. وهكذا نجد أنّ أبا حيّان كان يؤمن بتفاوت قائم في البيئات. ولكنّه حين تناول البيئات المختلفة التي مارس الحياة فيها، لم يتحدّث حديثًا مباشرًا عن التفاعل القائم بين تلك البيئات وأهلها، وإنّما غلبت عليه مفهومات العصر التي كانت تقول بأن كلّ بَلَد تغلب على أهله خصائصُ فارقة تميّزهم على وجه العموم، وأكثر ما يكون هذا التمييز في الطباع والشؤون الأخلاقية، وتلك نظرة لا تثبت اليوم للاختبار العلمي.

---

[٧٣٨] البصائر ٣/١: ٦-٧ [٦: ٧-٨].

[٧٣٩] المقابسات: ١١٧ [٥٣-٥٤]؛ وانظر مقالات أخرى لأبي حيّان في ذم الزمان في الأخلاق: ٨٣ والبصائر ١: ٣٧٥ و٢/٢: ٢٩٣ [٢: ٧٥ و٨: ٧] وثلاث رسائل: ٥٣ والإمتاع ١: ١٧ و٢: ٢ والمقابسات: ١١٦ [٥٢] والإشارات: ٩٣-٩٤ [٩٣-٩٤] والإرشاد ٥: ٣٨٩.

[٧٤٠] الإمتاع ٣: ١٨٧.

وإذا دققنا النظر في التمييز الذي أقامه أبو حيّان ومعاصروه بين سكّان البيئات المختلفة، وجدناه يشير أكثر ما يشير إلى التفاوت في الوسائل الحضارية أو في المستوى الحضاري نفسه الذي تحدّده أو توسّعه تلك الوسائل. وقد كانت خبرة أبي حيّان ببغداد وبيئتها العامة أوسع من خبرته بالبيئات الأخرى، لأنّه قضى فيها جانبًا كبيرًا من عمره وخالط كثيرًا من سكّانها على اختلاف مستوياتهم، ولهذا تُمثّل بغداد في ذهنه النموذج الذي يقاس به غيره. فإذا تحدّث مثلًا عن الصاحب بن عباد ووجد شَبَهًا بينه وبين البغداديين قال: "وهذا شيء عام في البغداديين وكالخاص في غيرهم؛"[٧٤١] وإذا ذكر بعضًا من شمائل أهل بغداد ثمّ وجد أن تلك الشمائل شائعة بين الناس في بيئات مختلفة، أسرع إلى تمييز البغداديين كأن يقول: "وهذا بابٌ وإن كان فاشيًا في جميع الناس فكأنّه في أصحابنا أفشى، وهو من جهتهم أَعْدَى."[٧٤٢]

وما تزال بغداد تمثّل في رأي أبي حيّان قِبلة الدنيا في العلم، رغم أن غيره من المعاصرين يصفها بالتخلّف والخراب، فيقول المقدسي مثلًا: "واعلم أنّ بغداد كانت جليلة في القديم، وقد تداعت الآن إلى الخراب واختلت وذهب بهاؤها، ولم أستطبها ولا أعجبت بها، وإن مدحناها فللتعارف."[٧٤٣] ولكن يبدو أنّ أبا حيّان كان أصدق في تصوير بغداد من الناحية العمرانية والعلمية لأنّه كتب عنها من خلال صلاته بعلمائها وأدبائها، وأن المقدسي لم يبرأ من التناقض حين أنحى على بغداد أولًا وأثنى عليها من بعد بقوله: "كلّ جيّد بها، وكلّ حَسَن فيها، وكلّ حاذق منها، وكلّ ظرف لها."[٧٤٤] وكانت عظمة بغداد التقليدية – لكونها عاصمة الخلافة على مدى يزيد على قرنين – قد جعلت أهلها يعتزون بمدينتهم ويرون الانتساب إليها مدعاة للفخر،[٧٤٥] إلّا أنّهم خرجوا عن حدّ الاعتدال في هذا الأمر عندما تكبّروا، لأجل ذلك، على الناس في سائر البلاد واحتقروهم وباتوا يطالبونهم بتقديم الواجب عليهم لهم، بينما هم يستخفون بوجوب بذلهم هم الواجب عليهم للناس.[٧٤٦] وهكذا، كان البغداديون، كما يخبرنا أبو حيّان، يعتبرون مَن

---

[٧٤١] الأخلاق: ٥٠٥؛ وانظر أيضًا: الإرشاد ٥: ٤٠٢.

[٧٤٢] المقابسات: ٣٠٧ [٣٥٤].

[٧٤٣] أحسن التقاسيم: ٤٣٦؛ ويقول أبو الطيب اللغوي (–٣٥١) في هذا الصدد: "وأما بغداد فمدينةُ مُلك وليس بمدينة علم، وما فيها من العلم فمنقول إليها ومجلوب للخلفاء وأتباعهم ورعيتهم، ونيتهم بعد ذلك في العلم ضعيفة، لأن العلم جِدّ وهم قومٌ الهزلُ أغلبُ عليهم، واللعب أملك لهم، فإن تعاطى بعضهم شيئًا أو شدا منه، فإنما همه المساماة به، وبغيته المباهاة فيه..." (مراتب النحويين: ١٠١).

[٧٤٤] أحسن التقاسيم: ١١٩.

[٧٤٥] الإمتاع ٢: ١٨٨.

[٧٤٦] المقابسات: ٣٠٧ [٣٥٤].

يبرز في فنّ واحد منهم أفضل ممن يبرز في عشرة فنون من غيرهم.[٧٤٧] وقد تنبّه أبو حيّان إلى أنّ العصبيّة الشديدة تملّكت قلوب أهل بغداد، فإذا دخلها "غريب" عالم فاضل، غضب أهلها منه، وامتلأت نفوسهم حدّة وتوقُّدًا ضدّه، ونصبوا المشقّات والشدائد في طريقه، وما أنصفوه،[٧٤٨]كما حدث لأبي الحسن العامري عندما قدم إلى بغداد.[٧٤٩] وعندما شاء أبو حيّان أن يمدح أبا الوفاء المهندس – وهو خراساني – ويدّعي أنّه سيفاخر به البغداديين، كان يعلم أنّ ذلك يدخل في باب المكايدة بالنسبة لهم، ومن أجل ذلك قال: "...**أكايد** أصحابنا ببغداد وأقول لهم: هل كان في حسبانكم أن يطلع عليكم مِن المشرق مَن يزيد ظرفه على ظرفكم، ويبعد بعلمه على علمكم، ويبرّز هذا التبريز في كلّ شيء تفتخرون به على غيركم؟"[٧٥٠] وكان أبو حيّان يرى أنّ هذا الطبع مستحكم في نفوس البغداديين، وأنّه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه على الأكثر، لأنّه يحتاج إلى علاج شديد ومقاومة طويلة:"وقلّ من يتخلّص إلى غاية هذا الباب لغلبة الطباع، وسوء العادة، وشرارة النفس."[٧٥١] وكان هذا، فيما يبدو لي، هو الدافع لابن العميد أبي الفضل على كرههم، وقد سجّل أبو حيّان أنه كان يغمز عليهم.[٧٥٢]

على أن الوجه الأكثر وضوحًا للبغداديين في مؤلّفات أبي حيّان هو ما كان يبدو في مظاهرهم وطبائعهم وتصرّفاتهم من الحسن والظرف واللِّين والرفق والدماثة والتودّد والكيس والأناقة والنعومة والعذوبة والرقّة،[٧٥٣] وهي صفات توحي بأنّ نوعًا من الحضارة المترفة الناعمة قد أَسبغها السلطان على حياة البغداديين في بعض الزمان، فأضحت جزءًا من مظهرهم ومسلكهم حتى ذلك العصر. فقد كانت هذه الصفات عامة فيهم ولاصقة بهم حتى أنها إذا وُجدت في غيرهم كان ذلك في العصر من باب الخصوصية أو الندرة.[٧٥٤] من هنا أصبح تعبير "طباع العراقي"[٧٥٥]

---

[٧٤٧] المصدر نفسه.

[٧٤٨] المصدر نفسه.

[٧٤٩] المصدر نفسه؛ وانظر حديث أبي الحسن العامري مع أهل بغداد في المنتخب من صوان الحكمة: ٧٤ ب و٧٦ أ، حيث يقول أبو سليمان إن أهل العراق "سلّخوه وفسّخوه وهجروا معه الإنصاف، فضلًا عن الإسعاف."

[٧٥٠] الإمتاع ٢: ١٨٨.

[٧٥١] المقابسات: ٣٠٧ [٣٥٤].

[٧٥٢] الأخلاق: ٣٤٤.

[٧٥٣] الأخلاق: ٥٠٥ والإمتاع ١: ٦٢ و١٠٠ و٢: ١٨٨ والصداقة: ٦٧ والإرشاد ٥: ٤٠٢. ومن الممتع أن نلاحظ هنا أن أبا الحسن العامري الذي لقي عنتًا شديدًا من أهل بغداد اعترف بأن لهم "ظرفًا ظاهرًا، وشارة معجبة، ومرآة معشوقة" (المنتخب من صوان الحكمة: ٧٥ ب)؛ كذلك اعترف المقدسي لهم باللباقة والظرافة واللطافة (أحسن التقاسيم: ٣٢ و٣٤ و١١٣ و١١٩) وجعل الاهتمام بالمظهر الحسن من رسومهم المعروفة، إذ وجدهم يميلون إلى "التجمل والتطيلس، يكثرون التنعل وتسطيل العمائم ولبس الشروب" (أحسن التقاسيم: ١٢٩).

[٧٥٤] الأخلاق: ٥٠٥ والإرشاد ٥: ٤٠٢.

أو "الشمائل العراقية"[٧٥٦] من التعبيرات ذات المضمون المفهوم الذي لا يحتاج إلى أي تبيان، وقد وُصف جعفر بن يحيى البرمكي (-١٨٧)[٧٥٧] بحيازة "الشمائل العراقية."[٧٥٨] وتقع هذه الشمائل في مجملها ضمن النموذج البغدادي العام الذي صوّره أبو حيّان، إذ يفترض في هذا النموذج أن يكون "نظيف الثوب، لطيف المركب...متودّدًا إلى الناس، مخالطهم غير متكبّر عليهم ولا منقبض عنهم، دمث الأخلاق، رقيق الحواشي...عذب السجايا، حسن المحاضرة، مليح النادرة، غير قَنِف ولا متعجرف..."[٧٥٩] وعندما يقول ابن سعدان أنّ البغدادي إذا تَخَرْسَنَ كان أحلى وأظرف من الخراساني إذا تَبَغْدَدَ،[٧٦٠] فذلك فيما يبدو تأكيد منه على مرونة البغداديين وتمكّنهم من اكتساب الجديد عليهم دون أن يُخلّ ذلك بحسن شمائلهم الرقيقة الأنيقة.

وقد ظهرت طبائع البغداديين العامة هذه في شيئين. أوّلهما الخَطّ، وقد أشاد أبو الجمل الكاتب[٧٦١] بجماله وتناسقه وإشراقه إذ اعتبره "سفرًا ناضرًا؛"[٧٦٢] والثاني الكتابة الفنية، وقد جعلها أبو إسحاق الصابي (-٣٨٤)[٧٦٣] متأثّرة بطباعهم، فهي تأتي سَويّةً تصيب هدفها بأحسن وجه،[٧٦٤] ووصفها أحمد بن محمد[٧٦٥] فقال إن ما يميّزها لُطف الطبع، وقرب المأخذ، وملاءمة السجع، وأناقة اللفظ، وحلاوة التأليف، وتآلف الأصوات، حتى أنها تعبث بالروح، وتشعل القريحة، فتقبلها النفس على الرغم من ذهابها مذهبًا يخالف عادة السلف.[٧٦٦]

إلّا أنّه كان وراء المظهر الأنيق الرقيق المتفنّن لأهل بغداد حقيقة أقلّ إشراقًا وأكثر كمدة. فمن الناحية الأولى، كان تفنّن البغداديين وظرفهم وأناقتهم الظاهرية تخفي فراغًا في الشخصيّة ونقصًا في الأصالة، ولعلّ أبا حيّان وسم روح

---

[٧٥٥] الإمتاع ١: ٦٢.

[٧٥٦] المصدر نفسه ١: ١٠٠.

[٧٥٧] هو جعفر البرمكي وزير الرشيد، وترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ١٢٦.

[٧٥٨] الإمتاع ١: ١٠٠.

[٧٥٩] مطالع البدور ١: ١١٧.

[٧٦٠] الصداقة: ٦٧.

[٧٦١] كاتب نصراني كتب لشاشنكير نصر الدولة، وقد أورد أبو حيّان بعض أقواله ورسالة إخوانية له في الصداقة: ٧٧ و٧٩ و١٥٠ والإمتاع ١: ٦٦ وثلاث رسائل: ٣٧؛ واسمه في الصداقة والإمتاع: ابن الجمل.

[٧٦٢] ثلاث رسائل: ٣٧.

[٧٦٣] ترجمته ومصادره في الأعلام ١: ٧٣.

[٧٦٤] الإمتاع ١: ٦٢.

[٧٦٥] من العسير تحديد هوية أحمد بن محمد هذا بسبب كثرة من تسمى بهذا الاسم من الكتّاب والأدباء في ذلك العصر.

[٧٦٦] الإمتاع ١: ٦٤.

العصر كلّه باتخاذ الظرف وخفّة الروح والقدرة في الشطرنج والنرد[٧٦٧] قياسًا على ما رآه في المجتمع البغدادي على وجه الخصوص. وقد يؤكّد هذا أنّ أبا الحسن العامري قال إنّ وراء ظرف أهل بغداد الظاهر وشارتهم المعجبة ومرآتهم المعشوقة "سخفًا غالبًا."[٧٦٨] ومن الناحية الثانية، كان خلف ظاهر البغداديين الجميل انحلال خُلُقي خالط حتى هواء المدينة ومزاجها، فأضحت في نظر بعض الصوفية "وهواؤها دخان، ونسيمها ضرام،..ومزاجها فاسد؛"[٧٦٩] أمّا أغنياؤها فكانوا بخلاء، وأمّا تجّارها فكانوا لصوصًا لأنّهم كانوا متهالكين على الكسب، وأمّا عامتها فكانوا مسارعين إلى الفساد.[٧٧٠] وقد لاحظ أبو حيّان بخل أهلها،[٧٧١] كما اتهمهم بطريقة غير مباشرة بالتحكك في أنواع الخداع لطول الحنكة عليه،[٧٧٢] ولعلّهم هم الذين كانوا في ذهنه عندما وصف "أصحاب المدُن وأرباب الحَضَر" بالدناءة والكذب والخداع والحيلة والمكر، إلى جانب الرقّة والكيس والمين والخلابة، وعلّل ذلك بقوله إن شمائلهم إنّما كانت على تلك الشاكلة لأنّ مدار أمرهم على المعاملات التي يكثر فيها الفساد والكذب وخلف الوعد.[٧٧٣]

بغداد، حسب تعبير الصوفي المذكور قبل: عمياء قد اكتحلتْ فلم يُغْنِها الكحلُ عن العمَى، وشلاّء اختضبتْ فلم يُغنها الاختضابُ عن الشَّلل، فهي ليست أكثر من شمطاء خرفة، وعجوز متدلِّلة.[٧٧٤]

أمّا الرَّيّ فقد قضى أبو حيّان فيها عدة سنين، وقد شهد بضع حوادث فيها جعلته يستنتج أن أهلها يتميّزون بالذكاء والخفّة والنشاط والحركة والتوقد وحدّة اللسان، وأنهم يميلون إلى النوادر بشكل خاصّ، يتلقّطونها ويستمتعون باختلاقها والضحك لها.[٧٧٥] وقد كانت الري في ذلك الوقت عاصمة من عواصم البويهيين، وقد توالى على الوزارة فيها ثلاثة من كبار وزراء العصر: ابن العميد أبو الفضل وأبو الفتح ابنه ثمّ الصاحب بن عبّاد. لذلك كان المنتجعون يكثرون فيها، وقد اعتبرها أبو حيان لأجل ذلك "جادة الدنيا ومنهج المشرق والمغرب."[٧٧٦]

---

[٧٦٧] الإمتاع ١: ١٧-١٨.

[٧٦٨] المنتخب من صوان الحكمة: ٧٥ ب.

[٧٦٩] البصائر ٣/١: ١٠٤ [٦: ٧٢].

[٧٧٠] المصدر نفسه.

[٧٧١] الإمتاع ١: ١٨.

[٧٧٢] المصدر نفسه: ٥٦؛ وقريب من هذا اعتبار العامري البغداديين ذوي وُدّ فاسد (المنتخب من صوان الحكمة: ٧٥ ب).

[٧٧٣] الإمتاع ١: ٨٢-٨٣.

[٧٧٤] البصائر ٣/١: ١٠٤ [٦: ٧٢].

[٧٧٥] الأخلاق: ٣٦٥ و٤٦٤ و٤٦٥؛ وفي أحسن التقاسيم: ٣٤ يقول المقدسي إنه ليس أذهن من أهل الري وإنهم يعرفون باللباقة.

[٧٧٦] الأخلاق: ٣٥٢.

وقد جعل أبو حيّان من بعض الأحاديث الصغيرة معرضًا للحديث عن طباع الرازيين وأخلاقهم. فحدّث مرة أن ابن العميد أبا الفضل ردّ شيخًا طبريًا طلب أن يتعشى عنده ويبيت في داره، فلما تلكأ في الخروج دفعه الحاجب بقسوة إلى الشارع، فتلقاه أهل الري واستفسروا عن حاله، ولما علموا ما صار إليه مع أبي الفضل، استُثيرت حدة أَلْسِنتهم، فقال له رجل منهم: "أنت مجنون؛ لقد تخلّصتَ بدعاء والدتك الصالحة وسلمتَ سلامة عجيبة. أتطمع في طعام الأستاذ الرئيس وإبليسُ لا يحدّث نفسه بهذا، والشياطين لا يقدرون على ذلك؟!"[٧٧٧] وأردف أبو حيّان أنّه صُبّ على رأس ابن العميد في تلك الليلة من نوادر العامة وسخافات الحشوية من ضروب الكذب والصدق ما لا يحصَّل: "وللرازيين جرأة على الكلام وتخَرُّق في النوادر."[٧٧٨] كذلك كان لدى الرازيين استعداد خاصّ للنادرة الحادّة، وما تلبث أن تصدر حتى تشيع بينهم.[٧٧٩] ومن المناظر التي أثارت تندرهم وضحكهم وسخريتهم منظر أبي عبد الله الحصيري[٧٨٠] الذي حاول أن يتودّد إلى الصاحب بعد أن حقّره بأن يقف "في الأسواق والشوارع العِظام والمربَّعات الكبار" ويدلّل بالعربية والفارسية على "فضائل" الصاحب في الأخلاق والسياسة بكلام قبيح؛ قال أبو حيان: "وكان المنظر عجيبًا والمسْمَع أعجب، وكان أهل الري يقفون ويسمعون، ويضحكون ويسخرون. والبلد يغلب على أهله النوادر والعِيَارة."[٧٨١]

غير أنّ أهل أقليم الجبال الذي كانت الري عاصمته لم يكونوا مثل أهل الري في خفّة الروح، وإنّما كانوا يتصفون بالجفاء والنبوة والتعثّر، وقد بدا ذلك في كتابتهم كما قال الصابي.[٧٨٢] هناك تجد الكتابة مُفارِقة أشدّ المفارقة لكتابة أهل العراق: فبينما تجد كتابة العراقيين سَوِيّة تصيب هدفها بدقة، تجد الجبلي "يثب مقاربًا فيقع بعيدًا، ويتطاول صاعدًا فيتقاعس قعيدًا."[٧٨٣] والمثال على ذلك هو كتابة الصاحب بن عباد. فرغمًا عن اجتهاده وفضله في نظر أبي

---

[٧٧٧] الأخلاق: ٣٦٤.

[٧٧٨] المصدر نفسه: ٣٦٥.

[٧٧٩] انظر خبر شيوع النادرة التي رويت عن الصاحب مع مسكويه في المصدر نفسه: ٤٦٤؛ وقد نقلها ياقوت في الإرشاد ٢: ٣٠٠.

[٧٨٠] لم أجد ترجمة للحصيري في المصادر المتيسرة.

[٧٨١] الأخلاق: ٤٦٥– ٤٦٦.

[٧٨٢] الإمتاع ١: ٦٢.

[٧٨٣] المصدر نفسه.

إسحاق الصابي، فإنّ كتابته تقصر عن تأدية مراد صاحبها بالقَدْر المطلوب كثرة ونقصًا: "ولو خَطا كان أسرع له، كما أنه لما (اقرأ: لو) عَدا كان أبطأ عليه."[٧٨٤]

كذلك ظهرت طبائع الجبليين في خَطّهم. وقد ميّز أبو الجمل الورّاق بينه وبين خطّ العراقيين، وبينما جعل خطّ أهل العراق مشرقًا جميلًا كالسفر الناضر، رأى أنّ خط الجبليين كَمِدٌ جاف نابٍ، إذا دخل الصوابُ فيه كان كالخطأ في طيّ الصواب لاستغراقه إجمالًا في الخطأ، فهو فاقد للرَّونق والبهجة على أيّ وجه قلّبته.[٧٨٥] وعندما سأل أبو حيّان أبا الجمل بأي شيء يفرّق بين الخطّ العراقي والخطّ الجبلي أجاب: "بما لا يخفى على ذي حسّ، ولا يُحتاج فيه إلى شكّ وحَدْس."[٧٨٦]

ويستفاد من رواية رواها أبو حيّان عن الصاحب وأبي واقد الكرابيسي،[٧٨٧] عين ركن الدولة عليه، أنّ أهل خراسان كانوا على خشونة وفظاظة وغلظة وجفاء، وأنّه كان ينقصهم الكثير من الصقل الذي يحتاج إليه من يدخل بلاطات الكُبَراء في ذلك العصر. وقد تبسّط الصاحب مع الكرابيسي هذا أوّل وصوله عنده بالري، ولكنه سرعان ما وجده خشنًا فظًا حادّ اللسان، ولا بأس في إيراد بعض ما دار بينهما من تجاذب في الحديث هنا، فهو يظهر خشونة الخراساني في أوضح صورها – وهي الخشونة التي سمّاها أبو الحسن العامري الخراساني "متانة."[٧٨٨] قال له الصاحب: "بِمَ تُعرف؟ قال: أعرف بدقّاق؛ قال: تدق ماذا؟ قال: أدقّ الخصم إذا زاغ عن سبيل الحق... فقال: دع ذا؛ تكلّم! قال: أتكلّم سائلًا؟ واللهِ ما بي حاجة إلى مسألة؛ أم أتكلّم مسؤولًا؟ فوالله إني لأكسل عن الجواب؛ أم أتكلّم مقررًا؟ فوالله إني لأكره أن أُبدّد الدرّ في غير موضعه... فقال له: يا هذا، ما مذهبك؟ قال: مذهبي أن لا أقرّ على الضيم، ولا أنام على الهون، ولا أعطي صمتي لمن لم يكن وليّ نعمتي، ولم يصل عصمته بعصمتي. قال: ...ولكن ما نحلتك التي تنصرها؟ قال: نحلتي طويّة صدري ولست أتقرّب بها إلى مخلوق، ولا أنادي عليها في سوق، ولا أعرضها على شاكّ، ولا أجادل عليها المؤمن. قال: فما تقول في القرآن؟...أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فقال: إن كان مخلوقًا كما

---

[٧٨٤] المصدر نفسه.

[٧٨٥] ثلاث رسائل: ٣٧.

[٧٨٦] المصدر نفسه.

[٧٨٧] لم أجد ترجمة للكرابيسي فيما توفر لدي من مصادر؛ والكرابيسي نسبة إلى بيع الكرابيس وهي الثياب (اللباب ٣: ٣٢).

[٧٨٨] المنتخب من صوان الحكمة: ٧٥ ب.

تزعم فما ينفعك؟ وإن كان غير مخلوق كما يزعم خصمك فما يضرّك؟"[٧٨٩] وقد اغتاظ الصاحب لهذا المذهب في الخطاب لما فيه من جرأة وفظاظة وخشونة، وعبّر عن اعتقاده بأنّه يمثّل أهل خراسان جملةً إذ قال له: "أنت لم تخرج من خراسان بعد!"[٧٩٠] وهذا أبو الحسن العامري الخراساني قد نفّر الناس عنه لكزازته وغلظ طباعه وجفاء خلقه، كما قال أبو حيان.[٧٩١] هذا وكان في لفظ أهل خراسان، على ما يبدو، عُجْمَة،[٧٩٢] كما كان الحال مع أهل سجستان،[٧٩٣] ونحن نسمع ابن سعدان يصف لفظ أبي الوفاء المهندس البوزجاني بأنه خراساني[٧٩٤] من غير تحديد ولا تفصيل، مما يدلّ على أنه كان لأهل خراسان لكنة خاصّة مميزة لهم. في هذا المجال، كان ابن سعدان يعتقد أنه يمكن للخراسانيين أن يفيدوا من الإقامة الطويلة ببغداد للتشبُّه بأهلها في النطق – وهذا ما حدث مع أبي الوفاء المهندس.[٧٩٥] إلّا أن جفاء طباعهم وعدم ليونتهم في اكتساب الطارئ والجديد حدّ من استفادتهم من الإقامة في بغداد،[٧٩٦] وبات من يَتَبَغْدَد من أهل خراسان لا يكون مقبولًا مثل من يَتَخَرْسَن من أهل بغداد، بحسب اعتقاد ابن سعدان.[٧٩٧]

وقد تعرّض أبو حيّان لوصف أهل مصر مرّة واحدة في مؤلّفاته فيما نعلم، وحكم عليهم بأنّ فيهم "سلامة صدر شبيهة بغباوة طبع."[٧٩٨] وإنّما قال أبو حيّان هذا إثر حادثة حدثت في قصر الصاحب أخذ فيها تاجر مصري يمدح الأديب المصري ابن عبدكان (–٢٧٠)[٧٩٩] ويقرّظ كتابته ورسائله: فأومأ إليه نجاح الخادم "باليد والإصبع والحاجب والشَّفَة"[٨٠٠] أن يقرّظ رسائل الصاحب ويتحدّث عن شيوعها ورغبة الناس فيها، ولكن المصري لم يفهم مراده وظلّ

[٧٨٩] الأخلاق: ١٢٨–١٢٩.

[٧٩٠] المصدر نفسه: ١٣٠.

[٧٩١] الإمتاع ٢: ٨٤.

[٧٩٢] الصداقة: ٦٧.

[٧٩٣] الإمتاع ١: ٣٣.

[٧٩٤] الصداقة: ٦٧.

[٧٩٥] المصدر نفسه.

[٧٩٦] المصدر نفسه.

[٧٩٧] الصداقة: ٦٧.

[٧٩٨] الأخلاق: ٢٩٩.

[٧٩٩] ترجمة ابن عبدكان ومصادره في الأعلام ٧: ٩٥.

[٨٠٠] الأخلاق: ٢٩٨.

يتحدّث عن ابن عبدكان، وكذلك فعل في اليوم التالي، ونجاح الخادم على رسمه قائم يشير إليه بما أشار إليه في المرّة الأولى، ولكن من غير جدوى، إلى أن طرد الصاحب التاجر المصري من عنده.[٨٠١]

أمّا أهل أصبهان فإنّ الخبر الوحيد عنهم في مؤلّفات أبي حيّان يدلّ على أنّه كان فيهم بخل شديد، وأبو حيّان يورد أنه سمع من بعض معاصريه أنّ رجلًا ضريرًا عندهم بأصبهان كان يطوف ويستعطي الناس، فأعطاه رجل مرّة رغيفًا، فدعا له بالخير وبردِّ غربته؛ قال أبو حيان: "فقال الرجل: ولِمَ ذكرت الغربة في دعائك؟ وما عِلمك بالغربة؟ فقال: الآن لي ها هنا عشرون سنة ما ناولَني أحدٌ رغيفًا صحيحًا."[٨٠٢]

وقد روى أبو حيّان عن أستاذه أبي سليمان أنه كان يحفظ منذ صغره القول: "احذروا حقد أهل سجستان، وحسد أهل هَراة، وبخل أهل مرو، وشَعَث أهل نيسابور، ورعونة أهل بلخ، وحماقة أهل بخارى."[٨٠٣] وهذا القول من قبيل الأقوال العامة المطلقة التي تلصق صفة ما بأهل بلد ما، وهذا تقليد يرجع إلى عصر سابق، وقد وجدنا شيئًا منه عند الجاحظ.[٨٠٤]

جـ- صورة من الرسوم والعادات

اهتم أهل القرن الرابع بتحديد قواعد الرسوم والعادات والآداب في شؤون الحياة المختلفة من مأكل وملبس ومشرب ومنادمة ومسامرة وخطاب وغير ذلك من شؤون المعيشة عامة، ودوّنوا ذلك في مؤلّفات ذات صبغة تفصيلية، فكتب الوشّاء (-٣٢٥) كتابه "المُوَشَّى في الظرف والظرفاء"،[٨٠٥] وحدّد كُشاجِم (-٣٦٠) قواعد المنادمة وآدابها في كتابه "أدب النديم"،[٨٠٦] وهو كتاب عرفه أبو حيّان ونقل فِقَرًا منه؛ وألّف مسكويه كتابًا في الطَّبيخ يقول القفطي إنه "أَحكمه غايةَ الإحكام وأتى فيه من أصول علم الطبيخ وفروعه بكلّ غريب حسن،"[٨٠٧] ولم يصلنا؛ وكتب هلال بن

---

[٨٠١] الحادثة في المصدر نفسه: ٢٩٨-٢٩٩.

[٨٠٢] الإمتاع ٣: ٢٨.

[٨٠٣] البصائر ٢/٣: ٥١٢ [٣: ٧١].

[٨٠٤] نهاية الارب ١: ٢٩٤ وفيه: "حكي عن أبي عثمان أنه قال: كنا نعلَّم في المكتب كما نعلّم القرآن: احذروا حماقة أهل بخارى، وغل أهل مرو، وشغب أهل نيسابور، وحسد أهل هراة، وحقد أهل سجستان."

[٨٠٥] الكتاب مطبوع في القاهرة، ١٩٥٣.

[٨٠٦] الكتاب مطبوع في بولاق، ١٢٩٨.

[٨٠٧] تاريخ الحكماء: ٣٣٢.

محسّن الصابئ (–٤٤٨) كتابًا قيّمًا في رسوم دار الخلافة.[٨٠٨] ولهذا فإنّ المادة التي تتعلّق بهذا الموضوع في مؤلّفات أبي حيّان لا تعدو أن تكون نتفًا ضئيلة إذا قيست إلى المؤلّفات المتخصّصة، ومن ثمّ فهي قاصرة عن أن تكوّن صورة متكاملة عن هذا الموضوع.

وقد لحظ أبو حيّان تباين الناس في الأمم والبيئات المختلفة في عاداتهم، ولكنّه بدلًا من أن يبحث في ضروب هذه العادات ذهب يتساءل عن مبدأ تلك العادات وعن البواعث التي جعلت قومًا يختلفون عن قوم آخرين في الزي والحلية والعبارة والحركة. وعندما تصدّى مسكويه للإجابة على هذا التساؤل لجأ إلى الفلسفة فلم يأتِ بجواب شافٍ على التحقيق.[٨٠٩]

(١) رسوم الخطاب

كثرت الألقاب في القرن الرابع، فكان ابن العميد أبو الفضل يُلقّب "الأستاذ الرئيس"، والصاحب يلقّب "كافي الكفاة"، وكانت للأمراء البويهيين ألقاب مضافة إلى "الدولة"، كركن الدولة وعضد الدولة وعزّ الدولة. وكان لقب "الأستاذ" لقبًا محدودًا في الاستعمال، ولهذا نوّه به أبو حيّان عندما ذكر أن أبا سعيد البسطامي كان يُخاطب بالأستاذ.[٨١٠] وكانت لفظة "شيخ" هي اللفظة الغالبة على العلاقة بين الأستاذ وطلابه.

وقد استدعى التفاوت في الألقاب والمناصب انتحالَ رُسوم خاصّة في المكاتبة والمخاطبة مبنيّة في معظمها على التعظيم والتفخيم واستعمال صيغة الجمع. وعُرف عن الصاحب بن عباد تشدّده في اقتضاء هذه الرسوم، فكان "يطالب أصناف الناس بما ليس في الطاقة ولم تجر به عادة. وكان يقول: هذا الذي به أجد طَعْمَ ولايتي؛ ولولا هذه اللذة والشهوة ما باليتُ أن أتقلّب في مُرَقّعَةٍ خَلَقٍ وثوب رثٍّ بال، أجُوب بلاد الله، وألقى عباد الله، وآكل رزق الله... وكان يسوم كلّ من كتب إليه أن يكنّي عن نفسه بالعبودية وعنه بالمَوْلَوِيّة".[٨١١] ولما قال له بعضهم إن الخليفة مِن قبلُ كان يرضى بالدعاء البسيط، وكذلك ولي العهد والوزير وقائد الجيش، وأن منهم مَن

[٨٠٨] الكتاب مطبوع في بغداد، ١٩٦٤.

[٨٠٩] الهوامل: ١٢١.

[٨١٠] البصائر ١: ٢٥٢ [١: ٢٠٦].

[٨١١] الأخلاق: ٢٨٧–٢٨٨.

كان يرضى بالتكنية، كان جواب الصاحب على ذلك: "كان الناس في ذلك الوقت ضعاف العقول، صغار الهمم، ولم تكن لهم مَرائر مُغارة، ولا نفوس فيها غزارة."[٨١٢]

ويصوّر أبو حيّان في مؤلفاته استنكارًا يكاد يكون عامًا لهذه البدعة في العصر، فيتحدّث عن امتعاض الناس من التصارف الجاري بين أهلها،[٨١٣] ويبرز عددًا من الآراء التي ترفضها. فأبو محمد النباتي يرى هذا النوع حماقة، ويعدّه شيئًا مستنكرًا من جهة الديانة ومن جهة الرسوم المألوفة، "وإنما هو شيء يؤدّي إلى القال والقيل، وإلى العداوة والمغالبة، ويبعث على الوحشة الشديدة بالاستشعار الردي، والوسواس المودي."[٨١٤] وينتقد أبو حامد المروروذي هذه الرسوم في الخطابة، ويرى أنّ سببها إحساس الناس بنقصهم بينما لم يكن السلف الصالح يخاطبون الرسول إلا بـ"يا رسول الله"، كما أن الله نفسه لا يخاطب إلا بالتاء والكاف.[٨١٥]

وفي أوّل اتصال أبي حيّان بالوزير ابن سعدان كان شَرْطه أن يأذن له الوزير باستعمال كاف المخاطبة وتاء المواجهة، وكان رأي ابن سعدان — رغم منصبه وما يقتضيه من آيين الوزارة آنذاك — متفقًا مع رأي الناقدين لهذه الظاهرة في الخطاب إذ يقول: "وما في كاف المخاطبة وتاء المواجهة؟ إنّ الله تعالى — على علوّ شأنه وبَسْطة مُلكه وقدرته على جميع خلقه — يواجَه بالتاء والكاف، ولو كان في الكناية بالهاء رفعةٌ وجلالة وقَدْر ورتبة وتقديس وتمجيد، لكان الله أحقَّ بذلك ومقدّمًا فيه؛ وكذلك رسوله صلى الله عليه وسلّم والأنبياء قبله عليهم السلام وأصحابه رضي الله عنهم والتابعون لهم بإحسان رحمة الله عليهم. وهكذا الخلفاء، فقد كان يقال للخليفة: يا أمير المؤمنين أعزّك الله، ويا عُمَرُ أصلحك الله، وما عاب هذا أحد، وما أنف منه حسيب ولا نسيب، ولا أباه كبير ولا شريف. وإني لأعجب من قوم يرغبون عن هذا وشبهه، ويحسبون أنّ في ذلك ضعة أو نقيصة أو حَطًّا أو زراية، وأظنّ أن هذا لعجزهم وفسولتهم وانخزالهم وقلّتهم وضؤولتهم وما يجدونه من الغضاضة في أنفسهم، وأن هذا

---

[٨١٢] المصدر نفسه: ٢٨٩.

[٨١٣] المصدر نفسه.

[٨١٤] المصدر نفسه: ٢٩١.

[٨١٥] المصدر نفسه: ٢٨٩.

التكلّف والتجبّر يمحوان عنهم ذلك النقص، وذلك النقص ينتفي بهذا الصَّلَف. هيهات، لا تكون الرياسة حتى تصفو من شوائب الخُيَلاء، ومن مقابح الزهو والكبرياء."[٨١٦]

وهكذا يصوّر لنا أبو حيّان هذه الظاهرة في مجتمعه من خلال الثورة عليها بدلًا من أن يتحدّث عنها على نحو تقريري.

(٢) الأزياء والثياب

يؤخذ من النتف التي نثرها أبو حيّان في مؤلّفاته حول هذا الموضوع أن الزيّ كان سمة فارقة للفئات الاجتماعية المختلفة. فكان الصوفية يعرفون بالمرَقَّعَة والتاسُومَة،[٨١٧] وكانت المرقعة هذه متعدّدة الألوان، فيها الأخضر والأحمر والأصفر والأسود.[٨١٨] وكان العيارون يتميزون بتضييق الأكمام وحلّ الأزار، وبفتل السبال[٨١٩] والتحامل في المشية والتصاول عند الكلام.[٨٢٠] وكان القضاة يطلق عليهم اسم "أصحاب القلانس"؛[٨٢١] إلّا أنّ أبا حيّان لا يبيّن الفرقَ بين قلانسهم وقلانس التجّار، إذ من المعروف أنّ قلانس الفريق الثاني كانت لطيفة وأنّ قلانس القضاة كانت طويلة.[٨٢٢] وكان القاضي عندما يتسلّم عَمَله يطلع على الناس بملابس سوداء اللون،[٨٢٣] وهو لون الخلافة العباسية. وقد كان بعض القضاة والفقهاء يبالغون في التكلّف، فكان الجرّاحي أبو الحسن (-٣٧٦)[٨٢٤] يلبس رداءً محشّى ذا كُمَّين مفدّرَين (؟).[٨٢٥]وكان الناس يعتقدون أن المبالغة في تطويل الذيل وتكبير العمامة وحشو الزِّيق بالقطن من التكلّف الذي يعرّض صاحبه للتسخيف والسخرية، وذلك في رأي مسكويه يدلّ على رغبة في

[٨١٦] الإمتاع ١: ٢١.

[٨١٧] المصدر نفسه ١: ٥١.

[٨١٨] البصائر ١: ٢٥١ [١: ٢٠٦].

[٨١٩] السبال: مقدم اللحية، أو أطراف الشاربين.

[٨٢٠] الأخلاق: ٢٩٣.

[٨٢١] الصداقة: ٣.

[٨٢٢] مروج الذهب (الطبعة الأوروبية) ٨: ٤٠٢.

[٨٢٣] البصائر ١: ١٠١ [١: ٩٠].

[٨٢٤] هو القاضي علي بن الحسن البغدادي الجراحي: ولي قضاء الكرخ، وكان متساهلًا في الحديث، ولبعضهم شك في بعض روايته، وقال الخطيب البغدادي إنه كان فاضلًا حسن المذهب (تاريخ بغداد ١١: ٣٨٧ والمنتظم ٧: ١٣ والعبر ٣: ٢ وشذرات الذهب ٣: ٨٧) ولم يحمد أبو حيّان سيرته (الإمتاع ٢: ١٦٨).

[٨٢٥] الإمتاع ٢: ١٦٨.

التفرد والاختلاف عن باقي الناس.[٨٢٦] وقد عدّ النباتي هذا المظهر من الرقاعة التي تغلب على القضاة والشهود وقال: "ألا ترى كيف يوَسِّعون أكمامهم، ويعرِّضون جيوبهم، ويُرْخون أطواقهم؟ ... ألا ترى إلى ... قلانسهم وعمائمهم؟"[٨٢٧] وكان بعض الفقهاء لا يجد حرجًا في لبس الملابس المطرَّزة، وقد صوّر أبو حامد زيَّ ابن المغلّس البغدادي (-٣٢٤)[٨٢٨] قائلًا إن الرجل كان شيخًا بهيًا قد وَشَّحَتْهُ الطرر (اقرأ: الطُرُز) ،"وذاك أنه كانت عليه عمامة مطرَّزة، وإزار مطرَّز، وقميص مطرَّز، وهو على مَسَاوِرَ مطرَّزة،" هذا بينما كان القاضي أبو حامد جَليسُهُ يلبس ثيابًا متواضعة تتكوّن من مئزرين.[٨٢٩]

وكان الغلمان يتفنّنون في طريقة تصفيفهم لشعورهم، فمنهم المزَرْفَن (اقرأ: المزَرْجَن، كما في الأصل) ومنهم المرْخِي ومنهم المعقرب الصدغ والمصفوف الطرّة.[٨٣٠]

وكانت الثياب المعروفة في العصر لا تزال تعرف باسم البلدان المشهورة بصناعتها. فهناك الثوب الدَّبيقي نسبةً إلى دبيق بمصر، والبُرد الشَّطَوي نسبة إلى شطا.[٨٣١] وهناك نوع من الأقبية التي أصبحت لباسًا رسميًا لرجال الدولة في أوائل القرن ثمّ اقتصرت على الخطباء والمؤذّنين في آخره،[٨٣٢] ويسمّى ذلك النوع الفَرُّوج الرومي، وهو قباء مشقوق من الخلف.[٨٣٣]

(٣) الطعام والشراب

[٨٢٦] الهوامل: ١٧٨-١٧٩.

[٨٢٧] الأخلاق: ٢٩٢.

[٨٢٨] هو أبو الحسن عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغلس: فقيه ظاهري إليه انتهت رئاسة الداوديين في وقته، وكان فاضلًا عالمًا ثقة صادقًا مقدمًا عند جميع الناس، وله مؤلفات عديدة (الفهرست: ٢١٨ والعبر ٢: ٢٠١ وشذرات الذهب ٢: ٣٠٢).

[٨٢٩] البصائر ٣/١: ٤٧-٤٨ [٦: ٣٥-٣٦].

[٨٣٠] الإمتاع ٣: ٢١٨؛ والمزرفن هو الذي جعل شعر صدغيه كالزرفين، وهو حلقة الباب؛ والمزرجن هو المصفوف الشعر في تجعيدات تشبه الزرجون، أي شجرة العنب وأغصانها.

[٨٣١] الإمتاع ٢: ١٧٩. ودبيق: بليدة بين الفرما وتنيس من أعمال مصر (معجم البلدان)؛ وشطا: بليدة بمصر تقع على ثلاثة أميال من دمياط على ضفة البحر الملح.

[٨٣٢] متز ٢: ١٦٦.

[٨٣٣] الإمتاع ٢: ١٧٩.

كثر التفنُّن في هذا العصر في وصف أنواع المطاعم والمشارب وما تحفل به الموائد في الشِّعر، كما نجد ذلك عند كشاجم وأبي طالب المأموني (-٣٨٣) ،[٨٣٤] من شعراء "اليتيمة"، وغيرهما، وفي أدب المقامة. وقد اعتمد أبو حيّان على كُشاجم في تصوير بعض الجوانب المتصلة بهذه الناحية، فنقل عنه قوله: "خير الغداء بَواكِره، وخير العشاء بَواصِره، أي المبادرة به في بقايا النهار وضوئه بحيث يتمكّن منه البصر قبل الإمساء والدخول في حدّ الليل والدنوّ من النوم والسكون."[٨٣٥] وأورد له عنه رسالة في وصف طبّاخٍ له مات، جاء فيها أنّه كان "أحذق أهل صناعته، وأَبْيَنَهم فضلًا، وأرهفهم سكّينًا، وأعدلهم تقطيعًا، وأذكاهم نارًا، وأطيبهم يدًا: ما أكاد أَقترح عليه شيئًا إلّا وجدته قد سبقني إليه؛ مُعِبٌّ للموائد، مَليك للثرائد، مع كلّ حارّ وبارد؛ كأنّ مائدته رياض مزخرفة أو بُرود مُفَوَّفة؛ مرتِّبٌ للألوان، منظّف للخوان، لا يجمع بين شكلين، ولا يوالي بين طعامين، ولا يغرف اللون إلّا وضدّه؛ يُنضج الشواء، ويحكم الحلواء، ويخالف بين طعام الغداء والعشاء؛ يكتفي باللحظة، ويفهم بالإشارة، ويسبق إلى الإرادة، فكأنه مطّلع على الضمير من الزائر والمزُور."[٨٣٦] ولا تعدو هذه الصورة أن تكون صورة للطبّاخ النموذجي الماهر كما يريده كشاجم الذي كان — فيما يقال — طبّاخًا عند سيف الدولة. وعن كشاجم أيضًا نقل أبو حيّان أنّ النديم لا يجوز له الإسهاب في الحديث لأنّ ذلك بمجالس القُصّاص أَلْيَق،[٨٣٧] كما نقل عنه أبياتًا تحضّ على البشاشة وقت الجلوس إلى المائدة، على ألّا يَدخل ذلك في الفكاهة.[٨٣٨] هذا بالإضافة إلى نقول أخرى عن كشاجم.[٨٣٩]

وقد حام أبو حيّان ومعاصروه كثيرًا حول الآداب الضرورية على مائدة الطعام. فقد كانوا يعتقدون أنّ الحديث عن أنواع الطعام على المائدة ومقارنة ما يقدّم عليها بما يقدّمه الآخرون لا يعدّ من اللياقة في شيء.[٨٤٠] وأثار ابن سعدان سؤالًا يتصل بآداب المائدة والضيافة عامة فقال: أَعلِمونا يا أصحابنا: الحثُّ على الأكل أحسن أم الإمساكُ عنه حتى

---

[٨٣٤] اليتيمة ١: ٣٠١ و٣٠٢ و٣٠٣-٣٠٥ و٤: ١٧٤-١٨٦؛ وترجمة كشاجم ومصادره في الأعلام ٨: ٤٣. والمأموني هو أبو طالب عبد السلام بن الحسين المأموني، يرجع نسبه إلى المأمون العباسي، وكان شاعرًا متفننًا، حظي عند الصاحب بن عباد فترة ثم حسده الحاسدون وطعنوا فيه لدى الصاحب ففارقه واتصل بعدد من كبراء عصره، وفي اليتيمة ٤: ١٦١-١٩١ ترجمة له وقسم من شعره.

[٨٣٥] البصائر ١: ٤٤٨ [٢: ١٤٧-١٤٨].

[٨٣٦] المصدر نفسه ١: ٤٤٤-٤٤٥[٢: ١٤٣-١٤٤].

[٨٣٧] المصدر نفسه ١: ٤٤٧[٢: ١٤٦]؛ وهو نقل عن أدب النديم: ٢٤.

[٨٣٨] البصائر ٣/٢: ٤٩٤-٤٩٥ [٣: ٦٠].

[٨٣٩] المصدر نفسه: ٥٧٣ و٥٧٥-٥٧٧ و٥٧٩ و٦٣٨ [٣: ١١٢ و١١٣-١١٤ و١١٦ و١٥٥]؛ وانظر أدب النديم: ٢١ و٣٠.

[٨٤٠] الأخلاق: ١٣١ و١٦٩.

يكون مِن الآكل ما يكون؟" فكان من الجواب: "إن هذه المسألة بعينها جرت أمس بالريّ عند ابن عبّاد، فتُنُوهِب الكلام فيها وأفضى إلى أنّ الأَوْلَى الحثّ والتأنيس والبسط والطلاقة ولِين اللفظ وقلّة التحديق وإسجاء الطَرْف مع اللطف والدماثة ،من غير دلالة على تكلّف في ذلك فاضح، ولا إمساك عنه قادح. وحكى ابن عبّاد في هذا الموضع أن بعض السلف قال: الطعام أَهْوَنُ من أن يُحَثَّ على تناوله."[٨٤١]

وقد عدّ أبو حيّان أنواعًا من المآكل منها الحَيْس والسَّويطة والرَّغيغة واللُّوقة والسليقة وغيرها،[٨٤٢] وفسّر بعضها، ولكنها لا تدلّ على القرن الرابع وإنما هي فيما يبدو من مآكل الأعراب، وهي تختلف عن مطاعم الحاضرة التي تشمل الدجاج والجوذابات والكباب والهرائس[٨٤٣] وأنواع الحلوى من القطائف والفالوذج. وتشمل "تَزايين المائدة" الأقراط والجبن والزيتون ومخَلَّط خراسان وأصناف البَوارد.[٨٤٤] وقد عدّ بعضهم هذه "التزايين"، فجعل منها: المِصُوص والهُلام والمطَجَّنات والباذنجان البوراني؛[٨٤٥] ولكن هذا التصنيف بالفكاهة أشبه، لأنّ هذه الأطعمة لا تدخل في تزايين المائدة، وقد عدّها كذلك لشرَهِه ومحاولته أن يحصل على ما هو أكثر منها. وكانت النفقات التي تستلزمها الأطعمة تجعل بعضها مما يعزّ على فئات الفقراء؛ فالمضيرة لون يقدّم على مائدة الصاحب ويتفنن فيه أثرياء التجّار.[٨٤٦] ويروي أبو حيّان تصنيفًا للأطعمة بحسب مقامات الناس: فالكباب طعام الصعاليك، والهرائس والرؤوس طعام السلاطين، والشواء طعام الدُّعّار، والخلّ والزيت طعام الفقراء والزهاد.[٨٤٧] وقد دار خلاف بين الوزير ابن مُقْلَة (-٣٢٨)[٨٤٨] وأبي عبد الله اليزيدي (-٣١٠)[٨٤٩] حول الهريسة والجُوذابة — وكان الأوّل يفضّل الهريسة والثاني يؤثر الجوذابة — فكان من رأي

---

[٨٤١] الإمتاع ٣: ١-٢.

[٨٤٢] المصدر نفسه ٣: ١١؛ والحيس: الطعام المتخذ من التمر والأقط والسمن، وقد يجعل موضع الأقط الدقيق، يدق ويعجن بالسمن عجنًا شديدًا حتى يندر النوى منه؛ ويقال للحيس: سويطة؛ والرغيغة: حسو من الزبد، وقيل: لبن يغلى ويذر عليه دقيق؛ واللوقة، كما شرحها أبو حيان: الرطب بالسمن، وقيل: الرطب بالزبد، وقيل: الزبدة؛ والسليقة كما شرحها أبو حيّان : الذرة تدقّ وتُصلح باللبن.

[٨٤٣] الهرائس: جمع هريسة، وهي الحب المدقوق إذا طبخ.

[٨٤٤] الإمتاع ٢: ١٨٠.

[٨٤٥] المصدر نفسه ٣: ٧٦؛ والمصوص: طعام من لحم ينقع في الخل ثمّ يطبخ، أو هو من لحم الطير خاصة؛ والهلام: طعام يتخذ من لحم عجل بجلده، أو هو مرق السكباج المبرد والمصفى من الدهن؛ والمطجنات: ما يقلى من الطاجن؛ والباذنجان البوراني: طعام يصنع من الباذنجان والقرع والبندورة والفلفل (ملحق المعاجم العربية لدوزي ١: ١٢٦-١٢٧).

[٨٤٦] الأخلاق: ٣٨١ ومقامات بديع الزمان: ١١١ و١٢١-١٢٢. والمضيرة: مريقة تطبخ باللبن المضير وربما خلط بالحليب؛ أو هي أن يطبخ اللحم باللبن الصريح الذي قد حذى اللسانَ حتى ينضج اللحم وتخثره المضيرة، وربما خلطوا الحليب بالحقين، وهو حينئذ أطيب ما يكون.

[٨٤٧] الإمتاع ٣: ٧٥.

[٨٤٨] ترجمة ابن مقلة في الأعلام ٧: ١٥٧.

[٨٤٩] ترجمة اليزيدي في الأعلام ٧: ٥٢.

اليزيدي في ذلك الحوار أنّ الهريسة طعام السُّوقيين والسَّفْلَة،[٨٥٠] وهو شيء يخالف ما تقدّم من أن الهرائس طعام السلاطين. ويروي بعضهم أن صديقًا له دعاه وأطعمه فِجْلية.[٨٥١]

أمّا الأشربة فيميز أبو حيّان نوعين منها. الأوّل هو الفُقّاع، ويضيفه فيما يبدو إلى بائعه فيسميه "فقاع زريق"؛[٨٥٢] والثاني خمر صريفين، وكان ابن سورين أحد بائعيه ببغداد.[٨٥٣] والمعتقد أنّ أواني الشراب كانت في الأغلب خزفية أو زجاجية، ولكن أبا حيّان يروي عن بعض المترفين أنّه كان يشرب في آنية الذهب والفضّة.[٨٥٤]

[٨٥٠] الإمتاع ٣: ٧٥.

[٨٥١] البصائر ١: ١٤٥ [١: ١٢٦].

[٨٥٢] الإمتاع ٢: ١٨٠.

[٨٥٣] المصدر نفسه.

[٨٥٤] البصائر١: ٢٤٩ [١: ٢٠٤].

الفصل الرابع

الفئات الاجتماعية

أ- فئة العامة وما يلحق بها

(١) القول في العامة إجمالًا

ليس لدى أبي حيّان ومعاصريه ممن نقل آراءهم معيار عام في تصنيفهم لفئات المجتمع في القرن الرابع، ولذلك انتفت عندهم فكرة الطبقية، وذلك لأنّهم استبعدوا فكرة الثروة وتوزيعها من أذهانهم، فكلّهم أو جلّهم من هذه الناحية فقراء، ولو أنّهم اتّخذوا توزيع الثروة معيارًا لعدّوا أنفسهم بين الفئات الشعبية التي تشبههم في قلّة الرزق. ولذلك كان أشيع المعايير لديهم أن يعدّوا أنفسهم – بحكم المستوى الثقافي والفكري – من فئة الخاصّة، وأن يحشدوا الفئات الأخرى في مجموعة واحدة يطلقون عليها اسم "العامة". ولكن لفظة "العامة" لديهم واسعة الدلالة، فهي قد تشمل إلى جانب الفئات الشعبية جماعة من المتعلّمين الذين لم يستطيعوا أن يرتفعوا بعلمهم عن مستوى العوام في بعض الأمور، ولهذا قد نجد في المنطقة المتوسطة بين العامة والخاصّة مَن يُطلق عليهم أحيانًا اسم "أشباه العامة". أمّا الفئات التي يرفعها الثراء وشيء من العلم إلى منزلة اجتماعية رفيعة فقد يُطلق عليها اسم "أشباه الخاصة".

ويبدو هذا التمييز واضحًا لدى الفلاسفة حين اعتبروا أنفسهم الصفوة الفكرية الممتازة. فقد سخر النوشجاني ممن يظنّون أنّ النفس هي الروح، ووصف هذا الفريق بأنّهم "عامة" أو "أشباه خاصة"؛[٨٥٥] ووجد أبو حيّان ناسًا يَعيبون المنطق فلم يَأْبَهْ لهم لأنّهم من "العامة أو أشباه العامة"، وقال: "فأمّا الخاصة وأشباه الخاصة فلا يعيبونه ولا يُجيزون عيبه."[٨٥٦] وعلى هذا الأساس يفترق الفلاسفة عن سائر الناس، ولهذا سلك الدِّين طريق الرمز والشرح والتعليل والبسط والإيجاز لكي تفهمه العامة؛ أمّا الفلاسفة فإنّهم يستدلّون على الدِّين من غير حاجة إلى شرح أو تعليل.[٨٥٧] من ثَمّ وصف بعض الفلاسفة توحيد العامة بأنّه من قَبيل التقليد، بينما توحيد الخاصة من قَبيل "اعتراف النفس بالواحد لوجدانها إيّاه واحدًا من حيث هو واحد، لا من حيث قِيل إنّه واحد."[٨٥٨] فإطلاق لفظ العامة هنا يشمل كلّ من كان خارج الصفوة المفكّرة، ولهذا سُئل أبو سليمان المنطقي كيف يستطيع — وهو حكيمٌ يخوض في الحقائق والدقائق والغوامض — أن يصادق قاضيًا مثل ابن سيّار "مَخاضُه الظاهر الذي عليه الجمهور ومأخذه مما عليه السَّواد الأعظم."[٨٥٩]

غير أنّ لفظ العامة، إذا تجاوزنا هذا الموقف، يتحدّد أكثر من ذي قبل، فيصبح دالًّا على فئات شعبية بأعيانها كأهل السوق وأصحاب الحِرَف والعاملين في الزراعة أو من يُسمّون سواد الناس. وحين عدّ أبو سليمان فئات المجتمع ذكرها على الترتيب التالي: الملوك، التُّنَّاء وأصحاب الضِّياع، التجّار، أصحاب الدين والورع، الكتّاب وأهل العلم، أصحاب المذابّ (لعلّها: الميزان) والتطفيف.[٨٦٠] وقد استعمل أبو سليمان في هذا التدريج مقياسَي السلطة والثروة، وأفرد العامة وجعلها في نهاية هذا السلّم وذكر أنّه كانت تطلق عليها الأسماء التالية: "همج ورعاع وأوباش وأوناش ولفيف وزعانف وداصة وسُقّاط وأنذال وغوغاء."[٨٦١] وواضح من هذه التسميات التي تومئ إلى صفات أنّها تصدر عن نظرة تحقيرية، وذلك من شعور المثقّفين بالتفوّق الفكري على هذه الفئة التي اتّهم الفلاسفة أفرادها في عقولهم حتّى قال أبو سليمان: "إن قلتَ لا عقول لهم كنت صادقًا، وإن قلتَ لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت

---

[٨٥٥] المقابسات: ٣٧٢ [٤٧٠].

[٨٥٦] رسالتان: ٢٠٥.

[٨٥٧] المقابسات: ٣٦٥-٣٦٦ [٤٥٦-٤٥٧].

[٨٥٨] المصدر نفسه.

[٨٥٩] الصداقة: ٣.

[٨٦٠] المصدر نفسه: ٥-٦.

[٨٦١] الصداقة: ٦.

صادقًا."[٨٦٢] أمّا مسكويه فإنّه صرّح أنّهم يقفون في منزلة قريبة من البهيمية، وأنّ أقصى ما يبلغه نطقهم وتمييزهم أن يرتّبوا تلك البهيمية ترتيبًا فيه نظام عقلي نوعًا وحسب.[٨٦٣] وكان الفلاسفة يصمون العامة بالجهل الشديد والغباوة الفائقة، ونحن نسمع أبا محمد العروضي يقول إنّ كَدَر نفوسهم إنّما تأتّى من الغباوة والجهل، وأنّ صورة النفس الإنسانية الحقّ امّحت لديهم، بل صدئت مع الدهر، من قلّة اقتناء المعارف وعدم دخول الجديد إليها.[٨٦٤] وقد جعل أبو سليمان الإفهام الرديء من المظاهر عند العامة "لأنّ ذلك غايتهم، وشبيه برُتبتهم في نقصهم."[٨٦٥]

على أنّ هؤلاء الفلاسفة أنفسهم كانوا إذا كفّوا عن الاحتكام إلى المستوى الفكري ونظروا إلى الناحية العمرانية، رأوا العامة ضرورة لا بدّ منها، وعرفوا لهم دورًا هامًّا في المجتمع هو عمارة أرضه وإقامة مصالحه عن طريق القيام بالخدمات الميسّرة لأهله، وهو أمر يساعد عليه كثرتهم عددًا.[٨٦٦] كان هذا رأي أبي سليمان المنطقي، وهو الذي نقل قول بعض الحكماء من السالفين: "لا تسبّوا الغوغاء فإنّهم يخرجون الغريق، ويطفئون الحريق، ويؤنسون الطريق، ويشهدون السوق."[٨٦٧] وقد سمع أبو حيّان قولًا شائعًا يذهب إلى أنّه "لولا الحمقى لخربت الدنيا،"[٨٦٨] فتساءل: هل هذا القول صحيح؟ فردّ عليه مسكويه بأنّه لا يجوز تسمية القُوّام بعمارة الدنيا حمقى، وإنّما هم قوم أخذوا في صناعات ومهن لم يخترها الزهّاد والعلماء والحكماء لأنّهم قادرون على ركوب ما هو أصعب منها، وهو النظر في أمر النفس والبدن، وإلّا فهي تقود إلى عمارة الدنيا التامة، وتسهّل العيش بين الناس، وتلقي بعبء المشقّة والأهوال على هؤلاء الصنّاع فتريح الآخرين من احتمال المشاقّ والتعرّض للمخاوف.[٨٦٩] وهذه الصناعات عديدة، وقد أحصى مسكويه عددًا منها فقال إنّها تتكوّن من أقسام ثلاثة: "وأحد الأشياء الثلاثة: إثارة الأرض وفلاحتها بالزرع والغرس والقيام عليها بما يصلحها ويستعد لما يراد منها، أعني الآلات المستخرجة من المعادن كالحجارة والحديد، المستعملة في إثارة الحرث والطحن وإساحة الماء على وجه الأرض من العيون والأنهار والقنيّ والدوالي[٨٧٠] وغير ذلك. والثاني: آلات الجند

---

[٨٦٢] الإمتاع ١: ٢٠٥.

[٨٦٣] الهوامل: ٢٤٩.

[٨٦٤] المقابسات: ١٩٠ [١٥٣].

[٨٦٥] المصدر نفسه: ١٧٠ [١٢٢].

[٨٦٦] الإمتاع ١: ٢٠٥.

[٨٦٧] الإمتاع ١: ٢٠٥، والقول مختصرًا في البصائر ٢/١: ٢٦٦ [٥: ٢١٤].

[٨٦٨] الهوامل: ٢٤٩.

[٨٦٩] المصدر نفسه: ٢٥٠–٢٥٢.

[٨٧٠] الدوالي: جمع دالية، وهي الناعورة.

والأسلحة المستعملة لهم في ذبّ الأعداء... وللجند أيضًا صنّاع وأصحاب حِرَف، فهم يعدّون لهم الخيل بالرياضة والجُنَن للوقاية وسائر الأسلحة للدفع والذبّ. والثالث: الجلب والتجهيز الذي يتمّ بنقل ما يعزّ في أرض إلى أرض، وما يكون في بحر إلى برّ."[٨٧١]

وقد لحظ أبو حيّان أنّ العامة في عصره كانوا جريئين في نقد رجال الحكم والسياسة، وأنّهم يتوسّلون إلى ذلك بإرسال النوادر والحكايات[٨٧٢] – "ومَن ذا الذي يردّ أفواه الغوغاء والأوباش؟!"[٨٧٣] – وأنّهم يُكثرون من الحديث في شؤون الملك في حين لا يتحدّث عنه خاصته من المقرّبين إليه.[٨٧٤] وقد فسّر أبو الحسن العامري هذا الميل لديهم برغبتهم في رخاء العيش وسعة المال ونفاق السوق وتضاعف الربح.[٨٧٥] ومن أجل جرأة العامة، تناقل هؤلاء المثقّفون أحاديث حكمية تحضّ على توقّي العامة ومعاملتها بالبرّ من غير إسراف فيه،[٨٧٦] ونقل أبو حيّان أنّ أحد الحكماء قال إنّ الإحسان المفرط إلى العامة من شأنه أن يفسدها، كما أنّ تجرِئتهم من شأنها أن تنتهي بهم إلى الشغَب والسرَف؛ أمّا إذا سادوا فإنّهم يقضون على أهل الفضائل،[٨٧٧] ولذا قيل في الحِكَم: "زوال الدُّوَل باصطناع السِّفَل."[٨٧٨]

ويتميّز أبو حيّان عن كثير من مثقّفي عصره برغبته في تسجيل معتقدات العامة، وفي إيراد أمثالهم، وفي التقاط ما كان يسمعه من حوارهم وما يتأدّى إليه من تعليقاتهم وهو سائرٌ في الأسواق، وبذلك قدّم لنا صورة فريدة عن بعض النواحي الهامة في حياتهم وفي نظرتهم إلى الأمور، وأبان عن نظرة فذّة في جمع الطرائف المتّصلة بحياة تلك الفئة من الناس، دون أن يبعده اعتداده بثقافته وسعة اطّلاعه عن ممارسة ذلك. ولا ريب في أنّ ما جمعه من معتقداتهم وأمثالهم وتعبيراتهم المتفرّدة يفيد في دراسة اللهجة السائدة حينئذٍ، لأنّ أبا حيّان نقل تلك الأمثال على حالها – لتُقرأ غير مُعْرَبة، وإن بدتْ قريبة الصلة بلغة الكتابة.

---

[٨٧١] الهوامل: ٢٥٠–٢٥١.

[٨٧٢] الأخلاق: ٣٦٥.

[٨٧٣] المصدر نفسه.

[٨٧٤] الهوامل: ٣٠٣–٣٠٤؛ وانظر أيضًا الإمتاع ٣: ٨٥–٨٦.

[٨٧٥] الإمتاع ٣: ٩٥.

[٨٧٦] البصائر ٣/١: ٥٥ [٦: ٤٠] والإمتاع ٢: ٤١ و٦٢.

[٨٧٧] الإمتاع ٢: ٤١.

[٨٧٨] المصدر نفسه ٢: ٦٢.

وقد اكتشف أبو حيّان في معتقدات العامة طِيبًا "ومع الطيب عبرة، ومع العبرة فائدة،"[٨٧٩] كما يقول، ووجد أنّ هذه الاعتقادات لا ترجع إلى أصول معروفة، وليس فيها من العلل ما يعطي بصيص أمل في أن تُكتشف أصولها،[٨٨٠] وهي كانت شائعة شيوعًا عظيمًا حتى أنّه قد يعتقدها "من هو فوق الناقص الغبيّ، ودون النِّحرير الذكي."[٨٨١] وعلى الرغم من أنّ أبا حيّان لم يكن يؤمن بها،[٨٨٢] فقد استثارت حبّ استطلاعه، فدوّن عددًا منها، وأخذ يعرضها على العلماء وغيرهم يسألهم عن أسرارها وأصولها وتطوّرها، فلم يجد بين الناس من يستطيع إجابته عليها؛[٨٨٣] بل إنّ بعض العلماء، وهو مسكويه، رفض بتاتًا أن يجيبه على بعضها، احتقارًا لها واستهزاء بها.[٨٨٤] وقد سمع أبو حيّان ابن الخمار الفيلسوف[٨٨٥] — وقد سُئل عن اعتقادات الناس: هل كلّها حقّ أو كلّها باطل — يقول إنّها إذا كانت من الطبيعة فهي باطلة على الأكثر، وإذا كانت من العقل فهي حقيقية على الأكثر.[٨٨٦] ولكن هذا لم يكن ليشفي التساؤل في نفس أبي حيّان، ولذلك فإنّه دَوّن اعتقادات العامة من غير شرح أو تعليق.

والناظر في هذه الاعتقادات يدرك أنّها مما لا يمكن تفسيره حقًّا، ومما لا يمكن الكشف عن أصله، ولكنه يستطيع أن يكتشف فيها بعض السمات العامة التي يمكن أن تتقبّل شيئًا من التصنيف والترتيب. فهناك اقتران بين ما يعتري أحد أعضاء الجسم وما يتوقّعه المرء من حادث؛ فإذا حكّت الرجل يده قال: "آخذ دراهم؛ وإذا حكَّتْهُ رِجله قال: أمشي إلى مكان بعيد؛ وإن حكّه أنفه قال: آكل لحمًا... وإن حَكّه وسطه قال: آكل السمك؛ وإن اختلجتْ عينه من فوق قال: أرى إنسانًا لم أره منذ حين، وإذا اختلجتْ من أسفل قال: سوف أبكي، أسأل الله السلامة... وإذا طنّتْ أُذُنُ أحدهم قال: ترُى مَن ذكرني؟"[٨٨٧] وكانوا يعتقدون بالإصابة بالعين، وأبو حيّان يروي أنّه إذا لبس

---

[٨٧٩] البصائر ٢/٢: ٦٥٢ [٩: ٥٠].

[٨٨٠] المصدر نفسه.

[٨٨١] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٨ [٩: ٥٥].

[٨٨٢] هذا واضح من قوله في المصدر نفسه: "فيحسبها حقًّا."

[٨٨٣] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٢. [٩: ٥٠-٥١].

[٨٨٤] الهوامل: ٣٣٩.

[٨٨٥] هو أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام: مترجم ومنطقي وفيلسوف وطبيب بغدادي، ولد سنة ٣٣١ ودرس على يحيى بن عدي، ثم انضم إلى جماعة أبي سليمان المنطقي، وكان في نهاية الذكاء والفطنة والمعرفة بعلوم أصحابه، والترجمة من السريانية إلى العربية، وله مؤلفات كثيرة (الفهرست: ٢٦٥ والمنتخب من صوان الحكمة: ٨٥ ب-٨٦ أ وتاريخ الحكماء: ١٦٤ و٣١٣) وقد أورد أبو حيّان العديد من أقواله في مؤلفاته.

[٨٨٦] المقابسات: ١٦٠-١٦١ [١٠٩].

887 البصائر ٢/٢: ٦٥٢-٦٥٣ [٩: ٥١-٥٢].

الرجل كلّ شيء جديد قال الناس له: "خذ معك بعض ما لا يشاكل ما عليك ليكون وقايةً لك."[٨٨٨] وكان العامة يتفاءلون ويتشاءمون كثيرًا؛ فإذا أشار رجل إلى صاحبه بالسكين غرزها في الأرض وقال "الشيطان يعمل عمله...؛ وإذا مسح أحدهم يده بثوب صاحبه بَصق وقال: حتى لا أُبغضه؛ وإذا رَشّ (إنسان) على وجه إنسانٍ ما (اقرأ: ماءً) قَبّل يده وقال: حتى لا أُبغضه (أو) ... حتى لا يصير نَمَش (؟) ... وأنت ترى أحدهم إذا عَثر بصاحبه أخذ يده وصافحه وربّما قالوا: ليلًا (اقرأ: لِئلّا) نتخاصم."[٨٨٩] وكانت بعض الحيوانات تثير فيهم التشاؤم أو التفاؤل، ولذلك كانوا إذا ذكروا الحيّة بالليل لا يقولون: حيّة "ويقولون: طويلة، وإذا غلط أحدهم فقال: حيّة، قالها ثلاث مرّات ... وإذا صاح الغُراب قالوا: خَيْر خَيْر، وأنت شرّ طَيْر... وإذا رأوا الخنفساء ليالي الشتاء قالوا: مباركة ميمونة، وإذا رأوها في ليالي الصيف قالوا: رسول العقرب."[٨٩٠] وكانوا يرجمون بالغيب، فيضربون بالشعير وينظرون في البخت،[٨٩١] ويستدلّون بالمظاهر المعيّنة على ما سيحدث؛ فإذا طارت من السراج شرارةٌ إلى فوق قالوا: ينقص من أهل البيت واحد، وإذا وقعت إلى أسفل قالوا: يجيء غدًا زائر؛[٨٩٢] فإذا غاب لأحدهم غائب صوّتوا في البئر ونخلوا الرماد في الليل وزعموا أنّ الجنّ يثبتون حاله في الرماد.[٨٩٣] وكانوا يخافون من ذكر الجِنّ بالليل، فإذا ذكره أحدهم أمسك بأطراف أذنيه.[٨٩٤] على أنّهم كانوا يفعلون ما هو أشبه بالسحر عند مرض أحدهم؛ فإذا أصاب أحدهم صُداع قالوا: انفرج رأسه، وقاسوه بتكّةٍ وطرحوا في خابيةِ الدقيق جوزةً لها ثلاثة خطوط، يزعمون أنها بركَة؛ "وإذا نُكس أحدهم في مرضه أخذوا له دهنًا من سبع ودهنوا به رأسه؛ وإذا خَرج بأحدهم دُمَّل شدّ في تكّته عفصة[٨٩٥] غير مثقوبة... وإذا حُمّ أحدهم الرِّبع[٨٩٦] بخَّروه بقرن كبش؛ وإذا أخذه الفُواق عَقد بيديه أربعًا وثلاثين وزعم أنّه يسكن؛ وإذا خرج به قَوْباء[٨٩٧]

---

[٨٨٨] الهوامل: ٨٨.

[٨٨٩] البصائر ٢/٢: ٦٥٣-٦٥٧ [٩: ٥١-٥٥].

[٨٩٠] البصائر ٢/٢: ٦٥٣-٦٥٤ [٩: ٥١-٥٣].

[٨٩١] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٧ [٩: ٥٥].

[٨٩٢] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٥ [٩: ٥٣].

[٨٩٣] المصدر نفسه.

[٨٩٤] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٤ [٩: ٥٢].

[٨٩٥] العفصة: حمل شجر الملول، وقيل: حمل شجر البلوط.

[٨٩٦] حمّى الربع: التي تأتي يومًا وتترك يومين وتعود في الرابع.

[٨٩٧] القوباء: مرض جلدي يعرف بالحزاز يتقشر فيه الجلد ويتسع مكان القشر.

خَطّ حولها خاتم سليمان ومسحه بالتراب وقال بالغداة: كيف أمسيتِ لا أصبحتِ؟ وبالعشيّ: كيف أصبحتِ لا أمسيتِ؟ وإذا لسعته عقربٌ غسلوا الحصى وسقوه ماءه."[٨٩٨]

ويشبه هذه الوصفات العجيبة ذلك المزيج الغريب الذي كانوا يعتقدون أنه يجعل الهوام والحيّات والعقارب والنمل تهرب إذا دُخّنت قِطَعُهُ، وكان يُصنع من الأفيون والشونيز والبادروج (اقرأ: والباذروج) وقرن الأيَّل والباذنج وظلف المعزى، كلُّ ذلك مخلوطًا ومدقوقًا ومعجونًا بخلّ حاذق.[٨٩٩] وكان في العامة من يؤمن بالسِّحر ويعتقد أنّ من يأكل لحم سِنَّور أسود لا يعمل فيه السحر أبدًا.[٩٠٠] وكانوا يعتقدون أنّ صوت الخفّاش عندما يطير في الليل هو صوت طيران الساحرة، وتراهم إذ ذاك يقولون: "لا إله إلّا الله: كأنّما طيرانها ثوب يُشقّ، ويكبّون الطست ويقولون باطل ﴿وبطل ما كانوا يعملون﴾[٩٠١]."[٩٠٢] وكانت تدور في أوساط العامة حكايات هي أشبه بالخرافات عن أشخاص بأعيانهم؛ فمن ذلك اعتقادهم أنّ عُوج بن عوق (اقرأ: عنق) "كان يَصيد السمك من قاع البحر بيده ويشويها في عين الشمس،"[٩٠٣] وأنّ عبد الله بن هلال كان صديقًا لإبليس وأنّه كان يغوص في الكوفة "في الطست ويخرج من ساعته بتاهرت."[٩٠٤]

وقد اهتمّ أبو حيّان أيضًا بأمثال العامة وأورد بعضًا منها في "البصائر"، واعترف بأنّ هذه الأمثال، على الرغم من سوء تأليفها وقبح لفظها، فإنّ وراءها عبرة مفيدة وفائدة عجيبة.[٩٠٥] لذلك حضّ أبو حيّان على الإفادة منها قائلًا إنّ المرء يجب ألّا يحتقرها مسبقًا، بل ينظر في حَسَنها وقبيحها فيختار الحسن ويترك القبيح، وسوف يجد فيها

---

[٨٩٨] البصائر ٢/٢: ٦٥٥–٦٥٧ [٩: ٥٣–٥٤].

[٨٩٩] المصدر نفسه ١/٢: ٥٨ [٥: ٥٤]؛ والباذروج: ريحان عطر؛ والشونيز: نبات ذو حبة سوداء حريفة طيبة الرائحة تُخلط بالعجين وتخبز (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار).

[٩٠٠] البصائر ٢/٢: ٦٥٧ [٩:٥٥].

[٩٠١] الأعراف: ١١٨.

[٩٠٢] البصائر ٢/٢: ٦٥٤–٦٥٥ [٩: ٥٣].

[٩٠٣] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٥٥ [٩: ٥٣]؛ وعوج بن عنق، في القصص: عملاق من الجبارين، طوله ثلاثة وعشرون ألف ذراع وثلاثمائة وثلاثة وثلاثين ذراعًا، فكان يحتجز السحاب ويشرب منه الماء ويتناول الحوت من قرار البحر فيشويه بعين الشمس، يرفعه إليه ثم يأكله. وقد عاش ثلاثة آلاف سنة، ونجا لضخامته من الطوفان، إلى أن قتله أصحاب موسى بمعونة من الله (عرائس المجالس للثعلبي: ٢٤١–٢٤٣).

[٩٠٤] البصائر ٢/٢: ٦٥٧–٦٥٨ [٩: ٥٥]؛ وعبد الله بن هلال: مشعوذ عاش في زمن الحجاج بن يوسف، وكان يعرف بالساحر وبصديق إبليس، وله حكاية مع الحجاج (الفهرست: ٣١٠ ومعجم البلدان ٦: ٨٨٥). وتاهرت: اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب يقال لإحداهما تاهرت القديمة وللأخرى تاهرت المحدثة، بينهما وبين المسيلة ست مراحل، بين تلمسان وقلعة بني حماد.

[٩٠٥] البصائر ٢/٢: ٦٦٠ [٩: ٥٨].

نواحي مفيدة بالتأكيد.[٩٠٦] والأمثال التي أوردها أبو حيّان تتميّز جميعها بالسهولة وقرب المأخذ، وكلّها قد تقرأ مُعْرَبة، وإن كنت أرجّح أنّ الناس كانوا ينطقون بها دون إعراب؛ هذا وفيها عدد كبير من الأمثال ذات الألفاظ النابية.[٩٠٧] أمّا فيما عدا ذلك، فإنّ أمثال العامة تشبه الأمثال المعروفة عند العرب والمدوّنة في كتب الأمثال عندهم من حيث أنّها تتوخى الإيجاز والعبرة المفيدة، وهذا بعضها: ليس من قال النار! احترق فمه؛ الخُنفساء في عين أمّها رامشنة؛[٩٠٨] مَن يشتهي الراح (لعلها: الداح) لا يقول باح؛ من يأكل ولا يحسب يخرب بيته ولا يعلم؛ كلّ ما في القِدْر تُخرجه المغرفة؛ إنْ كان معلمًا وإلّا فدحرجْ؛ مَن صيّر نفسه نُخالة لقطتها الدجاج، ومَن جعل نفسه شاةً دقّ عنقه الذئب، ومَن نام على الطريق دقّته الحوافر دقًّا؛ القاصّ لا يحبّ القاصّ؛ أنذل من فأر السجن؛ أعتق من الحنطة؛ أحمق من الجمل؛ من لم يرَ اللحم أعجبته الرئة؛ من يأكل بيدين يختنق؛ ما أطيب العرس لولا النفقة؛ من كان دليله البُوم كان مأواه الخراب؛ كُلِ التمر على أنّه كان مرّةً رُطَبًا؛ البحر ملآن ماء والكلب يلحس بلسانه؛ لو كان في البومة خير ما تركها الصيّاد.[٩٠٩]

ويمكن القول إنّ أبا حيّان أضاف إضافة حقيقية إلى معرفتنا عن أمثال العامة في هذه الفترة إذا قارنّا بين الأمثال التي أوردها في مؤلّفاته وبين أمثال المولّدين التي دوّنها أكثر جامعي الأمثال شمولًا بعد هذا القرن ممن وصلتنا مؤلّفاتهم من المشارقة، وهو الميداني (–٥١٨). فإنّ هذه المقارنة تكشف — فيما توصّلتُ إليه — أنّ العدد الأكبر من الأمثال التي سجّلها أبو حيّان لم ترد في "مجمع الأمثال"، وأنّ خمسة منها فقط وردت فيه — مع شيء من الاختلاف في الألفاظ أحيانًا.[٩١٠]

وقد اهتمّ أبو حيّان بتدوين جانب آخر مما يُؤثَر عن العامة سوى المعتقدات والأمثال، فأورد شيئًا من أقوالهم المميزة التي كان يسمعها بنفسه أو التي كان ينقلها له بعض معارفه. وقد لفتت أحاديث الشتم نظر أبي حيّان أكثر من غيرها من أحاديث العامة، فأتى بغير نصّ في هذا الشأن، لعلّ أوضحها في الدلالة على نفسيات أصحابها واعتقاداتهم

---

[٩٠٦] المصدر نفسه ٢/٢: ٦٦٠–٦٦١ [٩: ٥٨].

[٩٠٧] هذه الأمثال في المصدر نفسه: ٦٥٨–٦٦٠ [٩: ٥٥–٥٧].

[٩٠٨] الرامشنة: ورقة آس لها رأسان (شفاء الغليل: ٩٤).

[٩٠٩] البصائر ٢/٢: ٦٥٨–٦٥٩ [٩: ٥٥–٥٧] والأخلاق: ١١ و٥١٧ والإمتاع ٣: ٨٤.

[٩١٠] "القاص لا يحب القاص" في الأخلاق: ٥١٧ والميداني ٢: ٥١؛ و"لو كان في البومة خير ما تركها الصياد" في البصائر ٢/٢: ٦٥٩ [٩: ٥٧] والميداني ٢: ١٣٩؛ و"من لم ير اللحم أعجبته الرئة" في البصائر ٢/٢: ٦٥٩ [٩: ٥٦] والميداني ٢: ١٨٩ وفيه: "من لم يذق لحمًا..."؛ و"من يأكل بيدين يختنق" في البصائر ٢/٢: ٦٥٩ [٩: ٥٦] والميداني ٢: ١٩٠ وفيه: "من أكل على مائدتين اختنق."

ونمط معيشتهم قول بعضهم: "يا رأس الأفعى، ويا عصا المكاري،...يا كَوْدَن القصّار، يا بَيْرَم النجار،...يا ذَرُور العين، يا تخت الثياب، يا طعن الرمح في الترس، يا مغرفة القُدور ومكنسة الدُّور..."[٩١١]

غير أنّ جواب بعض العامة قد يدلّ على حضور الذهن بشكل ظاهر، فترى أحدهم قد أصاب المعنى إصابة محكمة في بعض الأحيان، وقد حدّث المروروذي أبا حيّان في هذا الشأن فقال: "وقف سائلٌ من هؤلاء الأنكاد علينا في جامع البصرة ... فسأل وألحّ، فقلت له من بين الجماعة، وقد ضجرتُ من إلحاحه وصفاقة وجهه: يا هذا، نزلتَ بوادٍ غير ذي زرع، قال: صدقتَ، ولكن يُجْبَى إليه ثمراتُ كلّ شيء؛ فضحكت الجماعة ووهبنا له دراهم."[٩١٢] وقد تدلّ بعض أقوال العامة على تمييزٍ دقيق وروح ساخرة في مثل قول الماجن المعروف بالغراب: "ويلك، أيش في ذا؟ لا تختلط الحنطة بالشعير، أو يصنع الباذنجان قرعًا، أو يتحوّل الفجل إلى الباقلاء، ويصير الخرنوب إلى الأرَنْدَج!"[٩١٣] بل إن بعض أقوالهم يكاد يرتفع إلى مرتبة الشعر تصويرًا ولمحًا وحسن تعبير، مثل قول بعض "أَنكاد السُّوقة" لرجل من ضربائه: "شرفك ميت وشرفي حيّ، وشرفك أخرس وشرفي ناطق، وشرفك أعمى وشرفي بصير."[٩١٤] وهم إذ يعلّقون على الأحداث السياسية يفعلون ذلك بطريقة فذّة هي في حقيقة الأمر صدى لتراكم انفعالاتهم المتتالية بالشخصية السياسية المعيّنة في العصر أو بالحادث السياسي المعيّن فيه. وقد روى أبو حيّان عن بعض من شهد الحادثة التالية في أوائل القرن[٩١٥] أنّه قال: "مررت بكنّاسَين أحدهما في البئر والآخر على رأس البئر، وإذا ضجّة، فقال الذي في البئر: ما الخبر؟ فقال: قُبض على علي بن عيسى؛ فقال: مَن أقعدوا بدله؟ قال: ابن الفرات (-٣١٢)؛[٩١٦] قال: قاتلهم الله، أخذوا المصحف ووضعوا بدله الطُّنبور."[٩١٧]

---

[٩١١] الإمتاع ٢: ٥٩-٦٠، وهو نص طويل اكتفيت بإيراد نموذج منه؛ والكودن (صوابه: الكودين) هو مطرقة كبيرة أو مدقة يدق بها القصار الثياب؛ والبيرم: العتلة؛ والتخت: الصوان أو العيبة؛ وانظر نموذجًا آخر في الإمتاع ٢: ٥٩.

[٩١٢] الإمتاع ٣: ١٠٠؛ وفي القصة إشارة إلى آية ٣٧ من سورة إبراهيم.

[٩١٣] المصدر نفسه ٢: ٥٩؛ والأرندج: جلد أسود تصنع منه الخفاف.

[٩١٤] المقابسات: ١٦٩ [١٢٠].

[٩١٥] وذلك سنة ٣٠٣ لأنها السنة الوحيدة التي تولى فيها ابن الفرات الوزارة بعد عزل علي بن عيسى (الكامل ٨: ٩٨).

[٩١٦] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٤١.

[٩١٧] الإمتاع ٢: ٥٤.

هكذا استطاع أبو حيّان أن ينقل صورة من تفكير العامة معتمدًا على التفصيلات الحيّة المنتزعة من واقع حياة تلك الفئة، وفي هذا دلالة على أنّ تنبّهه للمظاهر الحضارية لم يقف عند فئات الخاصة التي تصنع الجانب الأعمق لحضارة المجتمع، وإنّما تعدّاها إلى دور الفئات العامة فيه.

وقد رأينا عند الحديث عن الأحوال الاقتصادية كيف اضطلع هؤلاء العامة بالثورة، وكيف حاولوا أن ينتصفوا لأنفسهم حين لم يجدوا الحاكم المنصف. ومن بين صفوف العامة ظهر "العيّارون" الذين كانوا ينظّمون الثورات والانتفاضات، ويستبيحون السلب والنهب في فترات الغلاء وأيام الأزمات، ليوفروا لأنفسهم ولمن حولهم القوت المطلوب، وكأنّما هم صورة أخرى من الصعاليك الجاهليين.

(٢) العيّارون

كان العيارون – ويُسمّون أيضًا أهل الفتوة أو الفتيان أو الشطّار – يكوّنون فئة متميزة بين العامة، وإن جاء أفرادها أصلًا من تلك الطبقة. ويخبرنا أبو محمد النباتي في "أخلاق الوزيرين" أنّ هؤلاء العيارين كانوا يظهرون بزيّ يتميّز بالأكمام الضيّقة والأزرار المحلولة، يفتلون سبالهم ويمشون متحاملين متباطئين، ويتكلّمون متعالين متصاولين.[٩١٨] وكانوا شبّانًا أشدّاء، يرفعون الحَجَر،[٩١٩] ويتميّزون بقدرة جيدة على الاحتمال.[٩٢٠] ويبدو أنّه كان هناك نظام يجمعهم ويؤلّف بينهم في تلك الفترة، فتراهم يتقاسمون بالمِلْح،[٩٢١] ويتحدّثون عن الفتوة ويكثرون من ذكرها ويسمّونها "الجوامردية"[٩٢٢] (أي الفتيان أو الفتوة)، بل إنّه كان يبدر منهم ما يشبه الشعور بالولاء لجماعتهم والرغبة في التفوُّق داخل هذه الجماعة، وكأنّها هي مجتمعهم الذي يقيسون بمقاييسه الأمور، ويهتمون بأن يحصّلوا فيه المكانة الرفيعة، إذ إنّ أبا حيّان يورد قول بعضهم: "والله لأَتعرَّضنّ لجناية أُضرب عليها ألف سوطٍ فيصحَّ عند الفتيان صبري."[٩٢٣]

---

[٩١٨] الأخلاق: ٢٩٣.

[٩١٩] الأخلاق: ٢٩٣.

[٩٢٠] المصدر نفسه: ٣٧١.

[٩٢١] المقابسات: ٣٠٨ [٣٥٦].

[٩٢٢] الأخلاق: ٢٩٣؛ وأصل كلمة الجوامردية: جوانمرد أي الفتى.

[٩٢٣] الأخلاق: ٣٧١؛ ويؤخذ من المصادر أنه كان للعيارين في القرن الرابع تنظيمات خاصة. فيورد التنوخي نصًا يفهم منه أنهم كانوا يقومون بمراسيم خاصة في اجتماعاتهم، فيجتمعون وراء دهاليز معينة ويخلعون الثياب ويلبسون مآزر تكون معدة لكل واحد منهم على حدة، ثم يأكلون ثم يشربون النبيذ ثم يخطبون (الفرج بعد الشدة ٢: ١١٣).

وكان هؤلاء العيارون يعيشون مثل سائر العامة، حياة بائسة يُفتقد فيها القوت والمال. وقد دفع هذا الوضع العيارين إلى الاعتراض على الوضع القائم اقتصاديًا واجتماعيًا[٩٢٤] على طريقتهم الخاصة، فكانوا يثورون بين الحين والحين ببغداد في انتفاضات تزرع الفتنة في البلاد، يأخذون فيها بالإغارة والسلب والنهب والحريق،[٩٢٥] وأبو حيّان يقول إنّه في فتنة سنة اثنتين وستين وثلاثمائة "شُنّت الغارة، واتصل النهب، وتَوالى الحريق، حتى لم يصل إلينا الماء من دجلة، أعني الكرخ."[٩٢٦] وقد صارت هذه الانتفاضات ديدنًا عند العيارين، ونحن نسمع أبا حيّان يشكو من الوضع القلق في بغداد بُعَيْدَ سنة ثلاث وسبعين،[٩٢٧] ويتحدّث عنه وكأنّ الفتن أصبحت جزءًا من الحياة البغدادية بحقّ، فيقول: "أههنا لحيً تُسحب كلّ يوم، وطَوارق تتوقع كلّ ليلة."[٩٢٨] وكانت هذه الفتن تضفي جوًّا من الاضطراب على المدينة، فتتصل الأراجيف وتقشعرّ الأرض وتستوحش النفوس، ثمّ تنقلب المقاييس: فيرتفع بعض العامة بقوة السلاح وينالون الرئاسة والتسلّط، وإذا بالثعالب تتشبه بالأسود،[٩٢٩] وإذا الخامل يرى من هو أضعف منه قد أخذ السيف وأعمله فيُهْرَع إلى السيف يطلب به المكانة والسلطة والرئاسة.[٩٣٠]

وهذه الفتن هي التي رفعت من قوّاد العيارين في فتنة سنة اثنتين وستين: ابن كبرويه وأبا الدُّود وأبا الذُّباب وأَسْوَد الزُّبْد وأبا الأرضة وأبا النوابح.[٩٣١] وسيرة أسود الزبد العيار تُعدّ نموذجًا لارتفاع أحد الناس ونيله الرتبة عن طريق العيارة. فقد كان أسود الزبد هذا عبدًا يأوي إلى قنطرة الزبد — ومن هنا اسمه — يلتقط النَّوَى ويطلب الطعام ممن يمرون في ذلك المكان بأن يلعب لهم ويلهو أمامهم وهو عريان ليس عليه غير خرقة. وكان إنسانًا لا يؤبه به — إلى أن

---

[٩٢٤] يذهب الدكتور عبد العزيز الدوري إلى أن أساس حركة العيارين اقتصادي ناتج عن التباين في الثروة (دراسات في العصور العباسية المتأخرة: ٢٨٤)، ويقول إنه على الرغم من أن بعض من اشتركوا في حركاتهم كانوا مدفوعين بحب الغنيمة، إلا أنهم، من حيث هم جماعة، يمثلون "تكتّل طائفة من الطبقة العامة بنتيجة التباين الاقتصادي الطبقي وسوء الوضع المعاشي للعوام والفوضى السياسية؛ وما حركتهم إلا ثورة ضد الأسياد السياسيين وضد أسياد المال، وكانت هجماتهم موجهة بالدرجة الأولى إلى بيوت المثرين والأسواق وأصحاب الشرط والشخصيات الكبيرة" (دراسات: ٢٨٢–٢٨٣).

[٩٢٥] انظر أخبار الفتن في بغداد سنة ٣٣٠ في تجارب الأمم ٢: ٢٤ و٢٦، وسنة ٣٣٤ في المصدر نفسه: ٨٤ و٩١، وسنة ٣٦١ في المصدر نفسه: ٣٠٨ و٣٢٧–٣٢٨. وفي أحداث سنة ثلاثين تحدث مسكويه عن تسلح العيارين فقال: "واجتمع خلق من العيارين بالسكاكين المجردة في جميع محال الجانب الشرقي من بغداد" وتحدث عن سلبهم ونهبهم وهتكهم الحرم سنة إحدى وستين فقال: "فافتقر التجار، وغلبهم العيارون على أموالهم وبضائعهم وحرمهم ومنازلهم واحتاجوا أن يتخفروا منهم." وقد قوي شأن العيارين في هذه السنة حتى أن الوزير أبا الفضل العباس بن الحسين عجز عن أن يوقع بهم بعد مقاتلته إياهم.

[٩٢٦] الإمتاع ٣: ١٦٠.

[٩٢٧] ذلك أن وزارة ابن سعدان كانت بين سنتي ٣٧٣ و٣٧٥ (الكامل ٩: ٣٧ و٤٢).

[٩٢٨] الإمتاع ١: ٤٦.

[٩٢٩] الإمتاع ٣: ٢٢٧.

[٩٣٠] الإمتاع ٣: ١٦٠.

[٩٣١] المصدر نفسه.

وقعت الفتنة وفشا الهَرْج والمرج، فرأى الضعفاء والخاملين يرتفعون ويتسلّطون، فاقتدى بهم وحمل السيف ينهب ويسلب ويسفك الدم ويهتك الحرمة، أو، كما يقول أبو حيّان: "ظهر منه شيطان في مَسْك إنسان."[٩٣٢] لكن هذه الأعمال كانت من داوعي نجاحه، فدُعي قائدًا وترأّس على جماعة من العيارين فأطاعه الرجال، وفرّق فيهم الأموال فصار "جانبه لا يُرام، وحِماه لا يُضام."[٩٣٣] وأبو حيّان يلاحظ أنّه منذ أن صار في رتبة الرؤساء والقواد تغيَّر منظره ومسلكه: "صبح وجهه، وعذب لفظه، وحسن جسمه، وعَشق وعُشق، والأيام تأتي بالغرائب والعجائب."[٩٣٤]

وقد كان لبعض العيارين تأثير في الحياة العامة ببغداد. فيخبرنا أبو حيّان أنّه جاء وقت على أهل بغداد كان كلّ من فيها إمّا مرعوشيًا وإمّا فضليًا.[٩٣٥] ومرعوش وفضل هذان كانا من العيارين البارزين،[٩٣٦] وكان الناس يتعصّبون لهما تعصّبًا شديدًا.[٩٣٧] وقد روى أبو حيّان حادثة جرت لابن معروف (-٣٨١) ،[٩٣٨] قاضي قضاة الكرخ، تدلّ على مدى التعصّب لأحدهما. ذلك أنّ ابن معروف كان مارًّا بباب الطاق،[٩٣٩] فتعلّق بركاب بغلته بعض المرعوشيين وسأله: أأنت مرعوشي أم فضلي؟ فتوقف متحيّرًا ثمّ سأل بعض من كان في صحبته: لمن تكون المنطقة التي هما فيها؟ فقال له: إنّها منطقة مرعوش، فالتفت ابن معروف إلى المرعوشي وقال إنّه على مثل مذهبه، وأردف: "نحن — عافاك الله — من أصحاب محلّتنا، لا نختار على اختيارهم ولا نتميّز فيهم." قال أبو حيّان: "فقال العيار: امشِ أيّها القاضي في ستر الله؛ مِثْلُكَ مَن تَعصّب للجيران."[٩٤٠]

وكانت بعض أفعال العيارين تخالف المذهب المتوقّع من الفتوة بمعناها الصوفي — أي مكارم الأخلاق مع التديُّن — ولذلك وجدتَ بعض المعاصرين يرفض مذهبهم ويصفهم بالرعونة.[٩٤١] ويشتد أبو حيّان نفسه في هجومه عليهم، ويثور إذ يسمع حديثًا منقولًا عن بعضهم يَرفض فيه صاحبه القول "إذا عَزّ أخوك فَهُنْ"، ويفضّل عليه القول

---

[٩٣٢] المصدر نفسه.

[٩٣٣] المصدر نفسه ٣: ١٦١، وقد نقل الهمداني في تكملة تاريخ الطبري: ٢١٧ بعض ما جاء عند أبي حيّان بشأن أسود الزبد.

[٩٣٤] الإمتاع ٣: ١٦٠.

[٩٣٥] المصدر نفسه ٣: ١٨٨.

[٩٣٦] المصدر نفسه؛ وانظر الكامل ٨: ٥٧٥.

[٩٣٧] الإمتاع ٣: ١٨٨.

[٩٣٨] ترجمته ومصادره في الأعلام ٤: ٣٤٤.

[٩٣٩] باب الطاق: محلة كبيرة ببغداد بالجانب الشرقي تُعرف بطاق أسماء (معجم البلدان).

[٩٤٠] الإمتاع ٣: ١٨٨.

[٩٤١] الأخلاق: ٢٩٣.

"إذا عزّ أخوك فأهِنْ من شأنه."[٩٤٢] وكان أبو حيّان يعتقد أنّ العيارين قد انسلخوا عن الدين وغلب الباطل عليهم، فليس لأحد فيهم أسوة.[٩٤٣] وكان يرى أنّ ادّعاءهم الفتوة بالاسم فقط، أمّا بالفعل فإنّهم كانوا يخالفونها حقًّا: "وكيف تصحّ الفتوة إذا خالفها الدين، وكيف يستقرّ الدين إذا فارقته الفتوة؟ الدين تكاليف من الله تعالى، والفتوة أخلاق بين الناس، ولا خُلق إلّا ما هذّبه الدين، ولا دين إلّا ما هذّبه الخلق."[٩٤٤]

على أنّ أبا حيّان لم يتحامل على العيارين إلى درجة ظلمهم، وقد روى حادثة عن أسود الزبد العيار اعترف له فيها بحسن الخلق. فقد اشترى أسود الزبد هذا جارية حسناء من النحّاسين بألف دينار، فلمّا حصلت عنده امتنعت عليه؛ قال: "فقال لها: ما تكرهين مني؟ قالت: أكرهك كما أنت؛ فقال لها: فما تحبّين؟ قالت: أن تبيعني؛ قال لها: أوَ خير من ذلك أن أعتقك وأهب لك ألف دينار؟ قالت: نعم؛ فأعتقها وأعطاها ألف دينار بحضرة القاضي ابن الدقاق (-٣٩٢)[٩٤٥] عند مسجد ابن رغبان.[٩٤٦] فعجب الناس من نفسه وهمّته وسماحته ومن صبره على كلامها وترك مكافأتها على كراهتها، فلو قتلها ما كان أتى ما ليس مِن فعله في مثلها."[٩٤٧]

(٣) المكَدّون

لا تبيّن لنا مؤلّفات أبي حيّان التي لدينا شيئًا عن العلاقة بين المكّدين ومدينة الريّ، ولكننا نعرف أنّه كان بالري مصطبة تسمى مصطبة المكدين وأنّها كانت تختص بهم.[٩٤٨] وقد ورد الري الأقطعُ المنشد الكوفي،[٩٤٩] وكان من المكدين، فتولَّع به الصاحب بن عبّاد وأجبره على ملازمة داره، وأخذ يتعلّم منه ومن غيره من الكدائين كأبي دُلَف

---

[٩٤٢] الصداقة: ٤٨.

[٩٤٣] المصدر نفسه.

[٩٤٤] المصدر نفسه: ٤٨-٤٩.

[٩٤٥] هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر القاضي والفقيه الشافعي المعروف بابن الدقاق صاحب الأصول، وكان فاضلًا عالما بعلوم كثيرة وله كتاب الأصول على مذهب الشافعي، وكانت فيه دعابة. (تاريخ بغداد ٣: ٢٢٩-٢٣٠). وقد جعله الهمداني في وفد العلماء لنصيحة بختيار سنة ٣٦٢ (تكملة الهمداني: ٢١٠) وقد ذكره أبو حيّان في الأخلاق: ٣٠٨.

[٩٤٦] مسجد ابن رغبان: في غربي بغداد، وقد كان مزبلة قبل بنائها (معجم البلدان).

[٩٤٧] الإمتاع ٣: ١٦١؛ وقد نقل الهمداني هذه الحادثة في تكملته: ٢١٧.

[٩٤٨] الأخلاق: ١٨٥ و٢١٥.

[٩٤٩] ذكر أبو حيّان كثيرًا من المعلومات الدقيقة عن الأقطع هذا في الأخلاق: ١٨٤-١٨٨، ومنها نعرف أنه كان – على الرغم من انغماسه في كلّ مخازي المكدين – "طيبًا مليحًا نظيفًا فصيحًا" وأنه كانت لديه مكانة في قلب الصاحب. ويعتقد الأستاذ ابن تاويت الطنجي أنه ربما كان الأقطع رفيق الصناديقي المذكور في محاضرات الراغب الأصبهاني ٢: ٢١٣ (الأخلاق: ١٨٤، هامش رقم: ١).

الخزرجي (–نحو ٣٩٠)[٩٥٠] بعض أقوال المكدين وأفعالهم.[٩٥١] وقد أخبرنا أبو حيّان في هذا المعرض أنّ المكدين كانوا يضجرون ويكفرون وينخرون ويشقّون المئزر ويبزقون في الجوّ، وأنّهم كانوا يصرّون على اللعب بالكعبتين. ثمّ إنّه كانت لهم لغة خاصة عُرفوا بها يسمّيها أبو حيّان ساخرًا "مناغاة الشحاذين وعبارة المقامرين."[٩٥٢] وإذا صح أن نأخذ الأقطع الكوفي نموذجًا للمكدين رأينا صورة مُغرقة في الفقر وقلّة الدين وارتكاب الفواحش. وقد وصف الأقطع نفسه من غير تحرّج فقال: "إنّي رجل قُطعت في اللصوصية. فما قولك في لصّ مقامر، أقود وألوط وأزني وأنمّ وأضرب، وليس عندي من خيرات الدنيا شيء، لأنّي لا أصلّي ولا أصوم ولا أزكّي ولا أحجّ، ونشأت في المساطب والشطوط والفُرَض والمواخير، ومشيت مع البطّالين سنين وسنين، وجَرحتُ وخنقت وطررت ونقبت وقتلت وسلبت وكذبت وكفرت وشربت وسكرت... ولم يبقَ في الدنيا منكر إلّا أتيت، ولا خَنى إلّا ركبت..."[٩٥٣]

تلك صورة موجزة للمكدين، ولكن لا ريب في أنّها غير وافية بالحديث عنهم أثناء القرن الرابع، وهو قرن شهد كثرة عددهم وتفنّنهم في التحيُّل لتحصيل المعيشة، حتى برزت شخصية المكدي وأصبحت محورًا في مقامات بديع الزمان الهمذاني وفي قصائد أبي دُلَف الخزرجي. وتدلّ قصيدته الساسانية التي شرحها الثعالبي في "يتيمة الدهر"[٩٥٤] على أنّه لم تكن لهم وحسب حِيَلهم الخاصة بهم، بل أصبح لهم مصطلح خاصّ بهم أيضًا.

(٤) القُصّاص

يمكن أن تُدرس فئة القصّاص بين أصحاب الحِرَف، ولكن الحديث عنهم هنا يتصل بذكر المكدين، وذلك لأنّ شخصية القاصّ التبست بشخصية المكدّي منذ عهد بعيد، وفي وصية خالد بن يزيد[٩٥٥] لابنه: "أنا لو ذهب مالي لجلست قاصًّا...: اللحيةُ وافرة بيضاء، والحَلْق جهير طلّ، والسمت حسن، والقبول عليّ واقع؛ إن سألتُ عيني

---

[٩٥٠] ترجمته ومصادره في الأعلام ٨: ١٠٩.

[٩٥١] الأخلاق: ١٨٥؛ ويقول الثعالبي في ترجمة أبي دلف الشاعر الكدّاء: "وكان الصاحب يحفظ مناكاة بني ساسان حفظًا عجيبًا، ويعجبه من أبي دلف وفور حظّه منها" (اليتيمة ٣: ٣٥٧).

[٩٥٢] الأخلاق: ١٨٥.

[٩٥٣] المصدر نفسه: ١٨٤–١٨٥.

[٩٥٤] اليتيمة ٣: ٣٥٧ و٣٥٨–٣٧٧.

[٩٥٥] هو المكدّي المشهور الذي جعله الجاحظ مولى المهالبة وسماه خالويه (هل المقصود ابن خالويه؟) المكدي وقال إنه كان قد بلغ في البخل والتكدية وفي كثرة المال مبلغًا لم يبلغه غيره، وقد أورد طرفًا من حديثه ورسالته في توصية ابنه (البخلاء: ٣٩–٤٣).

الدمع أجابتْ..."[٩٥٦] وتمثّل شخصية أبي الفتح الإسكندري، بطل مقامات البديع، المكدي البليغ أو القاصّ الذي يستطيع أن يوثّر في الجماهير بمواعظه. ولهذا فإنّ ابن سعدان اقترح على أبي حيّان أن يجلس للقصّ على العامة بعد أن رأى مقدرته في الحديث، أي وجد لديه الفصاحة والبيان الخلّاب. وقد رفض أبو حيّان ذلك بشدّة قائلًا: إنّ التصدي للعامة حُلُوقة، وطلب الارتفاع بينهم ضَعَة.[٩٥٧]

كان عمل القاص، كما رآه أبو حيّان، يتطلّب انصرافًا عن العلم إلى محادثة الجهّال، ويتطلّب في الوقت نفسه رياء ونفاقًا عظيمين يجعلان القاصّ يتشبّه بهم[٩٥٨] من أجل أن ينفق سوقه عندهم. وقد كان لهذين المطلبين أثرهما فيهم، فاتّسم حديثهم بخلابة تسحر العقول وتستميل الجهّال – وهي ما دفع كشاجم إلى أن يصف حديثهم بأنّه الحديث "الذي تتعلّق به النفوس، ويُحبس على آخره الكؤوس"[٩٥٩] – ولكنها خَلابة ظاهرية لا طائل تحتها، لا تخدع إلّا الأبله فاقد التمييز الذي لا يفقه شيئًا مما يقع تحت سمعه. وأنت تجد المتذبذب بين الخاصّة والعامة يتأرجح في حكمه على القصّاص؛ أمّا العاقل فإنّه لا يتردّد في أن يزدريهم،[٩٦٠] وذلك هو موقف أبي حيّان.

وكانت مكانة القصاص في العصر وضيعة، فيما يبدو، وأبو حيّان كان يرى أنّهم لا ينالون حتى الإجلال والقبول اللذين يحقّان لهم نتيجة مجهودهم في تأدية عملهم.[٩٦١] وكانوا إلى ذلك في فاقةٍ إجمالًا، وكان أبو حيّان يرى أنّ الناس لا يفونهم حقّهم بالبذل والعطاء: "وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد مَلك إلّا درهمًا وإلّا دينارًا أو ثوبًا."[٩٦٢] وقد روى أبو حيّان أنّ بعض القصاص سُئل عن أفضل الشهداء فقال: "من مات بالتُخمة، ودفن على الهيضة."[٩٦٣]

---

[٩٥٦] البخلاء: ٤٢.

[٩٥٧] الإمتاع ١: ٢٢٥.

[٩٥٨] المصدر نفسه.

[٩٥٩] البصائر ١: ٤٤٧ [٢: ١٤٦].

[٩٦٠] الإمتاع ١: ٢٢٥.

[٩٦١] المصدر نفسه.

[٩٦٢] المصدر نفسه.

[٩٦٣] المصدر نفسه ٣: ٢٢.

غير أنّ سوء حال القصاص لم يصرفهم عن التحاسد،[٩٦٤] وقد كان ذلك شائعًا فيهم إلى درجة أنّ الَمَثل ضُرب بهم في تحاسُد أبناء الصنعة الواحدة فقيل: "القاصّ لا يحب القاصّ،"[٩٦٥] كما أنّ التعصب للواحد منهم دون الآخر كان شائعًا في أوساط الناس، وأبو محمد النباتي يتخذ القاصّ مثالًا على روح التعصّب السارية في العصر.[٩٦٦]

(٥) جماعات الصوفية

لعلّ جماعات الصوفية كانت شديدة الشبه بجماعات المكدين في القرن الرابع من ناحيتين؛ أولاهما: التنقل معًا في زرافات، وثانيتهما: أنّهم كانوا –كالمكدين – عالة على المجتمع في معايشهم، ولهذا صحّ أن يُدرسوا في هذا الموطن. غير أنّ هذا الحكم لا يشمل عددًا من أئمتهم الذين عُرفوا بالصلاح، حتى كان أبو حيّان – وهو صوفي السمت – لا يسلّم بكلّ ما يُتّهمون به، ويرتاح إلى رأي أبي سليمان إذ يقول إنّ التصوّف الحقّ شبيه بالفلسفة لأنّ كلًّا منهما يسعى إلى خلوص الإنسان في العاجلة وخلاصه في الآجلة،[٩٦٧] وهذا النوع متوفر لدى الأئمة. وكان أبو حيّان يعتذر عنهم بأنّ الدخلاء أدخلوا الحيف في طريقتهم.[٩٦٨]

غير أنّ كثيرًا من رجال العصر كانوا يعيبون المتصوفة. فابن سعدان يتّهمهم بأنّهم لا يرجعون إلى نصيب من العلم، وأنّهم يتحدّثون بما لا يعلمون، وأنّ أمرهم قائم على اللعب واللهو والمجون.[٩٦٩] ولم يكن الفقهاء يميلون إليهم، حتى أنّ بعضهم –كما رأينا – حاول أن ينكر صحّة الزهد في الدنيا. وكان أكثر الذمّ منصبًّا على ناحيتين؛ الأولى: إشارات وشَطَحات للصوفية يُشتَمّ منها خروجهم على ظاهر الشريعة، والثانية: قعودهم عن السعي في طلب الرزق واتّكالهم على ما يجود به المحسنون. والعيب الأوّل يصيب المتطرّفين من أئمتهم، والعيب الثاني هو سمة تلك الجماعات التي كانت تملأ الدويرات والتكايا، وهي التي تشبه جماعات المكدين؛ وهذه الثانية هي التي يصوّر حياتها أحد الصوفية بقوله: "فتارة نقرأ وتارة نصلّي وتارة ننام وتارة نهذي، والجوع يعمل عَمَله..."[٩٧٠]

---

[٩٦٤] المصدر نفسه ١: ٢٢٥.

[٩٦٥] الأخلاق: ٥١٧؛ والمثل في الميداني ٢: ٥١.

[٩٦٦] الأخلاق: ٢٩٤–٢٩٥.

[٩٦٧] المقابسات: ٢٠٠ و٣٢٦ [١٦٧ و٣٨٨].

[٩٦٨] رسالتان: ٢٠٧.

[969] الإمتاع ٣ :٩٧.

[٩٧٠] الإمتاع ٣: ٩٢؛ وفي أحسن التقاسيم: ٤١٥ عايش المؤلف جماعة من الصوفية بالسوس وقال: "فمرةً كنت أراسلهم، وكرةً أزعق معهم، وتارة أقرأ لهم القصائد."

وكان أحد المآخذ الكبيرة على الصوفية أنّهم يتوسّلون بطريقتهم الظاهرة الورع والتدين كذبًا وغشًّا واحتيالًا إلى أغراضهم الذاتية. وهذه مسألة جوهرية تهدم التصوّف من أساسه عندما تجعله مظهرًا كاذبًا وحسب، وذلك، فيما يبدو لي، هو معنى قول ابن سعدان إنّ طريقة التصوّف قائمة على اللعب واللهو والمجون،[٩٧١] ومعنى ثورة أبي سعيد البسطامي في مسألة اعتبار النبي (ص) مسكينًا، وقد اتّهم الصوفيةَ هنالك بالكدية والكذب والاحتيال بل بالإلحاد، وقال إنّهم يرقّعون ثيابهم ويتظاهرون بالدين ادّعاء وحسب.[٩٧٢]

وكان يظهر من بعض الصوفية جهل عظيم أشار إليه ابن سعدان[٩٧٣] وخبره أبو حيّان بنفسه إذ سمع أبا الفرج الصوفي البغدادي يفسّر كلمة "تَنَيَا" في الآية ﴿ولا تنيا في ذكري﴾[٩٧٤] من النأي،[٩٧٥]ووجده يجيب المتخاصمين في أنه يقال "لُغَوِي" أو "لَغَوِي" بأنه يقال: "لَغَوِي" لأنّ الله قال في القرآن "إنّك لَغَوِيٌّ مبين"[٩٧٦]."[٩٧٧] كذلك وجد غيره يستشهد بالآية "فالمغيراتِ صبحا"[٩٧٨] ليدلّل على أنّ الله لم يذكر أبا بكر الصدّيق في كتابه — مع فضله العظيم — بينما ذكر المغيرة بن شُعْبَة كما ظهر في الآية.[٩٧٩] وقد اتهم هذا الصوفي أبا حيّان بأنّه "قليل العناية بالتلاوة" عندما لم يعرف أين موضع ذكر المغيرة في القرآن؛[٩٨٠] قال أبو حيان: "هذا — أيّدك الله — ونظراؤه أزاغوا أصل العلم، ونقضوا عُرَى الحقّ، ومحوا محاسن الدين."[٩٨١]

وكان الصوفية أيضًا قليلي العقول ناقصي الأفهام في نظر النوشجاني الفيلسوف. فإنه سمع صوفيًا يتمنّى أن يكون حمارًا، فأزعجه ذلك وعلّله برغبة الصوفي بالتخلّص من عبء العقل الإنساني الشريف والوعي الإنساني، ومعهما الواجب الإنساني، وقال: "ولو أدرك بقوته شيئًا وعَقِلَه وحكم به، لصَمَد نحوه، وطلب الانتساب إليه،

---

[٩٧١] الإمتاع ٣: ٩٧.

[٩٧٢] البصائر ١: ٢٥٠-٢٥١ [١: ٢٠٥-٢٠٦].

[٩٧٣] الإمتاع ٣: ٩٧.

[٩٧٤] طه: ٤٢.

[٩٧٥] البصائر ١: ٥٤٢ [٢: ٢٣١].

[٩٧٦] القصص: ١٨.

[٩٧٧] البصائر ١: ٥٤٢ [٢: ٢٣١].

[٩٧٨] العاديات: ٣.

[٩٧٩] البصائر ١: ٥٤٣-٥٤٤ [٢: ٢٣٢].

[٩٨٠] المصدر نفسه.

[٩٨١] المصدر نفسه ١: ٥٤٤ [٢: ٢٣٢].

والإشراف عليه، والنظام فيه، والتمام به، والبقاء معه، ولم يعد ناكصًا على عَقِبَيه، متمنيًا لأن يكون على هيئة شيءٍ هو الآن بنفسه أشرف نفسًا، وأكمل وزنًا، وأبقى شخصًا، وأكرم جوهرًا."[٩٨٢]

وقد أورد أبو حيّان حوادث عدّة ظهر فيها أنّ الصوفية كانوا شرهين في الأخذ بالطعام. فقد ذكر أنّه رُوي عن ابن الجصاص الصوفي[٩٨٣] أنه بكى عندما ذُكرت أمامه "صَحْفة أُرْز مطبوخ، فيها نهر من سمن، على حافاتها كثبان من السكّر المنخول،" فلمّا سُئل عن سبب بكائه قال: "أبكي شوقًا إليه (كذا)، جعلَنا الله وإيّاك من الوارِدين عليه بالغوّاصة والردّادتين،" فلما سئل: ما الغواصة والردّادتان؟ قال: الغوّاصة: الإبهام، والردّادتان: السبّابة والوسطى.[٩٨٤] كذلك روى أبو حيّان أنّ ابن ضبعون الصوفي[٩٨٥] حدّثه أن صاحبًا له دعاه إلى غداء فيه مُصُوص وهُلام وبقية مطجّنة وشيء من الباذنجان البوراني البائت المخمَّر، فقال له الصوفي: "هذه كلّها تزايين المائدة، فأين الأدم؟"[٩٨٦] ومما يبيّن شَرَه الصوفية أيضًا مقالاتهم في الشبع، وقد روى أبو حيّان أنّ صوفيًا جعل حَدّ الشبع الموت،[٩٨٧] وآخر جعله في الأكل حتى السُّبات وتخدُّر الأطراف،[٩٨٨] وثالث جعله في إدخال إصبعه إلى حلقه فيصل إلى الطعام.[٩٨٩] وفلسفَ غيرهم عدم محدودية الشبع وأفتاها فقال: إنّ الشبع "لا حدّ له، ولو أراد الله أن يؤكَلَ بحدٍّ لبيّنَ كما بيّن جميع الحدود. وكيف يكون للأكل حدٌّ والأكَلَةُ مختلفو الطباع والمزاج والعارض والعادة؟! وحكمةُ الله ظاهرة في إخفاء حدّ الشبع حتى يأكل مَن شاء على ما شاء كما شاء."[٩٩٠] وقد ذكر الثعالبي (-٤٢٩) أنه كان يُضرب المثَل بأكل الصوفية فيقال: "آكَلُ من الصوفية" و"آكَلُ من الصوفي" لأنّهم "يَدينون بكثرة الأكل ويختصّون بعِظَم اللَّقْم وجودة الهضم واغتنام الأكل."[٩٩١] وكان زيهم الصوفيّ الذي يرمز إلى تديّنهم يشجّع الناس على مدّهم بالعطايا ودعوتهم إلى المآدب. فيخبرنا المقدسي — من تجربته الذاتية — أنّ الصوفية كانوا يُدعون كثيرًا عند الناس،[٩٩٢] ويلاحظ

---

[٩٨٢] المقابسات: ٢١٨-٢١٩ [١٩٥].

[٩٨٣] لم أجد ترجمة لابن الجصاص في مصادر الصوفية المتيسرة.

[٩٨٤] الإمتاع ٣: ٧٧.

[٩٨٥] لم أجد ترجمة لابن ضبعون هذا في مصادر الصوفية.

[٩٨٦] الإمتاع ٣: ٧٦.

[٩٨٧] المصدر نفسه ٣: ٨٣.

[٩٨٨] المصدر نفسه.

[٩٨٩] المصدر نفسه.

[٩٩٠] المصدر نفسه ٣: ٢٠، وقد نقله الغزولي في مطالع البدور ٢: ٦٢.

[٩٩١] ثمار القلوب للثعالبي: ١٧٤-١٧٦.

[٩٩٢] أحسن التقاسيم: ٤١٥.

أبو حيّان أنّ الناس يأتون بالطعام "لمن قلّ رزؤه، حتى أنهم يهيّئون الطعام الشهيَّ له بالغرم الثقيل، ويحملونه إليه في الجُوَن على الرؤوس، ويضعونه بين يديه، وكلّما ازداد ذلك الزاهد تمنُّعًا ازداد هؤلاء لجاجةً."[٩٩٣]

وكان بعض الصوفية من روّاد مجالس الغناء ببغداد، وقد عدّ لنا أبو حيّان من الصوفية الذين كانوا يقصدونها ثلاثة هم ابن فهم الصوفي وأبو الوزير الصوفي وابن سمعون الصوفي.[٩٩٤] وكان يبدر من بعض هؤلاء إذا أدركه الطرب تصرّفات تدلّ على ما يلحق بالجنون. وقد وصف أبو حيّان نشوة ابن فهم عند غناء نهاية بقوله: "فإنّه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب، وهاج وأَزبد، وتعفّر شعره، وهاتِ مِن رجالك مَن يضبطه ويمسكه، ومَن يجسر على الدنوّ منه، فإنّه يعضّ بنابه، ويخمش بظفره، ويركل برِجله، ويخرّق المرقّعة قطعةً قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة، ويخرج في العباءة كأنّه عبد الرازق المجنون صاحب الكَيْل في جيرانك بباب الطاق."[٩٩٥]

ثمّ إنّ بعض هؤلاء الصوفية كانوا يغلّفون حاجتهم إلى الناس بنوع من التعالي، ولذلك نجد أبا حامد المروروذي يوصي أحدهم بعدم صحبة الصوفي لأنّه لا يمتنّ لك إذا أنفقت عليه جهدًا كبيرًا، بل يكاد يطالبك بالمزيد ويقول: "ومَن أنت؟ بهذا كلّه أُمِرْتُم!"[٩٩٦]

(٦) الورّاقون

إنّ صلة أبي حيّان بالوراقة جعلته على معرفة بشؤون هذه الحرفة ومن يحترفها من معاصريه، وقد كتب رسالة في الكتابة تعرّض فيها لبعض الورّاقين في عصره، هذا إلى إشارات تتعلّق بالوراقة في كتبه الأخرى. ويقضي النظام التجاري في عصر أبي حيّان أن يكون في بغداد سوق للورّاقين خاصّ بهم،[٩٩٧] كما كان لغيرهم من أصحاب الحرف الأخرى أسواق خاصة بهم. وقد ربطت الصنعة والجوار بين الورّاقين، فكانوا يجتمعون أحيانًا في مجالس تُعقد في البيوت، وذلك ما يدلّ عليه قول أبي حيّان إنّه شهد مجلس أبي محمد ابن البربري الورّاق[٩٩٨] ببغداد "وقد حفل بأرباب

---

[٩٩٣] الهوامل: ١١٤.

[٩٩٤] الإمتاع ٢: ١٦٦ و١٦٧ و١٧٣. ولم أجد ترجمة لابن فهم وأبي الوزير الصوفيين، وتقدمت الإشارة إلى ترجمة ابن سمعون ومصادره.

[٩٩٥] الإمتاع ٢: ١٦٦.

[٩٩٦] البصائر ١: ٣٤٣ [٢: ٤٨].

[٩٩٧] الإمتاع ٢: ١١.

[٩٩٨] هو القاسم بن إسماعيل بن إسحاق بن إبراهيم المحرر البربري، من أسرة محررين؛ قال ابن النديم إنهم كانوا "في نهاية حسن الخطّ والمعرفة بالكتابة" (الفهرست: ٩، والإرشاد ١: ٢٢٦). وقد جعله أبو حيّان مبرزًا في صناعته، وارثًا لها عن أبيه وعمه (ثلاث رسائل: ٢٩).

الأقلام والخطوط،"[٩٩٩] وجرى الحديث في شؤون الوراقة – كأنواع الأقلام وأنواع البَرْي والقَطّ ومعاني الخطّ وأنواع الخطوط[١٠٠٠] – وتبادل الموجودون النصيحة فيما يجب التنبّه إليه في الخطّ الحسن؛ هذا، إلى أقوال أخرى تمدح الخطّ والوراقة.[١٠٠١] وقد عرّفَنا أبو حيّان إلى جماعة من الورّاقين المعروفين في العصر[١٠٠٢] كأبي الحسن الأعسر الخطّاط[١٠٠٣] وابن الخلال الورّاق.[١٠٠٤] كذلك عرّفَنا أبو حيّان أيضًا إلى جماعة من الكتّاب الذين كان تجويد الخطّ من مميزاتهم البارزة، كابن سورين الكاتب[١٠٠٥] وعلي بن جعفر الكاتب للطائع (-٣٩٣)[١٠٠٦] وأبي اسحاق الصابئ وابن الزهري[١٠٠٧] وابن الزنجي الكاتب وابن المرزبان وأبي الجمل كاتب نصر الدولة وأبي تمام الزينبي، (-٣٨٤)[١٠٠٨] ثمّ ابن مُقْلة الوزير الكاتب، وكان خطّه مضرب المثل في الجمال، وقد قال فيه أبو عبد الله الزنجي: "ذاك نبيٌّ فيه، أُفرغ الخطّ في يده كما أُوحيَ إلى النحل في تسديس بيوته."[١٠٠٩] وقد دوّن أبو حيّان أقوال هؤلاء الوراقين في الخطّ وما يتعلّق به في رسالته في الكتابة. وهناك يتّضح لنا أنّ هذا العصر كان قد عرف أنواعًا من الخطوط العربية، بعضها كان مستعملًا قديمًا وبعضها قريب الحدوث، وقد حصرها أبو حيّان بما أسماه الإسماعيلي والمكّي والمدني والأندلسي والشامي والعراقي والعبّاسي والبغدادي والمشعَّب والريحاني والمجرّد والمصري.[١٠١٠] وقد تعرّض أبو حيّان لذكر الأقلام وأنواعها في

---

[٩٩٩] ثلاث رسائل: ٣٠؛ وانظر أيضا المصدر نفسه: ٢٩.

[١٠٠٠] انظر أقوال الورّاقين في الأقلام في ثلاث رسائل: ٣٠، وأنواع البري في المصدر نفسه: ٣٠-٣١، والقط: ٣١، ومعاني الخط: ٣١-٣٢، وأنواع الخطوط: ٣٣.

[١٠٠١] المصدر نفسه: ٣٣-٣٧ و٣٨-٤٨.

[١٠٠٢] المصدر نفسه: ٢٩ و٣٣-٣٧.

[١٠٠٣] ذكر له أبو حيّان بعض الأقوال في أنواع الخطوط وفيما يفضل من كل نوع من أنواع الأقلام في ثلاث رسائل: ٣٣.

[١٠٠٤] هناك – فيما توصلت إليه – ثلاثة من الورّاقين كانوا يعرفون بالخلّال أو بابن الخلال في عصر أبي حيّان وهم: أبو الغنائم محمد بن أحمد بن عمر الخلال الذي وصفه ياقوت بأنه "إمام عالم جيد الضبط صحيح الخط معتمد عليه معتبر" وقال إنه أخذ عن السيرافي والرماني وغيرهما من هذه الطبقة (الإرشاد ٦: ٣٢٥)؛ وهناك أحمد بن محمد ابن الحسن الوراق الأديب "صاحب الخط المليح الرائق والضبط المتقن"، وقد وجد ياقوت بخطه كتابًا عليه أنه كتبه سنة ٣٦٥، وأشار إلى أنه يحتمل أن يكون ابن أبي الغنائم المذكور قبل وأخا علي بن محمد بن الخلال (الإرشاد ١: ٨٨)؛ وكان أبو الحسن علي هذا صاحب خط مليح وضبط صحيح معروف بذلك مشهور، كما يقول ياقوت، وقد توفي سنة ٣٨١ (المصدر نفسه ٥: ٣٧٧) فلعل هذه أسرة وراقين على غرار أسرة البربري والمقصود واحد من أفرادها.

[١٠٠٥] نقل أبو حيّان عنه بعض الأقوال في اصطناع المهلّبي الوزير للرجال في الإمتاع ٣: ٢١٢-٢١٣ وقولًا في الخط في ثلاث رسائل: ٣٤.

[١٠٠٦] نقل أبو حيّان عنه في الإمتاع ١: ٦٢ قولًا في كتابة الصاحب وأخلاقه، وقال في ثلاث رسائل: ٣٤ إنه كان حسن الخط، يغلب عليه التدوير، ثم أورد له كلامًا في الخط.

[١٠٠٧] هو أبو بكر الزهري: ذكره أبو حيّان – نقلًا عن ابن سورين – بين المقدمين عند المهلبي الوزير (الإمتاع ٣: ٢١٣).

[١٠٠٨] هو القاضي علي بن الحسن بن علي بن أحمد الهاشمي؛ ولي نقابة العباسيين، وقرّبه الوزير المهلبي، وجعله أبو حيّان فيمن اجتمعوا لتقرير أمر الوفد إلى بختيار على أثر هجوم الروم على أطراف الدولة سنة ٣٦٢ (تاريخ بغداد ١١: ٣٨٧ والمنتظم ٧: ٦٦ والإمتاع ٣: ٢١٣).

[١٠٠٩] ثلاث رسائل: ٣٧؛ وقد كان تعليق الثعالبي على قطع يد ابن مقلة: "مِن نكد الدهر أن مثل تلك اليد النفيسة تُقطع" (ثمار القلوب: ٢١٠).

[١٠١٠] ثلاث رسائل: ٢٩-٣٠.

الاستعمال عند الورّاقين، ولكنّ حديثه جاء نتيجة لما خبره وزملاءه منها،[١٠١١] وليس تقريرًا علميًا كذلك الذي نجده في "الفهرست" لابن النديم (كتب سنة ٣٧٧)، وفيه أنّه كان هناك أربعة وعشرون قلمًا "مخرجها كلّها من أربعة أقلام: القلم الجليل، وقلم الطومار الكبير، وقلم النصف الثقيل، وقلم الثلث الكبير الثقيل؛ ومخرج هذه الأربعة الأقلام من القلم الجليل، وهو أبو الأقلام."[١٠١٢] وقد تحدّث ابن النديم عن كلّ نوع من هذه الأنواع على حدة، وأبرز الموضع الذي يُستعمل فيه كلّ واحد منها.

وعلى الرغم من أنّ الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة في هذا الوقت، كما يقول أبو حيّان،[١٠١٣] فإنّها كانت مهنة لا تعود على أصحابها إلّا بالدخل اليسير حتى لمن كان نقله صحيحًا وخطّه مزوّقًا ونسخه سليمًا من التصحيف والتحريف، مقتدرًا على كلّ عويص، كخطّ أبي حيّان.[١٠١٤]

(٧) المغنّون

في سنة ستين وثلاثمائة، أخذ أبو حيّان يتردّد مع جماعة من أهل الكرخ على دور المغنّين ببغداد بجانبيها الغربي والشرقي، فتجمّع لديه من تجربته تلك قدر من المعرفة بالغناء والمغنّين والأغاني زعم أنّه لو شاء أن يسرده كلّه لأطال وأملّ وزاحم به كلّ من صنّف كتابًا في الأغاني والألحان.[١٠١٥] إلّا أنّ أبا حيّان لم يدوّن كلّ ما عرفه في هذا الموضوع، وإنّما اكتفى بتدوين جزء منه في "الإمتاع والمؤانسة"،[١٠١٦] وإن وجدنا عنه بعض الأقوال في كتبه الأخرى.

ويتبين من حديثه المفصّل عن الغناء أنّه لم يكن مقصورًا على الجواري ببغداد في ذلك الوقت، بل كان بعض الحرائر يمتهنّه أيضا، وإن كان عددهنّ أقلّ بكثير من عدد الجواري من المغنّيات. فقد أحصى أبو حيّان وجماعته مغنّيات بغداد من الجانبين، فوجد أنّ عدد الجواري منهنّ يبلغ أربعمائة وستين مغنّية مقابل مائة وعشرين مغنّية من

[١٠١١] يقول أبو حيّان في ثلاث رسائل: ٣٠: "أنواع الأقلام: فقال أحدهم: خير الأقلام ما استمكن نضجه في جرمه، وجف ماؤه في قشره، وقطع بعد إلقاء بزره، وصلب شحمه، وثقل حجمه؛ وقال آخر: إن القلم المحرف يكون الخط به أضعف وأحلى، والمستوي أقوى وأصفى..." ثم انتقل إلى الحديث عن أنواع البري... الخ.

[١٠١٢] الفهرست: ٨.

[١٠١٣] الأخلاق: ٣٠٦ والإرشاد ٥: ٣٩٣.

[١٠١٤] الإمتاع ٣: ٢٢٦ والإرشاد ٥: ٣٨٤.

[١٠١٥] الإمتاع ٢: ١٨٣.

[١٠١٦] دوّن أبو حيّان هذا في الإمتاع ٢: ١٦٥–١٨٣؛ ولن أشير إلى الصفحات بأعيانها في هذه الفقرة عندما تكون النصوص مأخوذة من هذه الصفحات، منعًا للتكرار الكثير.

الحرائر. هذا بين النساء؛ أمّا المغنّون من الغلمان، فكان عددهم في جانبَي بغداد خمسة وتسعين مغنّيًا. على أنّ أبا حيّان كان يعلم أنّ استقصاء عدد المغنّين وتحديد هوياتهم ومعرفة أحوالهم محاولة لا بدّ أن تظلّ ناقصة، لأنّه كان يعلم أنّ هناك مِن المغنّين مَن لا يمكنه أن يصل إليه "لعزّته وحرسه ورقبائه،" وأنّ هناك عددًا من المغنّين لا يغنّون إلّا إذا استخفّهم إلى الغناء ثمل أو نشاط ما.

ومهما كان الأمر، فإنّ حديث أبي حيّان يرسم لنا جانبًا هامًّا من حياة الغناء والمغنّين ببغداد، ومنه نعلم أنّ دور الغناء كانت موزّعة في مختلف أنحاء المدينة: فمجلس درّة جارية أبي بكر الجراحي كان في درب الزعفراني (لعلها: الزعفران) من كرخ بغداد،[١٠١٧] في غربها؛ ومجلس جارية العمّي كان في بين السورين،[١٠١٨] من الكرخ أيضًا؛ أمّا مجلس روعة جارية ابن الرضي فكان في شرق بغداد، في الرصافة؛[١٠١٩] وكذلك كان مجلس جارية أبي طلحة الشاهد، إذ كان في سوق العطش؛[١٠٢٠] أمّا مجلس عَلْوة جارية ابن علّوية فقد كان في درب السِّلق.[١٠٢١] ولم يتحرّج بعض المغنّين من الغناء في رحبة المسجد، ونحن نسمع أنّ ابن بهلول كان يغنّي فيها بعد الجمعة عندما يخفّ الزحام.

ويبدو أنّه كان من عادة بعض المغنّين أن يقعدوا للغناء في فترات معيّنة وحسب من السنة، مثل درّة جارية أبي بكر الجراحي، فإنّها كانت تجلس للغناء في شهر رجب من السنة فقط.

وكان بعض المغنّين لا يكتفون بالغناء بل يجمعون إلى الغناء الضرب على بعض الآلات الموسيقية، وهذا كان حال ابنِ بهلول وابن العَصَبي وظَلوم جارية أبي سعيد الصائغ.

وكان بعض المغنّين يُعرفون بأصوات خاصّة بهم، وقد ذكر أبو حيّان أنّ صوت قَلَم القضيبية التي كانت مشهورة به هو:

أقول لها والصبحُ قد لاح نورهُ كما لاح ضوءُ البارق المتألّقِ

شبيهُكِ قد وافَى وحان افتراقُنا فهل لكِ في صوتٍ ورطلٍ مروَّقِ

[١٠١٧] درب الزغفران: من كرخ بغداد، كان يسكنه التجار وأرباب الأموال، وربما سكنه بعض الفقهاء (معجم البلدان).

[١٠١٨] بين السورين: اسم لمحلة كبيرة كانت بكرخ بغداد، وكانت من أحسن محالها وأعمرها (معجم البلدان).

[١٠١٩] الرصافة: محلة بالجانب الشرقي من بغداد (معجم البلدان).

[١٠٢٠] سوق العطش: محلة كبيرة بشرق بغداد بين الرصافة ونهر المعلّى، وقيل: بين باب الشماسية والرصافة في الشرق أيضًا (معجم البلدان).

[١٠٢١] درب السلق: محلة ببغداد، وذكر ياقوت باب السلق وقال إنه من بغداد ولم يضفْ أية تفصيلات أخرى (معجم البلدان).

فقالت حياتي في الذي قد ذكرتَهُ وإن كنتَ قد نغّصتَهُ بالتفرّقِ

وأن الصوت الذي عُرفت به صبابة:

عهودُ الصبى هاجتْ لي اليومَ لوعةً وذكرُ سُلَيمى حين لا ينفع الذكْرُ

بأرضٍ بها كان الهوى غير عازبٍ لدينا وغضُّ العيش مهتصَرٌ نَضْرُ

كأن لم نَعِشْ يومًا بأجراع بيشَةٍ بأرض بها انشا شبيبتَنا الدهرُ

بلَى إنّ هذا الدهرَ فرّقَ بيننا وأيُّ جميعٍ لا يفرّقه الدهرُ

وقد ميّز أبو حيّان كثيرًا من هؤلاء المغنّين بشمائل معيّنة وانتحاءات شخصية خاصة كان لها في بعض الأحيان أثر في تقدير الناس لهم واستجابتهم إليهم. فكانت صبابة تجمع إلى الجمال حسن الحديث والذكاء وحضور الجواب وحدّة المزاج والحركة في غير طيش ولا إفراط، وهذه شمائل رائقة "في الجواري الصانعات المحسنات،" لذلك جاء وقت على بغداد لم يكن للناس فيها غير حديث صبابة هذه. أمّا حبابة، أخت صبابة هذه، فقد كانت حاذقة جدًا في صنعتها، وكانت مشهورة بالنَّوْح، وأبو حيّان يقول إنّها "كانت في النوح واحدة لا أخت لها،" وأنّ أهل بغداد تهالكوا على نوحها.

وكان لبعض المغنّين أساليب خاصّة في استهلال الغناء وفي الاستمرار فيه، وكثيرًا ما كان لهذا أثر خاصّ في نفوس مستمعيهم. أمّا قلم القضيبية فإنّها كانت تتضاجر قبل البدء بالغناء، ثمّ تتذكّر شَجْوَها الذي أضناها، ثمّ تندفع في الغناء. وأمّا سُندس جارية ابن يوسف صاحب ديوان السَّوَاد فكانت تتدلّل وتتثنّى وتتفتّل وتتكسّر، ثمّ تقول شاكيةً بدلالها المعروف: "أنا والله كسلانة مشغولة القلب بين أحلامٍ أراها رديئة، وبختٍ إذا استوى التوى، وأمَلٍ إذا ظهر عثر،" ثمّ تنتقل إلى الغناء. وكان علوان غلام ابن عرس عندما يحضر إلى مجلسه يلقي إزاره ويحلّ أزراره ويتودّد إلى الحضور بكلام عذب مُطمِع.

وكان الناس الذين يحضرون مجالس المغنّين ينتمون إلى مختلف المهن والفئات الاجتماعية، فيهم الصوفي والقاضي والمعدَّل والمقرىء والمتكلّم والفيلسوف والمتطبّب والنحوي والشاعر وصاحب الحرفة كالصائغ والبزاز.

وكان روّاد مجالس المغنّين يُظهرون فنونًا من أمارات الطَّرب تختلف باختلاف الأمزجة والقابليات العامة. فواحد إذا سمع الغناء استولى عليه الأسى وذكّره حاله في الهوى، وثانٍ ينتابه شعور مباين. وكان ابن صبر القاضي[١٠٢٢] يحبّ سماع دُرّة جارية أبي بكر الجراحي وهي تغني صوتًا تقول في آخره:

هَجَرَتْنَا فما إليها سبيلُ غير أنّا نقولُ: كانت وكُنَّا

قال أبو حيان: "وإذا بلغتْ كانت وكنّا، رأيتَ الجيب مشقوقًا، والذيل مخروقًا، والدمع منهملًا، والبال منخذلًا، ومكتوم السرّ في الهوى باديًا، ودليل العشق على صاحبه مناديًا." وكان الطرب يبلغ من بعضهم حدّ الإغماء، وهذا ما كان يحدث لابن غيلان البزّاز[١٠٢٣] عندما يسمع ترجيعات بلّور بأبيات معيّنة، إذ كانت تتدوّر عيناه، ويسقط مغشيًّا عليه: "وهاتِ الكافور وماء الورد ومَن يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوَّذَتَين ويُرْقَى بهَيَا شَرَاهِيَا."[١٠٢٤] على أنّ بعض الناس كان يستجيب للغناء بشكل آخر هو أقرب شيء إلى الجنون، وهذا ما كان يحدث لابن فهم الصوفي إذا سمع نهاية وهي تغني؛ فإنّه عند ذلك كان يضرب بنفسه الأرض ويتمرّغ في التراب ويُزبِد ويتعفّر شعرُهُ ويخرق مرقَّعَتَه قطعةً قطعة ويلطم وجهه المرّة بعد المرّة: "وهاتِ مِن رجالك مَن يضبطه ويمسكه ومن يجسر على الدنوّ منه، فإنّه يعضّ بنابه ويخمش بظفره ويركل برِجله." غير أنّ انفعال ابن المقنعي المعدّل[١٠٢٥] كان يخالف انفعال هؤلاء الرجال، فإنّه كان عندما يطرب لغناء علوان يَفرح ويمرح ويقفز ويشب ويهشّ ويبشّ، "قد طار في الجوّ وحلّق في السُّكاك،[١٠٢٦] ولقط بأنامله النجوم؛" ثمّ يوزّع الأثواب والدينار العظيم هدايا، ويطلب للحاضرين جميعًا الأصنافَ العديدة من الطعام والشراب. ويبدو لي أنّ هذه المظاهر التي شاهدها أبو حيّان في مجالس المغنّين ظلّت في ذاكرته، وكانت هي الحافز له على سؤال مسكويه: "لمَ صار مَن يطرب لغناء، ويرتاح لسَماع، يمدّ يده، ويحرّك رأسه، وربما قام وجال ورقص ونعر وصرخ، وربّما عَدا وهامَ...؟"[١٠٢٧]

[١٠٢٢] هو أبو بكر ابن صبر القاضي، فيما أقدر، وقد ذكر القفطي أنه كان في مجلس يجن بن رستم سنة ٣٧٨ حيث وضع خطة مصدقًا على ما جاء في ذلك المجلس من رصد لمدخل الشمس رأس الميزان (تاريخ الحكماء: ٣٥٣).

[١٠٢٣] لم أجد ترجمة له في المصادر.

[١٠٢٤] هيا شراهيا: تعبير عبري معناه: يا حي يا قيوم (التاج).

[١٠٢٥] لم أجد ترجمة له في المصادر.

[١٠٢٦] السكاك: الجو ما بين السماء والأرض.

[١٠٢٧] الهوامل: ٣٣٥.

وكان مسكويه يرى أنّ المغنّين في العصر يستعملون فنّهم لإثارة الشهوات القبيحة في النفوس، وقد ذمّهم لأجل ذلك، واعتبر فنّهم مساعدًا للنفس البهيمية على النفس الإنسانية المميّزة، فهي تتناول لذّتها من غير ترخيص العقل وترتيبه.[١٠٢٨] وكان يعتقد أنّ دخول الشعر الغزلي في الغناء يجعله أكثر تحريكًا للنفوس، وهذا يجعله معرَّضًا للرفض أكثر عند مسكويه، فيقول: "فإن كان أيضًا منظومًا نظمًا غزليًا، قد استعمل فيه خدع الشعر وتمويهاته، تركّب تحريكه للنفس، وكثرت وجوهه، واشتدّت الدواعي، وقويت على ما ينقص العفّة، ويثير الشبق والشرَه؛ لأنّ الشعر وحده يفعل هذه الأفعال. وهذه أسباب شرور العالم، وسبب الشرّ شرّ، فلذلك يعافه العقل، وتحظره الشريعة، وتمنع منه السياسة."[١٠٢٩]

ب- فئة الخاصة وما يلحق بها

(١) تمايز العلماء

تندرج جميع الفئات المثقّفة في القرن الرابع في مؤلّفات أبي حيّان تحت مصطلحات "الخاصة" و"أشباه الخاصة" و"أشباه العامة". والتمييز بين هذه الفئات ليس له معيار ثابت، وإنّما هو تابع للرأي الفردي، وأكثر ما يستعمل هذا التمييز لدى الفلاسفة في الحكم على من عداهم من الناس، ومحمله فكري قبل كلّ شيء. ولكن حين نخرج من دائرة النظرة الفلسفية نجد أبا حيّان ومعاصريه يستعملون لفظة "العلماء" للدلالة على كلّ من حصّل نوعًا أو أنواعًا من العلوم المعروفة حينئذٍ. فالفيلسوف بحسب هذا المصطلح الأخير يُعدّ عالمًا وكذلك الطبيب والمهندس والمتكلّم والفقيه والمحدّث والمقرئ. ولكنّ لفظة "علماء" لا تشمل الكاتب، سواءٌ أكان كاتبًا مترسلًا أو كاتبًا ديوانيًا، كما لا تشمل الشاعر والراوية والقاصّ – إذا انقطع كلّ واحد من هؤلاء إلى فنّه الذي يحسنه. كذلك فإنّ العلماء أنفسهم يتمايزون بحسب العلم الذي يحصّلونه، أي هل هو علم نظري أو تطبيقي. فالطبيبُ عالمٌ ولكنّه لا بدّ أن يجمع بين النظر والتطبيق، أو كما يقول أبو حيّان، أن يكون "خادمًا للطبيعة بالعلم والعمل: علمٍ يحيط بعين العلّة، وعملٍ يأتي على اجتلاب الصحة."[١٠٣٠] وكذلك يقال في من ينظر في الحساب أو الهندسة.[١٠٣١] فكلّ واحد من هؤلاء يُعدّ عالمًا

[١٠٢٨] المصدر نفسه: ١٦٣.

[١٠٢٩] المصدر نفسه.

[١٠٣٠] رسالتان: ٢٠٥.

[١٠٣١] المصدر نفسه: ٢٠٥-٢٠٦.

إذا جمع بين الناحيتين النظرية والتطبيقية، كما أنّه يُعدّ عالمًا إذا اكتفى بالنظَر وحده، ولكنّه لا يستحق هذه الصفة إذا اكتفى بالناحية التطبيقية.[١٠٣٢] فالحاسب إذا تفرّد بالعمل "لا يستحقّ شرف العلماء لأنّه يكون في درجة الصُّنّاع كالكاتب والماسح؛" والناظر في الهندسة إنْ سَلك طريق الصنائع بها فهو "نَظير حافر الأنهار ومُجري الأودية وباني الحمّامات ومَن قام بمصالح العباد وعَمَل البلاد؛ وإنْ سَلك طريق من يَفرض المقادير فرضًا ويتكلّم عليها كلامًا فهو العالم العاري من العمل."[١٠٣٣] ولهذا ذهب أبو حيّان يقول في هذا المعرض إنّ العلم أشرف من العمل.[١٠٣٤]

ويجب أن نفرّق بين لفظة "العمل" في هذا الموطن وبينها حين يصبح معناها التزام الفرد بالمبادئ العلمية التي حصّلها في حياته السلوكية. وهنا أيضًا يتميّز الفرد حين يجمع بين العلم والعمل، لأنّه "بالعلم يصحّ العمل، ولا يصحّ العلم إلّا بالعمل،"[١٠٣٥] وإنما يكمل العلم بالعمل.[١٠٣٦] فالفلسفة في رأي أبي سليمان هي "حُبُّ الحكمة، ولا يصحّ حبّ الحكمة إلّا بالجمع بين العلم بالحقّ والعمل بالحقّ... والخذلانُ كلّ الخذلان في الحرص على سماع الحكمة مع مخالفتها."[١٠٣٧] وتختلف هنا زاوية النظر؛ فالفيلسوف يرى أنّ الفلسفة هي أشرف العلوم، أمّا الفقيه فيرى أنّ الدين هو أشرف العلوم، ويؤكّد كلّ منهما أنّ امتياز العالم إنّما يتم إمّا بالجمع بين النظر الفلسفي والسيرة الفلسفية، وإمّا بالجمع بين المعرفة الدينية والالتزام بمبادىء الشريعة. ولهذا قال الصيمري[١٠٣٨] – وهو يمثّل موقف الفيلسوف: "أمّا العلم فهو كلّه تقديس المعقول بالعقل والتشوّق إليه... والعمل مقوِّمٌ للقوى التي تزيغ كثيرًا بالزيادة والنقصان وبالخمود والهيجان؛ والعلم مُبلِغٌ إلى الغاية التي لا مطلوب وراءها، والعمل مهيِّءٌ لك نحو المسلك إلى سعادتك؛"[١٠٣٩] وقال أبو سليمان: "وغاية المعرفة الاتصال بالمعروف، وغاية الأفعال الواجبة الفوزُ بالنعيم والخلود في جوار الله."[١٠٤٠] وهكذا يتّحد الفيلسوف ورجل الدين في الغاية النهائية، وتصبح كلّ العلوم مسخّرة في التوجّه نحو هذه الغاية، وإلى هذا يشير أبو

1032 المصدر نفسه: ٢٠٥.

١٠٣٣ المصدر نفسه: ٢٠٥-٢٠٦.

١٠٣٤ المصدر نفسه: ٢٠٥.

١٠٣٥ البصائر ٣/٢: ٤٢٥ [٣: ١١].

١٠٣٦ الأخلاق: ٢٨.

١٠٣٧ المقابسات: ٢٥٠-٢٥١ [٢٤٩-٢٥١].

١٠٣٨ نقل أبو حيّان عددًا من مقالاته في الفلسفة في المقابسات: ٢٠١ و٢٣٣ [١٦٩-١٧٠ و٢٢٠] وكان الصيمري من أفراد جماعة أبي سليمان المنطقي الفلسفية.

١٠٣٩ المقابسات: ٢٠١ [١٦٩-١٧٠].

١٠٤٠ الإمتاع ١: ٢٠٤.

حيّان بقوله: "وأنا أعوذ بالله من صناعةٍ لا تحقّق التوحيد،"[١٠٤١] أو كما قال الشيخ الصوفي "النُّقَبُ كثيرة والعروسُ واحدة."[١٠٤٢] ومن المسلّم به لدى علماء القرن الرابع أنّ الجمع بين الناحيتين أمر شاقّ عسير: "وليس كلّ مَن قاده عقلُه إلى العلم بمراشد الأمور انقادتْ نفسُه إلى العمل بها، فقد رأينا كثيرًا من أهل المعرفة يأمرون ولا يأتمرون، ويزجرون ولا يزدجرون."[١٠٤٣] ولكنّ مسؤولية الجمع بينهما هي مسؤولية الإنسان العاقل، ولهذا كان تارك العمل مع الجهل مِن تاركه مع العلم."[١٠٤٤] وكان أبو سليمان ينظر إلى فئات الناس جملة من هذه الزاوية عندما قسّمهم في الأصناف الآتية:

(أ) "صنف عقولهم مغمورة بشهواتهم، فهم لا يبصرون بها إلا حظوظهم المعجَّلة، فلذلك يكدّون في طلبها ونَيْلها، ويستعينون بكل وسعٍ وطاقة على الظفر... (وهذا) موجود في طالبي الدنيا بكلّ حيلة ومحالة."

(ب) "وصنف عقولهم منتبهة، لكنّها مخلوطة بسبات الجهل، فهم يحرّضون على الخير واكتسابه ويخطئون كثيرًا، وذلك أنهم لم يكملوا في جِبِلَّتهم الأولى، وهذا نعت موجود في العبّاد الجهلة والعلماء الفَجَرة."

(ج) "وصنف عقولهم ذكية ملتهبة لكنها عَمِيَّة عن الآجلة، فهي تدأب في نيل الحظوظ بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمعة الربانية، وهذا نعت موجود في العلماء الذين لم تثلج صدروهم بالعلم، ولا حقّ عندهم الحقّ اليقين، وقصروا عن حال أبناء الدنيا الذين يُشهرون في طلبها السيوف الحِدَاد، ويطيلون إلى نيلها السواعد الشِّداد، فهم بالكيد والحيلة يسعون في طلب اللذة، وفي طلب الراحة."

(د) "وصنف عقولهم مضيئة بما فاء عليها من عند الله تعالى باللطف الخفي، والاصطفاء السَّنِي، والاجتباء الزكي، فهم يحلمون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة، فتراهم حضورًا وهم غُيّب، وأشياعًا وهم متباينون."

[١٠٤١] الإمتاع ٣: ١٣٥.

[١٠٤٢] المقابسات: ٢٠٠ [١٦٨].

[١٠٤٣] الإشارات: ٣٩٩ [٣٨٦].

[١٠٤٤] المصدر نفسه: ٣٩٩ [٣٨٧].

"وكل صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة، وإن كان الوصفُ قد جمعهم باللفظ. وهذا كما تقول: الملوك ساسة ولكلّ واحد منهم خاصة، وكما يقولون: هؤلاء شعراء ولكلّ واحد منهم بحر، وهؤلاء بُلَغاء ولكلّ واحد منهم أسلوب، وكما تقول: علماء ولكلّ واحد منهم مذهب."[١٠٤٥]

(٢) عيوب العلماء

حين يتخذ الناظر في أحوال عصر فكرة الربط بين العلم والعمل مقياسًا لحال ذلك العصر، فإنّه لا بدّ أن يرى فيه تقصيرًا عن النموذج الذي يريده له؛ وإذا أفرد العلماء بالنظر على أساس هذا المقياس حَكم عليهم بالفساد في الجملة وتتبع نقائصهم بالتقييد والاستقصاء. ولهذا لم يكن أبو حيّان ومن يشاركه الأخذ بهذه النظرة راضين عن حال العلماء إجمالًا، حتى أنّ أبا حيّان دعا القارئ في أحد المواطن إلى عدم الزهد في العلم نتيجة لفساد العلماء.[١٠٤٦] وأبرزُ النقائص التي لحقت بالعلماء — في نظرهم — هي:

(أ) الدعوى العلمية: وتشمل قلّة الرغبة في العلم مع التظاهر به، أو اتخاذه حلية ظاهرية واكتسابًا سطحيًا. فهنالك مَن يدَّعون العلم ولا علم عندهم،[١٠٤٧] وهناك قلّة ضئيلة وحسبُ تحبّ العلم وتلهج بالبحث عمّا غمض منه والمسألة عمّا أشكل فيه.[١٠٤٨] ولهذا يصف أبو حيّان عصره بأنّه عصرٌ قد دخل الضيم فيه على العلم وغلب عليه الذهاب "لقلّة الراغبين، وفَقْد الطالبين، وإعراض الناس عنه أجمعين."[١٠٤٩] وهناك فئة تدعوها قلّةُ الرغبة في العلم إلى الاكتفاء بالقليل منه ومعاداة من يخوضون في العلوم منقّبين باحثين.[١٠٥٠] أمّا الذين يكتفون بظاهر العلم دون لُبابه، فقد وجدهم أبو حيّان وزملاؤه بين صفوف المتكلّمين على الأكثر. ولعلّ ابن أبي كانون[١٠٥١] يصلح مثالًا للطالب الذي روّعته الصدمة من حال علماء عصره، فقد هجر الوطن والأهل والأقارب والأصحاب طلبًا للعلم، لكنه وجده زائفًا فاسدًا.[١٠٥٢]

[١٠٤٥] الإمتاع ١: ٢٠٤–٢٠٥.

[١٠٤٦] البصائر ٣/٢: ٤٢٦ [٣: ١١–١٢].

[١٠٤٧] الهوامل: ٤٣.

[١٠٤٨] المصدر نفسه: ١٣٠ والبصائر ٣/٢: ٤٢٤ [٣: ١٠–١١].

[١٠٤٩] الأخلاق: ٣٢٨.

[١٠٥٠] الهوامل: ١٣٠ والبصائر ٢/١: ٨١ [٥: ٧١].

[١٠٥١] ذكره أبو حيّان غير مرة في مؤلفاته، ومنه نعرف أن ابن أبي كانون غادر بلده إلى بغداد قاصدًا أبا عبد الله البصري المعتزلي ليدرس عليه المذهب (الأخلاق: ٢٠٨–٢١٠؛ وانظر الصداقة: ٥٠).

[١٠٥٢] الأخلاق: ٢٠٩–٢١٠.

(ب) العُجْب: أصبح اقتران هذا العيب بالعلماء ظاهرة عامة، حتى قال أبو حيّان في أسئلته لمسكويه "لمَ اقترن العُجب بالعالم والعلمُ يوجِب خلافَ ذلك من التواضع والرقّة وتحقير النفس والزراية عليها بالعجز؟"[١٠٥٣] وقد لحظ ابن سعدان هذا العجب في العلماء، فاتهمهم بالخُيَلاء صراحةً، وقال إنّ هذا يدلّ على غلبة النقص عليهم وتملّك الشيطان من قلوبهم.[١٠٥٤]

(ج) الحسد: وكان هنالك شيء آخر يأخذه أهل العصر مأخذَ القضية العامة، وهو أنّ أبناء الصنعة الواحدة كانوا شديدي التحاسد فيما بينهم، ولهذا شاع قول العامة "القاصّ لا يحب القاصّ."[١٠٥٥] وقد ينشأ الحسد بين الناس إذا تفاوتوا في المكانة والجاه، ولهذا أوصى ابن طرخان الورّاق[١٠٥٦] أبا الفتح ابن العميد بعدم التمييز بين من يعرضون علمهم عليه،[١٠٥٧] كما كان أبو حيّان يعتقد أنّ هناك من يحسده بين نظرائه في صناعة الأدب للمكانة التي نالها عند ابن سعدان.[١٠٥٨] على أنّ تحاسد العلماء قد ينشأ من تنافسهم في العلم، وهذا ما كان يحدث بين طلبة أبي سليمان المنطقي،[١٠٥٩] وبين السيرافي وأبي علي الفَسَوي الفارسي (-٣٧٧)[١٠٦٠] النحويَّيْن، لنجاح الأوّل في شرح "كتاب" سيبويه دون الآخر.[١٠٦١] وقد كان ابن العميد أبو الفضل والصاحب بن عبّاد يُتهمّان بحسدهما لأهل العلم والأدب رغم تفوّقهما في المكانة الاجتماعية واشتهارهما بالأدب نفسه.

ولما وجد أبو حيّان الحسد ظاهرة متفشية في أوساط العلماء سأل مسكويه عن الحسد الذي يعتري الفاضلَ العاقل من نظيره في الفضل والعقل، مع علمه بقبح الحسد وشناعته.[١٠٦٢] كما أنّ مسكويه نفسه أبدى وعيًا بهذه الظاهرة، وبها فسّر تساؤل أبي حيّان عن الصيت الذي يتفق لأحدهم بعد أن يموت فيشتهر بعد موته بعد أن يكون

[١٠٥٣] الهوامل: ٤٠.

[١٠٥٤] الإمتاع ٣: ١٢٧.

[١٠٥٥] الأخلاق: ٥١٦.

[١٠٥٦] ذكره أبو حيّان غير مرة في مؤلفاته، وقال إن ميراثه كان يباع سنة ٣٧٠ (الأخلاق: ٥٢١؛ وانظر المصدر نفسه: ٥١٤) ، ولعله محمد بن طرخان الوراق الذي كان ينسخ الكتب للحكم المستنصر، الخليفة الأندلسي، وهو ببغداد (الحلة السيراء لابن الأبار ١: ٢٠٢) ، ولعله هو نفسه ابن طرخان الذي يذكر أبو حيّان أنه كان من أصحاب أبي عبد الله البصري، وكان سيئ السيرة (الأخلاق: ٢٠٢، وفي الاسم تصحيف، و٢١١).

[١٠٥٧] الأخلاق: ٥١٦-٥١٧.

[١٠٥٨] الإمتاع ٢: ١.

[١٠٥٩] الصداقة: ٥٥.

[١٠٦٠] ترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ١٩٣.

[١٠٦١] الإمتاع ١: ١٢٩ و١٣١ والإرشاد ٣: ٨٥.

[١٠٦٢] الهوامل: ٧٠.

قد عاش حياته خاملًا، إذ قال إنّ الناس يحسدون الفاضل الذي يرتبط بهم بجوار أو سبب أو نسب، وأنه لذلك قيل: "أزهَدُ الناس في عالمٍ جيرانُهُ."[١٠٦٣]

(د) الانغماس في الدنيا: على الرغم من أنّ أبا حيّان كان يعرف أنّه من العسير على الإنسان أن يتخلّى عن الدنيا طلبًا للآخرة بسبب العجز المبذور في طينته، وبسبب ضعفه وقلّة حَوْله،[١٠٦٤] فإنّه كان يرى أنّ الناس في مجتمعه — وخاصة العلماء — قد أسرفوا في الاستسلام إلى الدنيا حتى باتوا "عَبيد الدرهم بعد الدرهم،"[١٠٦٥] يتشاجرون عليها من أجل المزيد من الكسب، ويقومون بشتّى الحيل والمخَاريق في سبيل الوصول إلى أغراضهم فيها،[١٠٦٦] ويركبون البَرّ والبحر من أجل ربح قليل ونائل نزر.[١٠٦٧] من هنا كان تواصي الناس بالزهد في الدنيا والتقلُّل منها موقفًا ينكره أبو حيّان — وإن وقع هو نفسه فيه — وقد لاحظ أنّ أكثر الناس إزهادًا فيها أشدّهم تعلّقًا بها وحرصًا عليها.[١٠٦٨]

(هـ) الحرص على المال: هو ظاهرة تتصل بحبّ الدنيا كما تتصل بظاهرة البخل العامة التي مرّ الحديث عنها من قبل،[١٠٦٩] وكانت هذه الصفة تبرز بروزًا واضحًا في المشتغلين بالفلسفة من بين سائر العلماء. فابن زرعة[١٠٧٠] كان موزّع الفكر في التجارة، يحبّ الربح ويحرص على الجمع ويشتدّ في المنع؛[١٠٧١] وابن السَّمْح المنطقي (–٤١٨)[١٠٧٢] كان "مستفرغ محَّ البال، مأسور العقل، يأخذ الدانق والقيراط والحَبَّة والطَسُّوج والفَلس بالصرف والوزن والتطفيف؛"[١٠٧٣] وعيسى بن علي كان بخيلًا حتى بكلمة واحدة، ونصيحًا على ورقة فارغة؛[١٠٧٤] ومسكويه كانت له سُنّة خاصة في

[١٠٦٣] المصدر نفسه.

[١٠٦٤] الأخلاق: ٥٥٠ والإمتاع ١: ١٤–١٥.

[١٠٦٥] الإرشاد ٥: ٣٨٦.

[١٠٦٦] البصائر ١: ٤٣ [١: ٤١].

[١٠٦٧] الهوامل: ٢٤.

[١٠٦٨] المصدر نفسه: ٢٤–٢٥.

[١٠٦٩] انظر ذلك في الفصل عن الوضع الاقتصادي فيما سبق.

[١٠٧٠] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٢٨٤.

[١٠٧١] الإمتاع ١: ٣٣.

[١٠٧٢] هو أبو علي ابن السمح: منطقي بغدادي، قال القفطي إنه كان فاضلًا في صناعة المنطق قيمًا بها شارحًا لغوامضها، وله شروح جميلة على بعض كتب أرسطاطاليس اشتهر ذكرها (تاريخ الحكماء ٤١١–٤١٢ و٣٩؛ وانظر الإمتاع ١: ٣٤ والمقابسات: ١٦٠ [١٠٩]).

[١٠٧٣] الإمتاع ١: ٣٤؛ والدانق: سدس الدرهم؛ والقيراط: ربع سدس الدينار، وقد يختلف باختلاف البلاد؛ والحبة:ربع قيراط؛ والطسوج: حبّتان، أي ربع الدانق أي ربع سدس الدرهم؛ والتطفيف: نقص المكيال والبخس في الوزن.

[١٠٧٤] المصدر نفسه ١: ٣٦–٣٧.

البخل:[١٠٧٥] يمدح الجود بلسانه بينما هو يحترق في البخل "بالدانق والقيراط والكِسْرة والخِرْقة."[١٠٧٦] وكان هذا الموقف من العلماء بخاصّة يحزن أبا حيّان لأنه خروج من أولئك العلماء على مقتضى السيرة الفلسفية.

تلك هي أبرز النقائص، وهناك نقائص أخرى تغلب على فرد دون آخر، وكلّها يشير إلى الشقّة الواسعة بين المبدأ والتطبيق.

(٣) مجالس العلماء

يجب أن نميّز بين هذا الشعور الأخلاقي بالفساد الغالب على العلماء وبين النشاط العلمي الواقعي. فالحقّ أنّ القرن الرابع يُعدّ في نظر الدارسين من العصور المتميزة في النشاط والمستوى العلميين. ولست بصدد الحديث عن تاريخ الفكر والتأليف إجمالًا في القرن الربع، وإنّما قصارى الجهد أن أتحدّث عن الناحية الإنسانية التي تتمثل في مجالس العلماء كما يصوّرها أبو حيّان لأنّها جانب بارز من الحياة الاجتماعية حينئذٍ. وربما كانت بيئتا بغداد والري أوضح من غيرهما في هذا الصدد لأسباب قدّمتُ ذكرها.

كانت مجالس العلماء في هذا العصر متعددة الصور والنماذج، ويستطيع الدارس أن يميّز منها الأنواع الآتية:

(أ) مجلس التدريس: ويعقد في المسجد أو في دار الأستاذ، ويتلقّى الطلبة فيه العلم بالطرق المألوفة حينئذٍ، من إملاء أو سماع أو تدوين ملاحظات عاجلة. ولم تكن علوم الأوائل بوجه عام مما يدرّس في هذا النوع من المجالس إذا كان المسجد هو ملتقى الأستاذ بطلابه، إذ كان تلقّي هذه العلوم مقصورًا على دُور الأساتذة المشتغلين بالفلسفة.

(ب) مجلس المؤانسة: حيث يدور الحديث في شتّى الموضوعات في بيت وزير أو كبير. وأبرز نموذج عليه مجلس ابن سعدان، حيث كان أبو حيّان وغيره من العلماء يجتمعون، وتُطرح الأسئلة، وغالبًا ما يطرحها الوزير نفسه، فيجيب عليها أبو حيّان أو غيره مباشرة، أو يرجئ الإجابة عنها حتى يسأل العالمين بها أو يدوّن ما يريد أن يحدّث به الوزير في ورقات، مما نجده مدوّنًا في كتاب "الإمتاع والمؤانسة". ويلحق بهذا النوع مجلس السمر، وفيه تجيء الفوائد العلمية متخلّلة لشتّى الأحاديث في شؤون مختلفة، ومثاله ما أشار إليه أبو حيّان عند الحديث عن تلقّيه لرسالة السَّقِيفة من

[١٠٧٥] المصدر نفسه ١: ١٣٦.

[١٠٧٦] المصدر نفسه ١: ٣٦.

أستاذه المرورذي إذ قال: "سمرنا ليلة عند القاضي أبي حامد أحمد بن بشر المرورذي العامري ببغداد في دار ابن حبشان في شارع الماذُبان."[١٠٧٧] ويلحق بهذا النوع من المجالس أيضًا مجلس المذاكرة، وفيه تُثار بعض النقاط العلمية عن طريق التذاكر دون اللجوء إلى المخالفة في الحوار والجدل، ويكون من ثمرات هذا المجلس اهتمام بعض الحاضرين في استقصاء موضوع المذاكرة، كما فعل أبو حيّان في "رسالة في الكتابة"، فإنّها كانت ثمرة المذاكرة في نَعْت الخطّ وشرح أقسامه في مجلس بعض الرؤساء.[١٠٧٨] ومن أمثلة مجلس المذاكرة أيضًا ذلك الاجتماع الذي عقده بعض الفلاسفة وتذاكروا كلمات الحكماء في رثاء الإسكندر وقاسوا عليها، فانتدب كلّ واحد منهم ليقول شيئًا في رثاء عضد الدولة، وذلك مجلس أورده أبو حيّان في كتاب "الزلفة".[١٠٧٩]

(ج) مجلس المقابسة: وقد قَصَره أبو حيّان على الموضوعات الفلسفية في الغالب، وبه سمّى كتابه: "المقابسات". وهو في معظمه صورة للدراسات الفلسفية التي كانت تدور في بيت أبي سليمان المنطقي في معظم الأحوال — وربما عقدت عند فيلسوف آخر، كما نرى في مجلس المقابسة ١٧ الذي عقد عند ابن السمح بباب الطاق[١٠٨٠] — حينًا بالمداولة بين الحاضرين وحينًا بالسؤال؛ وقد يلجأ أبو سليمان أحيانًا إلى الإملاء،[١٠٨١] وكثيرًا ما كان السَّماع هو الواسطة الغالبة على هذه المجالس.[١٠٨٢] وبعد أن ينفضّ الاجتماع يعمد أبو حيّان إلى تدوين ما كان سمعه بألفاظ من عنده، أو يتعاون على استذكاره مع غيره من الحاضرين.[١٠٨٣]

(د) مجلس المناظرة: وله أشكال متعدّدة، فيكون أحيانًا مجلسًا تُهيَّأ له أسبابه ويعقد بناءً على اقتراح يُحَدّد فيه موضوع الجدل. وقد كان بعض رجال السياسة شغوفين بجمع العلماء في مثل هذه المجالس وإثارة الحديث بينهم، تلذّذًا بالصدام بين العقول والاتجاهات المختلفة، كما كانوا يعدّون هذا نوعًا من تشجيعهم للعلم والعلماء، إذ يتّخذون مثل هذه المجالس ذريعة لتوزيع الصِّلات عليهم. وقد عُني أبو حيّان عناية خاصة بنقل هذا النوع من المناظرات، ومن

[١٠٧٧] ثلاث رسائل: ٥.

[١٠٧٨] المصدر نفسه: ٢٩.

[١٠٧٩] نقله أبو شجاع في ذيل تجارب الأمم: ٧٥–٧٦.

[١٠٨٠] المقابسات: ١٦٠ [١٠٩].

[١٠٨١] المقابسات: ٢٠١ [١٦٩].

[١٠٨٢] هذا مستنتج من كلام أبي حيّان في أماكن كثيرة من المقابسات؛ انظر مثلًا ١٥٩ و١٦٢ و٢١١ [١٠٧ و١١٠ و١٨٣].

[١٠٨٣] المصدر نفسه: ٢١١ [١٨٣].

أمثلته: (١) المناظرة بين مَتَّى بن يونس المنطقي وأبي سعيد السيرافي في المفاضلة بين المنطق والنحو.[١٠٨٤] وقد عقدت هذه المناظرة في سنة ٣٢٦ بإشارةٍ من أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات (-٣٢٧)،[١٠٨٥] وحضرها جماعة كبيرة من العلماء، فيهم ابن الإخشيد (اقرأ: الإخشيذ) (-٣٢٦)[١٠٨٦] وقُدَامة بن جعفر (-٣٣٧)[١٠٨٧] وعلي بن عيسى ابن الجرّاح (-٣٣٤) ،[١٠٨٨] كما حضرها رسول ابن طُغج (-٣٣٤)[١٠٨٩] من مصر. وقد انتهت بانتصار أبي سعيد، وأهلُ المجلس يتعجبون من جأشه الثابت ولسانه المتصرّف ووجهه المتهلّل وفوائده المتتابعة، وجرى إثباتها في أَلْواحٍ كان بعض الحاضرين يحملونها ومعهم أيضًا محَابر، كما قال أبو سعيد نفسه.[١٠٩٠] (٢) مناظرة عقدها أبو الفتح ابن العميد في شهر جمادى الآخرة سنة ٣٦٤ في مجلسه ببغداد بين أبي الحسن العامري وأبي سعيد السيرافي.[١٠٩١] وكانت هذه المناظرة إحدى مناظرات كثيرة في المجالس التي عقدها أبو الفتح ابن العميد في هذه الزيارة لبغداد واكتفى أبو حيّان بالإشارة إليها دون توضيح لما جرى فيها.[١٠٩٢] (٣) مناظرة جرت في مجلس عزّ الدولة في شهر رمضان سنة ٣٦٠ بين أبي حامد المروروذي وأبي الجيش الخراساني متكلّم الشيعة، وحضرها أبو بكر الرازي وعلي بن عيسى الرمّاني وابن كعب الأنصاري وابن طرّارة وابن معروف وأبو الوفاء المهندس وكثيرون غيرهم. وقد طرح فيها أبو الجيش قضايا تتعلّق باختلاف حَمَلَة القرآن فيما فيه من التحريف والتصحيف والنقص والزيادة والإعراب والغريب والترتيب ، فتصدّى له المروروذي فأفحمه.[١٠٩٣] (٤) مناظرة جرت في مجلس أبي الفرج محمد بن العباس (-٣٧٠)[١٠٩٤] أيام وزارته الأولى، وقد

[١٠٨٤] المناظرة في الإمتاع ١: ١٠٨-١٢٨؛ وفي النص: ١٠٨ أن المجلس انعقد سنة ٣٢٦، والصحيح أنه انعقد سنة ٣٢٠ لأن أبا حيّان يقول إن أبا سعيد ولد سنة ٢٨٠ وكانت سنُّه يوم المناظرة أربعين سنة (المصدر نفسه ١: ١٢٨-١٢٩).

[١٠٨٥] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٣٥١.

[١٠٨٦] ترجمته ومصادره في الأعلام ٦: ٣١.

[١٠٨٧] ترجمته ومصادره في الاعلام ٦: ٣١.

[١٠٨٨] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٣٣.

[١٠٨٩] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٤٤.

[١٠٩٠] الإمتاع ١: ١٢٨.

[١٠٩١] الأخلاق: ٤١١-٤١٣.

[١٠٩٢] المصدر نفسه: ٤١٠ و٤١٤-٤١٥.

[١٠٩٣] المصدر نفسه: ٢٠٢-٢٠٧.

[١٠٩٤] ترجمته ومصادره في الأعلام ٧: ٥٢.

اشترك فيها أبو حامد المروروذي مع ابن طرّارة الفقيه. وقد حفظ أبو حيّان منها كثيرًا من الحدود، فلمّا سُئل كيف حفظ كلّ ذلك قال إنّه كان وجماعةٌ يتعاونون على ذلك بتدوينه في ألواح.[١٠٩٥]

وهناك نوع آخر من المناظرة لا تُهَيَّأ له الأسباب وإنّما يجيء عفوًا، ويسترسل فيه المتناظرون لاختلافهم الأساسي في وجهات النظر حول موضوع معيّن. ومن هذا النوع مناظرة جرت في الورّاقين حين دار الحديث حول الشريعة والفلسفة، واشترك في هذا الحوار الحريري (اقرأ: الجريري) غلام ابن طرارة ضدّ المقدسي أبي سليمان، أحد إخوان الصفا؛[١٠٩٦] وهذه المناظرة غير متعدّدة الأطراف. ومثلها مناظرة أخرى جرت بين أبي حيّان نفسه وبين ابن عُبَيد الكاتب[١٠٩٧] في دار ابن سعدان حول المفاضلة بين العربية والحساب.[١٠٩٨]

وتدلّ هذه المناظرات في مجموعها على الصراع بين ثقافتين، الثقافة الإسلامية والثقافة اليونانية، ثمّ على الصراع بين علم الكلام على أصولٍ اعتزالية وبين الفقه. وقد تكون الفوائد العلمية فيها قليلة، لأنّها تبنى على محض الفَلَج بين المتناظرين. وقد صوّر أبو سعيد السيرافي ما يعتري المتناظرين في مثل هذه المجالات العلنية بقوله لابن الفرات: "اعذرْ أيّها الوزير، فإنّ العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصِيخة، والعيون المحدِقة، والعقول الحادة،[١٠٩٩] والألباب الناقدة، لأنّ هذا يستصحب الهيبةَ والهيبةُ مَكْسَرة، ويجتلب الحياءَ والحياءُ مَغْلَبة، وليس البِرَاز في معركة خاصةٍ كالمِصاع في بقعةٍ عامة."[١١٠٠]

(هـ) مجلس المقامة: وهو المجلس الذي يقوم فيه فرد أو أفراد بين يدي شخص مسؤول لينبهه إلى وضع خاص أو عام، ومثل هذا المجلس يلحق بمجالس الوعظ أكثر مما ينتمي إلى مجالس العلم، ومثاله البارز عند أبي حيّان مقامات وفد الفقهاء والقضاة بين يدي عزّ الدولة بختيار حين رأوا منه الإهمال بينما كان الروم يهاجمون حدود الدولة الإسلامية

[١٠٩٥] الأخلاق: ٢٢٦.

[١٠٩٦] الإمتاع ٢: ١١-١٨.

[١٠٩٧] كاتب نصراني ذكره أبو حيّان كثيرًا في مؤلفاته (واسمه في أخلاق الوزيرين: أبو عبيد) وأشار مواربةً إلى أنه من الفضلاء في بطانة ابن سعدان (الإمتاع ١: ٤٨) ووصفه بالكَلَف بالبلاغة والخطب والرسائل، "هذا مع حركات غير متناسبة، وشمائل غير دمثة، ومناظرة مخلوطة بذلّة أهل الذمّة، ودالّة أصحاب الحُجّة" (الصداقة: ٦٥-٦٦) وقد أورد له أبو حيّان رأيين في كتابة الصاحب (الإمتاع ١: ٦١ والأخلاق: ١٣٣-١٣٥) ورسالة كتبها إلى ابن الجمل الكاتب (الصداقة: ٧٧-٧٨).

[١٠٩٨] الإمتاع ١: ٩٦-١٠٣.

[١٠٩٩] في أصل النسخة: الجامة.

[١١٠٠] الإمتاع ١: ١٠٨-١٠٩.

سنة ٣٦٢.[١١٠١] وقد تتجاوز المقامة هذا الوعظ فتصبح توضيحًا سياسيًا لواجب رجل السياسة وحقوق الرعية، وهذا موقف وقفه أبو حيّان أكثر من مرّة مع ابن سعدان.[١١٠٢]

ويُطلق على المادة المتداولة في صفوف هذه المجالس اسم "المحاضرات"، وهو ما أظن أنّ أبا حيّان قد دوّنه في كتابٍ خاص سمّاه "محاضرات العلماء،"[١١٠٣] ولست أقطع بذلك يقينًا لأنّ الكتاب لم يصلنا.

وتدلّ هذه المجالس على نوع من الحيوية العلمية، وتتميز مجالس المناظرة من بينها بتصوير مدى التبايُن في المشارب الثقافية، ولذلك فإنّها مسؤولة إلى حدّ ما عن ازدياد الفُرْقة المذهبية وعن احتدام العصبية بسبب اللجوء إلى وسائل غير إقناعية. وهنالك مجالس كثيرة في العصر لم يتعرّض لها أبو حيّان، ولعلّ من أشهرها المناظرة بين بديع الزمان الهمذاني والخوارزمي.[١١٠٤] ولكن الصورة التي أوردها أبو حيّان تكفي للدلالة على العصر وعلى أبي حيّان نفسه في آنٍ معًا، فإنّ إيراده لهذه المجالس وبناءه أكثر مؤلّفاته على أسسها وصياغته للحوار والرأي فيها بأسلوبه — كلّ تلك الأمور تدلّ على أنّه كان مشغول الذهن بها أكثر من سائر المظاهر الفكرية الأخرى في عصره، وأنّه اتخذها مجالًا لإبراز قدرته الفنية.

(٤) فئات العلماء

(أ) الفلاسفة: اهتم أبو حيّان بمن نعلم أنّه لقيهم من الفلاسفة وأخذ عنهم مباشرةً ودوّن أقوالهم ووصف مجالسهم، باستثناء أبي زيد البلخي الذي توفي في أوائل القرن (سنة ٣٢٣) فلم يأخذ عنه مباشرةً، وإن ظَلّ في نظره "سيّد أهل المشرق في أنواع الحكمة."[١١٠٥]

وقد اتصل أبو حيّان بعدد غير قليل من هؤلاء الفلاسفة. فلقي أبا الحسن العامري بالري ثمّ ببغداد، كما مرّ من قبل، فسخِر من مقدرته الفلسفية أوّلَ الأمر واعتبر علمه ادّعاء ليس أكثر؛[١١٠٦] ولكنه عندما عرفه عن كثب

[١١٠١] المصدر نفسه ٣: ١٥٤.

[١١٠٢] انظر مثلًا الإمتاع ٣: ٨٦–٩٦.

[١١٠٣] الإرشاد ٥: ٣٨٥؛ وقد نقل منه ياقوت في الإرشاد ٣: ٨٧–٩٩.

[١١٠٤] رسائل بديع الزمان: ٢٨–٨٤.

[١١٠٥] الإمتاع ٢: ٣٨.

[١١٠٦] الأخلاق: ٣٤٥.

وتكرّرت لقاءاته به، حَكم له بالفضل العظيم في فنّه الذي اختص به من الفلسفة،[١١٠٧] وأقرّ بأنّ سيرته كانت سيرة جميلة لا مطعن فيها سوى ما كان عليه من الكَرَازة وغِلَظ الطباع وجَفاء الخُلُق، وهي أمور كانت تنفّر الناس منه وتحملهم على النيل من عِرْضه.[١١٠٨] وقد أورد أبو حيّان آراء فلسفية له وحدودًا في غير موطن من مؤلّفاته،[١١٠٩] وفي أحدها قَرن بين آرائه وبين مناقشة أبي النضر نَفِيس لها،[١١١٠] وهو فيلسوف معاصر أيضًا. وقد اتهم أبو النضر نفيس أبا الحسن العامري بأنه سريعٌ إلى تقبّل آراء أرسطاطاليس دون مناقشة، وقال في التعليق على ذلك: "ومحبةُ الرِّجال للرجال فتنةٌ حاملة على قبول الباطل، وبُغْض الرجال للرجال فتنة حاملة على رَدِّ الحقّ، وهذا أمر قد طال منه الضَّجيج، وفُزِع إلى الله منه بالتضرع."[١١١١] ولا ريب في أنّ أبا النضر هذا يُعدّ من القلائل الذين لم يكونوا مأخوذين بكلّ ما يقوله أرسطاطاليس. وفي الفترة نفسها التي لقي فيها أبو حيّان العامريَّ فيما أقدّر، لقيَ أيضًا مسكويه الخازن لدى ابن العميد بالري، ثمّ عاد ولقيه مرة أخرى ببغداد، فوجده قد حصّل طرفًا من الفلسفة، فتقدّم إليه بطلب الإجابة على أسئلة كثيرة كانت تدور في ذهنه، قائلًا له إنّه "المدّخر لغريب العلوم ومكنون الحكمة."[١١١٢] إلّا أنه أخذ عليه انصرافه الشديد إلى الكيمياء وتوانيه عن سماع الفلاسفة الكبار كالعامري، وقد عايشَه خمس سنوات بالري، كما أخذ عليه ميله إلى الشهوات وذهابه في المشاغبة والكذب والبخل كلّ مذهب، على الرغم من أنّه كان يعلّم الناس الأخلاق ويحضّهم على الأخذ بالفضائل.[١١١٣] وفي بغداد لقي أبو حيّان زيد بن رفاعة أبا الخير، أحد إخوان الصَّفَا، فوجده ذكيًا متوقد الذهن يَقِظًا مقتدرًا في مختلف العلوم،[١١١٤] ومنه تعرّف إلى كيفية تأليف جماعة إخوان الصفا، وأسماء بعض مؤسّسيها، واطّلع على رسائلهم ومذهبهم وأسلوب عملهم بين الناس لنشر هذا المذهب.[١١١٥] كذلك

[١١٠٧] الإمتاع ٢: ٨٤.

[١١٠٨] الإمتاع ٢: ٨٤ والمقابسات: ٣٠٧ [٣٥٣].

[١١٠٩] انظر بعض مقالات العامري في الإمتاع ٢: ٨٤–٨٧ والمقابسات: ١٦٥–١٦٨ و٢٠٢–٢٠٤ و٢٠٧–٢٠٩ و٣٠١–٣٠٧ [١١٦–١١٨ و١٧١–١٧٣ و١٧٧ و١٨٠ و٣٤٠–٣٥٣].

[١١١٠] ذكره أبو حيّان في بعض مقالاته في الإمتاع ٢: ٣٢ و ٣٧ و٨٨–٨٩ والمقابسات: ١٣٩ [وتصحف الاسم فيه إلى عيسى بن ثقيف الرومي] و٣٤٥–٣٤٦ [٨٥ و ٤٢٤–٤٢٦]. وسيجيء المزيد عنه فيما يلي.

[١١١١] الإمتاع ٢: ٨٨؛ وانظر مناقشة أبي النضر للعامري في المصدر نفسه ٢: ٨٧–٨٩.

[١١١٢] الهوامل: ٣١٥.

[١١١٣] الإمتاع ١: ٣٥–٣٦ و١٣٦ والصداقة: ٦٧–٦٨.

[١١١٤] الإمتاع ٢: ٤.

[١١١٥] المصدر نفسه ٢: ٤–٥.

تعرّف أبو حيّان ببغداد إلى جماعة من النَّقَلَة والتراجمة من المتفلسفين كيحيى بن عدي ونظيف الرومي.[١١١٦] أمّا الأوّل فإنّ أكثر جماعة الفلاسفة والمناطقة البغداديين في ذلك العصر نشأوا في مجلسه، وقد كان في نظر أبي حيان: "شيخًا ليّن العريكة، فَرُوقَة، مشوّه الترجمة، رديء العبارة، لكنّه كان متأتيًا في تخريج المختلفة... ولم يكن يلوذ بالإلهيات: كان ينبهر فيها ويضلّ في بساطها، ويَستعجم عليه ما جَلّ فضلًا عمّا دَقّ منها."[١١١٧] وأمّا نظيف الرومي فإنّه كان متوسط المعرفة في الفلسفة، وهو في الطبّ والجدل أقدَرُ منه فيها.[١١١٨]

وكان بعض التراجمة والنَّقَلَة الذين لقيهم أبو حيّان ينتسبون إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي الفلسفية، وهي المدرسة التي عني أبو حيّان بالحديث عن أفرادها وأقوالهم ومذاهبهم أكثر من غيرهم من الفلاسفة لأنّه انتمى إليها، وذلك على أثر اتصاله بأبي سليمان وملازمته إيّاه حتى عُرف عنه ذلك بين الناس.[١١١٩] والحقيقة أنّ أبا حيّان يكاد يكون الوحيد الذي تعرّض لهذه المدرسة الفلسفية، وجلّ ما نعرفه عنها إنّما يعود إلى ما نقله هو من أخبارها. ومنه نعلم أنّ أفرادها كانوا ينتمون إلى مللٍ مختلفة، فيهم المجوسي كماني المجوسي،[١١٢٠] واليهودي كأبي الخير اليهودي وهب ابن يعيش الرَّقّي[١١٢١] — وقد تفرّد بمذهب شرحه أبو حيّان وناقشه،[١١٢٢] والنَّصراني كابن الخَمّار الحسن بن سوّار أبي الخير وابن زُرْعة عيسى بن إسحاق والقسّ نظيف الرومي وابن السَّمْح،[١١٢٣] والمسلم كعيسى بن علي وأبي محمد العَروضي وأبي بكر القُومَسي وأبي زكريا الصَّيْمَري وأبي الفتح النوشجاني وأبي العباس البخاري وأبي القاسم المجتبي (-٣٧٦)[١١٢٤] وغلام زُحَل والبَديهي ،[١١٢٥] بالإضافة إلى أبي سليمان شيخهم وأبي حيّان نفسه.

[١١١٦] هو القس نظيف الرومي: كان طبيبًا عالمًا بالنقل من اليونانية إلى العربية، لكنه لم يكن ناجحًا في مهنته، وهذا جعل الناس يتطيَّرون منه. وقد جعله عضد الدولة أحد أطباء البيمارستان العضدي الذي أنشأه ببغداد (تاريخ الحكماء: ٣٧٧).

[١١١٧] الإمتاع ١: ٣٧.

[١١١٨] المصدر نفسه.

[١١١٩] الإمتاع ١: ٢٩.

[١١٢٠] المقابسات: ١٦٥ [١١٦]؛ وقال أبو حيّان إنه كان وافر الحظ من الحكمة (المصدر نفسه)، ولم أجد غيره تعرّض لذكره.

[١١٢١] المصدر نفسه: ١٥٧-١٥٨ و٣٧١ [١٠٦ و٤٦٦] والإمتاع ١: ٢١٨ و٢: ١٤؛ ولم أجد أحدًا تعرض لأبي الخير هذا غير أبي حيان.

[١١٢٢] الإمتاع ١: ١٠٤-١٠٧.

[١١٢٣] المقابسات: ١٣٩ و١٦٠ و١٩٨ و٢٠٥ و٣٤٥ [٨٥ و١٠٩ و١٦٥ و ١٧٤ و٤٢٤] والإمتاع ١ :٣٢ و٣٣ و ٣٥ و٣٧ و٤٨ و٢: ١٤ و٣٨ و٨٣ و٣: ٦٣ و٦٦ و١٢٧ و ١٢٨ و١٢٩ و١٣٠-١٣١ و١٣٤ و١٩٧.

[١١٢٤] هو علي بن أحمد الأنطاكي: حاسب ومهندس من أهل أنطاكية، استوطن بغداد وظل فيها حتى وفاته، وكان من المقربين إلى عضد الدولة، وله مشاركة جميلة في علوم الأوائل، وله فيها المؤلفات العديدة (الفهرست: ٢٦٦ وتاريخ الحكماء: ٢٣٤).

وكان هؤلاء الفلاسفة يجتمعون فيتباحثون في شتى الموضوعات التي تتصل بالفلسفة من قريب أو بعيد، فيدلي كلّ منهم برأيه، فلا يخالفه الآخرون وإنّما يضيفون ما عندهم إلى ما قاله معتبرين أنّ الحق ذو وجوه مختلفة، وأنّ المرء قد يصيب وجهًا منه، فإذا خالفه غيره في الرأي، فذلك عائد إلى أنّه يُنظر إليه من زاوية مختلفة. وهذا ما أكّد عليه أبو سليمان المنطقي، شيخ هذه المدرسة، عندما روى القول المنسوب إلى أفلاطون: "إنّ الحقّ لم يصبه الناس في كلّ وجوهه ولا أخطأوه في كلّ وجوهه، بل أصاب منه كلّ إنسان جهة... ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فِيلٍ وأخذ كلّ واحد منهم جارحةً منه فجسّها بيده ومثّلها في نفسه. فأخبر الذي مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدوّرة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة؛ وأخبر الذي مسّ الظَّهر أنّ خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة؛ وأخبر الذي مسّ أُذُنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكلّ واحد منهم قد أدّى بعض ما أدرك، وكلٌّ ما يكذّب صاحبه ويدّعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خَلْق الفيل."[١١٢٦]

غير أنّ هذا المبدأ في مدرسة أبي سليمان لم يصبها بالتخلخل التام في المنحى الفلسفي العام – وإن ظلّ اعتماد أفرادها على الجزئيات الصغيرة من موضوعات الفلسفة، بحسب نقول أبي حيان، يجعلها مفتقرة إلى الشمول والتكامل المطلوبين في المذهب الفلسفي، وذلك يعود في رأيي لسببين. الأوّل: سيطرة شخصيّة أبي سليمان – ورأيه – على أحاديثها سيطرة كبيرة، وكثيرًا ما تجد بعض أفرادها، وفي مقدّمتهم أبو حيّان، يعجبون بكلامه بل ينبهرون به، ويقوم منهم مَن يقول له: "عين الله عليك أيّها السيد، فوالله ما نجد شفاءً لداء الجهل إلّا عندك، ولا نظفر بقوت النفس إلّا على لسانك، ولا نعلم يقينًا إلّا بحسن تعريفك إذا فاتحناك، ولا يجمل ظننا بأنفسنا إلا إذا أبعدنا عن مجلسك... أمتع الله الأرواح برؤيتك، والعقول بهدايتك."[١١٢٧] وقد وصفه أبو حيّان فقال: "أمّا شيخنا أبو سليمان فإنّه أدقُّهم نظرًا، وأقعرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدُّرَر، وأوقفهم على الغُرَر، مع تقطّعٍ في العبارة، ولُكْنَةٍ ناشئة من العُجْمَة، وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز."[١١٢٨] والسبب الثاني: المحصول الفلسفي العام في العصر الذي استمد منه أفراد هذه

[١١٢٥] المقابسات: ١٤٧–١٤٩ و١٢٠ و١٤٧ و٢٩٧ و١٣٤ و٢٢٧ و١٤٦ و١٣٤ و١٥٤ [٩٥–٩٦ و٥٧ و٩٥ و٣٣٣ و٧٧ و٢١٠ و٩٤ و٧٨ و١٠٣] والإمتاع ١: ٣٢ و٣٤ و٣٦ وذيل تجارب الأمم: ٧٥ نقلًا عن كتاب الزلفة لأبي حيان؛ وأقوال فلاسفة هذه المدرسة منثورة بكثرة في كتاب المقابسات.

[١١٢٦] المقابسات: ٢٥٩–٢٦٠ [٢٦٩].

[١١٢٧] المقابسات: ٣٤٨ [٤٢٩]؛ وانظر مقالات أبي حيّان فيه في الإمتاع ١: ٢٠٥ و٢: ٢٣ والمقابسات: ١٧٩ [١٣٣].

[١١٢٨] الإمتاع ١: ٣٣.

المدرسة ثقافتهم، وقد ظهر بشكل واضح في اتجاههم الفلسفي العام نحو الأخذ بالمبادئ الأرسطاطاليسية في النظر، وإن نقلوا عن غير أرسطاطاليس من الفلاسفة اليونانيين كأنبذوقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم في بعض الأحيان.[١١٢٩] ومهما يكن الأمر، فإنّهم حاولوا أن تكون الفلسفة لديهم قادرة على تفسير كلّ ظاهرة، مهما صغرت، في الكون عامة وفي الحياة الإنسانية خاصة، وبها فسّروا مسائل مثل السبب في أنّ السرّ لا ينكتم البتة،[١١٣٠] ومثل قول الإنسان : حدثَتْني نفسي بكذا وكذا؛[١١٣١] وهذه طريقة أسرف في الاتكاء عليها مسكويه في إجاباته على أسئلة أبي حيّان في "الهوامل والشوامل".

وإذا صحّ أن نعتبر أبا سليمان المنطقي معبّرًا عن رأي المختلفين إلى مجلسه من الفلاسفة، فإنّه بإمكاننا أن نقول إنّ هؤلاء الفلاسفة كانوا يرون أنّه ليس هناك من تعارضٍ بين الفلسفة والشريعة لأنّ لكلٍّ منهما ميدانها الذي يختص بها، أو كما يقول أبو سليمان: "إن الفلسفة حقّ ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حقّ ولكنها ليست من الفلسفة في شيء؛ وصاحب الشريعة مبعوثٌ، وصاحب الفلسفة مبعوثٌ إليه؛ وأحدهما مخصوص بالوحي والآخر مخصوص ببحثه؛ والأوّل مكفيّ، والثاني كادح؛ وهذا يقول: أُمرت وعُلِّمت وقيل لي وما أقول شيئًا من تلقاء نفسي وهذا يقول: رأيتُ ونظرت واستحسنت واستقبحت؛ وهذا يقول: نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه؛ وهذا يقول: قال الله تعالى وقال الملَك، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط؛ ويُسمع من هذا ظاهرُ تنزيلٍ وسائغ تأويل وتحقيق سُنّة واتفاق أمّة، ويُسمع من الآخر الهَيُولَى والصورة والطبيعة والأُسْطُقُسّ والذاتي والعَرَضي والأَيْسِي واللَّيْسِي وما شاكلَ هذا مما لا يُسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي."[١١٣٢] وكان أبو سليمان يرى أنّ الشريعة فوق الفلسفة،[١١٣٣] وأنّ على المرء أن يأخذ بهما معًا بسبب عدم التعارض بينهما. وهذه نظرة تختلف عن الاتجاه الذي ذهب إليه إخوان الصَّفَا، إذ إنهم كانوا يرمون إلى التوفيق بين

[١١٢٩] انظر مثلًا المقابسات: ٢٦٤-٢٧١ [٢٧٦-٢٨٩].

[١١٣٠] المصدر نفسه: ١٤٥ [٩٣].

[١١٣١] المصدر نفسه: ١٦١ [١١٠].

[١١٣٢] الإمتاع ٢: ١٨؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه ٢: ٦-١١ و١٨-٢٣.

[١١٣٣] المصدر نفسه ٢: ١٠.

الفلسفة والشريعة، ويضعون الفلسفة فوق الشريعة. وقد قال المقدسي في معرض جدله مع الحريري (اقرأ: الجريري): "الشريعة طبُّ المرضى، والفلسفة طبُّ الأَصِحّاء."[١١٣٤]

هذا كلّه من الناحية العلمية؛ أمّا من الناحية الأخلاقية، فإنّ الفلاسفة الذين لقيهم أبو حيّان كانوا — في مجملهم — بعيدين عن السِّيرة الفاضلة والتَّألُّه. والتألّهُ هنا تألهٌ نسبي، لأن نموذجه الأعلى لدى أكثرهم هو أبو سليمان المنطقي الذي كان يعتمد على جود رجال الدولة، فيوالي ابنَ سعدان رغمًا عن فساد أمره مثلًا بسبب إمداده إيّاه بالعطاء بين الحين والحين،[١١٣٥] ثمّ يحضر مجالس الغناء ويطرب على غناء صبيٍّ موصلي،[١١٣٦] فإذا خرج إلى بعض النُّزَهِ خارج بغداد رافقه بعض الصبيان من المغنّين.[١١٣٧] إلّا أنّ أبا سليمان لم يكن يجد تناقضًا بين هذا المسلك وبين التزامه بالفلسفة، وكان غيره — في مؤلّفات أبي حيّان — أشدّ انحرافًا عن مُثُلها، وقد مرّ معنا اتصاف بعض الفلاسفة بالحرص على المال، ولكنهم كانوا يحاولون أن يعتذروا عن ذلك بأنّ البخل في طالِعِهم. وقد شرح علي ابن المنجّم (- ٣٥٢)[١١٣٨] هذا بقوله: "وجدنا الغالب على الناظرين في حقائق الأمور، والباحثين عن أسرار الدهور، وهم الموسومون بطلب الحكمة التي هي الفلسفة، التمسكَ بكلّ عَرَض يملكونه، حتى أنهم لا يُفرجون عن شيء إلّا بمشقّة شديدة، ولا يجدون ألم الشُّحّ والبخل، ولا يأنفون من عارهما. وطلبنا العلّةَ في ذلك — مع ما يقتضيه مذهبُهم من الزهد والبذل والإيثار والتكّرم — فوجدناها في آثار النجوم والنظر في دلالتها. وذلك أن الذي يدلّ على علم الحقائق والغوص فيها واستيفاء الفكر فيها زُحَلُ مع عُطارد بالاشتراك، وزحلُ يوجِب مع شهادته الأولى الحَصَرَ والحسد والضِّيق والبخل، لأن البخل يكون من جهة الخوف من الفقر، وزحلُ يوجب عجزَ النفس، وخضوعًا عند الحاجات، وإشفاقًا على الفائت، لعُسْر آثار زحل وكثرة تغيّر أحوال عطارد... وهذه الدلالة موافقة لما في الطبيعيات، وذلك أنّ البَرْدَ واليُبْس — من آثار زحل — يوجِبان عوارضَ السَّوداء، وأخلاقُ النفس تابعةٌ بالنظر الأوّل لمزاج البدن، فلذلك يستحيل إليه، وكذلك حال عطارد في خصوصيته باليُبْس ولأنّ الحرارة معدومة في زحل وعطارد، والسخاءُ من جنس الشجاعة المشاكِلة لقوة

[١١٣٤] المصدر نفسه ٢: ١١.

[١١٣٥] الإمتاع ٢: ٢٩ و٣١ و٨٦.

[١١٣٦] المصدر نفسه ٢: ١٧٤.

[١١٣٧] المقابسات: ١٦٣ [١١٢].

[١١٣٨] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ١٨٣.

الحرارة، والبخل من جنس الجُبْن المشاكل لقوة اليُبْس الذي يوجِد العجزَ وضيق الصدر والخوف في الحاجات... والذي يغلب على تدبيره في العلم والخلق زحل، وعطارد يتكلّف العلم ويحبّ المال ويكون مغلوبًا بالبخل."[١١٣٩]

(ب) المتكلّمون: يشغل المتكلّمون حيّزًا كبيرًا من مؤلّفات أبي حيان. ولقد بدأت صلته بهم في وقت مبكر نسبيًا يرجع إلى سنة خمسين، حين قابل ببغداد عددًا منهم،[١١٤٠] فشهد أحوالهم وسمع أقوالهم وحضر مناظراتهم، فبدأت تتكوّن فكرة سلبية عن الكلام والمتكلّمين، زادها وضوحًا مقابلتُه لأبي زيد المَرْوَزي بمكّة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة. فقد أخبره أبو زيد هذا أنّه كان يقرأ الكلام على أبي الحسن الأشعري في صِباه، فرأى في المنام كأنّه فَقَد عينيه، فاستعبر حاذقًا بالرؤيا فأخبره أنّ هذا ربما كان يعني انسلاخه عن دينه ومفارقته لحقٍّ كان عليه. فاستوحش من هذه العبارة، وترك الكلام إلى غير رجعة، وانصرف إلى درس "الحقّ" الذي هو الفقه.[١١٤١] وقد تسنّى لأبي حيّان بعد تلك المقابلة أن يلتقي بعدد يعزّ على الحصر من المتكلّمين "بالعراقَين والحجاز وفارس والجبال،"[١١٤٢] الأمر الذي جعله عارفًا بآرائهم ومذاهبهم معرفة دقيقة كان مسكويه يشير إليها عندما رفض الإجابة على سؤال أبي حيّان إيّاه عن معنى اللطف والمصلحة، وقال له إنّه – أي أبو حيّان – "ريّان شبعان" من كلام أهل الكلام ومعانيهم وأغراضهم، فهو لا يحتاج إلى إيضاح ما طلب إيضاحه.[١١٤٣] إلّا أنّ معرفة أبي حيّان الجيدة بالمتكلّمين لم تزده إلّا نفورًا منهم ومعاداة لهم، وكانت مقابلته للصاحب بن عبّاد، المعتزلي العقيدة وحامي حمى "المذهب"، عاملًا هامًا في إضفاء صبغة من الحدّة والعنف في هجومه عليهم، كما أنها فتحت المجال لدخول الهوى في ما أصدره عليهم من أحكام.

على أنّ موقف أبي حيّان من المتكلّمين لا يمكن أن تفسره تجربته العريضة ولا هواه الدافع، وعلى الباحث أن يلتمس جذور هذا الموقف في طبيعة أبي حيّان، تلك الطبيعة التي تميل إلى التسليم وترتاح إليه. ولقد تحوّلت هذه الطبيعة عند أبي حيّان – كما رأينا من قبل – مع تطوّره الفكري والثقافي إلى ركيزة فكرية ثابتة، وكان لأستاذيه الكبيرين: أبي حامد المروروذي وأبي سليمان المنطقي دورٌ كبير في تأكيد هذا الاعتقاد عنده وترسيخه. وقد قابل أبو حيّان أبا حامد في المرحلة الأولى من حياته الثقافية المنتظمة، فوجده يتّخذ موقفًا معاديًا لعلم الكلام وأصحابه لأنه

[١١٣٩] الأخلاق: ٣٧٧-٣٧٩.

[١١٤٠] المنتزع: ١٠٣ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤١].

[١١٤١] البصائر ١: ٤٠٦-٤٠٧ [٢: ١٠٤-١٠٦].

[١١٤٢] المصدر نفسه ١: ٣٠٤ [٢: ١١].

[١١٤٣] الهوامل: ١٠٠.

يخالف وجهة نظره الخاصة التي تمثل وجهة نظر الفقهاء وعلماء الحديث وجمهور السُّنّة، ولما قابل أبا سليمان المنطقي في المرحلة الثانية من حياته الثقافية وجده يعادي الكلام وأصحابه من وجهة نظر فلسفية.

لذلك يرى الناظر في مؤلّفات أبي حيّان أنّ آراء أبي حامد وأبي سليمان – وخاصة الثاني منهما – تكوّن جزءًا لا يستهان به من المادة التي تتحدث عن المتكلّمين، كما أنّ جزءًا آخر غير قليل منها محمول على روايتهما لتجاربهما واطلاعهما في هذا المضمار. ولم يعدم أبو حيّان من يقف موقفه من الكلام والمتكلّمين فيتوجّه إليه بالسؤال، ويفتح باب المناقشة معه، وخاصّة في دار الصاحب بن عبّاد، ولذلك نرى كتبه تنقل أحيانا آراء وملاحظات لعلماء معاصرين يعادون الكلام ويهاجمون المتكلّمين.

وأودّ أن أقرّر هنا قبل المضيّ في البحث أنّ أبا حيّان وزملاءه كانوا كثيرًا ما يستعملون لفظة "متكلّم" وهم يعنون بها "معتزلي". ويبدو أنّ السبب في ذلك عائد إلى أنّ المعتزلة يرتبطون أكثر من غيرهم من المتكلّمين بالأصول التي قام عليها علم الكلام، وأنهم كانوا ما يزالون بعدُ هم المسيطرون على المشهد الكلامي العام، يتمتعون بحماية وزير من أكبر وزراء العصر هو الصاحب بن عبّاد، ويفيدون من غلبة التشيّع في ذلك العصر، إذ كان عدد كبير منهم يميل إلى التشيّع، بالإضافة إلى أنّهم كانوا يُعتبرون من أعداء أهل السنّة.

وإذا تأملنا المادة التي تتحدّث عن المتكلّمين في مؤلّفات أبي حيّان، وجدنا أنّ معظمها إطلاقًا يدور حول نقد المتكلّمين وبعض أصول علم الكلام، وأنّ أقلّ القليل منها يتعرّض لمناقشة القضايا المعيّنة التي أثارها علم الكلام – كقضايا الصفات والتوحيد والعدل والجبر والاختيار. ويعود ذلك إلى أنّ أبا حيّان وجماعة العلماء الذين نقل آراءهم في الكلام والمتكلّمين كانوا يعتبرون علم الكلام باطلًا من الأساس، لأنه اتخذ من العقل آلة لإدراك الأمور الإلهية، ولأنّه اتخذ من الجدل طريقة لإثبات الأقوال أو نفيها. فقد كان لهذين الأمرين – في نظر هؤلاء العلماء – الأثر الأكبر في المظاهر السلبية التي اتّسم بها علم الكلام في ذلك العصر، ومن ثمّ ظهرا بوضوح في اعتقادات المتكلّمين أنفسهم وفي شخصيّاتهم وفي سلوكهم، وقد قاداهم في نهاية الأمر إلى الإلحاد أحيانًا.

أمّا من حيث الاعتماد على العقل، فيمكن القول إنّ المتكلّمين المعتزلة اعتبروا العقل آلة صالحة مهيّأة التهيؤ الكافي لإدراك المعارف كلّها بما فيها الذات الإلهية نفسها. وقد أجاز المتكلّمون من مختلف الفرق البحثَ في الأمور الإلهية، وفي صفات الله وأفعاله وأحواله منذ أن نشأ هذا العلم، وإن اختلفوا فيما بينهم على مدى قدرة العقل على

الإدراك والتمييز. ولقد نحا المعتزلة منحى متطرّفًا في هذا الشأن بالنسبة لغيرهم من المتكلّمين عندما قالوا إنّ المعارف كلّها معقولة واجبة بنظر العقل، وأنّ شكر المنعم واجبٌ قبل وُرود السّمْع، وأنّ الحُسن والقُبح صفتان ذاتيّتان للحَسَن والقبيح ومعرفتُهما واتِّباعهما واجبان بالعقل وحده.[١١٤٤]

وقد تعرّض أبو سليمان وأبو حيّان إلى هذا الأصل في النظر في الأمور الإلهية، فرفضاه رفضًا باتًّا على الرغم من أنّهما كانا يرفعان من شأن العقل ويؤمنان بقدرته قدرة عظيمة على الإدراك والتمييز.[١١٤٥] ومن هنا اتهم أبو حيّان المتكلّمين بإنشاء مسائلَ "لا يُسأل عنها أحد، ولا يَدلّ عليها وسواس،"[١١٤٦] وأخذ أبو سليمان عليهم قولهم بأنّه لا يجوز أن يُعتقد شيء بالتقليد، وأنّه لا بدّ من وجود الدليل العقلي على أيّ شيء قبل أن تثبت صحته،[١١٤٧] فإنّ ذلك قريب من اعتبار النظر العقلي سابقًا للتسليم، وهذا واحد من الأمور التي يهاجم أبو حيّان المتكلّمين من أجلها إذ يقول بعبارة صريحة: "... ينبغي أن يكون التسليم والتفويض سابقَيْنِ للنظر والجدال، والمراء والضلال."[١١٤٨] ولكن المتكلّمين "ركنوا إلى عقولهم مفتخرين متعزّزين،"[١١٤٩] و"أُعجبوا ببعض الإصابة فتهوّروا مع كبير الخطأ،"[١١٥٠] وكانت تلك الخطوة بداية طريق الضلال التي ساروا فيها. لقد قادهم ذلك إلى الرضى عن أنفسهم والتعشُّق لآرائهم،[١١٥١] حتى صاروا يظنون أنّ في مقدورهم حلّ كلّ مسألة بلا أو نعم، سواء أدقّتْ تلك المسألة أو جَلّت، اتضحت أو أشكلت،[١١٥٢] وهو تطاولٌ منهم وغرور: يدّعي الواحدُ منهم ما يدّعيه "لاويًا شدقه، فاتلًا إصبعه، مدرًّا وريده، كأنّه ربّ ليس بمربوب، أو مالك ليس بمملوك،"[١١٥٣] كأنّه لا يعلم أنّه لا يعلم كلّ شيء ولا يحيط بكلّ شيء،[١١٥٤] بل أنّه

[١١٤٤] الشهرستاني ١: ٤٢ و٤٥ و٧٠.

[١١٤٥] راجع رأي أبي حيّان في العقل فيما سبق من هذه الرسالة، ورأي أبي سليمان كثير الشبه برأي أبي حيّان (انظر الإمتاع ٣: ١١٦ والمقابسات: ١١٦ و١١٩ و٢٤٨ و٢٥٠ [٥٢ و٥٦ و٢٤٥ و٢٤٩-٢٥٠]).

[١١٤٦] المنتزع: ١٠٤ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٤].

[١١٤٧] الإمتاع ٣: ١٩٠.

[١١٤٨] البصائر ١: ٣٠٣ [٢: ١٠].

[١١٤٩] الإشارات: ١١٢ [١١١].

[١١٥٠] البصائر ٣/٢: ٤٣٢ [٣: ١٧].

[١١٥١] المنتزع: ٢٧أ [البصائر والذخائر ٧: ٥٩].

[١١٥٢] البصائر ١: ٤٠٤ [٢: ١٠٣].

[١١٥٣] المصدر نفسه ٣/٢: ٤٣٣ [٣: ١٨].

[١١٥٤] المصدر نفسه ١: ٤٠٤ [٢: ١٠٣].

يجهل أبسط الأمور التي تتعلّق به.[١١٥٥] ولما ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّه بإمكانهم الإحاطة بالله من جميع الوجوه، اتهمهم أبو حيّان بالكفر الصريح.[١١٥٦]

غير أنّ المتكلّمين لم يقفوا عند هذا الحدّ، بل بلغت بهم الجرأة والتطاول أنّهم جعلوا العقل حَكَمًا بينهم وبين الله، يحاسبونه على أساسه ويقوّمون أعماله به.[١١٥٧] فهم يقولون مثلًا: إنّ ما أجازه العقلُ لله حَسُنَ فعلُهُ وما أباه قبَح فعله؛[١١٥٨] واللهُ، في نظر أبي حيّان، لم يستشر إحسانَ الإنسان واستقباحه.[١١٥٩] ويقولون أيضًا: إنّه لو فعل الله كذا لكان أجمل، ولو لم يفعل كذا لكان أفضل؛[١١٦٠] وهذا، في رأي أبي حيّان، حُكْمُ مَن يحلم في رُقاد، ويقدح بغير زِناد.[١١٦١]

إنّ موقف المتكلّمين المتطاول من العقل الإنساني مقابل السرّ الإلهي قد ذهب بحرمة الله وقدسيّته وجرّأ الإنسان عليه وعلى ربوبيته، فصار المتكلّم يتحدّث عن الله و"كأنّه شريكه في الملك،"[١١٦٢] وبات الله والإنسان وكأنّهما نِدّان في نظر المتكلّمين. وقد أدّى ذلك في نهاية المطاف إلى ظهور عدد من البِدَع الإلحادية في أوساط المتكلّمين، سواء أكانوا من رجال هذا العصر أو العصر الذي قبله، كأبي عيسى الورّاق مثلًا الذي انتهى إلى وصف الله بالجَوْر والسَّفَه صراحةً.[١١٦٣] قال أبو حيّان: "فلا جَرَمَ أن الله ذهب بهيبتهم، ونزع البهاء عن وجوههم، ووَكَلَهم إلى أنفسهم، حتى خبطوا كما تخبط العشواء، وضلّوا كما تضلّ العمياء، وجعل مصيرهم إلى ذلّة البذاءة، وألجأهم إلى الحسرة والندامة..."[١١٦٤]

[١١٥٥] المصدر نفسه ٣/٢: ٤٣٣ [٣: ١٨].

[١١٥٦] المنتزع: ٢٧ب [البصائر والذخائر ٧: ٦٠].

[١١٥٧] المنتزع: ٢٦ب [البصائر والذخائر ٧: ٥٩].

[١١٥٨] المصدر نفسه.

[١١٥٩] البصائر ٣/١: ١٠ [٦: ١٠].

[١١٦٠] المنتزع: ٢٨أ [البصائر والذخائر ٧: ٦١].

[١١٦١] المصدر نفسه.

[١١٦٢] البصائر ٣/٢: ٤٣٣ [٣: ١٧].

[١١٦٣] انظر الإمتاع ٣: ١٩٢.

[١١٦٤] البصائر ٣/٢: ٤٣٢ [٣: ١٧].

وإذا كان المتكلّمون قد ضلّوا سواء السبيل عندما اتخذوا من العقل أداة لمعرفة الأمور الإلهية، فإنهم – في نظر العلماء من جماعة أبي حيّان – قد أخطأوا مرة ثانية عندما اختاروا الجدل طريقةً لإثبات ما يريدون إثباته ونفي ما يريدون نفيه.

ويبدو أنّه كان هناك في أوساط العلماء مَن يضعّف الجدل طريقةً في الوصول إلى الحقائق، ويسخر من المجادلين ويقول – على ما يروي أبو حيّان – إنّ المجادل يُعرف إمّا بأنّه لا يذكر العلّة، وإمّا بأنّه ينقض العلّة، وإمّا بأنّه يُنهي الكلام إلى مُحال، وإمّا بأنه ... يقول شيئًا يَلزمه أن يقول بمثله فيمتنع، وإمّا بأنه يجيب عن غير ما يُسأل عنه، وإمّا بأنه يسكت عجزًا.[١١٦٥] وهو في كلّ الأحوال بعيدٌ بعدًا شاسعًا عن الطريق القويم لبلوغ الحقيقة – أي حقيقة.

ويرى العلماء من جماعة أبي حيّان أنّه كان لاتّخاذ الجدل طريقًة لإثبات الأقوال أو نفيها نتائجُ سلبية ظهرت واضحة في أحوال علم الكلام نفسه وفي مذاهب المتكلّمين من مختلف الفرق وآرائهم وسلوكهم.

(١) فقد قادهم الجدل إلى جعل الانتصار على الخصم هدفًا قائمًا بذاته، ويجعلونه نصب أعينهم في مناظراتهم ويرمون إلى تحقيقه عن طريقها.[١١٦٦] وأدّى بهم السعي في الانتصار على الخصم إلى انتشار التعصّب بينهم، وإلى شيوع الهوى والحمية والاندفاع في ذلك التعصّب، وهذا أدّى بدوره – مع الاستقصاء في الجدل – إلى اتّساع شقّة الخلاف بين الفِرَق المختلفة، حتى "رأيتُ كثيرين من المتكلّمين يسرعون إلى تكفير قوم من أهل القِبلة لخلاف عارض في بعض فروع الشريعة."[١١٦٧] وقد علّق أبو حيّان على ذلك بإبداء تخوّفه من عاقبة خلافات كهذه، وخاصّة عندما تبلغ مبلغ سفك الدماء وتكفير الابن لأبيه، كما حدث مع أبي علي الجُبّائي (-٣٠٣) وابنه أبي هاشم (-٣٢١).[١١٦٨] ولم يكتم أبو حامد المروروذي أسفه للحال التي تردّى فيها المتكلّمون من هذه الناحية، بعد أن ذكر أنّ أختًا لأبي هاشم تكفّر أباها وأخاها، وأنّ أصحابًا لأبي بكر ابن الإخشيد كابن الرمّاني يكفّرون أبا هاشم وأصحابه وجُعَلًا[١١٦٩] وتلامذته، وقال، وكأنّه يحمّل المتكلّمين

[١١٦٥] البصائر ٢/٢: ٧٦٦ [٩: ١٤٨]؛

[١١٦٦] الإمتاع ١: ١٤٢ والهوامل: ١٣٥ والمقابسات: ٢٠٦ [١٧٦].

[١١٦٧] المنتزع: ١٠٦ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٩] وانظر أيضًا البصائر ٢/٣: ٤٣١-٤٣٢ [٣: ١٧].

[١١٦٨] البصائر ١: ٥٣٩-٥٤٠ [٢: ٢٢٩] والمنتزع: ١٠٦ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٩]؛ وترجمة أبي علي ومصادره في الأعلام ٧: ١٣٦، وترجمة أبي هاشم ومصادره في الأعلام ٤: ١٣٠.

[١١٦٩] هو أبو عبد الله البصري: ترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ٢٦٦.

مسؤولية إفساد الجوّ الديني كلّه في العصر: "وما أدري ما هذه المحنة الراكدة بينهم والفتنة الدائرة معهم... إلى متى تُذال الأعراض وقد حماها الدين، وتُهتك الأسرار وقد أسبلها الله؟ وإلى متى يُستباح الحريم وقد حظره الله تعالى؟ وإلى متى تُسفك الدماء وقد حرّمها الله؟ ما أعجب هذا الأمر! كأنّ الله لم يأمرهم بالألفة والمعاونة، ولم يحثّهم على الرحمة والتعاطف، وكأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يحذّرهم التفرّق في الدين ...[١١٧٠] وقال: "وما شمت الحاسدُ المرصِد، والطاعن الملحد، حتى رأى علماء الدين وأنصار الشريعة يموجون في نِحَلهم، ويكفّرون أهل القبلة على اعتقادهم، ويُخزون المسترشد، ويردّون الرشيد، ويصدّون بالاختلاف عن الائتلاف، ويسرعون إلى الإنكار قبل الاعتراف...[١١٧١]

(٢) ثمّ إنّ علم الكلام حين استعمل أسلوب الجدل وسيلةً لإثبات الحقائق قد أهدر الكثير من الجهود في ما لا طائل تحته ولا جدوى معه. وقد أورد أبو حيّان الحادثة التالية في معرض نقده للمتكلّمين، وهي تصحّ أن تكون شاهدًا على دوران جدل المتكلّمين في حلقات مفرغة؛ قال: "... حكى لنا ابن البقال[١١٧٢] ... قال: قال ابن الهيثم:[١١٧٣] جُمع بيني وبين عثمان بن خالد،[١١٧٤] فقال لي: أُحبّ أن أناظرك في الإمامة؛ فقلت: إنّك لا تناظرني وإنّما تُشير عليّ؛ فقال: ما أفعل ذلك ولا هذا موضع مشورة، وإنّما اجتمعنا للمناظرة؛ فقلت له: فإنّا قد أجمعنا على أنّ أَولى الناس بالإمامة أفضلهم، وقد سَبَقَنا القومُ الذين يُتنازع في فضلهم، وإنما يُعرف فضلهم بالنقل والخبر؛ فإن أحببت سلّمتُ لك ما ترويه أنت وأهل مذهبك في صاحبك، وتسلّم لي ما أرويه أنا وفرقتي في صاحبي، ثمّ أناظرك في أيّ الفضائل أعلى وأشرف؛ قال: لا أريد هذا، وذاك أنّي أروي مع أصحابي أنّ صاحبي رجل من المسلمين يُصيب ويخطئ ، ويعلم ويجهل، وأنت تقول في صاحبك إنّه معصومٌ من الخطأ، عالمٌ بما يحتاج إليه، فكيف أرضى هذه الجملة؟ قلت: فأَقبلُ كلَّ شيء ترويه أنت وأصحابك في صاحبي من حمد أو ذمّ، وتقبلُ أنت كلّ شيء أرويه أنا وأصحابي في صاحبك من حمد أو ذم؛ قال: هذا

[١١٧٠] المنتزع: ١٠٦ب–١٠٧أ [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٩].

[١١٧١] البصائر ٣/٢: ٤٣٢[٣: ١٧].

[١١٧٢] هو علي بن يوسف بالمعروف بابن البقال الشاعر المتكلم نديم المهلبي الوزير، من أهل بغداد. وصفه ياقوت فقال إنه كانت له محاضرة حسنة وبضاعة في الأدب صالحة وطبقة في الشعر جيدة، وأنه كان يضطلع بعلوم كثيرة من جملتها الكلام، وكان قويًا فيه مقدمًا في المعرفة به، وكان لكثرة نوادره ومزاحه مستطابًا متقبلًا. وقال أبو حيّان إنه كان من دهاة الناس. توفي أيام شرف الدولة ابن عضد الدولة (الأخلاق: ١٩٤ و٤١٠ والإمتاع ٣: ١٩٠ و١٩٥ و٢١٣ والإرشاد ٥: ٥٠٧–٥١٣).

[١١٧٣] لم أجد ترجمة لابن الهيثم، ولكنه واضح من النص أنه من الشيعة.

[١١٧٤] لم أجد ترجمة لعثمان بن خالد، ويبدو من النص أنه سُنّي يدافع عن معاوية.

أقبح من الأوّل، وذلك أنّي وأصحابي نروي أنّ صاحبك مؤمن خيّرٌ فاضل، وأنت وأصحابك ترون أنّ صاحبي كافرٌ منافق، فكيف أَقبل هذا منك وأناظرك عليه؟ قال ابن الهيثم: فلم يبقَ إلّا أن أقول: دع قولك وقول أصحابك واقبلْ قولي وقول أصحابي؛ قال: ما هو إلّا ذاك؛ قلت: هذهَ مُشورة وليست مناظرة؛ قال: صدقتَ."[١١٧٥] هكذا كان حال الجدال، يدور ويدور ولا يفضي إلى شيء. وقد روى بعضهم لأبي حيّان أنّ أبا إسحاق النَّصيبي المتكلّم قال وهو في لحظة من لحظات انتشائه: "أمّا الكلام الذي نُديره بيننا وبين الخصوم، مثالُهُ قول القائل: أين الباب المجصَّص؟ فيقول له المجيب: عند الدرب الموصود."[١١٧٦] فكنى بذلك عن عقم الجدل الذي كان ينتهجه مع زملائه.

(٣) كذلك فإنّ اتخاذ الجدل في علم الكلام طريقةً لإثبات الأقوال أو نفيها قد أسهم في إفقاد علم الكلام اليقينَ الذي يفتقر إليه كلّ علم، وجعله بالتالي عاملًا في نشر الشكّ لدى السامعين. وفي هذا المجال، يرى العلماء من جماعة أبي حيّان أنّ الجدل قد ألقى بثقل كبير من الأهمية على الإتيان بالحجّة القوية التي تسند موقفًا أو تنقضه. وقد كان معنى هذا – في المدى البعيد – أنّ الحجة القوية أصبحت هدفًا قائمًا بذاته، يسعى المتكلّمون من مختلف الفرق للتوصل إليها بأيّ وسيلة كانت. وقد أدّى ذلك بالمتكلّمين – في غمرة تعصّبهم لفِرَقهم المعينة – إلى أن يسلكوا طرقًا تعتمد المغالطةَ والتمويه والخداع والحيلة والبراعة اللفظية أساليبَ في إثبات الحجة المراد إثباتها أو هدم الحجّة المراد هدمها، غير عابئين بما قد ينتج عن ذلك من تغاضٍ عن الحقائق أحيانًا، ومن قلبٍ لها أحيانًا، ومن طمسٍ لها أحيانًا أخرى. وقد اعترف ابن البقال المتكلّم نفسه بذلك فقال إنّه رأى المتكلّمين يزخرفون الأدلّة ويموّهونها لتُقبَلَ منهم، وقال: "وكانوا كأصحاب الزُّيُوف الذين يغشّون النَّقْدَ لينفق عندهم."[١١٧٧] وقد كان هذا واحدًا من أهم المآخذ التي أخذها بعض علماء القرن الرابع على جدل المتكلّمين، فقال أبو حيّان واصفًا طريقتهم ومتهمًا إيّاها بالزَّيف الصراح: "الكلام كلّه جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخاتلة وتورية، وقِشْر بلا لُبّ، وأرض بلا رَيْع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر."[١١٧٨] وقال أبو سليمان إنّ طريقة المتكلّمين تتّبع "المغالطة والتدافع

[١١٧٥] الإمتاع ٣: ١٩٥.

[١١٧٦] المنتزع: ١٠٤أ [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٣].

[١١٧٧] الإمتاع ٣: ١٩١.

[١١٧٨] المقابسات: ١٩٤ [١٥٩].

وإسكات الخصم بما اتفق،"[١١٧٩] وأنّها كثيرًا ما تكون غير مؤيَّدة بشهادة العقل، أو أنّها تؤيد منه بشهادة مدخولة؛ وفيما عدا ذلك فإنّها تتوجه إلى قوى الإنسان الأخرى من الحسّ والعيان والتخيل والوهم، وإلى ما أُلِفَ من الأمور بالعادة والمنشأ، طالبةً تأييدها، وراجية استمداد القوّة منها.[١١٨٠]

غير أنّ المتكلمين لم يقفوا عند هذا الحدّ من إلقاء الأهمية على الحجة وعدم الاكتراث بطريقة الوصول إليها، بل إنّهم تمادوا في ذلك حتى أصبحوا يوقِفون الحقيقة على الحجة بدلًا من أن يوقفوا الحجة على الحقيقة كما هو مفترض: فما أثبتتْهُ الحجةُ عندهم كان "حقيقة"، ومالم تثبته كان باطلًا. وبذلك اختفت الحقيقة الموضوعية لدى المتكلّمين، وحلّت محلّها عندهم "حقيقة" نسبية قاد إليها الجدل، وتمكّنت الحجةُ من إثباتها بالطرق الصحيحة أو الملتوية. وهذا أبو عبد الله البصري المعروف بجُعَل، أحد شيوخ المعتزلة في العصر، يُسرّ إلى أبي سليمان أنّه يعتقد أنّ آراء أصحاب النِّحَل ومذاهبهم كلّها قائمة بحسب قوّة البراهين أو ضعفها، وبحسب جودة العبارة أو رداءتها.[١١٨١]

في مثل هذا الجوّ كان من الطبيعي أن يَشيع في بعض أوساط المتكلّمين مذهب "تَكافؤ الأدِلّة"، وهو المذهب الذي يقول إنه "لا يمكن نصرُ مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحقّ من الباطل ظاهرًا بيّنًا، بل دلائلُ كلّ مقالةٍ فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات."[١١٨٢] ذلك أنّه عندما تصبح الحقيقة متوقّفة على ما يمكن للجدل أن يثبته، تصبح القضايا كلها على مستوى واحد من الصحّة إذا استطاع الجدل إيجاد حجة قادرة على سندها. وقد عبّر عن ذلك تعبيرًا حسنًا واحدٌ ممن كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة هو ابن البقّال المتكلّم، إذ قال: "لا أجيء إلى حقٍّ أعرفه بعينه فأعتقد أنه باطل، ولا أجيء أيضًا إلى باطل أعرفه بعينه فأعتقد أنّه حقّ؛ ولكنْ لما التبس الحقّ بالباطل والباطل بالحقّ قلت: إنّ الأدلّة عليهما ولهما متكافئة، وإنّها موقوفة على حذق الحاذق في نصرته وضعف الضعيف في الذبّ عنه."[١١٨٣] وقد ناقش أبو حيّان ابنَ البقّال هذا مناقشة طويلة برهن فيها على بطلان القول بتكافؤ الأدلّة، ولكنه ظهر واضحًا أنّ ابن البقال لم يكن ليقتنع بذلك. ويبدو مما حكاه أبو حيّان وغيره أنّه كان لهذا المذهب

[١١٧٩] المصدر نفسه: ٢٢٣ [٢٠٣].

[١١٨٠] المصدر نفسه.

[١١٨١] الأخلاق: ٢١٢-٢١٣.

[١١٨٢] الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٥: ٧٥.

[١١٨٣] الإمتاع ٣: ١٩١.

بعض المؤيدين، عدّ منهم أبو حيّان: أبا عبد الله البصري وتلميذه أبا اسحاق النصيبي وأبا سعيد الحضرمي (الحصيري؟) ثمّ ابن البقال.[١١٨٤] وإذا صدّقنا ما يزعمه الخثعمي – أو ما زعم أبو حيّان أنّه يرويه عن الخثعمي – قدّرنا أنّه ربما كانت للصاحب بن عبّاد يدٌ في تشجيع هذا المذهب.[١١٨٥]

(٤) ذلك الجوّ الجدلي السائد في أوساط المتكلّمين قد أدّى أيضًا إلى انعدام اليقين من قلوبهم، وحلول الشكّ مكانه عندهم،[١١٨٦] وبذلك انتهى المتكلّمون إمّا إلى الحيرة التي لا شفاء معها، وإمّا إلى الإلحاد، وبه فارقوا الدين الذي نصّبوا أنفسهم للدفاع عنه ابتداءً. فأمّا الحيرة، فقد وجدها أبو حيّان عند جماعة من الناس بسجستان أسماها جماعة "المتحيّرين". وقد تحدّث إلى واحد من تلك الجماعة، فقال له ذلك الرجل معبّرًا عن حيرته: "رأيتُني مرة أَخصم ومرة أُخصم، ورأيتني أعجز عن الحيلة فأجدها عند غيري وأتنبهُ إليها من تلقاء نفسي بعد ذلك، فيصحّ عندي ما كان باطلًا ويفسد عندي ما كان صحيحًا."[١١٨٧] وأمّا الإلحاد فإنّه نتيجة طبيعية لمن يسلك في القرآن مسلك المناقشة والمراء وقد قال الرسول (ص): "المراء في القرآن كفر."[١١٨٨] وقد وجد أبو حيّان الإلحاد عند كثيرين من المتكلّمين؛ قال: "ولذلك قيل: من طلب الدين بالكلام ألحدَ، ومن تتبّع غرائب الحديث كُذّبَ، ومن طلب المال بالكيمياء افتقرَ."[١١٨٩] فلا عجب بعد ذلك أن نرى أبا سليمان يقول إنّ المتكلّمين "في غاية العداوة للإسلام والمسلمين،" على الرغم من دعواهم بأنهم ينصرون هذا الدين.[١١٩٠]

وقد اتفق أبو حامد وأبو حيّان على أنّ المتكلّمين استهانوا بالمسائل الدينية وابتذلوها، فقال أبو حامد إنّ المتكلّمين "لعبوا بدين الله عز وجلّ وهتكوا حجابه وكشفوا غطاءه،"[١١٩١] وقال أبو حيّان إنهم "جعلوا الله عرضةً

[١١٨٤] الأخلاق: ٢١٢ والإمتاع ٣: ١٩٠–١٩١ و١٩٢ والمقابسات: ١٩٤ [١٩٥].

[١١٨٥] الأخلاق: ١٦٦.

[١١٨٦] انظر الإمتاع ١: ١٤٢ و٣: ١٨٩ والبصائر ٢/٣: ٤٧٥ [٣: ٤٦] والمقابسات: ٢٠٦ [١٧٥].

[١١٨٧] الإمتاع ٣: ١٩٤.

[١١٨٨] البصائر ١: ٥٤٥ [٢: ٢٣٣].

[١١٨٩] الإمتاع ١: ١٤٢.

[١١٩٠] المصدر نفسه ٣: ١٨٨–١٨٩.

[١١٩١] المنتزع: ٢٨ب [البصائر والذخائر ٧: ٦٣].

للخصومات بالوساوس ودينه منديلًا لكلّ يد،"[١١٩٢] وأضاف أنهم لم يتورّعوا عن تزييف الرواية والقدح في بعض الأحيان.[١١٩٣] لذلك قَلَّ التألُّهُ والخشوع والورع فيهم، ورحلت هيبة الله عن نفوسهم، وقستْ قلوبهم،[١١٩٤] حتى رأى أبو حيّان أنّ الأميين من الناس كانوا – على جهلهم – أفضل منهم في هذا الشأن، فكأنهم ما أفادوا شيئًا من مناظراتهم ومباحثاتهم في الله والدين؛ قال: "يتكلّم أحدهم في مائة مسألة، ويورد مائة حجة، ثم لا ترى عنده خشوعًا ولا رقّة، ولا تقوى ولا دمعة؛ وإنّ كثيرًا من الذين لا يكتبون ولا يقرأون، ولا يحتجون ولا يناظرون، ولا يكرَّمون ولا يفضَّلون، خيرٌ من هذه الطائفة، وأَلْيَن جانبًا، وأخشع قلبًا، وأَتْقَى لله عزّ وجل، وأذكَر للمَعاد، وأيقَن بالثواب والعقاب، وأقلق من الهفوة، وأَلْوَذ بالله من صغير الذنب، وأرجَع إلى الله بالتوبة. ولم أرَ متكلمًا في مدة عمره بكى خشيةً، أو دمعتْ عينه خوفًا، أو أقلع عن كبيرة رغبةً؛ يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصِّبين..."[١١٩٥] وقال ابن بنان الورّاق[١١٩٦] في وصف مجلس جُعَل، المتكلّم المعتزلي، إنّ المرء لا يلقَى فيه مَن تدمع عينه إذا سمع موعظة، ولا من يطمئن صدره ويقشعر جلده إذا ذكر الله، بل يجد بدلًا من ذلك: "اللعب والمزاح والسفه والقِحَة والتجليح والفسق والفجور."[١١٩٧] وهكذا فقدَ الدين حرمته عند المتكلّمين، ولم تعد هيبته مانعةً لهم من الانزلاق في أباطيلَ تخلو من كلّ ورع وتحرّج دينيَّين. وفي ذلك يقول أبو حيان: "والسخف والجرأة وسوء الأدب وإطلاق اللسان بما لا يجوز دينًا ومروءة غالبةٌ على أصحاب الكلام، والتقى والرهبة والورع بعيدة من هذه الطبقة ... لا حشمة ولا تقوى، ولا مراقبة ولا بُقْيا."[١١٩٨]

وهكذا نرى أنّ المتكلّمين في نظر أبي حيّان وجماعة العلماء حوله كانوا أناسًا مغترّين بعقولهم، متطاولين على الله بها، قد أفسدوا الجوّ الديني بخلافاتهم، وبثّوا الفُرْقة بين المسلمين، وأشاعوا التعصّب بين الفئات المختلفة، كما هدروا الكثير من الجهود في كلام لا طائل تحته، وانتهوا إلى فقدان اليقين في الدين، وإدخال الشكوك إلى قلوب

[١١٩٢] الأخلاق: ٢٣٢.

[١١٩٣] البصائر ٣/٢: ٤٣١ [٣: ١٧].

[١١٩٤] الأخلاق: ٢١٣ و٢٣٢ و٤٧٣ والمقابسات: ٢٢٣ [٢٠٣].

[١١٩٥] الإمتاع ١: ١٤٢.

[١١٩٦] لم أجد ترجمة له فيما راجعته من مصادر.

[١١٩٧] الأخلاق: ٢١٠-٢١١.

[١١٩٨] المصدر نفسه: ٢٣١-٢٣٢.

السامعين، ومن ثمّ صار أمرهم – في بعض الأحيّان – إلى الإلحاد؛ هذا بالاضافة إلى أنّهم أبعدوا التحرج والورع الدينيَّين من علمهم، وساروا في طريق الاستهانة والاستخفاف والعبث بالقضايا الدينية.

وقد نظر العلماء – وفيهم أبو حيّان – إلى المتكلّمين الذين لاقوهم في العصر، فوجدوهم سيئي الأدب، سيئي الأخلاق، منافقين،[١١٩٩] "يقطعون بالوعيد، ويحكمون بالتخليد، ويأخذون به بأشدّ التشديد، ثم يركبون من الدنيا سَنامها، ومن النار حمامها."[١٢٠٠] ومن يقرأ أخبار الداركي وجُعَل وأبي اسحاق النَّصيبي والصاحب بن عبّاد في مؤلّفات أبي حيّان يهوله حقًّا ما رواه عنهم من ضروب المقابح والاستهتار بالدين والمجون الغالب والتهتك وفساد القيم الأخلاقية عامة.[١٢٠١] ولهذا كان المتكلّمون هم أشدّ فئة تعقّبها أبو حيّان بالذّم في مؤلّفاته – أيًّا كانت الدوافع وراء ذلك – ودعا عليهم بحرقة في مثل قوله: "جذّ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودبّ داؤهم، وعسر دواؤهم؛ وأرجو ألّا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعًا، وساكنه متجعجعًا."[١٢٠٢] ولم يستثنِ منهم إلا جماعة قليلة وهم فئة الديّانين الذين كانوا ينعون على سائر المتكلّمين سيرتهم ويقولون إنّ ما هم عليه هو "من الداء الذي قد أعضل عليهم."[١٢٠٣] ومن هؤلاء الديّانين ابن الثلاج (–٣٨٧)،[١٢٠٤] "وكان ديّنًا صدوقًا" يتبرّأ من الصاحب؛[١٢٠٥] وأبو القاسم الواسطي[١٢٠٦] الذي كان يذم جُعَلًا ويتبرأ منه ويلعنه عند الوَليّ والعدوّ تقرّبًا إلى الله؛[١٢٠٧] ثمّ الفرغاني المعتزلي[١٢٠٨] الذي قال إنّه لولا حُرمة الدعوى

[١١٩٩] انظر المنتزع: ١٠٤ ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٣–٢٤٤] والبصائر ٢/٣: ٤٧٥ [٣: ٤٦] والأخلاق: ٢٣١–٢٣٢ والمقابسات: ٢٢٣ [٢٠٣].

[١٢٠٠] المنتزع: ١٠٤ أ – ١٠٤ ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٣]؛ وانظر أيضًا: الأخلاق: ٤٧٣.

[١٢٠١] انظر أخبار الداركي في الإمتاع ١: ١٤١–١٤٢ والبصائر ٢/٢: ٦٩١ [٩: ٨٥]؛ وانظر أيضًا: البصائر ١/٢: ١٠٣ و١/٣: ٤٩–٥٠ [٥: ٩٧ و٦: ٣٧–٣٨]. وأخبار أبي عبد الله البصري في الإمتاع ١: ١٤٠ و٢: ١٧٥ والأخلاق: ٢٠٢ و٢٠٨ و٢١٢ و٢١٣؛ وأخبار أبي إسحاق النصيبي في الإمتاع ١: ١٤١ والأخلاق: ٢١١–٢١٢ و٢٩٧ والمنتزع: ١٠٣ب–١٠٤أ [البصائر والذخائر ٧: ٢٤٢–٢٤٣]. أما أخبار الصاحب في هذا المجال فإنها منثورة بكثرة في أخلاق الوزيرين.

[١٢٠٢] الإمتاع ١: ١٤٢.

[١٢٠٣] الأخلاق: ٤٧٣.

[١٢٠٤] هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم ابن الثلاج الشاهد البغدادي: ولد سنة ٣٠٧، وكان معروفًا بالضعف متهمًا بوضع الأحاديث وتركيب الأسانيد (تاريخ بغداد ١٠: ١٣٥–١٣٨ والمنتظم ٧: ١٩٢–١٩٣ والعبر ٣: ٣٤ وشذرات الذهب ٣: ١٢٢). وفي هذا بعض المخالفة لما وصفه به أبو حيّان من الصدق (الأخلاق: ٢٠٠).

[١٢٠٥] الأخلاق: ٢٠٠ و٢١٣.

[١٢٠٦] روى ابن المرتضى ما يفهم منه أنه كان من أصحاب السيرافي أبي سعيد (طبقات المتعزلة: ١٠٨). وقد ذكره أبو حيّان كثيرًا في مؤلفاته، ومنها نعلم أنه كان معتزليًا، لقّن المذهب للصاحب، وكان ذا سيرة حميدة (الأخلاق: ٢٠١ و٢١٣ والإمتاع ١: ١٤٠).

[١٢٠٧] المنتزع: ١٠٣ب [البصائر والذخائر ٧: ٢٤١–٢٤٢] والأخلاق: ٢١٣ والإمتاع ١: ١٤٠.

[١٢٠٨] لم أجد ترجمة للفرغاني فيما اطلعت عليه من مصادر.

وذِمام النسب إلى المقالة ورجاء التوبة لنادى بمخازي أصحابه "التي يشتملون عليها، ويجاهرون بها، في الأسواق والشوراع، بل في المحاضر المشهورة، والمنابر الرفيعة."[١٢٠٩] هؤلاء أشبهُ بأسلافهم: الحسن البصري (-١١٠)[١٢١٠] وعمرو بن عبيد (-١٤٤)[١٢١١] وواصل بن عطاء (-١٣١)[١٢١٢] ومن جرى مجراهم، لأنهم كانوا يفيؤون إلى تحرج معروف ويقين لا خلاج فيه.[١٢١٣]

(جـ) الفقهاء والقضاة والمعدّلون: آثرتُ الجمع بين هذه الفئات الثلاث في هذه الفقرة للتقارب في نوع الثقافة، وليس بين الفقيه والقاضي من فرق كبير سوى المنصب؛ أمّا العُدول فإنهم ينتمون إلى فئة الفقهاء أو يكونون من المشهورين بالصلاح مع معرفة دينية ضرورية لمهنتهم، وأحيانًا يكونون من الدهاقين ورجال السياسة، وأحيانًا أخرى من فئة التجّار.[١٢١٤]

وقد تحدّثت في موضع سابق من هذا البحث عن صلة أبي حيّان بشيوخه من الفقهاء وعن ثقافته الفقهية، ثمّ كيف اتجه لدراسة الفلسفة في مرحلة تالية، إلّا أنّ موقفه من الفقهاء لم يطرأ عليه تبديل واضح بعد صحبته للفلاسفة، بل ظلّ على حسن اعتقاده فيهم، وإن كانت له أو لأستاذه الفقيه أبي حامد المروروذي بعض المآخذ عليهم نثرَها فيما وصلنا من مؤلّفاته. أمّا مؤلّفه الذي ذكره ياقوت باسم "الرسالة في صِلات الفقهاء في المناظرة"[١٢١٥] فإنّه لم يصلنا.

وأكبر المآخذ التي تؤخذ على الفقهاء إجمالا هي اختلافهم في المسألة الواحدة.[١٢١٦] ومن أجل هذا الاختلاف حمل عليهم بعض النقّاد حملة شديدة فقال: "يختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكّمون التحكّم القبيح، ويتّبعون الهوى والشهوة، ويتّسعون في طريق التأويل؛ وليس هذا من فعلِ أهل الدين والورع، ولا من أخلاق ذوي العقل والتحصيل."[١٢١٧]

[١٢٠٩] الأخلاق: ٢١٣-٢١٤.

[١٢١٠] ترجمته ومصادره في الأعلام ٢: ٢٤٢.

[١٢١١] ترجمته ومصادره في الأعلام ٥: ٢٥٢.

[١٢١٢] ترجمته ومصادره في الأعلام ٩: ١٢١.

[١٢١٣] الأخلاق: ٤٧٣.

[١٢١٤] البصائر ١: ١٠١-١٠٢ [١: ٨٩-٩١].

[١٢١٥] الإرشاد ٥: ٣٠٢.

[١٢١٦] الهوامل: ٣٢٨-٣٢٩.

[١٢١٧] المصدر نفسه: ٣٢٩.

وقد سجّل أبو حيّان على بعض فقهاء عصره وقضاته وعدوله استرسالهم الكثير إلى الدنيا. فنمهم من يبالغ في العناية بالمظهر ويتكلّف في الملبس،[١٢١٨] ومنهم من يستبيح لنفسه الترف البالغ كالشرب في آنية الذهب والفضّة،[١٢١٩] ومنهم من يبتذل القيم الأخلاقية فيشهد بالزُّور لتحصيل المال،[١٢٢٠] ويسلك سلوكًا يخالف ما تتطلّبه قيمه الدينية كأنْ يتبذّل في مجالس الغناء و"يغمز بالحاجب إذا رأى مِرْطًا، وأمّلَ أن يقبِّل خدًّا وقرطًا."[١٢٢١] وقد التقى أبو حيّان بعدد من القضاة والعدول في مجالس الغناء ببغداد، منهم ابن معروف، قاضي القضاة بالكرخ، والقاضي الجراحي والحريري الشاهد (-٣٧٢)[١٢٢٢] وابن المقّنعي المعدّل.[١٢٢٣]

ومن الطبيعي أن تكون التهمة الموجهة إلى القضاة خاصة هي قلّة الإنصاف، والتهمة الموجّهة إلى العدول هي الكذب الصراح،[١٢٢٤] ولهذا قال أبو حامد المروروذي في العدول إنهم "اتخذوا من العدالة حِبالة، ونصبوها شَرَكًا ومحالة."[١٢٢٥]

وكانت لهذه الفئات طريقة في أسلوب الخطاب يدلّ على الدماثة الظاهرية والورع الخارجي مع التعاظم والكِبْر في حقيقة الأمر. وقد صوّر أحدهم هذه الناحية فيهم تصويرًا دقيقًا بقوله: "إذا تكلّم أحدهم خفض صوته، وقطّع حروفه، وسبّح في خلال ذلك وقال: عافاك الله اسمعْ، ويا هذا أصلحك الله، ويا عبد الله الصالح قلْ خيرًا، ولا قليل من الله... أمَا للإسلام عندك حرمة؟ أما تؤمن بالله؟ أما تؤمن بيوم الحساب؟"[١٢٢٦]

[١٢١٨] البصائر ٣/١: ٤٧ [٦: ٣٥-٣٦] والأخلاق: ٢٩٢.

[١٢١٩] البصائر ١: ٢٤٩-٢٥٠ [١: ٢٠٤].

[١٢٢٠] البصائر ٢/١: ١٠٣ [٥: ٩٧] والإمتاع ١: ١٤١.

[١٢٢١] الإمتاع ٢: ١٦٨.

[١٢٢٢] الحريري المعدل هو أبو بكر محمد بن جعفر بن أحمد بن جعفر البغدادي المعروف بزوج الحرة. كان وكيل المطبخ عند بنت بدر مولى المعتضد، زوج الخليفة المقتدر، وترقى في المنزلة عندها ولما قتل المقتدر سعت إلى أن تزوجت منه، وتوفيت تاركة كل أموالها ووقوفها له. وقال البرقاني إنه كان جليلًا ثقة بين المعدلين (تاريخ بغداد ٢: ١٥٣ والمنتظم ٧: ١١٨).

[١٢٢٣] الإمتاع ٢: ١٦٨ و١٧٢ و١٧٦؛ ولم أستطع الاستدلال على هوية ابن المقنعي، وفي إحدى النسخ الخطية: ابن المنيعي.

[١٢٢٤] البصائر ٣/١: ٧ [٦: ٧-٨]

[١٢٢٥] المصدر نفسه ١: ١٠٠ [١: ٨٩].

[١٢٢٦] الأخلاق: ٢٩٢.

وتشترك الفئات الثلاث في عيب عام هو التهاون باللغة وركوب اللحن، ولهذا يقول أبو حيان: "لا تؤاخذ العامة باللَّحْن، فإنّ الصواب في المعنى والإعراب في اللفظ عَرِيّان من قُضاتك وعدولك وشيوخك."[١٢٢٧] وروى عن بعض الفقهاء أنّه قال "هم خُروج"، يعني بها "قد خرجوا، كأنه أراد: هم خارجون"؛ فلما قيل له إنّ هذا لم يُسمع قال إنّه يقيس على كلام الله في قوله: (إذ هم عليها قُعود)،[١٢٢٨] أي قاعدون.[١٢٢٩] وقد عرضتُ من قبل لنماذج من هذا اللحن لدى الفقهاء وغيرهم، وهو موقف يؤيده ابن فارس اللغوي إذ يقول: "قد كان الناس قديمًا يجتنبون اللَّحْن فيما يكتبونه أو يقرأونه اجتنابهم بعض الذنوب؛ فأمّا الآن فقد تجوّزوا (اقرأ: تجوّزوا) حتى أن المحدِّث يحدّث فيلحن، والفقيه يؤلّف فيلحن."[١٢٣٠] وقد سأل ابن فارس أيضًا فقيهًا شافعيًا عن معنى القياس فقال إنّ هذا مما لا يعنيه؛ وعلّق ابن فارس على ذلك بقوله: "فقُلِ الآن في رجل يروم إقامةَ الدليل على صحّة شيء لا يعرف معناه ولا يدري ما هو! ونعوذ بالله من سوء الاختيار."[١٢٣١] فلا عجب بعد ذلك إذا كان الجهل باللغة قد لحق أيضًا فئة المعدّلين، إذ من المفروض أنهم أقلّ ثقافة واطّلاعًا من الفقهاء والقضاة. وقد حدّث أبو حيّان عن معدّل مقدّم معظّم لدى قاضي قضاة بغداد أنّه سمعه يقول: "صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعقُرْها وتوَكَّلْ"؛ قال أبو حيان: "فاستثبتُّهُ مغالطًا لسمعي، فكان أشدّ." فشرح له أبو حيّان وجه الصواب في الحديث، فغضب المعدّل منه وعاداه وعمل على إفساد حقٍّ كان له عند بعض التجّار.[١٢٣٢]

غير أنّ المنتمين إلى هذه الفئات الثلاث لم يكونوا دائمًا على هذه الشاكلة، ومن الطبيعي أن يكون فيهم جماعة سلموا من تلك الآفات. وفي مقدّمة هؤلاء من الفقهاء أبو حامد المروروذي، وابن خيران الفقيه الذي كان "لا يعدو الفقه وفيه سلامة،"[١٢٣٣] وابن الملاح وكان جيد المعرفة بالمذهب متحرجًا قنوعًا ظاهر الرضى، تدلّ سيرته الجميلة على عقيدة حسنة.[١٢٣٤] وكان في القضاة أيضًا جماعة من المتحرّجين الذين تحمد سيرتهم، ومن هؤلاء ابن سيّار

[١٢٢٧] البصائر ٢/٢: ٦٥٣ [٩: ٥١].

[١٢٢٨] البروج: ٦.

[١٢٢٩] البصائر ١: ٤٦ [١: ٤٣].

[١٢٣٠] الصاحبي في فقه اللغة: ٦٦.

[١٢٣١] المصدر نفسه.

[١٢٣٢] البصائر ١: ١٠٢-١٠٣ [١: ٩١]. وصواب الحديث: "اعقلها وتوكل".

[١٢٣٣] الإمتاع ١: ١٤١؛ ولم أجد ترجمة لمن يسمى ابن خيران من معاصري أبي حيان.

[١٢٣٤] المصدر نفسه: ١٤٢: ولم أجد ترجمة لابن الملاح فيما رجعت إليه من مصادر.

القاضي، صديق أبي سليمان المنطقي، فقد كان جليلًا معظمًا يميل إلى الجِدّ ويحسن التصرّف في فنون القول.[١٢٣٥] ومن هذا الفريق أيضًا علي بن أبان الطبري، قاضي أصبهان، وكان يدقق في اختيار العدول ويتحرَّى الإنصاف.[١٢٣٦]

[١٢٣٥] الصداقة: ٢ و٥.

[١٢٣٦] البصائر ١: ١٠١–١٠٢ [١: ٨٩–٩١]؛ ولم أجد ترجمة لعلي هذا في المصادر المتيسرة.

خاتمة

لقد كان هدفي من هذه الدراسة أن أستخلص صورة المجتمع في القرن الرابع كما ظهرت في مؤلّفات أبي حيّان. وقد تبيّن لي أنّ هذه الصورة لا يمكن أن توضع ضمن أبعادها الصحيحة – بما فيها من تميّز ونقص – إلّا بأن يُنظر أوّلًا في شخصيّة أبي حيّان نفسها، وثانيًا في علاقة أبي حيّان بمجتمعه.

وعلى الرغم من أنني كنت أنطلق في هذا البحث من افتراض أساسي وهو أنّه قد تَوفّر على دراسة أبي حيّان كثير من الباحثين في العصر الحديث، فقد رأيت أنّ لمحة موجزة في سيرته أمر لا بدّ من أن يُتّخذ مدخلًا للبحث، وخاصّة لأنّ بعض الدارسين تناولها في شيء من التعميم، وأنّ عددًا من تلك الدراسات لم يفد من بعض مؤلّفات أبي حيّان. وكانت دراستي لشخصيّة أبي حيّان موجهة الاهتمام إلى العناصر التي كانت تحدّد تلقّيه للمؤثّرات الاجتماعية أو تكيّف موقفه منها. فتحدّثت عمّا كان يتميز به مظهره الصوفي من الإيحاء بالقماءة والاستعداد للكدية، وما كان يبدو في طبيعته من الفسولة والحدّة الانفعالية والميل إلى رؤية الجانب السلبي في حياة الناس واللهفة إلى المطاعم؛ ثمّ تحدّثت عن خمول نسبه وفقره الشديد وكراهته للمهنة التي كان يحترف – أعني الوراقة. بعد ذلك انتقلت إلى الحديث عن ثقافته، فتحدّثت عن أثر الوراقة والطلَب والأساتذة المختلفين في تكوينها وفي توجيه نموّ شخصيّته العلمية والاجتماعية معًا، وتعمّدت ألّا أقف عند تحصيله في مختلف العلوم التي درس باستثناء اللغة والنحو، لأنّهما سيصبحان فيما بعد مقياسًا يرجع إليه في نظرته إلى الناس. أمّا انتماؤه الديني والمذهبي، فقد بدا لي موضوعًا هامًّا لا بدّ من تحديد موقفه فيه، وخاصّة أنّ المؤرّخين اختلفوا فيه في القديم، وكذلك فعل الدارسون في وقتنا هذا. وقد توصّلت هنالك إلى أنّ أبا حيّان كان سُنّيًا يميل إلى التصوف، ولا يمكن أن يُنسب إلى الكلام أو الزندقة أو القدح في الشريعة أو سبّ الصحابة، وإن كان يعتري إيمانه العميق بعض الاضطراب أحيانًا.

وكانت الخطوة التالية في البحث دراسة شخصيّة أبي حيّان في تفاعلها مع المجتمع، لأنّ تجربة أبي حيّان في المجتمع والمنظار الفكري الذي كان ينظر منه إليه أثّرا كثيرًا في موقفه منه وأحكامه عليه. فمن الناحية العملية، بدا لي

أنّ اتّسام علاقة أبي حيّان بالمجتمع في معظم أدوار حياته بسمتي التوتّر وعدم الانسجام – بسبب إخفاقه في الانتماء الاجتماعي أوّلًا، وفي إحداث تحسينٍ في وضعه الاقتصادي والاجتماعي ثانيًا –كان عاملًا يبعده عن المجتمع ويضعف صلته به ويجعله ينظر إليه – ابتداءً – نظرة سلبية. ولقد أحسّ أبو حيّان نتيجة لهذا الوضع بالغربة عن المجتمع، وحاول أن يهرب منه باللجوء إلى عالم مثالي يحتلّ فيه التسليم المكانة العليا، ممّا ساعده على تكوين فلسفة مثالية كانت في كثير من الأحيان المنطلق الذي اتّخذه في أحكامه على المجتمع. إلّا أنّ أبا حيّان لم يحقّق العزلة عن مجتمعه، وظلّت ضرورات المعيشة تشدّه إليه وتحمله على تخطّي المثال الذي اختاره لنفسه فيه، وكان وعيه الدقيق بالواقع الإنساني، بما فيه من ضعف أصيل، قادرًا على أن يجنّبه التورّط في تحكيم المثال في الواقع في كثير من الأحيان. على أنّه كانت لديه عوامل أخرى كثيرة تقرّبه من مجتمعه وتجعل علاقته به ذات طابع إيجابي، منها ذكاؤه الشديد ورغبته في الاطّلاع وثقافته العريضة وتجربته الواسعة ثمّ قدرته على فهم الأَبعاد النفسية للأفراد والجماعات – وكلّ هذه يجعلنا نطمئن نوعًا إلى الصورة التي يرسمها لمجتمعه.

أمّا من الناحية الفكرية، فقد تبيّن لي أنّ أبا حيّان كان يرجع في نظرته العامة للأمور إلى مبادئ سمّيتها "ركائز نظرية" تتخذ من ثُلاثية الدين والخلق والعلم – بالإضافة إلى العقل – أساسًا لها في تقويم الأفراد والمجتمعات. ولقد أطلتُ الوقوف عند هذه الثلاثية لما كان لها من أثر في نظرته إلى المجتمع. فإنّ إيمانه بالعقل حرّر رغبته في الاطّلاع من القيود، ومن ثَمّ مكّنه من التساؤل والبحث والنظر في كلّ ما يعرض له؛ وعودته إلى التسليم البسيط في الأمور الإلهية ومسلّمات العقيدة حماه من الإلحاد من ناحية وشكّل نظرته إلى الكلام والفلسفة معًا، فرفض الكلام رفضًا باتًّا ومال إلى القبول بالمدرسة الفلسفية التي تفصل بين الفلسفة والشريعة. أمّا نظرته إلى الخلق والمقاييس الدينية، فإنّ ذهابها في المثالية مذهبًا بعيدًا جعله يرى العصر والجماعات والأفراد في أسوأ ضوء في معظم الأحوال؛ ولكن وضعه مقياسًا واقعيًا متساهلًا كان يجعله يخفّف من أحكامه في أحوال غيرها. ثمّ إنّ مقياس أبي حيّان الثالث، وهو العلم، كان دون شكّ مؤثّرًا في نظرته إلى "الطبقية" في المجتمع – حيث يكوّن العلماء طبقة الخاصّة ويكوّن مَن عَداهم طبقة العامّة. وقد كانت هناك لدى أبي حيّان، عدا هذه الركائز النظرية، مواقف فكرية محدّدة من بعض ما كان يعرض له خلال تجربته، كان لها تأثير كبير في أحكامه على مجتمعه، وهي تظهره مفكّرًا مستقلًا مشاركًا فيما يحدث في ذلك المجتمع. فكان له موقف سياسي واضح يرى اجتماع الشريعة والفلسفة والفضائل الدينية في رجل السياسة، وهذا مقياس مثالي أثّر في زيادة قتام صورة رجال السياسة في العصر؛ وكان له أيضًا موقف مزدوج من العامة: واحد ثقافي يستعلي عليهم فيه،

وآخر اجتماعي يرأف بهم بل يذهب إلى حدّ الاهتمام بهم وتدوين الكثير من اعتقاداتهم وأمثالهم وأحاديثهم. وعلى الرغم من أنّ أبا حيّان كان منصفًا في نظرته إلى تباين الأمم، إلّا أنّ ميله إلى العرب وإلى اللغة العربية كان واضحًا في مؤلّفاته، وقد مكّنه محصوله الجيّد من اللغة أن يجعل منها مجالًا للتعالي على الآخرين، وجعله إيمانه بها يلحّ في انتقاد من يخرجون عن السلامة المطلوبة فيها.

إذن فقد كانت نظرة أبي حيّان إلى مجتمعه مقيّدة بقيود عديدة ناتجة عن طبيعة تكوينه الطبيعي والاجتماعي والثقافي والمذهبي، وطبيعة علاقته بمجتمعه، وطبيعة الفكر الذي استقلّ به. وقد كان من الممكن أن تكون الصورة التي يرسمها لمجتمع القرن الرابع ضيّقة الحدود وذاتيّة الصبغة لولا أنّه لم يكتفِ في رسمها بما لديه من انطباعات عن هذا المجتمع، بل نقل كثيرًا جدًّا عمّن اتّصل بهم من العلماء وغيرهم – وهم لا يكادون يحصون عددًا في مؤلّفاته – وأعانه على ذلك ما كان قد أَلِفَه أثناء تحصيله الثقافي من الميل إلى الأخذ عن الأساتذة أكثر من إبداء الرأي الشخصي. كذلك فإنّ ميله إلى التدوين الذي رسّخته في نفسه حرفةُ الوراقة جعله في كثير من الأحيان يكتفي بالتسجيل الأمين لما يجري أمامه. ولا شكّ في أنّ اتّساع تجربته أفاده في هذا المجال، وأنّ عدم ارتباطه بفئة معيّنة و"مغموريته" كان لهما دور كبير في الكشف عن دقائق الحياة في المجتمع آنذاك، وهذا هو ما أعطى صورتها في مؤلّفاته حيوية كبيرة. ومع ذلك فإنّ تلك الصورة – كما عرضت لها في الباب الثالث من هذه الرسالة – تظلّ قاصرة عن الإحاطة.

ففي تصوير أبي حيّان للوضع السياسي وعلاقته بالمجتمع – موضوع الفصل الأوّل – وجدتُ أنّ أبا حيّان أضاف شيئًا قيّمًا إلى معرفتنا عن الفكر السياسي في هذا العصر المتأثّر إمّا بتراث اليونان أو بتراث الإسلام، وذلك عندما عرض آراء البلخي والمنطقي والمروروذي، وعندما تفرّد بذكر حديث العلماء لدى وفاة عضد الدولة وذكر الوفد إلى بختيار سنة ٣٦٢. وجاء تصويره "الداخلي" لأحوال بغداد العامة زمن وزارة ابن سعدان دقيقًا متكاملًا، تنكشف فيه مواقف مختلف الفئات في الصراع السياسي والاجتماعي بين الحكّام والمحكومين، وفي الصراع على السلطة بين أرباب السياسة أنفسهم، وتبرز صورة الفساد العام بتفصيلات الحياة اليومية حيّةً قوية. وقد أورد أبو حيّان من تجربته وسماعه العديد من الأحداث التي تشير إلى فساد رجال السياسة وبطاناتهم في العصر، وهذا وضع أدّى إلى ردود فعل متفاوتة في درجة التشاؤم بين المفكّرين.

وإذا كانت مؤلّفات أبي حيّان لا تحدّثنا كثيرًا عن الوضع الاقتصادي في المجتمع – موضوع الفصل الثاني – حديثًا مباشرًا، فإنّ ما فيها من الأمثلة المعيّنة على الظواهر الاقتصادية الكبيرة كالغلاء والثورة يمنحها قوّة المثال. وقد أشرت إلى أنّ أبا حيّان وجماعته تنبّهوا إلى نتائج الوضع الاقتصادي في الناس، فتحدّثوا عن ظاهرة "الانتجاع"، وأطنبوا في الحديث عن ظاهرة "البخل" بوجوهها المختلفة. وقد رصد أبو حيّان ظاهرة "الفقر" بعناية كبيرة، وتحدّث عن الطرق المختلفة – النظرية منها والعملية – التي كان يسلكها الناس في مواجهتها، بعد أن تحوّلت في أذهانهم إلى مشكلة كبيرة هي مشكلة الرزق. ولم ينسَ أبو حيّان أن يسجّل ظاهرة هامّة في العصر، وهي ما ذهب إليه بعض العلماء من رفض للبطالة المتستّرة تحت ستار الزهد.

وقد خصّصت الفصل الثالث للتحدّث عن صورة المجتمع في القرن الرابع، وبيّنت أنّ تحكّم المقاييس الدينية الخلقية في نظرة أبي حيّان وأصحابه إلى المجتمع ضخّمت صورة الفساد العام، فأطنبوا في التحدّث عن وجوهها المتعدّدة. أمّا اختلاف المجتمعات في البيئات المختلفة، فإنّ قيمة ما أورده أبو حيّان ناجمة في معظم الأحيان عن صدورها عن التجربة المباشرة لأبي حيّان أو غيره في تلك البيئات. وقد تكون المادة عن العادات والرسوم في العصر قليلة عند أبي حيّان، وهو يتكّئ فيها كثيرًا عن ما كتبه عنها بعض معاصريه. إلّا أنّنا لا نعدم لديه اهتمامًا خاصًّا ببعض المظاهر كأدب المخاطبات وآداب الضيافة وأزياء بعض الفئات الاجتماعية.

وقد تناولت بالحديث في الفصل الأخير الفئات الاجتماعية. وكان واضحًا أنّ أساس القسمة الاجتماعية لدى أبي حيّان وأصحابه العلماء هو المقياس الثقافي الذي يجعل الناس إمّا من الخاصّة (خاصةً العلماء) أو من العامة. وقد تفرّد أبو حيّان من بين أصحابه بالاهتمام الإيجابي بالعامة، فدوّن الأقوال المختلفة فيها، ونقل صورًا حيّة عن حياتها ومعتقداتها وأمثالها وكلامها، وتحدّث عن فئاتها المختلفة كالعيّارين والمكدّين والقصّاص والصوفية والورّاقين والمغنّين، على تفاوتٍ في مدى الإسهاب في تصوير أحوال كلّ فئة منها، وهو في كلّ ذلك يرسم الصورة ويضع التقويم جنبًا إلى جنب. غير أنّ صورة فئة الخاصّة أوضح عند أبي حيّان، وقد حاولت فيها مزيدًا من التحديد بالتفرقة بين العلم والعمل، ثمّ بيّنت كيف برزت عيوب العلماء عند أبي حيّان عندما نظر إليهم من الزاوية المثالية في الأخلاق. وقد بدت لي بعض أنواع المجالس حَرِيّة بالدرس، وأشرت إلى أهميّة مجلس المناظرة بالذات في الدلالة على روح العصر الجدلية عامة. وقد تحدّثت بعد ذلك عن فئات الخاصّة من الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء ومن يلحق بهم، فوجدت أنّ

كلّ فئة تتميّز بمميزات خاصة تُفردها. ولعلّ أكثر ما أفاد فيه أبو حيّان في حديثه عن الفلاسفة تقويمه لمختلف الفلاسفة الذين عرفهم عن كثب، وأهم منه حديثه عن مدرسة أبي سليمان المنطقي باتجاهاتها وأفرادها، وهذه مدرسة لم يتعرّض لها غيره من الأدباء أو المؤرّخين المعاصرين فيما أعلم. وفي حديثي عن المتكلّمين بيّنت الأسس الفكرية التي ارتكز إليها هجوم أبي حيّان وجماعته عليهم. أمّا الفقهاء والقضاة والعدول، فإنّ معرفة أبي حيّان الجيّدة بهم مكّنته من الاستدلال على بعض مزاياهم ونقائصهم، وكان التباعد بين المثال المرجوّ منهم وواقع حالهم عاملًا في تضخيم نقائصهم.

إنّ هذه الصورة لمجتمع القرن الرابع – بما فيها من نواحي التقصير والتميّز – قد تكون صورة جزئية من الصورة الكبرى التي رسمها أبو حيّان لهذا المجتمع في سائر مؤلّفاته، ولعلّ الأيّام تكشف لنا عمّا ضاع منها، فيكون ذلك عاملًا يسهم في توضيح تلك الصورة واتّساع نطاقها.

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الجماعات

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الكتب المذكورة في المتن والمعرَّف مؤلّفوها في الحواشي

فهرس الأعلام

آدم متز

إبراهيم بن المرزبان السلّار

ابن أبي الثياب

ابن أبي طاهر طيفور

ابن أبي الغنائم

ابن أبي كانون

ابن الأثير (المؤرّخ عز الدين)

ابن أحمد

ابن الإخشيد

ابن الأعرج النمري

ابن بابويه القمّي

ابن بابويه ملك سجستان أبو جعفر

ابن برد الأبهري

ابن برمويه الوزير الكاتب

ابن البقّال الشاعر علي بن يوسف

ابن بقيّة الوزير

ابن بنان الورّاق

ابن بنت قطرب علي بن المستنير

ابن بهلول المغنّي

ابن الثلّاج الشاهد البغدادي عبد الله بن محمّد

ابن جريج الشاعر

ابن الجصّاص الصوفي

ابن الجلّاء الزاهد

ابن الجمل الكاتب ؛ وانظر أيضًا أبو الجمل الكاتب

ابن الجوزي

ابن حبشان

ابن حجر العسقلاني

ابن حرنبار

ابن حنزابة الوزير أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات

ابن حزم

ابن حوقل

ابن الخلال الورّاق

ابن خلّكان

ابن الخليل

ابن الخَمّار الحسن بن سوّار النصراني الفيلسوف

ابن خيران الفقيه

ابن درستويه

ابن الدقّاق القاضي

ابن الراوندي

ابن رباط الكوفي

ابن الرضي

ابن رغبان

ابن زرعة النصراني الفيلسوف

ابن الزنجي الكاتب أبو عبد الله

ابن الزهري الكاتب أبو بكر

ابن سالبه أبو الحسين

ابن السرّاج

ابن سعدان الوزير أبو عبد الله العارض

ابن السكّيت

ابن السَّمْح المنطقي أبو علي الرومي الفيلسوف

ابن سمعون الصوفي أبو الحسين

ابن سورين (بائع الخمر ببغداد)

ابن سورين الكاتب

ابن سيّار القاضي أبو بكر

ابن شاهويه الفقيه

ابن صبر القاضي

ابن الصيرفي المصري

ابن ضبعون الصوفي

ابن طُغج

ابن طرّارة، انظر: المعافى بن زكريا النهرواني

ابن طرخان الورّاق

ابن عبدكان الكاتب

ابن عُبَيد الكاتب

ابن عرس

ابن العَصَبي المغنّي

ابن العميد أبو الفتح، انظر: أبو الفتح ابن العميد

ابن العميد أبو الفضل، انظر: أبو الفضل ابن العميد

ابن غسان المتطبّب

ابن غيلان البزّاز

ابن فارس أبو الفتح

ابن فارس اللغوي أحمد بن الحسين

ابن فارس الملحد

ابن الفرات الوزير أبو الحسن علي بن محمد

ابن الفرات الوزير أبو الفتح الفضل بن جعفر، انظر: ابن حنزابة الوزير

ابن فهم الصوفي

ابن قتيبة

ابن قريعة القاضي أبو بكر

ابن كامة، انظر: علي بن كامة

ابن كبرويه العيّار

ابن كعب الأنصاري أبو الحسن
ابن كلّس الوزير
ابن المرتضى
ابن المرزبان الكاتب
ابن معروف القاضي
ابن المغلّس البغدادي الفقيه
ابن المقفّع
ابن مقلة الوزير الكاتب
ابن المقّنعي المعدّل
ابن الملّاح الذفقيه
ابن ممجه الأصبهاني، انظر: أبو سعد عبد الرحمن بن ممجه الأصبهاني
ابن المنيعي
ابن نبهان
ابن النجّار
ابن النديم
ابن هندو
ابن الهيثم (من علماء الشيعة)
ابن يوسف (صاحب ديوان السواد)
ابن يوسف الوزير، انظر: عبد العزيز بن يوسف الوزير الكاتب
الأبهري، انظر: ابن برد الأبهري
أبو أحمد الجرجاني القاضي
أبو الأرضة العيّار
أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي
أبو إسحاق الصابي، انظر: الصابي أبو إسحاق إبراهيم بن هلال
أبو إسحاق النَّصيبي
أبو بكر ابن سيّار القاضي، انظر: ابن سيّار القاضي أبو بكر
أبو بكر الباقلّاني

أبو بكر الجرّاحي
أبو بكر الرازي الفقيه
أبو بكر الزهري، انظر: ابن الزهري الكاتب أبو بكر
أبو بكر الشاشي القفّال الفقيه الشافعي
أبو بكر الصولي، انظر: الصولي أبو بكر
أبو بكر الصدِّيق
أبو بكر الفارسي
أبو بكر القومسي، انظر: القومسي أبو بكر الفيلسوف
أبو تمّام الزينبي القاضي الكاتب
أبو الجارود زياد بن المنذر العبدي (صاحب الجارودية)
أبو جعفر ابن بابويه، انظر: ابن بابويه ملك سجستان
أبو الجمل الكاتب .....؛ وانظر أيضًا: ابن الجمل الكاتب
أبو الجيش الخراساني (شيخ الشيعة (
أبو حامد المروروذي الفقيه الشافعي
أبو الحسن الأشعري
أبو الحسن الأعسر الخطّاط
أبو الحسن الأنصاري ابن كعب، انظر: ابن كعب الأنصاري أبو الحسن
أبو الحسن البديهي، انظر: البديهي الشاعر الفيلسوف
أبو الحسن العامري
أبو الحسن القطّان الفقيه الشافعي
أبو الحسين ابن سمعون، انظر: ابن سمعون الصوفي أبو الحسين
أبو حنيفة الدِّينَوري
أبو الحوراء الرقّي
أبو الخير اليهودي الرقّي وهب بن يعيش الفيلسوف
أبو دُلَف الخزرجي الشاعر
أبو الدود العيّار
أبو الذباب العيّار

أبو زكريا الصَّيْمَري، انظر: الصَّيْمَري أبو زكريا الفيلسوف
أبو زيد البلخي
أبو زيد المرورزي الفقيه
أبو سعد الماليني، انظر: الماليني أبو سعد أحمد
أبو سعد عبد الرحمن بن ممجه الأصبهاني
أبو سعيد البسطامي
أبو سعيد الحصيري
أبو سعيد الحضرمي (الحصيري؟)
أبو سعيد السيرافي
أبو سعيد الصايغ
أبو السلم نجبة بن علي الشاعر، انظر: نجبة بن علي الشاعر أبو السلم
أبو سليمان المقدسي، انظر: المقدسي أبو سليمان محمد بن معشر البيستي
أبو سليمان المنطقي السجستاني
أبو شجاع الروذراوري
أبو طالب الجرّاحي
أبو طالب المأموني الشاعر
أبو طلحة الشاهد
أبو الطيّب الكيميائي
أبو الطيّب اللغوي
أبو العبّاس تاش
أبو العبّاس البخاري
أبو العبّاس القاصّ الضرير
أبو عبد الله أحمد بن محمد بن نصر وزير السامانيّين
أبو عبد الله البصري المعروف بجُعَل
أبو عبد الله ابن الزنجي الكاتب، انظر: ابن الزنجي الكاتب أبو عبد الله
أبو عبد الله الطبري
ابو عبد الله العارض، انظر: ابن سعدان الوزير

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن نصر وزير السامانيّين
أبو عبد الله النحوي الزعفراني
أبو عبد الله اليزيدي
أبو عبيدة (معمر بن المثنّى)
أبو عبيدة بن الجرّاح (الصحابي)
أبو العلاء المعرّي
أبو علي ابن السمح، انظر: ابن السمح المنطقي أبو علي الرومي الفيلسوف
أبو علي الجُبّائي، انظر: الجبّائي أبو علي
أبو علي الفَسَوي الفارسي النحوي
أبو علي الهائم
أبو عيسى الورّاق
أبو الفتح ابن العميد
أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات، انظر: ابن حنزابة الوزير
أبو الفتح النوشجاني، انظر النوشجاني أبو الفتح الفيلسوف
أبو الفرج الصوفي البغدادي
أبو الفرج محمد بن العبّاس الوزير
أبو الفضل ابن العميد
أبو القاسم التميمي اللغوي
أبو القاسم الدُّلَجي الوزير
أبو القاسم العلاء بن الحسن متولّي شيراز
أبو القاسم عمر بن ابراهيم الشاعر
أبو القاسم المجتبي الأنطاكي الحاسب المهندس
أبو القاسم الواسطي الفيلسوف
أبو المتيّم الرقّي الصوفي
أبو محمد بن البربري الورّاق
أبو محمد العَروضي الفيلسوف، انظر: العروضي المقدسي الفيلسوف أبو محمد
أبو محمد النباتي

أبو محمد النوبختي
أبو مُسْلِم الخراساني صاحب الدولة
أبو معشر البلخي
أبو نصر السجزي
أبو النضر نَفِيس الفيلسوف
أبو النوابح العيّار
أبو هاشم بن محمد بن الحنفيّة
أبو الهاشم الجبّائي، انظر: الجبّائي أبو هاشم
أبو واقد الكرابيسي، انظر: الكرابيسي أبو واقد
أبو الوزير الصوفي
أبو الوفاء المهندس البوزجاني
إحسان عبّاس
أحمد بن بشر المرورذي العامري، انظر: أبو حامد المرورذي
أحمد بن فارس، انظر: ابن فارس اللغوي
أحمد بن محمد
الإخشيد، انظر: ابن الإخشيد
الأخفش
أردشير
أرسطاطاليس
الإسكندر
أَسْوَد الزُّبْد العيّار
أفلاطون
الأقطعُ المنشد الكوفي
أقليدس
أنبذوقليس
الأندلسي أبو محمد النحوي الفيلسوف
الباقلّاني، انظر: أبو بكر الباقلّاني

بختيار، انظر: عزّ الدولة بختيار البويهي
بديع الزمان الهمذاني
البديهي الشاعر الفيلسوف
البرقاني
بلّور المغنّية
البنوي
بهاء الدولة البويهي
التنّوخي
الثعالبي
ثعلب
الجاحظ
جارية أبي طلحة الشاهد
جارية العمي
الجبّائي أبو علي
الجبّائي أبو هاشم
الجرّاحي أبو بكر، انظر: أبو بكر الجرّاحي
أبو الحسن القاضي البغدادي
الجرّاحي أبو طالب، انظر: أبو طالب الجرّاحي
الجريري غلام ابن طرّارة
جعفر بن حنظلة الصوفي
جعفر بن يحيى البرمكي
جعفر بن يحيى الحكاك
جعفر الخُلدي
جعفر الصادق
جعفر العتبي
جُعَل، انظر: أبو عبد الله البصري المعروف بجُعَل
جُنيد شيرازي معين الدين

الجهشياري

الجيلوهي الشاعر

الجيهاني الشعوبي

الحاجب النيسابوري

حاجي خليفة

حارث بن مزبد الإباضي

الحجّاج بن يوسف

حُجر بن عدي

الحرّاني الصوفي

الحريري الشاهد المعدّل أبو بكر البغدادي "زوج الحرّة "

الحسن البصري

الحسين بن محمد النجّار، انظر: النجّار الحسين بن محمد (صاحب النجّارية)

الحضرمي الصوفي

الحكم المستنصر (الخليفة الأندلسي)

خالد بن يزيد "خالويه المكدّي"

الخثعمي الكاتب

الخليلي

الخوارزمي الكاتب

الخوانساري

خير الدين الزركلي

الدارقطني

الداركي القاضي

درّة جارية أبي بكر الجرّاحي

الدلجي، انظر: أبو القاسم الدلجي الوزير

الذهبي

الراضي (الخليفة العبّاسي)

الرغيب الشاعر المصري

ركن الدولة البويهي
الرمّاني، انظر: علي بن عيسى الرمّاني
روعة جارية ابن الرضي
الزجّاج
الزعفراني الرازي (صاحب الزعفرانية)
الزعفراني الشاعر
زوج الحرّة، انظر: الحريري الشاهد المعدّل أبو بكر البغدادي
زياد بن أبيه
الزمخشري
زياد بن المنذر العبدي، انظر: أبو الجارود زياد بن المنذر العبدي
زيد بن رفاعة
السبكي
سقراط
السمعاني
سُندس جارية ابن يوسف (صاحب ديوان السواد)
سيبويه
السيرافي، انظر: أبو سعيد السيرافي
السيوطي
شاشنكير نصر الدولة
شرف الدولة بن عضد الدولة البويهي
شعيب بن محمد (صاحب الشعيبية)
الشهرستاني
الصابي أبو إسحاق إبراهيم بن هلال
الصابي أبو الحسن هلال بن المحسن
الصاحب بن عباد
صبابة المغنّية
"صديق إبليس"، انظر: عبد الله بن هلال الساحر

صمصام الدولة البويهي
الصولي أبو بكر
الصيمري أبو زكريا الفيلسوف
الطائع (الخليفة العبّاسي)
طاش كبري زاده
طيفور، انظر: ابن أبي طاهر طيفور
ظَلوم جارية أبي سعيد الصائغ
العامري الفيلسوف، انظر: أبو الحسن العامري
العباداني
العبّاس بن الحسين الوزير
عبد العزيز بن يوسف الوزير الكاتب
عبد العزيز الدوري
عبد القاهر البغدادي
عبد الكريم بن محمد الداودي
عبد الله بن محمد ابن الثلّاج الشاهد البغدادي، انظر: ابن الثلّاج الشاهد البغدادي
عبد الله بن هلال الساحر "صديق إبليس"
عبد الملك بن نوح الساماني
عثمان بن خالد (من علماء السنّة)
العَروضي المقدسي الفيلسوف أبو محمد
عزّ الدولة بختيار البويهي
عضد الدولة البويهي "الملك السعيد"
علوان غلام ابن عرس
عَلوة جارية ابن علوي
علي بن أبان الطبري القاضي
علي بن أبي طالب
علي بن أحمد الأنطاكي، انظر: أبو القاسم المجتبي الأنطاكي الحاسب المهندس
علي بن جعفر الكاتب

علي بن عيسى بن الجرّاح الوزير
علي بن عيسى الرمّاني
علي بن القاسم الكاتب
علي بن كامة
علي بن محمد بن عبد الله بن العبّاس
علي بن المستنير، انظر: ابن بنت قطرب
علي بن موسى الرضا
علي بن يوسف الفامي
عمر بن الخطّاب
عمرو بن عبيد
العمي
العوّامي
عوج بن عنق (العملاق(
عيسى بن إسحاق الفيلسوف، انظر: ابن زرعة النصراني الفيلسوف
عيسى بن علي الكاتب
غلام زُحَل الفيلسوف أبو القاسم عبيد الله بن الحسن
فارس بن بكران الشيرازي
فخر الدولة البويهي
أبو الفرج المعافى بن زكريا، انظر: المعافى بن زكريا النهرواني أبو الفرج
الفرّاء
الفرغاني المعتزلي
فضل العيّار
قُدَامة بن جعفر
القسّ نظيف الرومي، انظر: نظيف الرومي القسّ الفيلسوف
القفطي
قلم القضيبية المغنّية
القومسي أبو بكر الفيلسوف

الكرابيسي أبو واقد (عين ركن الدولة(
الكسائي
كُشاجِم
الكندي (المبخّل)
لبيد بن ربيعة الشاعر الجاهلي
الماليني أبو سعد أحمد بن محمد الأنصاري الهروي
ماني المجوسي الفيلسوف
المبرّد
متّى بن يونس
المتنبّي
المجتبي، انظر: أبو القاسم المجتبي الأنطاكي
محمد (الرسول (
محمد بن إبراهيم بن سيمجور (صاحب الجيش (
محمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازي
محمد بن تاويت الطنجي
محمد بن طرخان الورّاق، انظر: ابن طرخان الورّاق
محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي
محمد بن معشر البيستي، انظر: المقدسي أبو سليمان محمد بن معشر البيستي
محمد بن منصور بن جيكان
المرزباني
مرعوش العيّار
المروروذي، انظر: أبو حامد المروروذي
المستنصر، انظر: الحكم المستنصر
مسكويه
المسيّبي
المسيح
المعافَى بن زكريا النهرواني أبو الفرج المعروف بابن طرّارة

معاوية بن أبي سفيان
معين الدين جُنيد شيرازي، انظر: جُنيد شيرازي معين الدين
المغيرة بن شُعْبَة
المقتدر (الخليفة العبّاسي)
المقدسي أبو سليمان محمد بن معشر البيستي (أحد إخوان الصفا)
"الملك السعيد"، انظر: عضد الدولة البويهي
المهدي (الخليفة العبّاسي)
المهلّبي الوزير أبو محمد
موسى (النبي)
الميداني
النجّار الحسين بن محمد (صاحب النجّارية)
نجبة بن علي الشاعر أبو السلم
نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني
نصر بن أحمد بن نصر الساماني
نصرَ بن الحسن بن الفيروزان
نصر بن عبد العزيز المصري الفارسي
نصر الدولة، انظر: شاشنكير
نظيف الرومي القسّ الفيلسوف
نفيس الفيلسوف، انظر: أبو النضر نفيس الفيلسوف
نفطويه
نهاية المغنّية
نوح بن نصر الساماني
النوشجاني أبو الفتح الفيلسوف
هلال بن محسّن الصابي، انظر: الصابي أبو الحسن هلال بن المحسّن
الهمذاني، انظر: بديع الزمان الهمذاني
واصل بن عطاء
الوزير ابن سعدان، انظر: ابن سعدان الوزير أبو عبد الله العارض

الوزير المهلّبي، انظر: المهلّبي الوزير أبو محمد
الوشّاء
وهب بن يعيش الرقّي، انظر: أبو الخير اليهودي الرقّي
ياقوت الحموي
يحيى بن عدي
يزيد بن معاوية بن أبي سفيان
يونس بن حبيب

فهرس الجماعات

الآباء

آل رسول الله

الإباضية

الأبناء

أبناء الدنيا

أبناء السؤال

أبناء الصنعة الواحدة

الأثرياء ؛ وانظر أيضًا: الأغنياء، الغني الواجد

الإثنا عشرية ؛ وانظر أيضًا: الإمامية

إخوان الصَّفَا

الأدباء ؛ وانظر أيضًا: أهل الأدب

أرباب الحَضَر

أرباب النعم

الأساتذة (الأستاذ)

الإسحاقية (إسحاقي)

الإسماعيلية

أشباه الخاصة

أشباه العامة

أشجعي (إسحاقي؟)

أشعري

أصحاب أبي عبد الله البصري

أصحاب الأسواق

أصحاب الحِرَف (صاحب الحرفة)

أصحاب الحكمة ؛ وانظر أيضًا: الحكماء

أصحاب الدين والورع

أصحاب رسول الله ؛ وانظر أيضًا: الصحابة

أصحاب الزُّيُوف

أصحاب الضِّياع

أصحاب الظاهر

أصحاب علم الكلام ؛ وانظر أيضًا: أصحاب الكلام، المتكلّمون

أصحاب الغلو من الروافض ؛ وانظر أيضًا: غلاة الروافض

أصحاب الفلسفة، أهل الفلسفة، الفلاسفة، المتفلسفون

أصحاب القلانس ؛ وانظر أيضًا: القضاة

أصحاب الكلام ؛ وانظر أيضًا: أصحاب علم الكلام، المتكلّمون

أصحاب المدُن

أصحاب المذابّ (الميزان؟) والتطفيف

أصحاب المذاهب

أصحاب المناصب العالية ؛ وانظر أيضًا: ذوو المناصب العالية

أصحاب موسى

أصحاب النِّحَل

الأعجمي ؛ وانظر أيضًا: العجم

الأعراب

الأغنياء (غني) ؛ وانظر أيضًا: الأثرياء، الغني الواجد

الأَكْفَاء

الإمامية ؛ وانظر أيضًا: الإثنا عشرية

الأمم

الأميين

الأنبياء ؛ وانظر أيضًا: الرسل

أندلس

أنذال

أنصار الشريعة

أهل الأدب ؛ وانظر أيضًا: الأدباء
أهل الإسلام ؛ وانظر أيضًا: أهل القبلة، أهل الملّة، المسلمون
أهل أصبهان
أهل إقليم الجبال ؛ وانظر أيضًا: الجبليون
أهل أنطاكية
أهل بخارى
أهل بغداد ؛ وانظر أيضًا: البغداديون
أهل بلخ
أهل البيت
أهل خراسان ؛ وانظر أيضًا: الخراسانيون
أهل الديانة ؛ وانظر أيضًا: الديّانون
أهل الذمة
أهل الري ؛ وانظر أيضًا: الرازيون
أهل سجستان
أهل السنّة ؛ وانظر أيضًا: جمهور السُّنّة، السُّنّة
أهل السوق
أهل العدل والتوحيد ؛ وانظر أيضًا: المعتزلة
أهل العراق ؛ وانظر أيضًا: العراقيون
أهل العلم ؛ وانظر أيضًا: العلماء
أهل الفتوة ؛ وانظر أيضًا: الجوامردية، الفِتْيان
أهل الفضائل، أهل الفضل والمروءة
أهل الفلسفة ؛ وانظر أيضًا: أصحاب الفلسفة، الفلاسفة، المتفلسفون
أهل القبلة ؛ وانظر أيضًا: أهل الإسلام، أهل الملّة، المسلمون
أهل الكتابة ؛ وانظر أيضًا: الكتّاب
أهل المدن
أهل المدينة
أهل مرو

أهل المشرق ؛ وانظر أيضًا: المشارقة
أهل مصر
أهل المعرفة
أهل الملّة ؛ وانظر أيضًا: أهل الإسلام، أهل القبلة، المسلمون
أهل نيسابور
أهل هَراة
الأوائل
الأوباش
الأولياء
أوناش
الأئمة (إمام)
البارزون في عالم السياسة
الباطنية
باني الحمّامات
البزاز
البطّالون
البطانة ؛ وانظر أيضًا: الثقات، الحاشية، الحواشي، الصحابة، المستشارون
البغداديون (البغدادي) ؛ وانظر أيضًا: أهل بغداد
البلغاء
بنو ساسان
بنو العباس ؛ وانظر أيضًا: العباسيون
بنو فراس
بنو مروان ؛ وانظر أيضًا: المروانيون
البويهيون
التابعون
التجّار (تاجر)
التراجمة

الترك
التُّنَّاء
الثقات ؛ وانظر أيضًا: البطانة، الحاشية، الحواشي، الصحابة، المستشارون
جار
الجارودية (جارودي)
جاهل
الجبائية (جُبّائي)
الجبرية (جَبْري)
الجبليون ؛ وانظر أيضًا: أهل إقليم الجبال
الجغرافيون
جليس
جماعة أبي سليمان المنطقي ؛ وانظر أيضًا: مدرسة أبي سليمان المنطقي
الجمهور
جمهور السُّنّة ؛ وانظر أيضًا: أهل السنّة، السُّنّة
الجنّ
الجند (جندي)
الجهابذة النقّاد
الجهّال
الجواري
الجواسيس
الجوامردية ؛ وانظر أيضًا: أهل الفتوة، الفِتْيان
الجيوش
الحارثية (حارثي)
الحاسب
حاسد
الحاشية ؛ وانظر أيضًا: البطانة، الثقات، الحواشي، الصحابة، المستشارون
حافر الأنهار

الحاكمون (الحاكم) ؛ وانظر أيضًا: الحكّام ، رجال السياسة ، الرؤساء ، السلطان، السياسيون، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة
حرس المغنّين
الحرائر
الحسينية
الحشوية
الحكّام ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، رجال السياسة ، الرؤساء ، السلطان، السياسيون، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة
الحكماء (حكيم) ؛ وانظر أيضًا: أصحاب الحكمة
الحمدانيون
الحمقى
حَمَلَة القرآن
الحنابلة
الحواشي ؛ وانظر أيضًا: البطانة، الثقات، الحاشية، الصحابة، المستشارون
الخاملون
الخوارج (خارجي)
الخاصّة
خدم الآمال
الخراسانيون (الخراساني) ؛ وانظر أيضًا: أهل خراسان
الخُرّمية
الخطباء
الخلفاء
الخلفاء العباسيون
خوارزم
داصة
الدُّعّار
الدهاقين

الديّانون ؛ وانظر أيضًا: أهل الديانة
الديلم
ذوو الإقطاعات الكبيرة
ذوو الدخل الكبير
ذوو المناصب العالية ؛ وانظر أيضًا: أصحاب المناصب العالية
الرازيون ؛ وانظر أيضًا: أهل الري
الرافضة (رافضي) ؛ وانظر أيضًا: الروافض
الراوندية (راوندي)
الراوية
رجال السياسة (رجل السياسة) ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام ، الرؤساء ، السلطان، السياسيون، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة
الرحّالة
الرسل ؛ وانظر أيضًا: الأنبياء
رعاع
رعاة الأدب والعلم
الرعية ؛ وانظر أيضًا: الشعب
رقباء المغنّين
رهط الكفر
الروافض ؛ وانظر أيضًا: الرافضة
الرؤساء ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام، رجال السياسة ، السلطان، السياسيون، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة
الروم
زعانف
الزعفرانية (زعفراني)
الزنادقة
الزنج
الزهّاد (الزاهد)

الزوار ؛ وانظر أيضًا: طلّاب الحاجة، القاصدون، القصّاد، المجتدون، المنتجعون

الزيدية

السامانيون

السبايا

السَّرايا

السِّفَل، السَّفْلَة

سُقّاط (الساقط)

السلف

السلف الصالح

السعاة

السلطان، السلاطين ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام، رجال السياسة، الرؤساء، السياسيون ، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة

السُّنّة ؛ وانظر أيضًا: أهل السنّة، جمهور السُّنّة

السَّواد الأعظم

سواد الناس

السّوفيون

السُّوقة، السُّوقيون

السياسيون (السائس) ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام، رجال السياسة، الرؤساء، السلطان، الملوك، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة

الشحاذون

شرطيُّ

الشطّار

الشعب ؛ وانظر أيضًا: الرعية

الشعراء (الشاعر)

الشعوبية

الشعيبية (شُعَيبي)

الشهداء

الشهود (شاهد)
الشياطين
شيخ المحلة
الشيعة، شيعة علي
الشيوخ ؛ وانظر أيضًا: المشايخ
شيوخ التصوّف
شيوخ النحو
الصائغ
الصبيان
الصحابة ؛ وانظر أيضًا: أصحاب رسول الله، الصدر الأوّل
الصحابة ؛ وانظر أيضًا: البطانة، الثقات، الحاشية، الحواشي، المستشارون
الصدر الأوّل ؛ وانظر أيضًا: أصحاب رسول الله، الصحابة
صديق
الصعاليك
صغار الفلاحين ؛ وانظر أيضًا: العاملون في الزراعة، الفلاحون
صقلاب
الصنّاع
الصوفيّة (الصوفي) ؛ وانظر أيضًا: المتصوفة
الضعفاء
طالبو الدنيا ؛ وانظر أيضًا: أبناء الدنيا
الطامعون
الطبقات الفقيرة ؛ وانظر أيضًا: الفقراء
الطبيب ؛ وانظر أيضًا: المتطبّب
الطلاب ؛ وانظر أيضًا: الطلبة
طلّاب الحاجة ؛ وانظر أيضًا: الزوار، القاصدون، القصّاد، المجتدون، المنتجعون
الطلبة ؛ وانظر أيضًا: الطلاب
العاملون في الزراعة ؛ وانظر أيضًا: صغار الفلاحين، الفلاحون

العامة
العائل ؛ وانظر أيضًا: الفقراء
العُبّاد
العباسيون ؛ وانظر أيضًا: بنو العباس
العبيديون
العجاردة
العجم ؛ وانظر أيضًا: الأعجمي
العُدول ؛ وانظر أيضًا: المعدّلون
العراقيون (العراقي) ؛ وانظر أيضًا: أهل العراق
العرب
العلماء (العالم) ؛ وانظر أيضًا: أهل العلم
علماء الحديث ؛ وانظر أيضًا: المحدّث
علماء الدين
علماء الشافعية ؛ وانظر أيضًا: الفقهاء الشافعيون
العمال
عوام المدن
العيّارون
العيال
الغالية ؛ وانظر أيضًا: الغلاة
الغرباء
الغلاة ؛ وانظر أيضًا: الغالية
غلاة الروافض ؛ وانظر أيضًا: أصحاب الغلو من الروافض
الغلمان
غلمان الخيول
الغمازين
الغني الواجد ؛ وانظر أيضًا: الأثرياء، الأغنياء
الغواني

الغوغاء
الفتيات
الفِتْيان ؛ وانظر أيضًا: الجوامردية، أهل الفتوة
الفرس
الفضلي
الفقراء (فقير) ؛ وانظر أيضًا: الطبقات الفقيرة
الفقهاء (الفقيه)
الفقهاء الشافعيون (فقيه شافعي) ؛ وانظر أيضًا: علماء الشافعية
الفلاحون ؛ وانظر أيضًا: العاملون في الزراعة، صغار الفلاحين
الفلاسفة (الفيلسوف) ؛ وانظر أيضًا: أصحاب الفلسفة، أهل الفلسفة، المتفلسفون
الفئات الشعبية
الفئات المثقّفة ؛ وانظر أيضًا: المثقفون
القاصدون ؛ وانظر أيضًا: الزوار، طلّاب الحاجة، القصّاد، المجتدون، المنتجعون
قائد الجيش
القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام، رجال السياسة، الرؤساء، السلطان، السياسيون، الملوك
قَدَري
القرمطية (قرمطي)
القصّاد ؛ وانظر أيضًا: الزوار، طلّاب الحاجة، القاصدون، المجتدون، المنتجعون
القصّار
القصّاص (القاصّ)
القضاة (القاضي) ؛ وانظر أيضًا: أصحاب القلانس
قطّاع الطرق
القطعية (قطعي)
القواد
القُوّام بعمارة الدنيا
الكاملية

الكبراء (كبير)
الكتّاب ؛ وانظر أيضًا: أهل الكتابة
كتّاب الدواوين
الكدّائون ؛ وانظر أيضًا: المكدّون
الكرماء
الكيسانية
لاعب الشطرنج
اللعّابون
لفظي
لفيف
الماسح
مانوي
المتألهون
المتحرِّجون
المتحيّرون
المتصوفة ؛ وانظر أيضًا: الصوفيّة
المتطبّب ؛ وانظر أيضًا: الطبيب
المتعفّفون
المتعلّمون (المتعلّم)
المتفلسفون ؛ وانظر أيضًا: ، أصحاب الفلسفة، أهل الفلسفة، الفلاسفة
المتكلّمون (المتكلّم)
المتناظرون
المثقفون ؛ وانظر أيضًا: الفئات المثقّفة
المجتدون ؛ وانظر أيضًا: الزوار، طلّاب الحاجة، القاصدون، القصّاد، المنتجعون
مُجري الأودية
المجوس (المجوسي)
المحتاجون

المحدّث ؛ وانظر أيضًا: علماء الحديث
المحقّقون
مدرسة أبي سليمان المنطقي ؛ وانظر أيضًا: جماعة أبي سليمان المنطقي
المرجئة
المرعوشيون (مرعوشي)
المروانيون ؛ وانظر أيضًا: بنو مروان
المريدون
مُسامرو الوزراء
المستشارون ؛ وانظر أيضًا: البطانة، الثقات، الحاشية، الحواشي، الصحابة
المستدركية (مستدركي)
المسلمون (مسلم) ؛ وانظر أيضًا: أهل الإسلام، أهل القبلة، أهل الملّة
المشارقة ؛ وانظر أيضًا: أهل المشرق
المشايخ ؛ وانظر أيضًا: الشيوخ
المشركون
المصادَرون
المعتزلة (معتزلي) ؛ وانظر أيضًا: أهل العدل والتوحيد
معتزلة البصرة
المعدّلون (المعدَّل) ؛ وانظر أيضًا: العُدول
معلم
المغنّون
المغنّيات (مغنّية)
المفكّرون
المقامرون
المقرىء
المكاري
المكدّون (المكدي) ؛ وانظر أيضًا: الكدّائون
المكذّبون بصناعة الكيمياء

الملحدة، الملحدون

الملوك (الملك) ؛ وانظر أيضًا: الحاكمون، الحكّام، رجال السياسة، الرؤساء، السلطان، السياسيون، القائمون على الأمر، القائمون على شؤون السياسة

الممدوحون

المنتجعون، منتجعو المال ؛ وانظر أيضًا: الزوار، طلّاب الحاجة، القاصدون، القصّاد، المجتدون

المنطقيون

المهندس ؛ وانظر أيضًا: الناظر في الهندسة

المؤذِّنون

المؤرّخون

ناسك

الناظر في الهندسة ؛ وانظر أيضًا: المهندس

الناقص

النجار

النجارية (نجاري)

النحوي

الندماء (النديم)

النساء

النصارى (النَّصراني)

النصيرية (نصيري)

النظراء

النَّقَلَة

همج

الهند

واعظ

وجوه البلد

الوارّقون

الوزراء (الوزير)

الوفود

ولي العهد

اليهود (اليهودي)

يونان، اليونانيون

فهرس الأماكن والبلدان

آذربيجان

أرّجان

إرَم ذات العماد

أصبهان

الأندلس

أوانا

باب السلق، انظر: درب السِّلق

باب سين (بالري)

باب الشماسية (ببغداد)

باب الطاق (ببغداد)

البادية

بادية البصرة

بادية الكوفة

البحر الملح

بخارى

البصرة

بغداد ؛ وانظر أيضًا: مدينة السلام

بلاد العرب، جزيرة (العرب)

بلاط بي الفتح ابن العميد (بالري)

بلاط أبي الفضل ابن العميد (بالري)

بلاط الصاحب بن عباد (بالري)

بلخ

بيت أبي حيّان التوحيدي

بيت أبي سليمان المنطقي ؛ وانظر أيضًا: دار أبي سليمان المنطقي

البيمارستان العضدي (ببغداد)

بين السورين (ببغداد)

تابوت الإسكندر

تاهرت

تلمسان
تنيس
الجانب الشرقي (من بغداد)
الجانب الغربي (من بغداد)
الجبال، الجَبَل
جدّة
جرجان
الجزيرة (بين فرعي دجلة)
جنديسابور
جيهان
الحجاز
الحَرّتان (بالمدينة)
حلوان
خراسان
خوزستان
دار ابن حبشان (ببغداد)
دار ابن سعدان (ببغداد)
دار أبي سليمان المنطقي (ببغداد) ؛ وانظر أيضًا: بيت أبي سليمان المنطقي
دار أبي الفضل ابن العميد (بالري)
دار التوبة (بالري)
دار الخلافة (ببغداد)
دار السلطان (ببغداد)
دار الصاحب بن عبّاد (بالري)
دار النساء (بالري)
دار الوزارة (بالري)
دبيق
دجلة
دجيل (نهر)
درب الحاجب (ببغداد)
درب الروّاسين (ببغداد)

درب الزعفراني (الزعفران؟ ببغداد)

درب السِّلق (ببغداد)

الدسكرة

دمشق

دمياط

ديوان الإنشاء

ديوان السَّوَاد

ديوان المصادَرِين

الرصافة (ببغداد)

الرَّيّ

سامرّاء

سجستان

السواد

السوس

سوق العطش (ببغداد)

سوق النحّاسين ؛ انظر: النحّاسين

سوق الورّاقين ؛ وانظر أيضًا: الورّاقين

سونايا

شارع الماذُبان (ببغداد)

الشرق

شطا

الشونيزية (مقبرة ببغداد)

شيراز

صريفون ؛ انظر: صريفين

صريفين

الصميرة

عبادان

العراق

العراقَين

عكبرا

الغرب
فارس
الفرما
فَيْد
القادسية
قايين
قرميسين ؛ وانظر أيضًا: كرمان شاهان
قصر الصاحب بن عبّاد (بالري)
قطيعة الربيع (ببغداد)
قلعة بني حماد
قنطرة الزبد (ببغداد)
قومسه (قرية من ضياع همذان)
كَرْبَلا
الكرخ (ببغداد)
كرمان شاهان ؛ وانظر أيضًا: قرميسين
الكوفة
المدينة
مدينة السلام ؛ وانظر أيضًا: بغداد
المرج
مرج عذراء
مرو
المسيلة
المشرق
مصر
مصطبة المكدين (بالري)
المغرب
مكّة
النخّاسين (سوق ببغداد)
نهر معقل (بالبصرة)
نهر المعلّى (ببغداد)

النهروان
نوشجان
نيسابور
هَراة
همذان
واسط
الورّاقين ؛ وانظر أيضًا: سوق الورّاقين

فهرس الكتب المذكورة في المتن

والمعرَّف مؤلّفوها في الحواشي

آيين للجيهاني

الأجناس لابن السكّيت

أخبار عبد الله بن جعفر بن أبي طالب لمحمد بن خلف بن المرزبان

أخلاق الوزيرين للتوحيدي

أدب النديم لكشاجم

إرشاد الأريب لياقوت الحموي

الإشارات الإلهيّة للتوحيدي

الإشارة إلى من نال الوزارة لابن الصيرفي

الإصلاح والإفصاح في النحو للعوامي القاضي

الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي

الأوراق للصولي

البصائر والذخائر للتوحيدي

تجارب الأمم لمسكويه

تقريظ الجاحظ للتوحيدي

الجوابات لقدامة بن جعفر

جواهر الحكم ونوابغ الكلم للهمذاني

الحاوي في القرآن لمحمد بن خلف بن المرزبان

الحجّ العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي للتوحيدي

الحماسة لمحمّد بن خلف بن المرزبان

الحيوان للجاحظ

الخراج لقدامة بن جعفر

ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع الروذراوردي

الرتب

الردّ على ابن جنّي في شعر المتنبي للتوحيدي

رسالة إلى أبي الفتح ابن العميد للتوحيدي

الرسالة البغدادية للتوحيدي

رسالة السقيفة للتوحيدي

الرسالة الصوفية للتوحيدي

الرسالة في إحراق كتبه للتوحيدي

الرسالة في أخبار الصوفية للتوحيدي

الرسالة في الحنين إلى الأوطان للتوحيدي

رسالة في السياسة لأبي سليمان المنطقي

الرسالة في صِلات الفقهاء في المناظرة للتوحيدي

رسالة في العلوم للتوحيدي

رسالة في الكتابة للتوحيدي

رسائل إخوان الصفا

رسائل الجيهاني

رسوم دار الخلافة للصابي

رياض العارفين للتوحيدي

الزَّلَفة للتوحيدي

الزيادات في كتاب الناشئ في المقالات للجيهاني

السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري

السياسة لأبي زيد البلخي

السياسة الصغير لأبي زيد البلخي

السياسة الكبير لأبي زيد البلخي

السيرة الفلسفية لأبي بكر الرازي

شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار لجنيد شيرازي

الشدّة

شرح كتاب سيبويه للسيرافي

الصداقة والصديق للتوحيدي

الطب لبقراط (أو جالينوس)

عهد أردشير

العهود للخلفاء والأمراء للجيهاني

عيون الأخبار لابن قتيبة

الغريب لأبي عبيدة

الفريدة (والخريدة) لابن فارس

الفلاحة لابن وحشية

الفهرست لابن النديم

القصيدة الساسانيّة لأبي دلف الخزرجي

الكامل في الأدب للمبرّد

كتاب أقليدس (في الهندسة)

كتاب سيبويه

كتاب في الطبيخ لمسكويه

اللغات ليونس بن حبيب

مثالب الوزيرين انظر: أخلاق الوزيرين

مجالس ثعلب

المجسطي لبطليموس

مجمع الأمثال للميداني

المحاضرات للتوحيدي

محاضرات العلماء للتوحيدي

المحاضرات والمناظرات للتوحيدي

مذكرات أبي معشر البلخي

المسالك والممالك للجيهاني

المقابسات للتوحيدي

مقامات بديع الزمان الهمذاني

منافع الأعضاء لجالينوس

"المنتزع" للتوحيدي

المنظوم والمنثور لابن أبي طاهر طيفور

الموسيقى لنيقوماخس

الموَشَّى في الظرف والظرفاء للوشّاء

نشوار المحاضرة للتنّوخي

النفس لأرسطاطاليس

النوابغ والحكم للزمخشري

النوادر لابن الأعرابي

النوادر للكسائي

الهوامل والشوامل للتوحيدي ومسكويه

الوزراء والكتّاب للجهشياري

وصيّة خالد بن يزيد في البخل

يتيمة الدهر للثعالبي

المصادر

١– مؤلفات أبي حيّان

أخلاق الوزيرين. تحقيق الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٦٥.

الإشارات الإلهية:

الإشارات الإلهية (الجزء الأول). تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٠.

[الإشارات الإلهية (الجزء الأول ومعه ملخص من الجزء الثاني). تحقيق الدكتورة وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣].

الإمتاع والمؤانسة:

الإمتاع والمؤانسة (١–٣). تحقيق الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩–١٩٤٤.

الإمتاع والمؤانسة (جزآن). مخطوط أحمد الثالث رقم: ٢٣٨٩.

البصائر والذخائر: (وانظر أيضًا: المنتزع)

البصائر والذخائر (١-٢/٣). تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤-١٩٦٨.

البصائر والذخائر. مخطوطة جار الله رقم: ١٦٤٧.

[البصائر والذخائر. تحقيق الدكتورة وداد القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨].

ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيدي. تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥١.

رسالتان للعلامة الشهير أبي حيّان التوحيدي. القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١.

رسالة الصداقة والصديق. تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق: الفكر، ١٩٦٤.

المقابسات:

المقابسات. تحقيق الأستاذ حسن السندوبي، القاهرة، ١٩٢٩.

[المقابسات. تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠].

المنتزع. مخطوطة كوبريلي رقم: ١٢٣٤ [= البصائر والذخائر، الجزء السابع بتحقيق الدكتورة وداد القاضي].

الهوامل والشوامل لأبي حيّان ومسكويه. تحقيق الأستاذين أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

٢- مصادر أخرى

أبو حيّان التوحيدي للدكتور إحسان عبّاس. بيروت: دار بيروت، ١٩٦٥.

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي المعروف بالبشاري. الطبعة الثانية، ليدن: بريل، ١٩٠٦.

أدب النديم لكشاجم. بولاق، ١٢٩٨.

إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي (معجم الأدباء). تحقيق الأستاذ د. س. مرجليوث، الطبعة الثانية، القاهرة :مطبعة مطبعة هندية بالموسكي، ١٩٢٨.

الإشارة إلى من نال الوزارة لابن الصيرفي المصري. تحقيق الاستاذ عبد الله مخلص، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٢٤.

الأعلام لخير الدين الزركلي. الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٤-١٩٥٩.

إنباه الرواة على أنباء النحاة لجمال الدين القفطي. تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٠-١٩٥٥.

الأنساب للسمعاني. حيدرأباد الدكن، الهند، ١٩٦٢-١٩٦٣.

البخلاء للجاحظ. تحقيق الدكتور طه الحاجري، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٨.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ جلال الدين السيوطي. تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤-١٩٦٥.

البيان والتبيين للجاحظ. تحقيق الأستاذ محمد بعد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١.

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي. نسخة مصوّرة عن الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ.

تاريخ الحكماء من كتاب أخبار الحكماء لجمال الدين القفطي. تحقيق الأستاذ جوليوس ليبرت، ليبسك: بريل، ١٩٠٣.

تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري للدكتور عبد العزيز الدوري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨.

تجارب الأمم لمسكويه. تحقيق الأستاذ هـ. ف. آمدروز، القاهرة: شركة التمدن الصناعية، ١٩١٤-١٩١٦.

تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء لهلال بن محسن الصابىء. تحقيق الأستاذ عبد الستار أحمد فراج، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.

تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي. حيدرأباد الدكن، الهند، ١٩٥٥-١٩٥٨.

تكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الهمداني (الجزء الأول). تحقيق الأستاذ ألبرت يوسف كنعان، الطبعة الثانية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

ثمار القلوب في المضاف والمنسوب لأبي منصور الثعالبي. تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٦٥.

الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار. بولاق، ١٢٩١.

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز. ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

الحلة السيراء لابن الابار. تحقيق الدكتور حسين مؤنس، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم الاصبهاني. الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٨.

الحيوان للجاحظ. تحقيق الأستاذ محمد عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.

دراسات في العصور العباسية المتأخرة للدكتور عبد العزيز الدوري. بغداد، ١٩٤٥.

ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع الروذراوري. تحقيق الأستاذ هـ . ف . أمدروز، القاهرة: شركة التمدن الصناعية، ١٩١٦.

الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي (الجزء الرابع). تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤.

رسائل بديع الزمان الهمذاني المسمّى كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان. تحقيق إبراهيم الأحدب، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (الجزء الأول). تحقيق الأستاذ بول كراوس، القاهرة: جامعة فؤاد الأول، ١٩٣٩.

رسوم دار الخلافة للصابي. تحقيق ميخائيل عوّاد، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٤.

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات لمحمد باقر الموسوي الخوانساري الاصبهاني. بعناية السيد محمد علي الروضاتي، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٦٧.

شد الإزار في حط الأوزار عن زوار المزار لمعين الدين أبي القاسم جنيد شيرازي. تحقيق الأستاذين محمد قزويني وعبّاس إقبال، طهران، ١٣٢٨.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠.

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى.

شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين أحمد الخفاجي. القاهرة، ١٣٢٥.

الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس. بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

صفة الصفوة لأبي الفرج ابن الجوزي. حيدرأباد الدكن، الهند، ١٣٥٥-١٣٥٦.

طبقات الشافعية الكبرى للحافظ تاج الدين السبكي. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٤.

طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي. تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣.

الطبقات الكبرى المسمى لواقع الأنوار في طبقات الأخيار لعبد الوهاب الشعراني. القاهرة، ١٢٩٩.

طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى. تحقيق السيدة سوسنّه ديفلد – فلزر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي. تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٤.

العبر في خبر من غبر للحافظ الذهبي. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٦١.

عرائس المجالس (قصص الأنبياء) للثعلبي. الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٤.

عهد اردشير. تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٧.

الفرج بعد الشدة للمحسّن التنوخي. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٣.

الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، انظر: مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي.

فرق الشيعة لأبي محمد النوبختي. تحقيق الأستاذ هلموت ريتر، استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣١.

الفصل في الأهواء والملل والنحل للحافظ أبي محمد ابن حزم الظاهري. الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٤٨.

الفهرست لابن النديم. طبعة مصوّرة عن الطبعة الأوروبية (بتحقيق الأستاذ جوستاف فلوجل)، بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤.

الكامل في التاريخ لابن الأثير. طبعة مأخوذة عن الطبعة الأوروبية (بتحقيق الأستاذ كارلوس تورنبرج)، بيروت: دار صادر–دار بيروت، ١٩٦٦.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة. استانبول، ١٩٤١.

كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان الهمذاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٧.

لسان الميزان لابن حجر العسقلاني. حيدرأباد الدكن، الهند، ١٣٣١.

مجمع الأمثال للميداني. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣١٠.

محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر لمحيي الدين ابن العربي. الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦.

المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار لعبد الرحيم الدمشقي المعروف بالجوبري. مخطوطة مكتبة السليمانية باستانبول.

مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي لعبد الرزاق رزق الله الرسعني. تحقيق الدكتور فيليب حتي، القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٤.

مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي الحلبي. تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، ١٩٥٥.

مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. باريس: المطبعة الامبراطورية، ١٨٧٤.

مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٨.

مطالع البدور في منازل السرور لعلاء الدين الغزولي. القاهرة: مطبعة إدارة الوطن، ١٢٩٩.

معجم الأدباء لياقوت الحموي، انظر: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي.

معجم البلدان لياقوت الرومي. طبعة مصوّرة عن الطبعة الأوروبية (بتحقيق الأستاذ فرديننند وستنفلد) طهران، ١٩٦٥.

مفاتيح العلوم لأبي عبد الله الخوارزمي، القاهرة، ١٣٤٢.

مفاتح السعادة لطاش كبرى زاده. الطبعة الأولى، حيدرأباد الدكن، الهند.

مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعرى. تحقيق الأستاذ هلموت ريتر، الطبعة الثانية، فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، ١٩٦٣.

مقامات بديع الزمان الهمذاني (بشرح الشيخ محمد عبده). الطبعة الثانية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

مقامات الحريري. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٣.

ملحق المعاجم العربية لدوزى. ليدن – باريس، ١٩٢٧.

الملل والنحل للشهرستاني. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦١.

المنتخب من صوان الحكمة وتتمة صوان الحكمة للبيهقي. مخطوطة بمكتبة السليمانية باستانبول.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبي الفرج ابن الجوزي. حيدرأباد الدكن، الهند، ١٣٥٩.

الموشّى في الظرفاء للوشّاء. القاهرة، ١٩٥٣.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال لشمس الدين الذهبي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥.

نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (جامع التواريخ، الجزء الثامن). دمشق، ١٩٣٠.

نهاية الأرب للنويري. طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (الجزء السابع). تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٩.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨-١٩٥٠.

يتمية الدهر لأبي منصور الثعالبي. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٥-١٣٧٧.

"Abu Hayyan al-Tawhidi," by S. M. Stern. *Encyclopaedia of Islam* (New Edition), I, pp. 126-127.

La Passion d'al-Hoseyn-ibn-Mansour al-Hallaj, par Louis Massignon. Paris: Librairie Orientaliste, 1922.

Recueil de textes inédits concernant l'historie de le mystique en pays d'Islam, par Louis Maassignon. Paris: Librairie Orientaliste, 1929.

"Sasan," by J. H. Kramers. *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), IV, p. 178.

الدراسات الحديثة عن التوحيدي

A Bibliography of Secondary Literature

دراسات بلغات أوروبيّة

الكتب

1. Al-Shaar, Nuha. *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawḥīdī and His Contemporaries.* New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
2. Amri, Ammar and Marie-Thérèse Urvoy. *Les dimensions mystiques et la vocation de l'ascète à travers "Les signes divins et les souffles spirituels"* (al-'išârât al-'ilâhiyya wa-l-'anfâs al-rûḥâniyya) *d'al-Tawḥîdî*. France: Atelier national de reproduction des thèses, 2011.
3. Ansari, Abddul Haq. *The Ethical Philosophy of Miskawayh*. Aligarh: Aligarh Muslim University Press, 1964.
4. Baumiller, Susan Gibson. *Satire in Tawhidi's Akhlaq al-wazirayn*. Arizona: Middle East Studies Association of North America, 1990.
5. Bayoudh, Aïcha, and Lakhdar Souami. *Récit et discours dans le kitāb al-imtā' wa l-mu'ānasa d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (310-320/922-932 – 414/1023)*. Lyon: Université Lumière, 2003.
6. Bergé, Marc. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
7. -------. *Essai sur la personalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Lille: Service de reproduction des thèses, Université de Lille, 1974.
8. -------. *Pour un humanisme vécu, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe, engagé dans la société de l'époque bouyide à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle (entre 310/922 et 320/932-414/1023)*. Damascus: Institut Français de Damas, 1979.
9. Kaylānī, Ibrāhīm. *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: essayiste arabe du IVe S. de l'hégire (Xe S.), introduction à son oeuvre*. Beirut: Institut Français de Damas, 1950.

10. Kenanah, Faisal. *Un témoignage culturel dans Bagdad au 10ème siècle: le "kitāb al-imtā‘ wa-l-mu’ānasa" d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Versailles: Éd. de Paris, 2012.
11. Saleh, Maha. *Al-ishârât al-Ilâhiyya by Abû Ḥayyân al-Tawhîdî: A Textual Study*. M.A. Thesis, Cairo: American University in Cairo, 2000.
12. Sezgin, Fuat. *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-ʿAbbās (d. 414/1023): Texts and Studies*. Collected and reprinted by Fuat Sezgin, in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
13. Sezgin, Fuat, Māzin ‘Amāwī, Carl Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Friedrich Dieterici, and Max Horton. *Al-Hawāmil Wa-Sh-Shawāmil / li-Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī wa-Miskawayh. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science*. Vol. 84. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.
14. Taha, Abderrahmane. *Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, avec la traduction de la discussion rapporté par Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî entre le logicien Mattâ Ibn Yûnus et le grammairien Abû Sa‘id as-Sîrâfî et de deux autres textes*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humanines, 1979.

المقالات

15. Afsaruddin, Asma. "A Diatribe in Displacement: The Maṭālib [sic] al-Wazīrayn of Al-Tawḥīdī." *Al-'Arabiyya* 29 (1996): 1-22.
16. -------. " Corrigenda to A Diatribe in Displacement: The *Matālib* [sic] *al-Wazīrayn* of Al-Tawḥīdī." *Al-'Arabiyya* 30 (1997): 175-76.
17. Al-Musawi, Muhsin. "Abbasid Popular Narrative: The Formation of Readership and Cultural Production." *Journal of Arabic Literature* 38, no. 3 (2007): 261-92.
18. Arkoun, Mohammed. "L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*." *Studia Islamica* 14 (1961): 73-108.

19. -------. "L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*. II." *Studia Islamica* 15 (1961): 63-87.
20. Audebert, Claude. "La Risālat al-Ḥayāt d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." *Bulletin d'Études Orientales* 18 (1963): 147-95.
21. Behzadi, Lale. "Authorial Guidance: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī's Closing Remarks." In *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*. Ed. Lale Behzadi and Jaakko Hämeen-Anttila. Bamberg: University of Bamberg Press, 2015, 215-34.
22. -------. "The Art of Entertainment: Forty Nights with Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." In *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose.* Ed. Lale Behzadi and Vahid Behmardi. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon in Kommission, 2009, 165-79.
23. Bergé, Marc. "Al-Tawḥīdī et al-Ǧāḥiẓ: Recensement des textes tawḥīdiens sur la filiation ǧāḥiẓienne d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, homme de lettres musulman du IVe/Xe siècle." *Arabica* 12, no. 2 (1965): 188-95.
24. -------. "Conseils politiques à un ministre. Epître d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī au vizir Ibn Saʿdān al-ʿĀriḍ. Introduction, traduction partielle et analyse." *Arabica* 16, no. 3 (1969): 269-78.
25. -------. "Continuité et progression des études Tawḥīdiennes modernes de 1883 à 1965." *Arabica* 22, no. 3 (1975): 267-79.
26. -------. "Épitre sur les sciences (*Risāla fī l-ʻulūm*) d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (310/922? - 414/923). Glossaire et index analytique." *Bulletin d'Études Orientales* 21 (1968): 313-46.
27. -------. "Épître sur les sciences (*Risāla fī l-ʻulūm*) d'Abū Hayyān at-Tawḥīdī (310/922? - 414/923). Introduction, traduction, glossaire technique, manuscrit et edition critique / رسالة في العلوم لأبي حيان التوحيدي." *Bulletin d'Études Orientales* 18 (1963): 241-300.
28. -------. "Éspoirs et rancœurs d'un homme de lettres: deux épîtres d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, l'une adressée au ministre Ibn Saʿdān al-ʿĀriḍ et l'autre au mathématicien Abū l-Wafāʾ." *Bulletin D'études Orientales* 22 (1969): 127-32.
29. -------. "Genèse et fortune du *Kitāb al-Imtāʻ wa l-Muʾānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. en 414/1023)." *Bulletin d'Études Orientales* 25 (1972): 97-104.
30. -------. "Justification d'un autodafé de livres. Lettre d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī au Qāḍī Abū Sahl ʿAlī ibn Muḥammad. Introduction et traduction." *Annales Islamologiques* 9 (1970): 65-85.
31. -------. "Le corpus tawḥīdien: essai d'inventaire et de classement." *Annales Islamologiques* 13 (1977): 43-72.

32. -------. "Les écrits d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: problèmes de chronologie." *Bulletin d'Études Orientales* 29 (1977): 53-63.
33. -------. "Mérites respectifs des nations selon le *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. en 414/1023)." *Arabica* 19, no. 2 (1972): 165-76.
34. -------. "Structure et signification du *Kitāb al-baṣāʾir wa l-ḏaḫāʾir* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023)." *Annales Islamologiques* 10 (1972): 53-62.
35. -------. "Tempérament et caractère d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Prosateur arabe et humaniste bagdadien, né entre 310/922 et 320/932, mort en 414/1023 à Chiraz. Contribution à une étude caractérologique des grands écrivains arabes." *Cahiers de Tunisie / Al-Kurrāsāt al-Tūnisīya* 32 (1984): 51-84.
36. -------. "Une anthologie sur l'amitié d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī." *Bulletin d'Études Orientales* 16 (1958-60): 15-60.
37. -------. "Une profession de foi politico-religieuse sous les apparences d'une pièce d'archive: la *Riwāyat al-Saqīfa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023)."*Annales Islamologiques* 9 (1970)**:** 87-95.
38. Bonmariage, Cécile. "De L'amitié et des frères: l'épître 45 des *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafāʾ*. Présentation et traduction annotée." *Bulletin d'Études Orientales* 58 (2008): 315-50.
39. Cassarino, Mirella. "La conception du temps dans le *kitāb al-imtāʿ wa'l-muʾānasa*: poétique de l'obscurité et texture du conte." In *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*. Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008. Ed. Verena Klemm and Nuha al-Shaʿar, with L. Behzadi. Leuven, Paris & Walpole: Peeters, 2013, 333-42.
40. -------. "Parole della note: intessere i saperi nella dimora del visìr, " *Quaderni di Studi Arabi* 3 (2008): 97-120.
41. Cheikh-Moussa, Abdallah." Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, l'arabe et le bedouin."In *Books and Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday/ Islamicae litterae scripta Claudio Gilliot septuagesimum quintum diem natalem celebranti dicata*. Ed. Andrew Rippin and Roberto Tottoli. Leiden: Brill, 2015, 70-85.
42. Fariq, K.A. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and his *Kitāb al-Muqābasāt*." In *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-ʿAbbās (d. 414/1023): Texts and Studies*. Collected and reprinted by Fuat Sezgin, in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer.

Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000, 70-86.

43. Gelder, Geert Jan van. "Man of Letters v. Man of Figures: the Seventh Night from al-Tawḥīdī's *al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa*." In *Scripta signa vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, Presented to J.H.Hospers by his pupils, colleagues and friends*. Ed. H. L. J. Vanstiphout, K. Jongeling, F.Leemhuis & G. J. Reinink. Groningen: E. Forsten, 1986, 53-63.
44. Griffel, Frank. "Prophets as Physicians of the Soul: A Dispute About the Relationship between Reason and Revelation Reported by al-Tawḥīdī in his Book of Delightful and Intimate Conversations (*Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa*)." *Mélanges de l' Université Saint Joseph* 63 (2010-11): 223-57.
45. Hachmeier, Klaus."Rating Adab: al-Tawḥīdī on the Merits of Poetry and Prose. The 25th Night of the *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa*, Translation and Commentary." *Al-Qanṭara* 25, no. 2 (2004): 357-85.
46. Hamdani, Abbas. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity." *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978): 345-53.
47. Hassan, Kadhim Jihad. "Savoirs et pouvoirs dans la fustigation des deux vizirs de Tawhîdî." *Revue d'Etudes Palestiniennes* 21 (1999): 98-111.
48. Jadaane, Fehmi. "Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique." *Studia Islamica* 38 (1973): 5-60.
49. Kadi, Wadad. "Al-Tawhidi, Abu Hayyan (ca. 950-1023)." In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Ed. Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press, 2013, 544.
50. Kenanah, Faisal. "Révoltes d'hier et d'aujourd'hui: situations politique [sic] et sociale [sic] dans le *kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." *Synergies Monde Arabe* 8 (2011): 89-106.
51. Key, Alexander. "The Applicability of the Term "Humanism" to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." *Studia Islamica* 100/101 (2005): 71-112.
52. Khan, M. S. "An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 112, no. 2 (1962): 309-18.
53. Khan, M. S. "Miskawayh and the Buwayhids." *Oriens* 21/22 (1968/1969): 235-47.

54. Khelef, Fatma. "La balagha arabe selon al-Djahiz et Abu Hayyan al-Tawhidi." *Annales du Patrimoine / Majallat Ḥawlīyāt al-Turāth* 13 (2013): 65-82.
55. Kopf, L. "The Zoological Chapter of the *Kitāb al-Imtāʿ wal-Muʾānasa* of Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (10th Century)." *Osiris* 12 (1956): 390–466.
56. Lagrange, Frédéric. "L'Obscénité du vizir." *Arabica* 53, no. 1 (2006): 54-107.
57. Lammaoui, Slimane. "Une leçon d'humanisme arabe: agréments et aimable compagnie (Plaisirs de la causerie en bonne société) d'Abî [sic] Hayyan [sic] al-Tawhîdi [sic]." *Synergies Monde Arabe* 6 (2009): 91-102.
58. Larguèche, Évelyne. " Abû Hayyân al-Tawhîdî, la Satire des deux vizirs [Tard. aussi par: Le Livre des moeurs des deux vizirs]." *Homme Paris* (EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales]) (2006): 197-200.
59. Mahjoub, Zadi. "Abu Hayyan at-Tawhhidi, un rationaliste original." *IBLA* (Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes) 27 (1964): 317-44.
60. Bushrui, Suheil B., James M. Malarkey, in collaboration with C. Bayan Bruss. "Al-Tawhidi." In *The Literary Heritage of the Arabs: An Anthology*. London: Saqi Books, 2012, 113-17.
61. Mallet, Dominique. "La volière d'Abû Hayyân. Remarques sur l'humanisme d'Abû Hayyân al-Tawhîdî." In *Construire un monde: mondialisation, pluralisme et universalisme*. Paris: Maisonneuve et Larose; Tunis: Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2007, 89-110.
62. Natij, Salah. "La Nuit inaugurale de *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: une leçon magistrale d'*adab*." *Arabica* 55, no. 2 (2008): 227-75.
63. Ouyang, Wen-Chin. "Literature and Thought: Re-reading al-Tawḥīdī's Transcription of the Debate between Logic and Grammar." In *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*. Ed. Maurice A. Pomerantz and Aram Shahin. Leiden: Brill, 2016: 444-60.
64. Al-Qāḍī, Wadād. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: A Sunni voice in the Shiʿi Century." In *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Ed. Farhad Daftary and Josef W.Meri. London: Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2003, 128-59.
65. -------."Kitāb Ṣiwān al-Ḥikma: Structure, Composition, Authorship and Sources." *Der Islam*, Volume 58, no. 1 (1981): 87-124.

66. -------. "Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century (Presidential Address)." *Journal of the American Oriental Society* 124, no. 4 (2004): 627-40.
67. Radtke, Bernd. "Theologen und Mystiker in Ḫurāsān und Transoxanien." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, no. 3 (1986): 536-69.
68. Reymond, Pierre-Louis. "La 8ème nuit du *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa*: le poids d'une *doxa*." *Bulletin d'Études Orientales* 56 (2004-2005): 169-86.
69. -------. "La figure du *kātib* à partir de la 7e nuit du *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa* de Tawḥīdī." *Arabica* 59 (2012): 35-52.
70. -------. "La question de la mentalité à travers la démarche des Iḫwān al-Ṣafāʾ dans la 17e nuit du *Kitābal-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī / مسألة العقلية من خلال نهج إخوان الصفاء." *Bulletin d'Études Orientales* 60 (2011): 123-44.
71. -------. "L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: lecture d'une *nuit* du *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Muʾānasa*." *Bulletin d'Études Orientales* 57 (2006-2007): 77-106.
72. Reynolds, Gabriel Said. "The Rise and Fall of Qadi ʿAbd al-Jabbar." *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 1 (2005): 3-18.
73. Rosenthal, Franz. "Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship." *Ars Islamica* 13 (1948): 1-30.
74. Rowson, K. "The Philosopher as Litterateur: al-Tawḥīdī and his Predecessors." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften / Majallat Tārīkh al-ʿUlūm al-ʿArabīyah wa 'l-Islāmīyah* 6 (1990): 50-92.
75. Sadan, Joseph. "La Littérature vue par un administrateur frustré: l'arrière-fond socio-culturel de la description la plus courte et la plus sarcastique du développement de la prose épistolaire arabe." *Studia Islamica* 71 (1990): 29-36.
76. Al-Shaʿar, Nuha. "An Analytical Reading of al-Tawḥīdī's Epistle: *On [the Classification of] Knowledge* (*Risāla fī al-ʿulūm*)." In *Reflections on Knowledge and Language in Middle Eastern Societies*. Ed. Bruno De Nicola, Yonatan Mendel and Husain Qutbuddin. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholrs Publishing, 2010, 153-72.
77. -------. "Between Love and Social Aspiration: The Influence of Ṣufī and Greek Concepts of Love on the Socio-Political Thought of the Ikhwān al-Ṣafāʾ, Miskawayh, and al-Tawḥīdī." In *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*. Proceedings of the 24th Congress,

Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008. Ed. Verena Klemm and Nuha al-Shaʿar, with L. Behzadi and others. Leuven, Paris & Walpole: Peeters, 2013, 25-39.

78. St. Germain, Mary. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (ca. 922-ca. 1014)." In *Essays in Arabic Literary Biography, 925-1350*. Ed. Terri DeYoung and Mary St. Germain, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, 348-56.
79. Stern, S. M. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Ed. P. Bearman *et al*. Leiden: Brill, 2012, vol. 1, 126-27.
80. Troupeau, Gérard. "Quelle était la *nisba* de Yaḥyā Ibn ʿAdī?" *Arabica* 41, no. 3 (1994): 416-18.
81. Urvoy, Dominique. "La Tradition vivante de l'antiquité dans la philosophie arabe." *Pallas* 63 (2003): 89-95.
82. Vajda, Georges. "Brèves notes sur la *Risāla fī l-ʿulūm* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī." *Arabica* 12, no. 2 (1965): 196-99.
83. Wakelnig, Elvira. "Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh, and in the Texts of the Ṣiwān Al-Ḥikma Tradition." In *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. Ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 2008, 215-38.

دراسات باللغة العربيّة

الكتب

١. إبراهيم، زكريا. أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤.

٢. إبراهيم، شادية عبدو ومها مظلوم خضر وناهد السيد علام. أبو حيان التوحيدي: ببليوجرافية مختارة. القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥.

٣. إبراهيم، محمود. أبو حيان التوحيدي: في قضايا الإنسان واللغة والعلوم. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

٤. الإبراهيم، ميساء سليمان. البنية السردية في كتاب الإمتاع والمؤانسة. دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠١١.

٥. إبراهيم، وسيم. نظرية الأخلاق والتصوف عند أبي حيان التوحيدي. دمشق: دار دمشق، ١٩٩٤.

٦. أبو رحمة، عماد محمود. تراث التوحيدي بين الأدب والفلسفة. عمّان: دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، ٢٠١٣.

٧. أبو زيد، إيمان. عبقريات النثر العربي: دراسة لغوية تحليلية في كتاب الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي في ضوء علم اللغة الحديث. القاهرة: العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

٨. الأحمد، حسن إبراهيم. الأدب والأدبية: دراسة نظرية وتطبيقية، إنشائية التوحيدي أنموذجًا. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، ٢٠١٥.

٩. -------. أدبية النص السردي عند أبي حيان التوحيدي. دمشق: دار التكوين، ٢٠٠٩.

١٠. الأدرع، الشريف. هوامل الكلام: ما لم يقله أبو حيان التوحيدي وصاحبه مسكويه. الجزائر: منشورات البرزخ، ٢٠٠٧.

١١. أركون، محمد. نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.

١٢. إسماعيل، حسن. ألفاظ الحضارة عند أبي حيان التوحيدي. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٠.

١٣. الأعسم، عبد الأمير. أبو حيان التوحيدي فى كتاب "المقابسات". بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

١٤. أمين، فوزي محمد. في النثر العباسي: القرن الرابع وما بعده. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠.

١٥. البرادعي، خالد محيي الدين. مسرحية: أبو حيان التوحيدي. دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ١٩٨٣.

١٦. بن بلقاسم، نور الدين. أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي. طرابلس: المنشأة العامة للنشر، ١٩٨٤.

١٧. البهنسي، عفيف. علم الجمال عند أبي حيان التوحيدي ومسائل في الفن. بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٧٢.

١٨. -------. الفكر الجمالي عند التوحيدي. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، ١٩٩٧.

١٩. -------. فلسفة الفن عند التوحيدي. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

٢٠. تواتي، مصطفى. أبو حيان التوحيدي: دراسة تحليلية ونصوص مختارة. تونس: دار التقدم، ١٩٨٦.

٢١. الجودي، لطفي فكري محمد. فعل الكتابة النثرية عند أبي حيان التوحيدي: قراءة في إشكالية النوع ومكوّنات البنية. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

٢٢. حجازي، محمود فهمي وطيبة صالح شذر. معجم مصطلحات الثقافة بين الجاحظ والتوحيدي. القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠٠٩.

٢٣. حمادي، محمد الحبيب. التوحيدي وقراءة جديدة في الإمتاع والمؤانسة. تونس: دار صفاء، ١٩٧٩.

٢٤. الحناشي، يوسف. في أدب الوعي: مع محمود المسعدي، توفيق الحكيم، أبو العلاء المعري، أبو حيان التوحيدي. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٣.

٢٥. الحوفي، أحمد محمد. أبو حيان التوحيدي. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤.

٢٦. الخراشي، سليمان بن صالح. مشاهير في ميزان العلماء: المتنبي، المعري، أبو العتاهية، ابن سينا، الحلاج، عبد الله بن سبأ، ابن حزم، أبو الفرج الأصفهاني، ياقوت الحموي، ابن عربي، أبو حيان التوحيدي، الزمخشري، وغيرهم. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

٢٧. الخفاف، عبد المعطي. مجلس التوحيدي: حوار بين الأمس واليوم؛ مشاكل معاصرة، حلول تراثية. بغداد: المجمع العلمي، ٢٠٠٥.

٢٨. دب، علي. الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠.

٢٩. الدويري، رأفت. رواية أوراق العمر تحترق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

٣٠. -------. التوحيدي من غربة إلى غربة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2008.

٣١. الربعي، جلال. مقدمات في نقد العقل: مدخل إلى دراسة محاورات التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة والمقابسات. تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧.

٣٢. زرارقة، عطاء الله. التوحيدي: النزعة الإنسانية في الفكر العربي. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٢ .

٣٣. زيد، إبراهيم عبد العزيز. السرد في التراث العربي: كتابات أبي حيان التوحيدي نموذجاً. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٩.

٣٤. السامرائي، محمد رجب. أبو حيان التوحيدي إنساناً وأديباً. دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

٣٥. السندوبي، حسن. أبو حيان التوحيدي: حياته وآثاره ومروياته ورسائله. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١.

٣٦. السيد أحمد، عزت. فلسفة الفن والجمال عند التوحيدي. دمشق: وزارة الثقافة، مديرية إحياء ونشر التراث العربي، ٢٠٠٦.

٣٧. -------. من رسائل أبي حيان التوحيدي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١.

٣٨. شامي، يحيى. أبو حيان التوحيدي: قراءة في إمتاعه ومؤانسته. بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

٣٩. شبيل، الحبيب. المجتمع والرؤية: قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

٤٠. شلبي، خيري. أبو حيان التوحيدي: ربيع الثقافة العربية. القاهرة: مؤسسة العروبة للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

٤١. شلق، علي. أبو حيان التوحيدي والقرن الرابع الهجري. بيروت: الدار العربية للعلوم، دار الإجتهاد، 2003.

٤٢. الشيخ، عبد الواحد حسن. أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

٤٣. الشيخ، محمد عبد الغني. أبو حيان التوحيدي: رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد. طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣.

٤٤. -------. مع أبي حيان التوحيدي في شقوته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

٤٥. الصباح، محمد علي. أبو حيان التوحيدي: فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

٤٦. الصد، حسين. فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي. حلب: دار الرفاعي، ٢٠٠٣.

٤٧. طراد، مجيد مخلف. مفهوم الأخلاق عند أبي حيان التوحيدي. بغداد: دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣.

٤٨. عباس، إحسان. أبو حيان التوحيدي. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦.

٤٩. عبد الصبور، صلاح. كتابة على وجه الريح. بيروت: مؤسسة الوطن العربي، ١٩٨٠.

٥٠. عبد العزيز، عادل خلف. فلسفة التأويل عند أبي حيان التوحيدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧.

٥١. عبيد، حاتم. التكرار وفعل الكتابة في الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي. صفاقس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥.

٥٢. العجيلي، محمد علي. النزعة الإنسانية في عصر التوحيدي: القرن الرابع الهجري. دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٦.

٥٣. العزاوي، نعمة رحيم. أبو حيان التوحيدي لغويًا. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٤.

٥٤. عمارة، محمد. أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٧.

٥٥. عمر، فائز طه. الظمأ: دراسة في أسئلة التوحيدي، الهوامل. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٧.

٥٦. -------. النثر الفني عند أبي حيان التوحيدي. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٠.

٥٧. عميش، عبد القادر. الأدبية بين تراثية الفهم وحداثة التأويل: مقاربة نقدية لمقول القول لدى أبي حيان التوحيدي. وهران: دار الأديب، ٢٠٠٦.

٥٨. عيد، عبد الرزاق. أبو حيان التوحيدي: المقابسات، فصل الدين عن الدولة، فصل الدين عن الفلسفة. دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠١.

٥٩. عيسى، أحمد فهمي. تيارات الفكر والأدب والفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي. القاهرة: مكتبة نانسي دمياط، ٢٠٠٤.

٦٠. الغيطاني، جمال. خلاصة التوحيدي: مختارات من نثر أبي حيان التوحيدي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥.

٦١. فؤاد، أماني. الإبداع في تراث أبي حيان التوحيدي ونقده. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨.

٦٢. فؤاد، هالة أحمد. التوحيدي: الغفلة ... الانتباه. بغداد، بيروت، دمشق: دار المدى، ٢٠١٥.

٦٣. -------. المثقف بين السلطة والعامة: نموذج القرن الرابع الهجري، أبو حيان التوحيدي. بغداد، بيروت، دمشق: دار المدى، ٢٠١٢.

٦٤. قانت، بشرى. الخبر والحكاية: التشكل الدلالي في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

٦٥. الكيلاني، إبراهيم. أبو حيان التوحيدي. بيروت: دار المعارف، 1957.

٦٦. -------. رسائل أبي حيان التوحيدي، مصدّرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه. دمشق: دار طلاس، ١٩٩٠.

٦٧. اللاذقاني، محيي الدين. آباء الحداثة العربية: مداخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

٦٨. لوقا، أنور. أبو حيان التوحيدي وشهرزاد. تونس: دار الجنوب للنشر، 1999.

٦٩. محيي الدين، عبد الرزاق. أبو حيان التوحيدي: سيرته، آثاره. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

٧٠. مراد، بركات محمد. أبو حيان التوحيدي مغترباً. الكويت: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠١.

٧١. -------. الاغتراب بين ابن باجة وأبي حيان التوحيدي. القاهرة: كتب عربية، ٢٠٠٧.

٧٢. المسدي، عبد السلام. بين النص وصاحبه: أبو حيان التوحيدي، نزار قباني. تونس: دار قرطاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

٧٣. المسعودي، حمادي. هيكل الليلة ومدلوله الفكري والحضاري في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. تونس: مؤسسة سعيدان، ١٩٨٨.

٧٤. المسعودي، محمد. اشتعال الذات: سمات التصوير الصوفي في "كتاب الإشارات الإلهية" لأبي حيان التوحيدي. بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠٠٧.

٧٥. الملطاوي، حسن. الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

٧٦. واتيكي، كميلة. كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي: بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، مقاربة تداولية. الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٤.

المقالات

٧٧. إبراهيم، محمود. "التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٣٠-٣٩.

٧٨. ابن عزة، عبد القادر. "غربة الإنسان في فكرأبي حيّان". مجلة الأثر، الجزائر، العدد ٦، ٢٠٠٧، ١٥٦-١٥٩.

٧٩. أبو العدوس، يوسف. "المبحث النقدي والبلاغي في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٦٣-١٨٦.

٨٠. أبو ديب، كمال. "المجلسيات والمقامات والأدب العجائبي من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح: دراسة في أطر السرد وتقنياته في النثر العربي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢١٠-٢٤٤.

٨١. الأدلبي، ألفة. "التوحيدي يعود إلى النور". مجلة العربي، الكويت، العدد ١٣٥، ١٩٧٠، ١٨-١٩.

٨٢. الأرناؤوط، عبد اللطيف. "أبو حيان التوحيدي، بمناسبة ذكراه الألفية". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٦٢، ١٩٩٦، ٨١-٩١.

٨٣. أركون، محمد. "الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، من خلال كتاب الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي ومسكويه". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ٣٣-٤١.

٨٤. إسماعيل، كمال. "الكتابة في أدب أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٠٣-٢٢٣.

٨٥. الأعرج، واسيني. "الكتابة تراجيديا التوحيدي: نص الخيبة والنور". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٣١٥-٣٢٥.

٨٦. أفاية، محمد نور الدين. "الاهتمام بالجمال عند التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١١٥-١٢٣.

٨٧. بانياجوا، خوان أنطونيو باتشيكو. "التوحيدي أو العالميّ الفرد". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٤٨-٥٥.

٨٨. بركات، محمد مراد. "أبو حيان التوحيدي". مجلة جذور، جدة، العدد ٢٣، ٢٠٠٦، ٢٣٤-٢٧٤.

٨٩. -------. "السخرية بين تهكم الجاحظ واغتراب أبي حيان التوحيدي". مجلة المسار، تونس، العدد ٢، ٢٠١٢، ٤٥-٨٠.

٩٠. البري، أحمد عبد الفتاح. "التوحيدي بين العلم والمعرفة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٨٦-١٠٥.

٩١. بريري، محمد. "البعد الإشاري والبعد الرمزي: مدخل لقراءة خطاب أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٦٩-٧٩.

٩٢. بغدادي، محمد. "موسيقى الخط العربي عند التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٣٣-١٣٩.

٩٣. بلخير، لطيفة. "الطيب الصديقي وجدل العقل والنقل في مسرحية: أبو حيان التوحيدي". مجلة آفاق، الرباط، العدد ٨٣-٨٤، ٢٠١٣، ١٤١-١٤٨.

٩٤. بلعلي، آمنة. "هاجس السؤال في مناجيات أبي حيان التوحيدي". مجلة التبيين، الجزائر، العدد ١٧، ٢٠٠١، ٧١-٨٢.

٩٥. بن رمضان، صالح. "الأدب عند التوحيدي بين أسر الكاتب وتحرّر الناثر". حوليات الجامعة التونسية، تونس، العدد ٤٩، ٢٠٠٥، ٧٥-٨٥.

٩٦. بن عامر، توفيق. "التفكير السياسي في أدب التوحيدي". الفكر، تونس، العدد ٥، ١٩٧٥، ٣٨-٥٢.

٩٧. -------. "النزعة الاجتماعية في أدب التوحيدي". الفكر، تونس، العدد ١٠، ١٩٧٦، ٢٥-٣٤.

٩٨. بنيس، محمد. "تمارين الصداقة ومسارات الخطاب لدى أبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢٧٤-٢٨٢.

٩٩. البهلول، عبد الله. "محو الكتابة وكتابة المحو: قراءة في حادثة حرق التوحيدي كتبه". مجلة علامات، الرباط، العدد ٢٩، ٢٠٠٨، ٧٨-٨٩.

١٠٠. بهنسي، عفيف. "الحدس الفني عند أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ١١١-١٢٥.

١٠١. بهي، عصام. "الكلام على الكلام: قراءة في فكر أبي حيان الأدبي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ١٨٣-٢٠٢.

١٠٢. بوبتين، هارتموت. "التوحيدي بين الألمان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٨٨-٢٩٠.

١٠٣. البوجديدي، علي. "الإرث الجاحظي ومشاقاة التوحيدي: من سلطة الموروث إلى سلطان التجاوز". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ١٩-٢٧.

١٠٤. بولوط، أحمد. "مخطوطات التوحيدي في المكتبات التركية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٨٣-٢٨٧.

١٠٥. البيومي، محمد رجب. "مجلسان أدبيان لأبي حيان التوحيدي". مجلة جذور، جدة، العدد ١٤، ٢٠٠٣، ١٨٠-٢٠٤.

١٠٦. -------. "من أدب أبي حيان التوحيدي". مجلة الأديب، بيروت، العدد ٣-٤، ١٩٨١، ٧-٩.

١٠٧. تغلات، زهير. "صوت التوحيدي من صوت الرعية". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ٤٨-٥٤.

١٠٨. تيحال، نادية. "تهمة الزندقة عند أبي حيان التوحيدي". مجلة الأثر، الجزائر، العدد ٦، ٢٠٠٧، ٥٣-٦٣.

١٠٩. الجبر، محمد فوزي. "الفكر الأخلاقي عند أبي حيان التوحيدي، تحليل ونقد". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٨٩، ٢٠٠٣، ٨٩-١٤٧.

١١٠. جزيني، مهدي عابدي. "تحليل مواقف أبي حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، ومقارنته بغيره من المصادر القديمة والجديدة". مجلة إضاءات نقدية، طهران، العدد ٧، ٢٠١٢، ١٢٩-١٥٣.

١١١. الحباشنة، قتيبة يوسف عبد الله. "السرد والاغتراب ومستويات الترميز: الإمتاع والمؤانسة نموذجاً". المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، عمّان، العدد ١، ٢٠١٣، ٢٥٧-٢٧٥.

١١٢. حجازي، أحمد عبد المعطي. "التوحيدي: مغامرة اللغة الطقسية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٩٣-٢٩٥.

١١٣. حجازي، محمود فهمي. "الفكر اللغوي في إطار لقاء الثقافات عند التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٨٧-٢٠٤.

١١٤. حداد، علي. "الوجد البغدادي: صورة بغداد كما رآها التوحيدي في الرسالة البغدادية". مجلة التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، بغداد، العدد ٣، ٢٠١١، ١-١٤.

١١٥. حسن، جعفر هادي. "دفاع أبي حيان التوحيدي عن إحراقه لكتبه". مجلة العربي، الكويت، العدد ٣٢٣، ١٩٨٥، ٤٢-٤٥.

١١٦. حسني، فاروق. "التوحيدي: الرمز المضيء". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٣-١٥.

١١٧. حسين، عبد الكريم محمد. "حوار الحضارات لدى أبي حيان التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ١٠٥، ٢٠٠٧، ٩٥-١١٨.

١١٨. حليفي، شعيب. "تحويل المتعة من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٨٨-١٩٢.

١١٩. حماد، حسن محمد. "الاغتراب عند أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٦٧-٧٩.

١٢٠. حميش، سالم. "تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٥٦-٦٦.

١٢١. حنفي، حسن. "جدل الوافد والموروث". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٤٨-٢٥٥.

١٢٢. حور، محمد إبراهيم. "الصداقة والصديق في تراث أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٧٨-٢٨٨.

١٢٣. خدابخشي، نيلوفر. "الحكمة في كتاب الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي". البيان ، الكويت، العدد ٥٣٨، ٢٠١٥، ٢٣-٣٤.

١٢٤. الخراط،، إدوار. "كتابة الغربة وأبو حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٩٦-٣٠٠.

١٢٥. الخضيري، زينب. "أبو حيان والبحث عن السعادة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٣٦-٥١.

١٢٦. خطاب، محمد. "التجربة الدينية عند أبي حيان التوحيدي". مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد ٨، ٢٠٠٨، ٦٩-٧٦.

١٢٧. خلوفي، يزيد. "أبو حيان التوحيدي: عبقريته وإنسانيته". مجلة التبيين، الجزائر، العدد ١٧، ٢٠٠١، ٦٨-٧٠.

١٢٨. درويش، أحمد. "تمرد الحاكي والمحكي: دراسة في بنية الإمتاع المؤانسة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٦٧-١٧٦.

١٢٩. الدقاق، عمر. "الأداء الفني في نثر أبي حيان التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ١٣-١٤، ١٩٨٤، ٦٤-٧٤.

١٣٠. الذوادي، رشيد. "التوحيدي: المفكر الموسوعي". فصول: مجلة النقد الأدبي، العدد ٣، ١٩٩٥، ٤٠-٤٧.

١٣١. الرباعي، عبد القادر. "التفكير النقدي في كتاب المقابسات للتوحيدي: مقاربات نصية وقراءة ذاتية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٤٥-١٦٢.

١٣٢. الروبي، ألفت كمال. "محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٤٣-١٦٦.

١٣٣. روسون، إيفريت. "السجع بين التوحيدي ومعاصريه". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٣١٦-٣١٩.

١٣٤. زكي، أحمد كمال. "في الصداقة والصديق". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢٨٣-٣٠٢.

١٣٥. زمامة، عبد القادر. "مع المفكر أبي حيان التوحيدي والرسالة البغدادية". مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، العدد ٣، ٢٠٠١، ٦٢٧-٦٣٤.

١٣٦. الزموري، معز. "كمال العقل عند التوحيدي، المقابسات أنموذجاً". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ٦٠-٧٢.

١٣٧. زيدان، يوسف. "هل كان التوحيدي صوفياً أو فيلسوفاً؟" فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٩٤-١١٤.

١٣٨. ساسي، عماد الحاج. "كيف نقرأ المقابسات لأبي حيان التوحيدي؟ تحليل المقابسة التاسعة أنموذجاً". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ٤٢-٤٧.

١٣٩. السعافين، إبراهيم. "التوحيدي والتراث الشعبي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢٦٣-٢٧٣.

١٤٠. سفر، تامر. "تجليات الإبداع عند التوحيدي." المعرفة، العدد ٢٠٠٧،٥٢٦، ١٠٥-١٢٢.

١٤١. سلام، محمد زغلول. "الموسيقى والغناء في كتابات أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ١٢٤-١٣٢.

١٤٢. سليطين، وفيق. "سردية التسلط وتفكيك آليات الخطاب القمعي". مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد ٤٤٩، ٢٠٠٨، ٢١-٢٨.

١٤٣. سليمان، باسم ناظم. "ملامح المقالة الموضوعية في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي". مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، بغداد، العدد ٣، ٢٠١٠، ٢٨٦-٣٢٠.

١٤٤. السوداني، جمال عبد الحميد. "أبو حيان التوحيدي وموقفه من أدب الهزل". مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٧١، ٢٠٠٨، ٧٧-١٠٤.

١٤٥. السيد أحمد، عزت. "أسس الفكر الجمالي عند التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٨٦-٨٧، ٢٠٠٢، ١١٣-١٣٠.

١٤٦. -------. "التوحيدي مؤسّساً لعلم الجمال العربي". مجلة المعرفة، دمشق، العدد ٣٣٤، ١٩٩١، ٦٨-٩٠.

١٤٧. -------. "جدلية العلاقة بين الشعر والنَّثر عند التوحيدي". مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد ٣٣٨، ١٩٩٩، ١٩-٢٥.

١٤٨. سيد، أيمن فؤاد. "أبو حيان التوحيدي: مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٩-٢٩.

١٤٩. سيد، نصر الدين صالح. "الرؤية اللغوية عند أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٠٥-٢٢١.

١٥٠. الشرقي، عبد المجيد. "حداثة أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٠-٢١.

١٥١. شلبي، خيري. "أبو حيان: محنة المثقف العربي الشريف". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٣٠٤-٣١٤.

١٥٢. صادق، عبد الكريم عزالدين. "دراسة تاريخية للمجتمع الإسلامي في كتاب البصائر والذخائر للتوحيدي". مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، بغداد، العدد ٢، ٢٠٠٩، ٤٦١-٤٨١.

١٥٣. صمود، حمادي. "المشافهة والكتابة: مدخل إلى دراسة منطق التأليف في الإمتاع المؤانسة للتوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٧٧-١٨٧.

١٥٤. الطالبي، عمار. " أبو حيان والفلسفة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٥٢-٧٣.

١٥٥. طاهر، حامد. "فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٣٦-١٤٢.

١٥٦. الطماوي، أحمد حسن. "ليالي الإمتاع والمؤانسة مع أبي حيان التوحيدي". البيان، الكويت، العدد ١٥٦، ١٩٧٩، ١٢-١٦.

١٥٧. العالم، محمود أمين. "تساؤلات حول تساؤلات الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٢٩-١٣٥.

١٥٨. عباس، إحسان. "أبو حيان التوحيدي وعلم الكلام". مجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت، العدد ١٩، ١٩٦٦، ١٨٩-٢٠٧.

١٥٩. العبد، محمد علي. "أبو حيان التوحيدي: في حياته تاريخ عصره". مجلة العرب، الرياض، العدد ٧-٨، ١٩٨٨، ٥٥١-٥٥٧.

١٦٠. عبد القادر، عميش. "النص وانزياحه: التوحيدي ومسافة التوتر، شعرية الصورة الفنية، الشيفرات والقارئ". مجلة كتابات معاصرة، بيروت، العدد ٦٧، ٢٠٠٨، ٦٤-٦٩.

١٦١. عجينة، بوراوي. "تحليل مسرحية كتاب الإمتاع والمؤانسة عن حياة التوحيدي لأبي للطيب الصديقي". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٣٤، ١٩٨٤، ٢٠٦-٢٠٨.

١٦٢. العراقي، عاطف. "مفهوم الإنسان عند أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٥-٣٥.

١٦٣. عزب، ورد محمدي مكاوي. "الملامح القصصية في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي". مجلة جذور، جدة، العدد ٣، ٢٠٠٠، ٢٣٨-٢٨٤.

١٦٤. عصفور، جابر. "أبو حيان التوحيدي بعد ألف عام". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٥-٨.

١٦٥. -------. "الرغبة الملتبسة للكتابة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٥-٩.

١٦٦. العطار، سمر. "التوحيدي ومعضلة الصداقة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٦٤-٢٧٧.

١٦٧. عطية، لؤي كريم. "الرسالة البغدادية لأبي حيان التوحيدي (٤١٤ هـ): دراسة نقدية". مجلة آداب ذي قار، جامعة ذي قار، ذي قار، العدد ٢، ٢٠١٠، ٥٤-٦٧.

١٦٨. العمد، هاني. "التوحيدي مترجماً للرجال". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٤٣-٢٨٢.

١٦٩. عمر، فائز طه. "جهود أبي حيان التوحيدي في نقد النثر". مجلة المورد، بغداد، العدد ٣، ١٩٩٨، ٧٩-٨٨.

١٧٠. العوني، عمار. "الغربة الذاتية عند أبي حيان التوحيدي". مجلة الإتحاف، تونس، العدد ٢٩، ١٩٩١، ٣-١٤.

١٧١. فؤاد، هالة أحمد. "الألم، العزلة، التطهير: نموذج التوحيدي". مجلة نزوى، صنعاء، العدد ٦١، ٢٠١٠، ٥٥-٦٦.

١٧٢. -------. "تحولات حديث الوعي: قراءة في التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٨٩-١١١.

١٧٣. فصيح، أومقران. "الاغتراب الأدبي بين وطار والتوحيدي". مجلة التبيين، الجزائر، العدد ٣٥، ٢٠١٠، ٥٩-٦١.

١٧٤. فيدوح، عبد القادر. "وجود الحق ولواحق الوجود: مشروع التفكير الجمالي لدى أبي حيان التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٧٣، ١٩٩٨، ٦٨-٨٠.

١٧٥. القاضي، وداد. "الركائز الفكرية في نظرة أبي حيان التوحيدي الى المجتمع". مجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت، المجلد ٢٣، العدد ١-٤، ١٩٧٠، ١٥-٣٢.

١٧٦. -------. "اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٥٧-٦٨.

١٧٧. -------. "علاقة المفكر بالسلطان السياسي في فكر أبي حيان التوحيدي". دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى إحسان عباس، تحرير وداد القاضي، الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت،1981، 221-238.

١٧٨. قانصوه، صلاح. "أفق العقل لدى التوحيدي: مساهمة معاصرة في نقد العقلانية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٧٤-٨٣.

١٧٩. قلعجي، نجوى. "أبو حيان التوحيدي وتهذيب المعاني". مجلة المعرفة، دمشق، العدد ٣٧٨، ١٩٩٥، ١٩٩-٢٠٦.

١٨٠. الكبداني، أحمد. "أسس توجهات القراءة عند التوحيدي". مجلة الكلمة ١٩، العدد ٧٤، ٢٠١٢، ٣٧-٥٠.

١٨١. الكردي، محمد علي. "أبو حيان التوحيدي وإشكال الصوت والكتابة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٥٢-٥٦.

١٨٢. كريمة، رزاق. "التوحيدي وسؤال الصداقة." المعرفة، العدد ٥٦٩، ٢٠١١، ٢٦٥-٢٧٨.

١٨٣. كمال، ألفت. "محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات". فصول: مجلة النقد الأدبي، العدد ٤، ١٩٩٦، ١٤٣-١٦٦.

١٨٤. الكنسوسي، جعفر. " تعليقات على كتاب الإشارات الإلهية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٨٤-٩٣.

١٨٥. اللاذقاني، محيي الدين. "منطق السلطة وهواجس المثقفين: ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٨٠-٨٨.

١٨٦. لوقا، أنور. "أبو حيان والتعامل مع الحداثة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢٢-٥١.

١٨٧. الماجري، الحفناوي. "شخصية أبي حيان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة والإشارات الإلهية". الإتحاف ١، تونس، العدد ٢، ١٩٨٥، ١٧-٢٠.

١٨٨. المجدوب، البشير. "النقد السياسي عند أبي حيان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٦١ ،١٩٩١، ٢٠-٣٢.

١٨٩. محمد، السيد إبراهيم. "الضحك في أدب أبي حيان التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٣٠٣-٣١٥.

١٩٠. محمد، هاشم محمد سويفي. "النصوص المنسوبة إلى السيرافي في كتابات التوحيدي، أنماطها وقضاياها". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ١، ١٩٩٦، ٢٢٢-٢٤٢.

١٩١. محمود، عبد القادر. "أبو حيان التوحيدي ٣١٢ هـ - ٤١٤ هـ يؤرخ لعصره ويناقش إخوان الصفاء وقضية الفلسفة والدين". مجلة القاهرة، القاهرة، العدد ٩٤، ١٩٨٩، ٨-١٣.

١٩٢. محناية، ماجدة. "مفهوم الإنسان عند أبي حيّان التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٧٣، ١٩٩٨، ٩٩-١١٦.

١٩٣. -------. "مفهوم النفس عند أبي حيان التوحيدي". مجلة التراث العربي، دمشق، العدد ٧٦، ١٩٩٩، ١٣٨-١٤٩.

١٩٤. مراصي، محمد. "المثقف والسلطان: أبو حيان التوحيدي والوزير ابن سعدان نموذجاً". مجلة المسار، تونس، العدد ٥٦، ٢٠٠٢، ٩٩-١٠٤.

١٩٥. المزطوري، محمد. "تصورات نقدية في كتابات التوحيدي من خلال الموازنة بين النظم والنثر في نصٍ من نصوص الإمتاع والمؤانسة". مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ٢٣٤، ٢٠١٢، ٢٨-٣٢.

١٩٦. المسدي، عبد السلام. "التوحيدي وسؤال اللغة". فصول: مجلة النقد الأدبي، العدد ٣، ١٩٩٥، ١٢٦-١٥٧.

١٩٧. -------. "اللغة والبلاغة في فكر أبي حيان التوحيدي: مقاربات منهجية". علامات في النقد، العدد ١٨، ١٩٩٥، ٤٠-٧١.

١٩٨. المسعودي، محمد أحمد. "الجنس في حكاية لأبي حيان التوحيدي: الرغبة بين الرهبنة والشيطنة". تافوكت، ثقافية فصلية، برلين، العدد ٢، ١٩٩٧، ٥٣-٦٣.

١٩٩. -------. "سمات أدب الهامش من التوحيدي إلى شكري." مجلة آفاق، الرباط، العدد ٧٧-٧٨، ٢٠١٠، ٩٧-١٠٦.

٢٠٠. مفتاح، محمد. "من الفوضى إلى النظام: انتظام البصائر". فصول: مجلة النقد الأدبي ١٤، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٢٤-٢٤٧.

٢٠١. منصور، سعيد حسين. "أدب أبي حيان بين المرحلة الكلامية والمرحلة الفلسفية من تاريخ النثر الفني". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ١٥٨-١٦٩.

٢٠٢. منصور، يعقوب أفرام. "ابتهالات أبي حيان التوحيدي في الإشارات الإلهية". مجلة فكر وفن، برلين، العدد ١٦، ١٩٧٠، ٦٥-٦٧.

٢٠٣. منير، وليد. "نزعة النفي عند أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٨٠-٨٥.

٢٠٤. موافي، عثمان سليمان. "أبو حيان التوحيدي: الناقد الاجتماعي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٣٢٠-٣٢٧.

٢٠٥. الموسوي، محسن جاسم. "السرد المراوغ: قراءة في شعرية النثر عند التوحيدي". علامات في النقد، جدة، العدد ١٨، ١٩٩٥، ٨-٣٨.

٢٠٦. -------. "سردية التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي ١٤، العدد ٣، ١٩٩٥، ١٧٠-١٨٢.

٢٠٧. النجار، محمد رجب. "قراءة فولكلورية في أدب أبي حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة نموذجاً". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ٢٤٥-٢٦٢.

٢٠٨. نشأت، كمال. "في ضوء علم النفس، رأيٌ جديدٌ في تحليل شخصية أبي حيان التوحيدي". مجلة ضاد، القاهرة، العدد رقم ٦، ٢٠٠٧، ٢٤-٣١.

٢٠٩. الهاني، عبد العزيز. "إلى من يظلم أبا حيان التوحيدي". مجلة الفكر، تونس، العدد ٦، ١٩٧٨، ٤٢-٤٦.

٢١٠. هنا، غانم. "العلم والمعرفة في فكر أبي حيان". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ١٠٦-١١٠.

٢١١. يفوت، سالم. "مدخل لقراءة رسالة السقيفة". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٣، ١٩٩٥، ٢٥٦-٢٦٣.

٢١٢. يقطين، سعيد. "المجلس، الكلام، الخطاب: مدخل إلى ليالي التوحيدي". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١٩٣-٢٠٩.

٢١٣. يوسف، ماجد. "التوحيدي: حوار العقل وسؤال الحرية". فصول: مجلة النقد الأدبي، القاهرة، العدد ٤، ١٩٩٥، ١١٢-١٢٨.

فهرست المحتويات

[تقديم]

مقدمة

الباب الأول: أبو حيّان التوحيدي

الفصل الأول: لمحة في سيرته

الفصل الثاني: شخصيته: دراسة في انتمائه الاجتماعي والثقافي والمذهبي

تمهيد في مظهره وطبيعته

أ – انتماؤه الاجتماعي

ب – مرامي ثقافته

ج – انتماؤه الديني والمذهبي

(١) اتهامه بالاعتزال

(٢) اتهامه بالكفر والزندقة

(٣) اتهامه بالطعن في أعلام الصحابة

الباب الثاني: موقف أبي حيّان التوحيدي من مجتمع القرن الرابع

تمهيد

الفصل الأول: العوامل المؤثرة في موقف أبي حيّان من المجتمع

أ- النواحي السلبية

ب- النواحي الإيجابية

الفصل الثاني: الركائز الفكرية في موقف أبي حيّان من المجتمع

تمهيد

أ – الركائز النظرية

(١) العقل والدين

(٢) الخلق

(٣) العلم

ب - الركائز المستمدة من التجربة

(١) موقفه السياسي

(٢) نظرته إلى العامّة

(٣) نظرته إلى تباين الأمم في مميّزاتها

(٤) وقوفه مع سلامة اللغة

الباب الثالث: مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيّان التوحيدي

الفصل الأول: الوضع السياسي وأثره في المجتمع

الفصل الثاني: الوضع الاقتصادي وأثره في المجتمع

الفصل الثالث: صورة المجتمع في القرن الرابع

أ- الصورة العامة

(١) الانقسامات المذهبية

(٢) تهمة الإلحاد والزندقة

ب- تفاوت المجتمعات في البيئات المختلفة

جـ- صورة من الرسوم والعادات

(١) رسوم الخطاب

(٢) الأزياء والثياب

(٣) الطعام والشراب

الفصل الرابع: الفئات الاجتماعية

أ- فئة العامة وما يلحق بها

(١) القول في العامّة إجمالًا

(٢) العيّارون

(٣) المكدّون

(٤) القصّاص

(٥) جماعات الصوفيّة

(٦) الورّاقون

(٧) المغنّون

ب- فئة الخاصة وما يلحق بها

(١) تمايز العلماء

(٢) عيوب العلماء

(٣) مجالس العلماء

(أ) مجلس التدريس

(ب) مجلس المقابسة

(ج) مجلس المناظرة

(د) مجلس المقامة

(٤) فئات العلماء

(أ) الفلاسفة

(ب) المتكلّمون

(ج) الفقهاء والقضاة والمعدَّلون

خاتمة

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الجماعات

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الكتب المذكورة في المتن والمعرَّف مؤلّفوها في الحواشي

مصادر البحث

الدراسات الحديثة عن التوحيدي

فهرس المحتويات