مع أبي حيان التوحيدي
في شقوته

مركز دراسات الوحدة العربية

سِيَرٌ وأعلام (٨)

مع أبي حيان التوحيدي في شقوته

الدكتور محمد الشيخ

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الشيخ، محمد

مع أبي حيان التوحيدي في شقوته/ محمد الشيخ.
٣٢ ص. ـ (أوراق عربية؛ ٢١. سِيَرٌ وأعلام؛ ٨)
ببليوغرافية: ص ٣٢.
ISBN 978-9953-82-432-1
١. التوحيدي، أبو حيان. أ. العنوان. ب. السلسلة.
158.3

العنوان بالإنكليزية

The Travails of Abu Hayan al-Tawhidi
Mohammed El Cheikh

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس ٢٠١٢

المحتويـات

أولاً : «فيما كان منّي من إحراق كتبي النفيسة
بالنار وغسلها بالماء» ٧

ثانياً : «إني منحوس الحظ في زماني» ١١

ثالثاً : «إنما أُقَلّبُكَ من فن إلى فن لئلاّ تملّ الأدب» ١٤

رابعاً : «وإنما نثرت هاهنا ما علق بقلبي
من خلصان هذا العلم» ١٨

خامساً : «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» ٢١

سادساً : «الأمم كلّها شركاء في العقول،
وإن اختلفوا في اللغات» ٢٣

سابعاً : في جماليات الوجود ٢٩

المراجع ٣٢

أولاً: «فيما كان منّي من إحراق كتبي النفيسة بالنار وغسلها بالماء»

هَبْ، أي قارئي، أن آلة الزمن طوّحت بك إلى بغداد في نهاية القرن الرابع الهجري، وبالذات إلى أحد أحيائها الفقيرة، وأنه صادف تطوحك فيها انبعاث دخان من إحدى دور الحي البئيسة وهياج الجيران وإخراجهم لرجل وقد جاوز الثمانين بعشر، رثّ الحال، كئيب الوجه، ومحاولتهم اليائسة في إبعاد نار أتت على جلود وكاغد. وهَبْ أنك علمت من أحد جيران الرجل أن الأمر يتعلق بورّاق يدعى أبا حيان التوحيدي، أمسى لا أهل له بعد أن هلكت جاريته... وأن النار التي نشبت ما أُضرمت بفعل فاعل، وإنما كانت من عمل صاحب البيت نفسه رغبةً منه في إحراق كتب كان قد كتبها، وذلك باعتبار ما زعمه من: «قلّة جدواها، وضنّاً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته». ثم هَبْ أنك ـ وأنت تتعجب للرجل وسوء مأتاه ـ تطايرت إليك قصاصة، بدا لك من ترويستها أنها رسالة كان قد بعث بها أبو حيان هذا إلى صديق له يدعى أبا الوفاء البوزجاني، قال في عرضها:

«(...) خلّصني أيها الرجل من التكفف، وأنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضّرّ، اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لساني بفنون المدح، اكفني مؤونة الغذاء والعشاء.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع، وباقلي درب الحاجب، وسذاب [نوع من النبات] درب الرواسين؟

إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله بُحّ الحلق، وتغيّر الخلق؛ الله الله في أمري؛ أجبرني فإنني مكسور، اسقني فإنني صدّ، أغثني فإنني ملهوف، شهرني فإنني غفل، حلني فإنني عاطل.

قد أذلّني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب باب، ونكرني العارف بي، وتباعد عني القريب مني(...)

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

(...) دع لي ألف درهم، فإني أتخذ رأس مال، وأشارك بقال المحلة في درب الحاجب. ولا أقل من ذا، تقدم إلى كسج البقال حتى يستعين بي لأبيع الدفاتر (...)».

فماذا كنت تفعل، عزيزي القارئ، لو أنك علمت هذا؟ أكنت من الذين لا يقبلون إلا على خويصة أنفسهم تستغرب للحادثة ثم تمضي إلى حالك تكمل سياحتك بالمجان التي أتاحتها لك آلة الزمان؟ أم كنت، يا ترى، من محبي الاستقصاء، فتريد أن تستقصي قصة الرجل؟

إن كنت ـ مثلي ـ من الثواني، دعنا نتعاون سوية حتى نجلي بعض جوانب هذه الشخصية القلقة في التراث العربي الإسلامي. ولنبدأ، أولاً، باستيضاح أمر إحراق التوحيدي تآليفه.

الحال أنه ما مضت إلا أيام قلة على الحادثة حتى تناهى الخبر إلى مسامع أحد أصدقائه ـ القاضي أبي سهل ـ فكتب إليه رسالة

يعاتبه فيها على فعلته. وكان ممّا أجاب به التوحيدي:

«وافاني كتابك (. . .) الذي وصفتَ فيه، بعد ذكر الشوق إليَّ والصبابة نحوي، ما نال قلبك والتهب في صدرك من الخبر الذي نُمي إليك فيما كان مني من إحراق كتبي النفيسة بالنار وغسلها بالماء (. . .) إعلم ـ علمك الله الخير ـ أن هذه الكتب حوت من أصناف العلم، سرّه وعلانيته؛ فأما ما كان سرّاً فلم أجد له من يتحلّ بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فلم أُصِبْ من يحرص عليه طالباً؛ على أني جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم؛ فحُرِمْتُ ذلك كله (. . .) ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه، أني فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً، وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً؛ فشق عليَّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنّسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها.

فإن قلتَ: ولِمَ تَسِمهم بسوء الظن وتقرع جماعتهم بهذا العيب؟ فجوابي لك أن عياني منهم في الحياة هو الذي يحقق ظني بهم بعد الممات، وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صحّ لي من أحدهم وداد، ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ؟ ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم (. . .)

وبعد، فقد أصبحت هامة اليوم أو غد، فإني في عشر التسعين، وهل لي بعد الكبرة والعجز أمل في حياة لذيذة أو رجاء لحال جديدة؟ (. . .) والله يا سيدي لو لم أتعظ إلا بمن فقدته من

الإخوان والأخدان في هذا الصقع من الغرباء والأدباء والأحباء لكفى، فكيف بمن كانت العين تقرّ بهم والنفس تستنير بقربهم؟ فقدتهم بالعراق والحجاز والجبل والري وما والى هذه المواضع، وتواتر إليَّ نعيهم، واستدت الواعية بهم، فهل أنا إلا من عنصرهم؟ وهل لي محيد عن مصيرهم؟ (. . .)

وماذا أقول وسامعي يُصَدِّق أن زماناً أحوجَ مثلي إلى ما بلغك، لزمان تدمع له العين حزناً وأسى، ويتقطع عليه القلب غيظاً وجوى وضنى وشجى؟ وما يصنع بما كان وحدث وبان، إن احتجت إلى العلم في خاصة نفسي فقليل، والله تعالى شاف كاف، وإن احتجت إليه للناس ففي الصدر منه ما يملأ القرطاس بعد القرطاس، إلى أن تفنى الأنفاس بعد الأنفاس ﴿**ذلك من فضل اللّه علينا وعلى النّاس ولكنّ أكثر النّاس لا يشكرون**﴾[1]؟ فلِمَ تعنى عيني ـ أيّدك الله ـ بعد هذا بالحبر والورق والجلد والقراءة والمقابلة والتصحيح، وبالسواد والبياض؟ (. . .)

ثم إني ـ أيّدك الله ـ ما أردت أن أجيبك عن كتابك لطول جفائك، وشدة التوائك عمّن لم يزل على رأيك مجتهداً، وفي محبتك على قربك ونأيك، مع ما أجده من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتَعاوُد العلل عليَّ، وتخاذل الأعضاء مني، فقد كَلَّ البصر، وانعقد اللسان، وجمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس (. . .) على أني لو علمتَ في أي حال غلب عليَّ ما فعلته، وعند أي مرض، وعلى أية عسرة وفاقة، لعرفت من عذري أضعاف ما أبديتُه، واحتججتَ لي بأكثر مما نشرته وطويته (. . .)».

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٣٨.

ثانياً: «إني منحوس الحظ في زماني»

كانت الشكوى من الزمان من ألزم عوائد التوحيدي في تآليفه، وذلك بحيث لا يخلو كتاب من كتبه من الشكوى من الزمان الذي وسمه بكونه: «الزمن العسير والدهر الفاسد». أَوَ ليس هو القائل: «والله لقد أصبحت وما لي صديق أتنفس معه، و[لا] عدو أنافسه، ولا غنى أستمتع به، ولا حال أغبط بها، ولا مرتبة أحسد عليها»؟ وأَلَيْسَ هو المتمم: «لقد أمسيت بين صديق يشق عليَّ حزنه لي، وبين عدو تسوءني شماتته بي». أنظره يتأوّه، مثلاً، في المقابسة الواحدة بعد التسعين: «واستقر أني نقلت هذا الكتاب والدنيا في عيني مسودة، وأبواب الخير دوني منسدة، بثقل المؤنة وقلة المعونة، وفقد المؤنس بعد المؤنس، وعثار القدم بعد القدم، وانتشار الحال بعد الحال. هذا مع ضعف الركن، واشتعال الشيب، وخمود النار، وأفول شمس الحياة، وسقوط نجم العمر، وقلة حصول الزاد، وقرب الرحيل...».

ولربما ما قسا مفكر عربي على زمانه قدر ما فعل أبو حيان. أنظره يصف زمانه بـ «فساد المزاج»، فيقول عنه: «وإنك ترى زمانك فاسد المزاج، أَبيَّ الخير، معدوم الفضل، قليل الناصر، بعيد المنعطف، لا جرم، والله الموت متمنى، والحياة مقلية، واليأس واقع، والرجاء بلاقع». وهو عنده: «(...) دهر الإحسان فيه من الإنسان زلّة، والجميل غريب، والخير بدعة، والشفقة ملق، والدعاء حيلة، والثناء خداع، والأدب مسألة، والعلم شبكة، والدين تلبيس، والإخلاص رياء، والحكمة سفه، والقول هذر...». ويضيف في مكان آخر من الجزء الثامن من كتاب «البصائر والذخائر»: «ولكن أضرّ بي ما أراه من فساد الزمان، واضطراب الوقت، وانتكاث مرائر الدين، وتَصَوُّح رياض الدنيا، ودروس

أعلام التوحيد، وانقراض أهل العلم، وتحاسد أبناء الفضل، وتنابذ ذوي الآداب، وتداعي رباع الجميل، وتأوّد أغصان الخير، وتهادر شقائق الشيطان، وتخاذل أهل التحرج». ولطالما لعن هو زماناً صار فيه: «طلب القوت الذي ليس إليه سبيل إلا ببيع الدين، وأخلاق المروءة، وإراقة ماء الوجه، وكد البدن، [وتجرّع الأسى، ومقاساة الحرقة، ومض الحرمان]، والصبر على ألوان وألوان».

ولهذا السبب تعلقت الكتابة عنده بالكآبة من الزمان. فلربما لم تقترن الكتابة بالكآبة في التراث العربي الإسلامي بالقدر الذي اقترنت به عند أبي حيان. ما من كتاب يكتبه إلا ويشتكي فيه من كسل النفس الكئيبة عن النشاط لإتمامه. فأنت واجده في نهاية المقابسة السابعة والسبعين يقول: «ولكني بلغت هذا الموضع من الكتاب وما بي طرف ولا معي ذهن، لأحوال إن شرحتها أثرت الشماتة من العدو، وأعنت العدو على المحب، وحركت ساكن الخصم الآن، وأسأت الصديق بعض المساءة، وإن كان لا صديق، وإلى الله أشكو غربتي وكربتي ومعاداتي لمن لا يسمح ولا يوالي، فبيده تفريج ما ألقى وتسويغ ما أشقى، وهو المولى والمعين». وأنت ملفيه يقول في نهاية رسالته في الحياة: «على أني والله ما كتبته إلا بعد جمود الخاطر، وفلول الحد، وعوز النشاط، فقد علت السن، ونهكت الكبرة، وانحنى الصلب، وذوى الفهم، وهرم الذهن، وغلب الوسواس، وأزف الرحيل»...

ولكم مَنَّى نفسه بأن تزول الكآبة يوماً فتحسن الكتابة. أنظره يقول في خاتمة المقابسة الخمسين ـ وكان لم يتمم كلام شيخه أبي سليمان فيها ـ : «على أنك أدام الله حياتك لو علمت على أي حال نقل هذا القدر، وفي أي وقت قلب، ومع أي شغل، لاستكثرت قليله، وحمدت الموافق له. وما أكثر ما أخذت نفسي بتحويل ذلك كله

إلى نمط آخر بطراز آنق من هذا الطراز، واحتراز أشد من هذا الاحتراز، إذا أذن الله بزوال ما هم بالنفس والبال. . .». واستمع إليه يقول في «البصائر والذخائر»: «وإنما نثرت هذه الفوائح على ما اتفق، وكان الرأي نظم كل شيء إلى شكله، ورده إلى بابه، ولكن منع منه ما أنا مدفوع إليه من انفتات حالي، وانبثات منتي، والتواء مقصدي، وفقد ما به يمسك الرمق، ويصان الوجه، لاعوجاج الدهر، واضطراب الحبل، وإدبار الدنيا بأهلها، وقرب الساعة إلينا»، ويضيف في مكان آخر: «تركنا تصريف حروف مرت مجاورة لأخواتها عن غير قصد، ولكن لسوء التأتي في نظم الباب إلى الباب، ورد الشبيه إلى الشبيه، وهذا كله من جناية الدهر في فقد حبيب تقرّ العين به، وصلاح حال تسكن النفس إليه»، بل ينشئ في رسالته عن «الصداقة والصديق» ـ وقد ذكر كلام شيخه عن أنواع الصداقات ـ : «لو نفس الزمان قليلاً لكنا ننشط لشرحها، وذكر ما أتى النسيان عليه، وعفّى أثره الإهمال، وشغل عنه طلب القوت، ومن أين يظفر بالغداء وإن كان عاجزاً عن الحاجة، وبالعشاء وإن كان قاصراً عن الكفاية، وكيف يحتال في حصول طمرين للستر لا للتجمل، وكيف يهرب من الشر المقبل، وكيف يهرول وراء الخير المدبر، وكيف يستعان بمن لا يعين، ويشتكى إلى غير رحيم، ولكن حال الجريض دون القريض، ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف على ما في النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ والكمد والومد (. . .)».

ويكاد عجبي لا ينقضي من أن هذا الرجل كلما اشتكى جَوَّدَ، وبقدر ما اشتدت عليه المحن أبدع. فكلنا عالة على مالنخوليا التوحيدي، بل هو نفسه ما يفتأ يعجب من نفسه، فيقول: «ومن الذي تصدى لمثل هذا الكتاب «البصائر والذخائر» مع طوله وكثرة عدد أوراقه، وتصرف راويه، واختلاف أساليبه ومعانيه، مع ضيق

الصدر، وغروب الصبر وخفة ذات اليد، وسوء الظن باليوم أو غد، فلم يهرف، ولم يخرف، ولم يظلم ولم يجزف؟»

وفي الجملة، كانت تتم الكتابة عنده، على الدوام، في شروط «تحول الحال، ونحول البال»، هذا مع أن الأصل فيها «تفريغ البال» و«تفريغ الهمة» و«التفرغ» بعامة. على أنه ما كان التوحيدي في زمانه استثناء، فقد صور لنا حياة حكماء بؤساء أشبه به وأكثر. قال عن ابن يعيش: «إنه شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصق بالدقعاء [التراب]»، وقبله كان وصف أبا سليمان السجستاني، فقال عنه بأنه كان: «بحاجة ماسة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكنه ووجبة غذائه وعشائه»، وتقدم به وصف أبي بكر القومسي بالقول: «كان من الضرّ والفاقة ومقاساة الشدة والإضاقة بمنزلة عظيمة، عظيم الحظ عند ذوي الأقدار، منحوس الحظ منهم، متّهماً في دينه عند العوام مقصوداً من جهتهم، فقال لي ذات يوم: ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغ منّي، إنْ قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإنْ خرجت إلى القفار لأتيمم بالصعيد عاد صلداً أملسَ». وكان نقل حواراً دار بينه وبين القومسي: «قلت له: ما أعرف شريكاً لك فيما أنت عليه وتتقلّب فيه وتقاسيه سواي، ولقد استولى عليَّ الحرف [الحرمان] وتمكّن مني نكد الزمان إلى الحد الذي لا أسترزق مع صحة نقلي وتقييد خطي وتزويق نسخي وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النسخ، ويمسخ الأصل والفرع».

ثالثاً: «إنما أُقَلّبُكَ من فن إلى فن لئلاّ تملّ الأدب»

كان الرجل محدثاً عجيباً، يروي عن «مجالس الأنس» التي كانت تجمعه بأعلام عصره. أورد «بدائع كلام النسّاك»، و«غرائب ألفاظ الصوفية»، «ومحاسن كلام أرباب المقالات»، و«طرائق ما لاح لذوي

الآراء والديانات»، وغيرها من كلام البلاغيين والمتأدبة، ومن أقوال الظرفاء والمتمجنة. وما كان ليستهين بالمواضيع التي تناولها؛ إذ ما فتئ يذكّرنا بصعوبة ما يخوض فيه. قال، مثلاً، عن الخوض في حديث النفس والروح: «والكلام في الروح والنفس صعب شاق»، وقال في موضع آخر: «إن الكلام في النفس صعب، والباحثون عن غيبها وشهادتها وأثرها وتأثرها في أطراف متناوحة، وللنظر فيهم مجال، وللوهم عليهم سلطان، وكل قد قال ما عنده بقدر قوته ولحظه»، ووصف حديث القدر بالقول: «والكلام في القدر لطيف»، وما استهان بحديث الإنسان: «وهذا فن لا يتسع القول فيه لضيق حدوده وإشكال حقائقه»، وقال وقد اجترأ على التعقيب على قول لشيخه القاضي أبي حامد ـ وكان يعتبره «رئيساً» ـ : «وتعقب كلام الرؤساء صعب»...

وحقيقة الرجل أنه كان راوية: «وأنا آتي بما أحفظه وأرويه»، «كتبت إليه [يعني وزير الإمتاع] أشياء كنت أسمعها من أفواه أهل العلم والأدب على مرّ الأيام في السفر والحضر». وأي راوية هو: الرواية عنده فن قائم الذات. تارةً يعمي الرجل: «قيل....»، وتارةً يعرف: «قال فلان...»، حتى يصير مستملياً: «وقد أملى علينا أبو سليمان في حديث النفس...». طوراً يطمعنا هو في الحصول على ما قيل كاملاً غير منقوص: «أملى علينا أبو سليمان فقال...»، وطوراً يخيب أملنا: «هذه مقابسة [في علم النجوم] كادت أن تضيع في جملة تعليق كثير ضاع استعضت منه بالحسرة والأسى»، فيبنيها كلها للمجهول: «لا أنسب فضلاً إلى واحد منهم [المشايخ] بعينه، لأن الكلام بينهم كان يلتف ويلتبس». أكثر من هذا، قد يضطر إلى ممارسة الرقابة الممارسة: «لو نقلت كثيراً منه [من كلام شيخه السجستاني] لنسبوه إلى الكفر وقلة العناية».

لكن، ما كان هو بالراوية الصرف، ولا كان بالمؤلفة المحض.

فعندما يكلفه وزير الإمتاع بالبحث في جملة أسئلة، ويشير عليه بعرضها على أبي سليمان وأبي الخير، يقول له: «ولخِّصْهُ [يعني الجواب]، وزِنْهُ بلفظك السهل، وإفصاحك المبين»، فيكون جوابه: «قال [يعني أبا سليمان] كلاماً كثيراً واسعاً، وأنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى، وإن انحرفت عن أعيان لفظه، وأسباب نظمه، فإن ذلك لم يكن إملاءً ولا نسخاً، وأجتهد أن ألزم متن المراد». وكذلك كان دأبه على الأغلب: «لما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدي وبعدك، لم أجد بداً من تنميق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن معه المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد غاية».

أكثر من هذا، الرجل سائلة، وأي سائلة هو: السؤال عنده فن قائم الذات. إذ عادة ما لا يكون السؤال عنده من باب الجدل، وإنما السؤال وجودي المنبع عنده. أنظر كيف ينقدح سؤال الانتحار في ذهنه. كان قد ذكر ابن غسان البصري المتطبب والأديب ـ الذي قال عنه بأنه «مليح الأدب» ـ فأنشأ: «وكان آخر حديث ابن غسان ما عرفته، فإنه غرق نفسه في كرداب [دوامة الماء] كلواذى، وذلك لأسباب تجمعت عليه من صفر اليد، وسوء الحال، وجرب أكل بدنه، وعشق أحرق كبده على غلام (الآمدي الحلاوي) بباب الطاق، وحيرة عزب معها عقله، وخذله رأيه، وملكه حينه، ونسأل الله حسن العقبى بدرك المنى، وليس للإنسان من أمره شيء، وما هو آئض [راجع] إليه فهو مملوك عليه، يصرفه فيما يصرف فيظن أنه أتى من قبله، ولعمري من غُلِّط غلط، ومن غولط غالط، والكلام في هذا غاش والإغراق فيه موسوس، والإعراض عنه أجلب للأنس». وكان حكى في المقابسة السادسة بعد الأربعين، فقال: «شاهدنا في هذه الأيام شيخاً من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه، ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوماً منزله ومدّ حبلاً إلى سقف

البيت واختنق به، وكانت نفسه في ذلك»، وأضاف: «فلما عرفنا حاله جزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا [فيه كل متصرف]، فقال بعض الحاضرين: لله درّه! لقد عمل عمل الرجال! نعم ما أتاه واختاره! هذا يدل على عزازة النفس وكبر الهمة! لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به، وحال كان ممقوتاً فيه مهجوراً من أجله، مع فاقة شديدة، وإضاقة متصلة، ووجه كلما أمّه أعرض عنه، وباب كلما قصده أغلق دونه، وصديق إذا سأله اعتل عليه. فقيل لهذا العاذر: إن كان قد تخلص من هذا الذي وصفت على أنه لم يوقع نفسه في شقاء آخر أعظم مما كان فيه وأهول وأدوم وأبقى، فلعمري نعم ما عمل... وإن كان قد سمع بلسان الشريعة ـ أي شريعة شئت، القديمة والحديثة ـ النهي عن هذا وأشباهه، فقد أتى بما عجل الله به العقوبة والعار». لهذا الاعتبار، فإن سؤاله عن الانتحار الذي وجهه إلى مسكويه في «الهوامل والشوامل» كان ينم عن معيش ومكابدة: «ترى ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه، وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به ويبعل [يبرم فما يدري ما يفعل] في معالجته؟ وما الذي يرجو بما يأتي؟ وإلى أي شيء ينحو فيما يقصد وينوي؟ (...)».

وكذلك كان التوحيدي دوماً يحمل سؤاله على كتفه صليباً يكتوي به. تأمله يطرح سؤال حب السلطة: «ما السبب في محبة الإنسان الرياسة؟ ومن أين ورث هذا الخلق؟ وأي شيء رمزت الطبيعة به؟ ولم أفرط بعضهم في طلبها حتى تلقى الأسنة بنحره وواجه المرهفات بصدره، وحتى هجر من أجلها الوساد وودّع بسببها الرقاد وطوى المهامه والبلاد؟»، بل طرح سؤال المثقف والسلطة: «قلت لعلي بن القاسم: كيف كان [ابن العميد] يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف؟»

رابعاً: «وإنما نثرت هاهنا ما علق بقلبي من خلصان هذا العلم»

وصلة الرجل بالحكمة عامة وبالفلسفة خاصة صلة مُشْكَلَةٌ: من جهة، قلّما ينقل من كتب الفلاسفة النقل المباشر، حتى وإن ذكر لبعض فلاسفة الإسلام كتباً، وإنما هو راوية فلسفة، حاكية حكمة. فصلته بالفلسفة ما كانت، بالأولى، صلة بالكتب، وإنما كانت صلة بالفلاسفة من حيث إن اللقاء بهم كتاب مفتوح. كانت صلته بمن يدعوهم «المشايخ» ـ وللفلسفة مشايخها عنده ـ من طريق «اللقاء والمذاكرة»، بحسب عبارته. وكان قد قال ـ وقد أورد للفلاسفة كلمات ـ : «لكلام هؤلاء القوم موقع عجيب وتأديب محمود، فلا تستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء؛ نفعنا الله عزّ وجلّ بحكمهم، ووقانا شرّ ما يقال فيهم». ووصفهم في المقابسات بأنهم «الطائفة الفاضلة». وهو حين يحكي عنهم، فإنه ما يفتأ يعتذر عمّا قد يكون لحق الحكي من «تشويه»: «وإنما نثرت هاهنا ما علق بقلبي من خلصان هذا العلم، وأفاضل هذا الشأن، وما نصيبي منه إلا كنصيب من حكى لغة لا دربة له بها، ولا عادة له في استعمالها، ولا أنس له بفهم اصطلاح أهلها». ومن جهة أخرى، متعلق هو بالحكمة أشد ما يكون التعلق، باحث عنها أينما وجدها... في اليونان، لدى الفرس، عند العرب... مثاله في ذلك مثال من: «يغار على الحكمة غيرته على الحرمة، ويصونها كما يصون العشيقة». إنما هو رجل مغرى بالحكمة. لما أورد الخبر التالي: «قيل لفيلسوف: ماذا غنمت من الحكمة؟ فقال: «إن صرت كالقائم على الشط أنظر إلى الآخرين يتكفأون بين أمواج البحر»، يعلق على القول بالقول: «وأنا والله أجد بهذا الكلام وأرتاح إليه، وأراه من الحكم اليتيمة، والكلم المحتومة [المختومة]». الحكمة بهذا حفظ المسافة مع عوالم الناس

الدنيوية الضيقة، ولا أخال مسار الرجل إلا مزيداً من حفظ هذه المسافة بدأ مساره مِلْحاحاً على أن ينعم بما به يتنعم أهل التنعم، ثم ما نشب أن انتهى حكيماً صوفياً ما عاد يشتكي من شيء.

ويقول في «الإمتاع»: «وإنما أجول في هذه الأكناف لكلفي بالحكمة كيف دارت العبارة بها، وأمكنت الإشارة إليها، لا على التقصّي لها وبلوغ الغاية منها، ومن يقدر على ذلك؟ ومن يحدث نفسه بذلك؟ العالم أبعد غوراً وأعلى قلّة وأثقل وزناً وأحد غرباً وألطف أعراضاً وأكثف أجراماً وأعجب تركيباً وأغرب بساطةً من أن يأتي عليه إنسان واحد، وكل من كان في مسكه، وإن بلغ الغاية في دقة الذهن وحسن البيان وبلاغة اللفظ، واستنباط الغامض في حاضره وغائبه؛ هذا ما لا يتوهمه عقل». أكثر من هذا، ما كان محباً للحكمة وحسب، وإنما كان محباً لأهلها متحرماً بها، بل ومتحرماً بالمتحرمين بها مهما كانت ملّتهم؛ أو ليس هو من افتتح المقابسة الثالثة بالقول: «جرى عند ابن سعدان يوماً كلام في الأخلاق، وحضره جماعة منهم عيسى بن ثقيف الرومي أبو السمح، وغير هؤلاء من مشايخ النصارى، وكانوا متحرمين بالفلسفة ومحبين لأهلها...»؟

وقد دوّن وخلّد أسماء حكماء كتبوا بالعربية من نصارى ويهود، فضلاً عن مسلمين، لا نكاد نعثر لهم على خبر، اللهم إلا عنده: وهب ابن يعيش الرقي اليهودي وأبو زكريا الصيمري وأبو الفتح النوشجاني وأبو محمد العروضي المقدسي وغلام زحل وابن مقداد وابن محارب وأبو الحسن الحراني وأبو زيد البلخي وأبو بكر القومسي وأبو العباس البخاري تلميذ أبي سليمان السجستاني وسائله الذي لا يكل، وابن الخمار الفيلسوف، وعلي بن السمح البغدادي المنطقي، وأبو الحسن العامري، وأبو النضر نفيس... وغيرهم كثير. وقد تنبّه ـ على لسان الحريري في ليلة الإمتاع السابعة عشرة ـ إلى أن: «ها هنا من يتفلسف

وهو نصراني كابن زرعة وابن الخمار ونظيف النفس الرومي وأمثالهم، وها هنا من يتفلسف وهو يهودي، كأبي الخير [و] ابن يعيش، وها هنا من يتفلسف وهو مسلم، كأبي سليمان والنوشجاني وغيرهما». وينقل على لسان الحريري أيضا أسماء طائفة من المفكرة الدهرية ما كان كلهم معلوماً لنا: صالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء ومطر بن أبي غيث وابن الراوندي والحصري. وهكذا، أنظره يحضر مجلساً لمناقشة مسألة «الممكن» يتحاور فيه فيلسوفان يهوديان ـ ابن يعيش الرقي وأبو الخير اليهودي ـ وهو ينصت ويدوّن وينقل في الليلة الخامسة عشرة من ليالي الإمتاع والمؤانسة. وانظره زمناً يورد قول فيلسوف مسلم تعلم أصول الفلسفة على يد فيلسوف نصراني يقول: «كان شيخنا يحيى بن عدي يقول...»، ولا يتردد في أن يكتب: «قال عيسى بن زرعة: قال بعض أصحابنا من النصارى ممن تفلسف وتقشف وترهب...». فقد يكون من أهل التفلسف القلائل في الإسلام ممن أورد تتالي الأسماء الفلسفية وقد تعددت مللها. ففي صفحة واحدة من رسالته في الحياة يورد: «قال أبو زكرياء الصيمري [وهو من متفلسفة الإسلام]... قال عيسى بن زرعة [وهو من المتفلسفة النصارى]... قال أبو الخير الخمار [وهو من المتفلسفة اليهود]»...

والحال أنه إنما تلبث عند ضربين من الحكمة: «الحكمة الصوفية» و«الحكمة الفلسفية»، وبينهما تعالق: «هذه الطريقة [طريقة المتصوفة] ـ أيّدك الله ـ شقيقة طريقة الفلاسفة الكبار، وهذه كتبهم في الإلهيات مملوءة بأخوات هذه الإشارات»، وفي موضع غيره: «إن التصوف والفلسفة يتجاوران ويتزاوران»، وذلك بعدما أورد كلمات للصوفية. وذلك رغم أن شيخه لما روى له التوحيدي بعض كلام الصوفية حاول أن يأتي بما اعتبره أفضل منه، فلما استزيد قال: «هذا حديث قوم أباعد منا على بعض المشاكهة (...) ولكل

أفق يدورون عليه، ومركز يطمئنون إليه، وجو يتنفسون فيه، وفنن يقطفون منه».

خامساً: «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»

من المجالات التي استأثرت باهتمام التوحيدي: «الحكمة الباحثة عن الإنسان وطرائق ما به وفيه». والحال أن الحديث عن «الإنسان» يتردد في تآليفه كافة. وقد كان مغرى بحديث الفلاسفة عن «الإنسان» خصوصاً. يقول تعقيباً على حديث «السكينة» وما إليها الوارد في الليلة الرابعة عشرة من ليالي الإمتاع: «إلا أن هذا المعنى على هذا التنضيد إنما هو للفلاسفة الذين لهم عناية بالنفس والإنسان وأحوالهما».

والأصل الذي يؤصّل عليه حديثه عن الإنسان وجد بمناسبة حديثه عن «الصبر على معاملة الناس»: «(. . .) نظرت في حال الإنسان، وصوّبت طرفي فيه وصعّدت، وحسبت ما له وما عليه وحصلت، وأجملت ما به وفيه وفصلت (. . .)». وعلى الرغم من أنه يضع الإنسان في أعلى المراتب: «إن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان»، فإنه ما يفتأ يستشكل أمره. ذلك أن الإنسان مشكلة، وهو مشكلة مضاعفة: إنه جاهل فلا يعرف نفسه أولاً، وهو ضعيف فلا يعرف، بالتبع، ضعفه. وبهذا: «ساء نظره لنفسه»، من جهة، و«لو عرف [الإنسان] نفسه لعلم نقصه»، من جهة أخرى. والحال أنه: «بالعجز العارض في أصل البنية» يكون الإنسان كائناً هشّاً، «فأما ادعاء القوة، وضمان الدرك، والاستبداد بالقدرة، والاستغناء عن تقلب القلب، وتصرف النفس، فما يقدم عليه إلا من ساء نظره لنفسه، وقل اعتباره في غيره، وحسن ظنه بما أعير من طاقته وتصرفه. ولو أنعم النظر، أو لو أعين بالتوفيق، لعلم أنه مُلكَ أمراً ثم ملك عليه،

وولي شأناً ثم استولي عليه، وأن الذي عرض له، وسيق نحوه، لا يخلص بعلمه المحتاج إلى تأييده، ونظره الفقير إلى توفيقه». وعلى هذا يدعي أنه الفاعل وهو المنفعل. إن هذا لمنه عجيب.

وحقيقة الإنسان، عنده، أنه: «معجون من أخلاط، ومركب على اختلاف، وأسير للعوارض». هي ذي كيمياء الإنسان: إنما الإنسان مزجة. وقد خاطب التوحيدي الإنسان في شخص من كتب إليه بالبصائر والذخائر: «ولو كنتَ صرفاً لعشت بالصرف، ولو كنت صفواً لكمل أمرك بالصفاء، ولكنك مؤلف من نقص وكمال، ومقرون بعجز وقوة، ومقلب بين العطب والسلامة، ومحمول على النزاع والسآمة، ولكلّ منك نصيب، ولك في كل منه حظ (...)». وعلى الجملة، «قدرة الإنسان محدودة، واستطاعته متناهية، واختياره قصير، وطاقته معروفة». ولربما كان هذا هو عين رأي شيخه الفلسفي، إذ يورد عنه قوله في الإنسان: «والإنسان ضعيف الأسر [القوة]، محدود الجملة، محصور التفصيل، مقصور السعي، مملوك الأول والآخر، غشاؤه كثيف، وباعه قصير، وفائته أكثر من مدركه، ودعواه أحضر من برهانه، وخطؤه أكثر من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه». ولهذا لطالما تحدث الشيخ عن «البشر المسكين». هو ذا عينه ما يسميه تلميذه طوراً «عجز البشرية» وطوراً «حدود البشرية» وتارة «ضعف الآدميين».

وما يبرئ التوحيدي نفسه من هذا التناهي: «وما أبرئ نفسي مع ذلك من النقص والتقصير، وكيف أدّعي غير هذا ووطني العجز، ومأواي الذل، وصفتي النقصان؟ هكذا جبلني الجابل، وعليه أخبرني المخبر، وإنما أنسب إلى الكمال لأنه وارد علي، وينسب إليّ النقص لأنه صادر عني، فإضافة الكمال إليّ استعارة، وإضافتي إلى النقص حقيقة». ولا يبرئ حتى الحكيم من سمات الضعف البشرية هذه، فهو يعلّق على حديث منسوب إلى النبي العربي: «لا حكيم إلا ذو عثرة» بالقول: «وفي

اللفظ . . . معنى لطيف وهو أن الحكيم قد يعثر فلا يخرج بذلك من الحكمة والصفة المستحقة، فكأن العبد [و] إن تعلت رتبته في الفضائل، وطالت يده في التجارب، فإنه يبين بعجزه عن حال [من] لا يزل ولا يهفو، وهذا دليل على انتفاء العصمة من صفات الإنسان، أعني أنه لا يحوي معنى يصير به ممن لا يجوز عليه الخطأ ولا يقع معه نسيان . . . ».

على أن للإنسان أفقاً يسعى إليه. ذلك أن إنسانية الإنسان إنما هي جهد يبذل. وإنما الإنسانية الحقة تحصل بأمرين: بالمدد الإلهي، وبالجهد التصفوي: «نحن مكانيون، زمانيون، خياليون، وهميون، ظنيون، منقسمون مما كان ومما يكون، حريون بالجهل، جديرون بالنقص. وإنما ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طينتنا، وزال عنا تقسمنا، وفارقنا وهمنا، وزال حسّنا، وعلا زماننا إلى دهرنا، وعطف علينا العقل بشعاعه، وأودعنا ما هو في جواهره ودرره. فأما ما دمنا نرتكض في ظله الهيولى فإنا نفقد كل حظ جسيم، ونتجه على كل فائت متمنى، فإذا أقررنا بهذا الإشكال العويص فقد حرم الكلام في هاتين الحياتين (حياة الملائكة وحياة الإله) اللتين ليستا من باب الهيولى والصورة وتخطيط الطينة المهينة، إلا من جهة الدلالة عليها من ناحية الاسم المستعار لها». لهذا كله، يبين التوحيدي عن نزعته الإنسية حين يلتمس لهذا الإنسان المعذرة باسم ما يسميه «عصبية الإنسانية».

سادساً: «الأمم كلّها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات»

وأبو حيان التوحيدي ذو حسّ نقدي متين ـ حتى وإن كان يخونه أحياناً فيورد بعض الأخبار المنكرة، وكم امتلأت كتبه بمثل ذلك ! كما يروي الكثير من الخرافات عن الحيوانات ـ فهو حين يورد الخبر أو الرأي يعلق عليه ناقداً له؛ لما أورد الرأي المنسوب إلى

المأمون الذي يقول فيه: «خصلتان لا تصنعان على موائد الخلفاء: نكت المخ، وكثرة أكل البقل» يعلق: «ليته أخبر عن العلّة، ولعمري إنها لمن الخصال اللئيمة، ولكن ما أكثر ما يطلق العلماء والرؤساء هذه الأحكام ويوردون هذه الشرائط معرّاة من العلل، أغفالاً من الحجج»، وعندما يورد حكاية عن أبي جعفر المنصور وإيثاره أن يشبه حكمه بحكم عمر ابن الخطاب، يشكّك في الخبر من أصله، فيقول: «وأبو جعفر أكبر من ذلك، ولعل الحكاية موضوعة عليه، فآفة الأخبار كثيرة، والظنّة إلى أهلها سريعة، وتخليص السقيم من الصحيح صعب وقد دهي الناس في جميع مذاهبهم وأتوا منها، كذاك الرافضي في رفضه، والحروري في تحكيمه، ومجال العقل فيها ضيق، وسلطانه عليها واه، ولسانه فيها كليل، وإنما الأمر في الأخبار موقوف على السابق في النفس، وعلى حسن الظن بالرواية، وعلى مخرج الكلام في التأويل، والكلام كله مصرف ومتعسف...». وعندما يورد تفسير الآية: ﴿**وفار التّنّور**﴾[٢] المنسوب إلى الإمام علي: «أسفر الصبح»، يعلّق بالقول: «وهذا غريب جداً وما أحب أن أثق بكل غريب، لأن القصة في التنور أظهر من أن يحمل اللفظ على المجاز بغير حجة، ويعدل عن المعنى الظاهر بغير بيان، ولو جاز لشنع القول وشاع الظن». وعندما يورد قول يحيى بن خالد: «ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجهل»، يعلق: «ليته فسّر وذكر الوجه والعلّة، وما أكثر ما يرسلون الكلام إرسال الآمن من التتبع»...

على أن هذا الحس قد يخونه، أو هكذا يخيل الأمر، أنظره في موقف سوريالي مع وزير الإمتاع والمؤانسة إذ يقول: «الشريعة سياسة الله في الخلق، والملك سياسة الناس للناس، على أن الشريعة متى

(٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٤٠.

خلت من السياسة كانت ناقصة، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة، والمَلِك مبعوث، كما أن صاحب الدين مبعوث، إلا أن أحد البعثين أخفى من الآخر، والثاني أشهر من الأول. قال ـ أطال الله بقاءه ـ كنت أحب أن أعلم من أين قلت: إن الملِك مبعوث أيضاً؟ فإن هذه الكلمة ما ثبتت في أذني قط، ولا خطرت لي على بال؛ قلت: قال الله عز وجل في تنزيله: إن الله بعث لكم طالوت ملكاً. فعجب وقال: كأني لم أسمع بهذا قط»! حتى أن السجستاني يصف الملك بأنه: «إله بشري»!

وللشك قيمة كبرى في فكره، وما زال يعتمل به حتى كاد أن يحد الإنسان بالشك. قال في مكان: «الشك صيغة الإنسان». وقال في مكان آخر: «وأما الشك واليقين، فمن علائق النفس الناطقة، ولهذا لا يقال في الحيوان الذي لا ينطق: له يقين وشك». لكن هذا لم يمنعه من أن يذم الشك في مواضع أخرى: فهو عادة ما يصف المتكلّمين بـ «قلّة الدين» أو بـ «خفّة الدين»، ويقول عنهم في معرض الذم: «إن الطريقة التي لزموها وسلكوها لا تفضي بهم إلا إلى الشك والارتياب» لربما ما رامه «شك وجودي» وما تبرّم منه «شك لاهوتي».

وللنسبية منزلة متميزة في فكره. هذا، مثلاً، «الكبر»: أهو أمر حسن أم غير حسن؟ والجواب: «إنه معيب بالنظر الأول، لكنه حسن في موضعه بالعلّة الداعية إليه، والحال الموجبة له»، ودونك «الانحراف والاعتدال»: «على أن الانحراف المطلق لا يوجد، والاعتدال المطلق لا يوجد، ولكن كلاهما بالإضافة». وقس على هذا أموراً كثيرة. وفلسفة ذلك توجد أصولها عند السجستاني: «تقول: هذا الدرهم نافع أو ضار؟ فيقال: إن صرفته فيما ينبغي فهو نافع، وإن أنفقته فيما لا ينبغي فهو ضار، وكذلك السيف في الآلات، وكذلك اللفظ في الكلمات، والإضافة قوة إلهية سرت في الأشياء

سرياناً غريزياً قاهراً متملكاً قاسراً، فلا جرم لا ترى حسياً أو عقلياً أو وهمياً أو ظنياً أو علمياً أو عرفياً أو عملياً أو حلمياً أو يقظياً إلا والتصاريف سارية فيها، والإضافة حاكمة عليها». وقد عبّر وزير الإمتاع عن نسبية الأخلاق هذه بالقول: «وليس في جميع الأخلاق شيء يحسن في كل زمان وفي كل مكان، ومع كل إنسان، بل لكل ذلك وقت وحين وأوان».

ومن أروع النصوص الدائرة على النسبية ما نقله العرب عن البوذا من مثال حقيقة الفيل الواردة في المقابسة الرابعة والستين: «سمعت أبا سليمان يقول: قال أفلاطن: إن الحق لم يصبه الناس في كلّ وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسّها بيده ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة و[جذع] النخلة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة [العالية] والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم».

«وبعد، فما دام الناس على فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة، فلا بد من الاختلاف في كل ما يُختار ويُجتنب، ولا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان؛ ألا ترى أن الاتفاق لم يحصل في تفضيل أمة على أمة، ولا في تفضيل بلد على بلد، ولا في تقديم رجل على رجل، ولو لم يكن في هذا الأمر إلا التعصب واللجاج والهوى والمحك والذهاب مع السابق إلى

النفس، والموافق [للمزاج]، والخفيف على الطباع، لكان كافياً بالغاً بالإنسان كل مبلغ».

وينقل الحكم المنصف عن تعدد الأمم ونسبية ثقافاتها: «قال بعض العلماء: ما جيل من الأجيال ولا أمة من الأمم إلا ولهم أمور قد اصطلحوا عليها وسنن قد ألفوها، يحمدون في بعضها ويذمون، ولم يخو جيل منها جميع المحمود، ولا احتازت أمة منها جميع المذموم، ولكن تقاسموا المحامد والمذام تقاسماً بالجواهر والطبائع، وبالإكراه والاختيار، وبالدواعي الظاهرة والأسباب الخفية». وهذه الكوسمبوليتية بأفضلية عربية (لا سيما الأفضلية البيانية: «وقد سمعنا لغات عديدة ـ وإن لم نستوعبها ـ من جميع الأمم، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية»!) تجعله يسعى ما أمكنه إلى أن يتحوّط في أحكامه، فهو وإن وافق ابن المقفع على أن «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم؛ وللروم العلم والحكمة؛ وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة؛ وللترك الشجاعة والإقدام؛ وللزنج الصبر والكد والفرح؛ وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان»، فإنه يحتاط لهذا الحكم كل الاحتياط:

١ ـ «إن هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار من جميعها، وموسوم بأضدادها، يعني أنه لا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، خال من الأدب، داخل في الرعاع والهمج، وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل طيّاش بخيل عيي، وكذلك الهند والروم وغيرهم؛ فعلى هذا إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الروم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا

على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لا تخص بل تلم. وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرذيلة من أهل أمة بأهل النقص والخساسة من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، ولم يقع بينهم [تفاوت] إلا في الأقدار والحدود؛ وتلك لا يلتفت إليها، ولا يعار عليها، فقد بان بهذا الكشف أن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة. ولم يكن بعد ذلك إلا ما يتنازعه الناس بينهم بالنسبة الترابية، والعادة المنشئية والهوى الغالب من النفس الغضبية، والنزاع الهائج من القوة الشهوانية».

٢ ـ «كل أمة لها زمان على ضدها، وهذا بيّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر، لما غلب وساس وملك ورأس وفتق ورتق ورسم ودبّر وأمر، وحثّ وزجر، ومحا وسطر، وفعل وأخبر؛ وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها، وإن كانت في غلف غير غلف الأول، ومعارض غير معارض المتقدم (. . .) وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق. . . .»

بناء على هذين المبدأين يصير الحق عنده في هذا الأمر واضحاً، اللهم إلا إذا ما نحن اتبعنا الرأي الذي: «يلثاث بالهوى، ويسمج بالتعصب، ويجلب اللجاج، ويخرج إلى المحك؛ فهناك يطيح المعنى ويضل المراد»، وهذا مما لا يجوز.

هي ذي أسس إنسية كوسمبوليتية شعارها: «الحكمة مشاعة بين الخلق، لا تنسب إلى جيل، ولا تقف على قبيل، وإنما حظوظ الخلق فيها على قدر مشاربهم».

سابعاً: في جماليات الوجود

«قلما يخلو الإنسان من صبوة،
أو صبابة، أو حسرة على فائت،
أو فكر في متمنى، أو خوف من قطيعة،
أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حال»

على الرغم من أن الغالب على أبي حيان التوحيدي أن ينظر إلى الوجود نظرة «تراجيدية» تأخذ به إلى القول بالوحدة والعزلة والانجماع عن البشر، أكثر من أن تنزع به إلى الأنس بهم والتودد إليهم، فإن ثمة أويقتات متعة لطالما ذكرها في مصنفاته. ففي ما يتعلق بالوجود مع الغير ـ الوجود المعي ـ الذي لطالما تشاءم التوحيدي منه واشتكى، لا سيما وأنه كتب كتاباً في الصداقة والصديق ليعلن فيه عن شكّه الصريح في أن يوجد ثمة صديق: «قبل كل شيء، ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق»، وحتى قال: «فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم بالجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم، فغريب»، فإنه نَوَّر بعض الشيء هذه الرؤية التراجيدية للوجود مع الغير، بأن استدرك على نفيه بالتحفظ حول وجود صديق حق، فقال معقباً على قول ابن زنباع ـ هذا الذي قيل له: «ما معنى الصديق؟» فقال: «لفظ بلا معنى» ـ «أي هو شيء عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود». فقد انتقلنا بهذا من عدم وجود الصديق إلى عزة وجوده. وبين الأمرين تفاوت في الدلالة واضح. أكثر من هذا، بدأت نظرته إلى الصديق تصير واقعية أكثر فأكثر. والشاهد على ذلك موافقته لمن قال: «الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها

يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً (. . .)».

ومتعة الوجود مع الصديق هذه إنما ألفاها التوحيدي في محيطه. وبالذات في صداقة شيخه أبي سليمان السجستاني الحكيم لابن سيار القاضي. وهي الصحبة التي حفزت فيه ـ على عادته في التفلسف بدءاً من حياة الناس اليومية، وبالنظر إلى موضوعات معيشة شأن «الصداقة» مثلاً ـ السؤال الفلسفي عن كيمياء الصداقة: «وأول ذلك أني قلت لأبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني: إني أرى بينك وبين ابن سيار القاضي ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يا بني! اختلطت ثقتي به بثقته بي، فاستفدنا طمأنينة وسكوناً لا يَرِثَّان على الدهر، ولا يحولان بالقهر. . . حتى أنا نلتقي كثيراً في الإرادات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل، فأجدها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بيني وبينه، أو كأني هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها فنراها في ذلك الوقت أو قبله بقليل، أو بعده بقليل». وينقدح السؤال الفلسفي من جديد في روح التوحيدي حول كيمياء الصحبة هذه، تُرى هل تبنى على الائتلاف بين الصاحبين أم على الاختلاف بينهما، فيمضي في السؤال تبعاً للسؤال: «كيف يصحّ هذا، وأنت مطالبك في الفلسفة، وصورك مأخوذة من الحكمة، وجعبتك مجموعة من الحقائق، وخوضك في الغوامض والدقائق، وذلك رجل في عداد القضاة، وجلة الحكام، وأصحاب القلانس، ومخاضه الظاهر الذي عليه الجمهور، ومأخذه مما عليه السواد الأعظم؟» وبهذا يمضي التوحيدي في حوار من ألطف الحوارات الفلسفية في الصداقة التي عرفها التراث العربي. . .

ومتعة أخرى من متع الوجود لربما ما وجد للفظ الدال عليها في العربية لفظ مماثل في اللغات الأجنبية الشهيرة الحالية هي متعة ما سماه العرب باسم «الطرب». ذلك أن حكماء العرب كانا قد فقهوا الفكرة التي تقول: ما كان من شأن البشر وحدهم أن يستمعوا إلى الغناء، بل إنه لمن شأن الحيوانات أيضاً، وأكثر من هذا شأن النباتات حتى. فقد كان الثعالبي قال: «ومن خصائص السماع أنه لا يحجزه ولا يحجبه شيء، وأن الجمع بينه وبين كل عمل ممكن، وأن الإبل والخيل تستطيبه وترقص عليه، والصبيان الرضّع تستلّذه وتسكن إليه، والوحوش والطيور تسكن إلى فائقه وتعرج عليه»، ثم سرعان ما أضاف: «كان عبد الله بن جعفر يقول: إني أجد للسماع أريحية، ولو سئلت لأعطيت، ولو قاتلت أبليت. وسمع معاوية عند عبد الله بن جعفر الغناء فحرك رأسه ورجليه وصفق بيديه، ثم لما أناب رأيه إليه قال كالمعتذر: «إن الكريم طروب، ولا خير فيمن لا يطرب». وكان مروان بن أبي حفصة إذا تغذى عند إسحاق الموصلي يقول له: «أطعموا آذاننا رحمكم الله». حتى وصف إبراهيم الموصلي غناء رجل فقال: «فَوَ اللّهِ، لقد ظننت الحيطان والأبواب وكل ما في البيت يجيبه ويغني معه من حسن غنائه، حتى خلت والله أني أسمع أعضائي وثيابي تجاوبه، وبقيت مبهوتاً لا أستطيع الكلام ولا الحركة لما خالط قلبي». وكان قال الغزولي: «والغناء غذاء الأرواح كما أن الأطعمة غذاء الأشباح»، وأضاف: «وقد علم أن الصبي الطفل إذا انزعر خلقه واتصل بكاؤه لوجع يناله أو ضجر يجده، وصوتت له دادته بكلام تلحنه وتراجعه، سكن قلقه، أو سمع من منومته مثل ذلك زال أرقه». وحين تحدث ابن الخطيب عن «الغناء» ـ في روضة التعريف ـ قال: «وتأثيره حتى في النفوس غير الإنسانية من الطيور والبهائم معروف. فالطير قد شوهد تدليه من الغصون على أرباب الآلات الوترية والمنشدين أولي النغمات

الفائقة. والجِمال تقتلها الحنين عند الحداء. فتأثر النفوس الإنسانية أحق وأولى». فما بالك بالإنسان؟ فقد طرح التوحيدي سؤال «الطرب» في صلته بالإنسان، فضلاً عن الحيوان، فقال: «ما سبب تصاغي البهائم والطير إلى اللحن الشجي والجرم الندي؟ وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتي على نفسه؟» وكان أن أفاض في كتابي الإمتاع والمؤانسة والرسالة البغدادية في سرد أمثلة عن الإنسان يتأثر بالألحان، كائناً من كان، مقرئاً أم فقيهاً أم قاضياً أم صوفياً أم طبيباً أم حكيماً. ومع هذا، فإن الطرب آثر في النفس الإنسانية ولو كانت نفس زاهد. ثم أنهى التوحيدي قوله بالإشارة إلى انتشار «ثقافة الأذن» ـ التي تقوم على ما سماه الفارابي «ارتياض السمع».

المراجع

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس. **البصائر والذخائر**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨.

ـــــ . **الرسائل**. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار طلاس، ١٩٥٨.

ـــــ . **الرسالة البغدادية**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: منشورات الجمل، ١٩٩٧.

ـــــ . **رسالة الصداقة والصديق**. تحقيق وتعليق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦.

ـــــ . **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. صححه وضبطه وحققه وشرح غريبه ورتّب فهارسه أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٥٣.

ـــــ . **المقابسات**. تحقيق وشرح حسن السندوبي. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.