

- (56) المصدر نفسه، ص.137.
- (57) المصدر نفسه، ص.138- 139.
- (58) الرسائل السياسية، ص.71.
- (59) الجاحظ، الحيوان، ج5، ص.542- 543.
- (60) المصدر نفسه، ص.543- 544.
- (61) المصدر نفسه، ص.543.
- (62) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.118.
- (63) الجاحظ (أبو عثمان)، مجموعة رسائل، لجنة تأليف، (بيروت: دار النهضة الحديثة، 1972م). ص.167.
- (64) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (65) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.135.
- (66) المصدر نفسه، ص.134.
- (67) الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.76- 77.
- (68) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.65.
- (69) المصدر نفسه، ص.54.
- (70) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص.374.
- (71) أبو زهرة (محمد)، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958م). ص.65.
- (72) المرجع نفسه، ص.67.
- (73) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.54.

- (25) - الجاحظ، الحيوان، ج 7، ص. 13.
- (26) - الجاحظ، البخل، ص. 261 - 262.
- (27) - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص. 77.
- (28) - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص. 256.
- (29) - المصدر نفسه، ص. 256.
- (30) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (31) - المصدر نفسه، ص. 255.
- (32) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (33) - الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص. 204 - 205.
- (34) - المصدر نفسه، ص. 205 - 206.
- (35) - المصدر نفسه، ص. 205.
- (36) - المصدر نفسه، ص. 204.
- (37) - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص. 374.
- (38) - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنا، ج 1، ص. 73 - 74.
- (39) - انظر؛ بولمحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص. 259.
- (40) - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 185.
- (41) - المصدر نفسه، ص. 194.
- (42) - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (بيروت : دار المعرفة، 1404هـ) ج 1، ص. 75.
- (43) - الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2، (بيروت : دار الحداثة، 1985م) ج 2، ص. 83.
- (44) - أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ط 10، (بيروت : دار الكتاب العربي، بلا تاريخ). ج 3، ص. 134 - 135.
- (45) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 2، ص. 81.
- (46) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (47) - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص. 55.
- (48) - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 109 - 110.
- (49) - **Bergson (Henri), Essai sur les données immédiates de la conscience, (Paris : Les Presses universitaires de France, 1970). P.90.**
- (50) - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 116.
- (51) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (52) - المصدر نفسه، ص. 117.
- (53) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (54) - المصدر نفسه، ص. 116 - 117.
- (55) - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 139.

الهوامش :

- (1) - روزنتال (م). وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط.4، (بيروت : دار الطليعة والنشر، 1981م). ص.346.
- (2) - الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، الرسائل الأدبية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.1، (بيروت : دار ومكتبة الهلال، 1987م). ص.110.
- (3) - الجاحظ (أبو عثمان)، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط.3، (بيروت : دار الكتاب العربي، 1969م). ج.6، ص.91.
- (4) - انظر، الجاحظ (أبو عثمان)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط.5، (القاهرة : مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1985م). ج.1، ص.141.
- (5) - صبحي (أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، (مصر : دار المعارف، 1969م). ص.14.
- (6) - المرجع نفسه، ص.23.
- (7) - انظر : المرجع نفسه، ص.119 وما بعدها.
- (8) - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.125.
- (9) - الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.1، (بيروت : دار ومكتبة الهلال، 1987م). ص.83.
- (10) - الحاجري (طه)، الجاحظ حياته وآثاره، ط.2، (مصر : دار المعارف، 1969م). ص.332.
- (11) - الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنا، ط.1، (بيروت : دار الحداثة، 1988م). ج.1، ص.76 - 77.
- (12) - الجاحظ (أبو عثمان)، البخلاء، (بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، 1980م). ص.31.
- (13) - المصدر نفسه، ص.32.
- (14) - صبحي (أحمد محمود)، المرجع السابق، ص.128 - 129.
- (15) - الجاحظ (أبو عثمان)، الحيوان، ج.1، ص.204.
- (16) - المصدر نفسه، ص.206 - 207.
- (17) - المصدر نفسه، ص.206.
- (18) - انظر: أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ط.1، (بيروت : دار الطليعة، 1980م). ص.252.
- (19) - الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.1، (بيروت : دار ومكتبة الهلال، 1987م). ص.73.
- (20) - المصدر نفسه، ص.72 - 73.
- (21) - أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.253.
- (22) - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.79.
- (23) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (24) - م. روزنتال وآخرون، المرجع السابق، ص.473.

للأفعال، بأن يقول عن هذا الفعل هو شر، وعن ذاك هو خير، بينما يضطلع العقل بمهمة استدلالية يكشف من خلالها حسن الأفعال أو قبحها، فبالعقل وحده يكون التفريق بين الخير والشر والتميز بين النفع والضرر، "وبه يُستدل على صرف ما بين الشرّين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان"⁽⁷³⁾.

وإن كانت القيمة الأخلاقية عند الجاحظ حقيقة موضوعية، فإن المعيار الذي على أساسه نميز الخير من الشر؛ هو معيار موضوعي أيضا، ونعني به "التوسط" أو المفهوم الوسطي للفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين. وقد سبق أن تحدثنا عن نظرية التوسط لدى الجاحظ.

ومجمل القول : إن الجاحظ كان يتخذ من حرية الإرادة مسلّمة تقتضيها الأخلاق لإمكان تحقيق الواجب، وكان يردّ القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية فالقيمة الأخلاقية حقيقة موضوعية عنده إذ يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها؛ ويؤسس الأخلاق على الطباع الأمر الذي يعني أن القيم الخلقية عنده تتصف بالضرورة؛ ويفضل مصطلحي "الحسن" و"القبيح" على لفظي "الخير" و"الشر" ويدافع عن نظرية "التحسين والتقبيح العقلين" الأمر الذي يعني أن القيم الخلقية عنده تتصف بالكلية والشمول. وهذه الأسس التي ذكرنا هي مميزات المذهب العقلاني في الأخلاق؛ فحق لمذهب الجاحظ الأخلاقي أن يُدرج ضمن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية.

النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان (...) ولولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة⁽⁶⁹⁾. فعمل العقل هام جدا في المجال الأخلاقي، لأن "الاستبانة للشر ناهية عنه، والاستبانة للخير آمرة به"⁽⁷⁰⁾.

والذي نلاحظه هنا في هذه النظرية؛ أن معرفة القيمة الأخلاقية ليست حكرا على فئة دون أخرى، وإنما تشمل عقلاء البشر جميعا، إذ لما كان المعتزلة يرون أن "الحسن والقبح أمران يدركان بالعقل، وأن العلم بالحسن والقبح ضروري، فقد علم الناس بضرورة العقل أن الظلم قبيح والعدل حسن، وأن الكذب قبيح ولو كان نافعا، والصدق حسن ولو كان ضارا، وقد تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين وغير متدين"⁽⁷¹⁾. وهذا خلاف نظرية الأشعرية في "مسألة التحسين والتقبيح" والتي تفيد "أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، وأن الأمور كلها إضافية، وأن إرادة الله تعالى في الشرع مطلقة لا يقيد بها شيء فهو خالق الأشياء، وهو خالق الحسن والقبح، فأوامره هي التي تحسن وتقبح، ولا تكليف بالعقل، إنما التكليف بأوامر الشارع ونواهيه"⁽⁷²⁾. وعندئذ نتساءل: كيف يمكن لمن لا شرع لهم، أو لمن لهم شرع فاسد أن يميزوا بين الخير والشر؟ إن نظرية الجاحظ والمعتزلة تتجه إلى كل عاقل، في حين أن نظرية الأشاعرة تقتصر على المسلمين دون غيرهم.

القيمة الأخلاقية حقيقة موضوعية :

والنزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية، تجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها، أي أن القيمة الأخلاقية حقيقة موضوعية، وتجعل مهمة العقل البشري هي في قدرته على الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية. فهل الخير والشر - عند الجاحظ - في طبيعة الأفعال ذاتها؟ وهل تتصف القيم الخلقية في الفلسفة الأخلاقية عند الجاحظ بالموضوعية؟

إن نظرية التحسين والتقبيح التي سبق ذكرها، لتدل على أن الجاحظ كان يجعل الشرع تابعا للعقل، فالشرع أو الوحي يخبر عن القيمة الأخلاقية

العافية. فمن الأمور التي يوجبُ بعضها بعضا : المنفعة توجب المحبة، والمضرة توجب البغضاء، والمضادة توجب العداوة⁽⁶⁷⁾.

ويستمر الجاحظ في ذكر قائمة طويلة من العلاقات السببية، بين الصدق والثقة، والكذب والتهمة، والأمانة والطمأنينة، والعدل والوحدة، والجور والفرقة، وحسن الخلق والمودة، وسوء الخلق والمباعدة، وغير ذلك، والملاحظ أن الجاحظ يستعمل اللفظ : "يوجب" أو "توجب" بين العلة ومعلولها، مما يدل على إيمان الجاحظ بالضرورة في العلية. هذه الضرورة التي يقر بها الجاحظ إن على المستوى الاجتماعي - الأخلاقي كما يبين قوله السابق ؛ وإن على المستوى الطبيعي، كما يظهر في قوله : "إن الفروع محالة راجعة إلى أصولها، والأعجاز لاحقة بصدورها، والموالي تبع لأوليائها، وأمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة، وبعضها علّة لبعض، كالغيث علة السحاب والسحاب علة الماء والرطوبة، وكالحبّ علة الزرع، والزرع علة الحبّ، والدجاجة علتها البيضة، والبيضة علتها الدجاجة، والإنسان علتة الإنسان"⁽⁶⁸⁾.

أما اتصاف الأخلاق الجاحظية بالكلية والشمول ؛ فذلك ما نجده لدى الجاحظ والمعتزلة عموما . كما ذكرنا . في تفضيل لفظ "الحسن" ولفظ "القبيح" على لفظي "الخير" و"الشر" ؛ وذلك ليتسنى التعبير بهما عن جميع أنواع الخير والشر، فكل حسن خير وكل قبيح شر، ولكن ليس كل خير حسن وليس كل شر قبيح. وهنا تبدو شمولية الأخلاق عند الجاحظ والمعتزلة.

وإذا تجلت الشمولية والكلية في مصطلحي "الحسن" و"القبيح" ؛ وكانت الشمولية هنا تعني شمول كل أنواع الأفعال الأخلاقية أي أفعال الله وأفعال البشر ؛ فإن هذه الشمولية لتتضح أيضا في "مسألة التحسين والتقبيح العقلين" التي يقول بها الجاحظ على غرار المعتزلة، ويدافع عن نظرية الحسن والقبح، ويرى أنه بالعقل نعرف الخير ونعرف الشر ونميز بينهما. وفي ذلك يقول في معرض مدحه لعلم الكلام وهو في الحقيقة يمدح العقل : "به عرفنا حرمة الشهر الحرام والحلال المنزل، والحرام المفصل (...)" وبه يستدل على صرف ما بين الشرّين من

وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرّت به حواسه ومسه جلده" (66).

وهكذا نستخلص مما سبق بأن الجاحظ كان يتخذ من حرية الإرادة مسلمة اقتضتها الأخلاق. فحق له أن يدرج ضمن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية، بل يكون الجاحظ بهذا قد سبق "كانط" الذي ينكر الحرية في المجال النظري ويسلم بها في المجال العملي (❖).

وصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية :

والنزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية تصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية، فهل تمتاز أخلاق الجاحظ بذلك ؟

إن نظرية الطباع عند الجاحظ، هي أشبه بالمركز في الدائرة تمر به جميع الأشعة والأقطار، فكذلك نظرية الطباع هذه، يرجع الجاحظ إليها كل شيء، والأخلاق عنده لا تشذّ عن هذه القاعدة، فهو يبينها على الطبائع، وأساس الأخلاق عنده طبيعي، وهو يصرح بهذا الأصل الطبيعي للأخلاق في رسالة "المعاش والمعاد"، ويؤكد عليه في كتاب "البخلاء".

والجاحظ إذ يؤسس الأخلاق على الطباع، فهي عندئذ توصف بالضرورة، وذلك لأنه ما دامت العلاقة بين الأخلاق وتأثير البيئة علاقة سببية، فإن القيم الخلقية توصف عنده بـ"الضرورة"، لأن العلاقة السببية علاقة ضرورية عند الجاحظ.

وفي إقرار الجاحظ بالسببية، وبقانون العلية التي هي عنده علاقة ضرورية ؛ يقول في رسالة "المعاش والمعاد" : "أحفظ هذه الأبواب التي يوجب بعضها بعضا، وقد ضمنت لك أوائلها كونَ أواخرها. فأعرفها واقتبسها، واعلم أنه متى كان الأول منها وجب ما بعده لا بدّ منه. فاحذر المقدمات اللاتي يعقبها المكروه، واحرص على توطيد الأمور التي على أثرها السلامة، وألقح في البديّ الأمور التي نتاجها

وفضّله على السبع والبهيمة، بالذي أعطاه من الاستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة. وقد شَرَّف الله الملائكة وفضلهم على الجانّ، وقدمهم على الإنسان وألزمهم من التكليف على حسب ما خولهم من النعمة. وليست لهم صورة الإنسان (...) وإنما الشأن في العقل، والمعرفة، والاستطاعة⁽⁵⁹⁾.

فالمكلف إلى جانب إعطائه خصلتي "العلم" و"العقل" أعطي خصلة "الاستطاعة" على أداء التكاليف أو تركها، فالعقل يستخدمه الإنسان للاعتبار والتفكير، والعلم والمعرفة يستخدمهما للتمييز بين الخير والشر، وأما الاستطاعة فلها مقام عليه الحجة، وتقوم عدالة العقاب لأن المستطيع مخير. ولذلك يقول الجاحظ: "أفتظن أن الله عز وجل يخصّ بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض؛ ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك، وأعرأ منه؟ فلم أعطاه العقل، إلا للاعتبار والتفكير؟ ولم أعطاه المعرفة، إلا ليؤثر الحق على هواه؟ ولم أعطاه الاستطاعة؛ إلا لإلزام الحجة؟"⁽⁶⁰⁾.

ويذهب الجاحظ إلى حد التسوية بين العاقل والمكلف، لأن عدم "العقل" وعدم المعرفة يدلان على عدم "الاستطاعة" التي يقتضيها التكليف. في حين أن "في وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة"⁽⁶¹⁾. كما يؤكد على أن التكليف لا جدوى منه إذا كانت العقول ناقصة، لم تتم ولم تكمل كما هو الحال عند المجانين والأطفال أو غير البالغين، "لأن غير البالغ طفل إلى أن يبلغ"⁽⁶²⁾؛ فيقول: "لو ترك الله - الناس وقوى عقولهم وجماع طبائعهم وغلبة شهواتهم وكثرة جهلهم (...) كان قد كفهم شططا..."⁽⁶³⁾. ولهذا فإن الله من أجل أن يُطيعه الناس ويصير التكليف معقولا قد "عدّل التركيب وسوّى البنية وأخرجهم من حدّ الطفولة والجهل إلى البلوغ والاعتدال والصحة وتمام الأداة والآلة"⁽⁶⁴⁾، أي أن الله "لو أراد أن يكون الطفل عاقلا والمجنون عالما، لطبعهم طبع العاقل ولسواهم تسوية العالم"⁽⁶⁵⁾. لأن الذي لم يصل حد البلوغ ليس من صفاته "القصد" حتى يشكر ويثاب، أو "التعمد" حتى يلام ويعاقب، والقصدية مشروطة عند الجاحظ بالمعرفة التي تتجاوز مستوى المحسوس إلى مستوى المعقول إذ "كيف يقصد من لا يعلم،

في دقيق الأمور وجليلها وخفيها(❖) وظاهرها، لأن بني الإنسان إنما سخرُوا له إرادة العائدة عليهم ولم يسخرُوا للمعصية كما لم يسخرُوا للمفسدة⁽⁵⁵⁾. وإذا كان بعض الناس مسخرين في ميولهم المهنية كالحياكة والبناء والفلاحة، "لأن الناس لو رغبوا كلهم عن عار الحياكة لبقينا عراة، ولو رغبوا بآجمعهم عن كد البناء لبقينا بالعرءاء، ولو رغبوا عن الفلحة لذهبت الأقوات ولبطل أصل المعاش"⁽⁵⁶⁾؛ فإن الإنسان ليس بمسخر للفسق والخيانة والأحكام والصدق والأمانة⁽⁵⁷⁾، أي أن الناس غير مسخرين في الأمور الخلقية.

والتمكين عند الجاحظ إنما كان من الله للإنسان بهدف التكليف والاختبار والمحاسبة ثم الجزاء. وفي ذلك يقول مخاطبا ابن أبي دؤاد: "قد مكن الله لك من أسباب المقدرة، ومهد لك في تمكين الغنى والبسطة ما لم تُتَحَلَّ بحيلة، ولا بلغته بقوة، لولا فضله وطوله. ولكنه مكنك ليلو حُبرك، ويختبر شكرك، ويحصي سعيك، ويكتب أثرك، ثم يوفيك أجرك، ويأخذك بما اجتاحت يدك أو يعفو؛ فأهل العفو هو"⁽⁵⁸⁾.

ومما يدل على أن حرية الإرادة - عند الجاحظ - إنما يقتضيها أداء التكاليف؛ ما يلاحظه من أن الاستطاعة والتمكين قد جعلهما الله في كل مكلف، وهم العقلاء من الناس وغيرهم؛ ومنعهما عن كل غير مكلف كالبهائم وبعض أفراد البشر كالأطفال والمجانين والبلهاء. وفي ذلك يقول: "إن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة (...) ليس هو الصورة، وأنه خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب، ولا أنه يمشي على رجليه، ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البهائم والمجانين، والأطفال والمنقوصين. والفرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتمكين. وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة. وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة. وقد شرف الله تعالى الجان

(❖) - في الأصل، "خفيها" والصواب ما ذكرنا، لأن الظهور يقابله الخفاء.

وأما الحالة الثالثة ؛ أي التي لا يكون فيها الإنسان مختاراً أيضاً ؛ بسبب كون العقل أقوى من قوى الطبائع ، فإن الجاحظ يقول أن الإنسان متى "فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أو هنت طبائعه ، ومتى كانت كذلك أثر الحزم والآجلة على اللذة العاجلة طبعاً لا يمتنع منه وواجباً لا يستطيع غيره" (54).

ومجمل القول ؛ أن الإنسان إذا اتبع الرشد أو اتبع الغي وكانت حاله هي حالاً تكافأت فيها قوتاً "العقل" و"الشهوة" ؛ حسن الثواب ، وجاز العقاب في حقه. أما إذا اتبع الإنسان الرشد ، في الحال التي يكون فيها عقله أقوى طبائعه ، كان فعله ذلك طبعاً ، فلا فضل له فيه. وأما إذا اتبع الإنسان الغي ، في الحال التي تكون فيها "الشهوة" أقوى طبائعه ، كان فعله ذلك طبعاً أيضاً ، فلا لوم عليه فيه.

نخلص - إذن - إلى أن الجاحظ قد أبقي الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب. فلم هذا الاستثناء ؟ وهو عند حديثه عن الاستطاعة يربطها دائماً بالتكليف ؛ فهل كان الجاحظ لا يسلم بحرية الاختيار إلا في المجال الأخلاقي ؟

حرية الإرادة مسلمة اقتضتها الأخلاق :

إننا لا نجد في فكر الجاحظ تعليلاً آخر لهذا الاستثناء سوى أن حرية الإرادة ضرورية لإمكان أداء التكليف والواجبات وقيام الوعد والوعيد. حتى أن الجاحظ يجوز أن لا تكون للإنسان حرية الإرادة ، ويكون مسخراً في كل شيء لولا التكليف أو بلغة الجاحظ ، لولا الأمر والنهي ، وفي ذلك يقول : "قد يكون الإنسان مسخراً لأمر ومخييراً في آخر ، ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير

❖ إما أن تتعادل القوتان وتتكافآن.

❖ وإما أن تتغلب قوّة الشهوة أو الطباع على "العقل".

❖ وإما أن تتغلب قوة "العقل" على قوّة الشهوة أو الطباع.

ولا يكون الإنسان حرّاً إلا في الحالة الأولى التي يقول الجاحظ في شأنها عن الإنسان : "ولن يكون.. للفعل مختارا وله في الحقيقة دون المجاز مستطيعا ؛ إلا وجميع أوامره في وزن جميع زواجه، حتى إذا قابلت بين مرجوهم ومخوفهم، وبين تقديم اللذة وخوف الآخرة، وبين تعجيل المكروه وتأجيل العاقبة، وجدتهما في الجذب والدفع وفي القبض والبسط سواء"⁽⁵⁰⁾. إنه "متى كانت القوتان متكافئتين، كان الفعل اختيارا ومن حدّ الغلبة خارجا"⁽⁵¹⁾. ويقول أيضا : "إنما تكون النفس مختارة في الحقيقة ومجانبة لفعل الطبيعة إذا كانت أخلاطها معتدلة وأسبابها متساوية وعللها متكافئة، فإذا عدل الله تركيبه وسوّى أسبابه وعرفه ما عليه وله، كان الإنسان للفعل مستطيعا في الحقيقة وكان التكليف لازما له بالحجة"⁽⁵²⁾.

أما في الحالتين الباقيتين فإن الإنسان تصدر أفعاله منه اضطرارا لا اختيارا.

يقول الجاحظ عن الحالة الثانية ؛ وهي التي تتغلب فيها قوة الشهوة أو الطباع على قوة العقل : "ومتى قويت الطبيعة على العقل أوهنته وغيرته، ومتى توهن وتغير، تغيرت المعاني في وهمه وتمثلت له على غير حقيقتها، ومتى كان كذلك كان عن إدراك ما عليه في العاقبة أبعد وزينت له الشهوات ركوب ما في العاجلة"⁽⁵³⁾.

وعبارة "فعل الله" لا تعني إنكار مبدأ العلية الذي آمن به الجاحظ، ولا تعني نفي أن لكل ظاهرة سببا موضوعيا، وإنما الذي تعنيه، أن الله قد وضع في هذا الكون سننا أو طبائع على حد تعبير الجاحظ، لا تتخلف. "إن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة"⁽⁴⁶⁾، ولكن "إذا بلغت قوة الدافع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً"⁽⁴⁷⁾. أي بمقتضى الطبيعة. فلا تعارض بين القول بالطبع وبين عبارة "من فعل الله" عند الجاحظ، فإن وجد الإنسان معرفة بعد أن تكون منه الإرادة ؛ "فإن ذلك الوجود فعل الله دون الإنسان على ما طبع عليه البشر وركب عليه الخلق"⁽⁴⁸⁾.

فلا تناقض إذن، بين نظرية الطبع عند الجاحظ وبين إيمانه بحرية الاختيار عند الإنسان، وكأن الجاحظ عندما يحصر الفعل الاختياري في الإرادة ؛ قد سبق "برغسون" Bergson (1859-1941م) الذي أدرك أن "ما يسمى بالفعل الحر هو المظهر الخارجي لحالة باطنية، يعدّ الأنا وحده فاعلها إذ هي تعبّر عن الأنا كله. والحرية لا تتحقق إلا بالقدر الذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبرّ الفعل الذي نقوم به عن شخصيتنا كلها"⁽⁴⁹⁾ ؛ أي أن إثبات الحرية إنما يكون بتأمل الحياة الداخلية، لا بدراسة العالم المادي هذا العالم الذي عبّر عنه الجاحظ بالطبع في قوله السالف ذكره : "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه".

إلا أن للجاحظ رأي مستقل في مسألة حرية الإنسان ؛ التي تعني عنده القدرة على الاختيار والاستطاعة على أداء الفعل. فهو يشترط حتى يكون الإنسان حرّاً ؛ أن تتعادل القوتان : قوة "العقل" وقوة "الشهوة أو الطباع" ؛ فهناك احتمالات ثلاث :

هذا الرأي تناقضا بينه وبين مبدأ المعتزلة العام، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأنه إذا قال بسيطرة الإنسان على إرادته لم يخالف المبدأ العام، وإن قال إن ما تولّد بعد ذلك طبع وضرورة⁽⁴⁴⁾.

إن أحمد أمين قد أدرك بعض الحقيقة في هذا الموضوع، وهي حقيقة إيمان الجاحظ بحرية الاختيار؛ ولكنه أغفل الداعي الذي أدى بالجاحظ إلى قوله إن ما تولّد بعد ذلك من أفعال بعد الإرادة، إنما هي أفعال تحدث طبعاً وضرورة. إن الجاحظ لا يقول ذلك إلا لأنه أدرك وجود قوانين حتمية كقانون العلية، بثها الله في الكون، ووضعها في طبيعة الظواهر والأشياء، يتأكد لنا ذلك عندما يحدثنا عن نوعين من الأفعال :

- أفعال حادثة في "حيّز الإنسان" وهي الإرادة؛ ويتضح ذلك في قوله السابق :
"وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة".

- وأفعال حادثة في "غير حيّز الإنسان" كالإدراك والأفعال المتولّدة التي تؤثر في أشياء هذا الوجود؛ ويتضح ذلك في قوله السابق : "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له". وهذه الأفعال الأخيرة هي، كما يرى "النظام" (ت231هـ) أستاذة، من "فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج به صعوداً، وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة"⁽⁴⁵⁾. والجاحظ يتابع أستاذة في ذلك، مع فارق بين الرجلين يتمثل في كون "النظام" يرى أن بعض المعارف يحصل باكتساب أما الجاحظ؛ فالمعارف عنده كلها تحصل طباعاً.

بنظرية الطباع، فكثير من الدارسين لفكره، اتهموه إما بالقول بالجبر، وإما بالوقوع في التناقض، وذلك بسبب : قوله : "أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً"⁽⁴²⁾. وقوله : "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة"⁽⁴³⁾.

فالجاحظ في رأي صاحب "الفرق بين الفرق" (❖) جبري ما دام يقول بضرورة الطباع. والبغدادى (ت.429هـ/1037م) وهو أكثر مؤرخي الفرق تحاملاً على المعتزلة وعلى الجاحظ ؛ يغفل هنا قيمة الإرادة التي في عبارة الجاحظ الأخرى : "وليس للعبد كسب سوى الإرادة".

وهو في رأي صاحب "المغني في أبواب التوحيد" (❖❖) متناقض مادام يجمع بين القول بضرورة الطباع والقول بإرادة الإنسان.

وفي الواقع ؛ فإن ضرورة الطباع عند الجاحظ لا تفضي إلى الجبرية، كما أنه لم يقع في التناقض بجمعه بين حرية الاختيار وقوله بالطبع.

ونؤجل الحديث عن حرية الاختيار عند الجاحظ ونفي نسبة الجبرية عنه لاحقاً ؛ ونبدأ برفع التناقض الظاهري الذي توهمه بعضهم ؛ ونشير بداية إلى رأي أحمد أمين (1886-1954م) ؛ الذي ينفي أن يكون الجاحظ قد وقع في التناقض، حيث يقول عن نظرية الطباع التي قال بها الجاحظ : "ولست أرى في

(❖) - يقول "البغدادى" في كتابه "الفرق بين الفرق" عن الجاحظ أنه إذا كان "لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه أن لا يكون الإنسان مصلياً ولا صائماً ولا حاجاً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاباً ولا زناً ولا سرقة ولا قتلاً ولا قذفاً لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة وإذا كانت هذه الأفعال التي ذكرناها عنده طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب". (البغدادى (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، 1995م). ص.176).

التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يريدتهم، ما لم يردّوا بالقمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل، ثم التنكيل في العقوبة على شرّ الخيانة وإسقاط القدر وإزالة العدالة مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل والتغريب عن الوطن، ثم الوعيد بنار الأبد مع فوت الجنة⁽⁴¹⁾. وهذا يعني أن قمع فاسدي الأخلاق، إنما يضطلع به السلطان.

ثانيا : النزعة العقلية في فلسفة الجاحظ الأخلاقية :

بعد أن تحدثنا عن مذهب الجاحظ الأخلاقي، نريد - الآن - الكشف عن مظاهر النزعة العقلية فيه، فليس هناك من يماري في أن الجاحظ من أهل النظر العقلي في الفكر الإسلامي، ولكن إلى أي حد يمكن أن يُعدّ كذلك بصدد فلسفة الأخلاق ؟ وإلى أي مدى شارك الجاحظ أصحاب المذهب الأخلاقي العقلي في الاتجاه ؟ إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية ؛ إنما تقوم في ردّ القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية، فهل كان الجاحظ كذلك ؟ يبيّن الأخلاق على أسس عقلية ؟ وإذا كان المذهب الأخلاقي الذي يستند إلى منهج عقلي، يتخذ من حرية الإرادة مسلّمة تقتضيها الأخلاق، أي يجب التسليم بحرية الإرادة، لأنها افتراض اقتضت ضرورة العمل التسليم بصحته، علما أن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب. فهل كان الجاحظ يعدّ حرية الإرادة مسلّمة تقتضيها الأخلاق ؟

الحرية الإنسانية عند الجاحظ :

وأول ما يتبادر إلى الأذهان عند الحديث عن موضوع الحرية الإنسانية لدى الجاحظ ؛ هو التساؤل عن وجه الوفاق بين قوله بحرية الاختيار ؛ وبين قوله

5. سبيل الاستقامة الأخلاقية :

ومن آراء الجاحظ الأخلاقية أنه يرى من الناحية العملية : أن الاستقامة الأخلاقية إنما تحدث على مستوى الأفراد بتقوية "العقل" وانتصاره على الطباع، فالعقل يقود صاحبه إلى الفضيلة لأن "الإستبانة للشر ناهية عنه، والاستبانة للخير آمرة به"⁽³⁷⁾، ومن ثمّ تؤدي الفضيلة إلى السعادة، وفي ذلك يقول الجاحظ في رسالة "المعاش والمعاد" مخاطباً القاضي "محمد بن أبي دؤاد" : "خرجت نسيج وحدك، أوحديا في عصرك، حكمت وكيل الله عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك فسلك بك طريق السلامة وأسلمك إلى العاقبة المحمودة، وبلغ بك من نيل اللذات أكثر مما بلغوا لأي الأتراب، ونال بك من الشهوات أكثر مما نالوا، وصرفك من صنوف النعم أكثر مما تصرفوا"⁽³⁸⁾.

6. علاقة الأخلاق بالسياسة :

ومن آرائه القيمة في الأخلاق أيضا : اهتمامه بعلاقة الأخلاق بالسياسة، وهنا يخطئ كاتب المناحي الفلسفية أيضا، ويرى أن الجاحظ لم يهتم بهذه العلاقة⁽³⁹⁾، إن الجاحظ كما ذكرنا قد اهتم بالاستقامة الأخلاقية على مستوى الأفراد، وذكرنا أن السبيل لتحقيق ذلك أن يحكم الإنسان عقله على هواه. ولكن الجاحظ قد اهتم أيضا بالاستقامة الأخلاقية على مستوى المجتمع، والسبيل لتحقيقها هو وجود دولة تحمل على عاتقها عبء الإصلاح، باستخدام عنف السلطة وإنزال العقوبات، لاسيما إذا كان المجتمع متخلفا، تكثر فيه العامة وتقل الخاصة، وفي ذلك يقول : "إن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بالزجر الشديد والتوعّد بالعقاب الأليم في الآجل بعد التكيل في العاجل"⁽⁴⁰⁾. ويقول أيضا : "رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها

التخلص إلى غرائب المعاني. وفي الاقتصاد بلاغ، وفي التوسط مجانية للوعورة، وخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه..⁽³²⁾.

4. نظرية امتزاج الخير والشر :

وللجاحظ نظرية في امتزاج الخير والشر في العالم ؛ حيث يرى أنه من مصلحة العباد أن يمتزج الخير بالشرّ، وفي ذلك يقول : "اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها ؛ امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلّة. ولو كان الشرّ صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة (...) ولو استوت الأمور بطل التمييز..⁽³³⁾.

وتتجلى مصلحة "امتزاج الخير والشرّ" في رأي الجاحظ، في الفوائد الآتية :

❖ بقاء التفكير والتبين. لأنه لو لم يكن الشر "وكان الأمر على ما يشتهيهِ الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النظر وما يشحذ عليه، وما يدعو إليه، ولتعطلّت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها"⁽³⁴⁾.

❖ بقاء التمييز، الداعي للتكليف المفضي إلى استحقاق الثواب. لأنه "لو استوت الأمور بطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة"⁽³⁵⁾.

❖ بقاء المحنة والابتلاء، اللذين يسقطان لو وجد الخير صرفاً. وبالتالي بقاء الصبر على المكروه، ووجود الشكر على المحبوب. وبقاء التفاضل في البيان. وبقاء التنافس في المرتبة. وحدوث فرحة الظفر وعزّ الغلبة والأمل⁽³⁶⁾.

الرامي، وقالوا : عليك بالسداد والإقتصاد ولا وكس ولا شطط (أي لا نقص ولا زيادة)، وقالوا : بين الممخّة والعجماء (أي بين السمينية والهزيلة)، وقالوا : لا تكن حلوا فتبتلع ولا مرّاً فتلفظ..⁽²⁶⁾. ويقول في رسالة "المعاش والمعاد" بعد أن يذكر مجموعة من الفضائل وما يضادها من الرذائل : "ولكلّ شيء من هذا إفراط وتقصير (...). وتمام المنفعة بها إصابة مواضعها : فالإفراط في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلة، والإفراط في الكبر يدعوا إلى مقت الخاصة، والإفراط في المؤانسة يدعوا خلطاء السوء، والإفراط في الإنقباض يوحش ذا النصيحة (...). والإفراط في الحذر يدعوا إلى ألا يوثق بأحد، وذاك ما لا سبيل إليه، والإفراط في المضرة مبعثة على حريك، والإفراط في جرّ المنفعة غناء لمن أفرطت في نفعه عنك"⁽²⁷⁾. ويقول أيضا : "أكره الغلوّ كما تكره التقصير"⁽²⁸⁾.

الجدير بالذكر أن الجاحظ لا يذكر "أرسطو" عند حديثه عن القاعدة الوسطية، بل ينسب هذه القاعدة تارة إلى "عبد الله بن مسعود" (ت32هـ) الذي قال "في خطبته : وخير الأمور أوساطها، وما قلّ وكفى خير ممّا كثر وألهى..⁽²⁹⁾. وينسبها تارة إلى "علي بن أبي طالب" (ت40هـ) الذي قال : "كن في الناس وسطا وامش جانبا"⁽³⁰⁾. وينسبها تارة ثالثة إلى "الحسن البصري" (ت110هـ)، عندما سأله أعرابي قائلا : "علّمني دينا وسوطا، لا ذاهبا شطوطا، ولا هابطا هبوطا. فقال له الحسن : لئن قلت ذلك : إن خير الأمور أوساطها"⁽³¹⁾. ولا غرو أن يقول الجاحظ بهذه القاعدة الوسطية : فهو من المعتزلة الذين نجد ضمن مبادئهم مبدأ "المنزلة بين المنزلتين"، الذي طبقه الجاحظ في الأخلاق، كما طبقه في البلاغة، عند حديثه عن الألفاظ إذ "القصد في ذلك - كما يقول - أن تجتنب السوقيّ والوحشيّ، ولا تجعل همّك في تهذيب الألفاظ، وشفلك في

مثلا ، كما يبطل هذا الميل إلى النفعية عندما يصطدم بكرامة الآخرين ، وفي ذلك يقول الجاحظ وهو يتحدث عن المخاطرة بالنفس : "وليست تكون الشجاعة إلا في كلّ أمر لا يُدرى ما عاقبته ، يُخاطر فيه بالأنفس والأموال (...) فإن كان ذلك أمرا واجبا في الدين ، أو خوفا لعار تُسبُّ به الأعقابُ فأنت معذور بالمخاطرة فيه بنفسك ومالك"⁽²³⁾. والمخاطرة بالنفس والنفيس أو ما يسمى بالتضحية ، تتعارض مع مذهب اللذة الذي هو "نظرية في الأخلاق ، تعرف الخير بأنه ما يؤدي إلى لذة أو إلى خلاص من الألم ، والشر بأنه ما يسبب الألم (...) لو أن اللذة خير مطلق..⁽²⁴⁾. وعلى هذا فإن الجاحظ لا يمكن أن يكون منتميا إلى مذهب اللذة الذي ينتقده ، وينتقد المنتمين إليه كالدهرية مثلا ، حيث يصف الدهري في كتابه الحيوان ؛ فيقول : "لا يرى للحلال حُرمة ولا يعرفه ولا للحرام نهاية ولا يعرفه ، ولا يتوقع العقاب على الإساءة ، ولا يترجى الثواب على الإحسان. وإنما الصواب عنده والحق في حكمه ، أنه والبهيمة سيّان ، وأنه والسبع سيّان ، ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه ، وليس الحسن عنده إلا ما وافق هواه ، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك ، وعلى اللذة والألم ، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة ، وإن قتل ألف إنسان صالح لمائة درهم رديء"⁽²⁵⁾.

3. معيار الوسطية :

ومن مواقفه الأخلاقية أيضا ؛ أخذه بمعيار الوسطية ، فالفضيلة عنده وسط بين رذيلتين. وتبين هذا المعيار لديه في كثير من أقواله في كتاب البخلاء ، وكتاب البيان والتبيين ، ورسالة المعاد والمعاش ؛ ومن أقواله في ذلك : "خير الأمور أوسطها ، وشر السيئر الحققة (=شدة السير) ، والحسنة بين السيئتين ، وقالوا : دين الله بين المقصر والغالي ، وقالوا في المثل : بينهما يرمي

2. رفض مذهب اللذة والمنفعة :

لم يأخذ الجاحظ بمذهب اللذة أو مذهب المنفعة، غير أن صاحب كتاب "المناحي الفلسفية عند الجاحظ" قد نسب إليه القول بمبدأ المنفعة والقول بمبدأ اللذة⁽¹⁸⁾. واستشهد بقول الجاحظ: "إن طبع النفس لا يسلس بعطية قليل ولا كثير مما حوته حتى تعوض أكثر مما تعطي إما عاجلا وإما آجلا مما تستلذه حواسها"⁽¹⁹⁾. كما استشهد أيضا بقوله: "والنفس في طبعها حبّ الراحة والدعة، والازدياد والعلو، والعزّ والغلبة، والاستطراف والتتوّق وجميع ما تستلذ الحواس من المناظر الحسنة، والروائح العبقة، والطعوم الطيبة، والأصوات الموقنة، والملامس اللذيذة. ومما كراهيئّه في طباعهم أضرار ما وصفت لك وخلافه"⁽²⁰⁾. وإلى جانب هذا؛ يستدل الكاتب المذكور بجوانب من حياة الجاحظ الخاصة؛ على أنه "كان نفعيا في حياته، تقرب من أولي الأمر والجاه وأهداهم كتبه لينال رضاهم وجوائزهم، كما كان من طلاب اللذة يبحث عنها ويقتنصها لئلا يزهّد في شيء من أطايب الطعام والشراب..⁽²¹⁾".

ونسبة مذهب اللذة إلى الجاحظ نسبة غير مقبولة، فالجاحظ - في رأينا - إنما يصف في هذين النصين السابقين واقع الطبيعة البشرية، التي جُبلت على حب المنافع وكره المضار، أما طلب اللذة في حدود ما يقبل العقل والشرع؛ فليس من مذهب اللذة والمنفعة في شيء.

إنما مذهب الجاحظ في الأخلاق مذهب عقلي، يوازن بين منفعة وأخرى، ثم يميل إلى أكثرهما نفعاً؛ وفي ذلك يقول: "لا تشجّع نفسك على أمر أبدا إلا والذي ترجو من نفعه في العاقبة أعظم مما تبذل فيه في المستقبل"⁽²²⁾. لكن هذا الميل من الجاحظ إلى المنفعة يبطل ما دام يتعارض مع الواجب، كالواجب الديني

فالمعتزلة لم يفضلوا لفظ "الحسن" ولفظ "القبیح" على لفظي "الخير" و"الشر" ؛ إلا ليتسنى لهم التعبير بهما عن جميع أنواع الخير والشر، فكل حسن خير وكل قبيح شر، ولكن ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا. وهنا تبدو شمولية الأخلاق عند المعتزلة.

ويستخدم الجاحظ لفظي "الخير" و"الشر" عندما ينظر إلى الأفعال الأخلاقية من زاوية إنسانية ؛ لأن الناس يصفون الفعل بأنه شرّ إذا كان ضررا. ولذلك يقول ردّا على الذين لم يدركوا من البشر الحكمة من امتزاج الخير والشر : "اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها ؛ امتزاج الخير بالبشر"⁽¹⁵⁾. ولكن الجاحظ يستخدم لفظ "الحسن" عندما يتحدث عن أفعال الله، ولا أدلّ على ذلك من قوله : "ليس الطاووس المستحسن بأدلّ على الله تعالى من الخنزير المستقبح (...)" وأظنك ممن يرى أن الطاووس أكرم على الله تعالى من الغراب، وأن التدرج أعز على الله تعالى من الحدأة، وأن الغزال أحبّ إلى الله تعالى من الذئب. فإنما هذه أمور فرقها الله تعالى في عيون الناس، وميّزها في طبائع العباد، فجعل بعضها (...) غاذيا، وبعضها قاتلا"⁽¹⁶⁾. على أن نفهم العبارات : "أكرم" و"أعز" و"أحب" ؛ بمعنى "أحسن"، لأن سياق الكلام يفيد ذلك، كما نفهم أن الغراب والحدأة والذئب كلها من النفع القبيح، ويتجلى نفعها في كونها تدخل ضمن الدلالة على الله ؛ ويتجلى قبحها في الإيذاء الحسي والمعنوي الذي تسببه للناس. وما كان نفعا قبيحا تعذر وصفه بالشر، ولذلك لم يسمّ الجاحظ إيذاء الحيوانات شرّا كما لم يسمّه خيرا. واكتفى بقوله أن "منافعها نعمة، ومضارّها ترجع إلى أعظم المنافع"⁽¹⁷⁾.

لضمير كل امرئ، لمعرفة بطبعه وما ركب عليه (...) ثم لا أرسم لك من ذلك إلا الأمر المعقول في كل طبيعة، والموجود في فطر البرايا كلها (...) واعلم أن الآداب إنما هي آلات تصلح أن تستعمل في الدين وتستعمل في الدنيا، وإنما وضعت الآداب على أصول الطبائع" (11).

ويؤكد الجاحظ أصل الأخلاق الذي هو الطبائع في كتاب "البخلاء" بقوله عن البخل على لسان أستاذه "ثمالة" (ت213هـ) : "علمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم" (12). ثم يؤكد الجاحظ هذه النظرية في البخل بقصة صبي بخيل من أهل مرو، كان يقول لمن استطعمه : الخبز مر، والماء مالح.. ويعلق الجاحظ في آخر القصة بقوله عن أهل مرو : "إن البخل طبع فيهم وفي أعراقهم وطينتهم" (13). فالبخل - عند الجاحظ - طبع في بعض الناس، ينتج من تأثير البيئة.

أما اتصاف الأخلاق الجاحظية بالكلية والشمول ؛ فذلك ما نجده لدى الجاحظ والمعتزلة عموماً، فهم في وصف الأفعال قد "استبدلوا بالخير والشر لفظي الحسن والقبيح وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية، ذلك أنه ليس كل خير حسناً وليس كل شر قبيحاً، لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضرراً، ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك، فالله قد تنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً، وقد ينزل الضرر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسناً، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً. فوجهة النظر المعتزلية التي لا تنفي وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً، تقتضي أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر" (14).

في هذا الكتاب. كما بسط في هذا الكتاب أيضا القاعدة الوسطية في الأخلاق، فهو قد هاجم البخلاء والمبذرين على حد سواء، لأن البخل والإسراف هما طرفا الرذيلة، والجود هو الفضيلة.

كما أشار الجاحظ في آخر رسالة "الحاسد والمحسود" إلى أنها رسالة في الأخلاق، هدفها تصفية كدر القلوب، وحسن الألفة⁽⁸⁾.

وفي رسالة "القيان" بين الأسباب التي تؤدي إلى فساد الأخلاق، ونسبها إلى التربية السيئة في الصغر⁽⁹⁾. أما في رسالة "المعاد والمعاش أو الأخلاق المحمودة والمذمومة"، فقد حاول الجاحظ فيها "أن يقيم المسائل الأخلاقية التي عرض لها على أصل علمي حين حاول استنباط الأصول الكلية التي ترجع إليها الحالات الخلقية، ولعل هذه المحاولة تعتبر الأولى من نوعها في التأليف العربي، فمهما تقصر عن الغاية فلها فضل المحاولة الأولى في الدراسات الأخلاقية العربية"⁽¹⁰⁾.

ومن سمات المذهب الأخلاقي عند الجاحظ ؛ نذكر ما يلي :

1. الطبائع أصل الأخلاق :

حاول الجاحظ استنباط الأصول الكلية التي ترجع إليها الحالات الخلقية كما ذكرنا . فالأخلاق عنده يبينها على الطبائع، وأساس الأخلاق عنده طبيعي، وهو يصرح بهذا الأصل الطبيعي للأخلاق، في مثل قوله، وهو يحدد موضوع رسالة المعاش والمعاد، التي كتب بها إلى قاضي بغداد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد يقول له فيها : "ألفت لك كتابي هذا إليك، وأنا واصف فيه الطبائع التي ركّب عليها الخلق، وفطرت عليها البرايا كلهم (...) وراسم لك في ذلك أصولا، ومبين لك مع كل أصل منها علته وسببه (...) ولا يكون بك وحشة إلى معرفة كثير مما يغيب عنك، إذا عرفت العلل والأسباب، حتى كأنك مشاهد

ولكن هل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية أخرى تقوم على أسس ومبادئ مخالفة لمبادئ أرسطو ؟

في الواقع أن النسق اللاأرسطي في الأخلاق كان موجودا قبل أرسطو وبعده.

فأما قبله فنجد مثل هذا النسق (❖) لدى سقراط (470-399 ق.م) وأفلاطون (428-347 ق.م) ؛ وأما بعده فإن النسق اللاأرسطي كان موجودا عند كانط Kant (1724-1804م) الذي "أثبت ضرورة التسليم بوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس لإمكان قيام الأخلاق"⁽⁶⁾.

إن للمعتزلة فكرا أخلاقيا وإن أهمله الباحثون، وقد قام الدكتور أحمد محمود صبحي بدراسة رائدة في هذا المجال، في كتابه : "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي"، والذي خصص الباب الثاني منه لفلسفة المعتزلة الأخلاقية⁽⁷⁾.

ونريد في هذا المقام أن نبيّن المذهب الأخلاقي لأحد رجال المعتزلة ونعني به الجاحظ. ولابدّ من الإشارة - في البداية - إلى المؤلفات التي بثّ فيها الجاحظ فلسفته الأخلاقية، وهي كثيرة منها : كتاب "البخلاء"، وهو دراسة في أصل الأخلاق عند البشر، وهذا الأصل هو الطبائع والفرائز، فالبخل أو الكرم طبع في بعض الناس، لا يُكتسب اكتسابا، وقد حاول الجاحظ إثبات هذه الفكرة

(❖) فهذا سقراط "لم يفصل الأخلاق عن الدين، أو الميتافيزيقا. فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصلين: قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة (...). وأشار في وضوح إلى أهمية الاعتقاد بخلود النفس في موضوع الأخلاق، وخلود النفس مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية (...). إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضي المسؤولية والحساب، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون، إن إنكار هذا الوجود أو إنكار عنايته بالعالم يؤدي في نظره إلى فساد السيرة والإخلال بالنظام الاجتماعي".

للرجوع نفسه، ص 20 - 21.

وهكذا فإن النزعة العقلية لتسري في كل المناحي الفكرية التي خاض غمارها الجاحظ، وحتى في المنحى البلاغي نجد له مواقف كلها من ثمرات التيار العقلاني؛ فهو يدعو إلى الإيجاز والوضوح وحسن البيان، وينبذ الغموض والاستغراق، ويدعو إلى تحري الصدق، والتمسك بالحقيقة والواقع، وعدم التورط في حمل الألفاظ ما لا طاقة لها به، فلا "ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها"⁽³⁾، ولهذا نبذ المجاز، لأن المجاز - عنده - دليل على عجز الإنسان أمام اتساع المعاني⁽⁴⁾. وبإغلاقه باب المجاز إنما كان يهدف إلى إيجاد أدب قوي في موازنة فكر عقلاني قوي.

الجاحظ في كل الميادين التي تناولها فكره؛ عقلاني كبير؛ فهل عقلانيه تتجلى أيضا في فكره الأخلاقي؟ وما مذهب الجاحظ الأخلاقي؟ وهل يمكن انتساب هذا المذهب إلى المذهب الأخلاقي العقلاني؟

أولا : مذهب الجاحظ الأخلاقي :

لابد من الإشارة في البداية إلى أن المؤرخين والدارسين المحدثين - كما أشار بعضهم يكادون يجمعون على "أن ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق"⁽⁵⁾. وهناك سبب آخر؛ قد يكون منع مفكرين آخرين من التسليم بوجود مذاهب أخلاقية في الفكر الإسلامي، ونعني به عدم استبعاد المفكرين المسلمين الأسس الدينية في الفلسفة الأخلاقية، كما هو الشأن لدى أرسطو (384 - 322 ق.م)، وكأن كل مذهب أخلاقي يقتضي استبعاد هذه الأسس، وقد نشأ هذا الاتجاه من هيمنة النسق الأرسطي(❖).

واهدها إلى الحكّام أو الوزراء وأولي الأمر^(*)، لتكون لهم دستورا أخلاقيا يستضيئون به في شؤون السياسة وفي هذا المقال نريد أن نتعرف على ما أنتجه الجاحظ في مجال الفكر الأخلاقي.

وإذا كان الجاحظ من أكبر عقلانيي الفكر الإسلامي ؛ حيث تتجلى عقلانيته في كلّ ما تناوله بالبحث. فهو من رواد التفسير بالرأي في علم التفسير، وفي علم الحديث ؛ يدعو إلى تحكيم العقل في الروايات، ويقف لتفهم العلل ويرجع إلى المعقول، وطبائع الأشياء، ولا يأخذ الحديث على علته وكأنه حاطب ليل.

وهو في المعرفة ؛ صاحب نظرية أصيلة تدعى "نظرية الطبع". يجعل للعقل المكانة الأساسية في نظرية المعرفة، فهو يرى أن المعرفة كلها اضطرارية، خلافا لأستاذه "النظام" الذي كان يرى أن الإنسان العاقل يتوصل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل "*a posteriori*" أي بعد التفكير والتأمل. والقول بالمعرفة الاضطرارية لا يقلل من شأن العقل، كما يبدو لأول وهلة، وإنما على العكس من ذلك، فإن القول بالمعرفة الاضطرارية يعني أن المعارف تتم بضرورة العقل "*a priori*" أي لأول وهلة ودون روية. وإذا وازنا بين المعرفتين الضرورية "*a priori*" والنظرية "*a posteriori*" ؛ لقلنا أن المعرفة الاضطرارية أشدّ تقديرا لقوة العقل، لأن العقل يصل بمقتضاها إلى معارف لأول وهلة ودون روية.

(*) ونذكر على سبيل المثال، "رسالة المعاد والمعاش أو الأخلاق المحمودة والمذمومة"، ورسالة "في نفي التشبيه" ورسالة "في النابتة"، التي توجه بها إلى قاضي بغداد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد. و"كتاب الفتيا" الذي توجه به إلى أحمد بن أبي دؤاد. ورسالة "الجد والهزل"، إلى محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم. ورسالة "في مناقب الترك" توجه بها إلى الفتح بن خاقان وزير المتوكل العباسي.

النزعة العقلانية في الأخلاق عند الجاحظ

الأستاذ / عبد المجيد الجوزي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر (2)

ملخص :

يسعى هذا المقال إلى تبيان تجليات العقلانية في فكر أحد أهم مفكري المعتزلة المغمورين فكريا ونعني به الجاحظ. والمقال يسلط الضوء على عقلانية الجاحظ في فكره الأخلاقي. فالجاحظ صاحب فلسفة أخلاقية تتصف القيمة الأخلاقية فيها عنده بالضرورة والكلية والشمول وأساسها الذي تبنى عليه عنده هو "الطبع" الذي يحقق شرط الموضوعية والضرورة والكلية والشمولية والموضوعية هي مميزات المذهب العقلاني الأخلاقي. فحق لمذهب الجاحظ الأخلاقي أن يدرج ضمن المذاهب الأخلاقية العقلانية.

الكلمات المفتاحية : الجاحظ، الأخلاق، النزعة العقلانية.

مقدمة :

الفلسفة العملية فلسفة تُعدّ المعرفة أداة لتحقيق نتائج عملية⁽¹⁾. والجاحظ (776م - 869م) لم يكن مجرد مفكر نظري وإنما كانت له جهود تطبيقية، حاول من خلالها تجسيد فلسفته في المجتمع الذي عاش فيه. وها هو يرى أن "الحكمة قول وعمل"⁽²⁾. ولا أدلّ على اهتمامه بالجانب العملي ؛ من محاولته تطبيق أفكاره السياسية في أرض الواقع، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء عدة رسائل

الهوامش :

- 1- ول ديورانت، مباحج الفلسفة، ترجمة : أحمد فؤاد الأهواني، تقديم : إبراهيم،
- 2- بيومي مدكور، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1955، الجزء الثاني، ص : 93 .
- 3- قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع السياسي، منشأة المعارف، دون تاريخ، ص : 434.
- 4- ول ديورانت، مباحج الفلسفة، ج : 2، ص ص : 92، 93.
- ❖- ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة : عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- ❖❖- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، الجزء الثاني، ص : 381.