ملامح النزعة العقلية في تراث البصرة إبَّان القرنين الثاني والثالث الهجريين عند زكي نجيب محمود

الاستاذ المساعد الدكتور وسام حسن فليح تويج

قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة الكوفة

المستخلص

حاول زكي نجيب محمود إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وغرضه إظهار النزعة العقلية فيه، للإفادة منها في عصرنا الحاضر، ومما تناوله فيه تراث مدرسة البصرة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، مركّزا على النزعة العقلية فيها، ومشيرا الى إمكان الإفادة منها في عصرنا الحاضر.

وقد انتهى البحث الى جملة من النتائج، منها: إن مدرسة البصرة لم تكن عقلية محضة، بل اختلطت فيها النزعة العقلية باللاعقلية ، وإن مقدار الإفادة منها في عصرنا الحاضر ضئيل! لكن زكي نجيب محمود بذل جهدا طيبا في إظهارها، مع بعض المؤاخذات النقدية عليه.

الكلمات المفتاحية: النزعة العقلية، البصرة، زكي نجيب محمود، المعتزلة، الفراهيدي، الجاحظ.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٠/٢٠ **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/١١/٢٦

Features of the Rationalist Trend in Basra's Heritage during the 2nd and 3rd Hijri Centuries according to Zaki Najib Mahmoud

Assistant Professor. Dr. Wissam Hassan Faleeh Tuweij
Department of Philosophy/ College of Arts / University of Kufa

Abstract

Zaki Najib Mahmoud sought to reinterpret the Arab-Islamic heritage with the aim of highlighting its rationalist tendencies for potential relevance in the contemporary era. His study focused particularly on the heritage of the Basra school during the 2nd and 3rd Hijri centuries, emphasizing its rationalist aspects and exploring their applicability to modern thought. The research concluded several points: the Basra school was not purely rationalist, as rationalist tendencies were intertwined with non-rational elements; the extent to which its ideas can be applied in the present era is limited; nevertheless, Zaki Najib Mahmoud made a commendable effort in elucidating these rationalist features, albeit with some critical reservations.

Keywords: rationalist trend, Basra, Zaki Najib Mahmoud, Mu'tazila, Al-Farahidi, Al-Jahiz.

Received: 20/10/2025 **Accepted: 26/11/2025**

المقدمة

حاول زكي نجيب محمود إعادة قراءة تراثنا العربي الإسلامي محاولا سبر أغواره ، وكشف أسراره ، مركّزا على المعقول ، ومشيرا الى اللامعقول ، ومحتكما الى العقل بوصفه أداة لحلّ مشكلاتنا الراهنة على غرار أسلافنا ،فتناول _ فيما تناول _ تراث مدرسة البصرة في القرنين الثاني والثالث الهجريين / الثامن والتاسع الميلاديين ، إذ عدّ البصرة فيهما كأثينا في اليونان القديمة أو باريس الموسوعيين في القرن الثامن عشر ، إذ إنها تميّزت بدراساتها العقلية وكأنها كيمبردج قياسا الى الكوفة التي عُرفت بدراساتها الفنية الأدبية وكأنها إكسفورد[١] .

والسؤال: ما مدى تميّز مدرسة البصرة بالنزعة العقلية؟ وما مدى الإفادة منها في عصرنا الحاضر؟ وهو ما سيتناوله بحثنا هذا إذ إن النزعة العقلية فيها ليست محض _ وقد أقرّ زكي نجيب محمود بذلك أحيانا _ وأن مقدار الإفادة منها في عصرنا الحاضر ليس كبيراً !.

المبحث الأول: النزعة العقلية في الفكر السياسي _ الكلامي البصري

قرّر زكي نجيب محمود أن تداخلا بين الدين والسياسة نشأ عقب حوادث معركتي الجمل وصفين ، إذ أصاب الناس توترا عقليا أثار حيرة وقلقا ، وظهر فريقان متضادان ، وبما أن الضدين لا يصدقان معا ولكن قد يكذبان معا ؛ فقد اختلف الناس عليهما ، فذهب الخوارج الى تكفير من قاتل عليّا (ع) ولو كانت أم المؤمنين وبعض الصحابة ، لكنهم بعد قبول عليّ (ع) بالتحكيم _ وقد أجبروه عليه هم لا غيرهم _ كفّروه أيضا ، وذهب المعتزلة الى أن المرء قد يُذنب فيكون مؤمنا عاصيا وليس كافرا ، أي يكون في منزلة بين المنزلتين : الإيمان والكفر ، وذهب أهل السُّنة والجماعة الى تصحيح إسلام الفريقين [٢]، وسنقف على اختلاف الفرق هذا بشيء من التفصيل ، وكما يأتي:

أولاً: الخوارج والمرجئة:

إن الخوارج بعد أن أجبروا عليّا (ع) على قبو ل التحكيم في معركة صفين؛ أدركوا أنها خُدعة من عمرو بن العاص الذي خلع عليّا وثبّت معاوية، فعرفوا أنهم أخطأوا، وذهبوا الى أن عليا أخطأ أيضا لأنه حكّم الرجال و(لا حكم إلاّ لله)، فتابوا، ثم حاولوا حمل عليّ على التوبة أسوة بهم قبل أن يتطور الخلاف ليحاربهم عليّ لاحقا في معركة النهروان [٣] .

ويرى زكي نجيب محمود أن أبرز ما جاء به الخوارج هو مبدأ وجوب الخروج على الإمام أو الحاكم أو الزعيم إذا أخطأ أو خان العهد ، لكن هذا المبدأ ذهب ادراج التاريخ من دون أي أثر عملي في حياتنا إذا ما قِيس بأثره في إنجلترا في القرن السابع عشر الميلادي ، إذ ثار الشعب فيها على الملك شارل الأول وحكموا عليه بالإعدام ، ما أثار جدلا بين الفلاسفة والمفكرين ، فدافع هوبز عن حق الملك ، ودافع لوك عن حق الشعب ، وتسبب المبدأ المذكور بثورتين هما : الأمريكية والفرنسية ، اما الخوارج ؛ فقد أساؤوا له عندما تزّمتوا وتجاوزوا ما كان معقولا في آرائهم وممارساتهم ! فانقسموا إلى عشرين فرقة، ما يكشف عن دقّتهم في التحليل الذي يبلغ دقّة الشعرة، ومع هذا؛ فاتنا إدراك تحليلهم ذاك عند استعراضهم، ومن أبرز فرقهم : الأزارقة _ اتباع نافع بن الأزرق _ وهؤلاء أكثرهم عددا وأشدّهم بأسا ، وعُرفوا _ ككثير من الخوارج _ بقسوة وغلظة القلب واستباحة قتل

الأطفال والنساء ، فضلا عن الرجال حتى ليبرأ المرء منهم الى الله تعالى ، بل أن فريقا آخر من الخوارج برئوا منهم وهم النَّجدات _ اتباع نجدة بن عامر _ ومن فرق الخوارج الأخرى : الصُّفْرية _ لصُفرة وجوه اتباعها من السهر والعبادة ، أو نسبة لأبي زياد الأصفر _ والإباضية _ اتباع عبد الله بن إباض _ ومما يُلحظ على الخوارج ميلهم الى التسامح مع الزمن ، ولكنهم لم يبلغوا شأوا المرجئة فيه إذ ذهبوا الى ارجاء الحكم على مرتكب الكبيرة الى يوم القيامة ، فسُّموا بذلك للمعنيين : التأخير والإرجاء [٤].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. إن توصيف زكي نجيب محمود للبصرة يومذاك جاء دقيقا، فقد كانت ساحة للصراعات السياسية والنزاعات العسكرية والسجالات الكلامية _ ولاسيما بعد معركة الجمل عام ٣٦هـ _ لذا تداخلت السياسة مع العقائد الدينية، وغدا فصلهما من الصعوبة بمكان.

٢. ذكر زكي نجيب محمود حيرة الناس وقلقهم عقب حوادث معركتي الجمل وصفين، وتوصيفه هذا جاء دقيقا أيضا، إذ لدينا وثيقة وردت عن الإمام علي (ع) تثبت ذلك، فقد قال: ((والناس في فتن انخذم _ أي انقطع _ فيها حبل الدين، وتزعزعت سواري _ جمع سارية أي العمود _ اليقين، واختلف النَّجر _ أي الطبع أو الأصل _ وتشتت الأمر ...)) [٥].

لكن تعليل زكي نجيب محمود للحيرة والقلق عند الناس يومذاك بالتوتر العقلي ليس دقيقا بالضرورة، والأولى به تعليل ذلك بالاضطراب النفسي.

٣. قرّر زكي نجيب محمود أن المعتزلة عدّوا المذنب _ أي مرتكب الكبيرة _ في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فعبّر عنه بـ(المؤمن العاصي)، فقد عبّر هكذا: ((إذ هناك منزلة وسطى بين الطرفين هي منزلة المؤمن العاصي، الذي لا يخرجه عصيانه من دائرة المؤمنين ليدخله في دائرة الكافرين)) [٦] ، وهو تعبير لا يخلو من تناقض، فكيف يكون المؤمن عاصيا؟ ولو عبّر عنه بـ(المسلم العاصي أو الفاسق) لكان دقيقا، فقد قال تعالى: ((قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) (الحجرات :١٤)، فالمؤمن حقا لا يُذنب وهو مؤمن!، لذا استدرك زكي نجيب محمود لاحقا، فعبّر عنه بـ(الفاسق).

والأمر نفسه مع مصطلح (أهل السُّنة والجماعة)، فهو مصطلح سياسي سوّق له الأمويون بعد بيعة معاوية بن أبي سفيان إماما للجماعة، فسُمي ذلك العام بـ(عام الجماعة) ثم قُرن مع السُّنة لاحقا [٧]، فهو مصطلح ذو حمولة إيديولوجية، إذ يشي بأن الفرق والنحل الإسلامية الأخرى غير شرعية، وأتباعها أهل شقاق ونفاق، بل بدعة وضلال وكفر، والأولى به التعبير عمن قصدهم بـ(الأشاعرة) وهو ما صار إليه لاحقا مع ذكره لأبي الحسن الأشعري!.

٤. أجبر الخوارج الإمام عليا (ع) على قبول التحكيم وكان رافضا، فقد قال: ((إنَّا لم نحكِّم الرجال وانما حكَّمنا القرآن. وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولابد له من ترجُمان، وإنما ينطق عنه الرجال)) [٨].

وعندما رفعوا شعار: (لا حكم إلاّ لله) ردّ عليهم قائلا: ((كلمة حق يُراد بها باطل! نعم إنه لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرَةَ، فإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر ...))[٩]، وأصل الشعار من القرآن ، فقد قال تعالى : ((إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ)) وقد وردت ثلاث مرّات ، مرّة في سورة (الأنعام :٥٧) ، ومرّتين في سورة (يوسف :٤٠ و٦٧).

فالمبدأ الذي أخذوا به لتسويغ الخروج على الحاكم _ إذا نقض وعده أو عهده _ ليس من بنات أفكارهم وعقولهم وانما هو نص من القرآن! ، ثم ما قيمة هذا المبدأ إذا كان أصحابه يُجوّزون أن لا يكون للناس إمام أصلا _ إلاّ إذا أرادوا ذلك ، ولا يشترطون فيه القريشية _ بل بعضهم _ وهم الحمزيَّة أتباع حمزة بن أدرك _ يُجوزون قيام إمامين؟![١٠] ، وكيف سيكون حال الأمة مع عدم قيام إمام أصلا أو قيام إمامين ؟!، ولماذا أغفل زكي نجيب محمود مؤاخذتهم عليه؟!.

ويضع غيره الخوارج في غير موضعهم، فقد ذهب البعض الى تقرير نزعتهم الديمقراطية وميلهم للانتخاب الحرّ، ولكن ذلك لم يكن لقناعة بهما؛ إنما لروحهم البدوية ونزعتهم القبلية، بدليل لم يكن معهم أحد من الموالي _ وهذا الأمر لم يكن مقتصراً على الخوارج، فالصراع في صفين ليس بعيدا عن التنافس والتناحر بين القبائل العربية، ولاسيما بين ربيعة ومضر والنازحين من اليمن [١١] ، بل جاء التفاف بعض القبائل مع الخوارج لدوافع اقتصادية ، ولاسيما قبيلتا تميم وحنيفة [١٢].

٥. سُمي الخوارج بأسماء عديدة منها: (المحكّمة) لقبولهم بالتحكيم ورفعهم الشعار المعلوم وهو: (لا حكم إلاّ لله)، و(الحرورية) لنزولهم في موضع حروراء عندما اعتزلوا عليا (ع) أول الأمر، و(الخوارج) لـ(خروجهم على إمام الجماعة) أو (لخروجهم الى الجهاد)، اما هم؛ فقد سموا أنفسهم بـ(الشُّراة) أي الذين شروا أنفسهم في مرضاة الله تعالى، و(المهاجرون) أي الذين هاجروا الى الله تعالى [١٣].

وذهب البعض الى تسميتهم بـ(المارقين) [١٤] ، لقول النبي (ص) عنهم : ((يخرج قوم من أُمتي يقرأون القرآن ، ليس قراءتكم الى قراءتهم بشيء ، ولا صلاتكم الى صلاتهم بشيء ، ولا صيامكم الى صيامهم بشيء ... يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية)) [١٥] ،ولا يخفى أن أسماء الفرق وعقائدها ليست بمنأى عن الصراعات السياسية والسجالات العقائدية ، لذا ينبغي توخي الموضوعية في دراستها ، لكن زكي نجيب محمود أهمل ذلك أحيانا كما سيأتي لاحقا .

٦. إن الفرق الكلامية ليست مدارس فكرية وحسب، إنما جماعات بشرية وطبقات اجتماعية ذات علاقات مصلحية، وربما طموحات سياسية، فاذا انقسمت؛ فليس لفرط دقتها العقلية أو استدلالاتها المنطقية – وهو ما يريد زكي نجيب محمود أن نعتقد به في فرق الخوارج _ والسؤال: هل تشعّب فرق الخوارج الى عشرين فرقة؟ وهل درسها زكي نجيب محمود ليعرف عمق تحليلاتها؟! لا يبدو ذلك، لاسيما وقد ذكر خمسا منها فقط!.

فضلا عن هذا؛ لم يرجع في دراسته لهم _ وغيرهم مثل المعتزلة والمرجئة والشيعة _ الى المصادر الأصيلة والمراجع الأساسية، بل رجع الى خصومهم، مقتصراً على البغدادي في كتابه: (الفَرق بين الفِرق)، والشهرستاني في كتابه: (الملل والنّحل)، لذا افتقرت اشاراته أحيانا الى الدّقة والموضوعية.

٧. اختلف الخوارج في حكم مرتكب الكبيرة، فذهب الاباضيون الى أنه كافر نعمة لا كافر ملّة، وذهب الأزارقة والعجاردة _ أتباع عبد الكريم عجرد _ الى أنه كافر[١٦] ، فهم اختلفوا فيما بينهم قبل غيرهم ، وهو ما لم يشر اليه زكي نجيب محمود !.

٨. أخفق الخوارج في مشروعهم السياسي، وذلك لأسباب، أبرزها: محاربتهم لجهات عديدة مثل العلويون والأمويون والزبيريون، واستحلالهم دماء وأعراض وأموال المسلمين، لذا لم يستطيعوا تشكيل معارضة سياسية عقلانية، فانحسروا عن المدن الى الصحاري، واتخذوا من حرب العصابات وسيلة لمهاجمة خصومهم [١٧].

٩. إن الإرجاء قد ظهر على عهد معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص وأتباعهما، وهؤلاء قالوا بالجبر والإرجاء معاً، فعُرف مذهبهم بالإرجاء الخالص أو المحض تمييزا له عن مذاهب خصومهم من الجبريين والإرجائيين؛ ليتسنى لهم مطاردة أولئك الخصوم واضطهادهم مثل الجهم بن صفوان وغيره [١] ، فلا صلة للأمر بالتسامح إذن!. وذهبت المرجئة الى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص مثل الوجود والعدم، ومرتكب الكبيرة ليس كافراً، ولا مخلّداً في النار [١٩] ، في مقابل المرجئة تقف الوعيدية من الخوارج إذ ترى أن الحكم هنا والآن [٢٠] .

ثانياً: المعتزلة والشيعة:

ذكر زكي نجيب محمود أن الصراعات السياسية أدّت الى تشعّب الآراء حول القضايا الكلامية او العقيدية مثل الخلافة ومرتكب الكبيرة، فقد اختلف الخوارج والمعتزلة والمرجئة في مرتكب الكبيرة، واختلف المعتزلة مع الصفاتية في الصفات الإلهية، واختلفوا أيضا مع الجبريين في إرادة الإنسان وحريته [٢١] .

اما الصفات الإلهية؛ فقد اختلف فيها المعتزلة عن الصفاتية ، فالمعتزلة يرون أزليّة الذات وأن الصفات هي الذات ، والصفاتية يرون أزليّة الذات والصفات ، اما حرية الإرادة الإنسانية ؛ فقد اختلف فيها القدريون _ وهم المعتزلة _ عن الجبريين، فالقدريون يرون أن الإنسان حرّ ومسؤول عن أفعاله ، والجبريون يرونه مجبورا عليها بمشيئة الله تعالى [٢٢] .

اما مشكلة الصفات الإلهية، فلعلها تأخرت في ظهورها عن غيرها، لانغماسها في عالم الفكر الفلسفي المجرّد، فذهب واصل بن عطاء الى إنها إذا كانت أزليّة مثل الذات؛ فمعناه تعدّد الآلهة، لذا فالصفات هي الذات نفسها، ومن هنا سُموا هؤلاء أحيانا بالمعطّلة، لكن فريقا آخر جوّز فصل الصفات عن الذات متمسكا بظواهر الآيات القرآنية، ومن هنا سُموا بالصفاتية [٢٣] .

وتُعدّ مشكلة حرية إرادة الإنسان في أفعاله ذات صلة بحياتنا الراهنة، إذ مع حرية إرادة الإنسان _ على رأي المعتزلة _ يستحق الإنسان الثواب أو العقاب، وإلاّ لن يكون للعدل معنى مفهوم، وأول القائلين بها هو واصل بن عطاء، فذهب الى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر، فإذا لم يتب منها قبل موته فهو في السعير، ولكن يُخفف عليه فلا يكون عذابه مثل الكافرين، ورأيه هذا لم يُعجب أستاذه الحسن البصري ، فاختلفا واعتزل واصل حلقة أستاذه وجلس وحده ، فقال الحسن البصري : اعتزل عنّا واصل ، فسُمي واصل وأصحابه الذين التفوا حوله بالمعتزلة _ على رأي وهناك آراء أخرى _ فالمشكلة ليست نظرية ، انما تطورت عن صراع بين فريقين ، فواصل جوّز خطأ علي وعثمان من قبله مع رفعة مكانتهما بين المسلمين ! وأبرز من تصدى له الجهم بن صفوان الذي نُسبت اليه الجهمية القائلة بمبدأ الجبرية القائل إن العبد ليس مسؤولا عن أفعاله، بل الله تعالى هو المسؤول، وأصل المبدأ قد تفرّع عن عدم جواز وصف الله تعالى بصفات عباده، فإذا كان قادراً وفاعلاً وخالقاً ...، فلا يُوصف بها العبد إلاّ مجازاً مثل الجمادات [٢٤] .

والمعتزلة ((جماعة فكرية أتاها تأييد من السلطان فتحكمت فيمن يتولى مناصب القضاء ومن يُعزل عنها، ثم دالت دولتهم فجاء أهل السُّنة _ أي المحبذون لأخذ السلف نموذجا يُحتذى، ولقبول النص القرآني ونص الأحاديث النبوية بظاهر معانيها _ كما جاء الشيعة _ والرافضة منهم على وجه الخصوص _ ليأخذوا بثأرهم من المعتزلة، فأشبعوهم هجوما ونقدا. وعندئذ أخرج الجاحظ (والجاحظ معتزلي) كتابه ((فضيلة المعتزلة)) دفاعا عن مذهبهم، فلم يكن من ((ابن الراوندي)) إلاّ أن أخرج

((فضيحة المعتزلة)) ليرد به على الجاحظ، كما أخرج مجموعة من كتب أخرى رصدها جميعا لمهاجمة الإسلام من عدّة جوانب؛ ومن ثم أصبح هدفا لفاعلية فكرية امتدت بعده لأكثر من مائة عام)) [٢٥].

وذهب زكي نجيب محمود الى أن محور الخلاف بين المعتزلة وأهل السُّنة كان في الصفات ، فأهل السُّنة فصلوا بين الذات والصفات ، والمعتزلة وصلوا بينهما ، فقيل عن أهل السُّنة (الصفاتية) والمعتزلة (المعطّلة) ، ومحور الخلاف بين المعتزلة والرافضة كان في التجسيم أي تجسيم الله تعالى ، فالمعتزلة أوّلوا الآيات بما يدفع التجسيم والتشبيه ، اما السلفية الروافض؛ فأخذوا بظاهر الآيات ورفضوا تأويلها لسببين هما : الأول : ما ظنوه منعا قرآنيا يُحرّم التأويل ومنه قوله تعالى : ((فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)) (آل عمران :٧) ، والثاني : إن التأويل _ مهما بلغ صاحبه من قدرته العقلية _ لايعدو الظن ، فلا يجوز تناول الصفات به ، وقد يأخذ المشبّهة بالحلولية [٢٦].

وذكر زكي نجيب محمود أن للمعتزلة أصولا خمسة، أولها: التوحيد الخالص المجرّد الذي رفضه أهل السُّنة وغلاة الشيعة، إذ رفضوا تأويل الآيات مثل: ((يد الله)) و((وجه الله)) و((نور السماوات والأرض)) ... وغيرها [٢٧] ، وأخذ الرافضة بالتشبيه ، وفي ذلك قال الخياط في كتابه : (الانتصار) ما نصه : ((واما جملة قول الرافضة فهو أن الله عزوجل ذو قدّ وصورة وحدّ ، يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخفّ ويثقل))[٢٨] .

وثانيها: العدل : وهو لا يُفهم على وجه إلاّ إذا كان الإنسان مسؤولا عن أفعاله وحرّا في اختياره ليُثاب أو يُعاقب ، وذلك ردّا على الجبرية والرافضة الذين نسبوا وقوع الظلم الى الله تعالى ، فتحالفوا مع أهل السُّنة على ما بينهما من خلاف ضد المعتزلة[٢٩]، فذهبوا الى ((أن طريق الإنسان مرسوم له ، بخيره وبشرّه على السواء ... يروي عنهم ((الخياط)) في ((الانتصار)) فيقول إن رأيهم في القدر هو ((أن الكافر كفر لعلّة وبسبب من قبل الله ، ألجأاه الى الكفر ، بل ألجأاه الى كفره واضطراه إليه وأدخلاه فيه ، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية))[٣٠].

وثالثها: الوعد والوعيد: فالوعد يعني الثواب لمن خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، والوعيد يعني العقاب لمن خرج منها على كبيرة، ورابعها: المنزلة بين المنزلتين: أي أن مرتكب الكبيرة لا يكون كافرا ولا مؤمنا بل فاسق، وخامسها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو مبدأ الجهاد ضد كل كافر أو فاسق قولاً وفعلاً [٣١] .

وكان زكي نجيب محمود قد عرّف الشيعة بقوله : ((وواضح أنه إذا خرجت خوارج على عليّ ، فلابد أن يكون هنالك من يشايعونه ، وهؤلاء هم (الشيعة) التي دعت إلى إمامته وخلافته ، إما لأن ثمة نصوصا تحتم ذلك ، وإما لأن النبي عليه السلام قد أوصى بخلافته ؛ واعتقد هؤلاء المشايعون لعليّ بأنه إذا مات ، فلا يجوز أن تخرج الخلافة من أولاده ، فإذا خرجت كان ذلك إما لأن آخرين قد اقترفوا في حقه ظلما ، وإما لأنه هو أو أحد أولاده قد آثر التقيّة ؛ وكذلك اعتقدت الشيعة بأن قضية الإمامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ، بل هي قضية تمس أصول العقيدة ، ومن ثم فهي عندهم أحد أركان الدين [...] وللشيعة فروع كثيرة قد نعود إليها في وقفة أخرى))[٣٢] .

وركّز زكي نجيب محمود على المعتزلة بوصفهم ينظرون الى المسائل الدينية نظرة عقلية، فهم أقرب الى التأثر بالثقافة اليونانية التي نُقلت اليهم، ووقف عند قطبين منهم هما: أبو الهذيل العلاّف، وكان يُعرف بـ(شيخ المعتزلة) ومذهبه بـ(الهذيلية)، وتلميذه إبراهيم بن سيّار النّظام [٣٣].

أ_ العلاّف: وذهب زكي نجيب محمود _ وفقا للشهرستاني في كتابه: (الملل والنحل) _ الى انفراده بعشر مسائل دقيقة هي : إن الوجود للذات ، والصفات هي الذات ، وإن إرادة الله تعالى مطلقة ، والتكوين بيده ، وهو قوله تعالى : ((كن)) فلا قيد له من زمان أو مكان ، وإن الإنسان حرّ في أفعاله في الدنيا ، أما في الآخرة فيكون مجبراً _ وهذا من الترف العقلي عند زكي نجيب محمود _ لذا استدرك فقرر السكون في الآخرة ، وفرّق بين ما يهوى الإنسان فعله بقلبه فتطاوعه جوارحه ، وما يفعله بجوارحه دون قلبه _ وقد قرر زكي نجيب محمود أنه إذا ما أحسن فهمه لا يفيد في عصرنا _ ووجوب معرفة الإنسان لربه معرفة قائمة على العقل وأدلته ، وإن الآجال لا تزيد ولا تنقص _ وتساءل زكي نجيب محمود : لماذا الحذر من المهلكات إذن؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا وعدم إلقاء النفس بالتهلكة؟ وما الحكمة من البحوث الطبية التي تجنب الإنسان الموت؟ _ وخلق الشيء ليس هو الشي نفسه، فالخلق مطلق والمخلوق متعيّن _ وعقّب عليه زكي نجيب محمود من أنه لا يتصور كيف تكون الإرادة قائمة بمعزل عما يُراد؟ وماذا نفيد منها؟ _ وصدق القضية لا يستند الى التواتر، بل الأولياء المعصومين عن الخطأ _ وعقب زكي نجيب محمود بأن هذه القاعدة المنهجية كفيلة بهدم البنيان العقلي الذي حاول العلاّف إقامته، فالأمر مرهون بوحي الى وليّ معصوم _ وينتهي زكي نجيب محمود الى أن إرث العلاّف ليس ذا بال في عصرنا ، إلاّ بعض النتف ومنها إن الإنسان حرّ في اختياره وأفعاله [٣٤] .

إذ قال ما نصه: ((لكني أخدع نفسي وأخدع أبناء عصري، لو توهمت وأوهمتهم أن في الموروث عن ((العلاّف)) إرثا ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا؛ اللهم إلاّ إذا اجتزأنا نتفا من هنا ومن هناك، من أهمها الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر المسئول ...)) [٣٥] .

ب _ النّظام : وهو قريب وتلميذ العلاّف ، وقد فاق أستاذه على رأي معاصريهما ومنهم الجاحظ ، وذكر زكي نجيب محمود _ وفقا للشهرستاني أيضا_ تميّزه بثلاث عشرة مسألة ، هي : حرية اختيار الإنسان لأفعاله ، وهو يشترك في هذا مع سائر المعتزلة، ولكنه يضيف عليهم من أن الله لا يوصف بالقدرة على فعل الشرّ والمعصية _ وهو على حق في ذلك عند زكي نجيب محمود _ وإن الله لا يوصف بالإرادة إلاّ مع تحقق أفعاله ، وإن الكون كله آخذ بمبدأ الحركة والتغيّر _ وهذه لفتة تضعه معنا في عصرنا_ وإن الروح أو النفس مجموعة من الاستعدادات _ لكن زكي نجيب محمود تساءل عن كيفية بعثها ؟_ وإن هناك فرقا بين قدرة الإنسان وقدرة الله _ وتفرقته هذه تدعو الى التأمل وإمعان النظر إذ إنها ليست دقيقة عند زكي نجيب محمود _ وإن حقيقة الشيء في مجموع ظواهره ، أي لا يوجد جوهر وراء الظواهر _ وتساءل زكي نجيب محمود قائلا : هل قصر قوله هذا على الجوامد دون الأحياء ؟ أم الجوامد والأحياء دون الإنسان؟ ومع إنه ليس مثل هيوم في جرأته ، لكنه بهذه الإشارة تبوّأ محلاً رفيعاً في دنيا العقل والعقلاء _ والكائنات في كمون، أي بعض كامن في بعض ، مثل الشريط الذي إلتفّ حول نفسه _ فهو عند زكي نجيب محمود قد نقض نفسه بنفسه قياساً بما سبق ، فصار أقرب الى ليبنتز ، والعجيب أن مثاله هو مثال

ليبنتز نفسه ، وهو آدم وبنوه ، ويرى زكي نجيب محمود إن النّظام لو خيّر بين أن تكون الأشياء ظواهرها أم خلفها جواهر ؛ لاختار ثانيهما بوصفه مسلماً يؤمن بالبعث ، اما الجمع بينهما ؛ فممنوع على منطق العقل السليم _ وإن القرآن معجز من جهتي : الإنباء عن الماضي والآتي ، وصرف الناس عن معارضته ومحاكاته _ ويلحظ زكي نجيب محمود تناقضاً في رأيه هذا ، إذ إنه نفى قدرة البشر على الإنباء سواء صرفهم الله أم لا من جهة ، ولم ينفي قدرتهم عليه لولا صرف الله لهم عنه من جهة أخرى _ وأن تفسيره يكون حجة بالإمام المعصوم لا بالإجماع ولا القياس _ وأشار زكي نجيب محمود الى إن مذهبه هذا هو مذهب الشيعة ولاسيما الإمامية منهم ، ولاحظ تناقضه أيضا ، فهل يستند الى العقل أم لا ؟ فلو استند إليه؛ فلا حاجة به الى إمام _ وإن الإمام شُخّص بنص من النبي (ص) وإنه عليّ، فهو الخليفة لولا كتم عمر لنص النبي (ص) وبيعة أبي بكر _ ولم يعقّب زكي نجيب محمود عليه سوى بعلامة تعجّب _ ولم يكن هناك وحي يُعرّفنا بالذات الإلهية لتوصلنا إليها بالعقل _ فهو عند زكي نجيب محمود في هذا عقل صرف! _ وختم بأن الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب واقعان حتماً، وإلاّ لانتفى العدل الإلهي، وهناك من عارضه في ذلك على أساس أن العدل الإلهي لا يُحدّد بمقولات بشرية (٣٦) .

وذهب زكي نجيب محمود الى أن المعتزلة كانوا الطاقة المفكّرة التي تتناول المشكلات بالتحليلات العقلية، وعلى أساس آرائهم تتفرع المذاهب، وبلغوا أوّج عزّهم في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فكان لهم الرأي الأول والأوحد ، بدليل محنة القرآن التي ابتُلي بها السلفيون أمثال أحمد بن حنبل عندما رأى أن القرآن قديم ، اما المعتزلة ؛ فرأوا أنه حادث ، ولمّا تولّى المتوكل الخلافة عقب الواثق ؛ أدبر الدهر عنهم ، وخرج أهل السُّنة والروافض _ وسُمي الروافض بذلك لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر وعمر ،إذ إنها حجبت الحق عن صاحبه وهو علي بن أبي طالب _ بما استطاعوا عليهم من قوة بالحجة والجدل والحوار [٣٧] .

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. إن القدريين هم من أنكروا القدر الإلهي وقالوا بحرية إرادة العبد في أفعاله، فسُمّوا بذلك من باب تسمية الشيء بضده، وأبرز ممثليهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وكانا يحضران في مجلس الحسن البصري قبل صلبهما، إذ صُلب الجهني من قبل الحجاج بأمر من عبد الملك بن مروان بالبصرة بعد اشتراكه بثورة عبد الرحمن بن الأشعث، وصُلب الدمشقي من قبل هشام بن عبد الملك بدمشق [٣٨] .

واختُلف في الحسن البصري، ويبدو أن رأيه غير رأيهما، إذ إن القدريين ينكرون العلم الإلهي بأفعال العباد إلاّ بعد وقوعها، اما هو وجماعته المعتزلة؛ فيقررون العلم الإلهي الأزلي بها [٣٩] ، فالقدريون غير المعتزلة ، لكن زكي نجيب محمود عدّهم منهم !.

اما الجبريون؛ فهم أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، والجهم ثار ضد الأمويين فقتله سلم بن أحوز المازني والي الأمويين بخراسان، وهؤلاء أنكروا حرية إرادة العبد في أفعاله، فهو مجبور عليها عندهم بقضاء الله وقدره، وذهب البعض إلى أن معاوية بن أبي سفيان، ومن جاء من بعده أشاعوا فكرة الجبر لتبرير ظلمهم [٤٠] ، والغريب إن زكي نجيب محمود أغفل الجعد بن درهم وركّز على الجهم بن صفوان ، مع أن الجعد هذا هو أول الجبريين ![٤١] .

٢. ذهب المعتزلة إلى أن الصفات الذاتية الثبوتية عين الذات الإلهية، أي إن الصفات عندهم من الاعتبارات العقلية، أما الأشاعرة؛ فذهبوا إلى أن الصفات زائدة على الذات، لكنها قائمة بذاتها [٤٢] ، والخلاف لا يقتصر على المعتزلة والصفاتية ، إنما

يمتد ليشمل فرقاً أخرى منها : الجهمية والشيعة والماتوريدية ... فضلا عن الفلاسفة ، ولعل علاقة الصفات بالذات من أعقد المشكلات !.

٣. اختلف المسلمون في التجسيم والتشبيه والتحيّز للذات الإلهية، فذهب بعضهم إلى الأخذ به وهؤلاء هم المجسّمة، وذهب بعضهم إلى تأويل النصوص التي ظاهرها يفيد التجسيم ونحوه، وهؤلاء هم المعتزلة والشيعة الإمامية ، وذهب بعضهم إلى التوقف عن الأخذ بظاهر النصوص أو تأويلها ، وهؤلاء هم أهل الحديث[٤٣] .

والغريب نسبة زكي نجيب محمود رأي أهل الحديث الى الشيعة! فإذا قيل إن النسبة كانت الى الرافضة أو الروافض من الشيعة بخاصة إذ إن هؤلاء ليسوا كل الشيعة؛ فقول مردود، فقد نُسب التجسيم الى الشيعة الإمامية الاثني عشرية أيضا، من قبل الأشعري في كتابه: (مقالات الإسلاميين) ، والخياط المعتزلي في كتابه: (الانتصار) ، والشهرستاني في كتابه: (الملل والنحل)، وابن تيمية في كتابه: (منهاج السُّنة) [٤٤]، والمنسوب افتراء محض، والفيصل في ذلك أعلام الشيعة الإمامية الاثني عشرية وكتبهم ومنهم الصدوق والمفيد والطوسي ...! فزكي نجيب محمود لم يفرّق بين فرق الشيعة مثل الإمامية الاثنا عشرية والزيدية والإسماعيلية، فنعتهم جميعا بالرافضة أو الروافض! ، وهو لم يرجع للقدماء منهم ، فإذا تعذّر عليه ذلك لقلة معرفته بالتراث وضآلة خبرته فيه _ فهو القائل عن نفسه : ((استيقظ صاحبنا _ كاتب هذه الصفحات _ بعد أن فات أوانه أو أوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه ، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة ، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية ، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان))[٤٥] _ فدونه المحدثين والمعاصرين ، ومنهم مثلا محمد رضا المظفر في كتابه : (عقائد الإمامية) _ وقد قدّم له د. حامد حفني داود أستاذ الأدب العربي بكلية الألسن في القاهرة منذ عام ١٩٦١ _ إذ قال في نفي التجسيم ونحوه ما نصه : ((واما الصفات السلبية التي تُسمى بصفات (الجلال) ، فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه ، فإن سلب الإمكان لازمه ، بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك ، بل سلب كل نقص))[٤٦] .

٤. أشرت سابقا الى أن أسماء الفرق الكلامية ونحوها ينبغي أن تؤخذ من أهلها، وليس من خصومهم توّخيا للموضوعية، وزكي نجيب محمود أغفل ذلك، وهذا أحد الشواهد على اغفاله، فقد عبّر عن الشيعة جميعاً _ بما فيهم الغُلاة _ بالرافضة أو الروافض! فمن هؤلاء؟! قيل إن جماعة من الزيدية طعنوا على الخليفتين أبي بكر وعمر، فأنكر زيد عليهم طعنهم، فنفروا منه، فقال: (رفضتموني!) فسُموا رافضة [٤٧] ، فهم من الزيدية ، والزيدية ترجع إلى المعتزلة في الأصول ، وأبي حنيفة في الفروع [٤٨] .

وقيل إن المغيرة بن سعيد دعا الى إمامة محمد ذي النفس الزكيّة، وإنه القائم المهدي، وذلك عقب وفاة الإمام الباقر، فبرئت الشيعة منه _ إذ اعتقدت بإمامة الإمام الصادق _ فرفضوه، فزعم إنهم رافضة [٤٨] .

ومنذ العهد الأموي صار الرفض والرافضة والروافض نبزاً لكل محبّي أهل البيت، حتى نُبز به الشافعي فأنشد:

إن كان رفضاً حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي [٤٩]

ويبدو أن مصطلح الرافضة ظهر عقب معركة الجمل عام ٣٦هـ، فقد عبّر معاوية بن أبي سفيان به عن أنصاره مروان وأصحابه، ثم عبّر به عن خصومه أتباع عليّ (ع)، ثم صار يُطلق على الجماعة التي ترفض الولاء للحاكم، وظهر في أوساط

أهل البيت منذ عهد الإمام الباقر، أي إنه ظهر قبل زيد بخمسة وثمانين عاماً، ثم في أوساط أهل البيت قبله بسبع سنين، فتكون قصة سؤال زيد عن الشيخين مدسوسة مكذوبة [٥٠].

٥. قرن زكي نجيب محمود الرافضة مع الجبرية الذين نسبوا وقوع الظلم الى الله تعالى، وذهب الى تحالفهم مع السُّنة _ على ما بينهما من خلاف _ ضد المعتزلة الذين ركّزوا على العدل ومنه إن الإنسان مسؤول عن أفعاله، إذ ليس عدلا أن يُعاقب أو يُثاب من دون ذلك، لكنهم لم ينفردوا بذلك إنما توافق معهم عليه كل من الإمامية والزيدية والإباضية، لذا سُمّوا بـ(العدليّة) في مقابل الآخرين وفي طليعتهم الأشاعرة [٥١]، فالعدل عند (العدليّة) يقتضي أن الله تعالى لا يفعل إلاّ ما هو حسن عقلا ، اما عند الأشاعرة ؛ فهو فعل الله تعالى ولا يكون إلاّ حسناً [٥٢] ، فالعدل عند (العدليّة) قائم على نظرتهم للتحسين والتقبيح وأنهما عقليان، في مقابل نظرة الأشاعرة للتحسين والتقبيح وأنهما شرعيان ، وهذا أحد أهم موارد النزعة العقلية عند المعتزلة والشيعة مما لم يشر إليه زكي نجيب محمود !.

والعدل الإلهي ثاني أصل من أصول الدين عند المعتزلة والشيعة [٥٣] ، وقد تفرّع عنه مذهبهما في حرية الإنسان ، لكن الشيعة ليسوا مفوّضة ولا مجبّرة ، فقد ورد عندهم عن الإمام الصادق قوله : ((لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين))[٥٤] ،فكيف قرن زكي نجيب محمود الشيعة مع الجبرية ؟! وهل جاء رأيه هذا عن تدقيق وتحقيق ؟!وهل رجع الى المصادر الأساسية ؟!.

٦. ذهب زكي نجيب محمود الى إن إرادة الله تعالى مطلقة عند العلاّف، وإذا صحّ هذا؛ فكيف جوّز إذن امتناع صدور الظلم أو الجور عليه؟! إذ عدّ النظّام ذلك نقصاً فيه![٥٥] .

٧. قلّل زكي نجيب محمود من فائدة تفريق العلاّف للأفعال الإنسانية إلى قلبية وجوارحية ، لكن غرض العلاّف منه هو تبيان مدى حرية إرادة الإنسان ، إذ لا حرية لإرادته في الأفعال القلبية الطبيعية [٥٦] ، فالمسألة ليست هامشية أو عاطفية تتوقف على ما يهوى القلب من الأفعال ؛ فتطيعه الجوارح!.

٨. أنكر زكي نجيب محمود على العلاّف رأيه في إن الآجال لا تزيد ولا تنقص، لكن الآجال إما محتومة أو مخرومة، فالمحتومة لا تزيد ولا تنقص، والمخرومة فتُخرم أي تزيد وتنقص، والدليل عليه هو قوله تعالى: ((يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَاب)) (الرعد : ٣٩)، وقوله تعالى: ((ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ)) (الأنعام: ٢)، وهو ما يُسمى بالبداء عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية[٥٧] ، فإذا قصد العلاّف الآجال المحتومة ؛ فقوله صحيح ، وبما أنه لم يفرق بين المحتومة والمخرومة منها ؛ فقوله خطأ (في الجملة) لا (بالجملة) .

٩. عاصر العلاّف حركة النقل والترجمة، ودرس الفلسفة اليونانية، لذا حاول الشهرستاني ربط مذهب العلاّف بها، ونسب الأشعري مذهبه في الصفات الى أرسطو، وهو أول المسلمين الآخذين بالمذهب الذري أو نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وقد اختُلف في مصدرها، لكن الراجح هو الفلسفة اليونانية والهندية [٥٨].

١٠. تأثر النّظام بأرسطو والثنوية والبراهمة، وصاحب في كهولته هشام بن الحكم [٥٩] ؛ لذا تأثر ببعض آراء الشيعة من قبيل : حجيّة الإمام المعصوم ، وتنصيبه بالنص ، وتعيينه بعليّ بن أبي طالب .

وشغل المسلمين في حياته ومماته، تأييداً وتنديداً، فقد تأثر به الجاحظ والشيعة _ إلى يومنا هذا _ وبعض خصومه منهم ابن حزم وداود الظاهري، وهاجمه الأشاعرة وغيرهم [٦٠].

١١. إن السؤال المهم هو: هل الباعث الأساس على التفلسف عند المسلمين هو دراستهم للفلسفات اليونانية والهندية والإيرانية ... وسواها وتأثّرهم بها أم هناك غيرها؟! الراجح هو أن القرآن هو الباعث الأساس على تفلسفهم، وأول ظهور لتأثيره كان على الفرق الكلامية، فقد رجعوا اليه في نبذ التقليد وإعمال العقل وقياس الغائب على الشاهد، ومعالجة موضوعات العقيدة ومنها الإله الواحد: ذاته وصفاته وأفعاله والنبوّة والمعاد والقضاء والقدر والجبر والتفويض ... وغيرها، فلماذا لا يكون القرآن هو الباعث الأساس على التفلسف لدى المسلمين أو من البواعث عليه على الأقل [٦١].

١٢. أراد زكي نجيب محمود من دراسته هذه استخلاص النزعة العقلية من تراثنا _ ولاسيما من المعتزلة _ ومقدار الإفادة منها في عصرنا، فانتهى الى إن العلاّف والنّظام لم يتأثرا كثيرا بالنزعة العقلية اليونانية، فقال في ذلك ما نصه: ((إني لم أجد عندهما إلاّ قليلا من زاد اليونان المنقول، برغم علمي أن ما يشبه الإجماع بين الباحثين في هذا الميدان من معاصرينا، يقرر تسرب هذا الزاد اليوناني الى شرايين الفكر المعتزلي))[٦٢].

وأما من حيث مقدار الإفادة منها في عصرنا؛ فقال ما نصه: ((إنني أشعر أثناء قراءتي لهذين الرجلين أنهما يسعفاني بشيء أُعالج به مسائل عصري ... وأيا ما كان الأمر، فليس هو من قبيل الامتياز لهم، ولا هو من قبيل النقص الذي يؤخذ عليهم، أن تكون مسائلهم الشاغلة لعقولهم مختلفة أشد اختلاف عن مسائلنا التي تشغل عقولنا، أو أن يكونوا قد تزودوا بزاد يوناني أو لم يتزودوا؛ لكنه انطباع انطبعت به وأردت إثباته، وللقارئ أن يعتقد في كل ذلك بما يشاء)) [٦٣].

وأضاف: ((لكني لو أفرغت وقفة المعتزلة كما وجدتها عند ((العلاف)) و((النظّام)) من مضمونها الفكري، أعني لو أفرغتها من المسائل المعينة التي شغلتهم فعرضوها، لبقي لي ((إطار)) هو إطار النظر العقلي، الذي يحاول أن يحتكم الى الاستدلال المنطقي الذي لا تشوبه الأهواء، وعندئذ سيكون هذا الإطار العقلي هو أنفس ما أعود به الى معاصريّ من أبناء القرن العشرين)) [٦٤].

ولا أدري كيف يمكن لنا فصل (الإطار) عن (مضمونه) ولاسيما إذا كانت النزعة العقلية ليست محضة بل مشوبة بالنزعة اللاعقلية ؟! ثم ماذا نصنع بنتف متناثرة منها في عصرنا الراهن شديد التعقيد؟! وربما كان للنزعة التوفيقية عند زكي نجيب محمود أثرها في استخلاص هذه النتف ولو لم يكن لها كبير أثر في تدعيم التنوير المنتظر، وأخشى القول أن النزعة التوفيقية تنطوي غالبا على شيء من المقارنة التلفيقية .

ثالثاً: الأشاعرة:

ذهب زكي نجيب محمود إلى أن الأشاعرة وقفوا بين طرفي النزاع حول العقل والنص ، فقد اختط لهم أبو الحسن الأشعري طريقا وسطى لم ينقطع السائرون عنها الى يومنا هذا ، إذ رفض العقل مقياساً مطلقاً وضمّ اليه الإيمان ، وظهر ذلك في تفسيرهم لعملية الخلق ، فقد رفضوا فكرة الفيض ؛ لأنها تنفي حرية إرادة الله تعالى في خلقه ، وفكرة السببية ؛ لأنها حتمية وتنفي حرية إرادة الله تعالى أيضا ، فأخذوا بنظرية الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ، إذ ليس للجواهر قدرة على التشكّل والتّجمع والتّفرق بذاتها ، إنما تحتاج إلى مبدأ أعلى وهو الخالق[٦٥].

وقد ردّ زكي نجيب محمود على ذمّ المعري لأبي الحسن الأشعري في كتابه: (رسالة الغفران)، إذ لم يجد ما يسيء اليه في عقائده التي هي عقائد أهل الحديث وأهل السُّنة [٦٦] ، وتساءل قائلا: ((أين اذن يكون إعمال العقل الذي قال به الأشعري وحدّد له حدوده ليترك الباقي للايمان ؟ أين يكون إعمال العقل إذا كان مما يريدنا على الايمان به تصديقا وتسليما أن الخير والشر جميعا بقضاء الله وقدره، وأن الله يُرى بالأبصار يوم القيامة، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين لكنه لا يريد ذلك، وان سيئات العباد يخلقها الله ...؟ الحق أننا لا نحن قادرون على رؤية ما يراه المعري في الأشعري من استحقاقه للعنة الأرض والسماء، ولا نحن قادرون على رؤية ما يراه الأشعري من أشياء تستوجب الاعتقاد بغير إعمال العقل في تأويلها. ومهما يكن من أمر، فيكفينا من الأشعري منهجه من حيث الصورة حتى وإن لم نجد له التطبيق عنده على النحو الذي نود أن نفهمه به)) [٦٧] .

وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. إن الآراء الوسطى قد تكون هجينة تلفيقية أحياناً، فقد وقف الأشاعرة وسطاً بين الجبريين والقدريين في مسألة علاقة العبد بأفعاله، فأخذوا بفكرة الكسب الغامضة حتى جاء في المثل: (أخفى من كسب الأشعري) [٦٨] !.

٢. لابد من التفريق بين أهل الحديث وأهل السُّنة، فأهل الحديث هم أتباع أحمد بن حنبل إمام الحنابلة، وكان إماماً لأهل السُّنة، ثم صار الأشعري إماماً لهم عقب إعراضه عن المعتزلة بعد وفاة أستاذه الجُبّائي، فعدّل بعض العقائد السُّنية من قبيل: التجسيم والجهة والجبر، فكان يرتكز على البرهان _ فضلا عن القرآن والحديث _ في الخوض فيها، وهو ما كان يُحرّمه أهل الحديث؛ وذلك لتأثره بالمعتزلة الذين تركهم لأسباب سياسية على ما قيل [٦٩] ، لكن زكي نجيب محمود لم يشر لجذوره المعتزلية! ولم يبين أسباب تحوّله هذه سياسية كانت أم عقائدية ؟!.

بل قيل إنه وضع (رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام)، ويبدو أنه وضعها عندما كان معتزلياً ، إذ هاجم فيها خصوم علم الكلام وهم أهل الحديث ، فضلا عن (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) وهو في الفِرَق ، اما مذهبه فنجده في كتابيه: (الإبانة عن أصول الديانة) و(اللُّمع) [٧٠] .

٣. حاول الأشعري التوفيق بين الفِرَق حتى وقع في التناقض! ولم يحتف بالعقل أو يُعلي من شأنه، إذ إن معرفة الله تعالى _ وإن كانت عقلية _ لكنها واجبة بالسمع، فالواجبات عنده سمعية [٧١] ، والسؤال هو : إذا كان تركيز زكي نجيب محمود على النزعة العقلية ، فأين هي عند الأشعري والأشاعرة ؟! وما معنى ما ذهب إليه من الاكتفاء بمنهج الأشعري العقلي صورياً وإن لم نجد له أثراً تطبيقياً ؟!.

المبحث الثاني: النزعة العقلية في الفكر اللغوي _ الأدبي البصري

بدأ زكي نجيب محمود بقراءة تراث البصرة في اللغة، وقرر أننا إزاء أبحاث دقيقة فيها تكاد تكون معها اللغة كالرياضيات، واللافت للنظر أنها كانت على صلة بحياة الناس العملية اليومية من قبيل المشكلات التي واجهت المسلمين في المبحث السابق، إذ وجد الناس أنفسهم مضطرين الى الرجوع للنصوص القرآنية ليهتدوا بها على الألفاظ ودلالاتها [٧٢] ، ((ثم خطوة جد يسيرة بعد ذلك . فإذا هم _ على أيدي نفر ممتاز بحدّة الذكاء ودقة التحليل، فضلاً عن قلب مشغوف بهواية البحث والنظر،

يتناولون اللغة من جذورها الأولى، ومصادرها الأولية، يتعقبونها تحليلا وتمحيصا وجمعا وتبويبا ومقارنة وتأسيسا لقواعدها وأركانها؛ وحسبك أن ترى في نظرة واحدة رجلين من هذه القامات العملاقة التي نراها في الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه)) [٧٣].

وقد تناول زكي نجيب محمود من تراث البصرة اللغوي _ الأدبي وقتذاك كلا من الفراهيدي وسيبويه والجاحظ، وكما يأتي:

أولاً: الخليل بن أحمد الفراهيدي:

قرر زكي نجيب محمود أن الفراهيدي امتاز بنظرات فاحصة نافذة عميقة مستوعبة للغة العربية نحواً وشعراً ، فقد تفتقت عبقريته في جوّ مشحون بمسائل دينية بُنيت حلولها على دراسات لغوية ، فوضع أول معجم في اللغة العربية هو معجم (العين)، وقيل إنه من وضع تلميذه الليث ، لكنه نُسب اليه ، ومع هذا نجري على الشائع ، فلأول مرّة تُجمع المفردات العربية على يديه ، وتُرّتب على طريقة فريدة ، إذ لم يعتمد على الطريقتين الأبجدية أو الهجائية ، ربما لأنه لم يجد فيهما أساساً علمياً بل عشوائياً؛ لذا ابتكر ترتيب الحروف وفقا لمخارجها عند النطق ، فبدأ بأقصاها وانتهى بأدناها ، وهو ما يتطلب دقة نظر وموهبة في إدراك الصوت [٧٤].

ثم عمد من بعد هذا الى استقصاء الألفاظ وفقا للأبنية الصرفية: ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، فاستطاع _ بعملية رياضية بارعة _ حصر صورها اللفظية من الناحية النظرية، فجاءت الألفاظ _ وفقا لطريقته في ترتيبها _ على مخارج الحروف، وبما أن حرف العين هو أولها؛ سمّى معجمه هذا بـ(العين)، وقد يسأل سائل: ما جدوى حصر الألفاظ غير المستخدمة أيضاً؟ وجوابه لقياس صلاحية الألفاظ المستحدثة، فيكون القياس المنطقي لصلاحيتها من عدمها هو الأبنية الصرفية؛ لذا عُرفت البصرة بعقلانيتها موازنة مع الكوفة التي عُرفت بقياسها على المسموع والموروث [٧٥].

وجمع المفردات اقتضى معرفة استخدامها وفقا للسياق، وهو ما دعا الى جمع الشواهد الشعرية، وهذا نفسه ما يقوم به فلاسفة التحليل اللغوي في فحص بنية اللغة العلمية، فهؤلاء يرون أن اللفظة لوحدها بلا عبارة تكون رمزاً بلا معنى ؛ لذا حاول الفراهيدي تجريد صورة الشعر من مادته، فإذا بالصورة هي أوزان الشعر وبحوره _ أي العَروض _ فكأنه أرسطو الذي صاغ المنطق ليغدو عماد الفكر حتى العصر الحديث، وقيل أن الفراهيدي اهتدى الى ذلك من حياته اليومية ، فقد سمع مرّة وقع مطرقة على طست وكان يردّد حينها بيتاً من الشعر، فقطّع البيت على الإيقاع ، إذ كان من الذكاء أن لمح التشابه بين صوت المطرقة ووزن بيت الشعر ذاك _ وقد اتفق عدد كبير من علماء النفس اليوم على أن الذكاء هو معرفة التشابه والتباين بين الأشياء والأفكار والمواقف _ فكان أن صاغ علما كالرياضيات في دقته وصوابه على امتداد القرون [٧٦].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. عمل أبو الأسود الدؤلي وتلميذه نصر بن عاصم الليثي على تنقيط حروف القرآن؛ وذلك من أجل دفع اللحن عنه [٧٧] ، وضبط القراءة ، ويبدو أن اللحن فيه صار شائعا .

٢. أسس الفراهيدي مع يونس بن حبيب وسيبويه مدرسة نحوية جديدة، لعل من أبرز سماتها أنها تُعنى باللغة ذاتها، وتعتمد على العقل بالقياس والتعليل، لكن الفراهيدي كان مهتما أيضاً بما بدأه أبو الأسود في القرآن، فعمل هو الآخر على تنقيطه واعرابه بعد أن أضاف اليه الحركات [٧٨] .

٣. تكوّنت مدرسة البصرة وقتذاك بتأثير عدد من الثقافات المختلفة، من قبيل: الفارسية واليونانية والهندية فضلاً عن العربية، وقد تأثر الفراهيدي بها جميعاً، ولكن بعد أن نضج عقله؛ حدّد مسلكه، فلم يقع حينئذ تحت تأثير منطق أرسطو، ومن ذهب الى هذا؛ فقد بنى مذهبه على مجرد الحدس والتخمين [٧٩] ، بل صار مؤثرا في غيره ، ولاسيما في علم الأصوات ، إذ إنه أول من لفت الانتباه الى أهمية الأصوات في مخارج الحروف[٨٠].

وقد دأب المستشرقون وبعض الباحثين على سلب الابداع من مفكرينا ونسبته الى غيرهم، فسوّقوا للأثر الأجنبي الخارجي على فكرنا وثقافتنا ولا سيما الأثر اليوناني، ومع أن للأثر الأجنبي تأثيره؛ لكن مفكرينا تمثّلوه وهضموه وزادوا عليه، ووظفوه لمعالجة موضوعات أخرى لا صلة مباشرة لها به، مثل حماية القرآن من اللحن وسواه، وإذا كانت دوافع بعض المستشرقين معروفة؛ فلماذا يؤيدهم بعض باحثينا؟! ولماذا يستبدلون الظن والتخمين بالأدّلة؟! ولماذا يعانون من عقدة النقص، فيرون أننا أدنى مرتبة وأقل منزلة؟!.

٤. أسس الفراهيدي علم العَروض أو أوزان الشعر، فقد ذهب الى أن أوزان الشعر ستة عشر وزنا سمّاها بحورا، ولولا معرفته بالنغم والموسيقى؛ لما ابتكره، فهو علم موسيقى الشعر [٨١] ، لكن زكي نجيب محمود عرض قصة ابتكاره له وكأنه حدث صدفة، ولمع في ذهنه فجأة ! لذا تريث البعض في تصديقها [٨٢] ، وعلى أية حال؛ فمن البعيد أن تكون محاولته هذه في تقنين الأوزان نغميا جاءت صدفة وعرضا ، بل الراجح أنها تشكلت بعد إمعان ونظر وتمكّن ، فهكذا ابتكارات لا تكون وليدة الصدف!.

وبما أن الفراهيدي نشأ في بيئة عرفت الموسيقى؛ فليس غريبا عليه معرفتها، بل لا تحتمل الجدل، ويبدو أنه ألّف في الموسيقى، إذ قيل إن له كتابا عنوانه: (في اللحون) لم يصلنا، ولكننا لا نعرف مدى تجديده وابتكاره فيها [٨٣] .

ثانياً: سيبويه:

تناول زكي نجيب محمود سيبويه تناولا موجزا، فذكر أنه إمام البصرة في النحو، وأن له كتابا فيه هو: (الكتاب)، فإذا ذُكر العنوان بهذا الإطلاق انصرف اليه، وقد ظهر بين الدارسين فجأة، ما يفسح مجالاً للتكهنات بافتراض سوابق له، لاسيما مع إحالة صاحبه الى أسلافه في مواضع كثيرة وموارد عديدة [٨٤] .

وقيّم زكي نجيب محمود (الكتاب) قائلا: ((لكن البناء من حيث هو وحدة متسقة، مُلئت بالتعليلات العقلية والاستدلالات المنطقية، ودقة الموازنة بين رأي ورأي، ثم الترجيح لرأي دون آخر ترجيحا بصيرا، هو الذي يلفت النظر بشموخه وشموله، مهما يكن في ثناياه من إحالات على هذا الرأي أو ذاك؛ ومع هذا النضج كله، والعمق كله، والإلمام الواسع كله، فقد مات سيبويه وله من العمر نيف وثلاثون عاما !!))[٨٥].

وأضاف: ((فمتى وكيف أتيح له هذا التحصيل الغزير وهذه الأحكام السديدة في موضوعه؟ ألاَ إنه _ كأستاذه الخليل _ رجل تجسدت فيه العبقرية، التي ... تتقمص العبقري فتوجهه الوجهة التي يريدها العصر، وكان الذي أراده عصر سيبويه هو دراسة اللغة والنحو، ليقوم فهم الناس للقرآن على أساس متين)) [٨٦] .

وقرّر ما نصه: ((لو أننا اكتفينا برجال النحو وحدهم، لرأينا ما يقطع بنضج النظرة العقلية وارتقاء المنهج العلمي، إذ نرى علماء في هذا الميدان أرادوا أن يخضعوا اللغة لشكائم القواعد، حتى لقد غالوا في التمسك بالقواعد وبطريقة القياس عليها

تمسكا جعلهم كلما وجدوا عند العرب الأقدمين استعمالا لا يجري مع القاعدة التي صاغوها يعدونه شاذا ينبغي البحث له عن مبرر يجيز إدراجه تحت هذه القاعدة أو تلك)) [٨٧].

وانتهى الى إن ازدهار (العقل) في البصرة استثار الكوفة فعارضتها ليكون التوازن، وإن التناظر بينهما كاشف عن فاعلية فكرية مستعرة، فسيبويه والكسائي على طرفي نقيض [٨٨].

وأضاف: ((وأحسب أن من تشبث بأفضلية العرب الأقدمين على ((المسلمين)) المحدثين .(فكل الأقدمين في مجال اللغة العربية هم من العرب ، وأما المحدثون فهم مسلمون ، عربا كانوا أو غير عرب) لابد أن يكون منتمياً إلى أرومة عربية خالصة ، وأما من أراد إزالة الفوارق ، فالأرجح أن يكون من أصول غير عربية ؛ وهو نزاع بين هاتين الفئتين اشتد واتسع حتى أصبح ظاهرة لا يخطئها البصر في تاريخ تلك الفترة من حياة الأسلاف ... ولو أنها بحكم ما يطبعها من عصبية تندرج في الجانب ((اللاعقلي)) من التراث ، وإنما جعلنا هدفنا الرئيسي هو الجانب ((العقلي)) من الطريق ، فلا نورد اللاعقلي _ إذا أوردناه _ إلا ليزداد الضوء على المرئي فيزداد وضوحا للرائي))[٨٩].

وهناك بعض الحيثيات المهمة لسيبويه لم يذكرها زكي نجيب محمود، وأهمها ما يأتي:

١.كان سيبويه قد صرّح أن أسس الأبواب في كتابه من وضع أستاذه الفراهيدي، لكن كثيرا من نحوه هو لأستاذه أيضا وإن لم يشر اليه مثل الإدغام [٩٠] ، بل قيل إن كتابه هو من وضع اثنين وأربعين نحويا هو أحدهم، ومع هذا عُدّ إماما للنحاة وكتابه قرآنا للنحو![٩١].

٢.مَنْ سيبويه؟ هو عمرو بن عثمان، أحد أبرز تلامذة الفراهيدي في النحو، وسيبويه لقبه ويعني: رائحة التفاح، وله كُنى ثلاث هي: أبو بشر _ وهي الأشهر _ وأبو الحسن وأبو عثمان، إذ ذُكر غير واحد بهذا اللقب، فهناك أربعة غيره [٩٢].

٣. إن تلامذة سيبويه كانوا قليلين على الرغم من شهرته، وذلك لأسباب منها: قصر حياته وحُبسة لسانه، ومن أبرز تلامذته: الأخفش الأوسط وقُطْرب والناشي واليحصبي ...[٩٣] .

٤. ناظر سيبويه جماعة من أقرانه منهم: الفرّاء والأصمعي، لكن أشهرهم الكسائي، وقد غُلب سيبويه في مناظرته التي عُرفت بالزنبورية [٩٤] ، وخلاصتها أن الكسائي سأله هل يجوز القول : (خرجت فإذا زيد قائما؟) فأجابه: (لا)، فقال الكسائي: فكيف تقول: (قد كنت أظن أن العقرب أشدّ لسعة من الزنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إيّاها) فأجابه: (فإذا هو هي) فلا يجوز النصب، فقال الكسائي: (لحنتَ)، وخطّأه الجميع، فخرج الى بلاد فارس ولم يعُد الى البصرة، ومات غمّا[٩٥]

ثالثاً: الجاحظ:

قرّر زكي نجيب محمود أن الجاحظ قضى الشطر الأول من عمره في البصرة ، وصُهر بنشاطها الفكري ، ثم قضى الشطر الثاني منه في بغداد ، وهو _ كغيره من عمالقة الفكر _ امتص ثقافة عصره بأسرها أصولا وفروعا ، ناقدا ساخرا ، وغرضه تحويرها وتبديلها ، فهو أقرب الى فولتير ، وهو نقطة التحوّل في الثقافة العربية كلها من ثقافة كان محورها الشعر الى ثقافة صار محورها النثر ، أي إن ثقافتنا معه تحوّلت من النظرة الوجدانية الى النظرة العقلية ، ومن ميّزاته أنه كان يُدافع عن الفكرة ونقيضها ، ويفترض أشخاصا يحاورهم _ على غرار أفلاطون في محاوراته _ وكان يسعى الى اليقين عن طريق الشّك[٩٦] .

ووقف زكي نجيب محمود عند (الرسائل) وكتاب (الحيوان) من مصنّفات الجاحظ، وبدأ بـ(الرسائل)، وكما يأتي:

١. الرسائل:

١.رسالة المعاش والمعاد:

أ. المنافع والمضار: قال: ((اعلم ان الله جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار وبغض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان)) [٩٧]، وقد وازن زكي نجيب محمود بينه وبين مذهب أخلاقي معاصر يقيم الأخلاق على المنفعة وحدها ، فالجاحظ يرى _ كمذهب المنفعة هذا _ أن الأخلاق تتغير لتغيّر المنافع والمضار ، وهو ما أقام عليه القيامة[٩٨] .

ب . الحزم والتواني: قال: ((واحذر كل الحذر أن يختدعك الشيطان عن الحزم، فيمثل لك التواني في صورة التوكل، ويسلبك الحذر، ويورثك الهوينا بإحالتك على الأقدار، فإن الله إنما أمر بالتوكل عند انقطاع الحِيل، والتسليم للقضاء بعد الإعذار!))[٩٩]، فهو يحكّم العقل وحده في أمورنا ، ولا يعني التواني التوكل ، بل اللامبالاة ، اما التوكل ؛ فلا محيص عنه ، لكن مع بذل الجهد ، واللجوء الى الحِيل[١٠٠].

ج . موضع البُغْيَة: قال : ((... واجب على كل حكيم أن يُحْسِنَ الارتياد لموضع البُغْية ، وأن يبيّن [يتبيّن] أسباب الأمور ويمهد لعواقبها فإنما حُمِدتْ العلماء بحسن التثبت في أوائل الأمور ، واستشفافهم بعقولهم ما تجيء به العواقب ، فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها ، وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم ؛ فأما معرفة الأمور عند تكشُّفها وما يظهر من خفيّاتها ، فذاك [فذلك] أمر يعتدل فيه الفاضل [الفضل] والمفضول ، والعالمون والجاهلون))[١٠١] ، فهو يقدّم لنا منهجاً عقلياً كاملاً ، إذ لابد من تحديد (موضع البُغْيَة)، ثم التماس الروابط السببية بين مقدماته ونتائجه أو(أسبابه وعواقبه)، ثم التخطيط ، أي رسم خُطة السير بما يُمكّننا من معرفة النتائج قبل وقوعها[١٠٢].

د . الشجاعة : قال : ((وليست [وليس] تكون الشجاعة [والجبن] إلاّ في كل أمر لا يُدْرَى ما عاقبته ، يخاطَرُ فيه بالأنفس والأموال، فإذا أردت الحزم في ذلك فلا تُشَجّعَنَّ نفسك على أمر أبدا إلاّ والذي ترجو من نفعه في العاقبة أعظم مما تبذل فيه في المستقبل، ثم يكون الرجاء في ذلك أغلب عليك من الخوف))[١٠٣] ، فقد ربط بين البُغْيَة والتخطيط لبلوغها وبين الشجاعة، فإذا كانت الخطة واضحة ؛ فلا مجال للشجاعة ، وكأن الأمر كله عملية حسابية ، أما إذا لم تكن الخطة واضحة ؛ فلابد من الترجيح والمغامرة والمخاطرة ، فتكون الشجاعة ضرورية[١٠٤] .

هـ .الأخوة: قال: ((... فلا تكونن لشيء [بشيء] مما في يدك أشد ضنّاً، ولا عليه أشد حَدَباً، منك بالأخ الذي قد بلوته في السراء والضراء ... فانما هو شقيق روحك.. ومُسْتَمَدُّ رأيك وتوأم عقلك؛ ولست منتفعاً بعيش مع الوحدة، ولابد من المؤانسة[مؤانسة].. ثم لا يُزَهّدنك فيه أن ترى منه خُلُقاً أو خُلُقين تكرههما، فإن نفسك التي هي أخصُّ النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك؟ ... وأنا أوصيك بخلق قلَّ من رأيته يتخلق به ... ألاَّ يُحْدِثَ لك انحطاط من حطت الدنيا من اخوانك استهانة به ... ولا يُحدث لك ارتفاعُ من رَفَعَت الدنيا منهم تذللاً وإيثاراً على نظرائه من [في] الحفظ والإكرام)) [١٠٥] ، وربما انتفع بهذه المقولة كثيرون[١٠٦].

٢.رسالة كتمان السّر وحفظ اللسان:

قرّر زكي نجيب محمود أن الجاحظ في هذه الرسالة نظر الى الطبيعة البشرية نظرات عقلية نافذة في ضوء تجارب الحياة، وكما يأتي:

أ. المنكر والمعروف: قال: ((ليس ملوماً على تضييع القليل من قد أضاع الكثير، ولا يُسام [ولا يَهتمُّ] اصلاحَ يومه وتقويمَ ساعته من قد استحوذ الفسادُ على دَهره، ولا يُحاسَبُ على الزلّة الواحدة من لا يعدم منه الزلل والعِثار، ولا يُنْكرَ المنكَر على من ليس من أهل المعروف، لأن المنكَر إذا كثر صار معروفاً، وإذا صار المنكر معروفاً صار المعروف منكراً؛ وكيف يُعْجَبُ ممن أمره كله عجب؟ وإنما الانكار والتعجب ممن خرج عن مجرى العادة، وفارق السُّنَّة والسَّجيَّة)) (١٠٧) ، فكأنه _ على رأي زكي نجيب محمود_ كتب مقولته هذه في النصف الثاني من القرن العشرين ، وكأنه يحكم على الخُلُق العربي أنَّى كان وأينما ظهر ، ووصفه صادق بالنسبة الى عصرنا ، ولا نعلم صدقه بالنسبة الى عصره(١٠٨) .

ب . العقل: قال: ((وانما سُمّي العقل عقلا وحِجْراً ... لأنه يزمّ اللسان ويخطمه، ويَشْكُلُه ويرْبُثُه(الربث هو الحبس) [ويزبنه] ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فُرُطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرّة ، كما يُعقلُ البعير ، ويُحْجَرُ على اليتيم))(١٠٩) ، فهو يرى أن الإنسان يقيّد نفسه بالعقل ، وبهذا القيد يكون عاقلاً(١١٠) .

ج . الكتمان: قال: ((ومما يؤكد [...] كَرْبَ الكتمان وصعوبته على العقلاء فضلاً عن غيرهم ، ما رووه عن بعض فقهائهم أنه كان يحمل اخباراً مستورة لا يحتملها العوام ، فضاق صدره بها ، فكان يبرز الى العراء [القَرَى] فيحتفر بها حَفيرة يودعها دنّاً ، ثم ينكبُّ على ذلك الدَّنّ فيحدّثه بما سمع ، فيروّح عن قلبه ، ويرى أَن قد نَقَل سرَّه من وعاء إلى وعاء))(١١١) ، ونقل الجاحظ عن الأعمش من أنه إذا ضاق صدره أقبل على شاة له فيحدثها بالأخبار والفقه حتى قال بعض أصحاب الحديث ليت أني كنت تلك الشاة ، فإطلاق اللسان أيسر من حفظه(١١٢) .

د . السّر: قال: ((والسرُّ [...] إذا تجاوز صدر صاحبه وأفلت من لسانه إلى أُذنٍ واحدة، فليس حينئذ بسرّ، بل ذاك أولى بالإذاعة .... وإنما بينه وبين أن يشيع ويستطير أن يُدفَعَ إلى أُذن ثانية، وهو مع قلة المأمونين عليه، وكرْب الكتمان حريٌّ بالانتقال إليها في طرفة عين؛ وصدر صاحب الأُذن الثانية أضيق، وهو إلى افشائه أسرع... ثم هكذا منزلة الثالث من الثاني، والرابع من الثالث، أبداً إلى حيث انتهى ... هذا إذا كان المؤتمن على السرّ عاقلاً، فكيف به إذا كان بطبعه نماما؟ [...] فاللوم إذ ذاك على صاحب السرّ أوجب.. لأنه كان مالكاً لسرّه فأطلق عقاله وفتح أقفاله)) (١١٣) ، بل من أودعته السرّ يكون أميل الى إفشائه كلما ازددت تحذيرا له .. قال : ((... من أكثر الأعوان على اظهار السرّ ... التحذير من نشره ؛ فان النَّهْي أغرى ، لأنه تكليف مشقّة ، والصبر على التكليف شديد ، وهو حَظْرٌ[خطِر] ، والنفس طَيَّارة متقلبة ، تعشق الاباحة وتُغرمُ بالإطلاق))(١١٤) .

٣.رسالة في الجدّ والهزل:

ذهب زكي نجيب محمود إلى أن هذه الرسالة تزيد إيماننا بأننا حيال كاتب عقلاني من الطراز الأول، أما موضوعها؛ فالنفس الإنسانية، ومما جاء فيها:

أ. **الغضب:** قال: ((الغضب يُصوّر لصاحبه مثل ما يصوّر السُّكْرُ لأهله، والغضبان يشعله الغضب، ويغلي به الغيظ، وتستفرغه الحركة، ويمتلي بدنه رعدةً، وتتزايل اخلاطه، وتَنحلُّ عُقَدُه، ولا يعتريه من الخواطر إلاّ ما يزيده في دائه؛ ولا يسمع من جليسه إلاّ ما يكون مادةً لفساده؛ وعلى أنه ربما استُفْرغ حتى لا يسمع، واحترق حتى لا يفهم ..... وليس يصارع الغضب.. شيء إلاّ صرعه ، ولا ينازعه قبل انتهائه وادباره شيء إلاّ قهره ؛ وانما يُحْتالُ له قبل هَيْجه ، ويُتَوَثَّقُ منه قبل حركته ، ويُتَقَدَّمُ في حسم أسبابه وفي قطع علله ؛ فأما إذا تمكن واستفحل ، وأذكى ناره واشتعل ، ثم لاقى ذلك من صاحبه قدرة ، ومن أعوانه سمعا وطاعة ، فلو سَعَطْتَه (أي أدخلت في أنفه بالمسعط) بالتوراة ، وَوَجْرتَه بالانجيل (أي أدخلته في فمه بالميجر) وَلَدَدْتَه بالزبور (أي صبَبْتَه بالمسعط في احدى شِقْي الفم) وأفرغت على رأسه القرآن إفراغاً، وأتيته بآدم عليه السلام شفيعاً ، لما قصَّر دون أقصى قوته ولَتمنَّى أن يعار أضعاف قدرته))[١١٥] ، فهو مفكر لمّاح لخصائص النفس البشرية حتى صورها أدّق تصوير وأعمق انْسِيَّة[١١٦] .

ب. **اللفظ والمعنى :** قال : ((ولا يجوز ان يعلّمه (كان هذا القول تعليقا على تعليم الله لآدم عليه السلام الأسماء كلها) الاسمَ ويدعَ المعنى ، ويعلّمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه ؛ والاسم بلا معنى لغوٌ ، كالظرف الخالي ، والأسماء [والاسم] في معنى الأبدان ، والمعاني في معنى الأرواح ؛ اللفظ للمعنى بَدَنٌ، والمعنى للفظ روح ؛ ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له وشيئاً لا حسنَّ فيه ، وشيئاً لا منفعة عنده ؛ ولا يكون اللفظ اسماً إلاّ وهو مُضَمَّنٌ بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا اسم له ، ولا يكون اسم وليس له [إلاّ وله] معنى))[١١٧] ، فاللفظ بلا معنى كالظرف الخالي ، أي الفارغ ، وهو ما ذكر زكي نجيب محمود أنه تبناه حتى إنه أورد تشبيه الظرف الخالي نفسه في كتابه : (خرافة الميتافيزيقا) ، فكتبوا ضدّه وهاجموه[١١٨] .

٢.كتاب الحيوان:

ثم تناول زكي نجيب محمود بعد ذلك الجاحظ في كتابه: (الحيوان)، وكما يأتي:

١. **حركة الترجمة:** أُذهل الجاحظ بحركة الترجمة عن التراث اليوناني، فذهب الى تميّز اليونان بالكتاب ، وهو ما يخلّد صاحبه، أما العرب ؛ فتميّزوا بالشعر ، وهو لا يُخلّد صاحبه ؛ لأنه لا يُترجم فيُعرف قياسا بالكتاب ، فلو تُرجم تقطّع نظمه وبطل وزنه وذهب حُسنه ، فضلا عن أن الترجمة لن تفي الأصل حقه ، لذا لم يعرف فضل العرب غيرهم ![١١٩] ، فـ((فضيلة الشعر مقصورة على العرب (!) وعلى من تكلم بلسان العرب ؛ والشعر لا يُستطاع أن يُترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حُوّل تقطّع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موضع التعجب منه .... وقد نُقِلَت كتب الهند، وتُرجمت حكمُ اليونانية، وحُوّلت آداب الفرس (ليلحظ القارئ أن الجاحظ قد لخص في هذه العبارة الأخيرة موارد نقل الثقافات الأجنبية إلى اللغة العربية كما شهد ذلك بعينيه في بغداد) فبعضها ازداد حسناً ، وبعضها ما انتقص شيئاً ؛ ولو حُوّلت حكمة العرب (الواردة في شعرهم) لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن ، مع أنهم لو حوَّلوها لم يجدوا [في] معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم))[١٢٠].

واستدل زكي نجيب محمود برأي الجاحظ في الترجمة على تعزيز قناعته هو من أن وراء ظاهرها الثقافي غرض سياسي، وهو محاربة الثقافة العربية، إذ إن من قام بها هم خُلفاء الدولة العباسية ليُعارضوا أسلافهم خُلفاء الدولة الأُموية ذوي النعرة القومية العربية، لاسيما وأن خُلفاء الدولة العباسية قد وصلوا الى الحكم بمعونة الفرس جيوشا وقادة[١٢١] .

٢. **قيمة الكتاب وأسلوب الكاتب:** اما الكتاب فهو أعز من الولد، فالولد ((فـ[كالمخْطة يتمخطها ، والنُّخامة يقذفها ، فهل يتساوى [ولا سواء] إخراجُك [من جزئك] شيئا لم يكن [منك] جزءا من حقيقة وجودك ، مع اظهارك معنىً في لفظ ما كان ليكون لولا انبعاثه من عين جوهرك؟[وإظهارُك حركةً لم تكن حتَّى كانت منك]))[١٢٢] .

اما أسلوب الكاتب؛ فشرطه أن يبسط كلامه ليُفهم، ((فليس [وليس] الكتاب الى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه))[١٢٣] ، و((لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم))[١٢٤] ، و((إن العرب يميلون الى الايجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الأطناب))[١٢٥] .

٣. **ظهور كوامن الطبيعة الإنسانية:** قال الجاحظ عنه ما نصه: ((... قد زعم أناس أن كل انسان فيه آلةٌ لمرفق من المرافق، وأداةٌ لمنفعة من المنافع، ولابد لتلك الطبيعة من حركة وان أبطأت، ولابد لذلك الكامن من الظهور؛ فان أمكنه ذلك بَعَثَه، وإلاّ سرى إليه كما يسري السم في البدن)) ([١٢٦] ، فلعل الجاحظ في هذا يشير الى ما نادى به أبرز فلاسفة التربية في عصرنا ، وهو ضرورة أن يجد الناشئ فرصة كافية لإخراج كوامن طبيعته ، وإلاّ لأُفلتت من أيدينا طاقة خلاَّقة[١٢٧] .

٤. **الخير والشّر:** أجاب الجاحظ على سؤال مقدّر هو: لماذا لا يكون الخير صرفا لا تشوبه شائبة الشّر؟ بأن وجودهما معا يستلزم من الإنسان الاختيار، وهو ما يستلزم بدوره التدبّر والموازنة، ومع فرض وجود الصواب وحده؛ لن يفكر الإنسان ليعرف مواضع الخطأ، فلا يبق من التفكير والعلوم باقية! [١٢٨] ، ومما قال الجاحظ في ذلك : ((... [و] من لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق ، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء ، إلى حال السبع والبهيمة ... وإلى حال النجوم في السخرة ، فإنها أنقص من حال البهائم في الرَّتْعة ؛ ومَنْ هذا الذي يَسُرُّه أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج ، أو برجاً من البروج أو قطعة من الغيم ، أو يكون المجرة بأسرها ، أو مكيالاً من الماء أو مقداراً من الهواء؟))[١٢٩] .

وعدّ زكي نجيب محمود من أتباع الجاحظ في دعوته الى حرية الإنسان، وأن كرامته في اختياره، مشيرا إلى أن تحكّم بعضنا برقاب بعض خُلُق عربي متأصل فينا، وأن للسلطان عندنا شهوة، وللجبروت محبة، فإذا ظفرنا به؛ قل العدل وكثُر الظلم، وهو ما أشار اليه المتنبي بشعره: (فإن تجد ذا عفّة فلعلّة لا يظلم)، ولو تفاوت الناس في كل شيء؛ فإنهم يتساوون في الكرامة الإنسانية[١٣٠] .

ثم ذكر زكي نجيب محمود مثالاً عمّا ذكره الجاحظ عن الحيوان في كتابه هذا بجزأيه ، وهو الموازنة بين الكلب والديك ، وقيل إنهما رمزان لرجلين في عصره _ وهو رأي رجَّحه زكي نجيب محمود جداً _ والجاحظ في كتابته عن صنوف الحيوان كأنه يكتب عن جماعات بشرية ؛ لأنه تناول موضوعه تناول الأديب أكثر من العالِم ، وقد أفاد من الترجمة مع ريبته في نفعها ، لذا وردت في كتابه المذكور أسماء أعلام الفكر الأجنبي أمثال : أرسطو وأفلاطون وأبقراط وبطليموس وجالينوس ، حتى ظن بعض الدارسين أن مادة كتابه مأخوذة من أرسطو بقدر كبير[١٣١] .

وقد أشاد زكي نجيب محمود بتأني الجاحظ ومراجعته لما كتب قبل نشره ، منكراً على كثير من كُتَّابنا اليوم سرعة نشر ما يكتبه قبل نضجه ، والجاحظ عنده أقرب الى المتعصبين للتراث العربي الأصيل في كتابه : (البيان والتبيين) ، لكنه أقرب إلى

المتعصبين لتراث الثقافات الأخرى في كتابه : (الحيوان) ، ومع هذا ؛ فهو أشد حنينا للتراث العربي الأصيل ، واعتذر زكي نجيب محمود عن مرافقة الجاحظ في كتابه : (البيان والتبيين) مع رغبته فيها ، وذلك لسببين هما : إن وقفته معه طالت ، وإن كتابه الأخير قائم على ذوق الأديب في حين يتوخى معه طريق العقل[١٣٢] .

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. أشار زكي نجيب محمود الى أن ما ذكره الجاحظ من أن الطبع الإنساني يقتضي اجترار المنافع ، ودفع المضار هو نفسه ما ذهب إليه مذهب أخلاقي معاصر ، ويقصد مذهب المنفعة العامة ، إذ يرى أتباعه أن المنفعة هي الخير الأقصى ، والضرر هو الشّر الأقصى ، فالمعيار هو نتائج الأفعال وآثارها ، وبعضهم جعل المنفعة فردية حسّية عاجلة وهم أتباع القورينائية ، أو حسّية وعقلية وروحية وهم أتباع الأبيقورية ، وبعضهم جعلها جماعية من قبيل بيكون وكمبرلند وشافتسبري... وغيرهم ، وأخذ صوراً أخرى عند بنتام ومل ، وتسلّل الى اللاهوت والاقتصاد والسياسة ، لكنه فقد أنصاره في القرن العشرين بتأثير المثالية التي عبرت من المانيا الى إنجلترا فتكفّلت بتفنيده[١٣٣] .

٢. ذكر زكي نجيب محمود أن الجاحظ فرّق بين اللفظ والمعنى، وهو ما كان سائداً في وقته من أن المعنى يكون بغير اللفظ، ولكنه أقرّ بذلك، بل انتصر للفظ، فالمعنى عنده هو المعنى العقلي المنطقي وهو لا يصنع شعراً [١٣٤] ، ولكن لزكي نجيب محمود رأي آخر ، فكأنه أراد أن يقارب بين الجاحظ ومذهبه الوضعي المنطقي!.

٣. ذهب زكي نجيب محمود الى أن ترجمة الشعر العربي الى لغة أخرى عند الجاحظ ؛ يُقطّع نظمه ويبطل وزنه ... وغيرها، فإذا كانت الترجمة تبدّل مبناه؛ فكيف بمعناه؟! لن يتبدّل، وهل محذور ترجمة الشعر هذا ينطبق على أشكاله الحديثة من قبيل: قصيدة النثر؟! يبدو أنه لن ينطبق عليها!.

٤. لعل الجاحظ خلط ما بين الخير والشّر، والصواب والخطأ، فبينما كان كلامه عن الخير؛ صار فجأة عن الصواب، لكن الخير والشّر مسألة أخلاقية، اما الصواب والخطأ؛ فمسألة منطقية! والغريب أن زكي نجيب محمود لم يُنكر عليه ذلك!.

٥. نقل زكي نجيب محمود نصوصاً عن الجاحظ مع شيء من التصرّف، ولا ضير في ذلك، لو لم تكن منقولة بالنص، لذا أشرت اليها مع ضبطها بين قوسين هما[...] بعد موازنتها مع المصدر الأصلي.

٦. حاول زكي نجيب محمود إظهار النزعة العقلية لدى الجاحظ عبر أفكار هامشية في نصوصه، لاسيما كتابه: (الحيوان) ، ذاكراً إنها تعرض للجاحظ بالطريق ، وذلك لأن موضوع كتابه المذكور هو الحيوان ؛ لذا تجد زكي نجيب محمود متكلّفاً أحياناً في إثباتها عنده!.

٧. قرّر زكي نجيب محمود أن الجاحظ أفاد من الترجمة عن اللغات الأخرى، فذكر بعض أعلام الفكر الأجنبي، بل قيل إن مادة كتابه: (الحيوان) مأخوذة من أرسطو، لكن زكي نجيب محمود لم يُعقّب على هذه الدعوى بشيء، فلم نعرف له رأيا فيها! والغريب أن الجاحظ لم يفد من أرسطو شيئا في محاولاته النقد _أدبية![١٣٥] .

٨. أهمل زكي نجيب محمود نظرات الجاحظ النفسية والكلامية والفلسفية، فلم يشر لشيء منها على أهميتها وطرافتها، مع أنها أولى في استكشاف وإبراز نزعته العقلية، وأجدى بالإفادة منها في عصرنا![١٣٦] .

الخاتمة:

ويمكننا إجمال أهم نتائج البحث بما يأتي:

١. إن النزعة العقلية في تراث البصرة إبَّان القرنين الثاني والثالث الهجريين لم تكن خالصة، إذ يشوبها شيء من النزعة اللاعقلية، سواء أكانت في الفكر السياسي _ الكلامي أم الفكر اللغوي _ الأدبي، فالفِرَق مثل: الخوارج والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة والشيعة ... وغيرها لم تتشكل _ في الأصل _ بالنزعة العقلية الإنسانية ، بل النصوص الدينية الوحيانية ، واللغة والأدب لم ينبثقا عن النزعة العقلية ، بل السُّماع والذوق ، وقد أشار زكي نجيب محمود نفسه إلى أن النزعة العقلية ليست محضة ، وغاية الأمر إنه حاول إظهار النزعة العقلية وتبريزها من دون النزعة اللاعقلية!.

٢. إن النزعة العقلية في تراث البصرة في المدّة المذكورة تكوّنت بتأثير بعض العوامل الذاتية والغيرية، الداخلية والخارجية، ومنها: الصراعات السياسية، والاختلافات العقائدية، وانهمام طبقة من العلماء والأدباء واللغويين في السجالات الفكرية _ وبعضهم من أعراق وديانات شتى _ والترجمة ... .

٣. ركّز زكي نجيب محمود على النزعة العقلية، ومقدار الإفادة منها في عصرنا الحاضر، وبما إنها لم تكن صرف؛ فإن مقدار الإفادة منها في وقتنا الحاضر ليس كبيراً! ومع هذا؛ فقد بذل جهداً طيباً في إعادة قراءة تراثنا، مظهراً غناه، وتنوّع رؤاه، مقارباً إياه بغيره.

٤. رغب الباحث التطرق الى إخوان الصفا أيضا، لكن تعذّر ذلك لأسباب منها: إن بعضهم في بغداد، فلم يكونوا جميعا في البصرة، وإنهم جماعة غامضة غير معروفة، فلم نعرف منهم سوى أربعة ذكرهم التوحيدي في كتابه: (الإمتاع والمؤانسة)، وإنهم ظهروا في القرن الرابع الهجري _ على المشهور _ لذا كانوا خارج نطاق المدّة الزمنية المحدّدة للبحث.

المصادر

القرآن الكريم

١. بو ملحم، د. علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

٢. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ط٢، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ب. ن، ب. م، ١٩٦٥.

٣. مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق وتقديم وتعليق: د. محمد طه الحاجري ، ب . ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢.

٤. الجزائري، علاء الدين، دروس في الملل والنحل، ط١، مجمع التراث الإسلامي، بيروت، ١٤٣١هـ.

٥. جعفر، د. نوري، الجوانب السايكولوجية في أدب الجاحظ، ب . ط، مشورات وزارة الثقافة والإعلام ، بغداد ، ١٩٨١.

٦. خليفة، عبد الله، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج:٢.١، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

٧. دستغيب ، عبد الحسين ، أجوبة الشُّبُهات ، تعريب : لجنة الهدى ، ط٤، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠١٥.

٨. دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله الى العربية وعلّق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٣، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٤.

٩. السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزُبان، أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض، تحقيق: رافد الفتّال، ط١، مركز تراث البصرة _ قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية، البصرة، ٢٠١٩.

١٠. الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، نهج البلاغة _ المختار من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، ب. ط، العتبة العلوية المقدّسة، النجف الأشرف، ٢٠١٠.

١١. الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخُلُقية _ نشأتها وتطوُّرها، ط١، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠.

١٢. عبد الحميد، صائب، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي _ مسار الإسلام بعد الرسول (ص) ونشأة المذاهب، ط١، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ب. م، ١٩٩٧.

١٣. عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفِرَق والعقائد الإسلامية، ط١، دار التربية، بغداد، ١٩٧٧.

١٤. عبدو ، هيثم الشيخ ، سيبويه النحوي _ حياته .. كتابه .. مصادر ترجمته ومراجعها، ط١، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٠.

١٥. عدنان، سعيد، الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، ط١، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٧.

١٦. عواد، كوركيس ، سيبويه إمام النُّحاة في آثار الدارسين خلال إثني عشر قرناً ، ب .ط، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٧٨.

١٧. الفضلي، د. عبد الهادي، خُلاصة علم الكلام، ط٣، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قُم المقدّسة، ٢٠٠٧.

١٨. محمود، د. زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ط٤، دار الشروق، القاهرة _ بيروت، ١٩٧٨.

١٩. قصة عقل، ط٢، دار الشروق، القاهرة _ بيروت، ١٩٨٨.

٢٠. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط٢، دار الشروق، القاهرة _ بيروت، ١٩٧٨.

٢١. المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي _ أعماله ومنهجه، ب. ط، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٠.

٢٢. الفراهيدي عبقري من البصرة، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

٢٣. مطهري، مرتضى، مجموعة أصول الدين، ج١، ط١، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢.

٢٤. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية ، تقديم : د. حامد حفني داود ، ب . ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣.

٢٥. موسى، د. محمد يوسف، القرآن والفلسفة، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

٢٦. النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ط٩_ج٢ط٨، دار المعارف، القاهرة، ج١ ١٩٩٥_ ج٢ ١٩٩٦.

الهوامش

١. يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص٧٠، أيضا: يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، قصة عقل، ص٢٠٨.

٢. يُنظر: المصدر نفسه، ص٦٦.٦٩.

٣. يُنظر: المصدر نفسه، ص٧٠.٧١.

٤. يُنظر: المصدر نفسه، ص٧١.٧٦، أيضا: يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، قصة عقل، ص٢٠٦.

٥. الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، نهج البلاغة.المختار من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ص٤٨.

٦. المرجع نفسه، ص ٦٨.

٧. يُنظر: عبد الحميد، صائب، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي _ مسار الإسلام بعد الرسول (ص) ونشأة المذاهب، ص٧٣٧ وما بعدها.

٨. الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، المرجع السابق، ص ٢١٣.

٩. المرجع نفسه، ص ٩٩.١٠٠.

١٠. يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفِرَق والعقائد الإسلامية، ص ٩٦.

١١. يُنظر: المرجع نفسه، ص ٨٦.٨٩.

١٢.يُنظر: خليفة، عبد الله، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص١٤٥.الهامش.

١٣.يُنظر: عبد الحميد، صائب، المرجع السابق، ص٦٠٩.٦١٥.

١٤.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٦١٦.٦١٨.

١٥.المرجع نفسه، ص ٦١٦.٦١٧.

١٦.يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، المرجع السابق، ص ٩٥.٩٦.

١٧.يُنظر: خليفة، عبد الله، المرجع السابق، ص١٤٥.١٤٧.

١٨.يُنظر: عبد الحميد، صائب، المرجع السابق، ص ٧٨١.٧٨٤.

١٩.يُنظر: الجزائري، علاء الدين، دروس في الملل والنحل، ص ٣٨.٣٩.

٢٠.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٧٨.

٢١.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المصدر نفسه، ص ٧٧.٧٩، أيضا: محمود د. زكي نجيب، قصة عقل، ص٢٠٧.

٢٢.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٧٩.

٢٣.يُنظر: المصدر نفسه، ص٨٣.

٢٤.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٧٩.٨٣.

٢٥.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨.٢٧٩.

٢٦.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١.٢٧٢.

٢٧.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣.٢٧٤.

٢٨.المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

٢٩.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٦.٢٧٧.

٣٠.المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

٣١. يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٧.٢٧٨.

٣٢.المصدر نفسه، ص ٧٧، أيضا: يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص ١٠٥.١١٧.

٣٣.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٢٣.١٢٤.

٣٤.المصدر نفسه، ص١٢٣.١٣٢.

٣٥.المصدر نفسه، ص ١٣٢.

٣٦.المصدر نفسه، ص ١٣٣.١٤٥.

٣٧.المصدر نفسه، ص ٢٧٠.٢٧١.

٣٨.يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، المرجع السابق، ص ٢٧٣.٢٧٤، أيضا: يُنظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٣١٤.٣٢٧.

٣٩.يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، المرجع السابق، ص ٢٧٥.٢٧٨.

٤٠.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٢٧١.٢٧٢.

٤١.يُنظر: النشار، د. علي سامي، المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٨.٣٧٢.

٤٢.يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، المرجع السابق، ص ٢٥٣.٢٥٨.

٤٣.يُنظر: الفضلي، د. عبد الهادي، خُلاصة علم الكلام، ص ٢٢٣.٢٣٥.

٤٤.يُنظر: النشار، د. علي سامي، المرجع السابق، ج٢، ص ١٦٨.١٧٢.

٤٥.محمود، د. زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص ٦.

٤٦.المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية ، ص٣٥.

٤٧.يُنظر: عبد الحميد، د. عرفان، المرجع السابق، ص٥٦.

٤٨.المرجع نفسه، ص ٥٦.الهامش ١٣٥.

٤٩.يُنظر: عبد الحميد، صائب، المرجع السابق، ص ٧١٤.٧١٧.

٥٠.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٧١٨.٧٢٠.

٥١.يُنظر: الفضلي، د. عبد الهادي، المرجع السابق، ص ١٦٣.

٥٢.يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٧١.

٥٣.يُنظر: مطهري، مرتضى، مجموعة أصول الدين، ج١، ص٣٤٢.

٥٤.يُنظر: الفضلي، د. عبد الهادي، المرجع السابق، ص١٨٢.١٨٥.

٥٥.يُنظر: دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٩.

٥٦.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٩٥.

٥٧.يُنظر: دستغيب، عبد الحسين، أجوبة الشُّبُهات، ص ٤٢.٤٣.

٥٨.يُنظر: النشار، د. علي سامي، المرجع السابق، ج١، ص ٤٤٤.٤٤٥و٤٧١.٤٧٥.

٥٩.يُنظر: المرجع نفسه، ج١، ص ٤٨٥.

٦٠.يُنظر: المرجع نفسه، ج١، ص ٥٠٢.٥٠٣.

٦١.للمزيد من الإطلاع يُنظر: موسى، د. محمد يوسف، القرآن والفلسفة.

٦٢.محمود د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٤٦.

٦٣.المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٦٤.المصدر نفسه، ص ١٤٦.١٤٧.

٦٥.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٩.٢٩١.

٦٦.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١.٢٩٤.

٦٧.المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

٦٨.يُنظر: موسى، د. محمد يوسف، القرآن والفلسفة، ص ١٠٠.١٠٣.

٦٩.يُنظر: الجزائري، علاء الدين، المرجع السابق، ص ٥٥.٥٩.

٧٠.يُنظر: دي بور، ت.ج، المرجع السابق، ص١٠١.الهامش ١.

٧١.يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٠٢.الهامش ٣.

٧٢.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٨٤.٨٥.

٧٣.المصدر نفسه، ص ٨٥.

٧٤.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.٨٧.

٧٥.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.٨٩.

٧٦.يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.٩١.

٧٧.يُنظر: المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي .أعماله ومنهجه، ص ٢٠.٢١، أيضا: يُنظر: المخزومي، د. مهدي، الفراهيدي عبقري من البصرة، ص٤٠.

٧٨.يُنظر: المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي .أعماله ومنهجه، ص ٣٥.٤١.

٧٩.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٣٥.٣٧و٦٧.٦٨.

٨٠.يُنظر: المخزومي، د. مهدي، الفراهيدي عبقري من البصرة، ص ٤٢.

٨١.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٩٥و٩٩.

٨٢. يُنظر: المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي . أعماله ومنهجه، ص٥٨، أيضا: يُنظر: المخزومي، د. مهدي، الفراهيدي عبقري من البصرة، ص ١٠٠.

٨٣.يُنظر: المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي . أعماله ومنهجه، ص٥٧.٥٨، أيضا: يُنظر: المخزومي، د. مهدي، الفراهيدي عبقري من البصرة، ص٩٥.

٨٤. يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص٩٢.

٨٥.المصدر نفسه، ص ٩٣.

٨٦.المصدر نفسه، ص ٩٣.

٨٧. المصدر نفسه، ص٩١.

٨٨.يُنظر: المصدر نفسه، ص٩٣.٩٤.

٨٩.المصدر نفسه، ص ٩٤.٩٥.

٩٠.يُنظر: المخزومي، مهدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي .أعماله ومنهجه، ص ٣٦.

٩١.عبدو، هيثم الشيخ، سيبويه النحوي، ص ٢١و٣١.

٩٢.يُنظر: السيرافي، أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزُبان، أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض، ص١٥٩، أيضا: يُنظر: عبدو، هيثم الشيخ، سيبويه النحوي، ص ١٣.٢٣.

٩٣.يُنظر: عبدو، هيثم الشيخ، المرجع السابق، ص٤٠.٤٤.

٩٤.يُنظر: المرجع نفسه، ص ٥٣.٦٤.

٩٥.يُنظر: عواد، كوركيس ، سيبويه إمام النُحاة في آثار الدارسين خلال اثني عشر قرناً، ص ١٥.١٦.

٩٦.يُنظر: محمود د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٤٧.١٥٠.

٩٧.المصدر نفسه، ص ١٥٠، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٣١.١٣٢.

٩٨. يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥١.

٩٩.المصدر نفسه، ص ١٥١، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٣٨.١٣٩.

١٠٠.يُنظر: محمود د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥١.١٥٢.

١٠١. المصدر نفسه، ص ١٥٢، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٢٢.

١٠٢.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٢.١٥٤.

١٠٣.المصدر نفسه، ص ١٥٥، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص١٤٠.

١٠٤.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٤.١٥٥.

١٠٥.المصدر نفسه، ص ١٥٥، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٤٦.١٥١.

١٠٦.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٥.

١٠٧.المصدر نفسه، ص ١٥٥.١٥٦، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٩٨.

١٠٨.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٦.١٥٧.

١٠٩.المصدر نفسه، ص ١٥٧، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٩٩.

١١٠.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٧.

١١١.المصدر نفسه، ص ١٥٧.١٥٨، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ٢٠٢.

١١٢.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص١٥٧.١٥٨.

١١٣.المصدر نفسه، ص ١٥٨، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ٢٠٣.٢٠٤.

١١٤.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٨، أيضا: الجاحظ، مجموع لرسائل الجاحظ، ص ٢٠٨.

١١٥.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٩، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ٩٨.٩٩.

١١٦.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص١٥٩.

١١٧.المصدر نفسه، ص ١٦٠، أيضا: الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١٠٠.

١١٨.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٥٩.١٦٠.

١١٩.يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦١.١٦٣.

١٢٠.المصدر نفسه، ص ١٦١.١٦٢، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص ٧٤.٧٥.

١٢١.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٣.١٦٤، أيضا: يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، قصة عقل، ص٢١١.٢١٢.

١٢٢.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٤.١٦٥، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص ٨٩.

١٢٣.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٥، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص ٨٩.

١٢٤.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٥، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص ٩٠.

١٢٥.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٥.

١٢٦.محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٦، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص٢٠١.

١٢٧.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٦.

١٢٨.يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.١٦٧.

١٢٩.المصدر نفسه، ص ١٦٧، أيضا: الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج١، ص٢٠٤.٢٠٥.

١٣٠.يُنظر: محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ١٦٧.١٦٩.

١٣١.يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩.١٧٢.

١٣٢.يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢.١٧٣.

١٣٣.يُنظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخُلُقية _ نشأتها وتطوُّرها، ص ٢٨٥.٣٠١.

١٣٤.يُنظر: عدنان، سعيد، الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، ص ٤٦.

١٣٥. يُنظر: المرجع نفسه، ص ٤٧.

١٣٦.للمزيد من الاطلاع يُنظر: جعفر، د. نوري، الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ، أيضا: يُنظر: بو ملحم، د. علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ.