



حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

أبو حيان التوحيدي... مغترباً

د. بركات محمد مراد

قسم الفلسفة والاجتماع - جامعة عين شمس

١٤٢١ - ١٤٢٢ هـ

٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الرسالة ١٥٢

الحرولية الحادية والعشرون

مجلس النشر العلمي

جامعة الكويت

تأسس سنة ١٩٨٦

مجلة كلية الآداب والتربية (١٩٧٤-١٩٧٩)، مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، حوليات كلية الآداب ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، مجلة الأسس والتطبيقات الطبية ١٩٨٨، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١

ثمن الرسالة

الكويت ٥٠٠ فلس - البحرين دينار واحد - قطر ١٠ ريالات -
الإمارات ١٠ دراهم - السعودية ١٠ ريالات - عمان ريال واحد -
اليمن ١٠ ريالات - مصر ٣ جنيهات - لبنان ٣٠٠٠ ليرة -
الأردن ٧٥٠ فلساً - سوريا ٥٠ ليرة - السودان جنيه واحد - ليبيا
ديناران - الجزائر ١٠ دنانير - تونس دينار واحد - المغرب ١٥ درهماً

الاشتراك السنوي لعدد (١٢) رسالة

سنة			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
أفراد	6 دنانير	4 دنانير	22 دولاراً
مؤسسات	22 ديناراً	22 ديناراً	90 دولاراً
سنتين			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
أفراد	10 دنانير	7 دنانير	37 دولاراً
مؤسسات	37 ديناراً	37 ديناراً	150 دولار
3 سنوات			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
أفراد	14 ديناراً	10 دنانير	52 دولاراً
مؤسسات	52 ديناراً	52 ديناراً	210 دولارات
4 سنوات			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
أفراد	18 ديناراً	13 ديناراً	67 دولاراً
مؤسسات	67 ديناراً	67 ديناراً	270 دولاراً

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى توجه إلى
رئيس تحرير حويلات الآداب والعلوم الاجتماعية - ص. ب. : ١٧٣٧٠
الخالدية - الكويت : 72454 ت : ٤٨١٠٣١٩ فاكس ٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyāt Kulliyat al-ādāb

E-mail: aotfoa@kuc01.kuriv.edu.kw

حوايلات الآداب والعلوم الاجتماعية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعلن
بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام
الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

الحولية الحادية والعشرون
الرسالة الثانية والخمسون بعد المئة
١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

هيئة التحرير

د. نسيمه راشد الغيث

رئيسة التحرير

أ.د. محمود سليمان ياقوت

أ.د. ميشيل حنا متياس

أ.د. سمير محمد حسين

د. عبدالرضا علي أسيري

د. عثمان حمود الخضر

د. فهد عبدالرحمن الناصر

د. فيصل عبدالله الكندري

د. ليلى حكمت المالح

الباحثة: خلود الطبطبائي

الهيئة الاستشارية

أ.د. حسن حنفي

أ.د. غانم هنا

أ.د. لطيفية عاشور

أ.د. محمد الجراش

أ.د. محمود عودة

قواعد النشر في

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١- حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات المدرجة تحت اختصاص الأقسام العلمية بكلتي الآداب والعلوم الاجتماعية.
- ٢- تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية باللغتين العربية والإنجليزية على ألا تتجاوز صفحات أي بحث ١٥٠ صفحة ولا تقل عن ٤٠ صفحة.
- ٣- تقدم البحوث مطبوعة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق بمقاس ٢٩×٢١ سم (A4) وعلى وجه واحد فقط وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية، ويراعى التصحيح الدقيق للمطبوع في النسخ جميعها.
- ٤- يرفق الباحث ملخصاً باللغتين العربية والإنجليزية في نحو مئتي كلمة يتصدر البحث.
- ٥- ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالخبر الصيني على ورق «شفاف» لتكون صالحة للطباعة. أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لماع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.
- ٦- توضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، والألفاظ والعبارات التي يراد طبعها ببنط ثقیل.
- ٧- تكتب في قائمة المصادر التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملاً مبتدأ باللقب أو الاسم الأخير، وعنوان المصنف تحت خط متعرج وذكر الأجزاء أو المجلدات واسم المحقق أو المترجم ورقم الطبعة، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر، ثم سنة النشر، ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي: الطبري، أو جعفر محمد بن جرير.
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، مصر، دار المعارف، د.ت.
- جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، ط٢، دار المعارف بمصر، د.ت.
- الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ط٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.
- ٨- تثبت الهوامش على النحو التالي:
يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر

- لقب المؤلف ثم عنوان المصنف، ثم الجزء، ثم رقم الصفحة، ويتبع في الحواشي النظام الآتي :
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩١ .
 - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، ص ١٢٠ .
 - الشايب، ص ٤٠ .
- ٩- توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث، فإذا انتهت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) وهكذا .
- ١٠- أصول البحوث التي تصل للحوليات لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أو لم تنشر .
- ١١- لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية أخرى بعد إقرار نشرها في الحوليات إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس تحرير الحوليات .
- ١٢- تمنح إدارة الحوليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه .
- ١٣- ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى :

رئيسة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب : ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي : 72454

الكويت

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

أبو حيان التوحيدي... مغترباً

د. بركات محمد مراد

قسم الفلسفة والاجتماع - جامعة عين شمس

المؤلف :

د . بركات محمد مراد

– أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بقسم الفلسفة والاجتماع – كلية التربية
جامعة عين شمس .

أولاً : بعض الكتب

- البيروني فيلسوفاً، دار النشر: الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٨ .
- تأملات في فلسفة ابن رشد، دار النشر: الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٨ .
- الكندي رائد الفلسفة العربية الإسلامية، دار النشر: الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٠ .
- ابن النفيس واتجاهات الطب العربي الحديث، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٠ .
- منهج الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامية، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٠ .
- الأمير عبدالقادر الجزائري، المجاهد الصوفي، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٠ .
- فريد الدين العطار ومنطق الطير، الصدر للطباعة والنشر، ١٩٩٢ .
- المنحى الصوفي عند عبدالرحمن الثعالبي، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٢ .
- خصائص الزهد والتصوف عند الحارث بن أسد المحاسبي، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٢ .
- فلسفة الإمام ابن باديس في الإصلاح والتجديد، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٢ .
- مذاهب الزنادقة وعقائد الباطنية في الفكر الإسلامي، الصدر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٢ .

المحتوى

١١	ملخص
١٣	المقدمة
١٦	حياته وآثاره
١٦	١- عصر التوحيدي (الناحية السياسية والثقافية)
٢١	٢- حياته ونشأته
٢٦	٣- الأفكار الفلسفية في مؤلفاته
	نزعة التوحيدي الفلسفية النقدية
٣٧	أ- طبيعة فلسفية متسائلة
٣٧	ب- الاتجاه النقدي
٤٤	ج- المحاورة والمناظرة
٥١	د- تحديد المفاهيم والمصطلحات
٥٤	هـ- الاتجاه الإنساني
٦٣	
	التوحيدي والاعتراب
	أ- المعاني المختلفة للاعتراب
٦٧	ب- التوحيدي مغترباً
٧٢	ج- الاعتراب الجماعي
٧٥	د- الاعتراب الفكري
٨٥	هـ- الاعتراب الوجودي

ملخص

نبرهن في هذا البحث بنصوص من كتابات أبي حيان التوحيدي ومؤلفاته، بما لا يدع مجالاً للشك، على أن موضوع الاغتراب كان موضوعاً أصيلاً وفريداً لتلك العبقورية الأدبية والفلسفية الفذة، فقد تناول المفاهيم المتعددة والمختلفة لهذا المصطلح في مؤلفاته، وخاصة في كتابه «الإشارات الإلهية» الذي يُعد ترجمة لحياة التوحيدي الروحية، فيه يسجل كل ما يعتلج في نفسه من أفكار ومفاهيم وأحوال ومواجيد، انتهى إليها بعد عمر دام أكثر من قرن من الزمان، خاصة وأنه آخر مؤلفاته.

وتأتي معالجة التوحيدي الفريدة لموضوع الاغتراب، ليس فحسب لأنها كانت موضوع دراسة عميقة وأصيلة له، هو فيها غير مسبوق، بل من حيث إنه هو نفسه قد عانى الدلالات الوجودية المختلفة لهذا المفهوم الفلسفي، فقد اجتوى بكل أنواع الاغتراب الاجتماعي والنفسي والفكري والوجودي وسجل معاناته هذه في مؤلفاته، خاصة في كتبه «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات» و«الإشارات الإلهية»، ولذلك لم نقم هنا إلا بكشف النقاب عن كل ذلك بمنهج نقدي وتحليلي، معتمدين بشكل أساسي على هذه المؤلفات التي وصلت إلينا.

وعلى الرغم من أننا لم نغفل الدراسات الفلسفية السابقة التي تناولت حياة التوحيدي ومؤلفاته بالتحليل والنقد، بل إننا قد استفدنا من بعضها، إلا أننا قد اتخذنا في أحيان كثيرة مواقف مغايرة لتلك التي وقفها أصحابها من أبي حيان ومعاناته، خاصة وأننا نحاول أن نعالج تلك الشخصية الفلسفية الفريدة بأسلوب نقدي يحاول أن ينفذ إلى أغوار إمكاناتها الفلسفية والروحية غير المألوفة والسابقة لعصرها.

فقد اكتشفنا أن الطبيعة التساؤلية المندهشة، والاتجاه النقدي، وأسلوب المحاور والمناظرة والاتجاه الإنساني غير المتذهب، وهو ما يمثل جوهر الروح الفلسفية

والعقلية التنويرية، التي اتسمت بها شخصية التوحيدي، كانت من الأسباب الجوهرية لاغترابه في عصره وبين أقرانه من المفكرين والفلاسفة والأدباء، بالإضافة إلى عوامل أخرى من شخصيته، ومن البيئة الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها التوحيدي، والتي احتدمت بمختلف الصراعات المذهبية والطائفية.

لذلك فقد حاولنا أن نقدم منظوراً جديداً في رؤية أبي حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، من أجل أن نقرأه قراءة عميقة، وموضوعية، عسى أن نزيل غبار الاغتراب عنه وعن مؤلفاته في حياته وطوال عشرة قرون مضت، خاصة وأنه قد برهن بفكره الثاقب وكتابات المستنيرة على أنه صاحب اتجاه إنساني إسلامي أصيل قبل أن ينشأ الاتجاه الإنساني الأوروبي في العصر الحديث بكثير من القرون.

«المقدمة»

على الرغم من كثرة الدراسات الأدبية والفلسفية التي تناولت حياة أبي حيان التوحيدي وفكره ومؤلفاته، من منتصف القرن الماضي حتى الآن، بالدرس والتحليل، إلا أننا نجد الهوة كبيرة والشقة بعيدة بين تلك الدراسات وشخصية التوحيدي، كما هي متمثلة في رسائله وكتبه.

وتنشأ تلك المسافة غير المعبورة بين تلك الدراسات التي تصبو إلى أن تكون متعمقة، وشخصية التوحيدي وكتاباته في نظرنا من فقدانها لمفتاح شخصية التوحيدي، وعدم عثورها على المدخل الحقيقي لهذه الشخصية، بحيث نستشعر بعد قراءتنا لهذه الدراسات، أن الشخصية تفلتت من بين أصابع الباحثين، ونأت بعيداً عن قدرتهم على التحليل والرصد. مما يذكرنا بأهمية مفهوم «مفتاح الشخصية» الذي طالما عول عليه مفكر قدير وأديب بارع في التحليل الأدبي والفلسفي، في العصر الحديث هو عباس محمود العقاد، الذي نجح في اكتشاف المداخل الحقيقية حين عالج عبقرياته الإسلامية ببراعة غير مسبوقة.

ولذلك حين وضعنا هذا الاعتبار نصب أعيننا، خيل إلينا أننا قد عثرنا على المدخل الصحيح لهذه الشخصية الأدبية والفلسفية الفذة، وتمثل هذا المدخل جلياً في مفهوم «الاغتراب» الذي يمكننا بفضل استخدامه وتحليله من اكتشاف كثير من الجوانب الفكرية والروحية فضلاً عن الجوانب الاجتماعية والنفسية والثقافية لتلك الشخصية غير العادية من تاريخ الثقافة العربية.

وقد مكّننا هذا المفهوم من قراءة حياة التوحيدي ومؤلفاته قراءة جديدة، ساعدتنا على تعمق تلك الحياة وسبر أغوار تلك المؤلفات، بمنهج تحليلي ونقدي، حاولنا أن يكون مستقصياً قدر الإمكان.

وعلى الرغم من أن هذا المصطلح «الاغتراب» بدلالاته المتعددة والمختلفة يحظى الآن بانتشار كبير في الدراسات الأدبية والفلسفية الغربية والشرقية على السواء، وإذا كان بعضهم يعتبره مصطلحاً غريباً حديثاً لكثرة تردده لدى الباحثين في

العصر الحديث من أمثال: ماركيز، وفروم وملز، واعتماداً على أن الفيلسوف «هيجل» كان أول من حفل باستخدامه استخداماً منهجياً مقصوداً، حين عالج اغتراب العقل أو الروح عن عالم الأشياء الذي هو من خلق الإنسان والذي قد أخذ يعلو على الإنسان ويستقل مبتعداً عنه، فضلاً عن أن إنسان العصر الحديث لم يعد قادراً على تحقيق وجوده أو تعرف ذاته من خلالها. إلا أننا نبرهن في هذه الدراسة بنصوص من كتابات التوحيدي ومؤلفاته، بما لا يدع مجالاً للشك، على أن موضوع الاغتراب، كان موضوعاً أصيلاً وفريداً لتلك العبقرية الأدبية والفلسفية الفذة، فقد تناول المفاهيم المتعددة والمختلفة لهذا المصطلح في مؤلفاته. ولا تأتي معالجة التوحيدي الفريدة لموضوع «الاغتراب» من كونه موضوع دراسة عميقة وأصيلة له، هو فيها غير مسبوق، بل من حيث إنه هو نفسه قد عانى الدلالات الوجودية المختلفة لهذا المفهوم الفلسفي الشائك. فقد اجتوى بكل أنواع الاغتراب الاجتماعي والنفسي والفكري والوجودي، وسجل معاناته هذه في كتبه ورسائله، ومن هنا وجدنا أن مفهوم «الاغتراب» هو المدخل الحقيقي لهذه الشخصية، ولذلك يمثل هذا المفهوم موضوع دراسة ومنهج تحليل لهذه الدراسة في وقت واحد.

وعلى الرغم من أننا لم نغفل الدراسات الفلسفية والأدبية السابقة التي تناولت حياة التوحيدي ومؤلفاته بالتحليل والنقد، بل إننا قد استفدنا من بعضها، إلا أننا قد اتخذنا في أحيان كثيرة مواقف مغايرة لتلك التي وقفها أصحابها من أبي حيان ومعاناته، خاصة وأننا نحاول أن نعالج تلك الشخصية الفلسفية الفريدة، بأسلوب نقدي يصبو إلى أن ينفذ إلى أغوار إمكاناتها الفلسفية والروحية غير المألوفة والسابقة لعصرها.

فقد اكتشفنا أن الطبيعة التساؤلية المندھشة، والاتجاه النقدي، وأسلوب المحاور والمناظرة، والاتجاه الإنساني غير المتمذهب، وهو ما يمثل جوهر الروح الفلسفية والعقلية التنويرية، التي اتسمت بها شخصية التوحيدي، كانت من الأسباب الجوهرية لاغترابه في عصره وبين أقرانه من المفكرين والفلاسفة، بالإضافة إلى عوامل أخرى في شخصيته وسماته، ومن البيئة الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها

التوحيدي والتي احتدمت بمختلف الصراعات المذهبية والطائفية. ولذلك فقد حاولنا أن نقدم منظوراً جديداً في رؤية أبي حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، من أجل أن نقرأه قراءة عميقة وموضوعية، عسى أن نزيل غبار الاغتراب عنه وعن مؤلفاته في حياته وطوال عشرة قرون خلّت خاصة وأنه قد برهن بفكره الثاقب وكتابات المستنيرة على أنه صاحب اتجاه إسلامي أصيل - ما أحوجنا إليه الآن - قبل أن ينشأ الاتجاه الإنساني الأوروبي في العصر الحديث بكثير من القرون.

حياته وأثاره ١. عصر التوحيد (الناحية السياسية والثقافية)

ولد التوحيد في بداية القرن الرابع الهجري، واستغرقت حياته العصر العباسي الثالث، فقد عمر أكثر من قرن من الزمان، حين فسدت عصبية بني العباس ولم تعد لهم كلمة مسموعة، ولا كيان يرتجى معه البقاء، وحيث تغلغلت الأعاجم في جسم الدولة، وتسلمت على الأمور فتناثر عقد الدولة الإسلامية وانتقصت من أطرافها.

فقد استولى في الربع الأول من هذا القرن ابن رائق على البصرة وواسط، ومضر وربيعة في أيدي بني حمدان، وانتقلت مصر والشام إلى الإخشيدية، والبحرين واليمامة إلى القرمطي، والمغرب وأفريقيا إلى القائم العلوي، والأندلس للناصر عبدالرحمن الأموي، ولم يبق للخليفة العباسي غير بغداد وأعمالها، والحكم فيها لابن رائق، وأخذ كل أمير يسطو على من يجاوره ويستصفي مملكة صاحبه^(١).

وعلى الرغم من اتساع الامبراطورية الإسلامية شرقاً حتى بلاد الهند وأطراف الصين، وغرباً في الأندلس وبلاد البنغال. إلا أنها أخذت في الانقسام على نفسها، والتفتت في كيانات صغيرة مستقلة سياسياً عن بعضها، وعن مركزها المتمثل في الخلافة، فقد دب فيها الخلافات السياسية الشديدة، وطغت فيها العصبية والقوميات والانتماءات القبلية بشكل يماثل ما يحدث الآن في نهاية القرن العشرين. وكثر قتل الخلفاء وخلعهم، فقتل المقتدر، وبويع للقاهر، ثم خلع، وخلفه الرضي، واستخلف المقتضي، ثم بويع للمستكفي وهو كاكثير من سلفه مغلوب على أمره.

ونتيجة لذلك كثرت الإمارات وتعددت، فهناك دول تقوم في الشام كدولة

١ - محمد كرد علي: أمراء البيان ج ٢، ص ٤٨٩.

بني حمدان بعد الإخشيديين، ودولة الفاطميين تستولي على مصر، ويخطب للفاطميين في مكة والمدينة بدل الخليفة العباسي، وتقتطع من تلك الدولة العظمى دول وممالك.

وقد سرت في هذا القرن تعاليم وأفكار تشبه تلك الأفكار التي ستسري من بعد في أوروبا في نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة وإن كانت دوافعها مختلفة، تلك التعاليم والأفكار العلمانية التي تجعل من منصب الخليفة منصباً دينياً فقط، وتسلبه حقه في الحكم والسيادة، فأصبح الخليفة العباسي أشبه بصاحب منصب ديني له القول ولغيره العمل، يملك الاسم، والجسم يستغله المستغلون من المتقلبين والمتوثبين، والبلاد تخرب والنفوس تهلك، وكان القرامطة خلال ذلك القرن يعيشون في العراق ثم تعدوا إلى الشام، بعد أن عبثوا بمقدسات الأمة في الحجاز، وكذلك كان شأن غيرهم من الخوارج، والنزاع إلى الفتنة، وفي خلال هذا القرن انقرضت دول، ولا سيما السامانية، والإخشيدية، وقام محمود بن سبكتكين رجل ذاك القرن، فاستولى على خراسان، وامتدت فتوحه حتى فتح جزءاً مهماً من بلاد الهند والشرق^(٢).

وقد كانت حياة الفكر والثقافة على الضد من ذلك الانحسار السياسي الذي استغرق الدولة العباسية، وهذا من مفارقات الوقائع الحضارية، ففي الوقت الذي تمزقت فيه الامبراطورية الإسلامية وانقسمت إلى دويلات وتكتلات سياسية إقليمية وجهوية، ازداد المد الثقافي وازدهر الفكر في مختلف فنونه وآفاقه، وأخذت المدن تزدهر بشتى المدارس الفكرية وتتجمل بالجامعات العلمية ومنتديات العلم والثقافة.

وقد ساعد الخلفاء أنفسهم على ذلك، إذ أخذ كل خليفة يستأثر بجمهرة من العلماء والفقهاء والشعراء، يزين بها مجلسه، ويدفع بهم لمناظرة الخصوم، خاصة وأن هذه الدول قد اصطبغت بالصبغة المذهبية، إذ ناصر بعضها فرق الشيعة ومال بعضها إلى أهل الاعتزال، وناوأ بعضهم فرق الخوارج والمرجئة ووقف كثير منهم بجانب أهل

٢ - محمد كرد علي: المصدر نفسه، ص ٤٨٩.

السنة، ولذلك كثرت المناظرات والمحاورات في هذا العصر في المساجد، وقاعات الدرس، ومجالس الوزراء والخلفاء، وساعد على هذه النهضة بعض أصحاب السلطان من هؤلاء الملوك والأمراء، فمن أراد أن يكون في جملتهم من الأجلاء والفضلاء يستأثرون بهم دون جيرانهم، ويزينون بهم ملكهم أو يستخدمونه ليعينوهم على قيام أمرهم، ويعظمون مفاخرهم.. فكانت في هذا السبيل تجاري بغداد كل من أصفهان وشيراز ونيسابور وهمدان والري وسمرقند وبلخ وحلب والقاهرة وقرطبة^(٣).

وقد بنيت مدارس العلم في هذا العصر وكانت أول مدرسة بنيت في الإسلام، بناها أهل نيسابور لمعاصر أبي إسحاق الأسفرائيني (المتوفى عام ٤١٨ هـ). والمدرسة البيهقية التي شيدت للبيهقي، والمدرسة السعدية بنيسابور أيضاً بناها الأمير نصربن سبكتكين، أخو السلطان محمود لما كان بنيسابور^(٤)، ثم تعاقبت المدارس في كل من « بلخ » و « هراة » « أصفهان » والبصرة والموصل، فضلاً عن أصفهان وشيراز ونيسابور والري وغيرها من المدن.

وقد كانت بغداد التي نشأ بها التوحيدي وقضى فيها شطراً كبيراً من حياته هي عاصمة الخلافة العباسية وعاصمة الفكر والثقافة آنذاك وتاريخها هو تاريخ الخلافة العباسية إلى ما بعد عهد التوحيدي، وكل أثر لهذه الدولة العباسية في توجيه الأحداث وتكييفها لا بد أن ينسب إلى هذه المدينة ويتصل بها وتاريخها. ومدينة لها مثل هذه الأهمية لا يمكن إلا أن تكون غاصة بالسكان، عاجة بالزائرين والمتجولين في مسالكها ودروبها وطرقها وأسواقها، تزدهم بالقادمين من ذوي الأغراض والمآرب المختلفة.

ذلك أن « كل جيد بها وكل حسن فيها وكل حاذق منها، وكل ظرف لها وكل قلب إليها »^(٥). ونجد مصداق ذلك في مؤلفات التوحيدي خاصة في كتابه

٣ - السيكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج ١ ص ٤١٤.

٤ - محمد كرد علي: أمراء البيان، ج ٢ ص ٤٨٩.

٥ - المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ١١٩.

«الإمتاع والمؤانسة».

ويروي ياقوت الحموي عن عبد الملك بن صالح حين قدم بغداد وهاله ما رأى من كثرة الناس بها قوله: «ما مررت بطريق من طرق هذه المدينة إلا ظننت أن الناس قد نودي فيهم»^(٦) وقد زين الخلفاء والأمراء بغداد بكل مظاهر الحضارة وأسباب الثقافة فصارت قبلة لكل ما جاورها من المدن والأقاليم، بل إن حذاق أهل الصناعات ومختلف الفنون قد انتقلوا إليها من كل بلد وأتوها من كل أفق، ونزعوا إليها من الأداني والأقاصي^(٧).

لذلك يجمل الخطيب البغدادي الوصف فيقول: «لم يكن من بغداد في الدنيا نظير في جلال قدرها ومساجدها، وحماماتها وطرزها وخاناتها وطيب هوائها وعذوبة مائها وبرد ظلالها وأقبائها واعتدال صيفها وشتائها، وصحة ربيعها وخريفها وزيادة ما حصر من عدة سكانها»^(٨).

وقد انعكس هذا الاعتدال المناخي إيجاباً على أهل بغداد وقاطنيها كما يقول الحميري: «فحسنت أخلاق أهلها ونضرت وجوههم وانفتحت أذهانهم حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والنظر والتمييز والتجارات، والحذق بكل مناظره وأحكام كل مهنة وإتقان كل صنعة»^(٩) حتى إن ابن العميد المعاصر للتوحيدي كما يروي ياقوت كان يقول: «إذا طرأ عليه أحد من منتحلي العلوم والآداب وأراد امتحان عقله، سألته عن بغداد، فإن فطن بخواصها، وتنبه على محاسنها وأثنى عليها، جعل ذلك مقدمة فضله، وعنوان عقله»^(١٠).

أبدع التوحيدي مؤلفه «الإمتاع والمؤانسة»^(١١) الذي يلقي ضوءاً كثيراً على العراق عامة، وبغداد خاصة في النصف الثاني من القرن الرابع - أعني في العصر

٦ - ياقوت: معجم البلدان، ج١، ص ٤٦٢.

٧ - الحميري: الروض المعطار، ص ١١٢.

٨ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج١، ص ١١٩.

٩ - الحميري: الروض المعطار، ص ١١١.

١٠ - ياقوت: معجم البلدان، ج١، ص ٤٦٢.

١١ - انظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص ٥.

البويهى - حيث يتعرض فيه لكثير من الشؤون الاجتماعية في ثانيا حديثه، فيصف الأمراء والوزراء ومجالسهم كابن عباد وابن العميد وابن سعدان ومحاسنهم ومساوئهم، ويصف العلماء ويحلل شخصياتهم، وما كان يدور في مجالسهم من حديث وجدال وخصومة وشراب، ويصف النزاع بين المناطقة والنحويين، كالمناظرة الممتعة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القنائي في المفاضلة بين المنطق اليوناني والنحو العربي، ورأي العلماء في الشعوبية والمفاضلة بين الأمم، إلى كثير من أمثال ذلك.

وكانت أماكن الدراسة قبل ذلك، المساجد ورباطات الصوفية والمكتبات التي أنشأها الخلفاء والأمراء، بالإضافة إلى المجالس الخاصة التي يجتمع فيها الأصحاب يتذكرون شؤون العلم مثل مجالس إخوان الصفا، كما يخبرنا بذلك التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة».

ولما شاع الجدل وكثرت المناظرات في القرن الرابع، التي كانت تعقد في مثل هذه المجالس، لا سيما في المساجد، وما كان يتخلل هذه المناظرات من إفحام للخصم أمام الحاضرين وما يثيره هذا من نزاع وهجاء وسباب، مما يجب أن تنزه عنه المساجد، استدعى هذا وغيره التفكير في بناء هذه المدارس، بالإضافة إلى أن كل دولة كانت تناصر مذهباً عقائدياً معيناً، كانت تستعين بهذه المدارس في الدفاع عن مذهبها ضد خصومها، وهذا ما فعله السلاجقة السنيون مثلاً مع البويهيين والفاطميين الشيعة.

وقد نهج الأيوبيون فيما بعد هذا المنهج نفسه، فأقاموا المدارس بدورهم للقضاء على النفوذ الشيعي في كل من مصر والشام، وعمد الموجدون في المغرب إلى بناء مدارسهم الخاصة للقضاء على النفوذ المرابطي^(١٢).

وشيدت المكتبات في جميع الأقطار الإسلامية، يغشاها الناس ويتكلمون فيها حتى كان من العادات الماثورة أن كل جامع كبير يكون من مكملاته مكتبة كبيرة

١٢ - نجاح صلاح: المعاهد والمؤسسات في العالم الإسلامي، بحث ضمن المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

دمشق عام ١٩٨١م، ص ١٢.

١٣ - عبد الحميد خطاب: الغزالي بين الدين والفلسفة، ص ٦٢، ٦٣.

تزود بالحبر والورق، وتوقف لها أوقاف من بعض الأغنياء^(١٣).
كل هذا ساعد على الازدهار الثقافي والتنافس العلمي بين مختلف الأقطار
وأقاليم العالم العربي والإسلامي.
فإذا توقفنا قليلاً عند بغداد، التي أصبحت قبلة العالم الإسلامي. نجد أنه
ترعرعت فيها الآداب والعلوم والفنون، وشيدت فيها المساجد والمدارس والمكتبات
وبنيت القصور وازدهرت فيها الحدائق والبساتين.

٢. حياته ونشأته

ولد أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي ببغداد عام ٣١١ هجرية
كما قال معظم مؤرخي سيرته^(١٤)، ومن أبوين فقيرين - إذ كان أبوه - فيما يقال -
تاجراً متنقلاً يبيع نوعاً من التمر المعروف باسم «التوحيد» وهذا ما تميل إليه خلافاً لما
اعتقده بعض الباحثين^(١٥) من نسبته إلى المعتزلة الذين يسمون أنفسهم أهل العدل
والتوحيد، إذ لم يعرف عنه انتسابه إلى هذه الفرقة الكلامية، خاصة وهو الناقد
الشديد لكل الفرق الكلامية - كما سيأتي ذلك في حينه - ولا نجد في مؤلفاته أو عند
المؤرخين له ذكر شيء عن طفولته أو علاقته بأسرته أو صلاته بأهله، مما حدا ببعض
إلى الاعتقاد بأنه «فقد كل شيء في عهد مبكر، كما فقد الصديق والصاحب والتابع
والرئيس في جاري سني عمره»^(١٦).

فإذا علمنا أن التوحيدي يكثر من الحديث عن نفسه في مؤلفاته، خاصة في
مراحل الكهولة والشيخوخة، علمنا أن إخفائه لفترة طفولته تدل على أنها كانت
طفولة فقيرة معذبة «منعه الحياء من الخوض فيها، فاكتفى بالصمت الذي هو أبلغ
من الكلام»^(١٧).

١٤ - ياقوت الرومي: معجم الأدباء، ج ١٥، ص ٢٠.

١٥ - محمد كرد علي: أمراء البيان - ج ٢، ص ٤٩٢.

١٦ - عبدالرحمن بدوي: مقدمة الإشارات الإلهية، ص ٧.

١٧ - عبدالرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٨.

وقد كانت هذه البديهة الفقيرة، وذلك الشظف الشديد من العيش دافعا قويا له لتحصيل العلم والسعي وراء مختلف أنواع المعارف، فإننا نلمحه يتحدث عن نفسه حين يقول: «وهكذا اشتد في طلب العلم تشميره واتصل في اقتباس الحكمة رواحه وبكوره، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم»^(١٨).

ويبدو أن الفقر لازمه طويلا، وقد كان كثير من أهل العلم في تلك الأزمان فقراء حتى يلتحقوا بخدمة وزير أو أمير يجري عليهم الرواتب والأموال، فاستغفره طلب العلم وتحصيل فنون الأدب عن التفكير في الزواج وإنجاب الأبناء، فلم يعرف عنه أنه تزوج أو رزق بأبناء، يؤيد هذا قوله عن نفسه أنه ظل طول عمره لا يجد حوله ولدا نجيبا، وصديقا حبيبا، وصاحباً قريبا، وتابعاً أديبا، ورئيساً منيباً^(١٩).

كما أن كثرة التنقل بين بغداد والري ونيسابور وشيراز وغيرها من المدن، قد حالت جميعاً دون استقراره لتكوين أسرة وتحقيق حياة هادئة سعيدة، وعلى الرغم من كثرة ما صاحب ذوي السلطان وأصحاب النفوذ في الدولة، كان بائساً فقيراً، رقيق الحال مشرد الفكر قلق الركاب لا يكاد يستقر في مكان إلا ويزعجه أمر إلى ارتياد سواء^(٢٠).

وقد كان التوحيد يمتحن الوراقه، ويجعل من النسخ عوناً له على القوات ووسيلته إلى الارتزاق وكانت هذه المهنة وسيلته أيضاً في التحصيل، ومنبعاً لثروته اللغوية والعملية والفلسفية في الوقت نفسه. خاصة وأنه قد وهب حافظه قوية، وذاكرة مدهشة بالإضافة إلى صبر وجلد على تسجيل ما يحفظ وكتابة ما يروي، وقد كان عصره أحفل العصور الإسلامية برجال العلم، وكان أساتذته الذين تتلمذ عليهم خير هؤلاء الرجال في كل فن من فنون الثقافة.

ومن هنا نجد التوحيد لا يضمن بنفسه بورود الموارد المختلفة، ولا يخشى

١٨ - التوحيد: الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ص ٣٧.

١٩ - باقوت: معجم الأدباء، ج ١٥، ص ١٩.

٢٠ - السندوبي: مقدمة تحقيقه لكتاب المقابسات، ص ١٢.

عليها من دراسة المذاهب الموافقة والمخالفة، يلتقي بأصحاب كل مذهب ومقالة، ورأي ونحلة فلا يتحرج أن يروي عن كل محدث في أي موضوع، ويبدو أن بيئته الفقيرة التي ولد فيها، وعصاميته الثقافية والعلمية التي وجد عليها ساعدته على ذلك الاستقلال الفكري الذي سيتحلى به، لأنه لم ينشأ على مذهب معين، ولم يتولَّه من أول الأمر اتجاه بذاته أو مدرسة بنفسها، لذلك أصبح «مفتوح» الفكر إن صح هذا التعبير غير متقوِّلب في اتجاه أو نحلة أو مذهب، حتى صار دائرة معارف جيله، وكتاب عصره، وإنك لو طلبت شخصاً سواه، يجمع ما اختلفت عليه تلك الحركة العلمية الواسعة في القرن الرابع الهجري لعجزت.

ولذلك يذهب أحد الباحثين^(٢١) إلى أنه ما كان يحول بينه وبين الأخذ عن مختلف المدارس عاهة مقعدة أو مانعة، كما كانت عليه حال «أبي العلاء المعري» و«أبي سليمان المنطقي» أستاذه، ولا مقام رفيع كما كان الحال في الشريف المرتضى وابن عباد وابن العميد، بل كان تفرغه للدراسة، وضآلة مكانته الاجتماعية سبباً في تحصيله، فهو مخلى السرب، إذ يذهب من مجلس إلى مجلس، ومن حلقة إلى حلقة، ومن بلد إلى بلد، سائلاً، ومحاوراً، وناقلاً ومحدثاً، حتى إذا رجع إلى زوايته سجل ما جمع، وكتب ما وعى، ونسب كل رأي إلى صاحبه، وكل مذهب إلى أهله.

ولذلك جاءت ثقافته ثقافة موسوعية، متفنناً في جميع العلوم - كما يذكر ياقوت - من النحو واللغة والشعر والأدب، والفقه والكلام، والفلسفة والتصوف، يسلك كل هذا في تصانيفه الأدبية بأسلوب جاحظي حتى سمي بالجاحظ الثاني، وإن كان يمتاز على الجاحظ - في رأينا - بجمعه بين التراث اليوناني من جهة، والثقافة العربية من جهة أخرى، مما يؤهله للقيام بهذا الدور الحضاري الهام في عصر كثر فيه المجالس الأدبية والندوات الفكرية.

وقد كان مفهوم الثقافة بالمعنى الواسع الذي امتاز به التوحيدي قد دفعه إلى

٢١ - عبدالرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي سيرته وآثاره، ص ١٢٣، ١٢٤.

الأخذ من كل علم بطرف، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث، وانشغاله بالكلام والتوحيد، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة، وانصرافه إلى البحث في الفقه والنحو، ثم اشتغاله أخيراً بالتصوف.

كل هذا جعل منه مثقفاً نموذجياً يصيغ كل أبحاثه بصيغة فلسفية، ويثير التساؤلات في كل موضوع يتناوله أو يعرض له، بحيث صار في ذلك القرن « شخصية فلسفية طلعة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها، سواء أكانت المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية »^(٢٢).

فلم يكن اهتمامه بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة ميله إلى الدهشة، ونزوعه نحو التساؤل، واستعداده للبحث، كما يقول الدكتور زكريا إبراهيم^(٢٣)، وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن التوحيدي « كان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين »^(٢٤).

وقد تردد التوحيدي على مجالس وزراء كثيرين من أمثال المهلب، وابن العميد، والصاحب بن عباد وابن سعدان، والمدلجي، فكان رسول الثقافة الرفيعة والفكر الممتاز في كل منتدى من هذه المنتديات.

وقد عاش في بيئة سياسية حافلة بالفوضى والاضطراب، كما عاصر فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية في ظل حكم بني بويه. وقد انعكست آثار هذا العهد الفارسي المظلم على تفكيره وأسلوب معاشه، إذ لم يكن له بد من العمل على محاولة الاتصال بالوزراء والكبراء من أجل الخروج من ضائقة الفقر والعوز التي لازمته، ولتحقيق قدر من الثروة أو الشهرة، ولا غرابة في ذلك، فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون بمنزلة « حرية محضة تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشري، بل لا بد من أن يبقى أسيراً لقيود الضرورات الطبيعية ومطالب الحياة المادية، ومستلزمات التعامل الاجتماعي، وشتى ظروف الحياة

٢٢ - أحمد أمين: مقدمة الهوامل، ص (٥).

٢٣ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص ٢٠.

٢٤ - أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشوامل، ص (٥).

٢٥ - زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص ١٧ و ١١٨.

البشرية» (٢٥).

ولذلك لما ترامى إلى بغداد نبأ مكارم ابن العميد والصاحب بن عباد من وزراء آل بويه، وقد وصلت عطائيهما إلى شيخي التوحيدي «أبي سليمان المنطقي» و«أبي سعيد السرافى» سمت نفسه إلى أن يقصدهما، بعد أن سبقه مديحه وثناءه عليهما، إلا أنه انقلب بعد مقام ثلاث سنين في دار الصاحب لم ينل منه درهماً ولا أعطاه راحلة أو زاداً. فشق عليه الأمر وألف فيه كتابه «مثالب الوزيرين» (٢٦) أورد فيه حكايات في ثلبيهما، وذكر وقائعه معهما، ويبدو أن التوحيدي لم يتمتع بقدر كبير من اللباقة في معاملة الرؤساء والوزراء، فضلاً عن اعتداده الشديد بنفسه، الذي لم يكن يقبله مثل هؤلاء الوزراء الذين قد ألفوا التزلف والنفاق والمداهنة والرياء، فضلاً عن الحسد الذي كان يعتمل في صدريهما على التوحيدي لعلمه وثقافته وبراعته في كثير من المعارف والعلوم على ما يذكر في كتابه السابق (٢٧)، فهو يأخذ على ابن العميد صلفه، وغروره، ويلومه على غيرته وحسده، مما يوحي بأن التنافس الأدبي الذي قام بين الرجلين كان هو المسؤول عن عجز أبي حيان عن الظفر بتشجيع ابن العميد.

يتأيد هذا الرأي بأن التنافس بينهما في وصف «الجاحظية» كان شديداً فقد كانا مولعين بالجاحظ وتنازع الناس في وصف «الجاحظية» بين ابن العميد وأبي حيان، حتى لقد نعت كل منهما بأنه «الجاحظ الثاني».

ولكن التوحيدي إذ فاتته أفضال الوزيرين الصاحبين، فقد لقي إكراماً من الوزير صمصام الدولة ابن سعدان وعبدالله بن عارض الشيرازي. ولابن سعدان ألف كتاب «المحاضرات» للمدحجي بشيراز.

ويتساءل الباحث محمد كرد علي (٢٨) تساؤلاً من غير جواب عن السبب الذي عاق التوحيدي عن إهداء كتبه كلها إلى بعض عظماء عصره، خاصة وأنه كان

٢٦ - التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٢٢١، ٢٢٢.

٢٧ - المصدر نفسه، ص ٢١٣.

٢٨ - محمد كرد علي: أمراء البيان، ج ٢، ص ٤٩٦، ٤٩٧.

يريد تحقيق الثراء والجاء، وكانت طريقة إهداء المؤلفين مصنفااتهم لأمير أو عظيم من الشائع المعروف وكثير من المؤلفين كان من أهم موارد عيشهم التصنيف بأسماء عظماء عصرهم، والارتزاق بعطاياهم وهداياهم.

وقد امتد العمر بالتوحيدي حتى العام الرابع عشر من القرن الخامس الهجري^(٢٩)، إذ إن أبا اسحق إبراهيم بن يوسف الشيرازي قد روى أنه استمع إلى التوحيدي في شيراز عام ٤١٠ هـ ثم عاد إلى بغداد عام ١٤١٤ هـ بعد وفاة التوحيدي الذي دفن بشيراز على ما جاء في «وفيات الأعيان» لابن خلكان، عن عمر يناهز مائة وأربعة أعوام.

٣ - الأفكار الفلسفية في مؤلفاته

يحتل التوحيدي الآن أهمية بالغة في الدوائر الفلسفية، سواء عند العرب والمسلمين، أو عند المستشرقين والمشتغلين بالعلوم والفلسفات العربية والإسلامية. ونجد هناك اهتماما كبيرا به في الدراسات العربية في السربون، وهي أعرق جامعات أوروبا على وجه العموم، وفرنسا على وجه الخصوص. خاصة بعد أن نوقشت عدة أطروحات للدكتوراه في هذه الجامعة تناولت فكر التوحيدي وفلسفته مثل أطروحة السيد مارك بيرجيه Marc Berge الموسومة Essai la persona lite morale et intelle tuelle: d'Abu Daniel Watr- وأطروحة السيد دانيال واتريكان الموسومة «- gant Abbast d'Abu Hayyan al - tewhid وكتاهما بإشراف الأستاذ بيلا، هذا بالإضافة إلى الفكرة الأساسية التي يعتنقها الأستاذ أرناليديز من كبار علماء الاستشراق ويلقنها لطلابه، تلك هي أن التوحيدي لم يكن أدبيا متفلسفا فحسب، بل فيلسوفا وبالذات^(٣٠).

٢٩ - ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج٦، ص ٣٧٣، وانظر: أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشوامل، للتوحيدي ومسكوبه ص (ج) وانظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ترجمة التوحيدي.

٣٠ - انظر المقدمة الفرنسية في آخر الدراسات التحليلية الرائعة عن أبي حيان التوحيدي في كتاب المقابسات للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص. ٣٩٧ - ٤٠٢.

هذا بالإضافة إلى كثير من الدراسات الشرقية التي تناولت أعمال التوحيدي ومؤلفاته بالدرس والتحليل والنقد والتمحيص سواء منها الذي غلب عليه الطابع الأدبي اللغوي، أو الذي اهتم بالنواحي الفلسفية والفكرية بدءاً من القرن التاسع عشر حتى الآن.

وعلى الرغم من كثرة هذه الدراسات، إلا أنها قليلة فيما ينبغي أن يوجه لمؤلفات التوحيدي ورسائله، ويكفيه أنه ومؤلفاته ظل مغترباً ومغموراً في حياته وطوال عشرة قرون، وحق له أن ينتبه إليه مفكرو العصر الحديث ومثقفوه عليهم يستفيدون من عبقريته التي سبقت زمنه بوقت طويل.

فإذا أردنا أن نتوقف قليلاً عند هذه المؤلفات التي غلب عليها الطابع الفلسفي، فنجد أن أهم هذه المؤلفات كتاب «المقاييسات» إلا أن كتابه «الهوامل والشوامل» لا يقل عن هذا الكتاب في هذا الشأن، فضلاً عن «الإمتاع والمؤانسة» و«الصدافة والصدق» ورسائل أخرى صغيرة مثل «رسالة الحياة» أو «رسالة العلوم». وإذا كان بعضهم قد أدخل كتاب «الإمتاع والمؤانسة» تحت آثاره الأدبية، إلا أننا نجد الدكتور زكريا إبراهيم^(٣١) يرى أن الأدنى إلى الصواب ألا نفصل بين آثاره الفلسفية وآثاره الأدبية؛ لأن في المقاييسات أدباً كما أن في الإمتاع والمؤانسة فلسفة. ونحن نؤيده في هذا الأمر، بل نرى أن هذه خاصية توحيدية إذ إن التوحيدي هو الفيلسوف العربي المسلم الفريد الذي يمزج الفلسفة بالأدب والأدب بالفلسفة، ويتميز من الأدباء والفلاسفة معا بهذا الأسلوب، كما سنوضحه في حينه.

ونجد التوحيدي مثلاً يحدثنا في «الإمتاع والمؤانسة» عن الفرق بين الروح والنفس، ويخوض بنا في غمار مسائل التوحيد بمنطق الفيلسوف ومنهجه لا بمنطق علماء الكلام الذين خاض معهم، وكثيراً ما هجأهم، وفي الإمتاع ينقل إلينا آراء الفلاسفة والمتكلمين في صلة الفلسفة بالشريعة، ويحدثنا عن العلاقة بين الحس والعقل، ويتطرق بنا إلى دراسة العقل والجنون، وتحديد معاني الطبيعة، والعقل،

٣١ - زكريا إبراهيم: التوحيدي، ص ١١٥.

والنفس، والروح، والإنسان، والعقل والانفعال أو الوجدان الخ.
هذا إلى أن نراه يعاود الحديث - في أكثر من مناسبة - عن الحق والباطل وتفاوت البشر في العادات والأخلاق، ونسبية المعرفة الإنسانية، وقصور العقل البشري وعجز الفكر عن الإحاطة بالذات الإلهية، وفساد القول بتكافؤ الأدلة، إلى غير ذلك من موضوعات فلسفية خالصة.

وما علينا سوى تصفح «الإمتاع والمؤانسة»^(٣٢) لتصادفنا كل مشكلات الفلسفة في ثوب أدبي رائع، حيث نجد يسجل كثيرا من التيارات، ويناقش كثيرا من أفكارها ومذاهبها، ويتساءل متعمقا عن بعض غوامضها، أو توجه إليه أسئلة شبيهة بتلك التي وجهها إليه «ابن سعدان» الوزير في إحدى ليالي أسماره عن النفس والروح وحقيقتيهما، وعن الإنسان وما حده وحقيقته، وعن الطبيعة والعقل والفعل والانفعال، وأمر المعاد هل هو للإنسان، أم لنفسه، وعن صفات الله عز وجل وغير ذلك من المسائل المشكلة في الميتافيزيقيا والإلهيات^(٣٣).

وقد كان الوزير «ابن سعدان» وزير صمصام الدولة البويهية الذي كان قد طلب من التوحيدي قبل توليه الوزارة أن يؤلف له كتاب «الصدقة والصديق» هو الذي سامر التوحيدي سبعا وثلاثين ليلة يطرح عليه أسئلة في مسائل مختلفة ودقيقة في شتى فنون المعرفة من فلسفة وأخلاق وشرعية وتصوف وأدب، وإلهيات.

وقد كان «ابن سعدان» شخصية مثقفة واسعة الاطلاع وكان منتداه بمثابة حلقة علمية ممتازة يتردد عليها كبار الأدباء والفلاسفة من أمثال ابن زرعة الفيلسوف النصراني، ومسكويه صاحب «تهذيب الأخلاق» وأبي الوفاء المهندس، والتوحيدي وغيرهم.

ولذلك يسجل التوحيدي في كل تلك المسامرات العلمية والفلسفية التي

٣٢ - ذكر ياقوت كتاب الإمتاع والمؤانسة وأشار إلى أنه في مجلدين: معجم الأدباء، ج ٢ ص ٥٨٩، ج ٣ ص ١٠٥، وقد قام بتحقيقه أحمد أمين وأحمد الزين في ثلاثة مجلدات في الأعوام ١٩٣٩، ١٩٤٣، ١٩٤٤ على التوالي. وقد كتب له الأستاذ أحمد أمين مقدمة قيمة، واعتمدنا على الطبعة الثانية من هذا التحقيق.

٣٣ - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٢٥، ١٤٥.

كانت تدور بينهم، فضلا عن أن الوزير كثيرا ما كان يطلب منه أحيانا أن يسأل بعض أشياخه من أمثال أبي سليمان المنطقي وأبي سعيد السيرافي عن رأيهم في بعض المسائل المعروضة، فيأتيه التوحيدي بجوابها، وقد سجل كل ذلك في مؤلفه هذا. وقد اشتمل هذا الكتاب على وثيقتين هامتين:

الأولى منهما هي النص الذي كشف لنا عن مؤلفي إخوان الصفا، وقد نقله القفطي عنه، والثانية هي المحاور الممتعة التي دارت بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القنائي حول المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وهي تصور لنا قصة النزاع بين النحويين والمناطقية^(٣٤).

* أما كتاب «المقاييس» فيعتبر مصدراً عظيماً الشأن في تاريخ الفلسفة العربية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) فما بين دفتيه يؤكد حسن اختيار، واقتداراً على التمييز ودقة في التعبير، وأصالة في الإخبار عن القضايا الكثيرة التي كانت تحتل حيزاً عظيماً في أدمغة مفكري هذا القرن وفلاسفته.

وهناك إجماع بين المعنيين بأبي حيان على أن كتاب المقاييس كتاب فلسفي^(٣٥). وهذا يعود إلى أن المقاييس بحث شامل في «ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث في الفلسفة الإلهية والطبيعية ومن تناوله كل مسألة، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية ونفسية»^(٣٦).

وعند فحص المقاييس نلاحظ طغيان الفلسفة على غيرها طغياناً دائماً وكأنه مقصود.

فأبو حيان المؤلف اعتنق تلك الأفكار، وآمن بها، بعد أن أصبحت رغبته أن يصنف أشياء من الفلسفة، تلك الأشياء «نجد فيها موضوعات فلسفية كقضايا النفس والعقل، والزمان والمكان، والعالمين العلوي والسفلي»^(٣٧) والخليقة والمعاد،

٣٤ - قارن مثلاً Keileni, op. cit, P.55; Berge Op, Citp.1-9. والموضع المناظر من الترجمة، بيروت عام ١٩٥٧ فصل ٢،

والكيلاني: أبو حيان التوحيدي ص ٤٣ - ٤٦ وعبد الأمير الأعسم: أبو حيان في كتابه المقاييس ص ١١٠ وما بعدها.

٣٥ - عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي، ص ٢٣٠.

٣٦ - التوحيدي: المقاييس، ص ٣٥.

٣٧ - التوحيدي: المقاييس، ص ١٤٩ - ١٥٠.

وعن الباربي ومعاني صفاته^(٣٨) والمادة والجوهر والعلة والمعلول^(٣٩)، وعلاقة النحو العربي «بالمنطق» اليوناني والمعاني المختلفة لوحدة الوجود^(٤٠) وغير ذلك كما نجد أيضا موضوعات خلقية كتهذيب النفس وتجردها^(٤١) والخير والشر والفضيلة والرذيلة، والصداقة والصديق... الخ..

واستنادا إلى هذا الحصر، فإن «هذا التنوع الكبير في موضوعات المقابسات يجعل من الكتاب متحفا فكريا عجيبا، بحيث يخرج منه القارئ مقتنعا بما قاله أبو حيان»^(٤٢). ولا يعسر علينا في هذا المجال أن نلاحظ أنه من خلال هذا التنوع كان واحدا من أولئك الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين حاولوا في القرن الرابع الهجري أن يحيلوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس.

وهؤلاء الذين تقابسوا في مطاوي الكتاب «جمعت بينهم كلمة العلم والحكمة.. وكان فيهم المجوسي، والصابي، واليعقوبي، والنسطوري، والملحد، والمعتزلي، والشافعي، والشيعة»^(٤٣).

وهذه صفة لها دلالة في الحضارة العربية، كما أدرك ذلك الدكتور عبدالأمير الأعسم^(٤٤)، هي روح الألفة والسماحة، وألصق مميزاتها هنا بجوهرها أن قيمتها تكمن في المناخ العلمي الذي برزت فيه مثلة لعقلية علماء من طراز خاص ولكنه ممتاز.

ونجد بين هؤلاء العلماء، مختصين من كل صنف: «منهم الفلاسفة، والأطباء، والرياضيون، والفلكيون، والمؤرخون، والشعراء والأدباء، وأرباب الجدل، وفدوا جميعهم من أنحاء العالم الإسلامي، شوقا للمعرفة وسعيا وراء العلم»^(٤٥).

٣٨ - التوحيدي: المقابسات، ص ١٥٤.

٣٩ - التوحيدي: المقابسات، ص ١٦٥ - ١٩٦.

٤٠ - المصدر نفسه.

٤١ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ٩٤.

٤٢ - المصدر نفسه.

٤٣ - محمد كرد علي: أمراء البيان، ج٢، ص ٥٢٨.

٤٤ - عبدالأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص ١٣٧.

٤٥ - الكيلاني: أبو حيان التوحيدي، ص ٤٣.

وقد أثار بعض الباحثين الشك في تلك المحاورات (المقابسات) أو التردد في قبولها على نحو من الاطمئنان... ولكننا نجد الباحث توفيق حسين^(٤٦) الذي قام بتحقيق الكتاب، يسوق من البراهين ما يؤكد ثقته بها ويتوصل إلى أن أبا حيان هو الذي صاغ تلك الأحاديث الفلسفية في صياغة أدبية، فهو من وجه يؤكد «أنه كان راوية، وعلى أنه كان أميناً في الرواية» ومن وجه آخر يراه فيلسوفاً متمكناً من الفلسفة، عميق الاطلاع على قضاياها ومسائلها، وهذا بين من آرائه الفلسفية الخاصة المنثورة في المقابسات»^(٤٧).

وقد أدرك أهمية المقابسات الفلسفية باحث كبير هو أستاذنا الدكتور زكريا إبراهيم، ولذلك لا يوافق «مايرهوف» في ما ذهب إليه من قلة جدوى المحاورات التي نقلها إلينا التوحيدي، ورأى أن صياغتها في قالب الأدبي لا تنقص من قيمتها العلمية، بل هي تدلنا على أن التوحيدي كان واحداً من أولئك «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء» الذين حاولوا في القرن الرابع الهجري أن يحيلوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس، وينهلوا من معينها شتى ألوان المعرفة، ونحن نوافق باحثنا الكبير على ذلك، إذ لا نرى في ذلك نقيصة، بل مزية تميز بها التوحيدي على كل الأدباء والفلاسفة على مزاجته بين المجالين.

ولم يكن التوحيدي - في نظرنا - كاتب ضبط أو (سكرتيراً) لتلك المجالس في بغداد، كما قد يتطرق إلى الأذهان الضعيفة، بل كان عضواً فعالاً فيها، له رأيه وحواره، وتساؤله وتوجيهه للأفكار ويمتد اجتهاده إلى عملية تنقيح تلك الآراء وغربلتها، وإعارة صياغتها، والتعبير بأسلوبه الأدبي الناصع الذي تميز به. ومن هنا فليس غريباً أن نجد الباحث الكبير^(٤٨) يقول: نميل إلى الظن بأن

٤٦ - حقق السندوبي المقابسات أول تحقيق عام ١٩٢٩ بالمطبعة الرحمانية بمصر. وهذا التحقيق هو الذي اعتمدنا عليه في طبعته الثانية عام ١٩٩٢. ثم حققه توفيق حسين عام ١٩٧٠. كما أعد نشره للمقابسات دانيال واتريكمان كجزء من دراسة للدكتوراه في كلية الآداب بباريس سنة ١٩٧٤ تحت إشراف شارل بيللا مدير قسم الإسلاميات بالسربون. انظر: الأعسم: أبو حيان، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٤٧ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ١٠٨.

٤٨ - السابق، ص ١١٠.

فلسفة التوحيد هي التي أملت عليه نوع المختارات التي حرص على إيرادها، وهي التي دفعته إلى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها.. وليس ما يمنع من أن يكون هو نفسه قد قصد إلى ذلك قصدا، للتصريح ببعض الآراء التي لم يجزؤ على المجاهرة بها، أو التلميح ببعض الأفكار التي كان يخشى نسبتها إليه.

أما كتاب «الهوامل والشوامل»: فعلى الرغم من أنه يكشف عن «عقلية موسوعية» تهتم بكل شيء، وتريد أن تلم من كل فن بطرف، إلا أنه يثير فيه الكثير من الإشكالات الفلسفية العريضة، حول صفات الله، والتوحيد والتشبيه، والجبر والاختيار، والموت والمعاد، والوجود والعدم، والعقل والشرعة.. الخ وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية المتصلة بعلاقة العلم والعمل والحياة والتجمل، والطبيعة والعادة، والسير وراء السلطة، والرؤى والأحلام^(٤٩). وقد حققه الكاتب أحمد أمين بالقاهرة عام ١٩٥١م.

أما رسالته الحياة التي نشرها الدكتور ابراهيم الكيلاني بدمشق عام ١٩٥١ فهي بحث فلسفي في الحياة والموت والمعاش والمعاد، وقد شرح فيها التوحيدي ثمانية أصناف من الحياة ألا وهي على التعاقب: حياة الحس والحركة، وحياة العلم والمعرفة وحياة العمل الصالح، وحياة الديانة والسكينة؛ وحياة الأخلاق المهدبة، وحياة مستجمعة من جملة الحيوانات السابقة وحياة الظن والتوهم، وحياة العقابة التي تنال بعد الموت أو المفارقة.

وهناك نوعان آخران من الحياة هما: حياة الملائكة، وحياة الله عز وجل. والتوحيدي يسمي النوع السادس باسم حياة الكمال الأولى، بينما نجده يطلق على الصنف الثامن اسم حياة الكمال الثاني.

ويسرد علينا التوحيدي بعد ذلك مختارات من أقاويل فلاسفة اليونان في الحياة والموت، ثم ديموقريطس، وفيثاغورس، وسقراط وأفلاطون وغيرهم، ثم يعقب على كلامهم بتعليقات لكل من أبي سليمان المنطقي، وأبي زكريا الصميري،

وعيسى بن زرعة، وأبي الخير الخمار وغيرهم. وهي رسالة حافلة بأحاديث الفلاسفة والمفكرين عما بعد الموت^(٥٠).

أما رسالة التوحيدي في علم الكتابة^(٥١) فهي أقدم ما ألف بالعربية في هذا الفن، وفيها يظهر أبو حيان التوحيدي مؤسساً لعلم الجمال العربي والإسلامي إذ إنه كان أول من تحدث في جمالية الخط وتقنيته، وقد ساعده على ذلك ما ذكرناه من أنه كان يمتهن الوراقة، أي نسخ الكتب، وكان حظه جميلاً، واتصل بأكثر خطاطي زمانه المشهورين من أصحاب الأقلام البارعة، وأرباب الخطوط الياقة. لذلك سجل كل آراء المفكرين العرب خاصة منهم الأدباء والفنانين الذين اهتموا بالفن وصياغته، وتمخض عن ذلك النظرية العربية التي شملت مشاكل علم الجمال الحديث ومنها الإبداع والتذوق^(٥٢).

فجاءت رسالته متضمنة كل ما يتصل بهذا الفن من مقولات ونصائح وتوجيهات، وكل ما يتعلق بأسرار فن الخط من أدوات وطرق الكتابة.

ويضع شروطاً للخط الجميل فيقول: (والكاتب يحتاج إلى سبعة معان: الخط المجرد بالتحقيق، والمحلى بالتحديق، والمجمل بالتحويق، والمزين بالتحريق، والمحسن بالتشقيق، والمجاد بالتدقيق والمميز بالتفريق). ثم يشرح هذه المصطلحات شرحاً وافياً. كما نجد أنه يتحدث عن أنواع الأقلام وطرق بريها، ومبادئ تعليم الخط كفن، خاصة وقد تضافر الرقش العربي وهو الفن الزخرفي المجرد مع الخط العربي في تحديد شخصية الفن العربي، ونزوعه إلى التجريد هروباً من التشخيص في بداية الدعوة الإسلامية خوفاً من الوقوع في المحاكاة والتشبيه، فأبرز الفنان العربي أعظم لوحات تجريدية باستخدامه لوحات الحرف العربي في التشكيل، وقد ساعدته في ذلك قابلية الحرف العربي للمد والمط والاستدارة والبسط، حتى أمكنه أن يبدع لوحات

٥٠ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ١٢٥.

٥١ - انظر تحقيق إبراهيم الكيلاني: لرسائل أبي حيان. بيروت وللرسالة صورة مصورة من جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٩٠ عن نسخة مخطوطة فنياً.

٥٢ - عفيف بهنسي: علم الجمال عند أبي حيان التوحيدي، ص ٥٧.

بالغة الجمال، معتمدا فقط على استخدام وحدات الخط العربي في تكوينات جديدة مستغلا التضامط والتخلخل، والتناغم الحركي، وتوظيف مساحات الأبيض والأسود، مبدعا نوعا من الموسيقى البصرية في اللوحات قائمة على التباين والاختلاف أحيانا والانسجام والتناغم أحيانا أخرى، مما سيتردد من بعد في نصائح فناني عصر النهضة مثل «ليونارد دافنشي» في نصائحه إلى تلاميذه، وقد كان التوحيدي قد سبقه إلى ذلك، فهو يروي في رسالته على لسان العسجدي: «للخط دياجاة متساوية، فأما وشيه فشكله، وأما التماعه فمشاكله بياضه لسواده بالتقدير، وأما حلاوته، فافتراقه في اجتماعه»^(٥٣).

ويعود التوحيدي ليؤكد لنا علاقة الخط بالتصوير من حيث الإتقان الفني فيقول في رسالته: «إن للخط الجميل وشيا وتلوينا كالتصوير، وله التماع كحركة الراقصين، وله حلاوة كحلاوة الكتلة المعمارية» ومن هنا يقول الدكتور بهنسي: ولعل «بول كلي Klee» واحد من الذين استطاعوا أن يعيدوا اكتشاف تلك الحقائق القديمة لإثبات هذه العلاقات مستخدما تقنيات العلم الحديث في التحليل والدراسة، فقد اعتنى بتركيز العلاقة بين الموسيقى والتصوير.. ونجد أن قواعد الطباق تتحكم في الألحان والتوفيق بين العناصر التقنية كالإيقاع واللحن.. وكذلك في التصوير.. نجد الظاهرة والعلاقات نفسها في الإيقاع الخطي اللوني، أو الشكل والصيغة في الفن التجريدي أو الزخرفي البصري.. أو التضاد اللوني والمنظور والتدرج «حتى إننا نجد أن أكثر الفنانين التجريديين أخذوا الآن يهتمون بالقواعد النظرية في الموسيقى ويحاولون تطبيقها في التصوير، وأصبحنا نرى الآن، لوحات تحمل اسم سيمفونية»^(٥٤).

ومن الغريب أن كلاما يتضمن المعنى نفسه تقريبا كتبه التوحيدي، إذ يقول في رسالته على لسان «علي بن جعفر»: «لا شيء أنفع للخطاط من ألا يباشر شيئا بيده في رفع ووضع خاصة إذا كان الشيء ثقيلا، فإن الحركات إذا تمثلت بالحروف

٥٣ - انظر عفيف بهنسي: علم الجمال عند أبي حيان التوحيدي، ورسالة التوحيدي المخطوطة، ص ١٦.

٥٤ - المصدر نفسه.

والحروف اذا اندفعت بالحركات كانت الصورة الخطية والحروف الشكلية محفوظة الأعيان بامتلائها بها، محروسة الأبدان بانتسابها إليها» كما يؤكد ذلك المعنى السابق الذي يتردد عند فنانيين مثل «كلى» قول أبي حيان التوحيدي لأبي سليمان المنطقي قال: «لقد رفعت يدي بسوطي إلى الدابة مراراً في بعض هذه الأيام. وقنعتها بها، فتغير خطي مرة، فحكيت ذلك لأبي سليمان فقال: «لكأنما اشتقه هذا الوصف في الموسيقى، لأنه يزن الحركات المختلفة في الموسيقى، فتارة يخلط الثقيلة بالخفيفة، وتارة يجرد الخفيفة من الثقيلة، وتارة يرفع أحدهما من صاحبته، بزيادة نقرة أو نقصان نقرة، ويمر في أثناء الصناعة بالطف ما يجد من الحس في الحس، ولطيف في الحس متصل بالنفس اللطيفة، كما أن كثيف النفس متصل بلطيف الحس»^(٥٥).

ويعلق أحد الباحثين^(٥٦) على هذا النص بقوله: «ولا أظن أن «بول كلى» ابتعد كثيراً عن هذا المعنى الذي أورده التوحيدي في رسالته عن الخط العربي خاصة إذا استثنينا ما تراكم من خبرات علمية وفنية في جعبة التراث الإنساني عبر العصور.. استفاد منها (كلى) لإثبات ما كان قد توصل إليه التوحيدي بشكل نظري.

ويؤكد لنا هذا الكلام ما قاله الناقد التشكيلي السوري الدكتور «عفيف بهنسي» عندما يحدثنا عن هندسة الخط في اللوحة التشكيلية.. ومجمل كلامه – حيث لا يتسع هنا المقام لذلك – يوضح هندسة (الخط) في اللوحة التشكيلية باعتباره أحد العناصر الأساسية في اللوحة كالألوان والنور والظل والتكوين.. الخ يمكن أن تقدمه لوحة الخط العربي أيضاً، بل إن كثيراً من الفنانين المعاصرين استفادوا كثيراً وصاروا متميزين بين أقرانهم لأنهم قرروا أن يستفيدوا من هندسة (الخط) في اللوحة التشكيلية.

ورغم أن الخطوط العربية أحرزت تطوراً كبيراً عبر عصور متتابعة من التجديد

٥٥ - التوحيدي: الرسالة في علم الكتابة، ص ١٦ من النسخة المخطوطة.

٥٦ - محمد بغدادى: موسيقى الخط العربي، مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٧، ص ١٠١، ١٠٢.

والابتكار والإبداع إلا أن التوحيدي في رسالته عن الخط يتفق معنا ومع الدكتور بهنسي في المعنى نفسه إذ يقول على لسان «ابن المرزبان»: «الخط هندسة صعبة، وصناعة شاقة؛ لأنه إن كان حلواً، كان ضعيفاً، وإن كان متيناً كان مغسولاً، وإن كان جليلاً كان جافياً، وإن كان دقيقاً كان منتشرراً، وإن كان مدوراً كان غليظاً، فليس يصح له شكل جامع لصفاته الكبر والصغر إلا في الشاذ المستندر»^(٥٧).

وهكذا كان التوحيدي صاحب نظرية في علم الجمال يمكن معرفة مزيد من التفصيل عنها في كتاب الباحث والناقد «الدكتور بهنسي»^(٥٨) الذي عالجها بعمق من خلال هذه الرسالة الفريدة للتوحيدي صاحب النظرات العميقة في الفلسفة والفن، والذي يقول على لسان «علي بن عبيدة» عن القلم: «القلم أصم ولكنه يسمع النجوى، وأبكم ولكنه يفصح عن الفحوى».

٥٧ - التوحيدي: الرسالة في علم الكتابة، ص ١٩.

٥٨ - وانظر أيضاً: عقيف بهنسي، جمالية الفن العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤، ص ١٢١.

نزعة التوحيدي الفلسفية النقدية أ. طبيعة فلسفية متسائلة

إن التفلسف أو توجه الإنسان بالسؤال إلى نفسه أو الآخرين أو الطبيعة نتيجة حتمية لحياة الإنسان المحفوفة بالألغاز والأسرار الخفية مع نفسه، ومع الآخرين ومع الطبيعة. إن الشخص كما قال راسل Russel الذي لا يتوفر على نصيب من الفلسفة فقط، يمضي في وجوده أسيراً لتعصب زائف وحياة رتيبة خالية من التأمل فيظهر له العالم محدوداً محصوراً واضحاً ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال^(٥٩).

ولم يكن التوحيدي إنساناً عادياً بأي مقياس شئنا أن نقيسه، فقد كشف لنا التوحيدي عن طبيعة حياته فيما بقي لنا من مؤلفاته التي تعتمد بشكل أساسي وجوهري، على السؤال والبحث عن الجواب. أسئلة متعددة الاهتمامات تنتقل من علم إلى آخر، مبنية على ثقافة واسعة ومعارف متنوعة. إنه شخصية فلسفية طلعة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها سواء أكانت المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية^(٦٠).

ولم يكن اهتمام التوحيدي بكل هذه المعارف سوى نتيجة لميله إلى الدهشة، التي هي أساس التفلسف، ويقول أفلاطون عنها في محاوره «تياتيتوس»^(٦١): هذا الانفعال أو العاطفة - يعني بذلك الدهشة - يميز الفيلسوف حقاً، وليس للفلسفة من أصل سواه.

والدهشة بهذا المعنى ليست هي البذرة التي تبدأ منها حياة الفلسفة فحسب، بل هي قوة الحياة نفسها التي تحملها وتسيطر على مراحل نموها وتوجه مصيرها؛ ولذلك يقول أرسطو في هذا المعنى: ^(٦٢) «من خلال الدهشة بدأ الناس الآن وفي أول الأمر يتفلسفون» أي أنهم توصلوا من خلال الدهشة إلى المبدأ الذي

٥٩- (Russel: Problemes De Philosophie (P. 181)

٦٠- مقدمة أحمد أمين لكتاب الهوامل والشوامل، ص (٥)

٦١- أفلاطون: محاوره تياتيتوس أو عن العلم ترجمة د. أميرة مطر، ص ١٥٥.

٦٢- أرسطو: ما وراء الطبيعة، كتاب الأول، ٢، ٩٨٢، ب، ١٢.

تصدر عنه الفلسفة، ويسري في تيارها الذي لا ينقطع.

وهذا ما يفسر لنا السبب الذي من أجله يثير التوحيدي في مؤلفاته كل تلك الأسئلة ويكشف عن كل تلك الإشكالات، حيث تجده فيها جميعاً وقد غلبته تلك الدهشة التي انتابت كل من تفلسف ودفعته دائماً إلى رؤية الأشياء بشكل غير مألوف وغير عادي.

وعلى الرغم من أن ياقوتاً يصفه في معجمه بأنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة وهو وصف يشعر بمشاركته فيه الأدبي فيما يدخل على المسائل الفلسفية، وقد تعاقب على وصفه بذلك كثير من مؤرخيه. إلا أننا نعتبره فيلسوفاً بالأصالة، على الرغم من عدم إدراج المؤرخين له بين الفلاسفة، وهم معذورون في ذلك، فهو نمط من الفلاسفة غير تقليدي لا يصوغ مؤلفاته بشكل أكاديمي مدرسي، كما فعل من قبله ومن بعده فلاسفة الإسلام، ولكنه يمزج الفلسفة بالعلم والأدب وبمختلف الثقافات، وينزل بالفلسفة من أبراجها العالية وسماوتها المفارقة إلى الامتزاج بمشكلات الحياة والاختلاط بمعاناة الوجود.

يجب ألا يحول تعودنا على نمط من الفلاسفة قد ألفناه بشكل مدرسي عن أن نضع التوحيدي بين فلاسفة الإسلام، خاصة وهو يحيي لنا نمطاً من الفلاسفة قد اندثر، فهو على شاكلة سقراط ذلك الفيلسوف الذي كان يعلم الفلسفة في أثينا على قارعة الطريق، لا يكتفي بمحاورة الفلاسفة والمثقفين، من أهل أثينا، بل هو يناقش ويجادل العامة وأشباههم عله يولد الحقيقة من رؤوسهم.

والتوحيدي يناقش قضايا الفلسفة في مجالس الوزراء، وحلقات العلماء في عصر من أزهى عصور الثقافة الإسلامية، ظهر فيه الكثير من نوايا الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والكلام والتصوف. تمكن التوحيدي بفضل قدرته على التفلسف أن يمزج كل تلك الثقافات، مما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنه «كان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغويًا مع اللغويين ومتصوفاً مع المتصوفين»^(٦٣).

٦٣- أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشواغل، ص (و).

ثم هو بعد ذلك ينقل مناقشاته ومجادلاته على صفحات رسائله ومؤلفاته، لينشر تلك الأفكار الفلسفية التي يتوصل إليها إلى عامة المثقفين، ويبث تلك الآراء والمذاهب بين مختلف الطبقات، خاصة حين تمتزج هذه الآراء والمذاهب بالأدب، وتصاغ في أسلوب لغوي سلس رشيق العبارة مثل أسلوب التوحيدي، فتأتي الفلسفة لخدمة الحياة، وتعمق الفلسفة من رؤية الحياة ورؤية مشكلاتها.

ولأبي حيان التوحيدي نظرات عميقة وصائبة في الفلسفة، ونجده فيما يتصل بمعرفة المسلمين للفلسفة - عن طريق الترجمة - يذكر رأيا في كتابه «المقاسبات» على لسان أبي سليمان المنطقي فحواه أن الترجمة حدثت أول ما حدثت، من اليونانية إلى العبرانية، ومنها إلى السريانية، ومن ثمة إلى العربية، وأدى هذا التثليث في الترجمة إلى إخلال وتحريف في النص، وطبيعة العبارة ودلالاتها. ولولا ذلك لكان - كما يدعي التوحيدي - على معرفة ببيان اليونان ومعانيهم المبدعة ولكانت الحكمة قد وصلت إلينا بلا شوب وكاملة بلا نقص، وكان ذلك ناقعا للغليل، وناهجا للسبيل ومبلغا إلى الحد المطلوب» (٦٤).

كما نجد أيضا من طريف ما يحدثنا به التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» عن مشكلة حرية الفعل الإنساني ذاتها قوله: «من لحظ الحوادث والكوامن والصوادر، والأواني من معدن الإلهيات أقر بالجبر، وعرى نفسه عن العقل والاختيار، والتصرف والتصرف؛ لأن هذه كلها - إن كانت ناشئة من ناحية البشر - فإن منشأها الأول إنما هو الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق... أما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات، والاختيارات والإرادات، من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين، اللائمين، الملوّمين، المكلفين، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم» (٦٥).

وهكذا نجد التوحيدي يتفلسف في كثير من المسائل والمشكلات الشائكة التي انتشرت في الحياة الثقافية للمسلمين في عصر ازدهارهم الحضاري والعلمي. إن للموقف الفلسفي خصائص رئيسية، توفرت كلها في شخصية التوحيدي

٦٤ - التوحيدي: المقاسبات، ص ٢٥٨ مقابلة ٦٣.

٦٥ - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٨٤.

غير التقليدية، التي جعلته غريباً في عصره، ومنفرداً بين أقرانه، منها تأمل في المعرفة، وانكباب على الذات الإنسانية، وتأمل نقدي فيما لدى الإنسان من تجارب ومعلومات، والتفلسف في حقيقته ليس تأملاً في العلم وحده بل في جميع المعارف سواء أكانت عقلية أم عقلية، علمية أو ميتافيزيقية وسنجد التوحيدي يربط التفلسف بالتساؤل، فنراه يثير من الأسئلة ما يدلنا على اهتمامه بالتعبير عن كل ما يعتري العقل من حدة أو دهشة أو تعجب، وحسبنا أن نتصفح تلك الأسئلة العديدة التي وجهها إلى صديقه مسكويه في كتابه «الهوامل والشوامل»^(٦٦) لكي نتحقق من أنه لم يدع مسألة خلقية أو إرادية أو طبيعية أو نفسانية أو لغوية، أو غير ذلك إلا وأثارها بصراحة ووضوح مهتم على وجه الخصوص بحسن وضع المشكلة، وجودة التعبير عن وجه الإشكال في المسألة التي هو بصدد حلها.

ونجد تقييماً فلسفياً عميقاً لهذه الأسئلة يذكره الدكتور زكريا إبراهيم^(٦٧) حين يقول إنه على الرغم مما تنطوي عليه إجابات مسكويه في بعض الأحيان من براعة منطقية، وعمق فلسفي ومهارة جدلية، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن بعض أسئلة التوحيدي هي في حد ذاتها أعمق من أجوبة مسكويه نفسها.

وآية ذلك أن الكثير من الأسئلة إنما يدلنا على أن أبا حيان كان يعجب دائماً لما اعتاد الناس أن يعتبروه مألوفاً عادياً، كما يتوقف طويلاً عندما درج الناس على حسابانه سهلاً بسيطاً. وهذه الروح المتفتحة التي تدهش لكل شيء والتي ولدت لدى أبي حيان الكثير من الأسئلة الطريفة، هي التي حدثت به إلى إثارة عدد غير قليل من المشكلات الأصلية.

وهنا نتذكر كلمة الفيلسوف الألماني «شوبنهاور» من «أن الشخص الذي يتصف بالروح الفلسفية إنما هو ذلك الإنسان الذي يملك القدرة على التعجب من

٦٦- هذا المؤلف حوى أسئلة التوحيدي وسماها الهوامل وأجوبة من مسكويه سماها الشوامل ومعنى الهوامل الإبل السائمة التي يهملها صاحبها ويتركها ترعى والشوامل الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها وقد استعار التوحيدي كلمة الهوامل لأسئلته المبعثرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه الشوامل في الإجابات التي أجاب بها فضيقت شوامل أبي حيان. مقدمة أحمد أمين للكتاب، ص ج.

٦٧- زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ١٢٢

الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية فيتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء عمومية وابتدالاً.. وكلما قل حظ المرء من الذكاء بدا له الوجود أقل غموضاً وأدنى سرية، ومعنى هذا أن كل شيء إنما يبدو للرجل العادي أمراً طبيعياً يحمل في ذاته تفسير أصله ونوعه وغايته»^(٦٨).

وهكذا كان التوحيدي، فالناس قد لاحظوا في كل زمان ومكان أن الإنسان يعشق المديح ويكره الذم، ولكن التوحيدي وحده هو الذي يتوقف عند قول أبي الحسن البصري إن «ذم الرجل لنفسه في العلانية مدح لها في السر»^(٦٩).

والشخص العادي من الناس قد يعلم أن «الأرواح جنود متألّفة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» ولكنه قلما يتساءل مع التوحيدي: «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكل عندهما في الحلقة، ولا تجاور بينهما في الدار»^(٧٠).

ونحن جميعاً نعرف أن صحبة الأشرار مفسدة، ولكننا يندر أن نتساءل عن السبب في أن المرض يعدي، والصحة لا تعدي، وأن الشرير يؤثر في الخير أسرع مما يؤثر الخير في الشرير»^(٧١).

ولا بد أن نكون قد لاحظنا في حياتنا العادية سهولة التعرض للشكوك والوقوع تحت طائلة الريب، ولكن التوحيدي يصوغ هذه الملاحظة على صورة إشكال واضح صريح فيتساءل قائلاً: «لِمَ صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرسى وريض، يدلك على هذا أن الموقن بالشيء متى شككته نزا فؤاده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا

٦٨- Schopenhauer: Le monde Comm Volonte et Comme representation, Tard, France. Par Comme Bur deau, Alcan. - 295 - 294 II, PP.

٦٩- التوحيدي: البصائر والنخائر، أحمد أمين والسيد صقر، ص ١٨٨.

٧٠- التوحيدي: الهوامل والشوامل، مسألة ٤٩.

٧١- المرجع السابق: مسألة ٦٦، ص ١٧٦.

جموحاً، ولا ترى منه إلا اعتوا ونفورا^(٧٢) هكذا استطاع التوحيدي في «هوامله» أن يكشف عن عقلية فلسفية موسوعية تهتم بكل شيء وتريد أن تلم من كل فن بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية العريضة حول صفات الله والتوحيد والتشبيه، والجبر والاختيار، والموت والمعاد، والوجود والعدم والعقل والشرعية.. الخ.

وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية، فيتساءل مثلاً عن العلم والعمل، والحياء والخجل والطبيعة والعادة، والسرور، والألم، وحب الظهور والميل إلى المظهور، والسعي وراء السلطة، والرؤية والأحلام وأثرهما في السلوك، وغيرهما من المسائل التي عالجها في كتابه.

وهناك على هذه الشاكلة مئات أخرى من المشكلات التي أثارها التوحيدي في مؤلفاته الأخرى ببراعته المعهودة في توليد الدهشة وإشاعة روح الاستفهام. وإذا كان أبو حيان في نظرنا فيلسوف التساؤل بحق، فذلك لأننا نراه يثير دائماً من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضع لإثارته فضلاً عن أنه كان حريصاً في كثير من المواضع على تشكيك الناس في صحة بعض الوقائع التي درجوا على اعتبارها عادية مألوفة.

ولهذا لا نكاد نلتقي لدى التوحيدي بأي نزوع نحو التصديق السريع، أو بأي ميل نحو التسليم بالرأي مجرد تسليم، وإنما نجده دائماً يتساءل عن أصل كل شيء، وهويته، وكيفيته، وعلة وجوده. مما يذكّرنا بأبي الفلاسفة القدماء «سقراط» الذي كان يعرف كيف يسأل فيسلب الأشياء وضوحها الموهوم والمسؤول يقينه المزعوم، ويشبه نفسه على حد تعبير أحد الباحثين^(٧٣) بالسمة الرعاشة تصيب ضربته بالذهول والاندھاش كل من يستمع إليه، حيث إن الفلسفة ابتعاد وغربة لا عمّا نراه ونحس به كل يوم من ناس وأشياء، بل عن تفسيراتنا السائرة لها، عن قيمتها التي نسلم بها كل يوم، لا لأننا نهوى الشك والهدم أو نريد أن نشد فنفكر غير ما يفكر

٧٢- المرجع السابق: مسألة ١٢٨، ص ٢٨٧.

٧٣- عبدالغفار مكاوي: الدهشة أصل الفلسفة مجلة المجلة، العدد ٨٠، ص ١٣٣.

سائر الناس بل لأن الأشياء نفسها تكشف لنا فجأة عن وجه جديد لم نألفه من قبل، ولأن ما اعتدناه كل يوم يصبح في لحظة واحدة غير عادي^(٧٤).

ومن هنا نتضح لنا حقيقة جليلة لا تقبل الشك، وهي أن خاصية التفلسف هذه التي هي سمة أساسية من سمات شخصية التوحيدي، كانت في نظرنا، سبباً أساسياً من أسباب اغترابه ليس على أهله وأبناء جلدته ولا على جلسائه في مجالس الوزراء والعلماء فحسب، بل على أهل الفكر والعلم من زمانه، لأنه بدا بهذا الفعل (التفلسف) شخصاً غريباً، غير مألوف، قلقاً مثيراً للمشكلات، يترك الأمان إلى الخطر، ويعيش على حافة المجهول، ويسعى في طلب ما لا يدرك، لا يهدأ ولا يستقر، ولا يترك للآخرين شيئاً من الأفكار أو الحقائق تطمئن نفوسهم إليه، لأنه دائماً يعلو - بفعل التفلسف - على الأفكار والحقائق، ومن ثم على أقرانه ونظرائه، وعالم الثقافة المحيط به، ويحرك مياهه الراكدة، ويثير فيه أمواج الشك والتساؤل، ما يقتضي بذل الجهود للسعي في طلب اليقين الذي هو دائماً مفقود، ومن هنا نبذه الجميع، وتحاشى الاتصال به الكبراء وأساء إليه الوزراء.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين^(٧٥) أهمية روح الإشكال في شخصية الفيلسوف أو المبدع ويعتبرها ضرورية من حيث هي خلفية سلبية للإبداع، ويعني بها الميل إلى إدراك المشكل في الموقف، وهي روح لا تتوافر لدى الكثيرين، لأن الميل الغالب هو إلى قبول الموقف والتكيف معه بوصفه ضرورة قد قضي بها، وفي هذا بعض الراحة، ولكن المبدع رجل متاعب، ومن أخص مميزات القلق.

كما أن الإبداع في كل صوره لا يحيا في عالم سدت دروبه بإجابات قديمة سابقة، كما يقول أحد الباحثين^(٧٦) بل يحاول أن يشق طرقاً جديدة في العالم بإثارته أسئلة جديدة تتيح للإنسان أن يكون أعمق فهماً للعالم وأشد سيطرة عليه. وربما يكون السؤال أفضل من الإجابة لأنه يوقظ وعي البشر ويحفزهم على اقتراح إجابات أخرى، ويعقد حواراً حولها.

٧٤- المرجع السابق، ص ٣٣.

٧٥- عزت قرني: الفلسفة المصرية، ص ١٤.

٧٦- صلاح قصوه: الإبداع والإرهاب، مجلة إبداع، العدد ١١، ص ٣٢.

وقد كانت هكذا شخصية التوحيدي المبدعة، ولا أدل على هذا من تداعي الإشكالات أمام فكره الثاقب، وسيطرة آليات الشك على عقله، كانت تدفعه للانتقال من سؤال إلى آخر دون توقف ودون استقرار حتى نراه يتساءل عن (التساؤل) نفسه، بدليل قوله: لم صارت أبواب البحث عن كل شيء موجوداً أربعة هي: هل، والثاني ما، والثالث أي، والرابع لم؟ (٧٧).

والتوحيدي لا يكتفي بالتساؤل عن طبيعة الموجود بل نراه يتساءل أيضاً عن طبيعة «المعدوم» فيقول: «ما المعدوم؟ وكيف البحث عنه؟ وما فائدة الاختلاف فيه؟ ولماذا أطال المتكلمون الكلام في اسمه ومعناه؟ وهل لقولهم محصول؟ فإني رأيت مسألة لا تمكن من نفسها غيرها» (٧٨).

وربما كان الإنسان نفسه - في رأي التوحيدي - هو الإشكال الأكبر، فإننا نراه يقول بصريح العبارة: «إن أوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» (٧٩).

ولا ريب أن هذه العبارة وحدها إنما هي الدليل الناطق على أن «التساؤل» في رأي التوحيدي هو صميم عملية «التفلسف» إن لم نقل إنه جوهر الوجود الإنساني نفسه (٨٠).

ب. الاتجاه النقدي

يمكننا استناداً إلى كل ما سبق اعتبار التوحيدي رائداً من رواد الفكر النقدي الإسلامي، حيث إن النقد عنده ليس شيئاً عابراً، بل يعبر عن موقف فكري محدد يمارسه بوعي كامل، ويسعى إلى تحقيقه وتثبيته في الوعي الإسلامي، استناداً إلى العقل والعقل وحده، وهذه خاصية نجدها واضحة في كل مؤلفاته بدءاً من الهوامل

٧٧- التوحيدي: الهوامل والشوامل، المسألة رقم ١٥٩، ص ٣٤١.

٧٨- المرجع السابق، مسألة رقم ١٦٠، ص ٣٤٣.

٧٩- المرجع السابق، مسألة رقم ٦٨، ص ١٨٠.

٨٠- زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ١٩١، ١٩٢.

والشوامل ومروراً بالإمتاع والمؤانسة وانتهاءً بالمقاييسات .

ويجب أن ننتبه إلى أنه لا يمارس النقد ممارسة أكاديمية مجردة بعيدة عن الحياة ومشكلاتها والفكر وإشكالاته، بل هو يمزج النقد بكل ذلك، ويصوغه في أسلوب أدبي بديع، دفع مؤرخيه إلى اعتباره «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة» .

وإذا كان التوحيدي يؤكد دائماً بحس أفلاطوني راق أن لكل محسوس ظلاً من المعقول وأن الحسيات معابر إلى العقليات، فليس غريباً أن نجده يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة لكي يخرج لنا من ذلك ثقافة حرة «يرتاح لها المتأدب ولا ينفر منها المتفلسف» . وهو بذلك قد سبق الفلاسفة الوجوديين في العصر الحديث، حينما مزجوا بين مشكلات الفلسفة والحياة، وصاغوها في أشكال أدبية رفيعة، ونعرف جميعاً كيف استخدم «البير كامى» و«سارتر» و«جيريل مارسيل» كلاً من القصة والمسرحية للتعبير عن المذهب الوجودي تعبيراً حياً، يمكن عامة المثقفين من معرفته ومشاهدته وإدراكه في صورة مجسمة حية، على الرغم من تأكيدنا أن هناك بونا شاسعاً بين الوجودية، كما هي متمثلة عند هؤلاء ووجودية التوحيدي العربي المسلم .

والتوحيدي يقوم بالنسبة إلى الفلسفة - منذ ألف عام - بدور شبيه بهذا حيث يمزج الفلسفة بالأدب ويصوغ المشكلات الفلسفية في ثوب أدبي، قريب إلى عامة المثقفين . انظر إليه وهو يحدثنا عن فائدة التعليم مثلاً، لا يعبر عن معناه باللفظ المجرد أو الصور الذهنية الخالصة، بل يعبر عنه باللفظ المجسم أو الصور الحسية الملموسة، بدليل قوله: إنما يخرج الزبد من اللبن بالخفض، وإنما تظهر النار من الحجر بالقدح، وإنما تستبان النجاسة من الإنسان بالتعليم والمعدن لا يعطيك ما فيه إلا بالكدح والغاية لا تبلغها إلا بالقصد، ومن نشأ بالراحة الحسية فاتته الراحة العقلية^(٨١) .

إن أسلوب التوحيدي هنا قد جمع بين الصورة الحسية الناصعة والمعنى العقلي العميق . ومن هنا لا ينبغي أن يخفي أسلوب التوحيدي الأدبي الرائع وصوره البلاغية

٨١- التوحيدي: المقاييسات، مقاييس ٦٥، ص ٢٦٠ .

الأخاذه ذلك العقل الذي بطن ذلك الأسلوب، وتلك الروح المندھشة المختفية وراءه، فهو فيلسوف عقلي بالدرجة الأولى، خاصة وهو يهيب بكل باحث أن يعمل عقله في دراسة ما يعرض له من مسائل، دون الاقتصار على ترديد ما قاله الآخرون، ودون الاكتفاء بمجاراة العامة من الناس فيما تدين به من عقائد وآراء معطلاً ملكاته الإدراكية ووسائله المعرفية، وإن كان يذكرنا في الوقت نفسه بأن أحدا لا يستطيع أن يزعم لنفسه من سعة العقل، ما يستطيع معه الكشف عن كل أسرار الوجود، أو الوقوف على جميع خبايا الطبيعة، أو الإلمام بكافة أحوال النفس. والسبب في ذلك في نظره يرجع إلى أن العقل بأسره لا يوجد في شخص أنسي، وإنما يوجد منه قسط بالأكثر، والأقل والأشد والأضعف^(٨٢).

ومن هنا فإذا كان أرسطو^(٨٣). يقرر أن العقل له المحل الأول من بين قوانا، وتعقله هو السعادة القصوى، وديكارت^(٨٤) حديثا يقول بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر وكلاهما قد دعا إلى تحقيق البرهان وتحرير الدليل، كما قد دعا إلى أن الشك أمر مطلوب، إذ من غير الشك ليس ثمة مبرر للبرهان ولا حاجة إلى تحرير الدليل.

إلا أن السكون عند «الدوجما» أمر غير لازم وغير مطلوب، لأن الدوجما أو القطعية تعني اقتناص المطلق، فيمتنع بعد ذلك البرهان. إذن البرهان يقع بين الشك والدوجما. وإذا كان البرهان هكذا، فالعقل هو كذلك. ولهذا فمن يعمل عقله لا يقنع بالوقوف عند الشك، كما أنه لا يقع في برائن الدوجماتيقية^(٨٥).

وهكذا كان التوحيدى أيضا، يقف موقفا وسطا بين النزعة الاعتقادية التي تقول بأن في وسع العقل أن يعرف كل شيء، وبين النزعة الارتياحية، التي تشك في مقدرة العقل على الوصول إلى أية معرفة.

٨٢- التوحيدى: المقابسات، مقابلة ٥٤، ص ٢٣٥.

٨٣- مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة من كتاب الأخلاق

٨٤- ديكارت: مقال عن المنهج، المقدمة، تحقيق محمود محمد الحضيرى.

٨٥- مراد وهبة: العقاد وأفول العقل، بحث بمجلة إبداع، العدد ٦، ص ٥٣.

وهو يعلل اختلاف أجوبة الفلاسفة عن المسائل العلمية بإرجاعه إلى قصور العقل البشري من جهة ونسبية الخبرات الفردية من جهة أخرى.

ولئن كان البعض قد وقع في أن ليس ثمة حقيقة على الإطلاق «أو أنه ليس ثمة» مطلق في ذاته، إلا أن التوحيدي ينفي هذه النزعة الشككية بأن يبين لنا أن الحق ليس مختلفاً في نفسه بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات، فقابل كل منهم جهة ما قابله، وأبان عنه تارة بالإشارة إليه، وتارة بالعبارة عنه، وظن الظان أن ذلك الاختلاف صدر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق^(٨٦).

ومن هنا فالمرجع الأكبر الذي اطمأن إليه التوحيدي اطمئناناً كاملاً وآمن به إيماناً تاماً وهو أداة سبر الأغوار، وعدة كشف المجهول، وميزان الحكم، ومعيار الحقيقة هو العقل، خاصة حين يستخدم استخدماً مشروعاً، ويوظف توظيفاً حقيقياً، وهذا ليس مستغرباً على من يقول: «إن العقل هو الملك المفزوع إليه المرجوع إلى ما لديه، في كل حال عارضة، وأمر واقع عند حيرة الطالب، ولدّد المشاغب، ويبس الريق، واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس والتكليف تابعه، والحمد والذم قريباه، والثواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة وتستدفع النقمة.. شريعته الصدق، وأمر المعروف، وخاصة الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزه الرفق، وجنده الخير، وحليته الإيمان، ووزيره التقوى، وثمرته اليقين»^(٨٧).

بيد أن التوحيدي يلاحظ - مع الأسف - أن الناس قلما يعملون عقولهم في تصريف معاشهم وأنهم كثيراً ما ينساقون وراء سحر اللذة أو الشهوة أو المتعة العاجلة، فلا يكلف الواحد منهم نفسه عناء البحث عن الحق أو العمل على تجنب الباطل.

وهنا تغلب النزعة الأدبية على فيلسوفنا فنراه يشبه الحس بامرأة حسنة متبرجة ذات وقاحة وخلاعة، وقد جلست إلى شاب طرير، له شطر جمالها، وعليه مسحة من حسنها، تخدعه بحديثها وتراوده عن نفسه لنفسها، وتبدي له

٨٦- التوحيدي: المقاييس، مقابلة ٥٢، ص ٢٣٣.

٨٧- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٦٠.

محاسنها، وتطمعه في تمكينه منها، وتستحسه على قضاء اللذة والوטר منها. وأما مثال العقل فكأنه شيخٌ هرم قاعد على بعد، يصيح متأوها، وينادي بصوته المتهدج محركاً رأسه مرة وباسطاً يده مرة أخرى، ويعد ويخوف، ويعظ ويلطف، ويشفق ويحنو، ولكن ليس من مجيب، «وأين تأثير هذا الشيخ الهرم المحطم من تأثير هذه الخلافة الغالبة المحتملة المغتالة؟»^(٨٨).

والتوحيدي هنا يعترف صراحة، بشدة تأثير الحواس في العوام من الناس وقلة استماعهم إلى نداء العقل أو صوت المنطق، وكأنما هو يسلم مع القائل بأن «الرأي نائم والهوى يقظان، أو كأنما هو يقر بما قاله أحد الأوائل من أن العقل صديق مقطوع، والهوى عدو متبوع»^(٨٩).

ولكن المهم أنه يذكر الناس في الوقت نفسه بأنه لا بد لهم من إيقاظ النفس، وتأيد العقل وإصلاح السيرة، فإن سعادة الإنسان لا تكون إلا بتغليب عقله على حسه، وفي تصريف أمور معاشه بوعي ويقظة، وبهذا المعنى يمكن القول بأن حاجة الإنسان إلى الفلسفة إنما هي بمنزلة حاجته إلى الاستيقاظ من سبات الحس، مادام أكثر الناس - كما قال أرسطو - إنما يسرون نياماً والتوحيدي بذلك يوافق أفلاطون على أن الفيلسوف هو الإنسان المتيقظ ويحاول في الوقت نفسه أن يهيب بنا - نحن العامة من الناس - أن نطرح عنا قشرة ذلك الوسن الحسي الذي تغلف حياتنا العقلية به.

وقد قام التوحيدي بدور ثقافي وفلسفي هام وبارز في القرن الرابع الهجري ذلك القرن الذي ازدهر فيه الفكر وارتفع نجمه، وقد كان دوراً شاركه فيه كثير من الأدباء والفلاسفة كالجاحظ ومسكويه وأبي العلاء المعري، وقد انحصر في الدعوة إلى تثقيف الذات، والإنصات إلى صوت العقل، والاهتمام بالجمع بين العلم والعمل الحق.

ومن هنا نجد هذه الدعوة تتردد - كما لاحظ ذلك أحد الباحثين بحق^(٩٠) -

٨٨ - التوحيدي: المقابسات، المقابلة ٤٢، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

٨٩ - التوحيدي: الهوامل والشوامل، أحمد أمين والسيد صقر، ص ٢٦٤.

٩٠ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي مجلة المجلة، العدد ٨٠، ص ٢٧.

بأشكال مختلفة وعبارات متنوعة في شتى أحاديث التوحيد، وفي كافة الروايات التي كان يعنى بنقلها عن كبار الحكماء الأوائل. ولعل من هذا القبيل مثلاً ما رواه عن الفيلسوف اليوناني ديوجانيس الذي سئل يوماً: «ألك صديق؟ فأجاب: نعم، ولكنني قليل الطاعة له» فقيل له: لعله غير ناصح، فلذلك أنت على ذاك» قال: لا بل هو غاية في النصح، نهاية في الشفقة» قيل: فلم أنت على دأبك هذا المذموم، مع إقرارك بفضل صديقك؟ قال: «لأن جهلي طباع، وعلمي مكسوب، والطباع سابق، والمكسوب تابع» قيل: «فدلنا على صديقك هذا الناصح المشفق حتى نخطب إليه صداقته، ونجتهد في الطاعة له والقبول منه». قال: «صديقي هو العقل، وهو صديقكم أيضاً، ولو أطمعتموه - كما ضمنتم - لسعدتم، ورشدتم، ونلتم مناكم في أولاكم وأخراكم»^(٩١).

ونلاحظ هنا أن التوحيدي يذكرنا بضرورة مصادقة العقل، ويؤكد لنا أنه لا نجاة للإنسان إلا بارتداد سبيل الحكمة، ويحاول أن يظهرنا على أننا بالعقل نتصاعد عن الطبيعة.^(٩٢) وعلى الرغم من أنه يعترف - في بعض المواضع - بأن العقل قد يشهد للباطل، كما يشهد للحق، إلا أننا نراه يسهب في الحديث عن فضيلة العقل، ويؤكد أن أي إنسان - كائناً من كان - لا يمكن أن يتجرد تماماً من الحكمة بعد الحكمة.^(٩٣)

فليست الفلسفة إذن دخيلة على الإنسان، مادام العقل هو أسمى ما فينا، وليس التفلسف بالتالي وقفاً على قوم دون آخرين، مادامت الحكمة حظاً مشاعاً لنا جميعاً. وانطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التي من الممكن الاطمئنان إليها في فهم كل شيء والتعامل معه والحكم عليه، اهتم التوحيدي بدرس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها في العمل، وسلامة أدائها كالدليل، والحجة، والبرهان، والقياس، والبيان... الخ. وكل ما ينطوي

٩١- التوحيدي: الصداقة والصديق، طبعة الجوانب القسطنطينية عام ١٣٠١هـ، ص ٦٣.

٩٢- التوحيدي: المقاييس، مقابلة ٦٢، ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

٩٣- المرجع السابق، المقابلة ٥٤، ص ٢٣٧.

تحت لواء المنطق ويضمن صحة الاستدلال، ومن ثم فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل.^(٩٤)

والتوحيدي يؤمن بأن « التقليد » عود للعقل، لأن التقليد في جوهره اتباع لعقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة، بطريقتها الخاصة، ثم يأتي المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص.^(٩٥)

والملاحظ هنا أن التوحيدي لا يناقش « النتائج » نفسها ولا يقيمها سلباً أو إيجاباً صواباً أو خطأ وإنما هو يكشف عن جوهر النية الاتباعية في التقليد باعتبارها لا تنهض إلا بإلغاء العقل وتسليم قياده للآخر يقول: « للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمح » ولذلك كان التوحيدي قاطعاً في تفريقه بين المعرفة الروحية الوجدانية الحدسية القائمة على الوحي والإلهام والمعرفة الفلسفية القائمة على آليات العقل في النظر، وأساليبه في الاستدلال، ومنهجه في البرهان، فقال بحسم - كما مر بنا - مباينا بين المعرفتين: « ليس للمنطق مدخل في الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير في الأحكام ». ^(٩٦)

ولذلك من يتصفح مؤلفاته يستشعر بوضوح تلك الروح النقدية L'esprit Critique لديه فهو دائماً يفترض الشك قبل أن يصل إلى اليقين، ويبدأ بحثه بالشك المنهجي حتى يكون فوق الاعتقاد التعسفي الذي يفتقر إلى ما يبرره، وبغير تشكك لا يكون تفلسف « فالفلسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة ». ^(٩٧)

وهذا ما سيعبر عنه الغزالي في المنقذ من الضلال بقوله: « إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال » ^(٩٨) وقد أثار التوحيدي من قبل الغزالي إشكال « الشك » في كتبه فوجدناه قائلاً: « لم صار اليقين

٩٤- التوحيدي: البصائر والذخائر ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

٩٥- ماجد يوسف: حوار العقل، مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٧، ص ٣٢.

٩٦- السابق، ص ٣٢.

٩٧- جمال الدين بوقلي حسن: قضايا فلسفية، ص ٣٧.

٩٨- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبدالحليم محمود، الطبعة السابعة.

إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرسى وربض، يدل ذلك على هذا أن الموقن بالشيء متى شككته نزا فؤاده، وقلق به، والشك متى وقفت به وأرشدته - وأهديت إليه الحكمة لا يزداد إلا جموحاً ولا ترى منه إلا عتواً ونفوراً^(٩٩). وهكذا فالعقل الذي يستند إليه التوحيدي، عقل ناقد يشرع للشك قبل أن يتطرق إلى اليقين ويمحص الأفكار والمذاهب على محك الدليل والبرهان، ويعرض لمختلف وجهات النظر مصوباً اهتمامه على المعقول والمفهوم.

ج- المحاورة والمناظرة

إذا كان التوحيدي لا يخجل من التساؤل، ولا يكف عنه ولا يقيم حواجز بينه وبين مناطق فكرية لا يجوز أن تمتد إليها الأسئلة، وتقتحم أرضها علامات الاستفهام بل الكون كله بأبعاده، والوجود بتجلياته، والحياة بمظاهرها، والإنسان بتراكيباته، حقل مفتوح لأسئلته اللانهائية، فإنه قد اتخذ الحوار والجدال والمناقشة والمناظرة أسلوباً ومنهجاً في إدراك الحقيقة أو محاولة السعي إليها، استناداً إلى أن «الحقيقة» لم تكن في يوم من الأيام وقفاً على مذهب بعينه، بل هي قد كانت دائماً موزعة بين سائر المذاهب، فالنظر إلى الحق نسبي «فهو لم يصبه الناس من كل وجوهه، ولا أخطؤوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة»^(١٠٠).

ومن هنا وجدنا التوحيدي يدعو إلى الوصال العقلي والتسامح المذهبي، وعلى غرار تلك المجالس التي كان يتناظر فيها ويتحاور، كان ينادي بأن تاريخ الفكر الفلسفي على مر العصور هو ندوة كبرى يتحقق فيها ضرب من التعايش الفكري بين فلاسفة الماضي وفلاسفة الحاضر.

وحينما يقول التوحيدي بأن «النفوس تتقادح والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاح»^(١٠١) فهو يقصد أن تاريخ الفكر الإنساني ليس في جوهره سوى شبكة من

٩٩- التوحيدي: الهوامل والشوامل ص ٢٨٧ ما ٢٢٨ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١٦١٠ ١٦١١ ١٦١٢ ١٦١٣ ١٦١٤ ١٦١٥ ١٦١٦ ١٦١٧ ١٦١٨ ١٦١٩ ١٦٢٠ ١٦٢١ ١٦٢٢ ١٦٢٣ ١٦٢٤ ١٦٢٥ ١٦٢٦ ١٦٢٧ ١٦٢٨ ١٦٢٩ ١٦٣٠ ١٦٣١ ١٦٣٢ ١٦٣٣ ١٦٣٤ ١٦٣٥ ١٦٣٦ ١٦٣٧ ١٦٣٨ ١٦٣٩ ١٦٤٠ ١٦٤١ ١٦٤٢ ١٦٤٣ ١٦٤٤ ١٦٤٥ ١٦٤٦ ١٦٤٧ ١٦٤٨ ١٦٤٩ ١٦٥٠ ١٦٥١ ١٦٥٢ ١٦٥٣ ١٦٥٤ ١٦٥٥ ١٦٥٦ ١٦٥٧ ١٦٥٨ ١٦٥٩ ١٦٦٠ ١٦٦١ ١٦٦٢ ١٦٦٣ ١٦٦٤ ١٦٦٥ ١٦٦٦ ١٦٦٧ ١٦٦٨ ١٦٦٩ ١٦٧٠ ١٦٧١ ١٦٧٢ ١٦٧٣ ١٦٧٤ ١٦٧٥ ١٦٧٦ ١٦٧٧ ١٦٧٨ ١٦٧٩ ١٦٨٠ ١٦٨١ ١٦٨٢ ١٦٨٣ ١٦٨٤

العلاقات الفكرية والمطارات العقلية وكان حكماء العصور المختلفة يتبادلون الآراء، ويتقارعون الحجج.

ومن هنا يقول أحد الباحثين^(١٠٢): ومهما أغلق الفيلسوف بابه على نفسه، فإن فلسفته لا يمكن أن تجيء بمثابة مناجاة لنفسه. فالفلسفة - في رأيه - حوار وجدال، ووصال فكري، والفيلسوف تلميذ قبل أن يكون أستاذاً مادام تفكيره مجرد رجوع أو إجابة أو استجابة. وإذا كان الناس قد دأبوا على التنازع حول الثروة أو اللذة أو السعادة أو الشهرة، فإن العلم في رأي التوحيدي هو الشيء الوحيد الذي لا يوجب التنازع «لأن ركية العلم لا تنزح وإن اختلفت عليها الدلاء وكثرت على حافاتها الواردة».

ففي الساحة إذن متسع للجميع، وفي استطاعة العلماء أن يردوا ينابيع المعرفة، دون حاجة إلى التنازع أو التضارب أو الصراع. وليس معنى هذا أن التوحيدي ينكر ما قد يقوم بين المفكرين من تشاحن أو عدا، وإنما كل ما هنالك أنه حريص على تأكيد ضرورة «التواصل» أو التبادل بين المفكرين، ولكن ليس معنى هذا - من جهة ثانية - أن يتنازل المفكر عن تلك الحقيقة التي تملأ أفقه، وإنما لا بد للفيلسوف دائماً أن يتمسك بالحقيقة الخاصة التي انكشفت له في صميم تجربته حتى ولو كان هو وحده الذي يؤمن بها، فإن الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلاً بقلة منتحليه، وكذلك الباطل»^(١٠٣).

ولم يقتصر إيمان التوحيدي بالحوار والمناظرة كقيمة إنسانية وسلوك حضاري وممارسة واجبة على المستوى النظري فقط، بل إن هذه القيمة الفلسفية تجسدت كمنحى وأسلوب ومنهج في بنية نصوص مؤلفاته. فالتوحيدي يكاد ينفرد في تراثنا الفكري بانتهاجه في تأليفه منهج الحوار والجدل، الذي يقتضي دائماً طرفين لهذا الحوار، وقطبين لذلك الجدل، تمثل لنا ذلك بشكل واضح في كتاب «الهوامل

١٠٢ - زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي مجلة المجلة، العدد ٨٠، ص ٢٦.

١٠٣ - التوحيدي: المقاييس، المقاييس ١٢٧، ص ١٦١.

والشوامل» الذي جعله على هيئة حوار مكون من أسئلة وأجوبة بينه وبين معاصره المفكر والفيلسوف الأخلاقي والاجتماعي مسكويه، كما مر بنا. وعرض هذا الحوار ووسعه ليكون جدلاً فلسفياً عميقاً بين تيارات ومذاهب ورؤى وأفكار مجموعة كبيرة من مفكري عصره في مختلف المعارف والثقافات في كتابه «المقابسات» ومعنى «المقابسات» أن يشترك اثنان أو أكثر من الناس في محاوراة علمية فيأخذ أحدهم العلم من الآخر ويعطيه ما عنده من العلم» (١٠٤).

هذا فضلاً عن كتابه «الإمتاع والمؤانسة» الذي صاغه في حوارات ومناقشات دارت على عدد من الليالي بينه وبين الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان. وهذه الخاصية تبدو أساسية كما أدرك ذلك كثير من الباحثين. (١٠٥)

حتى في كتبه التي تبدو لوهلة مونولوجاً (أحادياً) بينه وبين الله. كما نجد في الإشارات الإلهية - مثلاً - بينما يعتبرها البعض ديالوجاً يجري على مستويات متقلبة، وأدواراً لاعجة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة. (١٠٦)

المهم أن قيمة الحوار أساسية في فكره، ليس على مستوى القناعة الفكرية، وإنما تمتد إلى البنية العميقة القارة في منطق نسيج أعماله، وعمارة مؤلفاته، وبناء كتبه، وهو في هذا كله متنسق مع طبيعة الروح التساؤلية التي تحدثنا عنها والتي تشكل الأساس النفسي والفلسفي لمزاجه وتكوين شخصيته.

واحترم التوحيد كذلك حقه التام في الاختلاف بأفكاره ومعتقداته وآرائه عن الآخرين وتمسك بذلك بشدة، واحترم في الوقت نفسه حق الآخرين في التفكير وفي الاختلاف معه، دون أن يصادر هذا الحق أو يقلل من قيمته. ولذلك كانت قيمة الحوار والمناقشة قيمة مركزية في تأليفه، وجوهرية في تفكيره، حتى لقد ربط عملية التفلسف أصلاً بفعالية الحوار، ونذر حياته الفكرية والفلسفية بأكملها لإقامة نوع من «المواجهة الفكرية» والحوار العقلاني بين الاتجاهات المختلفة في واقعه السياسي

١٠٤- توفيق حسين: مقدمة نشرته لكتاب المقابسات، ص ١٠٤

١٠٥- انظر ماجد يوسف: حوار العقل وسؤال الحرية، مجلة أدب ونقد ١٠٧.

١٠٦- عبدالرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٩.

والاجتماعي والفكري على الرغم من أن كل ذلك قد أدى إلى اغترابه، وكان هو أول المتضررين منه، إذ أساء علماء عصره ومفكروه فهمه، ولم يستطيعوا إدراك غاياته. والتوحيدي بكل ذلك قد أفسح الطريق لعمل العقل، القادر في نظره على نقد الجاهز من الإجابات، سعيًا وراء إجابة جديدة أكثر اتساقاً مع الواقع المتغير المتبدل، ومع متطلبات العقل المتجدد والرؤية المستبصرة، المرتقي لسلم المعرفة دون توقف في رحلة إلى الحقيقة لا نهائية.

وهو لا يعول في كل ذلك إلا على العقل، والعقل وحده، انظر إليه حين روى أمامه أحدهم حديثاً بإسناد ضعيف، وهمّ الحاضرون برده، يتدخل التوحيدي قائلاً: «ما أحب لأحد أن يتسرع لرد مثل هذا فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يعجز عنه، ومتى أحب السامع أن ينتفع به لم يهمله وهي الإسناد وتهمة الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفي من العقل ويستمر على حكم العدل». (١٠٧)

ولتعويل التوحيدي على العقل واعتماده بشكل أساسي، مع استخدامه أسلوب الحوار والمناظرة وتفضيله منهج الجدل والمناقشة، أصبح غريباً في عصره، وعدوا لكثير من أصحاب الاتجاهات الدينية الجامدة، حتى لقد وصفه أحد المستشرقين (١٠٨) المنصفين بقوله: «لقد كان أبوحيان فناناً، غريباً بين أهل عصره، وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ويتقدم عليهم».

فقد سبق التوحيدي عصره، وكان يمثل في نظرنا «حركة التنوير» في تاريخ الفكر الإسلامي فإننا نجد لديه من حرية التفكير، وسعة الأفق، وعمق الثقافة، ونضج العقلية، ما يدفعنا إلى تشبيهه بأحرار الفكر الغربي من مثلي حركة التنوير في العصر الحديث، وإن كان يمتاز عليهم بسبقه لهم عدة قرون من الزمان.

د. تحديد المفاهيم والمصطلحات

وقد ترتب على اهتمام التوحيدي بالحوار والجدل والمناظرة اهتمامه أيضاً

١٠٧- ماجد يوسف: حوار العقل، ص ٣٤.

١٠٨- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص ٤١٦.

بتحديد المفاهيم والمصطلحات المستخدمة فيها جميعاً حتى لا يقع لبس أو إبهام أو مغالطة بين المتحاورين أو المتناظرين .

وهنا يظهر تأثر التوحيدي بأستاذه أبي سليمان المنطقي، فقد كان جانب كبير من تفكير هذا الباحث يدور حول تحديد المعاني، والتدقيق في التمييز بينها. والتوحيدي متأثر هنا أيضاً بأستاذه الثاني «أبي حامد المروزي» فإننا نجد يسرد على مسامع «الصاحب بن عباد» عدداً كبيراً من التعريفات التي حفظها عن أستاذه أبي حامد مثل قوله: «الدليل ما سلكك إلى المطلوب، والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهه من غيره في نفسه، والعلة ما اقتضى أبداً حكمها بالضرورة، والحكم ما أوجب بالعلة». (١٠٩)

وقد قرأ التوحيدي كتاب المروزي «أدب القاضي» فوعى منه الشيء الكثير حول الشهادة، والعدالة، والنص، والظاهر، والباطن، والتأويل، والتفسير، والإمكان، والوجوب .. الخ.

والتوحيدي في اهتمامه بذلك الجانب العلمي والفلسفي حريص كل الحرص على بيان الفائدة التي تعود علينا من وراء هذه الدقة اللفظية فإنه موثق بأن جانباً كبيراً من سوء التفاهم الذي يحدث بين الناس إنما يرجع إلى عدم اهتمامهم بتحديد معاني ألفاظهم، وهذا يكشف لنا مثلاً أن رسالته في «الصدقة والصدق» لا تنحصر قيمتها فيما احتوت عليه من حكم عربية أو أجنبية في الصدقة والعشرة والمؤاخاة والوفاء والخلاف .. إنما تتجلى قيمتها بصفة خاصة فيما انطوت عليه من تعريفات لفظية دقيقة بين بعض الألفاظ المتشابهة التي شاع استعمالها كمترادفات. (١١٠)

كما نجد الاهتمام نفسه بتحديد المصطلحات المتشابهة في كتابه «الهوامل والشوامل» يسائل مسكويه عن الفارق بين السبب والعلة فيقول: «ما السبب

١٠٩- التوحيدي: البصائر والذخائر، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٢ .

١١٠- التوحيدي: الصدقة والصدق، القسطنطينية ١٣٠١هـ، ص ٥٠ .

والعلة؟ وما الواصل بينهما إن كان واصلاً، وهل ينوب أحد عن الآخر، وإن كانت هناك نيابة، هي في كل مكان وزمان؟ أو في مكان دون مكان، وزمان دون زمان.. وعلى ذكر الزمان هل الوقت والزمان واحد؟ والدهر والحين واحد؟ وإن كان كذا فكيف يكون شيئان شيئاً؟ وإن جاز أن يكون شيئان شيئاً واحداً، هل يجوز أن يكون شيء واحد شيئين اثنين؟! (١١١)

وقد روى التوحيدي أنه سأل أستاذه السجستاني عن الفرق بين المعرفة والعلم، فكان جوابه «أن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية.. ولهذا يقال في الباري: يعلم ولا يقال يعرف، ولا عارف» (١١٢) ومن المترادفات التي اهتم بها التوحيدي كذلك تفرقته بين لفظتي الفعل والعمل فإننا نراه يورد على لسان أستاذه أبي سليمان أن «الفعل يقال على الآثار التي تثبت في الذوات بعد انقضاء الحركة» (١١٣)

كما عني بالتفرقة بين النفس والروح، فنجدته يقول في المقابسات لقد ظنت العامة وكثير من أشباه الخاصة أن النفس هي الروح، وأنه لا فرق بينهما إلا في اللفظ والتسمية وهذا ظن مردود، لأن النفس جوهر قائم بنفسه، لا حاجة بها إلى ما تقوم به، وما هكذا الروح، فإنها محتاجة إلى مواد البدن وآلاته» (١١٤)

كما يفرق بين لفظ الصداقة والعلاقة فيقول عن الأولى إنها أذهب في مسالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة. وأما العلاقة فهي من قبيل العشق والمحبة والكلف والشغف والتتيميم.. وليس للعقل فيها ظل (١١٥)

وهذه التفرقة يقيمها بين اللفظين لأنها بين نوعين من الصداقة، إحداها عقلية تقوم على المروءة وحب الخير، وصداقة حسية تقوم على اللذة وحب المتعة.

١١١- التوحيدي: الهوامل والشوامل، المسألة ٤، ص ٢٥.

١١٢- التوحيدي: المقابسات، مقابلة ٧٠، ص ٢٧٢.

١١٣- السابق، مقابلة ٧٥، ص ٢٨٠.

١١٤- السابق، مقابلة ١٠٦، ص ٣٧٢، ٣٧٣.

١١٥- التوحيدي: الصداقة والصديق، ص ٤٤.

كما نجد له اهتماماً كبيراً بالتفرقة بين ألفاظ المشابهة كالمشاكلة، والموافقة، والمضارعة والمماثلة، والمناسبة. (١١٦)

والسبب في تساؤل التوحيدي عن أوجه الاختلاف بين هذه المعاني المترادفة هو إيمانه القاطع بأنه « لا بد أن يكون ثمة فرق بين اللفظتين إذا توافقتا على معنى، تعاورتا غرضاً ». (١١٧)

ومعنى هذا أن التوحيدي مقتنع بأن وجود المترادفات في اللغة ليس من قبيل العبث أو الترف الفكري، بل هو ضرورة منطقية أوجبتها الحاجة إلى التمييز بين الفروق الدقيقة القائمة بين المعاني المتشابهة.

ولعل من هذا القبيل مثلاً ما عمد إليه في كتابه « رسالة الحياة » حيث نراه يقيم تفريقات هامة بين الحياة والبقاء والعيش، فيقول: « إن البقاء أعم من الحياة: لأننا نقول في الحي باق وفي غير الحي أيضاً نقول باق، والحياة أدخل في الحس لأنها أعلق بالحركة، والباقي قد يكون بحركة وغير حركة. فأما العيش فإنه أشد لطافة بمادة الحياة، وكذلك يقال: خرج فلان في طلب المعاش. فأما الحياة فقد كانت قبل الخروج، ولذلك يقال في الله تعالى حي ولا يقال عائش ». (١١٨)

ولذلك لا نستغرب أن يقول أحد الباحثين (١١٩) المحدثين: ويخيل إلينا أنه لو كان التوحيدي معاصراً للحركات الفلسفية التي انتشرت في أيامنا هذه، لما تردد في إضافة تفريقات أخرى جديدة بين الوجود Existence والكيونة Etre والحياة Vie الخ.

وقد ساعد التوحيدي على تحقيق هذه الخاصة الفلسفية في تحديد المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمها في رسائله ومؤلفاته أن حظّه من مفردات اللغة كان حظاً موفوراً، وقاموسه محيطاً واسعاً (١٢٠) ما خطر له معنى إلا كان له من

١١٦- التوحيدي: الهوامل والشوامل، مسألة ٣٠، ص ٨٨.

١١٧- المرجع السابق، المسألة الأولى، ص ٥.

١١٨- التوحيدي: رسالة في الحياة ضمن ثلاث رسائل، دمشق عام ١٩٥١م، ص ٥٥.

١١٩- زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي الأديب الفيلسوف، مجلة المجلة، ص ٨٢.

١٢٠- أنظر المقابسات، ص ٣٠٨ - ٣١٩، ٣٦٧، ٣٧٢ - ٣٧٥.

مخزونه اللغوي أداة مسعفة، وذخيرة مبلغة، وبهذا القاموس اللغوي الواسع والدقيق تمكن من أن يخضع مسائل العلم والفلسفة إلى أسلوبه السهل، مع توخي الدقة في التعبير.

هـ- النسبية والتسامح المذهبي

وقد كان إيمان التوحيدي بالحوار وبالجدل والمناقشة بين العلماء والمفكرين، الذي استعرضناه، قائماً على رأيه في «الحق والباطل» ونظريته في نسبية إدراكهما، فعلى الرغم من أن الحق واحد، والحقيقة واحدة لا تتغير ولا تختلف، إلا أن رؤيتها والنظر إليها يختلف من إنسان إلى آخر بحسب «المنظور» الذي ينظر منه إليها. ولذلك يورد التوحيدي قوله علي بن أبي طالب كرم الله وجهه «إن الحق لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا ولكن أخذ ضغث من هذا وضغث من هذا.. وهذا كلام شريف يحوي معاني سمحة في العقل.» (١٢١)

وتعليق التوحيدي على هذا القول يدلنا دلالة واضحة على اعتقاده الراسخ بأن الحق لا يمكن أن يكون وقفاً على قوم، كما أن الباطل لا يمكن أن يكون حليفاً لقوم، وإنما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب، ومن الباطل بنصيب، وقد تتصارع الآراء والمذاهب، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة، وهذا ما حداه أن يورد في مقايضة «أفلاطون» مقالته التي ذهب فيها إلى «أن الحق لم يصبه الناس من كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسها بيده، ومثلها في نفسه. فأخبر الذي مس الرجل أن خلقه الفيل طويلة مدروة شبيهة بأصل الشجرة، وجذع النخلة. وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة. وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق

يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلقة الفيل، فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم. (١٢٢)

والتوحيدي بذلك قد أدرك بحس الفيلسوف النقدي أن من طبيعة الفكر البشري أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحي الوجود، فهو قلما يصيب منه أكثر من وجهة، بينما تفوته جهات أخرى فطن إليها غيره.

والفلاسفة والمفكرون كثيراً ما ينظرون إلى الحقيقة من «وجهات كثيرة» مختلفة، فليس بدعا أن تجيء نظراتهم متباينة متنوعة، وما هي إلا روايات مختلفة للحقيقة شاملة تفلت من كل تحديد وتند عن كل استيعاب، ومن هنا كان استدراكهم على بعضهم البعض، وتأليفهم المذاهب تلو المذاهب، وإتيانهم بأفكار تناظر أفكاراً وبأقوال تقابل أقوالاً. وكأننا بالتوحيدي يريد أن يقول لنا: «إن كل نظرة فلسفية إن هي إلا وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص، فلا بد من ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى، حتى يتكون من ارتباطها جميعاً ما يشبه الحقيقة». وما دما جميعاً بشراً جزئيين متناهين، فلن تكون هناك بالنسبة إلينا حقيقة مطلقة، بل ستظل حقيقتنا دائماً جزئية، نسبية، متناهية، على صورتنا ومثالنا وسيظل الفيلسوف مجرد شاهد ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة». (١٢٣)

ومن هنا كانت دعوة التوحيدي إلى تعاون العقول على استجلاء الحقيقة «فلعل التعاون يجدي نفعاً أو يفتح باباً ويهدي نسيماً أو يقيم عذراً أو يخفف أمراً أو يصرف نكراً، أو يزيل عسراً أو ينفي خسراً» (١٢٤)

ويسوق لنا التوحيدي في موضع آخر مثلاً جزئياً من التراث الإسلامي يدلل به على صحة نظريته في الحق والباطل فنراه يروي لنا أن أبا الدرداء قد قال يوماً: «أحب ثلاثة لا يحبهن غيري:

١٢٢- التوحيدي: المقابسات، المقابلة ٦٤، ص ٣٥٩.

١٢٣- زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ١٣١٢، ص ١٢، ١٣.

١٢٤- التوحيدي: الإشارات الإلهية، رسالة (ب)، ص ٥٨.

أحب المرض تكفيراً لخطيئتي، وأحب الفقر تواضعاً لربي، وأحب الموت اشتياقاً إلى ربي». .

ثم يعقب التوحيدي على هذه المقالة فيقول: إن ابن سيرين عارضها بقوله: «لكنني لا أحب واحدة من الثلاثة: أما الفقر فوالله الغنى أحب إلي منه؛ لأن الغنى به يوصل الرحم، ويحج البيت، وتعتق الرقاب، وتبسط اليد إلى الصدقة، وأما المرض فوالله لأن أعافى فأشكر، أحب إلي من أن أبتلى فأصبر، وأما الموت فوالله، ما يمنعنا من حبه إلا ما قدمناه من أعمالنا، فنستغفر الله عز وجل» .

ثم يعلق التوحيدي على هاتين المقاليتين المتعارضتين فيقول: «انظر بالله إلى خروج ابن سيرين من كل ما دخل فيه أبو الدرداء، حتى كأن الصدق في جنبه أبين، والبرهان على ما قاله أقرب. ولولا أن الطرق إلى الله مختلفة، ما عرض هذا الرأي الأول ولا عارضه هذا الثاني». (١٢٥)

وهذا التعليق دليل قاطع على اقتناع التوحيدي بتعدد السبل المؤدية إلى الحق، وكأن لسان حاله يقول ما قاله أحد شيوخ التصوف: «النقب كثيرة، والعروس واحدة» .

ومن إيمان التوحيدي بأن الحقيقة لم تكن يوماً وقفاً على مذهب بعينه، بل كانت دائماً موزعة بين سائر المذاهب، رأيناه يدعو دائماً إلى الوصال العقلي والتسامح المذهبي، ومن هنا كان يرتبط بالناس ارتباطاً عقلياً، بعيداً عن الرباط المذهبي أو الديني، ولذلك لم يعرف له مذهب ينتمي إليه أو يدعو إلى الأخذ به والتعصب له. ساعده في ذلك أنه درس على جملة من العلماء المختلفين والمتنوعي الاتجاهات، كما أنه عرف جملة من الناس كانوا منه في موقع الصديق والزميل والرفيق الحميم، وكانوا مختلفي المذاهب والأديان، كما تبين لنا ذلك بوضوح من هؤلاء الذين جالسهم وحاورهم في الامتاع والمؤانسة وفي المقابسات.

وكان بحكم مهنة رجل يمتحن الوراقة والاستنتاخ في سوق الوراقين، يعرف

الناس من كل المذاهب والأديان، والنحل والعقائد، وينسخ من كل الكتب والرسائل لا على التعيين، ويتعامل مع الصغير والكبير، والأديب والمتأدب، والأصيل والمنتحل، فلم يظهر في ذلك سوء اختيار، ولم يشغله معتقد أحد حتى ولو كان وزيراً في الري أو بغداد، ولذلك نهج نهج الفيلسوف في كتاباته وأفكاره، والفيلسوف الحق يستقبل معتقدات غيره في صورة تسامح، فتراه يصغي لكل رأي، ولا يستهزئ بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استهزائه، وكما يقول الإمام الغزالي من بعد «إن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمية» (١٢٦).

وقد اكتسب التوحيدي نتيجة ذلك فضيلة التأني في البحث والتريث في إصداره الأحكام. فكان تفكيره بعيداً عن «الدجماطية» والقطعية قريباً مما يمكن تسميته بالفكر المفتوح، لا يهمله الوصول إلى إجابات نهائية بقدر ما يهمله طريقة الوصول إليها. وبذلك كان التوحيدي بحق فيلسوفاً أدرك جوهر عملية التفلسف ذاتها، ذلك أن قيمة التفلسف كما يقول برتراند رسل Russell في الفصل الأخير من كتابه «مشكلات فلسفية» لا تكمن في الحلول النهائية التي يقدمها الفيلسوف للمشاكل التي تعترضه بمقدار ما تتمثل في تأمله لهذه المشكلات وإمعان رأيه فيها وفي المناهج التي سلكها في بحثه عن الحقيقة «وسواء أكانت الأجوبة ممكنة أو غير ممكنة، فإن الأجوبة التي تفترضها الفلسفة ليست أبداً من الحقيقة ما يمكن التثبت من صدقها» (١٢٧).

ولهذا فإن أهمية التفلسف، أنها تكسب الإنسان منهجاً وأسلوباً في التعامل مع الحقائق والمعارف والأفكار والنظريات، هذا المنهج قائم على أن الحقائق ليست نهائية، والمذهب ليس مغلقاً مقفولاً على نفسه، بل في نمو وتطور واكتمال دوماً مثل الحياة المتغيرة المتطورة عبر الزمان والمكان النسبيين، ومن هنا يحقق التوحيدي في مؤلفاته ورسائله ما سوف يصل إليه فلاسفة مثل كارل ياسبرز K. jaspers في العصر الحديث حيث يقول: «إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة، إن كل جواب سوف

١٢٦- الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٢٦.

١٢٧- Russell: Problemes De Philosophie P180.

يصبح سؤالاً جديداً». وهو ما يتطابق مع ما يقوله كانط: لا توجد فلسفة يمكن أن تعلم، وكل ما نتعلمه هو أن نتفلسف. (١٢٨)

ومع ما يراه ديورانت Will Durant أن طابع العقل الفلسفي ليس في دقة النظر بمقدار سعة النظرة ووحدة الفكر.

لكل ذلك كان التوحيدي مفكراً حراً، لم ينتم إلى مذهب، ولم ينضو في جماعة، ولم يتحزب لرأي ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاده إلى موقف ورؤية وقناعات تخصه «بل لإدراكه الجوهرية أن المواقف والرؤى والقناعات لا تبني إلا على معرفة تامة ونهائية ومقفلة على كمال ناجز ومثال تام لا تغير لهما، ولن يعتريهما تعديل أو تعديل، وما هكذا معارف الناس التي تكبر بمرور الأيام وتنامي الخبرات، وما هكذا علم الإنسان الذي يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.» (١٢٩)

ومن هنا وكما أدرك ببصيرة نافذة أحد المحدثين (١٣٠) لا بد لنا من أن نستبعد كل التفسيرات المذهبية والطائفية في تحليل شخصية التوحيدي لأن مثل هذا الاتجاه ترفضه النزعة العقلية لأبي حيان نفسه في مؤلفاته.. فلا نرى تعصباً مذهبياً أو طائفيّاً في مؤلفات أبي حيان، وهي بمجموعها مؤلفة عن فطنة واستيعاب، حتى ليصعب على القارئ أن يعرف بلسان من كان يتكلم التوحيدي.. إن اليد التي كتبت لنا المقابسات لا يمكن أن تحسب إلا على تيار من المثقفين الممتازين الذين كانوا يتعقلون الحياة بوسائل تختلف تمام الاختلاف عن غيرهم، وجوهر هذا أن للحياة رسالة يجب أن تؤدي على الوجه الأكمل، وليس من الضروري بعد ذلك أن تكون الرسالة دينية. هذا الفهم حسب مؤرخو التوحيدي دليلاً على عدم ورعه وقلة دينه وكان هذا - من أهم أسباب اغترابه وتوحده.

١٢٨- جمال الدين بوقلي: قضايا فلسفية، ص ٥١.

١٢٩- ماجد يوسف: حوار العقل، ص ٣١.

١٣٠- عبد الأمير الأعمى: أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات، ص ٦٦، ٦٧.

و- الاتجاه الإنساني

كل السمات الفلسفية السابقة التي ميزت فكر التوحيدي، أدت إلى صبغ ثقافته باتجاه إنساني فريد ومميز في الفكر الإسلامي عامة، وفي فكر القرن الرابع الهجري وثقافته خاصة، مما حدا بباحث كبير^(١٣١) إلى القول بأنه قد يكون من بعض أفضال التوحيدي على الفكر الإسلامي أنه استطاع أن يعبر بلغة أدبية رائعة عن أعمق المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية التي كانت تقلق بال الفلاسفة في عصره.. وعلى حين أن كل فيلسوف كان ينتصر لمذهب معين ويدافع عن رأي فلسفي بعينه، نجد أن التوحيدي قد قدم لنا فلسفة منفتحة ليس فيها حلول نهائية، وأجوبة حاسمة، بل أسئلة مستمرة متوالية يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر، وهي في النهاية فلسفة مؤسسة على مخاطبة العقل من أجل مساعدته على أن يتساءل بعد أن يندهش، وقائمة على مفهوم جوهرى في معرفة الحقيقة وهو النسبية الناشئة بفعل المنظور الإنساني، مما يؤدي بشكل حتمي إلى التسامح المذهبي وعدم التقوقع في أشكال المذاهب الدجماطيقية المغلقة، متوسلاً إلى تحقيق كل ذلك بأسلوب المحاورة والمناقشة والمناظرة خاصة وأن «المرجد والتشهير واجب، والداعي معذر، والطريق نهج، والعلامة ظاهرة، والعلة مزاحة، والاستطاعة حاضرة، والنعمة متتابعة.. والنذير ناطق، والعذر زائل»^(١٣٢).

ولم يقتصر التوحيدي على الأخذ من كل علم بطرف «وتلك كانت من سمات العلماء حينئذ بل هو قد حاول أيضاً أن يضارب الآراء بعضها ببعض وأن يولد الدهشة في نفوس أولئك الاعتقاديين أو الدجماطيقيين الغارقين في سبات اليقين، فضلاً عن مساهمته إلى حد كبير في توطيد دعائم الحركة المنطقية الجدلية التي كانت تربط الفكر باللغة، وتعمل على تحديد معاني الألفاظ تحديداً علمياً وفلسفياً دقيقاً كما مر بنا.

١٣١- عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٢١.

٧٤- التوحيدي: الإشارات الإلهية، رسالة (هـ)، ص ٧٣، ٧٤.

كل ذلك أدى إلى أن تكون فلسفته ذات اتجاه إنساني، ينبع من فكر الإنسان؛ لأنها تعتمد على العقل وتعول عليه ولا تعتمد على سلطة خارج الإنسان، معتمداً أسلوب الجدل والحوار والمناقشة طريقاً للتواصل بين العقول والتفاهم بين النفوس، حيث إن هذه علوم ومعارف إنسانية. وقد صيغ هذا الأسلوب كل مؤلفاته حتى كتابه «الإشارات الإلهية» تلك التي اعتبرت وعملت باستمرار على أنها مناجيات صوفية للذات العلية (الله) حتى إن الباحث الكبير عبدالرحمن بدوي^(١٣٣) يجعلها بمنزلة حوار بين أبعاد مختلفة ومستويات متعددة من الذات الإنسانية الواحدة يقول: وأغلب الظن أن هذا المخاطب الذي يتجه إليه ما هو إلا نفسه إذ كثيراً ما يتحدث عن «بينك وبينك» ومعنى هذا أنه يقول بازدواج في نفسه، ومن هذا قد نستطيع أن نستخلص أن هذا العلو Transcendance الذي يتجه إليه في هذه المناجيات أو الصلوات ما هو إلا نفسه، وبذلك نظل في داخل ملكوت الإنسان، شأن كل فلسفة وجودية حقيقية وعلى الرغم من أننا نسلم بأن التوحيدي، بناء على هذه الرؤية، يمكن أن يندرج تحت اتجاه وجودي إسلامي مؤمن، إلا أنه يخالف في كثير من المحاور والتوجيهات والنتائج فلاسفة الوجودية المحدثين من أمثال سارتر أو جبريل مارسيل G. Marcel أو كافكا الأديب الوجودي الذي يعقد بدوي بينه وبين التوحيدي مقارنة، إلا أن ما يؤيد وجودية التوحيدي عامة، وإنسانيته خاصة في هذا التفسير أنه كثيراً ما يخاطب في الإشارات ذاته بذاته، ويناجي نفسه بنفسه إذ يقول: «وكن لنفسك بنفسك، تجد إنسك في إنسك، وإياك و(لو) فإنها مزلفة، وإياك (ولعل) فإنها مغلقة، وإياك والتمني فإنه مغلقة، وإياك والهوى فإنه معلقة، وإياك والتهمة فإنها مغرقة، وعليك بالفكر الصحيح، والرأي الصريح، والصاحب النصيح، فإنك بهذا وأشباهه تنعم سراً وجهراً وتملك بطناً وظهراً.»^(١٣٤)

وليس غريباً نتيجة لذلك أن يتجه انتباه الباحثين في العصر الحديث إلى هذا

١٣٣- عبدالرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٢١.

١٣٤- التوحيدي: الإشارات، رسالة (و)، ص ١٥١.

الجانب الهام من شخصية التوحيدي الفلسفية، فقد نشر الباحث « محمد أركون » بحثاً في مجلة « الدراسات الإسلامية » بباريس درس فيه النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري من خلال كتاب التوحيدي « الهوامل والشوامل » (١٣٥)

ويمكن أن تقوم دراسات أخرى بتعميق ذلك الجانب الإنساني في مؤلفاته الأخرى مثل المقابسات أو الصداقة والصدق أو الإشارات الإلهية « فكلها مؤلفات تحمل فلسفة ذات دلالة إنسانية في المقام الأول وهي تخاطب في الإنسان إنسانيته وتتوجه إلى جوهر ذلك الإنسان وخاصته الأساسية من العقل المتحمل للمسؤولية المعرفية وحرية الإرادة المشككة للسلوك، وكلا الجانبين العقل والإرادة يشكلان في فلسفة التوحيدي الدعامين الأساسيتين لحقيقة الإنسان وجوهره .

هذا الخطاب الفلسفي العميق الموضوع في بيان أدبي رائع يتوجه به التوحيدي دائماً إلى فكر الإنسان وعقله من أجل تحريره والسمو والارتفاع به عن دركات التقليد إلى يفاع الاجتهاد والإبداع والاستبصار، كما يستحث به إرادة ذلك الإنسان من أجل إرادة تغيير وتشكيل لمصير ذلك الإنسان، الذي تضمن جوهره ما لا نهاية له من الإمكانيات والإبداعات المخبوءة فيه التي تحتاج إلى جهد خلاق وإرادة فاعلة مبدعة، انظر إليه يقول مخاطباً الإنسان في كل زمان ومكان « أيها المبتدع بالقدرة الإلهية، والخلق المصطنع بالمشيئة الربانية، والإنسان الخوف بالنعمة الملكية تأمل مواقع آياته واستنطق شواهد آثاره، وتصفح متأتي آياته عندك وانظر بأي فضل خصلك، ومن أي حال خلصك، وإلى أي درجة رقاك وبأي رتبة جلاك . » (١٣٦)

وبذلك كان التوحيدي فيلسوفاً سباقاً إلى ذلك النوع من التنوير العقلي والوجداني قبل فلاسفة التنوير المحدثين بكثير من القرون، على الرغم من أن الاتجاه الإنساني عنده يختلف أيضاً عن تلك الاتجاهات الإنسانية الحديثة، في أنه يبصر الإنسان بحقه في التعبير عن فرديته وتميزه وتفردته من بين الكائنات، ويوسع من

M.Arkoun, L'humanisme arabe au IV (X) siècle d'après la Kitab al Hawamil Wal-Sawa mil; in studia Islamic, Cparisl, - ١٣٥

xIV (1961) pp.73-108.

١٣٦ - التوحيدي : الإشارات، ص ٧٦، رسالة (هـ) .

إدراكه بحق المطلق في الخلق والإبداع دون تأليه لذلك الإنسان أو إغراقه في نرجسية زائفة، ويسمو بالإنسان وإرادته إلى درجة الاقتراب النهائية من الفطرة الإنسانية السوية، التي خلق الله عليها الإنسان، دون أن يدفع بالإنسان إلى تلك الحياة الحيوانية التي سميت بالحياة الطبيعية عند الاتجاهات الإنسانية الحديثة، فاستغرقت الإنسان في إشباع دوافع وحاجات لانهاية لنهمها وجوعها المنحدر بالإنسان في حياة حيوانية خالصة. انظر إليه يبصر الإنسان بإمكاناته السامية ويعلو مرتبته من حيث الخلقة والتكوين، والداعي إلى تحفيزه على العلو والتجاوز وتحقيق أعلى صورة حين يقول:

« حسن أترك بالنية القوية التقية . أنت في مناط الروبوبة، فلا تهبط إلى قاع العبودية، صانوك فلا تبذل، أعزوك، فلا تذلل، أعلوك، فلا تسفل، غسلوك، فلا تتوسخ، نقوك فلا تتلطح، يسروك فلا تتعسر، قربوك، فلا تتباعد » (١٣٧)

ومن هنا فإذا كان التوحيدي صاحب فلسفة إنسانية، يتوجه بها إلى الإنسان متخبطاً حواجز الزمان والمكان، فهذه الفلسفة يجب أن تفسر في ضوء ما آمن به التوحيدي من مبادئ وقيم، وما بثه في مؤلفاته لدعم هذه المبادئ وتلك القيم، التي تتطابق دائماً مع مفاهيم وحقائق مثالية وروحية ترى في الإنسان أبعاداً ميتافيزيقية عميقة خلف ثقافته وفكره وحضارته، بما تمليه من حقائق ومعارف وسلوكيات .

ولذلك ليس يكفي أن نقول مع البعض « إن أبا حيان كان فيلسوفاً مع الفلاسفة ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين » (١٣٨) وإنما يجب أن نضيف إلى هذا كله أن التوحيدي قد استطاع أن يمزج في شخصيته بين كل تلك الشقافات، فكان أديباً موسوعياً بحق، وبالأحرى كان مفكراً حراً تنويرياً، مزج الفلسفة فأحالها إلى ثقافة إنسانية بمعنى الكلمة تعبر عن حقيقة الإنسان في واقعه وتجسد تلك الحقيقة تجسداً رائعاً يفوق كل إبداع .

١٣٧- التوحيدي: الإشارات، ص ٤٨ .

١٣٨- أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشوامل، ص (و) .

التوحيد والاعترا

أ. المعاني المختلفة للاعترا

كلمة الاعترا Alienation^(١٣٩) يعتبرها بعض الباحثين من المصطلحات الغربية الحديثة، لكثرة استخدامها لدى الباحثين والنقاد والفلاسفة في العصر الحديث. بل إن كاتباً فرنسياً معاصراً يراهن على أنها تحظى بالأولوية من ترادها في مؤلفات هؤلاء.^(١٤٠)

وعذرهم في هذا الاعتقاد يعود إلى أن هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ هـ) في العصر الحديث كان أول من حفل باستخدام هذا المصطلح استخداماً منهجياً مقصوداً ومفصلاً، إذ عالج اعترا العقل أو الروح عن عالم الأشياء الذي هو من خلق الإنسان، والذي قد أخذ يعلو على الإنسان ويستقل مبتعداً عنه، وأصبحت تحكمه قوانين وقوى لا يستطيع الإنسان السيطرة عليها أو التحكم فيها. كما أن إنسان العصر الحديث لم يعد قادراً على تحقيق وجوده أو تعرف ذاته من خلالها.^(١٤١)

ثم أخذ المصطلح ويتأثير من هيجل وفلسفته يتردد في كتابات كثير من المفكرين مثل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) خاصة في مؤلفات الشباب^(١٤٢) التي يعالج فيها الاعترا الاقتصادي الذي يعده أصلاً لجميع أنواع الاعترا الأخرى، بل إن مصطلح الاعترا أصبح يعالج بعمق من قبل هؤلاء الوجوديين المعاصرين الذين يعتبرونه ثورة على هيجل وفلسفته، إذ يحتل تصور الاعترا من تأملاتهم وتحليلاتهم الوجودية مكاناً مرموقاً. وذلك لأنه يعتبر عندهم ضرباً من ضروب الاعترا الزائف، غير الأصل وغير المشروع، الذي يسقط فيه الإنسان سقوطاً يفقد

١٣٩- محمود رجب: الاعترا سيرة مصطلح، ص ٥.

١٤٠- Domenach, I. M. Pour en Finir avec. Alienation Esprit, December 1965, P1058.

١٤١- هيربرت ماركيز: العقل والثورة ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا، ص ٤٦. الهيئة العامة للنشر مصر عام ١٩٧٠ م وقد استعمل هيجل المصطلح كثيراً في كتابه «ظواهر الروح» الذي نشره عام ١٨٠٧ م وكتاب «فلسفة القانون».

١٤٢- مثل المخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي كتبها عام ١٨٤٤ م وسرت بعد وفاته.

معه حرّيته، ومناطق إنسانيته وجوهر وجوده فضلاً عن انتباههم إلى الآثار المدمرة للتكنولوجيا في إنسانية الإنسان وحرّيته. (١٤٣)

ثم أخذ هذا المصطلح مساحة كبيرة من المعالجة الإيديولوجية والفلسفية في منتصف هذا القرن عند كثير من المفكرين المعاصرين من أمثال ماركيز Marcuse وفروم Fromm وملز Milss وهم أصحاب نزعة إنسانية اشتراكية متعددة الأصول والمصادر من ماركسية ووجودية وفرويدية وهيكلية. وكان رواج مصطلح «الاغتراب» وانتشاره بين جمهرة المثقفين في الغرب يرجع في معظمه إليهم. فقد اتخذوه أداة كشف وفضح وتوضيح ونقد، في آن معاً آفات مثل: الاستبداد السياسي، والقهر الاجتماعي، والجمود الديني، والكبت الجنسي، والتعصب بمختلف أشكاله.. إلى آخر هذه الآفات التي انتشرت في المجتمع المعاصر. (١٤٤)

فإذا توقفنا عند مصطلح الاغتراب AL Lienation لنعرف بعض معانيه ودلالاته، فسنجد بينها ما يمكن تسميته بتشويؤ Reification العلاقات الإنسانية أي تحول الموجودات الإنسانية الحية إلى أشياء أو «موضوعات جامدة» تحولا يمكن أن تظهر معه في سوق الحياة كما لو كانت بضائع أو سلعا قابلة للبيع والشراء.

وسنجد أيضاً معنى «ال جذب أو الخروج من» فالإنسان المغترّب إنما هو ذلك الإنسان المجذوب الذي يخرج من ذاته إلى الحد الذي يعلو فيه على نفسه (١٤٥) فيصل آخر الأمر إلى الفناء فيما يجذبه ويستغرق اهتمامه كالمثوصوف مثلاً حيث يبلغ مقام الفناء في الله. كما سنجد معنى اجتماعياً لا ينفصل عن المعنى النفسي، وإنما يرتبط به ارتباطاً يكاد يكون عضوياً، ذلك لأن أغلب المغترّبين نفسياً كانوا مغترّبين اجتماعياً بمعنى أن اغترابهم أي اضطرابهم كان في جانب كبير منه أثراً من آثار نبذ المجتمع، أو تجاهله، أو مطاردته لهم، ومن ثم كانوا غرباء بين الآخرين، تميزوا بعدم الانتماء إلى الآراء أو المعتقدات الشائعة المألوفة.

١٤٣- محمود رجب: الاغتراب، ص ١٧، ١٨.

١٤٤- السابق، ص ١٩، ٢٠.

١٤٥- Rotenstreich, on The ecstatic sources of "alienation" Reuiew Metaphysics, March 1963.

انظر محمود رجب: الاغتراب ص ٣٥، ٣٦.

أو قد يعني هذا المصطلح «اغتراب» انفصال الإنسان عن الله، ففي السياق الديني بحسب التصور الديني في الإنجيل، أن الخطيئة ليست مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه وإنما هي في جوهرها انفصال عن الله - Aversio Deo كما في المسيحية وفي التصور الأوروبي عامة.

أو انفصال الإنسان عن الله، كما عبرت عنها بوضوح، قصة خلق آدم وهبوطه من الجنة إلى الأرض، كما في الإسلام. ولذلك نجد عند بعض صوفية الإسلام كابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠م) الذي ينص في فتوحاته المكية على أن «أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة» (١٤٦).

أو كما نجد عند السهروردي حكيم الإشراق (١١٥٥ - ١١٦١م) في قصته الرمزية «الغربة الغربية» والسقوط في عالم البرزخ. وهكذا لو تتبعنا المعاني المختلفة لمفهوم الاغتراب، لوجدنا أنها معانٍ ترددت كثيرا في مؤلفات وكتابات المفكرين المسلمين، وليست وليدة العصر الحديث، كما اعتقد بعض الباحثين المعاصرين. وهذا ما أدركه الباحث الدكتور محمود رجب حين عالج هذا المفهوم بعمق، وإن كان في نطاق ضيق فيما يتصل بالمسلمين. وبعد أن يتحدث عن المعاني اللغوية والاصطلاحية لهذا المفهوم، يذكر أنه يتردد عند مفكرين وفلاسفة إسلاميين كابن عربي والسهروردي وابن باجة (المتوفى ١١٣٨ هـ) في كتابه «تدبير المتوحد» ونجد هذا الأخير يسمي هؤلاء المغتربين بـ «النواب» ويقول عنهم: «إن النواب هم من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة، وهؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، فقد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان» (١٤٨) وحين ينتهي الباحث (١٤٩).

١٤٦- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٥٩٦.

١٤٧- محمود رجب: الاغتراب، ص ٤٠ وما بعده.

١٤٨- ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماحد محري، ص ٤٢.

١٤٩- محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، ص ٤٢.

إلى أبي حيان التوحيدي يشير إليه بذكاء حيث يقول: «في الواقع لا نجد تعبيراً عن الاغتراب بمعناه النفسي - الاجتماعي أبلغ ولا أعمق من ذلك الذي نجده عند الأديب أبي التوحيدي خاصة وأنه يعيش كل أنواع الغربة حتى صار غريباً عن الغربة نفسها. فالشعور بالغربة عنده ليس شعوراً جامداً، وإنما هو تيار يعلو على ذاته ويتجدد في صيرورة لا تهدأ، فالغريب الحق، هو الدائم الغربة، هو الذي تكون غريبته في حركة دائمة».

ويجب أن ننتبه إلى أن كلمة «الغريب» وإن كانت تطلق على هؤلاء الذين يخرجون في سلوكهم وتفكيرهم عن المألوف والشائع، لم تكن وصفاً يحمل دلالة سيئة أو مستهجنة، بل كانت - كما أدرك ذلك بحق الدكتور محمود رجب - على العكس تقال على سبيل المدح، فقد كان اسم الحلاج مثلاً يتبع بهذا النعت «العالم السيد الغريب»^(١٥٠) إعلاء من قدره بين معاصريه، على الرغم من أنها تقال أحياناً الآن في العربية على سبيل الاستهجان للتعبير عن الإنسان الغريب الأطوار، بل أصبحت في اشتقاقاتها الأوروبية تقتصر فقط على الدلالة المستهجنة للاغتراب، وكأنما هي الدلالة الوحيدة له، أي النظر إليه، كما لو كان مرضاً يعانيه الإنسان، ومن هنا أضحي الاغتراب في كتابات المعاصرين^(١٥١) إخفاءً لعجز، وتبريراً لقصور، وهروباً من مواجهة الواقع والحقيقة.

وعلى الرغم من شيوع استعمال معنى الاغتراب والغربة بجانبه الإيجابي والسلبي في الفكر الإسلامي وفي مؤلفات فلاسفة وصوفية الإسلام، إلا أننا سنجد عكس ما هو شائع الآن أن الاستخدام يكاد يقتصر على الجانب الإيجابي منه، وسنجد اهتماماً وانشغالاً مبكراً بمعاني الاغتراب ترتد بنا إلى أصول الإسلام الأولى، مما يؤكد وجهة نظرنا من أن هذا المصطلح بمعانيه المختلفة يضرب بجذوره في الفكر الإسلامي وليس وليد العصر الحديث أو ربيب الفكر الغربي.

١٥٠ - الخلاج: الطواسين، نشرة ماسنيون، ص ٢.

١٥١ - انظر عالم الاجتماع الأمريكي رايت ملز.

فقد جاء في الخبر أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال : « بدأ الإسلام غربياً وسيعود غربياً كما بدأ فطوبى للغرباء »^(١٥٢) وقد ورد الحديث برواية أخرى تفسر لنا معنى الغربة : « بدأ الإسلام غربياً وسيعود غربياً كما بدأ فطوبى للغرباء . » قالوا : يا رسول الله ومن الغرباء ؟ قال الذين يزيدون إذا نقص الناس . ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة في هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يزيدون خيراً وإيماناً وتقياً إذا نقص الناس من ذلك . »^(١٥٣)

وهذا ما حدث بالفعل، فلم يكد يمضي قرن من الزمان، حتى اغترب الإسلام والمتمسكون به فوصف المسلمون بالغربة، وصف الحسن البصري (المتوفى ١١٠ هـ) بالغربة، ووصف سفيان الثوري (المتوفى ١٦١ هـ) بالغربة . وقيل إن أحمد بن عاصم الانطاكي - وكان من كبار العارفين في زمان أبي سليمان الداراني (المتوفى ٢١٥ هـ) كان يقول : « إنني أدركت من الأزمنة زماناً عاد فيه الإسلام غربياً كما بدأ، وعاد وصف الحق فيه غربياً كما بدأ، إن ترغب فيه إلى عالم وجدته مفتوناً بحب الدنيا، يحب التعظيم والرياسة، وإن ترغب فيه إلى عابد وجدته مخدوعاً صريعاً، غدره إبليس، قد صعد به إلى أعلى درجات العبادة وهو جاهل بأدناها، فكيف له بأعلاها . »^(١٥٤)

وقد دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالساً إلى بيت النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو يبكي، فقال له عمر : ما يبكيك يا أبا عبد الرحمن ؟ هلك أخوك ؟ قال : لا ولكن حديثاً حدثنيته حبيبي رسول الله وأنا في هذا المسجد، فقال : ما هو ؟ قال : إن الله يحب الأخفاء الأتقياء الأبرياء الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا حضروا لم يعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة^(١٥٥) فهؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون، لقلتهم في الناس جدا سموا غرباء، لأن أكثر الناس على غير هذه الصفات .

١٥٢- أخرجه مسلم والإمام أحمد وابن ماجه .

١٥٣- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، ج ٣، ص ١٢٢ .

١٥٤- ابن رجب الحنبلي : كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة ص ١٥ القاهرة بدون تاريخ نقلا عن فتح الله خليف :

الاعتراب في الإسلام، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٠ عدد ١، ص ٨٥ .

١٥٥- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، ج ٢، ص ١٢٣ .

ومن هنا يؤكد الدكتور «فتح الله خليف»^(١٥٦) - ونحن نوافقه في ذلك - أن الاغتراب بهذا المعنى إسلامي بحت، حث عليه الدين، وأخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من أمثال أبي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الإسلامي اغتراباً عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة واغتراباً عن النظام الاجتماعي غير العادل، فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتنا بطريقة إيجابية، سلبية فقهروا السلطتين معاً، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس حيث تختلط المعايير، وتبطل الأفكار، فحل النظام الروحي الداخلي الذي يشيع في النفس الشعور بالأمان والأمان محل النظام السياسي الخارجي الذي كثيراً ما أدخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد أن تفتشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .

ب- التوحيد مغترباً

فإذا توقفنا عند فيلسوفنا التوحيدي، فسنجد أنه قد عاش كل مستويات الاغتراب، وعانى كل معانيه، وسنجد أن معاني الاغتراب المختلفة من اجتماعية ونفسية وفكرية ووجودية تنطبق على شخصيته انطباقاً كبيراً، بل ليست هناك شخصية إسلامية يمكن أن ينطبق عليها مفهوم الاغتراب بمختلف دلالاته السابقة مثل شخصية التوحيدي .

انظر إليه في قوله: «لا أدري كيف أبرد غلتي، وقد حرّرت، ولا أدري كيف أحمّد جمرتي وقد التهمت، ولا كيف أسكن زفرتي وقد توالّت، ولا كيف أنفس كربتي وقد غالت، ولا كيف أكفّ عبّرتي وقد سالت، ولا كيف أصرف حيرتي وقد استرسلت: فدائي من دوائي، وعلتي من طبيبي، وبلائي من نعيمي، وفنائي من حبيبي .»^(١٥٧)

١٥٦- فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، ص ٨٨.

١٥٧- التوحيد: الإشارات الإلهية، رسالة (ح)، ص ٩١.

ويوضح لنا في موضع آخر، في صراحة نادرة، قلما نجدها عند غيره من المفكرين، هذا الاغتراب بجانبه السلبي والإيجابي والذين يأخذان عليه أقطار نفسه حيث يقول: «فأما حالي فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علي فأكون من العاملين لها، وأما ظاهري وباطني فما أشد اشتباههما لأنني في إحدهما متطبخ تلتطخا لا يقربني من أجله أحد، وفي الآخرة متبذخ تبذخا لا يهتدي فيه إلي رشد، وأما سري وعلانيتي فممقوتان بعين الحق لخلوهما من علامات الصدق ودنوهما من عوائق الرق.» (١٥٨)

ويتضح من هذا النص كيف استغرق الاغتراب والانفصال عن حقيقة الذات نفس التوحيد ظاهراً وباطناً وسراً وعلانية، مما يدل على أنه عاش مستويات الاغتراب المختلفة وعانى كل عذابه وآلامه.

ولم يعبر عنه إلا تنفيساً عن كربته «إنما أبث في وقت بعد وقت بعض عوارض النقص عند الفيض الشديد والغيبز المديد، وحين يبلغ العجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه.» (١٥٩)

كما نجده في المقابسات يعبر عن هذه الحالة من الاغتراب حين يقول: «أيها المحاور والصديق المجاور، كيف أتكلم، والفؤاد هائم في كل واد، والخاطر خال من كل جاد وهاد، أم كيف أشكو والسر ظاهر باد، أم بأي شيء أتعلل وكل ما أجده مردد ومعاد، وعلى من اعتمد وكل أحد أراه فهو لي ضد ومعاد، أنفاسي محترقة بالحسرات، ودموعي مترققة بين النفحات والزفرات... ويقظتي جارية على الرسوم والعادات، وأحلامي عارية من كل ماله حاصل وثبات.»

ولم تكن معاناة التوحيدي - وهي معاناة فريدة في بابها - إلا لافتقاره - برغم ما ذكرناه من عبقريته الأدبية والفلسفية - إلى كثير من الصفات التي يتمتع بها أي شخص عادي، لكي يتقبله المجتمع ويتعامل معه، فقد كانت تنقصه القدرة على مسايرة الآخرين أي على النفاق الاجتماعي وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه، لذلك

١٥٨ - التوحيدي: الإشارات الإنهية، رسالة (ج)، ص. ٦١، ٦٢.

١٥٩ - المرجع السابق، ص. ٦١.

كان يبدي رأيه الصريح الموضوعي - دون مجاملة - في مشكلات الحياة والموت والوجود والعدم والجبر والاختيار، أو ينقل بصدق عن الآخرين آراءهم في هذه المفاهيم والمشكلات، التي كان كثيراً ما يعتقد في صوابها، فكانت تصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره.

وإن للتوحيدي قطعاً أدبية وفلسفية تصور صراعه المرير مع مجتمعه وتكشف عن حسه الدقيق وأعصابه المrehفة، وشدة تأثره وانفعاله، وقد كان عنيفاً في ردوده صارماً في إجاباته، لا يفكر في العواقب، ولعل هذا كما يقول أحد الباحثين^(١٦٠) ما جعله عاجزاً عن مسايرة الكبراء فهو لا يستطيع أن يعقد صلات ناجحة مع من يعاملهم، ويصف علماء النفس مثل هذا الرجل بأنه سيئ التوافق Malad Justed^(١٦١) وبذلك كان يعاني الاغتراب من المجتمع الذي يعيش فيه، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية، فضلاً عن معاناته لأنواع الاغتراب الأخرى النفسي منها والوجودي نتيجة مثاليته الفائقة، واتجاهه نحو التصوف في أخريات حياته.

وهذا يوضح لنا ذلك الحس بالملامة والشعور بالذنب الذي نجده يتردد في كتاباته خاصة «الإشارات الإلهية» وهو شعور يصير مفهوماً، إذا علمنا أن الصوفية يحاسبون أنفسهم على الخواطر والهواجس التي تجول في خواطرهم وضمائرهم، إذ نجده يقول: «فقد صرنا إلى حد العطب منذ استمر بنا كيد الزمان واستتب، وانتهينا إلى حريم اليأس وعرصه القنوط لا يعجاد لنا بعزاء ولا يفاض علينا حتى كأن الذنب كله لنا، وحتى كأننا شقين بنا، وحرمتنا منا، أو بدلنا عنا»^(١٦٢)

ولذلك يطارد الاغتراب إحساس التوحيدي ويضيق عليه الخناق «وإذا تحركت المطامع بحلاوة الإرادة زحفت نحوها كتائب اليأس بمرارة الإبادة، وإذا تروحت الأكباد بنسيم العطاء، زهقت الأرواح بكرب اليأس، وإذا اتقدت نار الرجاء بالظن، خمدت من ساعتها على القنوط باليقين.»^(١٦٣)

١٦٠- شوقي محمد العاملي: السيرة الذاتية في التراث، ص ١٧٥.

١٦١- أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص ٣٤٩.

١٦٢- التوحيدي: الإشارات، ص ٥١.

١٦٣- المرجع السابق: ص ٥٧، ٥٨.

كما تتوزعه الحيرة وتفترسه بأنسابها حين يقول: «فأين الأمان، وإنا أُنينا من المأمّن! وأين المطلوب، وإنما عطبنا في الطلب! وكيف الطلب، وإنا هلكنا بالوجدان! ومن لنا بالخبر وقد يؤنا بالأثر! وهل لنا من مناص، وقد أخذنا بالنواصي.» (١٦٤)

ج- الاغتراب الاجتماعي

يعرف الهروي الأنصاري الاغتراب بأنه أمر يشار به إلى الانفراد على الأكفاء، (١٦٥) فكل من انفرد بوصف شريف دون أبناء جنسه فإنه غريب بينهم، والانفراد إما أن يكون بالجسم أو بالفعل أو بالهمة. أما الانفراد بالجسم فهو الاغتراب عن الوطن. وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعاً في حقيقة الأمر، فإن الناس كلهم في هذا الدار غرباء لأنها ليست بدار مقام، ولا هي الدار التي خلقوا لها. قال عليه السلام لعبدالله بن عمر «كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل.» (١٦٦)

أما غربة الأفعال فهي غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور، وغربة الصديقين بين المنافقين، وغربة العلماء بين الجاهلين. وهذا النوع من الاغتراب يدفع المرء إلى العزلة والتوحد بعيداً عن المجتمع، حيث لا يستطيع أن يتكيف مع أساليب المجتمع، أو يصطدم بعقبات فيه، بل ويحول المجتمع دون السعادة التي يريجوها أو الرضى النفسي الذي يصبو إليه وقد وجدنا «إميل دور كايم» في العصر الحديث يعالج هذا النوع من الاغتراب بصورة ضمنية في تحليله لما أسماه بالأنوميا Anomie أو تحلل المعايير. فهو يعتقد أن سعادة الإنسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة أو متوازنة مع الوسائل التي يملكها لإشباعها، فإذا كانت الحاجات تتطلب أكثر مما يستطيع أن يناله، أو أنها تشبع بطريقة مناقضة لما يحقق رضاه، فإنه يشعر بالألم وخيبة. (١٦٧)

١٦٤- المرجع السابق، ص ٥٢.

١٦٥- الهروي الأنصاري: منازل السائرين، ج ٣، ص ١٢٦.

١٦٦- ابن قيم الجوزية: منازل السالكين، ج ٣، ص ١٢٦.

١٦٧- Steren Lukes, Alienation and Anomie, Cini Adew Finiffer Alienation and The Social System. John Wiley & sons, Ins

, New York 1972. P 30-31

فما بالنا بالتوحيدى وقد كانت آماله فى مقتبل العمر عريضة، وإمكاناته العقلية والنفسية والروحية كبيرة، تؤهله لأعلى مراتب المجد، وأسمى مكانة اجتماعية يمكن أن يصبو إليها. ولكن حين انتهى أن يحقق مثل هذه المكانة الرفيعة أتاه الإخفاق من حيث لا يحتسب، حين اتصل بابن العميد وبإسماعيل بن عباد، على الرغم من أنه كان مزوداً بكفايات يكفي أهونها لبلوغ حظ من حياة كريمة رافهة، وقد كان من دونه منزلة أدبية وفكرية، ينعم بالجاه والمال والسلطان.

لقد كان التوحيدى كاتباً أدنى ما يقال فيه أنه من طبقة ابن العميد، وابن عباد، وأبى إسحق الصابى وابن سعدان، وقد بلغ أكثر هؤلاء مرتبة الوزارة، ولم يبلغ هو منزلة كاتب فى ديوان الإنشاء، ولم ينل كبير عمل ولا صغيره من أعمال الدولة. (١٦٨)

ويبدو أن ما دفعهم إلى إساءة معاملته، خصوصاً وربما من سوء حظه، أن معظم هؤلاء الوزراء كانوا من الأدباء والشعراء والمتأدبين أصحاب الأقلام، كالصاحب ابن عباد وابن العميد، اللذين قاسماه صنوف العذاب وشاقاه فى حياته وعيشه.

ومن هنا نفهم سر تدمير التوحيدى وتأليفه كتابه «مثالب الوزيرين» بعد أن قضى عدة سنوات فى رحاب هؤلاء الوزراء، لم ينل منهما إلا الإهانة، فقد انكفأ أبو حيان عام ٣٧٠هـ من الري إلى بغداد، بعد فوت مأموله من ذي الكفایتين، وخذلانه من ابن عباد، مغيطاً مقروح الكبد يشكو ما لقي من سوء المعاملة والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحبس الأجر على النسخ والوراقة. فيجرد عليهما فى هذا الكتاب حملة ضارية، يكشف فيه سوءاتهما، ويوضح فيه الأسباب التى حقدا عليه من أجلها، خاصة وقد أشرنا إلى أن التوحيدى كان فيلسوفاً يتمتع بعين بصيرة وروح نقدية ممتازة، فهو يفتن إلى عيوب الناس الخفية، ويدرك حقيقة بواعثهم، خاصة بعد أن يجالسهم ويخبرهم عن قرب.

ومن هنا نراه يغوص فى طوايا النفوس، ليكشف على الملأ نقائصها وعيوبها

وشتى مظاهر ضعفها ولذلك نتجنى على التوحيدى لو اعتبرناه « عيابا شتاما » لجرد أنه أراد الدفاع عن نفسه والانتقام من خصمه على الرغم من أنه يذكرنا بأنه « ما خلا الناس منذ قامت الدنيا، من تقصير واجتهاد وبلوغ إلى الغاية وقصور عن النهاية، وتشارك في المحامد والمذام، والمساوى والمخاسن .. ولكن أحسنهم حالا ... من كانت محاسنه غامرة لمساويه، ومناقبه ظاهرة على مثالبه، ومادحه أكثر من حاجيه. » (١٦٩)

ولذلك لا نصدق من يصورونه بصورة الرجل الخسيس الذي يعتريه الضعف أكثر مما تعتريه القوة ويقع في الخطأ أكثر مما يقع على الصواب. (١٧٠) ولماذا نلوم التوحيدى في تعريضه بهذين الوزيرين وهما اللذان أذاقاه أقسى ألوان الإهانة، وعمدا إلى الطعن في دينه وأخلاقه، بل وحفزا بعض أتباعهما على اتهامه بالكفر والزندقة، مثل أبى الفتح ابن فارس أحد رجالات الصاحب بن عباد المخلصين الذي أشاع بين الناس أنه كان رجلا قليل الدين والورع، ميالاً إلى القذف والبهتان مجاهراً بالقدح في الشريعة والقول بالتعطيل.

ومن هنا لم يجد التوحيدى بدا من كشف مساوى هذين الوزيرين، خاصة وأنه أقدر على ذلك من غيره حين يقول: « إنما غزر الأدب، وكثر العلم ... واستفاضت التجارب لما وقفت عليه من أنباء الناس وقصصهم، وأحاديثهم في خيرهم وشهرهم. » (١٧١)

وعلى الرغم من أن هذين الوزيرين قد اشتهرا بمساعدتهما للأدباء والشعراء، وفتح مجالسهما أمام المفكرين والكتاب من أبناء العصر، إلا أن مجافاتهما للتوحيدى ومعادتهما له جعلته يدير عليهما رحا نقده، ويعلن عليهما حربا شعواء لا هوادة فيها، خاصة وأنه ذو صرامة زائدة ويضيق دائما بأساليب المجاملة، في الوقت الذي يريد أن يجد له خلاصاً من ذل العلماء (وفي مقدمتهم بعض شيوخ التوحيدى) كانوا يقصدون أبواب الوزراء والكبراء، وكانوا يظفرون منهم بالكثير من المنح والعطايا.

١٦٩- التوحيدى: مثالب الوزيرين، ص ٢٠- ٢١.

١٧٠- ياقوت: معجم الأدباء، ج ١٥، ص ٦.

١٧١- التوحيدى: مثالب الوزيرين، ص ٤٩- ٥٠.

إلا أن التوحيدي وشخصيته المتمردة، واعتزازه بفكره وباستقلاليته حالت دون تحقيقه لما كان يصبو إليه فقد كان يضع نفسه على قدم المساواة مع الصاحب وابن العميد، ولم يكن يتهيب الوزراء أو يتصاغر في مجالسهم، وإنما يرفع عقيرته بالكلام كلما رأى داعياً لذلك دون خوف أو رهبة أو تخاذل.

ولو كان حريصاً على الظفر برضائهم والفوز بعطائهم - ولو على حساب الحق - لما وجد داعياً لمعارضتهم ولاكتفى بالتصديق على كل أقوالهم، كما كان يفعل غيره من الباحثين عن المال بأي ثمن، ولكنه كان جريئاً في الحق، صريحاً لا يعرف المجاملة، وهذا كان من أهم أسباب حنقهم عليه، فإننا وجدنا التوحيدي يصور جانباً من حياته في دار الصاحب بن عباد، ويكشف عن صنوف الإهانة التي لحقت به، والتي زادت تمسكاً بكبريائه، واعتزازاً بنفسه، فهو يقول إن ابن عباد قد طلع عليه وهو يكتب له شيئاً قد كأده، فقام قائماً فقال له الصاحب: «اقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا» ثم يكمل التوحيدي بقية الحكاية في صورة تهكمية تبعث على الضحك بقلم الفيلسوف الساخر حين يقول: «فلما هممت بالكلام قال لي الزعفراني الشاعر احتمل فالرجل رقيق. فغلب علي الضحك والغیظ واستحال الغیظ تعجباً من خفته لأنه قال هذا وقد لوى شدقيه وشج أنفه ومال عنقه واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه.» (١٧٢)

ولذلك فنحن لا نوافق على من يصف التوحيدي (١٧٣) بالجين والتخاذل، وكثرة التشكي والتظلم خاصة حين يرفض التوحيدي أعمالاً لا يجد في نفسه رغبة في أدائها، ولا تتناسب مع إمكاناته الفكرية والثقافية، مثل إلحاق مسكويه مع صاحب البريد إلى «قرميش» حيث لم يقدّم بهذه الوظيفة إلا أياماً (١٧٤) ثم تركها، أو توليه أمر البيمارستان العضدي (١٧٥)، كما أن الوراقة التي تعب منها ورأى أنها

١٧٢- التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٩٩.

١٧٣- عبدالرازق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي، ص ٣١، ٣٢.

١٧٤- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢٢٧.

١٧٥- المرجع السابق: ج ١، ص ٤٣.

أصبحت مهنة خسيصة لا تليق به، بعد أن بلغ في الفكر والثقافة مبلغاً كبيراً، ووجد الصاحب ابن عباد حين نزل في قصره يطلب منه أن ينسخ له ثلاثين مجلداً من كتاباته، ربما قضى معظم حياته في نسخها، فتذهب ببصره وقوته، في وقت أصبح مهموماً فيه بمشكلات الفكر ومعضلات الفلسفة، تلك المشكلات التي أصبح يموج بها عصره وتطرح في كل المنتديات الثقافية ويدلي فيها كل مفكر ومثقف برأيه ومذهبه ووجهة نظره.

وعلى الرغم من أن العصر كان عصر نفاق ومداهنة استشرت فيه كل الرذائل الاجتماعية، إلا أن التوحيدي أثر الفقر ومذله على ذلك العز المقوت الذي لا يأتي إلا بالتذلل والنفاق، الذي اتصف به كثير من معاصريه، ورفضه بعض أساتذته وأصدقائه مؤثرين حياة التوحد والاعترا ب في رضى عن النفس واحترام كبير للذات على كل ما عداه من هوان.

والتوحيدي بذلك كان معبراً عن اتجاه لبعض المفكرين، فهذا أستاذ علم العصر وآيته «أبو سليمان المنطقي» لم يظفر من دنياه بمنصب رفيع، أو عيش رغيد، عاش زمناً طويلاً، وحاجته ماسة إلى الرغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجبة غدائه وعشائه. (١٧٦)

وكان هناك أيضاً «أبوبكر القومسي» الفيلسوف وقد لقبه التوحيدي «بالبحر العجاج والسراج الوهاج» كان من الضير والفاقة، ومقاساة الشدة والإضافة، بمنزلة عظيمة، وقد قال مرة عن نفسه: «ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغت مني، إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضبت مأؤه، وإن خرجت إلى القفر لأتيمم الصعيد عاد صخرأ أملس». (١٧٧)

ولذلك يصف التوحيدي حاله وحال أمثاله من العلماء بالغرابة فيقول: «الغريب من إذا دعا لم يجب، وإذا هاب لم يهب، الغريب من إذا استوحش

١٧٦- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص ٦٠. وانظر القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٨٥.

١٧٧- مقدمة المقانسات: الإمتاع والمؤانسة ج١، ص ٦١، ص ٩٩.

استوحش منه لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقاً، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل محرقاً، الغريب من فجعته محكمة، ولوعته مضرمة. الغريب من لبسته خرقة، وأكلته سلقة، وهجمته خفقة.» (١٧٨)

وينبني على ذلك أن التوحيدي لم يكن يعبر عن حالة ذاتية خالصة، بقدر ما كان يعبر عن اتجاه رافض للتملق للسلطة والتذلل لأصحاب المناصب والمراكز، خاصة في عصر استشرت فيه شتى الأمراض الخلقية والمفاسد الاجتماعية.

والتوحيدي نفسه يصف ذلك بقوله: «لقد أصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه واقتلع مغروسه، وصار المنكر معروفاً، والمعروف منكراً، وعاد كل شيء إلى كدره وخائره، وفاسده، وضائره، وحصل الأمر على أن يقال: فلان خفيف الروح، وفلان حسن الوجه، وفلان ظريف الجملة، حلو الشمائل، ظاهر الكيس... إلى غير ذلك مما يأنف العالم من تكثيره، والكاتب من تسطيره» (١٧٩)

ومن هنا فليس غريباً أن يصف التوحيدي أهل عصره، وقد خبرهم عن قرب، وعمر بينهم طويلاً بالخسة والجهل، وقلة الدين، وحب الفساد، وليس بدعاً أن يرى في نفسه موجهاً لهم على عمل الخير والتواصي به والتناهي عن الشر والتزهد عنه، ولا يتم لهم ذلك إلا بإصلاح السر وتنقية القلب والتحلي بالعلم والحكمة من بعد ذلك. وقد مر بنا كيف أشار التوحيدي في رسالته للقاضي أبي سهل، أن العلم لا يراد إلا للعمل والعمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلا على العالم، وصار في رقبة صاحبة غلا وأورثه ذلاً.

ولا يعني كثرة نقد التوحيدي لعصره، نكرانه للجميل، أو تقصيره في حق من يؤدي إليه معروفاً كما يدعي البعض، ولا أدل على ذلك من كثرة شكره لأبي الوفاء المهندس، الذي وصله بالوزير ابن سعدان بل ومبالغته في التعبير عن وفائه له حين يقول: «أنا سامع مطيع وخادم مشكور، لا أشتري سخطك بكل صفراء وبيضاء

١٧٨ - التوحيدي: الإشارات، رسالة (يا)، ص ١١٧.

١٧٩ - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٣٦.

في الدنيا، ولا أنفر من التزام الذنب، والاعتراف بالتقصير، ومثلي يهفو ويصفح وأنت مولى وأنا عبد، وأنت حر وأنا مؤتمر. « (١٨٠)

كما أن علاقته بالوزير ابن سعدان كانت علاقة طيبة بعيدة الأثر في نفسه، كان من ثمارها اعتراف من التوحيدي بفضلته في رسالته « الصداقة والصديق » وكتابه « الإمتاع والمؤانسة » وابن سعدان استوزره صمصام الدولة بن عضد الدولة عام ٣٧٣هـ وظل في الوزارة حتى عام ٣٧٥هـ إذ عزله وسجنه، ثم قتله بتدبير وكيد من خصمه الألد الوزير عبدالعزيز بن يوسف .

ومن وصف التوحيدي له نجد أنه يبلغ من الكارم والأخلاق أعلى مراتبها ومنازلها، وكان له ناحية علمية وأدبية صورها التوحيدي في كتبه، فهو واسع الاطلاع، له مشاركة جيدة في كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وإلهيات، يدل على ذلك حوار الذي يحكيه التوحيدي في « الإمتاع والمؤانسة » « والمقاييسات »، فهو يسأل أسئلة عميقة، وينقد الإجابة نقداً قيماً (١٨١) وفوق ذلك كله كان له في وزارته منتدى يجمع كثيراً من جلة العلماء والأدباء منهم أبوزرعة الفيلسوف النصراني ومسكويه، وأبو الوفاء المهندس فضلاً عن التوحيدي وآخرين.

وحين يقتل هذا الوزير يهرب التوحيدي، إثر ذلك من بغداد خشية من الوزير الجديد « عبدالعزيز بن يوسف »، فتزداد الأسباب التي تدعوه إلى التوحد والاعترا ب سبباً آخر، مما يجعله يؤثر العزلة والانفراد والتخفي بعيداً عن العيون والأرصاد إلى مدينة « شيراز » لبعدها عن سلطان هذا الوزير، ولكثرة المتصوفين فيها آنذاك، وقد كان التوحيدي يميل إليهم ويأخذ طريقتهم، وقد ألف في هذه المدينة أهم كتبه « المقاييسات » والمحاضرات « والإشارات الإلهية ».

وهنا يصف التوحيدي حاله هذه؛ وهي حال الغريب الذي فارق وطنه، واعتزل مجتمعه لإعراض الكل عنه بقوله: « الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا

١٨٠ - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص ٢٨.

١٨١ - أحمد أمين: مقدمة الإمتاع، ج١، ص ٦.

رأوه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف، وإن كتم أكمده الحزن واللهف .. والغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكنت لم يبدأ .. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب. (١٨٢)

ويضاف إلى أسباب اغترابه سبب آخر - في نظرنا - وهو عدم اهتمامه بهيئته ومنظره في عصر بلغ شأواً بعيداً في الحضارة والمدنية، واهتم هذا العصر بالمظهر والهندام أكثر من اهتمامه بالخبر والحقيقة. فقد كان التوحيدي - فيما وصف به - صوفي السميت والهيئة (١٨٣) رث اللباس نابي المظهر، لا هيئة له عند ملاقة الكبراء، ومقابلة الوزراء، وقد أكسبه المظهر الصوفي، وخلاطه بالصوفية والغرباء وركونه إلى أصحاب المرقعات والتاسومات (١٨٤) فسولة وغرارة، ربما كانت سبب حرمانه من بلوغ حقه، وزهد الأعظم فيه، وإيثار سواه عليه، وقبله حرم الجاحظ - وعلى رفيع مقامه - من منادمة الخليفة لقبح منظره، ودماثة شكله، وفي أيامه اعتزل أستاذه، أبو سليمان المنطقي كما ذكرنا مجالس عضد الدولة «لأنه كان أعور وبه وضع». (١٨٥)

هذا فضلاً عن أن التوحيدي لم يتدرب على الطريقة التي يتخاطب بها الناس في المجالس العالية، فقد انتقل فجأة هكذا من مجالس الوراقين في السوق، ومجالس الأدب والثقافة إلى «ذوي السلطان» وكان له معهم خطوب وأحداث. (١٨٦) ولا يكفي أن يكون التوحيدي عارفاً مثقفاً، متين العلم، دقيق الفهم، حتى يستقيم له الأمر، لكي يحرز النجاح في مجالس الحكام، فقد فشل في ذلك فشلاً ذريعاً، وكاد أن يقع في براثن الشقاء لو لم يقيض له القدر رجلاً هو أبو الوفاء المهندس الذي وثق علاقته بابن العارض. (١٨٧) ولكن صداقتهم لم تدم طويلاً، وسرعان ما قذف بالتوحيدي إلى التوحد والاعتراب، فعاوده اليأس والقنوط ونجده يصف حاله وهو

١٨٢- التوحيدي: الإشارات الإلهية، رسالة (يا)، ص ١١٥، ١١٦.

١٨٣- ياقوت: معجم الأدباء، ج ١، ص ٥.

١٨٤- التاسومة: نوع من النعال البالية يلبسها الفقراء: الإمتاع ج ١.

١٨٥- القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٨٥.

١٨٦- السندوبي: مقدمة المقابسات، ص ١٢.

١٨٧- انظر إبراهيم الكيلاني: أبو حيان التوحيدي، ص ٢٦، ٢٧.

يتحدث في مطلع المقابلة الحادية والتسعين بقوله: «إني نقلت هذا الكتاب والدنيا في عيني مسودة، وأبواب الخير منسدة، لثقل المؤنة، ولقلة المعونة، وفقد المؤنس، هذا مع ضعف الركن واشتعال الشيب، وخمود النار.. وأقول شمس الحياة.» (١٨٨)

ويبدو أن وجود الإنسان في حالة نشاط وحركة باتجاه أهداف معينة يمنحه شعوراً بأنه ليس في حالة يأس وشقاء، وأنه عندما يتحرك نحو أمنياته وغاياته يشعر بأنه يتقدم، ولكن حركته لا تعتبر تقدماً إذا لم تكن هناك أهداف معينة ومحددة نحوها أو عندما يكون هدفه اللانهاية.

ويبدو أن التوحيدي كان يسعى إلى تحقيق هذا الهدف الأخير، وأن له دائماً غايات لا تدرك وأهدافاً لا يمكن بلوغها، وهذا ما كان يدفعه دائماً إلى كثرة البكاء والشكوى، ويسلمه إلى نوع آخر من الاغتراب هو الاغتراب الذاتي اغتراب النفس Self-Estrangement الذي عاناه التوحيدي بسبب اغترابه عن قيم المجتمع وما يسوده من تقاليد وشكليات أدت إلى انعدام تفاعله عاطفياً وفكرياً، مع هذا المجتمع، فإننا نجده يقول في الإشارات الإلهية: «والله يا رفيقي، وشريك زادي لقد صحبت الليالي ستين عاماً مذ عقلت، فما غدر بي إلا من استوفيته ولا أمر لي إلا من استحلته، ولا أهمل أمري إلا من استرعيته ولا قذيت عيني إلا من جعلته ناظرها، ولا انحنى ظهري إلا من نصبته عماده».

ونحن نعتبر أن فقدان التوحيدي لركنين مهمين من أركان الحياة الاجتماعية كان أيضاً من أسباب إحساسه بذلك الاغتراب النفسي والاجتماعي معاً، وهما عدم اتخاذ زوجة له، يقول أحمد أمين عنه إنه «مكبوت الغريزة الجنسية»، وذلك بحكم فقره، وتقشفه الجبري فلم نسمع مثلاً في تاريخ حياته أنه تزوج أو رزق أولاداً، ولو كان لتحدث عنهم كثيراً، لأن سره دائماً مكشوف ثم كان فقره الفظيع يحول بينه وبين التسري، كما كان حال الأغنياء في زمنه» (١٨٩)

هذا مع افتقاده للأصدقاء المخلصين، فقد وجد الناس من حوله أحد رجلين،

١٨٨- التوحيدي: المقابلات، ص ٣٠٨.

١٨٩- ياقوت: معجم الأدباء، ج ١، ص ٢٠، ٢١.

رجل إن نطق نطق عن غيظ ودمنة، وإن سكت سكت عن ضغن وأحنة، ورجل إن بذل كدر بامتنانة بذله وإن منع حسن باحتياله بخله. « (١٩٠)

ومن هنا فقد اجتوى بنار معاملات الناس وسوء صنيعهم به، مما أفقده الأصدقاء، وأفقده ذلك الدفء الذي يكتسبه الإنسان من الأحباء، وأنى للتوحيدي ذلك وهو يقول عن الناس: «أنا جاورتهم عشرين سنة، فما صح لي من أحدهم وداد، ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ، ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة وإلى بيع الدين والمروءة. (١٩١)

وهذا أيضاً كان من أسباب حرقه كتبه، فهؤلاء الناس الذين كانوا سبباً في توحده واعتزابه لا يستحقون هذه الكتب والرسائل التي أبدعها، ولذلك يقول: «فشق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشتمون سهوي وغلطي إذا تصفحوها» ثم يتابع رسالته التي وجهها إلى القاضي أبي سهل قائلاً: «فإن قلت: ولم تسمهم بسوء الظن وتقرع جماعتهم بهذا العيب؟ فجوابي لك: أن عياني منهم في الحياة هو الذي يحقق ظني بهم بعد الممات، وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة، فما صح لي من أحدهم وداد ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ (١٩٢)

ومن الرسالة السابقة يتبين لنا سبب من أسباب إحراق التوحيدي لمؤلفاته فهو يصرح فيها بحالته النفسية السيئة، التي يعتذر بها عن إقدامه على هذا الصنيع خاصة وقد شعر بقلّة جدوى هذه المؤلفات على حد تعبير ياقوت في معجمه، وقد أصبحت لا تعبر عن حالته الفعلية، كما أنها تعبر عن إخفاقه في الظفر بما كان يأمل من مجد أدبي، ومكانة اجتماعية، ولهذا لا يرى داعياً للتمسك بها أو الحرص عليها، إذن فليحرقها قبل أن يحترق بها، خاصة بعد أن تبين له أن «الكل باطل

١٩٠- ياقوت: معجم الأدباء، ج١، ص ٣٨.

١٩١- المرجع السابق: ج١، ص ٢٢.

١٩٢- المرجع السابق: ج١، ص ٢٠، ٢١.

وقبض الريح» وأن الموت لا بد من أن يعفي على العقل والعامل والمعقول فيحرقها تحت تأثير حال من العزوف والزهد والانصراف المطلق Abandon Total (١٩٣)

ولذلك ليس غريباً أن نجده يعبر في أخريات حياته عن سوء حاله وشدة اغترابه حين يصف هذه الحالة بقوله: «إنه لا سامع لشكواه، ولا ناصر لبلواه، ولا مقبل عليه في نجواه، فقد خذله أنصاره وأسلمه أحبابه، قد ترك غريباً فريداً، وحيداً حريباً، منهوياً سليباً، فهو بين هذا الجمع الكثير متنكر على عرفانه، وساكت على بيانته، إن نظر نظر بطرف خفي، وإن نطق نطق بلسان عربي، وإن هم هم بقلب مسبي، وإن نهض نهض بكاهل ملوي، وإن حسر حسر بطباع غوي، وإن أوى أوى إلى ركن وهي.» (١٩٤)

كما يعبر لنا التوحيدي عن حال هذا الغريب، وهو هنا لا يصف إلا نفسه حيث يقول: «يا هذا، الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله، وأغرب في أقواله وأفعاله، وغرب في إداره وإقباله، واستغرب في طمره وسرياله، يا هذا، الغريب من نطق وصفه بالحنة بعد الحنة ودل عنوانه على الفتنة عقب الفتنة.. الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً، والغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه.» (١٩٥)

د- الاغتراب الفكري

ويمكننا أن نتبين نوعاً آخر من الاغتراب عاناه التوحيدي في حياته، وانعكس على كتاباته، وتبيناه في كل مؤلفاته، وهو الاغتراب الفكري أو الأيديولوجي وقد أدى إلى ما يمكن تسميته بالعزلة Isolation وهو تعبير أصبح يستخدم في وصف وتحليل دور المفكر أو المثقف الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد Detachment وعدم الاندماج النفسي أو الفكري بالمقاييس الشعبية Folkloristic Standards في المجتمع.

١٩٣- عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٢٤.

١٩٤- التوحيدي: الإشارات.

١٩٥- المرجع السابق: رسالة (يا)، ص ١٤٤.

فعلى الرغم من أن التوحيدى آمن بأن الاختلاف مظهر من مظاهر خصوبة الفكر البشرى، كما مربنا، بل شجع عليه، لإثراء الحياة الفكرية وإخصابها في عصره، إلا أنه كان يرى « كل أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه . » ولذلك تفهم التوحيدى « تعصب » و« تحزب » المفكرين والفلاسفة لأرائهم وأفكارهم وما يمكن أن يقوم بينهم من خصومة لهذا السبب، على الرغم من عدم تعصبه لمذهب وعدم انتمائه إلى فرقة من الفرق، ولذلك رأى أن لا يتنازل الكاتب أو المفكر عن إيمانه العقلي وعقيدته الفكرية لحساب تصالحه مع الواقع أو السلطة أو الناس، كما دعا باستمرار إلى تمسك الفيلسوف بجوهر حقيقته الخاصة وقناعاته الذاتية، كما انكشفت له خلال بحثه عن الحقيقة، وكشفه عن براهينها حتى ولو لم يتمسك بها أحد سواه فإن الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلاً بقلة منتحليه . . وكذلك الباطل على حد تعبير التوحيدى .

ولكن هذه الرؤية الفكرية المحايدة، وهي تمثل جوهر الفلسفة، وحقيقة مسعاها اصطدمت بواقع التوحيدى الثقافى وتجاهت مع الاتجاهات الفكرية السائدة، خاصة وأن هذه الأخيرة كانت في موقع السلطة والقوة، فمن تحليلنا لكتاب « مثالب الوزيرين » يتبين لنا كيف أن الحسد والتنافس العلمى كان هو السبب الرئيسى في ذلك العداء بينه وبين ابن العميد، الذى يأخذ التوحيدى عليه صلفه وغروره، فيلومه على غيرته وحسده، وقد كان الرجلان - كما ذكرنا من قبل - مولعين بالجاحظ، وقد تنازع الناس في وصف « الجاحظية » بينهما حتى لقد نعت كل منهما بأنه « الجاحظ الثانى » . (١٩٦)

ولذلك يوجه التوحيدى نقده اللاذع إلى ابن العميد حين يقول عنه : « أول من أفسد الكلام أبو الفضل لأنه تخيل مذهب الجاحظ، فظن أنه إن تبعه لحقه، وإن تلاه أدركه، فوقع بعيداً عن الجاحظ قريباً من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب

الملاحظ مدبر بأشياء، لا تلقى عند كل إنسان ولا تجتمع في صدر كل أحد بالطبع والمنشأ والعمل والأصول والعادة والعمر والفراغ والمناقشة والبلوغ وهذه مفاتيح قلمها يملكها أحد، وسواها مغالق قلمها ينفك منها واحد. « (١٩٧)

وقد ذكرنا من قبل كيف تنبه أحد المستشرقين المعاصرين^(١٩٨) إلى خطورة مدرسة الجاحظ، وكيف كان التوحيدي امتداداً لهذه المدرسة، وقد كانت تهتم بالفكر بشكل أساسي في صياغتها للغة في مقابل اتجاهات لغوية بديعية ولفظية أدى استشرؤها إلى فساد الذوق البلاغي وانحدار رسالة الأدب والفن. ومن هنا وجدنا آدم ميمز يستصدر حكماً جريئاً حين يعد التوحيدي أعظم كتاب النثر العربي على الإطلاق، حين كان يرصد تطور النثر العربي من عهد الجاحظ الذي عده أبا النثر العربي إلى خاتمة القرن الرابع الذي بلغ فيه النثر أسمى مراقبه - وبدأ من بعد طور ضعفه، فقال واصفاً أدب التوحيدي: « وهذه الطريقة بما فيها من زخارف كثيرة جعلت اللغة سلسلة القيادة قوية التعبير، وزادتها تلطيفاً برغم الاختصار، وهي الطريقة التي لجأ إليها كل الذين كانوا يريدون التعبير عما في نفوسهم، مراعين في ذلك غاية ما أرادوا من الإيجاز والقوة والحرية والتعبير، وقد بلغ أبو حيان مرتبة الأستاذية لهذه الطريقة ».

كما يتحدث آدم ميمز عن كتاب التوحيدي « مثالب الوزيرين » فيقول: « إنه أروع آيات النثر العربي ومن أحسن ما كتب في تصوير شخصيات الناس. » (١٩٩)

ولهذا فقد أدرك هذا المستشرق ذلك النوع من الاغتراب الذي عاناه التوحيدي حين قال: « لقد كان أبو حيان فناناً غريباً بين أهل عصره، وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ويتقدم عليهم. » (٢٠٠)

ومن هنا يتبين لنا كيف أن اغتراب التوحيدي الفكري قد نشأ من ذلك

١٩٧- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص ٩٥، ٩٦.

١٩٨- آدم ميمز: الحضارة الإسلامية، ج١، ص ٣٩٥.

١٩٩- المصدر نفسه: ص ١٧٣.

٢٠٠- المرجع السابق: ج١، ص ٤١٦.

الصراع الفكري غير المتكافئ، بينه وبين ابن العميد الذي كان يكيّد لبعض المفكرين ومن بينهم التوحيدي فيلسوفنا. فهو يروي لنا أن «أبا طالب الجراحي» وكان مشهوراً بالعراق - انتجع فناء ابن العميد، فحسده وطرده، وعض بعد ذلك على ناجذه ندماً على سوء فعله، وهو يروي لنا هذه الحادثة في كتابه السابق، فيصف الجراحي «بأنه لم يكن في عصره أنطق منه لساناً وقلماً، ويقول إنه لما رأى ابن العميد طلاقة وصناعته وحسن بيانه حسده واغتاظ منه وعمل على أن يسمه، والتوحيدي يقرر أن هذا الكاتب لم يلبث أن توجه إلى المرزبان بن محمد ملك الديلم، فعرف قدره وبسط يده، وأعلى كعبه، ونوه باسمه.

وقد قرأ التوحيدي فصلاً من كتاب بعث به الجراحي إلى ابن العميد، وقد لحقه منه من الذل والهوان الكثير الذي دفعه إلى أن يقول: «حدثني بأي شيء تحتاج إذا طولبت بشرائط الرئاسة التي تحتلها، وأكرهت الناس على أن تمسك بها، أتدري ما الرئاسة؟ الرئاسة أن يكون باب الرئيس مفتوحاً، ومجلسه مغشياً، وخيره مدركاً، وإحسانه فائضاً، ووجهه مبسوطاً، وكنفه مزوراً، وخادمه مؤدباً، وحاجبه كريماً.. وأما أنت فبابك مقفل، ومجلسك خال، وخيرك مقنوط منه، وإحسانك منصرف عنه، ووجهك عابس، وبنانك يابس.» (٢٠١)

وتصلح هذه الرسالة أن تكون خير معبر عن العلاقة بين السلطة والمثقفين، وهي تكشف عن الوجه القبيح للسلطة حين تستغل نفوذها وتتعسف في استخدام قوتها ضد من لا حول لهم ولا قوة، فضلاً عن حجبها لكل وجوه الخير التي يمكن أن تمتد إلى من يمثلون عقل الأمة ومصدر الوعي عندها.

ونحن لا نستبعد أن يبالغ التوحيدي في ذم خصمه - بل نرجح ذلك - لكثرة ما لحقه من أذى خاصة وأننا نجد يعترف له ولابن الصاحب بالفضل في بعض الأمور الأخرى، إلا أنه يذكرنا في الوقت نفسه بأن النقص ممن يدعي الكمال أشنع، والحرمان من السيد المأمول فاقرة، والبخل ممن يتبرأ منه بدعواه عجيب..؟ (٢٠٢)

٢٠١ - التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٤١٤.

٢٠٢ - التوحيدي: المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

وعلى الرغم من أن التوحيدي هو كفاء ونظير لهؤلاء الوزراء الأدباء، فقد كان معتداً بنفسه عارفاً بقدره، مدركاً لعمق ثقافته وواسع معرفته، يصدم عند لقائه للصاحب بن عباد الذي قصده آملاً أن يتخلص من حرفة الوراقة التي هي شؤم في نظره، يجلب إليه نجاح الخادم مجلدات من رسائل الصاحب لينسخها، فيصرخ التوحيدي لذلك الإحباط النفسي الذي عاناه في هذه المهمة قائلاً: «ما ذنبي يا قوم، إذا لم أستطع أن أنسخ ثلاثين مجلدة من هذا الذي يستحسن هذا الكلب حتى أعذره في لومي عن الامتناع، أينسخ إنسان هذا القدر وهو يرجو بعد هذا أن يتمتع الله ببصره أو ينفعه ببدنه» (٢٠٣)

ومن هنا نحن نميل إلى رأي التوحيدي الذي كان لا يرى في مسلك الصاحب نحوه سوى مجرد مظهر لحسده وغيته منه خاصة وقد كان يكرم وفادة من هو أقل شأنًا في العلم من التوحيدي، ويعبر التوحيدي عن ذلك بقوله: «وكان ابن عباد شديد الحسد لمن أحسن القول وأجاد اللفظ، وكان الصواب غالباً عليه» (٢٠٤) ويؤكد هذا الرأي باحث معاصر (٢٠٥) فيقول: إن التنافس الأدبي كان قائماً على أشده بين الرجلين وقد حال دون تفاهمهما، خصوصاً وأن ابن عباد كان يظن بالطبع أنه ولي نعمة أبي حيان، فلم يكن ينتظر منه سوى الولاء والخضوع والتصاغر والتواضع والاعتراف بالجميل وقد حاول التوحيدي أن يبرر موقفه من الصاحب فقال: «ولكنني ابتليت به وكذلك هو ابتلي بي، ورماني عن قوسه معرقاً، فأفرغت ما كان عندي على رأسه مغيضاً، وحرمني فازدريته، وحقرتني فأخزيتني، وخصني بالخيبة التي نالت مني، فخصصته بالغيبة التي أحرقتني، والبادي أظلم، والمنتصف أعذر.» (٢٠٦)

ومن هنا فليس غريباً أن نجد التوحيدي، يعبر عن اغترابه الفكري هذا حين

٢٠٣- السندوبي: مقدمة المقابسات، ص ٢١.

٢٠٤- التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٥٩.

٢٠٥- زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، ص ٨٢.

٢٠٦- التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٥٨.

يقول: « فقد أمسيت غريب النحلية، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع ما ترى. » (٢٠٧)

ويبدو أن ذلك الاغتراب قد أدى في النهاية إلى أزمة نفسية حادة عند التوحيدي خاصة في مستقبل عمره، وقبل أن يتجه إلى التصوف وينغمس فيه، وهي مسألة الشعور بقيمته بين الناس، الذين يخالطهم في كل وقت. ولعل أفضل أسلوب يوضح طبيعة هذا الاغتراب ومعناه، هو أن ينظر إليه من زاوية الجزاء أو الإرضاء Re-wardvalue خاصة وأن التوحيدي كان ذا مزاجين: الأول: مزاج الرجل الذي يرتاد مجالس العلماء مثل مجلس السجستاني وغيره من المجالس التي ذكرناها، وكتابه « المقابسات » حافل بهذه اللقاءات التي شكلت أساس حياته العلمية. والثاني: مزاج الرجل الذي يرتاد مجالس الوزراء من أهل السلطة، وهي مجالس حافلة بالتصغير والتحقير والتقليل من أهميته. وإذا كان التوحيدي قد استطاع - كما أدرك ذلك أحد الباحثين (٢٠٨) أن يقطع على نفسه أن يكون حريصاً على الاستفادة من مجالس العلماء، فقد كان قليل الاهتمام تماماً في مجالس الكبراء، على ما لديه من قوة الصنعة في الأدب بأن يأخذ من هؤلاء السادة أكثر مما يعطي.

ومن هنا فقد تنازعه أمر في غاية الخطورة والأهمية، ذلك أن مهنته التي عرفناه يرتزق منها وهي الوراق، لم تكن بمستوى ظروف ما تهيأ لديه من طموح إلى شق طريق اللامعين في كلا النوعين، من مجالس القوم الذين خالطهم. فنجح في النوع الأول وكتبه تشهد على ذلك، بينما فشل فشلاً ذريعاً في النوع الثاني، وكتبه هي الأخرى تدل على كل خطوة ذهبت في سعيه أدراج الرياح.

ولا أدل على صحة هذا من سعيه إلى التخلص من مهنة الوراق، كما مر بنا، ومحاولته امتهان مهن أخرى مثل إدارته للمستشفى العضدي، أو كونه موفداً في البريد، أو تمنيه الاشتغال بالتجارة ولكن دون جدوى. (٢٠٩)

٢٠٧- التوحيدي: الصداقة والصديق، ص ٦.

٢٠٨- عبدالرازق محيي الدين: أبو حيان، ص ٢٧.

٢٠٩- المرجع السابق: ص. ص ٥٠، ٥١.

أما علاقته بالناس، فلا يبدو عليها أي غبار لقارئ كتبه عامة، فالأوصاف التي يصف بها بعض الناس مما يراه بعضهم على أنه حب للثلب لمن عرف في حياته (٢١٠) كل ذلك نجد له تفسيراً اليوم وبسهولة يمكننا أن نحملها على أساس طبع الرجل . أو ليس الأديب ينقل إلى قرائه صوراً للناس الذين عرفهم، فيضيف عليهم من قلمه ما يمكن أن يغير في انتمائهم الحقيقي إلى أفراد معينين بالذات طلباً للسلامة أو حفظاً لسر أو ما إلى ذلك؟

لكن أبا حيان وكما أدرك ذلك الدكتور الأعسم (٢١١) في الحقيقة ليس من هؤلاء الأدباء، إنه من أولئك الأدباء النادرين الذين يتحدثون عن الأشياء بكل صراحة . وصراحته هذه هي التي أوقعته في تورط دائم مع جملة الناس، حتى وجدناه يصف نفسه بالخذلان معهم . لم يكتف التوحيد كما نعرف من كتبه باليسير من العلاقات مع الوزراء، لقد كان يطلب صداقتهم، ولكنهم لم يألفوا هذا النوع من الفكر المتوقد الناقد الصريح، بل كانوا يألفون التودد والزيغ وانتهاز الفرص .

ولو كان التوحيد يتودد ويزيف وينتهز الفرص لأصابه منهم الحظ العريض، ومصيبته كانت في أنه كان يعرف تمام المعرفة أنه طويل اللسان، قليل التحفظ، كثير الانفعال، شديد التعصب، لما يراه حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحته . ومع ذلك لم يقنع التوحيد بمعاونة موقفه البشري، وظروفه الاجتماعية البائسة، بل وجدناه ومن خلال مؤلفاته يقف منها موقفاً إيجابياً، ويستجيب لها استجابة فعالة، ولا غرو فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، فقد وجدناه يستثمر اغترابه هذا ويثور على أخلاق المجتمع الذي يعيش فيه، ويتمرد على أحوال العصر الذي ينتسب إليه، فقد انطلق يرمي زمانه وأهل زمانه، بمقذع الهجاء، شاكياً نائحاً حيناً، متمرداً عنيفاً يجدف بكل شيء حيناً آخر. (٢١٢)

وإن كان هذا التمرد بدوره سيكون سبباً في انصراف الناس عنه واتهامهم له .

٢١٠- عبد الرزاق محجي الدين: أبو حيان ص ٥١-٥٢ .

٢١١- عبد الأمير الأعسم: أبو حيان في كتابه المقابسات، ص ٧٩، ٨٠ .

٢١٢- عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص (يا) .

انظر إليه يقول: «إلى متى نعبد الصنم بعد الصنم، كأننا حمر أو نعم... وإلى متى نقول بأفواهنا ما ليس في قلوبنا؟! إلى متى ندعي الصدق، والكذب شعارنا ودثارنا...! إلى متى نتمادى في الغواية، وقد فني العمر بلبيلنا ونهارنا؟!» (٢١٣)

وحين أشير عليه يوماً أن يحاضر العامة قال: «إن التصدي لهم امتهان، وطلب الرفعة بينهم ضعة، وإنه ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله، ولوثنه، ونفاقه، وريائه، أكثر مما يأخذ منهم، إجلالاً وقبولاً واحتراماً، وإن من خالطهم ينسلخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية ومن انتصب لهم لم يملك لا درهماً أو ثوباً أو ديناراً، ومناصبه شديدة للماثلية وعداته.» (٢١٤)

وعلى الرغم من أن من ظفر من علماء ذلك العصر وفلاسفته، بمنصب ضخم، أو جاه رفيع، فإنما يعود فضل ذلك، إلى أسباب من شخصيته أو نفوذه أو لصلته بالعامة وإرضائه لهم، وحرصه على مخاطبة ودهم.

ولكن التوحيد يناصر العامة العدا، ويقف لبعض الخاصة من مدعي العلم والأدب بالمرصاد، فإننا نجد في مؤلفاته، ينقد العلماء والفقهاء في عصره الذين لا يهتمون في دراستهم لكتاب الله تعالى إلا بدراسة لغوية أو نظرية، فقط دون أن يسري شيء من حقائقه إلى داخل نفوسهم وقلوبهم، مما أدى إلى ظهور نوع من الازدواجية في الثقافة العربية والإسلامية وقد لمحها التوحيدي بذكائه اللامح، ولذلك كثيراً ما أكدها، لأنها ستكون خميرة كل الشرور الثقافية التي ستنشأ من بعد وتستشري في الحياة الثقافية والاجتماعية معاً.

فنجده يوجه - على سبيل المثال - شواظاً من نار الغيظ إلى علماء عصره فيقول: «والعجب أنك - أيها العالم الفقيه والأديب النحوي - تتكلم في إعرابه وغريبه، وتأويله وتنزيله... وكيف ورد وبأي شيء تعلق، وكيف حكمه فيما خص وعم، ودل وشمل، وكيف وجهه، وكيف ظاهره وباطنه، ومشملة ورمزه، وماذا أوله

٢١٣ - التوحيدي: الإشارات، رسالة (ج)، ص ٦٣.

٢١٤ - التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢٥.

وآخره، وأين صدره وعجزه، وكنايته وإفصاحه، وكيف حلاله وحرامه، وبلاغته ونظامه.. ومن قرأ بحرف كذا وبحرف كذا، ثم لا تجد في شيء مما ذكرتك به، ووصفتك فيه ذرة تدل على صفائك في حالك وإدراكك مالك، بل لا تعرف حلاوة حرف منها.. فعلمك كله لفظ وروايتك حفظ، وعملك رفض.» (٢١٥)

ومن هنا فقد نظر التوحيدي إلى العلماء والفقهاء من حوله الذين جعلوا دراسة الكتاب الكريم شغلهم الشاغل، فلم ير فيهم إلا قوما يلوكون بألسنتهم ألفاظاً، ويعيدون الرواية حفظاً، دون أن يسري شيء مما قالوه وحفظوه في حياتهم العملية، فالقول في واد والعمل في واد آخر.

ويعلق الدكتور / زكي نجيب محمود على النص السابق بقوله: «ولعلمهم بهذه الازدواجية العجيبة بين العلم والعمل لا يشعرون كالمصاب بداء الفصام عند علماء النفس المعاصرين، يقولون لنا عنه إن أوهامه في ناحية ووقائع دنياه في ناحية، ولكنه لا يصبر على من يصف له حقيقته تلك، وربما فتك به من شدة الحنق والغيط» (٢١٦) وهذا ما حدث بالفعل قديماً، فقد رمى هؤلاء الفصاميون أبا حيان بالكفر والنفاق، وانتشرت مقالاتهم التي ذكرناها من قبل، بأن التوحيدي أحد زنادقة الإسلام الثلاثة (٢١٧) على الرغم من أننا لا نجد في كتبه وأقواله شيئاً يشتم منه رائحة الكفر، بل برهنا استناداً إلى كتاباته على بلوغه في التصوف مرتبة عالية، ولكنه الحسد والحقد الذي دفع معاصريه، وعلى رأسهم ابن فارس للترويج لهذه المقالة، وكان التوحيدي قد هجاه في كتاب الإمتاع والمؤانسة ووصفه بأقبح الأوصاف فكان طعنه في ابن حيان صدى تلك الملحمة بينهما، فضلاً عما عرف عن ابن فارس من جمود في الرأي وكراهة للفلسفة وللمشتغلين بها، حتى بلغ من استهجانه له أن فضل عليها علم العروض في كتابه «الصحابي».

وكان ابن فارس عارفاً بمنزلة التوحيدي في الفلسفة، ومقامه بين أعلامها،

٢١٥- التوحيدي: الإشارات، ص ٧٩.

٢١٦- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص ٩٩، ١٠٠.

٢١٧- السبكي: طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٣.

وتهالكه على نشرها وتأليفه المقابسات فيها، ومن هنا كان جديراً بأن ينال منه على لسانه، ويحط من قيمته ويطعن في دينه، هذا بالإضافة إلى أن ابن فارس كان أستاذا لابن عباد قبل وزارته^(٢١٨) وصديقاً أثيراً لديه بعد وزارته، وأبو حيان الخصم الألد لذلك الوزير.

كما كان «أبو الوفا بن عقيل» شيخاً للحنابلة^(٢١٩)، يحارب الاتجاهات العقلانية والمستنيرة في عصره يرمي أيضاً التوحيدي بهذا البهتان، وينتظمه مع ابن الراوندي وأبي العلاء المعري ترضية يقدمها لأشياعه بعد أن ثار عليه الحنابلة حين اعتنق التصوف، وتشيع للحلاج وأقواله.

ومن هنا نفهم معاداته للتوحيدي، وقد كثرت فتن الحنابلة في ذلك العصر، واستغلوا الدين لتحقيق مآربهم، وكانوا يتربصون بغيرهم الدوائر، ويتسقطون من العلماء أقوالهم من أجل اتهامهم والإيقاع بهم.

وقد حارب التوحيدي هذه الاتجاهات «الحرفية» إن صح التعبير، وهي اتجاهات تميزت بضيق الأفق وشدة التعصب، وقلة تأثرها بحقيقة الدين وجوهره، وبضعف إدراكها لمراميها وغاياتها ولذلك نجد كثيراً ممن يتبعها «له قلب لا يهب فيه نسيم الوجد، وفكر لا ينتهي إلى تمييز الباطل من الحق، وعين لا تترقق على الخد، ورأي لا يصح في الوقوف عند الحد، ونفس لا تبالي بالهجران والصد. ونصيحة لا تقبل على ما فيها من الخير والرشد»^(٢٢٠)

ولذلك نجد أحد الباحثين^(٢٢١) يقول: «إن السلطات الدينية حين تهيمن على عقول المفكرين وتفرض رقابتها الجائرة على تفكيرهم، وتشل حركة العقل، أو تضعف من قدرته على الإنتاج على أقل تقدير، واستقرأ تاريخ العلم والدين يقول: إن رجال اللاهوت المتعسف عند المسيحيين وغلاة المتعصبين من المسلمين أولئك

٢١٨- ابن الجوزي: المنتظم، ج٨، ص ٢١٣.

٢١٩- ابن خلكان: وفيات الزعماء، ج٤، ص ٧٥.

٢٢٠- التوحيدي: الإشارات، ص ٨٠.

٢٢١- توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ٩.

الذين أبوا إلا أن يحجروا على تفكير الناس و يقيموا أنفسهم أوصياء على عقولهم قد أساءوا إلى الدين وتعاليمه السمحاء بمقدار ما أساءوا إلى الفلسفة والعلم معا . وعلى الرغم من كل ذلك الذي عاناه التوحيدي من اغتراب فكري، كان كثيراً ما يدفعه إلى اليأس والتشاؤم، نجده يقاوم ذلك الشعور الشديد بالكتابة، ويأخذ في تأليف أفضل كتبه وأعمقها وهو كتاب المقابسات الذي كتبه في الطور الثاني من حياته، بعد اختفائه فترة كبيرة واعتكافه، يقول فيها عن نفسه: «لزمت الصمت حتى نسيت الكلام، واعتزلت حتى قيل هو من الوحش، وغضضت حتى قيل من العميان .. ظاهري الاستقلال بكل وارد، وإن حنى الظهر، وباطني الاستكمال بكل شارد، وإن خفي على أهل العصر» (٢٢٢)

ويسجل مقابساته واضعاً فيه خلاصة فكره، وقد أورد فيه كما ذكرنا كثيراً من الأفكار الفلسفية التي كانت تعتمل في ثقافة عصره، على الرغم من حالة الحصار النفسي التي يحياها، مما يدل على أنه كان يقاوم بالكتابة والتأليف ذلك الجانب السلبي من الاغتراب، فكانت تنتصر فيه عوامل الرغبة في التعبير على عوامل التوحد والاغتراب والبعد عن الناس، والتأليف والتعبير الأدبي والفلسفي هو - في نظرنا - نوع من التواصل والاتصال بالآخر، بل هو كشف مكنون الذات أو كشف جوانب فيها عن طريق استعراض الأفكار والآراء وفحص الأقوال والمذاهب فضلاً عن كشف الإحساس والمشاعر .

على الرغم من كل ما يعانیه من كآبة الاغتراب، وألم العزلة، يسجل المقابسات، وهو المسؤول المباشر عن الطريقة التي يبدو فيها الفلاسفة، وهم يفكرون في مطاوي هذا المؤلف الفلسفي الذي يعتبر علامة فكرية بارزة من مفكر جالس هؤلاء الفلاسفة وخبرهم عن قرب، فاعتبس منهم، وعلق على أقوالهم، وقرأ لبعضهم وتعلم على بعضهم الآخر، فجاءت معلوماته عن عدد منهم فريدة في دروس الفكر في زمانه عامة، وفي الكشف عن سمات الممتازين منهم خاصة الذين يشكلون في الحقيقة حلقة مهمة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وتلك هي مدرسة السجستاني .

وهذا يعطي لنا مؤشراً واضحاً على مدى سيطرة الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي غلبت على عقل التوحيدى ومزاجه النفسى، وتلك الأهمية البالغة التي كان يسبغها على حياته العلمية ومكانته الأدبية، وكيف أنه كان يطالب بحقه في تبوء تلك المكانة، خاصة وأنه كان يرى نفسه جديراً بها.

وبناء على ذلك يتبين لنا أنه ليس المال دائماً، وليس المنصب كما يبدو للرائى، وليس الوجاهة كما يحلو للبعض تفسيره، وليس حب الترف كما يرى البعض الآخر، كان وراء تحمس التوحيدى الأدبى والفلسفى، لقد كان أبو حيان يطلب الاعتراف به عبقرياً فريداً، يضيف إلى مجالس الكبراء فضلاً بوجوده وعلمه وثقافته. ولذلك يؤكد أحد الباحثين^(٢٢٣) أن مسألة المسائل في الإحباط النفسى الذي عاناه أنه لم يحصل على هذا الاعتراف في قصور المهلبى، وابن العميد، والصاحب ابن عباد.

وعندما يصف ياقوت أبا حيان، يعطيه قدره الذي رآه من نفسه، حين قال: «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة».

هـ- الاغتراب الوجودى

وقد أدت معاناة التوحيدى للنوعين السابقين من الاغتراب إلى انغماسه في نوع ثالث من الاغتراب، وهو الاغتراب الانطولوجى الذي هو نوع من الاغتراب عن النفس Self Estrangemen وهذا المعنى يتميز عن باقى المعانى بكونه ينطوي على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته.

ويعتبر ما كتبه اريك فروم Erick Fromm في العصر الحديث من أكثر البحوث دقة وعمقاً عن الموضوع^(٢٢٤) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب من زاوية تكوين الشخصية Development Personality وهو يرى أن الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد فيها كما لو كانت غريبة عنه.

٢٢٣- عبدالأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدى، ص. ٧٠، ٧١.

٢٢٤- Erick From: Thesane society, New York, Rinhart and Company, 1955. pp. 110-120.

فالفرد يصبح - إذا جاز التعبير - منفصلاً عن نفسه . ومن معاني هذا النوع من الاغتراب « افتقاد المغزى الذاتي والجوهرى للعمل الذي يؤديه الإنسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . » (٢٢٥)

وقد عانى التوحيد المعاني المختلفة لهذا الاغتراب الذاتي، وقد مر بنا كيف أنه قد قام في آخر حياته بإحراق كتبه، على الرغم من اعتزازه بها بعد أن تبين له أن « الكل باطل وقبض الريح » وأن الموت يعني على العقل والعقل والمعقول، وقد تم هذا في تلك اللحظات الشديدة من المعاناة الوجودية التي كان ينكشف له فيها جوانب كثيرة من اللامعقول أو المفارقة في الوجود، خاصة حين يصطدم عقله بمعميات هذا الوجود ومشكلاته الكبرى، مثل مشكلة الموت كحقيقة كبرى صادمة ورهبة لا مهرب منها، ومشكلة الشر البادي في العالم سواء تجلى في نفوس البشر، أو في مظاهر الطبيعة المختلفة . أو مشكلة التناقض داخل النفس الإنسانية بين الإرادة والعقل، والظاهر والباطن والحقيقة والواقع، ولذلك ليس غريباً أن نجده يقول: « التبس الجهر بالكتمان، وامتزج الحبل بالعيان، واشتبه العدم بالكيان .. واعتلق الفقدان بالوجدان .. فلا جيد إلا وهو عاطل بعد التحلي، ولا حق إلا وهو باطل بعد التجلي .. فضاء لا متنفس فيه، ورق لا عتق معه، وأسر لا فكاك منه، وعبث لا عتبي بعده، وكرب لا متنفس عنده . » (٢٢٦)

وحين يشعر بضيق الاغتراب يحاصره، يبتث شكواه قائلاً:

« فما أقول وما أصنع إن كان لسان التناجي محصوراً وزمان التهادي مقصوراً؟ فهلم حتى نتشاكى ونتباكى، لعلنا نبرد غليلاً أو نشفي غليلاً أو نجد إليه سبيلاً . » (٢٢٧) ونحن لا نميل إلى الاعتقاد بأن التوحيد كان معتل الطبع أو منحرف المزاج، كما يذهب إلى ذلك البعض، ولكن الاغتراب الذي عاناه، يضرب بجذوره إلى الأعماق، فما الاغتراب الاجتماعي والفكري في حقيقة الأمر إلا نتيجة هذا النوع

٢٢٥- قيس النوري: الاغتراب . مجلة عالم الفكر - الكويت - عام ١٩٧٩ .

٢٢٦- التوحيد: الإشارات، ص. ١٠٤، ١٠٥ .

٢٢٧- المرجع السابق: ص ١٠٥ .

الأخير من الاغتراب، وهو الاغتراب الوجودي الذي اصطدم بعقليته الفذة اللماحة، المندھشة، والمنبعثة دائماً بالتساؤلات يتوجه بها طوال حياته إلى شتى مظاهر الوجود.

ومن هنا لم تكن شكاته مجرد شكاة فردية شخصية، بل كانت أيضاً شكاة الإنسان من حيث هو إنسان، ولا أدل على هذا من حديثه عن شقاء الإنسان الذي هو أسير بين عقله وحسه «ليس إلى البقية سبيل، ولا على درك الرضا دليل، للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمع، وللحس برق ظاهر إذا أشرت له إلى التسامح ثاب وعاد، وثبت واعتاد. والإنسان بينهما أسير، إن أراد طاعتهما حاداه وشاقاه، وإن مال إلى أحدهما اجتماعا عليه ودقاه. فكيف يطيب عيش من يفيض صدره بهذه الحفائظ، ويغلي سره بهذه المغائظ، ما يطيب والله لحظة عين.» (٢٢٧)

وانظر إليه وهو يثير اعتراضاته الكونية حين ينظر إلى الطبيعة مخاطباً إياها قائلاً: «أيتها الطبيعة، ما الذي أقول، وبأي شيء أؤاخذك، وكيف أوجه العتب عليك؟ فإنك قد جمعت أموراً منكراً وأحوالاً عسرة، لا يعني نظامك فيها بانتشارك عليها، ولك بوادر ضارة، وغوائل خفية تبدو منك، وتفور فيك، وترجع إليك، حتى إذا قلنا في بعضها: إنك حكيمة قلنا في بعضها إنك سفيهة، فالبله منك مخلوط باليقظة، والاستقامة منك عائدة بالاعوجاج، وفيك فظائع ونزائع وقوارع وبدائع.. وربما كانت حركتك نقضاً للبناء المحكم، والصورة الرائعة والنظام البهي وربما كانت بناء للمنتقض وتجديداً للبالى، وإصلاحاً للفاسد، حتى كأنك عابثة بلا قصد، عاثّة على عمد.. إلخ.»

وكان التوحيدي يثير في هذا النص كثيراً من الإشكالات التي تدعو إلى الاعتقاد بعبثية الطبيعة ولا غائيتها، وباستقلالها في أفعالها وتحكمها في المصائر، والأقدار أو بطشها ونزقها الذي يثير مكامن الخوف في الإنسان، ويبعث على الرعب مما يمكن حدوثه منها.

ولذلك نجده يصرخ قائلاً: العلم بلاء، والجهل عناء، والعمل رياء، والقول داء، والسكوت هباء، والنظر عداء، وكل ذلك سواء. ^(٢٢٨) ثم لا يتركنا التوحيدي في مجاهل الالتباس بل إنه يوضح ما يعنيه بأسلوبه الفلسفي حيث يقول: «فأما بلاء العلم فلأنه يهوي بصاحبه إلى لجج الفكر، وأما عناء الجهل، فلأنه يقحم صاحبه في شعاب النكر، وأما رياء العمل، فلأنه يجلب على صاحبه جميع الكد.. إلخ.». ثم يطالبنا التوحيدي بما لا يدرك حين يقول: «فهات الآن حالا ليس للعمل فيها نسب، ولا للجهل فيها سبب، ولا للعمل فيها بقية، ولا للقول فيها خيبة، ولا للسكوت معها علاوة، ولا للنظر عندها علاقة، ولا لكل فيها استواء، ولا لبعضه فيها التواء.» ^(٢٢٩)

ولكن هيهات للإنسان المحدود بظروف الزمان والمكان والآفات أن يصل إلى بلوغ ما يصبو إليه التوحيدي من تجاوز مرحلة العلم بشره وبلائه، والجهل بعته وعنائه، والقول بآفاته ودائه والسكوت بقله جدواه وهبائه.. إلخ وهذا ما دفع التوحيدي إلى ذلك الاغتراب الذي عانى فيه إحساسه الدائم والعميق بتوزعه وتمزقه وانقسامه وتفككه، وهو نفسه يتساءل دون جدوى حين يقول: «وكيف لا يكون هذا، والاستدراج قائم مع اللحظات، والتلبس جار مع اللحظات، والفرحات مطوية في الترحات.. فلا العلم باختلاف الأحوال نافع، ولا الجهل به ضار، بل ربما ضر العلم وربما نفع الجهل.» ^(٢٣٠)

ونتيجة كل ذلك ينزع التوحيدي إلى الوحدة ويشتاق إلى تحقيق التكامل النفسي، هرباً من هذا التوزع والانقسام، الذي لا يخلف إلا الاغتراب، وهو مطلب إنساني ملح يصبو إلى تحقيقه كل إنسان، خاصة حين يكون مفكراً وفيلسوفاً كالتوحيدي، يسعى إلى تحقيق الكمال ويصبو إلى بلوغ أعلى درجات الرقي الإنساني، على الرغم من ذلك التناقض الكامن في داخله، وذلك الشرخ المتحقق في

٢٢٨- المرجع السابق: ص ٨٧.

٢٢٩- المرجع السابق: ص ٨٧.

٢٣٠- المرجع السابق: ص ٦٥.

وجوده، فقد كانت شخصيته، في صميمها شخصية قلقة، تحيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلي كما مربنا، وتتوزع تلك الشخصية مستويات متضاربة ومتعارضة من الآمال العريضة التي لم تشبع، والتطلعات الفكرية والفلسفية التي لم تستكمل، فضلاً عن الاندهاش الفلسفي الغامر، والتساؤل الملح الدائم الذي يشكل في تلك النفس لحمة الوعي بالوجود وسداة المعرفة به.

وهذا ما يفسر لنا ذلك الازدواج في لغة التوحيدي وفكره، وينعكس على أسلوبه في تسجيله لأفكاره، وفي معالجته لموضوعاته حين يكثُر من الازدواج والمقابلة، التي لا يمكن أن نعتبرها حلية لفظية، أو شيئاً أدبياً، بل نراها لازمة عقلية أو خاصية فكرية، تكشف عن التناقض والمفارقة التي تحاول أن تجمع بين الأضداد في إيهاب واحد وشخصية واحدة ولكن دون جدوى.

وقد تمثل ذلك في هوة غير معبورة، بين عقله وإرادته، وبين علمه وعمله، وبين ما يريد وما يجده يتحقق في واقعه الاجتماعي أو النفسي أو الفكري، مما رسخ فيه إحساساً بالذنب وشعوراً بالإثم عبر عنه بأسلوب ملامتي واضح حين يقول لقارئه: «إن مكلمك لشر منك كثيراً، وأقدم منك في الضلال البعيد، وما ينطق بما تسمع إلا ليكون ذاك حجة عليه ووبالاً بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك، لكان له في استماعه من نفسه شاغل عن استماعه لغيره. وهي محنة كما ترى وبلاء كما تسمع. فهل فاندبه إن كان حياً في الظاهر، فإنه ميت في الباطن، وعد مخازية فإنها بادية، وقل فيه، فإن فيه متسعاً للمقال.» (٢٣١)

ولذلك يتأكد لنا أن شكاة التوحيدي من الناس والحياة، والزمان ليست سوى مجرد تعبير عن ضيقه بنفسه وتمرده على ذاته، وثورته على شخصه، بما تحمله من تناقض يسعى إلى الارتفاع وبما تنوء به من تمزق يصبو إلى الالتئام، يكشف لنا عن ذلك حين يؤنب تلك الذات بقوله: «إن ظاهرك أعبث من باطنك، وإشارتك أنك من عبارتك، وعبارتك أفسد من إشارتك، وكلك مستغيث من بعضك، وبعضك

هارب من كلك، وليلك يضج من نهارك، ونهارك يبرأ إلى الله من ليلك. (٢٣٢)
ولذلك ليس غريباً حين يصل التوحيد إلى منتهى معاناته، وتضيق عليه
سبل النجاة أن يغير مساره الفكري والروحي في أخريات حياته، بعد أن وجد أن
الإشكالات العقلية، ستظل مرفوعة فوق الرؤوس دون أن تحل، والتناقضات الذاتية
والوجودية لن تزول إلا بإدراك تلك الحكمة الإلهية العميقة من وراء ظواهر الوجود
ومظاهره المختلفة، وهو ما يقتضي بذل المجهود وتوجيه الهمة، وإخلاص العزيمة والنية
في صدق التوجه إلى الله والسعي إلى رحابه.

ولذلك أخذ يغير خطابه الاغترابي، حين يعيد فحص الوجود بعين ثاقبة،
وروح مشرّبة إلى إدراك الحقائق بأساليب وأدوات غير الحس وأساليب العقل،
مستسلماً لروح أخرى هي روح التصوف والوجدان، التي تكشف له كثيراً من
الأسرار، ولذلك وجدناه يحدثنا في الإشارات عن تلك العين المختصة بإدراك أمثال
هذه الحقائق بقوله: «فلاحظ الآن هذه الأسرار بعين لم تخلق من لحم، ولا ركبت من
شحم، ولا جعلت على طبقات» (٢٣٣)

ومن المعروف بدهاء أنه لا يمكن الحصول على هذه العين، أو التحقق بها إلا
بعد ممارسة المجاهدة الصوفية، والمكابدة الروحية، لذلك يقول التوحيدي لقارئه: «لَمْ
لا نقبل على أنفسنا فنقوم منها ما قد أناد من هذه الأخلاق الفاسدة، والعادات
الخبثة، حتى إذا نقينا من أدناسها، واستضأنا بأقباسها، وتلهينا بأنفاسها، واختلطنا
بناسها، حينئذ نروم من هذا الحديث حرفاً بعد حرف على طريقة القوم أهل الأدب
الحسن، وعادة ذوي الحكم والفتن» (٢٣٤)

ولذلك وجدناه بعد ممارسة أحوال التصوف، ومعاناته مقاماته ووجداناته
يدرك كثيراً من الحكم الإلهية الخفية في الكون، فتتسرب السكينة إلى نفسه القلقة،
وتضيء بعضاً من ظلماتها المستعرة، ولذلك وجدناه يقول عن تلك المعميات التي

٢٣٢ - المرجع السابق: ص ٢٠٧.

٢٣٣ - المرجع السابق: رسالة (ج)، ص ٩٨.

٢٣٤ - المرجع السابق: رسالة (ج)، ص ٩٩.

كثيراً ما اصطدم بها، فأدت به من قبل إلى كثير من التجديف: « وهذا كله لقدرة صادرة عن غيب مشيئة، ولمشيئة نافذة، وإرادة على شهادة قدرة، ولحكمة في آفاق المملكة، وأحكام جارية على أصناف الخليقة، وأسرار مجهولة على البحث والحقيقة ». (٢٣٥)

ثم يزيدنا التوحيدي إيضاحاً حين يكشف عن عجز الإحساسات والعقول عن إدراك غيب تلك الحكم الإلهية الخفية، التي ربما أبهمت الأمر وأخفته حتى استبهم على الحس والعقل معا فيقول: « العقول في خفياتها أسرى مقيدة، والإحساس في جلياتها فوضى مبددة، والعقائد في التنقيير عنها منحلة، والأقوال في وصف تشاكلها وتباينها مختلفة.. فهل رأيت قولاً كلما بان غمض، وهل رأيت عرقاً كلما سكن نبض؟! فهل رأيت ناراً كلما أطفئت اشتعلت، وهل رأيت كبداً كلما بليت جفت؟! وهل رأيت سقيماً كلما عولج أعضل؟! » (٢٣٦)

ثم يقسم التوحيدي على أن أمر أسرار الخليقة لا يمكن أن يكشف كله للإنسان، وإن أدرك ذلك الإنسان بعضاً من حكمه وقوانينه، وعرف بعضاً من أسرارهِ وغوامضه، فيقول: « فَوَحِّقِ الحقَّ إن السر لمكتوم وإن الغيب فيها لمعلوم، وإن الظاهر منها لمفهوم، وإن الباطل فيها لموهوم، هكذا وقع الخداع، وعلى هذا تحير الطباع ». (٢٣٧)

ثم يكتب التوحيدي مؤلفه الأخير والهام « الإشارات الإلهية » في هذه الفترة، والذي ضمنه خلاصة تجاربه الروحية، التي تتكشف له في ممارسة التصوف، بعد أن خبره عن قرب وانغمس فيه بوجدانه، بعد أن كان في شبابه يتزيا بزيه، ويحمل شعاره دون أن يتحقق به عملاً وحالاً ينكشف لنا ذلك من فحص هذا المؤلف فحصاً نقدياً، إذ نجده يعبر عن قلب منسحق وضмир خاشع مستسلم، مما يدل على أنه قد كتب في أخريات حياته، وهو نفسه يقول فيه: « أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين

٢٣٥- المرجع السابق: ص ٦٤.

٢٣٦- المرجع السابق: ص ٦٥.

٢٣٧- المرجع السابق: رسالة (ح)، ص ٦٦.

سنة، وقد تحطمت قناتي وتكششت شواتي، وتفللت صفاتي .. وبليت لحمتي وسداتي، وفقدت شهواتي ولذاتي، ومنيت بموت أحبتي ولداتي. (٢٣٨)

ويعتبر هذا الكتاب هو الكتاب الأوحى الذي وصلنا من كتب عديدة كتبها التوحيدي في التصوف وأشار إليها ياقوت في معجمه إلا أنه يحتاج إلى دراسة خاصة متعمقة لمختلف الموضوعات الصوفية والمسائل الروحية التي يعرض لها كالأحوال والمقامات والوجد والتواجد والوجود، والغيبة والحضور، والمحاضرة والمكاشفة وبقية المفاهيم الصوفية، خاصة وأن التوحيدي يعالجها بأسلوب له خاص ينفرد به ويتميز، ولذلك يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي.

إلا أننا نتوقف هنا عند تلك المفاهيم الخاصة التي يوردها التوحيدي للاغتراب، فهو يعالج هذا الموضوع بعمق غير مألوف، خاصة بعد أن يتمرس بالتصوف، ويتحلى بكثير من معارفه وحقائقه وتتوارد عليه سكينته وطمأنينته، فيعالج هذا المفهوم - الاغتراب - الذي طالما عاناه في شبابه واجتوى به في كهولته وانغمس فيه في شيخوخته، من موقف العارف المتمكن والصوفي المغامر الذي جاب بحار التصوف وأبحر طويلاً في لمحجه وأسراره.

ويجب أن ننتبه إلى أنه في هذا الكتاب يحدثنا عن نوع جديد من الاغتراب، وقد علمنا من قبل أنه قد عاش كل أنواع الاغتراب من اجتماعي وفكري وانطولوجي، إلا أنه هنا وبعد ممارسته للتصوف يعيش اغتراباً جديداً، فيه يحقق التوحد بمحبوبه، والاندماج في مطلوبه، والفناء في معشوقه، وبه يصل إلى مواطن القرب ويحل منازل السكينة والطمأنينة، على الرغم من أنه بالنسبة إلى الآخرين يظل مغترباً، بل يمعن في الاغتراب كلما استبهم عليهم أمره وأشكل لهم فهمه، وهذا ما حدا ببعض الباحثين أن ينتظموه في سلك الوجوديين، من حيث إنه قد عبر عن تجربته الوجودية هذه في الإشارات الإلهية أبلغ تعبير، إلا أننا - وكما أشرنا من قبل - نعتبر وجوديته هذه وجودية صوفية تشبه ما نلجده لدى النفري وابن عربي

والسهروردي لأن غربته هنا هي غربة المتصوف المتحد بالوجود، والمرتفع رقياً في معارج الشهود.

ولذلك يعبر عن هذا الشهود بقوله: «أن تصحب كونك بفراق كونك، وتببد في عينك عن عينك، وتنأى عن شاهد زينك وشينك، وتمحو أثر المكان في أينك»^(٢٣٩) كما يقول: «زللت عن رسم حالي لاختلافي في مقالي وفعالي، ورغبتني فيما على عمالي» وهو قول قريب من قول النفري الصوفي في مواقفه ومخاطباته «وأرني عن اسمي، وإلا رأيتك ولم ترني». ومن هنا نتوقف قليلاً عند تلك المعاني الرقيقة التي يوردها التوحيدي للغريب والمغترب عنده، خاصة وأنه قد أصبح له عين إذا رفعت بهتت، ونفس إذا تمت تغتت، وروح إذا هشت عذبت»^(٢٤٠)

ونلاحظ أن التوحيدي يعرض في كتابه هذا لمختلف أنواع الاغتراب الذي عاناه، ويستعرض شتى مستوياته التي يمكن أن يقع الإنسان فريسة لها، وقد استعرضنا من قبل كثيراً من صور هذا الاغتراب، وتبين لنا كيف فرضت عليه الوحدة في الحياة، فظل عمره لا يجد حوله ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً، وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً.^(٢٤١) ولذلك كان شعوره بالوحشة هائلاً في دنياه، فأخذ يصفها بكل حرارة ومرارة في كثير من إشارات، لقد أحس بأنه غريب في كل شيء. غريب في وطنه، غريب عن كل ما في الوجود من أشياء وأحياء.

فكان موضوع «الغريب» هذا من أبلغ ما سطره قلمه، وفيه ملامح وجودية لا يخطئها النظر قبل أن يعالج الوجوديون موضوع الاغتراب بمئات السنين، خاصة وأنه يعبر فيه عن حالته النفسية ومعاناته الروحية في مختلف مراحل حياته.

وفي الحقيقة لا يمكننا أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن التوحيدي لجأ إلى التصوف في آخر حياته هروباً من الإحباطات التي عانها في حياته، وانكفأ إلى التعطل والبطالة فهذه رؤية غير صحيحة للتصوف، نعتبرها

٢٣٩- التوحيدي: الإشارات، ص ٢٨٩.

٢٤٠- المرجع السابق: ص ٢٨٩.

٢٤١- ياقوت: معجم الأدباء، ج ١، ص ١٩.

تقييماً لهذا المجال الروحي الحيوي من الخارج ونظراً إليه من الظاهر، فإن التصوف في حقيقته نشاط روحي دينامي وحيوي، وممارسة قلبية لا يستطيعها كثير من الناس، خاصة وأنها تقوم في جانب كبير منها على المجاهدة والرياضة النفسية لكبح جماح النفس وشهواتها، ويتم فيها التحلي بكثير من الفضائل بعد التخلي عن كثير من الرذائل، فضلاً عن الإعراض تماماً عن الشهوات والإقبال بكامل الهمة على الله تعالى، ولذلك فالممارسة الصوفية تتعلق بشكل أساسي بالإرادة، وليس بالعقل، ومن هنا يسمى الصوفية بأصحاب الإرادات، ومن ينتسبون إلى قوم أساس حالهم الإرادة لا يمكن أن يوصفوا بما يعتقد خصومهم من التعطل والبطالة.

ونحن نعتقد أن التوحيدي كان منذ مطلع شبابه يميل إلى التصوف ومواجهته، بل ويتزيا بزيه ورسمه، إلا أنه لم يمارسه ممارسه حقيقية، ولم ينغمس فيه إلا حين بدأت تهدأ فيه نوازع الجسم وتطلعات الشباب، وأخذت تستيقظ فيه حاجات الروح وأشواقها إلى الملأ الأعلى، وربما كانت الإحباطات المختلفة وأنواع الاغتراب المتعددة التي عاناها قد ساعدته على الاندفاع بقوة إلى ما كان يميل إليه منذ نعومة أظافره، فقد وصفته كتب التاريخ بأنه كان صاحب سمّ صوفي ويخالط الفقراء من الصوفية وأصحاب المرقعات، وقد مر بنا استعراضنا لصوفيته، ولذلك ليس هناك ما يمنع من انغماسه في التصوف بأحواله ومواجهته خاصة وأنه يحقق له مطلباً روحياً ملحاً بعد أن طارده العقل بمختلف إشكالاته، وعلى الرغم من أنه قد أصاب عن طريقه كثيراً من الحق في مختلف مسائل الفلسفة، إلا أنه كثيراً ما كان ينقطع أمام الإشكالات الكبرى المتصلة بالموت والحياة والوجود والعدم، وهي إشكالات طالما طاردت كبار مفكري الإسلام، كحجة الإسلام الإمام الغزالي فلا يجد برد اليقين فيها إلا عن طريق التصوف بإدراكاته الروحية ومواجهته القلبية، ولذلك يتمرس التوحيدي بالتصوف عن اقتناع وتبصر، وينغمس فيه لميله إليه بالطبيعة والاستعداد.

ولذلك ليس غريباً أن نجده يحقق قدراً كبيراً من الإدراك الصوفي العميق، ويعرض في هذا الكتاب لكثير من الأحوال والممارسات التي لا تتوفر إلا لكبار الصوفية والعارفين من رجال التصوف حيث تتجلى في إشاراته مخاطبات أهل

المحبة والدلال من عشاق الصوفية، خاصة حين تنتابهم حالات الوجد الصوفي، وتعتر بهم مواجيدته وإلهاماته، انظر إليه وهو يقول في مناجاة شديدة الرقة: «إلهي، استزرتني فلما جئت حجبتي، دعوتني فلما أجبته حضرتني، خاطبتني فلما استفهمتك أبهمت علي، عرفتني فلما استنعمتكَ تركتني، أطمأتني، فلما استغنيتك ذرتني، فوحقك لا فارقت بابك حتى تفصل في أمري، وتحكم لي، وتجد علي وتنظر إلي» (٢٤٢)

ولذلك لا نستطيع أن نتابع أستاذنا الدكتور / عبدالرحمن بدوي (٢٤٣) فيما ذهب إليه، من أن هذه الإشارات مجرد محاورات بين التوحيدي ونفسه، وأنها ليست سوى ازدواج تنقسم فيه الذات على نفسها وفي داخل نفسها إلى متحاورين يتضرع أحدهما إلى الآخر، ويبتهل، استمتاعاً بالحالتين العاطفتين اللتين يلبسانهما. إن أسلوب الإشارات، ومحتوياتها، ينمان عن ممارسة رفيعة لأحوال التصوف ومقاماته لا يدركها إلا من مارس تلك الأحوال واستوطن تلك المقامات، فإن للصوفية إشارات لطيفة ومعاني خفية لا تتوفر معرفتها للباحثين في الفلسفة والدارسين لها، بل يجب الرجوع فيها إلى الصوفية أنفسهم، خاصة وأن مجال نشاطهم الروحي يخالف ذلك النشاط العقلي الذي يمثل جوهر الفلسفة والتفلسف، وبالتالي يتميز المنهج المتبع في كل منهما والأدوات والوسائل المستخدمة لمعرفة كل مجال.

فإذا أردنا معرفة حقيقة إشارات التوحيدي، فعلينا باللجوء إلى أقوال شبيهة بأقواله ومواجيد روحية شبيهة بتلك المواجيد التي مارسها واستغرق فيها، حتى لا نحيل تلك الأحوال والمواجيد إلى مجرد شعور ذاتي وهلوسات تنكفي فيها ذات التوحيدي على نفسها، دون أن تعني شيئاً حقيقياً وموضوعياً، يشترك فيه كل من يتمرسون بالرياضات الصوفية ويعيشون تلك الحقائق الفائقة للعقل والمعقول. وبعبارة أخرى علينا أن نستخدم منهجاً يتناسب مع حقائق التصوف، مختلفاً عن ذلك المنهج التحليلي العقلي المستخدم في فهم الأفكار والمفاهيم والمعارف

٢٤٢- التوحيدي: الإشارات، ص ٢٠.

٢٤٣- عبدالرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٢١ - ٢٢.

الفلسفية . ولا أدل على صدق ما نقول من أن التوحيدي نفسه في الإشارات كثيراً ما يشرح تلك الإشارات التي يذكرها - مستخدماً منهج التصوف لا الفلسفة - شرحاً يقربها إلى أفهامنا، ضارباً المثل ببعضها، حتى لا نضل في تفسير هذه الإشارات ضلال من لا يفهمون التصوف بمنهجهم، ويسيطرون إلى أصحابه من حيث لا يدرون، فهو يقول في إحدى هذه الإشارات: «اللهم نور قلوبنا حتى ندرك بها ما أوحشنا منا، وأنسنا بنا، وحيرنا فينا، وسلطنا علينا» وهو يشرح هذه الإشارات بقوله: «أما إيحاشنا منا فلعلمنا بنزولنا في ديار مخالفتك، وأما أنسنا بنا، فلغفلتنا عما فاتنا منك، وأما حيرتنا فينا، فلجهلنا بما يراد بنا، وأما تسلطنا علينا، فلسعيننا في هلاكنا باليد عند التناول، واللسان عند القول، والعقد عند التفكير.» (١٠٧)

إن التوحيدي نفسه قد توجس خيفة ممن يسيئون فهم التصوف، لذلك حذر في إشاراته قارئه بقوله: «وإن كنت عن هذه الكنايات عمياً، وعن هذه الإشارات أعجمياً، طاحت بك الطوائح وناحت عليك النوائح، ولم توجد في زمرة الغوادي والروائح.» (١٠٨)

وهذا يرجع في رأي التوحيدي - وكثير من الصوفية - إلى أن إشارات القوم ذات معانٍ ودلالات رمزية لا يدركها إلا من يمارسون نشاطهم الروحي، وهم يرمزون إلى حقائق ومعارف يكشفون بها ويتحققون بها وجدانياً ولا يشعرون بتلك المعاني والحقائق إلا من يحسن الظن بهم أو يجالسهم أو يجرب ما يجربون ويتريض بما يمارسون، ولذلك يقول التوحيدي لقارئه: «خذ من التصريح ما يكون بياناً لك في التعريض، وحصل من التعريض ما يكون زيادة لك في التصريح، واستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة ولا علامة ولا اسم ولا رسم، ولا ألف ولا باء إلا في مضمونه آية تدل على سر مطوي، وعلانية منشورة.. وخافية مشوقة وبادية معوقة. فاصرف زمانك كله في فلي هذه الأنباء واستنباط هذه الأنباء» (١٠٩)

٢٤٤- التوحيدي: الإشارات، رسالة (ج)، ص ٦٦.

٢٤٥- المرجع السابق: ص ٤٩.

٢٤٦- المرجع السابق: ص ٥٠.

والتوحيدي ليس غريباً في هذا، فنحن نعرف أن الصوفي لا غنى له عن لغة الرمز والإشارة واصطناع أساليب التمثيل والتصوير لكي يترجم عن أحواله ويعبر عن مواجهته وأذواقه، مهما يكن في لغة الرمز من قصور عن التعبير، لأن موضوعات تجاربه الروحية تند عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التي تعبر عنها اللغة الوصفية الاصطلاحية. (٢٤٧)

إذا لجأ الصوفي - كما يفعل التوحيدي في كثير من إشاراته - في التعبير عن حبه الإلهي إلى لغة الرمز والإشارة، فلا مناص من تأويل عباراته، وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان روحية باطنة، كما هو الحال في الشعر الصوفي الذي هو تصوير فني قصد به الإشارة إلى حقائق روحية. (٢٤٨) أو النثر الفني غير المسبوق الذي نجده في إشارات التوحيدي أو مخاطبات النفري ومواقفه من بعد. ولذلك ينصح التوحيدي قارئ إشاراته بقوله: «هذه نبرات قوم عن هواجس قد جادها الحق بصور الاختصاص، فتهامسوا بينهم في أوقات كان لمتوليهم فيهم تصرف بحق إبداء العين، وذمام إنشاء الكون، فتخافتوا بها متهاجرين.. فإن كنت تعرفهم أو تفهم عنهم، فادن منهم، ونور قلبك برؤيتهم، وغامس روحك في غديرهم وارتع في روضهم.. وإلا فالحذر الحذر، فإنك إن دنوت من نارهم جاهلاً بأسرارهم احترقت احتراقاً تعود عنه رمادا.» (٢٤٩)

والخلاصة هي أن التوحيدي يطرق التصوف من أوسع أبوابه، ويسجل فيه أحوالاً ومقامات يشير إليها في إشاراته، يمكن للباحث أن يعثر عليها في هذا المؤلف الصوفي العميق، وهو يقدمها في ثوب أدبي رائع لمن يريد أن يطرق أبواب ذلك العالم المجهول، فيشير على قارئه بما يدل على أنه قد أخذ أمر التصوف مأخذاً جدياً، وممارسه ممارسة حقيقية، وهي تجربة تحتاج إلى جهد نفسي وروحي شديد، لا يستطيعها اللياسون من الحياة أو الهاربون من تبعاتها، أو من حطمتهم تلك الحياة

٢٤٧- أبو الوفا التفتازاني: التصوف الإسلامي، ص ١٦٧.

٢٤٨- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٤٩.

٢٤٩- التوحيدي: الإشارات، رسالة (ز)، ص ٩٢.

وقضت على إرادتهم، ومحت هممهم وعزائمهم، ولا أدل على هذا من قوله: «يا هذا إنك لن تقف على حدود هذه المرامي، وعلى عواقب هذه الأسامي إلا بعد أن تخلع نفسك، كما تخلع قميصك من جلدك، وكما تخلع جلدك من لحمك، وكما تخلع لحمك من عظمك. وإنما قلت هذا لأن المراد عزيز والمرام بعيد، والفهم قاصر والهوى متناصر، والطبيعة الحاضرة حائرة، والشهوة بين الإنسان وبين سعادته جارية، وبضاعته في طلب الربح باثرة.» (٢٥٠)

ثم يقدم لنا التوحيدي شرحاً فلسفياً يبين لنا نوعاً من تلك المتقابلات اللفظية التي كثيراً ما تتردد في إشاراتهِ حين يقول: «وأن تقبل على نفسك بإدبارك عن نفسك، أعني أن تقبل على نفسك الشريفة الفاضلة المقتبسة من نور عقلك الحائلة بينك وبين جحيم طبعك، وأعني بإدبارك عن نفسك، نفسك الأمانة بالسوء الوثابة بالعتو، الطارحة لك بيد العدو. فافطن لهذه العويضة التي هي إقبالك على نفسك وإدبارك عن نفسك، فإن ظاهر هذا القول يحدث تناقضاً ويورث صدوداً، وباطنه يحدث اتفاقاً ويورث شهوداً.» (٢٥١)

ومن هنا يجب أن تفهم أيضاً إشارات التوحيدي في ضوء مذهب وحدة الشهود، وليس مذهب وحدة الوجود، الذي يمكن أن تنزلق إليه أفهام بعض الشارحين لتصوفه.

وهكذا فالتوحيدي رجل العقل الذي صادفناه يتفلسف ويندهش، ويشير كثيراً من الإشكالات الفلسفية كما مر بنا نحوه يلجأ إلى التصوف في أخريات حياته، وليس في هذا نقض للبنيان العقلي الذي ارتضاه وفضله، ولا انتحار فكري لكل ما اقتنع به وبرهن على صحته ودافع عنه دفاعاً عقلياً مبنياً على الحجة والدليل، ولكنه يقوم هنا بتجديد المسار الروحي، وتحقيق نوع من التكامل بين المعرفة العقلية الفلسفية والمعرفة الحدسية الصوفية، خاصة بعد أن وجد في التصوف متسعاً لحقائق لا تصل إليها أطراف الحس، ولا براهين العقل، ولذلك يشير على مريده - فيما

٢٥٠- التوحيدي: الإشارات، رسالة (هـ)، ص ٧٨.

٢٥١- التوحيدي: الإشارات، رسالة (هـ)، ص ٧٨.

يتصل بالحقائق الفائقة - أن ينحني الحس والعقل جانباً حين يصل إليها ويحذره أن يكون الحس والعقل حجاباً يحول دون إدراكه إياها فهو يقول: «ومتى سمعت في مطاوي حالك ومناشرها، وفي مباشر شؤونك ومعاشرها - هاتف العقل فلا تحفل به، ومتى أحسست في مفترق حالك ومجتمعها.. بهاجس الحس فلا تعج عليه، ومتى أوجست في معتقدك ومعتمدك خيفة من تسويل النفس وتزيين الهوى، فلا تفرق منه ولا تنجذب إليه.. اصف من كدر النفس العائقة لك عن معاني القدس اللائقة بك، فإن في صفائك اتصال بقائك، وفي كدرك دوام فنائك، ولا تركب بحر البحث فتغرق، ولا تغص على عمقه فتتوى.» (٢٥٢)

إذن فمعوقات الصوفي من الحس أو العقل أو كدورات النفس، والتخلص من كل ذلك وتحقيق صفاء النفس ونقاؤها، هي الشروط التي تساعد على الاتصال بالملأ الأعلى والتحقيق بهذه المعارف الرفيعة، ولا يكون هذا ممكناً إلا أن يكون الإنسان مستضيئاً بمصباح الدين متجلبياً بجلباب العبادة، متسربلاً الزهادة. (٢٥٣)

ويجب أن ننتبه هنا إلى شيء هام في تصوف التوحيدي، ويبدو أن من خصائص شخصيته أنه تصوف مغترب، فالتوحيدي يصحب معه اغترابه في كل نشاطاته الثقافية والفكرية والروحية، أو كأن الاغتراب سمة أساسية له، يتميز به في كل المجالات التي يبرع فيها ويهتم بها.

فقد وجدنا بالدراسة الفاحصة أن النموذج الصوفي للتوحيدي هو الصوفي المغترب الذي يعاني الغربة والاغتراب حتى في تصوفه، فهو يباين الآخرين ويختلف عنهم في أشواقه ومواجيده القلبية، كما يعاني أنواعاً من الابتلاءات والاختبارات الإلهية التي تصقل دائماً جوهرة وتهذب معدنه، والتوحيدي يصف حال ذلك الصوفي المغترب عن أهل هذا العالم حين تخاطبه القدرة الإلهية: «بعيننا تقلبت في فقرك وصبرك، وبمشهد منا صبرت على بلواك ومحنتك، ونحن سبكناك في اختلاف أحوالك لتصلح لخدمتنا في آخر أمرك. لم يغب علينا شأنك، ولم يخف علينا سرّك

٢٥٢- التوحيدي: الإشارات، رسالة (ط)، ص ١٠١.

٢٥٣- المرجع السابق: ص ١١٢.

وعلايتك، لقد مضغت في محبتنا الحنظل المنسل، واقتحمت الجمر المسعر.. وأويت إلى المزابل، وأصبحت كلاً على كل كاهل. منعك خلق الكسرة والحشفة، وحرموك الخرقه والفضلة، وابتذلوك بأعينهم، وآذوك بالسنتهم، وطرّدوك من أقبيتهم وحقروك بقلوبهم، ونفروا منك لما قربت، وتهللوا بسببك لما بعدت، وسخروا منك عند قولك، وأهانوك عند سكوتك. (٢٥٤)

ثم تبين الحكمة الإلهية للتوحيد في اغترابه هذا حين يخاطب لتفسير ذلك الابتلاء العسير الذي يعيشه ويحياه معه كل غريب عن أهل الدنيا قريب من الملاء الأعلى: «إنما أخفيتك عنهم صباية لك، وشغلّتهم عنك توفيراً لك، وعاتبّتهم مع ذلك بسببك، وقلت لهم: لِمَ تحقرون أوليائي بالجهل، ولم تردونهم بالكبر، ولم تبخلون بالقليل؟ أترون أنني زويت عنهم الدنيا وبسطتها لكم، لا نحطاط قدرهم، وارتفاع قدركم؟

إنما عرضت بعضكم لبعض محنة، وجعلت بعضكم لبعض فتنة.. ليكون لي في القول ولك في الاستماع طوفان في أرجاء الحكمة، ومثاقفة في ميدان المعرفة، واختطاف من بروق الربوبية وانصراف عن عوائق العبودية، واعتصام بعلائق الخصوصية، وامتناء لظهور البشرية» (٢٥٥)

ثم يبين لنا تلك المنزلة السامية التي يتبوأها ذلك الغريب الصادق في توجهه إلى الملاء الأعلى، وفي صدقه في اغترابه، بعد أن اجتاز لجج التصوف وغمراته بقوله: «فأنت والله غريب في حالك، وعزيز في ذلك، فما أحق جبهتك بالتقبيل، وما أولاك في التأميل بالتنويل والتخويل. وكأني بك وقد رفع عنك الحجاب.. وكأني بك وقد وجدت نسيم الوصال.. وكأني بك وقد جلي عليك الملك برتبته، وسقيت من دفائن غيبه وشهادته» (٢٥٦)

ويذهب التوحيدي في تحقيق ذلك النوع من الاغتراب الوجودي إلى

٢٥٤- المرجع السابق: ص ٨٩.

٢٥٥- المرجع السابق: رسالة (ز)، ص ٩٠.

٢٥٦- المرجع السابق: رسالة (ز)، ص ٨٨.

مستويات متعددة بحسب ما حققه في سلم رقيه الروحي، وهو في هذا يشبه صوفياً شاركه في مثل هذا النوع من الاغتراب وهو «الهروي الأنصاري» الذي يعرف الاغتراب بأنه «أمر يشار به إلى الانفراد على الأكفاء»^(٢٥٧) فكل من انفرد بوصف شريف دون أبناء جنسه، فإنه غريب بينهم. والانفراد إما أن يكون بالجسم أو بالفعل أو بالهمة. وقد ذكرنا من قبل النوعين الأولين اللذين يمثلان غربة الأوطان وغربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور.

وأما غربة الهمة، وهي الغربة الوجودية عند التوحيدي فيعرفها «الهروي الأنصاري» بأنها غربة طلب الحق، وهي غربة العارف، لأن العارف في شاهده غريب، ومصحوبه في شاهده غريب وموجوده فيما يحمله علم أو يظهره وجد أو يقوم به رسم، أو تطبيق إشارة أو يشمله اسم غريب، فغربة العارف غربة الغربة، لأنه غريب في الدنيا والآخرة. «^(٢٥٨)

هذه هي الغربة الباطنة، وهي غربة الصوفية أصحاب المعرفة الذوقية^(٢٥٩) ويذهب التوحيدي إلى مثل هذا الفهم العميق للغربة، حين يجيب سائله الذي يطلب منه أن يصف له الغربة وعجائبها. «^(٢٦٠) فبعد أن يورد معناها التقليدي يقول له إن الغريب الحق ليس ذلك الذي نأى عن وطن بني بالماء والطين، وبعد عن آلاف له، عهدهم الخشونة واللين. وإنما هو ذلك الذي طالت غربته في وطنه، وقل حظه من حبيبه وسكنه. ويأخذ التوحيدي في بيان شرح تلك الأوصاف التي يتصف بها الغرباء فيقول: وقد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب»^(٢٦١)

٢٥٧- الهروي الأنصاري: منازل السائرين، ج٣، ص ١٢٦.

٢٥٨- المرجع السابق: ج٣، ص ١٢٨.

٢٥٩- فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام - عالم الفكر - الكويت - عام ١٩٧٩م، ص ٩٣ - ٩٤.

٢٦٠- التوحيدي: الإشارات، ص ١١٢.

٢٦١- المرجع السابق: ص ١١٣، ١١٤.

وهو بذلك يفرق بين عدة أنواع من الاغتراب، وهو في هذا غير مسبوق، بعضها اغتراب اجتماعي عن الوطن، وبعضها اغتراب على مستوى الفعل والسلوك، وبعضها اغتراب ذاتي ونفسي على مستوى الوجود الباطني والهمة الداخلية، ويتضح هذا جلياً حين يقول:

« هذا وصف رجل لحقته الغربية، فتمنى أهلاً يأنس بهم، ووطناً يأوي إليه، وندماً يحل عقدة سره معه، وكأساً ينتشي منها، وسكناً يتوادل عنده. أما وصف الغريب الذي اكتنفته الأحزان من كل جانب، واشتملت عليه الأشجان من كل حاضر وغائب، وتحكمت فيه الأيام من كل جانب وذاهب.. وفي الجملة أتت عليه أحكام المصائب والنوائب، وحطته بأيدي العواقب عن المراتب، فوصف يخفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، ويشل عن بجسه اللفظ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم له فيذكر ولا رسم له فيشهر. » (٢٦٢)

ومن هذا يتبين لنا ذلك التدرج في مستويات الغربية، الذي يشير إليه التوحيدي، والذي يضع في أدنى مستوياتها غربة الوطن المادي، الذي لا معنى له إذا قيس بالوطن الروحي الذي تقطنه تلك النفوس الهائمة والباحثة عن الحق، والشاردة لسكنها ومستقرها تطلبه لتستريح إليه وتسكن فيه، وتظل الغربية تطارد تلك النفوس حتى تصير غريبة في غربتها. فالتوحيدي يقول عن ذلك العارف الذي يظل غريباً حتى بالنسبة إلى أمثاله من العارفين: بل الغريب من هو في غربته غريب (٢٦٣) لأنه ارتفع فوق معنى الغربية عن الوطن إلى معنى الغربية عن الغربية بعد أن صارت الغربية نفسها وطناً له.

ولذلك يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢٦٤) وهذا يؤذن بأنه في حركة متطورة ديناميكية مستمرة، لأنه إن حيي حالة واستشعر كل معناها، ارتفع فوقها أخرى، لأن الاقتصار هنا والتوقف يؤدي إلى الركود، والركود السكوني هو والوطن

٢٦٢- التوحيدي: الإشارات، ص. ١١٤، ١١٥.

٢٦٣- المرجع السابق: ص. ١١٤.

٢٦٤- عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص. ١٥.

المادي سواء وهو يرمي إلى التخلص من كل وطن مادي . فهذه الغربة الأولى - أعني التي في المرتبة الأولى - قد تستحيل أو هي بالفعل تستحيل إلى استيطان، والاستيطان نوع من الوطن الثاني، الذي قد يفوق الوطن الأول ولهذا كان عليه أن يعلو على الوطن الثاني وهو الغربة، فيصبح غريباً فيه، فيكون غريباً في الغربة نفسها . ونحن نضيف إلى ذلك - استناداً إلى منهج التصوف - أن العارف يصير غريباً بالنسبة إلى غيره من العارفين، لانفراده ببعض الأوصاف عنهم ولتميزه ببعض المعارف والأذواق دونهم، وأن في ممارسة التصوف شبيهاً ومماثلة من ممارسة الفن، فكما يتميز الفنان من غيره بأسلوبه وطابعه وطريقته في التعبير عما يشعر وعما يحس به، فإن الصوفي أيضاً يتميز بذلك التفرد والتميز في التعبير وفي الإحساس والشعور .

ولذلك ليس غريباً أن نجد الباحث الكبير « بدوي » يشير إلى أن هاهنا معنى دقيقاً لا يفطن إليه إلا فنان وجودي مثل صاحبنا هذا، وهو يعبر عن هذا المعنى للغريب والغربة في العلاء والتطور الديناميكي فيقول : أين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان، وبالجملة فإن الغريب الحق هو الدائم الغربة أبداً الذي إن رأى غربته قد بدأت تستحيل إلى وطن فعليه أن يرحل عنها حتى يظل في غربة أبداً .

ويحرص التوحيدي على تأكيد هذه التفرقة في كثير من تلك الصفحات المشرقة بكل حياة فتراه يقول عن هذا الغريب بالمعنى الصحيح المليء : « هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهبط أنفاسه . وأغرب الغرباء من صار غريباً في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه . » (٢٦٥)

ومن هنا يتضح لماذا لم نذهب مع أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوي فيما ذهب إليه من مقارنته للتوحيدي بالفلاسفة الوجوديين المعاصرين، فإن التوحيدي لا يجعل الاغتراب مجرد هدف في حد ذاته، على الرغم من تقلبه بين مختلف أنواعه

واكتوائه بكل مستوياته، فضلاً عن اتصافه بالتميز، ونشده دائماً وأبداً التجديد والابتكار، ولذا كان الاغتراب وصفاً مصاحباً له وليسيرة حياته، لتمييزه عن أقرانه بانشغالاته الفكرية والفلسفية، ولارتقائه في المعارج الروحية حين يندفع في نشاط الصوفية وممارساتهم الروحية.

فقد تبين لنا الآن أن الغربة والاعتراب ليست فقط موضوع دراسة - غير مسبقة - للتوحيدي عبر عنها في كتاباته وخاصة في مؤلفه الأخير الإشارات الإلهية، ولكنه أسلوب حياة عاشها التوحيدي فتفرد بأوصاف لحقت به ووصف بها بين معاصريه، فضلاً عن مشاعر وإحساسات وجدها وتواجد بها في مختلف مراحل حياته.

ولذلك وعلى الرغم من أننا نرتضي للتوحيدي وصف الفيلسوف الوجودي إلا أننا لا ننتظمه في سلك هؤلاء الوجوديين المحدثين، الذين غابت عنهم كثير من الحقائق الروحية في الوجود أو تجاهلوا، بل أنكروا وجودها وجحدوا بشكل دجماطيقي قاطع في كثير من أعمالهم ومؤلفاتهم، ولذلك ننتهي إلى أن التوحيدي صاحب فلسفة وجودية صوفية من أمثال المحاسبي والسهرووردي والهروي الأنصاري والنفري، ونجده يحقق نوعاً من الاغتراب الصوفي الذي عاناه كبار الصوفية خاصة العارفون منهم، وتجمعه بهم أوصاف كثيرة منها الشجاعة الكبيرة في قول الحق، وفي معرفته وفي قوة مثابته على إدراك تلك الحقائق الفائقة، والسعي في رحلة المعرفة إلى اكتشافها خاصة وأن هؤلاء الصوفية لا يستوطنون منازل الإدراك التي يصلون إليها في معارجهم، ولا يتوقفون عند مقامات الأحوال التي يتحققون بها، بل يرون كل ذلك أغياراً لا بد من الانفكاك عنها والارتحال منها، لأن الكمالات الروحية لا نهاية لها بالنسبة إلى العارف في سعيه اللامتناهي إلى معرفة الله ومحبه والفناء فيه.

ومن هنا فنحن لا نستطيع إلا قراءة إشارات التوحيدي بحس صوفي، إذ إنها ناطقة في كل صفحاتها بذلك، وتنكشف فيها المعاني الروحية انكشافاً لا سبيل إلى إخفائه أو إغماض العين عنه، ومن هنا نتساءل كيف يمكن أن نقارن التوحيدي ذلك الصوفي الرقيق الوجدان، الذي يعبر عن حقائق التوحيد بأفضل بيان، بتلك التجديفات التي تتردد أصدائها في كتابات الوجوديين المحدثين ومؤلفاتهم.

ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن التوحيدي، وهو الناطق بأسمى معاني التصوف العرفانية في إشاراته، يقول عن هذا الغريب الذي ارتفع في غربته إلى أسمى درجاتها، ويصبو إلى العروج والارتقاء عما حققه من أحوال ومقامات مشهودة، إلى صاحب الأحوال والمقامات، والممد لكل عطاء من قوله: «إن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود، يغمض عن المشهود ويفضي عن المعهود، ليجد من يغنيه عن هذا كله بعطاء ممدود، ورفد مرفود، وركن موطود، وحد غير محدود» (٢٦٦)

وإذا كان هذا التفسير عميقاً لحقيقة هذا الغريب في وطنه، البعيد في محل قربه، فالغربة إنما تأتيه من باطنه، إذ عليه أن يسلو عن الموجود، والموجود هنا يشمل كل شيء: الموجود بالمعنى المادي، والموجود بالمعنى الروحي، والموجود بالمعنى الشهودي والفنائي.

والأول يكون بالزهد في الحياة والعزوف عن الدنيا. والثاني بالعلو المستمر في معراج التطور الروحي، والثالث بالفناء الصوفي عن شهود تلك الأحوال والمقامات التي تحل فيها النفس، فلا تركز إلى حال أو مقام منها، بل عليها دائماً بالرحيل المتواصل والسير المستمر، حتى لا تتوقف في اكتمالها، أو تحجب دون الوصول إلى غايتها وهدفها.

ولذلك لا نوافق على أن هذا النوع من الاغتراب الذي يعنيه التوحيدي هو مجرد اغتراب ميتافيزيقي، كما يذهب إلى ذلك الدكتور «بدوي» يكون بتأمل فكرة الفناء، الفناء الفردي على هيئة الموت للأحياء، والفناء العام على هيئة الانطواء للوجود كله في حضن الوجود الواحد. «فإن الفناء الذي يعنيه التوحيدي هو نوع فناء الصوفية العارفين، ليس فيه أي نوع من التأمل أو التجريد العقلي النظري، بل هو فناء شهودي / وجودي يقوم به الصوفية في معراجهم الروحي حين تتقدم بهم درجات التصوف ومراتبه، فيصلون إلى ذلك المستوى المعرفي، الذي فيه تفنى الأشياء الحسية المادية في شعورهم وإحساسهم، فلا يشعرون بوجودها، وينسلخون

٢٦٦- التوحيدي: الإشارات، ص ١١٥.

٢٦٧- عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ١٦.

عن الإحساس بها، تحققاً وشهوداً لمستويات أخرى من الوجود، تستبد بوعيتهم وتستأثر بانتباههم ووجدانهم، وتأخذهم عن أنفسهم، فيصيرون مستغرقين فيها حباً وهياماً ووجداً ووجوداً. وقد عبر التوحيدي بصدق عن هذا المعنى حيث قال: «أن تصحب كونك بفراق كونك، وتبيد في عينك عن عينك، وتنأى عن شاهد زينك وشينك، وتمحو أثر المكان في أينك» (٢٦٨)

وتكون غربة الصوفي العارف هنا هي غربة شبيهة بغربة الهممة عند «الهروي الأنصاري الذي يجعلها في أعلى درجة من غربة الأبدان وغربة الأفعال؛ لأن هممة العارف حائمة حول معروفة وهو الله سبحانه وتعالى، فهو غريب كما يقول الدكتور فتح الله خليف (٢٦٩) في أبناء الآخرة؛ لأنهم وقفوا مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وإيمانهم وإسلامهم، يرجون ثواب الآخرة على ما قدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف. أما العارف فهمته واقفة مع معبوده.

ولا نعدم أن نجد نظيراً لذلك عند «القشيري الصوفي» الذي يقول: الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة، فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد وإنما يعرفه من هو مثله، ومن كانت همته كهيمته.

ونجد لدى الهروي شاهد صدق لما يذهب إليه أبو حيان، فمعارف الصوفية تتماثل، حين يرتفع الصوفي عن حاكم الحس وحاكم العقل، إلى ذلك النور الإلهي الذي يتراقد عليه من الملاء الأعلى، فيجده يذكر أن العارف في شاهده غريب والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل على صحة ما وصل إليه العارف من معرفة. وهذا الدليل أو الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل، وإنما هو النور الإلهي يقذف به الله تعالى في القلب فينكشف به سر الخليقة، وهو الذي سيذكره أبو حامد الغزالي في «المنقذ من الضلال» الذي كتبه في آخر حياته ويقول عنه: «فمن ذلك النور: ينبغي أن يطلب الكشف» (٢٧٠)

٢٦٨- التوحيدي: الإشارات، ص ٢٨٩.

٢٦٩- فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، ص ٩٦، ٩٧.

٢٧٠- الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١١٥.

ولذلك يحلل الدكتور فتح الله خليف^(٢٧١) نص الهروي بقوله: « فالعارف في شاهده غريب؛ لأنه لا يلتمس شهادة الحس ولا شهادة العقل التي ألفها الناس، ولكن شاهده أمر يجده في قلبه، اتجه بهيمته إلى الترصد له، فتجافى عن الدنيا واغترب منها وأناب إلى دار الخلود يلتمس القرب من الله والأنس به، والشوق إليه والفرح بلاقائه.

فالعارف في شاهده غريب، ومصحوبه في شاهده هو الذي يصحبه من العلم والعمل والحال. وهو غريب بالنسبة إلى غيره ممن لم يذق طعم هذا الشأن، غريب لأنه نظر إلى باطن الأعمال دون ظاهرها، وعد العارف شعائر الدين - دون أن يفرط فيها - رموزاً يقصد بها معاني باطنية، فرسوم الشريعة هي الظاهر، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن. وليس للظاهر قيمة في ذاته، وإنما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه. فهمة العارف منصرفة إلى الكشف عن المعاني الروحية وراء الرسوم الظاهرية، ومعرفة الحكمة التي أرادها الله ورسوله من شرعه وأمره ونهيه وتكليفه وابتلائه. وهذه المعرفة غريبة جداً عند العلماء، لأن هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر، ولكنها وليدة الكشف عند اشتعال القلب بالوجد. فكل ما يظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته وأحكامه وأوامره ونواهيه وعباداته غريب على أهل « العلم » لا تطبيقه إشارة ولا تحمله عبارة.

وعلى هذا المعنى من الاغتراب ينبغي أن تفهم أقوال التوحيدي وتحمل - في نظرنا - إذا أردنا فهم تلك الإشارات الكثيرة الواردة في كتابه الصوفي عن ذلك الغريب، الذي يصفه بأنه كائن يعلوه الشحوب ويغلبه الحزن حتى يصير كالشن^(٢٧٢) « إن نطق نطق حزنان منقطعاً، وإن سكوت سكوت حيران مرتدعاً. وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً. . إن أصبح أصبح حائل اللون، من وساوس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر. . مصه الذبول وحالفه

٢٧١- فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، ص ٩٧.

٢٧٢- الشن هي القرية الخلق الصغيرة.

النحول» (٢٧٣) هذا من حيث قسماته وملاحمه الخارجية ومظهره بين الناس، أما هو في نفسه «فهو من أغرب في أقواله وأفعاله، وأغرب في إدباره وإقباله.. من نطق وصفه بالحنة بعد المحنة، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة».

فغربة أقواله تجعله هدفا للمحنة من الناس: تقتحمه العيون، وتضطهده النفوس، جهلاً وحقدًا أو لكليهما معاً. ولكنه على الرغم من كل ذلك، في أرقى درجات الرقي الروحي، وفي أسمى معاني الحبور النفسي، لأن المعول في أمره إلى موقعه من الحقيقة القصوى للوجود، واستغراقه فيها، ولذلك يلخص التوحيدي أمر الغريب بقوله: «دع هذا كله الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعياً إليه. بل الغريب من تهالك في ذكر الله متوكلاً عليه، بل الغريب من توجه إلى الله قالياً لكل من سواه، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضاً لجدواه» (٢٧٤).

كل ذلك يكشف لنا عن أن الغربة التي يقصدها التوحيدي هنا هي غربة صوفية لا يدركها إلا العارفون من كبار الصوفية والمتحققين بتلك الأحوال والمقامات الشهودية، وهم بذلك غرباء عن العامة، وغرباء عن الخاصة، بل إنهم غرباء حتى عن خاصة الخاصة، ولذلك ليس غريباً أن يتوجه التوحيدي (٢٧٥) بالدعاء إلى الله قائلاً:

«اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك، فآنسنا في فنائك. اللهم وأمسينا مهجورين عندهم بخبائلك. اللهم إنهم عادونا من أجلك لأننا ذكرناك لهم فنفروا، ودعوناهم إليك، فاستكبروا، وأوعدناهم بعذابك فتحيروا، ووعدناهم بشوابك فتجبروا، وتعرفنا بك إليهم فتنكروا، وصناك عنهم فتنمروا.. اللهم إنا قد حاربناهم فيك، وسالمتناهم لك، وحكمنا لهم عنهم لوجهك، وصبرنا على أذاهم من أجلك، فخذ لنا بحقنا منهم، وإلا فاصرف قلوبنا عنهم وأنسنا حديثهم، واكفنا طيبهم وخبثهم» (٢٧٦).

٢٧٣- التوحيدي: الإشارات، ص ١١٣.

٢٧٤- التوحيدي: الإشارات، ص ١١٧.

٢٧٥- المرجع السابق: ص ١١٦.

٢٧٦- المرجع السابق: ص ١١٦.

المصادر والمراجع العربية

أولاً: مؤلفات التوحيدي:

* الإشارات الإلهية: حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوي - الجزء الأول - بيروت عام ١٩٨١م.

* الإمتاع والمؤانسة: تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - سلسلة الأنيس - الطبعة الثانية - الجزائر عام ١٩٨٩م.

* ثلاث رسائل: تحقيق د. إبراهيم الكيلاني - منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق - بيروت عام ١٩٥١م.

* رسالتان: مطبعة الجواني قسطنطينية عام ١٨٨٤م.

* مثالب الوزيرين: تحقيق د. إبراهيم الكيلاني - دار الفكر - دمشق عم ١٩٦١م.

* رسالة إلى القاضي ابن سهل: (نقلا عن ياقوت) نشرها حسن السندوبي بمقدمة كتاب المقابسات القاهرة عام ١٩٢٩م.

* رسالة السقيفة: تحقيق إبراهيم الكيلاني (ضمن ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي) بيروت.

* رسالة الصداقة والصديق: تحقيق أحمد فارس الشدياق - مطبعة الجوائب عام ١٣٠١هـ.

* رسالة في علم الكتابة: نشرة فرانز روزنتال، مجلة الفنون الإسلامية - جامعة مشغن عام ١٩٤٨م.

* رسالة في العلوم: تحقيق أحمد فارس الشدياق ملحقة بالصدقة والصديق - مطبعة الجوائب عام ١٣٠١هـ.

* المقابسات: تحقيق السندوبي، الطبعة الثانية، القاهرة عام ١٩٩٢م.

ثانياً: المصادر والمراجع مرتبة ترتيبها أبجدياً:

* ابن الأثير: الكامل في التاريخ نشرة G.J. Toremberg مطبعة بولاق عام ١٨٨٦م.

- * ابن باجه: رسائل ابن باجه - تحقيق د. ماجد فخري - بيروت عام ١٩٦٨ م.
- * ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان حيدر أباد - الهند عام ١٩١٣ م.
- * ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان - طبعة محمد محيي الدين عبدالحميد - القاهرة عام ١٩٤٨ م.
- * ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ طبعة حيدر أباد ج ٨ عام ١٣٥٩ هـ.
- * ابن عربي: الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- * ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج ٣ - القاهرة عام ١٢٩٢ هـ.
- * د/ أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف عام ١٩٦٣ م.
- * د/ أبو الوفا التفتازاني: التصوف الإسلامي القاهرة.
- * إبراهيم الكيلاني: أبو حيان التوحيدي - دار المعارف - مصر عام ١٩٥٧ م.
- * أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - الطبعة الخامسة - مصر عام ١٩٨٩ م.
- * آدم ميتز: حضارة الإسلام في القرن الرابع الهجري - لجنة التأليف والترجمة - مصر عام ١٩٤١ م.
- * أفلاطون: المحاورات: ترجمة د. زكي نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٦٦ م.
- * أفلاطون: محاورة تياتيوس أو عن العلم ترجمة د. أميرة مطر - الهيئة المصرية العامة عام ١٩٧٣ م.
- * بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي ترجمة د. عبدالحليم النجار - دار المعارف عام ١٩٦١ م.
- * البيهقي، ظهير الدين: تتممة صوان الحكمة تحقيق محمد كرد علي - دمشق عام ١٩٤٦ م.
- * تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ - طبعة مصر عام ١٩٠٦ م.

- توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - الطبعة الثانية - مصر عام ١٩٥٨ م.
- * توفيق الطويل : أسس الفلسفة - القاهرة عام ١٩٦٧ م.
- * جمال الدين بوقلي : قضايا فلسفية - الجزائر عام ١٩٧٩ م.
- * حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون نشرة G.Flugel اسطنبول عام ١٩٤٣ م.
- * الحلاج : الطواسين نشرة ماسينيون - القاهرة - مكتبة الجندي عام ١٩٧٠ م.
- * الحوفي أحمد محمد : أبو حيان التوحيدي - القاهرة عام ١٩٦٤ م.
- * دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة - القاهرة عام ١٩٤٨ م.
- * ديكرات : مقال عن المنهج - تحقيق محمود محمد الحضيرى - الطبعة الثانية - مصر عام ١٩٦٨ م.
- * زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء - مصر عام ١٩٦٤ م.
- * الغزالي : المنقذ من الضلال - تحقيق د. عبد الحليم محمود - الطبعة السابعة عام ١٩٧٢ م.
- * القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء - نشرة J.Lippert - القاهرة عام ١٩٨٠ م.
- * مرجليون : دائرة المعارف الإسلامية - ترجمة أبي حيان - طبعة دار الشعب - مصر عام ١٩٦٩ م.
- * محمد كرد علي : أمراء البيان ج٢ - لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٣٧ م.
- * محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - بيروت عام ١٩٧٠ م.
- * محمود رجب : الاغتراب سيرة مصطلح - الطبعة الرابعة - دار المعارف عام ١٩٩٣ م.

* هربرت ماركيز: العقل والثورة ونشأة النظرية الاجتماعية - ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة العامة للنشر - مصر عام ١٩٧٠ م.

* الهروي الأنصاري: منازل السائرين ج٣ - القاهرة - بدون تاريخ.

* ياقوت: معجم الأدباء ج١٥ - مطبعة فريد الرفاعي - مصر عام ١٩٣٦ م.

ثالثاً: الدوريات والمجلات:

* زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي - مجلة المجلة - العدد ٨٠ - مصر عام ١٩٦٣ م.

* زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة - الطبعة الثانية - مصر عام ١٩٦٢ م.

* زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري - القاهرة عام ١٩٣٤ م.

* زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي: دار الشروق - الطبعة السابعة - عام ١٩٨٢ م.

* السجستاني: أبو سليمان المنطقي: صوان الحكمة - نشرة د. عبدالرحمن بدوي - طهران عام ١٩٧٤ م.

* السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - القاهرة عام ١٩٠٨ م.

* شوقي محمد العاملي: السيرة الذاتية في التراث - النهضة المصرية - عام ١٩٨٩ م.

* عبدالأمير الأعمش: أبوحيان في كتابه المقابسات - بيروت عام ١٩٨٠ م.

* عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - القاهرة عام ١٩٤٦ م.

* عبدالرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام - القاهرة عام ١٩٤٥ م.

* عبدالرزاق محيي الدين: أبوحيان التوحيدي سيرته وآثاره - الطبعة الثانية - بيروت عام ١٩٧٩ م.

* عفيف بهسني: جمالية الفن العربي - عالم المعرفة - العدد ١٤ - الكويت عام ١٩٧٩ م.

* عزت قرني: الفلسفة المصرية - المكتبة الثقافية - مصر عام ١٩٩٤ م.

- * صلاح قنصوه: الإبداع والإرهاب - مجلة إبداع - العدد ١١ - مصر عام ١٩٩٤ م.
- * عبدالغفار مكاوي: الدهشة أصل الفلسفة - مجلة المجلة - العدد ٨٠ - مصر عام ١٩٦٣ م.
- * فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام - مجلة عالم الفكر - المجلد ١٠ - العدد ١ - الكويت عام ١٩٧٩ م.
- * قيس النوري: الاغتراب - مجلة عالم الفكر - الكويت - العدد ١ عام ١٩٧٩ م.
- * ماجد يوسف: حوار العقل وسؤال الحرية - مجلة أدب ونقد - العدد ١٠٧ - القاهرة عام ١٩٩٢ م.
- * مراد وهبة: العقاد وأفول العقل - مجلة إبداع - العدد ٦ - مصر عام ١٩٩٤ م.

ب- المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Arkoun, M.:
L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le Kitab al-hawamil wa l-sawamil: in: Studia Islamica (paris), XIV (1961).
2. Badawi, A.:
Histoire de la philosophie en islam (études de philosophie
Médiévale, tome LX: librairie
Philosophique, J. Virin, Paris, 1972.
3. Berge, Marc:
Al-Tawhidi et al. - Gahiz: in: Arabica, (Paris) < XII, 1965.
4. Browne, E.G.:
A hand-list of the muhammadian Manuscripts in: The Library of
the University of Cambridge, Cambridge, 1900.
5. Daniel Watrgant:
Al-Mugabasat d'Abu Hayyan al-Tawhidi (id), 1974.
6. Russel:

- Problems De Philosophie, London, 1973.
7. Renan, E.:
Averroes et L'Averroisme (Paris). 1982.
 8. Fakhry, Majid:
A history of islamic philosophy, columbia University Press. N.Y.
London, 1970.
 9. Mills, Wright, White, collar:
The American Middle Classes, N.Y., Oxford University Press,
1953.
 10. Schopenhauer:
Le Monde comm volonte et comme representation, tard France,
perBar deau, Alcan, 1962.
 11. Stern, S.M.
Art AbuHayyan al-Tawhidi, in: Encyclopedia of Ilam, 2nd. ed.,
Leiden-London, 1960, I.
 12. Steren Lukes:
Alination and anomie, Cini Adew. Finiffer Alienation and the so-
cial system.
John Willy & sons Inc., New York, 1972.

The study proved that the questioning astonishing nature, critical -
attitudem Dailogue - Approach and the undoctrinal humanist orienta-
tion, all of which represent the philosophical spirit of AL-TAWHIDI,
are among the basic causes of his alienation, besides other related to
his personality and the social cultural environment in which he lived.

It can be fairly stated that AL-TAWHIDI anticipated humanis ??
and existentia the philosophy.

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبد الله أحمد الجابر

الانتشارات

الكويت، 3 دنانير - ديناران للطلاب - 15 ديناراً للغير
الدول العربية، 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية، 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

بحوث باللغة العربية والإنجليزية
ندوات - مناقشات - عروض كتب - تقارير

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير:

ص.ب: 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت

هاتف: 4817689 - 4815453 - فاكس: 4812514

e-mail: ajh@kuc01.kuniv.edu.kw

يمكنك الاطلاع على المجلة باللغتين العربية والإنجليزية مع الفهرس على شبكة الانترنت

<http://kuc01.kuniv.edu.kw/~ajh>

المجلة التربوية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت مجلة فصلية، تخصصية، محكمة



رئيس التحرير:

أ. د كمال إبراهيم مرسى

تنشر

البحوث التربوية الملمة

مراجعات الكتب التربوية الحديثة

محاضر الحوار التربوي

والتقارير عن المؤتمرات التربوية

- تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.
- تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الاقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت:	ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية:	أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية:	خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب: ١٢٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مبلشر: ٤٨٤٧٩٦١ - فلكس: ٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: TEJ@kuc01.kuniv.edu.kw.

المجلة العربية للعلوم الادارية



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت - دولة الكويت
علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث الأصلية في مجال العلوم الإدارية

رئيس التحرير
أ. د. حسني إبراهيم حمدي

الاشتراكات

الكويت 3 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول العربية 4 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول الأجنبية 15 دولاراً للأفراد
60 دولاراً للمؤسسات

توجه جميع المراسلات
باسم رئيس التحرير
على العنوان التالي:
المجلة العربية للعلوم الادارية
جامعة الكويت
ص.ب. 28558 الصفاة
دولة الكويت

هاتف/فاكس: 4817028 نو 4846843
داخلي 4415.4416

• صدر العدد الأول في نوفمبر 1993

• تصدر كل أربعة أشهر ابتداء من يناير 1999م

• تهدف المجلة إلى المساهمة في تطوير ونشر الفكر الاداري
والممارسات الادارية على مستوى الوطن العربي.

• تقبل المجلة الأبحاث الأصلية والمبتكرة في مجالات الادارة،
المحاسبة، التمويل والاستثمار، التسويق، نظم المعلومات
الادارية، الأساليب الكمية في الادارة، الادارة الصناعية،
الادارة العامة، الاقتصاد الاداري، وغيرها من المجالات
المرتبطة بتطوير المعرفة والممارسات الادارية.

يسر المجلة دعوتكم للمساهمة في أحد أبوابها التالية:

- الأبحاث
- مراجعات الكتب
- ملخصات الرسائل الجامعية
- الحالات الادارية العملية
- تقارير عن الندوات والمؤتمرات العلمية.



تصدر عن مجلس النشر
العلمي جامعة الكويت

مجلة العلوم الاجتماعية

فصلية - أكاديمية - محكمة

تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في تخصصات السياسة والاقتصاد والاجتماع
وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية والجغرافيا السياسية والبشرية

الاشتراكات

الكويت

والدول العربية:

أفراد: ٣ دنانير سنوياً
داخل الكويت، ويضاف
إليها دينار واحد في الدول
العربية.

مؤسسات: في الكويت
والدول العربية ١٥ ديناراً
في السنة، ٢٥ ديناراً لمدة
سنتين.

الدول الأجنبية:

أفراد: ١٥ دولاراً.

مؤسسات: ٦٠ دولاراً في
السنة . ١١٠ دولارات
لسنتين.

تدفع اشتراكات الأفراد
مقدماً نقداً أو بشيك باسم
المجلة مسحوباً على أحد
الصارف الكويتية ويرسل
على عنوان المجلة، أو بتحويل
مصرفي لحساب مجلة العلوم
الاجتماعية رقم 07101685
لدى بنك الخليج في
الكويت (فرع العدلية)

تفتح أبوابها أمام

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور

أحمد محمد عبدالحق

• أوسع مشاركة للباحثين
الاجتماعيين العرب
للإسهام في معالجة قضايا
مجتمعاتهم.

• التفاعل الحي مع القارئ
المثقف والمهتم بالقضايا
المطروحة.

• المقالات والمناقشات الجادة
ومراجعات الكتب
والتقارير.

• تؤكد المجلة التزامها
بالوفاء والانتظام بوصولها
في مواعيدها المحددة إلى
جميع قرائها ومشتريها

Visit our web site
<http://kuc01.Kuniv.edu.kw/~jss>

توجه جميع المراسلات إلى :

رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت

ص.ب. ٢٧٧٨٠ صفاة، الكويت 13055

تليفون ٤٨١٠٤٣٦ - ٤٨٣٦٠٢٦ فاكس ٤٨٣٦٠٢٦ / ٠٠٩٦٥

E-mail: JSS@kuniv.edu.kw



مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْإِسْلَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ

نَهْلِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَعْلَمَةٌ نَصْدَرُ عَنْ نَهْلِ الشَّرْعِ الْعِلْمِيِّ بِإِمَامَةِ الْكُوَيْتِ
نُعْنِي بِالْبَحْثِ وَالْمُرَاسَلَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عَجِيْلُ جَاسِمِ النَشِي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

- * تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- * تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- * تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- * تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص ب ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٤٨١٢٥٠٤ - فاكس: ٤٨١٠٤٣٤
بذالة: ٤٨٤٦٨٤٣ - ٤٨٤٣٢٤٣ - داخلي: ٤٧٢٣

العنوان الإلكتروني: E-mail - JOSA@KUC01.KUNIV.EDU.KW

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذة الدكتورة

أمل يوسف العذبة الصباح

مجلة فصلية علمية محكمة

تعني بنشر البحوث والدراسات المتعلقة بشؤون منطقة الخليج
والجزيرة العربية - السياسية والاقتصادية والاجتماعية
والثقافية والعلمية .. الخ (باللغتين العربية والانجليزية)

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٥

الابواب الثابتة:

البحوث - التقارير - مراجعات الكتب

البيبلوجرافيا - باللغتين العربية والانجليزية

دولة الكويت : ٣ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول الأجنبية : ١٥ ديناراً للأفراد ، ٦٠ ديناراً للمؤسسات.

الاشتراكات

توجه جميع المراسلات الي رئيس التحرير علي العنوان التالي :

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية - جامعة الكويت .

ص . ب ١٧٠٧٣ . الخالدية - الكويت . الرمز البريدي ٧٢٤٥١ .

تلفون : ٤٨٣٣٢١٥ - ٤٨٣٣٧٠٥ فاكس : ٤٨٣٣٧٠٥ .

المراسلات

العنوان الإلكتروني : E - MAIL: JOTGAAPS@KUCO1.KUNIV.EDU.KW

موقع المجلة علي صفحة الإنترنت : Http://Pubcouncil.Kuniv.Edu.Kw/JGAPS

مجلة الحقوق

مجلة فصلية أكاديمية
محكمة تعنى بنشر البحوث
والدراسات القانونية والشرعية
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / إبراهيم السوقي أبو الليل

صدر العدد الأول في
يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية : ١٥ دولاراً للأفراد، ٦٠ دولاراً للمؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس
التحرير على العنوان التالي :

مجلة الحقوق . جامعة الكويت

ص.ب. ٥٤٧٦ الصفاة ١٣٥٥٥ الكويت

٤٨٣٥٧٨٢ . فاكس : ٤٨٣١١٤٣





لجنة التأليف والترجمة والنشر



جامعة الكويت

مجلس النشر العلمي

تأسست لجنة التأليف والترجمة والنشر
والنشر العلمي عام ١٩٨٠م
بقرار من مجلس جامعة الكويت رقم (٢٠٣)
تحت إشراف المجلس الأعلى للتعليم
والثقافة رقم ١٩٨٠ / ١٠٠ / ١٠٠

أهداف اللجنة

- ١- تشجيع النشر العلمي في الكويت
- ٢- إقرار النظم والخطط
- ٣- إعداد وتنفيذ البرامج
- ٤- الإشراف على النشر
- ٥- إصدار النظم
- ٦- التنسيق مع المجلس الأعلى للتعليم والثقافة
- ٧- إصدار النظم
- ٨- إصدار النظم
- ٩- إصدار النظم
- ١٠- إصدار النظم

AUTHORSHIP TRANSLATION AND PUBLICATION COMMITTEE

رئيس اللجنة : د. محمد عبد المحسن المقاطع

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة

جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

ص.ب : ٥٤٨٦ الصفاة - الرمز البريدي : 13055 الشويخ

بدالة : ٤٨٤٦٨٤٣ / ٤٨٤١٥٣٨ داخلي : ٨١٥٩ / ٤٥٦٦ / ٤٥٧١ / ٨١٠١ مباشر / فاكس : ٤٨٤٣١٨٥



مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

جامعة الكويت

إنشاء المركز:

أنشئ مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية كأحد مراكز البحوث والدراسات المتخصصة التي تعمل تحت مظلة جامعة الكويت - ومقره الرئيسي بجامعة الكويت - في ٢٩ فبراير ١٩٩٤م بقرار من وزير التربية والتعليم العالي والرئيس الأعلى للجامعة .

أهداف المركز:

- إبراز الخصوصية البيئية للمنطقة الخليجية وإجراء البحوث والدراسات المسحية التي تستهدف التعرف على معطيات البيئة ومواردها .
- متابعة قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة وفي ضوء المتغيرات العالمية المتلاحقة .
- رصد مشكلات التحول الاجتماعي والثقافي المتسارع الذي تشهده المنطقة الخليجية في توجهاتها الإقليمية والعربية والإسلامية والعالمية .
- متابعة الأحداث الجارية بالتقصي والتحليل العلمي الدقيق .
- جمع الوثائق التاريخية والحديثة وكافة البيانات والمعلومات المتعلقة بالمنطقة الخليجية وبناء قاعدة راسخة للمعلومات تعين الدارسين والباحثين .
- التوسع في النشر العلمي بمختلف صوره للبحوث والدراسات الخليجية والاهتمام بالترجمة .
- تحفيز الاهتمام بالدراسات الخليجية بتقديم المنح الدراسية وإقامة المسابقات والإعلان عن الجوائز .

سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية:

يعنى بالوثائق واليوميات وهو رصد للأحداث الجارية في منطقة الخليج والجزيرة العربية وتجميع الوثائق ذات الأهمية الخاصة بالوقائع والأحداث الجارية في هذه المنطقة ووضع القارئ المتابع لأحداث المنطقة أمام تصور شامل . يصدر كل ثلاثة أشهر .

المراسلات

جميع المراسلات باسم مديرة المركز
أ. د. ميمونة خليفة العذبي الصباح
ص. ب. ١٧٠٧٣ الخالدية - الكويت
الرمز البريدي (٧٢٤٥١)
هاتف: ٤٨١٦٧٩٩ - ٤٨١٦٨٠٧ - ٤٨١٦٨٢٤

الاشتراكات

- ١- داخل الكويت: الأفراد ٥٢٠٠٠ د.ك .
- المؤسسات ١٢٠٠٠ د.ك .
- ٢- الدول العربية: الأفراد ٢٠٠٠ د.ك .
- المؤسسات ١٢٠٠٠ د.ك .
- ٣- الدول الأجنبية: الأفراد ١٢٠٠٠ دولارا
- المؤسسات ٦٠٠٠٠ دولارا

من أهم أعمال المركز:

- ١- مشاريع الدراسات والأبحاث المتعلقة بقضايا الخليج المختلفة وعلى وجه الخصوص الحيوية والهامة .
- ٢- المؤتمرات والندوات لخدمة قضايا الخليج ودوله .
- ٣- حلقات نقاشية دورية بالموضوعات المتعلقة بقضايا دول مجلس التعاون الخليجي .
- ٤- إصدارات خاصة بالدراسات التي تعنى بشئون الخليج وقضاياها الهامة .

إصدارات المركز:

- وقائع الندوة العلمية الرابعة للدول مجلس التعاون الخليجي (وحدة التاريخ والمصير وحتمية العمل المشترك) للفترة من ١٥ - ١٧ نوفمبر ١٩٩٣ (في مجلدين) .
- وقائع المؤتمر العالمي عن آثار العدوان العراقي على دولة الكويت - الكويت ٢٦ أبريل ١٩٩٤ في ثلاثة مجلدات .
- الأبعاد النفسية لآثار الغزو العراقي على دولة الكويت - ١٩٩٦ .
- رحلة مرتضى بن علوان من دمشق إلى الأماكن المقدسة والأحساء والكويت والعراق ١١٢٠ - ١١٢١هـ / ١٧٠٩م - ١٩٩٧ .



شؤون اجتماعية

مجلة فصلية علمية محكمة تعنى بالدراسات الانسانية

رئيس التحرير : الدكتور عبد الخالق عبد الله

- * تنشر البحوث والدراسات في شتى فروع العلوم الانسانية والتي تتوفر فيها الاصاله والمنهجية العلمية.
- * تعطى الاولوية مرحلياً للبحوث والدراسات حول مجتمع الامارات لسد النقص في هذا المجال.
- * تخصص زاوية لمناقشة الآراء والافكار التي تتناول قضايا فكرية وثقافية واجتماعية معاصرة وترحب بمساهمة الاكاديميين والمثقفين في اختصاصات العلوم الانسانية كافة.

مواعيد الصدور

مارس (ربيع) - يونيو (صيف) - سبتمبر (خريف) - ديسمبر (شتاء)

الاشتراك السنوي

للأفراد سنوياً:
في الامارات ٤٠ درهماً
في الوطن العربي ١٥ دولاراً
في الخارج ٢٠ دولاراً
للمؤسسات سنوياً:
في الامارات ١٠٠ درهم
في الخارج ٤٠ دولاراً

تصدر عن جمعية الاجتماعيين

المراسلات توجه الي رئيس التحرير

ص.ب: ٣٧٤ هاتف: ٤٨١٦١ فاكس: ٢٢٢٦٧ هـ الشارقة - دولة الامارات العربية المتحدة

“ABO-HYAAN AL-TAWHIDI: Alienated”

Abstract

The objective of this research is to prove - exactly and undoubtedly - that the issue of “Alienation” is considered an original one in ABO-HYAAN AL-TAWHIDI’s philosophy.

He studied the multiple spectrs of this concept in his works, particularly, “AL-ESHAARAAT AL-ELAAHYA” which is counted a picture of his spiritual life.

The unique dealing of Alienation in ABO-HYAAN is embodied in his having lived the experience of Alienation itself.

He suffered from all forms of Alienation: Social, psychological, thoughtfull philosophical/ortological/metophysical (one of there ??) and existential, mentioning his sufferings in his works.

The method of studying is an analytical and critical one aiming to find out the philosophical contribution of AL-TAWHIDI in this concern.

The study does not neglect the previous studies on AL-TAWHIDI, but rather uses them in clarifying his philosophical position.

The study proves that questioning astonishing nature, critical - attitudem Dailogue - Approach and the undoctrinal humanist orientation, all of which represent the philosophical spirit of AL-TAWHIDI, are among the basic causes of his alienation, besides other related to his personality and the social cultural enviroment in which he lived.

It can be fairly stated that AL-TAWHIDI anticipated humanistic and exist entialistic philosophy.

THE AUTHOR

Dr. BARAKAT M. MOURAD

Ph.D. in Islamic Philosophy.

Associate Professor in the Philosophy and Sociology
Department, Faculty of Education, Ain - Shams Uni-
versity.

Publications:

1. Al-Biarooni: The Philosopher, Cairo 1988.
2. Meditations in Ibn - Rushd's Philosophy, Cairo, 1988.
3. The Method of Dialectic and Opposition in Islamic Thought, Cairo, 1990.
4. Al-Znaadeka's-Doctrines and Al-Baatenia - Beliefs in Islamic Thought, Cairo, 1992.
5. Al-Emaam Ibn-baadis in Reform and Renewing, Cairo, 1992.
6. Aesthetics in Islamic ART, Cairo, 1996.

Monograph : 152

Abu Hyaan Al-Tawhidi: Alienated

Dr. Barakat M. Mourad
Philosophy and Sociology Department
Ain Shams University

Annals of Arts and social Sciences, Volume XXI, 2001

Consultants:

Prof. Hassan Hanafi Prof. Mohammed Al-Jarrash

Prof. Ghanim Hana Prof. Mahmoud A'oudah

Prof. Lutfia A' Shour

Editorial board

Dr. Nassima R. Al Ghaith
(Chairman)

Prof. Mahmoud S. Yakout
Prof. Michael H. Mitias
Prof. Samir M. Hussein
Dr. Abdul-Reda Assiri
Dr. Fahad Al-Naser
Dr. Faisal Al-Kanderi
Dr. Layla Al-Maleh
Dr. Othman Al-Khader

Researcher: Kholood Al-Tabtabaei

ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Issued by the Academic Publication Council - Kuwait University

A REFEREED SCIENTIFIC PERIODICAL THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELEVANT TO THE
SCIENTIFIC CONCERNS OF THE VARIOUS DEPARTMENTS
IN THE FACULTIES OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Volume XXI, 2001



ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A refereed scientific periodical that publishes monographs on topics relevant to the scientific concerns of the various departments in the faculties of arts and social sciences

Abu Hyaan Al-Tawhidi: Alienated

Dr. Barakat M. Mourad

Philosophy and Sociology Department

Ain Shams University

Monograph 152
Volume XX1

1421 - 1422
2000 - 2001

Kuwait University Press

The Academic Publication Council
Kuwait University
Established in 1986

Faculty of Arts & Education Bulletin (1972-1979), Journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Faculty of Arts 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Medical Principles and Practices 1988, Arab Journal of Administrative Science 1991.