الاغترابُ في التراث العربي؛
أبو الفرج النهرواني وأبو حيّان التوحيدي نموذجيْن

Alienation in Arab Heritage:
Abū al-Faraǧ al-Nahrawānī and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī

عبد الستار الجامعي*

jamaiabdessattar@outlook.fr فرنسا– UMR 8167. Paris

تاريخ الإرسال:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2023-10-23	2024-05-17	2024-06-30

ملخّص: يُسلّط هذا المقالُ الضوءَ على ظاهرة الاغتراب وتجلّياتها في التراث العربي من خلال نماذج من مؤلّفات أبي الفرج النهرواني وأبي حيان التوحيدي. فالناظرُ في متون هذه المؤلّفات يمكنه أن يلحظ كيف أنّ الكاتبيْن كانا لا يتردّدان، متى أُتيحت لهما الفرصة، في الإشارة إلى تصوّرهما لهذا الاغتراب وإلى موقفهما منه، وإلى الأسباب المتعدّدة والمتنوّعة التي ساهمت في تكريس هذه الظاهرة في كتاباتهما. وبالتالي، فإنّ هذا المقال يسعى إلى إبراز تجليّات هذا الاغتراب، كما يسعى إلى الكشف، بالأمثلة الدقيقة، عن مجموعة الأسباب الكامنة وراء إحساس المؤلّفيْن به، وبيان كيفيّة تعاملهما معه.

كلمات مفتاحيّة: المجالس؛ التصوّف؛ الاغتراب؛ التوحيدي؛ النهرواني.

Abstract: This article sheds light on the Alienation phenomenon and its manifestations in Arab heritage through examples from the works of Abū al-Faraǧ al-Nahrawānī and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Upon examining the texts of these compositions, one can observe how the authors, when given the opportunity, readily expressed their perspectives on this experience and their positions towards it, along with the various and diverse reasons that contributed to its prominence in their writings. Therefore, this article seeks to highlight the manifestations of this phenomenon, and to reveal, through precise examples, the underlying reasons behind the authors' sense of alienation and how they dealt with it.

* المؤلف المرسل

Keywords: Cenacles; Sufism; Alienation; Al-Tawḥīdī; Al-Nahrawānī.

1-المقدمة: نسعى في هذا المقال إلى فحص تجليّات الاغتراب (Aliénation) وبواعثه في فكر مؤلّفيْن بارزيْن ينتميان إلى حقبةٍ تاريخيّةٍ واحدة، هما: أبو حيان التوحيدي (310؟- 414هـ) وصنوه وشيخه أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني (303-390هـ). أمّا سببُ اختيارنا لهذين الأديبيْن، فهو يعود، أوّلاً، إلى الروابط الثقافية التي جمعت بين المؤلّفيْن؛ فالنهرواني كان أستاذاً، أو شيخاً، للتوحيدي[1] رغم أنّه كان أقلّ منه شهرةً. وهذا الأخير تعلّم على يديْه ونهل من معينه علوم الفقه والتفسير، ومن الوارد أن يكون لذلك تأثير في فهمها للاغتراب في بعض جوانبه. وأمّا ثاني الأسباب، وهو أهمّها، فيعود إلى الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي تشاركَ فيها الطالبُ وشيخهُ وعاشا فيها، وهي في الغالب ظروف سيئة اقترنت ببداية انهيار الحكم العباسي، واصطبغت بألوانٍ من المعاناة والقسوة والاغتراب، كما سنتبيّن لاحقاً.

إنّ من يطّلع على كتابات هذين المؤلّفيْن يلحظ أنّ فكرة الاغترابِ كانت راسخةً بشكل واضحٍ في فكر الشيخ والطالب على حدّ سواء، ولقد أشارا إليها في غير سياقٍ. ولهذا السبب آثرنا أن ندرس تجليّات هذا المفهوم في كتابات هذيْن المفكّرين، النهرواني أوّلا ثمّ التوحيدي، واستخدامها في إطار المقارنة بين هذه الكتابات، لعلّنا نصل إلى تصوّر شامل يحمله المؤلّفان عن هذا الاغتراب، وإلى إمكانيّة توفّر فهمٍ واحدٍ له عند كليهما. فما تجليّات هذا الاغتراب في مؤلّفاتهما؟ ما بواعثه؟ وكيف تمّ التعبير عنه في هذه المؤلفات؟

1-**في مفهوم الاغتراب:** ينبغي لنا، بدايةً، أن نحدّد معنى الاغتراب الذي نقصده في بحثنا، حتى يتسنّى لنا، بعد ذلك، كشْف تجليّاته في فكر النهرواني والتوحيدي، والإبانة عن الفهم الخاصّ الذي يبنيه المؤلّفان له. والاغتراب الذي نعنيه في هذا السياق ونتبنّاه، والذي يبدو وثيق الصلة بفكر المؤلّفيْن، هو مصطلح حديث، لكنّ فكرته وتمظهراته

ظلّت تصاحب الإنسانَ منذ القدم، وهو يعني الاغتراب الداخلي، وهذا أشدّ أنواع الاغتراب، الذي يعني غربة الإنسان وعزلته عن مجتمعه وفي مجتمعه بسبب اختلاف رؤيته للعالم وللوجود عن الآخرين، بحيث يشعر الفرد بأنّه لا يتواءم فكريا ونفسياً، وحتى سياسياً واجتماعياً، مع ما يحدث في مجتمعه المُقيم فيه من ظروف غير عادلةٍ، أو ظروف تكسر إرادته، وتسعى إلى تدجينه، فتشلّ حريّته في التفكير، وتقطع علاقته مع العالم، ممّا يُنتج شخصيّة مغتربةً. وهذا هو التعريف الذي تقترحه بعضُ المعاجم والمراجع المعاصرة لمصطلح "الاغتراب"[2].

إضافة إلى ذلك، فلقد شكّل هذا المصطلحُ الحديث محوراً مهمّاً اعتنى به كبارُ المثقّفين من أدباء وفلاسفة عرب وغربيّين، خاصّة جان جاك روسو وهيغل وكارل ماركس وألبير كامو... ولعلّه من غير الممكن، وما هو بالأمر المُجدي في سياق بحثنا، أن نشير إلى تصوّر هؤلاء الفلاسفة كلّهم للمفهوم، ولكن قد يكفي، في تصوّرنا، أن نشير إلى أنّ جان جاك روسو، عل سبيل المثال، كان من الأوائل الذين أشاروا، بحسب النقّاد، إلى هذا المصطلح في كتابه "العقد الاجتماعي (Du Contrat Social)، حيث يقول: "**أن تغترب يعني أن تعطي أو أن تبيع، فالإنسان الذي يُصبح عبداً لآخر لا يُعطي ذاته وإنّما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاء حياته**"[3]. أمّا الفيلسوف فريدريش هيغل، فيعتبر "الاغتراب" جزءا مهمّا من عمليّة اكتشاف الذات والوعي بها، وأنّ معرفة الذات هي عمليّة شاقّة، وتتطلّب الانفصال عن الذات والارتباط بالآخر. فالاغترابُ، وفق تصوّره، هو حركة التحوّل إلى هذا الآخر من داخل الذات نفسها، والتأمّل في هذه الذات، ثم العودة إليها مرة أخرى، بعد إثرائها بهذه التجربة[4]. ووفق هذا المنظور قد يُصبح الاغتراب أمراً إيجابيّاً ومرغوباً فيه، بل ولذيذاً، إن كان في الاغتراب لذّة، إليه يسعى بعض الكتّاب إلى الإقامة فيه، وبناء عوالم ذهنية جديدة يتمّ إحلالها مكان العوالم الواقعيّة الأولى.

هذه التعريفات المخصوصة، والمُقتضبة، لمفهوم الاغتراب دفعتنا للمُضي قُدماً من أجل استنباط تجليّات هذا المفهوم وبواعثه في فكر كلّ من النهرواني والتوحيدي. فبعد الاطّلاع على مؤلّفات هذيْن الكاتبيْن التي وضعناها في إطار المقارنة، وجدنا أنّ هذا المفهوم حاضرٌ بشكل أو بآخر في هذه المؤلّفات. ولهذا كان من اللاّزم تتبّع هذا المفهوم في آثارهما، وإظهار أوجه التشابه والاختلاف في تعامل المؤلّفيْن معه.

2- تجليّاتُ الاغتراب في فكر النهرواني والتوحيدي:

3-1- الاغتراب في فكر النهرواني: ذكرنا، في المقدّمة، أنّ النهراوني كان أقلّ شهرةً من تلميذه، التوحيدي. ولكن ذلك لم يكن ليعني أنّ الشيخ كان، في الواقع، أقلّ من طالبه إنتاجاً، فلقد كان كلاهما أديبيْن يأخذان من كلّ فنٍّ بطرفٍ. وإذا كانت كتاباتُ التوحيدي قد أسالت، ولا تزال، حبراً كثيرا، فإنّهم قلّة منْ صرفوا اهتمامهم لدراسة أدب النهرواني[5] الذي يقول عنه ابن النديم في "**الفهرست**": "**إنّ له نيفاً وخمسين رسالةً في الفقه والكلام والنحو وغير ذلك**"[6]، ويُضيف قائلا: "**هو متفنّن في علوم كثيرة، مُضطلع بها، مشار إليه فيها، مع نهاية الذكاء، وحسن الحفظ وسرعة الخاطر في الجوابات**"[7]. وربّما السبب في ذلك يعود، بالأساس، إلى ضياع مؤلّفاته أغلبها[8] لأسباب ظلّت مجهولةً[9]، فلم يبق منها، للأسف، إلاّ كتابٌ واحد، ضخمٌ نسبيّاً، إذْ يتكوّن من أجزاء أربعةٍ، اختزل قدرَ المؤلِّف وحدّد صورته في الدنيا، وهو كتاب: "**الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، الذي يُسمّى اختصاراً بـ"**الجليس والأنيس**"، والذي يذكرُ فيه الكاتبُ، بشهادة ابن النديم، "**فضائل جمّة وأخباراً مستحسنة وغير ذلك من الفوائد**"[10]. ويُضيف التوحيدي نفسه قولاً جدّ مهمٍّ في شيخه، ويحسن إيراده في هذا السياق، لأنّه يُعيننا على تلمّس فكرة الاغتراب وأسبابها لدى النهرواني، حيث يقول: "**رأيته في جامع الرصافة وقد نام مستدير الشمس في يوم شاتٍ وبه من أثر الفقر والبؤس أمر عظيم، مع غزارة علمه، واتّساع أدبه، وفضله المشهور ومعرفته**

بأصناف العلوم ولاسيما علم الأثر والأخبار وسير العرب وأيّامها، فقلت له: مهلا أيّها الشيخ وصبرا فإنّك بعين من الله ومرآى منه ومسمع، وما جمع لأحد شرفَ وعزّ المال، فقال: ما لا بدّ منه من الدنيا فليس منه بدّ"[11].

من الواضح أنّ التوحيدي إنّما كان يريد، بشهادته هذه، أن يُعطينا إشارة واضحة إلى بؤس بعض الكتّاب العرب، أو ما يُصطلح عليه حديثاً بالمثقّفين، وهو منهم، واغترابهم وانحطاط مراتبهم في القرن الرابع والخامس الهجريّيْن. وهذا الأمر ينطبق على النهرواني، كما ينطبق على التوحيدي نفسه في بعض الفترات من حياته، وإلى ذلك هو ينطبق، بطبيعة الحال، على كلّ "كاتبٍ" آثر عدم التقرّب من السلطان والانصياع إلى أوامره والمكوث تحت قبّة بلاطه، أو تخطيّ عتبته، مهما كانت الظروف. ورغم هذه الشهادة المؤلمة التي يوردها التوحيدي حول مصير شيخه، فلا أحد من الباحثين السّابق ذكرهم قد تطرّق، بحسب اطلاعنا، إلى ظاهرة الاغتراب في فكر النهرواني، ولا في بواعثها أو في تجليّاتها.

إنّ المقدّمة، المطوّلة نسبيّاً، التي افتتح بها النهرواني كتابه "**الجليس والأنيس**"، وهو عبارة عن مائة مجلس من مجالس العرب أملاها الكاتبُ على صاحبه أو أصحابه[12] وهو في عشر التسعين ودون نظام يُذكر، هذه المقدمة، إذن، كافية وحدها لتُقيم الدليل على اغترابه، ولتبرز السبب لدراسة ظاهرة الاغتراب في فكره، إذْ فيها إشارة لامعة إلى هذا الاغتراب الذي يعاني منه المؤلّف وإلى أسباب ذلك. وهي في بداية كتابه: "**أمّا بعد... لقد اكتنفتني همومٌ وأحزانٌ، ولوعاتٌ وأشجانٌ وفنونٌ شتّى من حوادث الزمان، وما قد فشا في الناس من التظالم والتحاسد، والتقاطع والتباعد، وأنّ ما هو أولى بهم من الأنس للمجانسة، قد فارقوه إلى الاستيحاش للمنافسة، وحصلت على الاستئناس بالوحدة والخلوة، ثمّ تطلّعت إلى جليس طمعاً في أنس وسلوة، فأعوزني ذو لبّ عاقل، واتّفق لي كلّ غبّي جاهلٍ، فلاح لي أن أنشى كتاباً أضمنّه**

أنواعاً من الجدّ الذي يستفاد ويعتمد عليه، ومن الهزل في أثنائه ما يسرُّ استماعه ويُستراح إليه...وقد تجشّمت إملاء هذا الكتاب على ما خَلَّفته ورائي من طول السنين حصلت فيه من عَشْرِ التسعين، مع ترادف الهموم وتكاثف الغموم ومشاهدة ما لا أزال مرتمضا به وممتعضاً منه لفساد الزمان وانتكاسه، وعجيب تقلّبه وانعكاسه، واختلاطه وارتكاسه، ووضعه الأعلام الرفعاء، ورفعه الطغام الوضعاء، فقد أحلّ الأراذل مكان الأفاضل، وأعطى السفيه الأخرق حظّ النبيه العاقل، وصرف نصيب العالم إلى الجاهل، وصير الناقص مكان الوافر الكامل، والراجح الفاضل، وقدم على العلم المبرز الغُفل الخامل..."[13].

تبرز لنا هذه المقدّمةُ فكرةً أوليّةً عن سبب اغتراب المؤلّف ورغبته في اختيار العزلة رفيقاً. ورغم أنّ المصادر والمراجع ذات الصلة لا تزوّدنا بمعلومات شافيةٍ حول حياة المؤلّف الخاصّة، سوى أنّه قد كانت له ابنة ماتت صغيرة فنغصّت عليه فرحته بها[14]، وربّما يكون في هذه القرينة الخارجيّة سبب آخر في عزلة الكاتب الذي لم يرد على ما يبدو اطلاع الناس على تفاصيل حياته، رغم ذلك، إذن، فإنّنا يمكننا أن نستخرج من هذه المقدّمة أمارات هادية إلى اغتراب الكاتب وإلى موقفه من الحياة والوجود عموماً.

لقد آثر الكاتبُ الصمتَ، لما شاع عنه من فضائل ومحاسن[15]، كمظهرٍ من مظاهر اغترابه في عالمٍ مليء بالأحزان والتناقضات ولم يعد يستجيب لأفق انتظاراته، ومثلُ هذا الصمت هو الذي دعا إليه الغزالي وهو يتحدّث عن "**فضيلة الصمت**"، ويهيب بالعالم أن يعتزل مجالس أهل السلطة"[16]. فبعضُ المجالس والمنتديات والمناظرات والاحتكاكات داخل قصور الحكّام في أواخر القرن الرابع الهجري بعيدة البعد كلّه، وفق الصورة التي يبرزها النهرواني، عن أن تكون منتدىً للأفكار ومعرضاً للمعارف والآداب، بل كانت، لاسيما "**في وقت أصبح فيه للمال قوّة عظيمة، وكلّ شيء صار يُعرض**

للمال[17]، حلبةً للتطاحن الصّامت بين الجلساء من أجل التقرّب من الحاكم"[18]. ولم يكن النهرواني من أولئك الشعراء والأدباء والندماء المغمورين الذين يعتبرون وجودهم في مجالس البلاط أمراً ضرورياً وممرّاً إجبارياً حتى يظهروا مهاراتهم وكفاءاتهم، فيكسبوا الكثير من المال، مقابل القدر القليل من الحريّة المحدودة التي لا تجلب لصاحبها سوى البؤس والمعاناة، فما غيابُ الحريّة إلاّ شكل من أشكال الاغتراب في تصوّره. ولهذا نجده يفضّل الصمت لأنّه كان حرّاً، أبيَّ النفسِ، بشهادة ياقوت الحموي[19]، ونموذجاً للمثقف الجادّ الذي لم يكن ليقبل بأنّ يتمّ حشو فمهِ بالجواهر والأموال مقابل عبارات وقصائد معدودة تحدّ من حريّته ومن إبداعه، وتُقرّبه من السلطان زُلفى. وممّا زاد في حدّة هذا الاغتراب أنّ المؤلف نفسه كانت له تجربة مريرة مع الوزير البويهي "**الصاحب بن عبّاد**" (324هـ-385هـ)، ذكرها التوحيدي في "**أخلاق الوزيريْن**" ومنعنا طولُها من إيرادها في المتن[20]. هذه التجربة القاسية التي عاشها النهرواني مع وزير غير مبالٍ بواجبات الرئيس نحو جلّاسه[21]، شديدَ السّفهِ، عجيبَ المناقضةِ بشهادة التوحيدي نفسه، رغم أنّ هذا الأخير، على ما في الأشياء من تناقض، قد حاول عبثاً التقرّب منه لينال حظوة عنده[22]، هذه التجربة زادت، إذن، في اغتراب الكاتب وساهمت في تكريس انعزاله وابتعاده عن الناس، العامّة منهم والخاصّة. وبالتالي، فإنّ اغتراب الكاتب، ههنا، هو، عكس اغتراب التوحيدي، اغترابٌ اختياريٌّ وصحّي فيما نرى- **وقلّة هم مِن العلماء مَنْ يقدرون على مثل هذا الاغتراب نظراً إلى إلحاح الحاجة، ومتطلّبات العيال، وإغراء الرتب الاجتماعيّة**[23] - إذْ لا تذكر المصادر أنّه خالط وزيراً آخر بعد ابن عبّاد. فهو، إذن، اغتراب نابع من قناعةٍ للكاتب في حفظ كرامته وإنسانيّته وحريّته، وارضاء ضميرهِ بما يتوافق مع طبيعته كمفكّرٍ حرّ وباحثٍ عن الحقيقة واليقين، وفي "**اختياره الوقوف بباب الله بدل الوقوف بباب السلطان، رغم أنّ ضريبة ذلك هي الابتعاد عن الجاه الاجتماعي والعيش في ضنك يُقاسي من مرارته هو وذووه**"[24]. ففكرة الاغتراب يمكنها،

ههنا، أن تدفع الإنسان نحو نتائج سلبية، مثل الضعف والعنف والشفقة على الذات، ولكنّها يمكن أن تؤدّي، أيضاً، إلى نتائج إيجابية، مثل الحريّة التامّة والاستقلال الفكري المتين.

تلك هي، فيما نرى، أولى تجليّات الاغتراب وأسبابه في تصوّر النهرواني. ولقد كان من الضروري أن نُشير إلى هذه المقدّمة حتى لا ندخل، لاحقاً، في ضربٍ من الإسقاطات التعسفيّة على أفكاره. ومن الواضح أنّ النهرواني أراد أن يُجمل، في هذه المقدّمة، العوامل والأسباب كلّها التي كرّست اغترابه، ليمضي، بعد ذلك في مرحلة تالية، إلى تفصيل ما أورده مجملاً عبر إقامة الحجّة والدليل اللذيْن من شأنهما تأييد فكرة اغترابه من خلال نماذج من أخبار عديدة نثرها في مجالسه. ونحن نعتقد أنّ دراسة متون هذه الأخبار من شأنها أن تقدّم لنا عيّنات أخرى ذكيّة وشهادات ثمينة يمكنها أن تدعّم فكرة اغتراب الكاتب التي ندافع عنها، فلْنحاول الآن أن نفصّل الكلام في هذه الأخبار.

إذا تجاوزنا، إذن، مقدّمة "**الجليس والأنيس**"، وغُصنا في تفاصيل المجالس المئة التي أثّث بها النهرواني كتابه، وجدنا أنّ الكاتب كان يستغل الفرصة للإشارة إلى اغترابه عبر شخصيّات أخباره. وربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّ النهرواني كان، عكس التوحيدي، قليل الكلامِ كثير الصمتِ، لا يرغب في الحديث عن نفسه قدر ما يرغب في نثر أفكاره وأحاسيسه عبر نوعيّة الأخبار التي يوردها والتي تعكس، لا شكّ في ذلك، نفسيّته. إلى ذلك، فإنّ التعاليق (**commentaires**)، التي كثيرا ما يوردها بعد نهاية مجلسه سعياً منه إلى تقريب المعنى المقصود، يمكنها أن تقيم الحجّة على شعوره. فالمؤلّف لا يكتف بمجرّد عرض "بضاعته" كما هي دون تدخّل منه، بل إنّه قد فضّل أن يكون تدخّله مباشراً عند عرض كلّ خبرٍ. وكثيرا ما يستغل النهرواني هذه الهوامش لإبراز موقفه من عصره ومن أخلاق كتّاب هذا العصر وفقهائه الذين لا يرون

حرجاً في التنقّل بين بطانات الوزراء واحداً تلو الآخر، وفي ارتكاب المعاصي والمحرّمات من أجل تحقيق أهدافهم. ومن يطّلع على "**الجليس والأنيس**" يلحظ أنّ النهرواني افتتح مجالسه المائة بحديث بليغ للرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهو حديث "**من كذب عليّ متعمّداً**"[25]. وههنا يُشير الكاتب، وهو الذي تولّى وظيفة القضاء بباب الطاق ردحاً من الزمن وقام بتدريس الفقه[26]، إلى قضيّة أخلاقيّة جدّ مهمّة، هي قضيّة "**الصدق والكذب**". وهو يذهب إلى تحريم الكذب وعدم إجازته في خدمة الدين، وإلى ضرورة الانتباه من أولئك المتطفّلين والمرتزقين من الفقهاء، فقهاء السلطة خاصّة، الملفّقين للحديث دون دراية أو رواية. وهؤلاء لا علاقة لهم بالعلم، إلاّ في حدوده البسيطة، أمّا خلاف ذلك فهو من اختصاص العلماء الثقات، مثله، والراسخين في العلم[27]. ولقد انتشر الكذب والتلفيق في عصر الكاتب، ومن اللاّزم على المؤمن الحقّ أن يتثبّت ممّا يروي، كي لا يُحرّم ما أحلّ الله، أو يحلّ ما حرّم الله.

إنّ أبرز الفئات التي يبدو أنّ النهرواني كان حريصاً على إقصائها من مجالس الخلفاء هي فئة الندماء والشعراء والكتّاب الذين يستهزئون بالدين وبشعائره، وكذلك العلماء والفقهاء الذين يوظّفون الدين خدمةً لمصالحهم الدنيويّة الضيّقة، وهي ظاهرة استفحلت في القرن الرابع الهجري[28]، ويمكن أن يكون ذلك سبباً آخر من أسباب اغترابه. فلقد تردّد، في غير مناسبةٍ، موقفُ المؤلّف الصارم منهم، ولذلك نجده ينتقي الأخبار التي ترد في هذا السياق للتدليل على صحّة موقفه بأقوال ومرويات فيّاضة بالدلالة، من ذلك، على سبيل المثال، ما ذكره في المجلس السادس من موقفٍ لعبد الملك بن مروان حين أراد الشاعر الأخطل الدخول عليه وإلقاء الشعر على مسامعه، فقال: "**والله لا يدخل عليّ وهو كافر أبداً**"[29]. وفي سياق آخر هو يذكر خبر قاضٍ يتبرّأ، في شعره، من الدين فيتمّ عزله[30]. فالنهرواني يعبّر، في هذا السياق، عن رفضه التكسّب بالشّعر وبأنواع المعارف كلّها على حساب الدين والأخلاق. وهو رفض مبنيٌّ

على موقف أخلاقي وديني بالأساس. والكذبُ الذي يقصده النهرواني ههنا هو الكذب بأنواعه كلّها؛ الخاصّ منه بالأمور العلميّة والدينية التي لا جدال فيها، وذاك الخاصّ بالأمور الدنيويّة. ولا يتحدّث المؤلف، ههنا، عن خطأ، بل عن كذب مقصود ومتحمّل من قبل صاحبه. وفي هذه الحالة فإنّ الجليس "المثقّف"، أديباً كان أم فقيهاً، المدعو لتنوير جلاّسه هو يخدعهم ولا يؤدّي مهمّته بأمانة. إنّ قول الحقيقة والدقّة في تبليغ المعلومة يستلزمان جهدا إضافيّاً، وهي أشياء ينبغي أن تأسّس على الأخلاق قبل كلّ شيء. ومن الوارد أنّ موقف النهرواني هذا إنّما هو قد يكون عائداً، في حقيقته، إلى العلاقة، أو إلى الصراع القديم والأبدي بين النديم والجليس العالم في مجالس الوزير أو السلطان الذي يكون، أحياناً، أمْيل إلى النديم لأنّه قد يكون أقدر على مفاكهته وإمتاعه بطريف النوادر، ومليح المواقف. وربّما تكون هناك غيرة دفينة يحملها النهرواني تجاه هؤلاء الندماء بسبب وصولهم إلى مراتب بجانب السلطان لم يستطع هو الوصول إليها[31]. ولكنّ النهرواني قد قطع، على الرغم من ذلك، العهد على نفسه بأن يكون موضوعيّاً فيما كان بصدده من بسطٍ للمسائل الدينيّة والدنيويّة. وهو قد التزم بذلك إلى حدّ بعيد. ولكن عندما غابت الأخلاقُ، أو انعدمت، عند أغلب كتّاب عصره، وصار الجاهلُ الذي يلحن في المجالس ويُخطئُ ويكذبُ[32] مقدَّماً على العالم مُخيّراً فيها وكذا الظالم على المظلوم، فضّل النهرواني الاغتراب عنهم والعيش في عزلته مع الكِتاب وحده، فهو خير جليس له، وهو الذي يمنحه كلّ شيء ويحقّق له مفهوم "الخلاص" (**la délivrance**). هذا ما نفهمه من قوله في خاتمة المجلس الثالث والسبعين: "**فأمّا ممالأة قرّاء السوء أشكالهم من أمرائهم فقد ظللنا منه في أمر عظيم وخطب جسيم، وصار من يعتزي إلى تلاوة القرآن ويُدعّى له علم شرائع الإيمان ممّن ليس عنده ممّا يُنسب إليه إلاّ ادّعاؤه وقد تموَّه له بِجدِّه وامتحان العباد به ما يظنّ أنّه حاصل له وإن**

كان صفراً منه، ومنهم من قد جعل الزخرفة والغلط والهجر له صفة معرضه الذي يدلس به نفسه، ويوهم الجهّال أنّ وراء ما يُظهره ما يضاهي ما اغترّوا به..."[33].

يُمكن أن تُنزّل هذه التعليقات على أخبار مجلسه في موضعٍ يُساعد على تفسير موقف المؤلّف المتصدّع من عصره ومن كُتّاب زمانه، زمن الكلاب كما يُسمّيه[34]، الذين انتشر فيهم الكذب والخداع. وإنّ استثماراً لهذه التعليقات من شأنه أن يشي، في هذا السياق، بالأحاسيس المُضمرة التي تفور في نفس النهرواني، والتي تدعونا إلى تأويلها بوصفها جواباً عن هذا الموقف. فهي ذات صلة مُثلى، وحجّة **(argument)** من شأنها التعبير عن اغتراب المؤلّف. وهذا ما نفهمه، كذلك، من المجلس الثالث والثلاثين عندما يُطلق المؤلّف، على لسان أبيه، جملةً من التحذيرات قائلاً: "**يا بني! انظر خمسةً لا تُحادثهم ولا تُصاحبهم، ولا تُرى معهم في طريق...وإيّاك ومصاحبة الفاسق، فإنّه يبيعك بأكلةٍ أو أقلّ منها، وإيّاك ومصاحبة البخيل، فإنّه يخذلك في ماله أحوج ما تكون إليه... إيّاك ومصاحبة الكذّاب فإنّه يقرّب منك البعيد ويُباعد منك القريب...إيّاك ومصاحبة الأحمق، فإنّه يُحذّرك ممن يريد أن ينفعك فيضرّك....إيّاك ومصاحبة القاطع لرَحِم، لأنّي وجدته ملعونا في كتاب الله عزّ وجلّ**"[35].

تبدو هذه الأوامر وتلك النواهي خاصّةً بسياقٍ تاريخي معيّنٍ بلا ريبٍ، ولكنّها في الواقع سرعان ما تصبح حججاً مناسبة وذخيرة جاهزة وصالحة لكلّ مكانٍ وزمانٍ مُشابهيْن لزمن الكاتب ومكانه. وهي تُشير بلا شكٍّ إلى حرص النهرواني على ضرورة الاحتياط من الناس في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

ولا يقتصر موقفُ النهرواني من كُتّاب عصره وعلمائه على قضيّة الكذب التي عزّزت موقفه من الاغتراب، إنّما يتجاوزها، خصوصا ونحن نتحرّك في مجال القيم، للحديث عن آفات أخرى، مرتبطة هي كذلك بمبحث الأخلاق عنده، أصابتهم، فساهمت في تصديع علاقته بهم للأبد. ومن ذلك حديثه، على سبيل المثال، عن انتشار ظاهرة

التفاخر[36] في عصره، والفساد الإداري، واختلاس الأموال العامّة، وخيانة الأمانة، والوشاية التي يعتبرها المؤلّف في منزلةٍ بين الخيانة والإثم[37]، والحسد[38]، والسعاية، والقحّة، والسباب؛ إذ لم يعد بعضُ القادة والوزراء والكُتّاب يهتمّون، في عصره، بالإصلاح الإداري بقدر اهتمامهم، حسب مسكويه (ت، 421هـ)، بـ"**طرقِ جمع الأموال سواء عن طريق السرقة أو الرشوة**"[39]. ومن مظاهر هذا الفساد والانحلال يذكر النهرواني، عبر أسانيده، خبر أبي حاتم لمّا استغلّ ابنهُ بيت مال المعتصم، واشترى جاريةً بستيّن ألف درهم. ولمّا بلغ خبره المعتصم، قال: **وأراني أنا المالك النائم...رجلٌ مُملق وليّته بيت المال ليعيش برزقه منذ سنتيْن، من أين لابنه هذا المال؟ ثمّ قال لإيتاخ: قيّد صاحب بيت المال وابنه حتى تأخذ منهما مائتيْ ألف درهم وولّ بيت المال غيره**"[40]. ففي هذا الخبر يبرز المؤلّف لومه على المعتصم (ت، 227هـ)، وعلى كلّ من حذا حذوه من خليفة أو سلطان، وتذكير له بما يجب على السلطان أن يأخذ به في اختيار من يستأنس بهم من ندمائه وعمّاله وقُضاته وحُجّابه وكُتّابه... ولكنّه في المقابل نجده يُثني على سياسة السّلف الصالح من خلال إيراده خبر أبي جعفر المنصور (ت، 158هـ) والإشادة بورعه وشدّته وحزمه في تدبير الأمور السلطانية، فاعتبره نموذجاً لما يمكن أن يكون عليه الحاكم الصالح التقيّ[41]، لاسيما في الفترة التي عاش فيها النهرواني، وهي الفترة التي بدأ فيها الضعف يدبّ في جسد الخلافة العباسيّة في بغداد منذ أن ازداد نفوذ الأتراك في عهد المتوكّل[42]. فالنهرواني كان يعتقد، وهو محقّ في ذلك، أن الإصلاح يأتي، أو ينبغي له، من الأعلى، فإذا صلُح المَلكُ (وحاشيته) صلُحت الرعيّةُ، وإذا فسد فسدت. تلك هي النصيحة التي يريد النهرواني توصيلها إلى حكّام عصره في القرن الرابع الهجري وربّما بعده[43]، وغيرهم ممّن أسماهم ابن حزم بضعفاء الملوك[44].

ومن مظاهر هذا الانحلال أيضا، قضيّة "حفظ اللسان وكتمان السرّ، التي سعى النهرواني إلى معالجتها، كما عالجها الجاحظ من قبله واعتبرها أوثق اتّصال بالطبائع ولا شيء أصعب من مكابدتها"[45]، بما يعني أنّ النهرواني لم يكن الوحيد الذي تناول هذه القضايا، فلقد روّج لها آخرون قبله، ولكنّ المزية تعود له في كيفيّة عرضها عرضاً يُناسب عصره. فهذه الآفات وتلك المظاهر التي ساهمت في تلاشي كلّ ما هو إيجابي في المجتمع فكانت من بين أهمّ أسباب اغتراب المؤلّف، تعود في أصلها إلى سبب رئيس في تصوّره، وهو تغييب سلطان العقل **(الفضيلة)**، الأداة المنتجة للأفكار – أي العقل المكوِّن أو الفاعل **(la raison constituante)** الذي لا يتناقض في تصوّر الكاتب مع الدين والشريعة بل هو يخدمهما– وإحلال سلطان الهوى **(الرذيلة)** بدله. ذلك هو أساس "المشكلة الأخلاقيّة" عند النهرواني، إذ لم يعُد للتفكير العقلي مساحة تُذكر لممارسته في زمانه. والعقل، بالنسبة إلى المؤلّف، هو الأساس والمحدّد للأخلاق والقيم كلّها. وتلك هي الرسالة التي أراد النهرواني توجيهها لفئات الناس وطبقاتهم جميعها، كتّاباً وعلماء وسلاطين وعامّة وخاصّة كلٌّ في ميدانه، وهم عنه غافلون. ولهذا نجده يحدّد، على لسان سهل بن فضل الكاتب، شروطاً ينبغي، أو يُستحبّ أن تتوفّر في صاحب السلطان[46]، وفي الصديق حتى تأمن صداقته[47]، ثم نجده يستشهد، في مفتتح المجلس الثاني والعشرين، بحديث لرسول الإسلام دعا فيه الناس إلى استعمال العقل آليّةً للتميز بين الخير والشرّ وبين الحقّ والباطل"[48]. ولم يكن النهرواني ليذكره لو لم تكن العربُ قد أهملته فاتّبعت طريق الخرافات والشعوذات والمغالطات والتنجيمات التي ساهمت في تدهور العلم، والتي نقلتها العرب ووثقت فيها، فساهمت في ترويجها دون نقد لها ولا تمحيص[49]، بل إنّ الرسول نفسه لم يكن ليدعوهم إلى استعمال العقل لو لم يكن يعترف به كأداة للمعرفة والتمييز بين الخير والشرّ"[50]. ومرّة أخرى تُقيم تعليقاتُ النهرواني التي يوردها في أعقاب المجلس الحجّةَ على امتعاضه من هذه

التصرّفات ومن النتائج التي أدّت إليها. وهي نتائج تنطبق عليه قبل أن تنطبق على غيره، يقول: "**إنّ في هذا ما يُرغّب في اقتباس العلم وكتساب الحكمة ورفع المرء قدره عن طبقة العوام، ومنزلة الهمج الطّغام، فكم ذي علمٍ ومعرفةٍ وحكمةٍ وبصيرةٍ، قد نبُه وسما وارتفع وعلا، وصار متبوعاً مُعظّماً وزعيماً مقدّماً، وكم من ذي قدرٍ وحسب، ومنصب ونسب، ومال ونشب، وشرف في أصله، ومنزلة في أهله، قد هدم ما بناه له أهلهُ وشيّدوه، وخفض ما رفعوه، وحطّ ما علوه وعمّدوه...**"[51]. فكأنّ بالنهرواني يُقيم ههنا، بصورة شعوريّة أو لا شعوريّة، مقارنةً بين كُتّاب عصره وفقهائه المتطرّفين في بغداد وسائر العلماء من ثقافات أخرى مجاورة. فلا خير في أمّة تهمّش العقلاءَ من علمائها وتحقّرهم وتصادر عقولهم وتعطلّ إرادتهم، فتستبدلهم بآخرين مُفشيين للأسرار ومُتآمرين وجب الاحتراز منهم. وقد سبق وأن أشرنا، آنفاً، إلى التجربة المريرة التي عاشها النهرواني مع الوزير ابن عبّاد الذي قرّبه إليه ثمّ نكّل به وسجنه، فلا فائدة من تكرار ذكرها ههنا، ولكن قد يكفي القول بأنّها تجربةٌ جعلتنا لا نستبعد أن يكون النهرواني قد قصد، بهذا الخبر، الإشارةَ إلى مصير الكتّاب الذين لم يرغبوا، في عصر البويهيّين، تكييف مواقفهم وتعديلها، أو التنازل عنها، لتُصبح مستجيبةً لأهواء أعيان السلطة، وما يلاقونه من تحقيرٍ وإقصاءٍ وتهميشٍ جرّاء ذلك. حدث هذا الأمرُ مع النهرواني، كما حدث مع التوحيدي مع بعض الفويرقات، وغيرهما كثير مِن الكتّاب والشعراء اللاّمعين، لاسيما مَنْ كان منهم يعيش في فقر وخصاصةٍ، ولا يحصل من عيْشه إلاّ على الكفاف[52]. ولم يكن من المنتظر أن يستجيب النهرواني لهذه الأهواء من أجل الإبقاء على منصبه داخل البلاط، وإبراز أنّ دوره فيه لا غنى عنه. فهو لم يكن، وفق تعبير الفارابي، معنيّاً بهيئة ولا منزل ولا مكسب[53]. فمهما كان هو محتاجاً لأموالهم، فإنّهم هم أيضا محتاجون لصناعته لإشباع فضولهم وتنمية معارفهم، وإذا لم يقدّروا صناعتهِ حقّ التقدير، وهو ما حدث له مع ابن عبّاد، فإنّه هو أيضا لن يقدّر عطاياهم وأموالهم،

وسيغضّ عنها الطّرف. ولهذا يبدو أنّ المؤلّف كان راضٍ عن قرار الابتعاد عن أضواء السياسات الفاسدة الذي اتّخذه، والمكوث في عزلته، أو غربته، فذاك كان أمراً مقدّراً له، والموت له خير من الحياة في مثل هذه السياقات، و"**ما لا بدّ منه من الدنيا فليس منه بدّ**"، كما يقول النهرواني نفسه[54]. ولذلك فإنّه لم يبقَ، والحال تلك، للمؤلف سوى الدعاء لله والتضرّع بعبارات تعبدّية طقسية كي يفكّ غربته، ويمهّد له الطريق ليرتحل، ولو بأفكاره، إلى عالمه الذي لا تحدّه حدود. وربّما هذا ما جعله، وفق تقديرنا، يختم كلامه، في غير مجلسٍ، بدعاء طويل، يُلوّح من خلاله بذنوب العباد وتقصيرهم في أداء واجبهم نحو الدين، وبغربته النفسية والفكرية والوجوديّة في هذا العالم الذي وجد نفسه مُلقىً فيه، رغم أنّه لم يكن منه، يقول: "**اللّهم أجرنا من سخطك، واعصمنا من معصيتك ووفقنا لطاعتك وأعنّا على عبادتك...واجعل قبضك إيّانا راحةً لنا من فتن الدنيا ومهالكها ومفضياً بنا إلى روح الجنّة وممالكها، إنّك جواد كريم رؤوف رحيم**"[55]. ويُضيف، في مجلس آخر، قوله: "**اللّهم وإنّا أصبحنا مستغيثين بك، فصبّرنا على بلائك ووفّقنا لشكر آلائك وألهمنا تقواك حتى تكون العاقبة لنا واستنقذنا من عدوّك وعدوّنا إنّك رؤوف رحيم جواد كريم**[56].

تبدو هذه الأدعية وتلك التضرّعات، الواردة على لسان النهرواني في غير مجلسٍ، ذات طبيعية حجاجيّة (إقناعيّة) بالأساس، هدفُها التبئير على الحالة الشعوريّة للمؤلّف. فهي من شأنها أن تمثّل شهادات حقيقيّة على غربته، فكأنّ بالمؤلّف قد انتهى به المطاف إلى أن يكون مغترباً اغتراباً صوفيّاً، أو عرفانيّا، بما يجعل صورة الاغتراب عنده تتطوّر مع تطوّر الزمان. وربّما لهذا السبب ثمّة من اعتبر كتابه "**الجليس والأنيس**" كتاباً في التصوّف بالأساس، وهو ما ذهب إليه محمد بن جعفر الكتاني الإدريسي، دون أن يفصّل في ذلك القول[57]. ومن المحتمل جدّا أن يكون النهرواني قد لعب دوراً أساسيّاً، إلى جانب آخرين، في اختيار التوحيدي طريق التصوّف لاحقاً. ومن يتمعّن

في كتاب "**الجليس والأنيس**" يلحظ كيف أنّ المؤلّف لا يتردّد، متى أتيحت له الفرصة، في التعرضّ لموضوع الزهد، وفي الوقوف عند التصوّف الذي هو سمة من سمات ذلك العصر [58].

لقد ساعد هذا الاغترابُ في المجتمع والانعزال عنه الكاتبَ للوصول إلى مرحلة متطوّرة من الزهد، إذن، جعلته لم يعد يرغب في التعلّق بالأشياء الدنيويّة الماديّة بقدر رغبته في استعادة ذاته والتعلّق بالآخرة، ولم يعد يرغب في الكلام عن الله بقدر ما هو يرغب في الكلام مع الله عبر استدعاء أسمائه الحسنى (الجواد، الكريم، الرؤوف، الرحيم) التي يستأثر بها لنفسه، والتي حثّ القرآن الكريم المسلمين إلى دعوته بها[59]، وتم تفصيلُ عددها في الأحاديث النبويّة. ولن يكون ذلك ممكناً، في تقديره، إلاّ بالاعتراف بذنبه أوّلاً، لكن أيّ ذنبٍ بالضبطِ، إذْ لا يُعرف عن النهرواني أنّه ارتكب شناعات؟ إنّه ذنبُ انتمائه لمجتمع وجد نفسه مكرها فيه، ثم عبور الطريق الشاقّ واجتيازه لإدراك مبتغاه في المحلّ الثاني، وذلك من أجل تحقيق الخلاص من العالم الموجود، والالتحاق بالعالم المنشود؛ العالم الآخر المتعالي عن الزمان والمكان؛ عالم الطمأنينة والراحة والسعادة والخلاص، هناك حيث سيتحرّر من سجن هذا العالم، ويعود إلى المصدر الذي منه انبثق.

على هذا النحو تكون تجليّات اغتراب النهرواني واضحة لمن دقّق النظر في كتابه الوحيد المتبقّي "**الجليس والأنيس**". ولقد سعينا، في هذا المستوى من البحث، إلى التنقيب عن أسباب هذا الاغتراب وبواعثه وعن طرائق التعبير عنه، وهي أسباب متعدّدة ومختلفة فيما نرى؛ سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة ودينيّة بالأساس. كما أنّنا خيّرنا تقديم النهرواني على التوحيدي، تبجيلاً للشيخ على طالبه أوّلاً، واعتقاداً منّا بأنّه ربّما يكون للشيخ تأثير، بأفكاره ودروسه، في فكر طالبه وفي تصوّره لمفهوم الاغتراب في المحلّ الثاني. فلْلنظرْ، الآن، إلى تجليّات الاغتراب عند التوحيدي، ولنْحاول التنقير عن أفكاره،

لعلّنا نتوصّل إلى إماطة اللّثام عن مدى حضور فكرة الاغتراب في مؤلّفاته، وإلى مدى مطابقة هذا التصوّر، إن وُجد، لتصوّر شيخه.

3-2- الاغترابُ في فكر التوحيدي: لم يكن حالُ التوحيدي كحال شيخهِ النهرواني الذي كاد يطويه النسيانُ، إذْ لم يستردّ الاعتبار إلاّ حديثاً، ولم يعانِ من الإهمال والتقصير من لدن الباحثين. فكُثر هم الباحثون الذين تناولوا، بالدراسة والتحقيق والترجمة، مؤلّفاته وسيرته. وإذا كان "**الكلامُ على الكلام صعب**"، كما يقول التوحيدي نفسه، فإنّ الكلام على هذا المؤلِّف أصعب. وقد يكون من غير الممكن، وما هو بالأمر المُجدي في سياق بحثنا، الإحاطة بالدراسات كلّها التي خصّصت بعضا من صفحاتها، أو كلّها، لدراسة مؤلّفاته، أو لدراسة ظاهرة الاغتراب في فكره[60]. وبالرغم من ذلك فإنّنا سنحاول الإدلاء، بدورنا، ببعض الأفكار التي نرى أنّها من الممكن المساعدة على استجلاء فكرة الاغتراب عند التوحيدي. إلى ذلك، فإنّ التوحيدي لم يكن، عكس النهرواني، معتزلاً للسياسة والحياة العامة، رغم أنّه كان، مثله، عارفاً، مثقفاً، ومتين العلم؛ فقد انتقل من مجالس الورّاقين في سوق بغداد، هناك حيث كان يمتهن الوراقة، إلى مجالس الأدب والظرف والثقافة، إلى ذوي السلطان، و"**كان له معهم خطوب وأحداث**"[61]. فمهنةُ الوراقة لم تصنه من التكفّف، رغم أنّه كان ورّاقاً ذا مميّزات متنوّعة[62]، وقد ظلّ يتبرّم بها ويُسمّيها حرفة الشؤم، و"**كان يُلاحظ عليه حبّه الدائم لاستجداء المال، والعطف والاهتمام به، فطُبعت شخصيّته بطابع الاستجداء**[63]".

أمضى التوحيدي حياته يجوب الدنيا طولاً وعرضاً، متنقّلاً، فارّاً من مدينة إلى مدينة، ومن بلدٍ إلى بلدٍ، ومن بلاط إلى بلاطٍ، وكلُّ أمله أن يلقى الحظوة التي يستحقّها؛ فقد كان اتصاله أوّلا بأبي محمد الحسن بن محمد المهلبي (ت، 352هـ) – وزير معزّ الدولة– الذي نفاه من بغداد بعد أن اتّهمه – أي الوزير– بالزندقة والانحلال[64]. ثم غادر بغداد ليتّصل بابن العميد (ت، 366هـ) طمعاً في نيل عطائه، لكنّه لم يجد عنده

ما يلبّي انتظاراته، وبعد بضع سنوات اتّصل بالصاحب بن عبّاد، علّه يكرم وفادته ويجد عنده ما يبحث عنه، وهو ما لم يتحقّق له، فقرّر العودة إلى بغداد كردّ فعل لما عاناه، على نحو ما يذكر التوحيدي، من معاملة الصاحب بن عبّاد أثناء إقامته في حاشيته في الريّ، وألّف كتابه المشهور "**أخلاق الوزيريْن**[65]"، كشف فيه عورات ابن العميد والصاحب بن عبّاد، ثمّ عاد إليهما أيضا بالتجريح والتحامل في كتابه "**الإمتاع والمؤانسة**"، الذي هو عبارة عن مسامرات عقدها التوحيدي مع الوزير البويهي ابن العارض (ت، 375هـ)، بواسطةٍ من صديقه أبي الوفاء المهندس (ت، 388هـ). ولكنّ سوء الطالع ظلّ يُلاحق التوحيدي طول حياته، أو فيما تبقّى منها؛ فبعد نجاحه في الوصول إلى مرتبة "القرب" من هذا الوزير، وجد نفسه مجبراً، لا سيما بعد وفاة ابن سعدان أو قتله (أواخر سنة 375هـ) على يد الوزير الجديد صمصام الدولة، على الارتحال من جديد، خشية الإطاحة به وملاحقته من قبل أعوان هذا الوزير، وبإيعاز من بطانته الفاسدة.

هاته التجارب، التي تردّد خبرُها في غيرِ مصدرٍ والتي تقلّب فيها التوحيدي بين الحظوة والنكبة، طبعت، بلا شكّ، تفكيره ولازمته منذ أن كان شابّاً ورّاقاً فقيراً إلى أن صار شيخاً، وساهمت في تعزيز موقفه من الحياة والوجود، وجعلته يركن إلى العزلة والاغتراب في أخريات حياته. وهو اغترابٌ تجلّى في أكثر من موقف نثره التوحيدي في صفحات مؤلّفاته الغزيرة؛ فمن يتمعّن في هذه المؤلّفات يلحظ أنّ اغترابه هذا قد تطوّر بتطوّر الأحداث والسياقات التي وجد نفسه مجبرا على العيش فيها والتأقلم معها. فمظاهرُ اغترابه تجلّت، في البدء، من خلال رغبته، لنُكرّرْ ذلك، في التنقّل والارتحال من مقام إلى مقامٍ. وهو اغتراب كان التوحيدي، عكس النهرواني، مُجبراً عليه. فأسبابه تتجاوز إرادته على نحو ما ذكره التوحيدي نفسه في "**الهوامل والشوامل**"، عندما وجّه إلى مسكويه سؤالاً مفاده: "**لماذا يحنّ بعضُ الناس إلى السّفر من لدن طفولته إلى كهولته،**

ومنذ صغره إلى كبره، حتى إنّه يعقُّ الوالدين، ويشقُّ الخافقين، صابراً على وعثاء السفر، وذلّ الغربة ومهانة الخمول..."[66]. ففي هذا السؤال تكمنُ حيرة المؤلّف الذاتية التي مرّ بها، وما استطاع تجاوزها. ولكنّ هذا السبب في الاغتراب الذي دفعه إلى مفارقة الأهل والديار، على ما في ذلك من مشاق، ما هو إلاّ سبب واهي يُخفي آخر حقيقي، وهو رغبة المؤلف الملحّة في حيازة منصب قارٍّ بجانب الوزراء وميسوري الحال يحميه تقلّبات الدهر وعواثر الحظّ، وفي تحسين أوضاعه الاجتماعيّة البائسة، التي نثر البعض من مظاهرها في أكثر من كتابٍ[67]، والبحث عن مجتمع جديد يشعر فيه بالأمان والاستقرار، دون أن يعلم أنّ هذا السفر الذي قرّره وتلك الأهوال التي ركبها طمعاً في إغراء أصحاب السلطة واحتياز هباتهم، ستُخيّب، فيما بعد، آماله وأمانيه التي ذهبت هباءً، وستُجبره على الصبر على الإهانات والمضايقات والدسائس، فتعزّز، بالتالي، غربته الحقيقيّة وموقفه من الناس ومن الحياة والوجود عامّةً، لاسيما بعد أنّ "**أذلّه السفر من بلدٍ إلى بلدٍ وخذله الوقوف على بابٍ بابٍ**"[68]. فغربته كانت، في البدء، غربةً مكانيّةً، ولكنّ هذه الغربة المؤقّتة سرعان ما تحوّلت، بشهادة التوحيدي نفسه، إلى غربة حقيقيّة ودائمة[69]؛ غربة اجتماعية نفسيّة كغربة النهرواني، حيث كان كلاهما يشكو ما أصبح يشهده المجتمع من انحلال في الأخلاق وتكالب على الدنيا والإعراض عن العلم والحكمة. وإذا رجعنا إلى التوحيدي، لا سيما في أخريات حياته، وجدنا طريقته وأقواله وأفعاله تتطابق تماماً مع ما قاله النهرواني وفَعَله. وبالتالي، فإنّه إذا نظر الدارس بين التجربة الوجوديّة لكلّ من أبي حيان التوحيدي وأبي الفرج النهرواني، وقارن بينهما، فإنّه يجد أنّ كلاهما قد انتهى إلى نتيجة واحدةٍ، وإن اختلف الأسلوب واختلفت السبلُ، أو الطُرق التي سلكها كلٌّ منهما للوصول إلى تلك النتيجة، إذ كلاهما كان يعيش في مجتمعٍ ما استطاع استيعابهما؛ بيْد أنّ الفرق بينهما يتمثّل في أنّ النهرواني قد توصّل إلى هذه النتيجة بعد تجربة واحدة مريرة، هكذا تذكر المصادر،

عاشها في حياته، وكان اغترابه اغتراباً اختياريّاً، في حين تطلّب الأمر، بالنسبة إلى التوحيدي، الكثير من التجاربِ المريرة التي أراقت كرامته تحت أقدام ولاّة الأمور[70]– وكنّا قد تطرّقنا سابقاً إلى التصوّر الذي يحمله التوحيدي عن الكرامة[71]– وقادته، بل أجبرته، إلى الاغتراب في البلاد وعن العباد.

ساهمت تلك التجارب في إيقاظ التوحيدي، لا سيما في أخريات حياته، من سبات أوهامهِ، وتفتيح عينيْه على مظاهر من المجتمع متقلّبةٍ ولم تكن لتتجلّى له في بواكير حياته، أو قُلْ إن رغبته الدائمة والملّحة في الانتقال من بابٍ إلى بابٍ ومن حال إلى حالٍ جعلت بينه وبين تلك المظاهر حجاباً.

إنّ الناظر في مؤلّفات التوحيدي يمكنه أن يُدرك الأسباب التي ساهمت في اغترابه وعزّزته؛ فبالإضافة إلى ما أوردنا سابقا بخصوص الوضع الاجتماعي المزري الذي عانى منه التوحيدي، أدرك صاحب "**الإمتاع والمؤانسة**" أنّ هذا المجتمع الذي يعيش فيه أصبح مجتمعاً غريباً تتحكّم فيه الأهواءُ والتقاليد[72]، حيث لم يعد للعقل، أو للممارسة العقلية، أهميّة تُذكر. فالعقل، بالنسبة إليه، هو النعمة التي لا توازيها كلّ النعم الماديّة التي حظي بها الإنسان، فهو "**إذا صحّ فهو المنيحة التي لا يوازيها شيء، وإذا اختلّ فهو البلوى التي لا يتلافها شيء، ولو كان مع هذا العقل عاريا من جميع ما عددناه لعلاه بعض العامة بكيسه ولطفه**[73]. والعقلُ ركيزة مهمّةٌ وأساسيّةٌ في تصوّر المؤلّف، وهو باب السعادة في الآخرة والأولى[74]، به يُعرف الدين ويُقوّم الحقّ، وتُساس الدولُ والمِللُ[75]، ويُقتبس العلم؛ والعلمُ حياة الحيّ في حياته[76]. ولذلك فإنّه لا بدّ لكلّ "مثقّف"، لاسيما في مثل هذا المجتمع والزمن الفاسديْن الذيْن لا يدرك فيهما الكثيرُ من العامّة والخاصّة قيمة العقل ولا العلم، أن يشعر بالغربة، يقول: "**لا جرم إذا رأيت ذا دين وعقل رأيته شاحب الوجه، خفيض الصوت ضئيل الجسم...فهو كالغريب بين الناس، يعلم ما هم فيه ولا يعلمون ما هو فيه، مشغول بنفسه معتذر**

إلى الله تعالى من عجزه عن إقامة مناره وإظهار شعاره"[77]. وهو ههنا يلتقي مع شيْخه في هذه النقطة، حيث مثّلت ظاهرة ازدراء العلماء وتهميشهم في القرن الرابع الهجري- الخالي من الربانيّين الذين يُصلحون أنفسهم ويُصلحون غيرهم بفضل صلاحهم وفق تعبير المؤلّف[78]- دافعاً أساسيّا عزّز اغتراب المؤلّفيْن[79]. وبالتالي، فإنّ العقل لا يأتي في تصوّر المؤلّف بديلاً لكلّ شيء، فبعد العقل يأتي الدين والخُلق، والثلاثة دعائم العالم، وأركان الحياة، وكلّ الذي يأتي بعدها من فقر وغنى وسعادة وتعاسة إلى غيرها من المتناقضات، فروعٌ[80]. فلا قيمة، إطلاقاً، للعقل إذا لم يعمل "الرّبانيّون- أي أهل الإصلاح من ذوي السلطة والعلم والمعرفة- به، وإذا لم تتّصف أفعالهم بصفات أخلاقيّة معيّنة نصّ عليها القرآنُ والحديثُ[81]. وفي ذلك، بلا شكّ، رسالة أراد التوحيدي تبليغها، ومفادها أنّ العلماء والوزراء وولاّة الأمور، ومنهم العميد وابن عبّاد، ينبغي أن تتوفّر فيهم صفات أخلاقية معيّنة تؤهّلهم للارتقاء إلى تلك المناصب، كما ينبغي ألاّ يتكالبوا على الدنيا ومفاتنها، فينسوا الآخرة ونعيمها[82].

عزّزت هذه المظاهرُ مجتمعةً موقف التوحيدي من المجتمع ومن الحياة، وكرّست اغترابه. وما قرارهُ اعتزال السياسة والابتعاد عن مخالطة السّاسة، أو قُلْ إنّهم هم من ابتعدوا عنه وتركوه، إلاّ مرحلة أولى يعتقد أنّها كانت ضروريّة للابتعاد والانعزال عن الناس كافّة، هؤلاء الذين وصفهم بأنّهم "**سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لسّاعة، وأفاعٍ نهاشّة**"[83]. وقد عزّز شعوره هذا انعدامُ ثقته في المجتمع الذي اختلط بأجناسٍ وملل متنوّعة ومتناحرة فيما بينها[84]. فلقد نبذه هذا المجتمع ولم يُوليه الأهميّة التي أولاها لأمثاله من الأدباء والمفكّرين، يقول: "**والله لربّما صليّتُ في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يُصلّي معي، فإن اتّفق فبقّالٌ أو عصّار، أو ندّافٌ أو قصّابٌ، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصُنانه، وأسْكرني بنَتَنه**"[85]، بل إنّ أقرب الناس إليه قد نبذوه ونكروه، ومنهم صديقه أبو الوفاء المهندس(الذي كان التوحيدي يُخيّل إليه أنّه آخر

أصدقائه) الذي قرّبه إلى الوزير ابن سعدان ثم انقلب عليه انقلاباً مؤسفاً وهدّده، بل ألزمه بأنْ يخرق مبدأ الأمانة الذي يفرض عليه بأنْ يحفظ أسرار الحديث الذي دار في مجالسه مع ابن سعدان، وأن يُعيد صياغة كلّ ما دار بينهما من أحاديث، ومن هنا جاءت فكرة تأليف "**الإمتاع والمؤانسة**"[86]. عزّز هذا الموقف عزلة التوحيدي، وجعله يتّخذ مسافةً من الناس ومن الحياة كافة، هذه الحياة التي "**لا يوجد فيها صديقٌ، ولا من يتشبّه بالصديق**[87]، وإن وُجد فهو أمر "**يُعدُّ عزيزاً نادراً**"، على نحو ما ذكره في كتابه "**الصداقة والصديق**"[88]، الذي بيّض مسوّدته سنة 400 للهجرة، وهي السنة نفسها التي أحرق فيها كُتبه، تعبيراً منه عن صدقِ إحساسه، وعن سوء حظّه، وإحساسه بهشاشةِ وضعه الإنسانيّ وعبثيّةِ الحياةِ ولا جدواها.

اقتنع التوحيدي، إذن، أنّه ينبغي عليه أن يضع حدّا لتطوافاته، حيث أدرك أن لا رجاء في الناس كلّهم ولا خير[89]، وأنّ إرضاءهم غاية لا تُدرك، وأنّ اغترابه لم يكن بسبب فراقه الأهل والديار وفقدانهم كما خُيّل إليه، وإنّما هو اغتراب في المكان وفي "**محلّ قربه**"[90] بالأساس. ولقد تطابقت هذه المستويات من الاغتراب التي عاشها مع المراحل التي قطعها في تأمّلاته. لقد كان اغترابه، في البداية، أمراً مؤلماً أُجبر عليه إجباراً، ولكنّه سرعان ما أصبح اغتراباً إيجابيّاً ومُلهماً بالنسبة إليه ومرغوباً فيه، فهو اغتراب أفاده أكثر ممّا ألحق به الضررَ. إنّه اغتراب صوفي ساعده على اكتشاف ذاته وتمييزها عن الآخرين، وعلى الابتعاد عن الناس والاقتراب، أو التقرّب، من الله رغبةً في توبته – وهي توبة لم تكن دينيّة وحسب وإنّما أدبيّة أيضا– التي هي أولى مراحل الطريق إلى الله، وطمعاً في الخلاص. وهو، في هذا السياق، كما لو أنّه كان يريد أن يقتفي أثر شيخه، النهرواني، أو يحلّ محلّه بعد أن تُوفيّ، ويتبوّأ منصبه. ولقد تمثّلت أولى مراحل التوبة لديه في شعوره بالندم الخالص. وهذا الندم يُذكّرنا بندم النهرواني؛ فإذا كان النهرواني قد ندم على الانتماء إلى هذا الوجود المُدان جملةً وتفصيلاً، فإنّ

التوحيدي نَدم على عدم شعوره بالقناعة في حياته[91]، ولأنّه كان يشكو إلى الناس همّه وفقره وسوء حظّه، وعلى غيره يتوكّل، والله أحقّ بشكواه وبالتوكّل عليه. ذاك هو لبّ المشكلة بالنسبة إليه. فهو يستنكر إساءة الظنّ بالله، والتوكّل على العباد. ولقد جاءت، بعد ذلك، أسئلته الاستنكاريّة وتعجّباته ودعواته وتضرّعاته، التي نثرها في كتابه "**الإشارات الإلهية**" خاصّة، تعبيراً عن حالة الندم التي تكتنفه، يقول: "**إلى متى نشكو إلى خلقه وليس لنا معاد إلاّ إليه؟! إلى متى نشردُ عنه ولا قِوام لنا إلاّ به...إلى متى نعتصم بغيره وهو أقرب إلينا من حبل الوريد**[92]، ويُضيف: "**إلهنا إليك سافرنا فكنْ غنيمتنا، وعليك توكّلنا فكن عصمتنا، ولك ذللنا فعزِّزنا...وإليك اشتقنا فأوصلنا**"[93].

ويبدو أنّ التوحيدي قد وجد، أخيراً، مرسى قارّاً. فهو قد ظلّ يدعو نفسه إلى التوبة والعودة إلى الله، طلباً للمغفرة وأملاً في الخلاص؛ وتحقيقاً للطمأنينة والسعادة.

4- الخاتمة: حاولنا في هذا المقال أنّ نبيّن تجليّات الاغتراب وبواعثه في فكر كلّ من النهرواني والتوحيدي، واعتمدنا في ذلك على شواهد من مؤلّفاتهما. وقلنا إنّ سبب هذا الاختيار عائدٌ إلى ما بين المؤلفيْن من روابط ثقافيّة واجتماعيّة بالأساس، فالنهرواني وطالبه التوحيدي عاشا في حقبةٍ زمنيّةٍ واحدة، هي القرن الرابع الهجري، أي الحقبة التي بدأ فيها الضعف، السياسي والأخلاقي خاصّة، يدبّ إلى جسد الحضارة العربيّة. ولقد وجدنا من خلال الأمثلة المدروسة أنّ مفهوم الاغتراب قد تقلّب على مستويات متنوّعة عند المؤلّفين، وعائد إلى أسباب مختلفة حينا ومتشابهة أحيانا أخرى. فلقد أثّرت تلك التقلّبات والصراعات التي شهدها هذا العصر في تفكير الكاتبيْن، وعزّزت اغترابهما، فقد شعرا بأنّهما لا ينتميان إليه وغريبان عنه. وإذا كان اغتراب النهرواني اغتراباً نفسيّاً واجتماعيّاً واختياراً، فإنّ اغتراب النهرواني كان، على ما يبدو، اغتراباً إجباريّاً بسبب الكثير من الظروف والأسباب التي تمّ الإلماع إلى بعضٍ منها أعلاه.

5- قائمة المصادر والمراجع:

- المؤلّفات:

- إبراهيم، زكريا، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسّسة المصريّة العامة للتأليف والأنباء والنشر، سلسلة أعلام العرب، د.ت.
- ابن الطقطقا، محمد بن علي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د.ت).
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العبّاس، وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان،1994.
- الإدريسي، محمد بن جعفر الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان شهور كتب السنّة المشرّفة، ط،1، بيروت، د.ت.
- الأعسم، عبد الأمير أبو حيّان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط، 2، 1983.
- الأندلسي، ابن حزم، الأخلاق والسير، أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيقا رياض، دار ابن حزم، د.ت.
- أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط،2، بيروت، لبنان، 1998
- التوحيدي، أبو حيّان:
  - أخلاق الوزيرين، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1992.
  - الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه، هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط،1، 2011.

- الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، ط،2، بيروت، لبنان، 1998.
- المقابسات، تحقيق وشرح، حسن السندوبي، دار السعاد الصباح، د.ت.
- الهوامل والشوامل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.

- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليّة نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط،1، بيروت، لبنان، 2001.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الرسائل، تحقيق، محمد طه الحاجري، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط،7، 1998.

- الحصري، أبو إسحاق إبراهيم، زهر الآداب وثمر الألباب، تعليق وتقديم، يوسف علي الطويل، دار الكتب اللبنانية، بيروت، لبنان، 2010.

- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق، إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، ط،1، لبنان، 1993.

- روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، ترجمة دوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ت.

- السيّد، حسن سعد، الاغتراب في الدراما المصرية المعاصرة بين النظرية والتطبيق (1960- 1969)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

- الغزالي، أبو حامد، إحياءُ علومِ الدّينِ، تحقيق، زين الدين العراقي، الدار المصريّة اللبنانيّة، مصر، د.ت.

- كشاجم، أبو الفتح محمود بن الحسين، أدب النديم، تحقيق، النبوي عبد الواحد علان، مطبعة التقدّم، ط،1، مصر، 1987.

- مسكويه، أحمد بن محمد: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، 1990.

- ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، أعدّ فهارسه، رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيرت، لبنان، ط،5، (د. ت).

- النهرواني، أبو الفرج المعافى، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1993(4 أجزاء).

- Jaeggi, Rahel, Alienation. New York. Columbia University Press, 2014-.

- Nikolaos Foufas, Le concept d'aliénation de Rousseau à Marx : continuités et métamorphoses, Université Paris Ouest Nanterre la Défense, 2011.

- **المقالات:**

القاضي، وَداد، الغريب، ضمن، مجموعة أبحاث ودراسات، جامعة القدّيس يوسف، دار المشرق، لبنان، مج، 50، ع، 2، 1984.

- Abdessattar Jamai, Le Concept de Dignité entre Al-Tawḥīdī et Miskawayh, Studies in Humanities, University of Gafsa, Tunis, V .7, Septembre, 2021.

الهوامش والإحالات.

[1]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه، هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط،1، 2011، ص، 9.

[2] - voir: Jaeggi, Rahel, Alienation. New York. Columbia University Press, 2014, p.36.

- https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ali%C3%A9nation/2256

وينظر أيضا: حسن سعد السيّد، الاغتراب في الدراما المصرية المعاصرة بين النظرية والتطبيق (1960- 1969)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص، 11. وفي هذا الكتاب يُشير

المؤلّف إلى مسميّات أخرى عديدة تؤدّي معنى هذا المصطلح، منها: الغربة، والانعزال والوحدة، والانخلاع والتخلّي والتخارج والانتقال والابتعاد...المرجع نفسه، ص، 11.

[3]- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة دوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ت،ص41.

[4] - Nikolaos Foufas, Le concept d'aliénation de Rousseau à Marx : continuités et métamorphoses, Université Paris Ouest Nanterre la Défense, 2011, p.p. 205- 206.

[5]- على عكس تلك التي اهتمّت بالتوحيدي، لا يعثر الباحث على الكثير من الدراسات التي تناولت أدب النهرواني بالبحث. فإضافةً إلى رسالة الماجستير الذي أنجزناها في وقت سابق حول كتاب الجليس والأنيس، ثمّة دراسات نقديّة أخرى قليلة تناولت هذا الكتاب، دون أن تتطرّق جميعها إلى تجليّات الاغتراب في هذا الكتاب وفي فكر صاحبه. وهذه الدراسات التي عثرنا عليها هي:

– صادق فوزي النجادي، الجهد النقدي اللغوي للمعافى بن زكريا في كتابه "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي"، مجلة مركز دراسات الكوفة، العراق، ع، 49، 2018، ص ص، 89-110.

– عبد الستار الجامعي، البنيةُ القصصيةُ ودلالاتُها في أخبار "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي" لأبي الفرج المعافى بن زكريا النهرواني، رسالة ماجستير (مخطوط) نوقشت بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، فيفري، 2014.

– وئام عاصم إسماعيل، المعافى بن زكريا النهرواني وجهوده في كتابة التاريخ من خلال كتابه "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، رسالة ماجستير (مخطوط)، كليّة التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ديالي، 2012.

– سكينة الشهابي، الجليس والأنيس للمعافى بن زكريا الجريري، مجلة التراث العربي، ع،1، السنة الأولى، نوفمبر، 1979، ص ص، 62- 68.

– ألبرت ديتريش، كتاب الجليس والأنيس" للمعافى بن زكريا النهرواني، مجلة المجمع العلمي العربي، ج،1، م،30، دمشق، 1955، ص ص، 380- 394.

[6]- ابن النديم، الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د.ت)، ص 328.

[7]- المصدر نفسه، ص 328.

[8]- حول هذه المؤلّفات، يُنظر:

–ابن النديم، المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وقد ذكر المؤلّف بعضاً من مؤلّفاته في ثنايا مجالسه.

[9]- يُنظر: أبو الفرج المعافى النهرواني، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1993، ج،1، المقدّمة، ص،8.

[10]- ابن النديم، المصدر نفسه، ص 328.

[11]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق، إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، ط،1، لبنان، 1993، ج،6، ص، 2702.

[12]- لا يذكر لهم المؤلّف اسماً.

[13]- الجليس والأنيس، ص ص، 160– 165.

[14]- المصدر نفسه، ص، 53.

[15]- ينظر، مثلا، أبو عثمان بن عمرو الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط،7، 1998، ج،1، ص، 194.

[16]- أبو حامد الغزالي، إحياءُ علومِ الدّينِ، تحقيق، زين الدين العراقي، الدار المصريّة اللبنانيّة، مصر، د. ت، ج، 3، ص، 1118.

[17]- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، أعدّ فهارسه، رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيرت، لبنان، ط،5، (د. ت)، ج،2، ص، 184.

[18]- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط،2، بيروت، لبنان، 1998، ص، 110.

[19]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج، 6، ص، 2702.

[20]- قال أبو حيان التوحيدي: "كان ابن عبّاد شديد السّفه عجيب المناقضة، سريع التحوّل من هيئة إلى هيئة، مُستقبلاً للأحرار بكلّ فرية وفاحشة؛ كان يقول للإنسان الذي قدم عليه من أهل العلم: تقدّم يا أخي! وتكلّم، واستأنس، واقترح وانبسط، ولا تُرع، واحسبني في جوف مرقّعة، ولا يهولك هذا الحشم والخدم، وهذه الغاشية والحاشية، وهذه المرتبة والمِسطبة، وهذا الطاق والرّواق، وهذه المجالس والطنافس،

فإنّ سلطان العلم فوق سلطان الولاية، وشرف العلم أعلى من شرف المال، فليفرخْ روعُك ولْينعمْ بالك، وقل ما شئت...فلست تجد عندنا إلاّ الإنصاف والإسعاف والإتحاف والإطراف، والمقاربة والمواهبة، والمؤانسة والمقابسة...حتى إذا استقى ما عند ذلك الإنسان بهذه الزخارف والحيل، وسال الرجل معه في حدوره على مذهب الثقة، وركب في مناظرته...تنمّر له وتنغّر عليه، واستحصد غضبا وتلظّى لهباً وقال: يا غلام! خذ بيد هذا الكلب إلى الحبس، وضعْه فيه بعد أن تصبّ على كاهله وظهره وجنبيْه خمس مائة عصا؛ فإنّه معاند ضدّ، يحتاج إلى أن يُشدّ بالقدّ، ساقط هابط، كلب نبّاح، متعجرف وَقّاح...ومن لم يحضر ذلك المجلس لم ير منظراً رفيعاً ورجلا رقيعاً قد عامل بما وصفتُ الجريري غلام بن طرارة والجامدي الشاعر الوارد عليه من البصرة، وأبا زيد الكلابي وغيرهم"، ينظر:
أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1992، ص، 112- 113.

[21]- هذه الواجبات ذكرها كشاجم (ت، 360هـ) في كتابه أدب نديم، ينظر: أبو الفتح محمود بن الحسين، كشاجم، أدب النديم، تحقيق، النبوي عبد الواحد علان، مطبعة التقدّم، ط،1، مصر، 1987، ص ص،127- 135.

[22]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص، 14.

[23]- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص، 180.

[24]- المرجع نفسه، ص، 227.

[25]- الجليس والأنيس، ص، 170.

[26]- المصدر نفسه، ص، 52

[27]- قال ابن خلكان: كان النهرواني ثقةً مأموناً في روايته"، ينظر: ابن خلكان، وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994، ج،5، ص 221.

[28]- يُنظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية....، ص ص، 273- 275.

[29]- المصدر نفسه، ج،1، ص، 386.

[30]- المصدر نفسه، ج،1، ص، 386.

[31]- حول هذا الصراع، يُنظر: أبو إسحاق إبراهيم الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، تعليق وتقديم، يوسف علي الطويل، دار الكتب اللبنانية، بيروت، لبنان، 2010، ج،2، ص، 383.

[32]- من مظاهر ذلك ما ذكره النهرواني في خبر "بعض الناس يدّعي من الآراء ما ليس له، ينظر: الجليس والأنيس، ج، 2، ص، 210.

[33]- المصدر نفسه، ج،3، ص، 235.

[34]- يقول المؤلّف: أأقتبسُ الضياءَ من الضّبابِ*** وألتمسُ الشَّراب من الشرابِ
أُريد من الزمان النذل بذلاً*** وأرْياً من جنىَ سَلَعٍ وصاب
أرُجِّي أن أُلاقي في اشتياقِي*** سراةَ النّاسِ في زمن الكلابِ

– يُنظر: الجليس والأنيس، ج،1، ص، 165.

[35]- الجليس والأنيس، ج،2، ص، 128.

[36]- وذلك من خلال حديث النهرواني وتعليقه على ظاهرة التفاخر في خبر "الثياب لا ترفع مكانة لابسها"، ينظر: الجليس والأنيس، ج،4، ص، 9– 10.

[37]- المصدر نفسه، ج،1، 301.

[38]- يقول النهرواني: ألا قُلْ لِمنْ كان لي حاسِداً *** أتدري على ما أَسَأْتَ الأدبْ
أَسَأْتَ عَلى اللهِ في حُكْمِهِ *** إذا لَمْ تَرْضَ لِي ما وَهَبْ

ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج، 6، 2704. وينظر، أيضا، حديثه عن الحسد والتباغض في: الجليس والأنيس، ج،4، ص، 121.

[39]- أحمد بن محمد مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، 1990، ج،1، ص، 21.

[40]- الجليس والأنيس، ج،1، ص، 458

[41]- يُنظر خبر "شدّة المنصور على مخالفيه"، الجليس والأنيس، ج، 2، ص، 312.

[42]- الجليس والأنيس، ص، 19.

[43]- ينظر: الجليس والأنيس، المجلس الثالث والسبعين، ج،3، ص، 252.

[44]- ابن حزم الأندلسي، الأخلاق والسير، أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيقا رياض، دار ابن حزم، د.ت، ص، 87

[45]- الجاحظ، الرسائل، تحقيق، محمد طه الحاجري، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 195.

[46]- يقول النهرواني: إنّ صاحب السلطان ينبغي أن يكون معه خلال ثلاث: الصبرُ والعقلُ والمالُ. ينظر: الجليس والأنيس، ج، 2، ص، 182.

[47]- الجليس والأنيس، ج،2، ص، 283.

[48]- الجليس والأنيس، ج، 1، ص، 524.

[49]- ينظر تعليق المؤلف على خبر "قصّة عجيبة في البراعة في علم النجوم"، الجليس والأنيس، ج،1، ص، 117.

[50]- يُنظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليّة نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط،1، بيروت، لبنان، 2001، ص، 104.

[51]- الجليس والأنيس، ج،1، ص، 525.

[52]- الجليس والأنيس، مقدّمة التحقيق، ص، 23.

[53]- نقلاً عن: علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص، 179.

[54]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج، 6، ص، 2702.

[55]- الجليس والأنيس، ج،3، ص، 82.

[56]- المصدر نفسه، ج، 2، ص، 235.

[57]- ينظر: محمد بن جعفر الكتاني الإدريسي، الرسالة المستطرفة لبيان شهور كتب السنّة المشرّفة، ط،1، بيروت، د.ت، ص، 124

[58]- ينظر حديث النهراوني عن الزهد في: الجليس والأنيس، ج، 1، ص 215، ج2، ص، 206.

[59]- قال تعالى: "وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"، الأعراف، 180.

[60]- يُنظر على سبيل المثال:

–وسيم إبراهيم، نظرية الأخلاق والتصوّف عند أبي حيّان التوحيدي، ط،1، دار دمشق، سوريا،1994.

– حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي، مجلة فصول، مج، 14، ع،3، القاهرة، 1995، ص ص، 67– 79.

[61]- عبد الأمير الأعسم، أبو حيّان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط، 2، 1983، ص، 60.

[62]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج،15، ص، 13.

[63]- عبد الأمير الأعسم، المرجع نفسه، ص، 63.

[64]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص، 11.

[65]- أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، مصدر مذكور.

[66]- أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص، 226

[67]- يصف التوحيدي حاله وسوء حظّه في كتابه الصداقة والصديق قائلا: "ما ظننتُ أنّ الدنيا ونكدها تبلغ من إنسانٍ ما بلغ منّي، إنْ قصدتُ دجلة لأغتسل منها نضبُ ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيمّم بالصعيد عاد صلداً أملس"، ينظر: أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، ط،2، بيروت، لبنان، 1998، ص، 10.

[68]- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص، 413.

[69]- التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص، 113.

[70]- يقول التوحيدي في رسالته إلى أبي الوفاء: "خلّصني أيّها الرجل من التكفّف، أنقذني من لُبس الفقر، أطلقني من قيد الضُّرّ، اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعملْ لساني بفنون المدح، اكفني مؤونة الغداء والعشاء..."، ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ص، 413.

[71]- ينظر مقالنا:

- Le Concept de Dignité entre Al-Tawḥīdī et Miskawayh, Studies in Humanities, University of Gafsa, Tunis, V .7, Septembre, 2021, p.p. 5- 36.

[72]- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح، حسن السندوبي، دار السعاد الصباح، د.ت، ص، 237.

[73]- أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيريْن، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992، ص ص، 200- 201.

[74]- أخلاق الوزيرين، ص، 28.

[75]- ابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، د.ت، ص، 17.

[76]- المقابسات، ص، 201.

[77]- الإشارات الإلهية، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأوّل، القاهرة، 1950، ص، 288.

[78]- الإمتاع والمؤانسة، ص، 41.

[79]- أخلاق الوزيريْن، ص، 111.

[80]- الإشارات الإلهية، ص، 235. أخلاق الوزيريْن، ص، 27

[81]- الإشارات الإلهية، ص، 237.

[82]- المصدر نفسه، ص، 116.

[83]- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسّسة المصريّة العامة للتأليف والأنباء والنشر، سلسلة أعلام العرب، د.ت، ص، 82.

[84]- استعرض التوحيدي مظاهر كثيرة ومتنوّعة من الفساد الأخلاقي داخل المجتمع، ينظر كتابه: الإمتاع والمؤانسة، ص، 42.

[85]- الصداقة والصديق، ص، 20.

[86]- الإمتاع والمؤانسة، ص، 24.

[87]- الصداقة والصديق، ص، 36.

[88]- الصداقة والصديق، ص، ص، 69- 71.

[89]- الإشارات الإلهية، ص، 140.

[90]- وداد القاضي، الغريب، ضمن، مجموعة أبحاث ودراسات، جامعة القدّيس يوسف، دار المشرق، لبنان، مج، 50، ع، 2، 1984، ص، 129.

[91]- يقول المؤلّف: هَذَا لِأَنِّي أَطَعْتُ مَطامِعي فاسْتَعَبدتْنِي، يُنْظرْ: الإشارات الإلهية، ص، 30.

[92]- الإشارات الإلهية، ص، 19.

[93]- الإشارات الإلهية، ص، 150.