النزعة العقلانية في السياسة في فكر أبي عثمان الجاحظ

Rationalism in politics in the thought of Abu Othman al-Jahez

*†د. عبد المجيد الجوزي
كلية العلوم الانسانية، جامعة "أبو القاسم سعد الله" . الجزائر2
mmm.ddd@laposte.net

تاريخ الاستلام: 2019/11/03 تاريخ القبول: 2021/06/08 تاريخ النشر: 2021/12/28

ملخص:

نبين في هذا المقال المظاهر التي تتجلى فيها النزعة العقلانية في السياسة عند أبي عثمان الجاحظ، ولقد حصرنا هذه المظاهر في:عده السياسة علما له أصوله ومبادئه. وفي قوله بوجوب الإمامة عقلا لا شرعا، لأنها تتعلق بمصالح الدنيا كتنظيم المجتمع، وحماية الأفراد ومنع التظالم، وإقامة العدل.وفيرأيه في طبيعة السلطة، بأنها طبيعة مدنية واجتماعية، ومعارضته لما نسميه اليوم: الحكم بالحق الإلهي أو "الدولة الدينية". وفي إيمانه بالواقعية السياسية . وهي إحدى سمات العقلانية . التي تتجلى عنده في انطلاقه من واقع الطبيعة البشرية . أي وجود واستمرار الظلم . لتأكيد الحاجة الطبيعية الدائمة إلى الرئيس. وقوله بإمامة المفضول على الفاضل درءا للفتنة؛ ووجوب إقامة إمام واحد منعا للنزاع، وإقامته من طرف الخاصة في حدود الإمكان. وكذلك في جعله مهام السلطة الحاكمة في خدمة العقل. وأخيرا في دعوته إلى الفكر القومي الإسلامي، ووحدة العرب القومية المبنية على مقومات موضوعية، تتجاوز الانتماءات المختلفة، وتحقق روح المواطنة.

كلمات مفتاحية: الجاحظ، العقلانية، الإمامة، المعتزلة، الفكر السياسي.

Abstract:

In this article, we show aspects of the rationalism in politics of Abu Othman al-Jahez. And his opinions about rationalism in politics can be summed up in the following points:

- That political science has its origins and its principles.

* المؤلف المرسل: عبد المجيد الجوزي ، الإيميل: mmm.ddd@laposte.net
†

- That the Imamate is imposed by reason and not by divine law, because it concerns the life of individuals such as the organization of their society, their protection and the prevention of injustice, and for justice to be rendered.

- That his vision of the nature of power, as a civil and social nature, and its opposition to what we call today: the rule of divine right or "religious state".

- That is his conviction of political realism -a characteristic of rationality-manifested by the fact that it is based on the reality of human nature-the existence and persistence of injustice-to confirm the need permanent naturalness of the Imam. And even at the presence of virtuous imam the imamate of the sub-virtuous imam can be accepted to prevent sedition. And only one imam be established to prevent conflict. And establish it by the elite within the limits of the possible.

- That power must serve reason.

- And finally, in his call to Islamic nationalist thought and Arab national unity based on objective pillars that transcend different affiliations and realize the spirit of citizenship.

Keywords: Al-Jahez, Rationality, Imamate, The Mu'tazila, Political Thought.

Résumé :

Dans cet article, nous montrons les aspects du rationalisme en politique d'Abou Othman al-Jahez. Et ses opinions à propos du rationalisme en politique peuvent être résumées aux points suivants :

-Que la science politique à ses origines et ses principes.

-Que l'imamatest imposée par la raison et non pas par la loi divine, car elle concerne la vie des individus tels que l'organisation de leurs société, leurs protection et la prévention d'injustice, et pour que la justice soit rendue.

-Que sa vision de la nature du pouvoir, en tant que nature civile et sociale, et de son opposition à ce que nous appelons à nos jours: la règle du droit divin ou "État religieux".

-Que sa conviction du réalisme politique -une des caractéristiques de la rationalité- qui se manifeste par le fait qu'il est basé sur la réalité de la nature humaine -l'existence et la persistance de l'injustice- afin de confirmer le besoin naturel permanent du l'imam. Et même à la présence d'imam

vertueux l'imamat de l'imam sous-vertueux peut être accepté pour prévenir la sédition. Et qu'un seul imam soit établi pour prévenir le conflit. Et l'établir par l'élite dans les limites du possible.

-Que le pouvoir doit servir la raison.

-Et enfin, dans son appel à la pensée nationaliste islamique et à l'union national arabe basée sur des piliers objectifs qui transcendent les différentes appartenances et réalisent l'esprit de citoyenneté.

Mots clés : Al-Jahez, Rationalité, Imamat, Le Mu'tazila, Pensée politique.

1. مقدمة:

الجاحظ (155هـ/776م- 255هـ/869م) لم يكن مجرد مفكر نظري وإنما كانت له جهود تطبيقية، حاول من خلالها تجسيد فلسفته في المجتمع الذي عاش فيه. وها هو يرى أن "الحكمة قول وعمل"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.110). ولا أدل على اهتمامه بالجانب العملي؛ من محاولته تطبيق أفكاره السياسية في أرض الواقع بإنشاء عدة رسائل وإهدائها إلى الحكام أو الوزراء وأولي الأمر*، لتكون لهم دستورا أخلاقيا يستضيئون به في شؤون السياسة.

وإذا كان الجاحظ من أكبر عقلانيي الفكر الإسلامي؛ حيث تتجلى عقلانيته في كل ما تناوله بالبحث. فهو من رواد التفسير بالرأي في علم التفسير. وفي علم الحديث؛ يدعو إلى تحكيم العقل في الرواياتويقف لتفهم العلل ويرجع إلى المعقولوإلى طبائع الأشياء ولا يأخذ الحديث على علاته وكأنه حاطب ليل. وهو في المعرفة؛ صاحب نظرية أصيلة تدعى "نظرية الطبع"، يجعل للعقل فيها المكانة الأساسية. وله في المنحى البلاغي مواقف كلها من ثمرات التيار العقلاني؛ فهو يدعو إلى الإيجاز والوضوح وحسن البيان، وينبذ الغموض والاستغلاق، ويدعو إلى تحري الصدق، والتمسك بالحقيقة والواقع، وعدم التورط في حمل الألفاظ ما لا طاقة لها به، إذ "ليس ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها"(الجاحظ، 1969، ج6، ص.91)، ولهذا نبذ المجاز، لأن المجاز. عنده .

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

دليل على عجز الإنسان أمام اتساع المعاني(الجاحظ، 1985، ج1، ص.141)، وبإغلاقه باب المجاز إنما كان يهدف إلى إيجاد أدب قوي في موازاة فكر عقلاني قوي. الجاحظ في كل الميادين التي تناولها فكره عقلاني كبير؛ فهل عقلانيته تتجلى أيضا في فكره الأخلاقي وفي فكره السياسي؟

فأما فكره الأخلاقي فقد تناوله مقال(الجوزي، 2014، الرسائل الأدبية، ص ص.32-58) بين فيه صاحبه أن الجاحظ صاحب فلسفة أخلاقية تتصف القيمة الأخلاقية فيها عنده بالضرورة والكلية والشمول وأساسها الذي تبنى عليه عنده هو "الطبع" الذي يحقق شرط الموضوعية. والضرورة والكلية والشمولية والموضوعية هي مميزات المذهب العقلاني الأخلاقي. فحق لمذهب الجاحظ الأخلاقي أن يدرج ضمن المذاهب الأخلاقية العقلانية.

وأما فكره السياسي فهو موضوع هذا المقال الذي نبين فيه الجوانب العقلانية التي تتجلى فيه.

ولد الجاحظ سنة 150هـ، أي بعد قيام الدولة العباسية بحوالي ثمانية عشر سنة، وتوفي سنة 255هـ وهي السنة نفسها التي مات فيها "المعتز بالله" (ت.255هـ/869م) ويكون الجاحظ بهذا معاصرا لاثني عشر خليفة، "المهدي" (ت.169هـ/785م) أولهم و"المهتدي" (ت.256هـ/870م) آخرهم، ويكون شاهدا عنفوان الدولة العباسية لاسيما خلفاءها الأقوياء أمثال هارون الرشيد (ت. 193هـ/809م) والمأمون (ت.218هـ/833م) والمعتصم (ت.227هـ/842م) والواثق (ت.232هـ/847م) والمتوكل (ت.247هـ/861م). عاش الجاحظ في بغداد، لكنه رحل إلى مسقط رأسه "البصرة" بعد أن بدأ الضعف يدب إلى هذه الدولة أيام "المتوكل" وتفرغ للتأليف. وأدلى بدلوه في الشؤون السياسية، واتخذ موقفا سياسيا محددا من الأحداث الكثيرة التي حدثت في عصره وقبله. والذي يطلع على آثاره يدرك أنه لم يكن بمعزل عن الشؤون السياسية التي كتب في جميع جوانبها، ويمكن تصنيف كتب الجاحظ السياسية والتي تدل على مدى إسهامه في العمل السياسي؛ إلى قسمين: قسم يدور موضوعها حول الصراع السياسي بين الأحزاب، وأهم ما ألف في هذا الموضوع رسالة " فضل هاشم على عبد شمس"، ورسالة "العباسية"، ورسالة "العثمانية". والقسم الآخر من هذه الكتب ما كان يبحث موضوع العمل السياسي العلمي، وأهم ما ألف في ذلك رسالة "المعاد والمعاش في الأدب وتدبير الناس ومعاملاتهم"، وكتاب "استحقاق الإمامة".

ولم يكتب الجاحظ ما كتب وهو جالس في برج عاجي، فقد اتصل بالخلفاء والوزراء والقضاة في الدولة العباسية، بل إن إسهاماته في الميدان السياسي كانت بتكليف من الخلفاء والوزراء؛ فالمأمون عندما "أدركته الحيرة في ماهية الموقف الصواب في قضية الإمامة، وعلاقة كل من العباسيين والعلويين بها، دعا المفكرين إلى الكتابة فيها، وأن يرفعوا إليه أبحاثهم، فيما يشبه ما تنظمه الدول الحديثة من مسابقات، فاشترك الجاحظ (...) في التأليف فيها، ورفع كتابه إلى

المأمون، فوافق مذهب المعتزلة ما كان يبحث عنه المأمون، واستدعى الجاحظ للقائه"(محمد عمارة، 1977، ص.116). وأشار الجاحظ إلى أن المأمون استحسن كتبه التي وضعها في الإمامة فقال: "ولما قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به .. قال لي: قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له: قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلي على العيان كما أربى العيان على الصفة"(الجاحظ، 1985، ج3،ص ص374-375).

وإذا عرفنا أن المأمون كان معتزليا، فإعجابه بكتب الجاحظ يدل على أن مذهب الجاحظ في الإمامة كان أنموذجا لفكر مدرسة المعتزلة في عصره.

والصراع السياسي الذي دار بين المذاهب الاسلامية، إنما كان منشؤه مشكلة "الإمامة" كما ترد في أدبيات علماء الكلام؛ فقد اختلف المسلمون فيمن سيكون خليفة بعد الرسول (ص)؟ وهل نص عليه النبي (ص) قبل وفاته؟ لأن الإمامة ركن من أركان الدين، واجبة سمعا؛ لذا فإن العناية الربانية هي التي تختاره وتعينه، وهو وكيل الله، وظله في الأرض، يحكم نيابة عنه وينطق بقانونه؟ أم أن الإمامة فرع لا أصل، والإمام يسند إلى جماعة المسلمين الذين يختارونه وينصبونه ويحاسبونه ويعزلونه، فهو مفوض من الأمة لحماية مصالح الدين والدنيا؟ وبعبارة أوجز ما طبيعة السلطة في المجتمع الإسلامي؟ هل هي دينية أم مدنية؟ وعلى أي أساس يختار الإمام أيكون من المهاجرين أم من الأنصار؟ من قبيلة قريش أم من المسلمين دون التفات إلى نسب أو حسب؟ وما الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام؟

هذه أهم الإشكالات التي طرحت في المسألة السياسية في الفكر الإسلامي. فما هو موقف الجاحظ من هذه الإشكالات المطروحة؟ وهل كانت مواقفه هذه تصطبغ بالنزعة العقلانية؟هل كان الفكر السياسي عنده فكرا عقلانيا؛ هل تبنى موقفا يخرج به من دائرة النزعة العقلية، أم أن فكره ومواقفه السياسية، قائمة على التسلح بالعقل الذي يسود فيها على الخرافة، ويتقدم على غيره من الأدلة وسبل الاستدلال، ويحتكم إليه دون سواه من النزعات القبلية والتعصب الشعوبي؟

إن المتأمل في فكر الجاحظ السياسي، يتبين له أنه فكر لا يقل عقلانية عن فكره الأخلاقي وعن باقي نواحي تفكيره الأخرى. ويمكن حصر المظاهر التي تتجلى فيها السياسة العقلانية عنده فيما يلي:

2. السياسة علم له أصول وأسس:

إن "العقلانية في السياسة تتجلى في أكثر من مظهر، أبرز هذه المظاهر اعتبار السياسة علما"(ملحم قربان، 1982، ص97) . والجاحظ قد عد السياسة علما، لأنه حدد لها أصولا ومبادئ أربعة تقوم عليها؛ وهي: مبدأ الترهيب، ومبدأ الترغيب، ومبدأ العدل، ومبدأ الوعد والوعيد.

2 - 1 . مبدآ الترهيب والترغيب:

ويعني الترغيب الدعوة والتحبيب؛ ويعني الترهيب الزجر والتخويف. ويحذر الجاحظ القاضي "محمد بن أبي دؤاد" الذي وجه إليه رسالة "المعاش والمعاد" بفساد سياسته إن هو أهمل العمل بمقتضى مبدأي الرغبة والرهبة، فيقول: "الرغبة والرهبة أصلا كل تدبير، وعليهما مدار كل سياسة، عظمت أو صغرت. فاجعلهما مثالك الذي تحتذي عليه، وركنك الذي تستند إليه. واعلم أنك إن أهملت ما وصفت لك عرضت تدبيرك للاختلاط"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.74).

والوظيفة السياسية لهذين المبدأين؛ تتمثل في إحداث الانقياد والطاعة من المحكومين لحاكمهم، ويؤدي ذلك إلى صلاح السياسة، وبغير "الترهيب" و"الترغيب" يحدث العصيان الذي يؤدي إلى فساد السياسة وتعطيل المصالح، وفي ذلك يقول الجاحظ عن الرعية والمحكومين أنهم "لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.73). ويبدو أن الجاحظ كان يرى أن الإنسان كائن سيء بطبعه، الأمر الذي دفعه إلى القول بمبدأي الترغيب والترهيب، حيث أن بهيمية الإنسان الطبيعية لا يكبحها إلا الخوف من العقاب وهذا هو الترهيب ، أو الرغبة في الثواب وهذا هو الترغيب، فالناس . كما يقول . "لا يهابون ولا يصلحون إلا على الثواب والعقاب والإطماع والإخافة"(الجاحظ، 1969، ج2،ص.88) ، والنفس "تتحفظ على قدر الخوف، وتطلب على قدر الطمع"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.142).

2 - 2 . مبدأ العدل:

وإن كانت السياسة لا تقوم إلا على أساسي الرغبة والرهبة؛ فإن هذين الأساسين لا يستقيمان إلا بوجود "العدل" وهو الأساس الثالث. ويعني به الجاحظ وضع الشيء في محله الذي وضع له، فيقول مخاطبا القاضي: "إن إجراءك الأمور مجاريها واستعمالك الأشياء على وجوهها، يجمع لك ألفة القلوب"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.74).

ومن السلوك غير العادل: "المحاباة"، وعدم المنصفة في العقاب.

أما "المحاباة"، فيعني بها الجاحظ: إيثار أحد لهوى، وتقديمه على غير استحقاق. يظهر ذلك في قوله مخاطبا القاضي في رسالة "المعاش والمعاد": "اعرف لأهل البلاء .. أقدارهم ومنازلهم. ثم لتكن أمورك معهم على قدر البلاء والاستحقاق، ولا تؤثر في ذلك أحدا لهوى.."(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.75). ويرى أن "المحاباة" تؤدي إلى فساد العلاقة بين الساسة والمسوسين،

بحيث ينقسم الناس بموجبها إلى طائفتين: طائفة مأثورة غير مخلصة للحاكم، لا تأمن تغيره تجاهها لأنها تعلم أنه لم يؤثرها باستحقاق بل لهوى منه، والهوى يتقلب. وطائفة مأثور عليها، تطعن على الحاكم تفضيله آخرين عليها على غير استحقاق، ثم تضعف بسبب ذلك همتها وعزيمتها، ويقل ذلك من مبادراتها للعمل. وفي ذلك يقول الجاحظ محذرا قاضيه من المحاباة، ومن عدم التسوية في الثواب بين المتساويين في الاستحقاق، لما لذلك من نتيجة وخيمة، وهي فقدان الثقة فيه من طرف الرعية: "اعلم أن أثرتك على غير النصيحة والشفقة، والحرمة والكفاية، يوجب لك المباعدة وقلة الثقة ممن آثرته أو آثرت عليه. فاعرف لأهل البلاء (...) أقدارهم ومنازلهم. ثم لتكن أمورك معهم على قدر البلاء والاستحقاق، ولا تؤثر في ذلك أحدا لهوى، فإن الأثرة على الهوى توجب السخطة (...) وتفسد عليها الطائفتان: من آثرت ومن آثرت عليه. أما من آثرت فإنه يعلم أنك لم تؤثره باستحقاق بل لهوى، فهو مترقب أن ينتقل هواك إلى غيره (...) فهو مدخول القلب في مودتك، غير آمن لتغيرك. وأما من آثرت عليه بعد الاستحقاق منه فقد جعلت له السبيل إلى الطعن عليك، وأعطيته الحجة على نفسك (...) وربما آثر الرجل المرء من إخوانه بالعطية السنية على بلاء أبلاه، فيعظم قدرها عنده حتى لعله تطيب نفسه ببذل ماله ودمه دونه. فإن أعطى من أبلى كبلائه (...) أكثر مما أعطاه، انتقل كل محمود من ذلك مذموما، وكل مستحسن مستقبحا"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.75).

وأما عدم النصفة في العقاب، فهو أيضا من السلوك غير العادل، وأثره على العلاقة بين الحاكم والمحكومين كأثر "المحاباة" في رأي الجاحظ حيث يقول: "وكذلك الأمر في العقوبة، يجريان مجرى واحدا"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.75). فالعدل عند الجاحظ يعني الإثابة أو العقاب حسب الاستحقاق.

2 - 3 . مبدأ الوعد والوعيد:

هذا المبدأ هو أحد مبادئ المعتزلة الخمسة، وهذا المبدأ ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يمثلان معا العمل السياسي لدى المعتزلة؛ والجاحظ يعني بمبدأ "الوعد والوعيد"؛ سياسة الحزم التي على الحاكم أن يتبعها، وفي ذلك يقول: "أي رئيس كان خيره محضا؛ عدم الهيبة. ومن لم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة، وقتل في موضع القتل، وأحيا في موضع الإحياء، وعفا في موضع العفو، وعاقب في موضع العقوبة، ومنع ساعة المنع، وأعطى ساعة الإعطاء؛ خالف الرب في تدبيره، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه. وقد قالوا: بعض القتل إحياء للجميع. وبعض العفو إغراء، كما أن بعض المنع إعطاء، ولا خير فيمن كان خيره محضا، وشره منه من كان شره صرفا. ولكن اخلط الوعد بالوعيد، والبشر بالعبوس، والإعطاء بالمنع، والحلم بالإيقاع؛ فإن الناس لا يهابون ولا

يصلحون إلا على الثواب والعقاب، والإطماع والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعرف بذلك، كان كمن أطمع ولم ينجز وعرف بذلك، ومن عرف بذلك دخل عليه بحسب ما عرف منه"(الجاحظ، 1967، ج2،ص ص.87-88).

إن سياسة الحزم هذه والتي يجب أن يتحلى بها الحاكم، في نظر الجاحظ؛ سياسة تجعل العدل النظري واقعا ملموسا. واهتمام الجاحظ بالواقع الملموس، جعله يبحث عن الأسباب التي تجعل السلطة الحاكمة محل رغبة إليها ورهبة منها، إن على المستوى الداخلي أي بين الرعية والحاكم؛ أو على المستوى الخارجي أي بين الدولة وغيرها من الدول. ولقد وجد أن أهم هذه الأسباب؛ هو المال، وفي ذلك يقول: "إن من قد فقد المال قلت الرغبة إليه، والرهبة منه، ومن لم يكن بموضع رغبة ولا رهبة استهان الناس بقدره"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.78).

3. الإمامة واجبة عقلا:

لا خلاف في وجوب الإمامة بين أغلب مفكري الإسلام، فقال بضرورة وجوبها أهل السنة(البغدادي، 1995، ص.349)، وكذلك الشيعة بكل فرقها، والخوارج عدا "النجدات و"المرجئة"؛ فالنجدات "يقولون أنهم لا يحتاجون إلى إمام وإنما عليهم أن يعلموا كتاب الله سبحانه فيما بينهم"(الأشعري، 1985، ج1،ص ص.189-190)، وأما المعتزلة فقالوا أيضا بضرورتها عدا "الأصم"(الأشعري، 1985، ج2،ص.133). والجاحظ لا يخرج عن هذا الإطار؛ فهو يرى ضرورة وجود سلطة حاكمة في المجتمع، ويقول: "إن إقامة الإمام فريضة واجبة"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.197). لكن الجاحظ يختلف عن كثير من مفكري الإسلام، إن لم يكن قد انفرد برأي أصيل في مسألة طريق وجوب الإمامة، فهو يحصر الطرق التي تجب بها الإمامة، فيجعلها ثلاثة، فيقول: "وزعم قوم أن الإمامة لا تجب إلا بأحد وجوه ثلاثة: إما عقل يدل على سبيلها، أو خبر لا يكذب مثله، أو أنه لا يحتمل شيئا من التأويل إلا وجها واحدا"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص ص.189-190). ويعني بالخبر الذي لا يكذب مثله؛ خبرا قطعي الثبوت، ويعني بالخبر الذي لا يحتمل شيئا من التأويل إلا وجها واحدا؛ خبرا قطعي الدلالة. وهذه الطرق الثلاثة في حقيقة الأمر. عندئذ . طريقان: طريق العقل، وطريق السمع أي الشرع. فما طريق وجوب الإمامة عند الجاحظ؟

بينما يذهب جمهورأهل السنة إلى أن إقامة الإمام فرض على المسلمين شرعا لا عقلا(الآمدي، 1391هـ، ص.364)، وبينما يذهب معتزلة البصرة، وكذلك الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم المذهب نفسه(عمارة، 1984، ص.17)، وكذلك القاضي عبد الجبار الذي بسط رأيه في هذه القضية واحتج لها، ونقض آراء المخالفين فيها القائلين بوجوب الإمامة من جهة العقل(القاضي عبد الجبار،المغني في أبواب التوحيد والعدل . الإمامة، د.ت، ص ص.17-41)؛ يذهب الجاحظ إلى أن طريق وجوبها هو العقل ، فهو بعد أن يعرض طريقي وجوب الإمامة: طريق الشرع، وطريق العقل؛ يرد الطريق

الأول منهما بقوله: "وقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد فيه آية تنص على إمامة، ولا أنها إذ لم تنص كانت دالة عند النظر والتفكير، ولا أنها إذ لم تدل بالنظر والتفكير وكان ظاهر لفظها غير ذلك .. كان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن الله أراد بها إمامة فلان"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.322). فإذا انتفى الطريق الأول لم يبق إلا الطريق الثاني، أي طريق العقل. ويقول بهذا الرأي أيضا المعتزلة البغداديون وكذلك كل الشيعة(عمارة، 1984، ص.17).

ونشير هنا إلى وجود اختلاف كبير بين الجاحظ والشيعة في مسألة الوجوب العقلي للإمامة. فالشيعة يعدون الإمامة أصلا من أصول الدين، فهي "المحور الذي تدور عليه عقائد الشيعة على اختلاف فرقهم، فهي بنظرهم إحدى دعائم الدين"(النيسابوري، 1996، ص.8)، والشيعة "يوجبون الإمامة على الله، لا على الناس، لأنها عندهم "لطف" يبتعد بالناس عن القبائح العقلية، وهذا قول الاثني عشرية*.وأما الإسماعيلية** فيوجبون الإمامة على الله لا على الناس لأنها معلم يؤدي إلى معرفة الله سبحانه. ولأن الإمام . عند آخرين منهم . هو الذي يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى تمييز الأغذية من السموم وما شاكل ذلك"(عمارة، 1984، ص.19).

وقد ذكر الجاحظ في رسالته "استحقاق الإمامة" رأي الشيعة وقولهم بأن حاجة الناس إلى الإمام ترجع إلى عجز عقولهم عن إدراك أمور دينهم ودنياهم، فلابد لهم من معلم ومرشد إلى المصالح الدينية والدنيوية، وهذا المعلم هو الإمام(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص ص.184-185). هذا رأي الشيعة؛ أما الجاحظ فيعد الإمامة فرعا من فروع الدين لا أصلا من أصوله. يدلنا على ذلك ما قاله في رسالة "العثمانية" وهو يرد نظرية الشيعة في الإمامة القائمة على النص والقرابة، مخاطبا لهم: "وقد وجدتم ما هو أغمض معنى وأدق مسلكا، وأغوص مستخرجا، وأفحش مأثما، غير مفسر ولا منصوص عليه، كالكلام في التعديل والتجوير، وفصل ما بين الطباع والاختيار، والكلام في التشبيه ونفيه، وفي مجيء الأخبار وحجج العقول. ونحن لم نر أحدا قط ألحد ولا تزندق من قبل الغلط في كلام الإمامة والاختلاف فيها. ومن وجدناه قد ارتد زنديقا أو دهريا من قبل هذه الأبواب أكثر من أن نحصي لهم عددا، أو نقف منهم على حد فإذ جاز أن يتركنا وأشد الأمرين

---

* - **الاثنا عشرية**: إحدى فرق الإمامية من الرافضة، سموا بهذا الاسم لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسب علي بن أبي طالب. ويقال لهم أيضا القطعية لأنهم ساقوا الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه موسى الرضا، وقطعوا بموت موسى، وزعموا أن الإمام بعده سبط محمد بن الحسن. [انظر؛ البغدادي،1995، ص.64].

** - **الإسماعيلية**: إحدى فرق الإمامية من الرافضة، ساقوا الإمامة إلى جعفر، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل. [انظر؛ البغدادي،1995، ص.62].

لنكون نحن الذين نستنبطه ونتكلف معرفته .. كان الذي هو أظهر للعقول، وأسهل على الطالب، وألين كنفا للواطئ، وأقرب مأخذا للمسترشد، أولى بذلك.."(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص ص.320-321).

وهذا يعني أن القرآن إذا كان لا ينص على أمور كالتي ذكرها الجاحظ، بالرغم من أنها أغمض وأدق وأصعب من أمر إقامة الإمام، بل ترك العقل يستنبطها ويتكلف معرفتها، فإنه من باب أولى أن يترك أمر إقامة الإمام للعقل البشري، لأن أمر الإمامة أظهر للعقول وأسهل، كما أن الغلط والاختلاف فيها لا يؤدي إلى إلحاد أو زندقة. لذا يتساءل الجاحظ هذا التساؤل الاستنكاري ويقول عن الشيعة: "لم أوجبوا على الله فعل ما هو أيسر وأظهر، وقد وجدوا الله يصنع ذلك فيما هو أغمض وأشكل، كالذي وصفنا قبل هذا من الكلام في التعديل والتجوير، والتشبيه، ومجيء الأخبار، وقد علموا مع ذلك أن أكثر الناس لم يؤتوا في هلكتهم إلا من قبل سرف شهواتهم، وغلبة طبائعهم"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.321).

وهذا يعني أن الإمامة ليست واجبة على الخالق لأنها ليست ركنا بل هي فرع من فروع الدين يجوز الاختلاف فيه. فالإمامة واجبة على الخلق، أي أنها واجبة عقلا لا شرعا. والوجوب العقلي يقضي بوجوب تنظيم المجتمع وحمايته من الوقوع في الفوضى، فالإمامة واجبة عقلا "لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم, ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين, وهمجا مضاعين"(الماوردي، د.ت، ص.6). فهل يقول بذلك الجاحظ؟

يرى الجاحظ أن الإمامة أمر دنيوي وليس أمرا دينيا، فالإمام يقام لمصالح الدنيا، أي لا يتعلق بالتكليف، وإنما يتعلق بالمنافع والمضار. وذكر الأسباب التي من أجلها أصبحت الإمامة واجبة، وهذه الأسباب كلها تدور حول المصلحة، وفي ذلك يقول: "لذلك أسباب نحن ذاكروها وجاعلوها حجة في إقامة الإمامة وأن عليها مدار المصلحة"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.194).

وهذه الأسباب هي عبارة عن مهام ينبغي للسلطة الحاكمة أن تقوم بها؛ ومن هذه المهام:

أ . تنظيم المجتمع: يعلل الجاحظ ضرورة وجود حاكم في المجتمع برد ذلك إلى الضرورة الطبيعية، فكما أن صلاح البهائم يقتضي أن يكون لها رئيس متبوع، فالبشر أولى بذلك لتحقيق النظام والأمن، وتحقيق النظام في المجتمع يؤدي إلى تحقيق القوة، فالمجتمع المنظم وإن قل أفراده أقوى من المجتمع الذي لا نظام فيه وإن كثر عدد أفراده. وفي ذلك يقول: " قليل لهم نظام، أقوى من كثير لا نظام لهم ولا رئيس عليهم، إذ قد علم الله سبحانه وتعالى أن صلاح عامة البهائم في أن يجعل لكل جنس منها فحلا يوردها الماء ويصدرها وتتبعه إلى الكلأ، كالعير في العانة والفحل في الإبل والهجمة، وكذلك النحل العسالة والكراكي، وما يحمي الحجور في المروج إلا الحصان، فجعل منها رؤساء متبوعة وأذنابا تابعة، ولو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من

الأئمة لعادوا نشرا لا نظام لهم ومستكلبين لا زاجر لهم، ولكان من عز بزومن قدر قهر، ولما زال الشر راكدا والهرج ظاهرا حتى يكون التغابن والبوار، وحتى تنطمس منهم الآثار، ولكانت الأنعام طعاما للسباع وكانت عاجزة عن حماية أنفسها جاهلة بكثير من مصالح شأنها، فوصل الله تعالى عجزها بقوة من أحوجه إلى الاستمتاع بها ووصل جهلها بمعرفة من عرف كيف وجه الحيلة في صونها والدفاع عنها. وكذلك فرض على الأئمة أن يحوطوها بالحراسة لها والذياد عنها ويرد قويها عن ضعيفها، وجاهلها عن عالمها، وظالمها عن مظلومها، وسفيها عن حليمها، فلولا السائس ضاع المسوس، ولولا قوة الراعي لهلكت الرعية "(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.99).

ب . **حماية الأفراد ومنع التظالم:** يسلم الجاحظ بوجود أشرار، لا يرتدعون عن الإساءة إلى الناس إلا بوجود سلطة قوية تضرب على أيديهم، وتحمي الناس منهم، فالسلطة الحاكمة ضرورية لحماية الأفراد ومنع التظالم، ولا أدل على ذلك من قوله: "قد يكون الرجل معروفا بالنزق مذكورا بالطيش مستهاما بإظهار الصولة، حتى يتحامى كلامه الصديق ويداريه الجليس ويترك مجازاته الكريم، للذي يعرفون من شدته وبوادر حدته وشدة تسعره والتهابه وكثرة فلتاته، ثم لا يلبث أن يحضر الوالي الصليب والرجل المنيع فيلفى ذليلا خاضعا أو حليما وقورا أو أديبا رفيقا أو صبورا محتسبا، وقد نجده يجهل على خصمه، ويستطيل على منازعه، ويهم بتناوله والغدر به، فإذا عرف له حماة تكفيه ورجالا تحميه وجاها يمنعه ومالا يصول به، طامن له من شخصه وألان له من جانبه وسكن من حركته وأطفأ نار غضبه "(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.195). ويقول أيضا: "ولولا السلطان لأكل الناس بعضهم بعضا، كما أنه لولا الم ،سيم لوثب السباع على السوام"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.209).

ج . **إقامة العدل:**لا تقتصر مهام السلطة الحاكمة على تنظيم المجتمع وتحقيق الأمن وحماية الأفراد ومنع التظالم فحسب؛ وإنما تعمل أيضا على إقامة العدل. والعدل هو المبدأ الثالث الذي تقوم عليه السياسة عند الجاحظ، وعدم تحقيق العدل يؤدي إلى الفرقة والتشتت، فـ"المحاباة" و "عدم النصفة في العقاب" وهما من السلوك غير العادل يؤديان إلى فساد العلاقة بين الساسة والمسوسين، وينتج عنهما انقسام النا س إلى طائفتين: طائفة مأثورة، وطائفة مأثور عليها. ويؤكد الجاحظ دور العدل في إحداث الوحدة، فيرى أن هناك علاقة سببية بين العدل والوحدة، وبين الجور والفرقة(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.77) . وتتأكد أهمية العدل في إحداث الاستقرار والاستمرار اللذين تكون عليهما الدولة التي يكون على رأسها حاكم عادل. فأما دور العدل في إحداث الاستقرار، فيشير إليه الجاحظ في قوله أن الإنسان "لو حكم العدل في أموره، وفيما بينه وبين خالقه، وبينه وبين إخوانه ومعامليه، لطاب عيشه وخفت مؤونته والمؤونة عليه، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق مذاقا أحلى من

العدل، ولا أروح على القلوب من الإنصاف، ولا أمر من الظلم، ولا أبشع من الجور"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص ص.102-103). ولقد ذكرنا أن وظيفة العدل . حسب رأي الجاحظ . هي إحداث الثقة في المنقادين للحاكم فيكونون على ثقة مما وعدهم وأوعدهم فيستقيم بذلك التأثير بالترغيب والترهيب، ويستقيم أمر السياسة ويستقر. وأما عن دور العدل في إحداث الاستمرارية؛ فيقول مخاطبا الوزير محمد بن عبد الملك الزيات: "ضع الأمور في مواضعها يطل سرورك بها"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.358). ووضع الأمور في مواضعها هو العدل. وإذا كان العدل،يحدث الاستقرار والاستمرار، فإقامة العدل أمر واجب، وعندئذ تتأكد ضرورة وجود سلطة حاكمة تقيم العدل بين أفراد المجتمع لأنه "عندما تكون هذه السلطة ضرورية لإقامة العدل، والعدل واجب، فإن وجوبها يصبح أمرا لا نزاع فيه، لأنها تستمد وجوبها هذا من الوجوب الدائم لإقامة العدل بين الناس"(عمارة، 1984، ص.10).

وهكذا فإن الإمامة عند الجاحظ واجبة عقلا، والوجوب العقلي يقضي بوجوب قيامها بمصالح الدنيا: فهي تنظم المجتمع وتحمي أفراده وتمنع التظالم بينهم وتعمل على إقامة العدل. وليست الإمامة متعلقة بالتكليف كما تذهب إلى ذلك طائفة الشيعة. وهذا يعني أن جوهر الفرق بين موقف الجاحظ وموقف الشيعة في مسألة الوجوب العقلي للإمامة؛ هو الاختلاف لدى الطرفين في مسألة طبيعة السلطة. وفيما يلي توضيح لذلك.

4 . السلطة ذات طبيعة مدنية واجتماعية:

قالت الشيعة في مسألة طبيعة السل طة "بنظرية الوصية والتعيين من الله للإمام، وسلبت الأمة حقها في تقرير مصير الحكم في مجتمعها.. وذلك عندما جعلت طبيعة السلطة دينية، بأن قاست الإمامة على النبوة.. فوقفت مع ما نسميه اليوم: الحكم "بالحق الإلهي" والقول "بالدولة الدينية"(عمارة، 1977، ص.125).

أما موقف الجاحظ في **مسألة طبيعة السلطة**؛ فهو يرى أن الإمامة مدنية وليست دينية، هي واجبة على المكلفين من الخلق وليس على الخالق، ففي الإمامة جلب مصالح دنيوية أساسها ما تقوم به من إقامة للعدل، ودفع مضار دنيوية مبدأها الفوضى والتظالم. والإمام لا تشترط فيه العصمة كما ذهب إلى ذلك الشيعة لأنهم "قاسوا الإمامة على النبوة، والإمام على النبي"(عمارة، 1984، ص.19). أما الإمام عند الجاحظ فهو "ليس برسول ولا نبي"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.186)، الإمام عنده ينبغي أن يشبه الرسول أو النبي في طريقته وفي سيرته ولكنه لا يقاربه أو يدانيه. فالإمام لا تشترط فيه العصمة كما هو حال الرسول أو النبي،يقيمه الخاصة من الناس لا بطريقة الاقتراع أو الشورى بل

يعرف مباشرة ويكون بائنا من بين أقرانه لاشتهاره بالعلم والكمال والفضل*. وإذا أخلى الإمام بالمهام التي على عاتقه، يعزله الخاصة من الناس† وذلك في حدود الإمكان، فالخاصة عندما "تسوء سيرة المتسلط الباغي فيهم ويفحش جوره، ويكثر تعضيله واستئثاره وقهره (...) لم يجدوا بدا من بذل المال، وإعطاء الجهد .. ومدار الأمر على الإمكان، فمتى بطل بطل الفرض، ومتى وجد وجد الفرض.."(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.315).

و"من الأسباب الموجبة لعزل الإمام عن الإمامة؛ الجور . كما تقدم ذكره . وكذلك "الاستئثار بالفيء، واختيار الولاة على الهوى، وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة.."(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.242). ويخلع الإمام بطريقة سلمية، ولا ينبغي اللجوء إلى القتال إلا "على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال"(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص ص.380-381).

وهكذا نخلص إلى أن الجاحظ بمواقفه هذه؛ يقر أن السلطة الحاكمة ذات طبيعة مدنية واجتماعية، تفوضها الخاصة القيام بعدد من المهام، ولها مراقبتها وحسابها، وخلعها إذا أخلت بمهامها إن سلما أو بالثورة والقتال حسب ما تقتضيه مصلحة الناس. ويكون الجاحظ بهذا؛ معارضا ما نسميه اليوم: الحكم بالحق الإلهي والقول بالدولة الدينية، أو ما يسميه هو: الملك الكسروي والمنصب القيصري، وذلك في مثل قوله: " استوى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه "عام الجماعة" وما كان عام جماعة بل كان عام

---

*- ويدعم الجاحظ رأيه هذا؛ بشواهد يستقيها من تاريخ الفرق الإسلامية، فيقول: "فإن قالوا: ومن لهم بمعرفة الرجل الذي لا بعده؟ (...) كيف تعرفون **فضله** ولم تقابلوا بينه وبين غيره ، وأهل الفضل كثير، والفضل ممنون مستفيض؟ قيل: كما بان عند المعتزلة **عمرو بن عبيد**، وكما بان **الحسن بن حي** عند الزيدية من بينها، وكما بان **مرداس بن أدية** عند جميع الخوارج من بينهم، وكما علمتم من حال **غيلان** بدمشق، وحال **عبد الله بن المبارك** بخراسان. وليس أن المعتزلة اجتمعت من أقطار الأرض فقالت "نعم" جميعها، ولا وضعت فيه شورى، ولا تساوى منهم نفر فاحتاجوا إلى القرعة. وكذلك الزيدية في الحسن بن حي، والخوارج في مرداس بن أدية. ولكن الأمور ترد على القلوب، وتهجم على العقول على طول الأيام، إما بالخبر الذي يشفي من الشك ويبرئ السقم. وإما بالعيان الذي يثلج الصدور ويضطر العقول" [الجاحظ، 1987، **الرسائل السياسية**، ص ص.316-317.]

† - يقول الجاحظ أن العامة من الناس كما لا تصلح لإقامة الإمام لا تصلح لعزله، لأنها "أسخف أحلاما وأخف حركة، وأشد طيشا، أن تؤثر الكف والعزلة والتسليم والمجانبة، عند حرب المحقين والمتسلطين، ولو كانت تطيق ذلك ويجوز عليها ما كانت العلمة بعلمة، ولكانت العلمة خاصة ". [الجاحظ، 1987، **الرسائل السياسية**، ص.316].

فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكا كسرويا والخلافة منصبا قيصريا"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.241).

وإن كان الجاحظ قد وحد بين الدين والسياسة،فإن هذا التوحيد لا يعني عنده القول بـ"الدولة الدينية"، كما توهم بعض الدارسين لفكره** ، ولا يعني الوقوف مع ما يسمى بـ"الحكم بالحق الإلهي"، فالجاحظ أبعد من أن يعد الإمامة ركنا من أركان الدين أو أن يقول أن السماء هي التي تختار الإمام وتعينه، أو يقول أن الحاكم ظل الله في أرضه يحكم نيابة عنه وينطق بقانونه، وهذه هي سمات التيوقراطية. إن الجاحظ شأنه . في قضية الإمامة . شأن النجدا ت والأصم والفوطي† الذين "يخرجون هذه القضية من إطار الشرع والدين إلى إطار "المصلحة المدنية" للمجتمع"(عمارة، 1984، ص.10). **وهكذا يكون موقف الجاحظ في مسألة وجوب الإمامة وطبيعة السلطة هو أكثر اتساقا مع منطق العقل من موقف الشيعة.**

5. الإمامة ضرورة طبيعية:

والجاحظ من الذين قالوا بوجوب الإمامة دائما وأبدا وفي كل الأحوال، لذلك جعل الحاجة إلى الإمام أمرا طبيعيا، أي أن الانقياد لرئيس يدير شؤون المجتمع، أمر مفطور عليه الناس، لا فرق بينهم في ذلك وبين بعض الكائنات الحية؛ فكما أن صلاح البهائم يقتضي أن يكون لها رئيس متبوع، فالبشر أولى بذلك لتحقيق النظام والأمن، كما بينا سابقا. وهكذا يؤكد الجاحظ على الحاجة الطبيعية إلى الرئيس ويعلل ضرورة وجود حاكم في المجتمع برد ذلك إلى الضرورة الطبيعية، وبهذا يكون قد أرجع السياسة إلى المبدأ الطبيعي، **وهذه واقعية سياسية، والواقعية السياسية هي إحدى سمات العقلانية**، لأن "العقلانية في السياسة هي "الواقعية السياسية" التي تستجيب لمطالب العقل بانطلاقها من الواقع إلى الهدف، وليس العكس"(الجباعي، 2019).

ونجد الجاحظ قد انطلق أيضا من واقع الطبيعة البشرية، ليجيب عن التساؤل: لم يوجد الظلم بين الناس؟فوجد بأن الأنانية والحرص اللذين في طبيعة البشر هما سببا الظلم. ولذلك احتاج الناس إلى سلطة تمنع التظالم. وفي ذلك يقول: "ويتظالم الناس فيما بينهم بالشره والحرص المركب في

** - يعد د. جميل جبر الجاحظ مروجا للدولة التيوقراطية، فيقول: "المفهوم التيوقراطي (أي انبثاق السلطة من الله في المجتمع) للمجتمع الإسلامي جعل للشريعة أن تسوس علاقات الناس وتدبر شؤون عيشهم. وقد انعكست هذه الأمور في آثار أبي عثمان انعكاسا بارزا فإذا الحس الديني يكاد لا يغرب عن أي أثر من آثاره". [جبر، (د.ت)، ص.119].

† - **هشام بن عمرو الفوطي:** ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ورتبه في الطبقة السادسة ، وذكر أنه كان عظيم القدر عند العامة والخاصة، كان إذا دخل على المأمون يتحرك له حتى يكاد يقوم، فهو أحد الأجلة في الكلام والمناظرة والقصص، وله أقوال دقيقة في الفروع. [انظر؛ البلخيوآخرون، 1974، ص.272].

أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.103).أي أن الحاجة إلى هؤلاء الحكام ضرورة طبيعية. والجاحظ يريد أن يقول هنا أن التظالم مستمر الوجود لأنه من طبيعة البشر، وبالتالي فإن منع التظالم حاجة دائمة، وضرورة القيام بالعدل ضرورة دائمة ومستمرة لا تنتهي، ولأن الإمامة هي التي تقوم بمنع التظالم وإقامة العدل فهذا يعني أن وجه الحاجة إلى الإمام وجه دائم، فلا ينبغي أن يخلو زمان من السلطة الحاكمة بدعوى زوال مهامها.

والجاحظ بهذا يعارض ما ذهب إليه الأصم والفوطي من أن الإمامة "لا تجب إذا تناصف الناس وتكافوا عن التظالم"(عمارة، 1984، ص.14). كما يعارض ما ستذهب إليه الماركسية حديثا من "أن انتفاء التمايز الطبقي وإلغاء الطبقات وتحقق المساواة.. سيتبعها إلغاء "الدولة" بعد أن تمر سلطتها بفترة من "الذبول" يستعيض الناس فيها عنها بمؤسسات اجتماعية يشاركون من خلالها، مباشرة وبأنفسهم، في تصريف الأمور العامة والمصالح العمومية.."(عمارة، 1984، ص.11).

6. السلطة عقل المجتمع:

لا يمكن . إذن . الاستغناء عن السلطة الحاكمة، كما قالت بذلك الماركسية حديثا، فالسلطة الحاكمة . عند الجاحظ . هي بالنسبة إلى المجتمع كالعقل بالنسبة إلى النفس، والمتأمل في آثار الجاحظ يكتشف أنه كان يقابل بين أمرين: بين السلطة الحاكمة ومعها العقل من جهة، وبين الظاهرة الاجتماعية التي هي النزوع إلى الشر والتظالم ومعها طباع الإنسان التي تعرفي مجموعها عن **الشهوة*** من جهة أخرى، أي أنه كان يوازي بين العقل والسلطة الحاكمة. ومما يدل على هذه الموازاة؛ ما يلي:

أ فكما أن العقل يكافح من أجل أن يسود على باقي الطبائع؛ فكذلك السلطة تكافح من أجل أن تتغلب القوة العاقلة في الإنسان على باقي الطبائع، وتعمل على جعله مواطنا حرا مدركا ما عليه من واجبات وما له من حقوق. وفي ذلك يقول الجاحظ: "وقد يكون الرجل معروفا بالنزق مذكورا بالطيش مستهاما بإظهار الصولة، حتى يتحامى كلامه الصديق ويداريه الجليس ويترك مجاراته** الكريم، للذي

---

* - يجعل الجاحظ "العقل" في مقابل "الهوى" الذي يجر الإنسان إلى المهالك، فيعمل "العقل" على إنقاذه منها ويسلك به طريق السلامة، يقول مادحا القاضي الشاب "محمد بن أحمد بن أبي دؤاد" لتفوقه على أقرانه: "حكمت وكيل الله عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك، فسلك بك طريق السلامة، وأسلمك إلى العاقبة المحمودة (...) وربط عليك من نعم الله التي خولك، ما أطلقه من أيديهم إيثار اللهو وتسليطهم الهوى على أنفسهم ، فخاض بهم سبل تلك اللجج، واستنقذك من تلك المعاطب.." [الجاحظ، 1987، الرسائلالسياسية، ص.66.]. فـ"العقل" "آلة" يقوى بها الإنسان "على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته" [الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.134.].

** - في الأصل: **مجازاته**، بحرف الزاي، وهو خطأ مطبعي والصواب على ما نرجح ما أثبتنا.

يعرفون من شدته وبوادر حدته وشدة تسعره والتهابه وكثرة فلتاته، ثم لا يلبث أن **يحضر الوالي الصليبوالرجل المنيع** فيلفى ذليلا خاضعا أو حليما وقورا أو أديبا رفيقا أو صبورا محتسبا. وقد نجده يجهل على خصمه، ويستطيل على منازعه، ويهم بتناوله والغدر به، فإذا عرف له حماة تكفيه ورجالا تحميه وجاها يمنعه ومالا يصول به، طمن له من شخصه، وألان له من جانبه وسكن من حركته وأطفأ نار غضبه "(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.195).

فالسلطة الحاكمة . إذن . لها القدرة التي تعمل بها على إخماد الأهواء وإحياء العقول، بل إن الحاكم ليحجر على الأخرق والسفيه الطائش؛ ولا أدل على ذلك من قوله: " أو ما رأيته كيف يخرق في ماله ويسرع فيماءأثلت*** له رجاله وشدت له أوائله من غير أن يرى للعوض وجها وللخلف سببا في عاجل دينه ولا آجل دنياه حتى يكون والي المسلمين هو الذي يحجر عليه ليكون مضض الحجر وذل الحظر وغلظة الجفوة واللقب القبيح وتسليط الأشكال مادة للذي معه من معرفته وبقية عقله"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص ص.194-195).والسلطة إنما تستطيع ذلك بفضل ما لديها في حوزتها من أنواع العقاب التي بها تعدل السلطة الحاكمة الطبائع،وتسوي التركيب مثل "القمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل، ثم التنكيل في العقوبة على شر الخيانة وإسقاط القدر وإزالة العدالة مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل والتغريب عن الوطن"(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.194).

ب . وإذا كان العقل يواجه في صراعه الطبائع؛ فإن السلطة تواجه في صراعها الأشرار الذين يسيئون إلى الناس، لاسيما وأن أكثر أفراد المجتمع هم من العوام الذين يتصفون بالانقياد للشهوات†. فتعمل السلطة على إخماد الأهواء وكبتها في هؤلاء الأشرار، وتسعى إلى مساعدة العقل الذي يكون عادة مغلوبا على أمره في الشباب، وفي ذوي الغنى، وفي أصحاب الجاه والقدرة والصولة. ويعلل الجاحظ هذه القدرة بردها إلى الطباع، فمن طبيعة الإنسان الخوف، ومن طبيعة الخوف أن يميت الشهوات ويكبح النوازع، ويحدث في الطبائع تعديلا يبطل تسلطها على العقول. والمقصود بالخوف هنا النفوذ الذي تتمتع به السلطة الحاكمة، والهيبة التي تحدث في نفوس الأشرار خوفا. وفي ذلك كله يقول الجاحظ: "أو ما علمت أن الخوف يطرد السكر ويميت الشهوة ويطفئ الغضب ويحط الكبر ويذكر بالعاقبة **ويساعد العقل** ويعاون الرأي وينبت الحيلة ويبعث على الروية حتى يعتدل به تركيب

*** - " تأثل مالا: اكتسبه واتخذه وثمره. وأثل ماله: زكاه ". [ابن منظور(د.ت)،ج11،ص.9].

* - وفي ذلك يقول الجاحظ: "رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يردبهم". [الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.194].

من كان مغلوبا على عقله ممنوعا من رأيه بسكر الشباب وبسكر الغنى وإهمال الأمر وثقة العز وبأو القدرة.."(الجاحظ، 1987، الرسائل الكلامية، ص.195).

ج . وإذا كان العقل . وهو طبع . قد ميز من بين جميع الطبائع ليقود النفس ويسوسها، ويحتكم إليه ويلقى إليه بزمام الأمور(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.66)، فإن السلطة الحاكمة . وهي التي تقود المجتمع . ينبغي أن تكون حكيمة رشيدة فاضلة ممثلة في شخص الإمام، لذا يقول الجاحظ: "اعلم أن أعقل الناس السلطان"(الجاحظ، 1987، الرسائل الأدبية، ص.209)، وهذا الإمام يتولى إقامته الخواص الذين هم النخبة من الأمة، كما رأينا. ونلمس هنا التأثر بأفلاطون الذي قسم النفس إلى ثلاث قوى وجعلها موازية لثلاث طبقات من المجتمع، حيث يقابل القوة العاقلة من النفس بالسلطة الحاكمة في المجتمع، مجسدة في شخص الحاكم الفيلسوف.

وهكذا يجعل الجاحظ السلطة الحاكمة في وئام مع العقل، ويجعل مهامها في خدمة العقل. وهذا**التكامل والتناغم** الذي يراه الجاحظ بين السلطة الحاكمة والعقل؛ هو مظهر آخر من مظاهر **العقلانية في فكره السياسي**.

7 . التنظيم الفكري السياسي الجاحظي قائم على الحضارة بدل العصبية:

إن التنظيم الفكري السياسي الذي نادى به الجاحظ؛ تنظيم مبني على الفكر القومي القائم على الحضارة، ينبذ العصبية القبلية والتعصب الشعوبي، ومما يدل على ذلك؛ كثرة ما ألف الجاحظ من الكتب وا لرسائل التي تشيد بكل الأجناس التي تتألف منها الأمة الإسلامية، فمن تلك الرسائل والكتب:

أ . كتابه في "مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة"، وهو كتاب كان الجاحظ يريد تقديمه إلى الخليفة العباسي المعتصم بالله، ولكنه لم يصل إليه لأسباب لم يذكرها الجاحظ واكتفى بذكر أن هذه الأسباب يطول شرحها على حد تعبيره(الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.491). ثم أعاد الجاحظ النظر في هذا الكتاب وقدمه إلى "الفتح بن خاقان"*. ودعا الجاحظ في هذا الكتاب إلى وحدة الأجناس والعناصر وأشاد فيه بالأتراك ونوه ببطولتهم. وهذا الكتاب "نستطيع أن نرى فيه نوعا من الاستجابة لرغبة الدولة في معالجة هذه المسألة الخطيرة. وتهدئة روح الفتنة التي أخذت تتسلل بين الجند"(الحاجري، 1969، ص.373) . وهكذا "تهيأ للجاحظ أن يكون ضرورة من ضرورات الدولة.. وساهم

*- **الفتح بن خاقان**: تركي الأصل، كان من أكبر الرجال في بلاط الخليفة ووزير المتوكل العباسي والغالب عليه في مهمات أموره، عرف بأدبه وشاعريته، من مؤلفاته: كتاب أخلاق الملوك، وكتاب الروضة والزهر، وكتاب الصيد والجارح. قتل مع المتوكل سنة 247هـ [انظر؛ كتابجي (د.ت)، ص.132 ؛ وانظر أيضا: الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية، ص.45].

بأدبه وعلمه وقدرته الكلامية في تناول بعض المسائل التي كانت تعنيها وتشغل بالها"(الحاجري، 1969، ص.259)، كالتوفيق بين الجند، ورد دسائس النصارى.

ب . وكذلك كتابه في "فخر السودان على البيضان"، فهو يشبه الكتاب السابق من حيث الموضوع؛ فإن كان الجاحظ في كتاب "مناقب الترك" يعدد مفاخر العرق الأبيض من خراسانيين وعرب وأتراك وأبناء وموال** ؛ فإنه في هذا الكتاب يعدد مفاخر العرق الأسود. وهدفه من هذا الكتاب أيضا الدعوة إلى وحدة الأجناس والعناصر التي تتكون منها الدولة العباسية، والعمل على التقريب بين الشعب العربي ومختلف الشعوب، واستئصال الأحقاد والضغائن للعيش في وئام وسلام. وإن كان الجاحظ في الكتاب السابق قد لجأ إلى إبراز المقدرة القتالية للأتراك إشارة منه إلى ضرورة قوتهم الدفاعية كجند للدولة العباسية؛ فإنه في هذا الكتاب . إلى جانب إبرازه للمقدرة القتالية† . راح يقضي على النعرة الشعوبية العنصرية المبنية على الفروق اللونية، بتفسيره اختلاف ألوان البشر تفسيرا طبيعيا محضا، فلا فضل للون على آخر، إنما هي البيئة تفعل ذلك بأبدان أهلها، وفي ذلك يقول على لسان السودان: "إن الله تعالى لم يجعلنا سودا تشويها بخلقنا، ولكن البلد فعل ذلك بنا.."(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.554).

ج . وإن كان الجاحظ في الكتابين السابقين يدعو إلى وحدة الأجناس التي تتألف منها الأمة الإسلامية؛ فإنه في كتب ورسائل أخرى كان ينتقد كل من يدعو إلى العصبية القبلية والفرقة، كما فعل مع **دعاة الشعوبية**، و**دعاة الحزبية الضيقة**.

رد الجاحظ على الأوائل في كتاب له مفقود ذكره في كتاب "البخلاء" سماه **كتاب الشعوبية**(الجاحظ، 1980، ص.331) . كما رد عليهم في كتاب "**البيان والتبيين**" حيث قام بإبراز الإعجاز البياني في القرآن وفي خطب الرسول (ص) الذي بهر جميع البلغاء ردا على الطاعنين في العرب من الشعوبيين. وإن كان الجاحظ في حديثه عن الشعوبية والتعصب القومي صريحا أحيانا؛ فإنه كان يتحدث أيضا في كثير من كتبه ورسائله ولكن بطريقة ضمنية رمزية. فليس **كتاب البخلاء** الذي يشيد فيه بالكرم العربي سوى رد لأباطيل الشعوبية. وهذا**كتاب الحيوان** يبن فيه الجاحظ كيف "صار

- **المولدون : شعب تولد من عرقين مختلفين كالموالي والأبناء، فالموالي أصبحوا عربا بالولاء للعرب، والأبناء "في الأصل جمع ابن. ويقال لأولاد فارس الأبناء، وهم الذين أرسلهم كسرى مع سيف بن ذي يزن لما جاء يستنجده على الحبشة فنصروه، وملكوا اليمن وتديروها وتزوجوا في العرب فقيل لأولادهم الأبناء وغلب عليهم هذا الاسم لأن أمهاتهم من غير جنس آبائهم". [ابن منظور(د.ت)،ج14، ص.91].

† - وفي ذلك يقول: "وهم شجعاء أشداء الأبدان أسخياء، وهذه خصال الشرف". [الجاحظ، 1987، الرسائل السياسية،ص.539].

التعصب لصنوف الحيوان المختلفة مظهرا طبيعيا من مظاهر العصبية (...) الأمر بين البعير والفيل أصبح مظهرا من مظاهر الخصومة بين النزعة العربية والنزعة الشعوبية، وبذلك جاءت هذه المناظرة التي عقدها الجاحظ بينهما(الجاحظ، 1969، ج7، ص.213-214). وربما أخذ المتكلمون بنصيبهم في هذه المناظرة، كما نرى من شأنهم في المناظرة بين الفأر والسنور(الجاحظ، 1969، ج4، ص.298-300) (...) ومن هذا القبيل عندنا هذه المناظرة الطويلة .. بين الكلب والديك(الجاحظ، 1969، ج1، ص.190 ؛ 215 ؛ 357 ؛ 366 ؛ 373-377) (...) فليس الأصل في العناية بهذين النوعين من الحيوان عند المتكلمين إلا هذا الذي ذكرنا من الاعتبار الديني المتصل بالشعوبية، لأن أحدهما كان يضاف إلى العرب والآخر كان يضاف إلى العجم، **فالعرب** كانوا في نظر الفرس قوما جفاة غلاظا رعاة إبل وغنم، الكلب أصدق أصدقائهم وألصق صاحب بهم وأعز رفيق لديهم وهو ما هو ضعة شأن وهوان منزلة وخبثا ولؤما وقذرا ودناءة. و **الفرس** في نظر العرب كانوا قوما أنباطا أصحاب قرية قد أخذتهم طبيعة حياتهم بالاستكانة والذلة فلا كرم ولا نجدة ولا أريحية، كل ما لهم الدجاج والديكة، تملأ ضعفهم، وتبرز بخلهم وضيق حياتهم"(الحاجري، 1969، ص.402-404).

وأما **دعاة الحزبية الضيقة** ؛ فيتجلى رده عليهم في كثير من كتبه ورسائله، ومما يدل على ذلك؛ ظاهرة أثارت جدل المفكرين واختلافهم، حيث كان الجاحظ يؤلف كتبا ورسائل في الفكر السياسي وغيره؛ ويلجأ إلى الانتصار لجميع الأحزاب السياسية رغم تعارضها، ورغم مخالفة مذهبه لمذهبها وهكذا تبدو كتبه يخالف بعضها بعضا*. وفسر بعضهم هذه الظاهرة على أن الجاحظ "فعل ذلك تماجنا وتطربا"(المسعودي، 1981، ج3، ص.237)؛ ورأى آخرون أن كتب الجاحظ "لها ترجمة تروق بلا معنى"(البغدادي، 1995، ص.174). وهذا الطريق الغريب "غمض مقصده من سلوكه على كثير من

* - أشار إلى هذه الظاهرة المسعودي الذي يقول: ".. كتاب صفه عمرو بن بحر الجاحظ، وهو المترجم بكتاب "إمامة ولد العباس" يحتج فيه لهذا المذهب (...) وقد صف أيضا كتابا.. ترجمه بكتاب "**العثمانية**" يحل فيه عند نفسه فضائل علي عليه السلام ومناقبه، ويحتج فيه لغيره (...) أعقبه بتصنيف كتاب آخر في إمامة المروانية وأقوال شيعتهم، ورأيته مترجما بكتاب "**إمامة أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان**"، في الانتصار له من علي بن أبي طالب (ض) وشيعته الرافضة، يذكر فيه رجال المروانية، ويؤيد فيه إمامة بني أمية وغيرهم. ثم صف كتابا آخر ترجمه بكتاب "**مسائل العثمانية**"، يذكر فيه ما فاته ذكره ونقضه عند نفسه، من فضائل أمير المؤمنين علي ومناقبه فيما ذكرنا". [المسعودي، 1981، ج3، ص.237-238.] وأشار **البغدادي** إلى هذه الظاهرة أيضا فقال يخاطب الجاحظ: "إن كنت كنانيا كما زعمت فلم صفت كتاب "**مفاخر القحطانية على الكنانية وسائر العدنانية**"، وإن كنت عربيا فلم صنفت كتاب "**فضل الموالي على العرب**". وقد ذكر في كتابه المسمى بـ"**مفاخر قحطان على عدنان**" أشعارا كثيرة من هجاء القحطانية للعدنانية. ومن رضي بهجو آبائه كمن هجا أباه". [البغدادي، 1995، ص.177].

الباحثين"(عمارة، 1977، ص.117)، بما في ذلك معاصري الجاحظ كما يشير إلى ذلك في كتابه "الحيوان". حيث يذكر بأنه ُاتهم بسبب هذه الظاهرة بتقلب الآراء وعدم الالتزام بمذهب واحد** .ولكن الجاحظ لم يكن كذلك؛ بل كان أمينا في عرضه لتلك الآراء والمذاهب، حريصا على أن تكون حكايته لأقوال أصحابها . على حد تعبيره . "أشبع وأجمع، وأتم وأحكم، وأجود صنعة، وأبعد غاية"(الجاحظ، 1969، ج1، ص.12) ، ولتحقيق هذه الأمانة كان يحتج لأصحاب المذاهب إلى الحد الذي يجعله يتقمص شخصياتهم، الأمر الذي جعل الباحثين يتوهمون تبنيه تلك المذاهب، في حين كان له في الإمامة مذهب واضح يرى فيه أن "الفضل" لا "القرابة" ولا "الوصية" هو أساس اختيار الإمام، أما ظاهرة الانتصار لكل المذاهب الأخرى رغم اختلافها؛ فإن الجاحظ كان يهدف من وراء ذلك إلى إبطالها جميعا "بدليل أن نصرتها جميعا ممكنة، وهدمها جميعا ممكن، وبما أن الحق واحد، فلابد أن يكون الحق غيرها جميعا، فليست الوصية بطريق للإمامة، سواء أكانت مدعاة لعلي أو لأبي بكر أو للعباس.. وليس الملك على مذهب الأمويين والمروانية، بالمذهب الحق، وإنما الحق في هذا الأمر هو الشورى والاختيار والعقد والبيعة كسبيل لتميز الإمام وتنصيبه، كما قال ويقول أهل العدل والتوحيد"(عمارة، 1977، ص.117)**.** ومما يدل على صحة هذا الأمر؛ قول الجاحظ في مسألة المفاضلة بين أبي بكر وعلي بن أبي طالب . رضي الله عنهما . وهو يخاطب أنصارهما معا: "فإن كان ما رويتم في فضيلة علي حقا، وما رووا . أي علماء العثمانية . في فضيلة أبي بكر حقا، فأبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر، وهذا هو **التناقض** ، والحق لا يتناقض.."(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.222-223).

وهذا يعني أن دعاة الحزبية الضيقة مخطئون، ولابد من الكفاح في سبيل دولة يحل فيها الفكر القومي القائم على الحضارة محل العصبية القبلية والتعصب الشعوبي، ويسود فيها العقل على الخرافة ويتقدم على غيره من الأدلة وسبل الاستدلال.

والجاحظ إذ يرفض العصبية القبلية والتعصب الشعوبي؛ يحدد بدل ذلك **مقومات** ينبغي على كل الأجناس التي تتألف منها الأمة الإسلامية الالتفاف حولها، وهذه المقومات هي: الوطن واللغة والمعتقد والأعراف والعادات والتقاليد يذكرها الجاحظ في قوله: "إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في **التربة** (=الوطن) وفي **اللغة، والشمائل والهمة، وفي الألف والحمية، وفي الأخلاق والسجية**، فسبكوا

- حيث يقول: "وعبتني بحكاية قول **العثمانية والضرارية، وأنت تسمعني أقول في أول كتابي: وقالت العثمانية والضرارية، كما سمعتني أقول: قالت **الرافضة والزيدية** ، فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول العثمانية، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية، كما كنت عندك من **الناصبة** لحكايتي قول الناصبة، وقد حكينا في كتابنا قول **الإباضية والصفرية**، كما حكينا قول **الأزارقةوالزيدية**. وعلى هذه الأركان الأربعة بنيت الخارجية.." [الجاحظ، 1969، ج1، ص.11-12].

سبكا واحدا، وأفرغوا إفراغا واحدا، وكان القالب واحدا، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابها في باب الأعم والأخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها، وتصاهروا من أجلها.."(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.477).

ويقول في مكان آخر مشيرا إلى قوة **المعتقد** كمقوم من مقومات الوحدة: "قد علمنا أن العلة التي عمت الخوارج بالنجدة استواء حالاتهم في **الديانة**، واعتقادهم أن القتال دين، لأننا حين وجدنا السجستاني والخراساني والجزري واليمامي والمغربي والعماني، والأزرقي منهم والنجدي والإباضي والصفري، والمولى والعربي، والعجمي والأعرابي، والعبيد والنساء، والحائك والفلاح، كلهم يقاتل مع اختلاف الأنساب وتباين البلدان . علمنا أن الديانة هي التي سوت بينهم، ووفقت بينهم في ذلك"(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.499)، فالمعتقد بإمكانه أن يوحد عرقيات متعددة.

ويضرب الجاحظ على هذه المقومات أمثلة تبين أهميتها، وأنها تقوم مقام النسب والقرابة بل إنها أكثر أهمية من القرابة والنسب؛ فيقول: "وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بني إسحاق وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان . وهو ا بن عابر. ففي إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم: كسرى فمن دونه، دليل على أن النسب عندهم ملفق، وأن هذه المعاني (=مقومات الوحدة) قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة"(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.477).

ولقد تنبه أحد الباحثين المعاصرين إلى مسألة الفكر القومي لدى الجاحظ، فقال في هذا الشأن: "في مقدمة القضايا الجوهرية التي تمثل المعيار في فكر الجاحظ القومي ما دعا إليه من التخلي عن "العرق والدم والنسب" كمعيار للاتفاق والاختلاف .. ذلك أن المعايير الحقيقية والجديرة بالاعتماد هي تلك المؤسسة على الحضارة والثقافة والعادات والتقاليد واللغة والأعراف .. فالذين يتحدون في هذه السمات يؤلفون كلا واحدا ومتحدا، حتى ولو كانت أصولهم العرقية مختلفة ومتعددة .. كما أن الذين يختلفون في هذه السمات لن يؤلفوا كلا قوميا واحدا، حتى ولو اتحدت أنسابهم في التاريخ.. ولقد ضرب الجاحظ لذلك الأمثال من الواقع والتاريخ .. فالعرب العدنانيون . أبناء إسماعيل بن إبراهيم الخليل . هم أبناء عمومة العبرانيين . أبناء إسحاق بن إبراهيم . لكنهم قد أصبحوا أمتين . رغم اتحاد النسب . لاختلاف العادات واللغة والتقاليد والشمائل والأعراف .. على حين أصبح العدنانيون يؤلفون مع العرب القحطانيين . عرب اليمن والجنوب . أمة واحدة . لاتحاد السمات القومية . رغم اختلاف العرق والنسب"(عمارة، 1980، ص.263).

ويجعل محمد عمارة الجاحظ أول مفكري العرب القوميين، فيقول: "وبعد أن فصل الجاحظ في هذه المعايير والسمات القومية، حتى صارت صياغاته لها بمثابة **بواكير الفكر القومي العربي**، شرع يطبقها على الطوائف والجماعات التي أصبحت "عربا" بالحضارة والولاء للحضارة العربية الإسلامية، وخلص إلى أنها قد غدت، تكون كلا واحدا، وجماعة واحدة، رغم اختلاف الأصول والمواريث .. فحق لهذا الرائد العملاق أن يأخذ مكانه أيضا، بين . بل في طليعة . مفكرينا القوميين"(عمارة، 1980، ص.263).

وهكذا نخلص إلى أن الجاحظ بفكره القومي هذا قد حقق **العقلانية في السياسة**، وذلك لأن "العقلانية في السياسة .. مسعى من أجل مطابقة مفهوم الفرد الاجتماعي ومفهوم المواطن، بوصفه عضوا في المجتمع المدني وعضوا في الدولة بالتلازم الضروري، مسعى من أجل صيرورة الفرد الاجتماعي مواطنا (...) فالسياسة العقلانية هي التي تنطلق من وحدة المجتمع.. ومن وحدة الأمة.. وتنطلق بالتالي من النفع العام والمصلحة الوطنية . القومية المشتركة التي تتقاطع فيها المصالح الخاصة والفردية، وتجد فيها ميدان تحققها الواقعي"(الجباعي، 2019).

والجاحظ قد دعا لتحقيق وحدة المجتمع ووحدة الأمة، بل هو أول مفكر أشار إلى وحدة العرب القومية، لاسيما وأن عصره كان غنيا بأجناسه المختلفة، ورسالة "مناقب الترك" كافية للتدليل على هذه الدعوة إلى القومية العربية الإسلامية التي دعا إلى تحقيقها في عهدي خلافة المعتصم والمتوكل، لأن غرض الرسالة هو الألفة بين قلوب أبناء الشعوب التي تشكل الدولة العباسية وهي: العرب والفرس والأتراك والسودان، إضافة إلى المولدين أي الموالي والأبناء. وكأن الجاحظ . بهذا . أحد مفكري العصر الحديث لأن "أهم تظاهرات العقلانية، في التاريخ الحديث، هي روح المواطنة التي تتجاوز جميع الانتماءات ما قبل الوطنية، أو ما قبل القومية"(الجباعي، 2019).

لذا فسياسة الجاحظ **سياسة عقلانية**، تدعو إلى الوحدة وتنبذ الفرقة والتشتت، ولا أدل على ذلك من قوله: "قد قلنا في مناقب جميع الأصناف بجمل ما انتهى إلينا وبلغه علمنا؛ فإن وقع ذلك بالموفقة فبتوفيق الله وصنعه، وإن قصر دون ذلك فالذي قصر بنا نقصان علمنا، وقلة حفظنا وسماعنا. فأما حسن النية، والذي نضمر من المحبة والاجتهاد في **القربة**، فإنا لا نرجع في ذلك إلى أنفسنا بلائمة (...) ولو كان هذا الكتاب من كتب المناقضات، وكتب المسائل والجوابات، وكان كل صنف من هذه الأصناف يريد الاستقصاء على صاحبه، ويكون غايته إظهار فضل نفسه وإن لم يصل إلى ذلك إلا بإظهار نقص أخيه وولية؛ لكان كتابا كبيرا (...) ولكنا رأينا أن القليل الذي **يجمع** خير من الكثير الذي **يفرق**. ونحن نعوذ بالله من هذا المذهب.."(الجاحظ، الرسائل السياسية، 1987، ص.519). وهكذا فقد تعوذ الجاحظ من المذهب الذي يدعو إلى الفرقة، ومن المذهب الذي يقوم على المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة؛ فتأكدت السياسة العقلانية لديه، لأن "السياسات الفئوية طبقية كانت أم حزبية، أم عشائرية أم مذهبية التي تحل الخاص محل العام هي سياسات لا عقلانية؛

وإذ تقوم هذه السياسات على المنفعة الخاصة الجزئية، الفئوية، فإنها لا تلغي المصلحة العامة الوطنية . القومية فقط، بل تلغي ذاتها أيضاوهذا أساس لا عقلانيتها"(الجباعي، 2019).

8. خاتمة:

ومما سبق ذكره؛ نستخلص أن فكر الجاحظ السياسي، لا يقل عقلانية عن باقي نواحي تفكيره الأخرى، ولقد حصرنا المظاهر التي تتجلى فيها السياسة العقلانية عنده في النقاط الآتية:

- في عده السياسة علما، له أصوله ومبادئه.وقد رأينا أنه قد حدد للسياسة مبادئ أربعة تقوم عليها؛ وهي: مبدأ الترهيب، ومبدأ الترغيب، ومبدأ العدل، ومبدأ الوعد والوعيد.
- في قوله بوجوب الإمامة عقلا لا شرعا، فهي أمر دنيوي لا أخروي، تتعلق بالمنافع والمضار ولا تتعلق بالتكليف، والوجوب العقلي يقضي بوجوب قيامها بمصالح الدنيا التي تتمثل في تنظيم المجتمع، وحماية أفراده من المخاطر ومنع التظالم بينهم، وإقامة العدل.
- في رأيه في طبيعة السلطة، وأنها ذات طبيعة مدنية واجتماعية، وليست ذات طبيعة دينية، و بذلك يكون الجاحظ معارضا ما نسميه اليوم: الحكم بالحق الإلهي أو القول بالدولة الدينية.
- في إيمانه بالواقعية السياسية التي هي إحدى سمات العقلانية، والواقعية السياسية تتجلى عند الجاحظ في انطلاقه من واقع الطبيعة البشرية لتأكيد الحاجة الطبيعية إلى الرئيس، كما تتجلى هذه الواقعية في تبرير الحاجة الدائمة والمستمرة للإمامة، باستمرار وجود الظلم الذي هو طبيعة بشرية. ومما يدل على هذه الواقعية أيضا: قوله بالتسليم بإمامة الإمام المفضول مع وجود الإمام الفاضل، وذلك درءا للفتنة؛ وقوله بوجوب إقامة إمام واحد في الوقت نفسه، منعا للنزاع واقتسام السلطة التي تؤدي إلى ضعف الدولة؛ وقوله بإقامة الإمام من طرف الخاصة لا العامة وذلك في حدود الإمكان.
- في جعله السلطة الحاكمة في وئام مع العقل، وجعله مهامها في خدمة العقل.
- في دعوته إلى الفكر القومي الإسلامي، ووحدة العرب القومية المبنية على مقومات موضوعية، تتجاوز اعتبارات القرابة والنسب. وتحقق روح المواطنة التي تتجاوز جميع الانتماءات التي تزخر بها الدولة العباسية في عصر الجاحظ، وتزخر بها الدول العربية في عصرنا، والتي اتخذ منها عدوها وسيلة للفرقة وأداة لتقسيم المقسم، منعا لقيام وحدة عربية أو وحدة إسلامية، في حين تعد التعددية الثقافية والسياسية والعرقية واللغوية وسيلة إثراء وإغناء للمجتمع العربي الاسلامي عند تغليب روح المواطنة.

المصادر والمراجع:

1) ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل)، (د.ت)،**لسان العرب**، ط.1، بيروت،دار صادر.
2) الأشعري (أبو الحسن)، (1985)،**مقالات الإسلاميين**،تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، جزآن، ط.2، بيروت، دار الحداثة.
3) الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد بن سالم)،(1391ه)،**غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
4) البغدادي (عبد القاهر)،(1995)،**الفرق بين الفرق**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت،المكتبة العصرية.
5) البلخي (أبو القاسم) وعبد الجبار (القاضي) والجشمي (الحاكم)،(1974)،**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح. فؤاد السيد، تونس،الدار التونسية للنشر.
6) الجاحظ (أبو عثمان)، (1980)،**البخلاء**، بيروت،دار بيروت للطباعة والنشر.
7) الجاحظ (أبو عثمان)، (1985)،**البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط.5، (القاهرة،مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.
8) الجاحظ (أبو عثمان)، (1969)،**الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط.3، بيروت،دار الكتاب العربي.
9) الجاحظ (أبو عثمان)،(1987)،**رسائل الجاحظ** . **الرسائل الأدبية**، تقديم وتبويب وشرح علي أبي ملحم، ط.1، بيروت،دار ومكتبة الهلال.
10) الجاحظ (أبو عثمان)،(1987)،**رسائل الجاحظ – الرسائل السياسية**، تقديم وتبويب وشرح علي أبي ملحم، ط.1، بيروت،دار ومكتبة الهلال.
11) الجاحظ (أبو عثمان)، (1987)،**رسائل الجاحظ** . **الرسائل الكلامية**، تقديم وتبويب وشرح علي أبي ملحم، ط.1، بيروت،دار ومكتبة الهلال.
12) الجوزي (عبد المجيد)،(2014)،"**النزعة العقلانية في الأخلاق عند الجاحظ**"، مجلة "دراسات فلسفية" ، مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . جامعة الجزائر2 ، العدد 10 ، ص ص. 32-58.
13) الحاجري (طه)،(1969)،**الجاحظ حياته وآثاره**، ط.2، القاهرة،دار المعارف.
14) الماوردي (علي بن محمد بن حبيب)،(د.ت)،**الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية.
15) المسعودي (أبو الحسن علي بن حسين)،(1981)،**مروج الذهب**، ط.4،بيروت،دار الأندلس.
16) النيسابوري (أحمد بن إبراهيم)،(1996)،**كتاب إثبات الإمامة**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، بيروت،دار الأندلس.
17) جاد الكريم الجباعي، "**ياسين الحافظ وعقلانية السياسة**"،http://hem.bredband.net/b153948/articel36.htm (تاريخ التصفح: 30 سبتمبر 2019م).
18) جبر (جميل)، **الجاحظ في حياته وأدبه وفكره**،(د.ت)،بيروت،دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.
19) عبد الجبار(القاضي المعتزلي)، (د.ت)،**المغني في أبواب التوحيد والعدل** . **الإمامة** . **القسم الأول**، تح. محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة.

20) عمارة (محمد)، (1980)،**التراث في ضوء العقل**، ط.1، بيروت،دار الوحدة.
21) عمارة (محمد)،(1977)،**الإسلام وفلسفة الحكم- المعتزلة والثورة**، ط.1، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
22) عمارة (محمد)،(1984)،**المعتزلة وأصول الحكم**، ط.2، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
23) قربان (ملحم)،(1982)،**قضايا الفكر السياسي-القانون الطبيعي**، ط.1، بيروت،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
24) كتابجي (زكريا)،(د.ت)، **الترك في مؤلفات الجاحظ**،بيروت،دار الثقافة.