

التوتر بين النص والسلطة في الفكر المعتزلي (الجاحظ إنموذجاً) وموقفه من الإمام الحسن

العسكري (عليه السلام)

م.م. أحمد هادي جاسم

جامعة القادسيّة / كلية الآثار

ahmed.hadi@qu.edu.iq

07850800799

المستخلص

يهدف هذا البحث إلى دراسة موقف الجاحظ المعتزلي من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في إطار الفكر المعتزلي والبيئة السياسية العباسية، من خلال تحليل النص الوارد في رسالته "فضل هاشم على عبد شمس"، فقد اعتمد البحث المنهج التحليلي النصي المقارن، مستعيناً بالنصوص التراثية والمصادر الكلامية، مع التركيز على التناقض بين الأصول الاعتزالية في باب الإمامة وبين المواقف العملية التي اتخذها الجاحظ في خطابه. أظهرت النتائج أن إدراج الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في خطاب الجاحظ لم يكن تفصيلاً عارضاً، بل مؤشراً على اعتراف قيمى محدود بضوابط السلطة، ما يكشف تناقضاً بنيوياً في الفكر الاعتزالي بين النظرية والممارسة. كما بيّنت الدراسة أن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) واجه هذا التحدي الفكري بخطاب عقلاني يزواج بين النصوص النقلية والبرهان العقلي، ويهيئ الأمة لمرحلة الغيبة من خلال ترسيخ المرجعية العقدية. وتكمن أهمية هذا البحث في كشف العلاقة الجدلية بين الفكر والسلطة، وإبراز مكانة الإمام العسكري (عليه السلام) في السياق الثقافي للمخالفين.

الكلمات المفتاحية: الجاحظ؛ الإمام الحسن العسكري؛ الفكر المعتزلي؛ الإمامة؛ العصر العباسي؛ الكلام الإسلامي.

The Tension Between Text and Authority in Mu'tazilite Thought (Al-Jahiz as a Model) and His Stance on Imam Hasan al-Askari (peace be upon him)

A.L. Ahmed Hadi Jassim

Al-Qadisiyah University / College of Archaeology

Abstract

This study aims to examine the Mu'tazilite scholar al-Jāhiz's stance toward Imam al-Ḥasan al-'Askarī (peace be upon him) within the framework of Mu'tazilite thought and the Abbasid political context, by analyzing the passage found in his epistle *Faḍl Hāshim 'alā 'Abd Shams*. The research adopts a comparative textual-analytical method, drawing on classical sources and theological literature, focusing on the contradiction between Mu'tazilite principles regarding the Imamate and al-Jāhiz's practical positions. The findings indicate that the inclusion of Imam al-'Askarī in al-Jāhiz's discourse was not incidental but reflected a value-based acknowledgment constrained by political expediency, revealing a structural tension between theory and practice in Mu'tazilite thought. Furthermore, the study demonstrates that Imam al-'Askarī addressed this intellectual challenge through a rational discourse that harmonized textual evidence and logical reasoning, preparing the community for the Occultation by consolidating doctrinal authority. The significance of this research lies in uncovering the dialectical relationship between thought and

power while highlighting the position of Imam al-‘Askarī within the intellectual context of his opponents.

Keywords : al-Jāhīz; Imam al-Ḥasan al-‘Askarī; Mu‘tazilite thought; Imamate; Abbasid era; Islamic theology.

المقدمة

الحمد لله حمداً يمتري المزيّد من فضله، ونحمده حمداً هو أهلّ له، ونستعينه ونلتمس رضاه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسوله محمّد (صلى الله عليه وآله وسلّم).

أما بعد:

يُعَدُّ التراث الفكري الإسلامي مجالاً رحباً للتفاعل بين النصوص الدينية والعقول المفكرة في مواجهة تحديات الواقع، وقد أسهم هذا التفاعل في إنتاج تيارات فكرية متعددة، كان أبرزها الاعتزال، الذي رفع من شأن العقل وعدّه الأداة العليا لفهم العقيدة وتأويل النصوص. وقد تبلّور المذهب الاعتزالي في العصر العباسي، واتسم بسمات عقلانية واضحة انعكست في مناظراته الكلامية وكتابات الجدلية، وكان من أعلامه الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ)، الذي جمع بين البيان البليغ والقدرة على الجدل العقلي، فغدا مؤلفه مرجعاً في دراسة الفكر العربي والإسلامي¹.

تقوم المعتزلة على خمسة أصول كبرى: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلّها ترجع في جوهرها إلى تقديم العقل على ظاهر النقل في تقرير العقائد. وقد التزم الجاحظ بهذه الأصول في خطابه، فكانت كتبه منصات لحجاج عقلائي يرد على الخصوم بأسلوب يجمع بين السخرية والحزم، وبين الطابع الأدبي والنزعة²، غير أنّ الجاحظ، على الرغم من انتمائه العقدي إلى المعتزلة، لم يكن منغلّقاً على إطار مذهبه، بل أبدى نزعة إنصاف في مواقفه من أهل البيت (عليهم السلام)، وأورد نصوصاً تشهد لهم بالفضل والسبق العلمي والأخلاقي، وهو ما يجعل موقفه من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، جديراً بالدراسة والتحليل، بوصفه إنموذجاً للتقاطع بين خطاب العقلانية المعتزلية ومفهوم الإمامة في الفكر الشيعي³.

عاش الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في مرحلة اتسمت بالاضطراب السياسي وشدة القمع العباسي، إذ خشي الخلفاء من تعاظم مكانته في نفوس المسلمين، ففرضوا عليه الإقامة الجبرية في سامراء، وأحاطوه بالمراقبة الدائمة، حتى استشهد مسموماً سنة (260هـ)⁴. ومع قصر مدة إمامته، التي لم تتجاوز ست سنوات، ترك أثراً عميقاً في الفكر الإسلامي من خلال أجوبته عن المعضلات الكلامية وردوده على الانحرافات الفكرية، فضلاً عن تأسيسه لنظام الوكلاء الذي مهد لمرحلة الغيبة الكبرى⁵.

تزداد أهمية دراسة موقف الجاحظ من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في ضوء عاملين أساسيين هما: الأول: أنّ الجاحظ يمثل العقلية المعتزلية في أوج نضجها، إذ امتزج فيها الفكر بالكلام، والجدل بالحجة البلاغية، مما يجعل شهادته ذات دلالة خاصة. والآخر: أنّ الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) واجه هذه العقلانية بمنهج يوازن بين النص والعقل، دون أن يقع في إفراط المعتزلة ولا تفريط المجسّمة، مما يجعل الموازنة بين الطرفين ذات قيمة علمية تكشف عن إمكانات الحوار في التراث الإسلامي.

انبثقت إشكالية البحث من تساؤل محوري: وهو كيف يمكن تفسير موقف الجاحظ من الإمام الحسن العسكري (عليهم السلام) في ظل التباين العقدي بين المذهبيين؟ وهل يمثل هذا الموقف نزعة فردية أم أنّه يكشف عن مرونة فكرية داخل المدرسة المعتزلية؟ ومن ثم تنفرع عن هذا التساؤل أسئلة فرعية:

- ما ملامح البيئة الفكرية والسياسية التي أسهمت في تشكيل شخصية الجاحظ؟

- كيف انعكست أصول الاعتزال في خطابه الأدبي والكلامي؟
 - ما الدلالات البلاغية والفكرية للنص الذي أورد فيه الجاحظ ذكر الإمام الحسن العسكري؟
 - وما أثر هذا النص في الدراسات الحديثة التي تناولت العلاقة بين الاعتزال وأهل البيت؟
- وتتجلى أهمية هذا البحث في كونه يسعى إلى إعادة قراءة نصوص الجاحظ بعيداً عن التصورات النمطية التي تحصره في دائرة الخصومة المذهبية، ويبرز دورها في كشف القيم المشتركة التي يمكن أن تؤسس لحوار فكري، حتى في أحلك ظروف الصراع العقدي والسياسي، كما أنّ البحث يقدم إضافة منهجية، إذ يوظف أدوات النقد النصي والبلاغي في تحليل خطاب حاجي، مما يساهم في إثراء الدراسات التي تجمع بين الأدب والكلام.
- اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، القائم على جمع النصوص المتعلقة بموضوع الدراسة وتحليلها في ضوء السياق التاريخي والبيئة الفكرية التي نشأت فيها، مع الاستعانة بالموازنة لبيان الفروق بين مواقف الجاحظ ومواقف غيره من المعتزلة، وربط ذلك بالمبادئ التي تأسست عليها العقلانية الاعتزالية. كما اعتمد التحليل البلاغي في الكشف عن الأدوات التي استخدمها الجاحظ لإسناد موقفه، ولا سيما التكرار والمقابلة، التي تمنح النص قوة حاجية تتجاوز الإطراء إلى الإقرار الموضوعي.
- وبالنظر إلى أنّ الموضوع لم يُدرس بالعمق الذي يكشف عن أبعاده الفكرية والبلاغية، فإنّ هذا البحث يسعى إلى سد هذه الثغرة من خلال استنثار المصادر الأصلية، مثل: رسائل الجاحظ، والحيوان، وكتب التراث التي أرخت لحياة الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، فضلاً عن الدراسات الحديثة التي تناولت أثر العقلانية في الفكر الإسلامي، وقد شرعت في تقسيم هذا البحث على ثلاثة مباحث رئيسة وكلُّ مبحثٍ تضمن مطالب، والمباحث هي:
- **المبحث الأول:** تناولت فيه البيئة الفكرية والسياسية للجاحظ، وأصول الاعتزال وانعكاسها في خطابه، مع تحليل نصوصه عن أهل البيت (عليهم السلام) قبل الإمام الحسن العسكري (عليه السلام).
 - **المبحث الثاني:** عرضت فيه السيرة العلمية والفكرية للإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، وظروف عصره، وموقفه من التيارات العقلية.
 - **المبحث الثالث:** خصصته لدراسة موقف الجاحظ من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، من خلال قراءة نصه وتحليل بنيته البلاغية ودلالاته الفكرية، مع موازنتها بمواقف المعتزلة الآخرين وأثره في الدراسات الحديثة، وهنا يسعى البحث إلى تقديم قراءة موضوعية لنص الجاحظ، تكشف عن مدى حضور قيم الإنصاف في فكره، وتبرهن على أنّ العقلانية الإسلامية لم تكن إطاراً جامداً، بل فضاءً رحباً يتسع للتعدد والتفاعل.
- ولا ادّعي الكمال فيما كتبت، بل تقوّمه القراءة والملاحظ الدقيقة، فإن أحسنت فالحمد لله وإن كانت الأخرى، فهكذا شأن من سار في طريق العلم.

المبحث الأول

الجاحظ والفكر المعتزلي وعلاقته بأهل البيت (عليهم السلام)

شهد العصر العباسي أزهى مراحل الفكر الإسلامي وأكثرها جدلاً، إذ تلاقت فيه تيارات فلسفية وعقدية متباينة، وتكاملت عوامل الانفتاح العلمي مع حدة الصراعات المذهبية، وقد أسهمت ثلاثة عناصر رئيسة في تشكيل هذا المناخ: حركة الترجمة الكبرى، والصراع السياسي بين السلطة والتيارات الدينية، ونشوء المدارس الكلامية التي اتخذت العقل سبيلاً لتقرير العقائد⁶، وقد اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب هم:

المطلب الأول: البيئة الفكرية والسياسية التي نشأ فيها الجاحظ وأثرها عليه:

إنّ حركة الترجمة التي بدأت في أواخر العصر الأموي، قد بلغت أوجها في العصر العباسي، نتيجة مباشرة لسياسات الدولة التي رأت في استيعاب علوم الأمم السابقة وسيلة لتعزيز سلطتها الحضاري، وقد أنشأ الخليفة المأمون (ت 218هـ) بيت الحكمة في بغداد، وجمع فيه المترجمين من السريانية واليونانية والفارسية، فدخلت إلى الثقافة الإسلامية كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس، مما أوجد مناخاً فكرياً خصباً لم يكن مألوفاً في العصور السابقة⁷، وقد أدى ذلك إلى

ظهور اتجاهات عقلية جديدة، بعضها انخرط في تأويل النصوص الدينية وفق مقاييس المنطق الأرسطي، وهو ما مثل الأساس الذي انطلقت منه المعتزلة.

في هذا السياق، شهدت البصرة — مسقط رأس الجاحظ — صراعاً فكرياً حاداً بين الفرق الكلامية، فقد اجتمع فيها المعتزلة والقدرية والمرجئة والخوارج، إلى جانب أهل الحديث، مما جعلها مركزاً للحوار والجدل. ولم يكن هذا الصراع فكرياً فحسب، بل ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلطة السياسية، التي استخدمت المذاهب أحياناً لتصفية خصومها. ويكفي أن نذكر **محنة خلق القرآن**⁸ التي أثارها المأمون سنة (212هـ)، حين تبنى القول بخلق القرآن، وامتنح به القضاة والعلماء، وألزمهم باعتناق الرأي المعتزلي، ليظهر كيف أصبح الجدل الكلامي أداة في يد السلطة.⁹

ولد الجاحظ، في البصرة سنة (150هـ)، ونشأ في قلب هذه البيئة المضطربة، وكانت البصرة، فضلاً عن كونها مركزاً للكلام وحاضنة لمدارس النحو والأدب، كانت أيضاً مرفأً تجارياً يلتقي فيه العرب والفرس والهنود، مما أتاح لأهلها الاطلاع على ثقافات متعددة¹⁰، وهذا التنوع انعكس على شخصية الجاحظ، فأكسبه نزعة موسوعية جعلته يكتب في كل فن، من الكلام إلى الأدب، ومن الحيوان إلى السياسة، وقد وصفه ياقوت الحموي (ت 626هـ) بقوله: "ما وقع بيده كتاب إلا استوفى قراءته"¹¹، وهي شهادة تدل على شغفه بالمعرفة وعدم اقتصره على مجال واحد.

تأثر الجاحظ في بداياته بشيوخ البصرة، وأخذ عنهم علوم اللغة والفقه، ثم انخرط في حلقات المتكلمين، حتى لقي إبراهيم بن سيار النظام (ت 231هـ)، الذي كان من أعلام المعتزلة وأكثرهم ميلاً إلى الفلسفة، فنقل عنه منهج الجدل العقلي، وأخذ بمبدأ تقديم العقل على ظاهر النص في تقرير العقائد¹²، ومن هنا أصبح الجاحظ صوتاً بارزاً للاعتزال، لكنه لم يكن مجرد ناقل لأفكار شيوخه، بل أضفى عليها طابعاً أدبياً مميزاً، حتى عُدَّ إماماً من أئمة المعتزلة وأدبيها الأكبر.

ارتبطت مسيرة الجاحظ أيضاً بالعلاقة المعقدة بين الفكر والسلطة، فقد عاش في ظل خلفاء عباسيين اختلفت مواقفهم من الاعتزال: فالمأمون والمعتصم والواثق كانوا أنصاراً للعقلانية الاعتزالية، وفرضوا القول بخلق القرآن، بينما انقلب المتوكل (ت 247هـ) على المعتزلة، وأعلن الانتصار لأهل الحديث، فتعرضوا للاضطهاد بعد أن كانوا موضع حظوة في البلاط العباسي¹³، هذا التحول كان له أثر بالغ في فكر الجاحظ، إذ جعله يميل إلى الاعتدال في طرح آرائه الكلامية، ويتجنب التصريحات التي قد تجر عليه غضب السلطة، خاصة أنه ارتبط ببعض البلاطات، وكتب رسائل مهداة إلى الوزراء والأمراء¹⁴.

أدى اجتماع هذه العوامل — الانفتاح الفكري، الصراع المذهبي، التقلب السياسي — إلى مرونة الجاحظ في تناول القضايا العقديّة، وقدرته على الجمع بين الانتماء المذهبي (الاعتزال) والانفتاح على الآخر. ومن هنا، نفهم كيف استطاع أن يشيد بفضائل أهل البيت (عليهم السلام) في بعض رسائله، في وقت كان الانحياز لهم قد يثير غضب السلطة العباسية، فالبينة التي شكّلت الجاحظ كانت بيئة مفارقات: عقلانية من جهة، وقمعية من جهة أخرى، وهو ما انعكس في خطاب يتسم بالمرآة والذكاء، يجمع بين التصريح والتلميح، وبين الحجاج العقلي والإيحاء الأدبي، وعلى وفق ذلك يمكن القول إن شخصية الجاحظ لم تكن نتاجاً لظرف عابر، بل ثمرة تفاعل معقد بين الفكر والسياسة والمجتمع. وهذا التفاعل هو الذي يفسّر لنا مواقفه اللاحقة، سواء في دفاعه عن أصول الاعتزال أو في إشادته بفضل أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

المطلب الثاني: المبادئ العقلية عند المعتزلة وانعكاسها في فكر الجاحظ:

أسس المعتزلة (بوصفهم تياراً عقلياً ظهر في مطلع القرن الثاني الهجري)، منهجاً يقوم على تقديم العقل في تقرير العقائد وتأويل النصوص، وقد صاغوا أصول مذهبهم في خمسة مبادئ كبرى هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزل بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر¹⁵، هذه الأصول لم تكن مجرد شعارات نظرية، بل تحوّلت إلى منظومة فكرية أثرت في الأدب والكلام معاً، وكان الجاحظ أبرز من جسّد هذا التأثير، إذ استطاع أن يمزج بين صرامة الحجاج ومرونة البيان، وأن يعيد إنتاج العقائد الاعتزالية في لغة أدبية رشيقة¹⁶، والمبادئ هي:

أولاً: التوحيد ونفي التشبيه:

يعد مبدأ التوحيد الركيزة الأولى في فكر المعتزلة، إذ ذهبوا إلى نفي الصفات الزائدة عن الذات، حتى لا يُتصوّر تعدد قديم، فقالوا: إنّ الله عالم بذاته، قادر بذاته، لا يعلم وقدره زائدين عليها¹⁷، وقد تبّنّى الجاحظ هذا المبدأ حين قال: "لا يجوز على الباري ما يجوز على المخلوقين؛ لأنّ ذلك يفضي إلى التشبيه، والتشبيه كفر"¹⁸، هذه العبارة تكشف عن توظيفه للبرهان العقلي في تقرير التنزيه، فهو لا يكتفي بإيراد النصوص، بل يعلل المنع بأن التشبيه يناقض التوحيد. ويتضح من هنا أنّ الجاحظ اختار صياغة تحافظ على وضوح المعنى، دون الغرق في المصطلحات الكلامية المعقدة التي نجدها عند القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) ومن بعده. فأسلوبه يوازن بين قوة البرهان وبساطة اللفظ، مما يجعله أقرب إلى المتلقي العام، وهو ما يفسّر انتشار كتبه خارج الدوائر الكلامية الضيقة، وهذا النهج يعكس وعيه بوظيفة البيان كأداة لتبليغ العقائد، لا كغاية في ذاته.

ثانياً: العدل ومسؤولية الإنسان:

يقوم العدل على القول بأنّ أفعال العباد مخلوقة لهم لا لله؛ لأنّ نسبة الظلم إلى الله تنافي حكمته وعدله. ومن هنا قرر المعتزلة أنّ الإنسان حر مختار، يجازي على فعله ثواباً أو عقاباً، وهو ما اشتهر بإنكار الجبر. وقد عبّر الجاحظ عن هذا الموقف في إحدى رسائله بقوله: "لو كان العبد مجبراً لما استحق مدحاً على طاعة ولا ذمّاً على معصية، وكان الأمر والنهي عبثاً"¹⁹، هذه الحجة التي تقوم على الاستدلال العقلي، تؤكد أنّ التكليف فرع القدرة، وأنّ القول بالجبر يفضي إلى إبطال الشرائع. ويلاحظ أنّ الجاحظ لم يكتفِ بتكرار مبدأ المعتزلة، بل أضفى عليه بعداً أخلاقياً، إذ جعل الحرية شرطاً لقيام المسؤولية، وهي رؤية تتجاوز النقاش الكلامي إلى تأسيس مبدأ العدالة في المجتمع. ومن هنا، نفهم سرّ إلحاحه على هذا المبدأ في سياق نقده للجبرية الذين كانوا يجدون في القول بالجبر سنداً لتبرير استبداد الخلفاء، فخطابه هنا ليس بريئاً من الإيحاء السياسي، وإن صيغ في ثوب برهاني.

ثالثاً: الوعد والوعيد ومنزلة مرتكب الكبيرة:

المعتزلة أوجبوا إنفاذ الوعيد على العصاة، وقالوا بخلود مرتكب الكبيرة في النار إذا مات بلا توبة، لأنّ إخلاف الوعيد ينافي صدق الله وعدله، وقد تبّنّى الجاحظ هذا الموقف، لكنّه تناول به بأسلوب يمزج بين الحجاج والتصوير الأدبي، فقال: "إنّ الله لا يعفو عن الظالمين بغير توبة؛ لأنّ العفو بلا سبب عبث، والعبث نقص، والنقص على الله محال"²⁰، هذه العبارة إذ تقوم على قياس منطقي (العفو بلا سبب عبث، والعبث نقص، والنقص على الله محال)، تكشف عن نزوع الجاحظ إلى تبسيط المقدمات لتقريب النتيجة، وهو ما جعل خطابه مقبولاً لدى غير المتخصصين.

رابعاً: المنزلة بين المنزلتين:

هي أنّ مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً كاملاً بالإيمان ولا كافراً مخلصاً، بل في منزلة بينهما، واستشهد على ذلك بآيات وأحاديث، لكنّه لجأ إلى التحليل العقلي لتفسير النصوص، وهو منهج يغاير منهج أهل الحديث الذين يقفون عند ظاهر اللفظ²¹.

خامساً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

جعل المعتزلة هذا الأصل من أصول الدين، وأوجبوا الخروج على الحاكم إذا جار، ورأوا أن الصبر على الظلم إقرار له. وقد لمّح الجاحظ إلى ذلك في نقده لبعض ولادة عصره، لكن بأسلوب



ساخر يتجنب التصريح، إدراكاً لحساسية الموقف. ففي البخلاء مثلاً، يوظف صور التقدير لإدانة فساد القيم، وفي البيان والتبيين يلمح إلى أنّ إصلاح اللسان مدخل لإصلاح السلطان، وهو إيحاء لا يخفى على القارئ الذكي.²²

هذا التوظيف الأدبي للمبدأ الاعتزالي يكشف عن وعي الجاحظ بحدود الممكن في بيئة خاضعة لرقابة سياسية صارمة. فهو، وإن شارك المعتزلة في أصولهم، إلا أنّه اختار أن يمارس نقده من وراء ستار البلاغة، وهو خيار ينسجم مع طبيعته كأديب متكلم، لا كفقيه مناضل.

انعكست هذه المبادئ على مجمل نتاجات الجاحظ، حتى في مؤلفاته التي تبدو بعيدة عن الكلام، مثل الحيوان والبخلاء. ففي هذين الكتابين، يحضر مبدأ العدل في تصويره لعالم الطبيعة القائم على التوازن، كما يحضر مبدأ العقل في سخريته من التقليد الأعمى. أمّا في البيان والتبيين، فقد ارتقى الجاحظ بالنثر العربي إلى مستوى النظرية، مؤكداً أنّ البلاغة ليست ترفاً لفظياً، بل وسيلة لإقامة الحجة، وهو تصوّر متسق مع العقلانية الاعتزالية.²³

يمكن القول إنّ الجاحظ لم يكن تابعاً للمعتزلة بقدر ما كان مجدداً في خطابهم، إذ أعاد صياغة أصولهم في لغة بيانية جعلت من الاعتزال مشروعاً ثقافياً، لا مذهباً كلامياً فحسب. وهذا البعد التجديدي هو الذي مهد لموقفه المرن من أهل البيت (عليهم السلام)، إذ جعله يقيم الأشخاص بمعايير عقلية وأخلاقية، لا بمقتضى الانتماء المذهبي الضيق.

المطلب الثالث: موقف الجاحظ من أهل البيت (عليهم السلام) ونظرته إلى الإمام الحسن العسكري (عليه السلام):

عند تحليل بعض النصوص للجاحظ، إذ تكشف عن موقف مميز تجاه أهل البيت (عليهم السلام)، يتجاوز حدود المجاملة الأدبية ليعبر عن رؤية عقلية منسجمة مع أصول الاعتزال، إذ تقوم المفاضلة عنده على اجتماع الفضائل العلمية والأخلاقية في السلسلة العلوية، وهو ما يظهر بوضوح في رسائله التي امتدح فيها هذه السلالة الكريمة، وخاصة في رسالته الشهيرة "فضل هاشم على عبد شمس"، ففي هذه الرسالة حين قال: "... وعلي ومن الذي يُعد من قریش، أو من غيرهم، ما يعده الطالبون، عشرة في نسق كلّ واحدٍ منهم، عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زكي، فمنهم خلفاء، ومنهم مرشّحون، ابن ابن ابن، هكذا إلى عشرة، وهم: الحسن بن علي بن محمّد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي، وهذا لم يتفق لبيت من بيوت العرب، ولا من بيوت العجم"²⁴.

إنّ هذا النص لا يقتصر على تعداد الأسماء، بل يعكس رؤية متكاملة للفضيلة، إذ يجمع بين صفات العلم والزهّد والشجاعة والجود والطهارة، وهي عناصر تتجاوز النسب لتؤسس معياراً موضوعياً في التقويم. كما أنّ المقابلة التي أقامها الجاحظ بين بيوت العرب والعجم تبرز شمولية الحكم، إذ لا يقتصر على دائرة قبلية أو عرقية، بل يمتد ليقدر تفوّقاً لا نظير له في تاريخ الأمم وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنّ إدراج الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في صدر هذه السلسلة يشير إلى اعتراف الجاحظ بمكانته العلمية والأخلاقية، وهو اعتراف لا يخلو من دلالة فكرية عميقة، خصوصاً في ظل الظرف السياسي الذي كان يفرض الإقامة الجبرية عليه في سامراء ويحصى عليه أنفاسه.²⁵

ويبدو أنّ هذا الإقرار لا يمكن فهمه إلّا إذا رجعنا إلى موقف الجاحظ من الإمام علي (عليه السلام)، الذي مثّل عنده معيار الكمال بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقد ورد في إحدى رسائل الجاحظ قوله: "لو اجتمع الناس جميعاً على رجل واحد بعد النبي، لما كان أولى منهم جميعاً من علي بن أبي طالب"²⁶، وفي موضع آخر يصفه بقوله: "كان عليّ أفضّه الناس في الدين، وأشدّهم في الحق، وأزهدهم في الدنيا، وأقربهم إلى رسول الله"²⁷، وهاتان العبارتان تكشفان أنّ الجاحظ لم يتعامل مع الإمام علي (عليه السلام) على أساس الانتماء النسبي وحده، بل على أساس اجتماع الفضائل العلمية والأخلاقية، وهو المعيار الذي سيطبقه لاحقاً على الأئمة من ذريته، وفي مقدمتهم الحسن العسكري (عليه السلام)، مما يجعل الموقف منسجماً في أصوله مع الرؤية العقلانية التي تبناها.

وعلى وفق ما تقدّم، فإنّ مدحه للإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ليس انفعالاً عاطفياً، بل امتداد لمنهج يقيم الفضل على أساس التفوّق العلمي والديني، وهو ما يلتقي مع أصل "العدل" عند المعتزلة، القاضي بتقديم الأصلح على غيره، وقد برز هذا الموقف عندما تصدّر سياق الصراع الكلامي خلال القرون الثلاثة الأولى، إذ انقسمت الأمة بين تيارين متناقضين: تيار النص الجامد الذي مثّله أهل الحديث، والتيار العقلي الذي حمل لواءه المعتزلة، وكان الجاحظ من أبرز رموز هذا التيار الأخير، إذ دعا إلى تحرير الفكر من أسر التقليد، والاحتكام إلى العقل في فهم العقيدة. وفي هذا السياق، يمكن فهم مدحه لأهل البيت (عليهم السلام) باعتباره ثمرة لميزان عقلي يرى أنّ الكمال لا يتحقق إلا باجتماع العلم والعمل، وهو ما تجسّد في السلسلة العلوية، وقال الجاحظ: الأصل في الكرامة العقل، فإذا اجتمع مع النسب والدين، كان الغاية في الفضل²⁸.

ويتضح من هذا النص أنّ معيار التفاضل عند الجاحظ كان مركّب من العقل والنسب، وأنّ الفضيلة ليست هبة بيولوجية، بل ثمرة اجتماع العقل بالدين، وهو ما يمنح أهل البيت (عليهم السلام) موقعاً متميزاً في سلم القيم، وهذا الربط بين العقل والنسب يجد انعكاسه أيضاً في الأسلوب البلاغي الذي صاغ به الجاحظ شهادته لأهل البيت (عليهم السلام). فقد اعتمد التكرار الإيقاعي في قوله "ابن ابن ابن ابن"، وهو تكرار ليس اعتباطياً، بل يراد به إبراز الامتداد التاريخي للفضيلة، بدلاً من تكون حادثة في فرد بعينه، بل متصلة في سلسلة متتابعة، كما لجأ إلى المقابلة الكليّة بين "بيوت العرب" و"بيوت العجم"، ليدل على عمومية الحكم، مستخدماً صيغة النفي التام "ما اتفق لبيت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم"، وهي صيغة تقطع دابر الاحتمال، وتضفي على القول قوة البرهان، وإن جاء في إطار بلاغي، وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنّ النص الجاحظي جمع بين الإقناع العقلي والإيحاء الجمالي، وهو ما يمنحه طابعاً مزدوجاً، كلامياً وأدبياً في آن واحد²⁹.

أمّا على الصعيد السياسي، فإنّ صدور مثل هذه العبارات في زمن كانت فيه السلطة العباسية تتوجس من أهل البيت (عليهم السلام)، وتحاصر أئمتهم بالرقابة والجواسيس، يكشف عن شجاعة فكرية من جانب الجاحظ، وإن جاءت في ثوب لا يثير حفيظة السلطة مباشرة، فقد كان الجاحظ على صلة ببلاط العباسيين، وكتب رسائل مهداة إلى بعض وزرائهم، مما جعله مدرّكاً لحساسية الكلام في هذا الموضوع، ومع ذلك، لم يتردد في الإشادة بأئمة العترة، وإن صاغ ذلك في إطار جدلي يخفف من وطأة التصريح، وفي ضوء تلك الحقائق، يمكن القول إنّ الجاحظ مارس نقداً مبطناً للسياسات التي همشت آل البيت (عليهم السلام)، من خلال إبراز تفوقهم في ميادين العلم والخلق، وهو نقد يتسق مع مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الذي جعله المعتزلة من أصولهم، وإن خالفهم في آلية التطبيق³⁰.

وتبقى مسألة جوهرية، وهي: هل تعني هذه النصوص أنّ الجاحظ كان ذا ميل شيعي؟ الجواب عند الباحثين بالنفي؛ لأنّ كتاباته في مواضع أخرى تكشف عن التزامه بأصول الاعتزال، وعن نقده لبعض المقولات الإمامية، لكن ذلك لا يمنع من القول إنّ إنصافه لأهل البيت (عليهم السلام) يمثل مظهرًا من مظاهر المرونة الفكرية التي تتيحها العقلانية المعتزلية، إذ لا يتردد صاحبها في الإقرار بالفضل إذا قام الدليل عليه، ولو كان في خصمه المذهبي، وهذا ينسجم مع تصريح الجاحظ نفسه في إحدى رسائله حين قال "لا يمنعنا خلافاً في الرأي أن نقول بالحق إذا بان، فإن الحق أحق أن يتبع"³¹.

وعلى وفق ما تقدّم، فإنّ شهادة الجاحظ في فضل الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) وأجداده تكتسب قيمة مزدوجة: قيمة معرفيّة بوصفها صادرة عن عقل جدلي، وقيمة تاريخية؛ لأنّها صدرت في ظرف سياسي كان يملّي التستر والكتمان، فجاءت لتعلن أنّ منطق العقل لا يقبل حجب الشمس بغربال.

ففي ضوء التحليل السابق، يتضح أنّ موقف الجاحظ من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ليس حالة شاذة في مساره الفكري، بل امتداد لمبدأ أصيل عنده يقوم على تمجيد العقل والفضيلة،

وهو ما يلتقي عنده مع فكرة الإمامة بوصفها نظامًا للاصطفاء العلمي والأخلاقي، قبل أن تكون امتيازًا نسبيًا، ومن هنا، فإنّ قراءة هذا الموقف في سياقه البلاغي والكلامي تكشف عن إمكان النقاء العقلانية الاعتزالية مع الإمامة العلوية عند نقطة مركزية هي: إعلاء شأن الكمال الإنساني حيثما وجد.

المبحث الثاني

الإمامة في الفكر المعتزلي في ضوء منهج الجاحظ

تميزت المعتزلة التي تعد من أبرز الفرق الكلامية التي ظهرت في القرن الثاني الهجري بإعلاء شأن العقل في فهم العقائد الدينية، حتى جعلته الحاكم الأعلى في تأويل النصوص وتقرير الأحكام، وقد اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب هم:

المطلب الأول: الإمامة وفق الأسس العقدية للمعتزلة:

قد تأسس مذهبهم على خمسة أصول كبرى هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي أصول لم تكن مجرد شعارات، بل تحولت إلى منظومة فكرية متكاملة انعكست آثارها في تحديد مواقفهم من الإمامة والخلافة، بل في رسم معالم الفكر السياسي والعقدي لديهم³²، فالأصل الأول: وهو التوحيد: وهو يقوم على نفي التشبيه عن الله سبحانه وتعالى، حتى أنكرت المعتزلة الصفات الزائدة على الذات، وعدت القول بها يؤدي إلى تعدد القدماء. وقد عبّر القاضي عبد الجبار، وهو من كبار متكلميهم، عن ذلك بقوله: “إنّ الله عالم بذاته، قادر بذاته، لا يعلم وقدرة زائدين”³³، هذا التأسيس العقلي للتوحيد كان له أثر في رؤيتهم للقيادة الدينية والسياسية، إذ رأوا أنّ الإمامة ليست مجرد وراثية نسبية، بل عقد يقوم على الكفاءة العقلية والعدلية، وهو ما جعلهم يرفضون فكرة النص الإلهي على إمام بعينه، ويجعلون الاختيار للأمة باعتباره الأقرب إلى منطق العدل الإلهي الذي لا يلزم الناس بما لا سبيل لهم إليه، والأصل الثاني: العدل: فقد شكّل حجر الزاوية في تفكير المعتزلة، إذ قرروا أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يكلف بما لا يطاق، وأن العبد حر مختار في أفعاله، مثبتين له قدرة مستقلة عن قدرة الله في مجال التكليف³⁴، وبناءً على ذلك، ربطوا بين الإمامة ومفهوم المسؤولية، فجعلوا منصب الإمام قائمًا على مبدأ الاختيار والبيعة، لا على أساس الاصطفاء الغيبي؛ لأنّ القول بالنص يؤدي في نظرهم إلى الجبر وإهدار مبدأ الاكتساب، وهو ما يناقض أصل العدل عندهم. وقد ذهب السبحاني في تحليله للفكر المعتزلي إلى أنّ إنكار النص عندهم لم يكن بدافع سياسي فحسب، بل بدافع نظري يتصل بمفهوم العدل الإلهي وحرية الإنسان، وهو ما يفسّر إصرارهم على جعل الإمامة فرعًا من فروع الدين، لا من أصوله³⁵، والأصل الثالث: الوعد والوعيد: وهو يقتضي عند المعتزلة أنّ الله يجب عليه إنفاذ وعده للمطيع ووعيده للعاصي، فلا يجوز أن يغفر بلا توبة؛ لأنّ ذلك عندهم إخلال بالعدل وخرق للصدق الإلهي. وقد ترتب على هذا الأصل موقفهم المتشدد من مرتكب الكبيرة، فجعلوه في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمنًا كامل الإيمان ولا كافرًا مخلصًا في النار، بل في منزلة وسطى يحكم له فيها بالفسق ويخلد في النار إذا مات بلا توبة³⁶، هذه النظرة انعكست على فهمهم للإمامة، إذ رأوا أنّ الإمام إذا فسق أو جار زال شرط العدالة عنه، وجاز عزله والخروج عليه، تطبيقًا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جعلوه من أصولهم الخمسة، بخلاف ما قرره أهل الحديث من تحريم الخروج على السلطان الجائر، وقد عبّر أحد شيوخهم عن ذلك بقوله: “من ولي أمر المسلمين وجبت طاعته ما أقام العدل، فإذا جار وجب إنكاره ولو بالسيف”³⁷، وهو تصريح يوضح البعد العملي لأصولهم الكلامية في الفقه السياسي.

ومن الأصول التي ترتب عليها أثر مباشر في قضية الإمامة، أصل المنزلة بين المنزلتين، الذي أحدث انقسامًا فكريًا بين المعتزلة والشيعة. فالشيعة الإمامية يرون أنّ مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ويؤول أمره إلى المشيئة، بخلاف المعتزلة الذين ألزموا أنفسهم بمقتضى أصل العدل، فجعلوا الكبيرة موجبة للوعيد المؤبد إن مات صاحبها بلا توبة، مما شدد من



موقفهم في شروط الإمام، فاشتروا العصمة العملية بالعدالة الظاهرة، وإن لم يلتزموا بمفهوم العصمة المطلقة الذي قالت به الإمامية³⁸.

أما الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فقد تحول عند المعتزلة من مبدأ وعظي إلى أداة سياسية، استخدمت لتبرير الخروج على الخلفاء الظلمة، كما استخدمت لتقويض فكرة الإمامة الوراثية. وقد أدى ذلك إلى تقارب تكتيكي بينهم وبين بعض الحركات العلوية في مراحل الصراع مع الأمويين والعباسيين، غير أن هذا التقارب لم يلبث أن انقلب إلى خلاف حاد حين أصر المعتزلة على إنكار النص والعصمة، وهو ما رفضته الإمامية جملة وتفصيلاً، وعدته خروجاً على مقتضى العقل والنقل معاً³⁹.

ويتضح مما سبق أن الأسس العقيدة للمعتزلة قد أفرزت تصوّراً خاصاً للإمامة، يقوم على كونها وظيفة دنيوية، لا امتيازاً غيبياً، ويجعل مناطها الاختيار والبيعة، لا النص والعصمة، وقد استدلووا لذلك بحجج عقلية ونصية، من أبرزها أن الإمامة لو كانت بالنص لبطلت فائدة النظر والاجتهاد، ولأدى ذلك إلى الإلزام بما لا دليل عليه من طريق القطع، وهو ما يناقض أصل اللطف الذي يوجب على الله عندهم فعل الأصلح لعباده⁴⁰.

وعلى وفق هذه المبادئ، جاءت كتابات الجاحظ في الإمامة، محملة بروح الجدال العقلي، مستندة إلى هذه الأصول الخمسة.

المطلب الثاني: موقف المعتزلة من أهل البيت والإمامة الكبرى:

أثارت مسألة الإمامة منذ اللحظة الأولى لوفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جدلاً واسعاً في الفكر الإسلامي، وكان للمعتزلة موقف متميز في هذا الجدال، اتسم بتغليب البعد العقلي على الاعتبارات النصية، حتى جعلوا الإمامة من مسائل الفروع، لا من أصول الدين، معتبرين أنها وظيفة سياسية لحفظ النظام وإقامة العدل، وليست منصباً إلهياً ممتداً للنبوة كما قرره الإمامية⁴¹، هذه الرؤية لم تنشأ بمعزل عن أصولهم الكلامية الخمسة، بل كانت ثمرة مباشرة لتصورهم عن التوحيد والعدل والحرية الإنسانية، وهي الأصول التي جعلت المعتزلة يربطون التكليف بالقدرة والعلم، ويرفضون كل ما يوهم بالجبر أو الإلزام بما لا دليل عليه، لذا فإنهم أنكروا النص الإلهي على إمام بعينه، ورأوا أن القول به تحكم يناقض أصل اللطف الذي يوجب على الله فعل الأصلح لعباده، إذ لا سبيل إلى امتثال أمر الإمامة إلا بعد نصب دليل قطعي على المأمور به⁴².

وعلى الرغم من أن الإمامية استدلووا بأحاديث متواترة في النص على علي (عليه السلام)، كحديث الغدير والمنزلة، فإن المعتزلة عدّوها أخبار آحاد لا تفيد العلم اليقيني، واستندوا في ذلك إلى منهجهم في أصول الفقه الذي يقصر إفادة القطع على النصوص المتواترة والدلالات العقلية الضرورية⁴³، وقد حاول بعض أئمتهم، كالقاضي عبد الجبار، تأويل تلك الأحاديث بما ينسجم مع مبدأ الشورى، فحملوا حديث الغدير على إرادة الموالاتة والنصرة، لا على الخلافة والإمامة، وعدّوا بيعة السقيفة اجتهداً سائغاً، وإن لم يمنعوا من القول بأفضلية علي في بعض الخصال⁴⁴، وهذا ما أكدّه الشهرستاني في عرضه لمذاهب الفرق، إذ ذكر أن المعتزلة “أجمعوا على صحة إمامة أبي بكر، مع القول بأنّ علياً أفضل منه”⁴⁵، وهو قول يعكس المفارقة بين مبدأهم في العدل وميلهم السياسي إلى تبرير الواقع التاريخي.

أما في موقفهم من أهل البيت، فقد تراوح بين الإعجاب بفضائلهم العلمية والعملية، والرفض لمبدأ الإمامة بالنص والعصمة. فقد أطنب الجاحظ في الثناء على علي (عليه السلام) وأبنائه في مواضع كثيرة، كما سيأتي تفصيله، حتى قال في إحدى رسائله: “لو قدّم علي في السقيفة لما وجدنا فيه مقالاً، ولكّنه لما تأخر لم نجد له معترضاً”⁴⁶، وهي عبارة تحمل نزعة تبريرية لموقف السقيفة، مع الإقرار الضمني بأهلية علي (عليه السلام) الكاملة للإمامة. وفي رسالته الأخرى في فضل هاشم على عبد شمس، يذهب الجاحظ إلى أبعد من ذلك، فيعدد الأئمة من ولد علي واحداً بعد الآخر، ويفتح السلسلة باسم الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي، وهو الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، فيقول: “

وعلي ومن الذي يُعد من قريش، أو من غيرهم، ما يعده الطالبون، عشرة في نسق كل واحد منهم، عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زكي، فمنهم خلفاء، ومنهم مرشحون، ابن ابن ابن، هكذا إلى عشرة، وهم: الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسن بن علي، وهذا لم يتفق لبيت من بيوت العرب، ولا من بيوت العجم⁴⁷، ومع ذلك، لم يجعل الجاحظ هذا التفوق الخلفي والعلمي موجباً للنص أو العصمة، بل أدرجه في سياق المفاضلة الاجتماعية بين البطون القرشية، مما يدل على التزامه بالإطار النظري للمعتزلة الذي يفصل بين الفضيلة والسلطة.

وقد انعكس هذا التوجه في موقفهم من العصمة، إذ رفض المعتزلة القول بها وعدّوه تحكماً لا يقوم عليه برهان عقلي، ورأوا أن اشتراط العدالة الظاهرة كافٍ في الإمام، بخلاف ما قرّره الإمامية من أن العصمة شرط جوهري لحفظ التشريع وصيانة الدين⁴⁸، كما أنكرت المعتزلة العلم اللدني للأئمة، وعدّوه غلوً يناقض مبدأ الاكتساب الذي هو أساس نظرية المعرفة عندهم. هذا الخلاف الجوهري أفرز جدلاً واسعاً بين أئمة المدرستين، تمثل في مناظرات وردود، أشهرها كما جاء في المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، عندما تناول في الجزء العشرين مسألة الإمامة، فرفض القول بالنص والعصمة، وأكد أن العدالة الظاهرة كافية، وعدّ العلم اللدني تحكماً لا يقوم عليه برهان عقلي⁴⁹ وفي المقابل، ردّ الشريف المرتضى في كتابه الشافي في الإمامة، مبيّناً في أجزائه المختلفة أن الإمامة عهد إلهي لا يُدرك بالاختيار البشري، وأن العصمة والعلم اللدني شرطان لحفظ الشريعة وصيانة الدين، فأثبت ضرورة الإمامة بالنص وردّ القول بإمامة المفضل، وناقش بإسهاب بطلان الاعتراضات العقلية التي أوردها المعتزلة⁵⁰.

وعلى وفق ما تقدّم يمكن تفسير هذا التناقض الظاهر في ضوء البنية العميقة للفكر الاعتزالي، الذي جعل العقل ميزاناً أوحّد في تقرير العقائد، وربط بين الإمامة ومفهوم المصلحة، فجعلها عقداً مدنياً لتدبير الشأن العام، لا حقاً ثابتاً بالنص، ولذلك، كان دفاع المعتزلة عن شرعية الخلفاء السابقين، مع الاعتراف بأفضلية علي وأبنائه، محاولة للتوفيق بين المبادئ النظرية والواقع السياسي، وعلى وفق ذلك، يمكن القول إن موقف المعتزلة من الإمامة لم يكن مجرد موقف كلامي، بل كان موقفاً أيديولوجياً تداخلت فيه اعتبارات العقل والواقع، وهو ما يفسّر مرونته الظاهرية وتناقضه الباطني.

كذلك الثناء الذي أسبغه الجاحظ على أهل البيت (عليهم السلام)، وفي مقدمتهم الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، لا يمكن عزله عن هذا السياق الجدلي؛ فهو ثناء أخلاقي لا يتجاوز إلى الإقرار بحقهم في الإمامة بالنص، وإن كان يفتح ثغرة في البناء الاعتزالي من إذ لا يشعر صاحبه، لأنّ تقرير الأفضلية العقلية يقتضي - في منطق العدل الذي هو أصل أصول المعتزلة - تقديم الأفضل للإمامة، وهو ما لم يلتزم به الجاحظ. وفي ضوء ذلك، يصبح تحليل نصوصه في الإمامة ضرورة لكشف التوتر الكامن بين النظرية والتطبيق في الفكر المعتزلي.

المطلب الثالث: الجاحظ والمعتزلة بين النظرية والتطبيق في قضية الإمامة:

يُعدّ الجاحظ من أبرز مفكري المعتزلة وأدبائهم، إذ جسّد في شخصيته ذلك التداخل بين المبدأ الفكري المعتزلي والأسلوب الأدبي المؤثر، فهو من جهة يكتب في قضايا كلامية معقدة بروح عقلية جدلية، ومن جهة أخرى يوظف أدوات البلاغة والإقناع التي تميّز بها في مصنفاته، وعلى رأسها رسائل الجاحظ. ولعلّ أهم ما يميّز الجاحظ في هذا السياق أنّه تعامل مع مسألة الإمامة، التي تعدّ في الفكر الإسلامي إحدى أعقد القضايا، بمنهج ظاهره الالتزام بأصول الاعتزال، وباطنه مشدود إلى الإقرار بفضل أهل البيت (عليهم السلام). ومن هنا فإنّ دراسة موقفه من الإمامة لا يمكن أن تنفصل عن تحليل بنيته الفكرية وتبيّن مظاهر التوتر بين النظرية والتطبيق في كتاباته⁵¹.

من الناحية النظرية، التزم الجاحظ بالقاعدة التي قرّرها أئمة المعتزلة، وهي أن الإمامة ليست أصلاً من أصول الدين، وإنما هي مسألة فرعية من مسائل الفقه السياسي، غايتها حفظ النظام

وإقامة الحدود. وقد عبّر عن ذلك في غير موضع من رسائله، مؤكّداً أنّ المصلحة هي المعيار الأعلى في عقد الإمامة، لا النص ولا الوراثية، إذ قال: “لو لم تكن الإمامة إلّا لقرشي أو هاشمي لما استقام أمر الناس، وإثما المقصود إمام يقوم بأمرهم وإن كان مولى”⁵²، هذه العبارة تعكس بدقة تصوّر الاعتزالي للإمامة بوصفها عقداً مدنياً يقوم على مبدأ المصلحة العامة، لا امتيازاً غيبياً يفرضه النص، وهو ما يجعلها من جهة متسقة مع أصل العدل عند المعتزلة، ومن جهة أخرى كاشفة عن نزعتهم العملية التي جعلت الاجتماع مقدماً على الانقسام، حتى لو كان الثمن تقديم المفضول على الفاضل⁵³.

ومع ذلك، فإنّ الجاحظ، وهو يقرر هذا المبدأ في رسائله النظرية، لا يلبث أن يقع في خطاب آخر حين يتناول فضائل أهل البيت (عليهم السلام) ومكانتهم في الأمة. ففي رسالته الشهيرة “فضل هاشم على عبد شمس”، نقرأ نصّاً فريداً في بابه، الذي قال فيه: “ما اتفق لبيت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم مثل ما اتفق لآل أبي طالب، عشرة في نسق، كل واحد منهم عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زاكي، فمنهم خلفاء، ومنهم مرشحون، ابن ابن ابن ابن، هكذا إلى عشرة، وهم: الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي”⁵⁴، هذا النص ليس مجرد ثناء عابر، بل هو تقرير لظاهرة تفوق أخلاقي وعلمي ممتد عبر أجيال، عبّر عنها الجاحظ بأسلوب بلاغي يشي بالإعجاب والاعتراف.

والمأمل في هذا النص يكشف عن أبعاد دلالية عميقة، فالتكرار في عبارة “ابن ابن ابن ابن” يوحي بامتداد السلسلة على نحو متصل، وكأنّ الجاحظ يريد أن يلفت النظر إلى استمرارية الفضائل في هذا النسب الشريف. أمّا المقابلة التي أقامها بين “بيوت العرب” و”بيوت العجم”، فقد جاءت لتؤكد شمولية المفاضلة واتساع نطاقها، إذ لا يقتصر على البيئة القبلية، بل يشمل العالم بأسره. وصيغة النفي القاطع “ما اتفق لبيت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم” تقيد الاستعراق الذي يقطع الاحتمال، بما يجعل الفضل هنا أمراً لا نظير له في تاريخ البشرية⁵⁵.

هذا الخطاب المفعم بالتقدير يثير سؤالاً إشكالياً: كيف يوفق الجاحظ بين هذا الإقرار المطلق بفضائل أهل البيت (عليهم السلام)، التي تشمل العلم والزهّد والشجاعة، وبين موقفه النظري الذي يجيز إمامة من هو دونهم في جميع هذه الخصال؟ وهنا يطلّ التناقض الذي أشار إليه الشريف المرتضى في الشافي في الإمامة، إذ رأى أنّ الجمع بين هذين الموقفين ضرب من التلاعب بالمقاييس؛ لأنّ مقتضى العقل الذي يحتكم إليه المعتزلة يوجب تقديم الأكمل في باب السياسة كما يوجب تقديم الأعلم في الفتيا والقضاء⁵⁶، هذه المفارقة تكشف أنّ الجاحظ، على الرغم من انضباطه الظاهري بمبادئ الاعتزال، ظلّ أسير الإعجاب القلبي والنفسي بأهل البيت (عليهم السلام)، وهو ما انعكس في كتاباته، وإن حاول تحييده عن تقرير الموقف السياسي.

ومن هنا يمكن القول إنّ موقف الجاحظ يجسّد المأزق المنهجي للفكر الاعتزالي عندما ينتقل من التنظير المجرد إلى التطبيق العملي، فأصل العدل الذي يقرر أنّ الله لا يفعل القبيح، وأنّ العباد يكفّون بما في وسعهم، كان يقتضي عندهم أن تكون الإمامة وسيلة لتحقيق الصلاح، لا مجاًلاً للامتيازات النسبية. غير أنّ هذا المبدأ نفسه إذا طُبّق بمنطق الكمال العقلي، يفرض تقديم الأكمل في العلم والدين على غيره، وهو ما يقرّ به الجاحظ في نصوصه التي تصف الأئمة بصفات الكمال المطلق. وهذه المفارقة هي التي جعلت بعض الباحثين المعاصرين يعدّون خطاب الجاحظ في الإمامة خطاباً مزدوج البنية، يحمل في طياته عناصر الإقرار الضمني بالنص وإن لم يصرّح به⁵⁷.

وتزداد هذه المفارقة وضوحاً إذا استحضرنا نصوصاً أخرى للجاحظ في الدفاع عن بيعة السقيفة، إذ قال: “لو اجتمع الناس جميعاً على رجل واحد بعد النبي، لما كان أولى منهم جميعاً من علي، ولكن لما افترقوا فاجتمعوا على أبي بكر كان ذلك أولى من الفرقة”⁵⁸، هذا النص يختزل المعيار الذي حكم تصوّر الجاحظ، وهو مبدأ المصلحة الذي جعل الاجتماع أولى من مراعاة الأفضلية، وإن كان يعترف صراحة بأنّ عليّاً كان الأجدر بالإمامة لو وقع الاتفاق عليه، وبذلك يكون الجاحظ قد برّر إمامة المفضول بحجة دفع الفتنة، وهو ما عدّه الإمامية تناقضاً مع



أصل العدل الذي ينادي به المعتزلة؛ لأن العدل في منطقهم يقتضي تقديم من جمع خصال الكمال على من لم يجمعها.

إن محاولة الجاحظ للجمع بين هذين الاعتبارين، اعتبار الأفضلية من جهة، واعتبار الاجتماع من جهة أخرى، أنتجت خطاباً متأرجحاً بين المثال والواقع، وهذا التأرجح لا يعبر عن ضعف في الحجاج بقدر ما يكشف عن أزمة الفكر الكلامي في تلك المرحلة، إذ وجد العقل نفسه محاصراً بين النصوص التي تؤول إلى فضل العترة، والواقع السياسي الذي استقر على غيرهم، وعلى وفق ذلك، فإن الجاحظ في تعامله مع قضية الإمامة لم يكن مجرد متكلم يقرر أصول الاعتزال، بل كان أدبياً يسعى إلى التوفيق بين قيم العقل ومقتضيات التاريخ، ولو على حساب الاتساق النظري.

من الجانب البلاغي، تتسم نصوص الجاحظ المتعلقة بفضل أهل البيت (عليهم السلام) بخصائص أسلوبية تجعلها أقرب إلى البيان الفني منها إلى الجدل الكلامي. فالتوكيد بالتكرار، والإطناب في تعداد الصفات، والمقابلة بين الأضداد، كلها سمات تهدف إلى ترسيخ صورة مثالية في ذهن القارئ، وهي صورة لا يمكن أن تكون بلا دلالة في سياق الجدل حول الإمامة. فالخطاب الذي يصف أهل البيت (عليهم السلام) بأنهم "عشرة في نسق، كل واحد منهم عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد" ليس خطاباً بريئاً من الإيحاء السياسي، وإن لم يقصد إليه صراحة، لأن من يملك هذه الخصال يكون أحق بالقيادة في ميزان العقل والشرع⁵⁹.

وفي ضوء هذه القراءة، يمكن القول إن الجاحظ يمثل حالة فكرية متقدمة في تاريخ الجدل الكلامي؛ لأنه قدّم نموذجاً للمفكر الذي يحاول أن يوفق بين مرجعية العقل وضرورات الواقع، فالتزم بنفي النص والعصمة من حيث المبدأ، لكنه لم يستطع أن ينفي إعجابه بأهل البيت (عليهم السلام) من حيث الحقيقة، فكتب في فضلهم ما لم يكتبه غيره من مخالفيهم. وهذه المفارقة هي التي منحت نصوصه قيمة استثنائية، لأنها تكشف عن لحظة توتر في مسار الاعتزال، لحظة تدافع فيها البرهان العقلي مع سلطان المثال الأخلاقي، فخرج خطاباً ذا طبيعة مركبة، يتناوب فيه الإقرار والإنكار، ويختلط فيه البرهان بالحس الجمالي.

وعلى وفق ما تقدّم، يتضح أن الجاحظ، وهو يكتب عن الإمامة، لم يكن مجرد متكلم يكرر مقولات مذهبه، بل كان أدبياً يحاور ذاته بين ما يمليه العقل الاعتزالي وما توحى به النصوص من قدسية أهل البيت (عليهم السلام). ولئن ظلّ في الظاهر وقياً لأصول الاعتزال، فإن باطن خطابه ينطوي على اعتراف ضمني بخصوصية تلك السلسلة التي لم يتفق لمثلها بيت في العرب ولا في العجم، وفي طليعتها الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، الذي جعله الجاحظ خاتمة عقد الكمال المتصل. وهذه الحقيقة تجعل من نصوصه وثيقة فكرية لا غنى عنها لفهم الجدل بين العقل والنص في التراث الإسلامي، وجديرة بأن تكون محوراً للدراسة والتحليل في ضوء مناهج البحث المعاصرة.

المبحث الثالث

الدلالات الفكرية والسياسية لإمامة الحسن العسكري (عليه السلام) في الفكر الجاحظي

يُعد إدراج اسم الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ضمن سلسلة الأئمة في خطاب الجاحظ، ولا سيما في رسالته "فضل هاشم على عبد شمس"، واقعة فكرية ذات دلالة تستحق الوقوف عندها من زوايا متعددة، نظراً لموقع الجاحظ المتميز في تاريخ الكلام المعتزلي، ولشخصيته المركبة التي جمعت بين البلاغة الحاذقة والانتماء العقدي المعتزلي، وبين الميل الثقافي لآل البيت (عليهم السلام) والالتزام السياسي النسبي بالسلطة العباسية. وقد أفرز هذا التركيب نوعاً من الخطاب المزدوج، الذي لم يكن مجرد انعكاس لمرحلة تاريخية مضطربة، بل كان تعبيراً عن مأزق نظري عاشه المتكلمون في ظل سلطان يتغلب بالسيف، ونصوص تتحدث عن إمامة تستند إلى العصمة والفضل والعلم.

إن استحضار الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في خطاب الجاحظ لا يمكن تفسيره بوصفه ذكراً عرضياً أو مجاملة بلاغية، بل هو تعبير عن حضور رمزي ضمن منظومة سردية شديدة

الحساسية، تحاول الموازنة بين الإنصاف المعرفي والمحاذير السياسية. فالجاحظ، الذي مثل صوتاً مهماً للاعتزال، وجد نفسه أمام معادلة معقدة: إما أن يلتزم بأصول مذهبه العقلية في تقديم الأكمل والأفضل، أو أن يرضخ لإكراهات الواقع السياسي، فيكتفي بالإشادة الأخلاقية دون تقرير الحق العقدي.

ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب تحاول تفكيك هذا الحضور الرمزي للإمام العسكري (عليه السلام) في خطاب الجاحظ، وتحليله من زوايا فكرية وسياسية مختلفة؛ **المطلب الأول** يُحلل النص الذي أدرج فيه الجاحظ الإمام العسكري (عليه السلام) ضمن سياق بياني وتاريخي يسلط الضوء على التوتر بين الإمامة والقوة؛ **أما المطلب الثاني** فيتتبع أثر هذا الإدراج في كشف ازدواجية موقف الجاحظ بين الإقرار والإنكار، وبين الأصول الاعتزالية والالتزام السياسي؛ **ويختص المطلب الثالث** بتفسير هذا الموقف الجاحظي ضمن إطار ما يمكن تسميته بـ"الإنصاف المشروط"، الذي يقر بالفضل دون أن يمنحه تبعاته السياسية أو العقدية.

وتسعى هذه المطالب الثلاثة إلى تقديم قراءة تأويلية معمقة للموقف الجاحظي من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، تستند إلى تحليل النصوص الأصلية، وتوظيف السياق التاريخي والمذهبي، وصولاً إلى فهم ديناميكيات العلاقة بين الفكر والسلطة، وبين العقيدة والبلاغة، في لحظة مفصلية من تاريخ الكلام الإسلامي.

المطلب الأول: دلالة التصريح في خطابه السياسي والفكري:

يمثل التصريح الذي نصّه الجاحظ في رسالته "فضل هاشم على عبد شمس" إذ شمل الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) وهي واقعة ذات أبعاد فكرية وسياسية لا يمكن فهمها إلا بقراءة دقيقة للسياق الذي كُتب فيه النص، وللإطار المذهبي والفكري الذي كان يحكم شخصية الجاحظ، حين جاء في النص قوله: "ما اتفق لبنت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم مثل ما اتفق لآل أبي طالب، عشرة في نسق، كلّ واحدٍ منهم عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زكي، فمنهم خلفاء، ومنهم مرشحون، ابن ابن ابن، هكذا إلى عشرة، وهم: الحسن بن علي بن محمّد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسن بن علي" ⁶⁰، وهذا التركيب النصي، على بساطته الظاهرية، يخفي أبعاداً معقدة؛ فهو لا يقتصر على المفاضلة بين بني هاشم وبني عبد شمس، كما هو ظاهر عنوان الرسالة، بل يتضمن رسالة رمزية حول الامتداد القيمي في البيت النبوي، حتى في ظل واقع سياسي مضطرب. وهنا يُطرح سؤال جوهري: لماذا أصر الجاحظ على إدراج الإمام العسكري (عليه السلام)، وهو معاصر له ويخضع في تلك اللحظة لأشد أنواع التضيق من قبل السلطة العباسية؟ والإجابة عن هذا السؤال تستلزم تحليلاً متعدد المستويات يراعي البنية الفكرية للجاحظ، وعلاقته بالسلطة، والظروف التي أحاطت بالإمام العسكري (عليه السلام) وهي:

أولاً: الاعتراض الضمني على السلطة:

أول الاحتمالات التي يمكن طرحها أنّ الجاحظ أراد من وراء هذا الإدراج التعبير عن اعتراض ضمني على سياسة السلطة تجاه آل البيت (عليهم السلام)، ولا سيّما تجاه الإمام العسكري (عليه السلام) الذي حُصر في سامراء تحت رقابة صارمة منذ عهد المتوكل حتى وفاته في عهد المعتمد ⁶¹، فهذا الإمام، الذي ينحدر من صلب النبوة ويحمل من الفضائل ما يجعل اسمه مقروناً بالعلم والزهد والشجاعة، كان حبيس الجدران، فيما يتصدّر المشهد السياسي خلفاء يفتقرون إلى هذه الصفات التي مجّدها الجاحظ في نصه. يقول علي بن عيسى الإربلي عن وضع العسكري: "وكان في ضيق من أمره، محبوساً في سامراء، محاطاً بالعيون، يمنع من لقاء شيعته" ⁶²، فإذا كان هذا هو حال الإمام، فإنّ ذكره في نص ثقافي يتداول في الأوساط الفكرية يُعد رسالة إيحائية، تحمل في طياتها مقارنة أخلاقية بين سمو قيمه وانحطاط من يحكم.

وإنّ عبارة الجاحظ "ما اتفق لبنت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم" ليست مجرد صياغة بلاغية، بل هي إعلان عن تفرد لا يوازيه تفرد آخر، ما يضيف على إدراج العسكري طابعاً احتجاجياً غير مباشر، وإذا علمنا أنّ الجاحظ كان أدبياً شديداً الحذر في اختيار ألفاظه، أدركنا أنّ



هذا الاحتجاج صيغ بمهارة تجنبه تبعات التصريح، لكنّه يترك أثراً لدى القارئ اللبيب. ويؤكد جعفر السبحاني أنّ المعتزلة في زمن الجاحظ “اضطروا أحياناً إلى الموارد لتجنب الصدام، لكنهم وجدوا في فضائل آل البيت مادة لا يمكن إنكارها”⁶³، ومن هنا يبدو أنّ الجاحظ، وهو يذكر العسكري (عليه السلام)، يوازن بين حاجته إلى السلامة وبين رغبته في تسجيل موقف أخلاقي إزاء ما يراه ظلمًا فادحًا.

ثانياً: تأكيد الاستمرارية القيمية في مواجهة الانقطاع السياسي:

أمّا الفرضية الثانية فتتعلق بالجانب الرمزي الذي ينطوي عليه هذا الذكر، إذ يبدو أنّ الجاحظ قصد أن يؤكد استمرارية السلسلة القيمية في آل أبي طالب، في مقابل الانقطاع الأخلاقي الذي أصاب بني العباس، رغم امتلاكهم مقاليد السلطة. فالجاحظ لم يكتف بذكر الأسماء التاريخية التي اكتسبت شهرة واسعة في الوعي العام، كأئمة المؤمنين علي (عليه السلام) والإمام الحسين (عليه السلام) وسائر الأئمة المتقدمين، بل حرص على أن يمد السلسلة حتى تبلغ الحسن العسكري، الذي كان يومذاك محاصراً في دائرة ضيقة من المراقبة، الأمر الذي يجعل إدراجه إعلاناً عن أنّ الفضل باقٍ في هذا البيت مهما اشتدت يد السلطة في محاولتها عزله. ومن يقرأ العبارة: “ابن ابن ابن ابن، هكذا إلى عشرة” لا بد أن يستشعر الدلالة الكامنة في هذا التكرار الإيقاعي، الذي يُراد به تثبيت معنى الامتداد غير المنقطع، في مقابل الامتداد الزمني للحكم العباسي الذي لم يقترب بامتداد مماثل في ميدان القيم.

هذا المعنى يتأكد إذا قارناه بما أورده الطبري الإمامي في “دلائل الإمامة”، إذ قال: “وكان الحسن بن علي في وقته علماً في الورع والعلم، يُشار إليه بالبنان، مع شدة الحصار عليه”⁶⁴، فإذا وضعنا هذا بجانب أوصاف الجاحظ: “عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زكي”⁶⁵، وجدنا أنّ الجاحظ لم يطلق صفات عاتمة، بل رسم صورة مطابقة لما كان يعرف عن العسكري (عليه السلام) من فضائل. وهذا يكشف أنّ الهدف لم يكن مجرد تزيين بلاغي، بل تثبيت حقيقة موضوعية تتحدى محاولات السلطة لمحو رمزية الإمام. ويعلق محمد توفيق حسين بأنّ الجاحظ “كان يرى في العترة استمراراً للمعيار القيمي الذي جعله أساساً للفضيلة، ولم يكن ليتجاهل هذا الامتداد وهو يكتب عن المفاضلة”⁶⁶.

ثالثاً: الجراءة في ظل الالتزام المذهبي:

تبرز هنا فرضية ثالثة، مؤداها أنّ الجاحظ، وهو يذكر الإمام العسكري (عليه السلام)، لم يكن يقصد تسجيل موقف سياسي أو تمرير رسالة احتجاجية، بل كان يمارس ما اعتاده من الجمع بين الإنصاف العلمي والالتزام المذهبي، فالمعتزلة، الذين ينتمي إليهم الجاحظ، جعلوا معيار الفضل قائماً على العقل والعمل، لا على الوراثة والنص، والجاحظ في معظم نصوصه ظل وفياً لهذا الأصل، إذ أقر بأنّ الإمامة لا تتعقد إلّا بالشورى والاختيار. ومع ذلك، لم يمنعه هذا الانتماء من الاعتراف بتفوق آل البيت في ميدان القيم، لأنّ إنكار ذلك كان سيعدّ مجافاة للبدئية التاريخية، وتناقضاً مع مبدأ العدل الذي يقوم على وضع الفضل في موضعه.

ويشير القاضي عبد الجبار، وهو من أقطاب الاعتزال، إلى هذا التوتر حين قال: “إذا استوى القوم في الكفاية فالفضل أولى، وليس لأحد أن يقدم المفضول على الفضل إلّا لدرء مفسدة”⁶⁷، وهذا النص يفسّر مازق الجاحظ: فهو يقرّ بأنّ الفضل الأكمل في العترة، لكنّه لا يجرؤ على ترجمة هذا الإقرار إلى موقف سياسي يطيح بشرعية العباسيين، لأنّ ذلك كان سيورطه في تهمة الميل إلى التشيع، وهي تهمة حاول نفيها في رسائل عدة، منها نقده للغلاة والرافضة⁶⁸، لذا اقتصر كلامه على الفضائل الأخلاقية والعلمية، مبتعداً عن أي دلالة عقدية كالنص والعصمة، ليحافظ على خيط التوازن بين مقتضيات الفكر ومخاطر الواقع.

ومهما يكن من أمر هذه الفرضيات، فإنّ المشترك بينها جميعاً هو أنّ النص الجاحظي ينطوي على جراءة نسبية في ظرف سياسي كان يضيق فيه هامش التعبير عن أي تعاطف مع آل البيت، فضلاً عن الإشادة بشخصية كالعسكري كانت تحت رقابة صارمة، صحيح أنّ الجاحظ لم يخرج

بخطابه عن دائرة التوصيف القيمي، لكن هذا التوصيف نفسه كان كافياً لإثارة الحساسيات في بيئة ترى في أي إشادة بالعترة خطراً على تماسك شرعيتها. ومن هنا، فإنّ هذا الإدراج، سواء قصد به الاعتراض أو الإنصاف، يظل دالاً على نزعة الجاحظ إلى مقاومة النسيان الذي كانت السلطة تسعى لفرضه على سيرة هؤلاء الأئمة، ويكشف في الوقت ذاته عن حدود هذه المقاومة التي لم تتجاوز الخط الرمزي إلى الفعل السياسي أو التقرير العقدي.

وعلى وفق ما تقدّم، يمكن القول إنّ ذكر الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في خطاب الجاحظ ليس مجرد تفصيل عرضي في نص أدبي، بل هو علامة دالة على التوتر بين منطق الاعتزال القائم على العقل والمصلحة، ومنطق الضمير الثقافي الذي يفرض الاعتراف بواقع الفضيلة، لقد استطاع الجاحظ أن يمارس لعبة التوازن بين هذين المنطقتين، فجاء خطابه مزيجاً من الجرأة والحذر، من الإقرار والنفي، من الانتصار للقيم والتفديد بقيود الواقع. وهذا ما يمنح نصه قيمة استثنائية في دراسة المواقف المضمرة في التراث الكلامي، ويجعل من إدراج الإمام العسكري (عليه السلام) فيه حدثاً لا يفسر إلا في ضوء شبكة معقدة من العلاقات بين الفكر والسياسة والأخلاق في العصر العباسي.

المطلب الثاني: التناقض في خطاب الجاحظ بين الأصول الاعتزالية والممارسة السياسية وصلتها بمنهج الإمام الحسن العسكري (عليه السلام):

بعد أن تبين في المطلب الأول أنّ الجاحظ أقرّ بفضل الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) وأدرجه في نصه البارز في رسالته "فضل هاشم على عبد شمس"، يثور تساؤل جوهري: لماذا لم يترجم هذا الإقرار إلى موقف سياسي صريح ينسجم مع الأصول الاعتزالية التي تقوم على مبدأ العدل وتقديم الفضل؟ ولماذا بقي موقف الجاحظ عند حدود الاعتراف الأخلاقي دون الانتقال إلى تقرير الحق السياسي الذي يستوجبه هذا الفضل؟ هذا التساؤل يقودنا إلى مناقشة التناقض البنيوي في فكر الجاحظ، وهو التناقض بين التزامه المذهبي القائم على العقل ومقتضيات العدل، وبين انخراطه في بيئة سياسية عباسية تضيق بأي خطاب يمسّ شرعيتها.

إنّ المذهب الاعتزالي، الذي يُعدّ الجاحظ أحد أعلامه، قام على خمسة أصول، في مقدمتها التوحيد والعدل، وكان العدل بمعناه الكلامي يعني أنّ الله لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالنظام الأحسن، وأنّ الإنسان مسؤول عن أفعاله، وهو ما أفرز رؤية عقلانية لمسألة الإمامة. فقد ذهب المعتزلة إلى أنّ الإمامة ليست من الأصول الدينية، بل من الفروع المتعلقة بالمصلحة، لكنّها لا تتعقد إلا بالاختيار، ولا يصح أن تُعطى لمن هو مفضول مع وجود الأفضل؛ لأنّ تقديم المفضول على الفضل يتنافى مع العقل ومع مبدأ العدل الذي هو أصل من أصولهم النظرية⁶⁹، يقول القاضي عبد الجبار، وهو يقرر هذا المبدأ: "إذا استوى القوم في الكفاية فالفضل أولى، وليس لأحد أن يقدّم المفضول على الفضل إلا لدرء مفسدة عظيمة"⁷⁰ وهذه العبارة تكشف بوضوح أنّ المعتزلة وإن لم يجعلوا الإمامة بالنص، فقد اشتروا الأعلّم والأعدل، وهو ما يعني أنّ اعتراف الجاحظ بعلو مقام أئمة العترة يلزمه، بمقتضى هذا الأصل، أن يجعلهم أحق بالإمامة من غيرهم.

لكن الممارسة الخطابية للجاحظ جاءت على النقيض من هذا التأسيس؛ في حين نجده يثني على الأئمة في مواطن عدة ويصفهم بأنهم "أعلام في العلم والزهد والشجاعة"⁷¹، فإنّه يصرّ في رسائل أخرى على أنّ الإمامة إنّما تتعقد بالاختيار، ويشنّ هجوماً على من يربطها بالنص الإلهي، فيصف الرافضة بأنهم "غلاة تجاوزوا حد العقل، وزعموا النص على أعيان الأئمة، فخرجوا بذلك عن جماعة الأئمة"⁷² هذا التناقض يكشف مأزقاً عميقاً في فكر الجاحظ، فهو من جهة يؤمن بمبدأ عقلاني يوجب تقديم الأكمل، ومن جهة أخرى يتبنّى موقفاً عملياً يساير الواقع السياسي الذي أطاح بحق الفضلية. ولا يمكن فهم هذا المأزق إلا إذا وضعناه في سياق بيئة عباسية كانت ترى في أي إشارة إلى أحقية آل البيت (عليهم السلام) تهديداً مباشراً لشرعيتها.

لقد كان الجاحظ يدرك أنّ المنطق الاعتزالي إذا طُبّق بصرامة سينتهي إلى القول بأولوية العترة؛ لأنهم يجمعون بين العلم والعدالة والشجاعة، وهي الصفات التي يلح عليها المعتزلة في

شرط الإمامة. لكنّه اختار أن يلتف على هذا المأزق بالتمييز بين الاعتراف القيمي والموقف السياسي، فاقصر على الأول وأهمّل الثاني. من هنا نفهم لماذا اكتفى بذكر الإمام العسكري (عليه السلام) في سياق الفضائل، من غير أن يلمح إلى أي حق في الحكم، بل نجده في نص آخر يقول: “إنما الإمامة شورى بين المسلمين، يختارون لها الأكفأ في التدبير، لا الأنسب ولا الأكرم”⁷³، وهذه العبارة، وإن بدت متسقة مع مبدأ المصلحة، فإنّها في واقعها تصطدم بإقراره السابق بأن آل البيت يجمعون بين العلم والزهّد والكفاءة.

هذا التناقض لم يكن شأنًا شخصيًا للجاحظ وحده، بل هو عرض لازم للفكر الاعتزالي حينما انخرط في الشرعيّة العباسية. فقد اضطر المعتزلة، بعد تجربة المحنة وما أعقبها من نكوص سياسي، إلى تبني خطاب يوازن بين الأصول النظرية ومقتضيات الدولة، وهو ما جعلهم يتأرجحون بين العقلانية المجردة والتبرير الواقعي. يقول جعفر السبحاني في تحليل هذه الظاهرة: “المعتزلة حاولوا أن يحافظوا على مبادئهم، لكنهم في ظل هيمنة الدولة وجدوا أنفسهم في موقف حرج، فمال أكثرهم إلى تأويل تلك المبادئ لتوافق السياسة القائمة”⁷⁴، والجاحظ كان أوضح مثال لهذا الميل؛ لأنّه لم يكن متكلمًا فحسب، بل أدبيًا يرتبط بدوائر السلطة، مما جعله أكثر عرضة لضغوط التقيد.

إن إدراك هذا التناقض في خطاب الجاحظ يمهّد لفهم المنهج الذي اتبعه الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في مواجهة التحديات الفكرية لعصره. فقد عاش الإمام في ظرف سياسي وفكري حرج، حيث اجتمع عليه حصار السلطة العباسية من جهة، وتيارات فكرية متعددة من جهة أخرى، أبرزها المعتزلة بمدارسهم الكلامية. لم يكن خطر المعتزلة على الإمامة في إنكار النص وحده، بل في تكريس رؤية تجعل الإمامة فرعًا سياسيًا يخضع للمصلحة، وهو ما يفضي عمليًا إلى إقصاء العترة رغم الاعتراف بفضلهم. وهنا برز دور الإمام العسكري (عليه السلام) في ترسيخ البعد العقدي للإمامة، وتحصين الأمة من الانحرافات التي غداها هذا الخطاب العقلاني الناقص.

تشير المصادر الإمامية إلى أنّ الإمام العسكري (عليه السلام) اعتمد منهجًا يقوم على ثلاثة محاور: الأول: معالجة الشبهات الكلامية بالردود العقلية التي تبين تناقض خصومه، والثاني: تثبيت شبكة الوكلاء لضمان استمرارية الخط الإمامي في مرحلة الغيبة الصغرى، والثالث: التربية الفكرية لشييعته على أسس لا تتفصل عن العقل، لكنّها لا تخضع له خضوعًا مطلقًا. ففي إحدى رسائله إلى أصحابه يقول: “واعلموا أنّ أمر الله لا يُنال بالعقول المبتورة، ولا بالرأي المفتون، إنّما يؤخذ من الباب الذي أمر الله به”⁷⁵، وهذه العبارة تكشف أنّ الإمام لم يرفض العقل، بل نقد توظيفه المنحرف الذي يجعل من المصلحة ذريعة لإهدار النصوص القطعية.

ومن الدلالات اللافتة أنّ الإمام، رغم ظروف الإقامة الجبرية، واصل نشاطه العلمي في الرد على المسائل الجدلية التي كان المعتزلة طرفًا فيها، مثل مسألة صفات الله، وخلق القرآن، وحقيقة العدل الإلهي، قال الطبري: “كان يكتتب شييعته برود على ما يورد المخالفون من شبهة، فيقرن الدليل النقلي بالبرهان العقلي”⁷⁶، وهذا المنهج يكشف عن وعي الإمام بخطورة التيارات التي تتذرع بالعقل لتقويض النص، وهو ما يجعل موازنته بخطاب الجاحظ موازنة كاشفة؛ فبينما استخدم الجاحظ العقل لتبرير الواقع، استخدمه الإمام لتأكيد الحقيقة الدينية في أفقها الشامل.

سعى الجاحظ إلى التوفيق بين الأصول والمصالح، فجاء خطابه ملتبسًا متناقضًا، لكن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) قدّم بديلاً لهذا التوفيق القلق، حينما وحد بين العقل والنص في صيغة تجعل كلّ منهما شاهدًا للآخر لا خصمًا له. ففي الوقت الذي كان الجاحظ يلتف حول مبدأ العدل ليُقي للسلطة مسوغها، كان الإمام يوضح هذا الالتفاف ببيان أنّ العدالة الحقيقية لا تتحقق إلا في ظل القيادة التي جعلها الله مرجعًا للأمة. وقد أشار الإربلي إلى هذا البعد حين قال: “وكان (عليه السلام) يقرر أنّ الإمامة لطف، وأنّ الله لا يترك الأرض بلا حجة، ولو خلى الناس إلى عقولهم لافترقوا”⁷⁷ إذ تمثل هذه العبارة تمثّل تفنيديًا عمليًا للقاعدة التي اعتمدها الجاحظ حين



جعل الشورى أصلاً مطلقاً، متجاهلاً أنّ الشورى التي لا تهتدي بمعيار إلهي ستفضي إلى الفوضى أو التسلط.

والموازنة هنا ليست بين شخصين فحسب، بل بين منهجين: منهج يسائر السلطان ويؤول المبادئ لتوافق الواقع، ومنهج يقاوم هذا الانحراف ويعيد تأسيس العقل في ضوء الهداية الربانية. وهذا الفارق هو الذي جعل خطاب الجاحظ، رغم براعته البيانية، عاجزاً عن تقديم حل لمعضلة الشرعية، بينما قدّم الإمام العسكري (عليه السلام) مشروعاً إصلاحياً بعيد المدى، يهيئ الأمة لمرحلة الغيبة من خلال ترسيخ فكرة المرجعية العلمية والروحية.

وعلى وفق ما تقدّم، يتضح أنّ إدراج الإمام العسكري (عليه السلام) في نص الجاحظ، الذي بدا في المطلب الأول اعترافاً بالقيمة، يكشف في المطلب الثاني عن مازق أعمق هو مازق التوفيق المستحيل بين الأصول العقلية الصارمة والمصالح السياسية الضاغطة. لقد حاول الجاحظ أن يحافظ على صورة الانسجام، لكنّه انتهى إلى خطاب مزدوج: يقرّ بالفضل ثم يعطّله، إذ يمجّد العدل ثم يبرر الظلم. وفي المقابل، برز الإمام العسكري (عليه السلام) بوصفه صوتاً مقاوماً لهذا الازدواج، يؤسس لخطاب عقلاني متماسك لا يفصل بين النظرية والممارسة، ولا يجعل العقل ذريعة لإقصاء النص، بل أداة لفهمه وتطبيقه. ومن هنا نفهم أنّ دراسة هذا التناقض ليست مجرد بحث في تراث الجاحظ، بل مدخل لفهم التحوّلات الفكرية في العصر العباسي، وكيف واجهها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بخطاب يزاوج بين العقل والوحي ليحفظ للأمة وحدتها وهويتها.

المطلب الثالث: إشكالية الإنصاف المشروط: الجاحظ بين الاعتراف القيمي والنفي العقدي:

يُعد موقف الجاحظ من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) مثلاً بارزاً على ما يمكن تسميته بـ "الإنصاف المشروط" في الخطاب الكلامي العباسي، إذ تبرز نزعة الجاحظ في الاعتراف بفضل الإمام ومكانته العلمية والأخلاقية، دون أن يقتصر ذلك بإقرار سياسي أو عقدي بحقه في الإمامة، وهذا التناقض لا يمكن فهمه إلا من خلال تحليل عميق للبنية الفكرية التي حكمت توجه الجاحظ، والسياق السياسي الذي ضيق هامش التعبير لديه، فضلاً عن المنظومة الاعتزالية التي حاول الجاحظ أن يظل وفياً لها، حتى وهو يُثني على أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

لقد ظهر في نص الجاحظ الشهير ضمن رسالته فضل هاشم على عبد شمس ما يفيد اعترافاً صريحاً بفضائل آل أبي طالب، ومنها الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، إذ قال: "ما اتفق لبيت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم مثل ما اتفق لآل أبي طالب، عشرة في نسق، كل واحد منهم عالم، زاهد، ناسك، شجاع، جواد، طاهر، زكي، فمنهم خلفاء، ومنهم مرشحوه"⁷⁸، وهذا النص الذي أورد فيه الجاحظ أسماء الأئمة الاثني عشر حتى الحسن العسكري، لا يمكن قراءته بوصفه مجرد سرد تفضيلي، بل هو تلميح دقيق يحمل دلالة مزدوجة: اعتراف بامتداد الفضيلة في هذا البيت من جهة، وامتناع عن ربط هذه الفضائل بأحقية الإمامة من جهة أخرى، وهذه النزعة المزدوجة تكشف عن التوتر واضح في خطاب الجاحظ، وهو التوتر يعكس المازق الذي وقع فيه مفكرو المعتزلة عموماً، والجاحظ بشكل خاص، عند تناولهم لقضية الإمامة. فبينما كانت أصول الاعتزال تؤكد على مبدأ العدل وتقديم الأصلح، فإنّ الجاحظ اكتفى بالحديث عن الفضل القيمي دون المضي قدماً إلى التقرير العقدي، الأمر الذي يُعبّر عن نوع من الحذر السياسي أكثر مما هو موقفاً فكرياً مستقلاً.

ومما إن ما يزيد من تعقيد الموقف الجاحظي هو محاولته الالتزام بالمبادئ العقلية للمعتزلة، وفي مقدّماتها تقديم الأكمل والأعلم، من غير أن يسمح لهذا الالتزام أن يتحوّل إلى موقف سياسي يتعارض مع توجهات السلطة العباسية. فقد كتب الجاحظ في أكثر من موضع عن فضائل أهل البيت، كما في الحيوان والبيان والتبيين، لكنّه في جميعها حرص على ألا يربط هذه الفضائل بالمشروعية السياسية⁷⁹، وهذا ما يجعلنا نقول إنّ الجاحظ لم يكن جاهلاً بمقتضيات أصول الاعتزال، بل كان مدركاً لها، لكنّه آثر أن يُبقي خطابه ضمن حدود الإنصاف القيمي الذي لا يستتبع أي التزام سياسي⁸⁰.



ومن هنا، يمكن القول أنّ ما نسّميه بـ"الإنصاف المشروط" عند الجاحظ، لا يعود إلى ضعف في الموقف النظري، بل إلى مراعاة واضحة لسقف التعبير المتاح في ظل السلطة العباسية، التي كانت تضيق ذرعاً بأي خطاب يُظهر تعاطفاً مع آل البيت (عليهم السلام)، إذ كان الجاحظ مدركاً بشكل جيد حدود ما يمكن قوله، ولذلك صاغ مدحه للأئمة بلغة لا تثير الشبهة، مُكتفياً بالإشارة إلى زهدهم وعلمهم دون أن يخوض في أحقيتهم بالإمامة⁸¹.

لكن، هل يكفي هذا التبرير السياسي لتفسير هذا التردد العقدي؟ وهل يمكن عدّ موقف الجاحظ موقفاً عقلانياً متماسكاً في ظل الأصول التي ينتمي إليها؟ إن الإجابة تقتضي تفكيك هذا الإنصاف المشروط إلى عناصره الفكرية، والتمييز بين ما يملّيه المبدأ وما تفرضه الضرورة، وفق الآتي:

الأول: يمكن القول إن الجاحظ التزم بمبدأ العدل حين أقرّ بفضل العترة، لكنّه عطّل مقتضى هذا المبدأ حين امتنع عن تقرير الإمامة لهم، لقد كتب في رسالته عن آل أبي طالب (عليهم السلام) بما لا يمكن تأويله على غير وجه الإشادة: "كلّ واحد منهم عالم، زاهد، ناسك، شجاع"⁸²، لكن هذا المدح، إذا ما وُضع في ميزان العدل المعتزلي، كان ينبغي أن يؤدي إلى الإقرار بأنهم الأحق بالخلافة، غير أنّ الجاحظ - على ما يبدو - أدرك خطورة هذا الاستنتاج، فآثر أن يبقي خطابه في دائرة الوصف القيمي دون التقرير السياسي.

الثاني: يُلاحظ أنّ الجاحظ مارس نوعاً من "التحايل البلاغي" لتبرير موقفه، وهو ما يُعد سمة من سمات خطابه في الكثير من مؤلفاته. ففي البيان والتبيين مثلاً، نراه يتناول القضايا العقدية بلغة ملتوية، ثمّكنه من التعبير عن رأيه دون الاصطدام المباشر بالسلطة أو بالتيارات المذهبية الأخرى⁸³، وهذا ما فعله أيضاً في تعاطيه مع الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، إذ أورد اسمه ضمن سلسلة الأئمة، لكن دون أي تعليق يُفهم منه تقريراً لعقيدته في الإمامة.

الثالث: يمثّل موقف الجاحظ عيّنة واضحة على ما أطلق عليه بعض الباحثين المعاصرين مفهوم "التوتر بين النص والسلطة" في الفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ حيث يُشير النص في حالة الجاحظ إلى فضل العترة، بينما تفرض السلطة السياسية السكوت عن حقهم في الإمامة، في حين يطالب العقل المعتزلي بمبدأ تقديم الأفضل. وبين هذه الثلاثية المتناقضة - النص، السلطة، العقل - تحرّك الجاحظ بخطاب متردّد، يحاول إرضاء مقتضيات العقل ومطالب السلطة معاً، من دون أن يُفقد النص دلالاته الرمزية.

ففي البيان والتبيين، يقرّ الجاحظ بفضل عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) قائلاً: "ولو لم يكن في عليّ إلا خصلة واحدة لكفى بها شرفاً وفضلاً"⁸⁴، لكنّه يتجنب التصريح بأحقّيته السياسية، مكتفياً بالمدح الأخلاقي. وفي العثمانية، يمدح الخلفاء الثلاثة الأوائل مدحاً ظاهراً، فيقول: "فأمّا أبو بكر فكان أزهّد الناس، وأمّا عمر فكان أعدلهم، وأمّا عثمان فكان أسخاهم"⁸⁵، وهو مديح موازن يحقق توازناً خطابياً يُرضي السلطة ويُخفف من وقع النصوص التي تشير إلى أفضلية عليّ. وفي رسالة الرد على النصاري، يوظف الجاحظ المنطق المعتزلي لتبرير مبدأ تقديم الأفضل دون ربطه صراحة بحق العترة، قائلاً: ((والأولى بالرياسة من اجتمعت فيه الخصال المحمودة))⁸⁶، وهو مبدأ يمكن أن يشمل عليّاً، لكنّه أيضاً يسمح بدمجه في سياقات أخرى تخدم السلطة القائمة.

وقد تناول **نصر حامد أبو زيد** هذه الظاهرة بوصفها تعبيراً عن "تحويل النصوص إلى أدوات للهيمنة، بحيث تتحول المعركة الفكرية إلى معركة على أرض التأويل"⁸⁷، وهو ما يجعل النص عرضة لإعادة إنتاج معانيه بما يخدم السلطة. وعلقت تامارا صنّ على أن النظام السياسي الإسلامي التقليدي "يقوم على أساس أن النصوص الشرعية هي المرجع الأعلى، وأن الفقهاء هم المخوّلون بتفسيرها، في حين يظل السلطان أو الحاكم مقيداً بها"⁸⁸، مما يجعل العلاقة بين النص والسلطة التنفيذية عرضة للتوتر المستمر. ومن جهته، يشير **فازيو** إلى أنّ التراث السياسي الإسلامي "يحمل في داخله تناقضاً بنيوياً؛ إذ يسعى من جهة إلى إقامة سلطة عادلة وفق مقتضيات النص، لكنّه من جهة أخرى يبرر استمرار أنماط من الاستبداد السياسي بحجة



الحفاظ على وحدة الجماعة⁸⁹، أما علي أو مليل، فركّز على البعد الثقافي، مبيناً أنّ "العلاقة بين السلطتين الثقافية والسياسية في التاريخ العربي الإسلامي علاقة متوترة، حيث حاولت السلطة السياسية استيعاب أو تطوير السلطة الثقافية الممثلة في العلماء والمفكرين—لتخدم مشروعها"⁹⁰.

من هنا، فإنّ الدفاع الذي قدّمه أولئك المعاصرين عن موقف الجاحظ باعتباره توازناً بين العقلانية والواقعية، وإن كان مقبولاً في سياق التاريخ السياسي، إلا أنّه لا يلغي التناقض القائم بين الأصول النظرية والموقف العملي؛ إذ يظلّ الإنصاف الذي لا يفضي إلى اعتراف كامل شكلاً من أشكال التواطؤ مع الهيمنة القائمة.

من جهة أخرى، لا يمكن إغفال أثر السياق الزمني الذي كتب فيه الجاحظ، فقد كانت الدولة العباسية في أوج سلطتها، وكان الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) تحت الإقامة الجبرية في سامراء، وفي مثل هذا المناخ، يصبح مجرد ذكر اسم الإمام فضيلة تحتاج إلى شجاعة أدبية، خاصة حين يُدرج ضمن سلسلة من الأئمة الذين ينتمون إلى خط الإمامة الذي كانت السلطة تعمل على محوه، ولذلك فإننا لا نعدم في موقف الجاحظ نوعاً من الجرأة، وإن كانت جرأة محدودة بسقف التعبير المسموح.⁹¹

إنّ ما يميّز الموقف الجاحظي في هذا السياق أنّه لا يمكن تصنيفه بسهولة في خانة المواقف المتطرفة، فهو ليس منكراً لفضل الأئمة، وليس مُقرّاً بإمامتهم، لكنّه أيضاً لا يساوي بينهم وبين غيرهم. وهذه الوسطية الملتبسة هي ما جعلت من خطاب الجاحظ موضوعاً صالحاً للتأويل في الاتجاهين: تأويل يراه معترفاً ضمناً بحق آل البيت، وآخر يراه مجرد مُجامل بلاغي لا يحمل أي قيمة عقديّة.

في ضوء هذا كله، يمكن القول إنّ "الإنصاف المشروط" عند الجاحظ هو التعبير الأدق عن موقفه من الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، لأنّه يمثل محاولة للموازنة بين التقدير الأخلاقي والتجنب العقدي. وهو موقف ينسجم - شكلياً - مع الخط العام للاعتزال، لكنّه يفشل في اختبار الاتساق الداخلي؛ لأنّ العقل الذي يقرّ بالفضل لا يستطيع أن ينكر الحق من غير أن يتورّط في التناقض.

وقد أشار الشريف المرتضى إلى هذا التناقض حين ناقش خطاب الجاحظ، فقال: "كيف يستقيم أن يصفهم بالعلم والزهد والشجاعة، ثم يزعم أنّ الإمامة تصلح لمن هو دونهم في جميع ذلك؟"⁹²، وهذا الاعتراض يضرب جوهر الإشكالية؛ لأنّه يفصح الهواة بين المدح القيمي والنفي السياسي، ويكشف عن حدود البلاغة في مواجهة الحق.

على وفق ما تقدّم، فإنّ موقف الجاحظ من الإمام العسكري (عليه السلام) لا يُعدّ موقفاً حيادياً، ولا يمكن وصفه بالموقف العدائي، بل هو تعبير عن حيرة فكرية تعكس طبيعة المرحلة. وهذا الموقف، بما فيه من تردد وبلاغة، يعبر عن أزمة في الفكر الإسلامي، هي أزمة التوفيق بين العقل والنص، بين المبدأ والمصلحة، بين القول والفعل. وقد مثل الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في هذا السياق معياراً يُمتحن به صدق العقلانية وجرأة البلاغة، فكان حضوره في نص الجاحظ مناسبة لكشف التوتر بين الإنصاف الكامل والإنصاف المبتور.

الخاتمة

وبعد أن مرّ الله عليّ بالانتهاء من هذا البحث توصلتُ فيه إلى مجموعةٍ من النتائج في ضوء تلك الأسئلة المطروحة في المقدمة، إذ يمكن القول هذا البحث كشف عن شبكة معقّدة من العلاقات بين الفكر والسياسة والبلاغة في العصر العباسي، وسلط الضوء على موقف الجاحظ من علميّة وإمامة الحسن العسكري (عليه السلام) بوصفه نموذجاً حياً للتوتر بين العقلانية الاعتزالية والواقع السياسي، وما يفرزه هذا التوتر من مفارقات خطابية ومعرفية. وانطلق البحث من فرضية مفادها أن إدراج الإمام العسكري (عليه السلام) في نص الجاحظ لم يكن تفصيلاً عابراً، بل فعلاً واعياً مشحوناً بدلالات فكرية وسياسية، وهو ما أكدته نتائج التحليل المستخلصة من المباحث.

أظهرت المباحث الثلاثة أن شخصية الجاحظ تشكلت في بيئة فكرية وسياسية تتسم بالحرak الجدلي والانفتاح العلمي، حيث التقت مؤثرات الترجمة الفلسفية مع صراعات المذاهب، وتداخل الفكر بالكلام في ظل سلطة متقلبة بين دعم الاعتزال وقمعه. وقد منح هذا المناخ الجاحظ جرأة فكرية في طرح القضايا، لكنه فرض عليه في الوقت نفسه قيوداً رقابية جعلت خطابه يتسم بالمرأوة البلاغية والاحتراز السياسي، وهو ما انعكس بوضوح في معالجته لقضية الإمامة.

أكد المبحث الأول أن الجاحظ ظل ملتزماً بأصول الاعتزال الخمسة، خاصة مبدأ العدل وتقديم الأكمل، وجعل الإمامة فرعاً من الفروع لا أصلاً من الأصول، ومع ذلك أظهر ميلاً واضحاً إلى تمجيد أهل البيت (عليهم السلام) على أساس الفضائل العلمية والأخلاقية، في نصوص اتسمت بجرأة نسبية رغم تحفظها الظاهري عن تقرير الحق السياسي لهم. وثقهم هذه المرونة الفكرية بوصفها محاولة للتوفيق بين قاعدة نظرية تجعل الفضل مناطاً بالتقديم، وواقع سياسي يقوم على مبدأ الاجتماع وتغليب المصلحة، وهي المفارقة التي ستظل حاضرة في مجمل خطابه.

أما المبحث الثاني فقد كشف عن التباين الجذري بين منهج الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ومنهج المعتزلة في معالجة قضية الإمامة؛ فالإمام قدّم تصوراً عقدياً يجعل الإمامة عهداً إلهياً مشروطاً بالنص والعصمة، وأقام حججه على برهان عقلي ونقلي متلازم، بينما اختزلها المعتزلة في عقد مدني يقوم على الاختيار والشورى. وقد انعكس هذا التناقض النظري في الممارسة العملية للجاحظ، إذ اكتفى بالإشادة الأخلاقية بالعترة دون الاعتراف بحقهم في الإمامة السياسية، وهو ما يكشف حدود العقلانية الاعتزالية في التعامل مع إشكالية النص والسلطة.

أما المبحث الثالث، الذي يمثل نقطة الارتكاز في هذا البحث، فقد تناول دراسة وتحليل النص الذي أدرج فيه الجاحظ اسم الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في رسالته فضل هاشم على عبد شمس، وكشف عن أبعاده البلاغية والسياسية. وخلص هذا التحليل إلى النتائج الآتية:

- 1- أن إدراج الإمام العسكري (عليه السلام) لم يكن عفويًا، بل يمثل خياراً واعياً يعكس رؤية الجاحظ في تثبيت الامتداد القيمي للعترة الطاهرة حتى زمنه، في مقابل الانقطاع الأخلاقي الذي أصاب السلطة العباسية، مما يكشف عن توظيف الرمزية للتعبير عن موقف أخلاقي في ثوب بلاغي.
- 2- تعدد الفرضيات التي تفسر هذا الإدراج، إذ يمكن قراءته احتجاجاً مبطناً على سياسة السلطة تجاه الإمام المحاصر في سامراء، أو محاولة لإبراز تفوق البيت العلوي في سياق المفاضلة الاجتماعية بعيداً عن تقرير النص السياسي، أو نزعة إنصاف علمية اقتضتها مرجعية العقل المعتزلي التي تجيز الاعتراف بالفضل متى قام الدليل، ما دام لا يترتب عليه التزام عقدي.

- 3- أن التحليل البلاغي للنص يكشف عن وعي الجاحظ بأسلوب الإيحاء، من خلال التكرار الإيقاعي في عبارة "ابن ابن ابن ابن" لتوكيد الامتداد، وصيغة النفي القاطع "ما اتفق لبيت من بيوت العرب ولا من بيوت العجم" لتوكيد شمولية التفوق، مما يجعل النص محملاً برسالة مزدوجة: تثبيت مكانة أهل البيت في وعي الأمة، وتسجيل موقف نقدي غير مباشر تجاه الشرعية القائمة.

- 4- أن الموقف الجاحظي ظل محكوماً بخطوط حمراء سياسية ومذهبية، فلم يتجاوز الإقرار الأخلاقي إلى تقرير الحق العقدي، ولم يصرح بالنص ولا بالعصمة، خشية تهمة التشيع التي كان ينفذها عن نفسه. وهذا القيد يعكس المأزق البنيوي للعقلانية الاعتزالية، التي وإن رفعت شعار تقديم الأكمل، رضخت في التطبيق لمبدأ المصلحة السياسية.

- 5- أن التوتر بين النظرية والواقع هو الخيط الناظم لمجمل خطاب الجاحظ؛ فهو من جهة يلتزم بمبدأ العدل الذي يقتضي تقديم الأفضل، ومن جهة أخرى يبرر إمامة المفضل بحجة

الاجتماع ودرء الفتنة، كما في دفاعه عن بيعة السقيفة، وهي مفارقة تكشف حدود العقلانية في مواجهة الإكراهات التاريخية.

وتكمن القيمة العلمية لهذا البحث في تقديم قراءة مركبة للنصوص الجاحظية، تتجاوز تصنيفها في إطار الخصومة المذهبية، لتكشف عن طبقات دلالية تجمع بين الإنصاف الأخلاقي والاحتراز السياسي، مع تسليط الضوء على موقع الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في خطاب مخالف، مما يبرز مركزية هذا الإمام في الجدل الفكري رغم قصر مدة إمامته وشدة الحصار عليه. وتفتح هذه الدراسة آفاقاً للبحث في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

1- تحليل صورة الأئمة في مدونات الفرق المخالفة للكشف عن البنية المضمرّة في خطاب الاعتزال وسائر المذاهب الكلامية.

2- دراسة التوظيف البلاغي في الجدل العقدي بوصفه أداة للتعبير عن المواقف المضمرّة.

3- مقارنة خطاب الجاحظ بنصوص لاحقة للمعتزلة لتتبع تطور الموقف من الإمامة في ظل تغير السياقات السياسية.

وعلى ضوء ما تقدم، يمكن القول إن إدراج الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في خطاب الجاحظ يمثل علامة فارقة لفهم جدلية العقل والنص في التراث الإسلامي، ويكشف أن الفكر، حتى في لحظات انضباطه المذهبي، يظل محتفظاً بإمكانية الاعتراف بالحقيقة حين تفرضها البديهة الأخلاقية، ولو من وراء ستار البلاغة.

الهوامش:

¹ ينظر: أدب الجاحظ: 12 .

² ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم: 21.

³ ينظر: رسائل الجاحظ: تحقيق: حسن السندوبي: 106.

⁴ ينظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان: 462/2.

⁵ ينظر: حياة الإمام الحسن العسكري: 20.

⁶ ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: 154.

⁷ ينظر: أدب الجاحظ: 41 .

⁸ محنة خلق القرآن: هي فتنة فكرية وسياسية وقعت في العصر العباسي في عهد الخليفة المأمون (198-218هـ/813-833م)، واستمرت في عهد المعتصم والواثق حتى رفعها المتوكل سنة 232هـ/847م. مضمونها كان إلزام العلماء والقضاة بالقول إنَّ القرآن مخلوق، وفق مذهب المعتزلة الذي يرى أنَّ كلام الله حادث، خلافاً لمذهب أهل السنة القائل بأنَّ القرآن غير مخلوق لأنَّه صفة قديمة من صفات الله. بدأت سنة 218هـ عندما أمر المأمون بامتحان العلماء، وهدفت المحنة إلى تعزيز نفوذ الفكر المعتزلي وسلطة الدولة الدينية، وانتهت بانتصار الاتجاه السني وتراجع نفوذ المعتزلة بعد عهد المتوكل. ينظر: التفسير والمفسرون: 1/ 235، وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 15/123-125.

⁹ ينظر: بحوث في الملل والنحل: 3/396.

¹⁰ ينظر: السخرية في أدب الجاحظ: 28.

¹¹ معجم الأدباء: 5/2108.

¹² ينظر: البيان والتبيين: 1/35.

¹³ ينظر: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: 2/343.

¹⁴ ينظر: أبو عثمان الجاحظ: 121-132.

¹⁵ ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم: 21.

¹⁶ ينظر: أبو عثمان الجاحظ: 133-143.

¹⁷ ينظر: الحيوان: 1/38.

¹⁸ المصدر نفسه: 2/112.

¹⁹ رسائل الجاحظ: تحقيق: السندوبي: 56.

- 20 الحيوان: 45/3.
- 21 ينظر: النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف: 210.
- 22 ينظر: السخرية في أدب الجاحظ: 75.
- 23 ينظر: البيان والتبيين: 13/1.
- 24 رسائل الجاحظ: تحقيق: السندوبي: 106.
- 25 ينظر: حياة الإمام الحسن العسكري: دراسة وتحليل: 45.
- 26 أبو عثمان الجاحظ: 155.
- 27 النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف: 210.
- 28 ينظر: الحيوان: 58/1.
- 29 ينظر: البيان والتبيين: 13/1.
- 30 ينظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان: 462/2.
- 31 ينظر: رسائل الجاحظ: تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون: 75.
- 32 ينظر: بحوث في الملل والنحل: 389.
- 33 شرح الأصول الخمسة: 112.
- 34 ينظر: المصدر نفسه: 118.
- 35 ينظر: بحوث في الملل والنحل: 396.
- 36 ينظر: الفرق بين الفرق: 143.
- 37 بحوث في الملل والنحل: 401.
- 38 ينظر: الملل والنحل: 57/1.
- 39 ينظر: المصدر نفسه: 59/1.
- 40 ينظر: شرح الأصول الخمسة: 122.
- 41 ينظر: بحوث في الملل والنحل: 398.
- 42 ينظر: شرح الأصول الخمسة: 121.
- 43 ينظر: المصدر نفسه: 123.
- 44 ينظر: بحوث في الملل والنحل: 401.
- 45 المصدر نفسه: 57/1.
- 46 رسائل الجاحظ: تحقيق: السندوبي: 119.
- 47 المصدر نفسه: 106.
- 48 ينظر: الملل والنحل: 60/1.
- 49 ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل: 310-5/20.
- 50 ينظر: الشافي في الإمامة: 220-180/1، 140-90/2، 250-200/3، 150-100/4.
- 51 ينظر: رسائل الجاحظ: تحقيق: السندوبي: 101.
- 52 شرح الأصول الخمسة: 119.
- 53 ينظر: المصدر نفسه: 121.
- 54 رسائل الجاحظ: تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون: 106.
- 55 ينظر: البيان والتبيين: 13/1.
- 56 ينظر: الشافي في الإمامة: 245/1.
- 57 ينظر: بحوث في الملل والنحل: 401.
- 58 رسائل الجاحظ: تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون: 119.
- 59 ينظر: الحيوان: 45/2.
- 60 رسائل الجاحظ: تحقيق: السندوبي: 106.

- 61 ينظر: كشف الغمة في معرفة الأئمة: 3: 280.
- 62 المصدر نفسه: 281/3.
- 63 بحوث في الملل والنحل: 398.
- 64 دلائل الإمامة: 223.
- 65 رسائل الجاحظ: تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون: 106.
- 66 الفكر البلاغي عند الجاحظ في البيان والتبيين: 45.
- 67 شرح الأصول الخمسة: 121.
- 68 ينظر: المصدر نفسه: 122.
- 69 ينظر: المصدر نفسه: 120.
- 70 المصدر نفسه: 121.
- 71 رسائل الجاحظ: تحقيق: حسن السندوبي: 106.
- 72 فضائل المعتزلة والرد على النصاري ضمن رسائل الجاحظ: تحقيق: عبد السلام محمد هارون: 214.
- 73 فضائل المعتزلة والرد على النصاري ضمن رسائل الجاحظ: تحقيق: عبد السلام محمد هارون: 220.
- 74 بحوث في الملل والنحل: 398.
- 75 كشف الغمة في معرفة الأئمة: 282/3.
- 76 دلائل الإمامة: 225.
- 77 كشف الغمة: 284/3.
- 78 رسائل الجاحظ: تحقيق: حسن السندوبي: 106.
- 79 ينظر: البيان والتبيين: 200/1.
- 80 ينظر: الفكر البلاغي عند الجاحظ في البيان والتبيين: 45.
- 81 ينظر: كشف الغمة في معرفة الأئمة: 280/3.
- 82 الحيوان: 112/4.
- 83 ينظر: الفكر البلاغي عند الجاحظ: 121.
- 84 البيان والتبيين: 14/2.
- 85 العثمانية: الجاحظ: 295.
- 86 فضائل المعتزلة والرد على النصاري ضمن رسائل الجاحظ: تحقيق: عبد السلام محمد هارون: 212/3.
- 87 إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: 17.

⁸⁸ Political Authority in Classical Islamic Thought, 309–24.

⁸⁹ فازيو يُشَرِّح مشكلة العدل في التراث السياسي الإسلامي.

⁹⁰ الديمقراطية ونقد التراث السياسي في الإسلام.

⁹¹ ينظر: بحوث في الملل والنحل: 398.

⁹² الشافي في الإمامة: 245 / 1.

ثبت المصادر

- 1- أبو عثمان الجاحظ: محمد عبد المنعم الخفاجي: القاهرة: دار المعارف، 1960.
- 2- أدب الجاحظ: حسن السندوبي: القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1933.
- 3- بحوث في الملل والنحل: جعفر السبحاني: قم: مؤسسة الإمام الصادق، 2003.
- 4- البيان والتبيين: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1968.
- 5- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين الذهبي: تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- 6- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: حسين الديار بكري (ت 966هـ)، القاهرة: مطبعة عثمان عبد الرزاق، 1884.
- 7- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: محمد علي أبو ريان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.
- 8- التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1976.

- 9- حياة الإمام الحسن العسكري: باقر شريف القرشي: دراسة وتحليل، النجف: مطبعة وفا، 2007.
- 10- الحيوان: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965.
- 11- دلائل الإمامة: الطبري الإمامي الصغير (محمد بن جرير بن رستم، ت القرن الرابع الهجري): قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1993.
- 12- رسائل الجاحظ: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.
- 13- رسائل الجاحظ: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق: حسن السندوي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1933.
- 14- السخرية في أدب الجاحظ: السيد عبد الحليم محمد حسين: ط1، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، 1988م.
- 15- الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي، ت 436هـ): تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب طهران: مؤسسة الصادق، 1993.
- 16- شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار: تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.
- 17- العثمانية: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق: الدكتور عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.
- 18- الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي: القاهرة: مكتبة النهضة، 1964.
- 19- الفكر البلاغي عند الجاحظ في البيان والتبيين: محمد توفيق حسين: بغداد: دار الحرية، 1980.
- 20- كشف الغمة في معرفة الأئمة: الإريلي (علي بن عيسى، ت 692هـ): بيروت: دار الأضواء، 1985.
- 21- المختار في الرد على النصارى مع دراسة تحليلية تقييمية: الجاحظ (عمرو بن بحر البصري، ت 255هـ): تحقيق، محمد عبد الله الشرقاوي: دار الجيل، 1991.
- 22- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان: الياضي (عبد الله بن أسعد، ت 768هـ): القاهرة: المطبعة السلفية، 1932.
- 23- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم: عواد المعنق: الرياض: مكتبة الرشد، 1995.
- 24- معجم الأدباء: ياقوت الحموي (ت 626هـ): تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- 25- المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار (ت 415هـ): تحقيق: الدكتور طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.
- 26- الملل والنحل: الشهرستاني: بيروت: دار المعرفة، 1993.
- 27- النص، السلطة، الحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: نصر حامد أبو زيد، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.
- 28- النقد العربي القديم بين الاستقرار والتأليف: الدكتور داوود سلوم: بغداد: دار الحرية، 1974.
- 29- Political Authority in Classical Islamic Thought, Tamara Sonn, American Journal of Islamic Social Sciences 13, no. 3 (1996): 309-24.
- 30- فازيو، "فازيو يُشرّح مشكلة العدل في التراث السياسي الإسلامي"، 20 ديسمبر 2019، <https://www.hespress.com>
- 31- الديمقراطية ونقد التراث السياسي في الإسلام: علي أومليل، 18 يونيو 2025، <https://taqueen.com>.