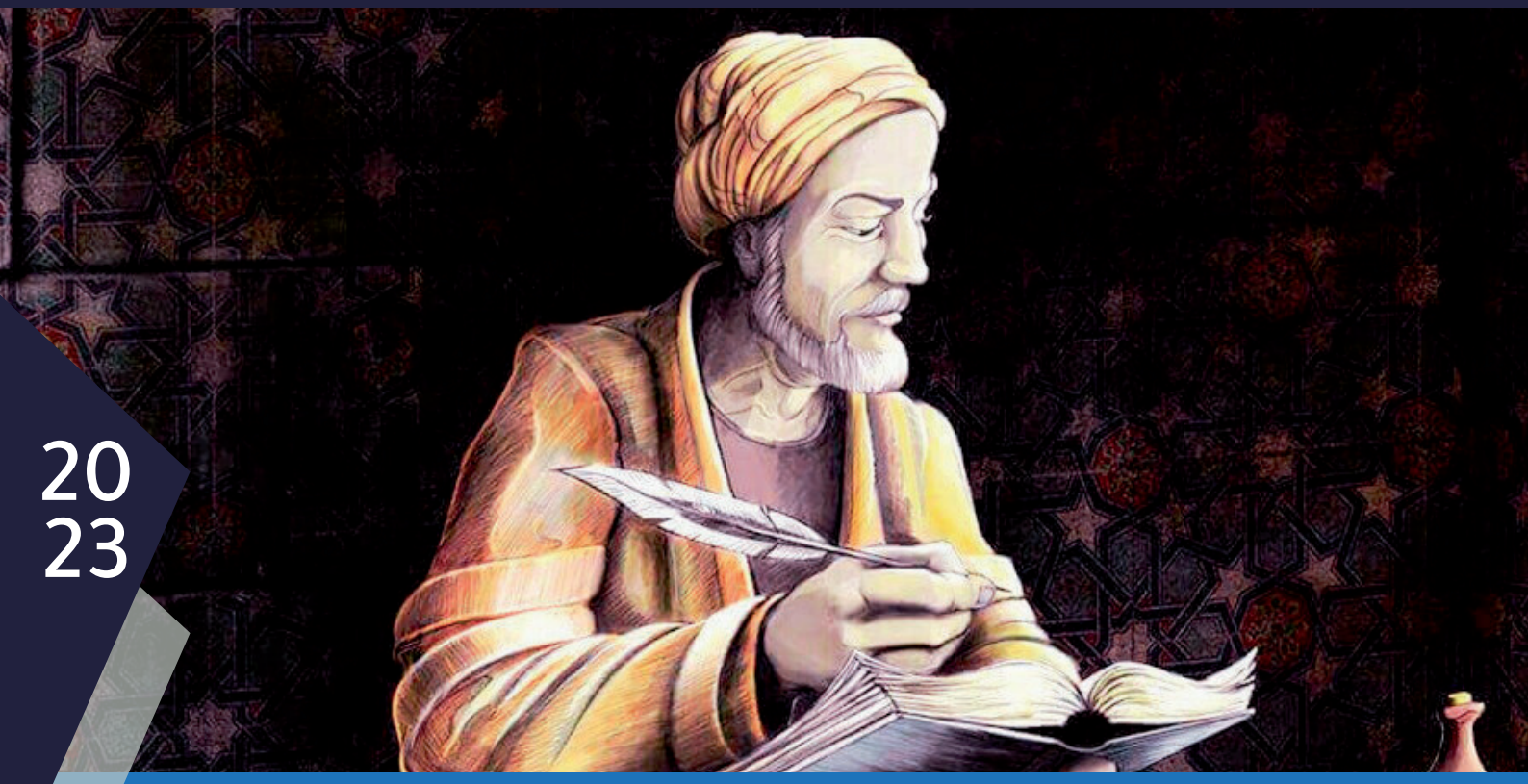
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الجاحظ مؤولا:
دراسة في الأبعاد التأويلية لدى الجاحظ

جعفر لعزيز
باحث مغربي



2023

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 05 أكتوبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

الـجـاحـــظ مـــؤولا

دراسة في الأبعاد التأويلية لدى الجاحظ

ملخص:

تبتغي هذه الورقة البحثية الاقتراب من الأبعاد التأويلية وتجليات التأويل لدى الجاحظ في كتابه الموسوعي «الحيوان»، حيث تم استطلاع مفهوم التأويل وقواعده، وأسفرنا عن الممارسة القرائية المرحة للجاحظ في تناوله لمجموعة من الموضوعات، وتأويله للأحاديث والأمثال والنص القرآني. إننا نبرز في الدراسة جزءا من تشعب الفكر الجاحظي، بحكم اتسامه بالبينية، وانفتاحه على عدد لا متناه من القضايا التي يتواشج فيها الفلسفي بالديني، والأدبي بالفكري، والواقعي بالتخييلي؛ فقد حوى متن الحيوان نصوصا خصيبة، تحدث فيها صاحبها عن القارئ والتأويل والقراءة، في سياقات مختلفة، يتولّد منها سؤال أساس ورئيس أتشاركه وأتقاسمه معك أيها القارئ، هو على الشكل الآتي: في أيِّ السياقات والمساقات تحدث الجاحظ عن التأويل؟ سؤال نجيب عنه باستحضار نصوص نقلتها وأخذتها من الحيوان، هي نصوص صادفت بعضها في كتابات كيليطو، دون إشارته إلى أنها منسوبة للجاحظ، رغبةً منه في تحريك آلية ودربة العَودِ إلى التراث الزاخر بنصوص الأخيار، ولم أكن أعرف أنها نصوص جاحظية بالأساس، لولا الدربة على عودتنا إلى مصاحبة التراث الأدبي للقدماء. إن هدفنا من نقل النصوص ظاهر في استيضاح غوامضها وخفاياها، وإبداء بواطنها وتعيينها، وجعلها مُحققةً لإشكال الورقة وأهدافها، الظاهر في بيان المظهر التأويلي في متن الحيوان.

مقدمة:

يتشابك ويتواشج الفعل القرائيّ مع التأويلي في الاقتراب من النص ومصاحبته، والبحث عن أسراره، وجعله ينفتح على اللانهائي، بالإصغاء إلى مسكوتاته، ومعرفة مضمراته، وفتحها على احتمالات لا متناهية، وسيقترب هذا المطلب من التعرف على الجاحظ المؤول، بممارسة عملية قرائية في منجزه التأويلي والقرائي في آنٍ؛ لأن «التأويل بما هو أساس القراءة، لا يتم بإنتاج المعنى وحسب، ولكن أساسا بإنتاج الأدب، أي إنتاج التأويل المُولّد للأدب ومتعته، سيرورة التأويل محكومة بآليات إنتاج الأدب. القراءة، بهذا المعنى، مسؤوليّة مضاعفة؛ لأنها موجَّهَة لا إلى صَوغ تأويل عميق وحسب، بل إلى جعل هذا التأويل أدبًا في آن»[1].

التأويل عنصرٌ رئيس في العمليّة القرائيّة، فهو غير مختصّ بإنتاج المعنى وحسب. إنه يُسهم أيضا في إنتاج أدب جديد، وهنا تظهرُ تشعُّبات القراءة وتعقيداتها. فمن خلال اللعب القرائيّ الخلاق، تتولّد نصوص أخرى بفعل الخلفيّة المعرفية للمؤوِّل، إنّنا أمام احتمالات لا حصَر لها.

وعليه، فالفعل القرائيّ يتحقّق متى كان مُرتبطا مع التأويل لأخْذ مسؤوليّة الحفْر للبحث عن المعاني، والأجدر توليد أدب جديد، فبالتأويل «يسبرُ المؤول بُعدًا مجهولا في النص، ويكشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل ويولد المعنى من حيث يُظنّ اللامعنى، ويستنبط المجهول من المعلوم(...)، ليس التأويل العلم بما هو معلوم سلفًا ومسبقًا، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان(...)، وعلى هذا النحو ينبغي قراءة»[2] النصوص ومساءلتها. شأن عمل به الجاحظ في نصوص تقريرية كثيرة، جمعناها من مصنف الحيوان، وتتبعناها وقرأناها قراءة متأنية، تَكَشّف من خلالها امتلاك الجاحظ أبعادا قرائية، جعل فيها التأويل مرتبطا ببعد حكائي يسمى لعبة السرد، وممزوج بخلفية معرفية متشعبة المسالك والخطوط، ومنفتحة على عوالم متباينة، ومن ثمة، فأساس كلّ عمليّة قرائيّة زادُها المعرفيُّ والفلسفيّ، واحتمالاتها المتجددة.

1- خالد بلقاسم، «مرايا القراءة»، المركز الثقافي العربي، ط1/2017م – الدار البيضاء – المغرب ص119

2- علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/ 2007م- بيروت، ص14

المسألة الأولى: الجاحظ وتأويل القرآن

ينتابني قلقٌ كبيرٌ وأنا أتتبعُ اللّمَسَاتِ القرائيةَ للجاحظِ في متن الحيوان، وأتأملُ متنه تأملا متأنيّا. قلقٌ تولّد منه خوفٌ من عدم قدرتي على معرفة ما يضمره صاحبي في تآويله، وما تكتنزه منطوقاته النّصيّة من مسكوتات، وكوني أيضا غير قادر على النفاذ إلى كلِّ احتمالاتها، واستنفاد معانيها، والاسْتِنْفَادِ ههنا مَشْدُودٌ أمْرُهُ إلى المستحيل، معناه استحالة الانتهاء من تحصيل المعاني وتحقيقها؛ لأنَّ صاحبي في كتاباته، يضمر أكثر مما يظهر، بفعل التّشعبات التي ينظر فيها إلى النّصِ الْمَقْرُوءِ، ولا يستطيع القارئ كشفها ما لم يمتلك دمغة قرائية خلاّقةً، وما لم يتمكن من فكِ شفرة النّص المعقد لدى الجاحظ، وفي الأساس لا ينبغي له تقييد نفسه بآليات نمطية، تقيد أفق الاحتمالات التي تخبو في النّص؛ لأن الفعل التأويلي في علاقته بالقراءة، يجب أن يتملّصا من كلِّ ما يسعى إلى حصرهما في دائرة محدودية المعنى، ومن ثمة، فهما ينتسبان إلى اللانهائي، بتبادل السلط أثناء عملية القراءة، تارة تظهر سلطة القارئ، وتارة أخرى سلطة النص، أو الكاتب.

أقرأ في اللّيالي كتابَ الحيوان لصاحبي، وأُمْعِنُ النّظَرَ فيه، فأجد فيه ممارسة قرائية وتأويلية، تبدت معالمها في اقترابه من بعض الآيات القرآنية، التي تؤكد بالأساس وعيه التام بهذه الممارسة الولّادةِ للمعاني، والمحققة للدلالات، ممارسة كشفتُ أسرارها أثناء الليل، بوصفه سرًّا من أسرار القراءة، التي تضيء المستور للقارئ، وتكتشف له المخبوءَ، وتفتحه على لعبة المرح القرائي. وكم شقاءً عشت، وألما صاحبت، وأنا أكتب عن التأويل لدى صاحبي في هذه الليالي، ضجرت كثيرا؛ لأنني أمضي بعض الليالي الطويلة دون أن أكتب شيئا، لعجزي التام عن محاورة نصوصه واستنطاقها. إني قد لامست من صاحبي تعالقه الشديد بالقرآن الكريم، وتأويله لآياته بعيدا عن التقييدات التي قد تمنعه من سبر أغوارها، وممارسا عملية القطع أو التفكيك[3]، والمرح والعمق[4] بغية تحقيق معانيها، وأسعى هاهنا إلى الاقتراب من تأويل صاحبي للقرآن الكريم، والنظر في الآليات التأويلية والقرائية الموظفة في تأويله؛ إذ سأركز أساسا على التعامل مع المتن الذي قاربه صاحبي.

أولا: التأويل والقاعدة اللغوية:

عُدّةُ الجاحظ في تأويل الآيات، لغوية بالأساس، فلا يمكن كشف معاني النص المقروء، وإبدائها مُتعينة، دون حذق تام باللغة، ولا يجوز الاستهانة بدورها الهام في توليد فهوم لا متناهية، وفك شفرات النّص، وقد

3- جاء في كتاب المرح القرائي: دمغة القارئ ورحلة البحث عن المعنى ما يلي: «إذا أردت خوض حرب القراءة ينبغي أن تتسلّح بآليّات قرائيّة تمنحها القراءة نفسها، إنّها تنكشف في القارئ متى وجدت فيه مسارا من مساراتها الكبرى، وتتجلّى _كما ذكرها بلقاسم _ في العمق والمرح والقطع والتمديد والتفتيت والجمع، آليّات منبثقها التجلّي القرائي المرح، الظاهر في الأسرار التي وجدتها القراءة في القارئ العميق الذي يوظّفها، ويجعلها رئيسة في لعبه التأويلي الخلّاق»، ص35

4- ذكرتها على لسان خالد بلقاسم في كتاب: المرح القرائي، وهي: التفكيك: فيه تتبدّى دروب التأويل ومساراته اللانهائية، وتتجدّد العلاقة بالقديم وبالفكر واللغة، إنه يسهم في كشف أسرار القراءة، العمق: بالنفاذ إلى طيّات النصّ وعتماته. العميق، هنا، لا يقابل السطح ولكن يقيم فيه، ويسهم أساسا في إيقاظ الغرابة داخل الألفة، والمجهول داخل المعلوم العمق شبكة وآليات ومواقع من الحيل تقودنا إلى جهات مجهولة؛ المرح: هو متعة قرائيّة تتخلّق بفعل التأويل، وبفعل الجوانب الدلالية التي يُبديها القارئ أثناء تأويل نصّ ما. المرح فعل قرائي يتشابك مع فعل الكتابة، إنّه إمتاع مولّد لمتاهات متجدّدة داخل النصّ، وبه تنتسب القراءة إلى اللانهائي.

صرح صاحبي بهذا في باب ضرورة حذق اللغة، بقوله: «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسّنّة، والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك»[5].

فرّط وأهلَكَ من خاض في تأويل كلام العرب دون حذاقة تامة باللغة؛ لأنها المدخل الأول للتفسير والتأويل، فبها يتحقق تأويل الكتاب والسنة والمثل والشاهد، ومتى لم يكن المؤول والمفسر واعيين بمقومات اللغة، ومساقاتها، أضاعا المعنى، وجهلا التأويل، وكان نظرهما في الكلام دون تحقق هذه الحذاقة ضربا من الهلاك والإهلاك، والإفراط والتفريط، والزعم والادعاء. ويتماشى هذا المعطى اللغوي في التأويل عند صاحبي، مع ما جاء في نصوص تراثية كثيرة، أدلها ما قاله أبو حيان: «ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، وعَلِم كيفية تركيبها في تلك اللغة، وارتقى إلى تمييز حسن تركيبها وقبحه، فلن يحتاج فهم ما تركب من تلك الألفاظ مفهم ولا معلم»[6].

ألحّ أبو حيان على ضرورة العلم بمقومات اللغة العربية، واستطلاع أعماقها لفهم المقصود من ظاهر وباطن النص القرآني، لكن اللغة وحدها في بعدها النصي، ليست شافية ولا كافية لإدراك المعاني المقصودة، إنما في تعالقها بالسياق والمقام، وغيرها من الآليات التي تعود إلى حذاقة المؤول أولا، وحذاقته باللغة ثانيا. فاللغة تحوي العالم بخيوطه ودرجاته ومقاماته، والكلام ذو خطوط وجودية مترابطة المسالك، وهذا ما يعضده تصور (همبولدت)، بقوله: «ليست اللغة مجرد شيء يملكه الإنسان في العالم، بل أن يكون للمرء عالم ما، إنما هو أمر يعتمد على اللغة، فالعالم بوصفه عالما يوجد من أجل الإنسان، وليس من أجل أي مخلوق آخر في العالم، غير أن هذا العالم لفظي في طبيعته(...) وسوف يتعين علينا أن نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم من أجل أن نحرر أفقا ملائما لحقيقة أن الخبرة التأويلية لغوية من حيث طبيعتها»[7].

يتماشى منطوق نص (همبولدت) مع فكرة التلازم والتوافق بين الكلام والعالم، وتشابكهما في مختلف المكونات والخصائص. ومهمة هذا الجمع هو تحرير الإنسان نحو آفاق رحبة يدرك فيها الحقيقة؛ لأن اللغة وسط كلي يحدث داخله الفهم[8]، ويخلق منها العالم الأنسب مع اللحظة المعيشية للإنسان، وبهذا يكون الكلام واللغة تجليين وجوديين للعالم[9].

5- الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1424هـ، ج1، ص102

6- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تـ: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ط1/ 1420هـ، ص13، ج1

7- جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه على الألمانية جورج كثوره، دار أويا، ط1، مارس الربيع الأول2007 .ص576

8- الحقيقة والمنهج، غادامير، ص506

9- ناصر حامد أبو زيد، «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، ط7/ 2005م، الدار البيضاء- المغرب.ص32

إنّ صاحبي جعل اللغة آلية من آليات التأويل، ومفتاحا من مفاتيح كشف معاني الآيات القرآنية، وقد بدا أمر هذه القاعدة مطبقا في النصوص التي قاربها وتأولها، ودافع عنها، وتجاوز فيها سوء فهم المفسرين، الذين كثر انتقادهم في كتاب «الحيوان»، وكثيرا ما يوظف عبارات تظهر ذلك وتجليه، من قبيل زعم وادعى، وغيرها من العبارات الدالة على جعله لبعض تآويل المفسرين مردودة، وهذا أمر سيتم بيانه في نقطة التأويل وتجاوز سوء الفهم.

ثانيا: الترجمة والتأويل

ترتبط الترجمة بالتأويل، لكونها عملية ينتج عنها سوء فهم النص الـمُترجم، وبأنها أيضا عملية تأويلية، يحاول من خلالها المترجم الاقتراب من مقاصد الكاتب ومقصدية النص، ومحاولة الفهم، أو الوقوع في سوء فهم، تولّد تأويلات تجانب معاني البنية النصية، وهذا هو المسعى الذي جعل التأويليات ترتبط بالترجمة مع شلايرماخر؛ لأنه اعتبر الترجمة تأويلا، يحصل عنه سوء الفهم، ومتى وجد سوء الفهم وجدت التأويليات، بوصفها فن تحاشي سوء الفهم[10] والاقتراب من الفهم[11]. ومن ثمة، «إنّ العملية الترجمية ارتبطت منذ البدء بعملية التأويل، فكان الفهم هو الترجمة والانفتاح الدلالي نتاج القراءات المتعدّدة والمتنوّعة بحثا عن المكبوت وراء المكتوب وهذه العملية ضرورية لتحقيق معادلة الفهم والإفهام وتجاوز كل غموض قد يتجلّى على مستوى السياق اللفظي».[12]

وفي هذا الترابط الجامع بين التأويل والترجمة، وجدت صاحبي قد أنبأني به وأنا أقرأ قوله: «وزعمتم أنّكم وجدتم ذكر الشّهب في كتب القدماء من الفلاسفة، وأنّه في الآثار العلوية لأرسطاطاليس، حين ذكر القول في الشّهب، مع القول في الكواكب ذوات الذوائب، ومع القول في القوس، والطّوق الذي يكون حول القمر بالليل. فإن كنتم بمثل هذا تستعينون، وإليه تفزعون، فإنّا نوجدكم من كذب التّراجمة وزيادتهم، ومن فساد الكتاب، من جهة تأويل الكلام، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة، ومن جهة فساد النّسخ، ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدّهور والأحقاب، فصار لا يؤمن عليه ضروب التّبديل والفساد»[13].

يدرك صاحبي أنّ المترجم ما هو إلا مؤول محترف يتلاعب بالنص الأصلي بطريقة تأويلية بديعة، يحكمها وعيه التام بالمقاصد التي أحكمت إنتاج النص المترجَم، وما لم يكن المترجمون على وعي باللغة ومقاصد المتكلم، أساؤوا فهم النص، فما يحتاج إليه المؤول يحتاج إليه المترجِم، معناه أن طريقة فهمهما الحقيقي للنص ينبغي أن ترتبط بفهم مقاصد المتكلم لا فهم لكلامه، وهذا يستلزم بالضرورة استحضار الجانب السيكولوجي

10- ينظر: نظرية التأويل، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2/ 2006م، ص123

11- Six modèles d'analyseherméneutique, Jacopo BaboniSchilingi& Fabien Vallos,2008, pp: 8-9

12- الزواوي بوزريبة مختارية، الترجمة والمعنى النصي وسياقاته من منظور تأويلي، معهد الترجمة بجامعة وهران، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/ قسم الآداب واللغات، العدد 19 - جانفي 2018 . ص 111 – 117

13- «الحيوان»، (6/ 462)

من أجل الفهم وتجنب سوء الفهم، لاعتبار أن الفهم عن المتكلم يميل إلى ما هو نفسي، وفهم الكلام ألصق بما هو ظاهر ولغوي، وهذه مراوحة بين المؤلف والقارئ، وبين الفهم والقصدية، تجسد أساسا ماهية «النشاط التأويلي، حيث هو مسار لا حد له، واستئناف للفهم كل مرة»[14].

النص المترجَم، نص مُؤوَّل، قد يُحَمّله المترجِم مقاصد لم يقصدها المؤلف، بحكم أنَّ اللغة ذات حمولة ثقافيّة وفكريّة واجتماعيّة، ونفسيّة، يحتاج من خلالها المترجم الوعي بهذه الحمولة، لا بمعرفة اللغة فقط، ومن ثمة، يكون النص مجبورا «على عبور مسافات وثقافات وألسنة ليستقر في مكان آخر وبملامح مغايرة أحيانا غير تلك التي كان عليها من قبل. وقد يتجلى هذا المتغير في المعالجة اللغوية والأسلوبية أحيانا، لكنه يأخذ أحيانا كثيرة بعدا آخر ترجح فيه كفة التأويل فيأخذ النص أشكالا عدة، مما يجعل فائضه من الدلالات والمعاني يدخله في دوامة التفسير والتأويل المفتوحين على قراءات متعدّدة[15]».

ثالثا: التأويل وتجاوز سوء الفهم

حديثا عن التأويل وتجاوز سوء الفهم، فقد نحا التأويل هذا المنحى في متن الحيوان لدى الجاحظ؛ لأنه يردد عبارات من قبيل ما ذكرته مسبقا، وههنا أنقل نصوصا تؤكد، بأنّ صاحبي يسعى دائما إلى تجاوز سوء فهم المفسرين، وغيرهم، مبينا أنّ ما فسروه يعتبر زعما خاطئا، ومجانبا للصواب، والنصوص التقريرية المؤكدة لهذه المسألة، عديدة وكثيرة في متن الحيوان، حاولت نقل بعضها، واستخراج مظهر سوء الفهم، وكيفية تجاوزه من قبل الجاحظ، الذي صرّح بأنّ التأويل أهلك النّاس، لقوله: «ولم يهلك الناس كالتأويل»[16]، والإهلاك سببه راجع إلى سوء الفهم. وممّا ننقله في هذا الشأن، ما يلي:

- لؤم الكلب:

قال صاحبي: «وأمّا قول القائل: إنّ من لؤم الكلب وغدره أنّ اللصّ إذا أراد دار أهله أطعم الكلب الذي يحرسهم قبل ذلك مرارا ليلا ونهارا، ودنا منه ومسح ظهره، حتى يثبت صورته، فإذا أتاه ليلا أسلم إليه الدار بما فيها- فإن هذا التأويل لا يكون إلّا من نتيجة سوء الرأي، فإنّ سوء الرأي يصوّر لأهله الباطل في صورة الحقّ»[17].

14- ينظر: فتحي إنقزو، «معرفة المعروف: تحولات التأويلية من شلاير ماخر إلى ديلتاي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1/ 2017م- الرباط.ص ص، 97- 98

15- الترجمة والمعنى النصي وسياقاته من منظور تأويلي، ص 111- 117

16- «الحيوان»، ج6، ص 420)

17- «الحيوان»، ج6، ص 420).

استفالة لقيمة الكلب، واستسقاطا لقدره، وانتقاصا من شأنه، تم نعته باللئيم والغادر، لكون أنّه قد يغدر بأهله وقد يخونهم، متى ألفَ الأكل من اللصّ، ومسح على ظهره واقترب منه، ولاعبه وداعبه[18]، حتى تصبح صورة اللصّ عند الكلب ثابتة واضحة، وإن جاء ليلا كفّ عن النبّاح، وأسلم إليه دخول الدار دون التّسبب في مشكلة ما، طمعا في الأكل الذي يأخذه. ومرد الجاحظ في هذا التأويل، أنه فاسد وناتج من سوء الرأي، وسوء الرأي يصوّر الباطل لأهله حقا؛ لأن للكلب صفاتٍ مستحسنةً[19]، تخالف تأويل القائل بغدره وسوء طبعه، وتجاوز الجاحظ هذا الفهم، بتأويل آخر يقول فيه:

«وفيه بعض الظّلم للكلب وبعض المعاندة للمحتجّ عن الكلب، وقد ثبت للكلب استحقاق المدح من حيث أراد أن يهجوه منه، فإن كان الكلب بفرط إلفه وشكره كفّ عن اللصّ عند ذكر إحسانه، وإثبات صورته، فما أكثر من يفرط عليه الحياء حتّى ينسب إلى الضّعف والكرم وحتّى ينسب إلى الغفلة، وربّما شاب الرّجل بعض الفطنة ببعض التّغافل، ليكون أتمّ لكرمه، فإنّ الفطنة إذا تمّت منعت من أمور كثيرة، ما لم يكن الخيم كريما والعرق سليما. وإنك أيّها المتأوّل، حين تكلّف الكلب- مع ما قد عجّل إليه اللصّ من اللّطف والإحسان- أن يتذكّر نعمة سالفة، وأن يحترس من خديعة المحسن إليه، مخافة أن يكون يريد بإكرامه سوءا- لحسن الرأي فيه، بعيد الغاية في تفضيله»[20].

تجاوز الجاحظُ سوء الفهم في هذه المسألة، بتأويل بديع، أقرّ فيه أن في قولهم ظلما للكلب؛ وليس هذا هو المراد، إنما المراد بهذا التأويل المرتبط بالسرد، هو أن الكلب يحسن ويكرم من أحسن إليه وأكرمه، ولا يرتبط ذلك بخيانة ودّ من أحسنوا إليه من أسلافه، ومصادقة من أحسن إليه ساعة أو يوما، بل الإحسان عنده فطرة، ولا علاقة له بالعداوة، واعتاد النّاسُ فهم الإفراط في الشيء سلبا وضعفا، فهم يعتبرون كثرة الحياء ضعفا وغفلة. واعتبر الجاحظ التغافل في الرجل متما لكرمه؛ لأنه لو اتصف بالفطنة وحدها لمنع من أمور كثيرة. والكلب من شدة حسنه لا يفرق بين نعمة سالفه ونعمة مخادعه، فالإحسان في الكلب أصل، ولا علاقة له بالخديغة والضعف أو الطمع[21]؛ لأنه «حيوان شديد الرياضة كثير الوفاء، وهو لا سبع ولا بهيمة، حتى كأنه

18- «قال صاحب الديك- وذكر الكلب فقال-: من لؤمه أنّه إذا أسمنته أكلك، وإن أجعته أنكرك. ومن لؤمه اتّباعه لمن أهانه، وإلفه لمن أجاعه؛ لأنه أجهل من أن يأنس بما يؤنس به وأشره وأنهم وأحرص وألجّ من أن يذهب بمطمعته ما يذهب بمطامع السباع. ومن جهله أيضا أنّا لم نجده يحرس المحسنين إليه بنباحه، وأربابه الذين ربّوه وتبنّوه إلا كحراسته لمن عرفه ساعة واحدة، بل لمن أذلّه وأجاعه وأعطشه. بل ليس ذلك منه حراسة، وإنّما هو فيه من فضل البذاء أو الفحش، وشدّة التحرّش والتسرّع» «الحيوان» (1/ 185).

19- قال صاحب الكلب: «قد علمنا أنّكم تتبّعتم على الكلب كلّ شيء هجي به، وجعلتم ذلك دليلا على سقوط قدره وعلى لؤم طبعه؛ وقد رأينا الشعراء قد هجوا الأصناف كلّها، فلم يفلت منهم إنسان ولا سبع، ولا بهيمة ولا طائر ولا همج ولا حشرة، ولا رفيع من الناس ولا وضيع، إلا أن يسلم بعض ذلك عليهم بالخمول، فكفاك بالخمول دقة ولؤما وقلّة ونذالة» «الحيوان» (1/ 235).

20- الحيوان ج2، ص327

21- قال الجاحظ: «ولو كان للكلب آلة يعرف بها عواقب الأمور وحوادث الدهور، وكان يوازن بين عواجلها وأواجلها، وكان يعرف مصادرها وموارداها، ويختار أنقص الشرّين وأتمّ الخيرين، ويتثبّت في الأمور، ويخاف العيب ويأخذ بحجّة ويعطي بحجّة، ويعرف الحجّة من الشّبهة، والثّقة من الرّيبة، ويتثبت في العلّة، ويخاف زيغ الهوى وسرف الطبيعة، لكان من كبار المكلّفين ومن رؤوس الممتحنين» «الحيوان» (2/ 328).

من الخلق المركب لأنه لو تم له طباع السبعية ما ألف الناس، ولو تم له طباع البهيمية ما أكل لحم الحيوان، لكن في الحديث إطلاق البهيمة عليه»[22].

فالكلب مستحق للمدح، لفضائله الكثيرة، وصاحبنا أتى على لسان صاحب الكلب بمحاسنه، وعلى لسان صاحب الديك بمساوئه، ولولا مخافة للإطالة في هذا التأويل، لأتيت بأقاصيص عجيبة للقارئ، ويكفي أنّ أول من اتخذه حرسا، هو نوح عليه السلام، حينما أوحى له الله تعالى قائلا: «يا نوح اتخذ كلبا يحرسك، فاتخذ نوح عليه السلام كلبا، وكان يعمل بالنهار وينام بالليل. فإذا جاء قومه ليفسدوا بالليل عمله نبحهم الكلب فينتبه نوح عليه السلام فيأخذ الهراوة ويثب لهم فيهربون منه. فالتأم له ما أراد»[23].

- عقاب الحية في زعم المفسرين:

تجاوز الجاحظ في هذه المسألة سوء فهم المفسرين لعقاب الله تعالى الحيّة، إذ ذهبوا إلى أنّ الله عاقبها حاصل بشق لسانها شقين، لتعاونها مع إبليس، حينما خبأته في جوفها، أثناء إغوائه لآدم وحوّاء والوسوسة إليهما، حتى يأكلا من شجرة الخلد، وتبدى هذا في قوله: «وبعض أصحاب التفسير يزعم أنّ الله عاقب الحيّة حين أدخلت إبليس في جوفها، حتى كلّم آدم وحوّاء وخدعهما على لسانها، بعشر خصال: منها شقّ اللسان. قالوا: فلذلك ترى الحيّة إذا ضُربت للقتل كيف تخرج لسانها لتري الضّارب عقوبة الله، كأنها تسترحم. وصاحب هذا التفسير لم يقل ذلك إلّا لحيّة كانت عنده تتكلم، ولولا ذلك لأنكر آدم كلامها، وإن كان إبليس لا يحتال إلّا من جهة الحيّة، ولا يحتال بشيء غير مموّه ولا مشبّه»[24].

زَعْمُ المفسرين، شبيهٌ بحكايات خرافية، لا يمكن للعقل تقبلها، فذات اللسانين، إنما شقّ لسانها، حكمة من الله تعالى، وإخراجها للسانها المشقوق وتحريكه أثناء قتلها[25]، لا علاقة له بالاسترحام، وبأسلوب سردي، استطاع صاحبي تجاوز سوء الفهم، لاعتباره أنّ صاحب هذا التفسير، قال هذا الكلام بناء على حية كانت تتكلم عنده، ولو كان تفسيره صحيحا، لأنكر آدم قولها، وعرف مكيدتها، وإبليس لا يحتال لا بالحية ولا شيء آخر. وقد وجدت هذا التفسير، في المحرر الوجيز لابن عطية، حينما كان يفسر، مسألة وسوسة الشيطان لآدم، وهل كانت الوسوسة مشافهة أم بإلقاء في النفس، يقول في ذلك: «وسوسة الشيطان» قيل كانت دون مشافهة، إلقاء في النفس، وقيل بل كان بالمشافهة والمخاطبة، وهو ظاهر القصة من غير ما موضع وكان دخوله إلى الجنة فيما روي في فم الحية، وكان آدم عليه السلام قد قال الله تعالى له لا تأكل من هذه الشجرة وعين له شجرة قد

22- محمد بن موسى الدميري، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1424ه.- (2/ 378).

23- نفسه، (2/ 415).

24- الحيوان، ج4، ص339

25- جاء في اللسان: «النَّضْنَضةُ: صوتُ الحيَّةِ. والنَضْنَضةُ: تَحْريكُ الحَيَّةِ لسانَها. وَيُقَالُ لِلْحَيَّةِ: نَضْناضٌونَضْناضةٌ. وحيَّةٌ نَضْناضٌ: تُحَرِّكُ لسانَها. قالَ ابْنُ جِنّي: أخبرني أبو عَلِيّ يَرْفَعُهُ إلى الأصمعيّ قالَ: حَدَّثَنَا، عِيسَى بْنُ عُمَرَ قالَ: سألتُ ذَا الرمَّةِ عَن النَّضْناضِ فأخرج لِسَانَهُ فَحَرَّكَهُ، وَقِيلَ: هِيَ المُصَوّتَةُ، وَقِيلَ: هِيَ الَّتِي تقتلُ إذا نَهشَتْ مِنْ سَاعَتِهَا، وَقِيلَ: هِيَ الَّتِي لَا تَسْتَقِرُّ فِي مَكَان؛ قالَ الرَّاعي: يَبيتُ الحَيَّةُ النَّضْناضُ مِنْهُ، ... مكَانَ الحِبّ، يَسْتَمِعُ السِّرارا»، «لسان العرب» (7/ 238).

تقدم الخلاف في جنسها فلما وصفها له إبليس بأنها شَجَرَة الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لا يَبْلى أي من أكلها كان ملكا مخلدا عمد آدم إلى غير تلك التي نهي عنها من جنسها فأكلها»[26].

نص ابن عطية، يؤكد أنّ الوسوسة تتم بالمشافهة، والدليل على ذلك أنّ إبليس لما أراد الدخول إلى الجنة، تمثل بصورة دابة، وقيل دخل في فم الحية، واختبأ أيضا في الطاووس، وتختلف الروايات في تأكيد طريقة الوسوسة، ولكنّها ظاهرة في أمرين، بالمشافهة عن طريق التمثل، ودون المشافهة إلقاء في النفس أو جوف الإنسان. ومظهر التمثل الشيطاني، يجعلنا نقف عند دلالة مسألة التلون والتقلب، وهي أنّ الشيطان يأتي على أحوال وحالات مختلفة، بغية تحقيق مطلب الوسوسة والغواية، ويتقن الأمر إتقانا شديدا، والأخبار في هذا الباب كثيرة، ومنها ما جاء في تفسير الألوسي: «أخرج ابن جرير عن ابن مجاهد، وابن جريج أن قابيل لم يدر كيف يقتل هابيل فتمثل له إبليس اللعين في هيئة طير فأخذ طيرا فوضع رأسه بين حجرين فشدخه فعلمه القتل فقتله كذلك وهو مستسلم»[27].

وبدا أن إبليس، متقلّب متلون، يأتي على صور مختلفة، يسعى من خلالها تحقيق الغواية، وتضليل الإنسان، وإبعاده عن طريق الحق، وإخراجه من الصراط المستقيم، ويخلص الإخلاص التام في استمالة الناس وإبلاسهم، وتعميتهم وتضليلهم، وكم شخصا أغواه إبليس وأضله، والقصص في هذا الباب كثيرة، ولكن نخشى الإطالة والتكرار. وفي تتمة قصة عقاب الحيّة، آخر ما نتحدث عنه، هو أنّ الشيطان، يوسوس إلى الإنسان، إلقاءً في النفس، معناه يدخل الشيطان في جوف المرء، ويضله ويغويه ويعمي بصيرته عن إدراك الحق، والوصول إلى نور الله تعالى، إنّ إبليس وهو معنى الشيطان، يهمس بوسوسته في الخفاء، وقلّما يتمثل ويظهر عيانا، والدليل على ما نقول، ما جاء تفسير ابن عطية للآية العشرين والواحد والعشرين من سورة الأعراف[28]، بحيث يقول «الوسوسة: الحديث في اختفاء همسا وسرارا من الصوت، والوسواس صوت الحلي فشبه الهمس به، وسمي إلقاء الشيطان في نفس ابن آدم وسوسة إذ هي أبلغ السرار وأخفاه، هذا حال الشيطان معنا الآن، وأما مع آدم فممكن أن تكون وسوسة بمجاورة خفية أو بإلقاء في نفس»[29]. إنّ الجاحظ مارس لعبه التأويلي، بالرد على زعم المفسرين في عقاب الحية، مضمرا مسألة تلون الشيطان وتقلبه، ووسوسته وتخفيه.

26- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - 1422ه. ج4، ص67

27- الألوسي، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ.ج3، ص285

28- قال تعالى: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَقالَ ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاّ أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونا مِنَ الخالِدِينَ (20) وَقاسَمَهُما إِنِّي لَكُما لَمِنَ النّاصِحِينَ (21)» سورة الأعراف.

29- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص384

- حيوان سفينة نوح

انتقد الجاحظ زعما من مزاعم المفسرين، لما فسروا مشابهة السّنّور للأسد، والفيل للخنزير، بأنهما خلقا بعد مشكل كاد يخرب سفينة نوح عليه السلام، الأول هو أنّ الفأر حاول قطع الحبال، ومرتبط بخلق السنور، الذي منع شرّ مكيدة الفأر، والثاني، هو أنّ السفينة مليئة برائحة أرواث الدواب، فخلق الخنزير ليكفيهم شرّ رائحتها، قال الجاحظ: «وزعم بعض المفسرين أن السنور خلق من عطسة الأسد، وأن الخنزير خلق من سلحة الفيل؛ لأن أصحاب التفسير يزعمون أن أهل سفينة نوح لما تأذّوا بكثرة الفأر وشكوا إلى نوح ذلك سأل ربّه الفرج، فأمره أن يأمر الأسد فيعطس. فلما عطس خرج من منخريه زوج سنانير: ذكر وأنثى. خرج الذّكر من المنخر الأيمن، والأنثى من المنخر الأيسر. فكفياهم مؤونة الجرذان. ولما تأذّوا بريح نجوهما شكوا ذلك إلى نوح، وشكا ذلك إلى ربّه. فأمره أن يأمر الفيل فليسلح. فسلح زوج خنازير فكفياهم مؤونة رائحة النجو»[30].

عطسة الأسد، جعلته يخرج من منخريه سنورين، الذكر من المنخر الأيمن، والأنثى من الأيسر، كأن السنور آدم السنانير، والسنورة حواءهم[31]، والفيل سلح فأخرج زوج خنازير، لأكل روث دواب، وقد يكون هذا أصل تحريمه. وارتبط خلق السنور والسنور، والخنزير، بما لقيه نوح عليه السلام من أذى وشدة من قبل الفأر، والروث، دلالة على أنّ الشدة ملازمة للإنسان في كلّ أموره، وتدبيرها حاصل من الله تعالى، فرغم نجاة نبينا من الطوفان والغرق مع ما حمل معه من الحيوانات، فقد تعرض للأذى، وقد يبرز هذا استمرار الشرّ وعدم انقضائه في هذه الحياة.

فتداعيات قبول هذا التفسير مستبعدة عند الجاحظ، بحكم تنافيها مع المأثور والمنقول، وإن لم يقدم تأويله للمسألة، فالأساس، أنه تجاوز سوء فهم المفسرين، وانتقد زعمهم، ولهذا التفسير المقدم امتدادات في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، وذكره في مواضع كثيرة، حدد فيها ما وقع في السفينة، ودلالة الفأر، ومكررا ما قاله الجاحظ أيضا. وأدخل التفسير في موضع الغريب غير المألوف، وأول ما صرح به هو «أن أهل سفينة نوح عليه السلام تأذوا من الفأر، فمسح نوح عليه السلام جبهة الأسد فعطس، فرمى بالسنور فلذلك هو أشبه شيء بالأسد»[32]. وقد فات الجاحظ وأجاد عليه في بيانه للقصة بأكملها، وسياقها العام، حيث تحدث عن السفينة، وانتقل لبيان قصة وحي الله تعالى إلى نوح، بغمز ذنب الفيل، وضرب بين عيني الأسد، وخروج السنور والخنزير، ويقول في هذا الموضع، متحدثا عن السفينة: «وكانت من خشب الساج، وجعل لها ثلاثة بطون، فحمل في البطن الأسفل الوحوش والسباع والهوام، وفي البطن الأوسط الدواب والأنعام، وركب هو ومن معه في البطن الأعلى مع ما يحتاج إليه من الزاد. وروي أن الطبقة السفلى، كانت للدواب والوحوش، والوسطى

30- «الحيوان»، ج5، ص187

31- «وزعم بعض المفسّرين وأصحاب الأخبار: أنّ أهل سفينة نوح كانوا تأذّوا بالفأر، فعطس الأسد عطسة فرمى من منخريه بزوج سنانير، فلذلك السّنّور أشبه شيء بالأسد. وسلح الفيل زوج خنازير؛ فلذلك الخنزير أشبه شيء بالفيل. قال كيسان: فينبغي أن يكون ذلك السّنّور آدم السنانير، وتلك السّنّورة حوّاءها. قال أبو عبيدة لكيسان: أولم تعلم أنت أنّ لكل جنس من الحيوان آدم وحواء؟! وضحك فضحك القوم». ينظر: «الحيوان» (1/ 97).

32- حياة الحيوان الكبرى، ج2، ص49

للإنس، والعليا للطير. فلما كثرت أرواث الدواب، أوحى الله تعالى إلى نوح أن اغمز ذنب الفيل، ففعل فوقع منه خنزير وخنزيرة، فأقبلا على الروث. فلما وقع الفأر بحرف السفينة جعل يقرضها وحبالها، فأوحى الله تعالى إليه أن اضرب بين عيني الأسد فضرب، فخرج من منخره سنور وسنورة فأقبلا على الفأر»[33].

هذا هو السياق العام لقصة ما حصل في السفينة، إلا أن الدميري، قد أدخله ضمن الغرائب، وجعل الأمر مبنيا للمجهول، والأمر الدال فيما جاء به الدميري، بيانه لدلالة الفأرة، حيث تدل على الفسق، والخروج عن الطاعة، ولما عمدت إلى حبال السفينة لقطعها، أطلق عليها الفويسقة، والأمر نفسه عند الخنزير، فهو خبيث أيضا، جاء في كتابه قوله: «وفأرة البيت وهي الفويسقة التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها في الحل والحرم. وأصل الفسق الخروج عن الاستقامة والجور، وبه سمي العاصي فاسقا، وإنما سميت هذه الحيوانات فواسق على الاستعارة لخبثهن، وقيل: لخروجهن عن الحرمة في الحل والحرم، أي لا حرمة لهن بحال، وقيل: سميت بذلك لأنها عمدت إلى حبال سفينة نوح عليه الصلاة والسلام، فقطعتها»[34]. وقد تم بيان، وجود ممارسة التأويل بمتن الحيوان، بعد محاولة الجاحظ، تجاوز سوء فهم المفسرين، وتقديم فهوم أخرى، وتجلى الأمر في التأويلات التي ذكرناها.

المسألة الثانية: النظام وردّه على المفسرين

يعرض الجاحظ في متن الحيوان وفي سياقات مختلفة أقوالا عديدة عن النظام، توضح بالأساس مدى تأثره الواضح بأفكاره، وإني في سياق الحديث عن سوء الفهم، أو تجاوز سوء الفهم، والاقتراب من الفهم، أجد انتقاداتٍ كثيرةً وجهها النظام إلى المفسرين، وذلك في معرض تفسيرهم للقرآن الكريم، نافيا عن العامة عدم العودة لهم، والاسترسال إليهم، لكونهم يجعلون المعاني غريبة لا مألوفة، وأساس التأويل هو جعل ما كان غريبا مألوفا، وقد ذكر النظام أدلة كثيرة عن إغرابهم في التفسير، وابتعادهم عن المعنى، الذي يستدعيه السياق القرآني، وتستدعيه البنية النصية للآية، ويقول الجاحظ بضمير الغائب: «كان أبو إسحاق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسّرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامّة، وأجابوا في كلّ مسألة؛ فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلّما كان المفسّر أغرب عندهم كان أحبّ إليهم، وليكن عندكم عكرمة، والكلبيّ، والسّدّي، والضّحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصمّ، في سبيل واحدة»[35].

يتضح أنّ النظام كان واعيا بأغلاط المفسرين، وبأنهم يأخذون الآيات بما نطق به ظاهرها، وبما أُلبِست به العبارة من المعاني اللغوية، أو بما سجنت فيه بالمعاجم؛ لأن اقتصار المفسرين على ظاهر النص، وإحكامهم لمعانيه بما حوته الكلمة أو العبارة من المعاني بالاقتصار على اللغة أو ما قالته العرب، يجعلوهم يغربون في

33- حياة الحيوان الكبرى، ج2، ص271

34- نفسه، (2/ 270)

35- نفسه. ج2، ص270

المعنى، ويبعدون في الوصول إليه، ويغرقون عامّة النّاس في معانٍ حسبها النظام إغراقا، مما جعله غير ساكن إلى صوابهم، وعدم الثقة في مقالهم، وقمت بمصاحبة هاته الانتقادات، بذكر اعتراضه على فسْرِهم، ثم العودة إلى التفاسير للتأكد مما قاله النظام، وأول المؤاخذات التي أخذها على المفسرين قوله:

الرد الأول: «ثم فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عزّ وجلّ: «وَأَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ»[36]، إنّ الله عزّ وجلّ لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلّي فيها، بل إنّما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه: من يد ورجل، وجبهة وأنف وثفنة»[37].

ظاهر الآية أنّ المساجد هاهنا يقصد بها الأمكنة، وهي ملك لله تعالى، والذي أخذه النظام على المفسرين، أنهم جعلوا لفظ المساجد يقصد بها كلّ ما سجد عليه الناس، معناه جميع الأعضاء التي يسجد عليها، وحقّ النظام في هذا الردّ لما تنقله مجموعة من التفاسير، على أن هذا المعنى تم ذكره وإيراده، ومن ذلك ما جاء به الماوردي في النكت والعيون، حيث يقول: «{وأنَّ المساجدَ للَّه} فيه أربعة أقاويل: أحدها: يعني الصلوات للَّه، قاله ابن شجرة. الثاني: أنها الأعضاء التي يسجد عليها للَّه، قاله الربيع. الثالث: أنها المساجد التي هي بيوت اللَّه للصلوات، قاله ابن عباس. الرابع: أنه كل موضع صلى فيه الإنسان، فإنه لأجل السجود فيه يسمى مسجداً»[38].

تجلى واضحا أنّ إلصاق المساجد بالأعضاء فيه بعض الغرابة، بناء على الأقاويل الثلاثة الأخرى، التي تقترب من منطوق كلمة المساجد، وقد وجد القشيري توجيها بديعا يجيز ما قاله المفسرون، هو أن ما خلقه الله هو لله، وينبغي أن يسجد لله فقط، ويترابط المعنى مع ما جاء بعدها، «فلا تدعوا مع الله أحدا»، هو إمكانٌ أجاز الأخذ بما قيل، فقد جاء في لطائف الإشارات ما يلي: ««وَأَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» ويقال: أراد بالمساجد الأعضاء التي يسجد عليها، أخبر أنها لله، فلا تعبدوا بما لله غير الله»[39]. توجيه المساجد بالأعضاء، المراد منه أنها مخصوصة بعبادة الله وحده.

الرد الثاني: وقالوا في قوله تعالى: «أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»: إنّه ليس يعني الجمال والنّوق، وإنّما يعني السحاب.

يظهر من لفظ الإبل أنه الأيناق والأنوق، لما فيه من عجائب الخلق الرباني، ولكن المفسرين حملوا لفظة الإبل على غير معناها الظاهر، فقالوا إنّ معناها السّحاب، أخذا أيضا بما فيها من المنافع والخيرات، وجاء في «النكت والعيون»، قول الماوردي: «وفي (الإبل) ها هنا وجهان: أحدهما: وهو أظهرهما وأشهرهما: أنها الإبل من النَعَم. الثاني: أنها السحاب، فإن كان المراد بها السحاب فلما فيها من الآيات الدالة على قدرة الله والمنافع

36- [سورة الجن: الآيات 18 الى 19]

37- الحيوان، ج1، ص228

38- الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ج6، ص119

39- القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ط3. ج3، ص639

العامة لجميع خلقه. وإن كان المراد بها من النَعَم فإن الإبل أجمع للمنافع من سائر الحيوانات؛ لأن ضروبه أربعة: حلوبة، وركوبة، وأكولة، وحمولة والإبل تجمع هذه الخلال الأربع، فكانت النعمة بها أعم , وظهور القدرة فيها أتم»[40].

حمل الإبل على معنى النّوق، هو الأشهر والأظهر، وحملها على معنى السحاب أغرب وأبعد، إلا أنه توجيه تجيزه ما تحمله لفظة السحاب من المعاني، بإشارتها إلى المنافع والخيرات، والمحاسن والبركات، ولكنّ موقف النظام، موقف رفض للمعنى؛ لأنه خالف الظاهر الذي تدل عليه الإبل، ووجدنا عند ابن عطية في المحرر الوجيز، جواز المعنى، بناء على ما قاله أهل اللغة: «الإبل كيف خلقت، وقال أبو العباس المبرد الْإِبِلِ هنا السحاب؛ لأن العرب قد تسميها بذلك إذ تأتيها أرسالا كالإبل وتزجى كما تزجى الإبل في هيئتها أحيانا تشبه الإبل والنعام»[41].

أخذ أهل التفسير الإبل على معنى السحاب، بناء على ما قرّ في ذاكرة العرب اللغوية، وما سجن من الدلالات بالمعاجم، وقد جعل الزمخشري هذا المعنى زعما، في نص له بالكشاف، ومجيزا إرادة المعنى على سبيل التشبيه والمجاز لا حقيقة، جاء في الكشاف قوله: «ولم يدع من زعم أن الإبل السحاب إلى قوله، إلا طلب المناسبة، ولعله لم يرد أن الإبل من أسماء السحاب، كالغمام والمزن والرباب والغيم والغين، وغير ذلك، وإنما رأى السحاب مشبها بالإبل كثيرا في أشعارهم، فجوز أن يراد بها السحاب على طريق التشبيه والمجاز»[42].

السحاب في كثير من الأشعار العربية يشبه بالإبل، ومن ثمة، فلا يمكن اعتباره اسما من أسماء عَدّهما مرادفين، وبدا أن معنى البعير مأخوذ على من قرأ الإبل بالتخفيف، والسحاب على من قرأها بالتثقيل، الإبلّ، وهذا ما جاء في لسان العرب: «بالتَّخْفِيف يَعْنِي بِهِ الْبَعِيرَ لأَنه مِنْ ذَوَاتِ الأَربع يَبْرُك فيُحمل عَلَيْهِ الْحُمُولَةُ وَغَيْرُهُ مِنْ ذَوَاتِ الأَربع لَا يُحْمَل عَلَيْهِ إِلا وَهُوَ قَائِمٌ، وَمَنْ قرأَها بِالتَّثْقِيلِ قَالَ الإِبِلُ: السحابُ الَّتِي تَحْمِلُ الْمَاءَ لِلْمَطَرِ. وأَرض مَأْبَلَة أَي ذَاتُ إِبل. وأَبَلَتِ الإِبلُ»[43].

الرد الثالث: وإذا سئلوا عن قوله: «وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ»، قالوا: الطلح هو الموز، وجعلوا الدليل على أنّ شهر رمضان قد كان فرضا على جميع الأمم وأنّ الناس غيّروه، قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ».

من ردود النظام عن المفسرين، الرد عنهم في قولهم أنّ الطلح في قوله تعالى: «وطلح منضود»، بأنه الموز، والمقصود به شجر رائحته طيبة، ولم يسمع في اللغة أن الطلح موز، وقيلت في الطلح معانٍ كثيرة، «أحدها:

40- النكت والعيون، (ج6/ 262).

41- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ج5/ 474)

42- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407هـ، ج4، ص745

43- لسان العرب، ج11، ص 6

أن الطلح الموز، قاله ابن عباس، وابو سعيد الخدري، وأبو هريرة، والحسن، وعكرمة. الثاني: أنها شجرة تكون باليمن وبالحجاز كثيراً تسمى طلحة، قاله عبد الله بن حميد، وقيل إنها من أحسن الشجر منظراً، ليكون بعض شجرهم مأكولاً وبعضه منظوراً، قال الحادي: (بشرها دليلها وقالا غداً ترين الطلح والأحبالا)، والثالث: أنه الطلع، قاله علي، وحكى أنه كان يقرأ: {وَطَلْعٍ مَّنضُودٍ}»[44].

وأجازَ صاحب لسان العرب معنى الموز، على لسان أبي إسحاق، في ذكره أن الطَّلْح في اللغة هو الطَّلْع، «وقوله تَعَالَى: وَطَلْحٍ مَنْضُود؛ فُسِّرَ بأَنه الطَّلْعُ وفُسِّرَ بأَنه المَوْزُ، قَالَ: وَهَذَا غَيْرُ مَعْرُوف فِي اللُّغَة. الأَزهري: قَالَ أَبو إِسْحَاقَ فِي قَوْله تَعَالَى: وَطَلْحٍ مَنْضُود؛ جَاءَ فِي التَّفْسِير أَنه شَجَرُ الْمَوْز، قَالَ: والطَّلْحُ شَجَرُ أُمِّ غَيْلان أَيضاً، قَالَ: وَجَائِزٌ أَن يَكُونَ عَنَى بِهِ ذَلِكَ الشَّجَرَ؛ لأَن لَهُ نَوْراً طَيِّبَ الرَّائِحَة جِدًّا، فَخُوطِبُوا بِهِ ووُعِدُوا بِمَا يُحِبُّونَ مِثْلَهُ، إِلا أَن فَضْلَهُ عَلَى مَا فِي الدُّنْيَا كَفَضْلِ سَائِرِ مَا فِي الْجَنَّةِ عَلَى سَائِرِ مَا فِي الدُّنْيَا»[45]. يمكن إذن، للطلح أن يكون شجر الموز، بحكم أنّ له نورا طيب الرائحة، وله صفات تناسب فضل من خوطبوا ووعدوا بالآية.

الرد الرابع: وقالوا في قوله تعالى: «رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً»، قالوا: يعني أنّه حشره بلا حجّة.

جاء هذا المعنى في تفسير مقاتل بن سفيان، وسفيان الثوري، ومجاهد، فقد حملوا لفظة أعمى على أنها الحجة، وهذا ما استغرب منه النظام، ونهى عن عدم الاسترسال إليهم، بحكم الإغراب والإبعاد في المعنى الذي يجيزه ظاهر النّص، وقال مقاتل بن سفيان: «عن حجته قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمى عن حجتي وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً» في الدنيا عليما بها»[46].

فالإنسان التارك نعمة الله في الدنيا، وناسٍ لأنعمه، يحشر يوم القيامة أعمى، معناه لا حجة له، لمحاججة الله تعالى، ولا حجة يهتدي إليها؛ إذ لا حجة للبشرية عند الله بعد الرّسل، والضالون في الدنيا يُضَلُون يوم القيامة، إنّ الله يخاطب المحشور أعمى، بأنه قد «أَتَتْكَ آياتُنا واضحة نيرة. فَنَسِيتَها فعميت عنها وتركتها غير منظور إليها. وَكَذلِكَ ومثل تركك إياها. الْيَوْمَ تُنْسى تترك في العمى والعذاب»[47]. والمعنى نفسه قال به سفيان الثوري، أنّ عشر العبد أعمى هو حشره بلا حجة، ويظهر في قوله: «عن سفيان عن بن أبي نجيح عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ رَبِّ لم حشرتني أعمى قال لا حجة لي»[48].

---

44 - النكت والعيون، ج5، ص454)

45- لسان العرب، (ج2، ص533)

46- تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، الطبعة: الأولى - 1423 هـ، (ج3/، ص45)

47- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، - 1418 هـ، ج4، ص42

48- تفسير سفيان الثوري، (ص198)

وقدم ابن منظور تأويلا بديعا لهذه الآية، ولحقيق بالأمر أن لسان العرب يحتاج إلى دراسة تبحث في البعد التأويلي للقرآن والشعر، ونعود للأعمى والحجة، فقد أورد: «وَقِيلَ: أَعْمَى عَنْ حُجَّته، وتأْويلُه أَنَّه لَا حُجَّة لَهُ يَهْتَدي إِلَيْها لأَنه لَيْسَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حجةٌ بَعْدَ الرسُل، وَقَدْ بَشَّر وأَنْذَر ووَعَد وأَوْعَد. وَرُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً، قَالَ: أَعْمَى عَنِ الحُجَّة وَقَدْ كنتُ بَصِيراً بِهَا»[49]. وتم بيان رد النظام، وأن المعنى جائز بما تحويه المعاجم، وذاكرة الكلمة القرآنية، التي يصعب حصرها في معنى واحد.

الرد الخامس: وقالوا في قوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ»، الويل واد في جهنم. ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي. ومعنى الويل في كلام العرب معروف، وكيف كان في الجاهليّة قبل الإسلام، وهو من أشهر كلامهم!

أخذ النظام على المفسرين في هذه الآية، تفسيرهم لكلمة الويل، بأنها واد بجهنم، والذي تعجب منه أكثر، سعيهم إلى وصف هذا الواد، ومعلوم أن الويل يقصد به العذاب الشديد والهلاك المستحق، وهو قُبُوحٌ كما جاء في اللسان، والمعنى مشهور في كلام العرب وأشعارهم، تبين إذن، أن «وَيْلٌ معناه: الثبور والحزن والشقاء الأدوم، وقد روي عن ابن مسعود وغيره أن واديا في جهنم يسمى «ويلا»[50]. وذهب مقاتل بن سليمان إلى تفسير هذا الواد، كما قال النّظام بقوله: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ- الويل واد في جهنم بعده مسيرة سبعين سنة، فيه تسعون ألف شعب، في كل شعب سبعون ألف شق، في كل شق سبعون ألف مغار، في كل مغار سبعون ألف قصر، في كل قصر سبعون ألف تابوت من حديد، وفي التابوت سبعون ألف شجرة، في كل شجرة سبعون ألف غصن من نار، في كل غصن سبعون ألف ثمرة، في كل ثمرة دودة طولها سبعون ذراعا، تحت كل شجرة سبعون ألف ثعبان «وسبعون ألف عقرب، فأما الثعابين فطولهن مسيرة شهر في الغلظ مثل الجبال، وأنيابها مثل النخل، وعقاربها مثل البغال الدهم لها ثلاثمائة وستون فقار، في كل فقار قلة سم»[51].

الويل واد في جهنم[52]، كما جاء على لسان المفسرين، وتم وصف هذا الوادي، رغم أنه يخالف معنى الويل في اللغة بوصفه هلاكا، وهذا ما تم تأكيده في معجم الذاكرة العربية لسان العرب، بقوله: «أَلا تَرَى أَن الْوَيْلَ فِي الْقُرْآنِ لِمُسْتَحَقِّي الْعَذَابِ بِجَرَائِمِهِمْ: وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ ويْلٌ لِلَّذِينِ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ وَمَا أَشبهها؟

49- «لسان العرب» (15/ 97)

50- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ج5، ص449).

51- تفسير مقاتل بن سليمان، (ج4، ص621)

52- جاء في تفسير الطبري ما يلي: «يقول تعالى ذكره: الوادي الذي يسيل من صديد أهل جهنم في أسفلها للذين يُطَفّفون، يعني: للذين ينقصون الناس، ويبخسونهم حقوقهم في مكاييلهم إذا كالوهم، أو موازينهم إذا وزنوا لهم عن الواجب لهم من الوفاء، وأصل ذلك من الشيء الطفيف، وهو القليل النزر، والمطفّف: المقلّل حقّ صاحب الحقّ عما له من الوفاء والتمام في كيل أو وزن؛ ومنه قيل للقوم الذي يكونون سواء في حسبة أو عدد: هم سواء كطَفّ الصاع، يعني بذلك: كقرب الممتلئ منه ناقص عن الملء» .«تفسير الطبري = جامع البيان ط دار التربية والتراث» (24/ 277).

مَا جاءَ وَيْلٌ إلا لأَهلِ الْجَرَائِمِ»[53]. «ووَيْلَك فَكَلَامٌ فِيهِ غِلَظ وشَتْم، قَالَ اللَّه تَعَالَى لِلْكُفَّارِ، وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِباً»[54].

يتضح أنَّ حملَ الويلِ على أنّها وادٍ بجنهم أغرب وأبعد على ما تم بيانه وإقراره في لسان العرب، لأن الويل عذاب وهلاك، وقد يجوز اعتباره وادًا على سبيل إيراد ما يستحقه أهل الجرائم والموبقات، والضالين والمضلين.

الرد السادس: وسئلوا عن قوله تعالى: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» قالوا: الفلق: واد في جهنم، ثمّ قعدوا يصفونه. وقال آخرون: الفلق: المقطرة بلغة اليمن.

مشهور أن الفلق صبح وإصباح، وكلّ ما يتلازم ومعنى النور والضوء، إلا أنّ بعض المفسرين حملوا عبارة الفلق على أنها واد أو سجن في جهنم، وعمدوا إلى وصفه كما مرّ معنا في لفظة الويل، وقيل أيضا المقطرة، جاء في اللسان: «والفَلَق، بالتَّحْريك: مَا انفَلَقَ مِنْ عَمُود الصُّبْح، وَقِيلَ: هُوَ الصُّبْحُ بعَيْنِه، وَقِيلَ: هُوَ الْفَجْرُ، وكلٌّ رَاجِعٌ إِلى مَعْنَى الشَّقِّ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ؛ قَالَ الْفَرَّاءُ: الفَلَق الصُّبْحُ. يُقَالُ: هُوَ أَبين مِنْ فَلَقِ الصُّبْحِ وفَرَق الصُّبْح. وَقَالَ الزَّجَّاجُ: الفَلَق بَيَانُ الصُّبْح. وَيُقَالُ الفَلَقُ الخَلْق كُلُّهُ، والفَلَق بَيَانُ الْحَقِّ بَعْدَ إِشكال. وَيُقَالُ: فَلَقَ الصبحَ فالقُه؛ قَالَ ذُو الرُّمَّةِ يَصِفُ الثَّوْرَ الْوَحْشِيَّ: حَتَّى إِذا مَا انْجَلى عَنْ وَجْهه فَلَقٌ، ... هادِيهِ فِي أُخْرَياتِ اللَّيْلِ مُنْتَصبُ»[55].

لعل ابنَ منظور، قد أفاد في شرحه، وأجاد في بيان معنى الفلق في اللغة، وهو ما خالفه المفسرون، وانتقدهم النظام على ذلك، فقد وجدت بعد الأوبة إلى التفاسير، ما يؤكد وجود معنى قولهم أن الفلق سجن وواد، ومقطرة، ونورد أولا بعض النصوص التقريرية المؤكدة لورود توجيه الفلق بجهنم، ومن ذلك ما جاء في «النكت والعيون» «أن الفلق سجن في جهنم، قاله ابن عباس. الثاني: أنه اسم من أسماء جهنم، قاله أبو عبد الرحمن. الثالث: أنه الخلق كله، قاله الضحاك. الرابع: أنه فلق الصبح، قاله جابر بن عبد الله. ولأصحاب الغوامض أنه فلق القلوب للأفهام حتى وصلت إليها ووصلت فيها، وأصل الفلق الشق الواسع، وقيل للصبح فلق لفلق الظلام عنه كما قيل له فجر لانفجار الضوء منه»[56].

حمل الفلق على معنى السجن أو الوادي بجنهم، متضحٌ أنه وارد وجائز، رغم غرابته، جوازه بناء على ما تنقله ذاكرة اللغة، «والفَلَقُ: جَهَنَّمُ، وَقِيلَ: الفَلَقُ وادٍ فِي جَهَنَّمَ، نَعُوذُ بِاللَّه منْهَا، وَفِي الصِّحَاح: الفَلَق مَقْطرةُ السَّجَّان. والفَلَقة والفَلْقة: الْخَشَبَةُ؛ عَنِ اللِّحْيَانِيِّ. والفِلْقُ والفَلِيقُ والفَلِيقَةُ والْمَفْلَقَةُ الفَيْلَقُ والفَلَقى، كُلُّهُ:

53- «لسان العرب» (2/ 639)

54 - نفسه، (6/ 259).

55- «لسان العرب» (10/ 310)

56- «النكت والعيون»، (6/ 374)

الدَّاهِيَةُ والأَمر الْعَجَبُ»[57]. وتم حمل اللفظة أيضا على أنها المقطرة، والمعنى واضح في قول ابن منظور: «والمِقْطَرَةُ: الفَلَقُ، وَهِيَ خَشَبَةٌ فِيهَا خُرُوقٌ، كُلُّ خَرْقٍ عَلَى قدرِ سَعَةِ السَّاقِ، يُدْخَلُ فِيهَا أَرجل الْمَحْبُوسِينَ، مُشْتَقٌّ مِنْ قِطار الإِبل؛ لأَن الْمَحْبُوسِينَ فِيهَا عَلَى قِطارٍ وَاحِدٍ مَضْمُومٌ بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ، أَرجلهم في خروق خشبة مَفْلُوقَةٍ عَلَى قَدْرِ سَعَةِ سُوقِهم»[58].

يتضح أساسا أن لسان العرب احتفظ بجميع المعاني التي حُملت عليها لفظة «الفلق»، التي تجمع المعاني القريبة، والغريبة، فالفلق، يقصد به الصبح أو الفجر أو الشق، أو المقطرة، أو سجن وواد بجهنم، والكلمة القرآنية تضم من المعاني ما لا يقدر المفسر أو المؤول على آسره في معنى واحد أو دلالة واحدة.

الرد السابع: وقال آخرون في قوله تعالى: «عَيْناً فِيها تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا»، قالوا: أخطأ من وصل بعض هذه الكلمة ببعض. قالوا: وإنّما هي: سل سبيلا إليها يا محمد. فإن كان كما قالوا فأين معنى تسمّى، وعلى أيّ شيء وقع قوله تسمّى فتسمّى ماذا، وما ذلك الشيء؟

هذه طرفة من طرف المفسرين، وعجيبة من عجائبهم، وغريبة أبعدوا فيها وأغربوا فيها كثيرا، فقد استفهم النظام وتعجب من قولهم أن سلسبيل ينبغي أن تقرأ سل سبيل مفرقة، وبأن جمعها فيه خطأ، وإذا كان تفسيرهم صائبا، فما الشيء الذي تفيده معنى تسمى في الآية، وبماذا ترتبط، ومن ثمة، فإنّ ما فسروه لا يتطابق وما تسفر عنه الآية، وفي تفسيرها ستة أقاويل كما جاء في النكت والعيون، وظاهرة في قول الماوردي: «{عَيْناً فيها تُسَمّى سَلْسَبيلاً} فيه ستة أقاويل: أحدها: أنه اسم لها، قاله عكرمة. الثاني: معناه سلْ سبيلاً إليها، قاله علّي رضي الله عنه. الثالث: يعني سلسلة السبيل، قاله مجاهد. الرابع: سلسلة يصرفونها حيث شاءوا، قاله قتادة. الخامس: أنها تنسلّ في حلوقهم انسلالاً، قاله ابن عباس. السادس: أنها الحديدة الجري، قاله مجاهد أيضاً، ومنه قول حسان بن ثابت: (يَسْقُون من وَرَدَ البريصَ عليهم كأساً تُصَفِّقُ بالرحيق السِّلْسَل) وقال مقاتل: إنما سميت السلسبيل؛ لأنها تنسل عليهم في مجالسهم وغرفهم وطرقهم»[59]. السلسبيل معانيه تنتسب إلى اللانهائي، وتفرقتها على أنها سل سبيلا، أمر استغرب منه النظام واعتبره إيغالا وتطرفا في تصيد المعنى. والأسئلة التي أرفقها بالنقد تدل على ذلك. وجاء في اللسان نص طويل، لم يورد هذه اللفظة مفرقة، بل أفاض في بيان معانيها، مستشهدا بهذه الآية.

الرد الثامن: وقالوا في قوله تعالى: «وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا»، قالوا الجلود كناية عن الفروج، كأنه كان لا يرى أنّ كلام الجلد من أعجب العجب!

57- «لسان العرب» (10/ 311)

58- «لسان العرب» (5/ 108)

59- النكت والعيون، (6/ 171)

جَعْلُ الجلود كناية عن الفروج، أمر ذكره النظام على وجه التعجب، واعتبر أنّ تفسيرهم مخالف لما تدل عليه عبارة الجلود، ومعناها الجوارح كما جاء في اللسان، وفي جامع البيان للطبري نقل مفصل لبيان توجيه معنى الجلود، بقوله: «وقد قيل: عني بالجلود في هذا الموضع: الفروج. حدثنا ابن حميد، قال: ثنا يعقوب القمي، عن الحكم الثقفي، رجل من آل أبي عقيل رفع الحديث، (وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا) إنما عني فروجهم، ولكن كني عنها. حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: ثنا حرملة، أنه سمع عبيد الله بن أبي جعفر، يقول (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ) قال: جلودهم: الفروج. وهذا القول الذي ذكرناه عمن ذكرنا عنه في معنى الجلود، وإن كان معنى يحتمله التأويل، فليس بالأغلب على معنى الجلود ولا بالأشهر، وغير جائز نقل معنى ذلك المعروف على الشيء الأقرب إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»[60].

نرى حسب مقالة الطبري، أنّ جعل الجلود كناية عن الفروج، أمر يجيزه التأويل، وواضح حسب تفسيرات عديدة، أن الجلود عني بها الجلود دون شيء آخر، ومن ذلك الوجه الذي ذكره الماوردي، حيث يقول: «قوله عز وجل: {وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا} فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: لفروجهم، قاله ابن زيد. الثاني: لجلودهم أنفسها وهو الظاهر. الثالث: أنه يراد بالجلود الأيدي والأرجل، قاله ابن عباس وقيل إن أول ما يتكلم منه فخذه الأيسر وكفه الأيمن»[61]. وأقرّ ابن عطية الوجه المردود عند النظام، بجعله الجلود كناية عن الفروج، وهذا ما تمت الإشارة إليه لما قال: «وقال عبد الله بن أبي جعفر: كنى بالجلود عن الفروج، وإياها أراد. وأخبر تعالى أن الجلود ترد جوابهم بأن الله الخالق المبدئ المعيد هو الذي أنطقهم»[62].

ما تعجب منه النظام، مسألة أجازها بعض المفسرين المتأخرين، وأجازها أيضا ابن منظور في لسانه، وأنقل منه نصا طويلا، يظهر فيه هذه المسألة بوضوح: «وَقَوْلُهُ تَعَالَى ذَاكِرًا لأَهل النَّارِ: حِينَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ جَوَارِحُهُمْ وَقالُوا لِجُلُودهِمْ؛ قِيلَ: مَعْنَاهُ لِفُرُوجِهِمْ كَنَّى عَنْهَا بالجُلود؛ قَالَ ابْنُ سِيدَهْ: وَعِنْدِي أَن الْجُلُودَ هُنَا مُسوكهم الَّتِي تُبَاشِرُ الْمَعَاصِيَ؛ وقال الفرّاءُ: الجِلْدُ هاهنا الذَّكَرُ كَنَّى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ بِالْجِلْدِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ؛ وَالْغَائِطُ: الصَّحْرَاءُ، وَالْمُرَادُ مِنْ ذَلِكَ: أَو قَضَى أَحد مِنْكُمْ حَاجَتَهُ. والجِلْدة: الطَّائِفَةُ مِنَ الجِلْد. وأَجلاد الإِنسان وتَجاليده: جَمَاعَةُ شَخْصه؛ وَقِيلَ: جِسْمُهُ وَبَدَنُهُ وَذَلِكَ لأَن الْجِلْدَ مُحِيطٌ بِهِمَا؛ قَالَ الأَسود بْنُ يَعْفُرَ: أَما تَرَيْنِي قَدْ فَنِيتُ، وَغَاضَنِي ... مَا نِيلَ مِنْ بَصَرِي، وَمِنْ أَجْلادي؟»[63]. ولن نزيد على هذا النص شيئا، بحكم أنّه سرد معنى الجلود، وأبان مسألة الخلاف فيها بين المفسرين.

60- الطبري، جامع البيان، توزيع: دار التربية والتراث - مكة المكرمة - ص.ب: 7780، الطبعة: بدون تاريخ نشر، (ج21، ص451)

61- النكت والعيون، (ج5، ص 176)

62- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ج5، ص11)

63- «لسان العرب»، (3/ 124)

الرد التاسع: وقالوا في قوله تعالى: «وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ» إنّه إنما عنى قلبه.

الثياب في اللغة واضحة المعنى والدلالة، إلا أن أهل التفسير أخذوها على معنى القلب، وهو الأمر الذي جعل النظام ينتقدهم على هذا الوجه، وأغلب التفسيرات التي اطلعتُ عليها في التفاسير، ذهبت مع وجه اعتبار قوله تعالى: «وثيابك» بمعنى وقلبك، وهذا ما أشار إليه الماوردي في النكت، بقوله «ومن ذهب إلى أن المراد بالثياب القلب فالشاهد عليه قول امرئ القيس:

(وإن تك قد ساءتك مني خليقةٌ ... فسلّي ثيابي من ثيابكِ تنسلِ)

ولهم في تأويل الآية وجهان: أحدهما: معناه وقلبك فطهر من الإثم والمعاصي، قاله ابن عباس وقتادة. الثاني: وقلبك فطهر من الغدر وهذا مروي عن ابن عباس، واستشهد بقول الشاعر:

(فإني بحْمدِ الله لا ثوْبَ فاجر ... لبست ولا مِن غَدْرةٍ أَتَقَنّع.)»[64].

طهارة القلب واجبة وضرورية، بتطهيره من المعاصي والذنوب ومن الغدر، وروي هذا الفَسْر عن ابن عباس، معضدا قوله بشعر امرئ القيس، وما استساغ النظام هذا التفسير، ولكن دون تقديم الوجه الأصح، وفي ثيابك وجوه كثيرة من المعاني، يحملها اللفظ؛ لأن الكلمة القرآنية، لها أسرار لا تكاد تنتهي، ومنها أن ثيابك معناها «طهّر نفسك عن الزّلّات، وقلبك عن المخالفات، وسرّك عن الالتفاتات»[65]. وأجاز القرطبي في جامع أحكامه أن للثياب معنيين ووجهين؛ أولهما تطهير القلب من المعاصي، وثانيهما من الغدر، ويتضح هذان الوجهان في قوله: «إِنَّ تَأْوِيلَ الْآيَةِ وَقَلْبَكَ فَطَهِّرْ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، دَلِيلُهُ قَوْلُ امْرِئِ الْقَيْسِ: فَسُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُلِ، أَيْ قَلْبِي مِنْ قَلْبِكِ. قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: وَلَهُمْ فِي تَأْوِيلِ الْآيَةِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا- مَعْنَاهُ وَقَلْبَكَ فَطَهِّرْ مِنَ الْإِثْمِ وَالْمَعَاصِي، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةُ. الثَّانِي- وَقَلْبَكَ فَطَهِّرْ مِنَ الْغَدْرِ؛ أَيْ لَا تَغْدِرْ فَتَكُونَ دَنِسَ الثِّيَابِ. وَهَذَا مَرْوِيٌّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاسْتَشْهَدَ بِقَوْلِ غَيْلَانَ بْنِ سَلَمَةَ الثَّقَفِيِّ: فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا ثَوْبَ فَاجِرٍ ... لَبِسْتُ وَلَا مِنْ غَدْرَةٍ أَتَقَنَّعُ[66]، ونقف عند هذا الحد من الأوجه، فلو أردنا أن نسوق ما قيل في ثيابك لطال هذا الرد، ولما استطعنا الموازنة بين المطالب.

الرد العاشر: ومن أعجب التأويل قول اللّحياني: (الجبّار) من الرجال يكون على وجوه: يكون جبّارا في الضّخم والقوّة، فتأوّل قوله تعالى: «إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ» قال: ويكون جبّارا على معنى قتّالا، وتأوّل في ذلك: «وَإِذا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ»، وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم: «إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّاراً فِي

64- «النكت والعيون»، (6/ 136)

65- «لطائف الإشارات»، (3/ 648)

66- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964، م (ج19، ص63)

الْأَرْضِ»، أي قتّالا بغير حقّ. «وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيًّا»، وتأوّل في ذلك قول عيسى: «وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيًّا»؛ أي لم يجعلني متكبّرا عن عبادته، قال: الجبّار: المسلّط القاهر، وقال: وهو قوله: «وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ»؛ أي مسلّط فتقهرهم على الإسلام. والجبّار: الله. وتأوّل أيضا (الخوف) على وجوه، ولو وجده في ألف مكان لقال: والخوف على ألف وجه، وكذلك الجبّار. وهذا كلّه يرجع إلى معنى واحد؛ إلّا أنّه لا يجوز أن يوصف به إلّا الله عزّ وجلّ.

انتقد النّظام اللحياني في حمله لفظة «الجبّار» على وجوه مختلفة، أمر استغرب منه، وتعجب منه كثيرا، وقد أورد الأوجه الذي ذكرها، منها الطول والضخامة والقوة والقتّال، والمسلط القاهر، والله، أوجه دلالية، قدمت حسب سياق كلّ آية، وأردف النظام انتقاده، بقوله أنّ الجبّار على معنى واحد، وهذا ما تنقله المعاجم، فقد جاء في اللسان قول ابن منظور: «والجَبَّارُ: العظيمُ القَوِيُّ الطويلُ؛ عَنِ اللِّحْيَانِيِّ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ؛ قَالَ اللِّحْيَانِيُّ: أَراد الطُّولَ وَالْقُوَّةَ والعِظَمَ؛ قَالَ الأَزهري: كأَنه ذَهَبَ بِهِ إِلى الجَبَّار مِنَ النَّخِيلِ وَهُوَ الطَّوِيلُ الَّذِي فَاتَ يَدَ المُتَناول.»[67]

ظهر أن الجبّار في لسان العرب، يقصد بها القوة والعظمة، واستدل بتفسير اللحياني، مفسرا أنّ جبارين يراد بها الطول والقوة والعظم، ونقل هذا المعنى في تفاسير كثيرة، وفيها حُملت لفظة الجبار من الرجال على وجوه مختلفة، ولعل أبينها ما جاء في تفسير الخازن، بقوله في نص طويل: «الجبار المتكبر وقيل الذي يقتل ويضرب على الغضب، وقيل الجبار الذي لا يرى لأحد على نفسه حقا، وهو التعظيم بنفسه يرى أن لا يلزمه قضاء لأحد عَصِيًّا قيل هو أبلغ من المعاصي والمراد وصف يحيى بالتواضع ولين الجانب، وهو من صفات المؤمنين وَسَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا، معناه وأمان له من الله يوم ولد من أن يناله الشيطان كما ينال سائر بني آدم وأمان له يوم يموت من عذاب القبر ويوم يبعث حيا من عذاب يوم القيامة، وقيل أوحش ما يكون الخلق في ثلاثة مواطن يوم يولد؛ لأنه يرى نفسه خارجا من مكان قد كان فيه، ويوم يموت؛ لأنه يرى قوما ما شاهدهم قط، ويوم يبعث؛ لأنه يرى مشهدا عظيما فأكرم الله تعالى يحيى في هذه المواطن كلها فخصه بالسلامة فيها»[68].

تبدى من نص الخازن، أنّ الجبار، تأتي على أوجه مختلفة من التأويلات، على خلاف ما يقوله النظام، ويكفي أن نذكر ما قيل فيها بنقل النصوص الآتية، دون التعليق عليها: قال الماتريدي في قوله تعالى: «وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ)، كان خصهم بفضل القوة والبطش والطول من بين غيرهم، وهَؤُلَاءِ بسعة الأرزاق لهم وبسط الأموال، (فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ)، من السعة في الأموال والبسط، وبما جعلكم خلفاء من بعد عاد، وبما أقدركم على اتخاذ البيوت من الجبال لم يقدر على مثله أحد؛ لأن غيرهم من الخلائق إنما ينتفعون بالجبال على

67- «لسان العرب» (4/ 114)

68- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ، (3/ 184)

ما هي عليها، وأما هم فقد مكّن لهم على نحتها واتخاذها بيوتًا»[69]، وقال مقاتل بن سليمان: «يعني ما تريد إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّاراً يعني قتالا فِي الْأَرْضِ: مثل سيرة الجبابرة القتل في غير حق»[70]، وقال الكرماني في قوله تعالى: «{وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ}؛ إذا انتقمتم انتقام الجبارين بلا رأفة ولا إبقاء. والبطش: العسف قتلاً بالسيف وضربًا بالسوط. وقيل: جبارين قَتَّالين. وأصل الجَبَّار الممتنع مشتق من جَبَّار النخل، وهو الذي قد ارتفع من أن يناله يد. الحسن: إذا بطشتم بالمؤمنين بطشتم على غير الثبت واليقين» وقول يحيى بن سلام: «{أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا} [القصص]؛ أَيْ: قَتَّالا»[71] وقال الماوردي في قوله تعالى: «وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً} فيه وجهان: أحدهما: أن الجبار الجاهل بأحكامه، الشقي المتكبر عن عبادته؛ الثاني: أن الجبار الذي لا ينصح، والشقي الذي لا يقبل النصيحة. ويحتمل ثالثاً: أن الجبار الظالم للعباد»[72]، وقال أيضا على لسان السدي: يعني قتالاً. قال أبو عمران الجوني: وآية الجبابرة القتل بغير [حق]. وقال عكرمة: لا يكون الإنسان جباراً حتى يقتل نفسين [بغير حق]. {وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ} أي وما هكذا يكون الإصلاح»[73]. وخلاصة النقطة، إنّ النظام أخذ موقفا من المفسرين، بحكم تفسيراتهم المسترسلة، مبينا أنهم يفسرون على غير أساس، ويغربون في المعاني، ويباعدون فيها، ومدار إيراده، أنّ صاحبي كان واعيا وعيا تاما بعلاقة التأويل بسوء الفهم، وبأنهما فعلان مترابطان، يسهمان في عدم انتهاء التأويلات، فمادام هناك سوء فهم، فهناك دلالات لا متناهية.

المسألة الثالثة: تأويلات الجاحظ في الحيوان

تهدف هذه النقطة، إلى التحقق من إشكال كيف قرأ الجاحظ؟ أو كيف أوّل الجاحظ؟ إشكال ستتم الإجابة عنه، بناء على بعض الآيات القرآنية التي اقترب منها، ونفذ إلى مضمراتها، آيات تؤكد بالأساس مدى وعي الجاحظ بالبعد التأويلي، حيث يعمد إلى ممارسة فعل التأويل، بفتح النّص المقروء على خلفيات معرفية متباينة، ومن ثمة خلق فسحة من التأويل اللانهائي، ودائما ما يربط في هاته الممارسة بين الحكي والتأويل، وسيتم بيان هذه المسألة في النصوص التقريرية الآتية، التي جمعتها من كتاب الحيوان، ونذكرها كالآتي:

تأويل آية

قال الجاحظ: «وقد تكلم المخالفون في قوله تعالى: «وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كانَتْ حاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذلِكَ نَبْلُوهُمْ بِما كانُوا

69- الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005م. (ج4، ص481.

70- «تفسير مقاتل بن سليمان» (3/ 340)

71- تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004م، (ج2، ص584).

72- النكت والعيون، (ج3، ص371)

73- النكت والعيون، (4/ 244):

يَفْسُقُونَ»، وقد طعن ناس في تأويل هذه الآية، بغير علم ولا بيان، فقالوا: وكيف يكون ذلك وليس بين أن تجيء في كلّ هلال فرق، ولا بينها إذا جاءت في رأس الهلال فرق، ولا بينها إذا جاءت في رأس السّنة فرق»[74].

النص قوي وشديد، وعصي على الفهم، وأحسب أنّ القارئ يحس بالإحساس نفسه، وقد يمر على النص مرورا سريعا لغرابته، أو قد يعيد قراءته حتى يفهم المعنى، وقد يتنفر من الجاحظ لصعوبة لغته، كم يشق على القارئ تقبل حاله حينما يعجز عن الإمساك بالمعنى واصطياده، والشقاء دائم كلما صاحب الواحد منا نصوص الجاحظ، ألم تقرأ في المطلب الأول أنه يعتبر قارئه عدوًّا، ويسعى دائما للظفر به. واكتفاء بهذا، نقول إنّ الجاحظ قد قدم تأويلا عجيبا في مسألة رده عن المعترضين لآية أهل السبت الذين مسخهم الله قردة خاسئين، لما تحايلوا عليه، رفض المعترضون حصول ما صرحت به لآية، بكون أنّ أيام الأسبات تتغير مع كل أسبوع وأسابيع ومع كل شهر، وكل سنة، فكان سؤالهم كيف يعقل أن يحدث المسخ، والسبت لا يقر على حال واحدة، والحيتان والأسماك قد تجيء في سبت، وقد تأتي في يوم يشبه السبت، ولكنه يوم آخر، معناه أنه هل السبت الذي تأتي فيه الحيتان والأسماك ثابت أم متغير، وهل السبت الذي جاء في الشهر الأول هو السبت الذي سيأتي في شهر آخر، ولفهم الأمر أكثر جئت بنص طويل لدى الجاحظ، فلولاه ما كنت لأفهم رد المعترضين، ويحدثنا صاحبي قائلا: «قلنا لهؤلاء القوم: لقد أصبتم في بعض ما وصفتم، وأخطأتم في بعض. قال الله تعالى: إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ».[75] ويوم السبت يدور مع الأسابيع، والأسابيع تدور مع شهور القمر. وهذا لا يكون مع استواء من الزمان. وقد يكون السبت في الشتاء والصّيف والخريف، وفيما بين ذلك. وليس هذا من باب أزمان قواطع السّمك وهيج الحيوان وطلب السّفاد، وأزمان الفلاحة، وأوقات الجزر والمدّ؛ وفي سبيل الأنواء، والشجر كيف ينفض الورق والثمار؛ والحيّات كيف تسلخ، والأيائل كيف تلقي قرونها، والطير كيف تنطق ومتى تسكت. ولو قال لنا قائل: إني نبيّ وقلنا له: وما آيتك؟ وعلامتك؟ فقال: إذا كان في آخر تشرين الآخر أقبل إليكم الأسبور من جهة البحر، ضحكوا منه وسخروا به، ولو قال: إذا كان يوم الجمعة أو يوم الأحد أقبل إليكم الأسبور، حتّى لا يزال يصنع ذلك في كلّ جمعة- علمنا اضطرارا إذا عاينّا الذي ذكر على نسقه أنّه صادق، وأنّه لم يعلم ذلك إلّا من قبل خالق ذلك. تعالى الله عن ذلك»[76].

هذا النّص الذي رد فيه الجاحظ عن المعترضين، يزيل غرابة النص المذكور سلفا، ويوضح قولهم بالتفصيل، بحكم أن قصة مجيء الحيتان يوم السبت أمر لا يستوي مع منطق الزمان غير الثابت؛ فالسبت تدور مع دوران الأيام والأسابيع والشهور، فقد تأتي في الشتاء وغير الشتاء، وساق صاحبنا أمثلة على ذلك، فلو جاء قائل مخاطبا النّاس بأنه نبي، وأثبت لهم نبوته بإقبال شيء ما عليهم في آخر تشرين، فسيكون الأمر طرفة، ومتى تحقق ذلك، صدقوه وما سخروا منه، والمعنى هنا، هو أنّ ذلك معجزة منه، تأكيدا على وحدانيته وإحقاقه

74- «الحيوان» (4/ 310)

75- سورة الأعراف، الآية 8

76- «الحيوان» (4/ 311)

بالعبادة، ويفعل ما يشاء متى يشاء، والآية التي جاءت في قصة صائدي الأسماك تؤكد أنّ الأعجوبة لله وحده، وهو القادر على فعل كلّ شيء.

مجيء الحوت يوم السبت لأهل القرية شرعا، وانقطاعه عنهم سائر أيام الجمعة كان وحيا من الله تعالى للحوت، كما أوحى للنحل، وكان عقابا أيضا لهم للاعتداء والظلم الذي يصدر منهم، فكان وصف المعترضين، رغم صحته على المعنى القائم لتغير يوم الأيام وعدم مجيئها على حال واحدة، فقد كان اعتراضهم مخالفا لعظمة الله تعالى، وحكمته في خلقه ومخلوقاته، قال الجاحظ: «وقد أقررنا بعجيب ما نرى من مطالع النّجوم، ومن تناهي المدّ والجزر على قدر امتلاء القمر، ونقصانه وزيادته، ومحاقه واستراره. وكلّ شيء يأتي على هذا النّسق من المجاري، فإنّما الآية فيه لله وحده على وحدانيّته. فإذا قال قائل لأهل شريعة ولأهل مرسى، من أصحاب بحر أو نهر أو واد، أو عين، أو جدول: تأتيكم الحيتان في كلّ سبت، أو قال: في كلّ رمضان. ورمضان متحوّل الأزمان في الشّتاء والصيف والرّبيع والخريف. والسّبت يتحوّل في جميع الأزمان. فإذا كان ذلك كانت تلك الأعجوبة فيه دالة على توحيد الله تعالى، وعلى صدق صاحب الخبر، وأنّه رسول ذلك المسخّر لذلك الصّنف. وكان ذلك المجيء خارجا من النّسق القائم، والعادة المعروفة. وهذا الفرق بذلك بيّن. والحمد لله»[77].

تحقق من تأويل الجاحظ في رده على المعترضين، أنّ مجيء الحيتان يوم السبت، والسبت يتغير مع الأيام والشهور والأسابيع، كان آية وحكمة من الله تعالى على قدرته ووحدانيّته، ويتحقق هذا للقارئ الذي تأمل الآية وأدام النظر فيها.

[تأويل آية]

قال الجاحظ: «وحدثني أبو الجهجاه قال: سأل أبو عمرو المكفوف عن قوله تعالى: «حَتَّى إِذا أَتَوْا عَلى وادِ النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ. فَتَبَسَّمَ ضاحِكاً مِنْ قَوْلِها»، فقلت له: إن نذيرا يعجب منه نبيّ من الأنبياء ثمّ يعظم خطره حتى يضحكه لعجيب! قال: فقال: ليس التأويل ما ذهبت إليه. قال: فإنّه قد يضحك النبيّ، عليه السلام، من الأنبياء من كلام الصبيّ، ومن نادرة غريبة. وكلّ شيء يظهر من غير معدنه، كالنّادرة تسمع من المجنون، فهو يضحك، فتبسّم سليمان عندي على أنّه استظرف ذلك المقدار من النّملة. فهذا هو التأويل»[78].

بنى الجاحظ تأويله للآية على قول أبي عمرو المكفوف المتعجب من ضحك سليمان من تبسم النملة، على وجه التعجب والاستغراب، إلاّ أنّ صاحبي حمل الآية على وجه آخر، ظاهر أساسا في أن الأنبياء قد تضحكهم وتفكههم أصاغر الأمور وأندرها، ولا عجب من تضاحك سليمان عليه السلام من النملة رغم قدرها المحقّر

77- «الحيوان» (4/ 311)

78- نفسه، ج4، ص269.

الصغير، فلا عجب أن تضحكنا النوادر، وأن يضحكنا كلام الصبيان، فهذا هو الوجه الذي مال إليه الجاحظ، دون التعجب والاستغراب من ضحك سليمان عليه السلام. ولصاحبي نص آخر، يؤكد فيه أنّ النملة عارفةٌ سليمان، وعالمة بجنوده، وأقدر على تمييزهم بجنود آخرين، وأساق هذا النص في استمرار رده على من ينكر تبسم[79] النبيّ سليمان عليه السلام من حال النمل، فقد قال متحدثا عنها: «فقد أخبر القرآن أنها قد عرفت سليمان وأثبتت عينه، وأنّ علم منطقها عنده، وأنها أمرت صويحباتها بما هو أحزم وأسلم، ثمّ أخبر أنها تعرف الجنود من غير الجنود، وقد قالت: وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ. ونخالك أيها المنكر تبسّمه بحالهنّ، أنّك لم تعرف قبل ذلك الوقت وبعده، شيئا من هذا الشكل من الكلام، ولا تدبيرا في هذا المقدار. وأمّا ما فوق ذلك فليس لك أن تدّعيه. ولكن، ما تنكر من أمثاله وأشباهه وما دون ذلك، والقرآن يدلّ على أنّ لها بيانا، وقولا، ومنطقا يفصل بين المعاني التي هي بسبيلها؟! فلعلها مكلّفة، ومأمورة منهيّة، ومطيعة عاصية»[80].

تأويل آية أصحاب الكهف[81]

«قال الله تعالى لنبيّه صلى الله عليه وسلم: أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كانُوا مِنْ آياتِنا عَجَباً. إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقالُوا: رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً». فخبّر كما ترى عن دعائهم وإخلاصهم، ثمّ قال جلّ وعزّ: «فَضَرَبْنا عَلَى آذانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصى لِما لَبِثُوا أَمَداً»، ثمّ قال عزّ وجلّ: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً. وَرَبَطْنا عَلى قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا: «رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً»، ثم قال: «فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقاً. وَتَرَى الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَتَزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ الْيَمِينِ وَإِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ»، ثمّ قال بعد هذه الصّفة لحالهم، والتمكين لهم من قلوب السّامعين، والأعجوبة التي أتاهم بها: «وَكَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالْوَصِيدِ»، ثمّ قال: «لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِراراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً».

لم يذهب الجاحظ في تأويل هذه الآيات من سورة الكهف مذهب المفسرين، في إيراد القصة كاملة، إنما ركز أساسا على الغرض من استصحاب أصحاب الكهف للكلب دون غيره، رغم وجود حيوانات أخرى تألف الإنسان ويألفها ويسكن لها وتسكن إليه، وأسرد بلعبه التأويلي كلاما طويلا في الحديث عن هذه المسألة، يقول فيها: «فخبّر أنّهم لم يستصحبوا من جميع من يألف النّاس ويرتفقون به، ويسكنون إليه، شيئا غير الكلب، فإنّ ممّا يألف النّاس ويرتفقون به، ويسكنون إليه، شيئا غير الكلب، فإنّ ممّا يألف النّاس ويرتفقون به، ويسكنون

79- جاء في تفسير تبسم سليمان عليه السلام: «{لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ} فحكي أن الريح أطارت كلامها إلى سليمان حتى سمع قولها من ثلاثة أميال فانتهى إليها وهي تأمر النمل بالمغادرة. {فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً} فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أنه تبسم من حذرها بالمغادرة. الثاني: أنه تبسم من ثنائها عليه. الثالث: أنه تبسم من استبقائها للنمل. قال ابن عباس: فوقف سليمان بجنوده حتى دخل النمل مساكنه. {وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ} فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: ألهمني، قاله قتادة. الثاني: اجعلني، قاله ابن عباس. الثالث: حرضني، قاله ابن زيد فحكى سفيان أن رجلاً من الحرس قال لسليمان، أنا بمقدرتي أشكر الله منك، قال فخرّ سليمان عن فرسه ساجداً». «تفسير الماوردي = النكت والعيون» (4/ 200).

80- «الحيوان» (4/ 264)

81- نفسه، ج2، ص351..

إليه: الفرس والبعير والحمار والبغل، والثّور والشاة، والحمام والدّيكة، كلّ ذلك مما يرتفق به ويستصحب في الأسفار، وينقل من بلد إلى بلد. والناس يصطادون بغير الكلب، ويستمتعون بأمور كثيرة، فخبّر عنهم بعد أن جعلهم خيارا أبرارا، أنّهم لم يختاروا استصحاب شيء سوى الكلب، وليس يكون ذلك من الموفّقين المعصومين المؤيّدين، إلّا بخاصّية في الكلب لا تكون في غيره»[82].

وجّه الجاحظ الغرض من استصحاب أهل الكهف للكلب دون غيره من الحيوانات المألوفة، لخاصية موجودة في الكلب دون غيره، وأمر معرفة هاته الخاصية موكول إلى الله تعالى، والشيء المهم والأساس من تأويل صاحبي هو تحديد رفعة حال الكلب، انطلاقا من موجه لغوي، في قوله تعالى: «رابعهم»، بعطف ثم ذكر للكلب مباشرة، فوضح الجاحظ تأويله الأول بأن هناك خصيصة توجد في الكلب دون غيره، كانت السبب في صحبته لأصحاب الكهف، والموجه الذي يؤكد، أنّ الله تعالى لما أراد الإخبار عن صحبة الكلب لهم، قال: «ورابعهم وسادسهم وثامنهم»، فتم الإخبار عنه عطفا دون واسطة في رابعهم وسادسهم باستثناء وثامنهم.

إنّ هناك فرقا بين قولنا: ومعهم رابع كلبهم، وبين قوله تعالى: رابعهم، إن التعبير الأول فيه منقصة للكلب، والتعبير الثاني فيه رفعة له وإعلاء من شأنه، والدليل على هذا قول الجاحظ: «ثمّ أعاد ذكر الكلب، ونبّأ عن حاله، بأن قال عزّ وجلّ: إِذْ يَتَنازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْياناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً. سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ. فَلا تُمارِ فِيهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً». وفي قولهم في الآية «ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ»، دليل على أنّ الكلب رفيع الحال، نبيه الذكر، إذ جعل رابعهم، وعطف ذكره على ذكرهم، واشتقّ ذكره من أصل ذكرهم، حتّى كأنّه واحد منهم، ومن أكفائهم أو أشباههم أو ممّا يقاربهم. ولولا ذلك لقال: سيقولون ثلاثة معهم كلب لهم. وبين قول القائل معهم كلب لهم، وبين قوله «رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ»، فرق بيّن وطريق واضح، فإن قلتم: هذا كلام لم يحكه الله تعالى عن نفسه، وإنّما حكاه عن غيره، وحيث يقول: «ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ»، وقد صدقتم، والصّفة على ما ذكرتم؛ لأنّ الكلام لو كان منكرا لأنكره الله تعالى، ولو كان معيبا لعابه الله، فإذ حكاه ولم يعبه، وجعله قرآنا وعظّمه بذلك المعنى، ممّا لا ينكر في العقل ولا في اللغة، كان الكلام إذا كان على هذه الصفة مثله؛ إذ كان الله عزّ وجلّ المنزل له»[83].

تحقق أنّ الكلب صاحبَ أصحاب الكهف، لرفعة حاله وعظمة شأنه، وكان الوجه التأويلي في توجيه الجاحظ للآية توجيها لغويا، انطلق فيه مباشرة من عدم وجود فاصلين أهل الكهف والكلب أثناء حديث

82- الحيوان، ج2، ص351

83- الحيوان، ج2، ص352

الله عنهم في الآية؛ فالكلب مطابق لمنزلة أهل الكهف، ومساو لهم في القيمة والشأن والاختيار، ولا فرق بينهم إطلاقا، ولعل هذا التوجيه يفي نص الجاحظ حقه في تحقيق الغرض التأويلي.

تأويل قوله تعالى: ويخلق ما لا تعلمون[84]

قال الجاحظ: «وقد قال تعالى: وَيَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ». وقد يتّجه هذا الكلام في وجوه: أحدها أن تكون ها هنا ضروب من الخلق لا يعلم بمكانهم كثير من الناس، ولا بدّ أن يعرف ذلك الخلق معنى نفسه، أو يعلمه صفوة جنود الله وملائكته، أو تعرفه الأنبياء، أو يعرفه بعض الناس، لا يجوز إلّا ذلك. أو يكون الله عزّ وجلّ إنما عنى أنّه خلق أسبابا، ووهب عللا، وجعل ذلك رفدا لما يظهر لنا ونظاما. وكان بعض المفسّرين يقول: من أراد أن يعرف معنى قوله: وَيَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ»، فليوقد نارا في وسط غيضه، أو في صحراء بريّة ثمّ ينظر إلى ما يغشى النار من أصناف الخلق من الحشرات والهمج فإنّه سيرى صورا، ويتعرّف خلقا لم يكن يظنّ أنّ الله تعالى خلق شيئا من ذلك العالم. وعلى أنّ الخلق الذي يغشى ناره يختلف على قدر اختلاف مواضع الغياض والبحار والجبال. ويعلم أنّ ما لم يبلغه أكثر وأعجب. وما أردّ هذا التأويل، وإنّه ليدخل عندي في جملة ما تدلّ عليه الآية. ومن لم يقل ذلك لم يفهم عن ربّه ولم يفقه في دينه»[85].

النص ممارسة تأويلية، حمل فيه الجاحظ الآية على احتمالات عديدة، أدلها أنّ الله تعالى بجلالة قدره وعظمة شأنه، يكون قد جعل في هاته الحياة ضروبا من الخلق والمخلوقات لا علم للناس بها، ولا دراية لما نعرف من الخلق بها، وقد يكون هذا الخلق المجهول عندنا، معروفا لدى ملائكته وأنبيائه أو عند بعض النّاس، والاحتمال الثاني، أن الله يكون قد خلق أسبابا وعللا جعلت نظاما لما نراه ويظهر لنا، ولم يكن من عادة الجاحظ تقبل بعض تأويلات المفسرين، إلا أنه في أحايين يزكي قولهم ويعتبره تأويلا صادقا، وهذا ما بدا في هذا السياق، لما حكى قول المفسر الذي يجيب عن سؤال معرفة معنى الآية، فيقول إخبارا عنه بإيقاد النار وسط صحراء بريّة ليلا، وسيرى الإنسان ويكتشف أن النار ضمت إليها وتجمعت عليها أصناف من حشرات عجيبة وغريبة، لم يكن يحتسب أنّ الله تعالى قد يخلق مثلها، وأجاز الجاحظ التأويل، وأدخله في جملة ما تدل عليه الآية.

[التين والزيتون][86]

قال الجاحظ: «وقد قال الله عزّ وجلّ: وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ»، فزعم زيد بن أسلم أنّ التّين دمشق، والزيتون فلسطين. وللغالية في هذا تأويل أرغب بالعبرة عنه وذكره. وقد أخرج الله تبارك وتعالى الكلام مخرج القسم. وما تعرف دمشق إلّا بدمشق، ولا فلسطين إلّا بفلسطين. فإن كنت إنّما تقف من ذكر التين على مقدار طعم

84- نفسه، ج2، ص309

85- نفسه، ج2، ص309

86- نفسه، ج1، ص136

يابسه ورطبه، وعلى الاكتنان بورقه وأغصانه، والوقود بعيدانه، وأنّه نافع لصاحب السّلّ، وهو غذاء قويّ ويصلح في مواضع من الدواء، وفي الأضمدة، وأنّه ليس شيء حلو، إلّا وهو ضارّ بالأسنان غيره، وأنّه عند أهل الكتاب الشّجرة التي أكل منها آدم عليه السلام، وبورقها ستر السّوءة عند نزول العقوبة، وأنّ صاحب البواسير يأكله ليزلق عنه الثفل، ويسهل عليه مخرج الزّبل؛ وتقف من الزيتون على زيته والاصطباح به، وعلى التأدّم بهما والوقود بشجرهما، وما أشبه ذلك من أمرهما- فقد أسأت ظنّا بالقرآن، وجهلت فضل التأويل. وليس لهذا المقدار عظّمهما الله عزّ وجلّ، وأقسم بهما ونوّه بذكرهم»[87].

أقسم الله تعالى في الآية بالتين والزيتون، وقسم الله عليهما تعظيما لشأنهما وفائدتهما ونفعهما، وللجاحظ في نصه تعليقا على الآية، مآخذ عديدة، انتقد فيها مفسريها، الوجه الأول الذي انتقده، هو تفسير زيد بن أسلم في جعله أن التين دمشق[88]، والزيتون فلسطين، تأويل لم يتقبله الجاحظ ولم يستسغه، وقد أغرق فيه صاحبه في الغرابة. والانتقاد الثاني، هو جعله من يقف عند حدود فوائد التين والزيتون فقط، جاهلا بفضل التأويل؛ لأن قسم الله بهما بعيد عن فوائدهما العديدة، بل إنّ القسم بهما والتنويه بذكرهما يدل على شيء جليل، قلّ من يفطن إليه ويدرك معانيه، ومن وجه القسم بالفوائد فقد أساء الظن بكتاب الله تعالى، وجهل فضل التأويل في التحقق من مضمرات النص المقروء.

تأويل ذم القرد والخنزير في القرآن دون غيرهما:

ذكر الله تعالى في كتابه العزيز، مجموعة من أسماء الحيوانات، وذكرها يكون مثلا على شيء ما، ومعلوم أن كلّ ذكر للحيوان في القرآن الكريم، إنما هو للعبرة والاتعاظ، قال الجاحظ وهو يعد أجناس الحيوانات المذكورة: «وقد ذكر الله عزّ وجلّ في القرآن العنكبوت، والذّرّ والنّمل، والكلب، والحمار، والنّحل، والهدهد، والغراب، والذئب، والفيل والخيل، والبغال، والحمير، والبقر، والبعوض، والمعز، والضأن، والبقرة، والنعجة، والحوت، والنّون. فذكر منها أجناسا، فجعلها مثلا في الذّلّة والضّعف، وفي الوهن، وفي البذاء، والجهل»[89].

المنطلق الأساس الذي انطلق منه الجاحظ في تأويل آيات ذكر الحيوان في القرآن الكريم، هو أنّ الله تعالى لم يمسخ أحدا من خلقه أو معارضي رسالته إلا بشيئين، إما أن يمسخهم قردة أو خنازير، وما سوى هذا، فلم تأت آية مسخ فيها الحق سبحانه أحدا من خلقه بمخلوقات أخرى، معناه أن الحيوانين المذمومين هما القرد والخنزير، وهذا تأويل لطيف عجيب من الجاحظ، ومن التوجيهات التأويلية في هذا المنحى قوله: «وقال الله عزّ وجلّ: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها». فقلّلها كما ترى وحقّرها، وضرب بها المثل،

87- نفسه، ج1، ص136

88- جاء في لسان العرب قول ابن منظور: «قَالَ اللَّهُ، عَزَّ وَجَلَّ: وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ؛ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ تِينُكم هَذَا، وزَيْتُونكم هَذَا. قَالَ الفَرَّاءُ: يُقَالُ إِنهما مَسْجِدَانِ بالشأم، أَحَدُهُمَا الَّذِي كَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَهُ مُوسَى، عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ وَقِيلَ: الزَّيْتُونُ جِبَالُ الشأم. وَيُقَالُ لِلشَّجَرَةِ نَفْسِهَا: زَيْتُونَةٌ، ولثَمرتها: زَيْتُونَةٌ، وَالجَمْعُ: الزَّيْتون»، «لسان العرب» (2/ 35)، وقال أيضا: «وَالتِّينُ: جبل بالشأم؛ وَقَالَ أبو حَنِيفَةَ: هُوَ جَبَلٌ فِي بِلَادِ غَطَفان، وَلَيْسَ قَوْلُ مَنْ قَالَ هُوَ جَبَلٌ بالشأم بِشَيْءٍ، لأنه لَيْسَ بالشأم جَبَلٌ يُقَالُ لَهُ التِّين، ثُمَّ قَالَ: وأين الشأم مِنْ بِلَادِ غَطَفان» «لسان العرب» (13/ 75).

89- «الحيوان» (4/ 278)

وهو مع ذلك جلّ وعلا، لم يمسخ أحدا من حشو أعدائه وعظمائهم بعوضة، وقال تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ»، إنّما قرّع الطالب في هذا الموضع بإنكاره وضعفه، إذ عجز ضعفه عن ضعف مطلوب لا شيء أضعف منه، وهو الذباب، ثمّ مع ذلك لم نجده جلّ وعلا، ذكر أنّه مسخ أحدا ذبابا». «وقال: «وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» فدلّ بوهن بيته على وهن خلقه، فكان هذا القول دليلا على التّصغير والتّقليل. وإنما لم يقل: إنّي مسخت أحدا من أعدائي عنكبوتا»[90].

يفصح نص الجاحظ على أنّ ذكر الحيوان في القرآن، إنما يكون للمثل، فالبعوضة دلالة على التقليل والتحقير، والذباب مثل على الضعف والعجز، والعنكبوت، دلالة على التصغير والتقليل، وأمثلة هذا كثيرة في القرآن الكريم، يتم إيراد جميع الحيوانات للمثل، باستثناء القرد والخنزير، فإنهما مذمومان؛ لأن الله تعالى يمسخ بهما عباده، واستمرارا في التحقق من الممارسة التأويلية للقرآن الكريم لدى الجاحظ، فقد أسرد نصا آخر يورد فيه حديث الحق سبحانه عن الكلب والحمار والذرة، بقوله: «وقال تعالى: فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ». فكان في ذلك دليل على ذمّ طباعه، والإخبار عن تسرّعه وبذائه. وعن جهله في تدبيره، وتركه وأخذه. ولم يقل إني مسخت أحدا من أعدائي كلبا. وذكر الذّرّة فقال: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». فكان ذلك دليلا على أنّه من الغايات في الصّغر والقلّة، وفي خفّة الوزن وقلة الرجحان. ولم يذكر أنّه مسخ أحدا من أعدائه ذرّة. وذكر الحمار فقال: «كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً». فجعله مثلا في الجهل والغفلة، وفي قلّة المعرفة وغلظ الطّبيعة. ولم يقل إنّي مسخت أحدا من أعدائي حمارا»[91].

فالكلب يدل على التسرع والبذاء، والجهل وسوء التدبير، والذرة يضرب بها المثل في الصغر والقلة وخفة الوزن وقلة الرجحان، بينما أن الحمار يضرب به المثل في الغفلة والجهل وقلة المعرفة، ولكن لم يأت ذكرها في القرآن الكريم في سياق من سياقات المسخ، ومن ثمة، فما ذم حيوانا في القرآن الكريم من غير القرد والخنزير، ويصرح الجاحظ عن هذا قائلا: «وكذلك جميع ما خلق وذكر من أصناف الحيوان بالذّمّ والحمد. فأمّا غير ذلك ممّا ذكر من أصناف الحيوان، فإنّه لم يذكره بذمّ ولا نقص، بل قد ذكر أكثرهنّ بالأمور المحمودة، حتّى صار إلى ذكر القرد فقال: «وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنازِيرَ» فلم يكن لهما في قلوب النّاس حال. ولو لم يكن جعل لهما في صدور العامّة والخاصّة من القبح والتّشويه، ونذالة النّفس، ما لم يجعله لشيء غيرهما من الحيوان، لما خصّهما الله تعالى بذلك»[92].

القردة والخنازير أبعد استقرارا في قلوب الناس، وأقرب إلى القباحة والتشويه، وما فيها من القباحة لا يوجد في غيرها من الحيوانات، والدليل على قبحها أنّ الله تعالى أوردهما في كتابه العزيز في سياق الذم والمسخ،

90- الحيوان، ج4، ص278

91- نفسه، ج4، ص279

92- نفسه، ج4، ص279

ولو لم يكونا أشدّ قبحا ما مسخ الله بهما أحدا من خلقه، وهذا من التوجيهات البديعة عند الجاحظ، وخاصة أنّ هناك أجناسا من المخلوقات أشد قسوة ورعبا من الخنازير والقردة، ويسرد صاحبي هذا المعطى بقوله: «وقد علمنا أنّ العقرب أشدّ عداوة وأذى، وأفسد، وأنّ الأفعى والثّعبان وعامّة الأحناش، أبغض إليهم وأقتل لهم، وأنّ الأسد أشدّ صولة، وأنّهم عن دفعهم له أعجز، وبغضهم له على حسب قوّته عليهم، وعجزهم عنه، وعلى حسب سوء أثره فيهم. ولم نره تعالى مسخ أحدا من أعدائه على صورة شيء من هذه الأصناف. ولو كان الاستنذال والاستثقال والاستسقاط أراد، لكان المسخ على صورة بنات وردان أولى وأحقّ. ولو كان التّحقير والتّصغير أراد، لكانت الصّؤابة والجرجسة أولى بذلك. ولو كان إلى الاستصغار ذهب لكان الذّرّ والقمل والذّباب أولى بذلك»[93].

يظهر أنّه رغم وجود ما يفوق القردة والخنازير شدة وقسوة وعداوة وأذى، واستنذالا استثقالا، إلا أنه ترد في القرآن الكريم مسائل مسخ وتقبيح في العقرب والأفعى والأسد، وغيرها من أجناس المخلوقات، الأكثر فتكا من الخنازير والقردة. إنّ الوجه التأويلي للجاحظ في تأويل علة ذكر الحيوانات في القرآن، وعلة ذم القردة والخنازير دون شيء آخر، وجه تأويلي بديع استثمر فيه البعد المرتبط بالخلفية المعرفية، بوصفها عدة تأويلية تعين المؤول أو القارئ على جعل النص المقروء نصا فياضا تتولد وتتوالد منه معاني متعددة.

تأويل آية شجرة الجحيم

قدم الجاحظ تأويلا بديعا لآية شجرة الجحيم، متسائلا عن سرّ تشبيهها برؤوس الشياطين، تساؤل تولّد منه سؤال أساس، كيف تعرف النّاس أن الشيطان قبيح مشوه، مذموم مقبح، وهل رأوا الشيطان قط في صورة واضحة، إنّ الله تعالى قد أجرى على ألسنة العامة وعقولهم تقبيح صورته واستجمامها وكراهتها، وماثل هاته المقابحة بين مسخ الخنزير والقردة، ونسوق في تأكيد قولنا، ما قاله الجاحظ: «والدّليل على قولنا قوله تبارك وتعالى: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ». «طَلْعُها كَأَنَّهُ رؤوس الشَّياطِينِ»، وليس أن النّاس رأوا شيطانا قطّ على صورة، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشّياطين، واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك- رجع بالإيحاش والتّنفير، وبالإخافة والتقريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأوّلين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم»[94].

سار على ألسنة الناس أن الشياطين قبيحة، وقباحتها شبيهة بشجرة الزقوم، فأصبحت الناس تضرب المثل في القبح بالشيطان، رغم أنهم ما رأوه يوما، إنّ الوجه التأويلي للجاحظ في هذه الآية انطلق ممارسة قرائية، انطلق فيها سؤال، اتضح في سر المشابهة بين قباحة شجرة الجحيم والشيطان، وقد أشار صاحب اللسان إلى هذه المسألة في قوله: «وَلِلشَّيَاطِينِ فِيهَا ثَلَاثَةُ أَوجه: أَحدها أَن يُشْبِه طَلْعُها فِي قُبْحِه رؤوس الشَّيَاطِينِ لأَنها

93- نفسه، ج4، ص279

94- نفسه، ج4، ص280

مَوْصُوفَةٌ بالقُبْح وإن كَانَتْ غَيْرَ مشاهَدة فَيُقَالُ كأَنه رأْس شَيْطَانٍ إِذا كَانَ قَبيحًا، الثَّاني أَن الشَّيْطَانَ ضَرْبٌ منَ الْحَيَّات قَبيحُ الْوَجْه وَهُوَ ذُو العُرْف، الثَّالثُ أَنه نبت قبيح يسمى رؤوس الشَّيَاطين؛ قَالَ أَبو حَنيفَةَ: أَخبرني أَعرابي مَنْ أَزْد السَّراة قَالَ: الزَّقُّومُ شَجَرَةٌ غَبْرَاءُ صَغيرَةُ الْوَرَق مُدَوَّرَتُها لَا شَوْكَ لَهَا، ذَفرَةٌ مُرَّة، لَهَا كَعابر في سُوقها كَثيرَةٌ، وَلَهَا وُرَيْدٌ ضَعيفٌ جِدًّا يجْرُسُه النَّحْلُ، ونَوْرَتُها بَيْضَاءُ، ورأْس وَرقِهَا قَبيحٌ جِدًّا. والزَّقُّومُ: كُلُّ طَعَام يَقْتل؛ عَنْ ثَعْلَب. والزَّقْمَةُ: الطَّاعُونُ؛ عَنْهُ أَيضاً. وَفِي صفَة النَّار: لَوْ أَن قَطْرة منَ الزَّقُّوم قَطَرَتْ في الدُّنْيَا؛ الزَّقُّومُ: مَا وَصَفَ اللَّهُ في كتَابه فَقَالَ: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ في أَصْلِ الْجَحيم؛ قَالَ: هُوَ فَعُّول منَ الزَّقْم اللَّقْم الشَّديد وَالشُّرْب الْمُفْرط. والزُّلْقُوم، باللَّام: الحُلْقُوم»[95].

إنّ نص ابن منظور، قدم الأوجه التي حملت عليها لفظة الشياطين، والوجه المرتبط بما ذهب إليه الجاحظ، هو أن النّاس إذا أرادت تقبيح شيء شبهته بالشياطين، رغم أنها لم تشاهده، فالقبح في الشيطان أصل، ولذلك فلا غرابة من المبالغة في وصف شخص قبيح بوصفه بالشيطان، وساق الجاحظ على لسان المفسرين وجها آخر حُملت عليه عبارة رؤوس الشياطين، بأنها نبات نبت باليمن، وأنها أيضا تعني الحيّات، يقول: «وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسّرين، أنّ رؤوس الشّياطين نبات نبت باليمن. [وقول بعضهم: إن الشياطين هاهنا: الحيّات].»وقال الله عزّ وجلّ لنبيّه: قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعم يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّه بِه، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، فذكر أنه رجس، وذكر الخنزير، وهو أحد المسوخ، ولم يذكر في هذه الآية التي أحصى فيها أصناف الحرام، وأباح ما وراء ذلك- القرد، وصار بعضهم إلى تحريمه من جهة الحديث، وهو عند كثير منهم يحتمل المعارضة»[96].

رؤوس الشياطين محمولة أيضا على أنها نبات ينبت باليمن، وهو نبتٌ معروف بالقباحة[97]، وعلى أنه يقصد بها الحيّات، فتكون هذه الأوجه مشتركة في الوجه التأويلي الأساس، هو أن العرب إذا أردت أن تقبح شيئا ساقت له أمثالا عن الشيطان، ولدرجة أن شبهت به شجرة الجحيم في النار، فقد «قَالَ الزَّجَّاجُ: وَجْهُهُ أَن الشَّيْءَ إِذا اسْتُقْبح شُبِّه بِالشَّيَاطِين فَيُقَالُ كأَنه وَجْهُ شَيْطَانٍ وكأَنه رأْس شَيْطَانٍ، وَالشَّيْطَانُ لَا يُرى، وَلَكِنَّهُ يُسْتَشْعَر أَنه أَقبَح مَا يَكُونُ منَ الأَشياء، ولو رُؤِيَ لَرُؤِيَ في أَقبح صُورَةٍ؛ وَمِثْلُهُ قَوْلُ امرئ الْقَيْس:

أَيَقْتُلُني، والمَشْرَفِيُّ مُضاجِعي، ... ومَسْنونةٌ زُرْقٌ كأَنياب أَغوالِ؟

95- لسان العرب، ج12، ص269

96- الحيوان، ج4، ص280

97- جاء في اللسان قوله: «وقيل: رُؤُوس الشَّيَاطِين نَبْتٌ مَعْرُوفٌ قَبِيحٌ، يسمى رؤوس الشَّيَاطِين، شُبِّهَ بِهِ طَلْع هَذِهِ الشَّجَرَةِ، وَاللَّهُ أعلم. وَفِي حَدِيثِ قَتْل الحَيَّاتِ: حَرِّجُوا عَلَيْهِ، فإن امْتَنَعَ وإلا فَاقْتُلُوهُ فإنه شَيْطَانٌ؛ أراد أحد شَيَاطِين الجِنّ، قَالَ: وَقَدْ تُسَمَّى الحَيَّةُ الدَّقِيقَةُ الخَفِيفَةُ شَيْطَانًا وَجَانًّا عَلى التَّشْبِيهِ. وَفِي الحَدِيثِ» «لسان العرب» (13/ 239).

وَلَمْ تُرَ الغُولُ وَلَا أَنيابها، وَلَكِنَّهُمْ بَالَغُوا فِي تَمْثِيلِ مَا يُسْتَقْبَحُ مِنَ الْمُذَكَّرِ بِالشَّيْطَانِ وَفِيمَا يُسْتَقْبَحُ مِنَ الْمُؤَنَّثِ بِالتَّشْبِيهِ لَهُ بِالْغُولِ، وَقِيلَ: كأنه رؤوس الشياطين كأنه رؤوس حَيَّات، فإن الْعَرَبَ تُسَمِّي بَعْضَ الْحَيَّاتِ شَيْطَانًا، وَقِيلَ: هُوَ حَيَّةٌ لَهُ عُرْفٌ قَبِيحُ المَنْظَر؛ وأنشد لِرَجُلٍ يَذُمُّ امرأة لَهُ:

عَنْجَرِدٌ تَحْلِفُ حِينَ أَحْلِفُ، ... كمِثْلِ شَيْطانِ الحَماطِ أَعْرَفُ»[98]

تأتى أن الجاحظ، قد مارس فعله التأويلي، بتأويله لآية الجحيم، وعلاقتها برؤوس الشياطين، فكانت القباحة الأساس الجامع بينهما، كما كان المسخ في القرد والخنزير دليلا أيضا على قبحهما.

تأويل خيانة امرأتي نوح ولوط

ذهب بعض المفسرين إلى تفسير خيانة امرأتي نوح ولوط، بأنها كانت في الفرج، تأويل ردّه الجاحظ ولم يتقبله، وجعله مردودا، قال تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغافِلاتِ الْمُؤْمِناتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ». ثم قال: الْخَبِيثاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثاتِ وَالطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّباتِ أُولئِكَ مُبَرَّؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ». وفي هذا دليل على أنّ التأويل في امرأة نوح وامرأة لوط، عليهما السلام، على غير ما ذهب إليه كثير من أصحاب التّفسير: وذلك أنهم حين سمعوا قوله عزّ وجلّ: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما». فدلّ ذلك على أنّه لم يعن الخيانة في الفرج»[99].

انطلق الجاحظ في تجاوز سوء فهم المفسرين للخيانة، من الآيتين الموضحتين إلى أن المقصود بالخيانة في قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما». هو النفاق أو خيانة في الدين، وليس خيانة في الفرج كما تفهم العامة، ومن ثمة دلت الآيتان على عدم صحة ما ذهب إليه المفسرون لدى الجاحظ، فبدا أن وجهه التأويلي اعتمد فيه على تأويل القرآن بالقرآن، وخلص إلى أنّ «اسم الخيانة على ضروب: أوّلها المال، ثمّ يشتقّ من الخيانة في المال الغشّ في النصيحة والمشاورة. وليس لأحد أن يوجّه الخبر إذا نزل في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وحرم الرّسل، على أسمج الوجوه، إذا كان للخبر مذهب في السّلامة، أو في القصور على أدنى العيوب. وقد علمنا أنّ الخيانة لا تتخطّى إلى الفرج حتّى تبتدئ بالمال. وقد يستقيم أن يكونا من المنافقين فيكون ذلك منهما خيانة عظيمة. ولا تكون نساؤهم زواني، فيلزمهم أسماء قبيحة»[100].

98- «لسان العرب» (13/ 238)

99- لحيوان، ج4، ص289

100- نفسه، ج4، ص290

خيانة الفرج تبتدئ بالمال، وتكون بالإغراء، وقد يستقيم أن يكون ما صدر من زوجي نوح ولوط نفاقا، ومن ثمة خيانة عظيمة، ترتبط بالدين والعقيدة، فلو كانت الخيانة في الفرج، لجاز أن يذكرهما الله تعالى بأسماء قبيحة، فالزنى حرام، وحرمتها دليل على قباحتها، والخيانة الصادرة عن زوجي النبيين خيانة نفاق، لم تثبت من خلاله الزوجتان على دين زوجيهما.

القول في قوله تعالى: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها»

ظاهر الآية يظهر أن الله تعالى قد علّم آدم جميع الأسماء، وعلمه كلّ شيء، فكان التساؤل المحرك للعملية التأويلية لدى الجاحظ، هو هل يصح أن الله على قدر جلاله أن يعلّم كلّ ما يعلمه لنبي محدود الجسم، هو في الأصل مخلوق ومبتدع، بحيث لا يصح أن يقدّره كلّ ما يقدر، فلو كان المعنى في الآية مأخوذا على ظاهره لكان ما يعلمه الله يعلمه آدم عليه السلام، والله بكل شيء عليم، وعلمه يفوق جميع مخلوقاته، ويظهر الوجه التأويلي عند الجاحظ في قوله: «فإن قلت: فقد علّم الله عزّ وجلّ آدم الأسماء كلّها - ولا يجوز تعريف الأسماء بغير المعاني- وقلت: ولولا حاجة الناس إلى المعاني، وإلى التعاون والترافد، لما احتاجوا إلى الأسماء. وعلى أن المعاني تفضل عن الأسماء، والحاجات تجوز مقادير السّمات، وتفوت ذرع العلامات فممّا لا اسم له خاصّ الخاصّ. والخاصّيّات كلها ليست لها أسماء قائمة. وكذلك تراكيب الألوان، والأراييح، والطعوم، ونتائجها. وجوابي في ذلك: أن الله عزّ وجلّ لم يخبرنا أنه قد كان علّم آدم كلّ شيء يعلمه تعالى، كما لا يجوز أن يقدره على كلّ شيء يقدر عليه. وإذا كان العبد المحدود الجسم، المحدود القوى، لا يبلغ صفة ربّه الذي اخترعه، ولا صفة خالقه الذي ابتدعه- فمعلوم أنه إنما عنى بقوله: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها»، علم مصلحته في دنياه وآخرته».[101].

وجه تأويلي بديع حُملت عليه الآية، وهي أن المراد بعلمه الأسماء كلها، هو تعليمه مصلحة دنياه وآخراه، ولا يجوز أن يكون الله تعالى قد علّم عبدا من عباده ومخلوقا من مخلوقاته، ومبتدعا من إبداعاته كلّ شيء؛ لأن تعليمه كلّ شيء، يجيز قولنا أن ما يعلمه الله تعالى من الأسماء بمعانيها يعلمه آدم عليه السلام، والحق سبحانه منزه عن المشابهة في كلّ شيء، فيكون المعنى تقييد ما علّمه الله تعالى لنبيه على ما يهمه في مصلحة دنياه وآخراه.

101- «الحيوان، ج5، ص111

خاتمة

تجلى أن الجاحظ مؤول وقرّاءٌ، تحقق هذا المنشد، بعد الإجابة عن سؤال كيف أوّل الجاحظ، أو كيف قرأ؟، سؤال محرك لأهم نقاط الموضوع، والتي تم من خلالها التحقق من اللعب التأويلي لدى الجاحظ في كتاب الحيوان، وإظهار الممارسة الفعلية لفعل التأويل لديه، الظاهر أساسا في تأويله لمجموعة من الآيات القرآنية، باستناده إلى العمق القرائي الذي يمتاز به، لكونه واحدا من القراء والمؤولين النادرين المنتسبين لعالم القراءة بمعناها المعقد، والمتملصة من كلّ قيد يقيدها في نهرها الكبير. إن الجاحظ يقرأ بمرح ويؤول بعمق، ويعيد فتح النص على فسح تأويلية لا متناهية، وبعبارة أخرى إن قراءته وتأويله يجعلان القارئ يحسب النص المقروء على جنس آخر من غير الجنس الأصلي. إنّ للتأويل فضلا كبيرا في جعل القارئ مرحا؛ لأنه من جهل فضل التأويل، وقصر بابه فيه، ولم يؤت من خيره شيئا، ضاع منه المعنى، وتمنعت القراءة عن جعله مرحا، فالقراءة والتأويل وجهان لعملة واحدة، متواشجان لا يحق للقارئ الفذ الفصل بينهما، ومن لم يعرف عمق التأويل، تاه في الولوج إلى عالم القراءة، ومن جهل الأمرين معا، زاره الملل في كل قراءة، وأيأسه الكلل كلما فتح الكتاب، وننهي خاتمة الليالي التأويلية بنص أحسبه مجليا لأهمية التأويل أثناء القراءة، يقول فيه صاحبي: «ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر، وتأمّلته تأمّل متفكّر بعد أن تكون ثاقب النّظر سليم الآلة، غوّاصا على المعاني، لا يعتريك من الخواطر إلّا على حسب صحّة عقلك، ولا من الشواغل إلّا ما زاد في نشاطك»[102]. ولا يحق الزيادة على هذا النص كلمة تشرحه وتبين معناه، فأحسب القارئ قد فهم المعنى، ودرى معنى أن يكون المرء قارئا عميقا.

102- نفسه، ج1، ص137

لائحة المراجع والمصادر:

1. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - 1422هـ.
2. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تـ: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ط1/ 1420هـ.
3. الألوسي، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ.
4. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، - 1418 هـ
5. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة: الأولى - 1423هـ.
6. تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004م.
7. الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1424هـ ج1
8. جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه على الألمانية جورج كثوره، دار أويا، ط1، مارس الربيع الأول2007 .
9. الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ.
10. خالد بلقاسم، «مرايا القراءة»، المركز الثقافي العربي، ط1/2017م – الدار البيضاء – المغرب.
11. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407هـ.
12. الزواوي بوزريبة مختارية، الترجمة والمعنى النصي وسياقاته من منظور تأويلي، معهد الترجمة بجامعة وهران، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/ قسم الآداب واللغات، العدد 19 - جانفي 2018
13. الطبري، جامع البيان، توزيع: دار التربية والتراث - مكة المكرمة - ص.ب: 7780، الطبعة: بدون تاريخ نشر.
14. علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/ 2007م- بيروت.
15. فتحي إنقزو، «معرفة المعروف: تحولات التأويلية من شلاير ماخر إلى ديلتاي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1/ 2017م- الرباط.
16. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.
17. القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ط3
18. الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005م.
19. الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.
20. محمد بن موسى الدميري، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1424هـ.
21. ناصر حامد أبو زيد، «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، ط7/ 2005م، الدار البيضاء- المغرب.
22. نظرية التأويل، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2/ 2006م.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com