مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب المجلد 16 العدد 1، 2019، ص ص 75- 101

رسالة سهل بن هارون "في البخل"
قراءة في الحِجاج

جمال مقابلة *

تاريخ الاستلام 2018/7/10 تاريخ القبول 2018/7/31

ملخّص

هذه دراسة في رسالة سهل بن هارون (ت 215 هـ) إلى أبناء عمومته من آل راهبون التي يدافع فيها عن موقفه من البخل ومن الكرم المولّد ومن الاقتصاد، وهي رسالة اتّخذت طابع الحجاج العقلي وأبرزت طبيعة الجدل الذي دار في عصر المؤلّف بين العرب والفرس في مسائل من القيم والتقاليد والأفكار الحضاريّة والاجتماعيّة والفكريّة والعقديّة.

ولعلّ بناء الرسالة يدعو إلى النظر إليها نصًّا حجاجيًّا بامتياز، وعليه فإنّ الدرس الحجاجي بطرائقه العديدة هو النموذج الأمثل لمعاينة الرسالة في ضوئه؛ لأنّها قامت في جوهرها على الحوار وبسط الحجج وتقديم الدعاوى ونقضها ببراعة واقتدار.

وقبل دَرْسِ الرسالة نُحاول التثبّت من صحّة نسبتها إلى سهل، فهي وردتْ في مقدّمة كتاب البخلاء للجاحظ في نسختها اليتيمة، ولا نعرف هل نقلها الجاحظ بنصّها عن سهل، أم هي رواية له بتصرّف، أو من كتابته هو، ونحلها سهلاً؟ كلّ هذه الاحتمالات واردة، والبحث المدقّق هو الذي سيجلّي الأمر في حدود الأدلّة المتاحة.

ترد الرسالة في نسختها المشهورة أو الوحيدة في مقدّمة كتاب البخلاء للجاحظ (ت 255 هـ)[1]، وفي العقد الفريد لابن عبد ربّه الأندلسي (ت 328 هـ)[2]، الذي قد يكون نقلها بدوره عن الجاحظ؛ لأنْ لا خلافَ يُذكر بين النصّين، والأرجح أن يكون ابن عبد ربّه قد تصرّف قليلًا في النقل، فزاد وحذف دون أن يؤثّر في مُجمل النصّ، ونسختها لدى الجاحظ هي الآتية:

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2019.

* قسم اللّغة العربيّة، الجامعة الهاشمية، الزرقاء، الأردن.

"رسالة سهل بن هارون أبي محمّد بن راهبون [ت 215 هـ]، إلى بني عمّه من آل راهبون، حين ذمّوا مذهبه في البخل، وتتبّعوا كلامه في الكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم، أصلحَ الله أمرَكُم، وجمعَ شَمْلَكُم، وعلَّمَكُم الخيرَ، وجعلكم من أهلِهِ! قال الأحنفُ بن قيس: يا معشرَ بني تميم، لا تُسرِعوا إلى الفتنةِ، فإنّ أسرعَ الناسِ إلى القتالِ، أقلُّهم حياءً من الفِرار. وقد كانوا يقولون: إذا أردتَ أنْ ترى العيوبَ جَمَّةً فتأمّلْ عيّابًا، فإنّه يعيبُ بفضلِ ما فيه من العيبِ. وأوّلُ العيبِ أن تعيبَ ما ليسَ بعيبٍ. وقبيحٌ أنْ تَنْهَى عن مُرْشِدٍ، أو تُغْرِيَ بمُشْفِقٍ.

وما أرَدْنَا بما قُلنَا إلاّ هِدَايتَكُم وتَقويمَكُم، وإلّا إصْلاحَ فَسادِكُم، وإبقاءَ النعمةِ عليكم. ولئن أخطأنا سبيلَ إرشادِكُم، فما أخطأنا سبيلَ حُسنِ النيّةِ فيما بيننا وبينكم.

ثمّ قد تعلمون أنّا ما أوصيناكم إلّا بما قد اخترناه لأنفسنا قبلَكُم، وشُهِرْنَا به في الآفاقِ دونكم[3]. فما كان أحَقَّكم في تقديمِ حُرمَتِنَا بكم، أن ترعَوا حقَّ قَصْدِنا بذلك إليكم، وتنبيهنا على ما أغفلنا من واجبِ حقِّكم، فلا العُذرَ المبسوطَ بلغتم، ولا بواجبِ الحرمةِ قمتم. ولو كان ذِكرُ العيوبِ برًّا وفضلًا، لرأينا أنّ في أنفسنا عن ذلك شُغْلًا. وإنّ من أعظمِ الشقْوة، وأبعدَ من السعادة، أن لا يزال يُتذكّرُ زللُ المعلِّمين، ويُتَنَاسى سوءُ استماعِ المتعلِّمين، ويُستَعْظَمُ غَلَطُ العاذِلين، ولا يُحْفَلُ بتعمُّدِ المعذولين.

عبتموني بقولي لخادِمي: أجيدي عجنه خميرًا، كما أجدته فطيرًا، ليكونَ أطيبَ لطعمه، وأزيدَ في رَيْعِه. وقد قال عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه ورحمه- لأهله: أمْلِكوا العجينَ، فإنّه أريعُ الطحنتين. ["أملكوا العجين: أجيدوا عجنه؛ المعنى: أنّ خبزه يزيد بما يحتمله من الماء، فيكون كأنّك زدته دقيقًا وطحينًا" المصنّف لابن أبي شيبة ج19 ص36؛ كتاب الزهد ص 142].

وعبتم عليّ قولي: منْ لم يعرفْ مواقعَ السرَفِ في الموجودِ الرخيص، لم يعرفْ مواقعَ الاقتصادِ في الممتنعِ الغالي: فلقد أُتِيتُ من ماءِ الوضوءِ بكَيْلَةٍ يدلُّ حجمُها على مبلغِ الكِفايَةِ، وأشَفَّ من الكِفايةِ. فلمّا صِرْتُ إلى تفريقِ أجزائِه على الأعضاءِ، وإلى التوفير عليها من وظيفةِ الماءِ، وجدتُ في الأعضاءِ فَضْلاً على الماء، فعلمتُ أن لو كنتُ مكَّنْتُ الاقتصادَ في أوائله، ورغبتُ عن التهاونِ به في ابتدائه، لخرجَ آخرُه على كفايةِ أوّلِه، ولكانَ نصيبُ العضوِ الأولِ كنصيبِ الآخر. فعبتموني بذلك، وشنَّعتموه بجُهدِكُم، وقبَّحْتُموه. وقد قال الحسنُ [البصري] عند ذكر السرفِ: إنَّه ليكونُ في الماعونين الماءِ والكلإِ. فلم يرْضَ بذكرِ الماءِ حتَّى أردفَه بالكلإِ.

وعبتموني حين ختمت على سدّ عظيم، وفيه شيء ثمين من فاكهة نفيسة، ومن رطبة غريبة، على عبدٍ نَهِمٍ، وصبي جشع، وأمَةٍ لَكعاء [جارية حمقاء]، وزوجة خرقاء. وليس من أصل الأدب،

ولا في ترتيب الحكم، ولا في عادات القادة، ولا في تدبير السادة، أن يستوي في نفيس المأكول، وغريب المشروب، وثمين الملبوس، وخطير المركوب، والناعم من كلّ فن، واللباب من كلّ شكل، التابع والمتبوع، والسيّد والمسود. كما لا تستوي مواضعهم في المجلس، ومواقع أسمائهم في العنوانات، وما يستقبلون به من التحيّات. وكيف وهم لا يفقدون من ذلك ما يفقد القادر، ولا يكترثون له اكتراث العارف؟ من شاء أطعم كلبه الدجاج المسمّن، وأعلف حماره السمسم المقشّر! فعبتموني بالختم، وقد ختم بعض الأئمة على مِزْوَدِ سَويق [وعاء فيه طعام يُتّخذ من مدقوق الحنطة والشعير]. وختم على كيسٍ فارغ، وقال: طِينةٌ خيرٌ مِن ظِنَّة. فأمسكتم عمَّن ختمَ على لا شيء، وعِبتم من ختمَ على شيء.

وعبتموني حين قلت للغلام: إذا زدتَ في المَرَق فزدْ في الإنضاجِ، لتجمع بين التأدُّمِ باللحمِ والمرقِ، ولتجمعَ مع الارتفاقِ بالمرقِ الطيبَ. وقد قال النبي -صلّى الله عليه وسلّم-: "إذا طبختم لحمًا فزيدوا في الماء، فإنْ لم يُصِبْ أحدُكم لحمًا أصابَ مَرَقًا".

وعبتموني بخصف النعال [خَرْزُها وإصلاحها بالخياطة أو اللزق]، وبتصدير القميص [إصلاحه وترقيعه]، وحين زعمت أنّ المخصوفة أبقى وأوطأ وأوقى، وأنفى للكبر، وأشبه بالنسك، وأنّ الترقيع من الحزم، وأنّ الاجتماع مع الحفظ، وأنّ التفرُّق مع التضييع. وقد كان النبي - صلّى الله عليه وسلّم - يخصف نعله، ويرقع ثوبه. ولقد لفقت سعدى بنت عوف إزارَ طلحة، وهو جواد قريش، وهو طلحة الفيّاض. وكان في ثوب عمر رقاع أدم [أي مرقّع بقطع الجلد]. وقال: من لم يستحي من الخلال خفّت مؤنته، وقلّ كِبْرُه [ويرد لدى البغدادي نصّ الحديث الآتي: "من لم يستحي من الحَلال، قلّ كِبْرُه وخفّت مؤنته" كتاب المتّفق والمفترق ج2 ص 187]. وقالوا: لا جديد لمن لا يلبس الخَلَق [الخلق: قديم الملابس].

وبعث زيادٌ رجلاً يرتاد له محدِّثًا، واشترط على الرائد أن يكون عاقلًا مسدَّدًا. فأتاه به موافقًا. فقال: أكنت ذا معرفة به؟ قال: لا، ولا رأيته قبل ساعته. قال: أفناقلته الكلام، وفاتحته الأمور قبل أن توصله إلي؟ قال: لا. قال: فلم اخترته على جميع من رأيته؟ قال: يومنا يوم قائظ، ولم أزل أتعرّف عقول الناس بطعامهم ولباسهم في مثل هذا اليوم. ورأيت ثياب الناس جُدُدًا، وثيابَه لُبسًا، فظننت به الحَزْم.

وقد علمنا أن الخَلَقَ في موضعه، مثل الجديد في موضعه. وقد جعل الله -عز وجل- لكلّ شيء قَدْرًا، وبوّأ له مَوضِعًا؛ كما جعل لكلّ دهرٍ رجالًا، ولكلّ مَقامٍ مقالًا. وقد أحيا بالسمّ، وأمات بالغذاء، وأغصّ بالماء، وقتلَ بالدواء. فترقيع الثوب يجمع مع الإصلاح التواضع. وخلاف ذلك يجمع مع الإسراف التكبّر. وقد زعموا أنّ الإصلاح أحد الكسبين، كما زعموا أن قلّة العيال أحد اليَسَارتين. وقد جبر الأحنف يد عنزٍ. وأمر بذلك النعمان. وقال عمر: من أكل بيضة فقد أكل

دجاجة. وقال رجل لبعض السادة: أُهدي إليك دجاجة؟ فقال: إن كان لا بدّ؛ فاجعلها بيّاضة. وعَدَّ أبو الدرداء العُرَاقَ حُرَّ البهيمة [العُراق: العظم أُكلَ لحمه. حُرّ البهيمة: أفضلها وعتيق أصلها. ولعلّ المعنى المقصود هو امتداح مرق العظم وبيان طيب طعمه].

وعبتموني حين قلت: لا يغترّنّ أحد بطول عمره، وتقوّس ظهره، ورقّة عظمه، ووهن قوته، أن يرى أكرومته، ولا يحرجه ذلك إلى إخراج ماله من يديه، وتحويله إلى مُلْك غيره، وإلى تحكيم السرَف فيه، وتسليط الشهوات عليه؛ فلعلّه أن يكون معمَّرًا وهو لا يدري، وممدودًا له في السنّ وهو لا يشعر. ولعلّه أن يُرزَق الولدَ على اليأس، أو يَحْدُث عليه بعض مخبآت الدهور، ممّا لا يخطر على البال، ولا تدركه العقول، فيستردّه ممّن لا يردّه، ويُظهر الشكوى إلى من لا يرحمه، أضعفَ ما كان عن الطلب، واقبحَ ما يكون به الكسب. فعبتموني بذلك، وقد قال عمرو بن العاص: اعمل لدنياك عَمَلَ من يعيش أبدًا، واعمل لآخرتك عمَل من يموت غدًا.

وعبتموني حين زعمتُ أنّ التبذير إلى مال القمار، ومال الميراث، وإلى مال الالتقاط، وحِباء الملوك، أسرع؛ وأنّ الحفظ إلى المال المكتسب، والغِنى المُجتلَب، وإلى ما يَعرِض فيه لذهاب الدين، واهتضام العِرض، ونَصَب البدَن، واهتمام القلب أسرع؛ وأنّ من لم يحسب ذهاب نَفَقَته، لم يحسِبْ دَخلَه، ومن لم يحسب الدخل فقد أضاع الأصل؛ وأنّ من لم يعرف للغنى قَدْره، فقد أذِن بالفقر، وطاب نفسًا بالذل.

وزعمتُ أنّ كسب الحلال مُضَمَّنٌ بالإنفاق في الحلال؛ وأنّ الخبيث ينزع إلى الخبيث؛ وأنّ الطيب يدعو إلى الطيب، وأنّ الإنفاق في الهوى حجاب دون الحقوق؛ وأنّ الإنفاق في الحقوق حجاز دون الهوى. فعبتم عليّ هذا القول. وقد قال معاوية: لم أر تبذيرًا قطّ إلّا وإلى جانبه حقّ مضيّع. وقد قال الحسن [البصري]: إذا أردتم أن تعرفوا من أين أصاب ماله، فانظروا في أيّ شيء ينفقه؟ فإنّ الخبيث ينفق في السرف.

وقلت لكم بالشفقة منّي عليكم، وبحسن النظر لكم، وبحفظكم لآبائكم، ولما يجب في جواركم، وفي ممالحتكم وملابستكم: أنتم في دار الآفات، والجوائح غير مأمونات. فإن أحاطت بمال أحدكم آفة لم يرجع إلى بقيّة؛ فأحرزوا النعمة باختلاف الأمكنة؛ فإنّ البلية لا تجري في الجميع إلاّ مع موت الجميع. وقد قال عمر -رضي الله عنه- في العبد والأمة، وفي مِلْكِ الشاةِ والبعيرِ، وفي الشيء الحقير اليسير: فرّقوا بين المنايا. وقال ابن سيرين [ت 110 هـ] لبعض البحريين: كيف تصنعون بأموالكم؟ قال: نفرّقها في السفن، فإن عطب بعض سلم بعض. ولولا أنّ السلامة أكثر لما حملنا خزائننا في البحر. قال ابن سيرين: تحسَبُها خرقاءَ وهي صَنَاع [مدبّرة].

وقلتُ لكم عند إشفاقي عليكم: إنّ للغِنى سُكْرًا، وإنّ للمال لنزوةً. فمن لم يحفظ الغِنى من سكر الغِنى فقد أضاعه، ومن لم يرتبط المال بخوف الفقر فقد أهمَله. فعبتموني بذلك. وقال زيد بن جبلة: ليس أحد أفقر من غنيّ أمِنَ الفقر. وسُكْرُ الغِنى أشدُّ من سُكْرِ الخَمْرِ.

وقلتم: قد لزم الحثّ على الحقوق، والتزهيد في الفضول، حتّى صار يستعملُ ذلك في أشعاره بعد رسائله، وفي خُطَبِه بعد سائر كلامه. فمن ذلك قوله في يحيى بن خالد [البرمكي ت 190 هـ]: [من الطويل]

عَدُوُّ تِلاَدِ المَالِ فِيمَا يَنُوبُهُ مَنُوعٌ إِذَا مَا مَنْعُهُ كَانَ أَحْزَمَا

ومن ذلك قوله في محمّد بن زياد[4]: [من الكامل]

وَخَلِيقَتَانِ: تُقًى وَفَضْلُ تَحَرُّمٍ وَإِهَانَةٌ فِي حَقِّه لِلْمَالِ.

وعبتموني حين زعمت أنّي أقدّم المالَ على العلمِ، لأنّ المالَ به يُغاث العالِم، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضيلة العلم، وأنّ الأصل أحقّ بالتفضيل من الفرع، وأنّي قلت: وإن كنّا نستبين الأمور بالنفوس، فإنّا بالكفاية نستبين، وبالخَلَّةِ نَعْمَى [الخَلَّة: الفقر؛ ففي المثل: إذا جاءت الخَلّة ذهبت الخُلّة؛ أي إذا جاء الفقر ذهبت المحبّة].

وقلتم: وكيف تقول هذا؟ وقد قيل لرئيس الحكماء، ومُقَدَّمِ الأدباء: آلعلماء أفضل أم الأغنياء؟ قال: بل العلماء. قيل: فما بال العلماء يأتون أبواب الأغنياء، أكثر ممّا يأتي الأغنياء أبواب العلماء؟ قال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى، ولجهل الأغنياء بفضل العلم.

فقلت: حالهما هي القاضية بينهما. وكيف يستوي شيء ترى حاجة الجميع إليه، وشيء يغني بعضهم فيه عن بعض؟ وعبتموني حين قلت: إنّ فضل الغنى على القوت، إنّما هو كفضل الآلة تكون في الدار، إن احتيج إليها استعملت، وإن استُغْنِيَ عنها كانت عُدَّة. وقد قال الحضين بن المنذر: وددت أنّ لي مثل أُحُدٍ ذهبًا، لا أنتفع منه بشيء. قيل: فما ينفعك من ذلك؟ قال: لكثرة من يخدمني عليه. وقال أيضًا: عليك بطلب الغنى، فلو لم يكن لك فيه إلّا أنّه عزّ في قلبك، وذلّ في قلب غيرك، لكان الحظّ فيه جسيمًا، والنفع فيه عظيمًا.

ولسنا ندع سيرة الأنبياء، وتعليم الخلفاء، وتأديب الحكماء، لأصحاب الأهواء: كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يأمر الأغنياء باتّخاذ الغنم، والفقراء باتّخاذ الدجاج. وقال: "درهمك لمعاشك، ودينك لمعادك".

فقسموا الأمور كلّها على الدين والدنيا. ثم جعلوا أحد قسمي الجميع الدرهم. وقال أبو بكر الصدّيق -رضي الله عنه-: إنّي لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيّام في اليوم. وكانوا يبغضون أهل البيت اللحِمين [المسرفين في أكل اللحم].

وكان هشام يقول: ضع الدرهم على الدرهم يكون مالًا. ونهى أبو الأسود الدؤلي، وكان حكيمًا أديبًا، وداهيًا أريبًا، عن جودكم هذا المولّد، وعن كرمكم هذا المستحدث. فقال لابنه: إذا بسط الله لك الرزق فابسط، وإذا قبض فاقبض. ولا تجاود الله، فإنّ الله أجود منك. وقال: درهم من حِلّ يخرج في حَقّ خَير من عشرة آلاف قَبْضًا.

وتلقّط عرندًا من بزيم [عُرُنْد: الشديد من كلّ شيء والصلب المنتصب، وحكى سيبويه: وتر عرند أي غليظ. (لسان العرب/عرد). بزيم: خوصة يشدّ بها البقل، أو حزمة من البقل، أو فضلة الزاد، أو بقيّة المرق في أسفل القدر]، فقال: تضيعون مثل هذا، وهو قوت امرئ مسلم يومًا إلى الليل! وتلقّط أبو الدرداء حبّات حنطة، فنهاه بعض المسرفين. فقال: ليهن ابن العبسيّة! إنّ مرفقة المرء رفقه في معيشته.

فلستم عليّ تردّون، ولا رأيي تفنّدون. فقدّموا النظر قبل العزم. وتذكّروا ما عليكم، قبل أن تذكروا ما لكم. والسلام."

في دراسة قحطان الفلاح، المعنونة بـ"البخل في النثر العربي" نعتُ صريح لهذه الرسالة بأنّها "رسالة البخل" استنادًا إلى اصطلاح القدماء على تسميتها، ووصفٌ لها بأنّها "دليل إدانة لصاحبها؛ إذ عُدّت شاهدَ صدقٍ على بخله من ناحية، وعلى شعوبيّته ضدّ العرب من ناحية أخرى"[5]. يذكر الفلاح هذا الكلام، علمًا بأنّ سهلًا لا يورد في الرسالة كلّها كلمة البخل البتّة، لكنّ الجاحظ هو من قال قبلها عبارة: "حين ذموا مذهبه في البخل". وهو لا ينصّ على ذكر العرب صراحة فيها، لكنّه – أعني سهلًا - يدافع عن نهجه في الاقتصاد، ويذمّ الكرم المولّد -على حدّ تعبير أبي الأسود الدؤلي (ت 69 هـ)- الذي درج عليه بعضهم في عصره، وهو كرم أقرب إلى السرَف المذموم الذي نهى عنه القرآن الكريم.

ولمّا كان الجاحظ هو من حفظ لنا هذه الرسالة من الضياع في بخلائه؛ وهو الكتاب الذي تصرّف في أخباره تصرّفًا ملحوظًا، فقد جاز لنا أن ننسبها إلى سهل كما صرّح الجاحظ بذلك، مع تصرّف منه، جريًا على ما كان منه في كثير من كتبه. وجاز لنا كذلك أن نعدّها لسهل لفظًا ومعنى. فهي حريّة -بما فيها من الخصائص الجداليّة- أن تشبه شبهًا كبيرًا بعض الرسائل التي أُثِرَت عن سهل؛ كرسالته في تفضيل الزجاج على الذهب[6] وغيرها من رسائله. وهي مع ذلك لا تبتعد كثيرًا عن فحوى كتابة أبي عثمان الجاحظ وأسلوبه في رسائله؛ كفخر السودان على البيضان، أو مناقب الترك، أو الحاسد والمحسود[7] وغيرها.

وكذا الأمر في القطع بتحديد المقصود من الرسالة، أو جماعة المخاطَبين بها، فكيف يقف آل راهبون من ابن عمّهم سهل بن هارون، موقفًا ناقدًا قبالة العرب الذين ربّما كانوا أثاروا هم أنفسُهم، بما شاعَ من سلوكِهم وأفعالِهم، كثيرًا من شعوبيّة العجم؟ وهل بَدءُ الاحتجاج بالأحنف بن قيس (ت 67 هـ) - سيّد تميم - العربي، بَلْه الأعرابي، هو الأمثل في مخاطبة أبناء العمومة من الأعاجم؟ نحن إذًا أمام إشكال في تحديد هويّة المرسِل أوّلًا، ومن ثمّ أمام إشكال آخر في تحديد هويّة المرسَل إليه أخيرًا، وبذا يستشكل أمر المخاطِب والمخاطَب أمامنا في هذه الرسالة على السواء.

ويعدّ هذا الأمر من باب فائض المعنى الناجم عن فرق ما بين الخطاب الشفوي والكتابة - بحسب نظرية التأويل لدى الناقد الفرنسي (بول ريكور) - فممّا لا شكّ فيه أنّ سهلًا كان يعرف من هم الذين يخاطِبهم حقّ المعرفة، حين كانت المخاطبة وجاهيّة أو كفاحًا يوم وجدت الرسالة أو كتبت بصورتها الأولى. أمّا الآن، وقد تقادم العهد، فنحن أمام نصٍّ كُتِبَ وقُيِّدَ ونأى عن زمن الخطاب، حتّى التبس علينا أَلِسهلٍ هو أم للجاحظ؟ أخوطب به العجمُ حقًّا أم العرب؟

يقول (بول ريكور): "قَصْدُ المؤلّف ومعنى النصّ يكفّان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب. وهذا الانفصال بين المعنى اللفظيّ للنصّ والقصد الذهنيّ للمؤلّف يضفي على مفهوم التسطير دلالته الحاسمة، بعيدًا عن مجرّد تثبيت خطاب شفويّ سابق. إذ يصير التسطير رديفًا للاستقلال الدلاليّ للنصّ، الذي ينشأ عن فصل القصد الذهنيّ للمؤلّف عن المعنى اللفظيّ للنصّ، وفصل ما كان يعنيه المؤلّف عمّا يعنيه النصّ. هكذا تفلت وظيفة النصّ من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلّفه. ويصير ما يعنيه النصّ الآن مهمًّا أكثر ممّا كان يعنيه المؤلّف حين كتبه"[8]. وهكذا يمكن لنا أن نُدرِجَ هذا النصّ في إطار ذلك الجدل الدائر بين العرب والعجم فيما سُمّي بحركة الشعوبيّة في العصر العبّاسي الأوّل، اعتمادًا على مفهوم فائض المعنى هذا، وهو في جوهره مديح للكتابة التي تقوم بتحرير نفسها من مؤلّفها ومن الجمهور الأصل، بل من ضيق السياق الحواريّ إلى صيرورة الخطاب – بفعل تلك الكتابة - مشروعًا في العالم[9].

وممّا يزيد الدارس الحديث لهذه الرسالة حيرة في شأنها، ما يجد لدى القدماء والمحدثين من مبالغة في تحميل صاحبها – سهل بن هارون - وزر ما اشتملت عليه من إشارات دالّة – بنظرهم - على بخل الرجل وشعوبيّته، دون وضع أيدينا على الموطن الدال على ذلك فيها صراحة، ودون مساس بمحتواها بالتغيير أو بالتبديل. لكنّ التزيّد – فيما يبدو - قد ظهر على السياق العام لرواية الجاحظ، بالميل إلى منح رواية الرسالة بُعدًا قصصيًّا مشوّقًا، بافتعال ظاهر، وبانتقاص من قيمة سهل بن هارون لدى المتأخّرين، بما لم يكن الجاحظ نفسُه متورّطًا فيه البتّة، فهذا الحُصْري القيرواني (ت 453 هـ) صاحب كتاب زهر الآداب يقول: "ألّف سهل بن هارون كتابًا يمدح فيه البخل، ويذمّ الجود، ليظهر قدرته على البلاغة، وأهداه للحسن بن سهل في وزارته

للمأمون، فوقّع عليه: لقد مدحتَ ما ذمّه الله، وحسّنتَ ما قبّح الله، وما يقوم صلاح لفظك بفساد معناك، وقد جعلنا نوالك عليه قبول قولك فيه. وكان الحسن من كرماء الناس وعقلائهم"[10]، فهذا الناقل عن الجاحظ عبارته الأولى - بعد ما يقرب من مئتي سنة! - يقطع بأنّ الرسالة لسهل من كلام الجاحظ! ويصفها بأنّها في مدح البخل، وذمّ الجود! بتحريف عبارة الجاحظ الحذرة والفطنة "حين ذمّوا مذهبه في البخل، وتتبّعوا كلامه في الكتب"، وبزيادة مبهرجة تجعل الرسالة موجّهة إلى الحسن بن سهل وزير المأمون، فهي وإن كانت رسالة أنشاها "ليظهر قدرته على البلاغة"، - مما يوحي بأنّها من لعب الكلام والفذلكة اللفظيّة!- إلّا أنّ سهلًا يهديها إلى الحسن بن سهل (ت 236 هـ)؛ لينال عليها سيبًا وعطاءً؟! فيكون ردّ الحسن بالتوقيع المذكور في النصّ أعلاه، شبيهًا بالإفحام الجدلي المعروف في المناظرات القديمة، ويأتي التذييل الأخير من القيرواني بدهاء ظاهر يؤكّد فيه أنّ الحسن بن سهل أذكى من سهل بن هارون وأكرم منه، وذلك من خلال المقابلة الضمنيّة أو المبطّنة التي تضمرها الصياغة اللغويّة، أو قل تبوح بها.

وسيشيع هذا التصوّر بين الناس إلى الآن، بسبب من استسهال النقل وتكرار المقولات دون تمحيص، كون ذلك من مظاهر الثقافة السائدة في المجتمع العربي قديمًا وحديثًا. فهذا أحد الباحثين المعاصرين من طلبة العلم ممّن يكتبون أطروحة علميّة عن فنّ الرسائل لدى سهل بن هارون تحديدًا، يثبت عبارة محمّد كرد علي "وكان سهل شعوبي المذهب، شديد العصبيّة على العرب"[11] ثمّ يعلّق عليها موافقًا ومؤكّدًا فيقول: "وحاول إبراز ذلك في معظم كتاباته، وخير دليل على ذلك، رسالته الطويلة في البخل"[12]. فلربّما كان محمّد كرد علي اطّلع على ما يثبت ما يتّهم به سهلًا في رسائله، لكنّه لم يذكر ذلك مستشهدًا وموثّقًا! فجاء مثل هذا الباحث المتخصّص ليكفيه مؤونة الاستشهاد والتوثيق بـ (خير دليل على ذلك) في هذه الرسالة (؟!) فأين هذا الدليل؟ وما وجه بيانه؟ وما درجة وضوحه وجلائه؟!

نُعرض عمّا سلف ونعود إلى الخصائص الحجاجيّة فنقول: لا خلاف حول انسجام هذه الرسالة على وجه الخصوص واكتمالها نصًّا لغويًّا، بالرغم من تقادم العهد عليها؛ فهي تبدأ بالبسملة والافتتاح التقليديّ السائد زمن إنشائها، وتختتم بالسلام، وعليه فإنّه ينطبق عليها جملة الخصائص النصّيّة أو المعايير المطلوبة في علم لغة النصّ بحسب نظرية (روبرت ديبوجراند وولفجانج دريسلر)، وهذه الخصائص أو المعايير سبعة هي: **التضام والتقارن والقصديّة والتقبليّة والإعلاميّة والموقفيّة والتناص**[13]. ونظرًا لتحقّقها الظاهر جميعًا في الرسالة، فلن نفصّل فيها القول، وإن كنّا سنعرض لبعضها في مواطن محدّدة حسبما يقتضي السياق.

أما الاستراتيجيّات التي اتّبعها سهل في رسالته – قبولاً منّا أنّها له بالاستناد إلى حجج من نسبوها إليه قديمًا وحديثًا[14] - فهي تقارب الاكتمال النسبي في الدلالة على طبيعة النصّ

الحجاجي، وتكاد تتقبّل أن يطبّق عليها كلّ معايير النصّ الحجاجي على اختلاف نظريّات الحجاج وأسسها في اللسانيّات التداوليّة، فمن النظرة العجلى يدرك القارئ أنّ المؤلِّف قد تدرّج في استعمالاته اللغوية مستوعبًا الاستراتيجيات **التضامنيّة** مع جماعة المخاطَبين **فالتوجيهيّة فالتلميحيّة فالإقناعيّة** جميعها باقتدار معجب[15]. ومن هذا المنطلق ندع جانبًا أمر الخلاف حول الرسالة، من حيث المنشئ الأوّل، والمستقبل الأوّل لها كذلك، ونأخذ بتحليلها حجاجيًا، انسجامًا مع المنهج الذي اقترحناه في العنوان.

يرى النقّاد ومؤرّخو الأدب بصورة عامّة أنّ النصوص الأدبيّة تنقسم فيما بينها إلى الأنواع الآتية: **النصّ التفسيريّ والنصّ الوصفيّ والنصّ السرديّ والنصّ الاستدلاليّ [الحجاجي] والنصّ التحاوريّ**. وهذه النصوص تختلف فيما بينها من حيث خصوصيّتها الفنّيّة الداخليّة، فطريقة كتابة النصّ الوصفيّ مثلاً، تختلف تمامًا عن طريقة كتابة **النصّ الاستدلاليّ**. فهذا الأخير **يعتمد على القياس والمنطق والتتابع في الأفكار، وأهمّ شيء فيه تلك الروابط المنطقيّة والمعنويّة**، في حين يكون التسلسل ثانويًا في نطاق النصّ الوصفيّ الذي يعتمد أساسًا على الجمل الاسميّة التقريريّة وعلى النعوت، وأهمّ ما فيه اتّصال النص بالواقع والتعبير عن الحقيقة. ويقع تحديد نوع النصّ بإحدى طريقتين: إمّا بالرجوع إلى المجموعة التي ينتمي إليها، كونُ النصّ شبكةً من العلاقات تربطه بغيره من النصوص التي تشبهه شكلًا ومضمونًا، وإمّا بالرجوع إلى بنيته الداخليّة وتحليلها للوقوف على المقوّمات والمزايا التي تشكّل خصوصيّة الكتابة فيه[16].

غالبًا ما نغدو بحاجة ماسّة إلى الفصل بين النصوص الأدبيّة، قديمها وحديثها، للوقوف على خصائصها البارزة، فنلجأ إلى ما يُسمّى بنظريّة أنواع النصوص، وهي الكفيلة بتبيان ذلك؛ لأنّ "هدف نظريّة أنواع النصوص (Text Type Theory) تكثيف خواص البنية اللغويّة وأنماط الوسائل الاتّصاليّة التي يغلب ارتباطها بنوع نصّيّ بعينه مقارنًا بسائر الأنواع الأخرى. الهدف من تصنيف النصوص إلى أنواع محدّدة هو دائمًا اختصار العدد غير المتناهي من نصوص حقيقيّة إلى أنماط كبرى قابلة للتحديد والتحليل"[17].

لذلك يحدّد (برنكر) معايير ثلاثة للتمييز بين أنواع النصوص في علم اللغة النصّيّ، هي:

1- **الوظيفة النصّيّة معيارًا أساسيًا**: وتنقسم إلى خمسة أنواع نصّيّة: أ- **إخباريّة** (كالخبر والتقرير). ب- **طلبيّة** (كالقانون والطب). ج- **التزاميّة** (كالعقد والضمان). د- **اتّصاليّة** (كالإعراب عن شكر). هـ- **إقراريّة** (كالوصيّة). ولعلّها ستكون أكثر من ذلك بكثير إذا أردنا لها زيادة في التمحيص والتشقيق.

2- **المعايير السياقيّة**: ويحدّد فيها الموقف بمقولتي؛ شكل الاتّصال ومجال الفعل، وللوسيط دور مهمّ في ذلك، ويمكن التمييز بين خمسة وسائط هي: أ- **الاتّصال المباشر** (وجهًا لوجه). ب- **الاتّصال الهاتفي**. ج- **الاتّصال الإذاعي**. د- **الاتّصال التلفزيوني**. هـ- **الاتّصال المكتوب**. وينجم عنها المحادثات المباشرة والهاتفيّة والإرسال الإذاعي والإرسال التلفزيوني والرسالة والمقالة والكتاب.

3- **المعايير البنائيّة**: ويكون التمييز بين أنواع النصوص انطلاقًا من المقولتين الموضوعيّتين: أ- **موضوع النصّ**: ففي الموضوع يجري التركيز على الزمن من مثل؛ ما قبل الكلام وزمن الكلام وما بعد زمن الكلام، كالخبر والبروتوكول ونحوهما، وهذا هو التوجّه الزمنيّ. أمّا التوجّه المكانيّ فمعنيّ برصد العلاقة بين المرسل والمستقبل والموضوع. ب- **شكل النصّ** الذي يظهر فيه الموضوع: ويميّز هنا بين **النصّ الوصفي والنصّ السردي والنصّ الحجاجي (أو الجدلي)**، هذه هي الأشكال الكبرى التي تظهر فيها الموضوعات الوثيقة الصلة بوظائفها النصيّة.

وهذا التمييز يكون على أساس مفهوم **"مراكز الضبط"** في عالم النصّ؛ فمراكز الضبط في النصوص الوصفيّة هي تصوّرات للشيء والموقف، وفي النصوص السرديّة تصوّرات الحدث والعمل، **وهي في النصوص الحجاجيّة قضايا كاملة تنسب إليها قيم صدق وأسباب لاعتقاد كونها حقائق، ويغلب أن يكون هناك تعارض بين القضايا التي تتصادم فيها القيمة كونها موصوفة بالصدق**[18]. والقضيّة الكاملة في رسالة سهل بن هارون هي قضيّة حجاجيّة تقوم على التفريق في الرأي بين خصمين حول سلوك قيمي محدّد أبخل هو أم اقتصاد؟ فالطرف الذي يقدم على الفعل – وهو سهل بن هارون في هذا السياق - يراه اقتصادًا جديرًا بأن يتعلّمه الناس، فلا يخجل منه إذ يقدم عليه، فهو لديه المقدرة على الدفاع عن هذا السلوك أمام الطرف الآخر المتمثّل بخصومه مجتمعين الذين يرون أنّه بخيل فيعيبونه بإيراد شواهد محدّدة من سلوكه، ومقاطع من كلام له قاله أو كتبه حتّى شكّلت بمجموعها مذهبه في البخل. وتوخّيًا للدقّة فإنّ القوم لم يروه شحيحًا، ولا مقتّرًا، ولم ينبزوه بألفاظ حتّى من قبيل كلمة البخل ذاتها. أو لعلّ من حصافة سهل بن هارون أنّه تحاشى ذكر كلمة البخل على امتداد الرسالة، وأصرّ على أنّه مقتصد حسب، لذا نقل "مركز الضبط" في الرسالة إلى مفهوم العيب في السلوك من عدمه، معتمدًا على مدى إمكانية صدق الوصف بهذه الكلمة، أو عدم الصدق فيها.

إذًا شكل النصّ – بحسب (برنكر) - وموضوعه معًا يعدّان معيارين بنائيّين مهمّين في توكيد حجاجيّة هذا النص، كما أنّ المعيار السياقي - بشكل الاتّصال ومجال الفعل والوسيط - يؤكّد ذلك

من بابين: أوّلهما؛ كون النصّ رسالة يتحقّق فيها مبدأ الحوار بين طرفين اثنين متخاصمين. وآخرهما؛ إيراد الرسالة في سياق كتاب البخلاء للجاحظ في مقدّمته، بما يؤكّده الجاحظ نفسه من سبب إيراده السياق التقديمي لكتابه، وجملة تقديمه الشهيرة للرسالة المُسندة إلى أستاذه سهل بن هارون، والمصرّح فيها بنسبتها إليه.

ويقول محمّد العبد محدّدًا الملامح الأوّليّة لطراز النصّ الحجاجي:

1- **العلاقة بين أجزاء النصّ الحجاجي علاقة منطقيّة استنباطيّة أكثر منها علاقة تصوّريّة.**

2- **يبنى النصّ الحجاجي على مكوّنات ستّة هي: الدعوى (أو النتيجة)، والمقدّمات أو تقرير المعطيات، والتبرير، والدعامة، ومؤشّر الحال، والتحفّظات أو الاحتياطات.**

- **الدعوى**: نتيجة الحجاج؛ هي مقولة تستهدف استمالة الآخرين، تُذكر الدعوى صراحة وقد تُضمّن.
- **والمقدّمات** تقرير يصنعه المجادل عن أشخاص أو أحوال أو أحداث، وينبغي للمقدّمات أن ترتبط بالدعوى ارتباطًا منطقيًّا، حتّى تصلح لتدعيمها.
- **والتبرير** بيان للمبدأ العام الذي يبرهن على صلاحيّة الدعوى وفقًا لعلاقتها بالمقدّمات.
- **والدعامة** كلّ ما يقدّمه المجادل من شواهد وإحصاءات وأدلّة وقيم... إلخ، حتى يجعل المقدّمات والتبريرات أقوى مصداقيّة عند المستقبل.
- **ومؤشّر الحال** كلّ ما يقدّم من تعبيرات تظهر مدى قابليّة بعض الدعاوى للتطبيق، نحو: من الممكن، من المحتمل، على الأرجح... إلخ.
- **والتحفّظات** هي الأساس الذي ينهض عليه الحكم بعدم مقبوليّة الدعوى.

3- **النصّ الحجاجي نصّ تقويميّ**. والقيمة مفهوم يستنبط ممّا يقوله الناس، وممّا يفعلونه، وممّا تشيّده المجادلات. والقيم - مع الدليل ومصادر معقوليّة الأشياء - تكون هي المادّة التفاعليّة التي يقدّر بها الناس الحجاج الذي يستحقّ منهم الموالاة. والقيم من أهمّ المفاهيم التي يبنى عليها النصّ الحجاجي عند كلّ من (ديبوجراند ودريسلر). ومن المفاهيم الأخرى: العلّة والمعارضة. فالنصّ الحجاجي – في نظر هذين الباحثين - نصّ موظّف لتقوية القبول أو تقويم معتقدات وأفكار[19].

استنادًا إلى هذه المعطيات جميعها فإنّ رسالة سهل بن هارون - موضع عنايتنا هنا - هي نصّ حجاجي بامتياز، ويتجلّى فيها البعد الحواري بوضوح، فهي رسالة، من جهة الأسلوب، وفي عرف مؤسّسة الأجناس الأدبيّة. ويتحقّق المبدأ الحواري في حوارها الثنائي الصريح، وفي طريقة

الاستشهاد والاحتجاج حين يحاول فيها المنشئ الأوّل سهل بن هارون أن يقيم الحجّة على الخصوم أمام طرف ثالث مُفترض أو مُتَخَيّل، سعيًا لتثبيت مبدأ تعدّد الأصوات في الرسالة، وذلك بالإكثار الظاهر في ثناياها ممّا يسمّى بحجج السلطة[20]؛ السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة والسلطة الاجتماعيّة والسلطة الثقافيّة وغيرها.

لذلك لن يصعب علينا أن نطبّق هذه الأسس والمعايير لتفريعات النصّ الحجاجي وخصائصه عليها، مؤكّدين أنّ في ذلك دلالة يقينيّة على براعة المنشئ في وعي السياق العام للمرحلة التي كان يعيش فيها، ومراعاة القضايا الحضاريّة التي عاصرها، وظروف الصراع القيميّ التي اكتنفت المجتمع المتعدّد الأعراق والأديان والثقافات آنذاك، مع ما في ذلك من ثقل أو مسؤوليّة كانت تقع على عاتق الفئة العليا من قادة الفكر وصنّاع الثقافة الجديدة الملائمة للمرحلة المنشودة. وهذا هو ما جعل الرسالة موطن شدّ وجذب قديمًا وحديثًا في إدانة سهل بن هارون أو تبرئته من **خصلتين قيميّتين خطيرتين هما؛ البخل والشعوبيّة.**

فإذا ما نظرنا في البناء العامّ للرسالة وجدناها تُقصي الخيال الأدبي الذي ألفناه في الشعر، ولا تأبه بالأسس الوصفيّة في النصوص الأدبيّة كذلك، كما أنّها تنأى كلّ النأي عن السرديّة وعن التشويق المتعلّق بها في ما كان برع فيه سهل نفسه من محاكاة لكليلة ودمنة في "ثعلة وعفراء" المفقود، وما تأكّد لنا في عمله الشهير الذي سلم من عوادي الدهر، وهو "النمر والثعلب"[21]. مقابل ذلك يقوم جوهر الرسالة على العلاقات المنطقيّة الاستنباطيّة، وتكاد فقراتها جميعًا تتلاحم وتتواشج لتشكّل جملة دعاوى يقدّمها الخصوم فترتدّ عليهم بدعاوى أكثر حبكًا وإقناعًا، وقبل ذلك يقدّم لها سهل بمقدّمة تنهج نهج الاستراتيجيّة الاحترابيّة[22]، كما يشرحها (أمبرتو إيكو)، وإن كانت احترابيّتها مبطّنة مع المخاطبين، دون أن تستثيرهم أو أن تستفزّهم بصورة صريحة.

ولنبدأ ببيان عناصر الحجاج من بداية الرسالة ومفتتحها؛ فبعد أن يكون القوم - أبناء العمومة من الفرس من آل راهبون، أو أبناء العمومة من العرب وأخوة الإسلام - هم أنفسهم قد تتبّعوا معايب سهل - فيما يحسبون - من جهة البخل، وقدّموا أكثر من ثلاثة عشر عيبًا سجّلوها عليه، يطالعهم بالمقدّمة الآتية مقرّعًا ومستهجنًا صنيعهم، ورادًّا عليهم بما يُفحِم، فيقول:

"بسم الله الرحمن الرحيم، أصلحَ الله أمرَكُم، وجمعَ شَمْلَكُم، وعلَّمَكُم الخيرَ، وجعلكم من أهلِهِ! قال الأحنفُ بن قيس: يا معشرَ بني تميم، لا تُسرِعوا إلى الفتنةِ، فإنّ أسرعَ الناسِ إلى القتالِ، أقلُّهم حياءً من الفِرار. وقد كانوا يقولون: إذا أردتَ أنْ ترى العيوبَ جَمّةً فتأمّلْ عيّابًا، فإنّه يعيبُ بفضلِ ما فيه من العيبِ. وأوّلُ العيبِ أن تعيبَ ما ليسَ بعيبٍ. وقبيحٌ أنْ تَنْهَى عن مُرْشِدٍ، أو تُغْرِيَ بِمُشْفِقٍ.

وما أرَدْنَا بما قُلنَا إلاّ هِدَايتَكُم وتَقويمَكُم، وإلاّ إصْلاحَ فَسادِكُم، وإبقاءَ النعمةِ عليكم. ولئن أخطأنا سبيلَ إرشادِكُم، فما أخطأنا سبيلَ حسنِ النيّةِ فيما بيننا وبينكم.

ثم قد تعلمون أنّا ما أوصيناكم إلاّ بما قد اخترناه لأنفسنا قبلَكُم، وشُهِرْنَا به في الآفاقِ دونكم. فما كان أحَقَّكم في تقديمِ حُرمَتِنَا بكم، أن ترعوا حقَّ قَصْدِنا بذلك إليكم، وتنبيهنا على ما أغفلنا من واجبِ حقِّكم، فلا العُذرَ المبسوط بلغتم، ولا بِواجبِ الحرمةِ قمتم. ولو كان ذكرُ العيوبِ برًا وفضلاً، لرأينا أنّ في أنفسنا عن ذلك شُغْلاً. وإنّ من أعظمِ الشقْوة، وأبعدَ من السعادة، أن لا يزال يُتذكّر زللُ المعلّمين، ويُتَنَاسى سوءُ استماعِ المتعلّمين، ويُستَعْظَمُ غَلَطُ العاذِلين، ولا يُحْفَلُ بتعمُّدِ المعذولين"[23].

فإذا كان الدعاء، تقليدًا أدبيًّا راسخًا، في افتتاح الرسائل القديمة، يأتي بعد البسملة المؤكِّدة الالتزام الشرعي بفحوى حديث الرسول الكريم - صلّى الله عليه وسلّم - حول اكتمال الأعمال وعدم بترها، فإنّ صيغة الدُّعاء ذاتها تخضع لاختيار أسلوبيّ دالّ، فحين يبدأ سهل بالدعاء للمخاطبين بأن يصلح الله أمرهم، فهو يحقّق نوعًا من التأدّب المعهود في المخاطبات التراثيّة التداوليّة، المنصوص على وصفها بأدب السياسة، أو الآداب العامّة الدالّة على حسن التصرف، وإحسان المعاملة، ويمكن قراءة ذلك قراءة حديثة في باب نظريّة التأدّب في اللسانيّات التداوليّة[24].

علاوة على هذا الملمح في التأدّب المتحصّل من التقليد الثقافي العتيد، الذي يحقّق فيه صاحب الرسالة الاستراتيجيات التضامنيّة مع جماعة المخاطَبين، فالتوجيهيّة فالتلميحيّة فالإقناعيّة جميعها، يكون سهل قد بعث إلى خصومه إشارة ضمنيّة إلى أنّهم على ضلالة من نوع ما، فطبيعة اللغة في الحوار والخصومة تتيح له ذلك، وتسمح به. وحين يدعو لهم بجمع الشمل فإنّه يتلطّف بهم كذلك، ولعلّه يرميهم، في الآن نفسهن بتهمة مبطّنة؛ وهي أنّهم دعاة فرقة؛ علموا بما هم عليه أم جهلوا. وحين يدعو الله أن يعلّمهم الخير وأن يجعلهم من أهله، تبقى صيغة الدعاء من باب التأدّب العملي، مع أنّه يراهم إلى الشرّ أقرب منهم إلى الخير، بحسب منطق العبارة، أي ما هم بنظره أهل خير! فتراه يدعو الله لأن يجعلهم من أهله. ثم هو لا يمهلهم، وقد دعا لهم بذلك، حتّى يبصّرهم بسوء فعلهم وشنيع قولهم، بأن يستشهد بكلام الأحنف بن قيس لقومه، وهو سيّد تميم، وأحد حكماء العرب وحلمائهم، - وهو من كان يُضرب به المثل في ذلك - تُرى هل يريد سهل بن هارون أن يقابل ما بينه هو نفسه وبين هذا الرجل الخطير الشأن، فيقول للعجم (إن كانوا المخاطَبين): أنا سيّدكم، كما كان الأحنف العربيّ سيّد قومه؟ أم تُراه يقول للعرب (على فرض أنّهم المخاطَبون): ها أنا ذا أحتجّ عليكم بكلام سيّد من ساداتكم؛ فما الذي تنكرون؟

يجعل سهل ما ينطق به القوم/الخصم بحقّه فتنة؛ والفتنة أشدّ من القتل، كما هو مركوز في نفوس المسلمين من كتابهم الكريم الذي يشكّل مرجعًا وسلطة يهابونها جميعًا. ويؤيّد ذلك بأنّ من يروّجون لها هم أقلّ الناس إقدامًا في القتال، بل كما قال "هم أقلّ الناس حياء من الفرار".

ويحمل كذلك على الخصوم باستحضار القول الجماعي ليجعل من كلامه بديهة يعلمها الجميع بالضرورة، فيكون إفحام الخصم بالحمل عليه بأن يقلب الحجّة بقلب الوصف، فكأنّه يقول ما أنا بالمعيب أصلًا، فلا يكتفي برفع العيب عن نفسه، بل يجعل من خصمه مَجْمَعًا للعيوب، فأعرَفُ الناس بالعيب من يقارفه ويخالطه ويزاوله، وإلّا فكيف عرفه حقّ المعرفة؟! إنّ من يعيب الناس إنّما يعيب بفضل ما فيه هو من العيب، فما بالك بفرية من يعيب ما ليس بعيب؟ وما رأيك بمقدار قبح من ينهى عن المرشد، ويغري بالمشفق؟

تتبدّى سمات الاحتراب في هذا الخطاب من التقابل الظاهر في نسبة الأقوال والأفعال المتباينة والمتقابلة بحدّة إلى كلّ طرف من الطرفين؛ فالطرف الثاني وهم المخاطَبون أُلصقت بهم خصال سيّئة، وأسندت إليهم أفعال مَشينة، وأمثلتها كثيرة منها؛ عدم الصلاح، ثم فساد الأمر. والجهل بأبواب الخير، ثم افتقاد الهدى. والسير في إثارة الفتنة، ثم الفرار من ساحة القتال. وتتبّع العيوب، التي هي مرايا أنفسهم، ثم التجاوز بالعيب إلى فعل القبح الصريح بالنهي عن الرشاد....، أمّا الطرف الأوّل وهو المتكلّم سهل بن هارون، فمرشد ومصلح، وسيّد مشفق، ودالّ على الهدى، وقدوة في فعله وفي نفسه، ومعلّم كبير يعرف واجبه تجاه المتعلّمين الذين ضلّوا الطريق، وهو عفيف مشغول بعاليات الأمور لا بسفاسفها....، وخلاصة الأمر إنّنا نقف أمام مُتقابِلَين ومُتعارِضَين يَعرِفُ الطرفُ الأوّلُ منهما - وهو الفَردُ العلمُ - الحقَّ والواجبَ والخيرَ وكريمَ الخصالِ ويمثّلها ويتمثّلها، وفي الوقت ذاته يقابله الطرفُ الآخرُ – وهم الجمعُ الضالُّ - الجاهلُ والمسيءُ والشقيّ والغارقُ في العيوب والمفرّطُ بالواجب والواقعُ في الحرمة.

ولمّا كان النصّ الحجاجي ينطوي في جوهره على قيمة يختلفُ حولَها طرفان، فإنّ سهلًا قد مهّد السبيل إلى ذكر كلّ الحجج التي قدّمها الخصوم، ولمّا كان الموضوعُ موضوعَ اختلاف في القيم الاجتماعيّة فقد حفلت الرسالة بلفظة مفتاحيّة أسلوبيًّا؛ هي كلمة (العيب) التي سيذكرها كثيرًا أولئك النفر الذين حملوا على سهل، وسيدعهم هو بدوره ليقولوها، ثم يقلب عليهم الحجة، فيلصق العيب بهم هم، مُتَّبعًا كلّ ما من شأنه أن يحقّق له تلك الغاية، ويمكن القول إنّ جوهر الدعوى في هذه الرسالة تكمن في الكلمة المفتاح، فهم يقولون: إنّ السلوك الذي يسلكه سهل في بخله يقع في باب العيب الاجتماعي. وهو يرد: إنّ ما أقوم به هو الاقتصاد لا البخل، فما أنا بالمعيب، بل أنتم من تفعلون العيب حين تعيبون، فارجعوا عن ضلالتكم، واعتذروا لي.

من هنا ترد كلمة العيب في مقدّمة الرسالة باشتقاقاتها ثماني مرات، وتصير صيغة (عبتموني) في باقي الرسالة فاتحة لكلّ فقرة من الاثنتي عشرة فقرة المتتابعة باطّراد، مع تكرار في ثلاثة مواطن لتبلغ خمس عشرة مرّة، فيصل المجموع الكلّيّ لذكر الدعوى/الكلمة المفتاح ثلاثًا وعشرين مرّة.

فكلّ سلوك في تلك المفتتحات يقدّمه الخصوم على أنّه من العيب الذي لا يليق بسهل أن يأتيه، ولكنّ أسلوب الحجاج الذي انتهجه هو قد برهن فيه بشتى الأساليب الممكنة على أنّ العيب بعيد منه، لكنّ ذلك العيب ملتصق بمن يعيبون، كما أشار في المقدّمة، وهكذا يتلخّص موضوع الدعوى في الرسالة برمّتها بأنّه اتّهامهم سهلًا بالبخل، وما ردّه للدعوى إلّا بإثبات العكس؛ وذلك بتفنيد كلّ الأدلّة التي يسوقونها.

ويمكن القول بسهولة ويسر إنّ البناء القصدي المنظّم، والتركيب اللغوي المحكم، للنصّ الحجاجي، ظهر جليًّا في هذه الرسالة، ممّا يؤكّد أنّه قد تشكّل في ذهن المؤلّف تشكّلًا تامًّا قبل الصدع بقوله على مسمع من الخصوم – وهذا أمر مستبعد لأنّ الرسالة ردُّ كتابي، في الأغلب، ولا يبدو عليها سمة الخطاب الشفوي في أصل إنشائها - أو قبل إملائه على أحدهم، أو قبل إفراغه على الورق بقلم مؤلّفه، والشاهد على ذلك، تكوّن الرسالة من تلك المقدّمة السجاليّة بفقراتها الثلاث، ومن العرض المنطقي التفنيدي المتسلسل لمقولات الخصم والرد عليهم باثنتي عشرة فقرة، تسير على نسق واحد من الحجاج، أو تكاد، وتفتتح جميعها بكلمة "عبتموني"، منها ثماني فقرات طويلة نوعًا ما، وأربعة قصيرة. لكنّ كل فقرة تكاد تتساوق مع أختها في العرض وبيان التهمة، وفي الرد، والاحتجاج العقلي، فالنقلي بالتمثيل والشاهد والنموذج والمثل. حتّى إنّه يمكن الاطمئنان إلى مفهوم "انتظام المنطق الحجاجي" وتحقّقه في الرسالة كلّها كما يفصله بالتطبيق العملي (باتريك شارودو)، فمن مكوّنات المنطق الحجاجي الخمس وهي: عناصر العلاقات الحجاجيّة وأشكال التسلسل وعلاقات المعنى ونماذج الروابط وقيم الحقيقة، إلى أساليب المنطق الحجاجي الخمسة كذلك وهي: الاستنتاج والشرح والتجميع والاختيار التعاقبي والتنازل الحصري، التي يذكرها شارودو جميعًا مفصّلة[25]، نكاد نعثر على غالبيتها دون عناء.

فمنذ البداية نجح سهل في قول الانطلاق في مفتتح الدعاء، ثمّ حفل بأقوال العبور وهي كثيرة على امتداد الرسالة، وختم بقول الوصول أو إلى الغاية والنتيجة في النهاية حين قال: "فلستم عليّ تردّون، ولا رأيي تفنّدون. فقدّموا النظر قبل العزم. وتذكّروا ما عليكم، قبل أن تذكروا ما لكم. والسلام"، وراوح بين الوصل والفصل، والحصر والتقابل وعمّم وخصّص، واستنتج بالقياس المنطقي والشرطي، وشرح كذلك بهما معًا، وجمّع الأضداد والمتطابقات، وحبَك الرسالة حبكًا استدلاليًّا لا غبار عليه.

ولو أردنا الوقوف على الملامح الأوّليّة لطراز النص الحجاجي كما ذكرها محمّد العبد آنفًا لعثرنا عليها، إمّا مجتمعة في كلّ فقرة من فقرات الرسالة على حدة، وإمّا مستوفاة بتكامل الفقرات فيما بينها، بحسب طبيعة الملمح والغرض منه، فأوّل ملمح رئيس هو أنّ العلاقة بين أجزاء النصّ الحجاجي - في صلب الفقرات أو فيما بينها - علاقة منطقيّة استنباطيّة، وهي كذلك في هذه الرسالة كلّها، وليست هي هنا علاقة تصوّريّة على الإطلاق في أيّ جزء من أجزائها. والملمح الأخير الذي ذكره ماثل كذلك بوضوح على امتداد الفقرات فيها؛ لأنّ نصّها بكماله هو نصّ تقويمي بامتياز، يكفل ذلك وحدة الموضوع، وانسجامه وتضامّه وتدرّجه واتّساقه. بقي الملمح الثاني من ملامحه التي ذكرها؛ وهي مكوّنات النصّ الحجاجي الستّة المتمثّلة في: "**الدعوى (أو النتيجة)، والمقدّمات أو تقرير المعطيات، والتبرير، والدعامة، ومؤشّر الحال، والتحفّظات أو الاحتياطات**"[26]، ولنأخذ الفقرة الثالثة من متن الرسالة التي تلي فقرات المقدّمة وهي: "وعبتموني حين ختمت على سدّ عظيم، وفيه شيء ثمين من فاكهة نفيسة، ومن رطبة غريبة، على عبدٍ نَهِمٍ، وصبي جشع، وأمَةٍ لَكعاء، وزوجة خرقاء. وليس من أصل الأدب، ولا في ترتيب الحكم، ولا في عادات القادة، ولا في تدبير السادة، أن يستوي في نفيس المأكول، وغريب المشروب، وثمين الملبوس، وخطير المركوب، والناعم من كلّ فن، واللباب من كلّ شكل، التابع والمتبوع، والسيّد والمسود. كما لا تستوي مواضعهم في المجلس، ومواقع أسمائهم في العنوانات، وما يستقبلون به من التحيّات. وكيف وهم لا يفقدون من ذلك ما يفقد القادر، ولا يكترثون له اكتراث العارف؟ من شاء أطعم كلبه الدجاج المسمّن، وأعلف حماره السمسم المقشّر! فعبتموني بالختم، وقد ختم بعض الأئمة على مِزْوَدِ سَويق. وختم على كيسٍ فارغ، وقال: طِينةٌ خيرٌ مِن ظِنَّة. فأمسكتم عمَّن ختمَ على لا شيء، وعِبتم من ختمَ على شيء" لنستخرج منها هذه المكوّنات منفردة على تسلسلها الآتي:

أوّلًا: **الدعوى** ظاهرة بيّنة، وهي العيب في (**الختم**) الذي لا يليق بمن هو في يُسر حياة سهل وسَعَة عيشه أن يقوم به، يقول به الخصوم، فيقر سهل بهذا الفعل من حيث وقوعه، ولا ينكر أنّه يفعله. وبما أنّ سهلًا هو صاحب الرسالة، فإنّه سيجلّي في بيان المكوّنات الباقية ليدحض الدعوى بعد بسطها بالدخول في المقدّمات ويتابع باطّراد.

ثانيًا: **المقدّمات**: يذكر الدعوى (الختم) صراحة ليكون أمينًا في النقل، لكنّه يقدّم للختم بمقدّمات هي: أنّ الختم لديه ليس كأيّ ختم، فهو **ختم على: سدّ عظيم، وشيء ثمين، وفاكهة نفيسة، ورطبة غريبة.**

ثالثًا: **التبرير**: أمّا التبرير الذي يقدّمه، أو قل التبريرات، فهي أنّ الختم السابق على قيمته العالية **يكون ختمًا على: عبد نهم، وصبي جشع، وأمة لكعاء، وزوجة خرقاء.**

رابعًا: **الدعامة:** والدعامة التي يسوقها واضحة كلّ الوضوح، وهي متمثّلة **في استثارة الذهن، وإعمال الفكر، دون كدّ، والتذكير بالعرف وبما جرت عليه التقاليد في زمنه،** وقد حقّقها بعباراته الآتية: **وليس من أصل الأدب، ولا في ترتيب الحكم، ولا في عادات القادة، ولا في تدبير السادة، أن يستوي في نفيس المأكول، وغريب المشروب، وثمين الملبوس، وخطير المركوب، والناعم من كلّ فن، واللباب من كلّ شكل، التابع والمتبوع، والسيّد والمسود. كما لا تستوي مواضعهم في المجلس، ومواقع أسمائهم في العنوانات، وما يستقبلون به من التحيّات.**

خامسًا: **مؤشّر الحال**: ثمّ يأتي هذا المؤشّر الذي من شأنه أن يؤكّد صحّة صنيعة فيقول فيه: **وكيف وهم لا يفقدون من ذلك ما يفقد القادر، ولا يكترثون له اكتراث العارف؟** ثمّ يزيد على ذلك قوله**: من شاء أطعم كلبه الدجاج المسمّن، وأعلف حماره السمسم المقشّر!** وكأنّ سهلًا هنا يقدّم بعضًا من التهكّم في الموطنين؛ ففي أوّلهما يبيّن أنّ من سدّ عليهم ما سدّ من عظيم الخير، لم يفتقدوه! ولا يمكن لهم أن يقدّروه حقّ قدره لو فتحه عليهم لجهل فيهم وسوء تقدير من شأنه أن يؤكّد صحّة صنيعه! وفي الأخير يكون التهكّم على الذين يعيبون، فإن أراد أحدكم العدول عن صنيعي فليفعل ما يحلو له، فلعلّه يصير من الأجواد إن فعل! ولعلّه يلتحق بأهل الكرم المولّد الذي تدعون إليه!

سادسًا: **التحفّظات**: وأخيرًا يُجمل في التحفّظات أو الاحتياطات، وكأنّه يكرّر شأن الدعوى من الأصل، ويأتي بشاهد احتجاج من احتجاجات السلطة، متمثّل في بعض الأئمّة، يتّصل بمؤشّر الحال ويدعمه، ويشتمل على ما يشبه المثل السائر، فيلخّص القضيّة تلخيصًا بارعًا، حين يقول: **فعبتموني بالختم، وقد ختم بعض الأئمة على مِزْوَدِ سَويق. وختم على كيسٍ فارغ، وقال: طِينةٌ خيرٌ مِن ظِنّة. فأمسكتم عمّن ختمَ على لا شيء، وعِبتم من ختمَ على شيء.** فكأنّه يتأكّد من أنّه بلغ غايته، بأن حاجج وأفحم، حين يجعل قفلة كلامه بمقابلة ما بين من ختم على لا شيء من الأئمة، وبينه هو، وهو الذي ختم على شيء خطير، أو على كلّ شيء، لبيان القيمة، فجازى الخصم على الكلام كما جازاه على السكوت، لفضح المفارقة في هذا السلوك، والمين في تلك المقابلة!

ويمكن تطبيق ذلك على جلّ الفقرات الواردة في الرسالة؛ لأنّ البناء الحجاجي لها بناء واحد، أو هو بناء متقارب إلى حدّ كبير، وقَصْدُ الحجاج قائم في نفس المؤلّف، ومعرفته بأصول ذلك في زمنه معلوم، تحت باب الجدل الذي دار في القرنين الثاني والثالث الهجريين وازدهر.

استثمر سهل بن هارون تقنيّة التراكم والإلحاح – التي يقول بها كلّ من (بريلمان وتيتيكاه) - "والمقصود بها مراكمة المعلومات حول موضوع واحد، وكثرة الإشارات إلى دقائقه وتفاصيله وجزئيّاته، واعتماد التكرار فيه، وذلك بهدف تقوية حضوره في ذهن المتلقّي"[27] استثمرها خير استثمار وذلك باقتناصه كلّ المآخذ التي عابوه بها، فأوردها وحشدها بلفظها الذي قد يبدو مغاليًا في تكراره، حتّى استنفد كلّ أقوالهم، فكشف ما فيها من تكرار حتّى قلبه إلى توكيد وتراكم وإلحاح، يُفيد هو منه، لأنّه قلب المسائل قلبًا على الخصوم، وأثبت أنّ العيب كلّ العيب، إنّما هو متحقّق فيهم هم، وماثل فيما يقولون.

يقدّم الخصوم أوّلاً الدعوى الآتية، التي يذكرها سهل بنصّها نقلاً عنهم: "عبتموني بقولي لخادِمي: أجيدي عجنه خميرًا، كما أجدته فطيرًا، ليكونَ أطيبَ لطعمه، وأزيدَ في رَيْعِه. وقد قال عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه ورحمه - لأهله: أمْلِكوا العجينَ، فإنّه أريعُ الطحنتين"[28]. فلسان حاله في الجواب يقول: أين العيب في قولي هذا؟ إنّ المحاجج لم يجد سبيلاً للردّ أفضل من البحث عن شاهد مرجعي؛ - وأقصد بالمرجعيّ هنا ما يحتكم إليه الطرفان بالمقدار ذاته، وبالاستجابة نفسها، فيكون شاهد سلطة بحسب (بيار بلاكبورن) في حديثه عن المعرفة والحجاج[29]، وإن كنت أفضّل تسميته بالشاهد المرجعي - يوضع أمام موقفه كالمرآة، فلم يفنّد ولم يدافع، فاكتفى بأن جاء بقول عمر بن الخطّاب المناسب للمقام. وهذا النوع من الحجج يحيل على مفاهيم قارّةٍ في سياقٍ مُجمَعٍ عليه، فما عسى القوم يقولون بعد أن يقول ابن الخطّاب في هذا السياق قولته؟!

لذلك يرى عبد السلام عشير أن **البنيات والوقائع الخارجيّة في الحجاج وهي النموذج والشاهد والمثل والتمثيل**، هي بحسب تعريفه لها "بنيات مستمدّة من الواقع الماضي، بما تختزنه من تجارب إنسانيّة وأحداث تاريخيّة أو شخصيّة تترجمها الحكم والأمثال والحكايات والكنايات وغيرها... تكون معروفة من قبل، وذات قيم مجتمعيّة، تحظى باحترام واهتمام الأفراد والجماعات، تستخدم داخل القول الحجاجي للإقناع، بما تقدّمه من تصوّر وتجريد للأشياء والأحداث، وما تتضمّنه من مشابهة يستدعيها سياق القول الحجاجي، نظرًا لما تحدثه هذه البنيات من تماثلات عامّة بينها وبين الأهداف من إدراجها وسَوقها، وهي بذلك تدخل في إطار التمثيل الحجاجي المستخدم في القياس الإضماري، شريطة أن يكون توظيفها في الحجاج توظيفًا

محكمًا، حتّى لا تفقد طاقتها وقوّتها الإقناعيّة، كما تختلف توظيفاتها في الحجاج حسب الخصائص المميّزة لها وفق الضرورة السياقيّة أو المقاميّة"[30].

وقد عمد سهل بن هارون إلى نظائر كثيرة لهذه البيّنات الحجاجيّة في الرسالة، وجعل مادّة استشهاده من المأثور عن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلّم)، وعمر بن الخطّاب وأبي بكر الصدّيق وأبي الدرداء والأحنف بن قيس والحسن البصري وأبي الأسود الدؤلي وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان وهشام بن عبد الملك وغيرهم، فهؤلاء يشكلّون بمجموعهم سلطة مهيبة، ومرجعيّة جليلة، ونموذجًا يحظى بالاحترام والاتّباع. ومن شأن الاستشهاد بهم، قولًا وفعلًا، أن يعدّد الأصوات في سياق الرسالة، ويحقّق وجود الطرف الثالث في الحوار، وهو الذي يضمره المتحاور اللبق، بل قل يظهره على النحو الذي يراه مؤيّدًا له في معركته الحجاجيّة.

ولعلّ سهلًا وجد ضالّته في أحاديث الرسول في الأغلب الأعم، وهو النموذج والمثل الأعلى والقدوة الحسنة لطرفي الخصومة، ثم وجد لدى عمر بن الخطّاب ما يسعفه؛ فذكره أكثر من ثلاث مرّات، لكنّه لم يذكر عثمان بن عفان مثلًا ألبتّة، واكتفى بذكر أبي بكر الصديق مرّة واحدة، فلعلّه تحاشى ذكر الكرماء والباذلين لمّا لم يجد لديهم ما يسند به سلوكه أو موقفه. وغالبًا ما رأى في المعلّمين الحازمين ضالّته، فقال في نهاية الرسالة: "ولسنا ندع سيرة الأنبياء، وتعليم الخلفاء، وتأديب الحكماء، لأصحاب الأهواء"[31]، ليدلّل على وعيه بأهمية الاقتداء بهؤلاء، وفاعليّة اللجوء إليهم من جهة الأقوال والأفعال؛ لإسكات الخصوم وإفحامهم.

ولمّا ذكر أبا الأسود الدؤلي تحديدًا، خصّه بعبارات لم يخصّ بها أحدًا غيره، فقال: "**ونهى أبو الأسود الدؤلي، وكان حكيمًا أديبًا، وداهيًا أريبًا، عن جودكم هذا المولّد، وعن كرمكم هذا المستحدث. فقال لابنه: إذا بسط الله لك الرزق فابسط، وإذا قبض فاقبض. ولا تجاود الله، فإنّ الله أجود منك. وقال: درهم من حِلّ يخرج في حقّ خير من عشرة آلاف قبضًا. وتلقّط عرندًا من بزيم** [أي أنّه استخرج من بقايا المرق عَصَبًا غليظًا كان قد تُرك لصلابته]. **فقال: تضيّعون مثل هذا، وهو قوت امرئ مسلم يومًا إلى الليل!**"[32] فلعلّ أبا الأسود الدؤلي وحده بين من أشار إليهم سهل هو الذي يُعدّ القدوة والأنموذج والمثل الأعلى في النهج الذي يسير عليه، في هذه القضيّة التي تقوم عليها الخصومة، تحديدًا دون غيرها! فخصّه بهذا الإطناب بالذكر، والثناء عليه بما أضفى عليه من الصفات، واقتضى ذلك منه هذا التنويه.

لذلك كلّه يمكن القول: "إنّ الحجاج جنس خاصّ من الخطاب، يبنى على قضيّة أو فرضيّة خلافيّة، يعرض فيها المتكلّم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطًا

منطقيًّا، قاصدًا إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضيّة"[33]. وهذا ما نجح فيه سهل، وسار عليه في عموم الرسالة، فتحقّق له ما أراد.

والنصّ الآتي يؤكّد السمت الحجاجي للرسالة بامتياز كذلك، ففيه تتكامل العناصر المذكورة أعلاه دون نقص: "وعبتموني بخصف النعال، وبتصدير القميص، وحين زعمت أن المخصوفة أبقى وأوطأ وأوقى، وأنفى للكبر، وأشبه بالنسك، وأنّ الترقيع من الحزم، وأنّ الاجتماع مع الحفظ، وأنّ التفرُّق مع التضييع. وقد كان النبي - صلّى الله عليه وسلّم - يخصف نعله، ويرقع ثوبه. ولقد لفقت سعدى بنت عوف إزارَ طلحة، وهو جواد قريش، وهو طلحة الفيّاض. وكان في ثوب عمر رقاع أدم. وقال: من لم يستحي من الخلال خفّت مؤنته، وقلّ كبره. وقالوا: لا جديد لمن لا يلبس الخلق"[34].

فهو ينوّع في الحجج ما بين عقليّ واجتماعيّ ودينيّ ووعظيّ، ويلوّن هذه البنيات والوقائع الخارجيّة في حجاجه، فيجمع في الفقرة الواحدة النموذج والشاهد والتمثيل والمثل معًا، فدليله الحجاجي من السلوك النبويّ لا يدع مجالاً لمنتقد، وكذلك من السلف الصالح الأجواد والخلفاء؛ فخصف النعال وتصدير القميص، مدعاة للبقاء طويلاً، ومنفاة للكبر، ويشبه النسك، ويدلّ على الحزم والاجتماع وعدم التضييع، فكأنّ سهلًا لا يكتفي بإيراد الشاهد والنموذج والتمثيل من الرسول وعمر وطلحة الفيّاض حسب، فتراه يدافع عن موقفه وصنيعه بالحجّة العقليّة، فيوازن بين العقل والنقل، ويختم بقول منقول هو أقرب إلى المثل في الشيوع؛ فلا جديد لمن لا يلبس الخلق.

ولو أردنا كذلك استخلاص نماذج من أنواع الحجج الكثيرة التي يدرجها الباحثون لتوكيد هويّة النصّ الحجاجي لأمكن ذلك بيسر؛ يقول صابر الحباشة: "من بين أنواع الحجج التي ننقلها عن الدارِسَيْن [بريلمان وتيتيكاه]: 1- **حجّة التبرير**: وأداتها (بما أنّ). 2- **حجّة الاتّجاه**: وغرضها التحذير من انتشار شيء ما. 3- **الحجّة التواجديّة**: تُبنى على علاقة الشخص بعمله، ويمكن أن نمثّل لها بقوله (صلّى الله عليه وسلّم): "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"، إذ يمكن أن نقول بأنّ المتعلم، كونه شخصًا، هو في جوهره ليس فضوليًّا، وعمل ترك ما لا يعنيه من تجلّيات حسن الإسلام. 4- **الحجّة الرمزيّة**: [...] كدلالة الهلال بالنسبة إلى حضارة الإسلام، والصليب بالنسبة إلى المسيحيّة، والميزان إلى العدالة. 5- **حجّة المثل**: إنّ الغاية من اعتماده حجاجيًّا هو التأسيس للقاعدة، والبرهنة على صحّتها. 6- **حجّة الاستشهاد**: غايته توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، وربما كان الاستشهاد أداة لتحويل القاعدة من طبيعة مجردة إلى أخرى محسوسة"[35].

وليكن الجهد هاهنا الآن منصبًّا على تتبّع شواهد هذه الأنواع من الحجج، الواحد تلو الآخر، مع الاكتفاء بمثال واحد لكلّ، وإن زاد عن المثال الواحد، فهو يأتي في سياق متّصل حسب، وقد توخّينا أن نخطّ خطًّا تحت المثال، استغناء عن الشرح والتبيين؛ لوضوح ذلك:

1- فمن حجج التبرير: قوله / قد تعلمون أنّا ما أوصيناكم إلّا بما قد اخترناه لأنفسنا قبلَكُم، وشُهرِنَا به في الآفاقِ دونكم".

2- ومن حجج الاتّجاه: قوله / يا معشرَ بني تميم، لا تُسرعوا إلى الفتنةِ، فإنّ أسرعَ الناسِ إلى القتال، أقلُّهم حياءً من الفِرار. وقد كانوا يقولون: إذا أردتَ أنْ ترى العيوبَ جَمّةً فتأمّلْ عيّابًا، فإنّه يعيبُ بفضلِ ما فيه من العيبِ. وأوّلُ العيبِ أن تعيبَ ما ليسَ بعيبٍ. وقبيحٌ أنْ تَنْهَى عن مُرْشِدٍ، أو تُغْرِيَ بِمُشْفِقٍ

3- ومن حجج التواجد: قوله / فما كان أحَقَّكم في تقديمِ حُرمَتِنَا بكم، أن ترعَوا حقّ قَصْدِنا بذلك إليكم، وتنبيهنا على ما أغفلنا من واجبِ حقّكم، فلا العُذرَ المبسوطَ بلغتم، ولا بواجبِ الحرمةِ قمتم. ولو كان ذِكرُ العيوبِ برًّا وفضلًا، لرأينا أنّ في أنفسنا عن ذلك شُغْلًا. وإنّ من أعظمِ الشقْوة، وأبعدَ من السعادة، أن لا يزال يُتذكّرُ زللُ المعلّمين، ويُتَنَاسى سوءُ استماعِ المتعلّمين، ويُستَغْظَمُ غَلَطُ العاذِلين، ولا يُحْفَلُ بتعمُّدِ المعذولين.

4- ومن الحجج الرمزيّة: قوله / وبعث زيادُ رجلاً يرتاد له محدّثًا، واشترط على الرائد أن يكون عاقلًا مسدّدًا. فأتاه به موافقًا. فقال: أكنت ذا معرفة به؟ قال: لا، ولا رأيته قبل ساعته. قال: أفناقلته الكلام، وفاتحته الأمور قبل أن توصله إلي؟ قال: لا. قال: فلم اخترته على جميع من رأيته؟ قال: يومنا يوم قائظ، ولم أزل أتعرّف عقول الناس بطعامهم ولباسهم في مثل هذا اليوم. ورأيت ثياب الناس جُدُدًا، وثيابَه لُبسًا، فظننت به الحَزْم.

5- ومن حجج المثل: قوله / وقلت لكم بالشفقة منّي عليكم، وبحسن النظر لكم، وبحفظكم لآبائكم، ولما يجب في جواركم، وفي ممالحتكم وملابستكم: أنتم في دار الآفات، والجوائح غير مأمونات. فإن أحاطت بمال أحدكم آفة لم يرجع إلى بقيّة؛ فأحرزوا النعمة باختلاف الأمكنة؛ فإنّ البلية لا تجري في الجميع إلاّ مع موت الجميع. وقد قال عمر - رضي الله عنه - في العبد والأمة، وفي مِلْكِ الشاةِ والبعيرِ، وفي الشيء الحقير اليسير: فرّقوا بين المنايا. وقال ابن سيرين [ت 110 هـ] لبعض البحريين: كيف تصنعون بأموالكم؟ قال: نفرّقها في السفن، فإن عطب بعض سلم بعض. ولولا أنّ السلامة أكثر لما حملنا خزائننا في البحر. قال ابن سيرين: تحسَبُها خرقاءَ وهي صَنَاع.

6- ومن حجج الاستشهاد: قوله / ولسنا ندع سيرة الأنبياء، وتعليم الخلفاء، وتأديب الحكماء، لأصحاب الأهواء: كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يأمر الأغنياء باتّخاذ الغنم، والفقراء باتّخاذ الدجاج. وقال: "درهمك لمعاشك، ودينك لمعادك." فقسموا الأمور كلّها على الدين والدنيا. ثم جعلوا أحد قسمي الجميع الدرهم. وقال أبو بكر الصدّيق -رضي الله عنه-: إنّي لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيّام في اليوم. وكانوا يبغضون أهل البيت اللحِمين. وكان هشام يقول: ضع الدرهم على الدرهم يكون مالًا. ونهى أبو الأسود الدؤلي، وكان حكيمًا أديبًا، وداهيًا أريبًا، عن جودكم هذا المولّد، وعن كرمكم هذا المستحدث. فقال لابنه: إذا بسط الله لك الرزق فابسط، وإذا قبض فاقبض. ولا تجاود الله، فإنّ الله أجود منك. وقال: درهم من حِلّ يخرج في حَقّ خَير من عشرة آلاف قَبْضًا.

إنّ أنواع الحجج الستّة المذكورة قد جاءت جميعها في فقرة واحدة من فقرات الرسالة، حتّى لكأنّ سهلًا كان يصنع النصّ الحجاجيّ صناعة، فهو واحد من أساتذة الجدل في زمانه، وهناك غير إشارة لدى الجاحظ، تؤكّد هذه المهارة لديه، وقد كان يعدّه أستاذًا من أساتيذه في ذلك، يقول شوقي ضيف عن سهل: "وفي لهجة لسانه وأسلوب منطقه ما يجعلنا نحسّ الصلة الشديدة بينه وبين الجاحظ، إذ يعدّ امتدادًا – من بعض الوجوه - لهذا اللسان ونموًّا لهذا العقل، وما طوي فيه من حجاج وجدل".

وبعد؛ فقد رأينا أنّ هذه الرسالة لسهل بن هارون قد مثّلت خصائص النصّ الحجاجي تمثيلًا دقيقًا، وكان برهاننا على ذلك باعتماد غير رأي أو توجّه أو برنامج من برامج فحص النصوص الحجاجيّة وتمييزها عن غير الحجاجيّة في النصوص الأدبيّة، سواء باعتماد الأسلوبيّات اللسانيّة التداوليّة، أو النظريّات الحجاجيّة المنطقيّة، أو أسس الجدل الفلسفي، أو غيرها من المقترحات، ولم نواجه أيّ صعوبة في إثبات السمات الحجاجيّة لهذه الرسالة التي دلّت على براعة منشئها اللغويّة في باب الإبداع الأدبي، ووفائه لمنهجه الاجتماعي في الاقتصاد، واعتداده بمذهبه العقلي في الجدل ومقارعة الخصوم.

The Message of Sahl bin Haroun "on Avarice" Reading in the Parameters of Controversy

Jamal Maqableh, *Department of Arabic Language, The Hashemit University, Zarqa, Jordan.*

Abstract

This paper explores the message sent by Sahl bin Haroun (215 H) to his cousins who descend from the AlRahboun clan. In this message, the author supports his attitude toward avarice, generosity and issues affiliated with economics. The message is an epitome of rational disputation and it reveals the nature of controversy during the author's life-time between Arabs and Persians on traditions, values and related cultural, social, intellectual and doctrinal issues. The study underlines the significance of the message as an argumentative text deploying evidence and counter-arguments in a robust manner. The study will investigate the origin of the message and its affiliation with the author since it was mentioned in AlJahedh's introduction to his book (The Misers). In this context, the study will analyze the message from different perspectives to reach precise conclusions about its historical importance in the light of documented evidence.

الهوامش

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البخلاء، ضبط وشرح وتصحيح أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص33- 45.

(2) ابن عبد ربّه الأندلسي: العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1988، 6/ 213 - 217.

(3) في العقد الفريد: (ثم نقول في ذلك ما قال العبد الصالح لقومه: **((قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ))** هود: 88.

(4) لم يرد هذا البيت في العقد الفريد، مما يشير إلى احتمال أن تكون الرسالة موجّهة إلى محمّد بن زياد هذا، كما يرد في بعض الروايات.

(5) الفلاح، قحطان صالح: البخل في النثر العربي، مجلّة جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدّة، مجلد9، جزء21، سنة2005، ص252.

(6) انظر: ابن نباتة المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، القاهرة 1964، ص 168؛ وكذلك: صفوت، أحمد زكي: جمهرة رسائل العرب في عصورها الزاهرة، المكتبة العلميّة، بيروت د. ت. 395/3 -396.

(7) انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1979، 1/ 173 – 226؛ 1/ 1- 86؛ 3/ 3 - 24.

(8) ريكور، بول: نظريّة التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء- بيروت 2006، ص61.

(9) انظر: ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص72.

(10) الحُصْري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 453 هـ)، زهر الآداب وثمر الألباب، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم زكي مبارك، دار الجيل بيروت د. ت، ص888 [ج3 ص 150].

(11) محمّد كُرْد علي، أمراء البيان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1937، ج1 ص 167.

(12) فائد محمود محمد سلمان، فنّ الرسائل عند سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة، دراسة موضوعيّة فنّيّة موازنة، (رسالة ماجستير)، جامعة النجاح الوطنيّة، نابلس 2011، ص5.

(13)انظر: أبو غزالة، إلهام. وحمد، علي خليل: مدخل إلى علم النص، تطبيقات لنظريّة روبرت ديبوجراند وولفجانج دريسلر، الهيئة المصريّة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، الأعمال المختارة، القاهرة 1999، ص 25- 35.

(14)انظر: الفلاح: البخل في النثر العربي، ص258 -260.

(15)انظر: الشهري، عبد الهادي بن ظافر: إستراتيجيّات الخطاب، مقاربة لغويّة تداوليّة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، بيروت 2004، (أنواع الإستراتيجيّات) ص 256 - 545.

(16)انظر: بركة، بسّام. وقويدر، ماتيو. والأيوبي، هاشم: مبادئ تحليل النصوص الأدبيّة، ط1، الشركة المصريّة العالميّة للنشر- لونجمان، ومكتبة لبنان- ناشرون، القاهرة - بيروت 2002، ص 172-173.

(17)العبد، محمّد: النصّ الحجاجي العربيّ، مجلة جذور، النادي الأدبيّ الثقافيّ بجدّة، مجلد9، جزء21، سنة 2005، ص238.

(18)انظر: العبد: النصّ والخطاب والاتّصال، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعيّ، ط1، القاهرة 2005، ص 184 -186؛ وانظر له كذلك: النصّ الحجاجي العربي، ص239-241.

(19)العبد: النصّ والخطاب والاتّصال، ص 189- 191.

(20)الدريدي الحُسني، د. سامية، دراسات في "الحجاج": قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد 2009، ص 144 - 158.

(21)سهل بن هارون، النمر والثعلب، حقّقه وقدّم له عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسيّة، طبع الشركة التونسيّة لفنون الرسم، تونس 1973.

(22) إيكو، أمبرتو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء – بيروت 1996، ص21.

(23) الجاحظ: البخلاء، ص33- 34.

(24) عبيد، د. حاتم، نظريّة التادّب في اللسانيّات التداوليّة، مجلّة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 43، ع1، سنة 2014، ص 115.

(25) شارودو، باتريك: الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب "نحو المعنى والمبنى"، ترجمة د. أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، طرابلس الغرب 2009، ص21 - 50.

(26) العبد: النصّ والخطاب والاتّصال، ص 190.

(27) آليّات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج: تحليل بلاغي للمبحث الثالث من كتاب الدكتور محمّد العمري (دائرة الحوار ومزالق العنف)، مجلّة عالم الفكر، مج 40، ع 2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2011، ص 59.

(28) الجاحظ: البخلاء، ص34.

(29) الدريدي الحُسني، د. سامية، دراسات في "الحجاج": قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد 2009، ص 153.

(30) عشير، د. عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر، مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليّات الحجاج، ط2، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، ص 94.

(31) الجاحظ: البخلاء، ص43.

(32) الجاحظ: البخلاء، ص44.

(33) العبد: النصّ الحجاجي العربيّ، ص 243.

(34) الجاحظ: البخلاء، ص37.

(35) الحباشة، صابر: التداوليّة والحجاج، مداخل ونصوص، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق 2008، ص 48 -49 .

المصادر والمراجع

أبو غزالة، إلهام. وحمد، علي خليل: **مدخل إلى علم النص**، تطبيقات لنظريّة روبرت ديبوجراند وولفجانج دريسلر، الهيئة المصريّة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، الأعمال المختارة، القاهرة 1999.

آليّات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج: تحليل بلاغي للمبحث الثالث من كتاب الدكتور محمّد العمري (دائرة الحوار ومزالق العنف)، **مجلّة عالم الفكر**، مج40، ع2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2011.

الأندلسي، ابن عبد ربّه: **العقد الفريد**، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1988.

إيكو، أمبرتو: القارئ في الحكاية، **التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة**، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء – بيروت 1996.

بركة، بسّام. وقويدر، ماتيو. والأيوبي، هاشم: **مبادئ تحليل النصوص الأدبيّة**، ط1، الشركة المصريّة العالميّة للنشر - لونجمان، ومكتبة لبنان - ناشرون، القاهرة - بيروت 2002.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البخلاء**، ضبط وشرح وتصحيح أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب العلميّة، بيروت د. ت.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1979.

الحباشة، صابر: **التداوليّة والحجاج**، مداخل ونصوص، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق 2008.

الحُصْري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 453 هـ)، **زهر الآداب وثمر الألباب**، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم زكي مبارك، دار الجيل بيروت د. ت.

الدريدي الحُسني، سامية، **دراسات في "الحجاج"**: قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد 2009.

ريكور، بول: **نظريّة التأويل**، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء - بيروت 2006.

سلمان، فائد محمود محمد، **فنّ الرسائل عند سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة، دراسة موضوعيّة فنّيّة موازنة**، (رسالة ماجستير)، جامعة النجاح الوطنيّة، نابلس 2011.

شارودو، باتريك: **الحجاج بين النظرية والأسلوب**، عن كتاب "نحو المعنى والمبنى"، ترجمة د. أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، طرابلس الغرب 2009.

الشهري، عبد الهادي بن ظافر: **إستراتيجيّات الخطاب**، مقاربة لغويّة تداوليّة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، بيروت 2004.

صفوت، أحمد زكي: **جمهرة رسائل العرب في عصورها الزاهرة**، المكتبة العلميّة، بيروت د. ت.

العبد: **النصّ والخطاب والاتّصال**، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعيّ، ط1، القاهرة 2005.

العبد، محمّد: النصّ الحجاجي العربيّ، **مجلة جذور**، النادي الأدبيّ الثقافيّ بجدّة، مجلد9، جزء21، سنة 2005.

عبيد، حاتم، نظريّة التادّب في اللسانيّات التداوليّة، **مجلّة عالم الفكر**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 43، ع1، سنة 2014.

عشير، عبد السلام: **عندما نتواصل نغيّر**، مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليّات الحجاج، ط2، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012.

علي، محمّد كُرْد ، **أمراء البيان**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1937.

الفلاح، قحطان صالح: البخل في النثر العربي، **مجلّة جذور**، النادي الأدبي الثقافي بجدّة، مجلد9، جزء21.

المصري، ابن نباتة: **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، القاهرة 1964.

بن هارون، سهل، **النمر والثعلب**، حقّقه وقدّم له عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسيّة، طبع الشركة التونسيّة لفنون الرسم، تونس 1973.