SYNTAX AND EPISTEMOLOGY
IN THE KITĀB AL-TARBĪʿ WAL-TADWĪR OF AL-JĀḤIẒ

MARY ELIZABETH MALKMUS

Ph.D 1983

SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES

UNIVERSITY OF LONDON

ProQuest Number: 10672890

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS
The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript
and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed,
a note will indicate the deletion.

ProQuest 10672890

Published by ProQuest LLC (2017). Copyright of the Dissertation is held by the Author.

All rights reserved.
This work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code
Microform Edition © ProQuest LLC.

ProQuest LLC.
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 – 1346

ABSTRACT

This thesis contains eleven chapters: introduction, nine chapters on various aspects of the Kitāb At-Tarbī' Wa-t-Tadwīr of Jāḥiẓ, and conclusion. The Arabic text referred to is Charles Pellat's edition (Damas, 1955), which has been photocopied and added as appendix.

The Introduction discusses the form known as adab, and Chapter One deals with Jāḥiẓ's version of it in this risāla. Using syntagmatic analyses, and the identification of registers of discourse, an overall coherent texture is postulated.

Chapters Two and Three analyse the structure of passages of direct discourse, worded either by question or by report. Syntactic patterns are compared, as are semic fields, in an approach which will be followed throughout the thesis.

Chapters Four and Five isolate sections identified as indirect discourse, as argumentation presented through the problems of language.

Chapters Six, Seven, and Eight deal with the intrusion of recipient, author, and text, and postulate a sophisticated literary function for these elements.

In Chapter Nine, on the basis of the primary identifications, the textual interdependence of discourse registers is treated by comparison with that in other literary forms, both ancient and modern.

In the Conclusion, based on the re-assembling of elements isolated in the analyses of Chapters One to Eight, the function and raison d'être of this particular form is presented as a hypothesis about its relationship to expression of paradigmatic change.

The writing of this thesis would not have been possible without the generous assistance and advice for which I would like to express my thanks here. Drs M. Arkoun and J.E. Bencheikh have supported me with their interest, and Dr. Vincent Crapanzano has been especially helpful in textual matters. For careful typing acknowledgement is due to Mr. V. Daykin. Gratitude for endless patience and encouragement is due to my son and daughter, and particularly to my supervisor, Dr. J. Wansbrough, the second Pierre Ménard.

CONTENTS

			page
Introduction	THE RISALA		9
0.1	Reference		9
	0.1.1	Title - Recipient - Text	9
	0.1.2	Author	11
	0.1.3	'Adab'	11
0.2	Identity		12
	0.2.1	Signification	12
	0.2.2	Definition	13
	0.2.3	Structuralism	14
Chapter One	THE CASE - I: THE WORLD		16
1.1	Statement		16
	1.1.1	Stasis	16
	1.1.2	Movement	17
1.2	Registers of Discourse: Case		19
	1.2.1	Evaluation	20
	1.2.2	Norms	21
	1.2.3	Order	22
1.3	Witness		22
	1.3.1	Internal	22
	1.3.2	External	23
Chapter Two	THE RIDDLE		27
2.1	The Questions		27
	2.1.1	Information - Litany - Category	27
	2.1.2	Deciphering	29
2.2	Register: The Riddle		31
	2.2.1	Catechism	31
	2.2.2	Language	32
2.3	Answers		34
	2.3.1	Criteria - Logic - Allusion	34
	2.3.2	Recognition	36

Chapter Three MEMORABILIA 37

3.1 Quotation - Controversy 37

3.2 Community 38

3.2.1 Authority 38

3.2.2 Argument 39

3.3 Knowledge 43

3.3.1 Authority 43

3.3.2 Argument 44

3.4 From Community to Knowledge 47

3.5 Discourse Register 49

3.5.1 Wisdom 49

3.5.2 Documentary 51

Chapter Four THE CASE - II: THE SUPRA-SENSORY 55

4.1 Origins 56

4.1.1 Arkane - East 56

4.1.2 Arkane - West 57

4.1.3 Arkane - 'Hidden' 57

4.2 Systems 58

4.2.1 Mathematics 58

4.2.2 Music 59

4.2.3 Words 6?

4.3 Syntagms 66

4.3.1 Lists 67

4.3.2 Anecdote 68

4.3.3 Story 69

4.4 Syntagm and Paradigm 70

4.4.1 Report 70

4.4.2 Resemblance 71

4.4.3 Precedence 73

4.4.4 Use 74

Chapter Five THE CASE - III: THE SENSORY 79

5.1 Knowledge - Perception 79

5.2 The World 80

5.2.1 Resemblance 80

5.2.2 Contiguity 85

5.3 The Word 89

5.3.1 Syntax 89

5.3.2 Semantics 94

5.4 The World - The Word 96

5.4.1 Relationships 96

5.4.2 Mark - Word 97

5.4.3 Interpretation 98

Chapter Six JOKE - I: EXEMPLIFICATION 101

6.1 Identity - Controversy 101

6.1.1 Reference 101

6.1.2 'Preuves hors technique' 102

6.1.3 'Preuves techniques' 103

6.2 Semantic Focus - Semantic Slide 104

6.2.1 Excess 104

6.2.2 Surpassing 105

6.2.3 Mistake 107

6.2.4 Permissible 111

6.3 Exemplum - Text 113

6.3.1 Joke 114

6.3.2 Norm 115

Chapter Seven JOKE - II: SYNTAX 122

7.1 Different Contexts - Different Words? 122

7.2 Rhetoric or 'Ecart' 123

7.3 Terms or Manipulations 124

7.3.1 Integrity of passages 125

7.3.2 Integrity of words 127

7.4 Semantic Blocks 132

7.5 Act - Attribution - Essence 132

Chapter Eight JOKE - III: SEMANTICS 138

8.1 Collocation 138

8.1.1 A.W. - Wonder - Text 139

8.1.2 A.W. - Sign - Text 141

8.2 Identity 144

8.2.1 Essence 144

8.2.2 Antonymy 144

8.2.3 Synonymy 144

8.2.4 Polysemy 145

8.3 Mistake 145

8.3.1 Via language 145

8.3.2 Via style 145

8.4 Context 146

8.4.1 Endoxy 146

8.4.2 Orthodoxy 148

Chapter Nine LITERARY TYPOLOGIES 153

9.1 Fact 154

9.1.1 'Enoncé' vs. 'Enonciation' 154

9.1.2 Witness 155

9.1.3 Statement 155

9.1.4 Rhetor 156

9.1.5 Subversion 156

9.2 Fiction 157

9.2.1 Representation vs. Narration 157

9.2.2 Persona 157

9.2.3 The World 158

9.2.4 Others 158

9.2.5 Polarization 160

9.3 Non-Fact-Non-Fiction 161

9.3.1 'Representé' and 'Representation' 161

9.3.2 Excess 161

9.3.3 Dislocation 163

9.3.4 Ambiguity 166

9.3.5 'Hellenisation' — Islamisation 168

Conclusion SIGNIFICATION 170

10.1 Reference - Identity 170

10.1.1 Antithesis 171

10.1.2 Polysemy 171

10.1.3 Synonymy 173

10.2 Subversion - Cohesion 177

10.2.1 Ambiguity 178

10.2.2 Contradition 178

BIBLIOGRAPHY 180

LIST OF CHARTS (18)

Chapter Four	CASE - II:	THE SUPRA-SENSORY	
	Chart I	The Supra-sensory	76
	Chart II	The Word	77
	Chart III	The Syntagm	78
Chapter Five	CASE - III:	THE SENSORY	
	Chart I	Identity	99
	Chart II	Analogy	100
Chapter Six	JOKE - I:	EXEMPLIFICATION	
	Chart I	The Described	117
	Chart II	Described - Describer - Description	118
	Chart III	Surpassing	119
	Chart IV	Permissible	120
	Chart V	The Describer	121
Chapter Seven	JOKE - II:	SYNTAX	
	Chart I	Act - Attribute - Essence	137
Conclusion	SIGNIFICATION		
	Chart I	Incoherence	171
	Chart II	Antitheses	172
	Chart III	Polysemy	174
	Chart IV	Synonymy	175
	Chart V	Epistemology	176
	Chart VI	Syntax	177
	Chart VII	Coherence	179

Introduction

THE RISALA

0.1 Reference

The text I will analyse here is Charles Pellat's edition of Le Kitāb at-Tarbī' wa-t-Tadwīr de Ǧāḥiẓ,[1] published in 1955. At the end of his introduction to this text, Pellat deplores the fact that no intelligent writers 'aient point songé à s'interroger sincèrement et à fournir des réponses raisonnables aux questions de Ǧāḥiẓ'.[2] He identifies these questions as 'des problèmes les plus délicats qui se posent à la conscience d'un musulman rationaliste du IIIè s. de l'Hégire.'[3] Hence, what is implied are questions to which there are answers: problems of reference and identity.

0.1.1 Title - Recipient - Text

At their most superficial, problems of reference and identity arise in connection with title, recipient (of the 'letter') and textual variants. Pellat is not happy with the title, having seen it corroborated nowhere else. As for the recipient, Pellat takes Jahiz's information in the text at face value, and scrapes together historical anecdote for further clarification. The textual variants might be

---

[1] I will refer to this text as the risāla (letter) and will use the most simplified English transcription of the author's name, viz. Jahiz.

[2] Pellat's introduction to the text, p. XVII.

[3] Ibid., p. ✕.

explained, as might the title, he thinks, by the whimsy of copyists; at any rate, the variants are appended as footnotes.

The major reference problem, however, concerns the material of the text itself, and what Pellat considers the main themes of the text: the questions posed. He provides, thus, an extensive index of proper names deriving from 'le vieux fonds bédouin de légendes explicatives ou merveilleuses . . . les légendes empruntées aux religions scriptuaires . . . mythes inventés par des Musulmans zélés, le folklore Yéménite . . . les croyances mazdéenes et manichéennes . . . le magie chaldéenne . . . la mythologie shi'ite . . .'[1]

Much of this material is treated by Pellat as potential accretions to an earlier, purer Islam. He explains its appearance as reflecting various groups' concern with their political position ('Adnanite supremacy),[2] religious orthodoxy ('pour expliquer quelques obscurités du Coran et de la Sunna');[3] or scientific competence ('problèmes qui se présentent à l'esprit des Musulmans enclins à s'interroger sur les mystères de la Nature).[4] Represented here, then, are elements for contexts in which legitimacy or order may be found.

Reference problems, however, run into identity problems in his glossary of common nouns, as these issues slide into the definitions of words. Thus, many of the problems highlighted are those assumed to separate a man of Mu'tazili views (author) from a man of Shi'i views (recipient). For instance, both the entry on the 'long-lived' (المعمّرون) and

---

1 Ibid., p. XV.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid., p. XIV.

that on 'metamorphosis' (مسخ) are connected by Pellat with the mythology of the life and death of Shi'i imams.

0.1.2 Author

There are two ways of approaching this problem of identity or definition of words. The first involves certain assumptions about the author which lead to an appropriate reading of his text. The second requires an investigation of the text itself, and its internal dynamics. Taking the first approach, Pellat, a known expert on Jahiz, sees several of his characteristics in this text: as rationalist and sceptic (though not very original because influenced by the Greeks),[1] he puts in question as much as possible; also, as competent ironist, he paints a portrait (of the recipient) worthy of La Bruyère.[2]

However, this ironic style creates disorientation, by the impression of multiple registers of discourse. Specifically, the whole 'debate' with the recipient of the letter is seen by Pellat as one of 'deux parties qui s'imbriquent l'une dans l'autre sans aucun plan préconçu, sans aucun ordre visible'.[3] More generally, not only is Jahiz reputed to have a style in which 'le coq à l'âne fait partie de sa manière',[4] but Pellat feels that in this text, he wrote 'au fil de la plume et accumulant les idées qui lui viennent à l'esprit'.[5]

0.1.3 'Adab'

In fact, Jahiz is characterized as being, perhaps, the

---

1 Ibid., p. XVI.
2 Ibid., p. X.
3 Ibid., p. XIV.
4 Ibid., p. V.
5 Ibid., p. XIV.

originator of the genre called 'Adab', whose style is considered an amassing of a 'variety' of elements in 'random' order,[1] and which 'does not require the taking of a stand'.[2] So, on the one hand, there are the views of Jahiz here, but, on the other hand, this type of text, by its excess of referential elements, apparent lack of subordination, and unsteady semantic focus, cannot represent views.

Pellat's solution is to establish his own focus, by hierarchies of reference and relationship, indicating the areas of primary concern, 'le texte essential, les questions, qui constituent la raison d'être du Tarbi'',[3] with a heavy vertical line, those of questionable authorship with a dotted line, and those of 'neutral' standing with no mark at all. This leads to an admittedly partial text,[4] along the following lines:

author → 'view' → signification of words = 'excess'

words → partial text

0.2 Identity

0.2.1 Signification

Taking the words and their signification as the vital link in the above equation, and approaching the text instead through its internal dynamics, in order to arrive at signification, the question arises: which dominates, a word or its context? Examples from a few 'neutral' paragraphs at

---

1 I. Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature (Hildesheim, 1966), p. 82.

2 G. von Grunebaum, Medieval Islam (Chicago, 1971), p. 251.

3 Pellat, op. cit., p. VIII.

4 Compare J.M. Cohen's introduction to Cervantes, Don Quixote (London, 1954), p. 17: 'My advice to anyone who finds himself bogged down by . . . is to skip it . . . then to read on from . . . to skip the . . . and to cut out the . . .'

the end of the risāla indicate that there are obvious glossary problems in this edition, and criteria of definition are unclear.

0.2.2 Definition

(a) word and different contexts: § 196, word (شكل)
use in § 196: (أشكل وأضدّاد)
glossary definition for § 196: 'forme, genre'
glossary definition for §72: 'ressemblance'
my comment: by context (paired opposition with 'contraries') definition for § 72 is more appropriate.

(b) word and pairing context: § 198, words (جليل) (دقيق)
use in § 198: (والدقيق الذى لا يكاد يفهم والجليل الذى لا يلقى الفهم)
glossary definitions for § 198:
'transendant, inaccessible' (جليل)
'subtil, délicat' (دقيق)
glossary comment for §198, under (جليل): 'opp. à (دقيق)'
my comment: this (pairing) context might imply opposition, but the definitions do not.

(c) word and wrong context: § 199 , word (شيب)
use in § 203: (... خالص ... خالص ... من شابَ شِيبَ له)
glossary definition for § 199 .: 'devenir blancs, chevaux' (شاب ـر)
my comment: from this context (of opposition to 'unmixed') a preferable form is: 'to mix' (شاب ـُ)

These problems in the glossary seem to stem from assumptions that definitions of words are either static, or determined by a style which automatically pairs by opposition or identity, or of little significance, since they appear

in paragraphs which are not considered of major interest. In the above examples, I purposely chose words from 'neutral' paragraphs to underline the fact that signification of words in a text depends on their use in the whole of that text (syntagmatic relationships), as well as the nuances they may have carried with them into that text (paradigmatic relationships). This means looking at overall syntactic manipulations and consequent semic fields, and so I propose to use 'structuralist' principles for my analysis.

0.2.3 Structuralism

This approach will be based on principles drawn from: Saussure, Jakobson, Valéry, and Todorov, in the following way:

From Saussure's principles, I take the idea of the arbitrary linguistic sign: 'The bond between the signifier and the signified is arbitrary'[1] -

also, the idea of signification by opposition: 'Language is characterized as a system based on the opposition of its concrete units'[2] -

and the primacy of syntagmatic relationships: 'In fact, spatial coordinations help to create associative coordinations.'[3]

From those of Jakobson, I extend Saussure's linguistic axes, of the syntagmatic and paradigmatic, into conceptual axes: the axis of 'combination' related to 'discours contextuel', the axis of 'selection' related to 'opérations

---

[1] F. de Saussure, A Course in General Linguistics (New York, 1966), p. 67.

[2] Ibid., p. 105.

[3] Ibid., p. 128.

métalinguistiques'.[1]

From a reflection by Valéry, I extend principles of language into literature: 'La littérature est, et ne peut pas être autre chose qu'une sorte d'extension et d'application de certaines propriétés du language'.[2]

And, finally, from Todorov, I adopt a particular manner of negating the form/content dichotomy: 'Le langage . . . est à la fois médiateur et médiatisé'.[3]

In this way, I intend to use the 'particular'[4] style of Jahiz to analyse his risāla.

---

1 R. Jakobson, Langage enfantin et aphasie (Paris, 1980), p.142.

2 Quoted in Todorov, Poétique de la Prose (Paris, 1971), p. 32.

3 Todorov, op. cit., p. 32.

4 C. Pellat (ed.), The Life and Works of Jahiz (London, 1969), p. 18.

Chapter One

THE CASE - I: THE WORLD

1.1 Statement

As mentioned in the introduction, the genre called 'Adab' is a problematical one, and is probably best translated as 'belles-lettres'. Unfortunately this term is accompanied by an aura of ephemera, and in the Arabic version, the impression is often that what statement there is vacillates between antonymies, becomes bogged down in repetitions, and ends up as stasis. Therefore, one of the first problems I want to consider is style and argument, taking a passage between pages 65 and 70.[1] This deals with the 'argument' on 'joking' (المزاح) and 'seriousness' (الجدّ). Pellat's sure feel for the language, in dividing the text into paragraphs, marks out, here, 9 discursive units (§§115-123), 5 of which examine the argument from one point of view, 4 from another.

1.1.1 Stasis

(a) antonymy

In the first 5 paragraphs, 115-119, there is an impression of stasis because of Jahiz's use of a large number of evenly balanced opposing terms. Paragraph 116 is a good example, the first half contains antonymial nouns:

affluence (غنى) vs need (حاجة)

---

[1] From now on, I will refer only to paragraphs, not to pages.

recuperation (جمام) vs. fatigue (نصب)

love (محبّة) " hatred (مبغضة)

comfort (رخاء) " affliction (بلاء)

The second contains antonymial verbs:

distinguish from it vs. share with it (شاركه)
(باينه)

to relax (فرغ) " to exert oneself (تشاغل)

to jest (هزل) " to be serious (جدّ)

aggrandize (عزّ) " debase (تذلّل)

to rest (استراح) " to toil (كدّ)

This impression of stasis is reinforced by Jahiz's use of redundant synonyms or outright repetitions, to provide a neutral ground for the antonymial elements. An example of this can be seen in paragraph 115:

to go along (سلك) = to go (ذهب)

ways (طرق) " senses (معان)

different (مختلفة) " opposing (متضادة)

to claim (زعم) " to claim (زعم)

all (جميع) " all (جميع)

two halves (نصفان) " two parts (مقسومان)

1.1.2 Movement

(a) synonymy

However, it is also by synonymy that Jahiz dissolves[1] stasis, and furthers the argument, enlarging the space of each contested word, or pair of words, by their association with others. This is sometimes done by infection through contiguity, as in the following ways:

---

[1] For the recurrent ideas of dissolution, collapse, dead-end, see below: 2.1.2(c), 7.3, and 10.1.2(b).

by a shared (identical) complement:

§116: 'joking' (مزاح) is called 'recuperation' (جمام)

§118: 'permissible' (مباح) is called 'recuperation' (جمام)

by a shared (synonymous) verb:

§119: 'remembering' (ذكر) - 'to be wretched' (شقى)

'seriousness' (جدّ) - 'to be broken' (انتكث)

by a shared (identical) association:

§119: 'joking and seriousness (المزاح والجدّ)
'withholding and spending (المنع والبذل) - 'path' (سبيل)

(b) analogy

Jahiz, sometimes, on the other hand, brings about this synonymity by infection through analogy:

explicit, by the particle 'just as' (كما):

§118: 'joking has its place - just as - seriousness has its place (إن المزح في موضعه كالجدّ في موضعه...)
just as (كما) . . .
withholding has its validity - as - spending has its validity' (ان المنع في حقّه كالبذل في حقّه)

implicit, by the phrase 'and on that' (وعلى ذلك):

§119: 'seriousness' vs. 'joking'
(المجدّ) (المزح)
'spending' vs. 'withholding' (وعلى ذلك) (سبيل) 'path'
(البذل) (المنع)
'contraction' vs. 'expansion' (وعلى ذلك) (مجرى) 'course'
(القبض) (البسط)

(c) space

So Jahiz advances the argument, by enlarging the space of words that at first seemed static and univocal in their

antonymial pairings. However, each paragraph here has a version of stasis at the end, precisely in the enlarging of space, there occurs the collapse of antonymies. Schematically, it appears thus:

§115: Jahiz's way:

all sides will be heard, X's as well as Y's

§116: way of the world:

people only do X to achieve Y

(§117: order:

can X affect Y?)[1]

§118: God's way:

X has become like Y

§119: way of Nature:

X co-exists with Y

It is clear that in all of these paragraphs, with perhaps the exception of §117, X and Y co-exist.

1.2 Registers of Discourse : Case

As mentioned in the introduction, one of the disorienting aspects of the risāla is the impression of different registers of discourse, and the further problematic of their interdependence. I intend to treat this in a positive manner, attempting an identification of these different registers in terms of André Jolles' 'Simple Forms',[2] with the idea that it is these identifications which will then clarify dependencies of discourse, and eventual signification.[3] Thus,

---

[1] This paragraph can be related to the following issues:
excess and limit, see below: 6.2
hyperbole, blame, and act, see below: 7:4
causality and contiguity, see below: 5.2.2.

[2] A. Jolles, Formes Simples (Paris, 1972).

[3] I also intend to indicate, by occasional footnotes, various recurrent elements which create discourse dependencies.

before any further analysis of the collapses just described and the associations which make them possible, one should consider the overall form of argument here. Collapse does not appear in the next four paragraphs; the material there is anecdote, and the paragraphs do not conclude in terms of general principles, but in terms of specific testimony. Paragraphs 115 to 123 thus seem divided by their nature at paragraph 120; however, they belong together as two different points of view within the 'simple form' Jolles calls the Case.[1]

1.2.1 Evaluation

In the Case, issues, or antinomial terms such as those mentioned earlier, are set up in opposition and evaluated. An appropriate vocabulary emerges in the following paragraphs:

§117:

'in these scales' (في هذا الوزن)

'in this estimation' (على هذا التقدير)

'overstepping the extent' (مجاوزة القدر)

'cutting between' (قاطع بين)

§118:

'balancing between' (عدّل بين)

§ 117 'equals it' (ساواه)

'differs from it (باينه)

Furthermore, it is one of the characteristics of the Case that this is a quantitative evaluation, 'le cas . . . mesure des quantités, ou plutôt, elle les pèse'.[2] Evaluative vocabulary is thus matched by quantitative vocabulary:

---

1 Op. cit.

2 Ibid., p. 140.

§115:

'most of it' (أكثره)

'least of it' (أقلّه)

'two parts' (مقسومان)

'two halves' (نصفان)

§116:

'surplus' (فضل)

§117:

'excess' (إفراط)

§120: a vertiginous repetition of:

'sums' (جمل)

'unit' (بعض)

'masses' (عامّة)

'multitude' (جمهور)

'all' (جميع)

1.2.2 Norms

Another characteristic of the Case is the norms it sets up to evaluate these antonymies. When writing of stories in which evaluation of a case is difficult, Jolles says, '. . . on réclame pourtant des normes: le domaine des sensations, du sentiment, du gôut'.[1] Here, 'sentiment' appears only rarely, as in

§116: 'hate' المبغضة) vs. 'love' (المحبّة)

'Gôut' appears only in the extended understanding of:

§116: beauty of state' (حسن الحال)

§117: ludicrous repetitions of: 'ugly' (قبيح) and 'uglier' (أقبح)

It is by the norm of 'sensation' that most evaluation is made, as seen in the rich vocabulary listed under 'antonymy' (1.1.1).

---

[1] Ibid., p. 153.

1.2.3 Order

These norms are used for the evaluation of the merits of 'joking' and 'seriousness', of their share of:

§115:

'good' (الخير)

'evil' (الشرّ)

For this, there is:

§116:

'a defender' (محامى)

'a preferrer' (مفضل)

§118:

'recompense' (المثوبة)

Were there not:

§119: God's provision of:

'the correct . . . the real . . . the true

(الصواب ... الصدق ... الحق)

'purely . . . simply . . . broadly

(مخصا ... صرفا ... صفحا)

'surely the masses would perish' (لهلك العوّام)

'and the order of the élite would fade away

(وانتقض الخواصّ)[1]

1.3 Witness

1.3.1 Internal

Despite this lexical mixture of the judicial and moral, this is not argumentation of an either/or type. On a cosmic level, the way of the world (end §116) and the way of nature (end §119) by association, support the order of God, the moral order. This type of synonymy allows collapse of

---

[1] For imbalance and norm, see below: 6.3.2 and 9.3.2.

antonymies at all levels. Hence, for instance, in paragraph 119, the fact that a 'stream' (مجرى) (world of nature) is of constant 'expansion' and 'contraction' implies that in its relationship to 'joking' and 'seriousness' (world of discourse) and 'withholding' and 'spending' (world of culture), their oppositions may, equally, co-exist.

This sense of order in balance, not in exclusion,[1] is the 'morale équilibriste' which Jolles identifies as 'casuistics', or the use of the case in moral theology,

> . . . l'opposition me parâit nette entre cette morale et une scolastique qui cherchait, autant que possible à appréhender les vertus et les vices comme objets, et il me parâit tout aussi net que cette évaluation se voulait parfaitement humaine.[2]

1.3.2 External

Casuistics had as one of its main tenets that of 'probabilism', and in a passage from I. von Döllinger cited by Jolles, it is clear that in the absence of absolute certainty, probabilism recognized external as well as internal argument: '. . . c'est à dire sur l'autorité des gens considérés comme compétents'.[3] Thus, this is the other point of view; paragraphs 121 to 123 will argue it from external witness.[4] Though these later paragraphs might at first look like arbitrary anecdote, there is progression in the argument, which can be seen if one follows it paragraph by paragraph, extracting, again, the antonymies, the particular conceptual oppositions.

(a) general-particular

These conceptual oppositions differ from the preceding

---

1 For exclusion by reduction in argument, see below: 5.3.1.

2 Jolles, op. cit., p. 155.

3 Ibid., p. 156.

4 For another manifestation of this, see below: 3.2.

antonymial pairs in that they are not explicit, but they are none the less operative. Paragraph 120 is a transitional paragraph, marking the switch from argument by internal merit to that of external witness. Jahiz sets up the general claims of people, and then exposes his own individual claims:

(أقاويل القوم . . . نزعم)

He scrambles, by repetitions, words for general and particular:

(جملة . . . بعض . . . عامّة . . .)

and then caps this by two single lines from anonymous poets. Thus, from the general consensus there is movement to particular testimony.

(b) Arab-Islamic

In the next paragraph, the contrast is again between the general, many groups (Arab) and the particular, one leader (Muhammad), with the added issue of the relationship between name and event. If (otherwise) anonymous groups were given sobriquets for scowling and laughing (unattested event), what about Muhammad, who joked (attested event) but was not named a 'great joker' (مزّاح)? This كأ followed by the attested, three ٨ obscure jokes by Muhammad. From the unattested event there is movement to the attested event.

(c) public-private

The next paragraph, 122, follows up the previous mention of community leaders and is more specific. Event is broken down into public versus private, leaders broken down into virtuous versus un-virtuous. Commentary moves from the general mention (unnamed event) of 'Ali, to the specific quote (named event) by al-Hajjaj. At the end of this paragraph there is the type of collapse seen before, that of indulgence: Jahiz points out that he has included all manner

of men in his argument for joking.

(d) world-leader-community[1]

This spirit of indulgence is what will now be elaborated in the next paragraph, 123, and it is worth more detail, albeit schematic,[2] as it is a good example of the way the argument progresses in this section.

1 norm of sensation:

ease-unrestraint

2 order of nature:

branch-bough

3 Muhammad-concepts-general

positive: magnanimous religion

negative: contradiction-harshness

4 Muhammad-words-indirect

(a) general implementation:

spread peace-good tidings

(b) specific implementation:

exchange visits-shake hands-exchange presents

5 Muhammad-acts-general

laugh smilingly-not disapprove, laughingly

6 Muhammad-words-direct:

be courteous to companions

time of eating, drinking, diversion

7 Muhammad-acts-specific

his family: not reprove servant girl's drumming

his 'origins': not reprove Arab (named) tracking

8 order of nature - nature of Arab (unnamed): honey

---

[1] For community as brotherhood, see below: 3.2.2.

[2] Normally, I expect to provide the Arabic words from the text for my intentionally literal translations, but here supplying the Arabic would be tantamount to recopying the whole paragraph.

Thus, in these last paragraphs of external witness, anecdote not only cannot be confused with stasis, but its argument can be seen to move from the general (joking) to the particular (jokes), from the unattested event (laughing) to the attested event (laughed), from the Arab (poets, groups) to the Islamic (community leaders, Muhammad), all developed as witness for the side in a certain 'case'.[1] Also, it is interesting to note that though there are textual variants for the last word in the second section, 'honey' (العسل) seems appropriate to me, as it brings the discussion full circle back to nature, and is a second statement on mutual compatibilities, already seen in the paragraphs of internal witness, viz. nature-man-God.

In conclusion, the 'joking' versus 'seriousness' issue which might at first seem repetitious in its terms and static in its argument ('Adab' problem) is, rather, a dynamic argument. The first part is 'case' by internal evidence, argued through explicit antonymial elements whose scope is expanded by the infections of synonymy, and whose conclusions are in line with generalist principles of endoxy, 'the way of the world'. The second part is 'case' by external witness, argued through implicit contrasts whose scope is contracted toward the specific: time, place, person, event, the particularist bases of 'orthodoxy', the path of Islam. The linguistic manipulations and conceptual subordinations identified here in the register of 'case' will be studied in every chapter as manifestations of other registers.

---

[1] To be compared with the trajectory of 'historical' data on the subject of singing girls: A.F.L. Beeston (ed), The Epistle on Singing Girls by Jahiz (Warminster, 1980).

Chapter Two

THE RIDDLE

2.1 The Questions

The questions in this text have already been mentioned in connection with index and glossary, reference and identity. Pellat sees them as a problem of identification and differentiation. In other words, addressing himself ostensibly to correction of the recipient of the letter, Ahmad ʿAbd al-Wahhab,[1] a known Rāfiḍite,[2] Jahiz would identify heterodox Shi'i material in order to disparage it. However, from the index and glossary, it is clear that considerably more than merely Shi'i material is treated in these questions, and it becomes difficult to know how to deal with these dangling facts and figures, this plethora of anti-information.

2.1.1 Information - Litany - Category

There are several possible approaches and as examples I will use two blocks of paragraphs: §§63 to 77 and §§133 to 138, following themes in their argument, as well as the switches within or between discourse register. The initial approach to this material might be to see it as simple transmission of information. Thus, in the first sequence of paragraphs the main subject is varieties of divination, and the main questions asked are: 'who' and 'what'. Because the

---

1 Referred to from now on as A.W.

2 Pellat, op. cit., p. XVI.

names and terms have become no less arcane with time, one is immediately dependent on Pellat's index and glossary. However, here one is struck by the fact that the ever-present authority for Jahiz's material is Jahiz himself, mainly from another work, K. al-Hayawan. In fact, Pellat cites a passage there in which Jahiz states that these works are complementary.[1] Of course, there are also later authorities who use this material, but one cannot be sure that their source was not also Jahiz. Finally, there is the simple fact that there are many terms which Pellat was never able to trace at all.

Thus, as information, this material is problematical, but there is another approach to these questions. The litany of names of people and things, supposedly replying to 'who' and 'what' has conjuring power. These have been named, therefore they exist.[2] They are also presented as names about whom one might make some judgement:

§63: 'where was . . . with respect to . . .'

(أين كان . . . من . . .)

or about which the letter's recipient has already made some judgement:

§63: 'why did you decide in favour of . . .'

(ولِمَ قضيت . . . لِ . . .)

This relationship, of course, would lead one to think that the issue figured in the 'Shu'ubi' controversies, but this must be considered by those who turn their attention to the paradigmatic, the non-linear, open-ended, unordered associations outside the text.

My approach here is limited to the syntagmatic: the

---

1 Ibid., p. XI.

2 See below: 4.1 and 4.4.4.

linear, limited, 'ordered' exposition of the text. Within these limits, however, there is also the possibility that Jahiz, thought to be 'Greek influenced', was formulating some set of categories. Is there an attempt to arrive at an essence of things through their classification in the text?[1] For this particular set of paragraphs, that hypothesis is unlikely. Since the category replying to 'who' is generally individual diviners, demons and legendary figures, and the category replying to 'what' is methods of divination, kinds of demons and relics of legendary figures, one can discern some genus/species relationship, but it is at best evanescent.

2.1.2 Deciphering

There is yet another approach to these questions syntagmatically; that is, not as background for an order of categories, but as an order of its own. Jahiz seems to be answering his own questions as he proceeds. First of all, the dominant subject matter of this section is divinations, or deciphering, a particular way of going about knowing things. Secondly, though this is treated in terms of simple identifications ('who'/'what') such identification is actually put in question in three ways.

(a) ambiguity

One of these ways lies in ambiguity of identities. In paragraph 73 there is a series of things which are hybrids:

within and between the animal and plant kingdoms:

(نسناس واقواق)

in other words: X plus Y

In paragraph 70, it is a matter not of double form, but of

[1] For classification, see below: 5.3.1(c).

change of form, where there are different types of change:

'materializing' . . . 'changing colour' (تلوّن ... ظهور)

and demonic changes:

'the transformation of Iblis into the form of . . .

and the form of' (. . . وفي صورة . . . تحوّل ابليس في صورة)

in other words, X into Y

Sometimes this identity problem is even articulated on the basic level of polysemy:

§63: 'Ŝiqq' as proper noun (شق)

§64: 'ŝiqq' as common noun 'hemisphere' (شق)

in other words, X = x?

(b) redundancy

A second way in which identities are undermined is in auditory redundancies, resulting from the slurs of homophony. Congruence of sound puts in question (in)congruence of sign:

§66: يعوث ويعوق

بين مناة . . . بين مناف

برهوت وبلهوت

§69: البلايا والولايا

في شق . . . في فق

§63: الزباء . . . سبأ

Even if it is granted that some of these are folk homophonies which Jahiz used, their sing-song effect is anyway quite apparent, and tends to dissolve individual identities.

(c) collapse

The third way in which identities are undermined is by collapse and inconsequence. In paragraph 73, this is done by anticlimax: the paragraph begins with questions on hybrids, proceeds through strange events of nature, signs

by wild animals, knowledge of the occult, to a last question about the acts of two domesticated farm animals.

Anticlimax appears again in paragraph 77; the sequence consists of questions: to identify names, to identify qualities, to identify species, to identify reasons, then to identify the difference between two homophonous things:

'the dish and the glass' (الطأس والكأس)

Pellat himself says this must be a 'jeu de mots'.

Paragraph 66 also concludes with a dead-end, instead of loss of identity by collapse in similar sound, it presents loss of identity — by similar effect — for one thing. After questions on names of ancient idols, places, things, treasures, fame, Jahiz turns to the paradox of:

'that wealth which, he who takes of it repents, and he who leaves it alone repents'

(ذلك المال الذى من أخذ منه ندم ومن تركه ندم)

2.2. Register: The Riddle

2.2.1 Catechism

This enigmatic phrase is useful for conjecture on the discourse register of these paragraphs. Questions in terms of deciphering identities have been largely unrewarding, and may cover another type of interrogation, another level of inquiry. There are two main points Jolles makes about the Riddle. The first is that it is a matter of catechism; there is a knowledge already extant, 'le savoir comme possession'[2] and it is up to the questioned to show himself master of it to the questioner. This 'savoir' is ostensibly the aim of the search, but even more so is the master of it,

---

[1] Jolles, op. cit., p. 113.

as Claude Brémond writes, 'l'enquête ici . . . consiste à chercher, non la vérité d'une chose, mais la personne qui sait la vérité des choses.'[1] So, when Jahiz announces, in paragraph 4:

> 'that I ask him hundreds of questions, jestingly, and let the people know the extent of his ignorance . . .'
>
> (بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرّف الناس مقدار جهله)

it means that if one person is shown to be ignorant, the other is not, and attention is solicited for answers by Jahiz, as much as questions to A.W.

2.2.2 Language

Jolles' second point about the Riddle is that this knowledge is articulated through a special language. He quotes Porzig who differentiates between a common language in which things are understood as phenomena (a foot is an appendage) and a special language in which their function must be detected (a foot functions as support).[2] Though Aristotle commented on the affiliation between metaphor and riddle, 'on peut tirer de bonnes métaphores des énigmes bien faites, car les métaphores impliquent des énigmes'[3] probably on the basis of their common ground in polysemy, the element of resemblance is lacking here. As C.F. Menestrier writes, 'c'est à dire qu'elle cesse d'être ressemblance parce que d'abord on y découvre des répugnances et des contrariétés, en quoi consiste le mystère des énigmes.'[4] In other words,

---

1 C. Brémond, 'Pourquoi le poisson a ri', Poétique, 45 (Paris, 1981), p.12.

2 Quoted in Jolles, op. cit., p. 115.

3 Aristote, La Rhétorique, III (Paris, 1980), p.45.

4 C.F. Menestrier, 'Poétique de l'énigme', Poétique, 45 (Paris, 1981), p.42.

there is a deliberate discrepancy between the ostensible level of address in a riddle and its special one. It is, therefore, possible that in this case 'question' itself floats up from phenomenon: 'who is . . .' to function 'how is . . .' Testing this hypothesis, is a first reading, as phenomenon, undermined, and, if so, is a second reading, as function, suggested?

Both implicitly and explictly Jahiz undermines the interrogative 'who'. Among the ways mentioned above, is anticlimax at the end of sequences? In paragraph 63, for instance, he asks about the figures who built the great monuments, the sequence then goes on to those who tell about such things: poetesses, historiographers, genealogists, then dissolves in a homophony, and finally ends with trackers and guides: from monument to mark in the sand; the real question is, how are these things known?

This is implicitly stated, but two paragraphs later, in §65, Jahiz is quite explicit. Here, he pursues the problem of knowledge of an identity in connection with the identity of the letter's recipient, A.W. This begins with identity as defined through A.W.'s emotions:

> 'you feared to be Ibn Sa'id . . . you hoped to be the Dajjal'
>
> (خفت أن تكون ابن صائد . . . رجوت أن تكون الدجّال)

but produces immediate confusion as Ibn Sa'id was called the Dajjal (collapse: two names, one identity). This presentation of mental confusion proceeds through general doubt, Jahiz's doubt, a positive statement: of a negative identity, and concludes with Jahiz's suppositions.

This disparagement of A.W.'s way of knowing things continues in paragraph 67, but is argued in different terms. As

will be mentioned later,[1] one of the narrative feints Jahiz uses is a sudden switch of discourse register. Here, the linguistic features indicate a resumption of the 'case': it is a series of statements containing coordinations by 'as' (كما) and subordinations by 'so' (ف) and 'until . . . became (حتى صارت), a technique which is not found in the paragraphs containing 'who'/'what' questions. Its function here is to underline the fact that what is being argued is a question of knowledge and its bases. The subject is comment on A.W.'s knowledge of the correct from the false by dint of having seen[2] mankind since 'created' (مذ خلقوا) and things both 'unmixed and mixed' (خالصة ومزوجة). Jahiz's irony indicates that he does not consider such empiricism[3] any more conclusive than identifications by reply to 'who'/'what'.

2.3 Answers

2.3.1 Criteria - Logic - Allusion

If the subject of deciphering and interrogation by 'who'/'what' are dead-ends, one might ask whether Jahiz presents an alternative catechism, in an alternative language. Because of its insistent questions, the paragraphs 133 to 138 seem similar to the first set (63-77). However, it is clear that in many ways they are different. First of all, questions by 'how'/'why' take precedence over 'who'/'what'. Secondly, the criteria of permissibility and possibility appear:

---

1 See below: 7.3.1.

2 For a delightful modern version, see the 'testimony of Qfwfq in Cosmicomics, by Italo Calvino.

3 See below: 5.1.

§136:

'how was it allowed' (كيف ساغ)

'is it permissible' (هل يجوز)

'possible' (أمكن)

Thirdly, conclusion is reached by logical argument and consequence:

§136: 'despite' (مع)

§138: 'so . . . so . . .' (. . . ف. . . ف)

The fourth difference is that in this section, there is more alluding to people and less naming than in the other part. The question of context in the Riddle is an interesting one, for it is precisely lack of context which creates ambivalence of interpretation, and this appears in two different ways here. The staccato series of reference (and their confusion of identity) in the first part, unconnected to any context, ends by creating an impression of the comic and inconsequential. In the second part, on the other hand, what is stressed is consequence, and so the missing referential items beg to be supplied, in order precisely to create meaning by context.

A further difference is the fact that the general subject treated here is not diviners, but prophets. Also, instead of ambiguity by confusion of identities (hybrids, changes of form, homophonies, dead-ends) there is choice, which lies in conceptual subordination. Briefly and schematically, one finds the following oppositions:

§133:	tricks	vs. precedents
§134:	names - no beliefs	vs. beliefs - no names
§135:	the correct - acceptance	vs. signs - withdrawal
§136:	prophet	vs. 'imam'

§137 communal religion vs. individual belief

§138 religion vs. violence

2.3.2 Recognition

What is evident in these choices is that there are two criteria implied. First, there is the accomplished event, in the sense of 'the way things are'. This underlies argument by number in paragraph 136, by situation in 137, and by state precedent in 138. Secondly, this event is communally realized, as seen notably in paragraphs 135 and 137. Furthermore, paragraph 137 is a good example of its embedding: from questions of 'how' and 'why' one hears mention of ancient peripheral Arab kingdoms and religions (of the Book and otherwise), then mention of Central Arab groupings according to patterns of veneration vis-à-vis Mecca, then mention of no such communal groupings for those of Dahri (eternalist/materialist) beliefs - no nation, no prophet, no king: only the dead-end of the anomalous.

Initially, this discourse seemed one of reference, multiple facts and figures to be identified and differentiated. In the two passages I have analysed here, I would suggest that it is an epistemological search, not merely a factual one, and the latter serves as foil for the former. In one language of the Riddle, Jahiz treats the problem of deciphering negatively, limiting his questions to identifications of phenomena, through 'who'/'what', and to lists with dead-end conclusions, readings by individuals on individuals. In the other language of the Riddle, he treats the problem of recognition positively, extending the questions to conceptual justifications by 'how'/'why', and to conclusions by logic: the 'historical' realizations of collective memory.

Chapter Three

MEMORABILIA

3.1 Quotation - Controversy

The same use of reference, exhibited in facts and figures in the Riddle, occurs in Jahiz's use of quotations. They usually appear as support in 'controversy', and as quotations of others play a powerful role as witness, so it is worth analysing two separate manifestations of this in the text, namely, in paragraphs 5-8, and 190-194. I intend to look, briefly, at this manifestation of authority as a problem of source inside and outside the text, then to analyse the exposition of argument by such quotations, and, finally, to identify their discourse register.

In the first section (paras 2-8), the ostensible use of controversy is a deficiency of A.W., in this particular case, his 'devotion to dispute' (لهجا بالمراء). The failings of A.W. are, from the very first paragraph, the point of departure of the whole risāla, but this section, by going into the problem of 'dispute' through quotation affects a transition from concern with A.W. to concern with issues per se.

At the end of the risāla, the second section (paras 190-194) is, again, inspired by deficiency in A.W., this time his ignorance. Jahiz presents as 'conclusion' 'questions' (. . . مسائل وهي خاتمة) about knowledge. These questions (viz: quotations) are followed by further reference

to controversy (para. 196) (قد اختلفوا) and A.W.'s obtuseness (غموضه عليك) and so bring one full circle back to A.W. as focus.

3.2 Community

3.2.1 Authority

(a) Jahiz's sources

For the first section, I will give the sources of almost each quote as I present the development of argument, paragraph by paragraph. The relationship of argument and source is not without interest here. On the whole, there is a selection of unnamed 'poets', and named early community figures, in other words: sources of Arab and Islamic tradition.

(b) Pellat's sources

It would be safest to think of these quotations as, above all, exemplary, if one considers the difficulty Pellat had in corroborating them. This is the result of his research:

Paragraph 5: some of the anonymous quotes were left out of other editions of the risāla; one is cited in Maidani, and those with named sources are either to be found only in other writings of Jahiz, or were not found by Pellat.

Paragraph 6: all of the sources here are unnamed, and of these quotes one is undiscovered, one found in Jahiz, two cited by Maidani, and one by Tha'alibi.

Paragraph 7: all were undiscovered, except one - in Jahiz, again.

Paragraph 8 very definitely quotes Surah 96, verse 19, but all the other quotes were undiscovered.

It is quite clear that the only quotes Pellat did find cited outside Jahiz's works were those of the anonymous (§5, §6) and the poets (§6).

3.2.2 Argument

The quotes in these paragraphs are elicited by a keyword: in this section, it is 'discord' (مِراء). Because of this repetition of a word, it may initially seem that argument does not advance. However, the semic field is constantly enlarged by synonymic contagions, a phenomenon already discussed in Case I. Though separation by paragraph is only a convenience, in each one there is a perceptible change of emphasis or focus. Therefore, I will present each paragraph as argument in changing terms, with antitheses to be regarded as its positive and negative poles, and accretion of synonyms on both sides, moving the argument from one field to the next.

§5:

argument in terms of man's relation to man

keyword: 'dispute' (مِراء)

	negative	positive
anonymous sources:		
	synonyms for dispute, enmity and power: 'be strong', 'disagreement', 'insult', 'argue' (جادل لاحى الخلاف عزّ)	synonym for brotherhood: 'your brother' (أخوك)
named sources:		
	identical semes:	
Prophet:	'he doesn't haggle and dispute' (لا يشاري ولا يماري)	'my companion' (شريكي)

'Uthman: 'don't dispute and haggle' (لا تماري ولا تشاري) 'friend' (صديق)

Ibn Abi Layla: 'I don't dispute' (لا أماري) 'my brother' (أخي)

Ibn 'Umar: 'dispute' (المراء) -

This paragraph is interesting in its different approaches according to source. The first, anonymous, sources do not actually use the keyword, but synonyms of it. Also, except for the last anonymous one, none of these cite any 'positive' element. It is in the quotes by named sources that some form of keyword is consistently used, and it is here that there is the accumulation of 'positive' elements which constitutes an image of brotherhood or community.

§6:

argument in terms of: behaviour of men/animals

keyword: 'disagree' (خلاف)

sources: anonymous

negative	positive
variations of 'disagree' (خلاف، خالف، أخلف)	no particular alternative, but 'associate' (صاحب)

In this paragraph, all quotes are lines of 'poetry', and present comments by the unknown on the unknown. Absence of particular person, place and time puts emphasis on events, and this is appropriate to animals as well as to men. In this case, event is unacceptable behaviour. It is to be noted that the overall keyword 'dispute' appears only once,

and it is its synonym, 'disagree' which appears here in various forms. Also, there are, essentially, no 'positive' elements here. In these two features, the anonymous quotes here resemble the anonymous quotes in the previous paragraph.

§7:

argument in terms of man's relation to virtue

keyword: 'dispute' (مراء)

sources

	negative	positive
Zuhair al-Babi	'sectarians' (أصحاب الأهواء)	-
'Umar ibn 'Abdul Aziz	'controversies' (الخصومات)	'his obligation/religion' (دينه)
'Umar ibn Hubaira	'dispute' (المراء)	'oh God, I take refuge in you' (اللهم أعوذ بك من)
	'persistence' (اللجاج)	'its good' (خيره)
one of the famous	'dispute' (مراء)	'oh God, I take refuge in you' (اللهم أعوذ بك)
	'its bad influence' (سوء أثره)	'its good' (خيره)
	(evil effects on):	'manliness' (المروءة)
		'affection' (المحبّة)
		'friendship' (الصداق)
	(transformations of):	'concise' (موجز)
		'mild' (حليم)
		'wary' (متقي)
		'truthful' (صدوق)

For brevity, I have not listed all the elements on the 'negative' side, it being assumed that 'dispute' is the main factor. The interest here lies, rather, in the list of

'positive' elements. First of all, there is the introduction of 'religion' and 'refuge in God'. Secondly, there is a list of virtues, most of which are associated with the Arab tradition of behaviour and language, and which, again, stress communal virtues.

§8:

argument in terms of man's relation to God

keyword: 'dispute'

sources:

	negative	positive
Quran		'prostrate self' (واسجُدْ)
Jahiz	'anger' (الغضب)	
Luqman	'dispute' (مراء)	
Other	'dispute' (مراء)	'wisdom' (حكمة)
Ash-Sha'bi		'truth' (حق)
Hassan	'disputing' (يماري)	'wisdom' (حكمة)
a fighter	'exchange of views' (تفاتح الرأى)	'friendship' (الود)
Ishaq al-Mawsili	'disagreement' (الخلاف)	

In this paragraph, the previous mention of religion is continued in commentary by Jahiz and by citation of a Quranic quote.[1] Then there is testimony by Luqman, a mythical Arab figure, demonstrably handing down wisdom: from father to son. The following authorities are Islamic traditionists and jurists, and a court musician, in other words, those who hand down for the purposes of religion and law, or of art. The new element in the argument is 'wisdom', this is

[1] Quran 96:19: '. . . Prostrate and approach' (وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِبْ). For context of quote, see below: 3.4.

explicit in the word, used three times, though only twice as a clear positive option. Then, it is implicit in the worldly tone of compromise which usually pervades 'wisdom literature' and appears here in the attitude of the jurist who does not dispute the reception of his opinion, the Qurashi who avoids possible controversy, and the musician who argues for moderation.

3.3 Knowledge

3.3.1 Authority

For this second section of quotes, I will not identify each source. The category is that of Greeks, in their global capacity as wise ancients. Though Jahiz does attribute almost each quote to a named individual, his attributions and phraseology sometimes differ from analogous material in the Muntakhab Siwan al-Hikmah of Abu Sulaiman as-Sijistani.[1] However, the question here is not that of accuracy, but rather, of utility: what purpose is served by the Greeks as authenticating category? I regard this material, again, as above all exemplary, and feel the question cannot be answered until the material itself is analysed. I will proceed, as hitherto, to present argument in terms of accumulation of semic elements.

---

[1] Compare, for instance, in paragraph 191, the last part of the quote by 'Tumuqrat' with the version in Sijistani, D.M. Dunlop (ed.) (The Hague, 1979), p. 72, lines 1489-90.

3.3.2 Argument

§190:

argument in terms of knowledge and virtue

keyword: 'knowledge' (علم)

negative	positive
'ignorant' (جاهل)	'I know' (أعلم)
	'bodies of knowledge' (علوم)
	'knowledge' (علم)
	'learned man' (عالم)
	'virtue' (فضيلة)
'stubborn' (معاند)	'just' (منصف)

This paragraph begins the second section with a bland aphorism on 'life', just as the initial paragraph in the first section had begun with anonymous worldly wisdom. However, the subsequent quotes here use versions of the keyword 'knowledge' (علم) over and over, even in contradictory statements which only serve to emphasize it. Unlike the keyword of the first section, this one has value as a 'positive' element, but this is just a change of focus. Moreover, there is liaison between the two sections in that the 'stubborn' which appears here can be related to 'dispute' and its synonyms from the first section.

§191:

argument in terms of search for knowledge

keyword: knowledge

negative	positive
	'action' (العمل)
	'truth' (الحق)
'evil' (الشّر)	'good' (الخير)
	'beauty' (الحسن)

'abstinence' (زهدا)

'lack' (نقصان)

'excess' (زيادة)

'stubbornness' (المعاندة)

'caused' (مجلوب) 'causing' (جالب)

'dominated' (مغلوب) 'dominating' (غالب)

'searching' (رائد)

'guiding' (مرشد)

'preferable to me' (أحب إليّ)

The scope widens in this paragraph, as good and evil, truth and the beautiful, fill out the opposition of knowledge and ignorance. The subject is 'search for knowledge' (طلب العلم) and intent is involved through preference and motivation. One of the most striking features is emphasis on action;[1] not only is the word used over and over, and implicit in 'search', but the active participle is given positive value as against the passive

§192:

argument in terms of types of knowledge

keyword: knowledge

negative	positive
'its ignorance' (جهله)	'spiritual knowledge' (العلم الإلهي)
'its opposition' (خلافه)	'cognition of the beneficial' (معرفة الإصلاح)
	'cognition of the One' (معرفة الواحد)

[1] I disagree with the translations here of M. Adad, 'Traduction, le kitab al-Tarbi' wa-l-tadwir d'al-Gāḥiẓ' Arabica (Leiden 1966-1967): (علم) as Science and (عمل) as Art. It is inappropriate for this context, a 'Nachdichtung' of later occidental antitheses.

In this paragraph, intent is again presented, here in terms of 'longing' (طمعا في). Furthermore, knowledge is posited as necessary. The new element is varieties and hierarchies of 'knowledge', and there is introduction of the synonym: 'cognition' (معرفة). It seems clear that in this context, the lexeme (علم) is spiritual 'knowledge' not 'science'. For this reason, I prefer to translate (العاقل) as a 'percipient' man, rather than accept Adad's 'un homme raisonable'.[1] I think Mohammed Arkoun's reading of the verb (عقل) is apropos here: 'reconnaître . . . l'esprit réfléchit - au sens propre - des vérités déjà données . . . l'intelligence est tournée vers ce qui est déjà énoncé ou vécu.'[2] What is involved is man's reflection on a religious 'knowledge' which has been revealed.

§193:

argument in terms of survival of knowledge

keyword: knowledge

negative	positive
'nature' (الطبيعة)	'value' (منفعة)
'appetite' (الشهوة)	'nobility' (شرف)
'deficiency' (النقص)	'economy' (اقتصاد)
'derangement' (الجبال)	'consequence' (العاقبة)
'domination' (الغلبة)	'understanding' (فهم)
'dominated' (مغلوب)	
'overwhelmed' (مغمور)	
'revolt' (الانتقاض)	

Here, the idea of motivation is further compounded by the introduction of 'nature' and 'appetite'. Again, it is to

---

1 Adad, op. cit., p. 314.

2 M. Arkoun, Essais sur la Pensée Islamique (Paris, 1977), p. 192, note 2.

be noted that the passive participle has a negative role. The word 'cognition' is given more prominence than 'knowledge', and 'understanding' (فهم) is used as a synonym. Search for knowledge has broadened out here to problems of its maintenance within man (despite 'appetite') and within the world (despite 'domination').

§194:

argument in terms of recompense of search

keyword: 'knowledge'

negative	positive
'longing' (رغبة)	'utilization' (انتفاع)
'fear' (رهبة)	'in deference to knowledge' (لكرم العلم)
'competitiveness' (منافسة)	'for the sake of clarity' (لفضل الاستبانة)
	'merit' (استحقاق)

This paragraph is one long quote, expanding the idea of intent; and taking this to the logical conclusion of proper utilization of knowledge according to proper motivation in its search. Thus, as in the previous paragraph, search is related to manifestation in the world of the 'knowledge' in question.

3.4 From Community to Knowledge

The semic field in the first section of paragraphs is expanded to one in which 'dispute' is presented as threat both to man's relation to man, and to man's relation to God. Accompanying this is positive emphasis on traditional Arab virtues, a sense of communal interdependence, and compromise through wisdom.

In the last section of paragraphs, the consensus of

quotes by the (wise) Greeks turns the seemingly neutral word 'knowledge' into spiritual knowledge which requires active search and pure intent.

What is presented in these two sections of quotation is essentially images which will be associated with the 'forbearance' (حلم) of Arab society, and the 'knowledge' (علم) of Islam, through 'wisdom' and appropriate authorities, one leading to the other.

The Quranic quote (96:19) in paragraph 8 in some sense serves as a link in this chain. As noted, most quotes are elicited through a common keyword, but in this case that is not so. What does seem of relevance is that in the same surah there are two preceding verses thematically connected to these paragraphs:

v.2-5: '. . . God has taught men by the pen what he did not know'

(. . . الذي علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم)

v.6: 'Surely, man exceeds the proper bounds'(Blachère[1] and Kasimirski:[2] 'is rebellious')

(كلّا إن الانسان ليَطغى)

It thus seems clear that Jahiz is adducing this reference to leave off discord, and turn to the knowledge God has revealed. It seems just as clear that the two sets of quotations Jahiz uses serve to substantiate and authenticate this.

---

1 R. Blachère, Le Coran (Paris, 1957), p. 658.

2 Kasimirski, Le Coran (Paris, 1970), ad loc.

3.5 Discourse Register

3.5.1 Wisdom

Having hypothesized this relationship between the two sections of quotes, based on development of argument by expansions in the semic field, I will now, briefly, consider features of syntax in connection with identification of the discourse register.

As pointed out, each section begins with aphoristic quotes of the traditional 'wisdom' type. In paragraph 5: prescriptions for behaviour in the world:

'show enmity to him who insults you'

(عادِ إلى من لاحاك)

In paragraph 190: description of the situation in the world:

'life is short, art is long . . . '

(العمر قصيروالصناعة طويلة . . .)

These are close to the types of Arab proverb set out in the collection made by J.L. Burckhardt[1] and meet several of the criteria for proverb or maxim in Jolles' chapter 'Locutions': 'distinction des termes dans les classements', 'juxtaposition dans les corrélations'. Jolles adds that 'la pensée conceptuelle est précisément l'obstacle devant lequel cet univers se dresse'.[2]

(a) the conceptual

However, the following quotes in each section, and especially their cumulative effect, present greater complexity. The conceptual is not avoided. This is even visible syntactically, in each paragraph. For instance, paragraph 7, which begins with a short, terse question-answer of a catechistic

---

1 J.L. Burckhardt, Arabic Proverbs (London, 1980).

2 Jolles, op. cit., p. 125.

type:

'where did dispute sprout up? - among the sectarians'

(أين نبت المراء — عند اصحاب الأهواء)

expands into quotes feeding off their own phraseology, adding new elements and increasing in complexity:

'so it . . . (effects) . . . until it . . .

(transformations) . . .'

(فإنّه . . . حتى . . . يصير . . .)

In the last section, throughout the paragraphs there are instances of complex phrasing, with the complications of:

§191: 'might be' (قد يكون)

§192: 'if it were not for' (لو لا), etc.

Also, contradiction does not just figure in the oppositions of words, like typical proverbs, but in conceptual subordinations such as in paragraph 5:

'will not attain the right . . . even if he is in the right' (لا يصيب . . . حقيقة . . . وهو محقّ)

and in the last section, there is contradiction in word, phrase, and in statement (especially §§190, 193).

(b) the experienced

The contradiction of statement in the last section lends a lively feeling to the quotes, as if they were part of an ongoing dialogue. The counterpart to this in the first section is reliance on report as immediate statement, seen in the predominance, from the second part of paragraph 6 on, of 'he said' (قال) rather than 'the saying of' (قَوْل). Jolles emphasizes this aspect of the 'locution' and calls it 'la disposition mentale de l'expérience', and goes on to say 'on isole un fait . . . et on l'enfile sur le collier de l'expérience'.[1]

---

[1] Ibid., p. 126.

(c) the moral

Jolles proceeds to say, 'l'univers de l'empirisme ignore la morale'.[1] However, syntactically and semantically, the paragraphs do not fit this description. First, syntactically, the quotes in their cumulative effect contain more conceptual subordinations than simple juxtapositions; they imply moral resolution. Secondly, in terms of their semantic features, this resolution is demanded. In the first section, the personal experiences are not without cautionary intent (§5, §8), and there are admonitions for the future by citation of positive values (§7) or of negative behaviour (§6). Moral prescription and preference are explicit in the second section in such formulae as 'better than' (خير من) in paragraph 190, 'more dear to me' (أحبّ إليّ) in paragraph 191, etc. This, then, is a conceptual and moral universe in which right behaviour (avoid discord, seek the knowledge God has revealed) is indicated.

3.5.2 Documentary

(a) exempla - the event

Writing about exempla, Stierle quotes material which is relevant here. First, on event as moral catalyst, he quotes Neushäfer, 'car seul le particulier et l'unique peuvent soulever des problèmes et non le général ou ce qui ne change pas'.[2] Secondly, on personal implication by event, there is this comment from Montaigne, 'l'instant dramatique . . . implique la catégorie de la responsabilité'.[3] Thirdly, this

---

1 Ibid., p. 127.

2 Quoted in K. Stierle, 'l'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire', Poétique, 10 (Paris, 1972), p189.

3 Ibid., p. 182.

responsibility operates at all levels in the paragraphs: man to himself (last section), to his fellow man, and to God (first section) and is articulated in ideas conceived as oppositions. Hence the relevance of H. Friedrich, 'l'exemple désigne toutefois moins des types moraux que bien des relations morales. Ce sont les rapports du bien et du mal, de l'intelligence et de la naïveté.'[1] In the first section, the first of these oppositions could be seen in the following:

'dispute' (المراء) vs. 'brotherhood', etc. (أخي ...)

and the second, in the second section:

'ignorant' (جاهل) vs. 'learned' (عالم)

(b) memorabilia - the norm - the authority

Jolles does have a 'simple form' which embodies both the world of experience and that of moral choice. He calls it 'memorables' and its features are the single event, oppositions, dispersion of statement but cumulative significance, a 'forme dans laquelle tous les détails réels sont rapportés les uns aux autres et à un ordre supérieur dans une relation significative'.[2] This type of exempla is what J. Wansbrough calls 'documentary', 'the production of materials to supply paradigms, prescriptions, in brief, normative patterns of conduct for the community whose genesis was being depicted.'[3]

As noted in the beginning, this normative material is presented as part of the problematic of A.W.: he is being lectured to, and there is a coincidence here to the issues raised in the traditional 'wisdom' literature of Israel.

---

1 Ibid., p. 182.

2 Jolles, op. cit., p. 169.

3 J. Wansbrough, The Sectarian Milieu (Oxford, 1978), p. 139.

The initial fault, of disputatiousness, is related to the stubbornness[1] and quarrelling[2] which were topics in this literature. Also, the concluding charge, of ignorance, can be understood, as it was by these counsellors, as ignorance of 'God-given laws',[3] those which should constitute society's norm.

Of final interest in this discourse register is the role of legitimizing authority. I have pointed out that it is only in the quotes of the anonymous in the first section that no positive moral values are adduced. Consequently, it is the two main groups, named (Islamic) community figures, and Greeks, who provide moral admonition, and they can be regarded as two parts of the Islamic heritage. Through quotation, Jahiz corroborates this wisdom by (1) exempla which exist in time and place, the lived experience of event (section 1) and (2) also by exempla: beyond time, place and event, witness by personal reflection, for universal validity (section 2). As Mohammad Arkoun writes, 'les aphorismes . . . expriment les valeurs morales consacrées par les expériences des nations et rehaussées par l'autorité des sages, des mystiques, des grands princes.'[4]

However, it is true that much of the material in the first section exists in terms of partial reference within the text (allusion to unspecified persons in paragraph 5, allusions to unspecified issues in paragraph 7) and

---

1 P.A.H. de Boer, 'The Counsellor', Wisdom in Israel (Leiden, 1960), p. 50.

2 B. Gemser, 'The Rib', op. cit., p. 120.

3 Ibid., p. 136.

4 M. Arkoun, op. cit., p. 209.

non-corroboration outside the text.[1] In other words, the authorities for the wisdom cited legitimize that wisdom, but that wisdom also legitimized those events, those authorities. Thus, the problem of reference here, similar to that in the Riddle, is not merely one of accumulation of material for authority, but also identification of that authority: collective memory in the Riddle, personal witness in Memorabilia.

---

[1] As mentioned above (3.2.1), quotes by the named authorities here are only found in Jahiz.

Chapter Four

THE CASE - II: THE SUPRA-SENSORY

In the Riddle and Memorabilia, I have analysed Jahiz's use of question and quotation as epistemological tools. I would now like to look at his reflections on the world as 'rationaliste'[1] exposition. In the first treatment of the Case, I dealt, briefly, with Jahiz's approach to the order of the world: the congruity between the order of nature and the order of God. In this second treatment, I would like to examine his approach to systems, the supra-sensory[2] world of mathematics, music, memory and language. This will be a question of external witness: what is known and how, leading to that of internal witness: how it is stated.

In the supra-sensory, one might expect some 'logical relationships' and, thus, knowledge as Plato conceived of it.[3] However, it is difficult at first to see what epistemological bases Jahiz might be presenting, for two reasons. One, the enquiry in this section of paragraphs 141 to 155 is usually by questions, a few scattered alternatives, and little apparent thematic development. Two, the questions about 'origins' of things are often of the 'who . . . when . . . where' type seen in the Riddle, and involve reference to things unknown to us now, or arkane even then. Furthermore,

---

1 Pellat, op. cit., p. X.

2 I.A. Richards, Principles of Literary Criticism (London, 1976), p. 29.

3 R. Shattuck, Proust (Glasgow, 1979), p. 143.

the overall context is mock consultation of A.W., in controversy over these subjects. These are the recurrent obstacles in the risāla: subversion by an apparently superficial approach, and distraction by attack on A.W.

Notwithstanding this initial resemblance to the discourse register of the Riddle, striking in this section is the consistent interweaving of 'who' with 'why', and also the interdependence of the systems under discussion. Examples of these features are found in paragraph 148:

the question of 'who':

'and who was the first person who counted to ten?'

(ومن أوّل من عدّ إلى عشرة)

the question of 'why':

'and made ten the end and extreme limit'

(وجعل العشرة منتهى وغاية)

and §149:

interdependence of systems:

'and his saying "man is ten things"'

(قوله إن الإنسان عشرة أشياء)

4.1 Origins

4.1.1 Arkane - East

The first point of note about 'origins' is that they are often stated in terms of foreign names, constituting a body of knowledge removed in time and space. For instance, on mathematics and notation, one finds these 'Eastern' references in paragraph 147:

time: 'how long ago was the computation of al-Hasmirj produced?' (مذ كم صُنِعَ حساب الهسميرج)

person: 'who was the originator of the ciphers of Hind?' (ومن صاحب خطوط الهند)

place: 'and where did a people write the Sind-Hind and the Arkand?'

(وأين كتب قوم صنعة السند هند والأركند)

4.1.2 Arkane - West

The second point is that 'origin' is often stated in terms of precedence, some prior excellence or inventiveness, and in paragraph 150 this is in reference to 'Western' sources, the Greeks:

in excellence: 'what was the position of Euclid and Mirsutus with respect to Pythagoras?'

(أين كان اقليدس وميرسطوس من فيثاغورس)

'and their students with respect to his?'

(وأين تلامذتهما من تلامذته)

in invention: 'and did you not attribute to Euclid the making of barbitons and harps?'

(وهلّا قدمتم اقليدس مع صنعة البرابط والمعازف)

4.1.3 Arkane - 'Hidden'

The third point about enquiry into 'origins' is that the question is often posed by implying a 'hidden' aspect, be it blatantly concrete or totally abstract. This is expressed in paragraph 141 in terms of words, and I will list the questions by hierarchy of abstractness.

thing is hidden - physically - not seen

'and what is the "presence" that was in the ark?'

(وما السكينة التي كانت في التابوت)

meaning is hidden - physically - not heard (and 'foreign')

'what is the interpretation of "murmuring"?'

(ما تأويل الزمزمة)

meanings are hidden - foreign - not understood

'what is "an-nirnijat" and . . . "taujiya"?'

(ما النيرنجات . . . وما التوجية)

significance is hidden - message is ambiguous - no relevance

'that wealth which, he who takes of it repents, and he who leaves it alone repents' (see §66, 2.1.2)

significance is hidden - message is missing - no reference

'and inform me about the saying of Khalil on ancient fantasy' (وخبرّني عن قول الخليل في الوهم القديم)

The question is, basically, what system (if any) determines meaning and significance? Though Jahiz goes on to discuss those systems one might think of as non-dependent on language (mathematics and music), it is consistently by means of words as a designating mechanism, the syntagm as an identifying tool, and the paradigm as one of extrapolation.

4.2 Systems

4.2.1 Mathematics

The first questions explicitly posed in terms of system in mathematics are about its decimal base, and in paragraph 148 Jahiz presents this choice of arguments:

analogy: 'then broke down by tens that which was more than its numbers, because the fingers are ten'

(ثم كسر على العشرة مما دون اعدادها لأن الأصابع عشرة)

observation:[1] 'or did he see that multiplication would never be by anything but tens?'

(أم رأى أن التضعيف أبدا لا يكون إلّا للعشرات)

---

[1] For observation as sense perception, see below: 5.2.

report: 'or the first saying, "all things are by tens"'

(أم القول الأوّل "الاشياء كلها عشرات")

In paragraph 152, designation of another base number is considered, and the problem is stated slightly differently. The number is 16, and constitutes the range of all tonal possibilities. Is its derivation form:

the mind: 'because he did not know any more than those?' (أ لأنّه لم يدرك أكثر منها)

the world:[1] 'or because there is no more in creation than what he knew?'

(أم لأنّه ليس في الخلقة إلّا ما أدرك)

4.2.2 Music

As stated above, these supersensory systems are shown to be interdependent, and in paragraph 152 the internal workings of the tonal system are explained by mathematics. In this case, it is multiplication which determines relationships, leading to particular designations, as follows:

'mathna' = 2 x 'zir'

'mathlath' = 2 x 2 x 'zir'

'bamm' = 3 x 2 x 'zir'

Another aspect of interdependence of systems appears when Jahiz asks about musical-physical-emotional correspondences, in terms of their original designations as such:

§152: 'why did he make X (correspond) to Y?'

-emotion- -humour-

(ولِمَ جعل الرعب للسوداء)

§152: 'and (he make) Z (correspond) to Y?'

-tone- -humour-

(والبمّ للسوداء)

---

[1] On properties as opposed to our experience of them, see I.A. Richards, op. cit., p. 29.

The next questions in this paragraph are on the same subject, but clearly posit a system of analogy.

In the beginning, it is implicit:

A is B
|
-tone- -adjective of element-

'and the "zir" is delicate, fiery, light'

(والزير لطيف ناری خفيف)

At the end, it is explicit:

Z is like W
|
-tone- -element-

'and the "bamm" is like the earth' (والبمّ كالأرض)

However, use of analogy from one system to another can complicate designation. Just as in paragraph 152 names of strings were described <u>from</u> emotional states via relationship with the humours, so in paragraph 153 tones have a transforming effect <u>on</u> the emotions, with subsequent vocabulary problems:

music - designation in language:

'and why did he claim that there are tunes which disturb and dismay?' (ولِمَ زعم أن من اللحون ما يقلق ويفرق)

change of music - mathematics visible - change in language:

'so if one increases it one destroys, and if one strengthens one kills' (فإن زيد فيه نقض وإن قوى قتل)

change in music - mathematics invisible - change in language: metaphor:

'just as deadly poisons are described'

(كما توصف السموم القاتلة)

(a) music and language

In this way, one reaches a problem which is really a problem of system in language, not in music, namely that one effect can be described in antithetical terms:

§153: 'and made a simple tune that kills by melting, and made a tune that kills by freezing'

(فجعل لحنا مطلقا يقتل بالإذابة وجعل لحنا يقتل بالإجماد)

So, from the problem of designation of tones and tunes, one slides into the recurrent linguistic problems of:

polysemy: 1 word: kill
2 meanings: music - poison

synonymy: 2 words: melt - freeze
1 meaning: kill

(b) music and attribution

At the other end of the scale of designation in music, there is attribution. It is also an 'origins' question, but stated in terms of typologies. It appears in paragraph 151 in reference to types of songs. The suggestion is that a name may come from:

a person: (المصطلق) or a type (by profession): (الركبان)

a place: (اليمن) a type (by status): (الفتيان)

(c) music and anecdote

The problem of attribution, still under the rubric of music, appears also in connection with origins or instruments. In paragraph 154, on the subject of the ʿūd, Jahiz quotes a 'saying' (قول) which can be presented, schematically, this way:

name: correspondence	name: in ʿūd	name: in son
from: nature	chest	thigh
culture	pitcher	leg

name: correspondence	name: in ʿūd	name: in son
from: culture - no story -	bridge - story -	foot
culture	pegs	fingers
culture	strings	sinews, veins

In other words, the forms in the instrument are attributed on the basis of resemblance, but names are not. If there were stories about their etymology, they do not appear here; 'lost' with usage, they fall into the category of catachresis.

4.2.3 Words

(a) designation

This problem of derivation of words appears as an issue on its own, and though it is, again, phrased in terms of 'origins', Jahiz presents it in the very concrete forms of spelling and articulation. The first instance is in paragraph 144:

'and why did balgham (phlegm) with a "b" become more appropriate than with a "t"?'

(ولِمَ صار البلغم بالباء أولى منه بالتاء)

'and why was atribile with a "g" more appropriate than with an "h"?'

(ولِمَ كانت المِرّة السوداء بالجيم أولى منها بالحاء)

Pellat provides a chart in the glossary[1] showing traditional correspondences (briefly mentioned above in relation to music) but it cannot be pure coincidence that these pairs of letters, in their Arabic spelling, are homologous, were it not for the diacritical points. The question remains posed as a choice between correspondence or designation, arbitrary or otherwise.

---

[1] Pellat, op. cit., p. 112.

The second question about origins of words (and their letters) appears in paragraph 147, as Jahiz begins to consider mathematics and, hence, mathematical and scientific terms:

'and who called algebra algebra, and a square root square root and ammonia ammonia?'

(ومن سمّى الجبر بالجبر والجذر بالجذر والنشاذر بالنشاذر)

The wording of the question with 'who' distracts attention from its formulation. In the previous question on pairs of letters as written, they were almost homologous. Here, in this sequence of terms, as spoken, they are not quite homologous, but certainly alliterative, as follows:

ج ب ر

ج ذ ر

ن شا ذ ر

It is, as will be pointed out,[1] one of the many games Jahiz plays with the identity of things, language not the least of them.

In the same paragraph, 147, still ostensibly concerned with mathematics, Jahiz poses the following origin/designation question:

'and the akdariya, from what is it derived?'

(والأكدرية: من أي شيء اشتقّت)

If Pellat's reading is correct and this is a particular problem in female succession, the question could be schematized thus:

lineage in language - the word 'akdariya'

lineage in life - the phenomenon referred to

lineage in discourse - the reference to this

---

[1] See below: 5.2.1 and 8.2.

(b) sequence

When Jahiz discusses sequences of words, his first reference in this section is the eliptical one on 'ancient fantasy' (see above: 4.1). This is followed by questions about the genesis of poetry in terms of:

the unconscious: 'on your saying about the poetry that we recite in sleep'
(عن قولك في الشعر الذى ننشده في المنام)

the conscious: 'the poetry that we invent from exchange of speech and weighing of matters'
(الشعر الذى نخترعه عن مناقلة الكلام)

also: the unacknowledge: 'is not blamed and is not thanked'
(ولا يلام ولا يشكر)

(c) memory

This contrast of the unconscious and conscious is further elaborated in paragraph 143, in terms of spontaneity and effort in memory. This is then reinforced by rephrasing in opposite terms, those of forgetting:

'why do we begin to forget a line from a poem, and a verse from a whole chapter (Scripture), or a word from all of a sermon?'
(ولم صرنا ننسى من القصيدة بيتا أوآية من جميع السورة أو كلمة من كلام جميع الخطبة)

The problem of memory (التذكّر) is then extended to that of memorization (الحفظ) in paragraph 144. Following the discussion of appropriateness of letters (see above: 4.2.3(a)) and the possibilitiy of someone's inability to memorize:

'the heart resisting memorization'
(القلب المانع من الحفظ)

the question of reasons, and thus of system, is posed in these terms:

> 'and is there any alternative to truth from specific causes and particular reasons, and if not, then it would be conceivable that this poem should be forgotten instead of that one'
>
> (وهل بدّ للحقيقة من خصائص أسباب وأعيان عِلَل وإلّا فقد يجوز أن تُنسَى هذه القصيدة بدل تلك)

In other words, if memory cannot be commanded by effort, and the derivations of spellings and words are nebulous, how is it that we remember them, and that what we remember is, somehow, appropriate?

To this point, most of the examples of sequences of words have been in connection with poetry, but Jaḥiz also disaggregates sequence, to specify:

> §144: 'some of them are better at memorizing meanings and some are better at memorizing expressions'
>
> (وبعضهم أحفظ للمعاني وبعضهم أحفظ للالفاظ)

and: 'and why did some people become better at memorizing genealogies and some of them better at memorizing chains of authority?'

> (ولِمَ صار بعض الناس أحفظ للنسب وبعظهم أحفظ للأسناد)

This last question concerns lineage of people and lineage of stories. If one adds this to the problem of derivation already mentioned, one gets the following table:

	noun	lineage	story
'akdariya'	common	x	
succession		x	x
genealogy	proper	x	
authority		x	x

The important and constant element here is lineage, the transmission of the known, of syntagmatic associations.

4.3 Syntagms

Jahiz's approach to the supra-sensory has been fairly consistent, beginning with questions about 'origins', followed by questions about how systems operate. However, the arbitrary has often predominated over the systematic (see Chart I), and this is because of the mechanics of language. His questions on language coincide with reflections on memory, a subject on which, precisely, there are two major theories, that of the systematic, and that of the arbitrary. Briefly summarized, Plato's theory is that knowledge is based on a 'réminiscence'[1] of 'logical relationships'.[2] For Bergson, memory is of two types: one, memory of habit, two: spontaneous memory which 'disturbs the equilibrium of established habit and brings back the complete image of a past moment, still stamped with a date and place'.[3]

Since it has been noted that in this section there have been few 'logical relationships', rather a predominance of seemingly arbitrary designations and associations, it is more appropriate to analyse Jahiz's material by consideration of the syntagmatic axis, common both to Bergson's 'memory of habit' and to his 'spontaneous memory'. The associations of the syntagmatic are realized here in lists, associations, and anecdotes.

---

1 Platon, Ménon (Paris, 1967), p. 371.

2 Shattuck, op. cit., p. 143.

3 Ibid.

4.3.1 Lists

The lists can be broken down into various types (see Chart III). First, there are those which are cumulative and consist of many words in the same category. Then, there are lists which are used to determine rank within a category. Next, there are lists with constitute a picture, by combining categories, and last, there are those which contrast categories. I will give one or two examples of each.

(a) cumulative

An example of the cumulative list is found in paragraph 141, in which the elements are of the arkane type. Not only is their significance 'hidden', but often they, themselves, are hidden (the object in the ark). This attribute, the arkane, is to be found in practically all the cumulative lists. They construct syntagmatic associations whereby one element, if remembered, will evoke another; it is here the synonymic slide of the arkane.

(b) rank

The second type of list is that of ranking, the question of origins leading to that of originator in time, or exemplum in quality. The latter is the type found in paragraph 151, on well-known musicians. This ranking is like the cumulative lists in that by their association, it is assumed that these people are all in the same category; on the other hand, ranking may lead to dissociation, the competition which evokes a story (of which more below, 4.3.3).

(c) picture

The third type of list mixes categories in associations which constitute a composite picture of persons, time and place. Paragraph 155 is a good example of this. The

categories of book (book K and book T), persons (Mutakallim vs. Manichean), places (Siraf, Byzantium), time (descent of Jupiter), are all mixed in such a way that Mutakallim stands out against a background of 'the other', again the arkane.

(d) differential

This defining of 'the other' by lists is underlined by contrast with instances in which association is stopped in some way, and the elements are made to stand out on their own. An example is in paragraph 143 in which the elements can be regarded as:

'poem' (قصيدة)

'chapter' (of scripture) (سورة)

'sermon' (خطبة)

in other words: literature, which might be forgotten:

poetry

poetry/prose

prose

which represent:

Arabic language

Arab/Islamic link

Islamic exhortation

On the one hand, these seem to be choices; on the other, they constitute an associative picture by specifying the range of possibilities, or range of experience.

4.3.2 Anecdote

Besides these variations on association by lists, there is association by anecdote and story. Anecdote arises where there is action as well as people involved and a good example of this is in paragraph 145. It is a

fairly striking example because of the challenging formulation by negative question, and the negative behaviour referred to:

'why did you not beat the Samaritan and not bite and hurt Mani?'

(لِمَ لم تضرب السامري ولم تعضّ ماني وتمضّه)

It will be noticed that such anecdotes and some instances of 'the saying' (القول) beg to be completed, to be put in context, for a story to be told.[1]

4.3.3 Story

Story, in the examples here, is self-contained and supplies all its own answers, usually giving some allusion to reasons for action or even alternatives. In paragraph 154, for example, a 'saying' introduced a story in the sense that it not only attributes the making the invention of the ʿūd to Lamak, but establishes a reason for its form, the resemblance with his son.

'Lamak made the ʿūd in the image of the thigh of his son' (إن لمكا عمل العود على صورة فخذ إبنه)

In paragraph 150, a ranking list is followed by a story about a killing, with a certain amount of complexity by two potential breaks in the action. One is the condition of superiority which should have inhibited this:

'and why did he kill him as he was above him in . . .'

(ولِمَ قتله وهو فوقه في . . .)

The other is change of mind:

'and why did Sabur (Pellat: Chosroès) desist from his killing after his decision to kill him?'

(ولِمَ عفا سابور عن قتله بعد إقراره بقتله)

---

[1] See above: 3.5.2.

Basically, in this section, Jahiz has been dealing with epistemology as applied to supra-sensory systems. It is not an easy subject, as shown in St. Augustine's description:

> The memory also contains the innumerable principles and laws of numbers and dimensions. None of these can have been conveyed to it by means of the bodily senses, because they cannot be seen, heard, smelled, tasted or touched. I have heard the sounds of words by which their meaning is expressed when they are discussed, but the words are one thing and the principles another . . .[1]

4.4 Syntagm and Paradigm

Essentially, Jahiz has been dealing with the same problems: memory, knowledge, and the gap between words and principles. Discourse necessarily fills this gap, however, and it is clear that Jahiz's exposition shows the use of its two associative principles: syntagmatic and paradigmatic. These are even stated as alternatives. Thus, in paragraph 148, on the origin of the decimal system, there is the choice between the syntagmatic; the 'saying' that . . . or the paradigmatic: the analogy between numbers and fingers.

4.4.1 Report

To make this clearer, I will give further examples of both choices, though analogy (the paradigmatic) will be dealt with more thoroughly below, in Case III - The Sensory. On the whole, in this section, the syntagm predominates, displayed, on one level, in the various lists. That the elements are often introduced by question should not deceive; there is an answer, which is the constitution of the list itself. Then there is a second constitution of the 'known', through a question and answer mechanism which uses the

---

[1] St. Augustine, Confessions (Harmondsworth, 1982), p. 219.

eliciting word 'the saying' (القول). In this section, there are three different ways in which it operates as an identifying tool: statement of the known, recounting of the known, and reference to the known.

In paragraph 149, systems are under discussion and 'saying' is used here to state the first principle, thus:

'Fazari's saying, "the mind is spherical"'

(قول الفزاري إن العقل كُري)

In paragraph 154, 'saying' is used in connection with Lamak and the ʿūd. It does not state a principle, rather it sets in motion a story:

'What do you say about their saying "Lamak made the ʿūd . . ."' (وما تقول في قولهم إن لمكا عمل العود . . .)

Thirdly, it appears as eliciting reference at the end of cumulative lists, both in paragraphs 141 and 146, phrased in terms of a question deliberately begging the (known) answer:[1]

§141: 'tell me about Khalil's saying on ancient fantasy' (وخبرني عن قول الخليل في الوهم القديم)

§146: 'and about their saying "so and so prayed in the greatest name of God the Almighty"'

(وفي قولهم دعا فلان باسم اللّه الأعظم)

4.4.2 Resemblance

The analogies Jahiz uses in this section range from the concrete to the abstract, and most are in some way based on human experience. First of all, there are situations of analogy understood as such in the sense that correspondence

[1] That this system works well is evident in Pellat's suggestion that one look in Jahiz's K: al-Hayawan for the 'answers' to many of his questions, op. cit., p. XVI.

is implied, a correspondence by resemblance to the human. Here, they all depend on the (transforming) verb 'to make' (جعل).

§154: 'and that he made the chest the thigh'

(وأنّه جعل الصدر الفخذ)

§148: 'and made the limits of numbers ten tens'

(وجعل غايات الأعداد عشر العشرات)

§152: 'and made the zir/the bile'

(وجعل الزير للصفراء)

Then there are explicit analogies of which there is an example in paragraph 153, which shows the usual relationship of concrete to abstract called literal to figurative.

'and why did he describe tunes by freezing and melting just as lethal poisons are described?'

(ولِمَ وصف اللحون بالإذابة كما توصف السموم القاتلة)

There are, of course, other analogies here, but in the realm of human experience one of the more abstract is extrapolation on the basis of similarity of problem. It is exhibited in paragraph 144, and via memorization, links one learned skill with another:

'. . . better at retaining expressions, and why do we not begin to forget swimming though we learned it by acquisition'

(. . . أحفظ للألفاظ ولِمَ صرنا لا ننسى السباحة وبالاكتساب عرفناها)

The most abstract type of analogy here is that which transfers individual experience onto the level of the general, such as in paragraph 144:

'and the usual way of things is that the acquired is forgotten and ignored and . . .'

(والعادة أن المكتسَب قد يُنسى ويجهل و. . .)

If general commentary on life is assumed to be based on particular experience, particular experience assumes a person, time,place and event. Moreover, if Plato is correct that knowledge is based on a reconciliation between 'past and present experience'[1] one must first know what the elements in that past experience are, in order to recognize resemblances and make the analogy with the new, present, context. In other words, one must have the syntagmatic associations first, in order to proceed to the paradigmatic ones.

4.4.3 Precedence

There is another reason why the syntagmatic must precede the paradigmatic,and that is that it has a determinate order, in contrast to the indeterminate order of the paradigm. Jahiz has illustrated this in several ways already mentioned; they are:

§148: human from ten

§149: ten from human

§152: tones from emotions

§153: emotions from tunes

Thus, if one is looking for 'origins' using analogy, one can go in either direction.

On the other hand, using the process of association by naming, listing, fixing by report, in time, place, and making more vivid by event and the problematical, one constitutes experience (if only vicarious) by which one recalls the 'forgotten' elements and can then make the analogy between past and present.

---

[1] Shattuck, op. cit., p. 143.

4.4.4 Use

At the beginning of the syntagmatic, however, is that first mechanism: designation. For this reason, Jahiz does not merely ask the names of the 'original . . .' but also about the relationship of signifier to signified: words and their spelling (§144), their designation (§147), derivation (§147), application (§153), and retention in the memory (§143). In all these cases, the answer is, by contiguity, found in the contexts in which he situates them, himself. For instance, by asking about the interpretation of 'murmuration' in a paragraph full of arkane terms, it cannot but be thought of as also something arkane. Again, by asking about correspondences in musical terms, he presents a small exposé of these correspondences, namely himself. In terms of 'Case'; argument about the world, the first of these is internal witness by linguistic manipulation, the second, external witness by conceptual subordination.

Thus, his questions should not be taken at face value only and he might agree with 'some . . . critics' (بعض . . . النقّاد) he cites in another work of his, al-Bayan wa-t-Tabyin:

> 'and these concepts only come alive through their mentioning them, their stories about them, and their use of them'[1] (وانّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها واخبارهم عنها واستعمالهم إيّاها)

These may be regarded as lists, stories, and analogies. So, in the context of speculation on supra-sensory systems, Jahiz's speculation on the epistemological role of attribution and predication implicitly concludes that it is the series

---

[1] Jahiz, al-Bayan wa-t-Tabyin (Beirut, n.d.), p. 54.

of attributions, the syntagm, which is actually the first step in predication.

CHART I

THE SUPRA-SENSORY

AS ARBITRARY		AS SYSTEM	
§ Origin	Operation	Origin	Operation
142 poetry: unconscious generation			
143	thing: spontaneous evocation	social discourse	
144 letters: unexplained correspondence	memorization: unexplained retention		effort
147 terms: explained < designation / derivation			
148 decimal: unknown derivation		human: correspondence	mathematic: relationship
152 tones: unknown derivation		human: correspondence	mathematic: relationship
153 tunes:	language: correspondence		
154 instrument: 'their saying . . .'			

CHART II

THE WORD

	SIGNIFIER		SIGNIFIED	SIGNIFICATION	
§	letters	sound	reference	linear-sequence	extralinear-analogy
141			تأويل	النينجات . . . قول ال	
142		ننشده	الشعر		وحال ال. . .حال ال . . .
143			الشيء	قصيدة . . .	
144				قصيدة . . .نسب . . . معاني	
145			Quranic quote	السامري	كذلك ال. . . والعادة
146				آصف . . . قولهم	
147		الجبر . . .	(تأويل) ح	حساب الهسميج . . .	
148				القول ال . . .	
149				قوله . . . قول ال	كما . . . فأمّ
150				أقليدس . . .	
151			الركبانية . . . للركبان	هند . . .	
152			الرعب للسوداء		
153			اللحون . . . السموم		
154			الصدر الفخذ	قولهم	كما
155				كتاب كارنامك . . .	

CHART III

THE SYNTAGM

§	cumulative	rank	picture	differential	anecdote	story
141	arkane: words					
142				literature		
144				lineages		
145	arkane: words				A.W.: action	
146			books, people		Quranic quote saying . . .	
147	arkane: knowledge					
150		mathematicians musicians				music: ruler
151		singers	musical attributions			
154		creators of instruments			saying	son: instrument
155			arkane: thing, time, place			

Chapter Five

THE CASE - III: THE SENSORY

As mentioned in The Case - II, Jahiz is known as a 'rationaliste', one whose scepticism led him to prefer scientific to mythological explanations.[1] I would therefore now like to consider his approach to problems of phenomena, the world of sense perception, as set out in paragraphs 161 to 178. This is, again, a problem of external witness: what is observable in nature, and internal witness: how it is described.

5.1 Knowledge - Perception

The paragraphs from 161 to 178 may at first appear to lack a common theme; three main divisions may be noted: one on knowledge (§§161-164, 176, 177), one on A.W. and text (§§165, 166), and one on sense perception (§§167-175). A thematic coherence does emerge, however, the main issues being joined in the initial sentence:

§161: 'and I, may I be your ransom, know that I hear, but I do not recognize the modality of hearing'

(وأنا جعلت فداك أعلم أنّى أسمع ولا أعقل كيفية السمع)

There is, thus, the problem of knowing and recognizing, that of the protagonists, Jahiz and A.W., and the problem of the senses. Language and text, search and site, are connected

---

[1] Pellat, op. cit., p. XVI.

issues but will only be mentioned in passing here, and the main focus will be on sense perception as epistemological tool.

Let it be noted that the focus on A.W., which invariably appears in every discourse register, is specified in paragraph 166, and can be related to the rest of the section in the following ways. First of all, form, conflicting images, truth and illusion will be treated here. Secondly, the person, physically, as sensor, sensing, and sensed is one of the main areas of investigation.

5.2 The World

5.2.1 Resemblance

The senses per se are usually only implied, but in the first paragraph, 161, they are mentioned explicitly. In this paragraph, also, one finds the problem of resemblance, stated through its recurrent confusions, that of site and identity.

'. . . or whether the seat of recognition is in . . . and some might argue for the brain because all the senses are in the head'

(أم معين العقل . . . وقد اعتلّ قوم للدماغ بأن جميع الحواسّ في الرأس)

Later, paragraph 170 puts in question the confusions of:

sensor - sensing:

'and the sentient soul is not in any way aware of any of its senses'

(والنفس الحسّاسة لا تدرك بشيء من الحواسّ)

sensor - sensed:

'Thus it is with the sensor and thus it is with the sensed'

(كذلك الحسّاس وكذلك المحسوس)

(a) polysemy

The sense Jahiz deals with preponderantly is the visual, but he does include two brief references to the aural, giving as examples confusion about the provenance of a sound, or about its manifestation.

175: provenance:

'and perhaps the noise/voice of thunder is the noise/voice of the scolding of an angel'

(ولعل صوت الرعد صوت زجر ملك)

173: manifestation:

'the water goblet, how does its noise/voice increase without an opening, as the noise/voice must have air'

(غسّ الماء كيف اشتدّ صوته بلا باب والصوت لا بدّ له من الهواء)

In both of these cases, it is clear that speculation is extended by language, here the polysemy of (صوت) which allow anthropomorphic analogy.

It is, however, in the area of visual perception that Jahiz considers and reconsiders the problem of knowing by the senses. Here, also, he will include instances of the extensions possible through polysemy. Thus, in the opening paragraph, 161, there is use of the word 'eye/source' (عين) as:

a site of vision:

'and the eye is its door and path'

(والعين بابه وطريقه)

and in the concluding paragraph, 178, there is use of this word as:

a site of reflection:

'just as the eye of the sun is a disc for the light'

(كما أن عين الشمس قرص للضياء)

On the subject of the eye, reference should be made to the schematizations of Charts I and II. Chart I presents perceptual confusions with the eye as their focus; Chart II the eye as medium of analogy.

Besides these instances of extension, or confusion, by polysemy, the visual subjects: colours, forms, reflections, and images are almost interchangeably referred to here. Thus I will treat resemblance in terms rather of the visual problems presented, variations on the problems of identity and site mentioned above. For identity, these will be: levels, representation, and reality; for site: confrontation and collapse. For instance, rarely is identity phrased in such a simple way as this question in paragraph 173:

'and tell me about the colour of the peacock's tail'

(وخبرني عن لون ذنب الطاووس)

However, considering the complexity of the peacock's tail, this question is, of course, deceptively simple, and many of his questions that are worded so simply are about things that are in some way illusory (§172: mirage, echo, rainbow).

(b) levels

Most of his questions are worded in a more complicated way, and good examples are two treatments at levels of the visual, in paragraph 170; in the first he concentrates on the representative surface, in the second, on the represented image.

'and were it not for our mention of the iron surface, or what air is behind it, or what viewing is in front of it, all that would be one body with its colour'

(وسواء ذكرنا صفيحة الحديد أم ما خلفها من الهواء وما قدامها من الفرجة كل ذلك جسم ذو لون)

This can be schematized in the following way, representative surface:

signifier

viewing	surface	air
↓ خرجة	صفيحة	↓ هواء
image	image	image

colour signified

لون

In the same paragraph, before his 'explanation' above:

'and did the colour which represents your colour cancel the colour in the mirror?'

(وهل أبطل ذلك اللون الذى هو في مثال لونك لون المرآة)

this may be schematized also, representative image:

your colour	image of your colour		colour of mirror
↓ لونك	↓ مثل لونك	→	↓ لون المرآة
image	image		image
		صفيحة ←	

(c) representation

Jahiz sometimes words such questions solely in terms of representation, the image (صورة) without trying to disentangle its levels, as in paragraph 169:

'and did this seen image cancel the image in its place in the mirror?'

(وهل أبطلت تلك الصورة المرئية صورة مكانها في المرآة)

However, he cannot resist reminding the reader of the illusory qualities in mental representation of visual data, as in paragraph 174:

'and we also say that we cannot see an elongated variegated village from afar except as round'

(ونقول أيضا ان كنّا لا نرى القرى المستطيلة البنيان المختلفة الشكل من البعد الاّ مستديرة)

This illusion can lead to far-fetched analogies, such as:

'so perhaps the sun is cruciform and the stars square'

(فلعلّ الشمس مصلبة والكواكب مربّعة)

(d) reality

Twice Jahiz poses the question of the reality of mental representations, one with reference to 'image' (صورة), once with reference to 'colour' (لون):

169: image: in the mirror:

'is it an accident or an essence, or a thing and reality, or illusion?'

(أعرض أم جوهر أم شيء وحقيقة أم تخييل)

173: colour in the peacock's tail:

'what is it, do you say that it does not have reality, but only changes colour on confrontation, or do you say that there is colour there in its own right and the rest is illusion?'

(. أتقول بأنّه لا حقيقة له وانّما يتلوّن بقدر المقابلة أم تقول أن هناك لونا بعينه والباقي تخييل)

(e) confrontation

The other principal question under the rubric of resemblance is that of site. If images are indistinguishable as identities, are they also indivisible in site? This is related to the problem of reality, and to whether they are bodies, and if not whether they must come from somewhere else, the suggestion being 'confrontation' (مقابلة). Jahiz presents the problem in two different ways: first, one site of confrontation and the choice between an image or a 'confrontation'; second, two images seen, but only one site of confrontation.

Thus, in §168: image or 'confrontation':

'just as he who confronts the pupil sees the image of a person and there is no image there, but only in confrontation'

(كما يرى من قابل الحدقة صورة انسان وليس هناك صورة انّما هو شيء يوجد عند المقابلة)

and in § 172: two images:

'and what do you say about the band of red and the band of green and how do they differ, as the air is the same and what confronts them is the same?'

وما تقول في طريقة الحمرة وفي طريقة الخضرة وكيف اختلفتا والهواء واحد وما يقابلهما واحد)

(f) collapse

The most complex situations are worded in such a way that identity and site are inextricable, and these are schematically presented in Chart I. Suffice it to say here that these concern confusion of seer and seen in the mirror (§169, 170) and that of seeing, seer and seen in the pupil (§168). Thus, man may be the subject (face), the object (image), and the surface of encounter (pupil) as well as the means of vision (pupil). The intermediary, the surface, the signifier, is quite arbitrary; it can be a sword or stagnant water (§167), but the phenomenon of resemblance is a kind of telescoping, in which the separateness of these elements is lost on the observer, in a confusion of mirror images.

5.2.2 Contiguity

This telescoping seems to be what Jahiz is indicating here; on the other hand, when he considers contiguity, separateness of identities is implicit: in question is their relation to one another, the effect things have on one another

by touching in space, or sharing the same space. Paragraphs 169 and 170 contain most of the semic possibilities in a range from positive (creation) to negative (cancellation), schematically presented (disregarding, for the moment, interrogative and negative syntax):

§169	§170
cause, create	cancel
(أوجب) (ولّد)	(أبطل)
touch	act on
(ماسّ)	(عمل في)
act on	its scope
(يعمل في)	(حيز)
cancel	touching
(أبطلل)	(مماسّ)
	continuous
	(متّصل)
	collision
	(مصادم)

(a) cancellation

As seen in this schema, moving from paragraph 169 to 170, causation disappears and there is refinement of contiguity, not only variations of touching, but the idea of a shared site. Basically, there are two questions here: one, whether things can have an effect on one another if they do not touch; and two, the recurrent problem of two things in one site and the proposal that one must cancel the other, phrased here in the 'realist' terms of image and body:[1]

---

[1] For a similar 'problem' in rhetoric, see below: 7.2.

'and if it did not cancel it, then there are two images in one body'

(فإن لم يكن أبطله فهناك إذن صورتان في جسم واحد)

(b) alternation

In paragraphs 175 and 178, Jahiz proposes another solution to this problem of two things on one site, that of alternation. With reference to the tides, it is a question of alternate forces:

§175:

'. . . that ebb and flow are from the same attractions when (the moon) pulls and when it pushes'

(انّ المدّ والجزر من نفس الجواذب إذا جذب وإذا دفع)

With reference to light, it is phrased in terms of body and attribute:

§178:

'is it a body found on the disappearance of light, or by the interpretation of our saying "darkness" do we only mean the repulsion of the light, and if darkness is an attribute, do you then see it tamed into creeping the earth and concealed during the diffusion of light?'

(أجسم موجود عند زوال الضوء ام تأويل قولنا ظلام انّما نريد به دفع الضوء فإن كان الظلام معنى أفتراه انقمع في الأرض وكمن عند انبساط الضوء)

(c) contradiction

Whether darkness is a body or an attribute, it is still substantial enough to require alternation with light, and if not, the problem of self-contradiction might be posed, thus:

§178:

'and if it is independent, why are they not mutually

contradictory, and if they interfere with each other then how do we not see both of them in the vision of the eyes?'

(وان كان قائما فكيف لم يتنافيا وان كان قد تداخلا فكيف لم نجدهما على منظر الاعين)

This is the problem which appeared at the beginning of the section, the problem of the reflection of two things on one surface, and of the surface, again, at the conclusion of the section as the personal image: one's eyes.

(d) concurrence

The option in acceptance of collapse in the resemblances of mirror images (see above: 5.2.1(f)) is to accept dual images, or dual perceptive faculties, and this also is not without its confusions.

§168: dual images:

'and why do some mirrors show the face and the neck and show the head inverted?'

(ولم صار بعض المرائي يرى الوجه والقفا ويرى الرأس منكسا)

§170: dual faculties:

'and how do we see the difference, how is it, as rays are colour and white, and the sentient soul does not grasp anything about the senses?'

(وكيف نرى المخالف وكيف والشعاع لون وبياض والنفس الحسّاسة لا تدرك بشيء من الحواسّ)

(e) subjectivity

Thus Jahiz, on the phenomena of nature, indicates explicitly and implicitly where confusions can arise in dependence on sense perception: we 'see' and estimate, but there will always be discrepancies. Some of these arise

naturally from our position as subject: sense perception is confused if there is too little removal in space of subject from object (the baroque image of the pupil) and also vulnerable if there is too great a removal in space (judging the shape of the stars, the origin of thunder, etc.).

5.3 The Word

So far, I have looked at the questions in this section in terms of the scientific: problems and proposed solutions. However, as was observed in The Case - II: Supra-sensory, there seem to be no proposals in a systematic sense. If sense perception is difficult to comprehend and describe, one is led to the problem of the expressive capacity of language, in order to analyse more fully its epistemological bases. I will briefly consider syntactic manipulations and semic fields, and begin by comparing Jahiz's approach with his near contemporary, al-Kindi (Jahiz: d. 868, Kindi: d. 873) known as one of Islam's first speculative philosophers. The subjects he treats are often the same as those of Jahiz. He treats the problem of 'essence' and 'accident' (Jahiz, §169 - 5.2.1(d)) and, considering 'body' must make reference to 'length' and 'width' (Jahiz: A.W.). Thus, it is clear that so far as subject is concerned, Kindi deals with these issues as abstractions, while Jahiz purposely mixes the abstract and the concrete.[1]

5.3.1 Syntax

It is in the area of syntax that Jahiz and Kindi most blatantly diverge. Kindi's syntax aims at a definition of

---

[1] See below: 10.1.2 for this form of 'Aufhebung'.

things, a reduction of possibilities, in an attempt to identify final oppositions, to force a choice one way or another. He presents a situation, worded in negative and positive terms, thus:

'either . . . or . . . and if it is not . . . then it is . . .'[1]

(إما . . . وإما . . . فإن لم يكن . . . فهو . . .)

Then, as solution, by the law of contradiction, he comes to a conclusion recurrent in his First Philosophy:

in terms of negative-positive:

'then it is not itself, and it is itself, and that is an impossible contradiction'[2]

(فهو لا هو وهو هو وهاذ خلف لا يمكن)

or in terms of antithetical qualities:

'so the part resembles the whole; that is an impossible contradiction'[3]

(فالجزء مثل الكلّ هذا خلف لا يمكن)

Kindi's style is not totally without the elasticity of analogy, but he uses it rarely. It appears sometimes in visual images 'like a bat' (كالخفّاش),[4] or through simple endoxy: 'just as we say . . .' (كما نقول).[5]

(a) analogy

On the whole Jahiz's argumentation is more elastic, and there are the same two areas to examine: one, the frequency and use of analogy; two, the way in which choices are presented, in other words, means of extension, and

---

1 al-Kindi, First Philosophy (Cairo, 1948), p. 77.
2 Ibid., p. 59.
3 Ibid., p. 49.
4 Ibid., p. 11.
5 Ibid., p. 159.

means of reduction of argument.

Jahiz uses analogy more frequently, both in implicit and explicit forms. There are two implicit kinds, one:

similar syntax and/or expression for different problems:

verb a - subject a: problem x

verb a - subject a: problem y

so, in §161:

'I know that I hear, but I do not recognize the modality . . .'

'I know that I see, but I do not recognize the modality . . .'

(أعلم أنّي أسمع ولا أعقل كيفية . . .)

(أعلم أنّي أبصر ولا أعقل كيفية . . .)

the other:

repeated use of a particular expression for a series of questions; in this case, the recurring expression is:

'tell me about . . . how . . .'

(خبّرني عن . . . كيف)

This expression may sound rather meaningless in its banality, but it is noticeable that it recurs only in certain forms of discourse. In paragraphs 165 and 166, for instance, which seem to interrupt and change the subject, this expression is absent, and instead explicit analogy is used, here through the expression: as/similar to (مثل)

§165:

'and had they looked into it as I did'

(ورأوا فيه مثل رأيي)

§166:

'but you had permitted (questions) similar to those of Hermes' (ولكنك قد أذنت في مثلها لهرمس)

Furthermore, marking a separateness of these paragraphs, this expression, 'similar to', does not reappear in the following paragraphs; the elements are related by another explicit analogical expression: 'thus it is' (كذلك):

§167:

'mirror . . . and thus it is with every smooth polished' (وكذلك كل أملس صقيل)

For Jahiz's use of analogy through visual metaphors, see the schematizations of Chart II, particularly those perennial images Derrida calls 'l'œil métaphorique'[1] and 'l'héliotrope'.[2]

(b) choice

If analogy extends Jahiz's arguments in this section, what devices does he use to restrict inquiry, to bring about choice? Despite the fact that many questions are asked, and many proposals put forward, one may say that he groups his choices either by twos, or (less frequently) by threes. Choice by two occurs in the following ways:

between negative and positive:

§164: 'do they express what they do not know, or express what they do know?'

(ينطقان بما لا يعلمان أم ينطقان بما يعلمان)

between two antithetical terms:

§162: 'is it by necessity or acquisition?'

(أباضطرار أم باكتساب)

between two pairs, whether synonymous:

§164: 'by experience and deduction

---

[1] J. Derrida, 'La Mythologie Blanche', Poétique, 5 (Paris, 1971), p. 38.

[2] Ibid., p. 35. For more on Jahiz's use of analogy through images, see below: 8.4.1.

and by perfect material and excellent instrument'

(أ بتجربة واستنبات

وعن تمام أداة وكمال آلة)

or antithetical:

§169: 'accident or essence

or a thing and reality, or illusion'

(أعرض أم جوهر

أشيء وحقيقة أم تخييل)

Choice between three alternatives is more rare, but occurs in terms which seem to be legitimate choices, not just automatisms of the antithetical.

§175: on the tide's ebb and flow:

'an angel . . . attractive force . . .

sympathetic force'

(ملك . . . الجواذب . . . جذب للماء)

§178: on the nature of darkness:

'a body . . . an attribute . . . a disc . . .'

(جسم . . . معنى . . . قرص)

(c) contradiction

Though at times this syntax seems hardly more expansive than that of Kindi, striking is the fact that there is never a conclusion, by definition, that something must be either A or non-A.[1] The law of contradiction and its corollary, the law of the excluded middle, are not brought to bear by Jahiz. On the constructions of this law, he might agree with the authors of Histoire de la Logique that, 'toutes les difficultés s'évanouissent, en effet, si l'on prend garde

[1] Though Adad feels he can detect Jahiz's preferences, i.e. on the theory of ebb and flow, op. cit., note p. 308, I cannot say they are clear to me.

de ne pas oublier que les objets étudiés peuvent ne pas exister'.[1]

5.3.2 Semantics

(a) universe

It has been pointed out that Kindi treats subjects similar to those of Jahiz, but on an abstract plane, and that he presents these largely in antithetical terms (part-whole). In contrast, Jahiz's semic field is wide, concrete, abstract, and variegated. It is not merely that most concentric world, focused in the pupil, but it is one in which the whole universe plays a part. The four elements of the medieval order, fire, water, air, and earth, are present here, in relationship to the seen. For instance:

fire and water: antithetical surfaces of

reflection: §167

air: exists behind the surface of the seen: §§170, 172

earth:

a place of wandering: §163

a site of illusion: §174

a site of recognition: §176

The four elements are also presented in two other capacities: as site of sympathies,[2] and of knowledge. For instance,

sharing an element can lead to effect on action:

§175: moon = water = tides

an element can be a site for knowledge:

§176: tracking: water, air, earth

---

[1] M. Boll and J. Reinhart, Histoire de la Logique (Paris, 1980), p. 88.

[2] For antipathy, see below: 6.3.2.

an element can be a knowing entity:

§163: wind of Solomon

§173: goblet of water

(b) knowledge

In this section Jahiz actually presents more options than merely knowing by nature or through nature. The alternatives are:

learning: recognition of marks:

§176: 'it will belong to him who has learned and not to him who has not learned'

(تكون لمن تعلّم دون من لم يتعلّم)

science: experience and deduction:

§164: (بتجربة واستنباط)

philosophy: necessity and acquisition:

§162: (باضطرار أم باكتساب)

religion: supplication and search:

§163: (ارتفاع اذكر / وشدة الطلب)

supernatural: inspiration and the extraordinary:

§164 (الإلهام والإخراج من العادة)

wonder and text

§165: (وقد تعجّب ناس من اطالتي ومن كثرة مسألتي وتعجّبي من تعجّبهم أشدّ والذى كان من انكارهم أعظم ولو رغبوا في العلم رغبتي . . . وكانوا قرأوا كتابي إليك . . .)[1]

(c) recognition

These bodies of knowledge are mentioned in passing in this section; they help to set up the basic problem which is about 'seeing', and interpreting what one sees. There is perceptible movement of emphasis from the senses to language, in the following terms:

---

[1] For the levels of commentary here, see below: 8.1.1.

recognition by:

senses: §161

marks: §176

oppositions: §177[1]

interpretations: §178

5.4 The World - the Word

5.4.1 Relationships

The perceptual world and its relationships, the mark and its interpretation, are ordering principles of a world Jahiz describes, and which Foucault analyses in The Order of Things. It is one in which things operate by similitudes of different kinds.

'aemulatio' - 'There is something in emulation of the reflection and the mirror.'[2]

'convenientia' - 'This word really denotes the adjacency of places . . . their edges touch . . . In this way, movement, influences, passions, and properties too, are communicated.'[3]

sympathies - 'sympathy transforms. It alters, but in the direction of identity.'[4]

analogy - 'it makes possible the marvellous confrontation of resemblances across space.'[5]

This seems similar to Jahiz's world of resemblance, contiguity,

---

1 For knowledge by oppositions in language, see below: 6.2.3.

2 M. Foucault, The Order of Things (London, 1974), p. 19.

3 Ibid., p. 18.

4 Ibid., p. 23.

5 Ibid., p. 21.

and sympathies in the seen, and his use of analogy for the said.[1]

5.4.2 Mark - Word

However, as Foucault points out, in trying to find the marks of resemblances between things, 'superimposition necessarily includes a slight degree of non-coincidence'.[2] Even in terms of modern science, Thomas Kuhn writes, 'No process disclosed by the historical study of scientific development at all resembles the methodological stereotype of falsification by direct comparison with nature.'[3] What Jahiz shows in this section is that what cannot be known for certain by the senses may nonetheless be expressed by words. If it seems physically impossible for two images to be in one place at once, it is not impossible in metaphor and analogy, to say two things at once. In Chart II: Analogy, it is clear that in many paragraphs a sense perception problem can only be expressed in this way. Language belongs to world and word. As Foucault writes,

> There is no difference between the visible marks that God has stamped upon the surface of the earth, so that we may know its inner secrets, and the legible words that the Scriptures have set down in the books preserved for us by tradition.[4]

He goes on to say, 'In other words, "divinatio" and "eruditio" are both part of the same hermeneutics.'[5]

---

1 This also corresponds to Jakobson's linguistic axis of coherence, see above: 0.2.3.

2 Foucault, op. cit., p. 39.

3 T. Kuhn, The Structures of Scientific Revolutions (Chicago, 1970), p. 77.

4 Foucault, op. cit., p. 33.

5 Ibid., p. 34.

5.4.3 Interpretation

Hermeneutics, of course, implies not just 'reading' but the interpretative step. As Foucault adds, 'Furthermore, language gives rise to two other forms of discourse which provide it with a frame; above it, there is commentary . . . and below it, the text.'[1] Kuhn even extends this to science: 'Science students accept theories on the authority of teacher and text, not because of evidence.'[2] Therefore, it is not at all surprising that many of the analogies Jahiz gives are preceded by the expression: 'the saying' (القول)[3] and that the subsequent demand for authority is to ask for interpretation of a saying:

§178: 'or by the interpretation of our saying darkness, do we either mean . . .'

The word is, like the surface of the mirror, only an arbitrary element between the signifier and the signified. It is a social convention which needs interpretation, which has no meaning out of context.[4]

---

1 Foucault, op. cit., p. 42.

2 Kuhn, op. cit., p. 80.

3 For 'the saying' as the known, see above: 4.4.1.

4 See below: 8.4.

CHART I

IDENTITY

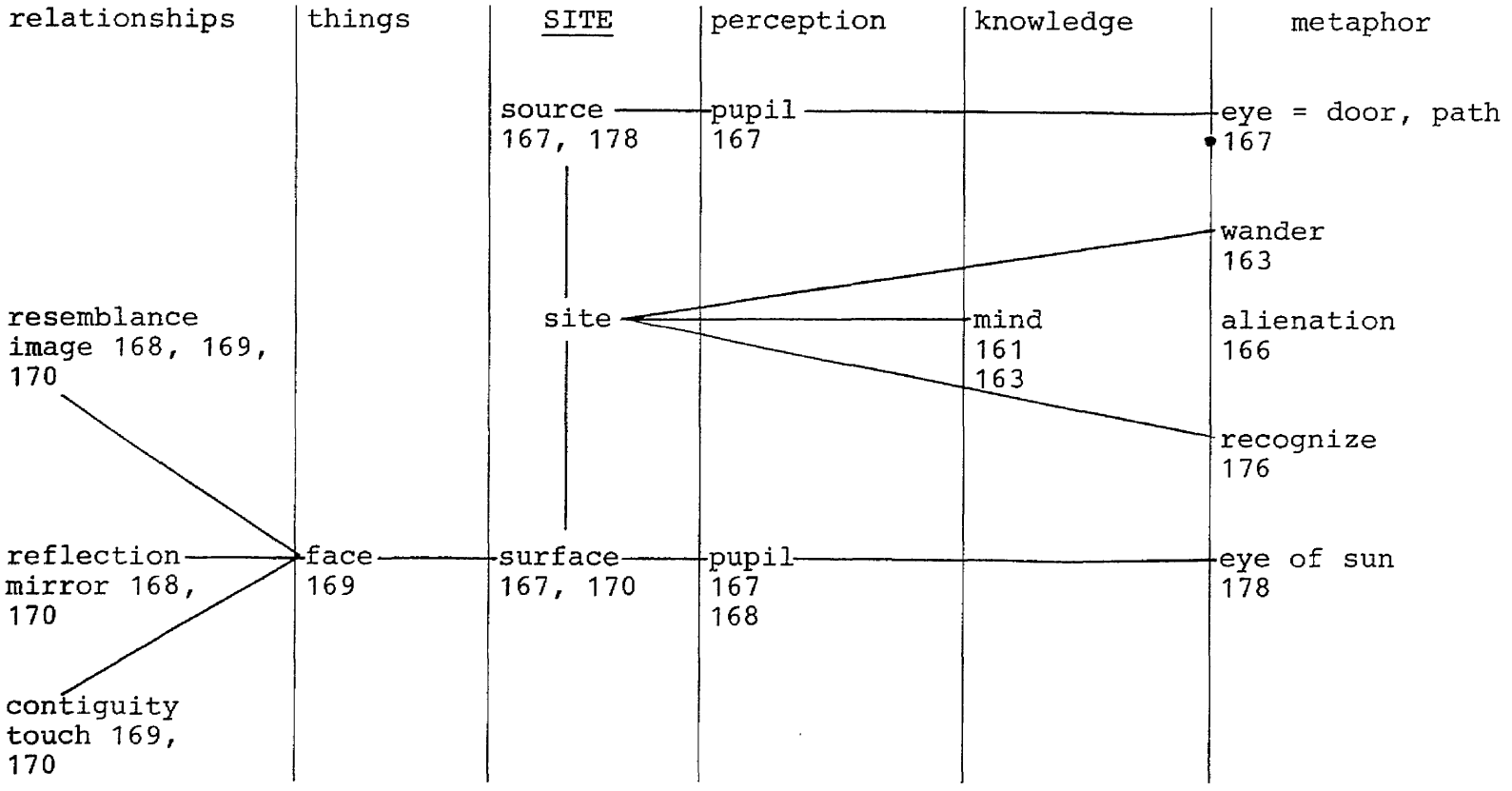


CHART II

ANALOGY

§	Problem	Language	Analogy
161	problem = site = person interior (2 in 1) perceiver = perceiving	القول	site of mind: brain = site of colour: person heart: its door + path = eye: door + path
168	problem = site = pupil interior (2 in 1) perceiving = perceived	قول من	earth: moon = confrontation = pupil: image
174	problem = form exterior perceived = X? = Y?	نقول	villages: form = stars : form
175	problem = causation exterior Z → tides X → tides Y → thunder	قول الجماعة قول من	angel: tides = angel: arranger moon: water = tides: water noise: thunder = voice: angel
178	problem = site = earth exterior (2 in 1) X is what? Y is where?	قولنا	earth: darkness = eye of sun: light

Chapter Six

JOKE - I: EXEMPLIFICATION

The material of the risāla, the questions (Riddle), quotations (Memorabilia), the phrasing of its speculations on the world (Case I, II, III), are all intermittently disrupted in ways attributed to Jahiz's 'particular style' of 'coq-à-l'âne'.[1] I intend to analyse these disruptions in terms of an epistemological search, here, that of identifying the norm through exemplification, syntax, and semantics. Joke I, II and III display this by relations between words and contexts, in excess, dislocation, and ambiguity.

6.1 Identity - Controversy

6.1.1 Reference

As mentioned in the introduction (0.1.1) the identity of the addressee of the risāla is not certain. Nevertheless, both Pellat and Adad have tried to situate him in historical terms. Pellat writes:

> [Jahiz] . . . ne jette qu'une clarté insuffisante sur son identité. Il en ressort principalement qu'Ahmad ibn ʿAbd al-Wahhab était très agé, résidait à la Mekke après avoir vécu dans la familiarité du vizier Ibn az-Zayyat, manifestait son prédilection pour le Šiʿisme, mais se montrait inaccessible à la discussion.[2]

Adad writes, 'Al-Gahiz, quant à lui (A.W.), ne nous parle que d'un polémiste détestable, laid physiquement et

---

1 Pellat, op. cit., p. VII.

2 Ibid., p. X.

moralement mais bouffi de prétention qu'il est devenu urgent de remettre à sa place.'[1] Taken as address to an unattractive 'real' person, this discourse register could be seen as vituperative and gratuitous.

6.1.2 'Preuves hors technique'

Though historical verification of A.W.'s identity may be difficult, it does not mean that his importance is negligible. In terms of rhetoric, argument depends on 'preuves techniques' and 'preuves hors technique',[2] in other words, internal and external witness. A.W. plays a role in both these: first, as adversary in the risāla, with a 'name' to represent his discourse (external); second, as subject, a character to be portrayed in particular terms (internal). These are the two aspects Abd El-Fattah Kilito describes in his article 'L'Auteur de Paille', 'Il est . . . nécessaire de choisir soigneusement le nom qui couvrira le discours et fixera l'attitude que le récepteur doit adopter à son égard.'[3] Thus, for Jahiz's 'questions' a 'respondent' must be created. Second, with reference to hadith literature, Kilito writes: 'l'authenticité . . . dépendera du jugement que l'on portera sur l'intégrité morale de ceux qui le transmettent.'[4] The respondent must be presented in unflattering terms; by maligning the author of a discourse, one maligns that discourse.

---

1 Adad, op. cit., p. 269.

2 M. Dufour, 'Analyse du livre II', Aristote, Rhétorique (Paris, 1967), II, p.15.

3 A. Kilito, 'L'Auteur de Paille', Poétique, 44 (Paris, 1980), p.400.

4 Ibid., p. 404.

6.1.3 'Preuves techniques'

This phenomenon of maligning a discourse through its author extends, of course, to a wider field than that of hadith literature, as is clear in the poetic genres of praise and blame through boast (فخر) and satire (هجاء). Furthermore, the topoi are stock perennial versions of the acceptable-unacceptable. As Aristotle writes, 'Ce qui n'est pas un excès est un bien, et ce qui est plus grand qu'il ne faudrait est un mal.'[1] On cannot blame A.W. if he is short, but one can if he is excessively short, and his counter-claim is equally excessive. Thus, the terms of debate are found in Jahiz's first sentence: claim and excess:

§1: 'Ahmad ibn ʿAbdul Wahhab was excessively short, and he claimed that he was excessively tall'
(كان احمد بن عبد الوهاب مفرط القصر ويدّعي انّه مفرط الطول)

also in

§2: claim and ignorance:
'and his claims to types of knowledge in proportion to his ignorance of them'
(وكان ادّعاؤه لأصناف العلم على قدر جهله بها)

§1: age and quantity:
'and he was very old' (وكان كبير السن)

§2: contentiousness and quantity:
'and he was very contentious'
(وكان كثير الاعتراض)

Thus, by internal exposition, A.W. becomes immediately the focus for the ideas of controversy and extreme.

---

[1] Aristote, Rhétorique, I, p97.

6.2 Semantic Focus - Semantic Slide

This technique establishes an unattractive adversary, and, by extension, one of dubious reliability. Since it cannot be proved that A.W. was short or tall, let alone old, ignorant, and contentious, instead of considering the argument unimportant for lack of external reference, it should be viewed as one with its own internal dynamics. Jahiz's language is never gratuitous, he is a serious stylist and polemicist. The risāla is an almost Proustian complex of lexical and semic appearances, disappearances, and reappearances. Through A.W., excess has been established as initial focus, but it emerges that excess is not limited to A.W., let alone his physiognomy; Pellat's glossary includes lexical references by paragraph through which one can follow such semic movement.[1] I will scan the risāla for use of the word 'excess' and its synonyms, or antonyms, to identify semantic focus by following semantic slide.

6.2.1 Excess

The lexeme 'excess' (إفراط) appears in various grammatical forms in connection with the described, the describer, and the description.

(a) described:

§1: physiognomy of A.W. (see above)

§18: physiognomy of others:

'So Muhammad claimed that he only exceeded in elegance . . . because the excess of his height . . .

(إذ زعم محمد انه انما أفرط في الرشاقة . . . لأن افراط طوله)

[1] There are 31 paragraphs examined here: 1/11/13/16/17/18/19/37/47/84/86/88/89/95/96/105/108/111/113/117/128/136/137/144/158/159/179/187/198/202/203.

'and Ahmad claimed that he only exceeded in width . . . because the excess of his width . . .'

(وزعم أحمد انه إنما أفرط في العرض . . . لأن إفراط عرضه)

§108: physiognomy per se

'and he whose beauty has the flaw of excess'

(فمن كان عيب حسنه الإفراط)

(b) describer:

§98: Jahiz: emotion

'and the excess of my unease' (وافراط هلعي)

§105: Jahiz: style

'so do not wonder . . . that I am excessive'

(فلا تعجّب . . . أني مفرط)

(c) description:

§117: style per se

'and seriousness invites excess'

(فالجد داعية إلى الافراط)

6.2.2 Surpassing

It is in this same paragraph, 117, that a synonymic slide is made; the lexeme 'excess' is echoed by that of 'surpassing' (جاوز) and does not reappear. To identify in what ways its semic value is replaced and/or extended, I will follow the use of 'surpassing', which appears also in connection with: described, describer, description.

(a) described:

§19: physiognomy: specific

'width which surpasses the measure'

(عرض مجاوز للقدر)

'height which surpasses the goal'

(وطول مجاوز للقصد)

§19: physiognomy: general

'. . . the body surpasses good measure and surpasses good proportion . . . and surpasses good proportion . . .'

(خرج الجسد من التقدير وجاوز التعديل . . . وإذ جاوز التعديل . . .)

(b) describer-description

§84: Jahiz: emotion-style

'I was apprehensive about surpassing its measure'

(واشفقت من المجاوزة لقدره)

§105: A.W.: emotion-style

'and he dislikes exaggeration'[1]

(ويرغب عن التجوّز)

(c) description:

§117: style per se

'just as joking invites the surpassing of measure'

(كما أن المزاح داعية إلى مجاوزة القدر)

Briefly stated, 'excess' and 'surpassing' have been used synonymously, applied to appearances, (the described) ranging from the specific focus of A.W. to abstract quality (see Chart I). Also, by means of the describer, they were both applied to modes of description (see Chart II).

There are differences in their use, however. 'Excess' is usually employed with claims or allegations, and flaw. 'Surpassing', on the other hand, is always bounded (except in the fifth form used above) by some limit, some criteria, however vague the terms may be (see Chart III).

There is one instance in which the boundary to 'surpassing' is not a vague 'measure' (قدر) or 'limit' (حدّ),

---

[1] This an anomalous form; it does not fit the usual understanding of the fifth form (tolerate). I am using Pellat's translation; Adad gives 'métaphore'.

but rather, description:

§13: word: per se

'and extravagance is that which surpasses generosity' (والسرف ما جاوز الجود)

6.2.3 Mistake

The semic field of 'surpassing' is further extended from its association with 'excess' to an association with 'mistake' (خطأ), notably on the subject of 'joking'.

(a) description-describer:

§84: Jahiz: emotion-style

'and I was apprehensive about surpassing its measure [see above] as joking is a chapter in which abbreviation is not to be feared, and mistake in it is not in the direction of inadequacy'

(والمزاح باب ليس المخوف فيه التقصير ولا يكون الخطأ فيه من جهة النقصان)

This is followed by two more associations of 'joking' and 'mistake':

(b) description:

§84: style

'because it is a category the basis of whose establishment is mistake'

(لأنّه باب أصل بنائه على الخطأ)

§96: style

'mistake is faster to (appear in) joking'

(ان الخطأ إلى المزاح أسرع)

'Joking', of course, has to do with Jahiz's description of A.W., and in paragraph 89 this connection is made:

(c) description - described - describer:

§89: Jahiz's style - Jahiz's perception

'and if I made a mistake, I did not make a mistake about anything but you'

(وإن كنت أخطأت فلم أخطىء إلّا لك)

In paragraph 86, both 'surpassing' and 'mistake' are used on this subject: intermingling of description-perception:

(d) description-describer:

§86: A.W.'s discourse - Jahiz's perception

'and if I had not . . . and not surpassed the limit . . . so, by what would I know . . . and if I had mistaken the way, and surpassed the limit of good measure'

(وإن كنت لم . . . ولم أتجاوز حد . . . فبما أعرف . . .

وإن كنت قد أخطأت الطريق وجاوزت حد المقدار)

In paragraph 202, Jahiz's whole text is perhaps mistaken, due to inadvertences of perception.

§202: Jahiz's text - Jahiz's perception

'and if we [sic.] made a mistake, it was not from . . .'

(وإن كنّا قد أخطأنا فما من . . .)

Jahiz's ability to describe A.W. is thus interwoven with his ability to know, to perceive what he is (§89) and what his discourse is (§86). Thus far, his use of the word 'mistake' has been either in connection with its role in 'joking', or in his own 'mistaking'. Thus, mistaking on his part, the ambiguity of whether it is in his description or in his perception, is pivotal in carrying the word from the context of style to that of the epistemological:

recognizing the bases of mistake. In this area, Jahiz presents three possible approaches: the perceptual, the dialectical, and the exemplary; in other words, external witness by sense or exemplum, or internal witness through conceptual oppositions, and these appear in the following ways:

(a) perception:

§16: senses: specific

'on my life, surely eyes can be mistaken'

(ولعمري إن العيون لتخطئ)

§17: senses: general

'despite the mistake of the senses'

(على خطأ الحس)

The perceptual and the exemplary are mixed in our perception of others' behaviour:

§88: apprehension: behaviour

'and of the motives of mistake with regard to it . . .'

(من دواعي الخطأ إليه . . .)

Another combination, the perceptual and dialectical, appear together in paragraphs 179 and 128. In paragraph 179, Jahiz posits knowing pleasure without knowing pain:

(b) perception - dialectic:

§179: sensations - oppositions

'and if that were permissible, then he who is ignorant of the mistake would know what is correct'

(ولو جاز ذلك لَعرف الصواب من يجهل الخطأ)

In paragraph 128, he posits knowing physical qualities by antonyms:

§128: qualities - oppositions

'the mind does not mistake it and the senses do not lie about it'

(. . . ما لا يخطيء فيه الذهن ولا يكذب فيه الحس)

In paragraph 11, he posits knowledge of the abstract, i.e. truth, through knowledge of synonyms and antonyms:

§11: abstractions - oppositions

'and he who does not know the mistake is ignorant of what is correct'

(ولا يعرف الخطأ من يجهل الصواب)

In paragraph 128, Jahiz notes, specifically, in what areas mistake is likely to arise:

§128: mistake of the senses (خطأ الحس)

mistake of the imagination (خطأ الوهم)

mistake of opinion (خطأ الرأى)

The examples above from paragraphs 16/17/128/179 are evidence of the first; the examples, below, in paragraphs 136/137/198/203 are evidence of the third.[1]

(d) exemplum:[2]

§203: mistake:

'for mistakes are numerous and overflowing . . . and the correct few and special'

(فإن الخطأ كثير غامر . . . والصواب قليل خاص)

§136: rebellion

'and how did it happen that the prophet, according to you [pl.], rebelled and did not err, and the imam did not rebel and did not err'

(وكيف صار النبي عندكم يعصي ولا يخطيء والإمام لا يعصي ولا يخطيء)

---

1 For the second: imagination and mistake, see below: 8.3.

2 For similar partial reference, see above: 3.5.2.

§198: expectation

'whoever mistakes them and expects is in a worse situation than he who does not mistake them and does not expect'

(فمن أخطأها وانتظر كان أسوأحالاً ممن لم يخطئها ولم ينتظر)

§137: 'evangelicum'[1]

'and we have learned that it is not permissible for a materialist/eternalist to become a prophet'

(وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتنبأ دهري

6.2.4 Permissible

Both in paragraph 179, which deals with sensations as oppositions, and in paragraph 136, which deals with actions as oppositions, the word 'permissible' (يجوز) was connected to 'mistake' in hypothetical opposition. Turning from synonymy to antonymy, does 'permissible' in its sense here emerge as a more specific criterion than the 'limit' words used to block 'surpassing'? It is used in the following ways:

(a) the world:

of nature:

§47: physical behaviour

'is it permissible that something act on something without its being acted on'

(وهل يجوز أن يعمل شيء في شيء إلّا والأخر يعمل فيه)

§179: sensation (see above)

---

[1] See above: 2.3.2 and J. Wansbrough, 'Concept of "a prophet for every nation"', Quranic Studies (Oxford, 1977), p. 54.

of men:

§159: social behaviour

'on that which it is not permissible to correspond'

(لِما لا يجوز المكاتبة [فيه])

§136: religious behaviour

'and it is permissible for a prophet to be an unbeliever'

(وهل يجوز أن يكفر نبيٌّ)

'. . . and that was not permissible in a single imam'

(ولَمْ يجز ذلك في إمام واحد)

(b) the word

§12: the hermetic:

'and what is the obscure which it is not permissible to separate from its obscurity'

(وما المستغلق الذى لا يجوز أن يفارقه استغلاقه)

§19: the attribution:

'surely if this description is permissible'

(ولَئن جاز هذا الوصف)

§144: the learned:

'and if not, it would be permissible that this qasida be forgotten instead of that one'

(وإلّا فقد يجوز أن تنسى هذه القصيدة بدل تلك)

§187: the 'said':

'and is their saying about . . . permissible'

(وهل يجوز قولهم في . . .)

The range here, from nature to discourse, is very wide, but from a semantic point of view, the word 'permissible' seems to convey the acceptable, the norm.

Also striking in these instances of 'permissible' is

that the syntax is consistently interrogative, hypothetical or negative. (See Chart IV.) There are only two cases in which the syntax is positive, and in these the word is to be understood, rather, as 'going through'. They are the following:

§111: 'and you [A.W.] go through the utmost limit'

(وانت تجوز الغاية)

§37: 'and you have gone through the number of Bawarat'

(وجزتَ حساب الباورات)

It is clear that both could also be translated as 'surpassing'. If 'surpassing' and 'permissible' can be confused, limits vague, and 'excess' seemingly unblocked, the idea of positive criteria remains in abeyance.[1]

6.3 Exemplum - Text

It is the negative semes which dominate in this discourse register. Conspicuous are the mechanisms by which associations are made, and the particular area of emphasis, of cumulative focus. First, there is the ambivalence of the describer's role. Some semes related to the respondent (A.W.) are shared by the questioner (Jahiz). With reference to irony and satire, Jolles writes, '. . . la parenté entre le moqueur et l'objet de sa moquerie peut amener ceux-ci à s'identifier de plus en plus.'[2] However, in the uses of 'surpassing' and 'mistake' the syntax of the hypothetical exculpates Jahiz. (See Chart V.) Second, these words are applied in contexts ranging from the very concrete to the very abstract, a movement which begins at one level with

---

[1] For other positive criteria, see above: 3.2.2.

[2] Jolles, op. cit., p. 203.

the described (A.W.) and concludes at another with description per se (text). Furthermore, this coincidence in the realm of 'excess' (A.W.: §1; text: §105) makes it clear that this discourse register is about 'excess', and is, itself, excessive.

6.3.1 Joke

(a) negative

It is the discourse register of the Joke (المزاح), and another instance of the coincidence of 'médiatisé' and 'médiateur'. As Jolles writes, 'le comique ne s'oppose pas au blâmable ou à l'insuffisant, mais au sévère'.[1] Accordingly, argument in terms of the 'case'[2] is on the merits of 'joking' versus 'seriousness' (الجدّ). Furthermore, in this register, one does not have one element without the other. As Erasmus writes in his introduction to Eloge de la Folie, 'rien n'est plus spirituel que de faire servir les frivolités à des choses sérieuses'.[3] This is a moralistic genre, and its negative side is creation of characters as exemplifications. Erasmus proceeds to describe various excessive characters, as a foil for his serious alternative, one who would undertake a basic re-cognition of the Scriptures. Molière also exposes a range of excessive characters, and ironically it is Tartuffe, the excessive, who is memorable, not Cléante, the moderate.

(b) positive

This is the positive, or creative, side of the Joke. Jolles points out that the comic author, 'essaye de dénouer

---

1 Jolles, op. cit., p. 204.

2 See above: 1.2.

3 Erasme, Eloge de la Folie (Paris, 1964), p. 14.

et de défaire l'élément blâmable . . . il réussit . . . à transformer et même à nouer ces mêmes caractères en formes élémentaires très positivement individualisées.'[1] So, A.W. comes to exist, as an historical persona. Nonetheless, the topoi in which he is described are transferable.[2] Thus, when Irenaeus writes about the (heretical) Gnostic, it is in these terms, 'He walks with a strutting gait and a supercilious countenance, possessing all the pompous air of a cock.'[3] In a similar manner, in paragraph 6, Jahiz refers to A.W. with these lines of 'poetry':

§6: 'more stubborn in his stubbornness than the beetle and more haughty when he walks than the crow'

(أَلَجُّ لجاجًا من الخنفساء
وأزهَى إذ مامَشَى من غُراب)

6.3.2 Norm

(a) negative

In this discourse register, no matter what type of character is created, the transportable topoi are invariably phrased in terms of excess, of going beyond. At the end of the Eloge, Erasmus has Folly say, 'mais depuis longtemps, je m'oublie et j'ai franchi toute borne'.[4] This idea of surpassing the limits of the acceptable can also be seen in terms of mistake. Elaine Pagels observes that the New Testament word for sin is 'hamartia', missing the mark.[5] This is also an image Jahiz uses, as follows:

---

1 Jolles, op. cit., p. 206.
2 See below: 9.1.2.
3 Quoted in E. Pagels, The Gnostic Gospels (New York), p. 39.
4 Attributed to Lucian in Erasmus, op. cit., p. 94.
5 Pagels, op. cit., p. 123.

§19: 'and when width does not hit with its arrow

. . . surpasses good proportion'

(ومتى لم يضرب العرض بسهمه . . . وجاوز التعديل)

This is even more clear in the sense that the contant antonym here for 'mistake' is 'correct' whose verbal form means 'to hit the mark':

§202: 'for if we hit the mark, it was the correct

we were aiming at, and if we were mistaken . . .'

(فإن كنّا أصبنا فالصواب أردنا . . . وإن كنّا أخطأنا . . .)

(b) positive

The goal, the measure, etc. are the terms used to limit 'surpasssing' in the risāla. It has been pointed out that they seem vague and abstract, but they do state that there is a norm, and beyond that there is the ab-normal, the excessive. Defining who is outside the norm is, customarily, the way in which the norm defines itself, not the other way around, as shown in The Gnostic Gospels. When Jahiz lauds the method of 'knowing the correct by knowing the mistake' (paraphrase: §11) he is not just writing about its advisability in the abstract, but is exemplifying this through A.W.: a figure excessive in size, age, ignorance, and contentiousness. This is neither vituperative nor gratuitous; one makes ridiculous in order to establish an alternative, a new norm, with its concomitant vocabulary: 'excess' is/is not 'permissible'.

CHART I

THE DESCRIBED

Movement: of concrete to abstract re described

Seme	§	A.W.	Mohammad-Ahmad	width-tallness	body	flaw
excess	1	مفرط مفرط				
	18		أفرط أفرط	إفراط إفراط		
	108					إفراط
sur-passing	19			مجاوز مجاوز	جاوز جاوز	

CHART II

movement: from described to description via describer

Seme	§	described	describer	description
excess	1	مفرط ــ مفرط		
	95		إفراط	
	105		مفرط	
	108	إفراط		
	117			إفراط
Surpassing	13			جاوز
	19	مجاوز ــ مجتوز جاوز ــ جاوز		
	84		مجاوزة	
	86			أتجاوز ــ جاوزت
	117			مجاوزة ــ مجاوزة تجاوز

CHART III

'Surpassing' and words of limit (underlined): abstract x concrete

§	described	describer	description	action
13			والسرف ما جاوز الجود*	
19	عرض مجاوز القدر طول مجاوز للقصد الجسد . . . جاوز التعديل الجسد . . . جاوز التعديل			
84		اشفقت من المجاوزة لقدره		
86			لم اتجاوز حد النهاية جاوزت حد المقدار	
105				
113				منازل لا يجاوزها
117			معرّضا لمجاوزة القدر المزاح داعية إلى مجاوزة القدر والتجاوز للحد	
158				وابرة العقرب لا تكاد تجاورها

* - exception

CHART IV

Syntax of جاز as: 'permissible' as: 'fraud through'

§	interrogative	hypothetical	negative	positive
12			المستغلق الذى لا يجوز أن	
19		ولئن جاز هذا الوصف		
37				وجزت حساب . . .
47	هل يجوز أن			
111				وانت تجوز الغاية
136	هل يجوز أن		ولم يجز	
137			لا يجوز أن	
144		والّا فقد يجوز أن		
159				
179			لا يجوز المكاتبة	
189	هل يجوز قولهم			

CHART V

Jahiz's involvement: hypothetical: the Describer

§	Surpassing	Mistake
84	اشفقت من المجاوزة لقدره	
86	فإن كنت . . . ولم اتجاوز حد وإن كنت . . . وجاوزت حد	وإن كنت قد أخطأت الطريق
89		وإن كنت أخطأت فلم أخطىء إلّا
202		فإن كنّا قد أخطأنا

Chapter Seven

JOKE - II: SYNTAX

7.1 Different Contexts - Different Words?

Joke-I was an analysis of the role played by a word, namely, 'excess', both in its linear infections by synonymies and atonymies, and in its non-linear implications, namely, its semantic possibilities in different contexts, its use of polysemy. In Joke-II I will concentrate on contexts themselves, on the syntactic patternings which cause semantic change, using terms borrowed from classical rhetoric, and principles inherent in structuralism.

The fact that a word can have a quite different impact, or connotation, in different contexts is a commonplace, but often the analysis of this has focused on the word, not the context. As Max Black writes, '. . . it would be good to understand how the presence of one frame can result in metaphorical use of the complementary word, while the presence of a different frame for the same word fails to result in metaphor.'[1]

When translating, faced with the repetition of the same words, not exactly metaphorically changed, but transformed in their impact by use in different contexts (as was 'excess'), one could try to translate by use of different words in different contexts. This Adad does, in a passage

---

[1] M. Black, Models and Metaphors (London, 1981), p. 28.

extending from paragraph 90 to 102.[1] One can understand why he does, as the passage is one of gargantuan hyperbole, largely using repetition of identical words in the first part, synonyms in the second part, and constantly contrasting these with antonyms. It not only seems tiresome, but does not look like a coherent argument; it is full of what are known as 'empty rhetorical flourishes'.

7.2 Rhetoric or 'Ecart'

I would like to look at the question of whether the words in this passage do present an argument by looking, precisely, at their contexts (Black's 'frames'), or more specifically, the syntactic manipulations of context which are known as 'rhetorical'. A style of constant repetition and contradiction can be treated in two ways. One, it can be regarded as 'rhetorical', brimming with nameable devices. Two, it can be regarded as language's self-conscious reflection on the problem of expression itself.

The first point of view (realist) is a classical view, based on the idea of sense by essence, not relation.[2] It assumes a reality which transcends language, and which language can state simply and directly if it so chooses. To choose not to, is to choose to substitute other words for the 'real' one, or to speak in a detour which adds 'une noblesse, une force, une grâce'.[3] Thus, assuming a first 'real' meaning for a word implies that the choice of any other is an intentional fault, that rhetoric has its bases in conscious linguistic anomalies. This fault, to put it

---

[1] See below: 7.5.

[2] Aristotle, The Ethics of Aristotle (London, 1955), p. 32.

[3] P. Fontanier, Les Figures du Discours (Paris, 1968), p. 223.

another way, is subversion of the assumed coincidence of sign and sense, and, by extension, of the juxtalinearity of phrases with their thought.

The second point of view (nominalist, or structuralist) does not assume this original coincidence and juxtalinearity, but rather postulates that its absence constitutes, precisely, the nature of language. Saussure's arbitrary linguistic sign[1] seeks its sense not in essence, but in relation. When Genette writes about the the 'synechdoche': sail, for ship, he points out that by this choice the sign is now ambiguous, not unambiguous, concrete, not abstract, and motivated, not arbitrary.[2] Figure, for him, is thus not 'substituted' sign, or 'détour' in discourse, but the gap, the 'écart entre le signe et le sens'.[3] It is on this 'écart' which I will concentrate in discussing syntax in the risāla.

7.3 Terms or Manipulations

Starting from the idea that sign and sense never coincide, and that a 'rhetorical' style is one of the most flagrant statements of language about its own 'fault', I will, however, use Fontanier's classical terms, simply because they are a way of signalling the multiple operations of 'écart', giving names to 'substitutions'. However, I prefer Artistotle's 'lengthened or contracted or altered',[4] and will use those terms also, as they convey an idea of internal manipulation, rather than substitution. For this

---

1 Saussure, op. cit., p. 67.

2 G. Genette, Figures I (Paris, 1966), p. 219.

3 Ibid., p. 209.

4 Aristotle, Poetics (New York, 1969), p. 98.

analysis, I will treat two areas, depending on whether a word, or a whole passage, is under threat of visible écart. Thus, if predication is equivalent to A=B, then in the first case, the word, A or B, is under threat; in the second case, A, B, and =, i.e. their relationship, is under threat.

7.3.1 Integrity of passages

It is the second case, the integrity of passages, that I will discuss first. Assuming that a passage normally consists of statements aiming at clear attribution and predication, what one finds in this series of paragraphs are the 'delays', not unlike those described by Barthes in his analysis of 'realist' narrative,[1] what Fontanier would call a 'détour'. There is 'delay' by jumbling: (a) the persons in the discourse, (b) the subject of the discourse, (c) the tone of the discourse. Examples of these can be seen in the following phrases; Fontanier's terms appear in quotation marks,[2] alongside occasional reference to their Arabic equivalents, in parentheses.

(a) jumbling of persons:

'communication' - comment to other:
§90: 'so how . . .?' (التفات)[3] فكيف. . .

'apostrophe' - participation of other:
§93, 94: 'so praise be to him who . . .' فسبحان من . . .

'exclamation' - comment to and participation of other: (الهتاف)
§92: 'may God grant you long life . . .' ابقاك الله

[1] R. Barthes, S/Z (New York, 1971), p. 75.

[2] Terms found on the following pages in Fontanier: 414, 371, 370, 366, 372, 386, 367.

[3] Arabic terms here apud, J. Hajjar, Traité de Traduction (Beirut, 1977).

(b) jumbling of Subject:

'correction' - better subject: (الاستدراك)

§100: 'no, rather, where is . . .' لا بل أين . . .

different levels of subject (specific to general)

by: (الكلام الجامع)

'interruption' - intervening subject:

§90: 'and so it is favour . . .' فإن النعمة . . .

'épiphonème' - concluding subject:

§102: 'and thus it is that beauty . . .'

وذلك الحسن

(c) jumbling of tone:

'interrogation' - false questioning: (الاستفهام لغير الاستفهام)

§100: 'and where is beauty . . . if not in you and . . .' اين الحسن . . . إلّا فيك و. . .

This last is, of course, the (in)famous 'rhetorical question' which dominates the risāla, and is prevalent in most hortatory literature, such as this passage from Bossuet: 'Est-ce lui? Est-ce lui? Est-ce là cet homme qui . . . C'est lui . . .'[1]

These 'delays' operate upon the integrity of the verbal equation: what is included in it, and how it is being stated. They are brief examples of a constant phenomenon in the risāla: apparent stops, starts, and switching of discourse. In other words, the 'fault' is the threat of a whole other discourse taking over. By analogy with Aristotle's categories of change (albeit to a word), the first two (persons and subject) can be related to 'lengthening' and the third (tone) to 'alteration'. These operations, then, are based on

---

[1] Cited in Desgranges, Les Grands Ecrivains Français (Paris, 1948), p. 256.

syntactic manipulation of context; a threat of change of context is a threat to semantic integrity, the frail liaison between sense and sign.

7.3.2 Integrity of words

This force of context is all the more obvious when one deals with sign-sense liaison in individual words. The manipulations that I will deal with here are via: (a) repetition (تكرار), (b) synonymy (ترادف), (c) antithesis (طباق), (d) comparison (تشبيه), (e) hyperbole (مبالغة), and (f) irony (تهكّم).

(a) repetition

Though I will generally adduce only one example of each, it is worth looking at two examples of repetition, as they illustrate two different possibilities in this deceptively simple figure, whose formula might be represented as: A...A...A... The first type can be seen in the following phrases, from paragraph 97:

> 'because joking is among those things that are sometimes ugly and sometimes beautiful, and injustice cannot be sometimes ugly and sometimes beautiful'
> (ان المزاح مما يكون مرة قبيحا ومرة حسنا والظلم لا يكون مرة قبيحا ومرة حسنا)

The effect here is that repetition of the same words, in different contexts, brings into question the continued identity of those words.

The second example is in the serial repetition of words, such as the particle 'that' (أنّ) used seven times in the first half of paragraph 95, or the interrogative 'is . . .' (هَلْ) appearing sixteen times in paragraph 98. This is like Bossuet's 'Quelle ardeur, quelle impatience, quelle

impétuosité de désirs! Cette force, cette vigueur, ce sang chaud . . .'[1] What happens is that Bossuet and Jahiz are introducing more and more new elements under cover of the same particle. Thus, though they deal differently with repetition, neither passage represents stasis in one semic field but, rather, expansion to another.

(b) synonymy

There is a similar manipulation with synonymy, whose formula could be represented thus: $A^1...A^2...A^3$. By being put into a list, the synonyms look in danger of reduction into the same, many words for one sense. A version of this is a figure Fontanier calls 'gradation' (ترتيب), and in paragraph 94, there are at least two gradations: one series of decrescendo, from harsh to soft, the other crescendo, from soft to harsh. The first has to do with A.W.'s pardon of a sinner:

Adjectives:	Verbs:
wilful (المتعمّد)	forgive (يعفو عن)
persistent (المصرّ)	dislike punishing (تتجافي عن عقاب)
manifest (المبادي)	disregard (تتغافل عن)
remiss (المتهاون)	pardon (تصفح عن)

The second concerns A.W.'s increasing power to dispose:

except to you (إلّا لك)
except from you (إلّا منك)
except for your discipline (إلّا من تأديبك)
except for your setting straight (إلّا من تقويمك)
your obedience (طاعتك)
your sufferance (احتمالك)
your requirements (ما يجب لك)

---

[1] Cited in Desgranges, op. cit., p. 252.

your exhaltation (تعظيمك)

Thus, instead of collapse into the same by listing in synonymy, movement is made across a scale of possibilities, almost between oppositions.

(c) antithesis

Outright oppositions, of course, abound, but their forms do not always have the same effect on the sign-sense liaison. It is, thus, worth looking at two different forms of 'antithèse'. The first is in paragraph 90:

> '. . . so do it for (good) praise, and if you do not do it for (good) praise, so do it for (good) custom, and if you do not do it for (good) custom, so . . .'
>
> (فافعله لحسن الأحدوثة فإن لم تفعل ذلك لحسن الأحدوثة فعد إلى حسن العادة وإن لم تفعله لحسن العادة . . .)

The antithesis is hidden in repetition of words, but what it consists of is taking one set of words and using them in different contexts (here: positive and negative), in a visibly onward moving argument. The formula is: (A) context 1 - versus - (A) context 2; it is implied that A may not remain the same in two different contexts; it may have two meanings. This is the threat of expansion of a word, or polysemy.

An example of another type of 'antithèse' is in paragraph 91, and is the kind in which two opposing words are joined by one context: i.e. (A vs. B) context. Here, the opposing semes 'I' (we) and 'you' are contrasted in similar grammatical situations, starting with their use with particles:

'that I - with you' إني أياك

then, with prepositions:

'to me - against you' عليك لي

'for me - on your part' عندك عنّي

'between us - between you' بيننا بينك

with nouns:

'our worth - your worth' قدرك أقدارنا

and verbs:

'we harm - you pardon' تعفر نسيء

The sequential pairing of these antithetical semes (I-you) results in the impression of an opposition under threat, the threat of a contraction in which two differing things may come to mean one, and the sign lose its individual sense; it is the threat of a-semy.

(d) comparison

There is also frequent use of the figure 'comparaison',[1] well exemplified in paragraph 93. Here, it appears in lists, as the formula A/B:

'your supposition - more powerful than - our certainty'

(ظنّك أقوى من يقيننا)

'your intuition - more well established than - our eye witness'

(وفراستك أثبت من عياننا)

'your abstention - preferable to - our pains'

(وعفوك ارجح من جهدنا)

Here, the sense of comparison, with its claims of: bigger, better, is in direct contradiction with the sense of the preceding signs, which are all on the insubstantial, ephemeral side. The signs, in this context, threaten their own sense: there is, again, potential a-semy.

(e) hyperbole

This threat of a-semy turns up in all the long lists of

---

[1] For comparison and context, see below: 8.4.1.

exaggerated virtues of A.W.,[1] the figure known as 'hyperbole', and whose formula is: A* = B. One is at times faced with a frenetic piling up of these attributes, but there is usually always some indication of their absurdity. Such a technique can be seen in paragraph 99, whose increasing abstractness of praise ends in a almost meaningless statement:

> 'and do you have something which goes beyond something or something which goes beyond it, or (as is) said: "if it were not thus, it would be better" or "if it were thus it would be more perfect"'[2]
>
> (وهل فيك شيء يفوق شيئا أو يفوقه شيء أو يقال لو لم يكن كذا لكان أحسن أو لو كان كذا لكان أتمّ)

(f) irony

An example such as this makes it obvious that the panegyric in question is ironic. The generic term for this in Arabic is (تهكّم), and this species has its own name: 'confirmation of blame through that which resembles praise' (تأكيد الذمّ بما يشبه المدح). As Fontanier puts it, 'l'ironie consiste à dire par une raillerie, ou plaisante, ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense'.[3] At a more analytical level, irony seems to be a good example of Cohen's definition of 'figure'. 'La figure est un conflit entre le syntagme et le paradigme, le discours et le système'.[4] The syntagm which states that A.W. is perfect is contradicted by the

---

[1] Pellat mentions in his introduction, p. XIV, that anthologists later took these as models of panegyric.

[2] I do not agree with Adad's version for this paragraph, neither for the beginning, where he says one must 'subtract' from A.W. in order to speak, nor at the end, in which he makes this second clause ('or if it . . .') negative also, thus losing all the pungency of the paradox.

[3] Fontanier, op. cit., p. 145.

[4] J. Cohen, Structure du Langage poétique (Paris, 1966), p. 126.

paradigmatic understandings of 'A.W.' or of 'perfect'. Like the 'rhetorical question', this reversal of predication is standard in hortatory literature. Furthermore, in irony, though one may say the negative through the positive, one is usually saying both things; it is 'l'oscillation entre les extrêmes et le mouvement dialectique de contraire à contraire qui fait tout le jeu'.[1] Here, the oscillation might be between the adjectives (perfect-imperfect), the copula (is-is not), or the subject (A.W.-X)

7.4 Semantic Blocks

One cannot analyse further by remaining simply in statement as witness, here, contextual manipulations through features of syntax. Some brief analysis of these paragraphs in terms of witness by statement is in order. Looking at broad semantic values in the passage, they seem to form three separate blocks: §§92-95, 96 and 97, 98-102, moving from concentration on the problem of the act, to that of attribution, to that of essence. (See Chart I.) Pellat's edition acknowledges division, but he considers §96 and 97 part of an 'original' text, and the others 'interpolations'.[2] I would argue that through textual self-reference §§96 and 97 constitute definite liaison between the 'interpolated' paragraphs.

7.5 Act - Attribution - Essence

Though in paragraphs 90 to 96, the main subject seems to centre around the act, via the choices: punish-pardon,

---

1 V. Jankélévitch, L'ironie (Paris, 1964), p. 54.

2 See Pellat's note (1), p. VII.

the themes of act, attribution, essence, appear and disappear in most of the paragraphs, thus, in paragraph 91:

act - attribution:

'and among your attributes is that you act, and among our attributes is that we attribute'[1]

(ومن صفاتك أن تفعل ومن صفاتنا ان نصف)

essence:

'you would be like him who . . .' (كنت كمن)

'you would become like him who . . .' (صرت كمن)

Paragraph 93 joins the first two again, thus:

act - attribution:

'and praise be to him who made . . . your act in accordance with your speech'

(فسبحان من جعل . . . وفعلك وفق قولك)

From 'our speech (description)' to 'your speech', speech per se is an issue here.

In paragraphs 96 and 97, it is with this issue of speech as attribution that the discourse will cut off from one subject and re-orient itself to another, namely, from act: as 'punish-pardon', to the verbal side of this: 'blame-praise', and reference switches from A.W., to author and text. This will be reference to the author's use of blame in joking (Jahiz on A.W.'s shape) and its use with regard to joking itself.[2]

§96: 'so as for my mentioning build and shape . . . and what separates us and you in that . . .'

(فأما ذكري القد والخرط وما بيننا وبينك في ذلك)

---

[1] See above: 7.1; Adad translates these three forms of 'attribute' by 'qualités . . . charactérisé . . . louange' thus erasing the visibility of the sign.

[2] See below: 10.1.2 on textual layering: here, it is: in blame on 'blame' by blame etc. (تأكيد الذم بما . . .) similar to that used with 'excess', above: 6.3.

§97: '(joking) . . . so if it is to be blamed . . .'

((المزاح . . .) فأما أن يذمّ)

This is interspersed with reflections on discrepancy between 'form' (لفظ) and 'content' (معنى) which cannot help but highlight the idea of irony. There is also commentary on 'excess' and 'mistake'[1] to be related to Jankélévitch's observation that irony is 'un savoir extra-lucide et si mâitre de soi qu'il se rend capable de jouer avec l'erreur.'[2]

The schema for interference of text in paragraphs 96 and 97 could be roughly presented in this form, which shows text as medium in change of subject:

person:		text:		
blaming	→	blaming		person:
		↓		
		blamed		→ blamed

The subject of attribution continues into §98; through, ostensibly: A.W.: he appears in a list which moves from overstatement ((no) limit: غاية) to understatement (gesture: إشارة).

'is not the limit of the beautiful, description of you

وهل غاية الجميل الّا وصفك

'is not adornment of eloquence, praise of you

وهل زين البليغ الّا مدحك

'objective except you	غرض سواك
'example other than you	مثل غيرك
'"rajaz" (metre) except in you	رجز الّا فيك
'except by mention of you	الّا بذكرك
'glances on any but you	الأبصار الّا عليك
'gesture to anyone but you'	الإشارة الّا لك

---

1 See above: 6.2.

2 Jankélévitch, op. cit., p. 59.

Thus the series ends in the silent, perfection such that it stills the word.

Perfection as a problem of speech, a problem for the describer, appears in the next paragraph, 99. As already mentioned (see above p. 131, note 2) I disagree with Adad's reading of this. I read it as further irony: the necessity of keeping A.W. in mind, as model, in order not to put speech itself in question. In the second part of the paragraph, there is more hyperbole, leading to phrases that say, essentially, nothing.

§99: 'and what matter of yours has no limit, and what thing from you is not the ultimate, and do you have in you any thing which goes beyond something, or something which goes beyond it . . .'

(وأيّ أمرك ليس بغاية؟ واي شيءٌ منك ليس في النهاية؟ وهل فيك شيءٌ يفوق شيئًا أو يفوقه شيءٌ)

This ends in the meaningless statement quoted under hyperbole, another instance of collapse in silence.

The ending of both of these paragraphs (98, 99) suggests the attribute 'ineffable', which seems a possible reading, considering, briefly, those suggested in the subsequent paragraphs:

§100: immutable

§101: invisible

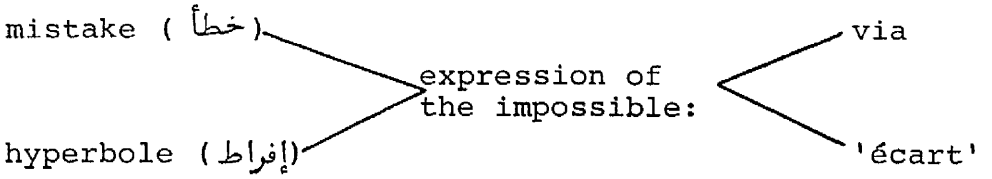
§102: incorruptible

It is obvious that these are a little far-fetched for any mortal, let alone A.W. As Gracian writes about 'figures par exagération':

> C'est peu que de parler du possible si on ne transcende pas à l'impossible. Les autres figures disent ce que est, celle-ci, ce qui pourrait être, et ne s'en contente

même pas, puisqu'elle a l'audace d'unir les contraires.[1]

Expression via contraries gives one two choices: either both contraries are valid,[2] or one is a mistake. The double level of irony seems to pose this question. If one adds hyperbole to this, one gets the following schema:



So, as well as irony about A.W., this series of paragraphs involves the problem of attribution, per se, and what I have emphasized is that this is matched by its exposition: the problematic of the relationship of sign to sense, showing up in 'rhetorical' devices, or: syntactic subversions of semantic values.

---

[1] B. Gracian, Art et figures de l'esprit (Paris, 1983), p. 168.

[2] See above, 'probabilism': 1.3.

CHART I

By semes (* appears in multiple instances)

	ACT →		ATTRIBUTE →		ESSENCE
§	action	punish-pardon	blame-praise	describe	state
90	فعل*	عفو* شفيع* عقاب*		وصف	
91	فعل*	عفو* عقاب*		وصف *	
92		عقاب	حمد ذم		
93	فعل*	عتب عفو عقاب		وصف قول	
94		عفو شفيع عقاب			
95		عتاب * عفو* شفيع* عقاب *			
96		عفو عقاب	حمد ذم	كلام /لفظ ومعنى /جد وهزل	
97			ذم	مزاح	
98			مدح	وصف بليغ	
99				كلام /وصف*	
100					حسن *
101					حسن
102					حسن *

Chapter Eight

JOKE - III: SEMANTICS

The double level of representation depicted in the irony of Joke - II, an 'is' which 'is not' possible for A.W., puts 'zero degree' attribution and predication in question. For Jahiz's reflections on the referential power of words, Joke - III will focus on the interrelationships of certain recurrent words and their contexts, as well as semantic ambiguity and how it is blocked, keeping in mind Jolles comment on the Joke, '. . . l'univers de comique est un univers où les choses se nouent en se défaisant ou en se dénouant'.[1]

8.1 Collocation

Despite disparagements of the coherence of Jahiz's style, such as Beeston's, 'a corruscation of associated ideas often with only the slenderest logical connection between them',[2] there are definite patterns which emerge in Jahiz's use of words. To take a specific example, I will examine the use of the semes 'wonder' (عجب) and 'strange' (غريب). Considering the plethora of information in the risāla on the marvelous in mythology and nature, it is interesting to note that the semes mentioned do not occur in these contexts. Rather, this 'strange/wonder'

---

1 Jolles, op. cit., p. 207 (my italics).

2 A.F.L. Beeston, op. cit., p. 2.

pair occur almost always in the following two contexts: first, description of A.W., second, reference to description itself, or what I will refer to as text; it is only at the very end of the risāla that there is a change of context.

8.1.1 A.W. - Wonder - Text

Enough has been said about the role of A.W. as foil: for 'excess' and 'mistake' in Joke - I, and the self-contradictory operations of irony in Joke - II. Suffice it to point out that in connection with the semes in question, the initial focus is, invariably, A.W. In this first example, antithetical attributes are presented, and the whole statement is in terms of hyperbole:

§9: A.W. - 'strange'

'and that you have the pure, and they have the mixed; this is equal to the strange which we do not know, and the amazing which we cannot attain'

وأن لك الصافي ولهم المشوب هذا سِوَى الغريب الذي لا نعرفه والبديع الذي لا نبلغه

In the next case, antithetical attributes (in terms of poetry) are joined to create an anomolous situation, deriving from use of the analogy: A.W. = poetry

§15: A.W. - 'strange' - poetic metres (text)

'and from among the strange (things) which you were given and the amazing with which you are graced . . . you are the "extended" and you are the "wide" . . .'

ومن غريب ما أُعطيتَ وبديع ما أُتيتَ . . . فأنت المديد وأنت البسيط . . .

In paragraphs 17 and 31, poetry is cited, ostensibly, again, to describe situations analogous to that of the 'wonder' of

A.W.; these will be noted below, in 8.3.1 and 8.2.4 respectively, let it merely be stated here that they are further collocations of: A.W. - wonder - text (poetry).

Paragraph 104 is one of the most explicit instances of text as mediator, through analogy, between description of one physical 'wonder' and another:

§104: A.W. - 'strange and wondrous': mosque - text: Jahiz's

'"strange beauties we do not know, and wonders of manufacture we have not met" . . . that is a topos stolen from me in description of you, and taken from my books in your praise'

(غرائب حسن لم نعرفها وعجائب صنعةٍ لم نقفعليها . . . فإن ذلك معنىً مسروق منّي في وصفك وماخوذٌ من كتبي في مدحك)

The idea of people's wonderment is also presented in connection with different types of text:

§105: A.W. - text: Jahiz's - listener's 'wonder'

'so do not wonder O listener . . . that I am excessive, for if you saw him . . .'

(فلا تعجب أيها السامع . . . أني مفرط فإذا رأيتَه)

§165: text: Jahiz's - people's 'wonder'

'and people might wonder at my verbosity'

(وقد تعجّب ناس من إطالتي)

§82: text: discourse of M.. - wonder: Jahiz's

'and I used to wonder at Muhammad ibn Abdul Malik . . . who never said after . . .'

(وقد كنت أتعجّب من محمد بن عبد الملك . . . لم يقل قط . . .)

§204: wonder: Jahiz's - the extraordinary

'and I used to wonder about everything that departed from the ordinary'

(كنت اتعجب من كل فعل خرج من العادة)

§204: wonder: Muhammad's - wondrous: their saying: (contd)

(Quran: 13.5)

'and if you (Muhammad) wonder, then wondrous is their saying . . .'

(وإن تعجب فعجب قولهم)

wonder: Muhammad's - wondrous: (God's act)

(Quran: 37.12)

'rather, you wondered and they mocked'

(بل عجبتَ ويسخرون)

The implications and references here will be discussed below: 8.4.2. Suffice it here to point out the many levels of text at which this collocation with 'wonder' is made. The last two examples concern text at the level of expression, and of word.

§182: text: discourse - 'wonder' of 'magic'

'as he heard a man talking about amazing, wondrous, delicate, subtle discourse'

(وسمع رجلا يتكلّم بكلام بليغ عجيب لطيف رقيق)

§28: text: expression - 'wonder' of subtlety

'and the most wondrous of expressions, according to you is (that which is) subtle, and sweet and light and easy'

(أعجب الألفاظ عندك ما رقّ وعذب وخفّ وسهل)

8.1.2 A.W. - Sign - Text

Another pattern that emerges in the risāla is the collocation of 'wonder' and text with 'sign' (دليل), 'proof' (برهان), 'beacon' (آية), and 'witness' (شهاد). Again, the first instances of this involve reference to A.W.

§17: A.W. - 'wonder' - 'beacon'

'and were there no other wonder in you but that

you were the first whom God made to worship him with steadfastness despite the mistake of the senses . . . you would have been in your tallness a beacon to the wayfarer'

(ولو لم يكن فيك من العجب إلّا أنّك أوّل من تعبّده الله بالصبر على خطأ الحس . . . لقد كنت في طولك آية للسابلين)

§13: A.W. - 'proof' and 'witness' - text: Jahiz's 'and is there on earth any . . . clearer proof or more reliable witness than my witnessing to what you claim about yourself'

(وهل في الأرض . . . ودليل أوضح وشاهد أصدق من شاهدي على ما ادّعيتَ لنفسك)

As with paragraphs 17 and 31, and the use of poetic quotes for analogy with the 'wonder' of A.W., paragraph 25 refers to poetic quotes in paragraph 24 as 'proofs' and 'signs' for A.W. These quotes will be discussed below in 8.4.1.

Finally, there are instances in which 'sign' concerns text in the sense of expression and style.

§103: proof and sign - text: poetic imagery - A.W. 'and if it were not that we cannot say . . . in description of praise: "he is more handsome than . . ." there would be in that shining proof and clear sign'

(ولو لم يكن إلّا أنّا لا نستطيع أن نقول . . . عند الوصف والمدحة هو أحسن من القمر. . . لكان في ذلك البرهان النيّر والدليل البيّن)

§116: sign - text: discourse of joking 'and of the merits of joking is that it is a sign to well-being'

(ومن فضائل المزح أنه دليل على حسن الحال)

This last use of 'sign' occurs in a paragraph in which

'joking' is treated in terms of the Case, with the concomitant vocabulary of 'defender', 'preferer', etc.; in other words, it resembles personification, a type of metaphorical language. Though there may seem little metaphor in the risāla if it is understood in terms of rhetoric as 'a trope . . . a deviation',[1] there is constant analogy, using the mechanics of what Ricoeur calls 'semantic' metaphor, 'a phenomenon of predication, an unusual attribution precisely at the sentence-level of discourse'.[2]

The question here is to what extent the mechanics of language encourage this, and to what extent Jahiz takes advantage of it. The slides of reference noted in connection with the words 'wonder/strange' and 'sign' involve text, and its expressive mechanism. In the introduction, with respect to reference and identity, the question was posed as to how one arrives at definitions in a text like this, and it was posited that assuming an authorial point of view constitutes a reduction of possibilities.[3] Furthermore, within the thesis, I have insisted on expansion by the polysemy of textual layering and the synonymy of cumulative citation. Here, I intend to consider briefly (1) single instances[4] of signification in which word as ontological referent is put in question, and (2) what methods Jahiz uses to stabilize such semic wandering.

---

1 P. Ricoeur, The Rule of Metaphor (London, 1978), p. 44.

2 Ibid.

3 See above: 0.1.3.

4 All examples here (with the exception of §21) are from paragraphs cited in connection with the 'wonder' or 'sign' collocation, viz. §§9/15/17/31/104/105/165/82/204/182/28/13/25/24/103/116/205/207.

8.2 Identity

8.2.1 Essence

The nature of a thing in itself, whether it is a whole or a sum of parts, is posed in the Damascenes' questions on the 'wonder' of their mosque:

§104: reference - whole/part

'we do not know whether the essences of its parts are nobler as essences, or whether it is the composition of its pieces as compositions of pieces'

(وما ندرى أجواهر مقطعاتها أكرم في الجواهر أم تنضيد أجزائه في تنضيدات الأجزاء)

8.2.2 Antonymy

Whether a thing itself can simultaneously contain antithetical attributes is a question posed after analogy has been drawn between A.W. and poetry:

§15: reference - antithetical attributes

'so O! what poetry, to be able to combine all the metres, and O! what individual, to be able to combine roundness and tallness'

(فيا شعرًا جمع الأعاريض ويا شخصًا جمع الاستدارة والطول)

8.2.3 Synonymy

Synonymy operates at various levels, from definitions such as that cited below, to the associations of implicit analogy made through citation of quotes, to be discussed below: 8.4.1.

§13: reference - referent plus

'know that envy is the name of that which surpasses competition'

(إعلم أن الحسد اسمٌ لما فضل عن المنافسة)

8.2.4 Polysemy

The question of semic constancy of a word in different contexts arises often, and in the following case involves the transformation of fault to virtue by analogical transfer:

§31: reference - referent transformed

'and there is no fault in her other than the yellow of her eye; thus it is with mature birds who are yellow of eye'

(ولا عيب فيها غير شكلة عينها كذلك عباق الطير شكل عيونها)

8.3 Mistake

8.3.1 Via language

This ambiguity of the seme is inherent in language;[1] context change may even require change of word, as is evident in the quote Jahiz uses in connection with truth and the outward appearance of A.W.:

§17: reference - referent denied

'she got fat and her calves changed, her fatness was not fatness, and her hump was not a hump'

(سمنتْ واستحشّ أكرعُها لا النيّ نيّ ولا السنام سنام)

Granted this referential inadequacy, one bridges the gap by reference to something else; this is the conscious choice of style, or, as Genette would say, the 'motivated' sign.[2]

8.3.2 Via style

In the same paragraph, there is an instance of this choice in simple comparison to a known image:

§17: reference - referent renamed:

'her limbs got thin at the middle of her belly,

---

1 See above: 7.2.

2 Ibid.

a hump like the tiled castle of al-Hajiri'

(أدقّ شواها عند بهرة جوفها سنامٌ كقصر الهاجرى مُقرْمَد)

What is interesting is that not only does Jahiz highlight the problem of mistake of word and reference here, but the quotes are used between two references to 'mistake'; of the eyes, and of the senses or, a further problem, that of epistemological reference.

8.4. Context

8.4.1 Endoxy

In the 'figure' comparison, the choices are usually through reference to the 'known', the pool of endoxy whether it be by proper noun or by stock image. Thus, when A.W. compares himself, it is to a long list of personages:

§21: reference - referent by name:

'and those who resemble you in shortness are many . . . and I have often seen you justify yourself by citing . . . (list of proper names)'[1]

On the other hand, when Jahiz himself posits the problem of comparing A.W., he cites a long list of (by now?) stock images:

§103: reference - referent by picture

'. . . he is handsomer than the moon . . . as if his neck were a silver ewer . . .'

(هو أحسن من القمر . . . كأن عنقه ابريق فِضّة)

The question of whether these are stock images, clichés, is not unimportant, because if they are clichés, they are a powerful blocking mechanism to semic wandering; they cannot

[1] This list of proper names is so convincing that designation acts on attribution: so for those persons historically unidentified (i.e. Aufa ibn Zurara) Pellat's identification is 'il ressort du texte qu'il était de petite taille' index, p. 6, and see above: 4.3.1.

be changed by context. As Riffaterre writes,

> alors que pour tout procédé de style, la valeur et le sens sont entièrement déterminés par le contexte, le cliché est exceptionnel en ceci que sa structure le prédestine à certaines fonctions quel que soit le contexte ou il paraît.[1]

In this connection, one might ask just how standard are the images cited in serial analogy, i.e. the phenomenon of multiple quotes centred around a keyword? An example may be taken from those in §24 cited in paragraph 25 as 'clear proofs' for A.W. (براهينك الواضحة):

§24: in the 'case' for 'wide':

four 'poetic' quotes:

'as if the land of God, though it is wide, were a hunter's snare to the fearful wanted man'

(كأن بلاد اللّه وهي عريضة على الخائف المطلوب كفّة خابل)

'and in the wide world there is a way for man'

(. . . وفي الأرض للمرء العريضة مذهب)

'do not you two envy me, may God bless you, on this earth with all its width to make room for me'

(لا تحسداني بارك اللّه فيكما على الأرض ذات العَرْض تُوسعا ليا)

'we traverse the earth and we encounter the earth, surely the country has overwhelmed us with width'

(تقطع أرضًا ونلاقي أرضًا إن البلاد غلبتنا غَرْضًا)

Thus, the word 'wide' has made its 'case' in its different forms, as adjective, noun and adverb. All these attempts to define the attribute 'wide' with reference to A.W. have involved another semantic focus (and synonymic associations), that of the world, and its status as asylum. This is underlined by the last 'proof', the Quranic quote (57.21):

---

[1] Riffaterre, Essais de Stylistique Structurale (Paris, 1971), p. 181.

'and a garden whose width is like the width of the heavens and the earth'

(وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض)

This is ultimate width and ultimate asylum. No matter how flat the reference, or standard the image, by serialization in quotes there is almost always semantic expansion. Paradoxically, situation in a quote, in a 'known' image, also acts as semantic stabilization.

8.4.2 Orthodoxy

Thus, it is in citation of text that semic wandering is most particularly fixed, and Jahiz gives examples of this in connection with further Quranic quotes; another way in which orthodoxy defines itself[1] is through specification of allusion. In both of the paragraphs to be cited there is an example of potential semic wandering, and an example of semic stabilization by context.

In paragraph 182, semic wandering is represented in Jahiz's choices for how a word may be understood:

§182: reference - polysemy:

'and people said, "surely he is uglier than magic" when they meant the same topos to which it is compared, and the topos attributed to it, and magic itself'

(وقال الناس "لهو أقبح من السحر" إذا أرادوا نفس المعنى المشبّه به والمعنى المحمول عليه والسحر نفسه)

Just before this, however, he gives an instance in which vague reference is made precise by its contextualization as synonym in a series:

---

[1] For another version of definition, see above: 6.3.2.

§182: reference - synonymy:

'and God has mentioned sorcerers in the Quran and informed about Harut and Marut and reported on the "spitters on knots"' (113.4)

(وقد ذكر الله السحرة في القران وأخبر عن هاروت وماروت وخبّر عن النفّاثات في العقد")

In paragraph 204, there is an instance of possible semic wandering through multiple uses of the same word, and Jahiz's explicit reflection on this. Then he proposes two ways in which this might be blocked: first, by syntactic manipulation of language, second, by concurrent contextualization in sacred text.

§204: reference - wandering

'I used to wonder . . . wondrous . . . . wonderful . . . wondrous . . .'

(كنت اتعجّب . . .عجبا . . .التعجّب. . .العجب . . .)

Jahiz's comment:

'by the entry of all of them (extraordinary things) into the category of the wonderful, they all leave the category of the wondrous'

(فبدخول كلّها في باب التعجّب خرجت بأجمعها من باب العجب)

reference - fixed by opposition: (and context)

'"rather you wondered, and they mocked"' (37.12)

("بل عجبتَ ويَسْخرون")

reference - fixed by context:

'"and if you (Muhammad) wonder, then wondrous is their saying"' (13.5)

(وان تعجبْ فعجبٌ قولهم)

This is a very laconic reference, but the combination of these two Quranic allusions rounds out the implications of

the word 'wonder'; this is based on their contexts.

The contexts of these two Quranic citations are the following:

The rest of verse 5, 'their saying' is:

'when we were dust we would surely be in a new creation' (. . . إذا كنّا ترابا لفي خلق جديد)

The part of verse 11 directly preceding 12 is:

'we created them from firm clay' (إنّا خلقناهم من طين لازب)

Thus, identification of 'wonder' is: creation of man from clay, and re-creation from dust.

From the point of view of subsequent Islamic literature, it is interesting to see how fixed the definition remains. There seem to be two ways in which this seme can be regarded: as wonder in the world through God's creation, and as historic vindication of Islam and the Arabs' mission. The first can be seen in Mohammad Arkoun's comment, 'le merveilleux littéraire . . . se nourrit des examples nombreux par lequels le Coran cherche à exciter l'émerveillement (ʿajab) de l'homme devant les merveilles de la création'.[1] The second emerges from André Miquel's analysis of a tale from the thousand and one nights; 'Mais le vrai merveilleux, c'est le miracle que Gharib réalise et sur sa destinée et sur celle du monde . . . à cette histoire d'arabes triomphants . . . car le merveilleux, c'est que cette histoire ait existé.'[2]

There is, thus, transition from 'wonder/strange' as description of the physical reality of A.W. to that of God's

---

[1] M. Arkoun, 'Peut-on Parler de Merveilleux dans le Coran?', L'Etrange et le Merveilleux dans L'Islam Médiéval (Paris, 1978), p. 2.

[2] A. Miquel, Un Conte des Mille et Une Nuits; Ajib et Gharib (Paris, 1977), p. 290.

creation. Included is the wonder of text itself as sign, and of language which allows expression of such 'wonders'. Without specific textual grounding, words can continue to float in what I have called partial reference.[1] Jahiz has used both mechanisms in the risāla, and the next instances of 'wonder/strange' at the end of the risāla seem, in counterpoint to the Quranic quotes, purposely ambiguous.

§205: 'and know that there remains no more of a devastating wonderer than the share of the tongue, and no more of a devastating listener but the portion of hearing'

(وأعلم أنّه لم يبق من المتعجّب الفاتك إلا نصيب اللسان ولا من المستمع الفاتك إلّا حصّة السمع)

§207: 'so the correct today is strange, and its master is unknown, and the wonder is among those who are correct though obscure, and speak though forbidden'

(فالصواب اليوم غريب وصاحبه مجهول فالعجب ممن يصيب وهو مغمور ويقول وهو ممنوع)

'so if you have been just, so you have done the strange thing' (فإن أنصفت فقد أغربت)

For this reason, I detect an irony in the over-specification of Adad's translation for the first part of the second quote: 'La raison (-!؟-الصواب) de nos jours, est quelque chose de proscrit (!؟- غريب).'[2]

In Joke - I, I analysed Jahiz's use of a word in different contexts, the plays of polysemy. In Joke - II, on the other hand, I examined the problem of differing contexts, creations of polysemy (or a-semy) by textual manipulation.

---

[1] See above: 3.5.2.

[2] Adad, op. cit., p. 319.

Finally, in Joke - III, it emerges that if it is this possibility of polysemy, of ambiguity, in words, which is necessary to attribution and predication, at some point that ambiguity must be blocked. This is the function of context: of text, serial texts, and most particularly, a sacred text.

Chapter Nine

LITERARY TYPOLOGIES

So far, I have taken each of Jahiz's registers of discourse, whether insistent questioning (the Riddle), accumulation of citations (Memorabilia), argument and speculation (the Case), or ironic address (the Joke), as exemplifications of one of Jolles' 'Formes Simples'. As this may appear to be tacit agreement with Pellat and others that there is some difficulty in conceiving of the risāla as a coherent whole, I would now like to identify various literary typologies to see if the risāla fits any of these patterns, and will mention, by chapter, those discourse registers most closely implicated.

I will, thus, consider the risāla in terms of three typologies, based on aspects isolated by Pellat and Adad. Because of the controversy which Pellat sees as its base, I will discuss it first in terms of presentation of 'fact' (Rhetoric); because of the question of occasion and recipient, I will then discuss it in terms of fiction ('Histoire'), and because of the question of idiosyncracy of style, I will, finally, discuss it in terms of non-fact, non-fiction (Mannerism). In each section, I will rely on commentary by one critic, and occasional comparison with homologous models.

9.1 Fact

9.1.1 'Enoncé' vs. 'Enonciation'

The problem with this text as argumentation is the assumption that it is a personal and idiosyncratic statement of a more general argument, in defence of Islam, or some contemporary form of it. The issue thus becomes similar to that of figurative versus literal speech, metaphorical versus 'common' usage: viz. the first 'common' form of statement onto which Jahiz has appended his idiosyncratic style. It is the opposition of what the French call 'l'énoncé' and 'l'énonciation', and can be seen in the terms of opposition associated with rhetoric and its decline:

Barthes:	'évidence'	vs.	'langage'[1]
Foucault:	'pensée'	vs.	'parole'[2]
"	'discours vrai'	vs.	'discours faux'[3]

By these standards, anything explicitly persuasive, blatantly 'literary', and identifiably 'transportable' is to be shunned by pure thought in search of itself and its 'factual' bases.[4]

There has been, however, modern re-appraisal of the validity of these oppositions and as a practising jurist, Charles Perelman has written on the indissolubility of argumentation and language in terms which enable one in turn to compare the risāla with rhetoric. The resemblances are many and obvious, so here I will merely isolate those points of particular relevance to the discourse registers analysed, and summarize them under the headings: (1) witness,

---

1 R. Barthes, 'L'Ancienne Rhétorique', Communications (Paris, 1970), p. 192.

2 M. Foucault, L'Ordre du Discours (Paris, 1971), p. 74.

3 Ibid.

4 G. Genette, Figures II (Paris, 1969), p. 40.

(2) statement, and (3) rhetor.

9.1.2 Witness

Witness figures as premise, apud Perelman: what is thought to have been experienced and already generally accepted as authoritive.[1] As isolated in the discourse registers, this is:

communal experience:	the Riddle -	Perelman: 'expérience commune'[2]
élite wisdom:	Memorabilia-	Perelman: 'hiérarchie'[3]
world as it is:	Case I -	Perelman: 'ce qui se produit normalement'[4]

9.1.3 Statement[5]

No matter how authoritative the witness, Perelman's main point is that argumentation's real basis is in the 'élaboration d'un langage adéquat'.[6] Precedent is based on enumerations and associations of elements, as 'la choix de certains éléments leur donne une présence'[8]. Analogies are imaginative as well as argumentative, 'elles servent tantôt à structurer une réalité inconnue tantôt à prendre position a son égard.'[9] Thus, one sees in the risāla:

Case II: 'présence' in syntagm

Case III: 'structure' in analogy

---

1 Ch. Perelman, L'Empire Rhétorique (Paris, 1977), p. 36.

2 Ibid., p. 38.

3 Ibid., p. 39.

4 Ibid., p. 38.

5 Witness and statement have already been mentioned in Aristotelian terms: 'preuves hors technique', and 'preuves techniques' respectively, see above: 6.1.2, 6.1.3.

6 Perelman, op. cit., p. 22.

7 Ibid.

8 Ibid., p. 49.

9 Ibid., p. 66.

9.1.4 Rhetor

In rhetoric, of course, the motivating force is controversy, and the speaking voice is partisan. The exercise lies in transformation of the partisan into the norm, and here there is a very delicate balance to be kept by the rhetor. He may adduce authority (the 'witness' already mentioned) with no reluctance to name it as such, viz. Jahiz's:

'and the saying of' (وقول)

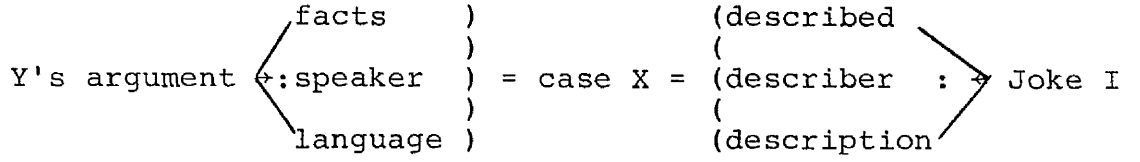
'and he (the poet) said' (وقال)

He may explicitly present his text not only as party to, but as silencer of, dispute:

§11: '. . . and when you know that, you will be delivered from us as we hope to be delivered from you'

(فانك متى عرفت ذلك استرحت منّا ورجونا ان نستريح منك)

He may also, through coincidence of 'énonciation' and 'énoncé' admit his own complicity in the case in the following terms:



9.1.5 Subversion

As accuser, he may make it very clear that the defender is not the site of norm:

A.W. is 'excessive' Joke I: 'text is excessive'

A.W. is 'blamed' Joke II: text is 'blamed'

However, the syllepsis that is apparent above (A.W.:text) puts authorial voice in question also. Added to this are tacit admissions of authorial

'surpassing' Joke I

'mistake' "

Not only does Jahiz undermine the authorial voice (Joke I), but also syntax (Joke II) and sign (Joke III). By language, then, the focus of norm is confused, and this subversion of authorial voice taints the risāla as argumentation. The 'énonciation' puts in question the 'énoncé'.

9.2 Fiction

9.2.1 Representation vs. Narration

In this typology, the oppositions lie in representation and narration, paradigm and syntagm, or what K. Stierle calls 'exemple' and 'histoire'. The French word 'histoire' is nicely ambiguous. Thus, A.W. may be a person with an identity in history (i.e. a defender in a rhetorical battle) or a fictional character whose story is being told. These are both figures of anecdote, of that particularity of experience which Stierle sees as catalyst in development of fiction, from the univocity of 'exemple' to the equivocity of 'histoire'.[1] Since A.W. has been taken seriously as individual,[2] I intend briefly to examine the elements emerging in the first paragraphs, 1 to 14, which constitute: (1) his persona, (2) his world, and (3) his society.

9.2.2 Persona

Though paragraphs 1 to 3 deal with the rhetoric of claim and counter-claim, these claims concern that first, basic, fictional motif, the physical looks and age of the protagonist. The opposition of 'reality' and fiction is immediately introduced, as Jahiz prefaces his epithets on A.W. with the verb 'to be' (كان) and A.W. on himself with the verb 'to

---

1 K. Stierle, op. cit., p 187.

2 See above: 6.1.1.

claim' (ادّعى). In other words, it is a fiction about a fiction.

9.2.3 The World

As amply demonstrated in previous chapters, the persona of A.W. is one of aberration, of excess in physique and in beliefs. Furthermore, the ancient idea that law (norm) has its foundation, not merely in convention, but in Nature,[1] means that Nature itself is disturbed by such aberration. A.W. is presented as abnormal, so the space he creates around himself must also be abnormal. Thus, in these first paragraphs, there exists a situation of imbalance of which A.W. is the centre.

§10: unbalanced emotions:

'and what is this envy which grieves you'

(وما هذا الحسد الذي أكْمَدك)

inappropriate actions:

'and have you seen a worse deal and a weaker power than one who runs a thoroughbred with a half breed'

(وهل رأيت أخسر صفقة ولا أوهن قوة ممن يجرى العتاق مع الكوادن)

upside-down situation:

'and have you exaggerated . . . and created renown for the obscure'

(وهل زدت . . . وأنشأتَ للخامل ذكرًا)

9.2.4 Others

Though these descriptions are absurd in their extremes, they present two of the basic elements of fiction, man and his situation. The third element, a necessary dynamic in

[1] Ciceron, Des Lois (Paris, 1965), p. 136.

the creation of story, is the encounter with others. This is present in the risāla from its inception. First, in paragraph 4, Jahiz reveals that his stand also represents that of others:

§4: 'when our patience began to wear'

(لمّا طال اصطبارنا)

and that he will present evidence to the largest possible society:

'to the settled and the nomadic' (للحاضر والبادي)

Second, this is considerably reinforced in paragraph 14, which introduces the opinions of others on A.W.:

§14: 'and they had known . . . that you have, along with length of thigh when mounted, length of back when sitting'

(وقد علموا . . . أن لك مع طول البادِ ركبًا طول الظهر جالسًا)

Furthermore, this is given greater dramatic possibilities by including direct speech of A.W. rejecting the view of society:

'and what do I care if people see me as wide as, in God's eyes, I am tall and handsome'

(وما عليّ أن يراني الناس عريضا . . . وأنا عند الله طويل جميل)

However, A.W. is never anything but 'wide'; the question is not one of anecdote and individual transformation, but of the space between extremes. Excess in persona leads to aberration in the world, and to contention with others. This is a clear scheme of anti-'imitatio', of exemplum reversed.

9.2.5 Polarization

As pointed out in Joke II,[1] through irony there is concurrence of negative and positive, of identity and difference. The first aspect of this is obverse representations. If one were to take the concept of 'imitatio' by identity in Stierle's 'exemple', and by analogy in Auerbach's 'figura'[2] and add the reversals effected by irony, one would get the following concurrent representations in the risāla:

irony (reversal)	'exemple' (identity)	'figura' (analogy)
negative →	marvel: of A.W.	width: of A.W.
↓		
positive →	marvel: God's creation	attibute: God's space

The second aspect of the concurrence of postive-negative in ironic exemplum is that such non-individualized representation, most particularly representation through the grotesque attribute ('wide'), is an opening to relationships within the cosmos, and polarities of experience lost in later Realist literature. This is a point made by M. Bakhtine in his consideration of Rabelais and forms of the proto-novel.[3] Fiction here is constituted by extension in space, not change in time.

Thus, just as persuasion by rhetoric was subverted in the excesses of authorial voice, so the individual experience of 'histoire' is subverted in the polarizations of irony.

---

1 See above: 7.5.

2 E. Auerbach, Mimesis (Princeton, 1974), p. 49.

3 M. Bakhtine, L'Oeuvre de François Rabelais (Paris, 1970), p. 319.

9.3 Non-Fact - Non-Fiction

9.3.1 'Representé' and 'Representation'

There is a literary typology which accommodates the arguing voice and its self-derision, as well as the persona and his exemplification. It is a typology of layerings and concurrences, the coincidence of 'representé' and 'représentation'. Its features are not dissimilar from those in the risāla, and there are Greek, baroque, and contemporary models to which I will briefly refer. I will call it Mannerist, and rather than try to duplicate the elegant definition of the genre given by Stefan Sperl,[1] I would like to examine what I consider its dynamic principles: (1) excess, (2) dislocation, and (3) ambiguity.

9.3.2 Excess

(a) plethora

Excess occurs in two ways, in the multiplication of things stated, and the multiplicity of levels from which these are viewed. Joke - I deals with the theme of 'excess', symbolized from the start in exaggeration of physical attributes. The Riddle deals with the plethora of questions and subjects. These two elements are similar to Rabelais' presentation of Gargantuan body and Pantagruelic erudition, and are also found in the exhaustive references in Tristram Shandy.

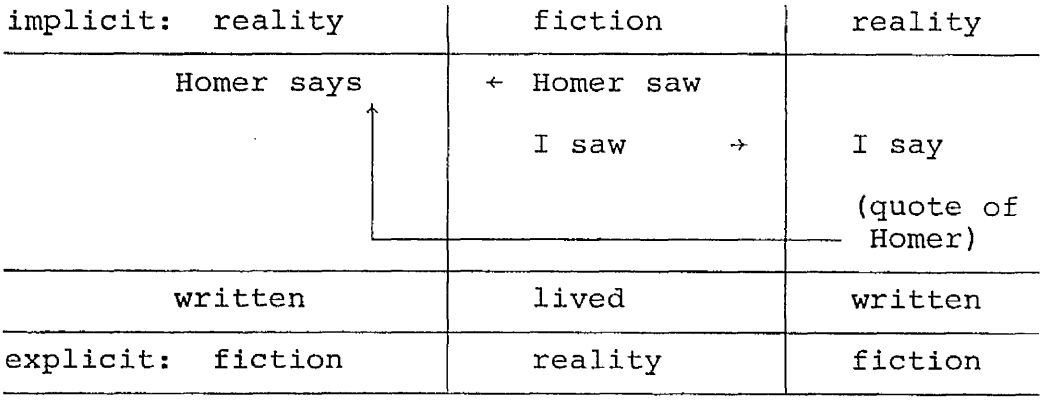
(b) reference

The question of reference by citation has been mentioned in Memorabilia and Rhetoric in terms of legitimization, and in Joke - III in terms of semic expansion and textual blocking.

---

[1] S. Sperl, 'Mannerism in Arabic Literature', Ph.D. thesis (University of London, 1977), pp. 261-76.

In the Mannerist model, its legitimizing role is self-consciously displayed in layerings, in which the written authenticates the lived. An example is in this passage from Lucian's 'Icaromenippus', 'but as Homer says somewhere or other - having seen what was there, I suppose, just like me - "the Gods themselves" . . .'[1] This can be schematized as follows:



In a similar way, the risāla mixes the speech of 'he' and the speech of Jahiz, the witness of one with the witness of the other.

Furthermore, in the Mannerist style, the inside projection of reality by reference (source in text) is often as reliable as its outside projection (text as source). Not only does Pellat have trouble locating information outside Jahiz's own literary universe, Lucian's translator writes in a note, 'These events, in so far as they are historical, are not synchronous. For some of them . . . Lucian is our only sponsor.'[2] Of course, Rabelais and Lawrence Sterne are celebrated for their extravagant lists, which usually start with the known and, through analogy, create mythical universes. That Jahiz can be suspected of doing the same

---

1 Lucian, II (London, 1968), p. 315.

2 A.M. Harmon, trans. Lucian, op. cit., note 1, p. 295.

thing has been discussed in the Riddle, and in contemporary American literature the willed confusions of fact and fiction in text as source have engendered a style called 'faction'.

(c) reflection

In addition to plethora in subjects and multiple layers of reference, excess, in the Mannerist style, exists on another level, that of reflections on the text. First, it takes the form of direct and indirect discourse within the text, beginning with a multiplicity of voices. In the risāla, this can be observed within the discourse registers. For example, in Memorabilia, there is overlapping; the voice of 'he' is: (1) the voice of the poet, (2) the voice of the man of action (3.2), (3) the voice of the man of reflection (3.3).

Second, these voices are also set in opposition to each other, as in the 'I-you' voices: in Jahiz's questions (I) and A.W.'s answers (You), presenting the 'énigmes et plaidoyers' that Bakhtine cites as typical of the proto-novel[1] and that I have isolated as the different discourse registers of Riddle and Case.

Finally, in the autocriticism of the Joke is to be found the specific indirect discourse on direct discourse which is one of the constituents of Bakhtine's 'plurilinguisme',[2] and at the base of the proto-novel.

9.3.3 Dislocation

(a) contiguity: presence

Thus, from the 'excesses' of the protagonist, to a world of excesses: of sources and discourses, as commentary and

[1] M. Bakhtine, Esthétique et Théorie du Roman (Paris, 1978), p. 415.

[2] Ibid., p. 410.

reflection on eath other, the question is, how is it ordered? Lack of distinct subordination in Jahiz's text has been commented on in Joke - II, and there are at least two ways of regarding these dislocations. The first is to find in stark juxtaposition a signalling of things, Perelman's 'moyen de créer une présence'. As observed in Case - II, floating elements, or enumerations and repetitions can be used for their own sake, for constitution of the syntagmatic list.

(b) contiguity: absence

The other point of view on dislocation is one which misses the whole presumed to contain the parts. That this is a common attitude vis-à-vis the risāla has been amply discussed, but it is an attitude taken also vis-à-vis baroque and contemporary literature. Having chosen metonymy as one of the organizing principles of modern literature, David Lodge is forced into this hierarchical problem which, I think, might have been avoided had he chosen the larger syntagmatic principle: contiguity. He phrases the problem this way: 'A more radical way of denying the obligation to select is to exhaust all the possible combinations in a given field'.[1] (Here, the field is Beckett on shoes and socks; a similar exhaustiveness, on shoes, occurs in Tristram Shandy, p. 425.) This means that without the whole with which to relate the parts, Lodge is led to blame presentation of an absurd list on the concept of an absurd world. 'When reduced to only two variables (shoes and socks), permutation becomes simply alternation and expresses the hopelessness of the human situation.'[2]

---

[1] D. Lodge, The Modes of Modern Writing (London, 1979), p. 230.

[2] Ibid., p. 231.

(c) interruption

Another aspect of dislocation is related to the levels of that direct and indirect discourse already noted under 'excess'. It is interruption by authorial commentary. In a Mannerist text, one is not merely assailed by abrupt disjunctions and endless enumerations, but one is usually also being told about this. Joke - I cites Jahiz's interjections on his interjections: his joking passages on his joking passages, and Tristram Shandy abounds in such commentary; viz. his digression on 'digression'.[1]

(d) space

The problem is not that the parts do not find their place in a whole, it is, rather, that the subsumed whole is organized according to different principles from those of traditional argumentation, or narrative fiction. The principles are spatial, not logical or temporal.[2] These are the relationships by contiguity or resemblance already mentioned in Case - III. They are those of a mental space; as in the mind, so in the text, one tends to forget that, 'tout est ici et maintenant'.[3] Moreover, it is not certain how associations work in the mind. With regard to contiguity, this subject was introduced in the problem in Case II, and is wryly commented on by Sterne in his example of Trim's inability to recite the Fifth Commandment unless allowed to begin at the First.[4]

This mnemonic mechanism is not merely a means of

---

1 L. Sterne, The Life and Opinions of Tristram Shandy (London, 1981), pp. 94-5.

2 T. Todorov and O. Ducrot, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage (Paris, 1972), p. 377.

3 G. Genette, Figures I (Paris, 1966), p. 84.

4 Sterne, op. cit., p. 384.

recovering material, it is also one of semic expansion.[1] In transitions by citation, it is a syntactic ploy by which either the word in a text, or the idea conveyed by a phrase is duplicated by reference[2] and transformed in dimension by the 'outside' material. Thus, taking again one of Lucian's uses of Homer,[3] one gets the following schema:

syntagm	Lucian: 'I shook myself and flew upward	
of	(Homer) + Lucian: "unto the palace of Zeus, to the home of the other immortals"	paradigmatic extension via Homer
Lucian	Lucian: Before I had gone . . .'	

9.3.4 Ambiguity

(a) confusion

In Mannerism, what allows this traffic between contexts, the word to exist in the mind in all of its semic possibilities, is reliance on the basic ambiguity of the word, the sign, as arbitrary. Words are fixed by context, but if the contexts are 'spatial' ones, synchronic ones, not contexts of reductive logic, like that of rhetorical argumentation, nor contexts of development, like those of narrative fiction, some confusion is inevitable. As Sterne writes about Uncle Toby's 'confusion', 'What it did arise from . . . that is the unsteady uses of words which have perplexed the clearest and most exhalted understandings . . . 'Twas not by ideas - by heaven! his life was put in jeopardy by words!'[4]

---

[1] For instances in the risāla of semic expansion by citation, see above: 3.2.2 and 8.4.1.

[2] See J. Wansbrough on 'gezerah sahwah', Quranic Studies (London, 1977), p. 167.

[3] Lucian, op. cit., p. 301.

[4] Sterne, op. cit., p. 108.

(b) suspension

This confusion may arise from cases of semic suspension. Thus, there may be a hovering between semic possibilities of the kind discussed in the Riddle, in connection with Jahiz's use of 'collapses', when either the word or context does not provide semic clarity. Then there is the kind of suspension between poles, which allows ambiguity to stand, per se, in positive affirmation of both 'the tall' and 'the wide'. Finally, in the space of resemblance, there is the semic suspension which precedes the leaps made in comparison, metaphor, and analogy.

(c) relation

On the one hand, in analogy, a leap is made between one context and another, and ambiguity vanishes if the relation between these contexts is understood. Thus, as discussed in Case - I and Case - II, many of Jahiz's analogies are based on the 'first' context of observable evidence (the course of a stream, the number of fingers, etc.). On the other hand, analogy aims at extension, at introduction of extra-textual material, and this can be another manifestation of Bakhtine's 'plurilinguisme'. That a particular comparison can be made assumes another point of view, with all the ambiguity that entails.

(d) surplus

Furthermore, Mannerism often plays on the shock of the otherness of the added context, and refuses an apparent, straightforward subordination; then the problem is one of semic overadequacy.[1] It may be for this reason that some critics have missed Jahiz's irony in the risāla; there must

[1] See above: 7.3.2.

be some recognition of interdependence of discourse registers in order to grasp the density of the risāla. Irony is nothing if not a layering of understandings.

(e) repetition

Inversely, one may have multiple contexts which may or may not, themselves, be the same; repetitions of material which seem strangely alike, a device particularly evident in the novels and films of Robbe-Grillet. Thus, Jahiz presents and re-presents a limited quantity of elements. In the appearance and reapearance of the word 'excess', for instance, its semic value is changed by the different contexts in which it appears. But these contexts are also confused by sharing a similar seme.

9.3.5 'Hellenisation' — Islamisation

In the discourse registers of the Joke, contexts seem to overload words so that the linguistic inadequacy in the Riddle seems to be matched by one of overadequacy in the Joke. The leap from context to context looks like one into excess, perhaps even into mistake, into some other voice, or language. When Bakhtine writes that the proto-novel emerges as a direct speech ('representé') being commented on by an indirect speech ('représentation'),[1] he adds that this is only possible in a cosmopolitan milieu,

> car on ne peut objectiver son propre langage avec sa forme interne, sa vision du monde originale, son habitus linguistique spécifique, qu'à la lumière d'un langage autre, étranger mais presque aussi 'sien' que son langage propre[2] . . . L'hellenisme créa pour tous les peuples barbares que lui étaient rattachés une puissante instance de langues étrangères qui fut fatale aux formes directes nationales du discours littéraire.[3]

---

1 Bakhtine, op, cit., p. 409.

2 Ibid., p. 419.

3 Ibid., p. 420.

With reference to the risāla, how many languages, how many contexts are being presented here; does their plethora put the 'first' meanings of words in question; does the confrontation of one paradigm with many lead to a new paradigm? Is there a new awareness of words which arises in the suspension between contexts, in the breaking up or subversion of the known syntagm? I think this is the only valid way of asking how idiosyncratic Jahiz's style is.

Conclusion

SIGNIFICATION

10.1 Reference - Identity

In conclusion, I would like to propose a schema for the production of signification inside the text. Why I have analysed the risāla by treating what I consider distinct registers of discourse has been explained, I hope, by situating it in the literary typology of Mannerism, in which different elements are purposely isolated to enhance their visibility. As noted in Chapter Nine, the irony would be that I might then seem to deny any interdependence of these discourses, and thus end up agreeing with Pellat that Jahiz's style is 'coq à l'âne'.[1]

I do not. I feel that the problem of reference and multiple discourse referred to in the introductory chapter is a problem of identity in terms of language: of signification and expression. I would, thus, like to conclude by looking, very briefly, at the following elements: (1) antithesis, (2) polysemy, (3) synonymy, as they operate in the total risāla, and as they create interdependencies of discourse and signification, via the axes of the paradigmatic and the syntagmatic.

---

[1] Pellat, op. cit., p. VII, on Jahiz's reputation of incoherence is perhaps due in part to copyists.

10.1.1 Antithesis

What one first notices in the risāla (as discussed in Case - I) is the prevalence of antitheses on every topic. If these are associated with the various genres previously set out under literary typologies, one gets the following schema, in chart I:

CHART I

INCOHERENCE

GENRES	ISSUES	ANTITHESES
Rhetoric	Polemic	You vs. me
'Historic'	Attribute	Tall vs. wide
Mannerism	Essence	To be vs. 'To be'

10.1.2 Polysemy

(a) association

The reader is shunted back and forth within the antitheses, and between their readings on several levels, so that there is an expansion of possible significations. This is due to polysemy, and it operates to foster associations within the text, and outside it. Taking an example from paragraphs 30 to 33, one finds the following antitheses, in Chart II.

There is the usual double level inside the text here, namely, A.W. as topic, or the issue, per se, as topic. The issue per se, of course, relates to discussions outside

CHART II

ANTITHESES

LEVELS	Attribute . . .					. . . Polemic
	Nature vs. Culture	Created vs. Made	Necessity vs. Contingency	Innate vs. Acquired	Hidden vs. Apparent	Private vs. Public
A.W.	§30	§30	§30	§32	§30	§33
=						
Issue	الورق x الرمح	المخلوق x المصنوع	سوّم طبيعته x أكره على	أصل عنصرك x توتياء الهند	في جوف x بان §31 عند الله عند الناس	سرّا x جهرا

the text;[1] in this particular case, one can move from reflections on Wolfson's 'attribute' (صفة)[2] to Wansbrough's 'polemic'.[3] The mechanism is a form of polysemy called syllepsis, in which movement can be made from the most concrete understandings of a word to its most abstract.

(b) 'Aufhebung'

Inside the text, it is this sylleptic association of such sectarian issues with the ludicrous persona of A.W. as controversial subject, which allows subversion of meaning, with the collapses and reversals of irony, a simultaneous association (وصل) and disassociation (فصل) of signification which could be called 'Aufhebung'.[4] Every element seems to be presented in all seriousness in some discourse, only to be put in question in another, tying the discourses together with multiple dependencies, as seen, for instance, in Chart III (below, p. 174).

10.1.3 Synonymy

(a) association

This sylleptic layering of the text and its simultaneous subversions could easily disorient the reader but for the fact that meaning nevertheless accumulates by related syntagms, by the constitution of a 'picture'[5] through synonymies:

---

1 This (the paradigmatic) is the area I have purposely ignored in the thesis, insisting that amply primary signification exists within the text. I refer to it only in passing, now, as an area of subsequent interest, once internal textual dynamics have been considered.

2 H. Wolfson, The Philosophy of the Kalam (London, 1976), p. 19.

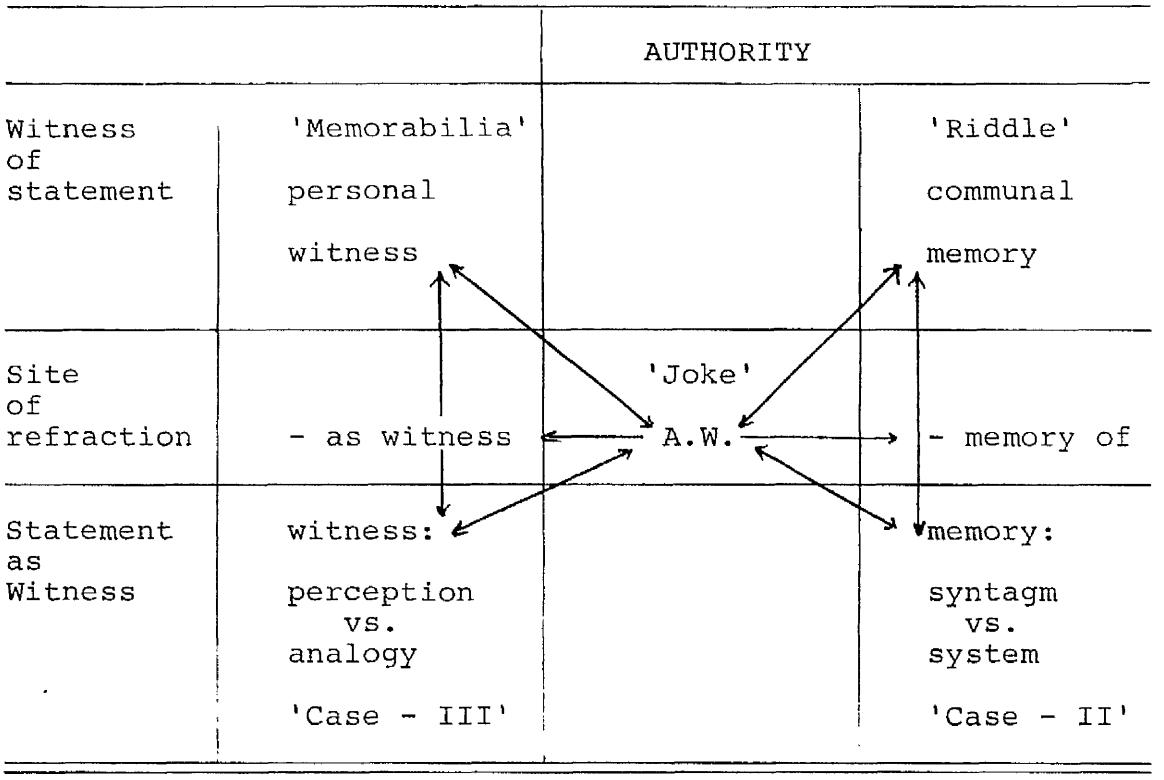
3 J. Wansbrough, The Sectarian Milieu (Oxford, 1978), p. 40.

4 See M. Seidler, 'Franz Kafka - ein Vortrag', in Die Pädagogische Provinz 6 (1962), pp. 299-312, esp. 306-8.

5 See above: 4.3.1.

CHART III

POLYSEMY: 'Aufhebung'



different ways of treating one problem.

For example, despite the antitheses, polysemies, and collapses noted here (and treated more fully in Case - I), various 'case' criteria are presented in the risāla: attestation by communal memory in the Riddle, and by personal witness in Memorabilia. Both of these suppose 'event'. Another element necessary to mark 'event' is constitution of time; and time is an image built up by Jahiz in, roughly, three ways.

First, for instance, as part of the constant reference to the age of A.W., there is mention of the 'long-lived ones' (المعمّرون) (para. 59) or: time as duration and number. Secondly, time exists implicitly in the encyclopaedic citations (tracked down by Pellat) from bedouin to Shi'i material,

CHART IV

SYNONYMY: Time

§	BY NUMBER	BY REFERENCE	BY DIFFERENCE
37	duration - number (vague + unspecified)	opposition to: unnamed - named	act: God
38		association with: a-temporal + verbs of time comparison with: persons association with: persons association with events: Book / Arab (ahistory - history)	
39			disappearance change appearance (peoples + nature)

presumably pre- to post-Islam, or: time situated by reference. Lastly, time can be associated with God's intervention, as in discussion of 'metamorphosis' (مسخ) (paras 44 and 204), or: time as difference. A brief look at paragraphs 37 to 39 shows these three principles embedded in the usual harangue of A.W., in Chart IV.

Thus, like the syntagm, time in the risāla is unilinear and irreversible. A.W.'s great age brings him close to 'extinction' (فناء) (para. 54). The men mentioned in paragraph 33 are today's 'companions', and the metamorphosed creatures

CHART V

EPISTEMOLOGY - Order

MYTHIC	NORMATIVE	HISTORIC
Riddle who-what-when-where	Case norm	Riddle how-why
Memorabilia wisdom	Joke ab-norm	Memorabilia brotherhood
outside time	inside fiction	inside time
old 'known'	authorial 'known'	new 'known'

will have to wait for the 'wonder' (عجب) of the final metamorphosis (see Joke - II, on para. 204).

Once more, moving outside the risāla into the paradigmatic, I might mention at least two readings of this phenomenon. On the one hand, one may see it, like Pellat, as material in the Sunni-Shi'i debate.[1] On the other hand, if the Riddle deals with the mythic, and the Case with the normative, what remains to be dealt with is Islam as an historical 'event', as a 'superseding' of a 'superseded' system.[2] For this, unilinear time is essential; God's revelation is diachronic. See Chart V.

(b) dis-association

However, corresponding to subversion of polysemy by associations with A.W., there is similar subversion of

[1] See Pellat's note on بافضي p. 141.

[2] Wansbrough, op. cit., p. 43.

synonymy, namely, constant textual interruptions by mention of reader (A.W.), writer (Jahiz), and text (risāla).

These two subversions, ambiguity of paradigmatic associations, and intervention in syntagmatic associations, can be roughly represented as follows, in Chart VI:

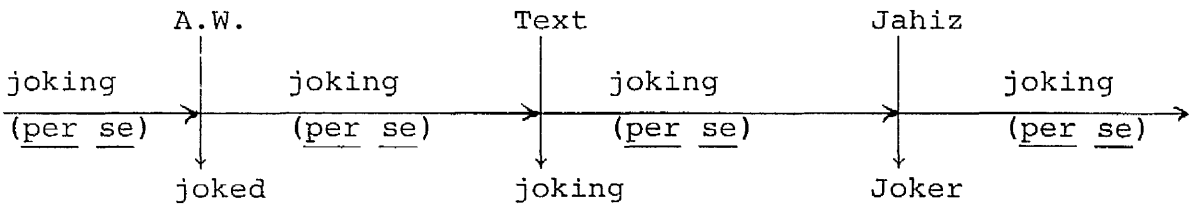
CHART VI

SYNTAX - Disorder

INTERFERENCE BY PARADIGMATIC POSSIBILITIES

A.W. ↑ size ↓ (attribute) ↓ religion	A.W. ↑ age ↓ (time) ↓ history	A.W. ↑ knowledge ↓ (bases) ↓ epistemology

INTERFERENCE IN SYNTAGMATIC CONTIGUITIES



10.2 Subversion - Cohesion

As noted in the introduction, these two elements, multiple levels and asides to A.W., have traditionally been regarded as disruptive of the coherence of the text.[1] I regard them, on the contrary, as the text's primary cohesive

[1] See, in my introduction, the reference to Pellat's, 'deux parties qui s'imbriquent l'une dans l'autre sans aucun plan préconçu, sans aucun ordre visible', p. XIV.

elements. Granted, they are 'subversive', and the literary function of this has been mentioned with reference to the Mannerist genre. It is upon subversion that predication depends, however, as noted in this reflection by Ricoeur:

> The idea of category mistake brings us closer to our goal. Can one not say that the strategy of language at work in metaphor consists in obliterating the logical and established frontiers of language, in order to bring to light new resemblances the previous classification kept us from seeing?[1]

It is this obliteration of previous classification which Kuhn sees in the paradigmatic changes of science. It is no less true for the formulation of Islam in ninth-century Baghdad, and can be found in the expressive roles played by ambiguity and contradiction, in the creation of 'category mistake'.

10.2.1 Ambiguity

Ambiguity in layering of levels can ultimately put in question levels as hierarchical certainties;[2] for instance: clear definitions of 'tall' and 'wide', or the categories of figurative and literal (see Joke - III on A.W. as 'wide' and the Quranic citation using 'wide').

10.2.2 Contradiction

Contradiction by self-reference in a text is often play with the certainty of True-False, as in the famous 'All Cretans are liars' spoken by a Cretan[3] (see Joke - I: أنّي مفرط).

Jung writes, 'Non-ambiguity and non-contradiction are one sided and thus unsuited to express the incomprehensible.'[4]

---

1 Ricoeur, op. cit., p. 197 (italics mine).

2 See D. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach (Harmondsworth, 1981), p. 15.

3 Ibid., p. 17.

4 C.G. Jung, Psychology and Alchemy (London, 1974), p. 16.

CHART VII

COHERENCE

DISCOURSES	EPISTEMOLOGY	SYNTAX
Memorabilia	quotation	Direct: Discourse on statement
Riddle	question	
Case I	external witness	
Case II	internal witness attribution - predication	Indirect: Discourse on discourse
Case III	perception - analogy	
Joke I	ab- normal	Reversed: Discourse on 'description'
Joke II	im- perfect	
Joke III	a- marvellous	
	WITNESS BY STATEMENT	STATEMENT AS WITNESS

Expression at all levels is, I think, the subject of this risāla: expression of what is known, how it is known to be so, and, perhaps, expression of the 'incomprehensible'. I think that, as Jahiz treats it here, it is syntax which determines epistemology, as set out in Chart VII.

BIBLIOGRAPHY

Adad, M. — 'Le Kitāb al-Tarbīʿ wa-l-Tadwīr d'al-Ǧāḥiẓ', traduction française, Arabica 13 (1966) and 14 (1967).

Aristotle — The Ethics of Aristotle, ed. E.V. Rieu, trans. J.A.K. Thomson, London, 1955.

Poetics, trans. S.H. Butcher, intro. F. Ferguson, New York, 1969.

La Rhétorique, Vols I, II: texte établi et trad. M. Dufour, Paris, 1967; Vol. III: texte établi et trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, 1980.

Arkoun, M. — Essais sur la Pensée Islamique, Paris, 1977.

'Peut-on Parler de Merveilleux dans le Coran?', L'Estrange et le Merveilleux dans l'Islam Mediéval, Paris, 1978, Actes du colloque, Collège de France, 1974.

Auerbach, E. — Mimesis, Princeton, 1974.

Bakhtine, M. — Esthétique et théorie du Roman, Paris, 1978.

L'Oeuvre de François Rabelais, Paris, 1970.

Barthes, R. — 'L'Ancienne Rhetorique', Communications, vol. 16, Paris, 1970.

S/Z, New York, 1971.

Beeston, A.F.L. — The Epistle on Singing Girls by Jāḥiẓ, Warminster, 1980.

Blachère, R. — Le Coran, Paris, 1957.

Black, M. — Models and Metaphors, London, 1981.

de Boer, P.A.H. — 'The Counsellor', Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Vetus Testamentum, Suppl. III, Leiden, 1960.

Boll, M. and Reinhart, J. — Histoire de la Logique, Paris, 1980.

Brémond, C. — 'Pourquoi le poisson a ri', Poétique, vol. 45, Paris, 1981.

Burckhardt, J.L. — Arabic Proverbs, intro. C.E. Bosworth, London, 1980.

Calvino, Itala — Cosmicomics, Paris, 1968.

Cervantes — Don Quixote, trans. J.M. Cohen, London, 1954.

Cicero — Des Lois, trad., notice et notes, Ch. Appuhn, Paris, 1965.

Cohen, J. — Structure du Langage Poétique, Paris, 1966.

Derrida, J. — 'La Mythologie Blanche', Poétique, vol. 5, Paris, 1971.

Erasmus — Eloge de la Folie, trad. Pierre de Nolhac, Paris, 1964.

Fontanier, P. — Les Figures du Discours, intro. G. Genette, Paris, 1968.

Foucault, M. — The Order of Things, London, 1974.

L'Ordre du Discours, Paris, 1971.

Gemser, B. — 'The Rib - or Controversy - Pattern in Hebrew Mentality', Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Vetus Testamentum, Suppl. III, Leiden, 1960.

Genette, G. — Figures I, Paris, 1966.

Figures II, Paris, 1969.

Goldziher, I. — A Short History of Classical Arabic Literature, trans. revised, enlarged, Joseph Desomogyi, Hildesheim, 1966.

Gracian, B. — Art et Figures de l'Esprit, trad., intro. et notes, Benito Pelegrin, Paris, 1983.

des Granges, Ch. M. — Les Grands Ecrivains Français, Paris, 1948.

von Grunebaum — Medieval Islam, Chicago, 1971.

Hajjar, J. — Traité de Traduction, Beirut, 1977.

Hofstadter, D. — Gödel, Escher, Bach, Harmondsworth, 1981.

Jakobson, R. — Langage Enfantin et Aphasie, Paris, 1980.

Jāḥiẓ — Al-Bayān wa-t-Tabyīn, ed. Fauzi ʿAtri, Beirut, n.d.

Jankélévitch, V. — L'Ironie, Paris, 1964.

Jolles, A. — Formes Simples, Paris, 1972.

Jung, C.G. — Psychology and Alchemy, London, 1974.

Kazimirski — Le Coran, Paris, 1970.

Kilito, A. — 'L'Auteur de Paille', Poétique, vol. 44, Paris, 1940.

Kindī — First Philosophy ed. Abu Rida, Cairo, 1948.

Kuhn, T. — The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970.

Lodge, D. — Modes of Modern Writing, London, 1979.

Lucian — Lucian II, trans. A.M. Harmon, London, 1968.

Menestrier, C.F. — 'Poétique de l'Enigme', Poétique, vol. 45, Paris, 1981.

Miquel, A. — Un Conte des Mille et Une Nuits: ʿAjīb et Gharīb, Paris, 1977.

Pagels, E. — The Gnostic Gospels, New York, 1979.

Pellat, C. (ed.) — Le Kitāb at-Tarbīʿ wa't-Tadwīr de Ǧāḥiẓ, Damas, 1955.

The Life and Works of Jāḥiẓ, London, 1969.

Perelman, C. — L'Empire Rhétorique, Paris, 1977.

Plato — Ménon, trad., notices et notes, Emile Chambry, Paris, 1967.

Richards, I.A. — Principles of Literary Criticism, London, 1976.

Ricoeur, P. — The Rule of Metaphor, London, 1978.

Riffaterre, M. — Essais de Stylistique Structurale, Paris, 1971.

St. Augustine — Confessions, ed. Betty Radice, trans. and intro. R.S. Pine-Coffin, Harmondsworth, 1982.

de Saussure, F. — A Course in General Linguistics, New York, 1966.

Seidler, M. — 'Franz Kafka - ein Vortrag', in Die Pädagogische Provinz 6 (1962).

Shattuck, R. — Proust, Glasgow, 1979.

Sijistānī — Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah, ed. D.M. Dunlop, The Hague, 1979.

Sperl, S. — 'Mannerism in Arabic Literature', Ph.D. thesis, University of London, 1977.

Sterne, L. — The Life and Opinions of Tristram Shandy, ed. Graham Petrie, intro. Ch. Ricks, London, 1981.

Stierle, K. — 'L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire', Poétique, vol. 10, Paris, 1972.

Todorov, T. — Poétique de la Prose, Paris, 1971.

Todorov, T. and Ducrot, O. — Dictionnaire Encylcopédique des Sciences du Langage, Paris, 1972.

Wansbrough, J. — Quranic Studies, Oxford, 1977.

The Sectarian Milieu, Oxford, 1978.

Wolfson, H. — The Philosophy of the Kalam, London, 1976.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال عمرو بن بحر الجاحظ :

١ ـ كان أحمد بن عبد الوهّاب مُفرط القِصَر ويدّعي أنه مفرط الطول ، وكان مربّعاً وتحسبه لِسَعة جِفْرته واستفاضة خاصرته مدوّرًا ؛ وكان جَعْد الأطراف قصير الأصابع ، وهو في ذلك يدّعي السَّباطة والرَّشاقة وأنه عتيقُ الوجه أخمصُ البطن معتدِلُ القامة تامُّ العظم ؛ وكان طويلَ الظهر قصيرَ عظم الفَخِذ ، وهو مع قِصَر عظم ساقه يدّعي أنه طويل البادِ رفيعُ العِماد عاديُّ القامة عظيمُ الهامَة ، قد أُعطِيَ البَسْطَةَ في الجسم والسَّعةَ في العِلم[1] ؛ وكان كبير السِّنّ متقادِمَ الميلاد ، وهو يدّعي أنه معتدلُ الشباب حديثُ الميلاد .

٢ ـ وكان ادِّعاؤه لأصناف العِلم على قدر جهله بها ، وتكلُّفه للإبانة عنها على قدر غَباوته عنها[2] ؛ وكان كثير الاعتراض

---

١) اقتباس من سورة البقرة ، آية ٢٤٦ .
٢) ف و م : عنها ؛ س : فيها .

لهجاً بالمِراء شديدَ الخلاف كَلِفاً بالمجاذبة متتايعاً في العُنود مُؤثِراً للغالبة، مع إضلال الحُجّة والجهلِ بموضع الشُّبهة والخَطَرَة عند قَصْر الزاد والعَجْز[1] عند التوقُّف والحاكة مع الجهل بثمرة المِراء ومنبّتةِ فساد القلوب ونكد الخلاف وما في الخَوْض من اللغو الداعي إلى السهو وما في المعاندة من الإثم الداعي إلى النار وما في المجاذبة من النكد وما في التغالب[2] من فقدان الصواب.

٣ ــ وكان قليل السَّماع غُمْرًا وصُحُفِيًا غُفْلًا، لا ينطق عن فِكر ويثق[3] بأوّل خاطر، ولا يفصل بين اعتزام النُّهْر واستبصار المُحِقّ؛ يعُدّ أسماءَ الكُتُب ولا يَفهم مَعانيَها، ويحسُد العلماء من غير أن يتعلّق منهم[4] بسبب؛ وليس في يده من جميع الآداب إلّا الانتحال لاسم الأدب.

٤ ــ فلما طال اصطبارُنا حتى بلغ المجهود منّا وكِدنا نعتاد مذهبَه ونألَفُ سبيلَه، رأيتُ أن أكشف قِناعه وأبديَ صفحتَه للحاضر والبادي وسُكّان كلّ ثغر وكل مِصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرِفُ الناسَ مقدارَ جهله، وليسأله عنها كلُّ مَن كان في مكّة ليكفوا عنّا مِنْ غَرْبِه، وليردّوه بذلك إلى ما هو أولى به.

---

١) كذا في ف و م و س، ولعل الصواب: العَجْز.
٢) ط و ف و م: التغالب؛ س: المغالبة.
٣) س: ويثق؛ ف و م: وثِق.
٤) س: منهم؛ ف و م: فيهم.

٥ ــ كأنه لم يسمع بقولهم: «** من جادلَ قاتلَ»، ولم يسمع بقولهم: «عادِ إلى مَن لاحاك»، ولم يسمع بقولهم: «الخلاف شرّ»[1]، ولم يسمع بقولهم: «إذا عزّ أخوك فهُنْ»[2]، ولم[3] يسمع بقول النبي صلّى الله عليه وسلم في السائب بن صَيْفي: «هذا شريكي الذي لا يُشاري ولا يُماري»[4]، ولا بقول عثمان: «إذا كان لك صديقٌ فلا تُمارِه ولا تُشارِه»[5]، ولا بقول ابن أبي ليلى: «لا أُماري أخي، فإمّا أن أُكذِّبه وإمّا أن أُغضبه»[6]، ولا بقول ابن عُمر: «لا يُصيب الرجل حقيقة الإيمان حتى يترك المِراء وهو مُحِقّ»[7].

٦ ــ وكأنه لم يسمع بقول الشاعر [من الطويل]:

خِلافًا علينا مِن فَيالةِ رأيِه ❀ كما قِيلَ قَبْلَ اليَوْمِ «خالِفْ فتُذْكَرا»[8]

ولم يسمع بقول الأوّل:

رآهُ مُعَدًّا للخلاف ... البيت[9].

ولا بقول الآخر [من المتقارب]:

١ ــ لنا صاحِبٌ مولعٌ بالخِلافِ ❀ كثيرُ المِراء قليلُ الصَّوابِ
٢ ــ أَلِجُّ لَجاجًا مِن المُنْفَساء ❀ وأزهَى إذا ما مَشَى مِن غُرابِ[10]

** ١) الجملة موجودة في المخطوطة فسقطت من ف ثم من م و س.
٢) انظر امثال الميداني ج ١ ص ٢٤.
*٣) سقطت من س الجملة: لم يسمع بقولهم ... فهن.
٤) انظر البيان والتبيين ج ١ ص ٣٥٠ ولسان العرب مادة شرى.
٥) لم نجد هذا القول في مراجعنا.
٦) انظر البيان والتبيين ج ٢ ص ٧٤ و ج ٣ ص ١٥٣.
٧) لم نجد هذا القول في مراجعنا.
٨) البيت للحطيئة؛ انظر امثال الميداني ج ١ ص ٢٤٣.
٩) لم نعثر على هذا البيت.
١٠) البيتان لخلف الاحمر؛ انظر الحيوان ج ٣ ص ٥٠٠ وثمار القلوب ص ٢٤٥.

وقالوا : « فلان أخلفُ من بَوْل الجَمَل »[1] ، ولذلك قال الشاعر [من الطويل] :

وأخلفُ من بَوْلِ البَعيرِ فإنه * إذا قيلَ للإقبال « أقبِلْ » فأدبرا[2]

٧ ــ قال رجل لزُهَير البابيّ(؟) : « أين نبتَ المراء ؟ » ــ قال : « عند أصحاب الأهواء[3] ؛ وقال عمر بن عبد العزيز : « مَن جعل دينَه غَرَضاً للخصومات أكثرَ التنقُّل »[4] ؛ وكان عمر بن هُبَيْرة يقول: « اللهمّ إني أعوذ بك من المراء وقلّة خيره ومن اللَّجاج وتندُّم أهله ! »[5] ؛ وقال بعض المذكورين : « اللهمّ إنا نعوذ بك من المراء وقلّة خيره وسوء أثره على أهله ، فإنه يُهلك المروءة ويُذهب المحبّة ويُفسد الصَّداقة ويُورث القَسْوة ويُضَرّي[6] على القِحَة ، حتى يصير المُوجز خَطِلًا والحليمُ نَزِقاً والمتوقّي خَبوطا والصَّدوقُ كَذوباً »[7] .

٨ ــ والمراء من أسباب الغضب ، وأقربَ ما يكون الرَّجُل من غضب الله إذا غضِب ، كما أنه أقرب ما يكون من رحمة الله إذا سجد ، لقول الله ــ عزّ وجلّ ــ ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[8] ؛ وقال لُقمان لابنه:

١) انظر امثال الميداني ج ١ ص ٣٦٤ .
٢) انظر ثمار القلوب ص ٢٨٠ .
٣) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٤) س : غرضا ؛ ف و م : عرضا ؛ وفي البيان والتبيين ج ٢ ص ٥٩ : « من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل » .
٥) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٦) ف و م : يضري ؛ س : يصري .
٧) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٨) سورة العلق ، آية ١٩ .

« إيّاك والمراء ، فإنه لا تُعقَل حكمته ولا تُؤمَن نعجته »[1] ؛ وقال آخر : « المراء غضبة والصمتُ حِكمة ، ولو كان المراء فحلًا والفخرُ أمّاً ، ما ألقحا[2] إلّا الشرّ »[3] ؛ وقال الشَّعبيّ : « إني لأستحي من الحقّ أن أعرفه ثم لا أرجع إليه »[4] ؛ وقال ابن عُيَيْنة : « قال الحَسَن: ما رأيتُ فقيهاً قطّ يداري ولا يماري ؛ إنما ينشُر حكمته : فإن قُبِلت حَمِدَ الله وإن رُدّت حَمِدَ الله »[5] ؛ عن ابراهيم[6] بن إسماعيل بن عائذ عن[7] المبارك بن سعيد قال : « قال مُجاهد : صَحِبْتُ رجلًا من قُرَيش ونحن نُريد الحجّ ، فقلت له يوماً : هَلُمّ نتفاتَح الرأيَ ؟ ــ فقال : « دَع الودّ كما هو » ؛ فعلمتُ ــ والله ــ أن القُرَشيّ قد غَلَبني ! »[8] ؛ وقال اسحاق المَوْصليّ : « كثرة الخلاف حَرْب وكثرة المتابعة غِشّ »[9] .

***

١) لم نجد هذا القول في مراجعنا ؛ وفي جميع النسخ : فجعته .
٢) س و م : ألقحا ؛ ف : القحا .
٣) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٤) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٥) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٦) ف : براهيم .
٧) في المخطوطة : عن ؛ ف و م و س : بن .
٨) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٩) لم نجد هذا القول في مراجعنا .

بسم الله الرحمن الرحيم

٩ ــ أطال الله بقاءك وأتمّ نِعمته عليك وكَرامته لك. قد علمتُ ــ حَفِظك الله ــ أنك لا تحسُد على شيء حَسَدَك على حُسن القامة وضخم الهامة وعلى حَوَر العين وجودة القَدّ وعلى طِيب الأحدوثة والصنيعة المشكورة، وأن هذه الأمور هي خصائصك التي بها تكلّف ومعانيك التي بها تلهج؛ وإنما يحسُد ــ أبقاك الله ــ المرءَ شقيقه في النَّسَب وشبيهه[1] في الصِّناعة ونظيرَه في الجوار، على طارف قدره أو تالِد حَظِّه أو على كَرَم في أصل تركيبه ومَجاري أعراقه؛ وأنت تزعُم أن هذه المعانيَ خالصةٌ لك مقصورةٌ عليك، وأنها لا تليق إلّا بك ولا تحسُن إلّا فيك، وأنّ لك الكلّ وللناس البعض، وأن لك الصافي ولهم المَشوب؛ هذا سِوىَ الغريب الذي لا نعرفه والبديع الذي لا نبلغه.

١٠ ــ فما هذا الغيظ الذي أنضجك؟ وما هذا الحَسَد الذي أكلك؟ وما هذا الإطراق الذي قد اعتراك؟ وما هذا الهمّ الذي قد أضناك؟ وهل رأيتَ أخسَرَ صفقةً ولا أوهنَ قوّةً ممّن

١) كذا في المخطوطة؛ ف و م و س: شقيقه.

يُجري العِتاقَ مع الكَوادِن والروائعَ مع الحواسر[1]؟ وممّن حاكَمَ مَن يُسايله وجاذَبَ مَن يقلده؟ وهل رأيتَ مَكيناً يقلق ومصنوعاً له يسخط؟ وهل زِدتَّ على أن أطمعتَ في نفسك ومكّنتَ للشُّبهة في أمرك وأنشأتَ للخامل ذِكرًا وللوضيع قدرًا؟

١١ ــ إنك لا تعرف الأمور ما لم تعرف أشباهها ولا عواقبها ما لم تعرف أقدارها، ولن يعرف الحقَّ مَن يجهل الباطل، ولا يعرف الخطأ مَن يجهل الصواب، ولا يعرف الموارد من يجهل المصادر؛ فانظرْ لمَ تسالمت النفوس مع تفاوت منازلها ولم تجاذبت عند تقارُب مراتبها ولم اختلف الكثير واتّفق القليل ولم كانت الكثرة عِلّةً للتخاذُل والقِلّةُ سبباً[2] للتناصر وما فرقُ ما بين المجاراة والتحاسد وبين المنافسة والتغالب؛ فإنك متى[3] عرفتَ ذلك استرحتَ منّا ورجونا[4] أن نستريح منك!

١٢ ــ وكيف يعرف السبب مَن يجهل المسبَّب؟ وكيف يعرف الوصل من يجهل الفصل[5]؟ بل كيف[6] يعرف الحجّة من الشبهة والنذرَ[7] من الحيلة والواجب من المكن والنَّقْل من الموسوم والمعقول من الموهوم[8] والمحال من الصحيح

١) ط: الجواسر.
٢) ف: سَبباً؛ م وس: سبب؛ وبسع الوجهان.
٣) س: متى؛ ف و م: إذا.
٤) س: ورجونا؛ ف و م: ورجوت.
٥) زيادة س: وكيف يعرف الحدود من لم يسع الفصول.
٦) بل كيف من ل؛ ط وف وم و س: وكيف.
٧) ف و م: النذر، س: النذر
٨) زيادة س من ل فيما يظهر.

والأسرار المجهولة من ذوات الدلائل الخفيّة وما يُعلَم مما[1] لا يُعلم
وما يُعلم باللفظ دون الإشارة مما لا يُعلم إلّا بالإشارة دون
اللفظ وما يُعلم معتقدًا ولا يُعلم يقيناً مما يُعلم يقيناً
ولا يُعلم معتقدًا[2] ، وما المستغلق الذي لا يجوز أن يفارقه استغلاقه
والمستبهم الذي لا يفارقه استبهامه ؟

ومَن هو طائر مع العوامّ حيث طارت وساقطٌ معها حيث
سقطت ، مع الزّراية عليها والرغبة عنها ، قد ظلَمَها بفضل ظُلمه لنفسه
وجرى معها بقدر مناسبتها لقدره ؛ فأعرف الجنس من الصنف
والقسمَ من النصف وفرقَ ما بين الذمّ واللوم وفصلَ ما بين
الحمد والشكر وحدَّ الاختيار من الإمكان والاضطرار من
الإيجاب ؛ وسنعرّفك من جُملة ما ذكرنا باباً أنت إليه أحوَج وهو
علينا أردّ .

❀

١٣ ــ اعلمْ أنّ الحَسَد اسمٌ لما فَضَلَ عن المنافسة ، كما أن الجُبن
اسمٌ لما فضل عن التوقّي والبخل اسمٌ لما قصر عن الاقتصاد
والسَّرَف ما جاوز الجُودَ ؛ وانت ــ جُعلت فداك ــ لا تعرف هذا ،
ولو أدخلتُك الكُور[3] ونفختُ عليك إلى يوم يُنفَخ في الصُّور[4] !

١) ف و م : مما ؛ س : ما .
٢) كذا في ظ و ف و م ، غير انها أثبتا «يقينا» بدل « مكينا » لانا لم نر له وجها ؛ س : وما يعلم معتقدا مما لا يعلم مكينا وما يعلم مكينا مما لا يعلم معتقدا .
٣) الكور ؛ ظ و ف و م و س : الكير .
٤) اقتباس من سورة الأنعام آية ٧٣ وغيرها .

وهل في الأرض إقرارٌ أثبت ودليلٌ[1] أوضح وشاهدٌ[2]
أصدق من شاهدي على ما ادّعيتَ لنفسك من الرِفعة، مع ما ظهر من
حَسَدِك لأهل الضَّعة ؟ وهل تكون بعد ذلك إلّا فاسد الحسّ[3]
ظاهرَ العنود أو جاهلًا بالمحال ؟

١٤ ــ وبعدُ ، فأنت ــ أبقاك الله ــ في[4] يدك قياسٌ لا
ينكسر وجوابٌ لا ينقطع ، ولك حدٌّ لا يُفلّ وغربٌ لا
ينثني ، وهو قياسك الذي إليه تُنسب ومذهبُك الذي إليه
تذهب، أن تقول: « وما عليّ أن يراني[5] الناس عريضاً وأكون[6]
في حُكمهم غليظاً ، وأنا عند الله طويلٌ جميل وفي الحقيقة مقدودٌ
رشيق ! » ؛ وقد علموا ــ أبقاك الله ــ أن لك مع طول البادّ راكباً
طولَ الظهر جالساً، ولكن بينهم فيك ، إذا قُتَ، اختلافٌ وعليك
لهم ، إذا اضطجعتَ ، مَسائل !

١٥ ــ ومن غريب ما أعطيتَ وبديع ما أوتيتَ ، أنا لم نَرَ
مقدودًا واسعَ الجُفرة غيرَك ولا رشيقًا مستفيض الخاصرة
سواك ! فأنت المديد وأنت البسيط وأنت الطويل وأنت
المتقارب ! فيا شمرًا جمع الأعاريض ويا شخصاً جمع الاستدارة
والطول !

٢) ودليل ... وشاهد كذا في ل ؛ ظ و ف و م و س : أو دليل ... أو شاهد .
٣) س : الحس ؛ ف و م : الحسن .
٤) كذا في ف و م و س ، ولعل الصواب : وفي .
٥) س : يراني ؛ ف و م : رآني .
٦) وأكون كذا في ل ؛ ف و م و س : أو أكون .

١٦ ــ بل ما يُهمّك من أقاويلهم ويتعاظمك من اختلافهم، والراسخون في العلم والناطقون بالفهم[1] يعلمون أن استفاضة عَرْضك قد أدخلت الضَّيم على ارتفاع سَمْكك وأن ما ذهب منك عرْضاً قد استغرق ما ذهب منك طولًا ! ؛ ولئن اختلفوا في طولك، لقد اتّفقوا في عرضك ؛ وإذ قد سلّموا لك بالرغم شطرًا ومنعوك بالظلم شطرًا ، فقد حصلتَ ما سلّموا وأنت على دعواك فيما لم يسلّموا ! ولعمري إن العيون لتُخطئ وإن الحواسّ لتكذب، وما الحكم القاطع إلّا للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلّا للعقل، إذ كان زماماً على الأعضاء وعِيارًا على الحواسّ .

١٧ ــ ومما يُثبت أيضًا أن ظاهر عرْضك مانعٌ من إدراك حقيقة طولك ، قولُ أبي دُؤاد الإياديّ في إبله [من الخفيف] :

سَمِنَتْ وٱستَحَشّ أكرُعُها * لا النِّيُّ فِيٌّ ولا السَّنامُ سَنام[2]

وقولُ رافع بن هُرَيم [من الطويل] :

أدَقّ شَوَاها عند بُهْرةِ جَوْفِها * سَنامُ كَفَصْرِ الهاجريّ مُقَرْمَدُ[3]

ولو لم يكن فيك[4] من العجب إلّا أنك أوّل مَن تعبّده[5] الله بالصبر على خطإ الحسّ وبالشكر على صواب الذهن ، لقد كنتَ

١) زيادة عن ل .
٢) البيت في الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٣٢ ، وفي تاج العروس مادة حش ، وفي لسان العرب ج ٨ ص ١٧٣ .
٣) لم نجد هذا البيت في مراجعنا .
٤) زيادة عن ل .
٥) كذا في ف و م و س ؛ ل : عوّده .

في طولك آيةً للسابلين وفي عرضك منارًا للضالّين[1] !

١٨ ــ وقد تظلّم المربوع مثلي من الطويل مثل محمد ومن القصير مثل أحمد، إذ زعم محمد أنه إنما أفرط في الرّشاقة ونُسب إلى القضافة لأنّ إفراط طوله غمرَ الاعتدال من عرضه ، وزعم أحمد أنه إنما أفرط في العرض ونُسب إلى النِّلَظ لأنّ إفراط عرضه غمر الاعتدال من طوله[2] ؛ وكلاهما يحتاج إلى الاعتذار ويفتقر إلى الاعتلال ؛ والمربوع ــ بحمد الله ــ قد اعتدلت أجزاؤه في الحقيقة كما اعتدلتْ في المنظر، فقد استغنى بعزّ الحقيقة عن الاعتذار وبحكم الظاهر عن الاعتلال !

وقد سمعنا مَن يذمّ الطوال كما سمعنا مَن يُزري على القِصار، ولم نسمع أحدًا ذمّ المربوع ولا أزرى عليه ولا وقف عنده ولا شكّ فيه ؛ ومَن يذمّه إلّا مَن ذمّ الاعتدال ومَن يُزري عليه إلّا مَن أزرى على الاقتصاد ومَن ينصب للصواب الظاهر إلّا المُعاند ومَن يُماري في العِيان إلّا الجاهل ، بل مَن يزري على أحد بتفاقم التركيب وبسوء التنضيد، مع قول الله ــ جلّ ثناؤه ــ : ﴿ ما تَرَى في خَلقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾[3] ؟

١٩ ــ وبعدُ ، فأيُّ قدْرٍ أردى وأيُّ نِظام أفسدُ من عرْض مجاوز للقدر وطول مجاوز للقصْد ؟ ومتى لم يضرب العرضُ بسهمه على قدر حقّه ويأخذِ الطولُ من نصيبه على مثل وزنه، خرج الجَسَد

١) ف و م : للضالين ؛ س : للضالين ، ط للضالين .
٢) زيادة ف .
٣) سورة الملك آية ٣ .

من التقدير وجاوز التعديل؛ وإذا خرج من التقدير تفاسدَ ، وإذا جاوز التعديلَ تباين؛ ولئن جازَ هذا الوصف وحسُن هذا النعت ، كان لقاسم التمّار[1] من الفضيلة ما ليس لأحمد بن عبد الوهّاب !

٢٠ ــ وهذا كلّه بعد أن يُصدِّقوك على ما ادّعيتَ لطولك في الحقيقة واحتججتَ به لعرضك في الحكومة ؛ على أنك، باعتلالك لما ينفيه العيان واستشهادك لما تنكره الأذهان ، متعرّضٌ للصِدق من المتكرّم[2] ومتحكّكٌ بالحكم من المتغافل ؛ وأيّ صامت لا يُنطقه هذا المذهب وايّ ناطق لا يُغريه هـذا القول ! وإذا كان هذا ناقضاً لعزم المتسلّم ، فما ظنُّك بمداوة[3] المتكلّف ؟ فأنشدك الله أن تُغري بك السُّفهاء أو تنقض عزائم الحُلماء[4] ! وما أدري ــ حفظك الله ــ في أيّ الأمرين أنت أعظم إثماً وفي أيهما أنت أفحش ظُلماً : أبتعرُّضك للعوامّ أم بإفسادك حِلمَ[5] الخواصّ !

٢١ ــ وبعدُ، فما يُحوجك إلى هذا وما يدعوك إليه، وأشباهُك من القِصار كثير ومَن ينصرك منهم غير قليل ؟ وقد رأيتُك زماناً تحتجّ بالنُّعمان بن المُنذِر وبضَمْرة بن ضمرة وبُمجّاعة بن مُرادة وبمجّاعة بن سِمْر وبأوْفى بن زُرارة وبعبد الله بن الجارود وبِعلْباء بن الهَيْثَم وبسعيد بن قَيْس وبأبي اليَسَر كَعْب بن عمرو

١) ل : لابراهيم بن السندي وهو ايضاً احد اصدقاء الجاحظ .
٢) في ظ : المتكر وله وجه .
٣) ظ و ف و م و س : بجادة .
٤) س : الحلماء ؛ ف و م : الحكماء .
٥) ظ : حلم ؛ ف و م و س : حكم .

وبحَسَكة بن عَتّاب وبُخارق بن غِفار (؟) وبعِمران بن حِطّان وبيوسُف بن عُمر وبإياس بن معاوية وبمَعْن بن زائدة وبعُقْبة ابن سَلم ، وبرجال ناهيك بهم رجالاً وبأعلامٍ كفاك بهم أعلاماً .

٢٢ ــ ورأيتُك تقول : « إن كان الفضلُ في النِكاية وفي[1] الشدّة والصَّلابة ، فقِصارُ كلّ شيء أشدّ ضَرَرًا وأدقّ مَدْخلاً وأظهرُ قوّةً وجَلَدًا ، كالحِجارة : أصلبُها الحصى ، وكالحيّات : أقتلُها الأفعى ، وكالبَعوض : أضرُّها القَرْقس ، وكالعقارب : أقتلُها الجرّارات ؛ وكذلك أحرارُ الطير وبُغاثها وصِغار البَراغيث وكبارُها » .

٢٣ ــ وقلتَ : « إن كان الفضلُ في العدد، فنحنُ ياجوج وماجوج ، ومنّا الذَّرّ والفَراش ، ومنّا الدعاميص والبَعوض ، ومنّا[2] الرمل والتُّراب وقَطْر السَّحاب » ؛ واحتججت بأن الحُسن والفضل لصغار ما في الإنسان كالناظرين والأُنثيَين وحَبّة القلب وأمّ الدِّماغ ؛ وزعمتَ أن الإنسان ، إذا طال جِسمُه وامتدّ شخصُه، أسرعَ الانهدامُ إلى بَدَنه والانحناءُ إلى ظهره، وأن القصير لا يتقوّس ظهرُه ولا يميل عنقُه ولا يضطرب شخصُه ولا تعوجّ عِظامُه ويَسْمُه كلُّ باب ويقطعه كلُّ ثوب ولا تخرج رِجلاه من النعش ولا يفضل[3] عن الفِراش ، وهو بعدُ أخفُّ على القلوب وأخلط بالنفوس وأبعدُ من السَّماجة وأدخلُ في كلّ باب ملاحة .

٢٤ ــ وقلتَ : « وتقول الناس : ما هو إلّا فُلْفُلة ، وما هو إلّا

١) س : وفي ؛ ظ و ف و م : أو في .
٢) زيادة س تليق بالمكان .
٣) كذا في ظ ؛ ف و م و س : تفضلا .

زُنْبَقَة ، وما هو إلّا شرارة ، وما لسانه إلّا لسان حيّة » ،[1] ولم أزل أراك تقدّم العرض على الطول وتزعم أن الأرض لم توصف بالعرض دون الطول إلّا لفضيلة العرض على الطول ، وذلك كقول الشعراء ووصف العلماء ؛ قال الشاعر [من الطويل] :

كأنّ بِلادَ اللهِ وَهْيَ عريضةٌ ❊ على الخائف المطلوب كِفَّةُ حَابِلِ[2]

(ولم يقل: كأن بلاد الله وهي طويلة) ؛ وقال آخر [من الطويل]:

..... ❊ وفي الأرضِ للمرء العريضةِ مَذْهَبُ[3]

(ولم يقل : الطويلة) ؛ وقال [من الطويل] :

لا تَحْسُدَانِي بارَكَ اللهُ فيكُمَا ❊ على الأرضِ ذاتِ العَرْضِ أن تُوسِمَانِيَا[4]

وقال الراجز :

نَقْطَعُ أرْضاً ونُلاقِي أرضاً ❊ إنّ البِلادَ غَابَتْنا عَرْضَا[5]

(ولم يقل: طولًا) » ؛ وقلتَ : « لولا فضيلة العرض على الطول ، لَمَا وصف اللهُ الجنّة بالعرض دون الطول ، حيث يقول ـ جلّ ثناؤه ـ ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ والأَرْضِ ﴾[6] .

٢٥ ـ فهذه براهينُك الواضحة ودلائلك الظاهرة ؛ ولو لم

---

١) كذا في ط ؛ ف و م و س : ضبة .
٢) البيت لعبدالله بن الحجاج ؛ انظر الحيوان ج ٦ ص ٤٢٣ و ج ٥ ص ٣٤٠ ؛ وفمار القلوب ص ٤٠٦ .
٣) لم نعثر على هذا البيت .
٤) « « « «
٥) كذا في ط ؛ ف و م و س : تقطع ... ونلاقي ... غلبتني .
٦) سورة الحديد آية ٢١ .

يكن فيك من الرِضَى والتسليم ومن القَناعة والإخلاص ، إلّا أنك ترى أنّ ما عند الله خيرٌ لك مما عند الناس وأن الطول الخفيّ أحبُّ إليك من الطول الظاهر ، لكان في ذلك ما يشهد[1] لك بالإنصاف ويحكم لك بالتوفيق ؛ وأنا ـ أبقاك الله ـ أتمشّق[2] إنصافك كما أتمشّق المرأة الحسناء واتعلّم خضوعك للحق كما أتعلّم التفقّه في الدين ؛ ولربّما ظننتُ أن جورَك إنصافُ قومٍ آخرين وأنّ تعقُّدَك سَماحُ رجالٍ مُنصِفين !

٢٦ ـ وما أظنّك صِرتَ إلى مُعارضة الحجّة بالشُبهة ومُقابلة الاضطرار بالاختيار واليقين بالشك واليَقَظَةِ بالحُلم ، إلّا للذي خُصِصتَ به من إيثار الحقّ وألهمتَهُ من فضيلة الإنصاف ، حتى صرتَ أحوجَ ما تكون إلى الإنكار أذْعَنَ ما تكون بالإقرار ، وأشدَّ ما تكون إلى الحيلة فَقْرًا أشدَّ ما تكون للحُجّة طَلَباً ؛ إلّا أن ذلك بطَرْف ساكن وصوتٍ خافض وقلبٍ جامع وجأش رابط وبنيّةٍ حسنة وإرادة تامّة ، مع غَفلةٍ كريم وفطنةٍ عليم ؛ إن انقطع خصمُك تنافلتَ ، وإن خرِف[3] ترفّقتَ ، غيرَ منخوب ولا متشغّب ولا مدخول ولا مشترك ولا ناقص النفس ولا واهن العزم ولا حسود ولا منافس ولا مغالِب ولا معاقِب .

---

١) س : يشهد ؛ ف و م : يقضي .
٢) س : اتشق ؛ ف و م : اعشق .
٣) ف و م : خرف ؛ س : خرق ، ويصح الوجهان .

٢٧ ـ تُقِلّ[1] الحَزْ وتُصيبُ المَفْصِلَ[2] وتُقرب البعيد وتُظهر الخفيّ وتميّز الملتبس وتخلّص[3] المشكل وتُعطي المعنى حقَّه من اللفظ كما تعطي اللفظ حقَّه من المعنى وتُحبّب المعنى إذا كان حيّاً يلوح وظاهرًا يصيحُ وتُبغضه [إذا كان][4] مستهلكاً بالتعقيد ومستورًا بالتغريب، وترُعم أن شرَ الألفاظ ما غرق[5] المعاني وأخفاها وسَتَرَها[6] وعماها، وإن راقتْ سمْعَ الغُمْر واستمالتْ قلبَ الرِّيض.

٢٨ ـ أعجبُ الألفاظ عندك ما رقّ وعذُب وخفّ وسهل وكان موقوفاً على معناه ومقصورًا عليه دون ما سواه، لا فاضلٌ ولا مقصّر ولا مشترك ولا مستغلق، قد جمع خِصالَ البلاغة واستوفى خِلال المعرفة؛ فإذا كان الكلامُ على هذه الصفة وأُلف على هذه الشريطة، لم يكن اللفظ أسرعَ إلى السمْع من المعنى إلى القلب، وصار السامع كالقائل والمتعلِّم كالمعلِّم، وخفّت المؤونة واستُغني عن[7] الفِكرة وماتت الشبهة وظهرت الحجّة واستبدلوا بالخلاف وِفاقاً وبالمجاذبة موادعةً وتهنّؤوا بالعلم وتشفّوا[8] ببَرْد اليقين واطمأنوا بثلج الصدور وبان المُنصِف من المُعانِد

١) ف و م : تنقل ؛ س : تقل .
٢) س : الفصل ؛ ط و ف و م : الفصل ؛ انظر امثال الميداني ج ١ ص ٥٦ .
٣) س : وتخلص ؛ ف و م : وتلخص .
٤) زيادة س .
٥) ف و م : غرق ؛ س : اغرق .
٦) ف و م : وسترها ؛ س : وأسرها .
٧) س : من ؛ ف و م : من .
٨) ط : وتفوا .

وتميّز الناقص من الوافر وذلّ المُخطِل وعزّ المُحصِل وبدَتْ عَورةُ المُبطِل وظهرت بَراءةُ المُحِقّ.

٢٩ ـ وقلتَ: «والناس، وإن قالوا في الحَسَن: كأنه طاقة ريحان، وكأنه خوط بان[1]، وكأنه قضيب خيزُران، وكأنه غُصن بان، وكأنه رُمحٌ رُدَينيّ، وكأنه صفيحة يَمانية، وكأنه سيف هُنْدُوانيّ، وكأنها جانّ، وكأنها جَدلُ عِنان، فقد قالوا: كأنه المشتري، وكأن وجهه دينارٌ هِرَقليّ، وما هو إلّا البحر، وما هو إلّا الغيث، وكأنه الشمس، وكأنها دارةُ القَمَر[2]، وكأنها الزُهرة، وكأنها دُرّة، وكأنها غمامة، وكأنها مَهاة؛ فقد تراهم وصفوا المستدير والعريض بأكثر مما وصفوا به القضيف والطويل».

٣٠ ـ وقلتَ: «وجدنا الأفلاك وما فيها والأرضَ وما عليها، على التدوير دون التطويل، كذلك الوَرَق والثمر والحَبّ والنَّمَر والشَّجَر[3]»؛ وقلتَ: «والرُّمح، وإن طال، فإن التدوير عليه أغلب لأن التدوير قائم فيه موصولًا ومفصّلًا، والطولُ لا يوجد فيه إلّا موصولًا، وكذلك الإنسان وجميع الحيوان».

وقلتَ: «ولا يوجد التربيع إلّا في المصنوع دون المخلوق، وفيما أكثرة على تركيبه دون ما خُلِقَ وصُوِّرَ طبيعةً، وعلى أن كلّ مربّع ففي جوفه مُدوّر، فقد بانَ المدوّرُ بفضله وشارَكَ المطوّلَ في حِصّته».

١) كذا في ف و م و س، ولعل الصواب: آس، كما جاء في ل ...
٢) ل: القمر؛ ف و م و س: قمر.
٣) زيادة س من ل.

٣١ ـ ومن العجب أنك تزعم أنك طويل في الحقيقة، ثم تحتج للاستدارة والعرض: فقد ضربتَ[1] عما عند الله صفحاً ولمجتَ بما عند الناس.

فأما حَوَر العين، فقد انفردتْ بحسنه وذهبتَ ببهجته وملحه، إلا ما أبانك الله به من الشُّكلة، فإنها لا تكون في اللئام ولا تفارق الكرام؛ وقال الشاعر [من الطويل]:

ولا عَيبَ فيها غيرُ شُكلةِ عَينِها * كذاكَ عِتاقُ الطَّيرِ شُكلٌ عُيونُها[2]

وقال آخر [من الطويل]:

وشُكلةُ عَينٍ لو حُبيتَ ببَعضِها * لكُنتَ مكانَ النَّجمِ مرأًى ومَسمَعا[3]

٣٢ ـ فأما سَواد الناظر وحُسن المَحاجر وهَدَبُ الأشفار ورِقّة حواشي الأجفان، فلي أصل عنصرك ومَجارى أعراقك؛ وأما إدراكك الشخصَ البعيد وقراءتُك الكتابَ الدقيق ونقشَ الخاتم قبل الطبع وفهمُ المشكِل قبل التأمّل، مع وَهَن الكِبَر وتقادُم الميلاد ومع تخوُّن الأيام وتنقُّص الأزمان، فمِن قُوَيّاء الهند وتركِ الجماع ومن الحِمْية الشديدة وطولِ استقبال الخُضْرة.

وأنت[4]، يا عمّ، حين تُصلح ما أفسد الدهرُ، وتسترجع ما أخذت منك الأيام، لكما قال الشاعر [من الطويل]:

١) ف و م و س: اضربت.
٢) البيت في الحيوان ج ٣ ص ٣٣٠ و ج ٥ ص ٣٣٠، وفي نثار الفلوب ص ٣٥٣ (زرقة وزرق مكان شكلة وشكل).
٣) البيت في الحيوان ج ٦ ص ٣٣٠ (العين بدل النجم، يريد الشمس).
٤) ط: وانت؛ ف و م و س: فانت.

١ ـ عَجوزٌ تُرَجّي أن تكونَ فَتِيّةً * وقد لَحِبَ الجَنبانِ واحدَوْدَبَ الظَّهرُ
٢ ـ تَدُسُّ إلى العطّارِ مِيرةَ أهلِها * وهل يُصلِحُ العطّارُ ما أفسدَ الدَّهرُ[1]

٣٣ ـ وكيف أطمَع في تقويمك[2] بعد اللَّجاج * وقد مَنَعتِيهِ قبلَه[3]؟ وكيف أرجو إقرارك جهرًا وقد أبيتَه سِرًّا؟ وكيف تجود به صحيحاً مُطمِعاً وقد بخلتَ به مريضاً مُونِساً؟ وكيف يرجو خيرَكَ مَن يراك تطاول أبا جعفر وتخاشنه وتنافره وتراهنه، ثم لا تفعل ذلك إلا في المحافِل العِظام وبحضرة كِبار الحُكّام، ثم تستغرب ضحكاً مِن طَمَعه فيك وتُعجِّب الناس من مجاراته لك؟ وأشهدُ بعدُ[4] أنك تخاشن[5] عمرو بن بحر الجاحظ[6] وتعاقله ثم تظارفه وتطاوله، وتُغنِي مع مُخارق وتُنكِر فضل زُرْزور[7] وتستجهل النظّام وتستبرد الأصمعي وتستغبي قيس بن زُهَير وتستخفّ الأحنف بن قيس وتبارز[8] أبا الحَسَن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، ثم تخرج من حدّ الغَلَبة إلى حدّ المِراء ومن حدّ الأحياء إلى حدّ المَوتى.

٣٤ ـ هذا، وليس لك مُساعِد ولا معك شاهِدٌ واحد،

١) بعد هذين البيتين في مراجلها.
٢) تكويك او ما اشبه؛ ف و م و س: ترومك.
٣) كذا في ف و م؛ س سقيته قبل اللجاج.
٤) ف و م: بعد؛ س: لك بعد هذا.
٥) ف و م: تخاشن؛ س: متخاشن.
٦) سقط لقب الجاحظ من س.
٧) س: زرزور، ف و م: زوزد.
٨) لعل الصواب: تبارى.

ولا رأيتُ أحدًا يقف في الحكم عليك أو ينتظر[1] تحقيق دعواك
ولا رأيتُ مُبصرًا يُخلّيك من التأنيب ولا مؤنّبًا يخليك من
الوعيد ولا متواعدًا يُخلّيك من الإيقاع ولا مُوقعًا يرثي لك
ولا شافعًا يشفع فيك . يا عمّ ، لمَ تحملنا على الصّدق ؟ ولمَ تجرّعنا
مرارة الحقّ ؟ ولمَ تعرضنا لأداء الواجب ؟ ولم تستكثر من الشهود
عليك ؟ ولمَ تحمل الإخوانَ على خلاف محبّتهم لك[2] ؟

٣٥ ـ اجعلْ بَدَلَ ما تجني على نفسك أن تجنيَ على عدوّك ،
وبدلَ ما تضطرّ الناس إلى ان يصدّقوا فيك أن تضطرّهم إلى أن
يُمسكوا عنك ؛ * ولِمَ لا بدّ[3] ـ يرحمك الله ـ إن فاتَه الطول من
أن يأتي بيده إلى التهلكة[4] أو من أن يقول بخلاف ما يجد
في نفسه ؟ فوالله ، إنك لَجيّد الهامة وفي ذلك خَلَفٌ من حُسن
القامة ، وإنك لَحسن الخطّ[5] وفي ذلك عِوَضٌ من حُسن اللفظ ،
وإنك لقليل الشيب ، قليل البول ، وإنك لتجدّ مقالًا وإنك
لتعدّ خِصالًا !

٣٦ ـ فَلْ معروفًا[6] فإنا من أعوانك ، واقتصِد فإنا من
أنصارك ، وهاتِ ؛ فإنك لو أسرفتَ ، لقُلنا : « قد اقتصدتَ ! » ، ولو
جُرتَ لقلنا : « قد اهتديتَ ! » ، ولكنك تجيء بشيء ﴿ تَكَادُ

١) س : ينتظر ؛ ف و م : ينظر .
٢) ف و م : لك قبل .
٣) س : ولا بد ؛ ف و م : ولم ولا بد .
٤) سقط من س .
٥) ف و س : الخط ؛ م : الخط .
٦) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ .

السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ[1] مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدًّا ﴾[2] !
ولو غششناك لساعدناك ، ولو نافقناك لأغريناك ؛ ولربّما
عذرتُك ولانَ جانبي لك ، فأقول : « خَرَفَ الشّيخُ » إذا كان جادًّا ،
و « عبثَ » إن كان هازلًا ، وقد يُعجل الخَرَفُ إلى أحدث منك سنًّا
ويُبطئ عن أطولَ منك عمرًا .

٣٧ ـ بل ، مَن هذا الذي يَعدّ من السنين ما تَعدّ وبلغ من
الكِبَر ما بلغتَ ؟ وعند مَن يُدرَك هذا العلم[3] إلّا عند النجوم أو
عند إبليس الرجيم ؟ بل ، من يعرف ذلك إلّا فاطر السمٰوات
والأرض ؟ لو عرفتْ عِقْبانُ طِخْفة[4] ونسورُ السَّراة وأحناشُ الرَّمل
وعيرُ العانة ووِرْشانُ الغابة وشيوخُ اليمامة وهَرْمَى
فَرْغانة أنك لا تَعُدُّ عُمرَ نوح عمرًا ولا النجومَ يومًا ، وأنك قد
فُتَّ التأريخات وجُزتَ حسابَ الباورات[5] واستقللتَ
الأحقاب وخرجتَ من خطوط المنجّد ، لَمَا استطالتْ بأعمارها
ولا فرحتْ بطول آيامها !

❀

٣٨ ـ فيا قعيد[6] الفلك ، كيف أمسيتَ ؟ ويا قُوَةَ المَيُولَى ،
كيف أصبحتَ ؟ ويا نَسْرَ لُقمان ، كيف ظهرتَ ؟ ويا أقدم من دَوْمَ

١) ف : تتفطرن .
٢) سورة مريم ، آية ٩٣ .
٣) بين : هذا من تدرك سرقة سنك ؛ ولعل الصواب : علم هذا .
٤) ف و م و س : خطفة .
٥) كذا في جميع النسخ ؛ راجع الفهرس .
٦) س : قعيد ؛ ف و م : عبيد ، وهو أيضًا .

ويا أسنّ من لُبَد ويا صَفِيَّ المُشَفَّر[1] ويا صاحب المُسْنَد، حدِّثني كيف رأيتَ الطوفان، ومتى كان سَيْلُ العَرِم، ومُذ كم مات عُوج، ومتى تبلبلت الألسُن، وما حبسَ غُرابَ نوح، وكم لبثتُم في السفينة، ومذ كم كان زمان الخَنان، ويوم السُّلّان ويوم خَزاز ووقعة البَيْداء؟

٣٩ ـ هَيْهات! أين عاد وثمود، وأين طَسْم وجَديس، وأين أميم ووَبار، وأين جُرْهم وجاسم أيّامَ كانت الحجارةُ رطبة وإذ كلّ شيء ينطق؟ ومذ كم ظهرت الجبال ونَضَبَ الماء عن النَّجَف[2]؟ وأيّ هذه الأودية أقدم: أنهر بَلخ أم[3] النيل أم الفُرات أم دجلة؟ أوجيحان أم سَيْحان أم مهران[4]؟ وأين تُرابُ هذه الأودية؟ وأين طينُ ما بين سفوح الجبال إلى أعاليها؟ وأيّ[5] بحر كبَسَتْ وأيّ[6] هبطة شحنت[7]؟ وكم نشأ لذلك من أرض وحَدَثَ من عين؟

٤٠ ـ جُعلتُ فداك، مَن أبو جُرْهم؟ ومَن رهط الدجّال؟ وهل تعرف له شبيهاً؟ أين طُوَيس؟ وما قِصّةُ ابن صائد؟ وممّن سَوْنَمّى المنتظر؟ وخَبِّرْني عن هِرْمس: أهو إدريس؟ وعن أرْمِيا:

١) س: المشفر؛ ف و م: المستفر.
٢) ف و م: النجف؛ س: اللحف.
٣) س: أم؛ ف و م: أو.
٤) ف و م: مهران؛ س: مكران.
٥) ف و م و س: في أي.
٦) ف و م و س: في أي.
٧) س. شحنت؛ ف و م: أشحنت.

أهو الخَضِر؟ وعن يحيى بن زكريّا: أهو إيليا؟ وعن ذي القَرْنَين: أهو الإسكندر؟ ومَن أبوه ومَن أمه؟ ومَن قيرَى وعيرَى؟ ومَن جُلَنْدَى؟ ومَن أولاد الناس من السمالي؟ وما الحُوش من الإبل؟

٤١ ـ وخبِّرْني عن قَحْطان: أإلى عابر هو أم لإسماعيل؟ وعن قُضاعة: أإلى مَعَدّ بن عَدنان أم لمالك بن[1] حِمْيَر؟ ومتى تحزّعت خُزاعة؟ ومتى طَوَت المَناهلَ طَيّء؟ ومَن ابن بيض[2] وما تلك السبيل؟ وما قصّة الزُّهَرة؟ وما شأن سُهَيل؟ وما القول في هاروت وماروت؟ وما شأن الإربيانة؟ وما قصّة الفأرة وجُرْم الوَزَغة؟ وما إحسان الحَمامة؟ وما تفريط العظاية؟ وما صَخَب[3] الضفادع؟ وما تسبيح الصُّرَد؟ وما عَداوة ما بين الديك والغُراب؟ وما صَداقة ما بين الجنّ والأرَضة[4]؟ ومن أين لها الماء؟ وما بلغ من عقل الهُدْهُد وأين قَبْر أمه ولِمَ نتنت ريحه؟

٤٢ ـ وخبِّرْني عن الأمّة التي مُسِخَتْ ثم فُقِدت: مَن كانت وإلى أيّ شيء صارت: آخذتْ برّاً أم بحراً؟ فإن كانت بحريّة أفهي الجِرِّيّ؟ وإن كانت بَرّيّة أفهي الضِّباب؟ وما آوَى وما حُبَيْن وما عِرْس وما أُوَيْر وما وَزْدان؟ وما قصّة الطَّرائث؟ وما سبب كون السَّنانير؟ وما عِلّة خَلْق الخنزير؟ وكيف اجتمع في الدُّبابة سُمٌّ وشفاء؟ وكيف لم يقتل الأفعى سُمُّها؟

١) ف و م و س: لمالك من.
٢) ف و م و س: ابن بنصر.
٣) ف و م و س: حصب.
٤) ف و م: الارضة؛ س الاروية.

وكيف لم تُحرق[1] الشمس ما عند قُرصها ؟

٤٣ ـ وخبِّرني عن الأبدال : أهم اليومَ بالعَرَج أم بِنِيسان[2] أم كانوا متفرّقين ؟ وخبِّرني أكلّهم موالٍ أم كلهم عَرَب أم هم أخلاط ؟ وما فعل صاحب أنطاكية ؟ ولِمَ أقيم سَلمان بعد بِلال ومَن[3] جُعل بعد سلمان ؟ ومَن عشائرهم وأين دورهم وأين أهلوهم ؟ وكيف لم يتقدّموهم ويتفقّدوهم ؟

وكيف صارت [لغة][4] نِيسان لسانَ الأرض يومَ القيامة ؟ وكيف صارت كِبدُ الحوت أوّلَ طعام أهل الجنّة ؟ ولِمَ تسمّى نوناً[5] ؟ وهل الرَّجفة مِن حَرَكته ؟ وهل الزلزلة من تنقّله ؟ وما الخَسْف ؟

٤٤ ـ وكيف شاهدتَ المسْخ : أعلى[6] طول الأيّام انقلبت[7] خِلقتُهم أم صار ذلك ضَرْبةً واحدة ؟ وهل عاشوا أم أبلسوا أو تُركوا ثلاثاً ثم أُبطلوا ؟ وهل كانوا يتعارفون بعد المسخ ويعرفون بعضَ ما قد نزل بهم بعد القلْب ؟

وخبِّرني عن بحار نِيطَس[8] وعن قَيْنَس[9] وعن الأصمّ [وعن

١) ف و م و س : يحرق .
٢) كذا ولعل الصواب : بلبنان ؛ راجع الفهرس .
٣) س : ومن ؛ ف و م : أو من .
٤) زيادة يقتضيها السياق .
٥) س : نوناً ؛ ظ و ف و م : يوناناً .
٦) ظ و ف و م و س : على .
٧) م و س : انقلبت ؛ ف : انقلبت .
٨) الصواب : نطس ؛ انظر الفهرس .
٩) ظ و ف و م و س : قيس .

الساكن][1] وعن المُظلم وعن بحر مايوتس[2] وعن الباكي وعن قاف ؛ وأين كنتَ عام الجحاف ؟ ومذ كم كان زمن الفطحل ؟ وأين كان مُلك الأزد وأين كان من مُلك الأشكان ؟ وأين كانا[3] من مُلك بني ساسان ؟ وأين كان خُرّه[4] أزدَشير من إستاشف ؟ وأين كان أنوشروان من أنوشَرْوان ؟ وأين جذيمة من تُبّع ؟ وأين الفَنجَب[5] من بلهرَى[6] وأين بَقْبور من قَيصَر ؟

٤٥ ـ وخبِّرني عن الفَراعنة : أهم من نَسْل العمالقة ؟ وعن العمالقة : أهمُ من قوم عاد ؟ وخبِّرني أهم من عاد الأولى او من عاد الأخرى .

وخبِّرني عن عُطارد الهنديّ وجوابه لعُطارد السماويّ حين هبط إليه من فلكه ، وهل جرى بينهما إلّا ما سمعنا ومذ كم كان ذلك ؟

٤٦ ـ وخبِّرني كيف كان أصل الماء في ابتدائه في أوّل ما أُفرغ في إنائه : أكان بحرًا أجاجاً استحال عذباً زُلالًا أم كان زلالًا عذباً استحال أجاجاً بحرًا ؟ وخبِّرني كيف صار الماء أبعد من الفلك ولا يكون إلّا في بطن الأرض ، وهو أشبه بالهواء كما أن الهواء أشبه بالنار ، وكيف يكون أحقّ بالوَسَط ، والأرض أبعد من شبه

١) زيادة يقتضيها السياق .
٢) ظ و ف و م و س : جبل الماس ؛ راجع الفهرس .
٣) كذا في المخطوطة ؛ ف و م و س : كان .
٤) س : خره ؛ ف و م : خرم .
٥) ف و س و م : الفنجب ؛ راجع فهرس الاعلام .
٦) ف و م و س : لهره والصواب بلهرى بتشديد اللام والـ

الفلك ؟ وكيف طبعَ ـ جُعلت فداك ـ الدّهريُّ في مسألة العَلاة والمِطرقة وفي البَيْضة والدجاجة، مع تقادم ميلادك ومرور الأشياء على بَدَنك ؟ وكيف كان بدء أمر البُدّ في الهند وعبادة الأصنام في الأمم وقصّة عمرو بن لُحَيّ في العرب ؟

٤٧ ـ وخبّرني عن عَناق بنت آدم، وعن ميسرة ومسرة[1] وعن مشيه ومَشْيانَه[2] وعن بهيا وطَحْيا[3] ؛ ومذ كم عُمرت جزيرة العرب ومذ كم بادت يونان، وعن فضل ما بين السِّند والهند والهند والمَيْد ؛ وعن جميع مَن هلك بالرُّعاف، وعن مَن أفناهم النَّمْلُ، وعن مَن أجحَفَ بهم السيْل، وعن أصحاب النُّمان كم صنفهم ؛ وما تقول في الرَّجْم السماويّ : أكان من عِظام البَرَد أم كحجارة الطير الأبابيل التي خُلِقَت من سِجّيل ؟

وخبّرني عن معنى الفرات على حقّه وصدقه، وعن نُضوب البحر، وعن تنقُّص الأرض، ولمَ عمِل الفلك في هذا العالم وليس بينهما شبه، وهلّا عمل فيه بقدرة منه، وهل يجوز أن يعمل شيء في شيء إلّا والآخر يعمل فيه ؟

٤٨ ـ وخبّرني مذ كم كان الناس أمّةً واحدة ولُغاتهم متساوية، وبعد كم بطْنٍ اسودّ الزنجيّ وابيضّ الصَّقْلَبيّ ؟ ولمَ صار اللون أسرع تنقُّصاً من الجَسَد[4] ؟ ولمَ كان الولد يجيء على شَبَه

١) كذا في المخطوطة وجميع النسخ .
٢) ط و ف و م و س : مهنة ومهنئة .
٣) ف و م و س : وطبحيا .
٤) ف و م و س : الجمود ، ولعل الصواب ما أثبت او : الجلود .

ما في أبيه من الأمور الحادثة في بدنه غير[1] القديمة في أصل تركيبه، ومع ذلك لم يُولد صبيٌّ قطُّ في العرب مجنوناً ؟ وما هذه الخاصّيّة التي منعتْ من هذا المعنى ؟ وفي كم تمّت لكلّ فرقةٍ بعد التبلبل لُغتُها واستفاض شأنها[2] ؟

٤٩ ـ خبّرني، جُعلتُ فداك، أيّما أطوَل عُمرًا : النَّسْر[3] أم غير العانة أم الحيّة أم الضَّبّ ؟ ومتى تستغني الحيّة عن الغذاء ؟ ومتى ينتفع الضبّ بالنسيم ؟ ومتى ينقطع النَّسْر عن السِّفاد ؟ وكيف صار البغل لا ينسل ـ وهو ولد الرَّمَكة من العَيْر ـ، وكذلك السَّمْع لا ينسل ـ وهو ولد الضَّبُع من الذئب ـ، والراعِبيّ ينسل ـ وهو ولد الحمام من الوَرشان ـ، والبُخْتيّ ينسل ـ وهو من ولد العِراب من الفوالج ـ، ولمَ يُسمع في الظِّلف إذا اختلفتْ ولمْ يُسمع في الحافِر ولا في الخُفّ إذا اختلفت ؟ وخبّرني عن الزّرافة : أمن ولد الناقة من[4] الضَّبُع ؟ وعن الشَّبُوط : أمن ولد البُنّيّ من الزَّجر ؟

٥٠ ـ وخبّرني عن عَنقاء مُغرِب وما أبوها وما أمّها، وهل خُلِقَت وحدَها أم من ذكر وأنثى ؟ ولمَ جعلوها عقيماً وجعلوها أنثى ؟ ومتى تمهد لذلك الصبيّ، ومتى تظلّ بجناحها شيعة الإمام، ومتى يُلمّ في فيها اللِّجام ؟ ومتى يُباع[5] له الكبريت الأحمر ويساق إليه جبل الماس ؟

١) س : غير ؛ ف و م : عن غير .
٢) كذا في ط ؛ ف و م و س : لسانها .
٣) كذا في ط ؛ ف و م و س : الناس .
٤) ط و ف و م و س : أم من .
٥) ف و م و س : يباع .

٥١ ــ وخبّرني عن بناء سُور الأُبُلّة، وعمّن حفر الجيرة، ومَن أنشأ بُنيان مِصْر، ومن صاحب كرد بنداذ[1] ومدينة سَمَرْقَنْد؛ وخبّرني عن البناء الذي يُضاف بالمدائن إلى سام: أهو لسام؟ وعن تَدْمُر: أهو لسليمان؟ وأين مُلك أخاب[2] بن عُمري من مُلك نِمْرود الخاطئ؟ وأين وقع مُلك ذي القَرْنين من مُلك سُليمان؟

❀

٥٢ ــ وقد كنتُ ــ أطال الله بقاءك ــ في الطول زاهدًا وعن القِصَر راغبًا، وكنت أمدح المربوع وأحمد الاعتدال، ولا ــ والله ــ أن يقوم خيرُ الاعتدال بشرّ قِصَر العُمر ولا جمال المربوع بما يفوت من منفعة العلم؛ فأما اليوم، فيا ليتني كنتُ أقصر منك وأضوى وأقلّ منك وأوهى[3]!

وليس دُعائي لك بطول البقاء طَلَبًا للزيادة، ولكن على جهة التعبّد والاستكانة؛ فإذا سمعتني أقول: «أطال الله بقاءك»، فهذا المعنى أريد، وإذا رأيتني أقول: «لا أخلى الله مكانك»، فإلى هذا المعنى أذهب.

٥٣ ــ وقد زعموا ــ جعلت فداك ــ أنّ أكَلَ[4] ما طال عمرُه من الحيوان زائدٌ في شدّة الأركان وفي طول العمر وصحّة الأبدان، كالوَرَشان والضِبّاب وحُمُر الوحش، وكلحم النَّسْر لمن

١) كذا في ظ و ف و م و س؛ راجع فهرس الاعلام.
٢) ظ و ف و م و س: اخاذ.
٣) ف و م: وأوهى؛ ظ و س: وأقى.
٤) ظ و ف و م و س: كل.

أكله ولحم الحيّة لمن استحلّه؛ فإن كان هذا الأمر حقًا وكان هذا العِلاج نافعًا وكنتَ له مستعملًا وفيه متقدّمًا وتراه رأيًا، وإن كنتَ عنه غنيًّا، أخذنا منه بنصيب وتعلّقنا منه بسبب [.....][1] وكيف لي بذلك وأنا صغير الأذن وأذنك أذن أبي سُهَيْل (؟)، وأنا دقيق العُنق وعنقُك عنقُ قاسم التمّار، وأنا صغير الرأس ورأسُك رأسُ جالوت!

٥٤ ــ وفيك أمران غريبان وشاهدان بديعان: جَوازُ الكَوْن والفَساد عليك وتعاوُرُ النقصان والزيادة إيّاك؛ فجوهرُك[2] فَلَكيّ وتركيبُك أرضيّ؛ ففيك طولُ البقاء ومعك دليل الفَناء؛ فأنت علّة للتضادّ وسببٌ للتنافي؛ وما ظنُّك بخَلْق لا تضرّه الإحالة ولا يفسده التناقض؟

٥٥ ــ جعلت فداك، ما لقي منك الذَّهَب وأيُّ بلاء دخل بك على الخرّ! كانا يتيهان بطول العمر ويبهَجان ببقاء الحُسن وبأن الدهرَ يُحدث لهما الجِدّة إذا أحدث لجميع الأشياء المخلوقة؛ فلما أربى حسنُك على حسنهما وغَمَرَ طولُ عمرك أعمارَهما، ذلّا بعد العِزّ وهانا بعد الكرامة!

وما لي فيك قولٌ إلّا قول الأعرابي حين أضلّ[3] الطريق في الظلمة: فلما عرف قصدَه عند طلوع القمر رفع رأسه شاكرًا وهو يقول: «ما أقول؟ أقول: رفعك الله»، وقد رفعك، أم

١) يظهر ان الناسخ قد اسقط عدة كلمات.
٢) فجوهرك عن ب؛ ف و م و س: جوهرك.
٣) ف و م: اضل، س: ضل.

أقول : « جعلك الله » ، وقد جعلك ، أم أقول : « عمرك الله » وقد عمرك ؟ ولكن أقول : « وهل أنطق إن نطقتُ إلّا رجيعاً وأقول وما[1] قلتُ إلا لغواً[2] » ! ؟

٥٦ ـ وقد زعم ناسٌ ممن يتحمل الاعتبار ويتعاطى الحكمة ويطلب أسرارَ الأمور ، أنه[3] ليس شيء مما يُساكن الإنسانَ في منزله ورَبعه وفي داره وموضع مُنقلَبه، إلّا والإنسان يفضله في طول العمر وفي البقاء على وجه الدهر، كالحمام والدّجاج والسنانير والكلاب والبقر والغنم والحُمر والخيل والجواميس والإبل؛ وزعموا أنّ أقصرَها أعماراً العصافيرُ ، وأن أطولها أعماراً البغالُ ، وأن العلّة في طول بقاء البغل قلّةُ السّفاد وفي قِصَر عمر العصافير كثرةُ السفاد ، وأن مما يقضي بهذه العلّة ويُثبت هذه القضيّة ما يعمّ الحِصيان من طول العمر ويعمّ الفُحولةَ من قِصَر العمر .

٥٧ ـ وما أدري ـ حفظك الله ـ بهذا القياس بأساً في ظاهر الرأي وما أجدُه بعيداً في أغلب الظنّ ؛ ولو كنتُ أقْتُلُ ذلك علماً وأعلمُه يقيناً ، لكان أحبُّ الأمور إليّ أن يكون لي فيه سَلَفٌ صدق وإمامٌ لا يغلط ، وأن أحكيَه عن معدّلٍ وأسنده إلى مَقْنَع : فقُلْ نسمعْ وأشِرْ نتبعْ !

٥٨ ـ يعجبني ـ جعلت فداك ـ منك بُغضُ الشُّهرة ودبيبُك

١) ف و م و س : ما .

٢) جاءت هذه الرواية في مجاني الادب ج ١ ص ٥٨ كما يلي : والله ما أدري ما اقول لك : أقول . . . ولكن ما بقي إلّا الدعاء أن يُنسيَ الله في أجلك .

٣) زيادة س .

في غِمار الحشويّة ، استغناءً بنفسك وصوناً لقدرك ومعرفةً بما أعطيتَ وثقةً بالذي أوتيتَ ؛ وما أقلّ ـ بحمد الله ـ ما سَبَقَك به إبليس وما أيسرَ ما فاتك به آدم ! فزاد الله شاكرَك نِعمةً وناصِرَك عزّةً !

٥٩ ـ وقد ذكرتِ الرُّواة في المعمّرين أشعاراً وصنعت في ذلك أخباراً ، ولم نجد على ذلك شهادةً قاطعة ولا دلالةً قائمة ، ولا نقدر على ردّها لجواز[1] معناها ولا على تثبيتها إذ لم يكن معها دليلٌ يُثبّتها؛ وقد تعرف ما في الشكّ من الحيرة وما في الحيرة من القَلَق وما في القلق من النَّصَب وما في النصب من طول الفِكرة وما في طول الفكرة من الوحشة وما في طول الوحشة من التعرّضُ للوساوس والخفقة وما في إتعاب القلب وإنضاء النفس من كلال الجَسَد[2]، وما في الإلحاح من دواعي الضجر وما في الجهل من النقص وما في نِزاع النفس من الكدّ .

٦٠ ـ فافتحْ لبيتك باباً نستريحُ إليه وأقِمْ له عَلَماً نقفُ عنده ! فقد علمتَ ما ذكروا من عمر نابغة بني جَعْدة ومالك ذي الرُّقَيْبة ونَصْر بن دُهمان وابن بُقَيْلة الغَسّاني والرّبيع بن ضُبَيْع ودُوَيْد[3] بن نَهْد ، وانتَ ـ أبقاك الله ـ تعرف ميلاد آبائهم وأجدادهم وقبائلهم وعمائرَهم وأصولهم وأجذامهم : فخبّرني

١) ف و م و س : بجواز .

٢) ط : الجسد؛ ف و م و س : الجد .

٣) يسميه ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء ص ٣٦ : دريد بن صمة ، وفي ط : دريد بن صده ؛ راجع فهرس الاعلام .

أكذبوا أم صدقوا أم اقتصدوا أم أسرفوا .

٦١ ـ فأمّا ما رَوَوْا لأجسام النـاس من الطول والعرض ، وثبّتوا لهم من السِمَن والعِظَم والضِخَم ، سِوى مـا نطق به الكِتابُ عن أجسامِ عاد ، فالشاهدُ على كذِبهم حاضِر والدليلُ على فَساد عقولهم ظاهر ، كالذي رأينا من أقدار سُيوف الأشراف وأزجَةِ رِماح الفُرسان ، وكتيجان الملوك التي في الكعبة ، وكضِيق أبوابهم وقِصَر سَمْك عَتَب دورهم في قصورهم العاديّة ومُدُنهم المُدْمِلِيّة ؛ ويدُلّ على ذلك الجرونُ التي كانت مقابرَهم وأبوابُ مَدافِنهم في بطون أرَضيهم وشَعَفِ جبالهم ومطامِيرُهم ومواضعُ قناديل كنائسهم ومجالسِهم وبيوتِ عباداتهم وملاعبهم من قُمَم رؤوسهم .

٦٢ ـ ولو حضرَنا من الشواهد على ما أدّعوا من أعمارهم مثلُ الذي حضرَنا من الشواهد على تكذيبهم في طول قاماتهم ، إذًا لَما عنَّيْناك ولا ابتذلناك ؛ وعلى أنه لو كان السببَ في طول قاماتهم وضِخَم أبدانهم تقادُمُ ميلادهم وجِدّةُ[1] قوّة الأرض قبـل أن تخلُق وشبابُها قبل أن تهرم ، لكان ينبغي لمن كان قبلَهم أن يكون أعظمَ منهم ، ولكان نُقصانُ مَن بعدَهم ـ ممّن يلي عصرَهم ومن يلي أولئك ـ على حساب ذلك .

***

٦٣ ـ وخبّرني ـ أبقاك الله ـ مَن كان باني رِيّام ومَن أنشأ كعبةَ نجران ومَن صاحب غُمدان ومَن باني تدمُر ومَن صاحب المرمَرَيْن ومُذ كم بُنِيَت مَأْرِب ، وأين كان الأبَاق الفَرْد

١) ف و م و س : وحدة .

مِن المُشَقَّر وأين قَصْر النُوبَهار من قصر سِنداد ومَن صاحب عَمَرْقُوف ؟ ولمَ قضيتَ ـ جعلت فداك ـ لجَمَعـة الإيادية على بنت الخُسّ ، ولابن شَرِيّة على شِقّ ، وللنَخّـار على ابن النَطّاح ، ولابن الكَنِيس على ابن لِسان الحُمَرة ؟ وأين كانت الزبّاء من مَلِكة سَبَأ ؟ وأين خاتُون من بُوران ؟ وأين جُلَنْدَى من أسباذ ؟ وأين حِدَيم[1] من أفعى[2] ؟ وأين كان لُقَيم من لُقمان ؟ وأين كان كُرْز بن عَلْقَمَة من جُحْزَز[3] المُدْلِجيّ ؟ وأين كان رافِع المُخِسّ من دُعَيْمِص[4] الرَمْل ؟

٦٤ ـ وخبّرني عن عَظامة أقاليم الخَراب وعن خَلاء شِق الجَنوب : أذلك قائم مُذ دارَ الفَلَكُ وكانَ النُموّ أو الدُوَلُ بينها مقسومة والأيّامُ عليها موقوفة ؟ ولمَ قدّمتَ إقليم دَوْس على إقليم بابِل ؟

وخبّرني عن الشُهُب : أتكون نَهارًا أم تكون ليلًا ؟ ولمَ قدّمتَ الروم في الصَنْعة على أهل الصين ؟ ولمَ قـدّمتَ تُبّت على الزابَج ؟ ولمَ فضّلتَ السكون على الحَرَكـة ؟ ولمَ جعلتَ الكون فَسادًا والافتراقَ اجتماعًا ؟

٦٥ ـ قد وجدتُك ـ جعلت فـداك ـ خِفْتَ أن تكون ابن صائد ورجوتَ أن تكون الدجّال ، ولعلّك دابّةُ الأرض ـ وما أدري ـ لعلّك سَوْشى ، ولستَ ـ بحمد الله ـ الخَضِر ! والـذي لا أشكّ فيه أنك غيرُ المَسيح ، وأظنّ روحَك روحُ شِيعُرة بل روح

١) س : حذم ، ظ و ف و م : ردم .
٢) ف و م و س : أفعى ؟ ظ : رفعى .
٣) ظ : بجزره .
٤) ظ : مبص .

بَعلزَبُوب[1] بل روح دكالا[2] وأنك الأركون المنتظر !

٦٦ ـ واحتملْ لي مسألةً واحدة ولا أعود وسأجعلها طويلةً ولا أزيد : كم بين وُدّ وسُواع ويَغوث ويَعُوق وبين مَناة والعُزّى والغبغب وعائم وبين مَناف ونُهم وسَعْد ومَرْحَب[3] ؟ ومذ كم نكحَ إساف نائلةَ ؟ ومذ كم مُسِخا في الكعبة ؟ وخبّرني عن بَرهوت وبَلهوت ، وعن الجابيَة وموضع الطاغيَة ، وعن سَيْف الصاعقة ، ومَن ألقى ذلك إلى الرافضة ، وما كان مال قارون ، وما كان كنزُ النَّطَف ، ولمن كانت اليتيمة[4] ، وما قُرْط ماريَة ، وما أصلُ مال ابن جُدْعان ، وكيف كانت[5] مشورة أمه ، وخبّرني عن ذلك المال الذي مَن أخذَ منه ندمَ ومَن تركه ندمَ .

❀

٦٧ ـ جعلتُ فداك ، قد شاهدتَ الإنس مذ خُلقوا ورأيت الجنّ قبل أن يحتجبوا[6] ووجدتَ الأشياء بنفسك خالصةً ومزوجة وأغفالًا وموسومة وسالمةً ومدخولة : فما يخفى عليك الحُجّةُ من الشُّبهة ولا السُّقم من الصحّة ولا الممكن من الممتنع ولا المستغلَق من المستبهَم ولا النادر من البديع ولا شِبهُ الدليل من الدليل ، وعرفتَ علامة الثقة من علامة الريبة ،

١) ظ و ف و م : بلعذبوب ، س : بلعذبون .
٢) ظ و ف و م : دكالا ؛ م : دلالا .
٣) ف و م و س : منهب ، ولم نجد صنماً اسمه منهب ، فلعل الصواب مرحب .
٤) ظ : اليتيمة ، ف و م و س : اليتية والصواب : [الدرة] اليتيمة فيما يظهر .
٥) ف و م و س : كان .
٦) كذا في ظ ؛ ف و م و س : يحبوا .

حتى[1] صارت الأقسامُ عندك محصورة والحدودُ محفوظة والطبقات معلومة والدُّنيا بحذافيرها مصوّرة ، ووجدتَ السبب كما وجدتَ المسبَّب ، وعرفتَ الاعتلال كما عرفتَ الاحتجاج ، وشهدتَ المِلَل وهي تُولَد والأسبابَ وهي تُصنَع ، فعرفتَ المصنوع من المخلوق والحقيقة من التمويه :

٦٨ ـ فما تقول في الرِّفي[2] ؟ وما تقول في الرُّؤيا ؟ وما تقول في إكسير الكيمياء ؟ وما تقول في كيموس الضَّغمة ؟ وما تقول في الزجر ؟ وما تقول في الفراسة ؟ وما تقول في الفأل ؟ وما تقول في الطِّيَرة ؟ وما تقول في [نَميمة] الظُّلم[3] ؟ وما تقول في معنى البركة ؟ وما تقول في النجوم ؟ وما تقول في الخِيلان ؟ وما تقول في أسرار الكَفّ ؟ وما تقول في النظر في الأكتاف ؟ وما تقول في قَرْض الفأرة ؟ وما تقول في إلحاح الخُنفَساء ؟ وما تقول في دوائر الرأس وفي أوضاح الخَيل وفي النَّمس والسُّوْر[4] وفي الديك الأفرَق والسِّنَور الأسودَ وفي البول في النَّقَر وفي الاطّلاع على عاديّ الآبار وفي النوم بين البابَين ؟

٦٩ ـ وما تقول في النُّغْنُغة[5] وفي الرَّتيمة وفي تعليق كعب الأرنب وفي حَلْي السليم وفي البَلايا والوَلايا ؟ وما

١) س : حتى ؛ ف و م : وحتى .
٢) ف و س : الرقي ؛ م : الراى ؛ وليست هذه الكلمة برضية ، فلعل الصواب : الراس وهو من مصطلحات السحر .
٣) ف و م و س : فك الظلم (؟) .
٤) ف و م : السوّر ؛ س : السنور وله وجه .
٥) ف و م : النغنغة ؛ س النغبة ، وتصح أيضاً .

تقول في الهام والاستمطار بالسَّلَع والعُشَر ؟ وما تقول في شَقّ البُرْقُع وفي حَدْر الرداء ؟ وفي كَيّ الصحيح عن ذي العُرّ وفي فَقْء العين للسواف وفي نَزْع [العين] للغارة[1] ؟ وما تقول في الآمِر والناهي والمتربِّص ؟ وفي التَّطيح والقَعيد والسانح والبارح ؟ وما تقول في وَطْء المِقْلات للقَتْلى وفي دماء الملوك للكَلْبى ؟

٧٠ ــ وما تقول في صرع الشيطان ، وفي تلوُّن الغِيلان ، وفي عَزيف الجنان ، وفي ظهور العُمّار وفي طاعتهم للعزائم ، وفي رَقْيّ المأمور الحارثيّ وعُتَيْبة بن الحارث اليَربوعيّ ؟ وما فصلُ ما بين العرّاف والكاهن والحازي والمتبوع ؟ وما تقول في تحوُّل إبليس في صورة سُراقة المُدْلجيّ وفي صورة الشيخ النجديّ ؟ وخبِّرني عن شِقْناق وشَيْصَبان ، وعن سَلْقة وزَوْبعة ، وعن المُذْهِب والسِّعلاة ، وعن بركُوَيْر[2] ودركاداب[3] ، وأين كان مِسْحَل ــ شيطانُ الأعشى ــ من عمرو ــ شيطانِ المُخَبِّل[4] ــ ؟

❀

٧١ ــ قد ــ والله ــ عافانا الله بك وابتلى وأنعم بك وانتقم ؛ فترحاً[5] لمن زهد فيك وسُقياً لمن رغب إليك ، وويل لمن جهل فضلك ، بل الويل لمن أنكر فضلك ! إنك ــ جعلت فداك ــ كنتَ لم تكن فكنتَ فكذا[6] لا تكون بعد أن كنتَ ، وكما

١) ف و م و س : المر للغاره .
٢) كذا في جميع النسخ ؛ انظر الفهرس مادة كُوَيْر .
٣) كذا .
٤) ط : المخبّل ؛ ف و م و س : المتخل .
٥) في جميع النسخ : فدحا .
٦) س : فكذا ؛ ف و م : كذا .

زِدتَ في الدهر الطويل فكذا تنقُص في الدهر الطويل ، إذ كل طويل فهو قصير وكل مُتناوٍ فهو قليل ؛ فإياك أن تظنّ أنك قديم فتكفُر ، وإياك أن تُنكِر أنك مُحدَث فتُشرِك !

٧٢ ــ فإن للشيطان في مثلك أطماعاً لا يُصيبها في سِواك ويجد فيك عِلّلاً لا يجدها في غيرك ؛ ولستَ ــ جعلت فِداك ــ كإبليس ، وقد تقدّم الخبر في بقائه إلى انقضاء أمر العالم وفَنائه ؛ ولولا الخبر لما قدّمتُه عليك ولا ساويتُه بك ، وأنت أحقّ منه بعذر وأولى بستر[1] ولو ظهر لي لَمَا سألتُه كسؤالي إيّاك ولَمَا ناقلتُه الكلام كمناقلتي لك ، وإن كان في التجاذب مثلَك فهو في النصيحة على خلافك ، ولأنك إن منعتَ شيئاً فمن طريق التأديب أو التقويم ، وهو إن منعَ ، منعَ بالنِّش والإرصاد ، وأنت على حال أشكل[2] ونحن نرجع إلى أصل وننتمي[3] إلى أبٍ ويجمع بيننا دين .

❀

٧٣ ــ وخبِّرني عن الشِّقّ وعن واقواق وعن النِّسناس وعن دُوَالْباي وعن الكركدّن وعن عَنقاء مُغرِب وعن الكِبريت الأحمر وعن نَوْر الله في الأرض .

وحدِّثني عن شِعْب رَضْوَى وعن جبال جِسْمَى ، ومتى ترى الماء الأسود والجوّ الأكلف والطين الأزرق ؟ وكيف ذلك النِّمر ؟ وهل يظمأ ذلك الأسد ؟ وهل بأرض الخَفاش ؟ وهل أمنت(؟)

١) كذا في ط ؛ س : من عذر وأولى من ستر ؛ ف و م : من عذر واول من ستر .
٢) س : أشكل ؛ ف و م : شكل .
٣) ط و ف و م و س : وننتمي .

الْحبارَى ؟ ومتى تتعلّم ما في الجَفْر وتُحكِم ما في الزَّبُر ؟ وما فعل فَحْل[1] وَبار ونعاج أبي المرقال[2] ؟

٧٤ ـ وما الحُجّة في الرّجعة والقول في المناسخة ؟ ومن أين قلتم بالبَداء[3] ؟ ومن أين جعلتم العلم فعلًا والزيادة فلتاً[4] ؟ وما القول في النفس ؟

٧٥ ـ وخبّرني ما السِّحر وما الطِّلَسْم وما الدَّنْهَش وما الخَلَقْطير وما الهَيْكل وما الطوالق ؟ وما قولهم في اللُّبان الذَّكَر وفي مُراعاة المُشتري ؟ ولِمَ توحّشوا من الناس ؟ ولِمَ باتوا بالبَراح وأقاموا بالخَراب واغتسلوا بالماء القَراح ؟ ولِمَ قدّموا التصديق وأخروا[5] الطيرة (؟)[6] ولِمَ أجابوا وأكرموا ولِمَ منعوا وقتلوا ؟

٧٦ ـ وخبّرني من خانِقُ الغَريض وقاتِلُ سَعْد يومَ النَّفَق، ومَن الذي استهوى عمرو بن عَديّ ؟ ومَن صاحبُ عُمارة بن الوليد ؟ ومَن يصرع منهم الأصحّاء ومن يُبرئ المرضى ويستهوي العُقلاء ؟ وعن فصل ما بين الشيطان والجِنّي وما بين الجِنّ والجِنّ، ومَن طعامُه الجَدَف ؟ وخبّرني عن أشعار الهاتف وما يُسمع بالليل من جوانب الأخبار ؟ وخبّرني عن النُّمَيْريّ صاحب الوَرَقة وعن

١) س : فحل ؛ ظ : نحل ؛ ف و م : نخل .
٢) ف و م و س : رقال .
٣) س : بالبداء ؛ ف و م : بالنداء .
٤) كذا في ف و م و س .
٥) ف و م : واخروا ؛ س : واخرجوا .
٦) ظ و ف و م و س : العبرة ؛ ولعل الصواب ما اثبت .

تَميم الداري صاحب الرَّدْم[1] .

٧٧ ـ وخبّرني عن شَمْلون وعن أهرِمَن وعن كاوه وكَيُومَرْث وإبدَذَش وافرَدَذَش وابْرُشارش وابرُبارش وخوَنِرَث بامية[2] ؛ وكيف صارت خونرث هذه أعمر العوالم ؟ وأيّما أكثر : ياجوج أم ماجوج ؟ وأيّما أقصر وأيّما أطول أعمارًا وأيّما أفضل : مُنكَر أم نكير ؟ وأيّما أخبث : هاروت أم ماروت ؟ وأيّ حوت ابتلع يونُس ؟ وأيّ حَيّة[3] ابتلعت المُهلَب ؟ ومن أي خَشَب[4] كانت سفينة نوح ؟ ولِمَ ملح الحمض ؟ ولِمَ طُوّقت الحَمامة ؟ وما فَرْقُ ما بين الطاس والكأس ؟

٧٨ ـ وما كان سبب اتّخاذ الأقبية ؟ وما سبب صنعة الزُّجاج ؟ وما قِصّةُ الرُّخام : أكيمياء أم[5] مخلوق ؟ ولِمَ امتنع عَمَل الذهب والزجاج أعجبُ منه ؟ ومَن صاحب المينا وتودين الحجارة ؟ ومَن صاحب التلطيف ؟ ومَن صاحب النوشاذر ؟ وما تقول في التِّبْن ؟ وما فُرانِق الأسد ؟ وما صَداقة ما بين الخُنفَساء والعقرب ؟ وما بال السواد يصبَغ ولا ينصبغ وما بال البياض ينصبغ ولا

١) انظر فهرس الاعلام ، مادة : تميم الداري .
٢) في ظ ، على ما يظهر : كاوه وابخرش وابدرش وابن حارس وخونرث بام ؛ ف و م و س : كان وكان وسره وابدذش وافردش وابرشارش وابربارش وخونرث بام . فلم نصحح الا ظاهر هذه الأسماء لاننا لا نعلم كيف كتبها الحاحظ ؛ واما حروفها الصحيحة على ما ورد في الأقستا فهي : وبدَذَفْشُ ، أفْرَدَذَفْشُ ، أبُرْجارَشْتِ ، أبُرْبارَشْت ؛ انظر فهرس الاعلام مادة : خونرث .
٣) كذا في ظ و ف و م و س .
٤) ف و م و س : حية .
٥) س : ام ؛ ف و م : أو .

يصبغ ؟ ومَن صاحب الأُصطُرلاب ؟ ومَن صاحب القَرَسطون ؟ ولم أسألك عن الحدّاد وإنّما سألتُك عن الفَيلَسوف وعن عِلّته في المدّ والجزر ؛ وخبِّرني عن جواهر الأرض ، وعن جمع القار[1] : أشيءٌ مفروغ مِن خَلقه أم أرض تستحيل[2] إليه ؟

٧٩ ــ ولِمَ عمِل بعض السمّ في العَصَب وبعضُه في الدم وبعضُه فيهما جميعاً ؟ ولِمَ كان بعضُه سمّ نَجّاز وبعضُه سمّ جهاز ؟ ولِمَ صار لا يقتُل مع العادة وقتلَ قبل العادة : ألأنّ الطبائع تنكر الشيء الغريب أم لأنه ضدّ في نفسه ؟ وكيف صار مع ريق الأفعى ريقُ بعض الناس في القتل ، وفي أيهما سُمّ ؟ ولِمَ خالَف البِيش في العَصَب والدم ؟ ولِمَ يقتُل العقرب إنساناً ويقتله آخر ؟ ولِمَ صارت الأفعى قاتلة وتأكلها القنافذ ولا تضرّها ، ويأكلها الأُرْويّ فلا يتأذّى[3] بها ؟ ولِمَ صارت الهِنديّة تقتل كلّ شيء ولا يقتلها شيء ولا يستمرنها شيء ؟

٨٠ ــ ولِمَ خالَف النيلُ جميع الأودية في النُّقصان والزيادة ، ولِمَ بلغت جِزيَتُه الشّمال ولِمَ صار أقصاه كأدناه ؟ ومتى يُدال منه ومتى يحوّله الإمام ؟

***

٨١ ــ وقد علمتَ ــ جعلتُ فداك ــ أن الخبر إذا صحّ أصلُه وكان للناس عِلّةٌ في نشره ، كان في الدّلالة على الحقّ كالعِيان وفي

١) ظ و ف و م : جمع القار ؛ س : جميع القار .
٢) ف و م و س : يستحيل .
٣) ف و م : يتأذى ؛ س : تتأذى .

الشِّفاء[1] كالسّماع ؛ على أن الخبر لا يُعرف به تكيّف[2] الأمور ، لكن يُعرف به جُمل الأشياء ، إلّا خبرك : فإنك لا تحتاج إلى إشارة ولا إلى إعادة ولا إلى [علة ولا إلى][3] تفسير ، حتى يقوم خبرُك في الشفاء[4] وفي كيفيّة الشيء مَقام العِيان !

٨٢ ــ وقد كنتُ أتعجّب من محمّد بن عبد الملك وأقول : « ما تقولون في رجُل لم يقل قطّ بعد انقضاء خُصومته وذَهاب خَصمه : « لو كنتُ قلت كذا كان أفضل » أو[5] : « لو كنتُ لم أقل كذا كان أمثل » ؛ فما بالُ عَفْوِه أكثر من جهدكم وبديهتِه أبعد من أقصى فِكرتكم ؟ ؛ فلمّا رأيتك علمتُ أنك عذابُ صبّه الله على كلّ رفيع ورحمةٌ أنشأها لكلّ وضيع !

٨٣ ــ فخبِّرني عمّا جرى[6] بينك وبين هِرمِس في طبيعة الفلك ، وعن سَماعك من إفلاطون ، وما دار في ذلك بينك وبين[7] أرسطاطاليس[8] ، وأيّ نوع اعتقدتَ وأيّ شيء اخترتَ ؛ فقد أبتْ نفسي غيرك وأبت أن تتشفّى إلّا بخبرك ! ولولا أني أكلف[9] برواية الأقاويل وأغرَم[10] بمعرفة الاختلاف ولا أستجيز

١) ف و م : الشفاء ؛ س : الشفاء .
٢) س : تكيف ؛ ف و م : مكيف .
٣) زيادة س عن ل .
٤) ف و م : الشفاء ؛ س : الشفاء .
٥) زيادة س عن ل ؛ ظ : لو .
٦) ف و م : ما جرى ؛ س : ما كان .
٧) زيادة س عن ل .
٨) س : ارسطاطاليس ؛ ف و م : ارسطوطاليس .
٩) ف و م : أكلف ؛ س : كلف .
١٠) ف و م : واغرم ؛ س : مغرم .

مسألتك عن كلّ شيء وابتذالك في كلّ أمر، لمّا سمعتُ من أحد سواك ولمّا انقطعتُ إلى أحد غيرك!

❀

٨٤ ـ واعلم ـ جعلت فداك ـ أني لم أُرِدْ بمزاحك إلّا أن أُضحِكَ[1] سنّك، ولا كانت غايتي فيك إلّا أن أُنفِّق[2] عندك؛ وقد كنتُ خفتُ ألّا أكون وقفتُ على حدّه وأشفقتُ من المجاوزة لقدره؛ والمزاح بابٌ ليس المَخوف فيه التقصيرَ ولا يكون الخطأ فيه من جهة النقصان؛ وهو بابٌ، متى فتحه فاتح وطرّق له مُطرِّق، لم يَملك من سدّه مثلَ الذي يملك من فتحه، ولا يخرج منه بقدر ما كان قدّم في[3] نفسه، لأنه بابٌ أصلُ بنائه على الخطإ، ولا يخالطه من الأخلاق إلّا ما سخُف، ومن شأنه التزيُّد وأن يكون صاحبه قليلَ التحفُّظ.

٨٥ ـ ولم تَرَ شيئاً أبعدَ من شيء[4] ولا أطولَ له صُحبةً ولا أشدَّ خِلافاً ولا أكثرَ له خلطةً[5] من الجِدّ والمُزاح والمناظرة والمِراء؛ قال القَعْقاع بن شَوْر: «ليس لِمَزّاح مُروءة ولا لِمارٍ خِلّة»[6]؛ وقال مُعاوية: «المُزاح هو الشَّنار الأصغر»[7]؛ وقال الحَسَن

١) كذا في ل؛ ظ و ف و م و س: ضحك.
٢) ظ و ف و م و س: لأنفق.
٣) ف و م: في؛ س: من.
٤) ف و م: شيء؛ س: شر.
٥) كذا في ل؛ ف و م و س: أكثر خلطاً.
٦) لم نجد هذا القول في مراجعنا.
٧) لم نجد هذا القول في مراجعنا.

ابن حيّ: «المُزاح استدراج من الشيطان واختداع من الهَوى»[1]؛ وعاب عُمَر بعض العظماء فقال: «ذاك رجُل فيه دُعابة»[2]؛

وقال الشاعر [من الوافر]: وجِدّ القول يقدُمه المُزاحُ

وقال آخر [من الرجز]: رُبَّ كَبِيرٍ ساقَهُ صَغِيرُ

وقال الآخر [من المديد]: رُبَّ جِدٍّ ساقَهُ اللَّعِبُ[3]

٨٦ ـ فإن كنت لم أقصر عن الغاية ولم أتجاوز حدَّ النهاية، فيما أعرف من يُمن مكالمتك ومن بَرَكة مكاتبتك ومن حسن تقويمك وجودة تثقيفك؛ وإن كنت قد أخطأتُ الطريق وجاوزتُ حدّ المقدار، فما كان ذلك عن جهلٍ بفضلك ولا إنكار لحقّك؛ ولكنّ حدود الأشياء إذا خفيت ومقاديرَها إذا أشكلت، ولم يكن مع الناظر فيها مثلُ تمامك ولا مع المتكلِّف لها مثلُ كمالك، دخل عليه من الخَلَل بقدر عجزه وسلم[4] منه بقدر نَفاذه؛ نعم، ولو كان من العلماء الموصوفين والأدباء المذكورين.

٨٧ ـ ومن المزاح ـ جعلت فداك ـ بابُ مَكر وجِنْسُ خدع: يتّكل المرء في إساءته إلى جليسه وإسماعِه لصديقه على أن يقول: «مزحتُ»، وعلى أن يقول عند المحاكمة: «لعبتُ»، وعلى أن يقول: «مَن يغضب من المزاح إلّا أكزّ الخلق ومَن يرغب عن المفاكهة إلّا ضيّق العَطَن؟».

١) سنزو إلى رسول الله في المستطرف ج ٢ ص ٢٠٨
٢) لم نجد هذا القول في مراجعنا.
٣) انظر ديوان المعاني للعسكري ج ١ ص ١٥١:
صار جدّاً ما فرحت به ربّ جدّ جرّه لعبُ
٤) س: وسلم؛ ف و م: وبسلم.

٨٨ ـ وبعدُ، فتى أعدَت النفسُ عُـذرًا، كانت إلى القبيح أسرع ومتى لم تُعِدّه[1]، كانت عنه أبطأ؛ ومن أسباب الغَلَط فيه ومن دواعي الخطإ إليه، أنّ كثيرًا ممن تمازحه يضحك وإن كنتَ قد أغضبتَه، ولا يقطع مُزاحَك وإن كنتَ قد أوجعتَه؛ فإن[2] حَمِدَ ففي الحَمِدِ الداءُ، وإن عجِلَ فذلك البلاءُ؛ فإن[2] قلتَ: «فما أدخلك في شيء هذا سبيله وهكذا جوهرُه وطريقُه؟» ـ قلتُ: «لأني حين أمنتُ عِقابَ الإساءة ووثقتُ بثَواب الإحسان وعلمتُ *أنك لا تقضي إلّا على العَمْد[3] ولا تُعذِّب[4] إلّا على القَصْد، صار الأمنُ سائقاً والأملُ قائدًا؛ وايُّ عَمَلٍ أردُّ[5] وأيّ مَتْجر أربح، ممّا جمع السّلامة والغنيمة والأمنَ والمثوبة؟[6]».

٨٩ ـ ولو كان هذا ذنباً لكنتَ شريكي فيه، ولو كان تقصيرًا لكنتَ سببي إليه، لأن دَوام التغافُـل شبيهٌ بالإهمال وتركَ التعريف[7] يُورث الإغفال والعفوَ المتتـابع والبِشرَ الدائم يؤمنان من المكافأة ويذهبان بالتحفُّظ؛ ولذلك قال عُيَيْنَة ابن حِصْن لعثمان بن عفّان ـ رضي الله عنه ـ: «عُمَر[8] كان خيرًا لي منك: أرهبني فأتقاني وأعطاني فأغناني»؛ فإن كنتُ اجترأتُ

١) ف: تعده؛ س: تجده؛ م: تعد.
٢) س: فان؛ ف و م: وإن.
٣) س: انك لا تقض؛ م: انه يقص الا على العهد؛ ف: انه يقص.
٤) س: تعذب؛ ف و م: يعذب.
٥) ف و س: أرد؛ م: اردت.
٦) س عن ل: والمثوبة؛ ظ و ف و م: والمثوبة.
٧) كذا ولعل الصواب: التعذيب.
٨) سقط من م؛ انظر المعارف لابن قتيبة ص ١٢٣ وأسد الغابة ج ٤ ص ١٦٧.

عليك فلم اجترئ عليـك إلّا بك وإن كنتُ أخطأتُ فلم أخطئ إلّا[1] لك، لأنّ حسن الظنّ بك والثقةَ بعفوك سببٌ إلى قلّة التحفُّظ وداعيةٌ إلى ترك التحرُّز[2].

٩٠ ـ وبعدُ، فمَن وهب الكبير فكيف يقف عنـد الصغير؟ ومن لم يزل يعفو عن[3] العمد كيف يعـاقِب على السهو؟ ولو كان عِظَم قدري هو الذي عَظَّمَ ذنبي لكان عِظَم قدرك[4] هو الذي شفع لي؛ ولو استحققتُ عِقابَك بإقدامي عليك مع خوفي منك[5] لاستوجبتُ[6] عفوَك عن إقـدامي عليك لحسن[7] ظنّي بك؛ على أني، متى أوجبتُ لك العفوَ فقد أوجبتُ لك الفضل، ومتى أضفتُ إليك العقاب فقد وصفتُك بالإنصاف؛ ولا أعلم حالَ الفضل إلّا أشرفَ من حال العدل، *ولا الحالَ[8] التي توجب الشُّكر إلّا أرفعَ من الحـال التي توجب لك الصَّبر[9]؛ فإن[10] كنتَ لا تهب عقابي لحُرمتي فهبه لأياديك عندي، فإن النعمة تشفع في النِّقمة[11]؛ فإن لم تفعل ذلـك للحرمة فافعله لحسن

١) ف و م و س: عليك إلا.
٢) س: التحرز؛ ظ و ف و م: التحرم.
٣) زيادة عن ب.
٤) س: قدرك؛ ف و م: قدري.
٥) ف و م و س: لك.
٦) س: لاستوجبت؛ ف و م: استوجبت.
٧) ف و م: لحسن؛ س: بحسن.
٨) س: ولا الحال؛ ف و م: والحال.
٩) زيادة ب: ولا الحال التي توجب لك الصبر الا ارفع من الحال التي توجب الحذر.
١٠) فإن عن ب؛ ف و م وس: وان.
١١) النقمة عن احمد زكي صفوت؛ جمهرة ج ٤ ص ٤٧؛ ف و م و س: النعمة.

الأحدوثة ؛ وإن لم تفعل ذلك لحسن الأحدوثة فعُد إلى حسن العادة ؛ وإن لم تفعله لحسن العادة فأتِ ما أنت أهله[1] .

٩١ ـ واعلم أني وإيّاك متى تحاكمنا إلى كرمك قُضي لي عليك ومتى ارتفعنا إلى عقلك[2] حسُن العفو عنّي عندك ؛ وفصلُ ما بيننا وبينك وفرقُ ما بين أقدارنا[3] وقدرك أنّا نُسيء وتغفر ونُذنب وتستر ونعوّج وتقوّم ونجهل وتعلم[4] ، وأن عليك الإنعام وعلينا الشُّكر ، ومن صفاتك أن تفعل ومن صفاتنا أن نصف ؛ فإذا فعلتَ ما تقدر عليه من العِقاب كنتَ كمن فعل ما يقدر عليه من التعرُّض ، وصرتَ ترغب عن الشُّكر كما رغبنا عن التسليم[5] وصار التعرُّض لعفوك بالأمن[6] باطلًا والتعرُّض لعقابك بالخوف حقًّا ؛ ورغبتَ عن النبل والبهاء وعن السودد والسَّناء ، وصرتَ كمن يشفي غيظاً أو يداوي حِقْدًا أو يُظهر القُدرة أو يُحبّ أن يُذكر بالصَّولة.

٩٢ ـ ولم تجدهم[7] ـ أبقاك الله ـ يحمدون القدرة إلّا عند استعمالها في الخير ، ولا يذمّون العجز إلا لِمَا[8] يفوت به من إتيان الجميل ؛ وأنّى لك بالعقاب وأنت خيرُ كلّك ؟ ومن أين اعتراك

١) انظر امثال الميداني ج ٢ ص ١٠٥ .
٢) ل : عدلك ولعله اصح .
٣) س : اقدارنا ؛ ف و م : قدرنا .
٤) س : تحلم ؛ ف و م : تحكم .
٥) ف و م : التسليم ؛ س : السلم .
٦) س : بالامن ؛ ظ و ف و م : بالامل .
٧) ف و م : تجدهم ؛ س : تجدهم .
٨) ف و س : لا ؛ م : ما .

المنع وأنت أنهجتَ الجود لأهله ؟ وهل عندك إلّا ما في طبعك ؟ وكيف لك بخلاف عادتك ؟ ولم تستكرهُ نفسك على المكافأة وطباعُك الصفحُ ؟ ولم تكدّها بالمنافسة[1] ومذهبُها المسامحة ؟

٩٣ ـ فسُبحانَ مَن جعل أخلاقك وفْقَ أعراقك وفعلك وفق قولك[2] ، ومَن جعل ظنّك أقوى[3] من يقيننا وفِراستَك أثبتَ من عِياننا وعفوَك أرجحَ من جُهدنا وبَداهتَك أجودَ من تفكّرنا وفعلَك أرفعَ من وصفنا وغَيْبتَك أهيبَ من حضور السادة وعتبَك أشدَّ من عِقاب الظَّلَمَة !

٩٤ ـ وسُبحانَ مَن جعلك تعفو عن المتعمّد وتتجافى عن عقاب المُصِرّ وتتغافل عن المبادي وتصفح عن المتهاون ! حتى إذا صرتَ إلى مَن ذنبُه نِسيان وتوبتُه إخلاص وهفوتُه بِكْر[4] وشقيمُه حُرمة[5] ، ومَن لا يعرف الشُّكرَ إلّا لك والإنعامَ إلّا منك ولا العلمَ إلّا من تأديبك ولا الاخلاقَ إلّا من تقويمك ، ومَن لم يقصّر في بعض طاعتك إلّا لِما رأى من احتمالك ولا نسي بعض ما يجب لك إلّا لِما داخله من تعظيمك ، صرتَ

١) ب : بالمنافسة .
٢) كذا في ب ؛ ظ و ف و م و س : وقولك وفق عملك : اكثر .
٣) ب : القوى ؛ ظ : أكبر ؛ ف و م و س : اكثر .
٤) س : بكر ؛ ف و م : نكر ؛ ب : سهو .
٥) ف و م : حرمة ؛ س : الحرمة .

تتوعّده[1] بالصرم ـ وهو دليلٌ على[2] كلّ بليّة ـ وتستعمل معه[3] الإعراض ـ وهو قائد لكلّ[4] هَلَكة ـ !

٩٥ ـ وقد علمتَ أن عِتابك أشدّ من الصريمة وأن تأنيبك أغلظ من العُقوبة ، وأنّ مَنْعك إذا منعتَ في وزن إعطائك إذا أعطيتَ وأنّ عقابك على حسب ثوابك وأنّ جزعي من حِرمانك في وزن سروري بفوائدك ، وأنّ شَيْن غَضَبك كزَيْن رِضاك ، وأنّ موت ذكري بانقطاع سببي منك كحياة ذكري مع اتّصال سببي بك[5] ؛ ومالي اليوم عَمَلٌ أنا إليه أسكَنُ ولا شفيع أنا به أوثَق من شدّة جزعي من عتبك وإفراط هَلَعي من خوفك ؛ ولستَ ممّن ، إذا جاد بالصفح ومنّ بالعفو ، لم يكن لصاحبه منه إلّا السلامة وإلّا النجاة من الهلكة ، بل تشفع ذلك بالمراتب الرفيعة والقضايا الجزيلة وبالعزّ[6] في العشيرة والهيبة في الخاصّة والعامّة ، مع طِيب الذِكر وشَرَف العقب ومحبّة النفس .

❀

٩٦ ـ وأما ذِكري القدّ والخرط والطول والعرض وما بيننا وبينك في ذلك من التنازع والتشاجُر والتحاكُم والتنافُر ،

١) ب : تتوعده ؛ ف و م و س : تتوعد .
٢) سقط من ف و م و س .
٣) زيادة عن ب .
٤) ب : لكل ؛ ف و م و س : كل .
٥) س : بك ؛ ف و م : لك .
٦) ب : وبالعز ؛ ف و م و س : والعز .

فإنّ الكلام قد يكون في لفظ الجِدّ ومعناه معنى الهزل ، كما يكون في لفظ الهزل ومعناه معنى الجِدّ ؛ ولو استعمل الناسُ الرصانة[1] في كل حال والجدّ في كلّ مقال وتركوا التسميح[2] والتسهيل وعقدوا أعناقهم[3] في كل دقيق وجليل ، لكان السَّفَهُ صراحاً خيراً لهم والباطلُ محضاً أردّ عليهم ؛ ولكنْ لكلّ شيء قدر ولكلّ حال شكل : فالضحكُ في موضعه كالبُكاء في موضعه ، والتبسّم في موضعه كالقطوب في موضعه ؛ وكذلك المنع والبذل والعِقاب والعفو وجميع القبْض والبسْط .

فإن ذممنا المُزاح ، ففيه ـ لعمري ـ ما يُذَمّ وإن حمدناه ، ففيه ما يُحمَد ؛ وفصلُ ما بينه وبين الجِدّ أنّ الخطأ إلى المزاح أسرع وحالَه بحال السُّخف أشبه .

٩٧ ـ فأمّا أنْ يُذَمّ حتى يكون كالظُّلم ويُنفى حتى يصير كالغدر ، فلا ! لأنّ المزاح ممّا يكون مرّةً قبيحاً ومرّةً حَسَناً ، والظلم لا يكون مرّة قبيحاً ومرّة حسناً ؛ فإذا مِلنا إلى الجِدّ ورغبنا عن الهزل وتركنا المزح[4] وجلسنا للحكمة ، فقد أغناك الله عن الحجّة كما سلّمك من الشبهة ولم يكلّفك الاحتجاج كما رغب بك عن الاعتدال ؛ فأصبحتَ لا محتجّاً ولا محجوجاً ولا غُفلاً ولا موسوماً ولا مَلوماً ولا معذوراً ولا

١) الرصانة او ما يشاكلها ؛ ط و ف و م و س : الدعابة .
٢) ف و م : التسميح ؛ س : التسمّح .
٣) سقط من س .
٤) ف و م : المزح ؛ س : المزاح .

فيك اختلاف ولا بك حاجةٌ إلى ائتلاف ؛ وليس مع العيان وحشة ولا مع الضَّرورة وَجَعة ولا دون اليقين وقفة .

٩٨ ـ وهل في تَمامك ريب حتى تُعالج بالحجّة ؟ وهل ردّ فضائك جاحِدٌ حتى يُثبَت بالبيّنة ؟ وهل لك خصمٌ في العلم او نِدٌّ في الفهم أو مُجارٍ في الحِلم [1] أو ضِدٌّ في العزم ؟ وهل يتبلّغك [2] الحَسَد أو تضرّك [3] العين ؟ وهل [4] تسمو إليك المُنى أو يطمع فيك طامع أو يتعاطى شأوَك باغٍ ؟ وهل يطمع فاضلٌ أن يفوقَك أو يأنَف شريفٌ أن يقصر دونك أو يخشع عالمٌ أن يأخذ عنك ؟ وهل غايةُ الجميل إلّا وصفُك وهل زَيْن البليغ إلّا مدحك وهل يأمل الشريف إلّا اصطناعك وهل يرجو [5] المهوف إلّا غياثك وهل للطُّلّاب غَرَضٌ [6] سِواك وهل للغواني مَثَلٌ غيرك وهل للمادِح رَجَزٌ إلّا فيك أو هل يحدو الحادي إلّا بذكرك ؟ وهل تقع الأبصار إلّا عليك وهل تُصرَف الإشارة إلّا إليك ؟ [7]

٩٩ ـ فلولا أن يأخذ الواصف بنصيبة منك وبحصّته من الصدق فيك [8] وبسهمه من الشُّكر لك [8] ، لكان الإطنابُ

١) ب : الحلم ؛ ظ و ف و م و س : الحكم .
٢) ف و م : يتبلك ؛ س : يبلغك .
٣) س : تضرك ؛ ف و م : يضرك .
٤) ب : وهل ؛ س : أو ؛ ف و م : و .
٥) ب : يرجو ؛ ظ و ف و م و س : يقدر .
٦) س : للطلاب غرض ؛ ظ و ف و م : للطول عرض .
٧) وردت هذه الجملة في ف و م و س بعد : وخضوعه إنصافاً (اسفله ٩٩) .
٨) زيادة س

عندهم في وصفك لغوًا وكان تَشقيق [1] الكلام عجزًا ولكان تكلّفه فضلًا .

ومَن هذا الذي يضَعه أن يكون دونك ويُمتَحَن بالتسليم لك ولم [2] يعدّ إقراره إحساناً وخضوعَه إنصافاً ؟ أم مَن [3] الشبيه بك [4] في منزلتك ؟ ألستَ خَلَفَ الأخيار وبقيّةَ الأبرار ؟ وأيّ أمرك ليس بغاية ؟ وأيّ شيء منك ليس في النهاية ؟ وهل فيك شيءٌ يفوق شيئاً أو يفوقه شيءٌ ، أو يقال : « لو لم يكن كذا لكان أحسن » ، أو [5] : « لو كان كذا لكان أتمّ » ؟

١٠٠ ـ وأين الحُسن الخالص والجَمال الفائق والملح المحض والحَلاوة التي لا تستحيل والتمام الذي لا يحيل ، إلّا فيك أو عندك أو لك أو معك ؟ [6] لا بلْ أين الحُسن المصمَت والجَمال المفرَد والقدّ العجيب والكمال الغريب والملح المنثور والفضل المشهور ، إلّا لك وفيك ؟ وهل على ظَهْرها جميلٌ حسيب أو عالمٌ أديب [7] ، إلّا وظِلّك أكبرُ من شخصه وظنّك أكثرُ من علمه وأسمك أفضلُ من معناه وحُلمك [8] أثبتُ من نجواه وصمتك أفضل من فَحواه ؟ وهل في الأرض

١) س : تشقيق ؛ ف و م : شقيق .
٢) ب : ولم ؛ ف و م و س : أو
٣) س : ام من ؛ ف و م : امن .
٤) ف و م و س : لك .
٥) س : او ؛ ف و م : ولو .
٦) وردت هنا في جميع النسخ هذه الفقرة : خالصة لك . . . لا نبلته ؛ انظر اعلاه ٩
٧) س : اديب ؛ ف و م : اديب .
٨) ف و م : وحلمك ؛ س : وحكمك .

حليمُ سِواك ؟ وهل أظلّت الخضراء ذا لهجةٍ أصدق منك ؟ وهل حملت النساء أجلّ منك ؟

١٠١ ـ ولربّما رأيتُ الرجلَ حسناً جميلاً وحُلواً مليحاً وعتيقاً رشيقاً وفخماً نبيلاً ، ثم لا يكون موزونَ الأعضاء ولا معدّل[1] الأجزاء ؛ وقد تكون[2] أيضاً الأقدارُ متساوية ـ غير[3] متقاربة ولا متفاوتة ـ ويكون قصداً ومقداراً عدلاً ، وإن كانت دقائقُ خفيّة لا يراها إلّا الألمعيّ ولطائفُ غامضة لا يعرفها إلّا الذكيّ ؛ فأما الوزن المحقّق والتعديل المصحّح والتركيب الذي لا يفضحه التفرُّس ولا يحصره التعنُّت ولا يتملّل جاذبُه[4] ولا يطمع في التمويه ناعتُه ، فهو الذي خُصِصتَ به دون الأنام ودام لك على الأيّام !

١٠٢ ـ وكذلك[5] الحُسن ، إذا كان حُراً مرسلاً وعتيقاً مطلقاً[6] ، لا يتحكّم عليه الدهر ولا يذبله[7] الزمان [ولا يغيّره الحدثان][8] ولا يحتاج إلى تعليق التمائم ولا إلى الصون والكنّ ولا إلى المناقيش[9] والكُحل ؛ ولو لم يكن لحسن وجهك

١) ب : معدّل ؛ ف و م : مقدود .
٢) ب : تكون ؛ ف و م و س : يكون .
٣) ب : غير ؛ ف و م و س : وغير .
٤) س : جاذبه ؛ ف و م : جاذبه .
٥) ب : وكذلك ؛ ف و م و س : وكذا .
٦) ف و م : مطلقا ؛ س : مطبقا .
٧) ف و م : يذبله ؛ س : يذبله .
٨) زيادة من ب .
٩) ف و م : المناقيش ؛ س : المناقش .

إلّا أنه قد سُهّل في العيون تسهيلاً وحُبّب إلى القلوب تحبيباً وقُرّب إلى النفوس تقريباً ، حتى امتزج بالأرواح وخالط الدماء وجرى في العروق وتمشّى في العظام[1] بحيث لا يبلغه السمّ ولا الوهم ولا السرور الشديد ولا الشَّراب الرقيق ، لكان في ذلك المزيّةُ الظاهرة والفضيلة البيّنة !

١٠٣ ـ ولو لم يكن إلّا أنّا لا نستطيع أن نقول في الجملة وعند الوصف والمدحة : « هو أحسن من القمر او أضوأ من الشمس وأبهى من الغَيْث ، ولهو أحسن من يوم الحلبة » ، وأنا لا نستطيع أن نقول في التفاريق : « كأنّ عُنقه إبريق فِضّة ، وكأن قَدَمه لِسان حَيّة ، وكأن عينه[2] ماويّة ، وكأن بطنه قِبطيّة ، وكأن ساقه بُرْديّة ، وكأن لسانه ورَقة ، وكأن أنفه حدُّ سيف ، وكأن حاجبه خطّ بقَلَم ، وكأن لونه الذهب ، وكأن عوارضه البَرَد ، وكأن فاه خاتَم ، وكأن جبينه هِلال ، ولهو أطهر من الماء وأرقّ طِباعاً من الهواء[3] ، ولهو أمضى من السَّيْل[4] وأهدى من النجم » ، لكان في ذلك البُرهان[5] النيّر والدليل البيّن ! وكيف لا يكون[6] كذلك ، وأنت الغاية في كلّ فضل والنهاية في كلّ شكل !

١) ب : العظام ؛ ظ و ف و م و س : العظم .
٢) ف و م : عينه ؛ س : وجهه .
٣) س : الهواء ؛ ف و م : الهوى .
٤) انظر امثال الميداني ج ٢ ص ٢٨٤ : أمضى من السيل تحت الليل .
٥) س : البرهان ؛ ف و م : من البرهان .
٦) ف و م : يكون ؛ س : تكون .

١٠٤ ــ *وفيك قال[1] الشاعر [من الوافر]:

يَزيدُك وجهُهُ حُسْناً ❁ إذا ما زِدتَه نَظَرا[2]

*فأما قول[3] الدمشقيين: «ما تأمّلنا قطّ تأليف مسجدنا وتركيبَ محرابنا وقُبّة[4] مُصَلّانا، إلّا أثار لنا التأمّل واستخرج لنا التفرّسُ غرائبَ حسنٍ لم نعرفها وعجائبَ صَنْعةٍ لم نقف عليها، وما ندرى أجواهرُ مُقطّعاته أكرمُ في الجواهر أم *تنضيد أجزائه في تنضيدات الأجزاء»[5]، فإنّ ذلك معنًى مسروق منّي في وصفك ومأخوذٌ من كُتُبي في مدحك! والجملة التي تنفي الجدال وتقطع القيل والقال، أنّي لم أرَك قطّ إلّا ذكرتُ الجنّة ولا رأيتُ أجلّ الناس في عَقِب رؤيتك إلّا ذكرتُ النارَ!

١٠٥ ــ *فلا تعجب ــ أيّها السامع ــ [ولا تظنّ] أني مُفرِط؛ فإذا رأيتَه علمتَ أني فيما يجب له مقصّر[6]! وهو رجلٌ طينتُه حُرّة وعِرقه كريم ومَغرِسه طيّب ومنشؤه محمود، غُذِّيَ بالنِّعمة وعاش في الغِبطة وأرهفه التأديب وألطفه[7] طول الفِكرة[8] وخامَره الأدب وجرى *في عرقه[9] ماء الحياء وأحكمته

١) ب: وفيك قال؛ ف و م و س: واما قول.
٢) البيت لأبي نواس. راجع ديوان المعاني للعسكري ج ١ ص ٢٣١ وثمار القلوب ص ٤١٦
٣) كذا في ب؛ ف و م و س: وقول.
٤) في ثمار القلوب ص ٤١٦: وفيه.
٥) كذا في س؛ ف و م: ام جواهر تنضيدات اجزائه في تنضيد الأجزاء.
٦) ف و م و س: والعجب اجا السامع اني مقصر واذا رايته علمت اني... مفرط.
٧) ف و م: الطفه؛ س: ولطفه.
٨) ب: الفكرة؛ ف و م: التفكر؛ س: التفكير.
٩) ب: في عرقه؛ ف و م و س: فيه.

التجارب وعرف العواقب؛ فأفعالُه كأخلاقه وأخلاقُه كأعراقه وعادتُه كطبيعته وآخره كأوله؛ تحكي اختياراتُه التوفيق ومذاهبُه التسديد؛ لا يعرف التكلّف ويرغب عن التجوّز وينبل عن ترك الإنصاف ولا يمتنع عليه معرفةُ المبهَم ولا يُلَجَّج[1] باستبانة المشكِل، *ولا يعرف الشكّ إلّا في غيره ولا العيّ إلّا سماعاً[2].

١٠٥ ــ يتخيّر من الألفاظ أرقّها مخرجاً ومن المعاني أدقّها مسلكاً وأحسنَها قَبولاً وأجودَها وقوعاً وأتمّها إطماعاً، بأقوى الكلام وأوجزِه وأعذبِه وأحسنه، يقلّل عَدَدَ حروفه ويُكثر عدد معانيه؛ ومن الفعل بعد ذلك أكمَلَه[3] تحقيقاً؛ إذا أقبل هبناه وإذا أدبر اغتبناه، مع تمكّنه وعقله وسعة صدره[4].

١٠٦ ــ وبعد، فَمَن يطمع في عيبك بل مَن يطمع في قدرك[5]، وكيف، وقد أصبحتَ وما على ظهرها خودٌ إلّا وهي تعثُر بأسمك ولا قينة إلّا وهي تغنّي بمدحك ولا فتاة إلّا وهي تشكو تباريحَ حُبّك ولا محجوبةٌ إلّا وهي تنقب[6] الخروق لمَرّك ولا عجوزٌ إلّا وهي تدعو لك ولا غيور إلّا

١) ف و م و س: يتحج.
٢) وردت هذه الجملة في جميع النسخ بعد الفقرة المرقومة ١٠٥.
٣) يعني: يتخير أكمله.
٤) يلوح ان هذه الفقرة ليس هنا موضعها.
٥) كذا ولعل الصواب: القدح فيك.
٦) ف و م: تنقب؛ س: تنقب.

وقد شَقِيَ بك ! فكم من كَبِدٍ حَرّى مُنْضَجة ومصدوعة مفرّقة ! وكم من[1] حشا خافق وقلبٍ هائم وكم من[1] عين ساهرة وأخرى جامدة[2] وأخرى باكية ! وكم من[1] عَبْرَى مُولهة وفتاةٍ معذّبة[3] قد أقرحَ قلبَها الحزنُ وأجدَ[4] عينَها الكَمَدُ ، قد استبدلت بالحلي المُطلة وبالأُنس الوحشة وبالتكحيل المَرَه ، فأصبحتْ والهةً مبهوتة وهائمة مجهودة بعد طَرَف ناصع وسنّ ضاحك وغُنج ساحر ، وبعد أن كانت نارًا تتوقّد وشعلةً تتوهّج !

١٠٧ ـ وليس حُسنك ـ أبقاك الله ـ الذي تبقَى معه توبة أو تصحّ معه عقيدة أو يدوم معه عَهْد أو يثبت معه عزم أو يهل صاحبه التثبت أو يتّسع للتخيّر أو ينهنهه زجر أو يهذبه خوف ؛ هو ـ أعزّك الله ـ شيء ينقضُ العادة ويفسَخ المُنّة ويُعجِل عن الرَّوِيّة ويطرَح بالمَراء[5] وتُنسَى معه العواقب ؛ ولو أدركك[6] عمر[7] بن الخطّاب ـ رضه[8] ـ لصنع بك أعظمَ مما صنع بنَصْر بن الحجّاج ولركّبك بأعظمَ مما ركّب به جَمْدَةَ السُّلَميّ ، بل لَدَعاه الشُّغل بك إلى ترك التشاغل بها والنيطُ عليك إلى الرحمة لهما !

١) زيادة من ب .
٢) ف و م و س : جامدة .
٣) ف و س : معذبة ؛ م : معذوبة .
٤) ف و م و س : وأجهد .
٥) س : بالمراء ؛ ف و م : بالمرى .
٦) س : ادركك ؛ ف و م : ادركت .
٧) زيادة س من ب .
٨) زيادة من ب .

١٠٨ ـ فمن كان عيبُ حُسنِه الإفراط والطعن[1] عليه من جهة الزيادة ، كيف يرومه عاقل أو ينتقصه عالم ؟ فلا تعجب إن كنتَ نهاية الهمّة وغايةَ الأُمنيّة ، فإنّ حُسن الوجه إذا وافق حُسنَ التوام وجودة الرأي وكثرة العلم وسَعة الخلق والمَغرس الطيّب والنِصاب الكريم والطَرَف الناصع واللِسان البيّن والنغمة[2] البهجة والمخرج السهل والحديث المؤنق ، مع الإشارة الحسنة والنُبل في الجِلسة والحركة الرشيقة واللهجة الفصيحة والتمهّل في المحاورة والهَذّ عند المناقلة والبديه البديع والفكر الصحيح والمعنى الشريف واللفظ المحذوف والإيجاز يوم الإيجاز والإطناب يوم الإطناب[3] ، كان أكثرَ لتضاعُف الحسن وأحقّ بالكمال والحمد .

١٠٩ ـ والتاج بهيّ وهو على رأس المَلِك أبهى ، والياقوت كريمٌ حسن وهو على جِيد المرأة الحسناء أحسن ، والشعر الفاخر حسن وهو في فم [الأعرابي أحسن][4] ، وإن كان من قول المُنشِد وقريضِه ومن نحته وتحبيره فقد بلغ[5] الغاية وقام على النهاية .

١١٠ ـ وما ندري في أيّ الحالَيْن أنت أجمل وفي أي

١) سقط من س .
٢) ف و م و س : والنعمة .
٣) وردت هنا زيادة ناسخ : بل الخ ... ما يقصر عنه الجهد ؛ انظر اعلاه ٣٧ .
٤) زيادة س .
٥) كذا في س ؛ ف و م : وان كان قول المنشد قريضة من نحته وتحبيره فقد أبلغ .

المنزلتين أنت أكل : إذا فرقناك أم[1] إذا تأملنا بعضك :

أما كفك فهي التي لم تُخلق إلا للتقبيل والتوقيع ، وهي التي يحسن بحسنها كلُّ ما اتصل بها ويختال[2] بها كلُّ ما صار فيها ، كما أصبحنا وما ندري الكاس في يدك أحسن أم القلم أم الرمح الذي تحمله أم المِخصرة أم العنان الذي تمسكه أم[3] السوط الذي تعلقه ، وكما أصبحنا وما ندري أيّ الأمور المتصلة برأسك أحسن وأيها أجل وأشكل : أَلِمَّة أم خط[4] اللحية أم الإكليل أم العِصابة أم التاج أم العِمامة أم القناع أم القلنسوة .

١١١ ـ وأما قدمك فهي التي يعلم الجاهل كما يعلم العالم ويعلم البعيد الأقصى كما يعلم القريب الأدنى ، أنها لم تُخلق إلا لِتَبَر ثغرٍ عظيم أو ركابِ طِرْف كريم !

وأما فوك فهو الذي لا ندري أيّ الذي تتفوّه به أحسن وأيّ الذي يبدو منه[5] أجل : الحديث أم الشعر أم الاحتجاج أم الأمر والنهي أم التعليم والوصف ! وعلى أننا ما ندري أيّ ألسنتك أبلغ وأيّ بيانك أشفى : أقلمك أم خطك أم لفظك أم إشارتك أم عَقْدك ! وهل البيان إلا لفظ أو خطّ أو إشارة أو عَقْد ؟ وأنت في ذلك فوقهم

١) س : ام ؛ ف و م : او .
٢) س : ويختال ؛ ف و م : ويحتال .
٣) س : ام ؛ ف و م : أو .
٤) خط من ب ؛ ظ و ف و م و س : بخط .
٥) ف و م : يبادئه ؛ س : يبدأ به .

ـ والحمد لله ـ وواحدُهم ـ وأعيذك بالله ـ وأنت تجوز الغاية وتفوق النهاية[1] .

١١٢ ـ وقد علمنا أن القمر هو الذي يُضرَب به الأمثال ويشبّه به أهلُ الجمال، وهو مع ذلك يبدو ضئيلاً نِضْوًا و[يظهر][2] مُنْوَجًا شَخْتاً ، وأنت أبدًا قُرْبدر وبحر[3] غمر ؛ ثم هو[4] مع ذلك يحترق[5] في السرار ويُتشاءم به في المحاق ويكون نَحْساً كما يكون سعدًا ويكون ضرًّا كما يكون نفعاً[6] ويقرِض الكتّان ويشجب الألوان ويخِمّ فيه اللحم ، وأنت دائم اليمن ظاهرُ السعادة ثابت الكمال شائع النفع، تكسو مَن أعراه وتكنّ مَن أشحبه[7] ؛ وعلى أنه قد محق حُسنَه المحاق[8] وشانه الكَلَف وليس بذي توقُّد واشتعال ولا خالص البياض ولا متلألئ ، يعلوه الغيم[9] ويكسوه[10] ظِلّ الأرض ، ثم لا يعتريه ذلك إلا عند كماله وليلةَ فخره واحتفاله ، وكثيرًا ما يعتريه الصُّفار[11] من بُخار البِحار، وأنت ظاهر التمام دائم الكمال

١) لعل هذه الجملة زيادة ناسخ .
٢) زيادة س .
٣) ب : وبحر ؛ ف و م س : وفخم ؛ ولعل الصواب : وغيم .
٤) زيادة من ب .
٥) كذا ف و م و س .
٦) كذا في ب وهو الصواب ؛ ف و م و س : ويكون نفعاً كما يكون ضرًّا .
٧) كذا في و م و س ؛ ب : اغشنه ؛ ولعل الصواب : شجبه .
٨) س : المحاق ؛ ف و م : المحق .
٩) ب : الغيم ؛ ف و م و س : برد .
١٠) ب : ويكسفه غير ان الاصح ان يذكر الجاحظ الخسوف لا الكسوف .
١١) س : الصفار ؛ ف و م : الصنار .

سليم الجوهر كريم العُنصُر نارِيّ التوقُّد هَوائي الذِهن
دُرِّيّ اللون روحاني البدن !

١١٣ ـ فإن[1] احتجّوا عليك بالمدّ والجزر[2] احتججت عليهم بالعِلم والحِلم وبأنّ طاعتك اختيارٌ واعتبار ، وطاعتُه طِباع واضطرار ، وبأنّ له سِيرةً قد قُصِرَ عليها ومنازلَ لا يجاوزها ، لا تُمكنه البدَوات وليس في قِواه فضلٌ للتصرُّف ؛ وعلى أن ضياءه مستعار من الشمس وضياؤك عاريّة عند جميع الخلق : فكم بين المعير والمستعير والمتبيِّن والمتحيِّر وبين العالِم وما[3] لا حسَّ فيه ! فلا[4] زالت الأرض بك مُشرقة[5] والدنيا معمورة ومَجالس الخير مأهولة ونسيم الهواء طيِّباً وتُراب الأرض عبِقاً !

١١٤ ـ إن تفتَّيتَ فالرشاقة والمِلح وإن تنسَّكتَ فالرهبانيّة والإخلاص وإن تزنَّت فشهلانُ ذو الهَضَبات ما يتحلحل[6] ؛ وطِباعك ـ جعلت فداك ـ طباع الحُر *إلّا أنها حَرام وأنت حَلال[7] ، وجوهرك جوهر الذهب إلّا أنك روح كما أنت ؛ وقد حويتَ خِصال الياقوت إلّا ما زادك الله عليه ؛ وأخذت

١) ب : فان ؛ ف و م س : وان .
٢) ف و م و س : بالجزر والمد .
٣) س : وما ؛ ف و م : ومن .
٤) ب : فلا ؛ ف و م و س : ولا .
٥) س : مشرقة ؛ ف و م : مشرقة .
٦) اقتباس من بيت للفرزدق [من الكامل] :
فارفع بكفك إن اردت بناءها ❁ ثهلان ذا الهضبات ما يتحلحل
٧) كذا في ب ؛ ف و م و س : الا انك حلال كلك .

خِصال المشتري إلّا ما فضّلك الله به ؛ وجمعتَ خِلال الدُّرّ إلّا ما خُصِصتَ به دونه ؛ فلك من كلّ شيء صَفوته ولُبابه وشَرَفه وبَهاؤه ! وهل يضرُّ القمرَ نُباحُ الكلاب[1] وهل يزعزع النخلةَ سُقوطُ البَعوضة عليها ؟

❁

١١٥ ـ فأما القول في المزاح فقد بقيَ أكثرُه ومضى أقلُّه ؛ وقد ذهب الناس في المزاح إلى معان[2] متضادّة وسلكوا منه في طُرُق مختلفة ؛ فزعم بعضُهم أن جميع المزاح خيرٌ من جميع الجِدّ ؛ وزعم آخرون أن الخير والشرّ عليها مقسومان وأن الحمد والذمّ بينهما نِصفان ؛ وسنأتي على جُمَل[3] هذه الأقاويل ، ثم نذكر ما نقول ، إن شاء الله .

١١٦ ـ فأمّا المحامي على المزل والمفضِّل للمزح ، فإنه قال: «أول ما أذكر من خصال المزل ومن فضائل المزح أنّه دليل على حُسن الحال وفَراغ البال ، وأنّ الجِدّ لا يكون إلّا من فضل حاجة[4] والمزح لا يكون إلّا من فضل غِنًى[5] ، وأنّ الجِدّ نَصَب[6] والمزح جَمام ، والجِدّ مَبْغَضة والمزح محبّة ، وصاحب الجِدّ في بلاء ما كان فيه وصاحب المزح في رَخاء[7] إلى أن يخرج

١) ب : الكلاب ؛ ف و م و س : الكلب ؛ انظر الحيوان ج ١ ص : ١٢ .
٢) ف و م : معان ؛ س : مذاهب .
٣) سقط من س .
٤) ظ و ف و م : حاجة ؛ س : الحاجة .
٥) ظ و ف و م : غنى ؛ س : الغنى .
٦) ف و م و س : غضب .
٧) س : رخاء ؛ ظ و ف و م : رجاء ، وصح الوجهان .

منه ، والجدّ مؤلم وربّما عرَضَك لأشدّ منه والمزح مُلِذّ وربّما عرَضك لألذّ منه ؛ فقد شاركه في التعريض للخير والشر وبايَنَه بتعجيل الخير دون الشرّ ؛ وإنّما تَشاغَلَ النـاس ليفرغوا وجدّوا ليهزلوا كما تذلّلوا ليعزّوا وكدّوا ليستريحوا .

١١٧ ـ «وإن كان المزاح إنّما صار مَعيباً والهزلُ مذموماً لأنّ صاحبه لا يكون إلّا معرّضاً لمجاوزة القدر ومخـاطراً بمودّة الصديق ، فالجدّ داعيةٌ إلى الإفراط كما أن المزاح داعيةٌ إلى مجاوزة القدر ؛ والتجاوز للحدّ[1] قـاطع بين الفريقين[2] في جميع النوعين : فقد ساواه المزاح فيما هو له وباينه فيما ليس له ؛ وإن كان المزح قبيحاً لأنه يُورث الجدّ فأقبحُ من المزح مـا صيّرَ المزح قبيحاً ؛ وإذا صار المزحُ قبيحاً[3] لأن الذي بعدَه الجدُّ ولم يصِر الجـدّ قبيحاً لأن الذي بعدَه المزحُ ، كان الجدّ في هـذا الوزن أقبحَ من المزح وكان المزح على هذا التقدير أحسن من الجدّ ، لأنّ ما جعل الشيء قبيحاً أقبحُ من الشيء ، كـما أن ما جعل الشيء حسناً أحسنُ من الشيء » .

١١٨ ـ وأما الذي عدّلَ بينهما ، فإنه زعم أنّ المزح في موضعه كالجدّ في موضعـه ، كما أنّ المنع في حقّه كالبذل في حقّه ؛ فقال[4] : « ولكلّ شيء موضع وليس شيء يصلح في كلّ موضع ؛ وقـد

١) س : للحد ؛ ف و م : للحق .
٢) ط و ف و م و س : الفريقين .
٣) ساقط من س .
٤) ف و م و س : قال .

قسم الله الخير[1] على المعدلة وأجرى جميع الأمور إلى غاية المصلحـة وقسّطَ أجزاء المَثوبة على العزيمـة والرُّخصة وعلى الإعلان والتقيّة : فأمر بالمداراة كما أمر بالمباداة وجوّزَ المعاريض كما أمر بالإفصاح وسوّغ في المُباح كما شدّد[2] في المفروض وجعل المباح جماماً للقلوب وراحةً للأبـدان وعَوْناً على معاوَدة الأعمال ، فصار الإطلاق كالحَظر[3] والصبر كالشكر .

١١٩ ـ « وليس للإنسان من الخيرة[4] في الـذِكر شيء إلّا وله في النسيان مثله ، ولا في الفِطنة شيء إلّا ولـه في الغفلة مثله ، ولا في السرّاء شيء إلّا وله في الضرّاء مثله ؛ ولو لم يرزق اللهُ العِبادَ إلّا بالصواب مَحْضاً وبالصِدق صِرْفاً وبمرّ الحقّ صفحاً ، لهلك العوامّ وانتقض أمرُ الخواصّ ؛ ولو ذكر الإنسان كلّ ما أُنسِيَهُ لَشَقِيَ ولو جدّ في كلّ شيء لانتكث[5] ؛ وقد يكون الذِكر للهلكة سُلّماً كما يكون النِسيان للسّلامة سبباً ؛ وسبيلُ المزاح والجـدّ كسبيل المنع والبذل وعلى ذلك مَجْرَى جميع القَبْض والبسْط » .

١٢٠ ـ فهذا وما قبلَه جُمَل أقاويل القوم ؛ ونحن نعوذ بالله أن نجعل المزح في الجملة كالجدّ في الجملـة ؛ بل نُزعم أنّ بعض المزح

١) س : الخير ؛ ف و م : الخيرة .
٢) س : شدّد ؛ ف و م : سدّد .
٣) س : كالحظر ؛ ف و م : كالحلة .
٤) كذا في جميع النسخ والاصح : الخير .
٥) س : لانتكث ؛ ف و م : لانتكب .

خير من بعض الجدّ وعامة الجدّ خير من عامة المزح؛ والحقّ أن يُتَّضح عن بعض المزح ويُحتجّ لجمهور الجدّ؛ وكيف لنا بذمّ جميع المزح مع ما نحن ذاكرون ؟ قال الشاعر [من الطويل] :

..... ❀ وذو باطل إن شئتَ أهلكَ باطِلُهْ[1]

وقال آخر [من الطويل] :

أخو الجِدِّ إنْ يَجْدِدْ فما من وَتِيرَةٍ ❀ لَدَيْهِ وإنْ يَهْزِلْ يُعَلِّلْكَ باطِلُهْ[2]

١٢١ ــ وإن كانوا قد تسمّوا بعابس وعبّاس وشتيم وكالح وقاطِب وحَرْب ومُرّة وصَخْر وحَنْظَلَة وحزن[3] وحُجْر وقرد وخنزير ، فقد تسمّوا بالضحّاك والبطّال وبسّام وهزّال ونشيط ؛ وقد مزح رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ ولا يقال : « كان فيه مُزاح »، وكذلك لا يقال : « مَزّاح » ؛ وكذلك الأئمّة ومَن هزل في بعض الحالات من أهل الحِلم والوَقار ؛ فممّا[4] رُوي عنه صلّى الله عليه وسلّم ــ قوله : « يا أبا عُمَير ما فعل النُّغَير ؟ »[5]، وقوله : « لا تدخل الجنّة عجوز ! »[6]، وقوله : « زوجُك الذي في عينه[7] بياض »[8] .

١٢٢ ــ وقد كان عليّ ــ رضي الله عنه ــ يمزح ؛ وقال عمر « إنّا إذا

١) البيت لزينب بنت الطثرية وصدره : اذا جدّ عند الجدّ أرضاك جدّه ؛ انظر ديوان المعاني للعسكري ج ١ ص ٥٧ .
٢) لم نجد هذا البيت في مراجعنا .
٣) س : وحزن ؛ ف و م : وحزين .
٤) س : فما ؛ ف و م : فا .
٥) انظر السرقندي ص ١١٠
٦) انظر المستطرف ج ٢ ص ٢٠٩
٧) ف و م : عينه ؛ س : عينيه .
٨) انظر المستطرف ج ٢ ص ٢٠٩

خلونا كنّا كأحدكم »[1] وقد كان عمر عبوساً قطوباً ؛ وقد كان زياد ، مع كلوحه وقطوبه ، يمازح أهله في الخلاء كما يجدّ في الملأ ؛ وكان الحجّاج ، مع عُتُوّه وطغيانه وتمرّده وشدّة سلطانه ، يمازح أزواجه ويُرقّص صبيانه ؛ وقال له قائل : « أيمازح[2] الأمير أهله ؟ » ــ فقال : والله إن تَرَوْني إلّا شيطاناً[3] ! والله ، لَرُبّما رأيتني وأنا[4] أقبّل رِجْلَ إحداهنّ ! »[5] . فقد ذكرنا خير العالَمين وجلّة من خيار المسلمين وجبّارًا عنيداً وكافرًا لعيناً .

١٢٣ ــ وبعدُ ، فمن حرّم المزاح ، وهو شُعْبة من شُعَب السُّهولة وفرعٌ من فروع الطَّلاقة ؟ وقد أتانا رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ بالحنيفيّة السَّمْحة ولم يأتِنا بالانقباض والقَسْوة ! وقد أمرَنا[6] بإفشاء السلام والبِشْر عند التلاقي ، وأمرَنا[7] بالتزاوُر[8] والتصافح والتهادي ؛ وقالوا : « وكان رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ يضحك تبسّماً » ، وقالوا : « كان لا يستغرب[9] ضحكاً » ؛ وقال : « ارفقوا[10] على صاحبكم » ، وقال : « هذه أيّام أكل وشُرْب

١) انظر العقد الفريد ج ٦ ص ١٧٦
٢) س : ايمزح ؛ ف و م : اما يمزح
٣) انظر سورة النساء آية ١١٧
٤) ف و م : وانا ؛ س : واني
٥) لم نجد هذا القول في مراجعنا .
٦) س : وقد امرنا ؛ ف و م : وامر
٧) س : وامرنا ؛ ف و م : وامر
٨) ظ : بالتزاور ؛ ف و م و س : التوادد .
٩) ف و م و س : يستغرق .
١٠) ف و م و س : دفقوا .

وتمثّل «؛ وسمع جواريَ تضرب الكَبَر عند عائشة فلم يُنكره[1] ؛ وضحك من قِيافة مُجزِّز المُدلِجي والأعرابي صاحب المَسَل[2] .

❀

١٢٤ ـ قد اعتذرنا في معصيتك والخلاف على محبّتك ، مرّة بالمزح ومرّة بالنسيان ومرّة بالاتكال على عفوك وعلى ما هو أولى بك ، على أني لم أرد بمزاحك إلّا ضحك سنّك ؛ انظرْ هل هرمتُ إلّا في طاعتك وهل أخلقني إلّا مُعاناة خدمتك ! وفي الجملة ، إنّا لو تعمّدنا ثم أصررنا ثم أنكرنا ، لكان في فضلك ما يتغمّدنا وفي كرمك ما يوجب التغافلَ عنّا ؛ فكيف وإنّما سهونا ثم تذكرنا ثم اعتذرنا ثم أطنبْنا ! فإن تقبل ، فحظُّك أصبتَ ولنفسك نظرتَ ، وإن لم تقبل فاجهد جهدك ثم اجهد جهدك ولا أرمَى اللهُ عليك إن أبقيتَ ولا عفا عنك إن عفوتَ ! وأقول كما قال أخو بني مِنقَر [من الوافر] :

فما بُقيَا عَليَّ تركتُماني ❀ ولكنْ خِفتُما صَرَدَ النِّبالِ[3]

١٢٥ ـ والله الذي رميتني ببَجيلةَ لأرمينَّك بكِنانة ، ولئن نهضتَ بصالح بن علي لأنهضنّ بأحمد بن خَلَف وبإسماعيل ابن علي ؛ ولئن صُلتَ عليّ بسليمان بن وَهْب لأدمغنّك بالحَسَن بن وَهْب ، ولئن تِهتَ عليّ بمنادمة جَعْفر الخيّاط لأتيهنّ عليك

١) س : ينكره ؛ ف و م : ينكر .
٢) ظ : الرجال ؛ ف و م و س : الدجال ؛ ولعل الصواب ما اثبت ؛ انظر المحاسن للبيهقي ص ٦٤٤
٣) البيت للبين المنقري ؛ راجع الحيوان ج ١ ص ٢٥٦ و٣٦٦ و ج ٦ ص ٣٦٦

[بمجالسة][1] وَهْب الدلّال ! وأنا أرى لك أن تقبل العافية وترغب إلى الله تعالى في طول السَّلامة ؛ واحذرِ البَغْيَ فإن مَسْرَحه[2] وَخيم ، واتّقِ الظُّلمَ فإن مَرعاه وبيل ! وإيّاك أن تتعرض لجرير إذا هجا وللفرزدق إذا فخَرَ ولهَرْثَمة إذا دبر ولقَيْس بن زُهَير إذا مَكَرَ[3] وللأغلب إذا كرّ ولطاهِر إذا صال ! ومَن عرف قدرَه[4] عرف قدر خصمِه ، ومَن جهل قدر نفسه لم يعرف قدر غيره .

١٢٦ ـ وقد رعيتُ لك حقّ نبيذك وحُسن شرابك ـ وإن كان فوق العُيُوق ودونه بَيْضُ الأنوق[5] ـ وحقّ قوتيانك ـ وإن بعثتَ به خالصاً ! ـ ؛ وعليك بالجادّة[6] فإنه خيرٌ لك ودع الشِّيَات[7] فإنه أمثل بك[8] ؛ فأنت ـ والله ـ يا أخي ، تعلم علمَ الاضطرار وعلم الاختيار وعلم الاختبار[9] ، أني لم أرَ[10] أشدّ عقلاً وأظهر حزماً والطف كيداً وأكثر علماً وأوزن حِلماً

١) لعل الصواب ما أثبت ؛ ف و م : بجسة ؛ س : بجسة .
٢) ف و م و س : مصرعه ؛ قال قيس بن زهير : البغي مرتعه وخيم ؛ انظر ابن هشام ص ١٨١
٣) س : مكر ؛ ف و م : ماكر .
٤) انظر امثال الميداني ج ٢ ص ١٣١
٥) انظر امثال الميداني ج ١ ص ٣٧٤ و ٣٧٥
٦) ف و ب : بالجادة ؛ م : بالجدة ؛ س : بالجد .
٧) ب : سمات الطريق ؛ س : البيات ؛ ف و م : البيات ؛ راجع فهرس اللغة .
٨) س : بك ؛ ف و م : لك .
٩) ف و م و س : الاخبار .
١٠) كذا في ب ؛ ف و م و س : أني اشد منك عقلا الخ

وأخفّ روحاً وأكرم عيناً وأقلّ عيباً[1] وأحسن[2] قدّاً وأبعد غوراً وأجل وجهاً[3] وأنصع طرفاً[4] وأكثر ملحاً وأنطق لساناً وأحسن بياناً وأجهر جهارة وأحسن إشارة، منك[5].

١٢٧ ـ وأنت رجل تشدو من العلم وتنتف[6] من الأخبار وتموّه نفسك وتغرّ من قدرك وتتهيّأ بالثياب وتتنبّل بالمراكب وتتحبّب بحسن اللقاء: ليس عندك إلّا ذلك! فلم تزاحم البحار بالجداول والأجسام بالأعراض وما لا يتناهى بالجزء الذي لا يتجزّأ!

١٢٨ ـ فأمّا البادّ والقامة، فمن يعدّل بين القناة والكُرة ومَن يمثّل بين النخلة والدكّان وبين رَحَى الطحان وسيف يمان؟ وإنما يكون التمثيل بين أتمّ الخيرَين وأنقص الشرّين وبين المتقاربين دون المتفاوتين؛ فأمّا الخلّ والعسل والحصاة والجبل والسُّمّ والغذاء والفقر والغِنَى، فهذا ما لا يُخطئ فيه الذهن ولا يكذب فيه الحِسّ.

والخطأ ثلاث: خطأ الحِسّ[7] وخطأ الوهم وخطأ الرأي؛

١) ب: عيا؛ ف و م و س: غشا.
٢) ف و م: واحسن؛ س: واجل.
٣) زيادة س عن ب.
٤) ف و م: طرفا؛ س: طرفا.
٥) ب: لم ار ... منك.
٦) س: وتلتف؛ ف و م: وتلفق
٧) ف و س الحس؛ م: الحسن.

كلُّ ذلك سبيله التنبيه والتذكير والتقويم والتأنيب؛ والعَمْدُ نوعٌ واحد وسبيله القمع والحظر[1] والضرب والقتل؛ أوّل ذلك أن يُبهرجه[2] صاحبُ الحكمة ولا يطمعَه في وعظ ولا مجالسة.

١٢٩ ـ وقد رأيتُ مَن يُعاند الحقّ إذا كانت المعرفة به استنباطاً، ولم أرَ مَن يُعاند الحقّ إذا كانت المعرفة به عِياناً؛ وأنت لا ترضى بجحد العيان حتى تدعو إليه ولا ترضى بالدُّعاء إليه حتى تعادي فيه ولا ترضى بالعداوة فيه حتى تكون لك فيه الرئاسة ولا ترضى بالرئاسة دون السابقة، ولا بالطارف دون التالد ولا بالتالد دون الأعراق التي تسري والمواليد التي تنمي ولا ترضى أن تكون أوّلا حتى تكون آخراً ولا بالمداراة دون المباداة ولا بالجدال دون القِتال وحتى ترى أنّ التقيّة حرام وأنّ التقصير كُفر!

١٣٠ ـ وحتى لو كنتَ إمام الرافضة لقُتلتَ في طَرْفة، ولو قُتلتَ في طرفة لهلكت الأمّة لأنك رجل لا عقب لك؛ والإمامة اليومَ لا تصلح في الإخوة ولو صلحت في الإخوة كانت تصلح في ابن العمّ؛ ثم إنها دنَتْ من الأرحام بعد ذلك فصارت لا تصلح إلّا في الولد؛ وفي هذا القياس إنها بعد أعوام لا تصلح إلّا ببَقاء الإمام نفسه إلى آخر الأبد، وهذا هو علّة أصحاب المناسخة[3]، وأنت رافضيّ ولم يكن هذا عندك! فأهدِ إليّ[4] الآن

١) س: والحظر؛ ف و م: والحصر.
٢) يبهرجه على ما جاء في نسخة مخطوطة؛ ف و م و س: يجبره؛ الضمير عائد إلى صاحب العمد.
٣) ظ و ف و م: الناسخة؛ س: التناسخ.
٤) س: إلى؛ ف و م: لي.

من خالص التوتيا. كما أهديتُ إليك[1] باب التناسخ :

١٣١ ـ وأنت ترى القتل في حقّ المعاندة شهادةً وترى أنّ مُباينة المُنصِفين في تعظيم العنود سعادة وأنّ الرئاسة في دَفْع الحقائق مرتبة وأن الإقرار بما يظهر للعيون ضعة وأنّ الشُّهرة بالمبالغة رفعة ؛ أظهرُ القوم عندك حُجّةً أرفعُهم صوتاً ، وأخلقُهم للتوبة أصلبُهم وجهاً ، وأحسنُهم تقيّةً أقلُّهم تحرجاً[2] ، وأكثرهم عندك إنصافاً أشدُّهم شَغَباً ؛ تعشق المتهوّر[3] وتكلف بالجموح وتُصافي الوقّاح ؛ والأديب عندك مَن عاب[4] أحاديث الجلساء. واعترض على نوادر الإخوان وغمزَ في قفا النديم ونصَبَ للعالم وأبغض العاقل واستثقل الظريف وحَسَدَ على كلّ نعمة وأنكر كلّ حقيقة .

*

١٣٢ ـ جعلتُ فداك ، إنّما أخرجك من شيء إلى شيء وأورد عليك البابَ بعد الباب ، لأن مِن شأن الناس مَلالةَ الكثير واستثقالَ الطويل ، وإن كثرت محاسنُه وجمّت فوائده ، وإنّما أردتُ أن يكون استطرافك للتالي[5] قبل ان ينقضي استطرافك للماضي ، لأنك متى كنت للشيء منتظرًا وله متوقّعاً كان أحظى لِمَا يرِدُ عليك وأشهى لِمَا يُهدي اليك[6] ؛ وكلّ منتظر معظم

١) س : اليك ؛ ف و م : لك .
٢) ف و م : تحرجا ؛ س : حرجا .
٣) س : كذا ؛ ف و م : نصف المتهور .
٤) س : عاب ؛ ف و م : يعيب .
٥) ف و م : للتالي ؛ س : للآتي .
٦) س : إليك ؛ ف و م : عليك .

وكلّ مأمول مكرّم ؛ كلّ[1] ذلك رغبة في الفائدة وصيانةً بالعلم وكلفاً بالاقتباس وشحّاً على نصيبي منك وضنّاً بما أؤمّله عندك ومُداراةً لطباعك واستزادةً من نشاطك ولأنك على كلّ حال بشر ولأنك متناهي القوّة مدبّر :

***

١٣٣ ـ خبّرني كيف كانت خدائع المتفيّنين ومخاريق الكذابين ممّن قد كان ترشّح للتنبّؤ ومَن لم يُظهر دعوته ومَن دعا واجتهد ومَن أجيب ومن لم يُجب ؛ وصِفْ لي أبواب مصايدهم وأجناسَ كيدهم وحِيَلهم ؛ وعن اعتمادهم على المواطأة وعن تقدُّمهم في الحُجّة[2] وعمّن ذهب في طريق التعمُّد[3] وعن أصحاب الزجر والتنجيم وعن أصحاب الاسترحام (؟) وعن إظهار الزُّهد وتحريم الاستمتاع[4] ومن وافق صورتَه وحالَه بعضُ ما في البشارات المتقدّمة وفي الكتب الصحيحة ، ومَن اتّفق له غيرُ ذلك من الشَّبَه[5] .

فقُل في شيث بن آدم وقل في زرادشت وفي مانى وفي فولس وفيما ادّعى لمرقس ومَنّى ولوقا ويوحنّا .

١٣٤ ـ وخبّرني عن الأسود العَنسيّ ومُسَيلمة الحنفي وطُلَيحة الأسديّ وبنت عُقفان وربيعٍ (؟) وأميّة بن أبي

١) س : كل ؛ ف و م : وكل .
٢) س : الحجة ؛ ف و م : الحي .
٣) ف و م و س : التفهم ؛ وفي النسخة المخطوطة : النعمر .
٤) س : الاستماع ؛ ف و م : الاستاع .
٥) ف و م و س : الشبهة .

الصَّلت ، وما قِصَّةُ الطائرين الأخضرين ، وما كان شأن الرِّمَاح ، وخبِّرني عن سَلامة[1] بن جَنْدَل ، وما قال الهند في نُزول البَدْ ، وقصة ابن دَيْصان ، وما قول عَبَدة الكِيان وعُبّاد قوة الهيولى وأصحاب البَيْضة ومَن عَبَدَ النجوم وثبّت لها الحِسّ والعلم والنفع والضرّ ؟

١٣٥ ـ ومَن جعل كلّ داعٍ إلى الله بالصواب والعدل وصلة الرحم ونفي الجهل نبيًّا ومَن أنكر أصلَ النبوّة البتّة ؟ وما تقول في حَنْظَلَة بن صفوان وخالد بن سِنان ؟ وقل في الذي آتاه الله آياته فانسلخ منها .

١٣٦ ـ وهل يجوز أن يكفُر نبيٌّ أو يُشرك أو يضلّ بعد هدايته ويصيرَ عدوًّا بعد وِلايته ويدلُّ اللهُ على كذبه كما دلّ على صِدقه ؟ وكيف صار النبيّ عندكم يعصي ولا يُخطئ والإمام لا يعصي ولا يخطئ ؟ وكيف ساغ ذلك في جميع النبيّين وأمكن في جميع المرسلين ـ على كثرة عدد النبيين والرسلين ـ ولم يجُز ذلك في إمام واحد ـ مع قلّة عدد الأئمّة مذ كانوا ـ ؟

١٣٧ ـ وخبِّرني لمَ تنصّر النُّعمان ويزيد بن الحارث وتهوّد ذو نُواس وتمجّست ملوك سَبأ ؛ وكيف صارت العرب فِرَقًا بين مُحِلّ ومُحرِّم وأحمسيّ سِوى تفرُّقهم في المِلَل ؟ وكيف لم تَرَ أمّة قطُّ دَهْريّة وقد علمنا أنه لا يجوز[2] أن يتنبّأ دهريّ ؟ وكيف لم يتدهّر مَلِكٌ ؟ وكيف لم نجد قولَ الدهريّة إلّا في الخاصّ

١) ف و م : سلامة ؛ س : سلمى .
٢) كذا ولعل الصواب : أنه يجوز .

والشاذّ والرجل النادر ؟

١٣٨ ـ ولمَ كان لجميع أهل الأديان مملكة وملوك إلّا الزنادقة ؟ ولمَ قتَلهم جميع الأمم السالفة ؟ ولمَ قضيتَ بهذا وقد رأينا المَزْدَكيّة[1] والدّيناوريّة والتُّنُّوخيّة ؟ فإن قلتَ : « لأنّ مَن لم يكن من دينه القِتال ولا مِن غريزته البأس[2] ، فهو مسلوب أو مسترَقّ » فما بال الروم تمنع أن تُسترقّ وأن تُسلَب وليس من دينهم قِتال ولا جِدال ولا مكافحة[3] ولا دَفع ؟

١٣٩ ـ جعلت فداك ، أين كان عبد الله بن هِلال الحِمْيَريّ ـ صديق إبليس ـ من كرباش[4] الهنديّ ؟ وأين كان يقع منها صالح المُدَيْبِري ؟ وأين عُبَيْد مُجّ من البطيحيّ وأين عبد الوارث من الهُجَيْميّ وأين كان أبو منصور في المخاريق من جرمي[5] وأين بابويه[6] من خسر خسره[7] وأين قشة اليهوديّ من كشّة ؟ وما فصلُ ما بين الكِهانة والشَّعْبَذة وما فصلُ ما بين الحازي والعرّاف ؟ وأين كان عُزّى سَلَمة من سَطيح الذِّئبيّ ؟ وأين كان الأبلَق الأسديّ من رياح بن كُهَيْلة[8] ؟ وأين كاهنة[9] سعد هُذَيم[10]

١) ظ و ف و م و س : الصدقية .
٢) كذا في س ؛ ف و م : والياس من غريزته .
٣) ف و م و س : مكافاة .
٤) كذا في الحيوان ؛ ف و م و س : كردباش .
٥) أو حرمي ؛ انظر الفهرس .
٦) ف و م و س : بانومه ؛ انظر الفهرس .
٧) ف و م و س : حسده .
٨) انظر الفهرس .
٩) ظ و ف و م و س : كاهن .
١٠) س : هذم ؛ ف و م و س : هذمة .

من حُلَيس الخَطّاط ؟

١٤٠ ـ وحدّثني عن ساحرة حَفصَة وساحرة عائشة : أقتلتاهما[1] بإقرار منهما أم بمعرفة منهما بكيفيّة السِّحر ؟ وحدّثني عن صاحب جُندَب بن زُهَير : أبإقرار[2] قَتَلَهُ أم عن معرفة منه بمعنى السحر ؟ وهل ثبت ـ جعلتُ فداك ـ أن النبيّ ـ صلّعم ـ سُحِرَ في جفّ طَلعَة ووُضع تحت راعوفة البئر أم لا ؟

١٤١ ـ وخبّرني ما النيرنجات (؟)[3] وما البارباي[4] وما الكُرَويّات[5] وما الخواتيم وما المناديل[6] والسعي والأمر الذي كان في خاتم سليمان وما السَّكينة التي كانت في التابوت : فقد اختلف المُفسّرون فيها وزعموا أنها كانت رأس هِرّ ؟ وما سفسف ياسينيّة (؟) وما الفتل (؟) وما التوجيه ؟ وخبّرني ما تأويل الزَّمزَمة ، وما فعل المال الذي مَن أخذ منه ندمَ ومَن لم يأخذ منه ندم ؟ وخبّرني عن[7] قول الخَليل في الوَهم القديم .

١٤٢ ـ وخبّرني ـ جعلت فداك ـ عن قولك في الشِّعر الذي نُنشده في المَنام مما لم نسمع بأجودَ منه في اليَقظة ، وعن الشعر الذي نخترعه عن مناقلة الكلام وموازنة الأمور وحال النوم وحال

١) س : اقتلتاها ؛ ف و م : أقتلتاها .
٢) ف و م و س : باقرار .
٣) ف و م و س : البحرباى .
٤) كذا ، وفي الحيوان : النارباى .
٥) ف و م و س : الكروربات .
٦) ف و م و س : المناديل .
٧) سقط من س .

الآفة والنقص وصاحبُه مغمور أو[1] شبيه بالمغمور ولا يجري عليه قلم ولا يُلام ولا يُشكر ؟

١٤٣ ـ ولِمَ صرنا نتذكّر الشيء المُهمّ فلا نقدر عليه حتى ندعه ، فأيسنا منه أجمعَ ما نكون أنفُساً وأحسنَ ما نكون تذكّرا ، ثمّ يعارضنا ويخطر على بالنا في حال سَهر أو في حال نوم ، أغنى[2] ما نكون عنه وأقلّ ما نكون احتفالاً به ؟ ولِمَ صرنا ننسى من القصيدة بيتاً أو آية من جميع السورة أو كلمة من جميع كلام الخُطبة ؟

١٤٤ ـ ولِمَ صار البلغم بالباء أولى منه بالتاء ؟ ولِمَ كانت المِرّة السوداء بالجيم أولى منها بالحاء ؟ وكذلك القلب المانع من الحفظ ، وهل بُدٌّ للحقيقة[3] من خصائص أسباب وأعيان عِلَل ؟ وإلّا فقد يجوز أن تُنسى هذه القصيدة بَدَلَ تلك ؛ ولِمَ صار بعض الناس أحفظ للنَّسَب وبعضهم أحفظ للإسناد وبعضهم أحفظ للمعاني وبعضهم أحفظ للألفاظ ؟ ولِمَ صرنا لا ننسى السِّباحة وبالاكتساب عرفناها ، والعادةُ أن المكتسَب قد يُنسى ويُجهل وأن الضَّروريات لا تُجهل ؟

١٤٥ ـ وقل لي لِمَ لِمْ تَضرِب السّامريّ ولِمْ تُعِضّ ماني وتَعِضّه ولِمَ لِمْ تَبزُق في وجه فِرعَون ؟ أم[4] إن الطبيعة التي

١) ف و م و س : أم .
٢) ف و م و س : وأغنى .
٣) لعل الصواب : الحافظة .
٤) س : ام ؛ ف و م : اما .

هيئتك من هشام بن خَلَف بن قوالة[1] الكِناني حين بالَ[2] على رأس النُّعمان ـ وأنت رجل يَمان ـ ، هي التي منعتْك من أن تبزُق في وجه فرعون وأنت سمعتَه يقول : ﴿ وما ربُّ العالَمِينَ ؟ ﴾[3] ؟ ولم أزعم أنك رجل يمان لولادةٍ لك في قَحطان: كيف ، وأنت أقدمُ من قحطان ومَعَدّ بن عدنان ومِن القرون التي خبَّر اللهُ عن كثرتها وعن آبائها وأجدادها ! ولكنّك منهم بالهوَى والنُّصرة ولأنهم كانوا لك أحشاماً وصنيعة .

١٤٦ ـ وقل لِمَ صار جميع الحيوان يسبَح إلّا الإنسان والقِرد والعقرب والفَرَس الأعسر .

وأيُّ شيء عندك في آصف وفي سِفْر آدم وفي جراب موسى وفي درسب[4] وفي شلنة(؟)[5] وفي كتاب الأسماء وفي قولهم :« دعا فلان باسم الله الأعظم » ؟ وما تقول في ابن عَقيب[6] وفي أشيجَ المعمّر(؟)[7] وفي شُمَيْط وصالح وفي السُّفياني وفي الأصفر القحطاني ؟

١٤٧ ـ وخبّرني ـ جعلت فداك ـ مذ كم صُنِع[8] حساب

١) كذا ، وفي الحيوان ج ٤ ص ٣٧٥ : خلف بن نوالة .
٢) ف و م و س : قال .
٣) سورة الشعراء ، آية ٢٣
٤) كذا .
٥) كذا في المخطوطة .
٦) كذا .
٧) ف و س و م : بن عمرو .
٨) ف و م و س : صنعت .

الهسميرج[1] ومَن صاحب خطوط الهند وأين كتبَ قومٌ صنعةَ السند هند والأركند وحساب كلاسفر[2] ، ومذ كم عمل باب الجمع[3] ومذ كم عمل الأرثماطيقي ومَن سمّى الجبر بالجبر والجذر بالجذر والنشاذر بالنشاذر[4] ؟ والأكدريّة : مِن أيّ شيء اشتُقّتْ ؟ وما تأويلُ [الغُبار ؟][5] وما تأويل الجُمَل ؟

١٤٨ ـ ومَن أوّلُ مَن عدّ إلى عشرة وجعل العشرة منتهى وغاية ، ثم ضاعَفها وجعل غاياتِ الأعداد عشر العشرات وعشرات عشرات العشرات أبدًا ، ثم كسر على العشرة مما دون أعدادها ، لأن الأصابع عشرة ؟ وكيف لم يجعل الغايةَ ما له نصفٌ وثُلث وربُع وسُدس وثُمن ؟ أم رأى أنّ التضعيف أبدًا لا يكون إلا للعشرات فقد نجده في عشر العشرات ، أم القول الأوّل : الأشياء كلها عشرات ؟

١٤٩ ـ ولست أعرف ـ جعلت فداك ـ قولَه :« إن الإنسان عشرة أشياء » ، كما لم أعرف قول الفَزاريّ : « إن العقل كُرِيّ » ؛ وقد علمتُ أن القلب كريّ وأن الرأس الذي جمع الحواسّ كريّ ؛ فأمّا العلم والقول وما أشبههما فإنا لا نعرف هذه الأمور إلّا على خلاف الأجرام الموصولة والمقطوعة !

❀

١) ف و م و س : المسرح .
٢) كذا .
٣) ف و م و س : الجامع .
٤) ف و م و س : بالبارود .
٥) ف و م و س : الدحال .

١٥٠ ـ وقد شدوتُ من الموسيقي ولم أبلغ منه شهوتي: فخبّرني أين كان أقليدس وميرسطوس من فيثاغورس وأين تلامذتها من تلامذته، وهلّا قدّمتم أقليدس مع صنعة البرابط والمعازف؟ وأين أرشجانس[1] من مورسطوس؟ وابن ريوشث[2] من فَهْلَوَذ[3] ولمَ قتله وهو فوقه في الإطراب والصنعة وفي الرواية والرئاسة؟ ولمَ عفا سابور[4] عن قتله بعد إقراره بقتله وبعد أن سُحب إلى الفِيَلة وعزم على إمضاء الحكم؟

١٥١ ـ وأين كانت هِند[5] وفَرْتَنا[6] والجَرادتين؟ وأين[7] ظَبْية[8] والرَّباب من السَّرادِن[9] والمِهراس؟ وأين حَبابة وسَلّامة صاحبتا[10] يزيد من[11] عَزّة [المَيلاء] وجَميلة[12] الحدباء، وأين جميلة[13] من الميلاء؟

وخبّرني عن غِناء الرَّكبانيّة للمُضطَلِق: آخذته منه الركبانُ أم للركبان؟ وهل رجعه بخُسر المصطلق؟ وزعمتَ أن الأهزاج

١) ف و م و س: ارشجانس.
٢) كذا؛ انظر الفهرس.
٣) ف و م و س: فلهوذ.
٤) كذا في جميع النسخ والصواب: كسرى.
٥) ف و م و س: هر.
٦) س: وفرتنا؛ ف و م: وخرتنا.
٧) ف و م و س: وابو.
٨) ف و م و س: طيبة.
٩) ط: السرادم؛ ف و م و س: السردان.
١٠) ف و م و س: من صاحبتي.
١١) ف و م و س: وابن.
١٢) ف و م و س: من جميلة.
١٣) ف و م: جيلة؛ س: جيبه.

لليَمَن وأن النَّصَب للفتيان (؟)[1]، فإن السّناد؟ فخبّرني أين كان ضُبَيْس بن حَرام من المصطلق بن سعيدة.

١٥٢ ـ ولم جعل المعلّم النَّغَم يعدّ لليونان[2] ستّ عشرة نَغَمة: ألأنه لم يُدرك أكثر منها أم لأنه ليس في الحلقة إلا ما أدرك؟ ولم جعل الرُّعب[3] للسوداء والحزن للبلغم والجرأة للصفراء والسرور للدم؟ ولم قسم[4] الأوتار على ذلك، فجعل الزير للصفراء والمَثْنى للدم والمُثَلّث للبلغم والبمّ للسوداء؟ وقال: الزير لطيف ناري خفيف، والمثنى هوائي بين طبيعة النار[5] وهو دون النار في الخفّة، والمثلث كالماء، والبمّ كالأرض، وفي المثنى ضِعْف وزن الزير، وفي المثلث ضعفًا وزن الزير، وفي البمّ ثلاثة أضعاف؟

١٥٣ ـ ولم زعم أن من اللُّحون ما يُقلق ويُفرق، فإن زيد فيه نَقَضَ وإن قويَ قَتَلَ؟ وأنّ فيها ما يُغيّر، فإن زيد فيه غشّى وإن[6] قوي أجمد وإن[7] قوى قَتَلَ، فجعل لحنا مطلقاً يقتل بالإذابة وجعل لحنا يقتل بالإجماد؟ ولم وصف اللُّحون بالإجماد والإذابة[8] كما توصف السمومُ القاتلة؟

١٥٤ ـ وخبّرني عن صنيعة البَرْبَط: أإلَمك[9] أم لرفائيل (؟)

١) كذا في المخطوطة؛ ف و م و س: الفتيات.
٢) كذا في ف و م و س وفي المخطوطة: بعد اليوناني؛ انظر الفهرس تحت معلم.
٣) س: الرعب؛ ف و م: الرغب.
٤) ف و م و س: فسر.
٥) لعل الناسخ أسقط: وبين طبيعة الهواء.
٦) س: وان؛ ف و م: فان.
٧) ف و م و س: والإضاعة.
٨) ف و م و س: المك.

أُتخذت للزينة أو لضربٍ من المَرْفِق .

١٥٨ ـ وقال آخرون ، بل أُتخذت للعقارب ليلًا وللطين نهارًا ؛ فلما طال عليها الدهر نُسِيَ السبب ؛ وذلك أنّ أكثر الرِداغ لا تستغرق[1] ثِخَنَها، وإبرة العقرب لا تكاد تجاوزها ـ وقال آخرون : بل إنّما اتخذتها[2] ملوكُها لمكان أصواتها وصريرها ، استئذاناً على أزواجها وأمهات أولادها وعلى جميع محارمها ، لحالاتٍ يكُنّ عليها وأمورٍ يكنّ فيها ، فصار صريرُها تدنّياً واستئذاناً .

١٥٩ ـ وزعم إسماعيل بن علي :

أنّك أنت الذي كنتَ أمرت باتخاذها وأشرتَ بصنعها ، وأنك تكتُم السرّ الذي فيها !

وأنك الذي علّمتهم مَضْغَ[3] التانبول ودبغَ تحمير الأسنان وتطييب النَكهة وأكلَ السُعْد لِمَا أنت أعلم به والتصندُلَ لِمَا لا يجوز المكاتبة [فيه][4] .

١٦٠ ـ وأنك أوّلُ مَن احتبى هناك واستاك وفرّق شَعره وعلّم الخِضابَ أهلَه !

وكيف وقد زعمتَ أن الاحتباء إنما صار فيهم وفي العرب لأنّ نازلة العُمُد والصحاري وسُكّان الفيافي والبراري وكلّ مَن ليس لشِمَاله بِرْفَقة ولا لظهره مِسْنَدة ولا لفَخِذه جُنّة ، لا بدّ

١) س : تستغرق ؛ ف و م : تستغرف .
٢) س : اتخذها ؛ ف و م : اخذها .
٣) ف و م و س : مضع .
٤) زيادة س .

أم لأقليدس ؟ وما تقول في قولهم : إنّ لَمكاً عمل العُود على صورة فَخِذ ابنه : ساقها وقَدَمها وأصابعها وإنه جعل الصدر الفخذ والساق الإبريق والقَدَم المَشْط والأصابع المَلاوِيَ والأوتار العَصَب والعُروق ؟

١٥٥ ـ جعلتُ فداك، كيف حِفظُك لكتاب كارنامك[1] وقد خبّرني بعض المتكلمين أنه رأى بسيراف مَجوسيًّا يحفظه وهو في ألف جلد بخط مُقارِب ؟ وكيف حِفظُك لكتاب الطرف[2] وهل لقِيت واضعَه أيّامَ أدخلك بلادَ الروم نُزولُ عُطارد ؟

١٥٦ ـ وخبّرني عن أسرار الهند : أبالرجل بعينه أم لشُورى ؟ ولِمَ زعموا أن العقوق يُورِث البَرَص وهذا مما لا يُعرَف في الطبّ ؟ ومَن صاحب الشِطرنج ؟ ومَن صاحب كليلة ودِمْنة ؟ ومَن واضعُ الكَوْكَلة ؟ ومَن صنع[3] القلعة ؟ ولِمَ صار الهنديّ والروميّ لا يحفلان بالسِنديّ في حال الأسر ويرغبان عنه في حال القِتال ؟

١٥٧ ـ وقد اختلفوا علينا في النِعال السِنديّة : فزعم قومٌ أنّ صاحب كتاب الباه كان قصيرًا مُنكَرًا وكان بالنساء مستهتِرًا، وأنه احتال بها لجسمه حتى وَصَلَها برجله ليكونَ[4] ثِخَنُها زائدًا في طوله ؛ فلما طالت الأيّام ومضت الدهور ، ظنّ مَن لا علم له أنها

١) ف و م و س : كاوريد .
٢) كذا ولا نعرف هذا الكتاب .
٣) ف و م و س : طبع .
٤) س : ليكون ؛ ف و م : لتكون .

أن يشتكيَ ظهرَه إذا طال انتصابه وكثرُ جلوسه ، ومَن احتاج احتالَ ومن استغنى تبلّد ؛ فأخرجت لهم الحِكمة للحُبوة حتى قامت لهم مكان المتكإ والمسنَد ؛ فقد قال لك كِسرَى : « فما بال التُّرك والخزَر وجميع أهل الصحارى والعُمُد لا يعرفون الاحتباء ، والحاجةُ واحدة والعقول سليمة ؟ » ؛ فلمَ أمسكتَ يومئذ عن الجواب : ألأنه استفهم استفهامَ الزادّ أو نفستَ به على مَن شهد ذلك المشهد؟

❀

١٦١ ــ وأنا ــ جعلت فداك ــ أعلم أني أسمع ولا أعقل كيفيّة السمع ، وأعلم أني أبصر ولا أعقل كيفيّة البَصَر ؛ ولا أدري أمعدِن العقل الدِّماغُ والقلبُ بابُه وطريقُه ، كما أن معدِن اللون جميع النفس والعينُ بابُه وطريقُه ، أم معدِنُ العقل القلبُ دون الدماغ ، أو لعلّهما موصولان غير مقطوعيْن ؛ وقد اعتلّ قومٌ للدماغ بأن جميع الحواسّ في الرأس ؛ واعتلّ قومٌ بالحِسّ وبما يجدون في قلوبهم من الرُّعب[1] والاضطراب وغير ذلك ؛ فكيف القول فيه ؟ وعلامَ عزمت منه ؟

١٦٢ ــ وكيف* صارت النار تبتدئ[2] من جهة [...؛...][3] وإن كان يعرف الله فكيف عرفه : أباضطرار أم باكتساب ؟[4]

١٦٣ ــ وكيف جعل سُليمان موضع مَلِكة سبأ ، * وهو ملكٌ

١) س : الرعب ؛ ف و م : الزغب .
٢) ف و م و س : صار النار يبتدئ .
٣) سقطت جملة او اكثر .
٤) يلوح ان هذه الجملة وقعت في غير موضعها او انها قليل من كثير قد اسقطه الناسخ ؛ انظر الفقرة المرموقة ١٢٦

وشأنُه[1] عظيم والجنّ له مسخّرة والطير لهُ بُرُد والريحُ له أداة ؟ وكيف جهل يوسفُ مكان أبيه وحالُه في الحزن عليه حالُه وهو ملكٌ نبيّ ؟ وكيف جهل أبوه مكانَه وهو نبيّ وليس أنبهُ من نبيّ ، ومَلَكَ هذا بالشام والآخر بمصر ؟ وما تقول في أهل التِيه وعن تردُّدهم أربعين عاماً في مكان واحد وعقولُهم معهم ، وإنما يجولون ليقفوا على الطريق ؟ فكيف أضلّ الجميعُ الطريق مع ارتفاع الذِكر وشِدّة الطَّلَب ؟

١٦٤ ــ وخبِّرني عن كلام عيسى في بطن أمّه ثم في المهد ، وعن عقل يحيَى في حال الصِبا : أكانا في حالهما* ينطقان بما[2] لا يعلمان أم ينطقان بما يعلمان ؟ وكيف علمَا : أبتجربة واستنباط وعن تمام أداة وكمال آلة أم من طريق الإلهام والإخراج من العادة ؟

***

١٦٥ ــ وقد تعجّب ناسٌ من إطالتي ومن كثرة مسألتي ، وتعجّبي من تعجُّبهم أشدّ والذي كان من إنكارهم[3] أعظم ؛ ولو رغبوا في العلم رغبتي ورأوا فيه مثل رأيي وكانوا قرؤوا كتابي إليك في شبيبتي وأيّامَ شباب رغبتي ، لاستقلّوا من ذلك ما استكثروا ولاستقصروا[4] منه ما استطالوا ؛ فإن أذنتَ لي أظهرتُه وإن تجِدْ عليّ أعلنتُه .

١) كذا في س ؛ ف و م : وهي ملكة وشانها .
٢) ف و م : ينطقان ما ؛ س : ينطقان ما .
٣) س : انكارهم ؛ ف و م : افكارهم .
٤) ف و س : ولا ستقصروا ؛ م : ولا استقصروا .

١٦٦ ـ وستقول[1] : « ما دعاك إلى التنويه بذكري وتعريف الناس مكاني ، وقد تعرف حِشْمَتي وانقباضي ونفوري[2] واستيحاشي ؟ » ؛ ولولا أنك ـ جعلت فداك ـ مسؤول في كلّ زمان والغايةُ في كلّ دهر ، لَمَا أفردتُك[3] بهذا الكتاب ولَمَا أطمعتُ نفسي في الجواب ؛ ولكنك قد كنتَ أذنت في مثلها لِهرْمِس ثم لإفلاطون ثم لأرسطاطاليس ، ثمّ أجبتَ مَعْبَد الجُهَنيّ وغَيْلان الدِمَشْقيّ وعمرو بن عُبَيْد وواصِل بن عَطاء وابراهيم بن سَيّار وعليّ بن خالد الأسواريّ ؛ فتربيَة كفّك والناشئ تحت جَناحك أحقُّ بذلك وأولى ، وقد كان يجب أن تكون على ذلك أحرَصَ به وأعنَى .

***

١٦٧ ـ وخبِّرني عن المرائي وكيف صارت ترى الوجوه ويُبصَر فيها الخَلْق ، وكذلك كلّ أملَس صَقيل وصافٍ ساكن كالسيف والوَذيلة والقوارير والماء الراكد، حتى الحَجَر البرّاق والحَدَقة السوداء ـ إذا كان الناظر في الحدقة أبيضَ ـ ، والحدقة المُقْرَبة ـ إذا كان الناظر فيها أسودَ ـ ؟ وكيف صار الماء الجاري والنار الملتهبة[4] والشمس ذات الشُعاع لا تقبل الصورة ولا يثبت فيها الخَلْق ؟

١٦٨ ـ وعن قول مَن زعم أنه ليس في القمر مَحْق ثابت

١) ف و م : وستقول ؛ س : وستقول .
٢) س : نفوري ؛ ف و م : تفردي .
٣) ف و م و س : تفردتك .
٤) م و س : الملتهبة ؛ ف : المتلهبة .

ولا كمد جامد ولا سواد واكد ، وإنّما ذلك شيء رآه الناس فيه إذ[1] كان املسَ صقيلاً ، بمقابلة الأرض وما فيها ، كما يرى من قابل الحدقة صورة إنسان وليس هناك صورة، وإنما هو شيء يوجد عند المقابلة ؛ ولمَ صار بعض المرائي يُري الوجهَ والقفا ويري الرأس منكّساً ؟ ولمَ كنتَ لا تجد كتاب الستور والمطارح فيها أبدًا إلّا مقلوباً ؟

١٦٩ ـ وما تلك الصورة الثابتة في المِرآة : أعرَضٌ أم جوهر أم شيء[2] وحقيقة أم تخييل ؟ والذي ترى، أهو وجهك أو غير وجهك ؟ فإن كان عَرَضاً ، فما الذي ولّده وما الذي أوجَبه ، والوجه لم يُماسّه ولم يعمل فيه ؟ وهل أبطلتْ تلك الصورةُ المَرئيّة صورةَ مكانها في المرآة ، ولمَ ، وأنت لست تراه في نفس صفيحة المرآة ، ولمَ ، وكأنك تراها في هواء خلف جوفها ؟

١٧٠ ـ وهل أبطل ذلك اللون الذي هو في مثال لونك لونَ المرآة ؟ فإن لم يكن أبطله فهناك إذًا صورتان في جسم واحد[3] أو لونان في جوهر واحد ؛ وإن كان قد أبطل لونَ الحديد، فكيف أبطله من غير أن يكون عَمِلَ فيه ؟ وكيف يعمل فيه وحَيِّزُه غير حيّزه وهو لا يُماسّ ولا متّصل ولا مصادم ؟ وسواء ذكرنا صفيحة الحديد أم ما خلفها من الهواء وما قُدّامها من الفُرْجة، كلّ ذلك جسمٌ ذو لون ، فإن اعتللتَ بالشُعاع الفاصل ، والشعاعُ

١) س : اذ ؛ ف و م : إذ .
٢) ف و م : شيء ؛ س : أي شيء .
٣) س : في حال واحد ؛ ف و م : في حال .

يخالف في الحِسّ ، كذلك الحسّاس[1] وكذلك المحسوس ؛ وكيف نرى المخالف وكيف ، والشعاع لون وبياض والنفس الحسّاسة لا تدرك بشيء من الحواسّ[2] ؟

١٧١ ـ وما الفرق بين الأثمبان[3] والامدّان[4] و[خبرني] عن فصل[5] ما بين السكون والطفرة[6] .

١٧٢ ـ وخبّرني عن القرسطون : كيف أخرج أحدُ رأسيه ثلاثمائة رطل ـ زاد ذلك أم نقص ـ ، ووزنُ جميعه ثلاثون رطلًا ـ زاد ذلك أم[7] نقص ـ ؟

وما تقول في السَّراب ؟ وما تقول في الصَّدَى[8] ؟ وما تقول في القَوْس ؟ وما تقول في طريقة الحُمرة وفي طريقة الخُضْرة ، وكيف اختلفتا ، والهواء واحد وما يقابلها واحد ؟ وهل ذلك اللون حقيقة أم تخييل ؟

١٧٣ ـ وخبّرني عن لون ذَنَب الطاووس ما هو : أتقول بأنه لا حقيقة له وإنّما يتلوّن بقدر المقابلة ؟ أم تقول إنّ هناك لوناً بعينه والباقي تخييل ؟ وما تقول في عُسّ الماء : كيف

١) لعل الصواب : الحاس .
٢) في العبارة غموض .
٣) س : الاثبان ؛ ف و م : الاسبان .
٤) ف و م و س : والاحللان ؛ راجع فهرس اللغة .
٥) ف و م و س : قول .
٦) ف و م و س : السمون والخفرة .
٧) س : أم ؛ ف و م : أو .
٨) س : الصدى ؛ ف و م : الصدا .

اشتدّ صوتُه بلا باب ، والصوت لا بدّ له من هواء وإذا اشتدّ فلا بدّ له من باب ؟ وما تقول[1] في خَضَر السَّماء : أهو خضر جَلَدها كما نقول[2] أم ذلك لحرّ الهواء كما يقول خصمُنا ؟

١٧٤ ـ وهل تزعم أن الأفلاك ذات لون ؟ فإن كان لها لون ، فقد احتملت جميع الأشكال وهذا خلافُ ما يقولون ؛ وإن لم تكن ذات لون فالسماء إذًا غيرُ الفلك ، فهذا هذا ؛ ونقول أيضاً : إن كنّا لا نرى القرى المستطيلة البنيان[3] المختلفة [الشكل] من البعد إلّا مستديرة ، فلعلّ الشمس مُصلّبة والكواكب مربّعة !

١٧٥ ـ وما تقول في المدّ والجزر : أمِن مَلَك يضع رِجلًا ويرفع رجلًا ؟ فإن كان كذلك فلعلّ مدبّر الفلك مَلَكٌ ، ولعلّ صوت الرعد صوتُ زَجْر مَلَك ! فتَدَع الفلسفة ونأخذ بقول الجماعة ، أم تزعم أن المدّ والجزر من نفس الجواذب إذا جذب [القمر ؟] وإذا دفع[4] ؟ وما تقول في قول مَن زعم أن القمر مائي وأشبه الكواكب بطبيعة النار ، فإنما يكون الجزر والمدّ على مقادير جذبه للماء وإرساله له ؟ ذلك معروف في منازله ومجاريه ، يعرف ذلك أهل الجزر والمد .

١٧٦ ـ خبّرني كيف صارت القيافة في النِّسبة وفي الماء

١) ف و م : تقول ؛ : تقول .
٢) ف و م : تقول ؛ س : تقول .
٣) ف و م : والبيان ؛ س : البيان .
٤) ف و م و س : رفع .

والجوّ والتربة ، وليست القيافة تكلّفاً وصنعة ولا عُرفت بالاستنباط والفكرة، فتكونَ لمن تعلّم دون من لم يتعلّم ؛ نَجِدُها[1] في بني مُدْلِج ثمّ في خاصّ من خَثْعَم[2] وكذلك خُزاعة ، وهي في قُرَيش أقلّ وهي في بني أسد أقلّ ؛ وليس هولاء لأب ، ولا يجمعهم بَلَد وليس فيما بين البلدين قافة وهي[3] فيهم على هذه الصفة .

١٧٧ ــ وكيف لم يختلفوا في لُغتهم : فينطقَ بعضهم بالزنجيّة وبعضهم بالنَّبَطيّة وبعضهم بالفارسيّة ؟ فإن قلتَ : « فإن فيهم[4] المُعْجَم والشاعر والبكيّ والغَرير[5] »، فإن الشاعر ــ وإن كان القريض عليه أسهل وهو على القوافي أقدر ــ فإنه يتروّى الشعر ويصنعه ويتفرّد له ويفكّر فيه [... ؛ ...][6] وكيف صار به إنسان يعيش حيث تعيش النار ويموت حيث تموت النار يُصاب علم ذلك في الجباب وفي الغيران[7] ؛ ولم صار يُبصر النجوم من قعر البئر العميقة ولا يبصرها أبدًا إلّا والجوّ خالص الظلمة ؟

١) س : نجدها ؛ ف و م : نجدها .
٢) م و س : خثعم ؛ ف : خشم .
٣) س : وهي ؛ ف و م : وهل .
٤) ف و م وس : فارقهم ؛ وقد اثبت ما في المخطوطة .
٥) ف و م : الغرير ؛ س : الغزير وفي العبارة سقطات وهموض .
٦) سقطت جملة او اكثر .
٧) جاء في الحيوان ج ٥ ص ٤٠١ ما يلي : قال : وانما قضيت لها بالقرابة [القرابة بين النار والانسان] لاني وجدت الانسان يحيا ويعيش في حيث تحيا النار وتعيش . . . وقد تدخل نارٌ في بعض المطامير والجباب والمغارات والمعادن ، فتجدها متى ماتت هناك علمنا ان الانسان متى صار في ذلك الموضع مات .
٨) ف و م وس : وهو .

١٧٨ ــ وخبّرني عن الظلام : أجسمٌ موجود عند زوال الضوء أم تأويل قولنا « ظلام » إنما نريد به دفعَ الضوء ؟ فإن كان الظلام معنًى ، أفتراه انقمع في الأرض وكن عند انبساط الضوء وردع الشعاع ، أم الأرض قُرْصٌ للظلام كما أنّ عين الشمس قُرْصٌ للضياء ؟ وإن كان قائمًا فكيف لم يتنافيا ؟ وإن كانا قد تداخلا فكيف لم نجدهما على مَنْظَر الأعيُن ؟ ولو كان الأمر كذلك فنحن إذًا لم نَرَ ضياءً قطّ ولا ظلامًا .

١٧٩ ــ وخبّرني ــ جعلتُ فداك ــ لم زعمتَ أن الحِسّ للعَصَب ، وأنّ الشرّ عَصَبٌ جامد ، وأنّ الرِئَة لا حسّ لها، وأنّ مَن أدام سَفّ اللُّبان لم يؤلمه المؤلم وألذّه المُلِذ ؟ وكيف يَلَذّ مَن لا يألم ؟ ولو جاز ذلك لَعَرَفَ الصوابَ مَن يجهل الخطأ ولعرف الصدق من يجهل الكذب !

❀

١٨٠ ــ هذا ما عندي من العلم البَرّانيّ وأنت أبصر بالعلم الجَوّانيّ ؛ وزعم بعض تلاميذك أنك تعلم لمَ كان الفَرَسُ لا طِحالَ له ولمَ صار البعير لا مَرارةَ له ولمَ كانت السَّمَكة لا رئة لها ولمَ كانت حيتان البحر لا ألسنةَ لها ولمَ حاضت الأرنب ولم اجترّت [. . . . .]

١٨١ ــ . . . . .][1] ولمَ كان قضيبُه[2] من عِظام، ولمَ

١) سقطت من هنا جملة ؛ ولعل الجاحظ يتحدث عن البقر ثم عن الثعلب أو المترز .
٢) الضمير عائد الى الثعلب او المترز وهو ذكر الارنب ؛ انظر الحيوان ج ٦ ص ٣٠ و٣٥٦ .

ولا العرّاف ساحرًا ولا الحازي ولا صاحب الطَّرْق ولا من كان معه رَئِيّ ولا من ادّعى تابعةً من لدُن عمرو بن لُحَيّ إلى يومنا هذا ؟ وما قاله [الساحر][1] إذا عقد عقدًا أو دفن صورة بالأندلس لرُجل بفرغانة وإذا صوّر شمعتين[2] وخرَطها على مِثال إنسانين ودفنها وخبّأ مكانها وقابَلَ بين وجوهها تقابُلا بالمودّة، وإن دابَرَ بينها تدابُرًا بالعداوة[3]

١٨٤ ـ وقل لي مَن يتولّى هذا له ومَن يقوم له به ومَن يتطوّع به عليه ؛ فإن قلتَ : « الشيطان » فلمَ فعل هذا له ، وأوّلُ شيطنته أن لا يُطيع من هو فوقه ؟ فإن قلتَ :« بالعزائم التي لا تُرَدّ والأيمان التي لا تُدفع »، فقد عزم الله عليه بالقرآن والتوراة والإنجيل ، فلم يجده يخِل بذلك ولا يرى له قدرًا ولا يكترث له ولا يراه سبباً .

١٨٥ ـ وأخبِرْني ما هذه العزيمة التي إذا سمعَ بها أجاب ، وإذا ظهرت له أناب ؟ ومن أين عرف الإنسانُ هذه العزيمة ومن أين وقع عليها ومَن له بها ؛ أهو صَنَعَها أم صُنِعت له ؟ فإن يكُن الشيطان هو الذي ابتدأه بها ، فقد ابتدأه إذًا بتعريف العزيمة قبل أن يعزم عليه ، وقد تطوّع بأعظم الأمور : فما الذي يُحوِجه إلى العزيمة في أصغرها ؟

١٨٦ ـ فقُل في هذا ؛ وإن زعمتَ أن العازم صاحبُه دون

١) زيادة س .
٢) س : شمعتين ؛ ف و م : شمعين .
٣) س : بالعداوة ؛ ف و م : بالمودة .

كانت علائق أجواف السُّبُع أفرادًا إلّا الكُلية ؛ وزعمتَ أنك تعرف في الخفّاش سبعين أعجوبة ونحن لا نعرف إلّا سبعاً، وأنك تعرف في الذّهب مائة خَصْلة كريمة والناسُ لا يعرفون إلّا عشرًا، وأنك تعرف في البعير ألف داء ودواء والأعراب لا تدّعي إلّا مائة داء بغير[1] دواء .

❀

١٨٢ ـ جعلت فداك ، قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ :« كاد[2] البيان أن يكون سِحرًا » ، وقال :« إن من البيان لَسحرًا »[3] ؛ وقال عمر بن عبد العزيز ، وسمع رجلًا يتكلّم بكلام بليغ عجيب لطيف رقيق :« هذا ـ والله ـ السِّحرُ الحلال ! »[4] ؛ وقال الناس لذي المكر والخلابة ولذي الرِّفق والتأنّي[5] : « ما هو إلّا ساحر ! » و« قد سحر بكلامه » ؛ وقالوا للمرأة :« ساحرةُ العينين» ؛ وقد ذكر الله السَّحَرَة في القرآن وأخبر عن هاروت وماروت ، وخبّر عن ﴿ النفّاثات في العُقَدِ ﴾[6] ؛ وقال الناس : « لهو أقبح من السحر » إذا أرادوا نفس المعنى المشبَّه به والمعنى المحمول عليه والسحر نفسه وما الذي اشتُقّت منه هذه الأمثال .

١٨٣ ـ ولم تجدهم ـ أبقاك الله ـ سمّوا كُهّان العرب سَحَرَةً

١) ف و م و س : غير .
٢) م و س : كاد ؛ ف : كان .
٣) انظر امثال الميداني ج ١ ص ١٠ .
٤) انظر البيان والتبيين ج ١ ص ٢١٣ الخ .
٥) ف و م : والثاني ؛ س : والتاني .
٦) سورة الفلق آية ٤ .

الشيطان ، والعازم مُسْلِم ، وإن كان مسلماً ـ ولذلك أجاب العزيمة وعظم الإخلاف ـ فلمَ يخيِّل له الأصحاء ويقتُل المرضى ، ولمَ يُحِبّ ويبغِض ، ولم يفرِّق بين المرء وأهله وبين الولد البارّ وأمّه ، ولمَ يجتلب العفائف إلى الزُّناة ، ولم يعذِّب ويقتل وهذا متناقض ؟

١٨٧ ـ ولمَ قيل : « أعقُّ من ضبّ »[1] و« أبرّ من هِرّة »[2] وهما جميعاً يأكلان أولادهما ؟ ولمَ عالَ الذئب أولادَ الضَّبُع إذا قُتلت أو ماتت حتى قال الشاعر [من الطويل] :

. . . . . ❀ . . . . . حتى عالَ أوسٌ عِيالَها[3]

وهل تفهم[4] الضبع قولهم : « خابري أمّ عامِر ! »[5] ؛ وما بال الظبي لا يدخل كِناسه إلا مستدبِراً ؟ وهل يجوز قولهم في نوم الذئب ؟ قال الشاعر [من الطويل] :

يَنام بإحدى مُقْلَتَيه ويتّقي المَنايا بأخرى فهْوَ يَقْظانُ هاجِع[6]

ولمَ نامت الأرنب مفتوحةَ العينين ؟ ولمَ أكلَ الذئبُ صاحبَه إذا رأى به دَماً ؟

١٨٨ ـ وما بال الجنّ والثيران[7] ؟ وما بال الشياطين

١) انظر امثال الميداني ج ١ ص ٥٠٩ .
٢) انظر امثال الميداني ج ١ ص ١٣٣ و٥٠٩ .
٣) البيت للكميت (انظر الحيوان ج ١ ص ١٩٨) ؛ فهو :
كما خامرت في حضنها أم عامر لدى الجيل حتى عال أوس عيالها
٤) ف و م و س : يفهم .
٥) انظر امثال الميداني ج ١ ص ٣٤٨ .
٦) انظر ثمار القلوب ص ٣١٣ : . . . ويتقي باخرى المنايا فهو يقظان نائم .
٧) س : والثيران ؛ ف و م : والنيران .

والورشان[1] ؟ وهل في الحيّات[2] جنان ؟ وما معنى قولهم : « كأنما كُسِرَ فَجُبِر » ؟ وما تأويل الحديث : « يُؤخَذ للجمّاء[3] من القَرْناء[4] ويُكلَّف أن يعقد بين شعيرتين[5] » ؟ ولمَ زعمتَ أن عمر نوح أطول الأعمار ، مع قولك إن جميع الأنبياء قد حذّرت من الدجّال وإن الدجّال إنسان ؟

❀

١٨٩ ـ وقد سألتُك وإن كنتُ أعلم أنك لا تُحسن من هذا قليلاً ولا كثيراً ! فإن أردتَ أن تعرف حقّ هذه المسائل وباطلها وما فيها خُرافةٌ وما فيها مُحال وما فيها صحيح وما فيها فاسد ، فألزِمْ نفسك قراءةَ كُتُبي ولزومَ بابي وابتدئْ بنفي التشبيه والقول بالبَداء[6] ، واستبدِلْ بالرفض الاعتزال وإن أنكرَ نَفعُك[7] بعد التمكين والبذل وبعد التقريع والشحذ ، فلا يُبعد اللهُ إلا مَن ظَلَمَ !

❀

١٩٠ ـ وقد بقيت لي عليك مسائل وهي خاتمة هذا الكتاب ومنتهى المسائل ؛ أيّها أحسن : قول بُقراط مفسِّراً : « العمر قصير

١) س : والورشان ؛ ف و م : والورثان .
٢) س : الحيات ؛ ف و م : الجنات .
٣) م و س : للجاء ؛ ف : للحاء .
٤) م و س : القرناء ؛ ف : القزناء .
٥) س : شعيرتين ؛ ف و م : شعيرين ولعل الصواب : الشعريين .
٦) س : بالبداء ؛ ف و م : بالنداء .
٧) ف و م و س : انكر منك .

والصناعة طويلة والزمان حديد[1] والتجربة خطر[2] والقضاء عسر »[3] ، أم قول إفلاطون مُجملًا : « لولا أن في قولي أني لا أعلم تثبيتاً لأني أعلم ، لقلتُ إني لا أعلم » ، أم تواضع أرشجانس[4] حيث يقول : « ليس معي من فضيلة العلوم إلّا علمي بأني لستُ بعالم » ؟ فانظرْ في آخر هولا. ثم انظر في قول ديمقراط : « عالمٌ مُعانِد خيرٌ من جاهلٍ مُنصف[5] » وفي قول تلميذه الأوّل : « الجاهل لا يكون مُنصفا والعالم لا يكون مُعانِدا ، وقد يكون الجاهل[6] مُعانِدًا ».

١٩١ ـ ثم انظر في قول ريسموس[7] : « لولا العَمَل لمْ يُطلَب عِلم ، ولولا العلم لم يطلب عمل ، ولأن أدَعَ الحقّ جهلًا به أحبُّ إليّ من أن أدعه زُهدا فيه ؛ وإن كان الجهل لا يكون إلّا من نقصان في[8] آلة الحسن[9] ، فإن المعاندة لَمِن زيادة في آلة الشرّ ؛ ولأن أترك جميع الخير أحبُّ إليّ من أن أفعل بعض الشرّ » ؛ ثم انظر في قول تومقراط[10] : « العلم روح والعمل بدن ، والعلم أصل والعمل

١) ف و م و س : جديد .
٢) ف و م و س : خطأ .
٣) انظر اليعقوبي ج ١ ص ١٠٧ والشهرستاني ج ٢ ص ١٩ .
٤) ف و م و س : ارشخانس .
٥) ف و م و س : عالم منصف جاهل ؛ راجع اليعقوبي ج ١ ص ١٢٥ والشهرستاني ج ٢ ص ٣٠ .
٦) ف و م و س : العالم
٧) س : ريسموس ؛ ف و م : دسموس والصواب التام : زُسيموس ؛ راجع الفهرس مادة Zosime .
٨) س : في ؛ ف و م : من .
٩) ف و م و س : الحس .
١٠) كذا في جميع النسخ والقول معزو الى اوشنج في رسائل البلغاء ص ٤٧١ والى ابن المقفع في نفس الكتاب ص ١٤٦ .

فرع ، والعلم والد والعمل مولود ، وكان العمل لمكان العلم ولم يكن العلم لمكان العمل ، فالسبب الجالب خير من السبب المجلوب ، والغالب خير من المغلوب » ؛ وانظر في قول فليمون[1] : « العلم كان من العمل والعمل غاية ، والعلم رائد والعمل مرشد[2] » .

١٩٢ ـ ثم انظر في قول أرسطاطاليس : « ليس طَلَبي العلمَ طَمَعاً في بلوغ قاصيَته ولا سبيلًا إلى غايته ، ولكن التماس[3] ما لا يسوغ[4] جهله ولا يحسُن بالعاقل خِلافُه » ؛ ثم انظر في قول [...][5] : « قد عرفتُ الأرثماطيقي وأتقنتُ[6] معرفة الموسيقي وعرفتُ المساحة ، فلم يبقَ إلّا العلم[7] الإلهي ومعرفة الإصلاح[8] » ؛ ثم انظر في قول مورسطوس : « عرفتُ أكثر المقصور[9] وأقلّ ما يوقف عليه من المبسوط ، وقليل الكثير كثير وكثيرُ القليل قليل[10] ؛ وبدأتُ بما حاشا له أن يكون مبسوطاً ومرغوباً به أن يكون مقصوراً ، وهو معرفة الواحد

١) ف و م : فليمون ؛ س : اقليمون .
٢) س : مرشد ؛ ف و م : مرسل .
٣) ف و م : التماس ؛ س : الشمس .
٤) ظ و ف و م و س : يسع .
٥) ف و م و س : قوله ؛ قد سقط اسم القائل وهو فيما يظهر اقليدس .
٦) ف و م و س : وابقنت .
٧) ف و م و س : علم .
٨) س : الاصلاح ؛ ظ و ف و م : الاصطلاح .
٩) ف و م : المقصور ؛ س : المقصود .
١٠) ف و م : قليل ؛ س : كثير .

الذي منه كان أوّل الأعداد وإليه يكون مَعادي[1] » .

١٩٣ ـ ثم انظر في قول افليمون : « ما أقل منفعة كثير المعرفة مع شرف الطبيعة واقتصاد الشهوة ! » ؛ ثم انظر في قول تلميذه الأوّل : « غلبة الطبيعة تُبطِل المعرفة وتُنسي العاقبة ، ولو كانت المعرفة ثابتة لكانت هي الغالبة » ؛ ثم انظر في قول تلميذه الثاني : « ليس بعلم ما كان مغلوباً وليس بفهم ما كان مغموراً ، بل لا يكون مغلوباً إلّا بالنقص والخَبال ولا مغموراً إلّا بالغَلَبة والانتقاض » .

١٩٤ ـ ثم انظر في قول ما سَرجِس : « من قصر عن طلب العلم لرغبة أو رهبة أو منافسة أو شهوة ، كان حظّه من الرغبة وحظّه من الرهبة على مقدار حقّ الرهبة[2] ؛ ومن طلب العلم لكرم العلم والتمسه لفضل الاستبانة ، كان حظّه منه بقدر كرمه وقدره وانتفاعه به على حسَب استحقاقه في نفسه » .

❀

١٩٥ ـ وقد اختلفوا في العقل بأكثرَ من اختلافهم في العلم ؛ فنعني من ذكره لك غموضه عليك واستتارُه عنك ؛ وعلمتُ أني لا أقدر أن أصوّره لك دون دهرٍ طويل ، ولا أضمّنك[3] معناه دون تربيب[4] كثير .

❀

١) سقطت الجملة من س .
٢) يفوح جليًّا ان هذه الجملة غير تامة ومع ذلك فالمعنى واضح .
٣) س : اضمنك ؛ ف و م : اضبك .
٤) س : تريب ؛ ف و م : ترتيب .

١٩٦ ـ هذا الكتاب مُرضٍ مع ما فيه من الأخلاط من أشكال وأضداد ومن الجدّ والهزل ومن الحظر[1] والإطلاق ومن الاستئناف والقطع ومن التحفُّظ والتضييع ومن التثبيت والتهاون ، إذا أريد به تقريبَ معجبٍ أو تكشيفَ مموِهٍ أو امتحانَ مشكِلٍ أو تخجيلَ وقّاح أو قَمْعَ مماري أو ممازحةَ ظريف أو مُساءلة عالم أو مدارسة حافظ أو تنبيهاً على الطريق أو تجديداً للذهن .

١٩٧ ـ والعقل ـ جعلتُ فداك ـ أطولُ رَقْدَةً من العين وأحوَجُ إلى الشحذ من السيف وأفقرُ إلى التعهّد وأسرعُ إلى التغيُّر ، وأدواؤه[2] أقتلُ وأطِبّاؤه أقلّ وعِلاجُه أعضلُ ؛ فمن تَدارَكه قبل التفاقُم أدرك أكثرَ حاجته ، ومن رامه بعد التفاقم لم يُدرك شيئاً من حاجته ، ومن أكبر[3] أسباب العلم كثرةُ الخواطر ؛ ثم معرفةُ وجوه المطالب .

١٩٨ ـ ثم في الخواطر ، الغثّ والسمين والفاسد والصحيح والمُسرِع إليك والبطيء عنك والدقيق الذي لا يكاد يفهم والجليل الذي لا يلتَمى الفهم ؛ ثم هي على طبقاتها في التقديم والتأخير وعلى منازلها في التباين والتمييز .

وللمطالب[4] طُرُق وللدَرَك الحقائق أبواب : فمن أخطأها[5]

١) س : الحظر ؛ ف و م : الحظة .
٢) س : وادواؤه ؛ ظ و ف و م : وداؤه .
٣) س : أكبر ؛ ف و م : أكثر .
٤) ف و م و س : والمطالب .
٥) س : اخطأها ؛ ف و م : أخطأ .

والانتظار[1] كان أسوأ حالًا ممن لم يُخطِها ولم ينتظر.

وعلى قدر صحة العقل يصح الخاطر، وعلى قدر التفرغ يكون التنبُّه[2].

هذه جماع هذا الباب وجمهوره وأقسامه وجُملته.

١٩٩ ـ ثم من أنفع أسبابه[3] الحِفظُ لِمَا قد حصل والتقييدُ لِمَا ورد والانتظارُ لِمَا يَرِدُ؛ وألّا تخلي[4] نفسك من الفكرة إلا بقدر جَام الطبيعة؛ وأن تعلم أن مكان الدرس من الحفظ كمكان الحفظ من العلم؛ وأن تعرف فصل ما بين طلب العلم للمنافسة والشهوة[5] وبين طلبه للرغبة والرهبة؛ وأن تعلم أن العلم لا يجود بمكنونه ولا يسمح ببِرّه ومخزونه إلا لِمن رغب فيه لكَرَم عنصره وفضّله لحقيقة جوهره ورَفَعه عن التكسُّب وصانه عن التبذّل؛ وأنه لا يُعطيك خالص الحكمة حتى تُعطِيَه خالص المحبّة؛ وكان يقال: «مَن شابَ شِيبَ له».

٢٠٠ ـ وخصلة ينبغي أن تعرفها وتصطنعها وتتذكرها وتَقِفَ عندها: وهي أن تبدأ من العلوم بالمُهِمّ؛ وأن تختار من صنوفه ما أنت له أنشَطُ والطبيعةُ به أعنَى، فإنّ التَّبول على قدر النَّشاط والبلوغ فيه على قدر العناية.

ثم من أفضل[6] أسبابه[4] تخليصُ أخلاطه وتمييزُ

١) س: وانتظر؛ ف و م: فانتظر.
٢) س: يكون التنبه؛ ط و ف: يكون اليقه؛ م: تكون اليقة.
٣) الضمير عائد الى العلم.
٤) س: وان لا تخلي؛ ف: والا تخلي؛ م: ولا تخلي.
٥) ب و م: والشهوة؛ س: والشهرة.
٦) س: افضل؛ ف و م: خلص؛ ولعل الصواب: اخلص.

أجناسه والمعرفةُ بأقداره، حتى تُعطيَ كلَّ معنًى حقَّه من التقريب والرِفعة وقسطه من الإبعاد والضَّعة، وحتى لا تتشاغل إلّا بالسمين الثمين وبالخطير النفيس ولا تُلقِيَ[1] إلّا الغثَّ الحسيس والحقير السخيف.

٢٠١ ـ فإنك، متى كنتَ كذلك، لم تميّز فصلَ[2] ما بين النظرتين ولا فرقَ[3] ما بين النعتين؛ والكيس كلُّ الكيس والحذق كل الحذق أن لا تعجل ولا تبطئ، وأن تعلم أن السُّرعة غير العَجَلة، وأن تعلم أن الأناة خلافُ الإبطاء، وأن تكون على يقين من دَرَكِ الحقّ إذا وَفَيتَه شرطَه[4]، وعلى ثقة من ثواب النظر إذا أعطيتَه حقَّه.

***

٢٠٢ ـ هذه جملة العذر في هذه الرسالة وجملة الحجّة فيما قدّمنا من الافتنان والإطالة؛ فإن كنّا أصبنا فالصوابَ أردنا وإلى غايته أجرَينا؛ وإن كنا قد أخطأنا فما ذلك عن فسادٍ في الضمير ولا عن قلّة الاحتفال بالتقصير، ولعلّ طبيعةً خانت أو لعلّ علّة حدثت أو لعلّ سهوا اعترض أو لعلّ شُغلًا منع.

٢٠٣ ـ خفِضْ عليك ـ أيها السامع ـ فإن الخطأ كثيرٌ غامرٌ ومُستَولٍ غالب، والصواب قليل خاصّ ومقموع مستخفّ؛ فوجِّه اللائمة إلى أهلها وألزِمها مَن هو أحقّ بها؛

١) س: تلقي؛ ف و م: تبقي.
٢) ف و م و س: فصل.
٣) س: فرق؛ ف و م: صرف.
٤) س: شرطه؛ ف و م: شرطه.

فإنهم كثير ومكانهم مشهور !

٢٠٤ ـ كنتُ أتعجّب من كلّ فعل خرج من العادة ، فلمّا خرجت الأفعال بأسرها من العادة صارت بأسرها عَجَباً ، فبدخول كلّها في باب التعجّب خرجت بأجمعها من باب العجب ؛ وقد ذكر الله تعالى التعجّب في كتابه ، وقد تعجّب رسول الله ـ صلّى ـ في زمانه ، وفي الناس يومئذ الناقصُ والوافر والمَشُوب والخالص والمستقيم والمعوجّ ؛ قال الله ـ تبارك وتعالى ـ لنبيّه : ﴿ وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ﴾[1] ، وقال : ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾[2] .

٢٠٥ ـ واعلمْ أنه لم يبق من المتعجّب الفاتك[3] إلّا نصيب اللسان ، ولا من المستمع الفاتك[4] إلّا حصّة السمع ؛ وأمّا القلوب فخاوِيَة قاسِيَة وراكدة جامِدة : لا تسمع داعياً ولا تُجيب سائلاً ؛ قد أغفلها سوء العادة واستولى عليها سُلطان السُّكرة

فَدَعْ عنك ما لستَ منه ، فإن فيما أورده عليك شغلاً وهمّاً داخلاً .

٢٠٦ ـ اعلمْ أنّ الله تعالى قد مسخ الدنيا بحذافيرها وسلخها من جميع معانيها ؛ ولو مسخها كما مسخ بعضَ المُشركين قِرَدَةً أو كما مسخ بعضَ الأمم خنازيرَ ، لكان قد بقي بعضُ أمورها وحُبِسَ عليها بعضُ أعراضها ، كبقيّة ما مع القِرد في ظاهره من شَبَه الآدمي وبقيّة ما مع الخنزير في باطنه من شبه البَشَريّ ؛ لكنّه ـ

١) سورة الرعد ، آية ٥ .
٢) سورة الصافات ، آية ١٢ .
٣) ف و م : الفاتك ؛ س : الفاتل .
٤) ف و م : الفاتك ؛ س : الفاتل .

جلّ ذكره ـ مسخ الدنيا مسخاً متتبّعاً ومستقصًى مستفرغاً ، فبين حاليها[1] جميع التضادّ وبين مَعْنَيَيْها[2] غايةُ الخِلاف .

٢٠٧ ـ فالصواب اليومَ غريب وصاحبُه مجهول ؛ فالعَجَب ممّن يُصيب وهو مغمور ويقول وهو ممنوع ! فإن صرتَ عوناً عليه مع الزمان قتلتَه وإن أمسكتَ عنه فقد رفدتَه ؛ ولسنا نريد منك النُّصرة ولا المَعونة ولا التأنيس ولا التعزيَة ؛ وكيف أطلبُ منك ما قد انقطع سببُه واجتُثّ أصله ؟ وقد كان يقال : « مَن طلب عيباً[3] وجده » ، هذا في الدهر الصالح دون الفاسد ؛ فإن أنصفتَ فقد أغربتَ[4] وإن جُرتَ فلم تَعْدُ ما عليه الزمان !

وهب اللهُ لنا ولك[5] الإنصاف وأعاذَنا وإيّاك[6] من الظُّلم !

والحمد لله كما هو أهله[7] وهو حسبُنا ونِعْمَ الوكيل والمُعين[8] !

تمّت الرسالة

***

١) ف و م و س : حاليها .
٢) ف و م : معنيها ؛ س : معنيها .
٣) كان يقال : من طلب شيئاً وجده ؛ راجع امثال الميداني ج ٢ ص ٣٧٦ .
٤) س : أغربت ؛ ف و م : أخت .
٥) س : ولك ؛ ف و م : ولكم .
٦) س : واياك ؛ ف و م : واياكم .
٧) س : ولا حول ولا قوة الا به .
٨) سقط من س .