

الأنظمة السيميائية في السرد العربي القديم

إعداد

هيثم محمد إبراهيم سرحان

المُشرِّف

الأستاذ الدكتور نادى ياسين الموسى

المُلَخَّص

سعت هذه الأطروحة إلى استخراج أنظمة السرد العربي القديم السيميائية من خلال تمثيلات موضوعية محددة هي: الأسطورة، والسلطة، والأنسنة، والجنس. واستندت رؤية الأطروحةمنهجية إلى تحليل النصوص المُنتَخَبَة اعتماداً على المبادئ اللسانية التي تمثل المنطلق الرئيسي في تحليل الخطاب دون إغفال سياقات النصوص ومرجعياتها الثقافية.

وتتألف هذه الأطروحة من بساط نظري، وأربعة فصول، وخاتمة: فأما البساط النظري فعرضت فيه محددات الأطروحة إضافة إلى توضيح الخلافيات النقدية التي تدور الأطروحة في فلكها، وبيان مصطلحات الأطروحة ومفاهيمها الكلية. وأما الفصل الأول فيتناول (تمثيلات الأسطورة في السرد العربي القديم)، عرضت في البحث الأول منه (الأمكنة والتأويل: سيرة الإنسان والمكان) وبحثت حضور المكان المقدس في كتب السرد والتاريخ والتفسير القديمة وأشكال هذا الحضور ودور الإنسان في تشكيله. وتناولت في البحث الثاني (سرديات الماء: جدلية الظماء والارتوا) وعالجت فيه رمزية الماء المقدس في السرد والتاريخ القديمين. ودرست في البحث الثالث (فضاء الرحلة: رحلة محي الدين بن عربي إلى القدس) وهي رحلة ذات أهمية خاصة؛ تمثل رمزية الرحلة إلى القدس وأبعادها في التجربة الصوفية. وأما الفصل الثاني (تمثيلات السلطة في السرد العربي القديم) فقد درست في البحث الأول منه (توطيد السلطة: شعرة معاوية وأوهام الذات) بينَت فيه طبيعة خطاب معاوية السلطوي ومحدداته الثقافية.

ب

ب

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة الأنطولوجية السيميائية في السرد العربي القديم. وأجيزت بتاريخ: ٣١/٨/٢٠٠٥ م.

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور نهاد ياسين الموسى، مشرفاً

أستاذ النحو واللسان العربيين - اللغة العربية وآدابها

الدكتور عبد الجليل حسن عبد الهدي، عضواً

أستاذ أدب العصور العباسية والفاطمية والأيوبيّة والمملوكيّة - اللغة العربية وآدابها

الدكتور ياسين خليل عايش، عضواً

أستاذ الأدب العباسى - اللغة العربية وآدابها

الدكتور حمدي محمود بنصour، عضواً

أستاذ الأدب الجاهلي - اللغة العربية وآدابها

الأستاذ الدكتور شكري عزيز الماضي، عضواً

أستاذ الأدب الحديث - اللغة العربية وآدابها (جامعة آل البيت)

شكر وتقدير

أشكر أستاذِي المُبدع الدكتور نهاد الموسى الذي أحاطني برعايته واهتمامه، وأكرمني بصحبته في مرحلتي الماجستير والدكتوراه. لقد علّمني أنَّ المعرفة الحقيقة سؤالٌ متعددٌ وهمٌ مقيّمٌ أو لا تكون. أمّا مجلسه الكريم فظلُّ ملاذِي الآمن الذي أفيئَ إليه كلما راودني الشك وداهمني الحيرة.

أشكر أستاذِي القدير الدكتور عبد الجليل عبد المهي على جهوده الكبيرة التي بذلها في سبيل ترقية الدرس الأدبي وحرصه الكبير على سوية البحث العلمي. لقد علّمني أنَّ الجَلد والإخلاص هما زاد الباحث الوحيد.

عميق شكري لأعضاء لجنة المناقشة لتفضُّلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة.

**

أصدقائي الأعزاء: آلاء أبو سيدو، وباجس سرحان، وجهاز العامري، وحسن ناظم، وريما العيسى، وسعید بنکراد، وشتيوي عارف، وصفوان سرحان، وعدوان عدوان، وعز الدين المناصرة، وعلا سرحان، وعمر خليفة، وعيسى الوداعي، وفريد الزاهي، ووليد سرحان لكم مني الحبُّ والتقدیر لمساعدتكم، ومشاعركم المفعمة بالحبُّ والتقدیر.

وما توفيقي إلَّا بالله

الباحث

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ب	قرار لجنة المناقشة
ج	الإهداء
د	شكر وتقدير
هـ	فهرس المحتويات
يـ	المُلْخَص باللغة العربية
١	المُقدَّمة
٢٧	تحرير عنوان الدراسة
٢٨	البساط النظري
٢٨	اللسانيات والنقد
٢٩	اللسانيات البنوية
٣٠	اللسانيات البنوية والموضوعية العلمية
٣٢	مخطط ياكبسون
٣٤	السيميائيات
٣٨	موضوع السيميائيات واتجاهاتها
٤٠	السرديات
٤٤	مبادئ السرديات الأدبية واتجاهاتها التحليلية
٤٧	الفصل الأول: تمثُّلات الأسطورة في السرد العربي القديم
٤٨	المبحث الأول: الأمكنة والتأويل: سيرة الإنسان والمكان.
٤٩	◆ الكعبة الشريفة
٥٢	◆ البيت الحرام: (الطوفان والهدم / الإعمار والبناء)
٥٥	◆ المكان: (من التوحيد إلى الشرك)

٥٧	❖ شخصية عمرو بن ربيعة (الْحَيْ)
٦٢	❖ المكان: (تجليات الصراع والهيمنة)
٦٨	❖ الدلالات المضمرة
٧١	❖ البيت الحرام: (الهداية والغواية)
٧٩	المبحث الثاني: - سردية الماء: جدلية الظماء والارتواء
٨١	❖ انهيار السد: الماء والبداية الأسطورية
٨٤	❖ الماء المقدس: الولادة والانبعاث
٨٥	❖ بئر زمزم: النضوب والانبعاث
٨٩	❖ جدلية الظماء والارتواء: الحكاية والتأويل
٩٦	❖ فضائل الماء المقدس
٩٨	المبحث الثالث: فضاء الرحلة: رحلة محي الدين بن عربي إلى القدس
٩٩	❖ التخييل الديني وصناعة المرويات الأسطورية
١٠٣	❖ الرحلة إلى القدس
١٠٥	❖ رحلة محي الدين بن عربي إلى القدس
١٠٨	❖ أهداف الرحلة
١٠٩	❖ الغربة العرفانية
١١١	❖ كتاب الإسرا في مقام الأسرى
١١٢	❖ الملامة الفنية في ميراج ابن عربي
١١٣	❖ خلع النعلين
١١٦	❖ رموز القدس
١١٨	الفصل الثاني: تمثّلات السُّلطة في السُّرد العربي القديم
١١٩	المبحث الأول: توطيد السلطة: شعرة معاوية وأوهام الذات
١٢١	❖ العطايا والموالة

١٢٨	♦ الحلم وتدجين المناوئين
١٣٤	المبحث الثاني: تقويض السلطة: عصا الجاحظ والحيات
١٣٤	♦ صورة الجاحظ
١٣٥	♦ الجاحظ والكتابة: بداية الاشتباك
١٤٢	♦ نقد مؤسسة الكتابة التقليدية
١٤٤	♦ تحليل كتاب "ذُمُّ أخلاق الْكُتُب": فاتحة تحيل على الخاتمة
١٤٥	♦ الكتابة والسلطة: العصا والحيات
١٤٧	♦ كتاب السلطة وعصا الجاحظ
١٤٨	♦ ذُمُّ الكتابة
١٥٠	♦ أوهام الكتاب
١٥٢	♦ الكتاب وعوام الناس
١٥٣	♦ الكتابة والتكتسب
١٥٥	♦ الجاحظ سلطويًا
١٥٧	♦ الجاحظ وشراك السلطة
١٥٧	♦ رسالة الجد والهزل: مواجهة الموت سرداً
١٦٣	♦ دوافع قتل الجاحظ
١٦٦	المبحث الثالث: مقاومة السلطة: حسان التوحيدى وبغال الوزير
١٦٦	♦ صورة التوحيدى
١٦٨	♦ مفهوم السلطة عند التوحيدى
١٦٩	♦ دوافع اللجوء إلى السلطة
١٧٢	♦ التوحيدى والصاحب بن عباد
١٧٤	♦ التوحيدى وأبو الوفاء المهندس
١٨٢	♦ دفاعات التوحيدى

١٨٥	◆ قواعد التأويل
١٨٧	◆ التوحيدى وابن سعدان: السرد وتكسير الأيدي
١٨٩	◆ السرد وخطر السقوط
١٩١	◆ التوحيدى والانتخار الثقافى
١٩١	◆ مُسوّغات إحراق الكتب
١٩٨	الفصل الثالث: تمثّلات الأئسّنة في السرد العربي القديم
١٩٩	المبحث الأول: كتابة الهاشم سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ
٢٠١	◆ خطاب البُخل: بنية السرد وآليات القراءة
٢٠٤	◆ المواربة السردية: زيف الكرم وأوهام الضيافة
٢٠٧	◆ شخصيات البخلاء: السرد والوظائف
٢١٠	◆ إطار النص الموضوعي
٢١١	◆ تحليل السرد
٢١١	◆ الملاحقة والجوع
٢١٢	◆ دلالات النفي
٢١٣	◆ جُبَّةُ النَّظَامِ وَالشَّيْطَانِ
٢١٢	◆ دلالات المكان
٢١٥	◆ سطوة المواجهة
٢١٧	المبحث الثاني: سيرة الصداقة السردية: دراسة في رسالة الصداقة والصديق
٢١٩	◆ التوحيدى ونقد الأخلاق
٢٢١	◆ رسالة الصداقة والصديق: البناء والرؤية
٢٢٢	◆ الفاتحة السردية
٢٢٦	◆ التَّشَظِّيَّةُ السردية
٢٢٨	الفصل الرابع: تمثّلات الجنس في السرد العربي القديم

٢٢٩	المبحث الأول: الجنس والكتابة: آليات الاشتغال وحدود التجليات
٢٣١	◆ الروض العاطر في نزهة الخاطر
٢٣٣	◆ رشف الزلال من السحر الحال
٢٣٤	◆ مستوى الخطاب: السارد والمقصود السردية
٢٣٦	◆ رشد الليبب إلى معاشرة الحبيب
٢٣٧	◆ الوشاح في فوائد النكاح
٢٣٧	◆ جوامع اللذة
٢٣٨	◆ نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب
٢٣٨	المبحث الثاني: النكتة الجنسية: المحفّزات والوظائف السردية
٢٣٩	◆ مفهوم النكتة ووظائفها
٢٤٠	◆ النكتة الجنسية عند التوحيد: دراسة في البصائر والذخائر
٢٤١	◆ ماوراء النكتة الجنسية
٢٤٢	◆ الوظائف السردية
٢٤٣	◆ التنويع السري
٢٤٤	◆ الصراع المذهبي والنكتة الجنسية
٢٤٤	◆ اختبارات القراءة
٢٤٥	الخاتمة
٢٤٧	مصادر الدراسة ومراجعها
٢٦٦	الملخص باللغة الإنجليزية

وتناولت في البحث الثاني (مقاومة السلطة: حسان التوحيد وبنال الوزير) إشكالية المثقف والسلطة وأشكال مقاومة المثقف خطاب السلطة.

وأما الفصل الثالث (تمثّلات الأنسنة في السرد العربي القديم) فقد عقدته لدراسة اتجاهين سريدين بارزين، الأول هو (كتابة الهاشم سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ) وعالجت فيه موقف الجاحظ من المفاهيم الاجتماعية الضاغطة مثل: مفهوم الكرم. إضافة إلى تناول إحدى شخصياته السردية وتحليل أدوارها ووظائفها. كما تناولت في البحث الثاني (سيرة الصدقة السردية: الخطاب السريدي في رسالة الصدقة والصديق) وقفت فيه على تجلّيات الصدقة في السرد العربي من خلال رسالة التوحيد المذكورة التي كشفت تناقض مفاهيم الإنسان وتشوهاتها.

وأما الفصل الرابع (تمثّلات الجنس في السرد العربي القديم) فعالجت في البحث الأول (الجنس والكتابة: آليات الاشتغال وحدود التجلّيات) دوافع الكتابة عن الجنس في السرد العربي القديم والموقف الثقافي العام من خلال دراسة مقدّمات مدونات الجنس السردية العديدة. ودرست في البحث الثاني (النكتة الجنسية: المُحَفَّزات والوظائف السردية) فوّقت على حضور النكتة واللطائف الجنسية في كتب السرد العربي القديم، ودرست وظائفها السردية وما تحققه من وظائف أثناء القراءة. كما عالجت في البحث الثالث (الحكاية الجنسية: فضاء الذات والانهمام بالذات) فقمت بتناول بعض الحكايات الجنسية وحللتها مُستخرجاً مفاهيمها وعناصرها السردية.

وأما الخاتمة فضمّنتها أبرز النتائج التي توصلت إليها، إذ بينت الدراسة أنَّ السرد العربي القديم يكتنز بالأنظمة والدلّالات السيميائية، وأنَّه ينطوي على مضامين ثقافية مُتشعّبة. فمدونة السرد العربي القديم تعبرُ عن هموم الإنسان وحاجاته وصراعاته وآماله، ذلك أنَّ السرد لا يرتبط بشكل أدبي دون سواه وإنما هو متحقّقٌ في أشكال التعبير كلها.

المقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى رصد الأنظمة السيميائية في السرد العربي القديم، وهي إذ تُعيّن مجال اشتغالها، وهو السرد العربي القديم، فلأنّها تنطلق من تصور منهجي يرتبط بالأدب العربي القديم الذي هيمنت فيه المدونة الشعرية، مما يعني أنَّ الثقافة العربية الحديثة قد انحازت، إبداعياً، إلى الشعر، ومسوّغات هذا الانحياز عديدٌ الحصى، أهمّها: أنَّ الثقافة العربية، في أصل قيامها، ثقافة شفهيةٌ اعتمدت الرواية سياقاً تواصلياً، كما أنَّ بنية المجتمع العربي، في ذلك الزمان، كانت مغرقة في البداوة وهو سياق اجتماعي وثقافي يُمجّد القبيلة وشروط معايشها^(١).

إضافةً إلى ذلك، فإنَّ انحياز الثقافة العربية للشعر كان بسبب حاجة العرب إليه بوصفه نظاماً لسانياً، يُدعم نظام الكتابة الذي تأسَّس عليه النص القرآني الذي كان أولَ كتاب يُجْمِعُ بين دفتين. إنَّ انتقال المعرفة العربية من الرواية إلى التدوين أدى إلى حدوث مراجعة شاملة للمعارف والمفاهيم التي أنتجتها الثقافة العربية، وفي هذه النقطة، تحديداً، يأخذ السرد تعبينه ومعناه؛ فالسرد ليس ذلك الشكل المختص بالنشر، أو القصة أو الحكاية، فهذه الأشكال تُعدُّ نماذج سردية ختامية، وإنما السرد هو المنظومة المعرفية التي تصوغها المجتمعات عبر مراحل تطورها وسيرورة مفاهيمها الثقافية تعبيراً عن موقفها من الله، والكون، والإنسان. ويندرج في هذا الإطار المارسات، والمعارف، والهموم، والأشواق، والخسائر.

إنَّ هذه المادة السردية المنشورة في المدونات القديمة تنطوي على مضامين معرفية غنية ب التجارب والقصص والحكايات، فهي ليست مادة إمتاع وتسليمة ومؤانسة وإنما خطابات تتضمّنُ مواقفَ ومفاهيمَ وتصوراتٍ تكشف عن أبنية الوعي العربي وأنظمته العميقية.

يسعى السرد بوصفه معرفةً إلى تجاوز النماذج التقليدية، تلك التي تم الاعتراف بها وإقرارها مثل: القصة، والخبر، والحكاية، والمقامة، ... ليتجه نحو استيعاب النماذج الأدبية المختلفة المتمثلة في التَّجلِيلات النصية^(٢)، والروايات اللسانية الكبرى التي مللت، هي الأخرى، حاضناً ابستمولوجياً لأنساق الثقافة العربية.

١ انظر: عبد الله الغامسي، *القصيدة والنص المضاد*، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ١٤ –

.١٦

٢ انظر: سعيد يقطين، *السرد العربي: قضايا وإشكالات*، مجلة علامات في النقد، م٧، ج٢٩، يُصدرها النادي الثقافي بجدة، ١٩٩٨، ص ١١٩ – ١٢٠.

وتعتمد الدراسة، التي نحن بصددها، أساساً نظرياً ثابتاً وهو الكشف عن الأننظمة السيميائية في السرد العربي القديم، من خلال عناوين فصول الدراسة، فعنوان الفصل هي المحددات النظرية التي تنهض عليها الدراسة، أي أنَّ الأننظمة السيميائية سيتم كشفها من خلال التجليات النصية التي تتخذها الدراسة عينة في التحليل، والكشف، وهي: تمثُلات الأسطورة، وتمثُلات السلطة، وتمثُلات الأنسنة، وتمثُلات الجنس.

وبناءً على ذلك، تتأسس فرضية الدراسة، وهي أنَّ السرد العربي القديم، من خلال نماذج الدراسة، ينظم وفق أننظمة سيميائية تكشف عن بنى معرفية عميقه تمثل علاقات دلالية متلاحمه من جهة، وكاشفة من جهة أخرى. فأما وجه تلاحمها فيتمثل في طبيعة تشكيل الأننظمة وتعارضها، فهي تجسد روابط الوعي والثقافة، وأما وجه كشفها فيتمثل في ذلك الرصيد المعرفي الذي تمدنا به، بمعنى أنَّ السرد، من خلال تمثُلاته المُنتَخَبَة، هو خطابٌ زاخرٌ بالمقولات، والمعرف الكبري التي إنْ تم استثمارها وفحصها، أدى ذلك إلى تزويينا بمفاهيم ثقافية ومعطيات دلالية ستدفع نحو فهم ذاتنا الثقافية فيماً دقيقاً، إضافةً إلى توسيع دوائر الاحتجاج؛ فالاقتصر على الشعر سيظل مفتقرًا إلى التمثيل والتدليل، كما أنَّ من شأن هذا الشُّغل أن يعيد الاعتبار إلى المدونة السردية التي ساهمت، إلى جانب الشعر، في صياغة المفاهيم الثقافية، وتشكيل الرؤى والتصورات المرتبطة بالإنسان العربي.

أما جانب أهمية هذه الدراسة فيتمثل في غياب دراسةٍ تتناول الموضوع الذي تسعى إلى مقاربته، والمنهج الذي تتوصل به، فالرغم من كثرة الدراسات التي تناولت السرد العربي القديم إلا أنَّ هذه الدراسات كانت تعتمد على مقدمات جاهزة، وأطرٍ رائجةٍ درست السرد دراسةً تاريخيةً أو داخليةً مُغلقة.

لذلك، فإنَّ هذه الدراسة تتخذ لنفسها مساراً مختلفاً، وأسئلةً جديدةً، ووعياً مفارقًا، فهي تحاول الاشتغال في نصوص السرد العربي القديم بوصفها رُكاماً سيميائياً، وكنزاً من الأسئلة والتحولات والمعارف، التي إنْ تم توصيفهما كان بالقدر إعادة تعيين الزاوية التي ننظر، من خلالها، إلى النص الثقافي العام. إنَّ دراسة السرد، وفق هذا المسعى، ستزودنا بمفاهيم ثقافية، ومعطيات دلالية ستدفع نحو فهم ذاتنا الثقافية، وصيرورتها في الزمان والمكان، فيماً دقيقاً.

وتُعيَّنُ هذه الدراسة وجَهَ اختلافها عن الدراسات التي سبقتها، إذ إنَّ تلك الدراسات انصبَتْ على نصوص بعينها فقد انحازت إلى أجناس أدبية معينة مثل: الخبر، والحكاية، والمقامة، والسيرة الشعبية، والأمثال، والنصوص التي كُتِبتْ بقصد الرحلات، في حين تم تجنب النصوص

"العلاقة" تلك التي تشتبك في سياقات ثقافية، ودينية، ومعرفية بالمعنى الواسع. وعلاوة على ذلك، فإنَّ لهذه الدراسة موقفاً منهجياً مختلفاً عليه تراهن، وبقوانيئه تعتصم؛ فمعظم الدراسات السابقة قد احتمَّ إلى أطْرِ منهجيَّةٍ تقليدية، ليس هذا فحسب، بل إنُّ المعالجات التي كانت تُثْجِرُ تتضمَّن بالجزئية والمحدودية.

في حين أنَّ هذه الدراسة تحدد خيارها المنهجي منذ البدء؛ فهي تعتمد على ما تقدَّمه اللسانيات من مبادئ في التوصيف وخياراتٍ في التأويل. وبعبارة ثانية، فإنَّها تتبنَّى قوانين تحليل الخطاب التي تتعامل مع النصوص بوصفها بنَّى لسانية تحيل إلى مرجعيات دينية، وأسطورية، وثقافية، وجودية، لتكتشف من خلال ذلك كلَّه عن مساحة المعنى ومحمولاته الدلالية.

ويشير الباحث إلى نقطةٍ هامة، وهي أنَّ موضوع هذه الدراسة يُمثِّلُ، له، مجالاً خاصاً للتطبيقات اللسانية، وهو الموقع الذي كان قد بدأه في أطروحةٍ كان قد أعدَّها لنيل درجة الماجستير^(١). وفي هذا المستوى يشتبك الجانب الذاتي بالموضوعي؛ فالباحث يميل إلى تعميق وعيه بخصوصية الكتابة العربية القديمة بمكوناتها السردية المختلفة، كما أنه يسعى إلى مُراكمة تصوراته في ما يخصُّ تشكُّلات الكتابة السردية وأنظمتها السيميائية التي يفترض الباحث أنها تمثل رافداً مركزيَاً في الثقافة العربية. وبعبارة أخرى فإنَّ النصوص والظواهر التي تروم الدراسة مقاربتها تمثل، في المستوى الإجرائي، هدفاً ثميناً يسعى الباحث إلى اقتناصه؛ إذ إنَّ طبيعة النصوص ومعطياتها تتبيح فرصة القراءة وتمثل الأبنية الدلالية التي تقوم عليها، إضافة إلى استجابتها لآليات التأويل؛ فكثيراً من المستويات الدلالية سيتضح بفعل الرجوع إلى الحاضنة الكبرى، كالدونة التاريخية، والأدبية، واللسانية.

والنظر في الدراسات السابقة التي تناولت السرد العربي القديم، يلحظ أنَّ اهتماماً مبكراً انصبَّ على دراسة النثر الفني بوصفه مادةً إبداعيةً تقابل الشعر. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى اتجاهين منهجيين ذهباً لمقاربة المدونة النثرية:

١. الاتجاه الأوَّل: وهو الاتجاه التأسيسي الذي تعامل مع النثر العربي القديم باعتبار جنسه ونوعه، وتاريخ تطوره ونشوئه، ووفق هذا الاتجاه تمت دراسة النثر العربي القديم من خلال البحث في تطور الجنس الأدبي الواحد وأعلامه الكبار. وقد ذهب أتباع هذا الاتجاه إلى الكشف عن تطور أجناس النثر الفني وربطه بالعصر أو الحقبة التي ترعرع فيها فتتحدثوا عن المؤثرات التي تصاحب

١ بعنوان: "التأويل الدلالي عند المعتزلة"، قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية، ٢٠٠٢م، إشراف الأستاذ نهاد الموسى.

نشأة الجنس والعوامل المؤدية إلى تطوره. ويشير الباحث، تمثيلاً، إلى أعمال شوقي ضيف، وزكي مبارك^(١).

وتميز جهود هذا الاتجاه بالريادة والتأسيس، إضافة إلى إمامها الدقيق بمخطط الأدب العربي ومنعطفاته الدقيقة، فهذه الجهود تنتهي، في همها المعرفي، إلى تلمس الكينونة الثقافية وحركتها في التاريخ، وهو المشروع الذي ارتبط، في القرن الماضي، بالإحياء واستعادة التراث والهوية.

بيد أنَّ للباحث موقفاً منهجياً من هذا المشروع، وهو أنَّ جهود القائمين على مشروع إحياء التراث، كانت رهينة الاستجابات المصيرية للأمة العربية التي تواجه برامجها التحررية، معنى أنَّ نتائج هذا المشروع كانت إعادة إنتاج لنصوص التراث العربي^(٢).

٢. الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الاستقرائي الذي مثل المرحلة الثانية في دراسة "النثر العربي القديم"، وإذا كانت جهود أصحاب الاتجاه الأول تتسم بكونها أفقية، فإنَّ جهود أصحاب هذا الاتجاه عمودية، من حيث ذهابها إلى معاينة الأجناس النثرية، واكتشاف خصائصها البنوية المختلفة، وفحص محدداتها الأسلوبية المتباعدة.

٦٦٦٦

وببدأ هذا الاتجاه، بالتبلور، في مطلع العقد السابع من القرن الماضي على وجه التقريب^(٣)، إذ انصرف أصحاب هذا الاتجاه، بفعل تطور النظرية الأدبية، إلى دراسة نصوص النثر دراسةً منهجيةً تُفيد من معطيات المناهج المعاصرة بشقيها؛ الخارجي والداخلي، فقد تعددت المقاربات تعدد المراجعات المنهجية. وبعدها في هذا المستوى الدراسات المنهجية التي ذهبت إلى مقاربة النثر العربي

١ لقد أفرد شوقي ضيف، في سلسلة مجموعه الموسوم بـ"تاريخ الأدب العربي"، فصلاً كاملاً عن النثر الفني في عصور الأدب العربي التي درسها، ثم أنه أفرد كتاباً وسمه بـ"الفن ومذاهبه في النثر العربي". أما عمل زكي مبارك فهو "النثر الفني في القرن الرابع الهجري".

٢ لا يعني هذا الموقف، بأية حال من الأحوال، انتقاداً من هذه الجهود، وعلى العكس من ذلك فإنَّ هذه الجهود تمثل منطلقاً، مهماً لأية دراسة معاصرة تستند إلى رؤية منهجية مُغايرة، إذ إنَّ نتائج هذه الجهود خلفيةً معرفية ي ينبغي تمثيلها في الأحوال كلها. لذلك، يعيّبُ الباحث على عبد الفتاح كيليطو، وهو أحد الباحثين الحداثيين، موقفه من مشروع شوقي ضيف، إذ يرى كيليطو أنَّ هناك حدوداً منهجية أرساها شوقي ضيف مُلتزمات في التفكير النظري العربي الأمر الذي يكشف عن أزمة في البلاغة العربية. ولعلَّ كيليطو أغلَّ السيارات الزمنية والمنهجية والرهانات الثقافية التي نشأ فيها مشروع شوقي ضيف. للاطلاع على موقف عبد الفتاح كيليطو، يُنظر: المقامات : السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط١، دار تويقال، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ١٧٨. وقد صدرت طبعة الكتاب بالفرنسية عام ١٩٨٣.

٣ يُنظر: محمد نبيه حجاب، ظاهرة المقامات: نشأتها وتطورها، حولية كلية العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٦٨، و: موسى سليمان، الأدب الفصحي عند العرب، دار الكتاب ، بيروت، ١٩٦٩، و: محمد رشدي حسين، أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤.

القديم مقاربة داخلية، فقد أفادت هذه الدراساتُ من مبادئ النظرية اللسانية وقوانينها التحليلية وراحت ترصد مكونات النصوص الفعلية مُراوحةً في ذلك، بين تطبيقات لسانية مجردة^(١)، وبين أخرى حوارية تنطلقُ من البنية اللسانية لترصدَ حركة النص في الوعي، والثقافة الجماعيين، وهي التي يمكن تسميتها باللسانيات التداولية.

ثمَ صار أن تقدمت عربة البحث والدرس، وأصبح الحديث عن حقل السردية مدار اشتغالات الدارسين واهتماماتهم، وبفعل تطور النظرية الأدبية، التي أصبح شرط مصادقتها المنهجية رهيناً بقيامها على مبادئ اللسانيات، أحدُ الدارسون يبحثون في نصوص النثر العربي عن المفاهيم الثقافية، والعلاقات البنوية. فغداً ما كان نثراً فضاءً من المعارف والمواضف الكاشفة عن حضور الذات في العالم.

ومن أجل الإحاطة بأبرز الدراسات التي تناولت السرد العربي القديم، يمكن الإحالة إلى أقرب هذه الدراسات من موضوع هذه الدراسة ورؤيتها المنهجية. فبعض هذه الدراسات ذو طابع نظري وبعضاً الآخر ذو طابع تحليلي، وسوف نأتي على إيرادها جاعلين ترتيبها خاصعاً لتاريخ صدورها:

١. عبد الفتاح كيليطو، (١٩٩٧/١٩٨٢)، *الأدب والغرابة: دراسات بنوية في الأدب العربي*، ط٣، دار الطليعة، بيروت.

تدرج مفاهيم هذا الكتاب في إطار مسألة التراث وإعادة بلورة التصورات المرتبطة بإشكالياته، ويدعو الكاتب، من خلال موقفه البنوي، إلى وجوب النظر في مادة التراث كلها، ويبداً الكاتب من مفهوم "النص الأدبي"، إذ يرى أنَّ النص الأدبي لا يدرس إلا ضمن سياقه الثقافي، وفي دائرة الخطابات التي تحيط به، وهذا هو المطلق المنهجي الذي ينبغي على الدارس أنْ يؤسس مقولاته عليه.

ويرى كيليطو أنَّ البلاغة العربية انحازت إلى الشعر بوصفه دراً معقوداً، في حين ذهبت إلى أنَّ النثر درَ منثور، فالنثر يقترن، في النقد العربي القديم، بالتشتت والتَّبعثر، في حين أنَّ النظم يرتبط بالترابط والتماسك. وبقصد الحديث عن النثر العربي، يقترح كيليطو تصنيفاً يقوم على تحليل

^(١) مللت الجهود اللسانية التي أجزتها الجامعة التونسية وعياماً مبكراً، إذ وجهت جهود الباحثين إلى دراسة مدونة النثر العربي، واستخراج أنظمتها النحوية، ورصد مكوناتها البنوية. للتدليل على ذلك يُنظر: منصف عاشور، التركيب عند ابن المتفق في مقدمة كتاب كليلة ودمنة: دراسة إحصائية وصفية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر- مطبع الكومل الحديثة، بيروت، ١٩٨٢.

علاقة المتكلم بالخطاب، وهي مسألة إسناد الخطاب وما يتأسس عليها من أنماط خطابية، فالمتكلم في الأحاديث والأخبار يروي لغيره، في حين أنَّ المتكلم في الرسائل، والخطب يتحدث باسمه. ويرى كيلبيتو أنَّ النثر العربي يكاد يكون متميِّزاً في الإبداع الإنساني، إذ إن تداخلاً كبيراً يقع في سلسلة الرواية والتكلمين والمخبرين. ويؤكد كيلبيتو ضرورة وعي الدارس بالقواعد السردية التي تتأسس عليها النصوص العربية القديمة، إذ إنها تكفل ظفراً بالدلالة، فهناك فرق بين الكاتب والراوي والقارئ الحقيقي والقارئ الضمني.

أما النصوص التي يتخذها كيلبيتو مجالاً للدراسة فهي نصَّ من ألف ليلة وليلة، إذ يوظف الباحث التقنيات السردية عند "فلاديمير بروب"، و"جولييان غريماس" و"رولان بارت"، ويطبقها على النص المدروس ناظراً في بنية الخطاب والإحالة. كما يقدم مقاربةً في المفاهيم النحوية والبلاغية عند الجرجاني التي تتناول منزلة الخطاب وكيفية إحداث الأثر في المتلقين.

ويعرض الباحث لمقامات الحريري دارساً ظاهرة غياب الأسماء الشخصية فيها، التي تكشف عن حضور المعنى والوصف، ويوظف الباحث بعض مصطلحات نظرية القراءة مثل: القارئ الضمني، والقارئ الحقيقي، فالقارئ الضمني هو القارئ المزود بذخيرة لسانية ومعرفية كبيرة، أمَّا القارئ الحقيقي فهو القارئ الذي ينجز القراءة دون وعي علاقاتها البنوية التي تعدَّ هدفاً في التواصل والتلقي. وحسب عبد الفتاح كيلبيتو فإنَّ شرَاح مقامات الحريري، مثل: الشريسي قد حاولوا رأب الفجوات المعرفية والإشارات الدلالية التي يحفل النصُّ بها.

كما يتناول كيلبيتو مقامات الزمخشري ناظراً في بنية الإحالة وسياقاتها الثقافية، فإذا كانت الدنيا، حسب الزمخشري، امرأة فاتنة وغادرته، فإنه يجب على المسلم أن يُعرض عنها متوجهًا نحو العبادة التي توصله إلى نعيم الآخرة، إنَّ نعيم الآخرة، (المرأة = الجنة)، على هذا النحو يصبح بديلاً موضوعياً للمرأة الفتنة والغادررة.

٢. فدوى مالطي دوجلاس، (١٩٨٥)، *بناء النص التراثي: دراسات في الأدب والترجم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط.*

يُمثِّل جهد الباحثة ردًّا على النقد الاستشرافي ومذاهب المستشرقين الذين ذهبوا إلى أنَّ المؤلفين العرب القدماء كانوا يكررون الروايات، والقصص نفسها، وأنَّ أعمالهم الأدبية كانت تحفل بالتكرار والاجترار، إضافةً إلى افتقارها إلى الأساليب الفنية.

لذلك؛ راحت الباحثة تُثْنِي مزاعم النقد الاستشرافي. من خلال كشفها عن الأنظمة والقوانين التي استخدمها هؤلاء المؤلفون في تأليف أعمالهم، وإبراز القيم الحضارية التي كانت سائدة في عصورهم.

وتقارن الباحثة بين مستويات الحلم في الثقافة الإسلامية، كما تجلّت في كتاب: "منتخب الكلام في تفسير الأحلام" المنسوب لابن سيرين، وكتاب: "تعطير الأنام في تعبير النام" للنابلسي، وتفسير الأحلام عند "فرويد" و"يونج". فالأحلام ليست سوى دوال تحيل إلى مداول، وهذه المداول تقود إلى دوال آخر، الأمر الذي يعني أنَّ الأحلام ما هي إلا سلسلة من العلامات.

٣. توفيق بكار^(١)، (١٩٨٧)، جدلية المال والأقوال من خلال نص كذب بكذب للجاحظ،

ضمن: "دراسات في النقد الحديث"، منشورات مهرجان قابس الدولي، قابس – تونس.

يتناول الأستاذ توفيق بكار نصاً من كتاب البخلاء للجاحظ وهو الباب الذي عقده الجاحظ في "طُرَفٍ في أهل حُرَاسَانٍ"، ويتحدث النص عن حكاية والي بفارس وقف بين يديه شاعر "فأنشد شعراً مدحه فيه وقرّظه ومجدّه"، ومقابل هذه المدحه أمر الوالي كاتبه أن يعطي الشاعر ألف درهم فلما فرح الشاعر بالعطاء أمر الوالي بعشرة آلاف درهم أخرى إلى أن وصلت إلى أربعين ألفاً إلا أنَّ الشاعر لم يقبل الجائزة لأنَّ قبولها سيكشف عن عدم تقديره التكريم الرمزي الذي أغدقه عليه الوالي، بعد ذلك يخرج الشاعر وهو يتضرع ويدعو للوالي. أما السرد فيبدأ بالحوار الذي جرى بعد خروج الشاعر بين الوالي والكاتب الذي أنكر على الوالي سخاوه المفرط، فالشاعر، حسب الكاتب، كان سيرضى بأربعين درهماً. ويرد عليه الوالي قائلاً: "يا أحمق: هذا رجل سرنا بكلام وسرناه بكلام. هو حين زعم أنِّي أحسن من القمر، وأشدُّ من الأسد، وأنَّ لسانِي أقطع من السيف، وأنَّ أمري أنفَذ من السنان جعل في يدي من هذا شيئاً أرجع به إلى بيتي؟ ألسنا نعلم أنَّه كذب؟ ولكنه قد سرنا حين كذب لنا، فنحن أيضاً نسرُّه بالقول ونأمر له بالجواز، وإن كان كذلك، فيكون كذب بكذبٍ وقولٍ بقولٍ. فاما أن يكون كذبٌ بصدقٍ وقولٍ بفعلٍ، فهذا هو الخسran المبين، الذي سمعت به".

يستثمر الباحث توفيق بكار مبادئ التحليل الدلالي، إذ ينطلق من البنية التركيبية ليعين حدود المكان وإطار الحكاية وبنية الإسناد، ثم يقوم بعقد مقابلة بين قصة الحكاية، وروايتها، وكتابتها، ليلاحظ أنَّ القصة في كل مستوى تأخذ بالتشكل والإضافة والمحذف، فالباحث يشكك في نصَّ الحكاية كما أثبتته الجاحظ، إذ يستحيل أن يكون راوي الحكاية "محمد بن يسir" قد روی

١ تجدر الإشارة إلى أنَّ الأستاذ بكار يُعدُّ، في ما أعلم، أبرز الرؤاد المُشتغلين بالسرد العربي القديم، وقد شكلت مجموعة دراساته وعيّاً لسانياً تطبيقياً لا يمكن تجاوزه عند الإشارة إلى جهود الدارسين المعاصرین. بيد أنَّ تطبيقاته اللسانية السردية تفتقر إلى محددات منهجية مُعلنَة، ومفاهيم لسانية ثابتة، فالجهاز النظري غائب غالباً، فقد كان الباحث يتحفظ منه لتكون المواجهة مع النص هي الهدف الثابت. وقد آثرت الإشارة إلى هذه الدراسة بوصفها نموذجاً دالاً، أما دراساته الأخرى، التي سياتي ذكرها في قائمة المصادر والمراجع، فتتكاد تتماثل مع منطلقات هذه الدراسة رؤيةً، ومنهجاً.

الحكاية كما جرت، ويستحيل أن يكون الجاحظ قد كتبها كما سمعها، مما يعني أنَّ القصة الأصلية لم تصلنا كما حصلت حقيقة؟

لذلك، يرى الباحث بكار أنَّ الحسن النقدي يُعلي على القارئ أن يستنهض همته التأويلية ليستبين حقائق الحكاية، ففي هذه الحكاية "نحن لا نعاين حدثاً بل نفكَّ رموزاً ولا نسمع حديثاً بل نقرأ نصاً".

وبنية الإسناد هي مدخل تفكيك الحكاية، فهناك ثلات شخصيات في القصة الأصلية: (الوالى، والشاعر، والكاتب)، وهناك الرواوى وهناك الكاتب. فمن الذى سرَّب القصة من مجلس الوالى؟ الوالى، فهذا مستحيل؛ فكيف له أن يُفْشى قصة الشاعر المادح بفائق الكرم ثم يعمد في المجالس إلى فضح بخله بنفسه؟ فالأولى أن يصمت الوالى، فشأنه أن ينال الحمد على غير عطاء، أن يُمتدح سخياً وهو بخيل، فيتال الثناء بين الناس دون أن يخسر دانقاً. أىكون الشاعر هو الذى باح بالقصة؟ فذلك لا يكون، إذ لا يمكن له أن يتحدث عن بخل الوالى لأنَّ ذلك سيعرضه للاحتجة، ثم إنَّ الشاعر إما أن يكون غافلاً فيظلُّ موقفه من الوالى بعد الواقعه ك موقفه منه آناءها، وفي هذه الحالة يكون قد اكتشف غراراته وسذاجته فالأولى أن يسكت لأنَّه المخدوع والمضحوك عليه أو يزيد فيفضحه عليه الناس إلى يومنا هذا. فمن مصلحة الوالى والشاعر كتعان ما جرى هذا صيانة لمبيته وذاك ستراً لغرتها.

فهل هو الكاتب؟ لا يجوز فهو مخدوع مثل الشاعر إذ قال له الوالى: "يا أحمق"، ثم إنَّه لا يستطيع السخرية من الشاعر ولا يستطيع هجاء الوالى. فرواية القصة لا يمكن أن تصدر عن أية شخصيةٍ من شخصياتها، لأنها لا توافق وجهة نظر أيٌ منها.

إذا كان الذين عاשוها لم يرووها فمن أين لـ "ابن يسير" علمٌ بتفاصيلها، وهو الذي قدَّمه نص الجاحظ راوياً للحكاية؟ فهل يكون هو مبتدع الحكاية؟ ذلك أمر صعب، فهو لم يحضر الواقعه وهي لم تصدر عنه، وهو ليس مروجاً لها إذ لم يتلقها عن غيره.

شم إنَّ محمدَ بنَ يسِيرٍ كما يُبنِي الجاحظ نفسه، في البخلاء، من أساطين البخلاء وهو من ثعابين الشعرا، كما يذكر طه الحاجري في تعليقات كتاب البخلاء وشروحه، فمحمد بن يسير بخيل وشاعر، بخيل كوالى الحكاية وشاعر كشاعرها فإنْ ضَحِكَ من الأول فكانه ضحك من نفسه، وإنْ ضحك على الثاني ضحك على نفسه، وهذا مما لا يجوز عقلاً وبداهة.

لم يبق إلاّ شخص واحد هو الذي يعلن البراءة، وهو "المذنب" *"يُوْهُمُ* أنه لا يقول شيئاً ويقول كلّ شيء؛ إنّه الجاحظ الكاتب فهو *يُضْحِكُ* *وَيَضْحَكُ* من وراء الحجاب على الوالي والشاعر والكاتب والراوي والقارئ.

٤. عبد الفتاح كيليطو^(١)، الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، ط١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

يتناول الباحث في هذا الكتاب نصوصاً سردية من التراث العربي ويعمل على تأويلها ناظراً في مستوياتها اللسانية، والكتاب عبارة عن دراسات مكثفة لبعض هذه النصوص، يتناول فيه المفاهيم البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة، ويعقد مقاربة بينها وبين المحمولات الدلالية للشوahد الشعرية التي تمثل القواعد البلاغية، ويرى كيليطو أنّ هناك عدة مستويات في أسرار البلاغة، فهناك المصطلحات البلاغية وهناك الشواهد وهناك المعالجة والتأويل. ويعمد الباحث إلى ربط هذه المستويات ليستخرج الأنظمة الدلالية المتمثلة في الوعي الصمني عند الجرجاني، وحسب كيليطو، فإنّ المعنى الشعري يرمّز لفتاة العذراء، وأنّ الشاعر عندما يخلق المعاني، ويفجرّها، يرمّز للرجل الفحل الذي يُحسن إنجاز فعل الفضّ. وحتى يدلّ على هذا التأويل يذهب إلى تحليل الصور الشعرية التي يستشهد بها الجرجاني^(٢).

كما يعرض الباحث مستويات البنية السردية في كليلة ودمنة من خلال محددات الخطاب الدائر بين بيدبا الفيلسوف وبشليم الطاغية، فما بين بлагة الحكم وبلاغة الرواية وبلاغة القصة تقع عناصر السرد اللامتناهية. فكليلة ودمنة، تعرض، حسب كيليطو، حيلَ الحيوانات وحيلَ الحكام، مما يعني أنّ السرد على ألسنة الحيوانات هو السبيل الناجع لنقد بلاغة السلطة.

ويتناول الباحث حكاية الشاعر أبي العبر المبثوثة في كتاب الأغاني ليدرس البنية السردية من خلال تعدد الأصوات السردية. كما يعرض الباحث لحكاية "أبو سهل والجمل" الواردة في كتاب التشوف لابن الزيات، فأبو سهل القرشي ولـ صالح صاحب كرامات يحصل أن يُكلّمه جملٌ بينما كان يسير ماشياً من بلاد المشرق إلى المغرب. فيعمل الباحث على تفكيك البنية السردية وتأنويلها من خلال بنية الإحالة التي يذهب الباحث إلى امتدادها إلى حديث المهدد مع النبي سليمان. فالجمل

١ للأستاذ عبد الفتاح كيليطو دراسات عديدة في السرد العربي القديم، آثرتُ الاكتفاء بنموذجين مُمثلين انسجاماً مع المحدد الذي أشرت إليه وهو السياق الزمني، وحتى يكون المجال مفتوحاً لدراسات باحثين آخرين. وسيرد ذكر دراساته الأخرى في قائمة المصادر والمراجع.

٢ انظر: الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، ص ٩ - ١٦.

يطلب من أبي سهل القرشي أن يحمل المخلة الملوءة كتاباً بدلًا من أبي سهل، لأنَّ الكتب حمل ثقيل وشقاء لا ينتهي، ومن يحملها سوف يتعثر ويقاسي الشدائِد والأهوال، فهي حال المثقف العربي القديم الذي كان يواجه المتاعب جرأة حمل الكتب والواقف الفكرية. فهذا ابن رشد، كما يخبرنا ابن عربي، أوصى أن تُحمل معه كتبه إلى القبر حتى تدفن معه، وعندما حُمل جثمانه إلى قرطبة كانت الدابة التي تحمله ترزع تحت ثقلين: جثة ابن رشد، وكتبه.

إنَّ حديث الجمل مع أبي سهل القرشي يدلُّ على صوت المأساة التي تلحق بالمتثقف الذي يحمل نعشه على عاتقه.

ويعرض كيلبيتو لسيرة ابن خلدون الذي طاف البلاد باحثاً عن الحقيقة، ومعايناً النماذج الثقافية السائدة آنذاك. فرحلة ابن خلدون ليست اكتشافاً للمكان وحسب، وإنما هي كشف للسرديات التي عاشها المكان والإنسان، إنها تبحث عن تقاطع الإنساني والجغرافي. فكأنَّ الجغرافيا فضاءً يؤسس حضورَ الذات والسرد. والرحلة بهذا المعنى هي إدلة بالشهادة لتظلَّ نصاً حاضراً في وجه الزمن.

٥. عبد الملك مرتاض ، (١٩٨٩)، *ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمال بغداد*، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

تمثل هذه الدراسة جهداً تحليلياً هاماً يرتكز على مفاهيم نظرية ومحددات منهجية. ويحدد الدكتور مرتاض منطلقه المعرفي منذ البدء، فنص "ألف ليلة وليلة" يُمثل فرادأة الأدب العربي القديم، من ناحية، ويُكاد يوازي الإلياذة الإغريقية، والإلياذة الرومانية، والشاهنامه الفارسي من ناحية أخرى. فهو نصٌّ خارق بامتياز، فحكايته تمتد في التاريخ والجغرافيا، وتتحذ الجن والعفاريت والكائنات الخرافية، شخصيات تنهض بالأدوار، وأبطالاً يصنعون الأحداث.

وتقوم الدراسة على مقدمة وسبعة فصول، تتضمن المقدمة الرؤية المنهجية التي يصدر عنها مرتاض، وهي تقوم على استئثار النظريات "الغربية"، التي تقوم على أسس علمية، ثم الإفادة من المعطيات التراثية. ويأخذ الباحث على عمل مرتاض تجاوزه عن التحديدات المنهجية، إذ إنه لم يعرض للجهاز النظري والمفاهيمي، واكتفى بمقدمته برؤية منهجية ضبابية أو تكاد.

يعرض في الفصل الأول الحدث في ألف ليلة وليلة، ويعرض لعادة السرد، كما يتناول الزمن بالدراسة والتحليل، أما الفصل الثاني فيتناول فيه مرتاض عالم الشخصية وأنماطها. ودلالة حضورها وغيابها وتواتر حضورها. ثم يؤشر إلى ثقافة الشخصيات وأدوارها، ويرى مرتاض، في هذا الصدد، أنه يغلب على حكايات ألف ليلة وليلة بوجه عام ثلاثة أصناف من الشخصيات: "تاريخية لتوهيم المتلقى بحقيقة الحكاية، وتخيلة عادية لتهيمه بمجرد قصصيتها، وخرافية

لتهيمه بأسطوريتها”， إذ يرد ذكر هارون الرشيد، والحسن البصري، وقمر الزمان، والورد في الأكمام، والسنناد البري. أما حضور المرأة في حكاية حمال بغداد فقد أفرد لها مرتاض مساحة واسعة في الدرس والتحليل مبيناً الدلالات الثقافية التي تحفل بها الحضور البهي.

وأما الفصل الثالث فيعرض فيه الباحث تقنيات السرد في ألف ليلة وليلة، واقفاً على أنماط الساردين، ودلالة هذه الأنماط، كما يبسط الباحث القول في العلاقة بين الوصف والسرد، وحدود كلّ منها.

ويعد الباحث الفصل الرابع دراسة الحيز أو ما يعرف بالفضاء الحكائي، أو المكان، عارضاً لأنواع الأمكنة ودلائلها وعلاقتها بالشخصيات والأحداث.

أما الفصل الخامس، فمداره الزمن في حكاية حمال بغداد، وتوقف الباحث عند مستويات الزمن في الحكاية من حيث: الارتداد، وغياب الدلالة الزمنية، وغموضها والزمن الميت.

وجاء الفصل السادس لدراسة خصائص البناء في لغة السرد للحكاية، فقد جاءت لغة حكاية حمال بغداد لتصور المرجع الثقافي للحكاية، إذ وقعت في الحكاية أخطاء في اللغة والنحو، إضافة إلى شيوخ التعبير العامية، وهو أمر يتناسب مع مستوى الشخصيات الثقافية.

وأما الفصل السابع الأخير فقد عرض الباحث فيه للمعجم الفني للغة السرد في حكاية حمال بغداد، مستثمراً مصطلح ”الحقول الدلالية“، إذ شرع بإقامة فهرس للوصف، وفهرس للإيقاع، وفيه فهرس للتشبيه، وفيه فهرس للتضاد، وفيه فهرس للمعاجم الفنية تناول فيه: المعجم المتعلق بالسحر والمسخ والعفاريت، والمعجم المتعلق بالبحر وملازماته، والمعجم المتعلق بالأعداد الفلكلورية، والمعجم المتعلق بالبطش والقصوة والعقاب، والمعجم المتعلق بالعرى والجنس وملازماتهما، والمعجم المتعلق بمشاهد العويل والحزن والرحمة والإشفاق، والمعجم المتعلق بالمنادمة والشراب والطرب والأنس، والمعجم المتعلق بالعجب.

كما يعرض الباحث مرتاض لقضية هامة وهي نسبة ألف ليلة وليلة، إذ يذهب إلى أنَّ كتاب ألف ليلة وليلة عربيٌّ خالص كُتب بقلمٍ عربيٍّ، وأنَّ زعم المستشرقين ومن التفت حول آرائهم من النقاد العرب زعمٌ واهٌ، يؤكّد ذلك فضاء الحكايات كلّها، فالمؤلف المتخفي يبدو بغدادي الدار، رشيدى العهد، عربي الثقافة. كما أنَّ وحدة اللغة الفنية واتفاق أسلوبها، في بنية الوصف، يؤكّد هذه الحقيقة.

إنَّ عمل الدكتور مرتاض إنجازٌ مهمٌّ ودقيقٌ من حيث الخطى الإجرائية التي عقدها في دراسة حمال بغداد، كما أنَّ استثماره لتقنيات النهج السيميائي كان واضحاً جداً، فهو عندما يعين

الوحدات الدلالية والعلامات اللسانية، يقوم بعقد علاقات وتناظرات بينها ثم يواجهها بالنص بوصفه ناطقاً من جهة وصامتاً من جهة أخرى. ثم يقوم بإعادة تركيب المعطيات التي تمثل نتاجاً أولياً للعلاقات الضمنية القائمة، بالقوة، بين العلامات، ويعد بعد ذلك إلى تأويل هذه العلاقات وربطها بالسياقات والمرجعيات الخاصة بالنص والتلقي معًا.

٦. عبد الله إبراهيم، (ط ١٩٩٢) السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠. (ط١- المركز الثقافي العربي ١٩٩٢).

يعد عمل الباحث عبد الله إبراهيم وعيًا مبكرًا في الدراسات السردية، التي تزامنت مع التطورات التي حدثت بفعل التقدم الذي أحرزته الدراسات اللسانية.

تقع دراسة الباحث في أربعة أبواب، يمثل الباب الأول مدخلاً لاستنطاق الأسس التي ارتكزت عليها الكتابة العربية بدءاً بالمشافهة وتقيد المنطق مروراً بالرؤية الدينية وهيمنة الأصول التي اعتمدت على القصص القرآني والقضاء الديني، فقد تضمنت الرؤية الإسلامية موقفاً من القصص: يكاد يكون سلبياً، وذلك، لافتقار القصص للحقيقة، ومخالفته العقل والواقع.

وأما الباب الثاني فقد عقد عقده الباحث لدراسة الحكاية الخرافية، فيعرض لفضاء دلالة الخرافية، وحديث خرافية، والتأليف الخرافي عند العرب، ثم يتناول تدليلاً ألف ليلة وليلة ناظراً في أنساقها الكبرى من حيث الرواية "الراوي والمرأوي له"، وبنية المروي الخرافي، والخrafية والبطل الخرافي.

وأما الباب الثالث فيختص بدراسة السيرة وقضية تجنيسها، ويرى الباحث أنَّ السيرة النبوية مثلت أصلاً سردياً وجَّه الكتابة المرتبطة بالسير كلها. كما يعرض الباحث لبنية السيرة الشعبية السردية متناولاً: سيرة عنترة، وسيف بن ذي يزن، ثم يعرض لوظائف السيرة السردية، وبنية الشخصية، ونسيج البنية السردية.

وأما الباب الرابع فقد جاء لدراسة المقامة وقضية تجنيسها، إذ عرض الباحث لفضاء دلالة المقامات وملامحها القصصية، ويدرس الباحث، في الجانب التطبيقي البنية السردية للمقامات العربية، من خلال بنية الاستهلال السردي، والبطل، والبنية السردية.

٧. سعيد الغانمي، (١٩٩٤)، **الكنز والتأويل: قراءة في الحكاية العربية**، ط١، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

يندرج جهد الباحث سعيد الغانمي في إطار الدراسات التأويلية التي تنزع صوب قراءة النصوص وتحليلها بالاعتماد على مادتها اللسانية، والسياقات الثقافية المحيطة بها، والخبرات التأويلية التي يمتلكها القارئ، يتناول الباحث عدداً من الحكايات العربية القديمة في الدراسة والتأويل، منها الحكاية اللانهائية: حجر سنمار. وهي حكاية تروي قصة سنمار الرومي الذي بنى الخورنق للنعمان بن امرئ القيس على فرات الكوفة، وتحكي القصة، كما يذكر الشاعري في ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، أنَّ سنمار مكث على بناء الخورنق عشرين سنة، حتى يطمئن البناء ويتمكن. وبعد أنْ أنجَرَ البناء صعد النعمان مع سنمار وحيدين إلى ظهر الخورنق ليري النعمان "صيد الظباء والحيتان والطير، وليسمع غناء الملائكة وأصوات الحدادات، فيُعجب النعمان بالإنجاز العظيم، إلا أنَّ سنمار يقترب منه هاماً: والله إني لأعرف في أركانه موضع حجر لو زال لزال جميع البناء، ثم أمر النعمان بأنْ يُرمي سنمار من البناء حتى مات وتقطَّع. يرى الباحث سعيد الغانمي أنَّ الخورنق يمثل علامه سيميائية تدلُّ على اللانهائية والخلود اللتين كان النعمان مسكوناً بتحصيلهما.

وبعد أن حصل على شيءٍ منهما، بوساطة بناء الخورنق، لماذا كافأ سنمار بهذه النهاية الظالمة؟ وللإجابة على هذا السؤال يلوز الباحث برواية أخرى أثبتتها الأصفهاني في أغانيه، وتقول الرواية، أنَّ سنمار بعد أنْ بنى "الجوسوق"، قال: لو علمت أنكم توفوني أجري وتصنون بي ما أستحقه لبنيته بناءً يدور مع الشمس حيث دارت، فقالوا: وإنك لتبني ما هو أفضل منه ولم تبنه؟ ثمْ أمر به فطُرِحَ من أعلى الجوسوق.

ويعرض الباحث لسيمياء المكان "الخورنق = الجوسوق" ، محللاً دلالة استدارته مع الشمس من حيث توکيد الوجود بحميمية الاقتران بالمكان. أما موت سنمار فيذهب الغانمي إلى أنَّ سنمار قد رمى بنفسه من أعلى الخورنق حتى يعفي النعمان من حيرته حيال الجزاء الذي ينبغي تقديمه، فلو جازاه بالذهب والفضة لكان قد كافأه بالمتناهي وذلك مما ينقص في فطنة النعمان. فالنعمان لا يملك إلا أن يعطي سنمار الملكَ مماثلاً للخورنق العظيم، بيد أنَّ سنمار يفضل الموت على أن يحصل على الملك وهذا يكون سنمار قد أعطى النعمان اللانهائية مرتين: مرَّة حين بنى القصر، ومرة حين أغاره من جزائه.

ويعرض الباحث للحكايات التي عاشها امرأة القيس بدءاً من التشبيب بابنة عمّه ، ونساء أبيه ، وقصة طرده ، وحكاية الرداء المسموم وحكاية اللغز . ويقف على تعدد الروايات واستخراج دلالات التعدد والمفاهيم التي تزودنا بها.

كما يتناول حكاية حاسب كريم الدين وهي من حكايات ألف ليلة وليلة ، وحكاية وضاح اليمن وسلامة والقس الواردتين في كتاب الأغاني . ويقف على حكاية أبي حيّان الموسوس الواردة في طبقات الشعراء لابن المعتز.

ويمثل عمل الباحث سعيد الغانمي جهداً هاماً ينضاف إلى جهود دارسي السرد العربي القديم ، وهو يعمل على استثمار مفاهيم اللسانيات السردية بدءاً بـ "فلاديمير بوب" ، و "رولان بارت" ، و "جولييان غريماس" . ثم يقوم بتأويل الدلالات المتخضة عن هذا الاستثمار.

٨. المصطفى شادلي ، (١٩٩٥) ، نظرية سيميائيات التلقي في مقاربة نص السيرة الشعبية : سيرةبني هلال نموذجاً ، ضمن : "من قضايا التلقي والتأويل" ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، المغرب.

ينصب جهد الباحث في هذه الدراسة على تحليل الدلالات الرمزية والعوالم الخطابية والمعرفية التي يحفل بها نص سيرةبني هلال ، التي يذهب الباحث إلى أنها بنية معقدة ومتشاركة ، لا يمكن للسيميائيات التقليدية^(١) أن تقدم بشأنها ، حلولاً لسانية ناجعة . لذلك يتبنى الباحث رؤية منهجية تحاول الاقتراب من محددات نظرية التلقي التي يزعم الباحث كفايتها وقدرتها على التوصيف والتأويل . لذلك فإنه يستثمر مصطلح "القارئ المثالي" ، المزود بمحصيلة معرفية ونصية وتأويلية تمكنه من تحليل العلامات السيميائية ، وبناء استراتيجيات نصية تعتمد على وضع افتراضات القراءة ، وإقامة روابط دلالية ، واستئثار الخبرات التأويلية بما يضمن الانسجام وتحقيق العالم الدلالي . ويشير الباحث إلى أهم العقبات التي تواجه دارس السيرة الهلالية وهي الإشكالية النصية المرتبطة بمشكلة المصادر والرواية والروايات المتعددة والأشكال السردية المتقاطعة .

^(١) هي السيميائيات التي تكتفي برصد العلامات واستخراج الروابط البنوية بينها ، ويُطلق عليها "السيميائيات البنوية" .

٩. سعيد يقطين ، (١٩٩٧)، *الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي*، ط١ ، المركز الثقافي العربي ،
بيروت – الدار البيضاء.

يمثل جهد الباحث سعيد يقطين، في هذه الدراسة، عملاً نظرياً استثنائياً إذ إنَّه مراجعة شاملة للقيم المعرفية التي يزخر بها السرد العربي القديم الذي يمثل، حسب الباحث، مادة غنية للإمكانات السردية الهائلة من حيث الأجناس الفنية، والتقنيات السردية.

يفرد الباحث مدخلاً هاماً لدراسة التراث وإمكاناته السردية، ووجوب الإفادة منها والإحاطة بها، فالتراث، حسب الباحث، ليس مادةً سوداء أو بيضاء، إنه نصوص ترتبط بسيارات متداخلة، ولا يمكن دراسته إلا بالرجوع إليها وتمثيلها.

وسوف يكون النصُّ واللامنَصُ، في الثقافة العربية، مدار الفصل الأول ويرى الباحث أنَّ مفهوم التراث ملتبس وغير دال، فإذا كان التراث مُرتبطاً بما خلفه العرب والمسلمون قُبْيل عصر النهضة فإنَّ مادة هذا التراث تصبح ضخمة جداً لاشتمالها على العمارة والعادات والتقاليد، والمكتوب والمحكي، وهذا التحديد يخلق، أمام الدارسين، التباساً وإبهاماً. أما مفهوم "النص" فإنه كفيل بإزالة الالتباس، والإبهام، لأنَّه "يتصل بخاصية متعلقة على الزمان هي "النصية". التي تمثل الثابت البنائي القابل للتأويل والتفسير؛ بداع الحاجات وميلاد الأسئلة.

كما أنَّ الانحياز إلى النص يقطع دابر الموقف الأيديولوجي التي تمثل موقفاً مسبقاً من التراث ومواضيعه الشائكة، إذ يغدو المعطى النصي قيمةً وحيدةً جديرة بالواجهة والكشف.

ويدور الفصل الثاني حول موضوع السيرة الشعبية والبحث المحجوز، التي يذهب الباحث يقطين إلى أنها أصبحت تحتل منزلة هامة عند الدارسين، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية نظراً لحصول تغيرات مفصلية أصبحت تفرض منطقها من أهمها: النزع القومي - التحرري، وبروز مقوله "الشعب العربي"، والبعد القومي والبطولي.

ويعد الباحث الفصل الثالث حول: "تساؤلات حول الكلام العربي" مفتاحاً تساؤلاته بأسباب مركزية حضور الشعر في الثقافة العربية، ويرى الباحث أنَّ الشعر العربي قد أفاد من الذخيرة الكلامية المجاورة له مثل: الخبر، والمثل، والأنساب، والواقع في حين أنَّ هذه الذخيرة قد اضمحلت أمام حضور الشعر الطاغي. فأصبحت "لا نصَاً" ، أي أنها لم تأخذ حقها من حيث الاشتغال اللساني، والتبلور البنائي. لذلك يقترح الباحث إعادة النظر في الأشكال الإبداعية التي جاورت الشعر وتسميتها بـ "السرد العربي" ، ثم دراسة هذا السرد من خلال منطلقين؛ المنطلق

الأول: تحديد جنس النوع، والمنطلق الثاني: تعين آليات تحليله، وبهذه الطريقة نتمكن من الكشف عن نصيّات جديدة ومفاهيم مغايرة.

وأما الفصل الرابع والأخير فمداره: الجنس والنّص في الكلام العربي، ويرى الباحث أنَّ قضية الأجناس الأدبية هي الحجر الأساسي الذي تنهض عليه النّظرية الأدبية. وفي الوقت نفسه يشير الباحث إلى خصوصية الكلام العربي الذي تتدخل فيها الأشكال والأجناس التعبيرية، إذ تتشابك فيه المعطيات تشابكاً قوياً. فمن حيث المرسل قد يكون المرسل متكلماً أو راوياً، ومن حيث الرسالة قد تكون الرسالة قولًا أو خبراً فتتدخل حلقة الرواية بالمتكلم، وهنا تكون العهدة على المتكلّي الذي عليه أن يميز مستويات الكلام وبنيته اللسانية.

كما يوضح الباحث ضرورة الالتفات إلى السياقات المحيطة بالكلام العربي القديم، فعلاوة على وجود مصنفات جامعة عامة، مثل: الكامل للعبيد، وعيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ، ومصنفات جامعة خاصة، مثل: البخلاء، والبرسان والعرجان والعميان والحولان للجاحظ، وبلاغات النساء لابن طيفور، والفرج بعد الشدة للتنوخي، فإنَّ هناك أدباً ونصوصاً تم إنتاجها في المجلس العربي، الذي كان بمثابة الملتقي، أو المنتدى الذي يجتمع فيه القوم هذه الأيام. ومن الطبيعي أن تختلف مرجعيات المجالس واختلاف المتكلمين والمتكلّمين، وهذه الفروقات هي التي تمنح تداول النّص أبعاده وتحدّدها.

١٠. محسن جاسم الموسوي، (١٩٩٧)، سردية العصر العربي الإسلامي الوسيط، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

التراث السردي، مادة متراجمية الأطراف، ومتباعدة الأركان، بهذا التصور يؤسس الباحث الموسوي أطروحته التي يذهب فيها إلى مركزية السرد العربي مقارنة بالسرد الإنساني الهائل، ويدلل على ذلك، بالحضور الطاغي لأنف ليلة وليلة التي تقفإبداعياً في مستوى الكوميديا الإلهية والإلإياذة اليونانية.

يعالج الباحث في الفصل الأول قضية البحث عن تسمية لمحكي بين الروايات والمنقولات والسموعات التي كانت ترد في كتب الأدب ومدوناته الكبرى، ويرى الباحث أنَّ هناك أشكالاً عديدة ونصوصاً هائلة تقع في منطقة محايضة في الكتابة العربية. ومن أمثلة ذلك نصوص المسامرات والنوادر والمجالسات.

أما الفصل الثاني فيعالج فيه الباحث " فعل المسامر والمنادر والمهاتر" مفصلاً القول في المناخ الثقافي الذي هيأً ل الكلام الأغراض ورواياتهم أن يدخل المدن العربية، فالأمر ليس انتقالاً من المشافهة إلى

التدوين فحسب، إنما هو انتقال من الbadia إلى المدينة، وعندما يدخل كلام الbadia المدينة فإنَّ القيم الجاهلية ستزحف هي الأخرى إلى فضاء المدينة والإنسان وسينجم عن هذا الزحف حالة مذَّ وجزر بين القيم البدوية والمدينة. ومن أمثلة ذلك ما أثبته الهمذاني في المقامات البغدادية.

وأما الفصل الرابع فيدور حول "مفهوم السرد عند الجاحظ: النظرية والكتابة" ويرى الباحث الموسوي أنَّ الجاحظ وإن كان قد أفاد من خبرات السابقين عليه واللاحقين به عرباً وأعاجم إلاَّ أنه نجح في صياغة تصورات جديدة للكتابة السردية وذلك بوعيه العميق لتنوع الأصوات السردية وتعدد الرؤى والغايات السردية. لذلك يدعو الموسوي إلى ضرورة إخراج كتابة الجاحظ من فضاء التداول القارَّ إلى فضاء تفكير نصوص المرحلة التي يزعم الباحث أنها نصوص كانت تؤسس نقداً سياسياً واجتماعياً ثقافياً. فالجاحظ نجح في التخيي خلف الرواية واستطاع الإفلات من الملاحقة الثقافية التي كانت تملكها مؤسسة البلاغة التقليدية التي كانت تتربص بخطابه. لقد وعى الجاحظ أنَّ هذه المؤسسة ستثال منه إذا ما نجحت في إدانته كما حدث مع ابن المقفع وبشار بن برد ووالبة بن الحبَّاب.

لقد كان الجاحظ قلقاً على مصيره الإبداعي، وهو قلق مضرم شكل دافعاً قوياً لنقدِّ جذري يُطِّيع بالقولات والمفاهيم التي تأسس عليها السلطة، فبحجم القلق والرهبة يكون خطاب المواجهة والإدانة.

وكتبَ الجاحظ مليئة بالعلامات السيمائية التي تحتاج إلى رصد وتوصيف دلالي، من ذلك ما أورده على لسان عبد الأعلى القاصِّ الذي سُئل يوماً لم سُمِّي العصفور عصفوراً؟ فقال: لأنَّه عصى وفرَّ. كذلك ما ذكره عن خالد بن يزيد المكدي الذي جمع مالاً عظيماً "لا يُجمع مثله أبداً إلاَّ من معاناة ركوب البحر، أو من عمل سلطان، أو من كيمياء الذهب والفضة"، فالجاحظ في كتابة سيرِ بخلائه، يتولى كشف الفساد والمفسدين عن طريق نقد الكسب غير المشروع المتأتي بمحاجرة السلاطين وهو غالباً ما يكون على حساب المواقف الإنسانية العميقة التي لا وجود لها في ظلِّ الصالح والامتيازات الشخصية.

وأما الفصل الرابع فيعتقد حول " فعل السرد عند التوحيدِي" ، وحسب الموسوي فإنَّ التوحيدِي قد أحدث انعطافاً هاماً في السرد العربي إذ نجح في إعادة سرد الواقع والأخبار التي تحفل بالدلائل الحافلة بالخطر، وهذا يستوجب من السارد مراعاة الحساسية التي يُثيرها السرد.

وأما الفصل الخامس فهو قراءة في نصَّ من رسالة الغفران هو رسالة ابن القارح التي يعمل الباحث على تحليل بنيتها الخطابية الحافلة بالرموز والإشارات والأخبار، والأسانيد والأشعار.

وأما الفصل السادس فبحث في هيمنة خطاب الجاحظ في السرد العربي القديم، إذ يرى الباحث أنَّ الأدباء الذين جاءوا بعد الجاحظ كان هُمْ منصبًا على تجاوز الجاحظ والخروج من جُبُته، فقد مُثلت قامةُ الجاحظ الإبداعية صرحاً شاهقاً ومرعياً لمن جاء بعده، مثل: الهمذاني في المقامة الجاحظية والتوحيدية في مؤلفاته كلها. فالملكي هو النموذج السري الذي أنتجه الجاحظ، ونجح الهمذاني في استئثار هويته عندما ابتكر نموذج أبي الفتح الإسكندرى، والحريري في توظيفه عندما صنع أبي زيد السروجي.

وأما الفصلان السابع والثامن فانعقدا لدراسة ألف ليلة وليلة إذ يرى الموسوي أنَّ بغداد بوصفها فضاءً متشابكاً من القيم والأنمط الحضارية قد توافرت على إمكانيات هائلة أدت إلى بزوع سردية كبيرة مثل حكاية أبي المظفر الأزدي وألف ليلة وليلة التي استمدت خطاباتها من الذخائر السردية والحكايات والأعاجيب والأشعار والأخبار التي تحفظها ذاكرة المدينة.

والحق، أنَّ أطروحة الموسوي قد تضمنت إشارات ومفاهيم هامة جداً، بيد أنها جاءت مكثفة ومختزلة ومتباعدة، فهي دراسة تشىي ولا تقول، تُلمح ولا تُخبر.

١١. ضياء الكعبي، (١٩٩٨)، *صورة المرأة في السرد العربي القديم، أطروحة ماجستير (مخطوط)*، الجامعة الأردنية.

تدور محاور أطروحة الباحثة الكعبي حول الأبعاد الثقافية للمرأة العربية كما تجلَّت في السرد العربي. وتفيد الباحثة من مرجعيات النقد الثقافي وآلياته في القراءة ورصد الأنماط والبني. وتنهض الأطروحة على بابين، الباب الأول: يُعني بالسمات الموضوعية لصورة المرأة في السرد من خلال أربع صور:

الصورة الأولى: هي الصورة الاجتماعية الممثلة لصورة المرأة الحرة، والجاربة، وصورة الأم، وصورة الزوجة، وصورة الأخت، وصورة الابنة، وصورة العاشقة، وصورة الفارسة.

الصورة الثانية: هي الصورة الأخلاقية الممثلة في صورة المرأة الوفية، وصورة المرأة الزاهدة، وصورة المرأة البخلية، والماكرة، والغيور.

الصورة الثالثة: هي الصورة الثقافية كما تتبدَّى في المرأة والمستوى العقلي، والمرأة والعyi، والمرأة والشعر، والمرأة والنقد، والمرأة والكهانة.

الصورة الرابعة: تتعقد هذه الصورة لدراسة المحددات الثقافية لجسد المرأة، فقد أنتَت الباحثة على إيراد نصوص تصوَّر المحددات التي أسَّستها الثقافة بصدِّ المرأة والجسد.

الباب الثاني: هو درسٌ تطبيقيٌ في نصوص المرأة في السرد العربي القديم التي اختارتها الباحثة عينة في الدراسة وهي: كتب الجاحظ، والأغاني، والسير الشعبية القديمة. وارتأت الباحثة استخراج هذه السمات من خلال البحث في المعجم السري، والكشف عن الخصائص الأسلوبية التركيبية لصورة المرأة، وصورة المرأة السردية.

١٢. محمد منصور أبا حسين، (٢٠٠٢)، *مقاربة سيميائية لمحفزات السرد والنص الباطن في سيرة الظاهر بيبرس*، مجلة فصول، ع(٦٠)، القاهرة.

يرى الباحث "أبا حسين" أنَّ السيرة الشعبية تمثل فضاءً خصباً للدراسة والتحليل، إضافة إلى قيمتها التاريخية والحضارية، فإنَّها نصٌّ غنيٌّ بالإشارات والمفاهيم. لذلك فسيرة الظاهر بيبرس تنطوي على مستويات عالية يجعلها قابلة للتحليل السيميائي.

وهنا تتأسس فرضية الباحث، التي تراهن على "اكتشاف نصَّ باطن لهذه السيرة يتلاءم مع الدافع والأغراض العملية التي أُلْفت من أجلها هذه السيرة".

يوظف الباحث النصَّ التاريقي المرتبط بسياق سيرة الظاهر بيبرس إذ ينطلق من الصراع الذي نشب بين الخليفة العباسي المقتدر بالله (ت ٣٢٥ هـ)، ووزيره العلمي (ت ٦٥٦ هـ) وسوف يؤدي هذا الصراع إلى استنجاد الوزير بالغول فتصل جيوشهم إلى بغداد بقيادة مُشكِّتٍ وابنيه هلاوون وعبد النار.

وتعمل بنية الصراع على فتح المُتخيل السري على كثير من الروايات السردية التي تؤدي إلى تعقيد البنية السردية إذ تتعدد الأحداث وال بدايات والنهايات إضافة إلى تعدد الشخصيات.

وفي ظلَّ هذا التشَّعَّب السري يقوم الباحث بتوظيف المفاهيم السيميائية وأهمها نظرية العلاقة العلاماتية الثلاثية التي جاء بها "تشارلز بيبرس" التي ستوفَّر للتحليل إمكانية تعين العلامات السيميائية الكبرى في نص السيرة التي يستمدُّها من حلمٍ كان السلطان الصالح أيوب قد حلم به ذات ليلة.

١٣. سيف المحروقي (٢٠٠٣)، *نماذج إنسانية في السرد العربي القديم*، أطروحة ماجستير (مخطوط)، الجامعة الأردنية.

ينصبُّ جهد الباحث المحروقي على استخراج النماذج الإنسانية من السرد العربي القديم. وما يميز هذه الأطروحة قيامها على تسلسل منهجي واضح وثابت، فقد راح الباحث المحروقي يعاين السرد العربي القديم مُرتئياً أنَّ هناك ثلاثة نماذج إنسانية كبرى تأسس عليها السرد العربي القديم، وهي: البخيل الذي ابتكره الجاحظ، وجعله الشخصية المحورية في كتابه الأثير "البخلاء"، والمكدي الذي

نجح المهداني في صناعته نموذجاً سردياً، والبطل في السيرة الشعبية، وراح الباحث يحلل النماذج الإنسانية من خلال أدوارها السردية وملامح حضورها في الأدب والثقافة.

٤. ضياء الكعبي (٢٠٠٤)، *تحولات السرد العربي القديم: دراسة في الأنماط وإشكاليات التأويل*، أطروحة دكتوراه (مخطوط)، الجامعة الأردنية.

يُمثل عمل الباحثة ضياء الكعبي جهداً استثنائياً^(١)، فقد قامت بإجراء مسح شامل لأبرز أنواع السردية الكبرى. ومالت الباحثة إلى تبنيّ الأنواع التي تواضع عليها الدارسون، بمعنى أنها جعلت من محدودات الباحثين السابقين منطلقاً في دراستها، فلم تحد عنها إلا بالقدر الذي يعمّقها ويجلّي حدودها وفي هذا الجانب نجحت الباحثة في رصد المستويات المعرفية التي اتكأت عليها الأنواع السردية الكبرى وهي: ألف ليلة وليلة، والمقامة، والسيرة الشعبية. وفي هذا الصدد، يُحسب للباحثة التفاتها الدقيق إلى نوع سري آخر، هو ما أسمته بـ"القصة العجائبية"، وهو جنس له حضور في كتب الأوائل، وذهبت إلى الوقوف على ملامحه في الأساطير والخرافة وكتب التفسير، والقصص النبوية، والسيرة النبوية، والتاريخ وقصص الإسراء والمعراج، ونصوص المنامات.

ولعلّ الباحثة استبطنت منهجاً يحسب الباحث سداده وعمقه؛ فقد عملت على دراسة السرد العربي القديم من خلال ثلاثة مستويات :

المستوى الأول: - مستوى إنتاج النصوص.

المستوى الثاني: - مستوى التلقى.

المستوى الثالث: - مستوى التداول.

وبهذا النهج تكون الباحثة قد وطنّت أطروحتها على دراسة الأنواع الكبرى التي انتخبتها، ودراسة حضورها في التلقى وخصوصية هذا التلقى من حيث بنية المؤسسة الثقافية التي كانت تتصارع فيها الاتجاهات المحافظة والمتحركة.

ثم دراسة مستوى التداول، أي البحث في المدونة النقدية العربية القديمة والحديثة على المسواء واستخراج المواقف الثقافية وإشكاليات التأويل التي رافقت السرد العربي القديم. كما أنَّ الباحثة وقفت على حدود المثقفة التي تولَّت نتيجة دراسة المدونة السردية في حلقات الاستشراق والغربيين.

^(١) هذا الرأي، في الأصل، شهادة قدمها الأستاذان اللذان ناقشا الباحثة وهما: د. عبد الجليل عبد المهيدي، ود. إبراهيم السعافين.

١٥. هيثم سرحان (٢٠٠٤)، *مقامات الزمخشري: سطوة المؤلف وبطش القارئ^(١)*، مجلة ثقافات، تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، ع٩، المنامة.

تقوم هذه الدراسة على تصوّر مختزل مؤدّاه، أنَّ الزمخشري، في مقاماته، يُراهن على قارئ مفترض يمتلك ذخيرةً لسانيةً وخبرةً معرفيةً تمكّنه من إنجاز الفهم المرتبط بالنص وتتنزيله في مقاصده التداولية، وسياقاته الثقافية. ومن هذا المنطلق راح الباحث يحلل استراتيجية الخطاب مستثِيرًا ما تزوّده به نظرية التلقي من مفاهيم نقدية ولم يكن هذا الاستثمار عبئاً على النص، فعلى العكس من ذلك، إذ اعتمد الباحث على علامات سيميائية بِنَها الزمخشري في تضاعيف خطبة المقامات، فالقارئ، حسب الزمخشري، قارئ شغوفٌ، العلم زاده، وارتياح الحكم نهجه، والجدُّ سبيله. إنها هوية القارئ الثقافية مما يعني أنَّ هذه المزايا ستكون شرطاً في تلقي النص وتأويله. بيد أنَّ الزمخشري سوف ينتقل إلى مرحلة أخرى يقوم فيها بتقريع قارئه عندما يوصيه بضرورة فهم النصوص؛ "ليكون من العمل بقول عيسى عليه السلام: "لا تطروا على الدر تحت أرجل الخنازير"، فإنَّ العلم ببنقلته يكبُّ بكتابهم ويصغر بصغرهم".

فالزمخشري، حسب الباحث، يمارس وصاية على قارئه، وهو يمثل نموذجاً أبوياً (بالمفهوم الثقافي). وهي استراتيجية ثابتة في الكتابة العربية القديمة، فقد كان البحترى ينعت فئة من القراء بـ"البقر" يقول البحترى:-

أهُزُّ بالشعر أقواماً ذوي سنةٍ
لو أنْهم ضربوا بالسيف ما شعروا
عليَّ نحت القوافي من مقاطعها
وما عليَّ إذا لم تفهم البقرُ
أمَا المتنبي فكان يتهم سامعيه بالصمم؛

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي
وأسمعتُ كلماتي من به صمم
وكذلك المعري الذي وصف الناس بالعمى، عندما قال:
منهج والناس كلهم عميان.
أنا أعمى فكيف أهدي إلى الـ

* * *

يتُضَخَّ من ذلك كله أنَّ الدراسات السابقة كانت تسعى إلى تمثيل قوانين السرد من خلال الأجناس الكبرى، فاقتصرت على المقامات، والسيرة الشعبية، والأخبار، وحكايات ألف ليلة

^١ البحث في أصله، دراسة قدّمها الباحث ضمن ندوة : "موضوع خاص في الأدب"، التي أشرف عليها الأستاذ عبد الجليل عبد المهدى في الفصل الدراسي الأول ٢٠٠١/٢٠٠٢ (كلية الآداب - الجامعة الأردنية)، وكان محورها المقامات في الأدب العربي.

وليلة. ولعلَّ هذا الجهدُ كان يُحاول وضع مفاهيم كلية جامعة، وتعيين قواعد السرد المحددة للجنس الأدبي سواءً أكان نصًّا مقامةً أم سيرة شعبية أم غيرهما من الأجناس. لقد شُقَّت هذه الدراسات أسئلتها بتحديد رقعة المدونة السردية فارتَّأت أنَّ هذه الأجناس تمثل أبنية السرد العربي الكبرى، وأنَّ تجريد قواعدها يعني الوصول إلى قوانين الخطاب السردي. وفي هذه النقطة تحديداً يتأسس سؤال هذه الدراسة، ويتبادرُ ملهمٌ افتراقها وجدهما؛ فهذه الدراسة تتخذ من مقاربات الدراسات السابقة ونتائجها منطلقاً في التحليل والإضافة، إذ تبدأ من حيث انتهت وتنتطلق من حيث توقفت.

وبناءً على ذلك، فإنَّ همَّ هذه الدراسة سينصبُ على مقاربة نصوص، ومرويات سردية لم تتم دراستها من قبل، مثل: المنافرات، والأخبار، وحكايات المجالس، ونصوص من الوصية، والأخبار. وانحياز الدراسة المنهجي يؤكد إمكانية الإفاداة من الآنذار اللسانية المعاصرة في دراسة نصوص السرد العربي القديم.

إنَّ المبادئ اللسانية كفيلةٌ بتوفير عِدَّةٍ هامةٍ في تحليل النصوص وكشف أنساقها الدلالية المُضمرة. وإذا كانت النصوص مجالاً تطبيقياً في التحليل والتأويل، فإنَّ اللسانيات وقوانينها هي محور الاختبار المنهجي. وتستعيير الرؤية النقدية، التي يصدر عنها الباحثُ، أدواتها من عِدَّةٍ حقول معرفية؛ فهذا التعدد كفيلٌ بمَدَّ مستوى التحليل الإجرائي بنتائج ذاتٍ بال. فالاستعانة بقوانين علمي النفس والاجتماع، ومقولات الإنثربولوجيا، والنظرية التواصلية المتمثلة بعلم تحليل الخطاب، من شأنه تدعيم المقاربة التحليلية بمدىً معرفي مهم.

ولا يتمسَّك هذا المقترب المنهجي بحقائق النص البنوية إلاَّ بما تحققَه من قدرة على التجاوب مع النصَّ والسياقات التي أُنْتج فيها. مما يعني أنَّ على الحقائق البنوية ألاَّ تتعارض مع مكونات النص المعرفية، والمقداد التي يسعى إلى تأسيسها، فعلى العكس من ذلك، فإنَّ هذه الحقائق تؤدي وظيفة المخاتلة والإبهام، وفي هذه الحالة ينبغي على الدارس استثمارُ هذه الحقائق بُغية الكشف عن بنية النص ومكوناته المضمرة.

وتنطلق رؤية البحث المنهجية من منطلق مفاده أنَّ النصوص القديمة تكشفُ عن قيمٍ ثقافيةٍ وموافقٍ فكريةٍ، وأنَّ حاصل جمع هذه القيم والمواافق يؤدِّي إلى ما يمكن أن تُطلق عليه "النسق الثقافي" وهو جملة التعاقدات اللسانية التي تصادقُ عليها الجماعة.

ويتمثل النسق ملهمًا في الثقافة العربية، جوهرياً. إذ يمكنُ الحديث، فيها، عن ثوابت بنوية. يُشير الباحث، هنا، إلى نسق التشوُّه الدلالي، وهو نسق مُتجسدٌ، بقوَّةٍ، في الثقافة العربية، وهو

مظہرٌ من مظاهر تناقضات الذات الثقافية وتشوّهاتها. إنَّ نظرَةً عميقةً في الشعر العربي ، وهو أهم تجلّيات الذات البنوية وأبرزها ، سوف تكشفُ عن محنَة الإنسان العربي ومساته ، فكيف أضفت الثقافة العربية ، عبر جدلها مع الإنسان والقيم ، معانِي العبودية على المعروف والاستعباد على الإحسان؟

ومن النماذج الشعرية التي تبلور هذا التصور قول الشاعر:

أَحْسِنْ إِلَى النَّاسِ تَسْعِدُهُ قُلُوبُهُمْ
فَطَالَّا اسْتَعْبَدَ إِلَيْهِ إِحْسَانُ.

فإِلَيْهِ إِحْسَانَ ، في هذا المستوى ، وجه آخر للاستعباد ، إذ يكشفُ عن رغبةٍ مُضمرةٍ في استعباد الآخرين وقهرهم. إنَّ دلالةَ الأمر ، التي ورد فيها الإحسان في البيت السابق ، مُقيَدةٌ بجواب الطلب ، فالإحسان لا يُطلَبُ لذاته إنما يُطلَبُ لنتيجهِ ومآلِه وهو ، هنا ، الاستعباد.

كما أنَّ المعروف يُحيلُ ، بالقوة ، على القيد والأسر. يقول أبو تمام:

وَانْ جَزِيلَاتِ الصَّنَائِعِ لَامِرِيٌّ
إِذَا مَا اللَّيَالِي نَاكِرَتْهُ مَعَاقِلُ.

فإِذَا مَا خضعَ المَرءُ لمعروفِ الآخرين يكون قد فقد جزءاً هاماً من شرطِه الوجودي؛ إذ ذاك يُصبحُ مستلباً ورهيناً للآخر.

ومع المتنبي يُصبحُ الكرم وسيلةً من وسائلِ التَّمَلُّكِ والرق. يقول المتنبي:

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلْكَتِهِ
وَانْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْلَّئِيمَ تَمَرَّدَاهُ.

وبناءً على ذلك ، فإنَّ دراسة النص مُلزمه بالوقوف على حدود تجلّياته في الثقافة والسياق التاريخي الذي نشأ فيه ، إضافةً إلى ضرورة رصد الإشارات اللسانية الدالة على مكامن التجليات.

ولا يتمكَّن هذا المقترب المنهجي بالحقائق البنوية للنص إلا بما تحققَه من قدرة على التجاوب مع النص والسياقات التي أُنْتَجَ فيها. مما يعني أنَّ على الحقائق البنوية ألا تتعارض مع مكونات النص المعرفية ، والمقاصد التي يسعى إلى تأسيسها ، والسياقات التي تشكُّلُ في رحمها فعلَى العكس من ذلك ، فإنَّ هذه الحقائق تؤدي وظيفة المخاللة والإبهام ، وفي هذه الحالة ينبغي على الدارس استثمار هذه الحقائق بُغية الكشف عن بنية النص ومكوناته المضمرة^(١).

^١ رسالة الصداقة والصديق للتَّوحيدِي ، لا تؤسس لسرديات الصداقة وأحوال الصديق فحسب ، إنما تستبطن تأسيساً لسرديات العداوة والأعداء والأعدقاء. والأعدقاء ، إشارة إلى قول ابن سعدان:

عَدُوَّ رَاحَ فِي ثُوبِ الصَّدِيقِ
شَرِيكُ فِي الصَّبُوحِ وَفِي الغَبُوقِ

لَهُ وَجْهَانُ ظَاهِرُهُ أَبْنُ زَانِيَةٍ عَتِيقٍ

يُسْرُكُ ظَاهِرًا وَبِسُوءِ سَرَّاً
كَذَّاكَ تَكُونُ أَبْنَاءُ الطَّرِيقِ.

وينطوي الأمر على خطورة بالغة ناجمة عن السياقات التاريخية، والثقافية التي أنتج النص، في ظلّها، تلك التي رافقت مسيرته في الثقافة والمعرفة فجعلت منه وثيقة تؤكّد حقيقة ما، وعندما يتحول النص إلى وثيقة تقرّر حقيقةً مطلقة يفقد قدرته على إنتاج المعرفة ويُصبح مادةً جامدةً. وبعبارة أخرى؛ فإنَّ منهجية البحث تسعى إلى التصدّي للجدلية الناشئة بين النص وبنياته المضمرة وسياقاته التداولية، ومرجعياته التاريخية والثقافية. وفي هذا المستوى تتحقق فرضية البحث، وهي استخراج الأنظمة السيميائية من نصوص سردية عربية قديمة اعتماداً على التمثُّلات Representamen المنتحبة. ويُقصدُ بالتمثُّلات الأفكار التي تُخلِّفها العلامات في الوعي الإنساني. فالعلامات، حسب تشارلز سندرس بيرس، لا تمثُّلُ مرجعها تمثيلاً كاملاً وإنما تحلُّ مكانه عبر علاقات مُتشعبَة. فتمثُّلات الأسطورة والسلطة والأنسنة والجنس إنما تحلُّ محلَّ مرجعها الحقيقي بوساطة علاقات تفوق المرجع نفسه^(١).

وقد انتظمت مكونات الدراسة في بساط نظري وأربعة فصول وخاتمة. وهي على النحو الآتي:

◆ البساط النظري:

وقد حددتُ، فيه، منطلقات الدراسة المنهجية وثوابتها اللسانية، فعرضت الإطار الإجرائي الذي تتحرّكُ فيه المعالجة إضافة إلى تحرير المفاهيم والمصطلحات التي تستند إليها عملية التأويل؛ ذلك أنَّ العديد من المناهج النقدية تستمدُ أدواتها من اللسانيات لذلك كان هذا البساط ضروريًّا لبيان خلفيات السيميائيات والسرديات المعرفية التي آثرتُ أن تكونَ كاشفة عن الحدود الإجمالية والكلية دون الخوض في التفاصيل التي لا يمكن إنجازها في مثل هذه الدراسة علاوة على أنَّ رهان الدراسة يشددُ على التطبيق النصيّ، مما يعني أنَّ التطبيق هو الذي يتولّ عملية إيضاح المفاهيم وآلية عملها.

◆ الفصل الأول: تمثُّلات الأسطورة في السرد العربي القديم:

تناولت في هذا الفصل ثلاثة مباحث تختلف فيما بينها في الموضوعات وتتألّف في الآليات والبنيّ العميقية. فقد عالجت حضور التجلّيات الأسطورية في المكان، والماء، والرحلة. فالمفاهيم الأسطورية الواردة في نصوص هذه النماذج السردية تمثُّلُ مشتركاً معرفياً بينها. فقد وقفتُ على مدونات سردية قديمة يختلط فيها الحقيقى بالخيالى والأسطوري. وقد وضّحتُ المعالجة المتّبعةُ هذه الأبعاد من خلال وقوفها على الروايات المختلفة التي تصل، في بعض

١ انظر: أميرتو إيكو، القارئ في الحكاية: العاكس التأويلي في النصوص الحكاية، ط١، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص٣٢.

تحرير عنوان الدراسة

يتكونُ عنوان الدراسة من ثقَيْن متلاصقين هما: الأنظمة السيمائية، والسرد العربي القديم. ويُقصَدُ بالأنظمة السيمائية *Systems of Semiotic* مجموعة الإشارات والإحالات والدلالات التي تمنح النصوص ارتباطاً وثيقاً بالعالم والمرجع الثقافي الذي تصدر عنه. فالنصوص تملك إشارات دالة على مرجعها ومكوناتها الثقافية التي يجعلها جزءاً من سيرة التاريخ والوعي الإنسانيين.

وبالتَّقابل مع هذا التَّصوُّر فإنَّ السيمائيات ليست مكونات دلالية، وإشارات، وإحالات فحسب وإنما هي منهجٌ نقيٌّ من مناهج تحليل الخطاب يعتمدُ على كشف أنظمة النصوص العميقية ورصد تجلّياتها النصية المختلفة التي تُحيلُ على وقائع وسيرورات خارجية. وخلافاً للسانيات البنوية فإنَّ المنهج السيميائي لا يكتفي بالكشف عن بنى النصوص وثنائياتها الضدية وإنما يعملُ على استخراج الدلالات المهيمنة وملائحة حضورها في الثقافة والتاريخ. ويُشدِّدُ المنهج السيميائي على آلية التوليد السيميائي *Semiosis* التي تتضمنها النصوص، وهي آلية داخلية تجعل النصوص قادرة على الإفصاح عن أنظمتها السيمائية حيث تتقاطع مع اللحظات الثقافية والتاريخية التي نشأت فيها.

أما السرد العربي القديم فيتضمنُ المعرف التي أنتجها الوعي العربي في جميع مراحله التاريخية. وبذلك فإنَّ السرد لا يقتصرُ على فنون الحكاية، والقصص، والأخبار، والنصوص المكتوبة نثراً، فهذه الأشكال هي أنواع تقع في حقل السرديةات. في حين السرد، بمعناه الشامل، هو منظومة المفاهيم الثقافية التي تتضمنها النصوص العربية بصرف النظر عن جنسها ونوعها. فالسرد موجود في الحكاية كما هو موجود في الشعر والأمثال والحكم والسير وأدب الرحلات والتاريخ واللامح الأسطورية المتنوعة.

والحذف، والتقدير، والإضافة، والتحويل، فضلاً عن ركونها إلى القوانين التركيبية، والدلالية. وهذه المزايا كلها جعلت النقد يثق بعلمية اللسانيات ورصانة معاييرها فأخذ يستثمر مقولاتها في الرصد، والتحليل^(١).

◆ اللسانيات البنوية

يُحدد البنوي لويس هيمسليف مفهوم اللسانيات البنوية قائلاً: " نقصد باللسانيات البنوية مجموعة الأبحاث القائمة على فرضية مؤداها أنه من المشروع علمياً أن نصف اللسان كأنه بالأساس كيانٌ مستقلٌ من الترابطات الداخلية أو بكلمة واحدة بنية "^(٢).

ويتصف منهج اللسانيات البنوية بقطعيته مع معطيات فلسفة اللغة التي كانت تذهب إلى وجود قَبْلِيَّاتٍ تتحكم بالظاهرة اللسانية. وعلى العكس من ذلك، فاللسانيات البنوية لا تطمئن إلى الجماليات العائمة والعقيمة، كما أنها تقطع مع الذاتيَّة Subjectivism، وتحذر من السقوط في تيه الإيديولوجيا، والتأملات الميتافيزيقية التي ظلت تهيمن على الأنشطة اللسانية وممارساتها.

ويُعدُّ المشروع اللساني الذي تبلورت ملامحه الكلية في محاضرات دي سوسيير، فتحاً شمولياً في نظرية اللغة وما يقع حولها من مدارات، لدرجة يمكن فيها عدُّ هذا المشروع من أهم الإنجازات التي تحققت في القرن العشرين. فقد ألقى الانفجار المعرفي، الذي تحقق بفضل تطور العلوم التجريبية، بظلاله على كافة الحقول المعرفية، مما أدى إلى إعادة تنظيم الحقول تنظيماً منهجياً.

هكذا كانت بداية تأسيس المشروع اللساني، التي انطلقت من إعادة الاستبصر في اللحظة المنهجية الممثلة في رصد بنية النظام. وبعبارة أخرى، فقد تراجعت المنطلقات التي كانت تنظر إلى العالم بوصفه "خليطاً مشوشًا من التفاصيل"، وحلَّ محلها منطلقات "النظام" ومفاهيمه^(٣).

لقد استثمر اللسانيون، وبخاصة سوسيير، الكشوفات التي قدمتها العلوم التطبيقية، وأصبحت جهودهم علمًا أو كادت، فصارت اللسانيات "٠٠٠٠" في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا

^١ See: Raymond Chapman, *Linguistics and Literature*, Edward Arnold (Publishers), London, ١٩٧٣, p ٢٢.

^٢ اللسانيات البنوية، ضمن: "الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة"، ترجمة: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، دار الأمان، الرباط، ١٩٩١، ص ١٩٠.

^٣ انظر: جوناثان كلر، فريدينان دوسوسيير: تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، ط١، ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة: محمود فهمي حجازي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥ - ٢٧. و: ميلكا إيفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل فايز، ط١، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٩٩ - ١٠٤.

منارع، فكل تلك العلوم أصبحت تلتجمئ في مناهج بحثها وفي تقدير حصيلتها العلمية إلى اللسانيات وإلى ما تتيحه من تقديرات علمية وطرائق في الاستخلاص ٠٠٠ ولما كان للسانيات فضلُ السبق في هذا المخاض الثقافي والفكري والمعرفي الواسع فقد غدت جسراً أمام بقية العلوم الإنسانية يعتليه الجميع بقصد اكتساب الأقصى من الموضوعية والصرامة^(١).

وعلى الرغم من التحولات المتتسارعة التي يشهدها البحث اللساني إلا أنه يظل محتاجاً، وبكيفية أبدية، إلى إعادة التأسيس، أي أن الدرس اللساني مطالب بالعمل على تتميم قوانينه واستعارة أدواته من كافة الحقول المعرفية^(٢).

♦ اللسانيات البنوية والموضوعية العلمية

كان سعي اللسانيات البنوية منصبًا على مقاومة اللغة في ذاتها ولذاتها، الأمر الذي أدى بدعاتها إلى عزل اللغة عن السياقات التي تنتهي إليها ظنًا أن هذه السياقات سوف تؤدي إلى عرقلة الشغل اللساني وتعطيل المسعى العلمي الذي تقوم عليه المبادئ البنوية، إضافة إلى موقف البنويين المعلن من الإيديولوجيا؛ فقد ارتأوا أن الوعي اللساني، عبر مسيرته الطويلة ، كان يعاني من استلاب مطلق للإيديولوجيات السائدة مما أدى إلى سقوط الممارسات اللغوية في فخ الحقول والمعارف التي ذهبت لإثبات قوانينها مُتنزرة باللغة، وهكذا كانت اللغة وسيلة برهنة على المعنى الإيديولوجي.

وسوف تأخذ اللسانيات مدى آخر مختلفاً عن الأنظمة الأولى، ويتعين السؤال مع دي سوسيير الذي مضى بتساءل عن إمكانية دراسة اللغة دراسة سردية، بمعنى هل يمكن إيجاد قوانين، في اللغة، قارة وثابتة مثل قوانين الفيزياء والرياضيات؟

يُحيب سوسيير قائلاً بإمكانية التوصل إلى هذه النتيجة مع أنها مطلب عسير وشاق، فإذا كان الصوت يُمثل أحد تجليات قوانين اللغة الكلية، ومظهراً من مظاهر تعاليها الثابت فإنه يصعب الحديث عن استقرار الصوت واستقلاله في الزمان والمكان، " فكل تغير صوتي مهما كان امتداده مقيد بزمانٍ وبمكانٍ معلومين ولا يمكن لأيٍّ منها أن يحدث في جميع الأزمنة وفي جميع الأمكنة"^(٣).

١ عبد السلام المدي، *منهج اللسانيات والبدائل المعرفية*، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ع ٨٣، تصدر عن مجلس النشر العلمي – جامعة الكويت، السنة الواحدة والعشرين، صيف ٢٠٠٣، ص ١٨.

٢ انظر: رومان ياكوبون، *الاتجاهات الأساسية في علم اللغة*، ص ٧١.

٣ دروس في الألسنية العامة، ط١، ترجم: صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة ، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٩٨٥، ص ١٤٧.

ويشدد سوسير على أنَّ قواعد اللغة وقوانينها تظلُّ مبادئ عامة لا تصمد أمام فتح الدائرة على الدوائر الأخرى، ويكشف هذا التصور عن إدراك دقيق لطبيعة مستويات اللغة، وضرورة التمييز بين هذه المستويات، فالمستوى الذي تتيحه بنية اللغة يختلف عن المستوى الذي تقدمه وظيفة اللغة^(١). إذن، فالنقد يستثمر مبادئ اللسانيات لأنها معدَّة إعداداً علمياً جيداً، من جهة ولأنها تتيح له التتحقق من دقة التحليل والبرهنة عليه من جهة أخرى. بيد أنَّ هناك نقطة يختلفان فيها، وتحديداً الغاية التي يسعى كلُّ منها لإحرازها؛ فاللسانيات كانت، في مراحلها المبكرة، تكتفي بالكشف عن مدلول النص^(٢) مستعينة، في ذلك بقوانين الجملة والدلالة والتركيب، في حين يتطلع النقد إلى تفسير معاني النص ودلالته تبعاً لقواعده اللسانية. وذلك بهدف الكشف عن الأدبية المجردة تلك التي تصنع فرادة النص وتحققاها^(٣).

إنَّ التَّشديد على الأدبية يعني التركيز على أهم عنصر من عناصر التواصل الكلامي، وهو الرسالة اللغوية، وصرف النظر عن عناصر التواصل الكلامي الأخرى؛ فالرسالة اللغوية هي الرقعة التي تتوضع فيها الأدبية " ... من حيث هي نظام متكامل تتحدُّ فيه العناصر المكونة للخطاب وذلك بناءً على علاقات ثابتة ومتبادلة بين هذه العناصر" ^(٤).

وبما أنَّ اللسانيات تختص بدراسة النص بوصفه بنية لغوية دون العوامل والعناصر الواقعة خارجه فقد اطمأنَّ النقد لسلماتها الساعية للكشف عن وظيفة النص الجمالية (أو الأدبية) التي تمثلُ مركز التواصل الكلامي، كما ورد في مخطط رومان ياكبسون الشهير.

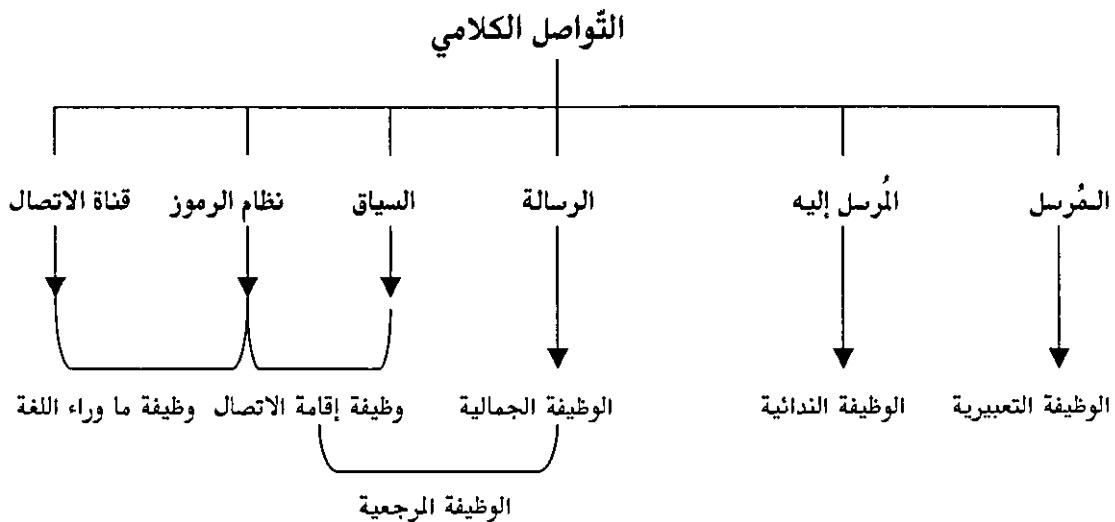
١ ليونارد جاكسون، *بُؤس البنية: الأدب والنظرية البنوية*، ط١، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠١، ص ٦٨.

٢ انظر: كارلوني وفيلاو، *النقد الأدبي*، ترجمة: كيتي سالم، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١٧.

٣ انظر: تزفيتان تدورف، *الشعرية*، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ط٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ٢٣. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ اللسانى بوريس إيفنباوم، هو أول من استخدم هذا التصور فقال: إنَّ ما يهم الشكلانية هو فهم الوظيفة الأدبية. انظر: *نظريَّة النهج الشكلي*، ضمن: "نصوص الشكلانيين الروس"، ط١، ترجمة: إبراهيم الخطيب. الشركة المغربية للتأشيرين المعاصر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٦. و: صالح فضل، *نظريَّة البنائية في النقد الأدبي*، ط١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٥٩.

٤ بسام بركة، *المنهجيات اللسانية في تحليل الخطاب الأدبي*، مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٢٤.

مخطط ياكبسون^(١)



لقد منحت خصوبةُ اللسانيات البنويةُ النقدَ القدرة على مقاربة الرسالة اللغوية وكشف نظامها الدلالي على اعتبار أنَّ الرسالة بنية لغوية مستقلةٌ عن الذات وتمتلك قوانين داخلية تنظم سيرورة دلالاتها بصرف النظر عما يحيط بها من علاقات^(٢)؛ "...ذلك أنَّ اللغة نظامٌ من القيم الممحض التي لا يحدد حقيقتها شيءٌ باستثناء الوضع الذي تكون عليه عناصر ذلك النظام في زمن معين"^(٣).

ويرى دي سوسيير أنَّ ربط اللغة بالتاريخ يحجب رؤية اللغة علمياً، لأنَّ اللغة ستبدو خليطاً مشوشَا من الحقائق لذلك فقد اقترح أن تتم دراسة اللغة وفق معطياتها الآتية (التزامنية أو التواقيتية) Diachronic بدلًا من دراستها وفق معطياتها الزمانية (التعاقبية أو التطورية) Synchronic وخلص إلى أنَّ مهمة اللسانى تنصرف إلى دراسة اللغة بوصفها بنيةً منفصلة عن إطارها التطوري.

١ استعنتُ، في رسم هذا المخطط، بـ: بيار غيراو، *السيمياء*، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط١، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤، ص٩-١٣. و: بسام بركة، *المهارات اللسانية في تحليل الخطاب الأدبي*، ص٢٦. والناظر ، في هذه المصطلحات، يقع على تداخل عجيب يرتد إلى خلافات في الترجمة، فأنطوان أبو زيد يطلق على الوظيفة الأدبية اسم "الوظيفة الجمالية" أو "الوظيفة الشعرية". في حين أنَّ الشعرية مصطلح فضفاض فهو، حيناً، منهج لساني يسعى لمقاربة الأدب، وهو، حيناً آخر، قوانين الأدب. انظر: حسن ناظم، *مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم*، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص٣٤، ص٦٦.

٢ انظر: فؤاد زكريا، *الجذور الفلسفية للبنائية*، حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، ١٩٨٠، ص٥٦.

٣ فردينان دي سوسيير، *دروس في الألسنية العامة*، ص١٢٨.

فالنظر اللساني ينحصر في النظام الثابت، أما أبعاد اللغة الأخرى فتدرس ضمن حقول معرفية ذات برامج خاصة^(١).

وبناءً على ذلك، فإن اكتشاف علاقات النص التزامنية هو الفعل الذي ينبغي إنجازه في سبيل كشف الوظيفة الأدبية التي تظل لصيقة في النص رغم سيرورة الزمن. وهذه العملية لا تتحقق إلا بالقبض على ثوابت النص البنوية المتجسدة في السلسلة التزامنية، يقول ميشيل فوكو:ـ "ليس الخط التطوري للغة الأثر هو الذي يجب أن يوجهنا بل تزامن الأثر لغوياً مع ذاته"^(٢). ولا يعني هذا أننا نتجاهل أنَّ الأثر قد ظهر في فترة معينة وفي ثقافة معينة وعند أفراد معينين. لكنْ، حتى نحدد كيف يعمل الأثر، لا بد أن نقبل أنه دائم التزامن في علاقته مع ذاته"^(٣).

لقد وصلت برامج اللسانيات، بمرور الزمان، إلى حالة تشبع واكتمال؛ بفعل انغلاقها على النماذج اللغوية وإقصائها الوظائف اللسانية التي لا تقع في صميم مجالها، وإغفالها شبكة العلاقات الممتدة خارج البنية اللغوية، الأمر الذي دعاها، في النهاية، إلى مراجعة طموحها الشمولي Totalitarian والانفتاح على العلوم الإنسانية بغية منح العمل اللساني مدىًّا جديداً^(٤).

١ انظر: دروس في الألسنة العامة ، ص ١٢٩. و: جان بياجيه، البنوية، ترجمة: عارف منينه وبشير أوبري، ط٤، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٤، ص ٦٣ - ٦٧. و: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، د.ط، مكتبة مصر، ١٩٩٠، ص ٤٦ - ٤٩. وتتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا التصور بات قاصراً ضمن التطور الهائل الذي أحرزته اللسانيات في نصف القرن العشرين الثاني. وقد كان دي سوسيير قد تنبأ بذلك، عندما تحدث عن "اللغويات الداخلية" Interne و "اللغويات الخارجية" Externe.

٢ الأثر، عند فوكو، كلُّ ما خلُقته البشرية من ممارسات وأنظمة في مختلف الميادين. فالتأثير هو الوثيقة الشاهدة على ممارسة ما. أما رولان بارت فيفرق بين الأثر والنص في سبع مسائل، أبرزها أنَّ النصَّ حقل منهجي تتولد في الدوال عضوياً في حين أنَّ الأثر ينحصر في المدول. انظر: رولان بارت، درس السيميولوجيا، ط٢، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار تربقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٥٩ - ٦٧.

٣ البنوية والتحليل الأدبي، ترجمة: محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، ع ١، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٩.

^(١) انظر: عبد السلام المسدي، في آليات النقد الأدبي، ط١، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤، ص ٢١.

السيميانيات

♦ المصطلح والمفهوم

يُطلق على السيميانيات السيميولوجيا *Semiology*، والسيميويطيقيا *Semiotics*. وهما مُقابلان لمصطلح واحد هو علم السيميان. لكن الفارق بينهما يرتبط بوظائف الدلالات، فيرى دي سوسيير، وهو صاحب الاتجاه الأول ومن معه من أتباع المدرسة الأوروبية، أنَّ الوظيفة الاجتماعية هي جوهر الدلالات التي تراهن السيميولوجيا عليها. في حين يرى الأمريكي تشارلز سندرس بيرس، الذي كتب في فترة دي سوسيير الزمنية نفسها، أنَّ وظيفة الدلالات المنطقية هي النقطة التي تسعى السيميويطيقيا إلى رصدها^(١).

أما الثقافة العربية فانحازت إلى استخدام مصطلح السيميان؛ لوجود المصطلح ضمن ممارسات العرب القديمي وفضاء معارفهم، إذ كان لهم جهود مهمة في هذه المواقع، إذ كان علم السيميان، في بدايته، يمثل طموح الإنسان في اكتشاف إكسير الحياة من خلال إضافة العناصر الكيميائية إلى الذهب. لكن هذه المحاولات التي شهدتها المنطقة العربية وتحديداً في بلاد الرافدين وأرض النيل، في القرنين الخامس والسادس الهجريين، باءت بالفشل الذريع. ثم تحول المشروع إلى تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب وقد سجل المشروع نتائج إيجابية لكن السلطات الدينية ضاقت ذرعاً بالسيميانيين؛ نظراً لأفكارهم التي تتعارض مع المسلمات الدينية الأمر الذي أدى إلى ملاحقتهم وسجنهما وقتلهم وتعذيب فلولهم. مما أدى إلى انتقال المشروع من الشرق إلى الغرب الأوروبي^(٢).

١ انظر: بيار غورو، السيميان، ص ٦ - ٧. و: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط ٣، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ١٧٧. و: معجب الزهراوي، في المقاربة السيميانية، مجلة علامات في النقد، ج ٢، م ١٠، ص ١٤٦ - ١٤٧. و: بشير تاوريرت ، السيميانية في الخطاب الناطق المعاصر، مجلة علامات في النقد، ج ٤، م ١٤، ٢٠٠٤، ص ١٩٣ - ١٩٨.

٢ انظر: كاتي كوب وهارولد جولد وايت، إبداعات النار: تاريخ الكيمياء المثير من السيميان إلى العصر الناري، ترجمة: فتح الله الشيخ، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٦) يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص ٦٥ - ٩٣.

ويتمنع مصطلح السيمياء، في الثقافة العربية الإسلامية، بذكرة دلالية خصبة^(١)، فقد خلّفت هذه الثقافة أفكاراً سيميائية مهمة من المكن تنظيمها وترتيبها وإعدادها، لتصبح مكوناً رئيسياً في النظرية السيميائية المعاصرة. أما مادة هذه الأفكار فمتوزعة في جهود البلاغيين، والفقهاء، وعلماء الكلام، والمتصوفة، ومفسري الأحلام، والفلسفه، والمتصوفة، والأدباء^(٢).

أما السيميائيات المعاصرة فقد تطّورت ضمن دراسات علم اللغة، إذ أشار فردينان دي سويسير إلى مصطلح السيميوโลجيا *Semiology* عندما تنبأ بتأسيس علم "يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية" هو علم الدلالات (أو العلامات، أو الدلائل) الذي يتيح معرفة مكونات الدلالات والقوانين التي تشير لها. يقول دي سويسير: "ولما كان هذا العلم غير موجود بعد فإنه لا يمكن أن نتنبأ بما سيكون. ولكن يحق له أن يوجد، ومكانه محدد سلفاً. وليس الألسنية سوى قسم من هذا العلم العام. والقوانين التي سيكشف عنها علم الدلائل سيكون تطبيقها على الألسنية ممكناً. وستجد الألسنية نفسها ملحة بميدان محدد العالم مضبوط ضمن مجموع الظواهر البشرية"^(٣).

بيد أنَّ هذا التصور لم يحظ بالتحقق وعلى العكس من ذلك، فقد قام رولان بارت بقلبه وأعلن، في الدرس الذي قدمه في الكوليج دي فرنس عام (١٩٧٧م) تقويض اللسانيات البنوية نظراً لسقوطها في الصياغة الصورية، وأنها أخذت بالابتعاد عن ميدانها الأصلي. ولهذه الأسباب وبفعل تضخم اللسانيات أعاد بارت قلب معادلة دي سويسير وجعل السيميوولوجيا أحد اتجاهات اللسانيات^(٤).

وقد أدى هذا الانقلاب إلى دفع عجلة اللسانيات التي أخذت تدركُ قصور برامجها ومحدوداتها القائمة على البنية، والتركيب اللغویة فراحت تبحث عن مخرج منطقي لكشف المعنى وتعيينه، فلم يكن في حيازتها إلا الدلالة تُنظمُ سيرورتها وتقنن أدائها، فهي طريق العبور إلى المعنى مما جعل البحث الدلالي محور الجهود اللسانية وجواهر النقد الأدبي الذي لا يمكن بدونه البرهنة على أي

١ يرى الباحث حنون مبارك أنَّ أصل لفظ "السيمياء" عربي معناه اسم الله. وأنَّ العرب استقدموا هذا المصطلح وقاموا بتبيينه ليصبح علمًا "يُعني بإحداث مثالاث خيالية لا وجود لها في الحس". انظر: تقديم كتاب، مارسيلو داسكار، الاتجاهات السيميوولوجية المعاصرة، ط١، ترجمة: حميد لحمداني وأخرين، تقديم: حنون مبارك، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٧م، ص٤. وقد استخدم الأستاذ عباس محمود العقاد المصطلح في بحثه الموسوم بـ: *السيمية* (علم الدلالة أو المعان)، مجلة مجمع اللغة العربية، ج٩، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٤.

٢ انظر: حنون مبارك، في *السيميائيات العربية* : قراءة في نصوص قديمة (القسم الأول)، مجلة دراسات أدبية ولسانية، ع٥، فاس، ١٩٨٦، ص ٩٢ - ٩٥.

٣ دروس في الألسنية العامة، ص ٣٧.

٤ درس *السيميولوجيا*، ص ٢٠ - ٢٢.

معطىً أو معنى. لكن طبيعة الدلالة العامة وامتدادها الشامل جعلها موطنًا للعلوم كافة التي راحت تحاول احتكارها والذود عنها والوصاية عليها^(١).

ولأنَّ موضوع الدلالة جوهر الوعي الإنساني أخذت العلوم تبحث في قوانينها لتعديل موقع الدلالة فيها فكان ميلاد علم الأجناس البشرية "الإنثربولوجيا" الذي ولدَ عن تزاوج علمين سابقين هما: علم الاجتماع، والتاريخ. وقام هذا العلم حسم الجدل القائم بين المرجع التاريخي والمرجع الاجتماعي ليُحسم الجدل لصالح الإنسان بوصفه الكائن الأرضي الوحيد قادر على إنتاج الرموز والصراع عليها. وبذلك قُدرَ للدرس اللساني والنقدِي ولوح مختبر الرموز الإنسانية وأصبح الدرس اللساني يعني بكشف الرموز ودلائلها بعد أنْ استخرج أنظمة تراكيبيها^(٢).

وتنحصر غاية السيميائيات في تأويل اللغة وأنظمة العلامات الأخرى غير اللفظية^(٣)، بالتركيز على وحدات الخطاب الدالة الكبرى^(٤) وسعيها إلى إدراك مكوناته الجوهرية وتحييد الاختلاف والمُضمر^(٥). ومن أجل هذه الغاية تطلعت السيميائيات إلى إحراز صلات منهجية مع العلوم الأخرى مثل: الرياضيات، والمنطق، وعلم النفس والمجتمع دون أنْ تُفقدَها هذه الصلات غايتها وطموحها. وبالتقابل مع ذلك، فلا يُعيقُ السيميائيات تبعيتها الإبستمولوجية للسانيات فهي تسعى لأنْ تُصبحَ علماً ينقد العلوم التي تتصلُ بها. مما يعني أنها "طريقٌ بحثيٌّ مفتوح، ونقدٌ دائمٌ يُحيلُ على ذاته. أي أنها تقوم بنقدي ذاتي. وكونها نظرية ذاتها، فإنها النمط الفكري قادر على التكيف مع نفسه (التأمل في ذاته) دون أنْ تتحول إلى مذهب"^(٦).

١ انظر: عبد السلام المudi، في آليات النقد الأدبي، ص ٢٠.

٢ يقول عبد السلام المudi: " وبين السانيات التي تنبش في مكونات المعنى اللغوي والأثربيولوجيا التي تحفر تحت قواعد الرمز العلمي انبثقت السيميائية مزيجاً متناسقاً لا يفتَّأ يستنقى منه حتى ليكاد عند البعض يتماهى وإيهاده". عبد السلام المudi، في آليات النقد الأدبي، ص ٢١.

٣ انظر: رومان ياكبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ص ٤٨.

٤ انظر: جوليا كريستيفا، السيميائية: علم نقدي و/ أو نقد العلم، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، ع ٢، تصدر مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٦.

٥ انظر: بيار غبورو، السيميا، ص ١١.

٦ انظر: جوليا كريستيفا، السيميائية: علم نقدي و/ أو نقد العلم، ص ٢٧.

وتتخذ السيميائيات لنفسها موقعاً بينياً، فهي تقع في "منطقة الحدود المضطربة بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، حيث غالباً ما يعتقد علماء الإنسانيات أنها صارمة جداً، في حين يرى علماء الاجتماعيات أنها تعوزها الصراحة العلمية الكافية"^(١).

وتهتم السيميائيات بجميع مظاهر الفعل الإنساني، فهي "أداة لقراءة كلّ مظاهر السلوك الإنساني بدءاً من الانفعالات البسيطة ومروراً بالطقوس الاجتماعية وانتهاءً بالأنساق الإيديولوجية الكبرى"^(٢). وتهدف السيميائيات إلى تحليل الظواهر والنصوص تحليلاً علمياً دقيقاً استناداً إلى الروابط الناشئة بين الدلالات للتوصُّل إلى مستوى تجريدي يتتيح تصنيف محدداتها البنوية التي تمكّن من كشف الأبنية العميقة التي تنطوي عليها^(٣).

"وحيث إنَّ السيماء هي دراسة الشفرات والأوساط فلا بد لها أنْ تهتمُ بالإيديولوجية، وبالبني الاجتماعي - الاقتصادي، وبالتحليل النفسي، وبالشعرية، وبنظرية الخطاب"^(٤).

وتقوم الدراسة السيميائية على افتراض شبكة أنساق متداخلة تتبيح وضع الظواهر والنصوص ضمنها، بمعنى أنَّها لا تفصلُ الظواهر والنصوص عن سياقات التلقى والثقافة، وعلى العكس من ذلك فهي تربطها بسياقاتها حتى تتمكن من رصد بنية الدلالات الكاملة تمهدًا إلى تحليلها وكشف قوانينها وصولاً إلى "استخلاص العلاقات التي تربط هذه العناصر بعضها البعض أي إلى معرفة النظام الكامن وراء النص الأدبي"^(٥).

ومن هنا يمكن فهم التشديد على سياق النصوص الثقافي الذي تتواخاه السيميائيات، إذ تعدد قناعة اتصال مهمة في فهم النصوص وإدراك مفاهيمها ومرجعيتها^(٦). ويقع مفهوم النظام موقعاً مركزياً في

١ روبرت شولز: *السيماء والتأويل*، ط١، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤.

٢ سعيد بنكراد، *السيمائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها*، ط١، منشورات الزمن، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ١٦.

٣ انظر: سيزا قاسم، *السيميويطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد*، ضمن: "مدخل إلى السيميويطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة"، ط١، دار إلياس المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٧.

٤ روبرت شولز: *السيماء والتأويل*، ص ١٥.

٥ سيزا قاسم، *السيميويطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد*، ص ١٨.

٦ روبرت شولز: *السيماء والتأويل*، ص ٦٨ - ٦٩. وانظر: عيد بلبع، *التداوile: البعد الثالث في سيميويطيقا موريس*، فصول: مجلة النقد الأدبي، ع ٦٦، تصدرها الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٦ - ٤٥.

الدراسات السيميائية، إذ يُمثّلُ " هذا المفهوم الإطار الشكلي والنظري الذي يمكن من خلاله وصف العلاقات التي تربط بين العلامات المفردة وتركيباتها" ^(١).

♦ موضوع السيميائيات واتجاهاتها

وموضوع السيميائيات الأول هو المعنى وأشكال وجوده، وفي هذه النقطة تحديداً تظهر اتجاهات السيميائيات المختلفة، فهناك الاتجاه المنطقي الذي يرى أصحابه أنَّ المعنى خاضع للمبادئ، المنطقية بالدرجة الأولى ليس هذا فحسب بل إنَّه يرى أنَّ السيميائية أحد العلوم الأساسية، وأنها تشكّلُ أحد أصول المنطق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، ذلك أنَّ ردود أفعال الإنسان واستجاباته النفسية وأنشطته الاجتماعية هي محض دلالات تنطوي على معانٍ ومقاصد وأبعاد ثقافية ^(٢).

وهناك الاتجاه التواصلي الذي يشدد على وظائف العلامة التواصيلية التي تربط بين المفهوم وصورته السمعية المتحقة من خلال الصوت إضافة إلى تأكيده حقيقة العلامة الاجتماعية التي تخضع لأنظمة الممارسات الاجتماعية عبر حراك مستمرٍ ومتبدّلٍ، فالمجتمعات تقوم بتحوير مفاهيمها وعلاماتها اعتماداً على فاعليتها وقدرتها على إفساء المنافع والمكاسب. كما تقوم العلامات بفرض محدداتها على الأفراد والجماعات فيصبح جميع الأفراد مُلزمين بالإذعان لها. أما تبدلها وتغيرها فمنوط بقوى السلطة المختلفة التي قد تكون سياسية، أو اجتماعية، أو دينية، أو اقتصادية ^(٣).

أما السيميائيات الثقافية فقد نشأت من خلال إسهامات جماعة موسكو التي وسعت من دائرة منتجي العلامات فرأى أنَّ جميع مظاهر الكون ومخلوقاته ومنتجاته الإنسان تحفل بالعلامات والرموز الدالة التي تندرج وفق أنظمة كليلة متعددة ومتقاربة قادرة على توحيد الظواهر الإنسانية المتنوعة وال مختلفة. ففعل الثقافة هو مولدُ الأنظمة السيميائية، والثقافة "... ليست مجموع نصوص ثابتة ولكنها أيضاً مجموع الوظائف التي تؤديها هذه النصوص في الحياة الاجتماعية، هذا من ناحية

١ نفسه ، ص ٣٦.

٢ انظر: تشارلز سوندرس بيرس، *تصنيف العلامات*، ضمن: "مدخل إلى السيميويтика: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة"، ص ١٣٧ - ١٣٨. و: ديفيد سافان، *الأصول السيميائية في فكر شارل بيرس*، ترجمة: عبد الله مرتضى، مجلة علامات في النقد، ج ٤، م ١، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٢، ص ١٤٠ - ١٤١. وللوقوف على الاختلافات والاختلافات بين سيميائية بيرس وسوبر، انظر: جبار دولو دال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*، ط ١، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار حوار، اللاذقية، ٢٠٠٤، ٤١ - ٧١.

٣ انظر: ٢٩ - ٣٠. و: حنون مبارك، *دروس في السيميائيات*، ط ١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٧٢ - ٧٣. و: عادل فاخوري: *تيارات في السيميا*، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ٨١ - ٨٣.

ومن ناحية أخرى ليست الثقافة مجموع النصوص الموجودة بالفعل ولكنها الآلية التي تُمكّن من توليد هذه النصوص وغيرها من النصوص المُستقبلة^(١).

والتدخل بين السيميائيات وحقول الثقافة يشمل القوانين التي تنظم تداول الدلالات، فالسنن الثقافية هي الكفيلة بتوجيه عملية التلقي والتأويل. ليس هذا فحسب، بل إن هناك تماهياً بين حدودهما فقد ربط الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو بين الوحدة السيميائية Semantic Unit والوحدة الثقافية Cultural Unit التي يمكن أن تتحقق استقلالاً نسبياً يتيح إدراكتها من خلال سياقها الثقافي، وقد تكون هذه الوحدة مكاناً، أو رغبة، أو شعوراً، أو ...، شريطة أن تكون ضمن نظام متكامل^(٢).

واعتماد السيميائيات على بعد الدلالة (أو العلامة) التداولي جعلها تقترب من التأويل فأصبح علم التأويل الدلالي علماً يدرس النصوص استناداً إلى دلالات النص وفضاء التلقي الذي يشرع النص على التلقي^(٣)، فالتأويل الدلالي ناتج عن العملية التي بفضلها يمنح القارئ التجلي الخطّي دلالة النص. لكن الدلالة هي أحد العناصر السيميائية التي يتحقق عبرها المعنى، أي أن هناك طرفاً آخر لتحقق المعنى مثل:قصد، أو التراكيب، لكن ما يميز التأويل الدلالي اعتداته بالفاعلية الإنسانية الخالقة القادرة على إنتاج الفهم والدلالة^(٤). بيد أن السيميائيات لا تكتفي بهذه الخطوة بل تعدّها مرحلة أولى للوصول إلى الأحكام النقدية، بمعنى أن ما يُقدمه التأويل الدلالي من دلالات يُمثل مادة أوليّة لمستوى تأويلي آخر هو التأويل السيميائي أو النّقدي. أما التأويل النّقدي أو السيميوطيقي فهو ذلك الذي تُفسّرُ بوساطته الأسباب البنوية التي تجعل النص قادراً على إنتاج هذا

١ سينا قاسم، **السيميويтика: حول بعض المفاهيم والأبعاد**، ص ٤٢، ١٨. وانظر: حنون مبارك، دروس في السيميائيات، ص ٨٦ - ٩١.

٢ See: Umberto Eco, **A Theory of Semiotics**, Indiana University Press, Bloomington, ١٩٧٩, P ٤٩ - ٥٨.

٣ انظر: آرت فان زويست، **التأويل والعلامة**، ضمن: العلاماتية وعلم النص، ط١، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٤، ص ٤٥.

٤ انظر: جان كلود جبرو، **السيميائية: نظرية لتحليل الخطاب**، ضمن "السيميائية: أصولها وقواعدها"، ط١، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة وتقديم: عز الدين العناصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٢، ص ١٠٥ - ١١٠.

التأويل الدلالي أو ناك. فكل النصوص يمكن أن تؤول دلاليًا أو نقديًا، غير أن بعضها فقط (وعموماً النصوص التي تضطلع بوظيفة جمالية) هو الذي يسمح بالتدافع بين هذين النوعين من التأويل”^(١).

السرديات

لا يزال مصطلح السردية **Narratology** يعني من عدم الاستقرار شأنه شأن بقية المصطلحات المعاصرة التي تفتقر إلى تحديد مفاهيمي دقيق، لأنها لا تزال في طور التشكّل والتبلور مما يدل على أن هذا العلم في تحولٍ مستمر.

وتُطُور السردية هو سليل التفكير اللساني المعاصر، الذي أدى إلى ميلاد تخصصات داخل المشروع اللساني مثل: اللسانيات الشعرية والإعلامية والسردية والحوسبة والسياسية. وأصبحت اللسانيات السردية علمًا يبحث في تجريد القوانين المميزة لحقن السردية، واحتلت مذاهب الدارسين في سبك المصطلح الدال على العلم الذي يتناول السرد وترجمته، فذهب بعضهم إلى اقتراح مصطلح السردية “Narratology” مسوغًا اقتراحه بأن “...المصدر الصناعي، في العربية، يدل على حقيقة الشيء وما يحيط به من الهيئات والأحوال، كما أنه ينطوي على خاصية التقسيمة والوصف معاً. و”السردية“ بوصفها مصطلحاً، تُحيل على مجموعة الصفات المتعلقة بالسرد، والأحوال الخاصة به، والتجلّيات التي تكون عليها مقولاته”^(٢).

في حين يقترح أحد الباحثين مصطلح علم السرد “Narratology”， وهو ما يميز بين علم سردي مجرد ذي صفة بنوية كاملة، وبين علم سردي ذي طابع نظري يميل إلى اقتراض مفاهيمه، وأدواته من برامج العلوم الإنسانية المجاورة^(٣).

ورغم هذا الاختلاف المفاهيمي يمكن الإشارة إلى دلالتي مصطلح السردية البارزتين اللتين تمثلان اتجاهين مختلفين يرتبط كلُّ منها بحقن معين.

١ أمبرتو إيكو. ملاحظات حول سيميانيات التلقّي، ترجمة: محمد العماري، مجلة علامات، ع ١٠، مكتاب - المغرب، ١٩٨٨، ص ٣٣. وانظر: أحمد يوسف، السيميانيات الواقفة: المنطق السيميائي وعبر العلامات، ط١، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم ونشرات الاختلاف، بيروت - الدار البيضاء - الجزائر، ٢٠٠٥، ص ١١٦ - ١١٩. و: جاك جينينياسكا، السيميائية، مجلة نوافذ، ع ١٣، يصدرها النادي الثقافي الأدبي بجدة، ٢٠٠٠، ص ٥٨ - ٦٢.

٢ عبد الله إبراهيم، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكاني العربي، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٨.

٣ انظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٢٨. و: دليل الناقد الأدبي، ص ١٧٤ - ١٧٧.

♦ الدلالة الأولى: السرديةات في الحقل الأدبي

ترتبط دلالة هذا المصطلح بالسرد بوصفه شكلاً أدبياً يُقابلُ الشعر انطلاقاً من العبارة التي راجت في نظرية الأدب وفادها أنَّ الأدب ليس إلا فنَّ الشعريات والسرديات. وفي ضوء هذا التحديد تكون السرديةات حقلَ الكتابة النثرية التي تندرج فيها: القصة، والحكاية، والرواية، وهي أشكالٌ تتجه إلى القارئ. في حين أنَّ السرد الشفوي، وأشكاله: القصة والحكاية والخطبة، يتوجه إلى المُستمع. ويشترك السرد الكتابي والشفوي في وجود الرواية الذي تُعهدُ إليه عملية السرد^(١).

♦ الدلالة الثانية: السرديةات في الحقل الثقافي والنظرية الاجتماعية

شهد مصطلح السرديةات تطوراً كبيراً خلال العقود الأربع الأخيرة، فبعد أن ابتكر الناقد البلغاري تزفيتان تودورف مصطلح السرديةات عام ١٩٦٩م، للدلالة على العلم الذي يدرس أشكال القصص المختلفة، أخذ هذا المصطلح بالتوسيع والتعدد^(٢) حتى وصل الأمر بتودورف نفسه أنْ أعلنَ، حديثاً، عن موت السرديةات، والمقصود بالموت، هنا، هو استكمال دائرة البحث في النماذج القصصية والاتجاه نحو مناطق وتجليات نصية أخرى. لقد توسيع حدود مصطلح السرديةات المفاهيمية فلم تَعُدْ " تقتصر دلالة السرد على فنَّ الرواية والقصة القصيرة، إنما تتسع لتشملَ بدلاتها؛ الحكايات الشعبية والأساطير والأحلام والأفلام والمسرحيات"^(٣).

ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل إنَّ حقول المعرفة راحت ترتاد حقل السرديةات متذبذبة منه مجالاً لاختبار مبادئها وقوانينها، " ففي التداوليات الاجتماعية Pragmatics -SocioOptional Mode of Communication أي أنها صيغةٌ رئيسيةٌ وبالغة الأهمية عند دراسة الطريقة التي ننظمُ بها حياتنا ولكنها، في النهاية،

١ انظر: بوريس إيفينباوم، حول نظرية النهر، ضمن " نظرية النهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس" ، ص ١٠٧ – ١٠٩.

٢ مفهوم السرد الجديد " وليد التطور الذي شهدته السيميائية عامة والسيميائية السردية والخطابية على وجه الخصوص. وهذا تُصبحُ المرددة مرادفةً للتحول من وضع إلى آخر. ولا يتحقق التحول إلا إذا توافرت البنية الزمنية. إنَّ هذا المفهوم لا يحصر سمة السردية في جنس من أجناس الكتابة، ولا حتى في الأعمال المكتوبة، وإنما يعتبرها سمة خارقةً للأجناس وأشكال التعبير، يمكنها أن تظهر في مختلف النظم الدالة". محمد القاضي، جالية النص السري في "رسالة الغفران" للمعربي، مجلة علامات في النقد، م

٨، ج ٣١، ١٩٩٩، ص ٩٩.

٣ بول بيرون. السردية: حدود المفهوم، ترجمة: عبد الله إبراهيم، مجلة الثقافة الأجنبية (ملف حول السرديةات)، ع ٢، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٩٢، ص ٢٦.

تظلُّ محضَ صيغة واحدة من صيغ متعددة نختار بينها (كأنْ نُفاضل ، مثلاً ، بين السردية والحجاج)

(١) "Argumentation"

كما أنَّ النظرية الاجتماعية أخذت ترتاد حقل السردية ، لأنها صيغةُ التواصل الأساسية والمحتملة القادرة على تنظيم خبرات الإنسان وتجاربه وموافقه من العالم والوجود . وهي في مستوياتها التراكمية تمثلُ موجهاتِ سلوكية في حياة الشعوب والمجتمعات ، إضافة إلى ما تشكّله من قيم ومبادئ وأليات استقراء وحلول^(٢) . ومن هنا فإنَّ السردية ، حسب تعريف النظرية الاجتماعية ، لا تكمن بالضرورة داخل نصٍّ ما بعينه ، بل تمثلُ بالأحرى مُرتكزاً إدراكياً يتأسّسُ حوله نطاقٌ كاملٌ من النصوص والخطابات ، ودون أنْ يقتضي ذلك بالضرورة أنْ نعثرَ في واحدٍ من هذه النصوص على تعبير صريح أو مكتمل عن تلك السردية^(٣) .

أما السردية الأنطولوجية فهي تلك القصص والسير الشخصية التي يصوغها الأفراد للتعرّف على العالم . وبخضـع هذا النوع من السردـيات إلى طبيعة التفاعـلات الاجتماعية والنـظم المـفاهـيمـية التي تـشكـلـها المجتمعـاتـ فيـ حـيزـ زـمـنـيـ مـعـيـنـ . وأـمـاـ السـرـديـاتـ العـامـةـ فـهيـ الـتـيـ تـنـجـزـهاـ وـتـرـوـجـهاـ الجـمـاعـاتـ وـالـمـؤـسـسـاتـ الـمـخـلـفـةـ . وأـمـاـ السـرـديـاتـ الـمـفـاهـيمـيـةـ فـهيـ الـتـيـ تـنـجـزـ ضـمـنـ دـوـائـرـ مـحـدـدـةـ مثلـ سـرـديـاتـ الـقـانـونـ ، وـالـأـمـنـ ، وـالـاقـتصـادـ ، وـالـأـكـادـيمـيـاتـ^(٤) .

١ مني بيكر ، ترجمة السردية / سردية الترجمة: هل حقاً الترجمة جسرٌ بين الشعوب والثقافات؟ ، ترجمة: حازم عزمي ، مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي ، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب المصريين ، ع ٦٦ ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ص ٢٢ . وهذا الرأي ليس حكراً على الباحثة ، فقد ذهب إليه جيرارجيـنـتـ عـنـدـ بـحـثـ فيـ كـتـابـ أـرـسـطـوـ " فـنـ الشـعـرـ " عنـ أـصـلـ السـرـديـاتـ ، وـتـوـصـلـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ مـفـادـهـ أـنـ السـرـدـ هـوـ أـحـدـ الصـيـغـ الـتـبـيـرـيـةـ الـتـيـ يـلـجـأـ لـهـ الـتـكـلمـ عـنـ الـكـلامـ . انـظـرـ: جـيراـجيـنـتـ ، حدودـ السـرـدـ ، مجلـةـ آـفـاقـ (ـملـفـ حولـ السـرـديـاتـ) ، يـصـدرـهاـ اـتـحـادـ كـتـابـ الـمـغـربـ ، عـ ٨ـ -ـ ٩ـ ، الـرـيـاطـ ، ١٩٨٨ـ ، صـ ٥٥ـ -ـ ٥٨ـ .
٢ مني بيكر ، ترجمة السردية / سردية الترجمة: هل حقاً الترجمة جسرٌ بين الشعوب والثقافات؟ ، ص ٢٢ .

٣ انـظـرـ: نفسهـ ، صـ ٢٣ـ .

٤ انـظـرـ: نفسهـ ، صـ ٢٣ـ -ـ ٢٤ـ . وـتـقـدـمـ الـبـاحـثـةـ نـمـانـجـ دـالـةـ عـلـىـ كـلـ نـوـعـ ، فـأـشـارـتـ إـلـىـ أـنـ كـتـابـ صـمـوـيلـ هـنـتـنـجـتونـ الـمـوسـومـ بـ " صـدـامـ الـحـضـارـاتـ وـإـعادـةـ صـنـعـ النـظـامـ الـعـالـيـ " يـمـثـلـ السـرـديـاتـ الـمـفـاهـيمـيـةـ " ذاتـ التـأـثيرـ الـبـالـغـ خـارـجـ نـطـاقـ التـخـصـصـ " الـتـيـ سـرـعـانـ مـاـ تـبـنـتـهاـ الـمـؤـسـسـةـ الرـأـيـاسـيـةـ /ـ الـعـسـكـرـيـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ . كـمـ أـشـارـتـ إـلـىـ كـتـابـ رـافـائيلـ بـاتـايـ ، مدـيرـ مـكـتبـ ثـيـودـرـ هـيـرـتـزـلـ بـيـنيـوـرـكـ ، الـمـوسـومـ بـ " العـقـلـ الـعـرـبـيـ " الـذـيـ يـرـىـ فـيـ صـاحـبـهـ أـنـ الـعـرـبـ لـاـ يـفـهـمـونـ إـلـاـ لـغـةـ الـقـوـةـ ، وـأـنـهـ يـضـعـفـونـ إـذـاـ مـاـ شـعـرـواـ بـ الـخـزـيـ وـالـعـارـ . وـحـسـبـ الـبـاحـثـةـ منـيـ بـيـكـرـ فـإـنـ هـذـاـ نـوـعـ مـنـ السـرـديـاتـ يـمـثـلـ أـعـنـفـ أـنـوـاعـ السـرـديـاتـ ، لـأـنـهـ سـرـعـانـ مـاـ يـصـبـحـ جـزـءـاـ مـنـ الـخـطـابـ الـعـامـ وـالـسـرـديـاتـ الرـسـمـيـةـ . فـكـتـابـ بـاتـايـ أـصـبـحـ " إـنجـيلـ الـمـحـافـظـينـ الـجـدـدـ " ، وـالـمـرـجـعـ الـتـعـلـيمـيـ الـمـعـتمـدـ فـيـ تـدـريـبـ الضـبـاطـ بـعـدـرـةـ " جـيـهـ أـفـ كـيـهـ " الـعـسـكـرـيـةـ وـهـمـ الضـبـاطـ الـذـيـنـ عـلـيـهـمـ الـالـتـحـاقـ بـجـهـاتـ الـقـتـالـ فـيـ الـعـرـاقـ . نفسهـ ، صـ ٢٤ـ -ـ ٢٥ـ .

وقد استثمر علم الاجتماع السياسي حقل السرديةات في صياغة التصورات وتفكيكها معاً، فالحديث عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠٢ تم إخضاعه لمعالجات مفاهيمية دقيقة، إذ إنَّ الطرفين قدماً صياغةً سرديةً للحدث؛ فتحدى ممثلو القاعدة عن غزوتي نيويورك وواشنطن، في حين تحدَّث المؤسسة السياحية الأمريكية عن الإرهاب ونجحت في استدرج العراق إلى مواجهة شاملة بحجة أنَّه أحد دول محور الشر التي وضعتها الولايات المتحدة على سلم أولوياتها العسكرية؛ لأنَّها ترعى الإرهاب العالمي^(١). كما أنَّ خللاً مفاهيمياً أخذ بالتسرب إلى الخطابات السردية بفعل السلطة المؤثرة في صناعة الخطاب، فقد تم التعامل مع المقاومة العراقية والفلسطينية بوصفها أعمالاً عنيفة وتخريب وإرهاب حتى بلغ الأمر في الخطاب السياحي العربي أنَّه أدرج هذه المفاهيم في خطاباته اليومية وتعامل معها بوصفها حقيقة مطلقة^(٢).

١ انظر: جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟، ترجمة: صفاء فتحي، مراجعة: بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٨١ - ٨٧.

٢ أصبحت هذه القضية تشكُّل تهديداً حقيقياً للثقافة والوعي العربيين، إذ إنَّ هذه المفاهيم التي تصرُّ عليها سرديةات الإعلام العربي تؤثِّر على تشكيل الهوية العربية القادمة وستساهم في خلق حالة من الحياد المطلق. وقد بادرت جامعة فيلادلفيا الأردنية، ضمن موسمها الثقافي لهذا العام ٢٠٠٤/٢٠٠٥ إلى عقد مؤتمر عن المقاومة، وهي لفتة جديرة بالتقدير.

◆ مبادئ السردية الأدبية واتجاهاتها التحليلية

يقتصر الحديث في هذا الموضوع على السردية الأدبية التي تتخذ من نصوص الأدب مجالاً في التحليل والتأويل، وقد تشمل هذه النصوص ما يرد في المدونة التاريخية والثقافية المرتبطة بنصوص الأدب، فتكون هذه النصوص ذات طبيعة تكوينية متشعبة تفرض نفسها آناء التأويل^(١).

وتنسند السردية الأدبية إلى اللغة بوصفها نظاماً فاعلاً موجهاً خاضعاً للمعايير الاجتماعية والسنن الثقافية التي تُتجهُها المجتمعات لِتُنظّم علاقات التواصل الجماعية وقوتها الثقافية القادرّة على فرض المفاهيم التداولية^(٢). إضافة إلى اعتمادها إجراءات استدلالية يقوم مستوى الوصف، فيها، على مبادئ اللسانيات البنوية التي تتكفل برصد علاقات النص التوزيعية وتهيئتها للخطوة اللاحقة الممثلة في التأويل الذي يتولّ معالجة العلاقات التوزيعية ووضعها في مستوى الدمج والتركيب الذي يحدّد بنية الوظائف^(٣).

وأهم مبادئ السردية هو التفريق الذي أقامه جيرار جينت بين القصة والخطاب، فالقصة هي الأحداث والشخصيات الواقعية، والخطاب هو سرد القصة بوساطة سارد يتوجه بخطابه إلى القاريء. وإذا كانت الأحداث هي جوهر القصة فإنَّ كيفية تقديمها هو الذي يُضفي الأهمية على الخطاب^(٤).

١ تجدر الإشارة إلى المراحل التي مرّ بها حقل السردية والتطبيقات التي كان يطبع إلى تحقيقها. فرولان بارت حاول "إرساء دعائم نموذج بنائي شامل لتحليل السرد"، وتورنر فقد ابتكر مصطلح " نحو النص" عام ١٩٦٩ منطلاقاً من فرضية مفادها "أنَّ النحو العام يمكن أن يستخدم معياراً شكلياً للسرد". وقد أعاد بريمون إنتاج الوظائف التي ابتكرها فلاديمير بروب ووضعها ضمن سياق منهجي جديد. وقد أفاد فان ديك من هذه النتائج وأنشأ عام ١٩٧٢ نموذجاً شكلياً لدراسة النصوص الأدبية من خلال وضع مخطط يستوعب نظم نحو النص الأدبي العامة. أما جهود جيرارجينت فتميزت بتشديدها على ثلاثة مستويات: الحكاية، والمحتوى، والسرد، ورأى أنَّ موضوع السردية هو دراسة العلاقة بين الدال (السرد) والمدلول (الحكاية). وأما أمبرتو إيكو فقد التفت إلى مستوى القراءة السردية، ففرقَ بين مستوى السرد ومستوى القراءة، والأثر المغلق والأثر المفتوح. وشدد على القاريء الذي يعيد اكتشاف الشفرات السردية والدلائل السوسيوثقافية. فحضور القاريء، في السرد، شرط لإعتماد الخطاب السري وعمليات التشكيل الدلالي. ثمَّ اتسع ميدان السردية بفضل جهود بول ريكور فأصبحت النصوص التاريخية، والدينية، والفلسفية مجالاً للتطبيقات السردية. انظر: بول بيرون، *السردية: حدود المفهوم*، ص ٢٩ - ٣١.

٢ انظر: س. ج. شميدت، دراسة علمية للسردية الأدبية: نظرية وتطبيق، ترجمة وإعداد: قسم الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع ٩، بيروت، ١٩٩٠، ص ٧٠.

٣ انظر: بول بيرون، *السردية: حدود المفهوم*، ص ٢٨.

٤ انظر: تزفيتان تودورف، *مقولات السرد الأدبي*، مجلة آفاق، يصدرها اتحاد كتاب المغرب، ع ٨ - ٩، ص ٣١.

ما يعني أنَّ السردية المعاصرة تُقيم فارقاً جوهرياً بين زمن القصة وزمن الخطاب، "فِزْمَنُ الْخَطَابُ هُوَ، بِمَعْنَى مِنَ الْمَعْانِي، زَمْنُ حَطَبٍ" ، في حين أنَّ زمن القصة هو زمن متعدد الأبعاد. ففي القصة يمكن لأحداث كثيرة أن تجري في آن واحد، لكن الخطاب ملزَمٌ بأن يُرتبها ترتيباً مُتناهياً يأتي الواحد منها بعد الآخر، وكأنَّ الْأَمْرَ يَتَعَلَّقُ بِإِسْقاطِ شَكْلٍ هَنْدِيٍّ مَعْقَدٍ عَلَى خطٍّ مُسْتَقِيمٍ^(١).

أما السارد فهو بنية سردية مُضمرة تُعزى إليه عملية التلُّفظ، وتدبير الأفعال ووجهات النظر، والموافق السردية، وقد يكون هذا السارد شخصية سردية مشاركة، أو بطلًا، أو مُحايدًا، ويقع مقابله المسرود له وهو بنية سردية تختلف عن القاريء الفعلى، فالقاريء الفعلى هو الذي يُنجز القراءة ضمن مرجع معين في حين أنَّ المسرود له هو الذي يتوجَّه الخطاب إليه بصرف النظر عن أنواع القراء^(٢).

وتفترض الدراسة السردية عدة أبعاد لا بدَّ من إدراكتها عند الشروع في التحليل وهي:

١. نية المؤلف وقصده.

٢. بنية النص العميقه: وهي الدلالات، والعلاقات، والترابطات المنطقية، والإشارات اللسانية. إنَّ تحديد هذه البنية، من خلال التسلسل المنطقي، هو الذي يحدد المكونات السيميائية.

٣. المفاهيم الافتراضية: ويقصد بها العناصر السردية البسيطة التي تأخذ بالتنامي. إنَّ متابعة سيرورتها الدلالية يُقدم خطةً قويةً لتأويل النص.

٤. المستوى التواصلي: وهو الذي يتحققه القاريء من خلال التمييزات والتسريرات السردية التي تدفع نحو تخصيب التلقى. ويندرج في هذا المستوى التهيئة النفسية، وشروط القاريء الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والجذارة اللغوية، والمعارف ورصيد الخبرات^(٣).

وتقوم النهجية السردية على تحديد المستويات السردية الرئيسية اعتماداً على العلاقات اللسانية والزمانية والمنطقية والمكانية، ثمَّ، في المرحلة اللاحقة، تعين الوظائف التي يضطلع بها كل مستوى وصولاً إلى كشف الخطاب ومضمونه^(٤).

١ نفسه، ص ٤٢.

٢ انظر: تزفيتان تودورف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ص ٥٥ - ٥٨.

٣ انظر: س. ج. شميدت، دراسة علمية للسردية الأدبية: نظرية وتطبيق، ص ٧٦ - ٧٨.

٤ انظر: نفسه، ص ٧٧ - ٨٠.

ويقع التحليل السيميائي السردي ضمن ثلاثة اتجاهات:

١. تحليل البنية السردية: وهي الوصف، والحوار، والمكان، والزمان، والشخصيات.
٢. تحليل القوانين والمحددات السردية: وتحتختلف هذه الاتجاهات من مدرسة سردية إلى أخرى، فهناك مدرسة ترى أنَّ العالم السردي هو القانون الأهم في السرد ويُمثلها كلود بريمون. ويدعُه تودورف إلى أنَّ تحليل منطق الأفعال هو جوهر السرد. أما أمبرتو إيكو فهو يرى أنَّ الاتجاهات السردية السابقة مُتعلقة على الممارسة السردية الفعلية التي يرى أنَّ القراءة هي التي تتكفل باستخراج شفراتها ودلائلها.
٣. تحليل العلاقات بين الوحدات السردية وظهورها في الخطاب: وهي التي تسعى إلى كشف البنية العميقية، والوظائف، والدلائل^(١).

إنَّ مقاربة السرد سيميائياً تفترض أنَّ النصوص والتمثُّلات السردية تعكس أبنية المجتمعات الثقافية والاجتماعية ومفاهيمها، لذلك فهي تسهي إلى إجراء التحليل من أجل تعيين هذه المفاهيم. ويطلق على هذا الاتجاه اسم السيميائيات السردية الذي يرجع إلى جهود الناقد الفرنسي جولييان غريماس الذي اعتمد على تصوُّرات ليفي شتراوس التي أسسها بعد دراسة الأساطير^(٢).

١ نفسه، ص ٨٠. وانظر: توماس ج. بافل، بعض الملاحظات في القواعد السردية، ترجمة: ناصر حلاوي، مجلة الثقافة الأجنبية (ملف حول السردية)، ع ٢، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٩٢، ص ٥٨، ٦٠، ٦٢.

٢ لا يمكن متابعة هذه المسائل؛ نظراً لتشعبها ووقعها في مساحة نظرية متراوحة. وللوقوف عليها في مطأنها انظر: سعيد بنكراد، السيميائيات السردية: مدخل نظري، منشورات الزمن، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ٤٤ – ٦٤. و: نزار التجديتي، "السيمائيات الأدبية" لأجل داس ج. جريماس: منهج لتحديث قراءة الأدب، مجلة عالم الفكر، ع ١، ٣٤، م ١٦٢، ١٥٤ – ١٥٠، ٢٠٠٥، الكويت.

المبحث الأول: الأمكانة والتأويل: سيرة الإنسان والمكان.

تحضر الأمكانة، في السرد العربي القديم، بوصفها قوة غيبية تفرض سطوتها على الإنسان وممارساته، فهي ليست حيّزاً فيزيقياً أو جغرافياً محايداً، بل إنها سلسلة دوالٌ تحيل إلى مدلولات عديدة. ولهذا كان الإنسان حريصاً على السيطرة على الأمكانة، لأنَّ الظفر بها يُعزز سلطته ونفوذه. إضافةً لذلك، فإنَّ مشروع حيازة الأمكانة لا يتوقف عند السيطرة عليها، وامتلاكها وإنما يمتدُ ليشمل إنتاج ذاكرة ثقافية حولها تخلُّ حضور الإنسان، وأفعاله، وممارساته. بمعنى أنَّ الإنسان يصنع، للأمكانة، تاريخاً سردياً حتى يؤكّد حضوره حقيقةً، ورمزاً^(١). وهنا لا تغدو الأمكانة بُعْداً جغرافيةً، ومبانيًّا مشيدةً، وصروحًا قائمةً؛ بل إنها تصبح علامات سيميائية تنطق بخطابات الإنسان، ودواجهه، وهواجسه الفكرية.

والسيطرة على الأمكانة ظلٌّ مُحتاجاً للقوة، فهي القادرة على الحفاظ عليها، وهنا يظهر جوهر المفارقة^(٢) "Iron"، فإذا كانت حيازة الأمكانة مُحتاجةً للقوة، فإنَّ الأمكانة تُصبح مجالاً من مجالات القوة التي تُتيح للإنسان فرصة ممارسة سلطته الثقافية. فكلما تسلَّح الإنسان بالقوة كان أكثر قُدرةً على حيازة الأمكانة، واحتكر مفاهيمها الثقافية، "فيرى جلائل الأقدار كأنَّها ثواربُه أو ثُلابُه، ويحسب غواصَ الأخطار كأنَّها تُساوِقُه أو تُساقُه"^(٣).

فالإمكانة، في الأصل، مُحايدة حياداً مُطلقاً إلا إذا قُيُضَ لها قوة تُؤسِّطُها، وتجعلها قادرة على ضخَّ المفاهيم الثقافية. ويمكن البرهنة على ذلك من خلال النُّظر في طبيعة العلاقة الإشكالية القائمة بين الإنسان وبين الأمكانة، فقد اكتسبت هذه العلاقة طابعاً أسطورياً تلمحُ تجلياته في المفاهيم الماثلة في الخطاب السردي، ومادام الحديث دائراً حول السرد العربي القديم، فإنَّ أبعاد المفاهيم

١ انظر: أدونيس، مُقدمة للشعر العربي، ط٤، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣، ص٥١.

٢ المفارقة: بنية دلالية تقوم على التباين، فالفارق تتيح التعايش بين الدال والمدلول في حين إنَّهما متناقضان ظاهرياً، لكنَّ هذا التناقض سرعان ما ينحلُّ بوجود قناة تأويل تُراعي السياق الثقافي. انظر: جيل دولوز، عن المفارقة، ترجمة: إدريس كثیر، مجلة علامات، ع١، ٢٠٠١، مكتناس-المغرب، ص٤٩.

٣ أبو علي أحمد بن الحسن المرزوقي (ت ٤٢١ هـ)، الأزمنة والأمكانة، ج١، تحقيق وتعليق: محمد نايف الدليمي، ط١، عالم الكتب، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٣.

الأسطورية تُحيلُ إلى وقائع ثقافية بالغة التعقيد تكشف عن حقيقة اندراج دوال الأمكنة في ممارسة العرب الثقافية المتمثلة في سردياتهم، ومورياتهم التاريخية المبثوثة في كُتب التراث المختلفة^(١).

♦ الكعبة الشريفة

تمثّلُ الكعبة، في مُدوّنات التاريخ والتفسير العربية، مَعْلَمًا من معالم القدس، فهي تمثّلُ بداية الخلق والنشوء؛ إذ إنَّ خلقها كان سابقاً على خلق الأرض، وخلق آدم^(٢). ويبرزُ في هذا المستوى، مفهومُ بداية المكان؛ فالكعبة امتدادٌ للبيت المعمور الذي خلقه الله تعالى، في السماء، لتتطوّفَ به الملائكة بدلاً من طوافيها بالعرش^(٣). ويتبّع مفهوم البداية في فكرة التوحيد التجسّدة في مبدأ الطواف؛ فالطواف طقسٌ يرمي للخضوع، والامتثال، وإقرارٌ بوحدانية الله تعالى. وتشيرُ رواية أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروفة بـ "الشعبي" (ت ٤٢٧ هـ) إلى أنَّ آدم ظلَّ، بعد هبوطه للأرض، مُتصلاً بأنباء السماء، فكان يسمع كلام أهلها، ودعاءهم، وتسبيحهم، وينسُ إليهم "... فهابته الملائكة واشتكى ذلك إلى الله عزَّ وجلَّ، فنقصه الله تعالى إلى ستين ذراعاً بذراع آدم؛ فلما فَقدَ آدم عليه السلام ما كان يسمعُ من أصوات الملائكة وتسبيحهم استوحش وشكَّ ذلك إلى الله عزَّ وجلَّ، فأنزل ياقوتة من يوaciت الجنّة، وكانت على موضع البيت الآن، ثم قال: يا آدم إني أهبطت لك بيّتاً تطوف به كما يطاف حول عرشي وتنصلي عند عرشي، فتوّجَه آدم عليه السلام إلى مكةَ ورأى البيت فطاف به"^(٤).

إنَّ التحدّي الذي يمتاز به البيت الحرام لا يكشف عن الأهمية التي يضطلع بها فحسب؛ وإنما يكشف عن توق آدم، عليه السلام، إلى استعادة أواصره بالجنّة، التي أبعد عنها، من خلال مكان سيصبح بديلاً عن الفردوس المفقود. فالفقد هو المحرك الأول الذي يدفع المؤمنين إلى ممارسة

١ يرى عالم الأنثروبولوجيا البنيوي كلود ليفي شتراوس أنَّ دراسة المفاهيم الأسطورية، عند الأمم والشعوب، تمكّنُ المعرفة من التتحقق من قوانينها المرتبطة بتاريخ وعي الشعوب. فعبارة: "أنَّ الأسطورة مجرد عبث وأوهام خلقها عقل ما في لحظة طيش" فاسدة وخاطئة. انظر: **الأسطورة والمعنى**، ترجمة وتقديم: شاكر عبد الحميد، مراجعة: عزيز حمزة، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦، بغداد، ص ٣٥ - ٤٠. وتندرج الأنثروبولوجيا الثقافية **Cultural Anthropology** الحقل الذي يدرس أداب الشعوب، وفنونها، وقصصها، وخرافاتها، لرصد الاستعارات الحضارية، وأصولها، وتنوعها، وانتشارها عبر الزمن. انظر: لوسي مير، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة -- وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ت.ط، ص ٣٤٨.

٢ انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرقي (ت ٢٥٠ هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، ج ١، ط١، تج: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤، ص ٩-١٠.

٣ انظر: نفسه، ج ١، ص ١١.

٤ قصص القرآن المُسمى بالعرائس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.ط، ص ٨٨.

عباداتهم، وطقوسهم في هذا المكان، كما أن الشعائر التي يقوم بها الناس تعبّر عن حنين عميق للمكان الذي كان مفترضاً أن يقطنه وهو الجنة القائمة في السماء. فالأرض، في المدونات القديمة، مأوى العصاة، والذين^(١).

ويذكر وهب بن منبه (ت ١١٤هـ) أن آدم عليه السلام قد شكا لربه أمر عزلته واغترابه، بعد هبوطه إلى الأرض، فتاب الله عليه، وأنزل عليه صحيفة نزل بها جبريل من عند الله يأمره فيه بالمسير إلى البلد الحرام وبناء البيت العتيق الذي لم يكن آدم يعلم موضعه، "فأوحى الله إلى جبريل إني دليل الأداء دلّه على البلد الحرام فسار جبريل بآدم حتى أوقفه على الحرم وعلى المسجد وأراه مبتدأ البيت. وأن حواء وجدت رائحة الجنة من قبل المسجد الحرام عن آدم فلما رأى آدم شخصها من بعيد سعى إليها فالتقيا بعرفات فتعارفا فمن ثم سميت عرفات^(٢) ثم بنى آدم البيت وشيعه حواء حتى رفع الحظيم فأمره جبريل أن يجعل فيه الجوهرة^(٣) التي خرج بها من الجنة ففعل وقال هذا مناسك لك ولولدك من بعدك فلما أتم بناء البيت أمره جبريل بقطع خشبة... فقطع خشبة فرفع سماك^(٤) البيت وأمره بالحج إليه والصلاه وأعلمته أنه قبله له ولبنيه. فأول أثر على وجه الأرض مكة...".

١ يذكر وهب بن منبه أن الله غضب على الجان، بعد أن "تنافسا في الجنة وطفى بعضهم على بعض وعصوا الله وسفك بعضهم دم بعض... فأوحى الله إلى جبريل أن أخرج الجان من جواري وطهر منهم جنتي فاخرجم جبريل من الجنة إلى أرضنا هذه فأنسكتهم جزائر البحار وقفار الأرض وبقي إبليس مع الملائكة يعبد الله ثم خلق الله آدم عليه السلام...". *البيجان في ملوك حمير*، ط٢، تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، (مشروع المثلث كتاب)، صنعاء، ١٩٧٩، ص ١٢.

٢ يذكر الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق ابن العباس الفاكهي المكي، (من علماء القرن الثالث الهجري)، تعليل آخر لتسمية المكان (عرفات)، فيرجع التسمية إلى عهد النبي إبراهيم، فيقول: "ثم مضى إبراهيم في حجّه وجبريل يوقه على المواقف ويعلمه المناسك حتى انتهى إلى عرفة، فلما انتهى إليها قال له جبريل: أعرفت مناسكك؟ قال إبراهيم: نعم! قال: فسميت عرفات بذلك لقوله: أعرفت مناسكك". *أخبار مكة وما جاء فيها من الأخبار*، ج ١/١٤، ط٢، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٨، ص ٤٣.

٣ هذه الجوهرة حملها آدم معه من الجنة فلما أخذ بيكي، نتيجة إبعاده عن الجنة وشعوره بالوحدة، راح يمسح بها دموعه حتى اسودت من دموع الخطيبة. انظر: *البيجان في ملوك حمير*، ص ١٦. وسوف تترسخ فكرة الأيقونة في جوهر الممارسة الدينية، إذ يقوم الحجيج بإحضار تصاوير، وأشكال ترمز للأماكن المقدسة. ويرى أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٤٢٤هـ) أن هذه الأفعال هي أصل الممارسة الوثنية، يقول عن دوافع عبادة العرب الأوّلان: "وكان الذي سلّخ بهم إلى عبادة الأوّلان والحجارة أنّه كان لا يظعنُ من مكة ظاعنًا إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم؛ تعظيمًا للحرم وصباية بمكة. فحيثما حلوا، وضعوه وطاقوها به كطواويف بالكتيبة، تيمّناً منها وبصباية بالحرم وحبيّاً له. وهم بعد يعظّمون الكعبة ومكة، ويحجّون ويعتمرون. على إرث إبراهيم وأسامييل (عليهما السلام)". *كتاب الأصنام*، ترجمة: أحمد زكي، ط١، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٢٤، ص ٦.

؛ البيجان في ملوك حمير، ص ١٧.

إنَّ الْبَيْتُ الْحَرَامُ، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ فِي هَذِهِ الْمَرْوِيَاتِ مَكَانٌ تَعْوِيْضِي يَلْجَأُ إِلَيْهِ الْمُؤْمِنُونَ لِتَوْكِيدِ انخراطِهِمْ فِي مَارْسَةِ التَّوْحِيدِ وَالْعِبَادَةِ، وَهِيَ مَارْسَةٌ تَتَضَمَّنُ شَعوراً عَمِيقاً بِالْخَطَايَا الَّتِي تُعَذِّبُ إِرْثَهُ كَبِيرًا يَنْبَغِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ التَّخَلُّصُ مِنْهُ مِنْ خَلَالِ الشَّعَائِرِ وَالْطَّوَافِ الْدِينِيَّةِ الَّتِي تَعِدُ بِتَوْفِيرِ خَسَانَةِ النَّجَاهِ. فَفَعْلُ الطَّوَافِ وَمَنَاسَكُ الْحَجَّ لَا تَعْنِي إِلَّا بِرَاءَةً مِنَ الْخَطِيئَةِ الْكَبِيرِ؛ مَعْصِيَةُ اللَّهِ تَعَالَى، مَا يَعْنِي أَنَّ الْعِبَادَةَ تَقْتَرَنُ بِالْخَطِيئَةِ؛ لَأَنَّ دَافِعَ الْعِبَادَةِ نَاجِمٌ، فِي أَحَدِ أَبعَادِهِ، عَنْ اعْتِرَافِ ضَمْنِي بِارْتِكَابِ الْخَطَايَا، وَالذُّنُوبِ. الْأَمْرُ الَّذِي يَكْشِفُ عَنِ انتِفَاءِ فَعْلِ الْعِبَادَةِ فِي جُوهرِ هَذِهِ الْمَارْسَةِ؛ لَأَنَّهُ لَا يَمْكُنُ الْوُثُوقُ بِعِبَادَةٍ تَسْتَندُ إِلَى شَعورٍ بِضرُورَةِ التَّخَلُّصِ مِنَ الْخَطَايَا. فَأَفْعَالُ الطَّوَافِ، فِي جُوهرِهَا، تَنْدِيدٌ بِالْمَعْصِيَةِ، وَرَغْبَةٌ مُلِحَّةٌ بِاللَّحْاقِ بِمَصَافِ الطَّائِعِينَ، وَالْعُودَةِ إِلَى الْمَكَانِ الْأَوَّلِ: الْجَنَّةِ^(١).

^(١) اختلف الإِخْبَارِيُّونَ وَالرَّوَاةُ وَالْمُفَسِّرُونَ فِي الْجَنَّةِ الَّتِي كَانَ آدَمَ يَقْطُنُهَا، قَبْلَ نَزْولِهِ لِلأَرْضِ، فَذَهَبُ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهَا جَنَّةٌ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا (دارِ الدُّنْيَا)؛ لَأَنَّ دَارَ الْآخِرَةِ مَدْوَحةٌ لَا غُوايَّةٌ فِيهَا أَوْ مَعْصِيَةٌ. إِضَافَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَّةَ دَارٌ لِجَزَاءِ لَا دَارٌ لِتَكْلِيفٍ، كَمَا أَنَّهَا دَارٌ لِخَلُودٍ لَا دَارٌ لِحَلْوٍ مُؤْقَتٍ. انْظُرُ: التَّيْجَانُ فِي مَلُوكِ حَمِيرٍ، ص ٢٠-١٨.

♦ البيت الحرام: الطوفان والهدم/ الإعمار والبناء

سوف يكون البيت الحرام فضاءً خصباً تتأسس حوله سردِيات العذاب واللعنة التي تلحق بالعصاة، فبعد تخلُّف قوم نوح، عليه السلام، عن الاستجابة لأمر ربهم وتجاوزهم الحد في المعصية أوحى الله لنبيه نوح ببناء الفلك التي كانت إشارة كافية على نوع العذاب الذي سيحل بالأرض جراء العاصي التي اقترفها الناس، وتذمِّبهم الأنبياء. ورغم ذلك راح قوم نوح يستخفون ببناء الفلك ويتهمون نبيهم بالكذب حتى آتُهم، إمعاناً في العصيان، هدموا "بيت الله" وخرّبوا المسجد الحرام الذي كان نوح يحج إليه وقت الحج. وستقع عقوبة الطوفان لترغق الأرض إلا المسجد الحرام الذي لم يَعُله الماء، فقد سَلَمَ مَوْضِعُ المسجد من الغرق" ... وأنه لِمَا آنَ وقت الحج قدفت الرياح السفينة إلى البلد الحرام فطاف نوح أسبوعاً^(١). أما مآل البيت الحرام فيذكره الأزرقي (ت ٢٥٠ هـ) بقوله:

"فَلِمَّا كَانَ زَمْنُ الْغَرْقِ رُفِعَ فِي دِيَبَاجَتِينَ فَهُوَ فِيهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَاسْتَوْدَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ الرُّكْنَ أَبَا قُبَيْسٍ^(٢) ... وَقَالَ أَبْنَ عَبَّاسٍ: كَانَ ذَهَبًا فُرِّقَ زَمَانُ الْفَرْقِ وَهُوَ فِي السَّمَاءِ"^(٣).

وظلَّ البيت الحرام، رغم الطوفان، مكاناً يقصدُه الحجيج تقرُّباً لله، فحجَّ إليه هود (عليه السلام) وابنه قحطان وابنه يعرب. وكان هود "إذا مرَّ بموضع الحجر الأسود وهو مدفون أو ما إليه وسلم فقضى حجه"^(٤). الأمر الذي يكشف عن قداسة المكان نفسه رغم رفع الحجر الأسود، أي أنَّ المنطقة التي يقع عليها البيت الحرام مُقدَّسةً قداسة الحجر الأسود.

وسيتخذ البيت الحرام حضوراً دينياً خاصاً عندما يبوئ الله لإبراهيم (عليه السلام) رفع قواعد البيت الحرام وبنائه، وتتحدث الروايات عن جهل إبراهيم بمكان البيت الحرام الذي كان موضعه ربوة مدرَّة^(٥). وتجتمع الروايات على أنَّ إبراهيم (عليه السلام) أخذ يبني البيت بعد أنْ رجع من الشام، ويذكر الثعلبي حكاية البناء بسندٍ يصل إلى علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) الذي قال: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ أَوْحَى إِلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ ابْنَ لَيْ بَيْتَنَا فِي الْأَرْضِ، فَضَاقَ بِذَلِكَ إِبْرَاهِيمُ

١ ودب بن منه، *السيجان في ملوك حمير*، ص ٣٠ - ٣٢. وانظر: محمد عجينة، *موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها*، ج ٢، ط ١، دار العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ودار الفارابي، تونس - بيروت، ١٩٩٤ - ١٠٥٠.

٢ وأبو قبيس اسم جبل في مكة. وللوقوف على الروايات التي تفترُّ سبب تسمية هذا الجبل بـ "أبي قبيس"، يُنظر: محمد عجينة، *موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها*، ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٤٥. و: *قصص الأنبياء المسمى بالعرائس*. ص ٨٩.

٣ *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، ج ١، ص ٢٧.

٤ *السيجان في ملوك حمير*، ص ٤٤.

٥ *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، ج ١، ص ٣٢.

ذرعاً، فأرسل الله عز وجل السكينة وهي ريح خجوج ولها رأسان، فاتبع أحدهما صاحبه حتى انتهيا إلى مكة فتطوّقت على موضع البيت كتطوّق الحجفة^(١)، وأمر إبراهيم أن يبني حيث تستقر السكينة فبني بيته^(٢).

وسيكتسي البيت الحرام بعد أن بناء النبي إبراهيم، ومساعدة ابنه النبي إسماعيل، دلالة على النماء والحياة، فقد كان المكان قاحلاً لا حياة فيه^(٣)، حتى أن إسماعيل، عليه السلام، كاد يموت عطشاً، عندما كان صبياً صغيراً. ولعل السرد الذي أثبته مدونات التفسير يجعل حالة المعاناة التي كابدتها هاجر أم إسماعيل بعد أن رحل زوجها إبراهيم (عليه السلام) إلى الشام، يقول ابن عباس: " فرجعت أم إسماعيل تحمل ابنها حتى قعدت تحت الدوحة فوضعت ابنها إلى جنبها وعلقت شنقتها تشرب منها وتدر على ابنها حتى فني ماء شنتها فانقطع درها، فجاء ابنها فاشتد جوعه حتى نظرت إليه أمه يتختبط ... فحسبت... أنه يموت فأحزنها"^(٤).

وتقوم الأم بالابتعاد عن المكان لئلا ترى ولديها يقاسي الموت عطشاً، فأخذت تصعد جبل الصفا "... حين رأته مُشرفاً تستوضح عليه، أي ترى أحداً بالوادي، ثم نظرت إلى المروة ثم قالت لو مشيت بين هذين الجبلين تعللت حتى يموت الصبي ولا أراه"^(٥). وبعد أن تكرر مشيها سبع مرات تقضي الإرادة الإلهية أن يخرج جبريل، عليه السلام، ويضرب ببرجله مكان بئر زمزم لينجس الماء الذي سيغدو مقدساً، ورمزاً للنماء والإعجاز.

وبعد أن رجع إبراهيم، عليه السلام، إلى مكة من الشام " وجد إسماعيل قاعداً تحت الدوحة التي بناحية البئر ييري نبالاً له... فسلم عليه ونزل فقعد معه" وأخبره بأمر الله القاضي ببناء بيت له. وسيقوم إبراهيم وإسماعيل، عليهمما السلام، بحفر قواعد البيت الحرام ورفعها، فيحمل إسماعيل لأبيه "... الحجارة على رقبته ويبني الشيخ إبراهيم فلما ارتفع البناء وشق على الشيخ تناوله قرب له إسماعيل هذا الحجر (يعني المقام) فكان يقوم عليه ويبني ويحوّله في نواحي البيت حتى انتهى إلى وجه البيت... فلذلك سمي مقام إبراهيم"^(٦).

١ الحجفة: هي الترس الجلدي الخالي من الخشب. لسان العرب: مادة (حجف).

٢ قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص ٩٠.

٣ الإشارة إلى الآية القرآنية: هُوَ رَبُّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادِي غَيْرَ ذِي زَرْعٍ^(٧)، سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

٤ الأزرقي، أخبار مكة وما فيها من الآثار، ج ١ ص ٣١.

٥ نفسه، ج ١، ص ٢١.

٦ نفسه، ج ١، ص ٣٦.

وتستأثر قصة بناء الكعبة بحضور مهم؛ ففضلاً عن بعدها الديني، فإنَّ وجودها في الحيازة العربية سيمنح العرب دوراً ثقافياً مميزاً؛ فهم ورثة هذا الرصيد السردي المتشابك، والمعقد. وتكتفي الإشارة إلى ما ذكره التعلبي في أمر بناء الكعبة إذ يقول: "جعل إبراهيم يبنيه وإسماعيل يناوله الحجارة، وكان إبراهيم عبراً وإسماعيل عرباً^(١)، فألم الله تعالى أحدهما لسان صاحبه، فكان إبراهيم، عليه السلام، يقول: هبْ لي كيناً: يعني هات لي حمراً، فيقول له إسماعيل: هاك فخذه، فبنيا الكعبة من خمسة أجبال: طور سينا وطور زيتا ولبنان والجودي، وبُنيت قواuded من حراء. قال فبقي حجر فذهب إسماعيل يبتغيه، ثم رجع فوجده قد ركب الحجر في مكانه، فقال: يا أبا من أتاك بهذا الحجر؟ فقال له: أتاني به من لم يكلني إليك، ثم قال إبراهيم لإسماعيل: ائنني بحجر حسن أضعه على الركن ليكون علمًا للناس، فناداه أبو قبيس: يا إبراهيم إنَّ لك عندي وديعةً فهاك فخذها، فأخرج إبراهيم عليه السلام الحجر الأسود من جبل أبي قبيس وركبه في موضعه"^(٢).

إنَّ حيازة العرب الكعبة والتفاهم حولها فعلٌ ثقافيٌ يعزز وجودهم، ويسمح لهم بممارسة أنشطة مختلفة، أي أنَّ حيازة هذا المكان سيساعد على تشكيل مفاهيمهم وتصوراتهم المرتبطة بالعالم، الأمر الذي يجعل من المكان حقيقةً سيميائيةً تدور المعاني والنصوص حولها، وبُعداً من أبعاد الهوية الذي تنھض الذات إذا ما تمت إهانته أو منه بشر^(٣). إضافةً لذلك، كانت العرب تؤمن أنَّ للبيت الحرام كرامةً عظيمةً لا يمكن تفسيرها، فقد كفاهم البيتُ الحرام شرورَ أبرهةَ الأشرم ملكَ الحبشة، والفييلة، والطير الأبابيل^(٤).

١ استقصى هذه المسألة الجاحظ، إذ يروي أنَّ "أول من فُتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة". وأنَّ الله ألهمه العربية إلهاماً دون تلقين وتمرير. انظر: *البيان والبيان*، ج ٢، طه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٩٠.

٢ قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص ٩٠. وانظر: *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، ج ١، ٣٩.

٣ انظر: سيراً قاسِم، القاريء والنَّص: العلامة والدلالة، ط ١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣٧.

٤ انظر: *الجاحظ، الحيوان*، ج ٧، طه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي (مصورة عن نسخة البابي الحلبي وأولاده)، ص ١٩٦-١٩٨.

♦ المكان: من التوحيد إلى الشرك

لقد اكتسب العرب بفضل البيت الحرام خصوصية ثقافية لم تكن الأقوام والشعوب المجاورة تملكونها؛ فأصبح البيت الحرام دليلاً سلطة ومكانة عاليتين. كما أنه أصبح مجالاً لإنتاج السلطة بكل تجلياتها. فامتلاك المكان يتيح فرض سلوكٍ خاص على الناس الذين يلتجئونه، كما أنَّ طريقة تداول المكان دلالاتٍ مهمة، فالمكان المتسع المترامي الأطراف يمنح شعوراً بالقلق والفراغ في حين أنَّ المكان المحدد المعالم يمنح شعوراً بالثقة والاطمئنان^(١).

وما دام الحديث مرتبطاً بالبيت الحرام فيمكن القول: إنَّ طبيعة البيت الحرام الدينية أضفت قدرًا عظيماً من المركزية على من يعيشون في جواره، كما أنَّ المناسك التي تتم فيه تعود بالفائدة على سدنته وولاته. وبعبارة أخرى، فإنَّ العرب قد استطاعوا إنتاج منظومة من المفاهيم والقيم، التي تجسَّد امتيازاتهم المتنوعة، نظراً لما يتمتعون به من مزايا بفضل قيامهم على البيت الحرام، فانتقلت القدسية من المكان إلى قاطنيه الذين نجحوا في استثمار قيم قداسة المكان في أمور شتى^(٢). فصار البيت الحرام نصاً ثقافياً تدور عليه ممارسات العرب. ويذكر أبو الحسن علي بن الحسين السعودي (ت ٣٤٦هـ) أنَّ قدامى الفُرس كانوا يعظمون البيت الحرام لغايات دينية، ووجودية، يقول السعودي:

" وقد كانت أسلاف الفُرس تقصد البيت الحرام، وتطفو به، تعظيماً له، ولجدّها إبراهيم عليه السلام ، وتمسّكاً بهديه، وحفظاً لأنسابها... وكانت الفُرس تهدي إلى الكعبة أموالاً في صدر الزمان ، وجواهر ، وقد كان ساسان بن بايك أهدى غزالين من ذهب وجواهر وسيوفاً وذهباً كثيراً فقذفه في زرم " .^(٣)

١ سيرًا قاسم، القارئ والنص: العلامة والدلالة، ص ٤٦-٤٧.

٢ هناك الكثير من الإشارات الواردة في هذا المجال يتعلق معظمها برغبة أهل مكة خاصة في حيازة المنافع وإثبات الفضائل نظراً لقربهم من البيت الحرام، فعبارة "أهل الله" كانت تمنح المكين امتيازات عديدة في أمور دنياهم. حتى أنَّ الفاكهي قد أورد فصلاً عنوانه: "الترغيب في نكاح نساء أهل مكة، ولغتهم وما قيل فيهن من الشعر وتفسير ذلك". أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج ٢٠، ص ٢٤٢.

٣ مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، ج ١، ط ٣، مكتبة السعادة ، مصر، ١٩٥٨ ، ص ٤١. ويورد الأزرقي أنَّ إبراهيم، عليه السلام، " حفر... جُبًا في بطن البيت على يمين من دخله يكون خزانةً للبيت يُلقى فيه ما يُهدى للكعبة". أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٤١. كما يذكر أنَّ مضاض الجرهمي لِمَا رأى " ما تعلم جرهم في الحرث وما تسرق من مال الكعبية سرًاً وعلانيةً، عمد إلى غزالين كانوا في الكعبة من ذهب وأسيافٍ قلعيَّة دفنتها في موضع بئر زرم، وكان ماء زرم قد نصبَ وذهبَ لما أحدثت جرهم في الحرث ما أحدثَ، حتى غنى مكان البئر ودرس، فقام مضاض بن عمرو وبعض ولده في ليلة مظلمة فحفر في موضع زرم وأعمق، ثمَّ دفن فيه الأسياf والغزالين". أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٥.

وتروي كتب الأخبار أنَّ ولاية البيت الحرام آلت، بعد وفاة إسماعيل (عليه السلام)، إلى قبيلة جُرْهُم^(١) التي نزلت بمكة، وأنكحت إسماعيل إحدى بناتها^(٢)، بيد أنَّ جُرْهُمًا "استخفوا بأمر البيت والحرم وارتکبوا أموراً عظاماً وأحدثوا فيما أحداً لم تكن". فظلموا، وبغوا، "وقهروا الناس وحازوا ولاية البيت علىبني إسماعيل وغيرهم"^(٣)، وتنازعوا بينهم. إضافةً إلى أنهم لم يتغطّنوا لتوريق سيدهم (مضاض بن عمرو بن الحارث) الذي حذرهم من مغبة التمادي في الفساد وكان يخاطبهم قائلاً: "... فاحذروا البغي فإنه لا بقاء لأهله، قد رأيتم وسمعتم من سكنه قبلكم من طسم وجديس والعماليق ومن كانوا أطول منكم أعماراً، وأشدَّ قوَّةً، وأكثرَ رجالاً وأولاداً، فلما استخفوا بحرم الله وأحدوا فيه بالظلم أخرجهم الله منها (مكة) بالأنواع الشَّئِيْ، فمنهم من أخرج بالدُّرُّ، ومنهم من أخرج بالجَدِيب، ومنهم من أخرج بالسيف"^(٤). ومن طفيانهم حكاية فجور إساف ونائلة في البيت الحرام^(٥)، "فمسخهما الله تعالى حجرين، فأخرجها من الكعبة فنُصبا على الصفا والمروءة ليعتبرَ بهما من رآهُما وليردُّ جرَّ الناس عن مثل ما ارتكبا، فلم ينزل أمرهما يَدْرِسُ ويقادُ حتى صارا صنمين يُعبدان"^(٦).

وتذكر الروايات أنَّ قبائل الأَزد، التي قدَّمت من اليمن على إثر رؤيا الكاهنة طريفة^(٧)، نجحت في الاستيلاء على مكة بعد حربها التي انتصرت فيها على قبيلة جُرْهُم التي رفضت نزول قبائل الأَزد في مكة فكان أنَّ نشبَت حرب استمرت ثلاثة أيام هُزمت فيها جُرْهُم ، ولم يفلت منها إلا

١ يذكر الجاحظ أنَّ جُرْهُمَا كان من نتاج ما بين الملائكة وبنات آدم". فأبو جرم هو أحد الملائكة العصَّاة الذين هبطوا الأرض في صورة رجل بعد أن استحقوا الطرد جراء عصيانهم، وأم جُرْهُم آدمية. انظر: الحيوان، ج ١، ص ١٨٧.

٢ تزوج إسماعيل، عليه السلام، امرأتين من جُرْهُم؛ الأولى: عَمَّارَة بنت سعيد بن أسامه التي طلقها بأمر من إبراهيم، عليه السلام، والثانية: رَعْلَة بنت مضاض بن عمرو بن الحارث وكانت تلقب بـ "أم البيت"، وقد ولدت لإسماعيل عشرة ذكور. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٣٤، ص ٥٩. وقد ذكر أهل العلم أنَّ هاجر من النساء الثلاثة اللواتي أُوحى إليهن. وهن مریم بنت عمران أم عيسى، وأم موسى، وهاجر أم إسماعيل. انظر: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م ٣، ج ٥، ص ١٣٢.

٣ نفسه، ج ١، ص ٦٥.

٤ أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٤.

٥ تحكي بعض الروايات أنَّ إساف لم يفجر بنايلة في البيت وإنما قبلها. انظر: الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦١.

٦ نفسه، ج ١، ص ٦٠-٦٢. ويرى الباحث سيد القعنبي أنَّ عبادة العرب الجاهليين الصنمين إساف ونائلة هي من بقايا العبادة الجنسية التي كانت سائدة في منطقة الهلال الخصيب. انظر: الأسطورة والترا ث، ط١، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٢٥-١٢٩.

٧ وردت هذه الحكاية في كثير من كتب الأدب والتفسير العربية. وقد تقصّها الباحث محمد عجينة في أطروحته الموسومة بـ موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، ج ٢، ص ١٤٩-١٦٢.

الشريد. وكان نصيب خُزاعة^(١) أن انخرعت بمكة^(٢)، وكان عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي سيد خُزاعة. وهنا لا بد من التوقف عند هذه الشخصية؛ لما تتمتع به من حضور سردي في تأسيس المكان(البيت الحرام).

♦ شخصية عمرو بن ربيعة (لُحِيَّ)

• أولاً: رواية ابن الكلبي (ت٤٢٠ هـ)

تعد هذه الرواية أقدم الروايات التي تتناول قضية الأصنام التي كانت في مكة. ويدرك فيها ابن الكلبي أن عمرو بن ربيعة ، " كان أول من غير دين إسماعيل ، عليه السلام ، فنصب الأواثان..." ، وأن أمّه فُهَيْرَةُ بنتُ الْحَارِثِ بْنِ مَضَاضِ الْجَرْهَمِ . ويدرك ابن الكلبي قصة إحضار الأصنام إلى مكة قائلاً :

" ... وكان الْحَارِثُ (جُدُّ عُمَرَ بْنِ رَبِيعَةِ لَأْمَهِ) هو الذي يلي أمر الكعبة ، فلَعْنَا بِلَغْ عُمَرَ بْنَ لُحِيَّ نَازِعَهُ فِي الْوَلَايَةِ وَقَاتَلَ جُرْهَمَ بْنِي إِسْمَاعِيلَ فَظَفَرَ بِهِمْ وَأَجْلَاهُمْ عَنِ الْكَعْبَةِ وَنَفَاهُمْ مِنْ بَلَادِ مَكَّةَ ، وَتَوَلَّ حِجَابَةُ الْبَيْتِ بَعْدَهُمْ ، ثُمَّ إِنَّهُ مَرِضَ مَرِضاً شَدِيداً ، فَقَيِّلَ لَهُ : " إِنَّ بِالْبَلْقاءِ مِنَ الشَّامِ حَمَّةً إِنْ أَتَيْتَهَا بَرَأْتَ " . فَأَتَاهَا فَاسْتَحْمَ بِهَا فَبِرَأَ ، وَوَجَدَ أَهْلَهَا يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ ، فَقَالَ : مَا هَذَا؟ فَقَالُوا : نَسْتَسْقِي بِهَا الْمَطَرَ وَنَسْتَنْصُرُ بِهَا عَلَى الْعَدُوِّ ، فَسَأَلَهُمْ أَنْ يَعْطُوهُمْ مِنْهَا فَفَعَلُوا ، فَقَدِيمَ بِهَا مَكَّةَ وَنَصْبَهَا حَوْلَ الْكَعْبَةِ " ^(٣) .

إن التدقيق في هذه الرواية يكشف عن عدة مسائل :

■ المعاشرة بين خُزاعة وجُرْهَم ، وعلى إثر هذه المعاشرة آلت حِجَابَةُ الْبَيْتِ لخُزاعة . ويؤكد هذه المسألة رواية أبي عمرو الشيباني التي أوردها الفاكهي في قوله : "... إن حِجَابَةُ الْبَيْتِ صارت إلى خُزاعة ، لأنَّ رَبِيعَةَ بْنَ حَارِثَةَ بْنَ امْرَءِ الْقَيْسِ بْنَ ثَلْعَبَةَ بْنَ مَازْنَ تزوج

١ خُزاعة إحدى قبائل الأزد العربية التي كانت تقيم في اليمن ، وكان نصيبها أن نزلت مكة ، بناء على قسمة الكاهنة طريقة انظر: الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٦.

٢ سُمِيتُ خُزاعة لأنها تخزعت عن قبائل الأزد وأقامت بمكة. لسان العرب، مادة: (خزع).

٣ كتاب الأصنام، ص ٨. وانظر: الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ٢م، ج ٥، ١٥٤. ولم يرد ذكر موضع (الحمّة) عند الفاكهي. بيد أن الفاكهي يؤكد أن عمرو بن ربيعة (لحي) كان وأهل مكة على دين إبراهيم (عليه السلام).

فُهَيْرَةَ بنت مخاض الجرهمي، فولدت له عمرو بن ربيعة، فلما شبَّ عمرو وساد وشُرُفَ

طلب حجابة البيت، فعند ذلك نشبَت الحرب بينهم وبين جرهم^(١).

■ القتال بين خزاعة وجراهم، وانحيازبني إسماعيل لخزاعة.

■ نفي جرهم عن مكة.

■ ولادة عمرو بن ربيعة (لحي) البيت الحرام.

■ مرض عمرو بن ربيعة (لحي)، وسفره للشام طلباً للشفاء.

■ دلالة المكان (البلقاء / الحمة)^(٢).

■ الإعجاب بفكرة الأصنام والاقتناع بها. ”فقال: هبوا لي منها واحداً نتخذه ببليدي، فإني

صاحبُ بيت الله الحرام وإليَّ وفدت العرب من كل صوب“^(٣).

● ثانياً: رواية الأزرقي (ت ٢٥٠ هـ)

تتناقض رواية الأزرقي مع رواية ابن الكلبي حتى تكاد تدحضها؛ إذ يروي أنَّ الحرب هي التي مكَّنت خزاعة من السيطرة على البيت الحرام، وأنَّ جرهمأ تركت البيت الحرام كرهاً، وأنها فنَّيت ”أفنانهم السيف في تلك الحرب“^(٤).

كما أنَّ الأزرقي ينفي أنَّ يكون بنو إسماعيل قد شاركوا في الحرب. فهو يروي أنه ”...لما حازت خزاعة أمر مكة وصاروا أهلها، جاءهم بنو إسماعيل وقد كانوا اعتزلوا حرب جرهم وخزاعة فلم يدخلوا في ذلك فسألوهم السكنى معهم وحولهم فأذنوا لهم“^(٥).

١ الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ٣، ج ٥، ١٥٤.

٢ يورد محمود سليم الحوت رواية أخرى تقول: إنَّ المكان الذي خرج عمرو بن لحي إليه هو: مأب من أرض البلقاء في الشام. انظر: في طريق الميثولوجيا عند العرب: بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام، ط١، دار النهار، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٣-٥٤.

٣ أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ، ٣، ج ٥، ١٥٤.

٤ نفسه، ج ١، ص ٦٦.

٥ نفسه، ج ١، ٦٩.

أما بالنسبة لـ (مضاض بن عمرو بن الحارث الجرهمي) فقد اعتزل جُرْهَمًا، لفسادهم وطغيانهم، ولم يشارك في حربهم ضد خزاعة فقد كان يتمناً بمصير قومه^(١)، فرحل مع ولده وأهل بيته إلى قَنْوَنَ وَحَلَّ، (وهما موضعان قرب الحرم). وبعد أنْ وضعت الحربُ أوزارها وحازت خزاعة أمر مكة وأسكنت بنى إسماعيل معها،

”رأى ذلك مضاض بن عمرو بن الحارث وقد كان أصحابه من الصباة إلى مكة ما أحزنه، أرسل إلى خزاعة يستأذنها في الدخول عليهم والنزول معهم بمكة في جوارهم ومتَ إليهم برأيه وتوريئه قومه عن القتال وسوء السيرة في الحرم واعتزاله الحرب، فأبَتْ خزاعة أنْ تقررهم وتفَسُّهم عن الحرم كُلَّه ولم يتركوه ينزلون معهم، فقال عمرو بن لحي، وهو ربيعة بن حارثة... لقومه: من وجد منكم جرهميًّا قد قارب الحرم فدمه هُدُرٌ...“^(٢).

ويذكر الأزرقي نهاية مضاض الجرهمي قائلاً: ”فانطلق مضاض بن عمرو نحو اليمن إلى أهله وهم يتذكرون ما حال بينهم وبين مكة، وما فارقوا من منها وملكتها، فحزنوا على ذلك حُزناً شديداً، فبكوا على مكة وجعلوا يقولون الأشعار في مكة“^(٣).

إنَّ النظر المتأني، في هذه الرواية، يوقتنا على عدة دلالات:

- عدم وجود ذكر لقضية المصاهرة بين خزاعة وجهم. فقد أفتنت الحرب جرهما كلها إلا مضاض بن عمرو وأهله الذين روى الأزرقي نهايةهم المأساوية.
- لا يوجد أية دلائل نصية أو تأويلية تُشير إلى حدوث مُصاهرة بين جرهم وخزاعة. فالنص لا يذكر ذلك، كما أنَّ التأويل لا يؤيد مسألة حدوث مصاهرة بين قومين متعادبين وجودياً وفكرياً.
- تُشير الرواية إلى أنَّ ولاية مكة حُسمت بالقتال؛ إذ استطاعت خزاعة الانتصار على جرهم والظفر بمكة.

١ كان يُذَكَّرُ قومه بما آتَتُ إليه الأقوام الأخرى التي سكنت البيت الحرام مثل: طُسُّ، وجَدِيس، والعمالق. وكان يُنْبَهُمُوا إلى التقييد بالفضائل، وتجنب الرذائل. من ذلك قوله لقومه: ”واباكم والإلحاد فيه بالظلم فإنه بوار. وايم الله لقد علمتم أنه ما سكنته أحدٌ قط فظلم فيه وأنحدَرَ لا قطع الله عز وجل دابرهم، واستأصل شأْنُهم، وبَدَلَ أرضها غيرهم، فاحذروا البني فإنه لا بقاء لأهله...“. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٤.

٢ نفسه، ج ١، ص ٦٩.

٣ نفسه، ج ١، ص ٧١.

لكنَّ النَّظرُ فِي الْرَوَايَتَيْنِ يُكَشِّفُ عَنْ بَعْضِ الْحَلْقَاتِ السَّرْدِيَّةِ الَّتِي تُبَرِّزُهَا الإِشَارَاتُ المُبَثُوَّةُ

فِي تَضَاعِيفِ الرَّوَايَتَيْنِ. وَهَذِهِ الْحَلْقَاتُ هِيَ :

- أَنَّ خَرَّاجَةَ لَمْ تَقَاتِلْ جَرَهُمَا وَحْدَهَا بَلْ إِنَّ قَبَائِلَ الْأَزْدِ الْيَمِنِيَّةِ قَدْ قَاتَلَتْ مَجَمِعَةً جَرَهُمَا، وَكَانَ عَلَى رَأْسِهِ خَرَّاجَةَ ثُلْبَةَ بْنِ عَمَرٍو بْنِ عَامِرٍ الَّذِي قَادَ الْحَرْبَ ضِدَّ جَرَهُمَا.
- أَنَّ قَبَائِلَ الْأَزْدِ الْيَمِنِيَّةِ قَدْ مَكَثَتْ، فِي مَكَّةَ، حَوْلًا كَامِلًا تَفَرَّقَتْ بَعْدَهُ إِلَى الْبَلَادِ الْأُخْرَى بَعْدَ أَنْ أَصَابَتْهُمُ الْحَمْىُ الَّتِي فَرَّقَتْ بَيْنَهُمْ^(١).
- أَنَّ خَرَّاجَةَ كَانَ نَصِيبُهَا فِي الْإِقَامَةِ، بِمَوْجَبِ اقْتِرَاعِ طَرِيقَةِ الْكَاهِنَةِ، الْإِقَامَةِ بِـ”بَطْنِ مَرَّ“، ”فَانْخَرَعَتْ خَرَّاجَةُ بِمَكَّةَ فَأَقَامَ بِهَا رَبِيعَةُ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ عَمَرٍو بْنِ عَامِرٍ، وَهُوَ لَحِيُّ فُولِيُّ أَمْرِ مَكَّةَ وَحِجَابِ الْبَيْتِ“^(٢).
- أَنَّ جَرَهُمَا فَنِيَتْ، فِي الْقَتَالِ، وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ أُثْرٌ إِلَّا مَاضِ وَقَوْمُهُ الَّذِينَ عَادُوا إِلَى الْيَمَنِ.
- أَنَّ الْمَصَاهِرَةَ لَمْ تَحْدُثْ إِطْلَاقًا بَيْنَ خَرَّاجَةَ وَجَرَهُمَ.
- أَنَّ الرَّوَايَةَ الَّتِي تَذَكَّرُ أَمْرُ الْمَصَاهِرَةِ بَيْنَ جَرَهُمَ وَخَرَّاجَةَ تَهْدُفُ إِلَى تَضَخِيمِ سُلْطَةِ الْمُنْتَصِرِ الَّذِي تَصَوَّرَهُ الثَّقَافَةُ الْعَرَبِيَّةُ بِطَلَاءً أَسْطُورِيًّا يَمْلِكُ الْبَلَادَ وَالْعِبَادَ. كَمَا أَنَّ مِنْ شَأنِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَنْ تَصَوَّرَ حَالَةُ الذَّلِّ الَّتِي وَصَلَتْ إِلَيْهَا جَرَهُمَ. يَقُولُ الْأَزْرَقِيُّ : ”فَتَزَوَّجُ لَحِيًّا“ وَهُوَ رَبِيعَةُ بْنِ حَارِثَةُ بْنِ عَمَرٍو الْجَرَهَمِيُّ مَلِكُ جَرَهُمَ، بَنْتُ عَامِرٍ بْنِ عَمَرٍو بْنِ الْحَارِثِ بْنِ مَاضِ وَعَمَرُو الْجَرَهَمِيُّ مَلِكُ جَرَهُمَ، فَوُلِدتْ لَهُ عَمْرًا، وَهُوَ عَمَرُو بْنُ لَحِيٍّ. وَبَلَغَ بِمَكَّةَ وَفِي الْعَرَبِ مِنَ الشَّرْفِ مَا لَمْ يَبْلُغْ عَرَبِيًّا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ^(٣).

وَثَمَّةَ رَوَايَةً أُخْرَى ثَبَيَّنَ قَصَّةُ أَصْنَامِ مَكَّةَ وَأَصْلَهَا، وَتَدُورُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ حَوْلَ عَمَرِ بْنِ رَبِيعَةِ (لَحِيِّ) ، الَّذِي تُضَفِّي عَلَيْهِ هَذِهِ الرَّوَايَةُ بَعْدًا أَسْطُورِيًّا، فَقَدْ وَرَدَ فِي كُتُبِ الْأَدْبَرِ الْقَدِيمِ أَنَّهُ كَانَ يَمْلِكُ رَئِيْسًا مِنَ الْجَنِ^(٤). وَيُذَكِّرُ مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبٍ

١ انظر: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٦ - ٦٧.

٢ نفسه، ج ١، ص ٦٧.

٣ نفسه، ج ١، ص ٧١. يُؤَيِّدُ الْجَاحِظُ هَذَا الرَّأْيَ؛ إِذْ يَقُولُ : ”وَمِنَ الْقَدَماءِ فِي الْحُكْمَةِ وَالرِّيَاسَةِ وَالْخُطَابَةِ عَبِيدُ اللهِ بْنُ شَرِيكَةِ الْجَرَهَمِيِّ، وَأَسْقَفَ نَجْرَانَ... وَعَمَرُو بْنُ رَبِيعَةَ – وَهُوَ لَحِيٌّ – بْنُ حَارِثَةَ بْنِ عَمَرٍو مُزِيقَيَّةِ“ . الْبَيَانُ وَالْتَّبَيِّنُ، ج ١، ص ٣٦٢.

٤ انظر: الْجَاحِظُ، كِتَابُ الْحَيْوَانِ، ج ٦، ص ٢٠٣.

البغدادي (ت٢٤٥هـ) قصة أصنام مكة كلها، فيقول: " وكان عمرو بن ربيعة وهو لحيٌ كاهناً له رئيٌ من الجن وكان عمرو يُكثّي أبا ثمامة فأتاهم رئيٌه فقال: أجب أبا ثمامة، فقال: ليك من تهامة، فقال: ارحل بلا ملامة، قال له: جير ولا إقامة، قال: أئت صَفْ جدة، تجد فيها أصناماً مُعدّة، فأورد بها تهامة، ولا تهبه ثم ادع العرب إلى عبادتها تُجْبَ . فاتى عمرو ساحل جدة فوجد بها ودًا وسواهاً ويعوق ونسراً وهي الأصنام التي عبدت على عهد إدريس ونوح عليهما السلام، ثم إنَّ الطوفان طرحتها هناك فسفى عليها الرمل فواراها، واستثارها عمرو وحملها إلى تهامة وحضر الموسم فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه ... " ^(١).

■ إنَّ هذه الرواية تُثبت أنَّ الأصنام جيءَ بها من ساحل جدة، وهي من مُخلفات قومي إدريس ونوح، عليهما السلام، وبذلك فهي تتناقض مع رواية ابن الكلبي التي تذهب إلى أنَّ إحضار الأصنام كان من البلقاء بالشام. لذلك يبدو حضور روایتين متناقضتين لقصة واحدة أمرًا عجيباً يحتاج إلى مزيدٍ من الأدلة التي تُميّز اللثام عن حقيقة القصة.

وهكذا تبدو صورة الأمكنة جلية في السرد العربي القديم، فالبيت الحرام نموذج مكاني يضطلع بحضور مهم في مدونات السرد القديمة الأمر الذي يصور حدود حضوره الثقافي . فقد كان البيت الحرام والكعبة الشريفة نموذجين ثقافيين رفيعين حاولت كثير من القبائل بناء بيوت تُماثلها وتُتضاهي بها لتحوز المكانة والسلطة من جهة، ولتستميل العرب وتصرفهم عن البيت الحرام من جهة أخرى ^(٢).

١ كتاب المُمنَّق في أخبار قريش، ط١، صحّه وعلق عليه: خورشيد أحمد فارق، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٢٧. وانظر نص الرواية في: الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م٣، ج٥، ص١٦١.

٢ يذكر ابن الكلبي أسماء عدّة بيوت عرفتها القبائل في اليمن والجزيرة العربية، مثل: " رِيَام " (وهو بيت لحمير في صنعاء) كانوا يُعظّمونه ويترقبون عنده بالذبائح، وكعب نجران التي كان بنو الحارث بن كعب يعظّمونها، ويجتمعون فيها. انظر: كتاب الأصنام، ص٤٤-٤٦.

♦ المكان: تجليات الصراع والهيمنة

تعدُّ محاولة أبرهة الأشمر أبرز المحاولات الرامية إلى الإطاحة بالبيت الحرام وأخطرها، لما تنطوي عليه من مؤشرات تتضمن تهديداً للهوية العربية، وقيمها الثقافية.

نصُّ الرواية

وردت قصة الفيل في مدونات التفسير والأدب العربي القديمين، ولأهمية هذه القصة فقد خُصصت، في النص القرآني، في سورة كاملة تحمل اسم "سورة الفيل". لكنَّ المهمَّ في الموضوع، أنَّ قصة الفيل حظيت بأهمية خاصة، حتى أطلقَ على العام الذي جرت فيه القصة "عام الفيل"، ليصبح هذا العام إعلاناً عن بداية تاريخية جديدة.

❖ نصُّ رواية ابن الكلبي (ت ٢٠٤ هـ)

"وقد كان أبْرَهَةُ الأَشْرَم قد بَنَى بَيْتًا بِصُنْعَاءَ، كَنِيسَةً سَمَّاهَا الْقُلُّيْسَ،
بِالرُّخَامِ وَجِيدَ الْخَشْبِ الْمُذَهَّبِ. وَكَتَبَ إِلَى مَلِكِ الْحَبْشَةِ: "إِنِّي قد بَنَيْتُ لَكَ
كَنِيسَةً، لَمْ يَبْنِ مِثْلَهَا أَحَدٌ قَطُّ. وَلَسْتُ تَارِكًا لِلنَّاسِ، حَتَّى أَصْرَفَ حَجَّهُمْ عَنْ
بَيْتِهِمُ الَّذِي يَحْجُونَ إِلَيْهِ". فَبَلَغَ ذَلِكَ أَحَدَ نَسَاءَ الشَّهُورِ، فَبَعَثَ رَجُلَيْنِ مِنْ
قَوْمِهِ وَأَمْرَهُمَا أَنْ يَتَغَوَّطَا فِيهَا. فَفَعَلَا. فَلَمَّا بَلَغَهُمْ ذَلِكَ غَضَبَا وَخَرَجَا بِالْفَيْلِ
وَالْحَبْشَةِ. فَكَانَ مِنْ أَمْرِهِمَا مَا كَانَ"^(١).

إنَّ المعطيات السردية، في هذه الرواية، تدور حول النقاط الآتية:

١. أنَّ الْبَيْتَ الْحَرَامَ كَانَ يَمْنَحُ الْعَرَبَ حُضُورًا ثَقَافِيًّا بازِرًا.
٢. أنَّ الشَّعُوبَ الْمُجاوِرَةَ الْأُخْرَى كَانَتْ تَفَقَّرُ لِبَيْتِ يَجْمَعُ خَطَابَهُمْ وَيَوْجَدُ صَفَوْهُمْ.
٣. أنَّ أَبْرَهَةَ الأَشْرَمَ كَانَ يَمْتَلِكُ إِحْسَانًا بِالْدُّونِيَّةِ الثَّقَافِيَّةِ، وَالسُّلْطُوَيَّةِ مَقَارِنَةً بِالْعَرَبِ.
٤. أنَّ الرَّغْبَةَ فِي بَنَاءِ بَيْتٍ يُضَاهِي الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَكْشِفُ عَنْ عَقْدَةِ الشَّعُورِ بِالنَّقْصِ^(٢)؛ فَالْهَدْفُ مِنْ
بَنَاءِ الْبَيْتِ هُوَ اسْتِمَالَةُ الْعَرَبِ وَتَهْشِيمُ فَكْرَةِ مَرْكَزِيَّةِ بَيْتِهِمْ.
٥. أنَّ الْأَمْكَنَةَ مَجَالٌ حَيُّيٌّ لِلصَّرَاعِ الثَّقَافِيِّ؛ فَهِيَ نَصُوصٌ تُخْلِدُ مَآثِرَ الشَّعُوبِ، وَحُضُورَهَا الثَّقَافِيِّ
وَالْإِنْسَانيِّ.

١. كتاب الأصنام، ص ٤٧.

٢. هي عقدة الخفاء التي أشار إليها فرويد. وهي هنا عقدة الخفاء الحضاري.

٦. أنَّ كُلَّ طرف، من الأطراف المتصارعة، يميل إلى تضخيم أمكنة الطرف الآخر؛ حتى يُظهر خطورة خصمه، وحجم الصراع. لذلك بالغ العرب في وصف كنيسة القُلُيس التي بناها أبرهة الأشمر؛ ليبرهنوا على قدرتهم على الظفر والنصر. فقد ذكر أبو القاسم السُّهيلي (ت ٥٨١ هـ) أنَّ القُلُيس سُمِّيَتْ بذلك ”... لارتفاع بنائهما وعلوها ... وكان أبرهه قد استدَلَّ أهل اليمن في بناء هذه الكنيسة، وجثَّمُهم أنواعاً من السُّخَرِ، وكان ينْقُلُ إليها العدد من الرُّخام – المُجَزَّع، والحجارة المنقوشة بالذهب من قصر بلقيس صاحبة سليمان – عليه السلام – وكان من موضع هذه الكنيسة على فراسخ، وكان فيه بقايا من مُلكها، فاستعلن بذلك على ما أراده في هذه الكنيسة من بهجتها وبهائها، ونصب فيها صلباناً من الذهب والفضة، ومنابر من العاج والآبنُس، وكان أراد أنْ يرفع بنائهما حتى يُشرفَ منها على عدن...“^(١).

فكنيسة القُلُيس ذات طبيعة أسطورية، تتجلى في النقاط الآتية:

- من حيث التجهيزات والمُقتنيات: إذ ضمَّتْ كُلَّ العناصر النَّفِيسة (الأعمدة الرخامية، والحجارة المنقوشة بالذهب والفضة، والمنابر العاجية والآبنوسية، والخشب المُذَهَّب، والصلبان الذهبية والفضية) إضافة إلى رغبة أبرهه الأشمر في جعلها امتداداً لقصر بلقيس^(٢)؛ وهنا تظهر دلالة التفوق الحضاري إذ إنَّ حيازة مُقدرات الحضارات الأخرى ورموزها دليلٌ غلبةٌ وقوَّةٌ تكشفان عن رغبة حادة في فرض الهيمنة وبسط النفوذ.
- من حيث حجم بنائهما وتشكيلها: وهو أمر تدل عليه العناصر الآتية: ارتفاع الكنيسة، ومساحتها الضخمة فهي مبنية في صنعاء وتُشرفُ على عدن، إضافة إلى تسخير أبرهه اليمنيين وتجسيدهم بناءها.
- من حيث مدة بنائهما: وهو عنصرٌ سرديٌّ مُضْمَّنٌ يُستدلُّ عليه من المعطيات الواردة، فقد استغرق بناؤها زمناً طويلاً.

١ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ابن الحسن بن أبي الحسن الخثمي السهلي (ت ٥٨١ هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ومعه السيرة النبوية لابن هشام المعاذري (ت ٢١٣ هـ). ج ١، تقديم وتعليق وضبط، طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، ص ٦٣.

٢ كان أبرهه الأشمر مأخوذاً بالقوة والتمكُّن، إذ يورد الشعبي أنه ساخت أرباط، الذي جعله النجاشي على اليمن، ونزعه على اليمن فكان أنْ اقتلاه فضرب أرباط أبرهه بحربة في رأسه فوُقِتَ على جبينه ووجهه فشرمت عينيه وجبينه وأنفه وشفتيه، فلذلك سُميَّ أبرهه الأشمر. لكنَّ وزير أبرهه واسمه عتودة تعمَّنَ من قتل أرباط فاجتمع الأمر لأبرهه. وبعد هذه القصة سيقوم أبرهه الأشمر بالثُّورَّة من النجاشي وخطب وده. انظر: قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص ٤٤٣ – ٤٤٥.

٧. المبالغة في وصف مآل كنيسة القُلُيس: وهي مبالغة تخدم أهداف العرب الثقافية، إذ ثبَّتْ تمكُّنهم من قلب السحر على الساحر، وقدرتهم على تصفيه كنيسة القُلُيس ثقافياً، والاستيلاء على رموزها ومقتنياتها. وتبرز هذه الدلالات في النص الآتي:

” فلما هلك (أبرهة الأشرم) ومُرْقَتْ الحبشةُ كل ممزقٍ، وأقفرَ ما حوله هذه الكنيسة، فلم يعمرها أحدٌ، وكثُرتْ حولها السُّباع والحيات، وكان كُلُّ من أراد أن يأخذ شيئاً منها أصابته الجنُّ، فبقيتْ من ذلك العهد بما فيها من العدد والخشب المُرْصَع بالذهب والآلات المُفْضِّلة التي تساوي قناطير من المال، لا يستطيع أحدٌ أن يأخذ منها شيئاً إلى زمن أبي العباس، فذُكرَ له أمرها، وما يُتَهَيَّبُ من جنَّها وحياتها، فلم يَرُعِه ذلك. وبعث إليها بابن الربيع عامله على اليمن معه أهلُ الحزم والجلادة، فخرَّبها، وحصلوا منها مالاً كثيراً بيعَ ما أمكن بيعه من رخامها وألاتها، فعفا بعد ذلك رسمُها، وانقطع خبرها، ودرست آثارها“^(١).

كما يكشف وصف القُلُيسُ على مكانتها حتى بعد ذهاب مُلك اليمن، فظلت على حالها بحيث لم يجرؤ أحدٌ على الاقتراب منها، وأصبحتْ مكاناً خيالياً يُثيرُ الرهبة في نفوس العرب حتى سنة (١٣٢هـ) زمن خلافة أبي عباس السفاح.

٨. أنَّ ابن الكلبي كان عارفاً بدوافع أبرهة الأشرم في هدم الكعبة، إضافة إلى اطْلَاعه على رسالته التي بعثها إلى ملك الحبشة، وهو أمر لا يمكن تأويله إلا بأمررين:
 الأول: هو أنَّ ابن الكلبي قد تمكَّن من الاطلاع على رسالة أبرهة لملك الحبشة، وهو أمرٌ مستبعدٌ؛ إذ لا يُعقلُ أنْ تتسرَّب رسالة بهذه الخطورة، وهذه المكانة فهي رسالة بين شخصين مهمين لا يمكن للناس العاديين أنْ يطلعوا على مراسلاتهما. ولأنها تتضمن مواقف مصيرية فإنَّهما سيكونان حريصين على عدم تسربها. ولهذه الأسباب مجتمعة لا يمكن تصديق أمر الرسالة. لكنَّ المسؤولين الذين يطرحان نفسيهما هما: كيف وصلت الرسالة إلى العرب وعرفوا مضمونها؟ ألا يقتضي هذا النوع من الرسائل سريةً تامةً خشية وقوعها في أيدي الآخرين؟! فكيف لو كانوا خصوماً، بصرف النظر عن أهميتها، وأهدافها؟

إنَّ القيد الزمني القائم بين زمن حادثة الفيل (وهو عام الفيل) وزمن تدوينها يجعل من فرصة تسرب الرسالة إلى العرب أمراً ممكناً وبخاصة إذا ما علمنا أنهم انتشروا في كُلٍّ من اليمن والحبشة.

١ انظر: السهلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ص ٦٣.

لكن المدة الزمنية المتداة من عام الفيل وحتى زمن ابن الكلبي المتوفى في (٢٠٤ هـ)، وهو زمن التدوين التقريبي، والتي تبلغ مائتين وسبعين وخمسين سنة، لا تعطي فرصة الاقتناع بحصول العرب على الرسالة، إضافة إلى عدم وجود دليل يعزز فرضية الحصول على الرسالة التي تعد دليلاً مهماً من آليات التدوين التي حرصت الثقافة العربية على امتلاكها وحيازتها.

الثاني: أن يكون العرب قد بالغوا في أسطرة مضمون الرسالة وخطورة محتواها؛ ليسوّغوا فعلتهم الشائنة (التّغوط في الكنيسة)، وبخاصة أن من أصدر القرار هو أحد نساء الشهور، "فبلغ ذلك أحد نساء الشهور، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أن يتغوطا فيها". وإذا ما علمنا أن نساء الشهور^(١) الذين كانوا يُمثّلون مرجعاً دينياً هو الذي أوّلَ عزّ للرجلين بالقيام بفعل التّغوط فإن هذا الرد يمثل موقفاً ثقافياً يعبّر عن إحساس العرب الحاد بالإهانة جراء نوايا أبرهة الأشرم.

إن البنية السردية، كما أظهرها التحليل، تثبت أنه لا بد من قيام مجموعة من العرس والسدنة على أمر الكنيسة وحراستها من العابثين، فمكان بهذا المستوى الثقافي يقتضي حمايته والدفاع عنه. لأن من شأن هذه التدابير تأهيل المكان ثقافياً. فكيف يمكن تصديق أمر (التّغوط في الكنيسة) الذي لا يمكن أن يحدث في مكان عادي؟ كما أنه لا بد لأبرهة الأشرم ولملك الحبشة أن يتحوّطا في أمر مراسلتهما، وأن يحيطها بالكتمان وأقصى درجات السرية وأن يوفرها، لها، قناة آمنة للمراسلة؛ لئلا يتمكّن الآخرون (الخصوم) من كشف أسرار ملكهم الاستراتيجية، وتحالفاتهم المصيرية فيصبحا مهددين، وعرضة للهلاك.

إن ابن الكلبي قد عمد إلى فرضية الرسالة حتى يمنع روایته صحة وقبولاً وإحکاماً دون أن يلتفت إلى الثغرات السردية التي تحفل بها هذه الرواية. لكن إسلام النجاشي قد يكون مصدر تسريب الرسالة إلى العرب والمسلمين، وهو احتمال وارد لا يقوم عليه دليل. ومن الجائز أن تكون قريش قد اختلقت أمر الرسالة تعظيمًا لمؤامرة الأحباش، وتضخيمًا لاعتداء أبرهة الأشرم على مكة، إعلاً ل شأنها وإظهاراً لتفرد منزلتها دون سواها من القبائل.

❖ نصُّ رواية محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥ هـ)

لم يورد البغدادي حكاية رسالة أبرهة الأشرم لملك الحبشة، التي تبين مقاصده في بناء الكنيسة، ولم يأت على وصف الكنيسة لكنه وسم روایته بـ"Hadîth al-fîl"، ونصه:

١ كان نساء الشهور ينسّون الشهور على العرب أي يؤخّرونها، فيحملون الشهر من الأشهر الحرم، ويحرّمون مكانه ذلك الشهر، وكانتوا فقهاء العرب في دينهم. ويسمون القلاستة، مفردتهم قلمس، وكانتوا من كنانة. انظر: السيرة النبوية، ج ١، تحقيق: السقا ورفيقه، ص ٤٥.

” كان من حديث الفيل أنَّ نفراً من كنانة خرجوا قبْلَ اليمن، فلما دخلوا صنعاء إذا هم ببيت قد بُني كُبُّلِيَّانَ الْكَعْبَة بناه أَبْرَهَة الأَشْرَمُ الْحَبْشِي وسَمَّاه قَلْيِسُ، فَدَخَلَ أَولَئِكَ النَّفَرَ ذَلِكَ الْبَيْتَ فَتَغَوَّطَ بَعْضُهُمْ فِيهِ فَارْتَحَلُوا فَانْطَلَقُوا، فَوُجِدَ ذَلِكَ الْأَثْرُ فَغَضِبَ أَبْرَهَةُ وَقَالَ: مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ قَالُوا لَهُ: نَفَرٌ مِّنْ أَهْلِ بَيْتِ الْعَرَبِ، فَحَلَّ بَدِينَهُ أَنَّ لَا يَتَرَكُهُمْ حَتَّى يُخْرِبَ بَلَدَهُمْ وَيَهْدِمَ بَيْتَهُمْ، فَأَرْسَلَ فَجَمِعَ فُسَاقَ الْعَرَبِ وَطَخَارِيَّوْهُمْ^(١) وَكَانَ أَكْثَرُ تَبْعِهِ خَثْعَمُ وَكَانُوا لَا يَحْجُونَ بَيْتَ وَلَا يَحْرُمُونَ الْحَرَمَ ... ”^(٢).

لا يتناقض مضمون هذه الرواية مع الرواية السابقة فحسب بل إنه يتضمن دلالاتٍ مُضْمَرَةٍ على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية، لكنَّ هذه الدلالات سترجاً حتى يتم التتحقق من حقيقة كنيسة القَلْيِسُ، ودَوْافِعُ أَبْرَهَةِ في تخريب بلد العرب وهدم بيتهِم.

لا تؤكِّد هذه الرواية أنَّ أَبْرَهَةَ الأَشْرَمَ بْنَى كنيسةَ القَلْيِسَ ليستميلَ الْعَرَبَ، وَلِيُصْرِفُهُمْ عَنْ حَجَّهُمْ، كما أنَّ الرواية لا تذكر أَمْرَ رَسَالَةِ أَبْرَهَةِ لِلْكَعْبَةِ، وَلَا تَكْشِفُ عَنِ الضَّغْفِينَةِ الثَّقَافِيَّةِ تَجَاهَ الْعَرَبِ بِسَبَبِ تَفُوقِهِمْ وَحِيَازِهِمْ بِيَتَّا حَرَاماً. إِضَافَةً لِذَلِكَ تَكْشِفُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ عَنِ اخْتِلَافِ جَوْهَرِيِّ وَصَفِّ الْكَنِيسَةِ؛ فَالرَّوَايَةُ الْأُولَى تَمِيلُ إِلَى تَضْخِيمِ الْكَنِيسَةِ وَأَسْطُرْتَهَا، فِي حِينِ أَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةُ تَكْتَفِي بِوَصْفِهَا وَصَفَّاً مَحْدُودًا، فَهِيَ مِنْ حِيثِ الْحَجْمِ صَغِيرَةٌ نَسْبِيَّاً فَهِيَ كَ(بُنْيَانِ الْكَعْبَةِ) وَهَذَا الْحَجْمُ يَتَنَاقَصُ مَعَ حَجْمِهَا فِي رَوَايَةِ ابْنِ الْكَلَبِيِّ.

أَمَّا قَضِيَّةُ التَّنَوُّطِ فَلَا تُثْبِتُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ دَافِعَهَا، إِذْ أَنَّهُ مَحْذُوفٌ وَلَا يَمْكُنُ حَسْمُهُ. بِيدِ أَنَّ الْحَذْفَ مِبْدَأِ سَرْدِيِّ مِنْهُمْ تَقْوِيمُ عَلَيْهِ مُعْظَمُ السَّرْدِيَّاتِ وَبِخَاصَّةِ تَلْكَ الَّتِي تَتَحَفَّظُ عَلَى كَثِيرٍ مِنِ الْقَضَايَا فَلَا تَرِيدُ أَنْ تَذَكَّرِ الْحَقِيقَةُ كَامِلَةً، إِمَّا لِأَنَّهَا تَرِيدُ التَّشَّهُرَ عَلَيْهَا، وَإِمَّا لِأَنَّهَا لَا تَمْتَلِكُ الْعَنَاصِرُ السَّرْدِيَّةُ كُلُّهَا فَيَصِيبُ النَّصُّ مَجَالاً رَحِباً لِلتَّأْوِيلِ. وَسَوَاءَ كَانَ الْأَمْرُ هَذَا أَمْ ذَاكَ فَإِنَّ نَصَّ الرَّوَايَةِ يُلْمَحُ إِلَى جَهْلِ الْعَرَبِ بِقَدَاسَةِ الْكَنِيسَةِ، وَأَهْمَيَّتِهَا فِي ثَقَافَةِ الْآخِرِ لِيُوَصَّفَ الْفَعْلُ بِاللَّامِسُولِيَّةِ الثَّقَافِيَّةِ. فَالنَّفَرُ الَّذِي اقْتَرَفَ هَذِهِ الْفَعْلَ جَهْلًا، وَلَا يُعَبِّرُونَ عَنِ مَوْقِعِ الْعَرَبِ جَمِيعاً.

١ جمع طُخْرُور، مثل جُمُهُور، وهو الغريب والضعف والتفرق من الناس.

٢ محمد بن حبيب البغدادي ، كتاب المُنْمَقُ في أخبار قريش، ص .٧٢

إنَّ هذا التأويل لا يعرض للمستويات السردية ليكشف عن أسباب الصراع حول الأمكنة^(١)، وإنما ليتساءل عن سبب اختلاف روایتین تتحدثان عن قصة واحدة. فرغم التقارب الزمني بين ابن الكلبي وبين ابن حبيب البغدادي، ورغم أنَّ ابن حبيب البغدادي كان أحد تلاميذ ابن الكلبي فتلقى العلم عليه، وأخذ عنه^(٢) إلا أنَّ الروایتین متناقضتان. وهذا التناقض لا يُفسِّر ببعد الروایات فحسب، بل إنَّه يطرح تساؤلاً كبيراً عن الأسباب التي تتيحُ التعدد، وتدفعُ الثقافة لإنتاج روایتین مختلفتين لقصة واحدة على قدر عظيم من الأهمية الثقافية^(٣).

١ يرى سيد القمي أنَّ محاولة أبرهة الأشرم الرامية إلى هدم الكعبة تندرج في سياق "صراع الإمبراطوريات" التي كانت تعيش صراعات اقتصادية قوية. ونظراً لأنَّ مكة كانت مركزاً تجارياً مهماً شكل تهديداً لأمن العالم الاقتصادي فقد مثلت صيداً ثميناً لأبرهة الذي كان مسكوناً بتوسيع رقعة ملكه. انظر: الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، ط١، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٦ – ٢٨.

٢ انظر مقدمة مصحح كتاب المُنْقُ في أخبار قريش خورشيد أحمد فارق. كتاب المُنْقُ في أخبار قريش ، ص ٦ - ٧.

٣ يورد الثعلبي قصة أصحاب الفيل بروايات أخرى ، فقد أشارت إحدى الروایات إلى الصراع الديني الذي كان ناشباً بين اليهودية وال المسيحية في بلاد اليمن وأطراف الجزيرة العربية، ول بهذه الروایة دلالات مهمة تكشف عن كيفية تلقي العرب هذا الصراع و موقفهم منه. وتشير روایة أخرى إلى "أنَّ فتنة من قريش خرجوا تجارة إلى أرض النجاشي ... فنزل القوم في سندها، فجمعوا حطباً وأججوا ناراً واثتووا لحماً؛ فلما ارتحلوا تركوا النار كما هي في يوم صائف، فعجلَ الرياح فاضطرم الهيكل ثاراً، وانطلق الصريح إلى النجاشي فأخبره، فآسف عند ذلك غضباً للبيعة، فيبعث أبرهة لهدم الكعبة ...". قصص الأنبياء المُسمَّى بالعرائس، ص ٤٤٢ - ٤٤٧.

❖ الدلالات المُضمرة

تحيل رواية ابن حبيب البغدادي على دلالات مُضمرة تنطوي على معطيات مهمة هي :

الدالة الأولى: معرفة أبرهة الأشمر بخلافات العرب ونزاعاتهم الداخلية، إذ إن إرساله رجاله ليجمعوا فُساقَ العرب وطخاريرهم، يكشف عن إدراك دقيق لطبيعة العرب وصراعاتهم وتناقضاتهم.

الدالة الثانية: جهل العرب بمعالم قداسة (الآخر) المُختلف ثقافياً، وعقائدياً ولذلك فإن هذا الفعل (التغوط) يدل على قصور ثقافي، وبموجب هذا المفهوم يمكن تبرئة العرب من ثيمة الإساءة إلى الآخر ثقافياً، لعدم توافرقصد. هذا في حالة جهلهـ ، أما إذا قدّرنا وعيهم وقصدهم بالفعل وخطورته، فإن معارضتهم تكشف عن استهتارهم برموز الآخر، والسخرية منها.

الدالة الثالثة: أن الشروخ الاجتماعية، التي كان يعيشها المجتمع العربي في تلك الحقبة، أدت إلى نشوء فئة اجتماعية مُستعدّة للتحالف مع الغزاة ضد أبناء جلدتهم العرب^(١)، بمعنى أن الانتماء للعروبة لا يعصم الفئات المغضّفة من اللجوء لأي غاز إذا لم تكون مصالحها مصونة. وهذا ما حدث في "حديث الفيل"؛ فالقبائل المُعادية لقريش عقائدياً، واجتماعياً لم تتورّع عن الانضمام لجيش أبرهة الأشمر الذي أعلن هدفه في تخريب بلد العرب وهدم بيتها. كما تُشير هذه الواقعة إلى دلالة خطيرة وهي أن القبائل العربية لم تكن مُنفقة على قداسة البيت الحرام، إما رغبة في التفرد، وإما لأنّ قريشاً لم تكن تدعم مصالح هذه القبائل، لذلك حاولت كل قبيلة أن تجعل لنفسها بيتاً تلتّف حوله. وهذا يعني أن الأمكنة تفقد أهميتها، في ثقافة الناس وقناعاتهم، عندما لا تعود قادرة على منحهم ضمانات وجودية. فالالتزام بالأمكانة والدفاع عنها ينجم عن قدرتها على إكساب أصحابها مشاعر الأمان، وتوفير المصالح الضرورية^(٢).

١ من أمثلة ذلك قيام ملك حمير (ذو نف) برجاء أبرهة الأشمر في عدم قتله واعداً إيه بخدمات جليلة. وكذلك الأمر نفي بن حبيب الخثعمي الذي وعد أبرهة أن يكون دليلاً بأرض العرب بعد أن ذلل له رقاب قومه. ومسمود بن مغيث الثقفي الذي نزل نفسه وعشيرته منزلة العبيد لأبرهة، وأرسلوا مولاهم أبا رغال ليدين أبرهة على الكعبة. الثعلبي، قصص الأنبياء المُسمى بالعرائس، ص ٤٤٤.

٢ ولعل هذا ما يفسّر رغبة القبائل، غير المُتعالحة مع قريش وأهل مكة، ومحاولتها حيازة بيوت ذات طبيعة عقائدية، وذلك حتى تحاول اكتساب المكانة الرمزية التي تتمتع بها قريش. فكمية نجران لم تكن، كما يذكر ابن الكلبي، كعبـة عبادة؛ وإنما كانت غرفة لأولئك القوم". كتاب الأصنام، ص ٤. كما أن الكعبة ظلت نموذجاً رفيعاً حاولت القبائل بناء مثله؛ يقول ابن الكلبي: " وكان رجل من جهينة، يقال له عبد الدار بن حذيبـ، قال لقومه: " هلـم! نبني بيتاً تُنْظَهـي به الكعبة وَتُنْظَمُـهـ حتى تستميل به كثيراً من العرب". فأعظموا ذلك وأبوا عليهـ". كتاب الأصنام، ص ٥. وقد أفرد سيد القمي فصلاً أسماه بـ"الكمبات"، المزبـ الماشـي وتأسيـس الدولة الإسلامية، ص ٢٥ - ٣٠.

أما الاحتقانات الاجتماعية فهي كفيلة بإفراز فئات موتورة تتحين الفرص للانقضاض على الجسد الاجتماعي المُعافي (من وجهة نظر المؤسسة الاجتماعية الرسمية القادرة على إنتاج الأحكام). وهذا ما يجعلنا نتساءل عن منظومة القيم الضاغطة التي تجعل المجتمعات تستبعد بعض فئاتها وتحجرها بحجة عدم كفايتها الاجتماعية، أو لأنها خالفت تعاليم المجتمع وارتكتبت انتهاكات فادحة. فطبقة الموالي، كما جاء في رواية ابن حبيب البغدادي، تمثل شكلاً من أشكال التشوّهات الاجتماعية إذ إنها التحقت بجيش أبرهة؛ لأنّها تُعاني من الاضطهاد الاجتماعي ، ولأنَّ مصالحها مفقودة. وبعبارة مُختصرة فإنَّ افتقادها الضمانة الاجتماعية الملائمة ، وهي القبيلة التي ينضوي تحتها الأفراد لتؤمن لهم مصالحهم وأمنهم، ولد في نفسها حقداً اجتماعياً جعل من فكرة الانضمام إلى الأعداء أمراً منطقياً، فهي وإن لم تكن لتسير حقوقها ومصالحها، فإنها ستضرب البنية الاجتماعية التي لفظتها^(١). لذلك يصبح مشهداً الشاعر الذي يمدح الغزاة أمراً مُسوغاً، وذلك عندما دعا أبرهة الأشرم أحد خُلُماء بنى سليم، وكان يُدعى قيس بن خُزاعي، فقال له : امدحني واذكر مسيري فقال :

حَيَ الْمَدَامَ وَكَأْسَهَا	لِلأشرم الْمَلَكَ الْحَلَاجِلَ ^(٢)
أَنْبَثَتُ أَنَّكَ قدْ خَرَجَ	تَفَقَّلْتُ ذِكْرُ غَيْرٍ خَامِلٌ
أُولَادُ حَبْشَةَ حَوْلَهِ	مُتَلَحَّفُونَ عَلَى الْمَرَاجِلِ
بِيَضِ الْوِجْهَ وَسُودَهَا	أَشْعَارُهُمْ مُثْلُ الْفَلَافِلِ ^(٣)

ورحلة أبرهة الأشرم إلى مكة تكشف عن كثير من المواقف الثقافية، ولعلَّ أبرزها المقطع الآتي الذي يصور تداعيات الرحلة ، وتسارعها :

” ثمَّ سار حتَّى نزل بالطائف وقيل له: إنَّ ههنا بيتاً للعرب ثُعُظِمُه، فلما نزل بهم خرج إليه مسعود بن مُعَثَّب الثُّقْفِي وَكَانَ مُنْكِرًا (فطناً وَدَاهِيَّةً) وأهدي إليه خمراً وزبيباً وأَدَمًا، ثمَّ قال: أيها الملك! إنَّ هذا البيت ليس بالبيت الذي تُرِيدُه إنما البيت الأعظم الذي تريد هو الذي صنع أهله ما صنعوا أمامك، وإنما نحن في مملكتك فامض! فإذا

١ لقد قامت المجتمعات، في جميع العصور، بإنتاج قوانين تتيح لها عزل بعض الفئات الخارجة عن ”سننها الثقافية“، لكنَّ هذه القوانين، كما يُعبّر ميشيل فوكو، كانت تُمْكِنُ قوى المجتمعات المُنتَفَذَة من إحكام سيطرتها على مصالحها وسلطتها، فقوانين القمع والعزل والإقصاء هي أشكال السلطة الختامية. انظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ط١، ترجمة: علي مقلد. مراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٤٨، ١٤٩.

٢ الحَلَاجِل: السيد في عشيرته والشجاع الثام، جمعه حلَاجِل.

٣ محمد بن حبيب البغدادي ، كتاب المُنْمَق في أخبار قريش ، ص ٧٢.

فرغت رأيتَ فيما رأيكَ، فمضى وتركه، وسمعت به قريش فخرجوا وتركوا مكة، فلم يبق بها أحد يذكر إلا خاف على نفسه إلا عبد المطلب بن هاشم... وعمرو بن عائذ بن مخزوم، وكانا يطعمن كل يوم، وأرسل الأشرم الأسود بن مقصود في خيل، فأخذ إبلًا لقريش بناحية بئر فيها مائتا ناقة لعبد المطلب ثم أرسل رسولاً فقال: انظر من بقي بمكة! فأتي فنظر ثم رجع إليه فقال: وجدت بها الناس كلهم ولم أجد أحداً، فقال: وجدت رجلاً لم أر مثل طوله وجماله ووجدت رجلاً لم أر مثل قصّره، والجميل هو عبد المطلب والقصير عمرو بن عائذ، قال: فاذهب واتبني بالطويل! فذهب فأتي بعد المطلب، فلما دخل عليه أعجبه ووْمَقَهُ وأمر له بمنبر مجلسه عليه وكلمه وسأله فازداد به عجبًا، ثم قال له: سلني ما أحبيت! قال: إنك أخذت إبلًا لي فردها علىي! قال: والله لقد زهدت فيك بعد عجب بك! قال عبد المطلب: ولم ذاك أيها الملك؟ قال: جئتُ أهدم شرفك وحرمتك فتركت أنْ تسائلني الكف عنها وسألتني مالك، قال: أمّا والله لحرمتني أعجب إلي وأعظم عندي من ملي! ولكن لحرمتني رب إن شاء أن يمنعها منها، وإن تركها فهو أعلم، وإن هذه الإبل خاصة فأنا أخاف عليها فاعمل فيها! فأمر بإبله فرده عليه...^(١)

♦ البيت الحرام: الهدایة والغواية

يتتسع البيت الحرام بحضور ثقافي آخر يتجاوز الصراع، والسلطة، والعبادة والمناسك، وهو حضور مباحث الحياة، التجسد، في أبرز وجهها، في حضور المرأة الذي يمنح المكان هذه المعاني إذ تحضر، في البيت الحرام، بوصفها فتنَّاً وعاملَ إغواءً وترويج عن النفس، ورمزاً يُبَدِّد الشعور بالتجھُّم والقلق. ولعل ما يرويه الفاكهي تأكيدً لهاذا التصور. إذ يقول:-

"وقد زعم بعض أهل مكة أنهم كانوا فيما مضى إذا بلغت الجارية ما تبلغ النساء ألبسَها أهْلُها أحسن ما يقدرون عليه من الثياب، وجعلوا عليها حلِيَاً إن كان لهم، ثم أدخلوها المسجد الحرام مكشوفة الوجه بارزته، حتى تطوف بالبيت، والناس ينظرون إليها ويبدونها أبصارهم، فيقولون من هذه؟ فيقال: فلانة بنت فلان، إنْ كانت حرة، ومولدة آل فلان إنْ كانت مولدة، قد بلغت أن تتحدر، وقد أراد أهْلها أن يخدرُوها، وكان الناس إذ ذاك أهل دين وأمانة، ليسوا على ما هم عليه من المذاهب المكرهة، فإذا قضت طوافها خرجت كذلك ينظر الناس إليها لكي يُرْغَب في نكاحها إنْ كانت حرة، وشرائطها إنْ كانت مولدة مملوكة، فإذا عادت إلى منزلها خُدِرت في خدرها، فلم يرها أحد حتى تخرج إلى زوجها، وكذلك كانوا في الجواري الإمام يفعلون، يُلِبسُونها ثيابها وحليها، ويطوفون بها مُسْفَرَةً حول البيت ليُشهروا أمرها، ويُرْغِبُوا الناس في شرائطها، فيأتي الناسُ فينظرون ويُشترون"^(١).

إنَّ المكان، بهذه الطريقة، قادرٌ على إضفاء قيمة رمزية على المرأة، التي يكون حضورها، في المكان، مُقدمةً لنيلها رغائبها وشروطها. فالمكان، هنا، يتجاوز قيمته الدينية ليغدو سياقاً ثقافياً يقوم الإنسان باستثمار أبعاده وحضوره فيوعي الجمعي ليتحقق، من خلاله، قيمًا إضافية، وهنا يتحقق مفهوم تعدد المداليل، أي عن طريق توليد القيم الثقافية التي تصبح مجالاً لحركة الدال. وحضور المرأة، في البيت الحرام، لا يمنحُها قداسته ومبركته فحسب، وإنما يحقق لها شرطاً ثقافياً خاصاً، وهو المرتبط بتداولها في المكان، وهي فرصة نادرة الحدوث والواقع مما يجعلها واعيةً بهذه الفرصة، ومطالبةً باغتنامها^(٢). إذ إنَّ تلاحم الناس بأسماء النساء وصفاتهنَّ وسؤالاتهنَّ عنهنَّ أمرٌ

١ الإمام الفاكهي المكي ، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ، ص ٣١٧.

٢ يدلُّ ذلك على وعي العرب ب حاجاتهم الإنسانية التي لم تَحُلْ قداسته المكان، ومناسك العبادة من إقصائها. فقد كانت هذه المواقف تُنمِّي على القدرة في إقامة توازن بين الحاجات الإنسانية، وبين الحاجات الدينية، لذلك لم تُعارض الثقافة العربية الحب

جدير بالتأويل؛ بمعنى أن مقامهم الديني يحتم عليهم أن يوجهوا سرائرهم إلى الله بالعبادة وطلب المغفرة، وأداء المناسب على نحو دقيق، فلا تشغلهن، في ممارستهم، شواغل أخرى. في حين تكشف ممارسة الإنسان الثقافية أن النظر للنساء، في موسم الحج، هو تحويل للنظر الذي ينبغي أن يظل متوجهاً للكعبة وللذات التي تناجي ربها. بمعنى أن الطواف يقتضي رقابة داخلية صارمة حتى لا تنصرف النفس لوسائل ورغائب تصرف المرء عن نسكه، مما يؤدي إلى ارتكاب المخالفات التي تعفن في صحة النسك. ويقع ضمن هذه المخالفات ذكر النساء والسؤال عنهن، إذ إن هذه المخالفة لا تعنى إلا توقف اللسان عن ذكر الله والعقل عن التعليق به. فقد كان النظر إلى "حرم المسلمين" يستوجب العقاب لأن المقام يخص الله والتقرب إليه. هذا ما يمكن استنتاجه من الحكاية التي جرت بين عمر بن الخطاب والإمام علي (رضي الله عنهما) ونصها:

" قال ابن الأعرابي: كان عمر بن الخطاب يطوف بالبيت، فقال له رجل: يا أمير المؤمنين، إن علياً لطمني، فوقف عمر إلى أن وافى علياً فقال له عمر: يا أبا الحسن، ألمست هذا؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأننيرأيته نظر إلى حرم المسلمين في الطواف، فقال: أحسنت، ثم أقبل على الملطم فقال: وقعت عليك عين من عيون الله.

قال ثعلب: سألت ابن الأعرابي عن هذا فقال: خاصة من خواص الله".^(١)

ولم يكن الرجل وحده في عملية اغتنام موسم الحج لإقامة العلاقات مع المرأة فقد كانت المرأة شريكة مهمة في هذا الخيار، شأنها شأن الرجل، تغتنم فرصة الطواف لإقامة العلاقة مع الرجال وإغوائهم. أي أن ممارسة المرأة الثقافية، أثناء الطواف، تكشف عن وعيها بالقيم التي تُتيحها طقوس العبادة الحاصلة في مناسك الحج، فتستثمر تواجد الحجاج الكثيف للإيقاع بالرجال وفتنهم فيصبح المكان (البيت الحرام) مجالاً حيوياً للإغواء. وفي هذا السياق يورد الفاكهي، بسندي متصل، ما نصه:

"... بينما أبو حازم يطوف بالبيت، إذ مررت به امرأة ذات حُسن وجمال، مسفرة عن وجهها، وهي تطوف بالبيت، فقال لها: يا أمّة الله إنّ هذا موضع رغبة، فلو استترت فلم تفتن الرجال، فقالت: يا أبا الحازم أنا من اللائي قال فيهن العرجي:

في الحرم. انظر: عبد العزيز علوان، دراسة جالية في الفكر الأسطوري العربي. مجلة المعرفة، تصدرها وزارة الثقافة السورية، دمشق، ع ١٩٧٤، ص ٤٢-٤٤.

١ التوحيدى، البصائر والذخائر، م ٢، ج ٣، ط ٤، تحقيق: وداد القاضى، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ص ٦٩.

قومي تصدّي له لِيُبصِرَنا
 ثُمَّ اغْمُزْيَه يَا أَخْتُ فِي خَفْرٍ
 قالتْ لَهَا قَدْ غَمْزَتْهُ فَأَبَى

ويروي الفاكهي حكاية حدثت مع أبي عمرو بن العلاء أحد قراء البصرة ونحاتها المشهورين تكشف عن بعض التجارب التي كانت تجري في المسجد الحرام فيقول:

"حدّثنا أحمد بن حميد الأنصاري، عن الأصممي، قال: حدّثنا أبو عمرو بن العلاء، قال: بينما أنا أطوف ذات ليلة بالبيت إذا أنا بجُوَيْرَة^(١) متعلقة بأستار الكعبة، وهي تقول يا رب أما لك عقوبة ولا أدب إلا بالنار، حتى قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فانصرفت فلحقتها حتى خرجت من باب المسجد، فتعلقت بثوبها، فقلت لها: يا هذه، فالتفتت إلى بوجهه لقد والله فضح عندي حُسْنَ وجهها ضوء للقمر، ولقد كانت في عيني أحسن من القمر. فقلت لها: يا هذه لو عذّب بغير النار لكان ماذا؟ قالت: يا عمّاه لو عذّب بغير النار لقضينا أوطاراً^(٢)".

إن تحليل هذه الحكاية يكشف عن حضور عدة أركان:-

١. الشخصيات: أبو عمرو بن العلاء، الجارية الصغيرة.

٢. المكان: البيت الحرام.

٣. الزمان: الليل وهو زمن متند حتى الفجر (حتى قول المؤذن: الله أكبر...).

٤. الممارسة الثقافية: طواف أبي عمرو بن العلاء، وتعلق الجارية بأستار الكعبة.

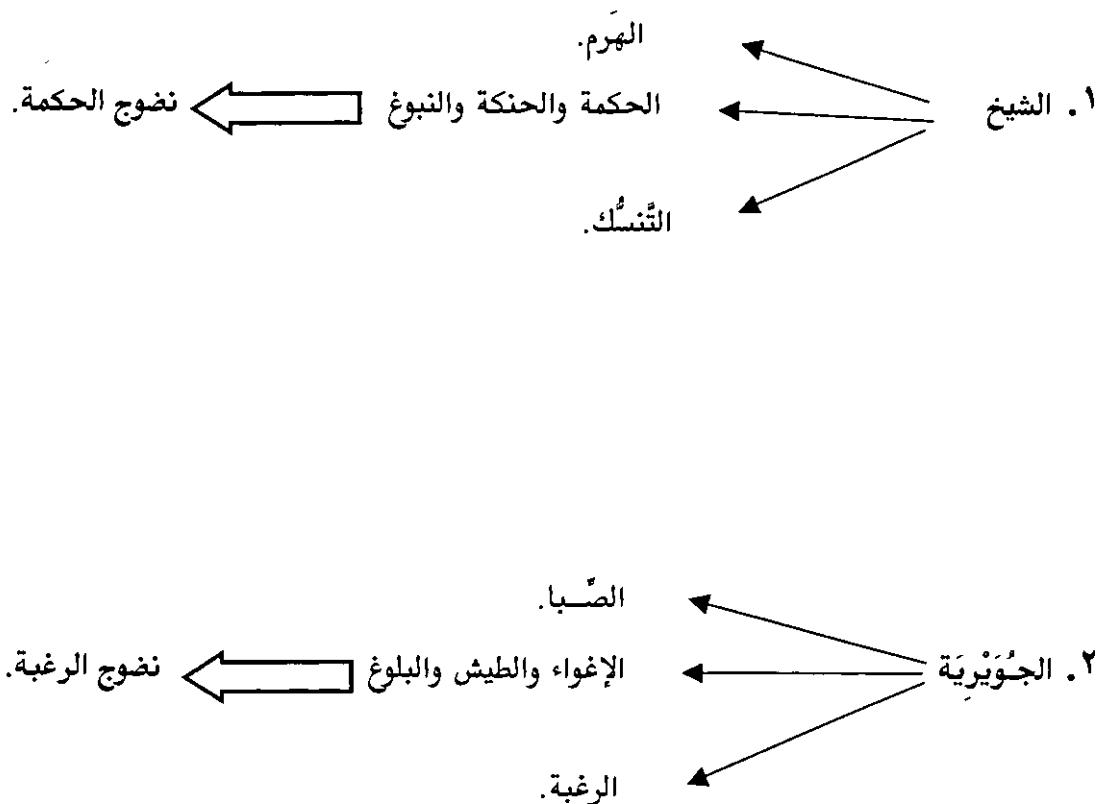
تتخذ حركة السرد اتجاهًا تصاعدياً، إذ تشير لشيخ يطوف ليلاً بالبيت الحرام، وهو فعل يتأسس على حركة دائيرية حول الكعبة يقوم الطائف فيها بالتوجه التام لأداء المناسك وهو يقرأ ما تيسّر من القرآن. كما أنّ هذا الفعل يقتضي من الفاعل أن يَصْرُفَ ذهنه وعقله عما سواه من أفكار فلا يُصغي إلا لإيقاع الروح المتوجه لربها. في حين أنّ حضور الجُوَيْرِيَّة يُعرقل هذا النسك، فإذا كانت المرأة حاضرة وهي جُوَيْرِيَّة فإنها تحول من دون إتمام النسك ليُصبح قلب الشيخ أبي عمرو بن العلاء متعلقاً بها، وأنذنه منصتين لقولها الذي تكفل بقطع حالة التوحد في النسك.

١ يدلُّ السياق على أنها تصغير جارية، وصوابها: جُوَيْرِيَّة. وقد وردت في الصفحة المقابلة لهذا النص جُوَيْرِيَّة، مما يعني أنَّ هناك سقطاً في ياء التصغير. تصويب: د. نهاد الموسى.

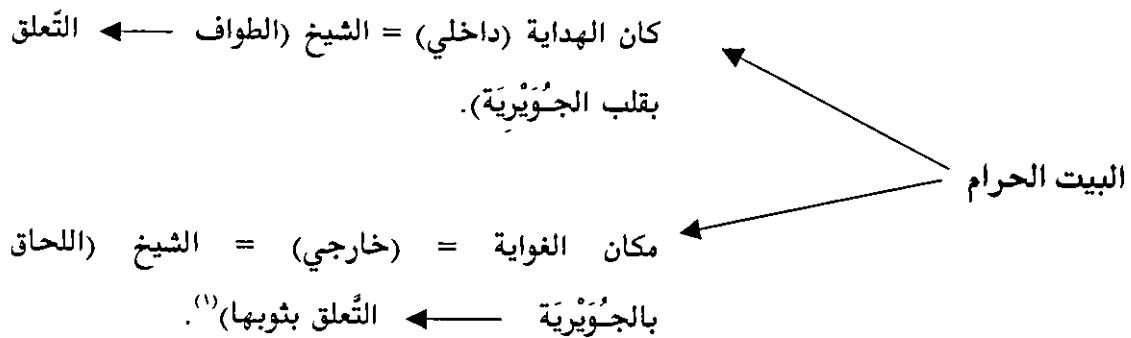
٢ أخبار مكة في قدم الدهر وحديثه، ١/ج، ص ٣١٩.

كما أنَّ التعلُّق بالجارية لا يتوقف عند القلب وإنما يمتد ليشمل التعلُّق بالثوب، بيد أنَّ هذا التعلُّق يكون خارج فناء المسجد، ورغم ذلك فإنَّ فعل التعلُّق بالثوب يشكّل انتهاكاً صارخاً لقداسة المكان ومناسكه، فمكة كُلُّها حرم.

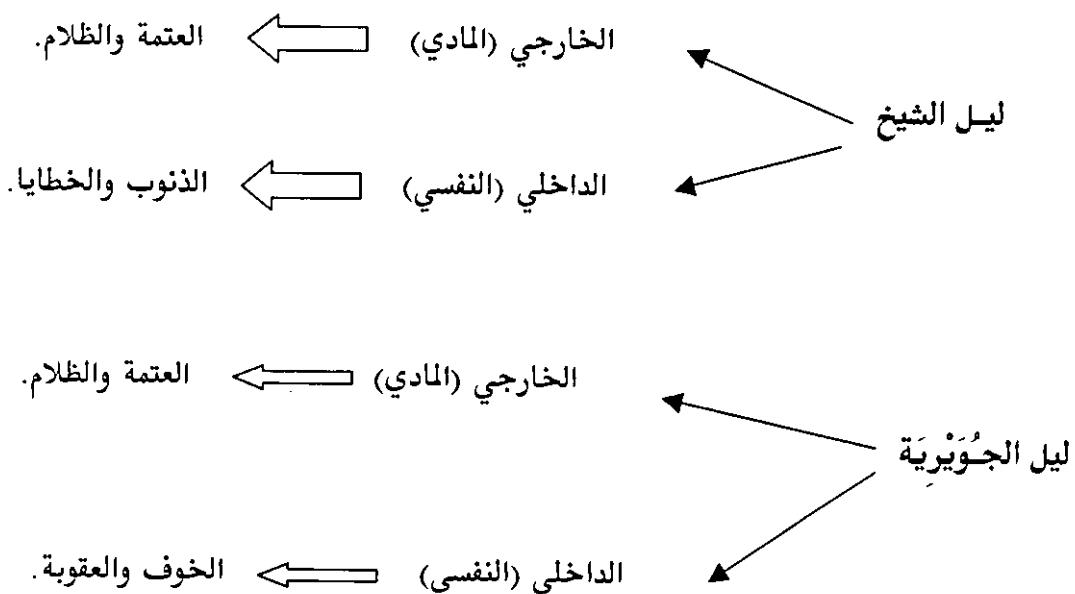
مخطط الشخصيات



مخطط المكان



مخطط الزمان



^(١) يبدو أن حضور المرأة والرغبة في وصالها في مواسم الحج كان أمراً اعتيادياً صادقت عليه الثقافة العربية، إذ أشار الشعراء لتجاربهم مع المرأة، في الحج، يقول جميل بشينة: وعند الصفا والمروتين ذكركِ^{مختلف} من بين ساعِ ومجفِّ^{هي} الموت، بل كادت على الموت تضعف وعند طوافي قد ذكركِ ذكرةَ

وسمَّ بالأركان من هو ماسح ولما قضينا من مني كل حاجة
أخذنا باطراح الأحاديث بيننا وسارت باعناق المطوي الأباطح

وقد وقف ابن جنی على البيتين الأخيرين كاشفاً أبعاد الدلالات الغامضة. فقال: "وذلك لأنَّ في قوله: "كل حاجة" ما يفيد منه أهل النسب والرق، وزنو الأهواء والمحنة ما لا يفيده غيرهم، ولا يشاركون فيه مَنْ ليس منهم؛ ألا ترى أنَّ حوانج (مني) أشياء كثيرة غير ما الظاهر عليه، والمعتاد فيه سواها؛ لأنَّ منها التلاقي، ومنها التلاقي، إلى غير ذلك مما هو تالي له، ومعقود الكون به". الخصائص. ج ١، تحقيق: محمد علي النجار، ط ٢، ص ٢١٨.

❖ تحول السرد (النار والأوطار)

القمر ← يُبَدِّد عتمة الليل البهيم.

الجُوَيْرِيَّة ← تُبَدِّد عتمة الحواس والرغائب.

يقوم القمر بإضفاء الضياء على المكان والمرئيات (فالتفتت إلى بوجهه لقد وآلله فضح عندي حُسْن وجهها ضوء القمر)، في حين تقوم الجُوَيْرِيَّة بتسليط النور على الرغائب، ولعلَّ أثراً نور الجُوَيْرِيَّة أشد تأثيراً من ضوء القمر؛ لأنَّ هدفها يكون في داخل الإنسان (لقد كانت في نفسي أحسن من حُسْن ضوء القمر). ويؤدي اسم التفضيل وظيفة لسانية مهمة، فهو لا يكشف عن المفاضلة بين حُسْن ضوء القمر وحُسْن وجه الجُوَيْرِيَّة فحسب، وإنما يكشف عن الأحساس التي تنتج عن كلا الضوئين؛ فإذا كان ضوء القمر يُتيح للعين إبصاراً وجلاً فإنَّ ضوء الجُوَيْرِيَّة (حُسْن وجهها) يبعث في النفس دفقاً شعورياً كثيفاً يُلامس النفس المتقدة اشتهاهً ورغبة. وتكشف هذه الدلالات بنية الصمائر الواردة في الحكاية:

• الضمائر العائدة على الشيخ: (عشرة ضمائر)

الضمير المنفصل: أنا = تكرر مرتين. (أنا أطوف...، إذا أنا بـجُوَيْرِيَّة...).

الضمير المتصل: تاء المتكلّم = تكرر أربع مرات. (فلحقتها، فتعلقتُ، قلتُ، قلتُ).

ياء المتكلم: ثلاثة مرات. (إليَّ، عندي، عيني).

الضمير المستتر: أنا = مرة واحدة. (أطوف...).

• الضمائر العائدة على الجُوَيْرِيَّة: (ثلاثة عشر ضميراً)

الضمير المنفصل: هي = مرة واحدة. (وهي تقول).

(نا) = مرة واحدة. (لقضينا...).

الضمير المتصل: الهاء = خمس مرات. "لحقتها، ثوبها، لها، وجهها ، لها).

الضمير المستتر: هي = سبعة مرات. (تقول ، خرجتْ ، فانصرفتْ ، فالتفتتْ ، كانتْ ، قالتْ).

ولتوزيع الضمائر تفسير دلالي مهم، فقد ورد الشيخ فاعلاً، من خلال ضمائر الرفع المتصلة التي تكررت أربع مرات، في مستوى الأفعال المُتعددة ، في حين أنَّ الجارية وردت فاعلاً، من خلال ضمائر الرفع المستترة التي تكررت ست مرات، في مستوى الأفعال اللازمية. بيد أنَّ الجُوَيْرِيَّة هي التي تحرّض الشيخ على الفعل، بمعنى أنَّ أفعال الشيخ ما هي إلا استجابة لأفعال الجُوَيْرِيَّة التي شكلت حافزاً لأفعاله؛ يؤيد ذلك الروابط الحرافية وبنية العائدية المتحققة من خلال الضمائر (فانصرفتْ فلحقتها، فتعلقتُ بثوبها). إنَّ التحليل اللساني يدل على أنَّ فعل الإغواء قادر على

تعطيل النسك، وأن حكمة الشيوخ لا تصمد طويلاً أمام فتنة الصبا، وأن الخوف من النار هو الذي يمنع الإنسان من نيل الأوطار.

المبحث الثاني: سردية الماء: جدلية الظمام والارتواء

يُعدُّ الماء المُكوَّن الأساسي في حياة الإنسان واستقراره، إذ إنَّه شرط من شروط الوجود الضرورية التي تقتضي العيش والثَّماء، وسببٌ رئيسي في ديمومة الحياة واستمرارها. ولهذا السبب كان الماء عالماً مؤثراً في نشأة المجتمعات، وقيام الحضارات التي كانت تتخذ موقعها و مكانها قريباً من الأنهار الكبرى الدائمة الجريان، وحول عيون الماء والينابيع و مساقط الأمطار الوفيرة، وذلك لما تمنحه هذه الخصائص من عوامل بناء ورخاء، الأمر الذي يعني أنَّ الماء يُمثِّل رمزاً من رموز المنعة والقوة والثبات والخصوصية فكُلُّما توافرت الشعوب على مصادر مائية غنية كانت حظوظها في الاستقرار والصمود وإنتاج القيم الحضارية أكثر. ولعلَّ في هذه القصة ما يؤثُّس بهذا الموقف، ونصُّها:

” جاءَ رجُلٌ عَلَى فَرْسٍ فَوَقَفَ بِمَاءِ مِيَاهِ الْعَرَبِ فَقَالَ: أَعْنَدُكُمُ الرِّيحُ الَّتِي تَكُُبُ^{*}
الْعَيْرَ؟ قَالُوا: لَا. قَالَ: فَتَذَرِّي الْفَارِسَ^{*}؟ قَالُوا: لَا. قَالَ: فَكَمَا تَكُونُ يَكُونُ مَطْرَكُمْ“^(١).
ولهذا السبب عاشت الشعوب، ولا تزال، صراعاتٍ حادَّة نتْيَّةً رغبتها في السيطرة على المياه
ومصادرها^(٢).
كما أنَّ للماء دلالاتٍ تختلف باختلاف الثقافات، والديانات، والعقائد، والأساطير المتعددة؛
فهي:

” شَكَلَ التَّجْلِيُّ الْأُولَى ... وَهُوَ مَصْدُرُ الْحَيَاةِ وَالْخَصْبِ وَالْطَّهَارَةِ وَالْجَذْبِ الْجَنْسِيِّ
وَالتَّجَدُّدِ الْجَسْدِيِّ وَالرُّوحِيِّ وَالْحِكْمَةِ وَالْعِرْفِ وَالْخَلُودِ وَالسَّلَامِ وَالْبَعْثِ“^(٣).
أما الثقافة العربية فقد أرست، شأنها شأن بقية الثقافات، دلالات، ومفاهيم تصور حضور
الماء ورموزه المتنوعة في الممارسات الحياتية كافة؛ فقد احتل الماء مساحةً واسعةً في كلام العرب،
وأنموذجه المتنوعة في وأشعارهم، وأمثالهم، وسيرهم، وكناياتهم الدالة. وما يدل على أهمية حضوره في وجدانهم أنَّهم

* تَكُُبُ الْفَارِسَ: تقلبه. لسان العرب، مادة: (كبب).

* تَذَرِّي الْفَارِسَ: تُسقطه وترمي به. لسان العرب، مادة: (ذر).

١ الجاحظ، الحيوان، ج ٣، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ص ١١٩.

٢ انظر: خليل أبو جيحة، الماء بين الأدب والحياة، مجلة الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، ع ٨٢، بيروت، ١٩٩٥، ص ١١٥.

٣ أحمد الطبل، الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، ع ٢٥، ١٩٨٣، ص ١٤٢، ١٤٤.

قرنوه بالكرم في قولهم للكريم: "أنت بحر"، وال الحرب في قولهم: "الحرب سجال"، والغدر عندما
قرنوه بالسيل^(١).

كما كان انقطاع المطر عن الناس وتأخر هطوله يُنذر بالبلاء والمحن، فأخذ الناس باستمطار السماء
بوساطة نار تُسمى نار الاستمطار. وقد تحدث الجاحظ عنها قائلاً:

"ونار آخرى، وهي النار التي يستمطرون بها في الجاهلية الأولى: فإنهما كانوا إذا تتابعت
عليهم الأزمات وركد عليهم البلاء، واشتد الحدب، واحتاجوا إلى الاستمطار، اجتمعوا
وجمعوا ما قدروا عليه من البقر ثم عقدوا في أذنابها وبين عرقيبها، السَّلْعَ والعُشَرَ، ثمَّ
صعدوا بها في جبل وعر، وأشعلوا فيها النيران، وضجوا بالدعاء والتَّضرع. فكانوا يَرَوْنَ أنَّ
ذلكَ من أسباب السُّقْيَا"^(٢).

إنَّ هذا الموقف ينطوي على إدراك العرب، في الجاهلية، لأهمية الماء في حياتهم ومعاشرهم لذلك
حاولوا معرفة القوانين الكونية التي تتيح لهم اكتشاف سير الرياح، والأحوال، ونجوم الاهداء،
وهطول المطر. ولهذه الأسباب كانوا دائمي التنقل فراراً من الجدب والجفاف^(٣).

وسوف تحاول الصفحات القادمة تناول بعض النصوص السردية التي تمثل رموز الماء في الثقافة
العربية ومعرفة دورها في حياة الإنسان وسلوكه وأثرها في صياغة مفاهيمه الثقافية من أجل كشف
أبعاد الماء السيميائية وحضورها في الثقافة العربية.

١ انظر: ثناء أنس الوجود، رمز الماء في الأدب الجاهلي، ط١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٨٠ - ٨٤.

٢ والسلع: شجرٌ مرُّ كانت العرب تأخذ حطبه، في جاهليتها، ويعلقونه في أذناب البقر ثم يُضرمون النار فيه وهم يُصدّونها في الجبال فيُمطّرون. والعشر: شجرٌ له صمعٌ وفيه حُرّاقٌ مثل القطن يُقتدح به، وله صمعٌ حلوٌ... وفي سُكّره شيءٌ من مراقة. لسان العرب، مادة: (سلع، عش).

٣ الجاحظ، الحيوان، ج٤، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ص ٤٦٦.

٤ نفسه، ج٦، ص ٣٠.

♦ انهيار السد: الماء والبداية الأسطورية

سوف يكون حدث انهيار سد مأرب حدثاً ثقافياً فاصلاً في تاريخ العرب القدامى الذين ورثوا جنة عدن وكانوا يُقيّمون في أرض اليمن السعيد. فقد حلمت طريقة الكاهنة، زوج ملك اليمن عمرو بن عامر مزيقيا، بأنَّ سحابة^(١) ستغشى اليمن ليحرقَ برقها ورعدُها الأشجارَ والإنسان، ويُغرق ماوتها الأرض. وعلى إثر هذا الحلم ستنجز قبائل الأزد عن اليمن وتسير تجاه الجزيرة العربية ليتفرقوا في البلاد بعد أنْ كانوا إلهاً^(٢).

إنَّ تدفقَ الماء الناجم عن ماء السحابة، وانهيار سد مأرب سببٌ كافٍ لسقوط الدولة العربية في الجنوب، ومؤشر واضح على الكارثة الفاجعة^(٣) التي حلَّت بقبائل الأزد التي رحلت عن بلاد اليمن حيث الخصبُ والماء الوفير إلى أرض الجزيرة^(٤) حيث القفرُ والماء النَّزَرُ. وبمعنى آخر فإنَّ الماء يُجسِّدُ قيمة هلاكية مركبة؛ فعلاوة على القفر ونزة الماء فإنَّ قبائل الأزد واجهت واقعاً مأساوياً تمثَّلَ في الشتات الذي حلَّ بها إذ تفرقَت بطونها في الجزيرة العربية والعراق والشام^(٥).

وتکاد سردية انهيار سد مأرب^(٦)، وما رافقه من طوفان أغرق بلاد اليمن وشتت أهله، تُمايل، في مستواها الرمزي، سردية انهيار برج بابل وما نجم عنه من تشتت لأهل الأرض وببلة للغتهم بعد أنْ كانوا يتكلّمون "لغةً واحدة وكلاماً واحداً"^(٧)، فحلَّ عليهم العقاب ليكون جنس العمل مُحدداً نوع

١ هناك رواية تقول: إنَّ طريقة الكاهنة حلمت بالسيل العَرِم الذي يُخْرِب الجنين. انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٥.

٢ وردت حكاية طريقة الكاهنة في كثير من كتب الأدب والتفسير القديمة، لكنَّ تبع الروايات ليس مجال هذا البحث الذي يسعى إلى تمثيل أبعاد الحكاية الاستعارية، لتكون مُنطلقاً جوهرياً تقوم عليه الفرضية. وبهذا الصدد تكفي الإشارة إلى: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٥-٦٩. و: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ولدالها، ج ٢، ص ١٤٩-١٥٧.

٣ انظر: أحمد الطيّال، الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، ص ١٤٣.

٤ استقرت قبائل الأزد، بادىء الأمر في مكة بعد حربها مع جرهم وظفرها بمكة، ثم تفرقَت إلى المناطق المجاورة بعد أنْ أصابها مرض خطير.

٥ انظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ولدالها، ج ٢، ص ١٤٣.

٦ لا بدَّ من الإشارة إلى النص المهم الذي كتبه المبدع العربي محمود المسعدي وهو السد. وقد استوحى نظامه من سردية سد مأرب وعالج فيه جدلية الخلق والبناء من خلال أبعاد وجودية تعرض مأساة الإنسان وصراعه مع قدره الذي يتربص به. انظر: محمود المسعدي، السد، تقديم: توفيق بكار، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٢.

٧ انظر: الكتاب المقدس، المعهد القديم: سفر التكوين.

الجزاء وفقاً للقاعدة القائلة: الجزاء من جنس العمل. فعقوبة هدم برج بابل كانت نتيجة طموح الإنسان في بناء برج يوصله للسماء وصولاً إلى مرحلة التعالي التي تمثل انتهاكاً صارخاً للإرادة الإلهية^(١). ويبين الجدول المُرفق نقاط التمايز والافتراق بين سد مأرب وبرج بابل:

برج بابل	سد مأرب	وجوه التمايز والافتراق
رمز حضاري	رمز حضاري	البعد الرمزي
برج عالٌ وشاهق	سد ضخم	الحجم
التدمير	الانهيار	النهاية
الشتات والبلبلة	الشتات والبلبلة	مال أصحابه
الضياع والاختلاف	التحول والانتقال	الاستعادة

بيد أنَّ هناك ائتلافاً جوهرياً بين سد مأرب وبرج بابل يتمثُّل في سبب انهيارهما، فقد كان لتدمير برج بابل سببٌ موضوعيٌّ وهو انتهاءك القيم الدينية ورغبة الناس في الصعود إلى السماء التي تُمثِّل، رمزاً، الجنة بمعنى أنَّ توق الناس لدخول الجنة هو الدافع وراء بناء البرج. في حين أنَّ سبباً اقترفت خطاياها فادحة، إذ اتَّبعَت الهوى والشيطان إضافة إلى إعراضها عمَّا أمرتْ به فكان أنَّ حلَّ عليها العذاب والعذاب بارسال السيل في البلاد والتَّفُّرق شذراً مذراً^(٢). ورغم هذا المال المأساوي إلا أنَّ فيضان الماء شكلاً حدثاً مفصلياً كان يؤذن بميلاد بداية جديدة. لكنَّ ما هي هذه البداية التي تجعل الإنسان في مواجهة ضارية مع القفار والظَّماء؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بالطَّيعة الرا肯ة ولا بالسهولة اليسيرة؛ لأنَّ رصد تفاصيل التحولات التي حصلت بعد رحيل قبائل الأزد أمر صعب ومستحيل؛ لتعقدُها وتشابكها إضافة إلى امتدادها زماناً ومكاناً. لكنَّ النقطة التي يمكن إثارتها في هذه القضية هي مآل قبائل الأزد وأهل بابل، فبالنسبة لأهل بابل فإنَّ العقاب الذي حلَّ بهم هو تفرقهم وتبليل لغتهم بعد أنَّ كانت

١ إنَّ ربط الكوارث بالإرادة الإلهية ينمُّ على إقرار الإنسان بالخطايا والآثام. لكنَّ ماذا لو كان فعل الانتقام صادرًا عن الإنسان ظناً أنَّ انتقامه يمثل إرادة الله؟! لقد قام الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، عقب أحداث ١١ سبتمبر التي أدت إلى انهيار برج التجارة العالمي بنبيوروك بتفكيرك "حدث ١١ سبتمبر" وربطه بانهيار برج بابل؛ لأنَّ حدث ١١ سبتمبر أدى إلى إحداث بلبلة مروعة، إضافة إلى أنه أصبح تاريخاً فاصلاً. انظر: جاك دريدا، ما الذي حدث في "حدث" ١١ سبتمبر؟، ترجمة: صفاء فتحي.

٢٠٠٣، ص ١١٨، ٥٦٠١١٢٠٥١٠.

٢ لقد أفرز النصُّ القرآنيُّ سورة خاصة تناولت هذه السردية هي سورة "سبأ". انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباجي الحلبي، د.ت.ط، ص ٢٣٥ - ٢٣٠.

واحدة^(١)، فتفرقوا، بعد تدمير البرج، مذعورين، ومقسومين لسانياً وجهوياً. بابل لم تكن إلا مشروعًا لاستعادة أواصر السماء لكنَّ نتيجة هذا المشروع هي البلبلة والتدمير، وهي نتيجة مُشابهة لقصة آدم وحواء التي انتهت بهبوطهما إلى الأرض^(٢): في حين أنَّ قبائل الأزد واجهت فُرقَةً مؤقتة إذ سرعان ما تُوجَت على المناطق التي دخلتها، وقد أصبحت هذه الفرقَة مثلاً في مجمع أمثال العرب فقالوا: تفرقوا أيادي سبا^(٣). هذا من ناحية الشتات أما من ناحية البلبلة التي اعتربت اللسان فقد كان اللسان العربي المقسم لهجياً هو عامل الوحدة اللسانية بين مختلف اللغات التي راحت تُدرج العربية في نظامها لتلاوة القرآن وفهم دلالاته^(٤). إنَّ النتيجة التي نجمت عن انهيار سد مأرب يمكنُ فهمها ضمن سياق البداية الحضارية التي كانت فتحاً جديداً وتأهيلًا مختلفاً لمياد الدين الجديد وهو الإسلام، هذا ما يمكن تفسيره من بشرى طريقة الكاهنة بالإسلام عندما خاطبت الأزد قائلة: "خذوا البعير فخضبوه بالدم، تلُونَ أرض جورهم، جيران بيته المحرم، بيت بناء النبي الأكرم، خليل الولي المنعم، بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم"^(٥).

١ يرى ميشيل فوكو أنَّ لغة بابل هي اللغة الأم التي كان يتكلَّمها جميع الناس، وأقدم اللغات. ومن الطبيعي، كما يعبر فوكو، أن تكون "لغة" "الرب" عندما كان يخاطب البشر، اللغة العربية، التي اعتبرت أنها وَدَّت السريانية والعربية ...". الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٩٣.

٢ تتبعي الإشارة، بهذا الصدد، إلى محاضرات عبد الفتاح كيليطو التي ألقاها في الكوليج دي فرنس بباريس، وهي مُقاربات تتناول أصل اللغة وما يتربُّ عليها من دلالات ثقافية. انظر: لسان آدم، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، ط٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٩ - ٤٤.

٣ انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٧.

٤ الرأي لأبي بكر الزبيدي الأندلسي صاحب طبقات النحوين واللغويين. انظر: لسان آدم، ص ٢٤.

٥ انظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ١، ص ٦٥. وانظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، ج ٢، ١٥٢.

♦ الماء المقدس: الولادة والأنبعاث

إن تدفق ماء زمزم، في مكة، يدل على ميلاد عهد جديد، وحاضرة حديثة. فبعد أن جاء إبراهيم بسريرته هاجر وطفلها إسماعيل راحلاً بهما من فلسطين إلى مكة كان أن تركهما عند موضع الحجر الأسود ثم "انصرف راجعاً إلى الشام" بعد أن دعا ربه أن يحفظ مكة ويكلأها برعايته، وأن تهوي أفندة الناس إلى ذريته، وأن يرزقهم الله الثمرات والخير^(١). وحسب الروايات التفسيرية المتداولة في الثقافة الإسلامية فإن الله أرسل جبريل، ليخرج لهاجر وابنها إسماعيل الماء في موقع ستغدو له أهمية في حياة الناس: الدينية والمعيشية. هذا ما يمكن فهمه من عبارة جبريل، عليه السلام، الذي قال لهاجر بعد أن بجس الماء: "لا تخافي على أهل هذه البلدة، فإنها عين يشرب منها ضيفان الله"^(٢).

وسوف يكون الماء، في السرد العربي القديم، رمزاً للإعمار والسكن؛ فهو سبب اجتماع الناس بمكة ومقامهم فيها. يقول وهب بن منبه: "كان بطئ مكة ليس فيه ماء، وليس لأحد فيه قرار حتى أنبطَ الله تعالى الماء إسماعيل (عليه السلام) زمزم. فعمرت مكة يومئذ وسكنها من أجل الماء قبيلة من اليمن يُقال لهم: جُرهم ... ولو لا الماء الذي أنبطه الله تعالى إسماعيل (عليه السلام) لما أراد من عمارة بيته، لم يكن لأحد بها يومئذ مقام"^(٣).

فالماء هو المحفز على إقامة الناس بمكة من أجل عمارة بيت الله الذي كان خرباً قبل مجيء إبراهيم عليه السلام. وهنا تتضح علاقة الماء بالبناء؛ فالماء هو عامل البناء الأساسي الذي يتم به الرسوخ والاستقرار. بمعنى أن الماء هدفين: هدفاً قريباً، وهو سقاية الناس، وهدفاً بعيداً، وهو عمارة بيت الله. يؤكد هذه الدلالات تحليل الجملة الأخيرة الواردة في النص:

ولولا الماء الذي أنبطه الله تعالى إسماعيل لما أراد من عمارة بيته، لم يكن لأحد بها يومئذ مقام
إن دخول حرف الشرط الامتناعي (لولا) على المبتدأ جعل دلالتها معلقة؛ إذ إن إقامة الناس بمكة لم تكن لتحدث لو لم يكن الماء موجوداً. لكن عمارة البيت هي الهدف الجوهرى في بنية الشرط الامتناعي، فهي المركز الدلالي الذي تقوم عليه الجملة، بيان ذلك أن جملة: (لما أراد من عمارة

٠. **السريرية**: الجارية التي يتسرى بها الرجل ويختارها طلياً للسرور. لسان العرب، مادة: (سر).

١ الإشارة إلى الآيات: ٣٥، ٣٦، ٣٧ من سورة إبراهيم.

٢ الشلبي، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص ٨٤. و الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م ١، ج ٢، ص ٥.

٣. **التبط**: الماء الذي يخرج من البتر أول ما تُحفر. ونبط الماء: نبع. لسان العرب، مادة: (نبط).

٤ الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، م ١، ج ٢، ص ٩.

بيته) تقع في صلب الدلالة فهي تتمتع تأويلاً بوظيفة نحوية هي : المفعول لأجله. أي أنَّ الله قييس الماء لإسماعيل ليكون عاملًا جاذباً وعنصراً مُحْفِزاً لإقامة الناس وسكناه استعداداً لعمارة بيته الحرام. يؤكد ذلك بنية الضمير المتصل (هـ) الوارد في التركيبين: (أنبطة)، و (بيته)، فقد ورد الضمير مُتعاقباً ودالاً على العلاقة الترابطية بين الماء والله. لكنَّ اللحوظ الدلالي الذي يمكن الإشارة إليه هو أنَّ الضمير المتصل قد ورد في المرة الأولى في موقع المفعولية (أنبطة) في حين أنَّه ورد في الثانية في موقع الإضافة، ولهذا التوزيع دلالة مهمة تتضح بإحكام الترابط بين العناصر اللسانية، بمعنى أنَّ الماء (الذي ثُبِطَ لإسماعيل) سيصبح ماءً له أي أنَّ ماء زمزم صار ملكاً لإسماعيل فهو (ماء إسماعيل)، في حين أنَّ بنية الإضافة تدل بشكل واضح على علاقة الملكية بين الله والبيت الحرام. وبعبارة ثانية فإنَّ ماء إسماعيل هو الأداة الفاعلة في مشروع عمارة بيت الله الحرام.

■ بئر زمزم: النضوب والانبعاث

سوف يستثار حفر عبد المطلب بئر زمزم بأهمية بالغة، إذ سيغدو عاملًا مهمًا في سيادة قريش ينضاف لرصيدها الديني، والاجتماعي، والاقتصادي، واللغوي. وبهذا المعنى سيصبح حفر زمزم حدثاً تدشينياً يعلن عن قيام منظومة جديدة. ويصل خبر حفر البئر بسند يمتدُ إلى الإمام علي الذي قال :

” قال عبد المطلب بن هاشم: بينما أنا نائم في الحِجْر إِذْ أَتَانِي آتٍ فقال لي: احفر طيبة، قلت: وما طيبة؟ فذهب عنِّي ولم يجبنِّي، فلما كانت الليلة الثانية جاءَني فقال: احفر درة، فقلت: وما درة؟ فذهب عنِّي ولم يجبنِّي. فلما كانت الليلة الثالثة أتَاني فقال: احفر المضنوة، فقلت وما المضنوة؟ فذهب عنِّي؛ فلما كان من الغد رجعت إلى مضجعي فنمت، فجاءَني فقال: احفر زمزم، فقلت: وما زمزم؟ وكانت قد درست وغار مأواها لما مضت أيام إسماعيل عليه السلام، قال: بئر يسقي الحجاج منه عند منحر قريش عند نقرة الغراب وقرية النمل؛ فلما تبيَّنَ له قام فدلَّ على موضعه وعرف أنه قد صدق، فندا بمعوله ومعه الحارث ابنه وليس له ولد يومئذ غيره“.^١.

يتضمنُ هذا الخبر عدة دلالات أهمها :

- ◆ أنَّ بئر زمزم كان قد درس بعد عهد النبي إسماعيل.
- ◆ أنَّ عبد المطلب الذي لم يكن قد أصبح جدًا للنبي محمد هو الذي حفر بئر زمزم بعد أنْ درس.
- ◆ أنَّ آتياً قد أبلغ عبد المطلب بحفر بئر زمزم.
- ◆ أنَّ الآتي قد ألح في طلبه القاضي بحفر بئر زمزم.
- ◆ أنَّ أسماء بئر زمزم لم يكن عبد المطلب يعيها، وهذا يعني أنَّ الناس لم يكونوا يعرفونها.
- ◆ أنَّ دلالات أسماء زمزم تدل على : الماء الطيب، والجوهرة النفيسة والثمينة التي يضُنُّ بها المرء على الآخرين.
- ◆ أنَّ عبد المطلب بُشِّرَ بالبئر، وسقاية الحجيج وهو منزلتان رفيعتان.
- ◆ أنَّ عبد المطلب سينال السيادة على قريش التي لن توفق على استئثار عبد المطلب بالبئر والسقاية.

فالماء عامل من عوامل السلطة يتيح للقائمين عليه فرض تعاليمهم، خاصة إذا كان الماء يتمتع بدلالات دينية، إذ يصبح عنصراً مُزدوجاً؛ فهو رمز الدين، والنفوذ، والصراع. وهذا ما جرى مع قريش التي كانت تعيش صراعاً داخلياً على هذه المفاهيم وبيان ذلك ما يرد في هذه الحكاية :

❖ نص الحكاية:

” فلما علمت قريشُ به قاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب إنها من آثار أبيتنا إسماعيل وإنَّ لنا فيها حقاً فأشركنا فيها ، فقال: ما أنا بفاعل، إنَّ هذا شيءٌ خُصصتُ به دونكم وأعطيته من بينكم؛ قالوا له: فأنصفنا فإنَّا غير تاركك حتى نخاصمك (الوحدة السردية الأولى)، قال: فاجعلوا بيني وبينكم من شئتكم أخاصمكم إليه، قالوا: كاهنةبني سعد بن هذيل، قال: نعم، وكانت في أطراف الشام، فركب عبد المطلب ومعه نفرٌ منبني عبد مناف، فركب من كل قبيلة من قريش نفرٌ، قال: والأرض إذ ذاك مفاوز، فخرجوا (الوحدة السردية الثانية) حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز ثُندَ ما كان معهم من الماء حتى أيقنوا بالهَلَكة، فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فأبوا عليهم وقالوا: إنَّا بمفارزة وإنَّا نخشى على أنفسنا أنْ يُصيّبنا مثل ما أصابكم (الوحدة السردية الثالثة). فلما رأى عبد المطلب ما صنع القوم قال لأصحابه: ماذا ترون؟ قالوا: رأينا تَبَعَ لرأيك، فأمرنا بما شئت، قال: فإني أرى أنَّ يحفر كُلُّ رجلٍ منكم لنفسه حفرة بما يجد من القوة، فكلُّ من مات متأثراً دون صاحبه دفنه في حفرته. قال: فحفروا وجلسوا ينتظرون الموت (الوحدة السردية الرابعة)، ثم قال عبد المطلب: وما لنا لا نضرب في الأرض، فعسى الله تعالى أنْ يرزقنا ماءً، فارتاحوا ومن معهم من

قريش ينظرون إليهم ما هم فاعلون؟^(الوحدة السردية الخامسة) وتقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها، فلما انبعثت به انفجرت من تحت حوافر دابة عبد المطلب عين ماء عذب، فكبّر عبد المطلب وكبار أصحابه، ثم نزل فشرب منه وشرب أصحابه حتى رأوا وملؤوا أسيتهم، ثم دعا القبائل من قريش فقال: هلّمُوا إلى الماء فقد سقانا الله تعالى وإياكم فشربوا وستوا^(الوحدة السردية السادسة). ثم قالوا: قد والله قضى الله لك علينا يا عبد المطلب، والله لا نخاصمك في زمزم أبداً، إنَّ الذي ساق هذا الماء في هذه الفلاة فهو سائق زمم فارجع، فرجع ورجعوا معه حتى وافوا مكة وخَلُوا بينه وبين زمزم^(١).

♦ تحليل الحكاية ♦

تتضمن هذه الحكاية بنية سردية متكاملة، فهي تتوافر على سارد، وشخصيات، وزمان، ومكان، وأحداث، وصراع، وتوتر، وتصاعد أحداث، وحلٌّ. ومن أجل تحليل هذه الحكاية فإنَّه لا بدَّ من التماس آلية منهجية تقوم على المبادئ البنوية، التي تتعلق بما هو ثابت وجوهري في الحكاية ولا بدَّ من التمييز بين مستويين مهمين؛ الأول: مستوى القصة الذي يرتبط بالقصة كما جرت في الواقع. والثاني: مستوى السرد الذي يتعلّق بطريقة تقديم القصة من خلال إدراجها في سياق حكائي يقوم على إضافة عناصر سردية متنوعة تمنح القصة إيقاعاً سردياً مُفارقًا لأحداثها الواقعية.

إنَّ تحليل السرد بنويًا **Structural analysis of narrative** يعني الانحياز لعلاقات السرد النحوية والدلالية^(٢) لذلك فقد تم تقسيم الحكاية إلى سبع وحدات سردية، لتكون منطلقاً في التحليل الذي سيعتمد على النحو السردي **Narrative grammar** الذي يحكم توزيع البنية السردية من خلال تحديد التراكيب الرئيسية، وعناصر السرد الكبرى، إضافة إلى

١ الثعلبي، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، ص.٨٦.

٢ انظر: جيرالد بربنوس، المصطلح السردي، ترجمة: عابد خازندار، مراجعة وتقديم: محمد بربيري، ط١، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٣، ص.٢٢٣. وهناك ترجمة أخرى لكتاب نفسه بعنوان: قاموس السردية، ترجمة: السيد إمام، ط١، ميريت للنشر والعلوم، القاهرة، ٢٠٠٣. ولا بدَّ من التنويه إلى الاتجاهين البارزين في تحليل البنية السردية؛ الأول: الذي يدرس السرد وعناصره، بمعنى أنه يتوجه نحو الشكل. والثاني: الذي يدرس الخطاب ويقف على تجلياته الدلالية، ومعطياته الثقافية. للاستزادة، انظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي: (الزمن، السرد، البث)، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص.٤٦ - ٥٥.

الوظائف السردية التي تمثل محور الدلالات^(١). إن الوحدة السردية^(٢) **NARREME** هي التي تتضمن عنصراً سردياً يتمتع بثراء دلالي لا يمكن حذفه والاستغناء عنه^(٣).

♦ الوحدة السردية الأولى: المسراع على البئر

وهي الوحدة المركزية التي تتأسس عليها الحكاية، ومؤداها: مطالبة قريش عبد المطلب بإشراكهم في البئر استناداً إلى حقهم في وراثة آثار إسماعيل. فإسماعيل، من وجهة نظر قريش، يمثل أباً لقريش التي تولّت القيام على البيت الحرام ورعايته. بيد أن عبد المطلب يرفض طلب قريش؛ صادراً عن خصوصية فعل الحفر واكتشاف الماء. فإذا، موقف عبد المطلب الرافض فإن قريشاً تصر على موقفها وحقها في البئر انطلاقاً من مبدأ الوراثة الإسماعيلية.

♦ الوحدة السردية الثانية: الاحتکام للكاهنة

قبول طرف النزاع: قريش وعبد المطلب الاختصاص لkahane بنى سعد بن هذيل، لتنظر في خصومتهم في قضية الشراكة في بئر زرم. وبناً على موافقة الأطراف المتنازعة ستخرج مجموعة من قريش تمثل قبائلها متوجهة إلى أطراف الشام حيث كاهنة بنى سعد.

♦ الوحدة السردية الثالثة: المفازة ونفاد الماء

وهي تتضمن خروج ممثلي قبائل قريش وسيرهم في المفاوز، ونفاد ماء إحدى قبائل قريش وصولاً إلى التيقن من الهلاك، ورفض قبائل قريش سقاياتهم متذرعين بالخشية من الهلاك لأن الماء لا يكاد يكفيهم.

♦ الوحدة السردية الرابعة: اليأس وانتظار الموت

اقتراح عبد المطلب على أصحابه، أن يحفر كل منهم حفرة حتى إذا ما مات واحد منهم دُفن في الحفرة.

١ انظر: المصطلح السردي، ص ١٥١.

٢ انظر: المصطلح السردي، ص ١٦٠.

٣ انظر: رولان بارت، التحليل البنوي للسرد، ترجمة: حسن بحراوي وآخرون، مجلة آفاق: مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب، ع ٨، الرباط، ١٩٨٨، ص ١١. ولهذه الدراسة ثلاثة ترجمات أخرىات؛ الأولى بعنوان: مدخل إلى تحليل السرد البنوي، ضمن: رولان بارت، النقد البنوي للحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط ١، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨، ص ٨٩. والثانية بعنوان: مدخل إلى التحليل البنوي للقصص، ترجمة: نخلة فريفر، مجلة العرب والتكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٧. والثالثة بعنوان: مدخل إلى التحليل البنوي للروايات، ترجمة: فريق الترجمة في معهد الإنماء العربي، مجلة التكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربي، ع ٦٠، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٥٢.

♦ الوحدة السردية الخامسة: الأمل وحفر البئر

تعديل عبد المطلب اقتراحه بحفر بئر واستخراج الماء. رحيل قبائل قريش وهم ينظرون لعبد المطلب وأصحابه.

♦ الوحدة السردية السادسة: انفراج العقدة

ركوب عبد المطلب راحلته، وتفجر عين الماء العذب من تحت حوافر الدابة. وتکبير عبد المطلب وأصحابه من عبد مناف وشريم وملؤهم أسيتهم ثم دعوتهم قبائل قريش للشرب وملء الأسقيه.

♦ الوحدة السردية السابعة: التراجع والإقرار

تراجع قبائل قريش عن خصومتها عبد المطلب في بئر زمزم. وإقرارها بحق عبد المطلب بالتفرد ببئر زمزم.

تقوم الحكاية على لسان سارِد يتكلّم باقتدار **Well-spoken narrator** ، بمعنى أنَّ طريقة تقديم السرد قياسية؛ لأنها تتضمّن وظائف وحقائق تكاد تكون متطابقة مع طرائق تعبير الشخصيات^(١). فالسارِد معنيٌ بتقديم الحكاية بمجرياتها الحقيقة دون التدخل الكبير في أحداث القصة الرئيسية ، لكنه يُعلّق في بعض المواطن البسيطة، حيث يبدو تعليقه كلاماً مُعترضاً، ومن أمثلة ذلك عبارة: "قال" والأرض إِذ ذاك مفاوز" ، وهي عبارة إيضاحية وصفية. إنَّ آلية السرد التي ينتهجها السارد، على هذا النحو، تجعل المواجهة بين القاريء والخطاب مواجهة مُباشرةً، إذ لا وجود لعقبات سردية تُعرقل تداول الخطاب.

▪ جدلية الظماً والارتواء: الحكاية والتأويل

تكشف هذه الحكاية عن صراع قريش على الماء، ورفض قبائلها استئثاربني عبد مناف بحفر بئر زمزم وحياته. لذلك راحت تطالب بحقها في البئر مُستندةً إلى المسوغ التاريخي المرتبط بوراثة النبي إسماعيل. فالحكاية تبدأ بالصراع **conflict**^(٢) الذي تخوض قبائل قريش غماره؛ إثباتاً لحقّها في البئر بوصفه رمزاً دينياً يجسّد انتفاء القبائل للإرث الإسماعيلي ، ورمزاً سلطوياً يتعلّق بمنزلة القبائل الاجتماعية، والاقتصادية. فقد كانت قبائل قريش، قبل حفر بئر زمزم، تتنافس على الآبار والمياه؛ لما تتيحه هذه المعاني من حُوطوظ تمنح القبائل حضوراً في الزمان، والمكان، والثقافة. يؤيد ذلك ما ورد في بعض نصوص السرد العربي القديم، يقول الأزرقي:

١ جيرالد برننس، المصطلح السري، ص ٢٤٦.

٢ جيرالد برننس، المصطلح السري، ص ٥٠.

" فلما انتشرت قريشُ وكثُرَ ساكنُ مكةَ قلتْ عليهم البِيَاه واشتدتْ عليهم المؤنة، وعطش الناس بمكة أشد العطش، فكان أول من حفر عبد شمس بن عبد مناف بن قصي فحفر الطوى وهي التي بأعلى مكة عند البيضاء ... وحفر هاشم بن عبد مناف بذر^{*} وهي البئر التي عند المستندر ... وقال حين حفرها: لأجعلنَّها بلاغاً للناس، وحفر هاشم سجْلَةً وهي بئر مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف التي يُسقى عليها اليوم ..." ^(١).

فقبائل قريش كانت تتحفظ على سيادةبني عبد مناف وتفردُها بالسلطة ، فكانت كل قبيلة تسعى إلى منازعة قريش في السيادة، والنفوذ. بمعنى أنَّ الأمر يرتبط بممارسة السلطة التي كانت دائرة في قريش وقبائلها وأحلافها؛ إذ كانت قريش تحاول فرض السيطرة على القبائل كلها الأمر الذي كان يثير حفيظة القبائل وتأليبيها علىبني عبد مناف. لقد كانت القبائل المُنضوية تحت لواء قريش تستشعر إحساساً بالتبعية والرضوخ لبني عبد مناف الذين كانوا يجاهدون احتجاج القبائل بتعزيز مراكز نفوذهم وسلطتهم.

فكلُّ فعل حميد كان يقوم به بنو عبد مناف يستدعي كيد قبائل قريش وضغبيتها، يقول محمد بن جبير:

" فلما حفرت بنو عبد مناف آبارها سقوا الناس واستقوا الناس عليها فشقَ ذلك على قبائل قريش ورأوا أنهم لا ذكر لهم في تلك الآبار، حفرت قريش آباراً يتعارون بها في الري والعذوبة حتى كاد يكون في ذلك شُرُّ طويل، فمشت في ذلك كبراء قريش فأقصَ الشُّرُّ، وحفرت بنو أسد بن عبد العزى شُفَّيَة^(٢) بئر بنى أسد بن عبد العزى" ^(٣).

فحفر الآبار يُتيح للقبائل حضوراً وذكراً باقياً بقاء الماء، وبقاء ورودها؛ فالبئر تخلد ذكر حافريها. لذلك قامت قبائل قريش بطالبة عبد المطلب بإشراكها في حفر البئر؛ لأنَّها تتمتع بذاكرة أسطورية عظيمة؛ فهي تدلُّ على النماء، والري، والأمن، والসقاية. وبعبارة أخرى، فإنَّ الشراكة في بئر زمز

* بذر: موضع، وقيل: ماء معروف. لسان العرب، مادة: (بن).

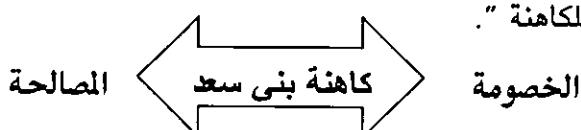
١ الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ٢، ٢١٢.

٢ انظر: لسان العرب، مادة: (شفى).

٣ الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ، ج ٢، ص ٢١٣.

تمكن القبائل من إنتاج المفاهيم المختلفة التي ترتبط بجميع نواحي الحياة، إضافة إلى تمكينها من تداول السلطة حيث تصبح ذات قدرة على إنتاج خطابها.

وتكشف سردية حفر بئر زمزم عن المفاهيم الاعتقادية والقناعات التي كانت رائجة في صراعات قريش، فقبائل قريش وافقت على الاحتکام لکاهنة بنی سعد اتقاءً لتفاقم الشر، ورغبة في تطويق الأزمة الناشبة ومعرفة حقها في شراكة البئر، كما أنّ موافقة الأطراف كلها على الاحتکام لکاهنة بنی سعد يبرز أثر الكهانة في الثقافة العربية القديمة، وكاهنة بنی سعد تحديداً، بمعنى أنّ قبول تحکيم کاهنة بنی سعد قد نال موافقة الجميع، ويتجلى هذا التصور في الوحدة السردية الثانية الموسومة بـ "الاحتکام لکاهنة".



وتجنباً للخصومة، واتقاءً للشر الذي قد يعصف بقبائل قريش، إذا لم تُطُوق الخصومة، ستسير وفود القبائل نحو أطراف الشام للقاء کاهنة بنی سعد التي ستتنزع فتيل الصراع وتعيد الحق لأصحابه. لكن موافقة الأطراف على الاحتکام لکاهنة بنی سعد يعني إقرارهم المُسبق بحكمها الذي يتضمن ثلاثة احتمالات:

- ◆ أنْ تُقرَّ کاهنة بنی سعد بحقِّ قبائل قريش كلها في ماء زمزم، اعتماداً على وراثة إسماعيل.
- ◆ أنْ تُقرَّ کاهنة بنی سعد بحقِّ بنی عبد مناف وحدها دون سائر القبائل ببئر زمزم وحيازته.
- ◆ أنْ ترفض کاهنة بنی سعد خصومة قريش، وتقرر أنَّ بئر زمزم مُلكٌ لجميع الناس.

ويترتب على إقرار الكاهنة بحق قبائل قريش كلها بماء زمزم غضب بنی عبد مناف، واحتجاجهم على ظلم القرار وجوره، فينجم عن ذلك تراجع منزلتهم وكسرُ شوكتهم؛ لأنَّ مشاركة القبائل لها في البئر سينذهب تفرُّدُهم في الفضل. أمّا لو أنها أقرَّت بحق بنی عبد مناف ببئر زمزم فإنَّ الحكم سيُعلي من شأنهم، ويضعف خصومهم بمعنى أنَّ الحكم ينفي ادعاء القبائل وحقها في وراثة إسماعيل؛ لأنَّ الحكم يقدّم هذه النتيجة ضمنياً.

إنَّ الحكاية لا تجهر بهذه الدلالات في حين أنَّ الخطاب يشي بها مرة ويهمس بها مرة أخرى، فالعلاقة الدلالية المبثوثة في أول الحكاية تتضمن وثوق قبائل قريش بحقها في بئر زمزم استناداً لحقها في وراثة إسماعيل. وبمعنى آخر، فإنَّ قبائل قريش لا تحتاج على تفرُّدِ بنی عبد مناف في بئر زمزم وسقاية القبائل، وإنما هي تناهض مبدأ الوصاية والاستبعاد الذي تحاول قبيلة بنی عبد مناف فرضه وإقراره. فسکوت قبائل قريش على تفرُّدِ بنی عبد مناف يعني قبولها مبدأ الهيمنة الذي يتّخذ بئر زمزم وسيلة في الإقصاء، وفي النهاية فإنَّ قبولها بوصاية بنی عبد مناف يعني خروجها

من دائرة التمثيل الاجتماعي والثقافي ومن ثم فإنها ستفقد حقها في إنتاج السلطة والمساهمة فيها. أما لو جاء قرار كاهنةبني سعد مُخالفًا توقعات قبائل قريش بما فيها بنو عبد مناف، كأن تُقرر أنَّ بئر زمزم وماه مشاع وملك للناس كلهم، فإن ذلك سيستدعي رفض الحكم، والتلاف قريش حول حقها في حيازة زمزم؛ لأنهم جيران الله وبنته.

إن الوحدة السردية الثالثة تعرض ثيمة التعقيد **Complication** التي تصوّر تصاعد الأحداث وتواترها^(١)؛ إذ ستواجه قبائل قريش المأوز ونفاد الماء معًا، ليس ذلك فحسب بل إن خيوط السرد تجعل قريشاً في مواجهة معلنة مع مفاهيمها الثقافية، فنفاد الماء كان كفيلاً لاختبار المفاهيم والمواضف الحقيقة، فقد رفضت قبائل قريش تقديم الماء للقبيلة التي نفذ ما ذكرها متذرعة بأنها ستواجه المصير نفسه عبر حوار درامي **Dramatic Monologue** يعرض، دون وساطة السرد، مواقف الشخصيات الفكرية^(٢). وإذا ما تمت الاستعانة باستعارات الجاحظ السردية فإنه يمكن الإشارة إلى القبائل التي ترفض تقديم السقاية عند الضرورة^(٣)؛ فإذا كان السفر مجالاً لاختبار المفاهيم الإنسانية فإن إنقاذ المسافرين هو أرقى أشكال التقانى^(٤)، بمعنى أنَّ قريشاً واجهت، في رحلتها للشام، سقوطاً قيميًّا فادحاً. هذا من ناحية سقوط القيم وأما من ناحية الموقف الثقافي فإنَّ نفاد ماء قبائل قريش وتعرُّضها للهلاك يكشف عن اقتناعها وقولها فكرة الموت مقابل عدم فقدان امتيازاتها وسلطتها؛ إذ إنها قبلت مواجهة الموت دفاعاً عن حقها في بئر زمزم؛ فمواجهة الموت أهون من قبول فكرة الاستبعاد والتغريب بالحق. كما أنَّ هذه الوحدة تتضمّن ثغرة سردية مهمة يمكن أن تُصاغ على هيئة سؤال مفاده: كيف نَفِدَ ماء إحدى قبائل قريش علمًا أنها على علم بطبيعة الرحلة ومدتها؟ ألم يكن عليها أن تتحوطَ وتأخذ من الماء ما يربو على حاجتها وفائضاً عن رحلتها؟

١ جيرالد برنس، المصطلح السريدي، ص ٤٩.

٢ نفسه، ص ٦٩.

٣ كان الجاحظ يستعين بالحيوانات ويتخذ منها قناعاً سريدياً **Narrative Mask**، إذ تحدث عن الكلاب التي تنبح ليلاً ليهتمي مسافرو الليل للحصول على القرى والضيافة، في حين أنه يُشير في بنية السرد المُضمرة إلى القبائل المُتكلبة. انظر: عبد الفتاح كيليطو، الكتابة والتاريخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالى، ط١، المركز الثقافي العربي ودار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء – بيروت، ١٩٨٥، ١١٤ – ١٢٣. وسوف يتم إثبات هذا التحليل في البحث الموسوم بـ: كتابة الهاشم سرداً: آفاق الكتابة عند الجاحظ.

٤ لهذه الدلالة سند أصيل في الثقافة العربية، فقد سُمِي السفر سفراً، لأنه يُسفر عن أخلاق الرجال ويكشف عن طوبتهم. انظر: لسان العرب، مادة: (سف).

إنَّ هذين السؤالين يدفعان التحليل إلى أقصى حدوده، لأنَّه لا يمكن التَّسْتُر على غموض هذه الوحدة وبخاصة أنَّ قريشاً كانت تألف السفر الطويل، والترحال، والتجارة. وإزاء هذا الغموض لا يمكن توكيده أي دلالة، لكنَّ الشيء الذي يُمكن الوثوق به أنَّ نفاد الماء هو مجرد وظيفة سردية **Narrative Function** تهدف إلى الكشف عن ردود أفعال قبائل قريش الأخرى، وإظهار بني عبد مَنَاف عامة وعبد المطلب خاصة بمظهر الحكماء، لأنَّ الماء لو لم ينفد لتابعت القبائل رحلتها إلى الشام لتحتكم إلى كاهنة بني سعد.

وسوف يؤدي المسار السريدي **Narrative trajectory**^(١) إلى تسع التعقيدات وصولاً إلى العقدة السردية **Narrative plot** التي تُبرِّز تتابع الصراع وتفاقم التعقيد^(٢)، المتمثلة في اليأس من النجاة، والتَّيقُّن من الهلاك. ونتيجة لهذا المآل سوف تنتظر القبائل الموت، ويصبح بحثها عن النجاة هلاكاً وهي استعارة على قدرِ من الجلاء^(٣)، بمعنى أنَّ قبائل قريش التي قررت السفر لتحتكم لkahنة بني سعد قد مُنِيت بصراع مسُّ وجودها؛ فقد كان السفر يحمل أسباب فنائها، مما يعني أنَّها كانت تقبل بمواجهة الموت على ألا تخسر امتيازاتها، وسلطتها. فالمستوى الدلالي يكشف عن أنَّ رحلة قريش التي استهدفت حلَّ الأزمة وإنها الصراع كانت تستبطن تحولاً في الصراع؛ أي أنَّ شكل الصراع قد تبدَّلت آلياته، فالموت سيُدَاهِم قبائل قريش كلها، فأينما تولَّ وجوهها فثمَّ وجهُ الموت.

وفي مواجهة الموت سيقترح سيد بني عبد مَنَاف على قبيلته أنْ يحفرَ كُلُّ فرد منهم قبراً يدفن فيه صاحبه بعد أنْ يُدَاهِمه الموت. إنَّ الصورة التشكيلية التي تعرضها الوحدة الرابعة الموسومة بـ "اليأس وانتظار الموت" تُظهر صورة قبائل قريش وهي تحفر قبورها بأيديها، وهي استعارة تقصد بنية الحكاية السردية إلى إثباتها وتسجيلها. فالموت هو نتيجة الخصم الوحيدة .

١ جيرالد برنس، المصطلح السريدي، ص ١٥٥.

٢ نفسه، ص ١٧٥.

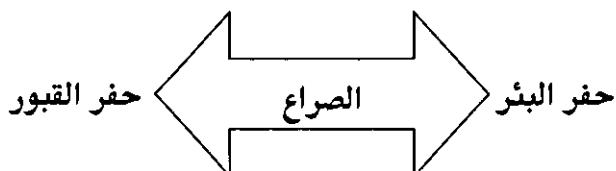
٣ لقد سجَّلَ الشعر العربي هذه الاستعارة عندما قالت أم السُّلَيْك بن المُسلَكَة:

طاف ييفي نجوة	من هلاكِ فهلك
أيُّ شيء قتلك	لبيت شعري ضلة
أم عدوٌ ختكلك	أم مريضٌ لم تعد
والمنايا رُصَدٌ	للفتي حيث سلك
كلُّ شيء قاتل	حين تلقى أجلك
أيُّ شيء حسنٌ	لفتى لم يكُنْ لك؟

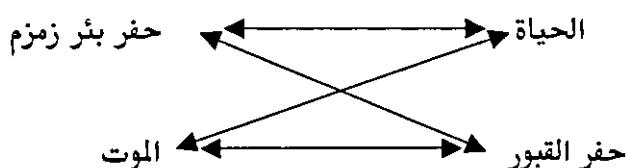
لكنَّ بنية الحكاية السردية لا تكتفي بهذه الدلالات القريبة بل تتجاوزها لتنفتح على دلالات عميقية، فحفر القبور لا يدلُّ على الموت فحسب بل إنَّه يقترن، بحفر بئر زمز، اقترانًاً تاماًً ، ومن أجل توضيح هذا التصور يمكن الاستعارة بعض المفاهيم الإيضاخية:

♦ القاعدة التحويلية **Transformation rule**: وهي قاعدة لسانية تتوافر عليها البنية، وهي تتيح تغييرات معينة قد تكون محاكمةً بالبنية الرئيسية^(١).

إنَّ حفر بئر زمز يُمثلُ بؤرة السرد **Focus of Narration** التي تقوم عليها بنية الحكاية السردية^(٢)، فهي المحور الذي تدور حوله الدلالات والوظائف، لكنَّ هذه البؤرة ليست ثابتة، فهي تمتدُ في الحكاية وتتخذ شكلاً مُختلفاً يتحقق من خلال حفر القبور الذي يُبين مآل القبائل التي آثرت الخصم والسفر. فحفر القبور هو نتيجة النزاع الموضوعية، واستحقاق السيادة والسلطة.



♦ التتميمات السردية: هي آلية سردية تقوم على استثمار علاقات البنية الدلالية، فالبنية السردية ليست معطىً جاهزاً، فهي تنطوي على تضمينات، ولو احتج لسانية^(٣). وبناء على ذلك فإنه يمكن مخضن دلالة الموت اعتماداً على دلالة الحياة.



١ جيرالد برنس، المصطلح السريدي، ص ٢٣٧.

٢ نفسه، ص ٨٩.

٣ انظر: أ.ج. غريغاس، البنية الدلالية، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت - باريس، ع ١٨-١٩، ص ١٠١.

إنَّ المُفَازُ بوصفها، عالِمَة سِيمِيائِيَّة، هي مَجَال اختِبَار الحَقِيقَة التي عانَدَتْهَا قَبَائِلُ قَرِيشَ الَّتِي سِيكُونُ عَلَيْهَا مَكَابِدَة الموت وَانتِظَارِهِ، لَذِكْرٍ كَانَ عَلَيْهَا أَنْ تُقْرَرْ بِحَقٍّ عبدُ الْمَطْلُوبِ فِي التَّفَرُّدِ بِبَئْرِ زَمْزَمِ والْقِيَامِ عَلَيْهِ بَعْدَ أَنْ شَاهَدَتْ بَعِينَهَا حَفْرَ الْقُبُورِ وَانْجَاسَ الْمَاءِ. فَالْمَعْجَزَةُ هِيَ الْقَادِرَةُ عَلَى إِجْبارِ قَبَائِلُ قَرِيشَ عَلَى التَّرَاجِعِ عَنِ مَطَالِبِهَا بِالشَّرَاكَةِ فِي بَئْرِ زَمْزَمِ^(١).

♦ فضائل الماء المقدّس:

يكتسي ماء زمزم أهمية كبيرة في الثقافة الإسلامية، فقد رُوي عن أحد التابعين قوله: "ماء زمزم لما شُرب له، إن شربته تُريد شفاء شفاك الله، وإن شربته لظماً أرواك الله، وإن شربته لجوع أشعوك الله"^(٢).

وتُروي حول ماء زمزم حكايات كثيرة تبرز حضوره في وعي الناس قبل الإسلام، ومنها الحكاية المروية على لسان عكرمة بن خالد الذي قال: " بينما أنا ليلة في جوف الليل عند زمزم جالس إذ نفر يطوفون عليهم ثياب بيضاء لم أر بياض ثيابهم لشيء قط، فلما فرغوا صلوا قريباً مني فالتفت بعضهم فقال لأصحابه: اذهبوا بنا نشرب من شراب الأبرار، قال: فقاموا ودخلوا زمزم فقلت: والله لو دخلت على القوم فسألتهم، فقمت فدخلت فإذا ليس فيها من البشر أحد"^(٣).

ويذكر ابن عباس أنَّ زمزم كان يُطلق عليها، في الجاهلية، شَبَاعَةً، وزعم أنها نعم العون على العيال، وفي هذه النقطة يظهر ماء زمزم بوصفه رمزاً اقتصادياً ومعيشياً تتحقق فيه منافع الناس ومصالحهم، فقد روى عن العباس بن عبد المطلب قوله: " تنافس الناس في زمزم في الجاهلية حتى كان أهل العيال يغدون بعيالهم فيشربون منها فتكون صبوحاً لهم وقد كنا نعدها عوناً على العيال"^(٤). وتکاد المرويات والأخبار الواردة في أخبار مكة تُجمع على ذكر حكايات متشابهات، فهناك كثير من الحكايات التي تُشير إلى مذاق ماء زمزم الذي يقترب من مذاق اللبن، والذي يَفْضُلُ ماء العيون

١ لقد كان بنو عبد مناف المثلثون بعد المطلب وأولاده يسعون إلى احتكار المفاهيم وحيازتها. وهناك العديد من الحكايات التي تؤيد ذلك، لعل أشهدها حديث غزال الكعبة الذي اقترح أبو لهب على ندائه أن يبيعوه ليتّعوا شربهم ولهموم وقد حصل ذلك بعد أن كسره أبو لهب أربع قطع. وملوؤم أن هذا الغزال كان قد أهدى إلى الكعبة في سالف العصور، وأن عبد المطلب قد استخرجها بعد حفر زمزم. وقد نجم عن عملية بيع الغزال مشكلة كبيرة كادت تأتي على قريش وحلقائنا. انظر: محمد بن حبيب البغدادي، كتاب المُمْنَقُ في أخبار قُرِيشٍ، ص ٥٩ - ٧٠.

٢ الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ١م، ج ٢، ص ١٠، والأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ٢، ص .٤٦

٣ الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ٢، ص ٤٧.

٤ نفسه، ج ٢، ص ٤٧.

الجارية.^(١) ليس هذا فحسب بل " إن التضلع^{*} من ماء زمزم براءة من النفاق، وأن ماءها يُذهب الصداع، وأن الاطلاع فيها يجلو البصر، وأنه سيأتي عليها زمان تكون أذب من النيل والفرات"^(٢). وما يمكن تأثيره في سردية الماء أنها تتضمن تعابير ودللات إسلامية، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن أسباب وجودها في المرويات الجاهلية. فالكلمات الواردة في الحكاية الروية على لسان عكرمة بن خالد وهي: " نفر يطوفون، ثياب بيض، صلوا، شراب الأبرار "، والعبارة الواردة في حكاية حفر بئر زمزم وهي: " فكبّر وكبّر أصحابه " تدل دلالة قاطعة على أن هذه النصوص قد كُتبت في الإسلام لتتوافق الخطاب الإسلامي الأمر الذي يُظهر دور الخطاب الإسلامي في فرض محدداته السردية على مثل هذه النصوص تحديداً. كما يكشف، في الجهة المقابلة عن دوره في إقصاء النصوص التي لا تتقاطع مع خطابه أو تشکل تعارضاً بنزيوياً مع مفاهيمه. فالخطاب الإسلامي قام باختبار المرويات الجاهلية وأخضعها إلى محدداته العقائدية وأضفى عليها طابعاً دينياً ليُصبح جزءاً من استراتيجية العقائدية التي توفر له حصانة ورسوخاً في الوعي الجمعي والتاريخ^(٣).

١ نفسه، ج ٢، ص ٤٩، ٤٧.

* التضلع :- وهو الامتلاء شيئاً أو ربيأ حتى يبلغ الماء الأضلاع. لسان العرب، مادة (ضلع).

٢ الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج ٢، ص ٥٠.

٣ انظر: عبد الله إبراهيم، الإسلام والسرد: انكسار الوسيط السردي ونزاع الأنماط والقيم، مجلة أوان، تصدرها كلية الآداب - جامعة البحرين، ع ٨ - ٧، المنامة، ٢٠٠٥، ص ١٤٢. ويرى عبد الله إبراهيم أن موقف الإسلام، مُمثلاً بالرسول (ص)، من القاص النضر بن الحارث، الذي اتهم أحاديث الرسول محمد بأنّها أساطير الأولين، كان مُتشدداً قياساً بموقفه من اتهمه بالشعر والكهانة وال술، فقد عفا الرسول (ص) عمن سحر، وأهدر دم من هجاه شرعاً لكنه قتل النضر بن الحارث علماً أنه كان أسيراً حريراً. انظر: الإسلام والسرد ...، ص ١٢٧ - ١٢٨.

المبحث الثالث: فضاء الرحلة: رحلة محي الدين بن عربي إلى القدس

يتضمن الدرس الأدبي، بوصفه خطاباً، بعدين متلازمين يطرحان نفسهما آناء القراءة التحليلية، تلك التي تروم الظفر بمعطيات النص الأدبي، هما الجانب المعرفي والجانب الفني، يهتم الجانب المعرفي بالوقوف على "... تلك الممارسات والعادات التي تتحكم في ضخ الكتابات ودورها في مجتمع معين، مثل المنزلة التي يتبوأها الكاتب، وإيديولوجيته، وأشكال انتشاره، وظروف استثماره و"استهلاكه" وما يحظى به من إقرار نقدي"^(١). ويعني هذا أن القوانين الأدبية التي تنتجه تداول النص الأدبي ركنٌ مضرِّ من أركان النص، ومن ثم، فإنه لا يمكن لأية عملية تحليلية أن تتجاوز هذا الركن.

ويقع في المستوى المعرفي تحديد مفهوم الرحلة، وهنا يمكن تبني التغريق الذي أقامه سعيد يقطين بين الرحلة بوصفها فعلاً تقوم به ذات تاريخية محملة بأحساس وانفعالات ورؤى معينة، والرحلة بوصفها خطاباً إبداعياً يُنجزه مُرسل وفق قواعد وآليات، وغايات، وخلفيات ثقافية تمثل عقداً بين المرسل والمُرسل إليه.^(٢)

أما الجانب الفني فيتجلى من خلال نظام الكتابة الذي يشمل: مستويات القول، وطبقات الدلالة، وبنية الإحالة، والنسيج السردي الذي تتقاطع فيه عناصر التخييل والرموز^(٣). وبمعنى آخر فإن المضمونات السردية المتمثلة في امتداد النص في الثقافة والتاريخ والذاكرة الأدبية هي الفضاء الذي يمنح النص أبعاده التأويلية، فالنص مُشرع على المعرفة، بالقدر الذي تتحقق فيه الدلالات^(٤). إذ لا يمكن إقصاء الإشارات التي يطرحها النص، كما أنه يصعب استبعاد العناصر السياقية التي تدرج

١ رولان بارت، الأدب بلاغة، ضمن: "اللغة والخطاب"، اختيار وترجمة: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص٥٣.

٢ انظر: سعيد يقطين، خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنوية، مجلة علامات في النقد، ج٩، م٣، ١٩٩٣، جدة، ص١٦٦.

وقد نُشرت هذه الدراسة في مجلة الأقلام العراقية تحت عنوان "مدخل إلى تحديد خطاب الرحلة العربي" ، ع٥ - ٦، ١٩٩٣.

٣ انظر: نفسه ، ص٥٣. والنسيج السردي: هو مستوى، في النص، مفترض يتاح قدرأ من الحركة التي تعكן القارئ/ الناقد من إنتاج العلاقات الدلالية. وهو التمثيل الذهناني المفترض للأدب الذي يتخذ من ردود أفعال القارئ، شكلاً ختاميأ. فالأدب ليس مُثيرةً فحسب، بل هو مُحَفَّزٌ على إدراك الأبعاد الدرامية للغة التي يتقدم من خلالها بشكلٍ يُفسح المجال ليلاً استجابات فعلية لتصبح الموضوعات أكثر قابلية للإدراك. وفي النهاية، فإنْ هذه الاستجابات والمذكرة ليست ثابتة تماماً، إنما هي نسيج مُتحرك ومُتجدد تَجَدد الانعطافات الدلالية التي تتواли آناء القراءة. انظر: تيري إيغلتون، نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، ط١، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥، ص١٤ - ١٦.

٤ انظر: جوليا كريستيفا، علم النص ، ترجمة فريد الزاهي ، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٧ ، ص١٣.

في أفق تلقي النص، فيتوجب على القارئ، في معظم الأحيان، رصد المكونات الواقعة قبل النص^(١).

♦ التخييل الديني وصناعة المرويات الأسطورية

تمتلك مدينة القدس، بوصفها مكاناً مقدساً، ذاكرة ثقافية تمثل، بالتصورات والأشكال الرمزية التي يتلقاها فيها الديني بالأسطوري. وقد قامت الأديان السماوية، في جميع مراحل تكوينها، بتكرير المفاهيم الدينية التي تعزز قداسته هذه المدينة؛ وذلك من أجل إكسابها حضوراً في المخيلة الجماعية، وهكذا أضحت الأسطورة الوجه النظري للممارسة الجماعية تجاه فكرة القدس الذي أصبح يمتلك قيمةً لا تُقاوم، وسلطةً تأثيريةً يرزع تحتها الوعي البشري.

إنَّ فكرة القدس تحتاج، في مختلف صيغها، إلى بعد أسطوري يمنحها تضيُّضاً ومركزاً، فإذا كان القدس في جوهره وأصله نموذجاً يُكسبُ الوعي البشري حنيناً إلى الخلاص والطهارة، فإنه، بتدخل، الأسطورة يتحول إلى خطابٍ مهيمن يهدف إلى ترسيخ معرفةٍ تفسِّر الوجود، والماضي، والحاضر، والمستقبل^(٢).

والناظر في المدونات التراثية الإسلامية، التي اتخذت القدس موضوعاً لها، يقع على مرويات دينية تحتفي بالجانب الأسطوري لهذه المدينة وتعلّي من شأنه، وللتدليل على هذا التصور تكفي الإشارة إلى ما ذكره صاحب "الروض المغرَّس في فضائل البيت المقدس" ^(٣) من هذه الأبعاد. فبيتُ القدس من حدائق الجنة^(٤).

١ هناك تصور في المعرفة الصوفية يرى ضرورة الوقوف على الإشارات التي ترد في فضاء النص، أما التصور فينص عليه قول أحد المصوِّفة: "من لم يقف على إشاراتنا لم تسعفه عباراتنا".

٢ انظر: سيد القمي، الأسطورة والتراث، ط١، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٠ - ٢٨.

٣ أبو النصر تاج الدين عبد الوهاب بن أحمد الشافعي (ت ٧٦٦هـ)، صورة عن مخطوط في متحف برلين، مكتبة الجامعة الأردنية، ضمن المجموعة الخامسة، تحت رقم ٢٠٢٢٠١. وقد اطلع الباحث على تحقيق د. محمود إبراهيم للمخطوطة الواردة في كتابه: فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة، ط١، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ١٩٨٥، ص ٤٣٣ - ٤٥٩.

وقد عزَّل الباحث، في إبراد الشواهد، على صورة المخطوط.

٤؛ الروض المغرَّس في فضائل بيت المقدس، ص ٤.

وفي الجهة المقابلة يشير المؤلف إلى بُعدِ مُفارق، وهو المقترب بالعذاب إذ يرى أنَّ في بيت المقدس واديًّا جهنم^(١)، وهو تناقض واضح يكشف عن فهم أسطوري، إذ يصبح المكان الواحد مَوضِيًّا للثواب والعقاب^(٢).

وتصرُّ الثقافة الدينية الإسلامية على إضفاء الطابع الأسطوري على مدينة القدس، وذلك من أجل تضخيم الهاشم الرمزي لعالم القدس الدينية فصاحب الروض المغرَّس يشير إلى أنَّ "الصخرة المشرفة" قطعةً من الجنة، ليس هذا فحسب بل إنَّ المخيلة تتطلع بدورٍ مركزيٍّ في إشاعَة هذا الرمز، إذ إنَّ هذه الصخرة ستتحول، يوم القيمة، إلى مرجانة بيضاء، وذلك لأنَّها تحمل آثاراً لقدميِّ الرسول محمد، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولأنَّ أصحاب الملائكة تركت علاماتٍ مازالت عالقة فيها^(٣).

وتتشكل رمزية الصخرة المشرفة بإماتة اللثام عن مقتنياتها التي تضرب عميقاً في التاريخ والثقافة الإنسانية؛ يقول صاحب الروض المغرَّس: "... وكان في وسط قبة الصخرة درةٌ يتيمةٌ وقرناً كبيشاً إبراهيم وتأجُّل كسرى معلقٌ فيها"^(٤). إنَّ حضور هذا المستوى يدلُّ على هيمنةَ البعد الأسطوري على فكرةِ القدسية نفسها. ويميل الباحث إلى ترجيح تصور مفاده: أنَّ المسلمين قاموا بإنتاج هذه الخطابات الأسطورية لغايتين، الأولى : تعزيز مكانة القدس في نفوس المسلمين، الثانية : مجابهة الخطابات الدينية الأخرى التي تحاول مصادرة فكرة القدس والاستيلاء عليها^(٥).

١ نفسه، ص.٦.

٢ تجدر الإشارة إلى أنَّ دانتي جعل القدس مَطهراً وجحيناً وفردوساً ، انظر: حسن عثمان، كوميديا دانتي البحري ، ط١ ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٥٩ - ٦٠ .

٣ انظر: الروض المغرَّس في فضائل البيت المقدس، ص.٥.

٤ نفسه، ص.٧. وتروي كتب التفاسير والتاريخ والأخبار، أنَّ نبوخذ نصر قد صادر هذه المقتنيات عندما غزا فلسطين، وحملها، معه، إلى العراق، ويرى آخرون أنَّ العباسيين قد حملوها إلى بغداد.

٥ يرى صاحب الروض المغرَّس أنَّ العبارة التي تقول: إنَّ "بيت المقدس كأسٌ من ذهب مملوء عقارب" ، كلامٌ محمولٌ على بيت المقدس في زمن بنى إسرائيل. انظر: ص.٧. كما أشار إلى الأهمية السياسية التي تحتلها القدس، عند المسلمين، إذ إنَّ امتلاكها يُدْعِي شرطاً للخلافة. يقول: "ولا يَدْعُ من الخلفاء إلا من ملك المسجدِين..." في دلالة واضحة على المسجد الحرام والممسجد الأقصى الروض المغرَّس في فضائل البيت المقدس، ص.٧.

إن النسيج المعرفي الذي يقوم حول فكرة المقدس هو الذي يمنح المدينة هويتها الدينية ليُصبح البعد الأسطوري، بعد ذلك، مُجلّياً للحقيقة الدينية^(١). أمّا بناء بيت المقدس، فتدور حوله مرويات أسطورية ضخمة، إذ تشتراك الأديان والعقائد في أسطرة قصة بنائه، فقد كان اليونانيون يَعْدُون البيت المقدس من بيوتهم المقدسة، ليس هذا فحسب، بل إن المرويات تمتد لتجعل من أصل البناء فضاءً تخيليًّا؛ فإذا كان (أهل الشريعة / أصحاب الديانات السماوية) يُخبرون أن داود - عليه السلام - قد بني البيت المقدس، وأن سليمان قد أتمَّه بعد وفاة داود، فإن المجروس يَزعمون أنَّ الذي بناه هو الضحاك^(٢)، " وأنَّه سيكون له في المستقبل خطبٌ طويلٌ"^(٣).

إن حضور الأبعاد الأسطورية، في الثقافة الإسلامية، لا يعني عدم مصداقية المعطيات التي تقدمها تصوّرًا لها ومفاهيمها؛ فعلى العكس من ذلك، فإنَّ هذا الحضور يُدللُ على مركبة فكرة المقدس من جهة ، ويبُرِّز حجم السلطة التي اكتسبتها فكرة المقدس من جهة ثانية.

وتقوم المرويات التفسيرية، الواردة بصدر أنبياء بنى إسرائيل ولوكهم ، بدور مُضاعف في إضفاء البعد الأسطوري عليهم وعلى إنجازاتهم^(٤). فقد احتفت المرويات التفسيرية الإسلامية بأنبياء بنى إسرائيل ، وأكتسبتهم صفاتٍ خارقةً فخرجت هذه المرويات متناقضةً، في معطياتها، مما بين

١ يبدو أنَّ جميع العالم الدينية تزدحم بهذه التصورات، فقد ذكر المسعودي أنَّ قدامى الفرس كانوا يعظّمون البيت الحرام لغایات دينية، وجودية. يقول المسعودي: " وقد كانت أسلاف الفُرس تقصد البيت الحرام، وتتطوف به، تعظيمًا له، ولجدّها إبراهيم عليه السلام ، وتمسّكاً بهديه، وحفظاً لأنسابها... وكانت الفُرس تهدي إلى الكعبة أموالاً في صدر الزمان ، وجواهر، وقد كان ساسان بن بابك أهدى غزاليين من ذهب وجواهر وسيوفاً وذهبًا كثيراً فقد نبه في زمزم "، مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، ج ١ ، ص ٢٤٢.

٢ انظر: مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ٢ ، ص ٢٤٣-٢٤٤ . ويروي صاحب الروض المفرُّس أنَّ سليمان، عليه السلام، قد جعل تحت أرض البيت المقدس، مجلسًا وبركة ما. ليس هذا فحسب بل إنه ذكر أنَّ بيت المقدس أساسين، أساساً قدِيمًا: هو الذي أقامه سام بن نوح، وأساساً جديداً هو الذي بناه داود وسلمان - عليهما السلام - على الأساس الذي أقامه سام بن نوح. أمّا البيت الحرام فيذكر صاحب الروض المفرُّس، أنَّ الملائكة هي التي بنته. وأنَّ آدم - عليه السلام - هو مؤسس البيت الحرام، وأنَّ من صلي به وظاف. ثمَّ أنَّ موضع البيت الحرام قد درس بعد الطوفان حتى بعث الله إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام - فرفعا قواهده. انظر: الروض المفرُّس في فضائل البيت المقدس، ص ٦ ، ص ١٣ .

٣ مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ٢ ، ص ٢٤٤.

٤ يرى عالم الأنثروبوجيا البنّيوي كلود ليفي شتراوس أنَّ الكتاب المقدس " التوراة " كان مجموعة من العناصر غير المترابطة وأنَّ مجموعة من الفلسفات العلماء، قد أضافوا عناصر سردية - من أجل إخراج قصة متتابعة... " ذات طابع أسطوري. انظر: الأسطورة والمعنى: ترجمة وتقديم: د. شاكر عبد الحميد، مراجعة: د. عزيز حمزة، ط ١، دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد.

المستوى الديني والتاريخي مساحةً كبيرة وحادة، مما يجعل الصراع الدائر حول مدينة القدس قائماً، ذلك أنَّ جذور التضارب المتداولة إلى المرويات نفسها لم يحسم هُوية المدينة المقدسة^(١). ويقاد الدارسون يجمعون على انطواء المرويات التفسيرية والشهادات التي قدمها الرُّحلات* على فيضِ أسطوري، فقد ذكر محمود إبراهيم أنَّ هناك العديد من الإشارات المبثوثة في التراث الديني الشيعي تنقض معطيات المتن السُّنِّي التي تُعلِّي من شأن القدس والمُسجد الأقصى، إذ يرى الشيعة أنَّ ما ورد في هذه المتون من نصوص وأخبار وآثار تتخذ القدس محوراً لها، هي ضربٌ من التلفيق والصناعة قام الأمويون بوضعه لتعزيز سلطتهم السياسية والدينية^(٢).

أما كامل العسلي فقد أشار إلى الأهمية المعرفية التي تتمتع بها كتب الرحلات، وفي الوقت نفسه فقد ألمَّح إلى أنَّ هذه الشهادات والتجارب لم تسلم من "تردد الأوهام والأساطير" المتعلقة بالأماكن المقدسة في مدينة القدس. كال الحديث عن الصخرة وتعليقها في الهواء، وأمرِ الصراط الذي يُنصب، يوم القيمة، بين الحرم القدسي وجبل الطور. إنَّ حضور الصراط، في هذا المستوى السريدي، يمنح المدينة المقدسة رهبةً كبيرةً؛ فإذا كان الصراط حاضراً، في النص القرآني، بوصفه رمزاً للنجاة والهدایة، فإنَّ اقترانه المكاني بالقدس، والزماني، بيوم القيمة، يكشف عن المزية العظيمة التي تمتلكها مدينة القدس، إذ تُصبح درباً للنجاة والفوز، ومكاناً للعذاب والجحيم^(٣).

١ اللوقوف على أبعاد هذه التصورات، يُنظر إلى الفصلين اللذين عقدهما سيد القуни في دراسته: **الأسطورة والتراث**، وهما: نماذج من الأساطير التوراتية ومدخل إلى فهم دورها التاريخي، والملوك الأربع، ص ١٤٣، ص ٢٤٨.

* الرُّحلات: جمع رحلة، وهو كثير الترحال.

٢ انظر: **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**. ص ١٠. كما أشار الباحث إلى وجود روايات "أثبه بالأساطير والقصص الشعبية".

٣ انظر: كامل العسلي، **بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين**، عمان، ١٩٩٢، ص ١٧. وقد أشار الباحث إلى أنَّ من يجتاز الصراط يدخل الجنة، ومن يسقط عنه يهوي في وادي جهنم. ما يعني أنَّ القدس مدينة عذاب، وأنَّ دخول الجنة لا يكون إلا بعد المرور منها.

■ الرحلة إلى القدس

تذكر، لنا، كتب الرحلات أنَّ القدس كانت محطةً أنظار الرحَّلات والحجاج من مختلف الأديان، والأقطار؛ وذلك لما تتمتع به هذه المدينة من قداسة عند أصحاب الديانات السماوية. فقد ولج القدس رحَّلاتٍ يهود ومسيحيون ومسلمون، الأمر الذي يدل على تشابه الأهداف، وتماثل البواعث الداعية إلى هذه الرحلات؛ فالغايات الدينية كانت مطلباً مركزياً في الرحلات القدسية^(١). ورغم مظاهر سمو أهداف الرحلات القدسية ورفعتها إلا أنَّ شهادات الرحَّلات كانت تنطوي على ردود أفعال واستجابات ذات أهمية وحساسية كبيرة مما يؤكد عدم حيادها، وعلى العكس من ذلك فهي تتضمن معطيات كثيرة. فقد كانت الرحلات التي قام بها الرحَّلات المسيحيون بدايةً للاستشراق الحديث، الذي اتخذ الدين وسيلةً يتسلل، من خلالها، لتفكيك الآخر. وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى ما عرضه رشاد الإمام من هذه الشهادات التي كانت تستبطن إحساساً بالنفي والاستلب، فقد أشار الرحالة المسيحيون إلى معالم مدينة القدس الدينية، وأبنيتها، والحياة اليومية فيها. وألمح بعضهم إلى عيش أهل القدس الذين كانت حياتهم تتسم بالفزع المستديم. وتناول بعضهم الآخر واقع المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي، وتحديداً معاملة المسلمين للحجاج النصارى. الأمر الذي يعني أنَّ المسيحيين الغربيين كان يهمهم متابعة شؤون جاليتهم ومصالحهم الدينية في القدس. وسيتخذ هذا الاهتمام، في كل زمان، هيأة صراع ديني حاد ومضرر بين أتباع الديانتين.

أما الرحَّلات المسلمين، فقد أشار رشاد الإمام إلى رحلة ابن بطوطة (ت ٧٩٩هـ)، وهي الرحلة المشهورة بـ”تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار”， وهي رحلة استكشافية ذات أبعاد دينية، وثقافية شاملة، تنقل فيها ابن بطوطة بين مصر والشام، وقد زار القدس، أثناء تنقله، سنة ٧٦٢هـ^(٢).

ومال بعض الدارسين إلى الحديث عن البواعث الحضارية، في أدب الرحلات، وذلك لما تتيحه من فرصٍ تواصلية واتصالية بين الشعوب والأديان والثقافات. وهي بواعث قديمة قدم الرحلة

١ انظر: محمد رجب التجار، أدب الرحلة في التراث العربي، مجلة الجسرة الثقافية، تصدر عن نادي الجسرة الثقافية الاجتماعي، ع ٣، ١٩٩٩، قطر، ص ٧.

٢ انظر: مدينة القدس في العصر الوسيط (١٢٥٣ - ١٥١٦م)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٦، ص ٣٨.

نفسها، اتخذت مظهرها الفعلى بفعل تطور الأهداف الإنسانية المُضمرة تلك التي تستبطن الاحتياط والامتلاك^(١).

أما الدافع الديني في الرحلة إلى القدس، فقد اكتسب خصوصيته عن طريق الرحلات الأندلسية والمغاربة الذين قدموا إلى الشرق لأداء الفروض والشعائر الدينية، فقد أشار أحد الباحثين إلى أنَّ المشرق العربي كان يُمثل مجمعاً علمياً هاماً تواجد عليه العلماء لتحقيق الأهداف الدينية والعلمية والاستكشافية، ثم كانوا يرجعون إلى بلادهم لتدريس العلوم والمعارف التي حصلواها، فقد كانت الحواضر العلمية في المشرق، مثل الإسكندرية، والقاهرة وبيت المقدس، والخليل، ودمشق، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة محطات علمٍ ومعرفة وفد إليها علماء الأندلس والمغرب لتمتين معارفهم وتتويج خبراتهم^(٢).

وقد اكتسبت الرحلة إلى القدس صبغةً خاصةً، فبالإضافة إلى مكانتها الدينية الإسلامية فإنها تُعدُّ المدينة العربية الوحيدة التي تنفتح على الأديان والثقافات، ولهذا السبب أشار عبد الهادي التازى إلى المكانة الرفيعة التي تحتلها مدينة القدس، إذ إنَّ زيارتها شرطٌ أولٌ لتحصيل المعرفة التي يحفل بها المشرق، ولهذا السبب، فهو يَعُدُّ رحلة أبي بكر ابن العربي^(٣) إلى القدس أولى الرحلات العلمية والدينية والثقافية و"الدبلوماسية" ، حيث التقى، في القدس، بالإمام أبي بكر الطرطoshi

١ انظر: د. نازك سانا يارد، *الصراع الفكري والحضاري في أدب بعض الرحلات العرب*، مجلة الفكر العربي (ملف عن أدب الرحلات) ، ع ٥١ ، السنة التاسعة، تصدر عن معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٩.

٢ انظر: عواطف محمد نواب، *الرحلات العربية والأندلسية*، ط١ ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ١٩٩٦ ، ص ٧١ - ٧٣ . و: د. جرير أبي حيدر، *رحلات أندلسيون ثلاثة: البكري، والإدريسي، وابن حجر*، ترجمة: حسين عواد، مجلة الفكر العربي ، ع ٥١ ، ص ١٠٥.

٣ هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ)، ولد في إشبيليه وارتجل إلى المشرق، ووصل بيت المقدس، صحبة أبيه، حسب عبد الهادي التازى، سنة ٤٨٥ هـ، وقد التقى في دمشق بأبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (٤٠٩ - ٤٩٠ هـ)، والتقى بحجة الإسلام أبي حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ)، ببغداد. انظر ترجمته التي أوردها محب الدين الخطيب في كتاب: القاضي أبي بكر بن العربي، *المواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محب الدين بن الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٦ ، ص ٢٠ - ١٠. وقد حقق الأستاذ إحسان عباس، رحمة الله. رحلة أبي بكر بن العربي إلى المشرق، وقد نُشر التحقيق، أول مرة، في مجلة أبحاث التي تُصدرها الجامعة الأمريكية في بيروت. وقد أورد نص الرحلة المحقق، كامل العسلي في كتابه: *بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين*. ص ١٦٧ . وهي رحلة علمية تصوّر المنزلة العلمية التي تتمتع بها مدينة القدس.

الفهري من كبار علماء المالكية - في الأندلس - الذي اختار بيت المقدس مقراً نهائياً؛ نظراً لأنَّ بيت المقدس، في ذلك الزمان، كانت موئلاً للعلماء والمفكرين وال فلاسفة، المسلمين، واليهود، والنصارى^(١).

♦ رحلة محي الدين بن عربي إلى القدس^(٢)

لا تكاد الدراسات والأبحاث تُزوِّدُنا بالمعطيات الكافية حول رحلة ابن عربي إلى القدس. بيد أنَّ هناك إشارات جليةً أثبتها ابن عربي في مِعراجِه الموسوم بـ"كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى"^(٣)، إذ أشار إلى موضوع الرحلة، ففي باب سفر القلب يقول ابن عربي: "قال السالك: خرجت من بلاد الأندلس. أريد بيت المقدس، وقد اتخذت الإسلام جواداً، والمُجاهدة مهاداً، والتوكيل زاداً...". وهذا يعني أنَّ بيت المقدس كان هدفاً مركزاً في هذه الرحلة. فهل زار ابن عربي القدس حقاً؟ أم أنَّ رحلته كانت شكلاً ومزيناً؟

إنَّ السُّند النصيُّ، وحده، كفيلٌ ببياننا عن حقيقة رحلة ابن عربي. والعنوان عليه يعني الإمساك بسلسة الرحلة الذهبية. بيد أنَّ هذا المسعى ليس يسيراً وسهلاً لأنَّه يتطلب التفاتاً إلى كل ما يُشعُّ آناء الكشف الدلالي. وإضافة إلى ذلك فإنَّ هذا الكشف مطالبٌ بالوقوف على الرُّكام النصي كلُّه. مما يعني أنَّ كتابات ابن عربي كلُّها ستُصبح قناديل يستضيء بها الباحث لتبييد العتمة التي تكتنف أسئلته.

يستدعي الوقوف على كتاب "الفتوحات المكية" أسئلة كثيرة ، لعل أهمها عنوان الكتاب الذي يُثيرُ تحدياً، في التلقي، فما هي هذه الفتوحات؟ وما علاقتها برحالة ابن عربي؟
إنَّ الإجابة النصية ممنهورة في فاتحة الفتوحات المكية، وهي تكشف حقيقة الرحلة وغايتها، إذ إنَّ الفتوحات المكية هي تتويجاً لرحالة ابن عربي إلى القدس التي ختمها بزيارة

١ انظر: القدس والخليل في الرحلات المغربية: رحلة ابن عثمان غوذجأ، تقديم: د. عبد الهادي التازي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسسكو، ١٩٩٧، ص ١٢٧ .

٢ محي الدين ابن عربي الذي اشتهر بكتابيه المعروفين "الفتوحات المكية"، وـ"فصول الحكم"، وديوان شعره "ترجمان الأشواق"، ولد في مرسيليا في شهر رمضان سنة (٥٦٠هـ)، ونسبه يمتد إلى قبيلة حاتم الطائي. انظر ترجمته عند: أسين بلاسيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات/دار القلم، الكويت - بيروت، ١٩٧٩. ص ٥.

٣ ضمن: "رسائل ابن العربي" ، ج ١، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٩٦.

٤ نفسه، ص ١٩٨.

البيت الحرام في مكة^(١). إنها فتوحات صوفية عظيمة استطاع فيها ابن عربي، بعد طول سفر ومكابدة، لِمَ شَتَّى النُّثَارُ الْمَعْرِفِيُّ وَالدِّينِيُّ لِلْمَشْرُقِ الْإِسْلَامِيِّ. مما يعني أنَّ رحلة ابن عربي لم تكن رحلة تقريرية تسجيلية تسعى إلى وصف المشاهد، وتدوين الشهادات والواقع، وإنما كانت رحلة رمزية يتوارى فيها التقرير ويتقدُّم السرد الكاشف عن تجربة الرحالة وهو يتنقلُ بين العالم، ويدخل تجربة الرحلة بكلٍّ ثرائهما ودهشتها واختلافها^(٢).

لذلك تمثل رحلة ابن عربي كنوزًا ثمينة اتخذت هيأة المعرفة التي تضمنتها الفتوحاتُ المكيةُ التي يسعى ابن عربي إلى إيصالها إلى أصحابه المتصوفة في المغرب، وهم ثلاثة متصوفة^(٣).

يقول ابن عربي:- "... فَكَنَا الْأَرْبَعَةُ الْأَرْكَانُ، الَّتِي قَامَ عَلَيْهَا شَخْصُ الْعَالَمِ وَالْإِنْسَانِ، فَافْتَرَقْنَا وَنَحْنُ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ، لَا نَحْرَافُ قَامَ بِبَعْضِ هَذِهِ الْمَحَالِ، فَإِنِّي وَصَلَّتْ أُمُّ الْقُرَى، بَعْدَ زِيَارَتِي الْخَلِيلِ الَّذِي سَنَّ الْقِرَى، وَبَعْدَ صَلَاتِي بِالصَّخْرَةِ وَالْأَقْصِيِّ، وَزِيَارَةِ سَيِّدِي سَيِّدِ الْأَدَمِ بِبِيَانِ الْإِحْاطَةِ وَالْإِحْصَاءِ، أَقَامَ اللَّهُ فِي خَاطِرِي أَنْ أَعْرَفَ الْوَلِيَّ، أَبْقَاهُ اللَّهُ، بِفَنُونِ الْمَعْرِفَةِ حَصَّلَتْهَا فِي غَيْبِيِّي، وَأَهْدَى إِلَيْهِ، أَكْرَمَهُ اللَّهُ، مِنْ جَوَاهِرِ الْعِلْمِ الَّتِي افْتَنَيْتَهَا فِي غُربَتِي، فَقَيَّدَتْ لَهُ هَذِهِ الرِّسَالَةُ الْيَتِيمَةُ، الَّتِي أَوْجَدَهَا اللَّهُ لِأَغْرَاضِ الْجَهَلِ تَمِيمَةً ... إِذْ كَانَ الْأَغْلَبُ فِيمَا أَوْدَعَتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ مَا فَتَحَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِ عِنْدَ طَوَافِي بِبَيْتِهِ الْمَكْرَمِ، أَوْ قَعُورِي مُرَاقِبًا لَهُ بِحُرْمَهُ الشَّرِيفِ الْمُعَظَّمِ ...".^(٤)

١ يشير المستشرق الإسباني أسين بلايثوس إلى أنَّ زيارة ابن عربي إلى القدس كانت في سنة (٥٩٨ هـ). ثم توجه، بعدها، إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة. انظر: ابن عربي: حياته ومنهجه، ص ٧٦، ٨٩. ويدرك الأستاذ نصر حامد أبي زيد أنَّ ابن عربي قد كتب "كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى"، في مدينة فاس سنة (٥٩١ هـ) أي قبل زيارته للقدس. وهو كلام يتعارض مع كلام بلايثوس، إذ يقتضي منطق الأمور أن تكون الكتابة قد حصلت بعد زيارة القدس. وسوف تتلو الصفحة القادمة إثبات هذه الحقيقة من خلال الأدلة النصية. وللاطلاع على رأي أبي زيد ينظر: هكذا تكلَّم ابن عربي، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٣٠.

٢ انظر: سعيد يقطين، خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنوية، ص ١٨٠.

٣ هـ: القطب: أبو عبد الله بن المرابط، ومربيه: الشيخ جراح، ومرید ابن عربي عبد الله بدر الحبشي اليمني. المقصود به: عبد الله بدر الحبشي اليمني.

٤ محى الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمُلَكَّية"، ج ١، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث الإسلامي، لبنان، ١٩٩٨، ص ٤٣.

إنَّ دراسة متأنية للنص السابق سوف تكشف عن عدة مستويات دلالية:

المستوى الأول: وهو ينتمي إلى الزمن الماضي، وفيه حديث ابن عربي عن أصحابه من المتصوفة والأقدار الرفيعة التي يتمتعون بها، فهم ، كما يقول ابن عربي، يمثلون الصفاء الإنساني والعلمي، " فكُنَا الأربعة الأركان، التي قام عليها شخص العالم والإنسان" ^(١).

المستوى الثاني: - الحديث عن الバاعث الديني للرحلة وهو أداء فريضة الحج والعمرة. وهو زمنٌ ينتمي إلى الماضي القريب ، لكنه متعد على مستوى التنقل بين الأماكن المقدسة.

المستوى الثالث: - الحديث عن البااعث الذي دعاه لكتابه الفتوحات المكية ، وهو تعريف مريده بفنون المعرف التي حصلها في غيبته ، ورغبتة في إهدائه من جواهر العلم التي اقتناها في غربته.

المستوى الرابع: - الحديث عن الغربة المكانية والغيبة الطويلة عن الوطن.

المستوى الخامس: - المُفاخرة بالفتاحات التي أنجزها وهي فتوحات معرفية لأسرار الصوفية.

تكشف هذه المستويات عن إحساس ابن عربي العميق بالتفوق الذي أحرزه في هذه الرحلة ، مما جعله يدعى نُورَةَ هذه المعرفة ، " فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة" ، الأمر الذي يكشف عن اعتزاز ابن عربي بالمعرفة التي حصلها ، وهو اعتزاز يمنح ابن عربي تفوقاً معرفياً على أصحابه الذين فارقهم في الأندلس ليس هذا فحسب ، بل إنَّ ادعاء ابن عربي المتضخم بلغ مستوىً كبيراً ، فقد شَبَّه رسالته "الفتوحات المكية" بالتميمية التي يتَّخذها المرء لدفع الشرور والبلايا. بيد أنَّ تميمية ابن عربي ليست لدفع البلايا والشرور بل إنها لدفع الجهل وأعراضه ، مما يجعلها دواءً لداءِ الجهل. وحتى يُكسب ابن عربي رسالته مزيةً خارقةً تراه يؤكد أن رسالته فتح إلهي ألهمه الله إياه آناء طوافه ببيته المحرم وقعوده بحرمه الشريف المعظم ، يقول ابن عربي: "... إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به عليٍّ عند طوافي بيته المكرم ، أو قعودي مراقباً له بحرمه الشريف العظيم".

خطابُ ابن عربي طافحٌ بالزهو والتَّفْوَق ، وهو عندما يُشير إلى الفتح (الكنز - التميمية) ، فإنه يبدو مُتعالياً على الآخرين ، إذ إنه يفترض أنَّ الآخرين مرضى - جهلاً ، ويتبدي ذلك من خلال التركيب اللساني "أعراض الجهل" إذ تتحقق بنية الإضافة دلالة المُلكية التي تنفتح على الاستعارة المكنية ، إذ يُصبح الجهل مرضًا مُزمنًا ، له أعراضٌ وأمارات . المستهدف ، في خطاب ابن عربي ، هم

١ لقد كانت زيارة القدس شرطاً مهماً من شروط اكمال التجربة الصوفية. انظر: محمد رجب النجار، التراث القصصي في الأدب العربي: مقاربات سوسيوسردية، منشورات ذات السلسل، الكويت، ١٩٩٥، ص٥٠٨ - ٥١١.

أصحابه، في الأندلس، دليل ذلك قوله: "أقام الله في خاطري أنْ أعرَفُ الولي" ، فإنَّ كان الولي هو المقصود بالخطاب فإنَّ بقية الأصحاب يدخلون فيه. فابن عربي يُحيط نفسه بهالةٍ عظيمة، فهو سادن المعرفة يَمِنُ بها على الناس المرضى المصابين بأعراض الجهل. وهذا يعني أننا بصدق سارد متعال، ويمكن رصد هذه الدلالة من خلال بنية الضمير العائدة على المتكلم:-"إنِّي كنت نبيت، أسرع، فلما وصلت، زيارتي، صلاتي، سيدي، خاطري، أُعرَفُ، حصلتها، غيبتي، أهدي، اقتنيها، غربتي، قيَّدت، أودعت، عليٌّ، طوافي، قعودي، مَرَاقبًا". وهي ضمائر تعود على المتكلم، تتراوح بين تاء المتكلم وياه، والضمير المستتر" أنا". تدلُّ على مركزية المتكلم، وهيمنة خطابه. يتبدى ذلك في قوله:

"أقام الله في خاطري" ، إذ يُبُوئُ ابن عربي نفسه منزلةً رفيعةً، فالخاطر هو ما يَرُدُّ على النفس من العلم؛ إذ إنَّ الخاطر، في المعرفة الصوفية، "... ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا تعمد للعبد فيه"^(١). وبعبارة أخرى، فإنَّ ابن عربي يؤكد أنَّ ما أحرزه من علم وفضل أكسبه منزلةً علياً تشبه منزلة الأنبياء والأولياء أو تكاد.

♦ أهداف الرحلة

ورحلة السالك طويلةً وشاقة، فهي مُضنية للجسد والأوصال، بيد أنَّ بلوغ الهدف، في أية رحلة، من شأنه منح الرءَ راحةً عظيمة، فبمجرد إدراك الغاية وبلوغ الهدف يتبدد التعب والإرهاق. فما هي غاية ابن عربي في رحلته إلى بيت المقدس؟ يُجيب ابن عربي قائلاً:-" قال السالك؛ خرجت من بلاد الأندلس، أريد بيت المقدس... وسرت على سواء الطريق، أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، رجاءً أنْ أتبَرَّزَ في صدر ذلك الفريق "^(٢).

إنَّ رحلة ابن عربي ليست رحلة لأداء شعائر الحج فحسب، فذلك أمرٌ يسير وسهل، لكنها رحلة بحث وكشف عن أهل الوجود والتحقيق؛ وهم كبار المتصوفة الذين أفنوا حياتهم في العرفان، ذلك أنَّ "التحقيق: شهود الحق في صور أسمائه التي هي الأكون، فلا يحتاج بالحق عن الخلق، ولا بالخلق عن الحق"^(٣). مثل: الجنيد، والبسطامي، وذى النون المصري، وشهاب الدين

١ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلق عليه: موقف الجنبر، ط١، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٢٠. وتُقسم الخواطر إلى أربعة أقسام: رباني، والهامي، ونفساني، وشيطاني. انظر: أبو الحسن الجرجاني، التعريفات. ط

١، طبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٨٥.

٢ كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: "رسائل ابن العربي"، ص ١٩٩.

٣ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١١٨.

السهروري. دليل ذلك ما ذهب إليه أسين بلاثيوس من أنَّ ابن عربي زار الموصل سنة (٦٠٨هـ) للقاء علي بن عبد الله بن جامع المتصوف الكبير الذي كان متعلقاً بالحضر، عليه السلام. كما يذكر أسين بلاثيوس أنَّ ابن عربي قد دخل بغداد سنة (٦٠٨هـ) قاصداً زيارة المتصوف الكبير شهاب الدين السهروري ليقف على طرقه في المجاهدات الصوفية، وبعد أن شاهده السهروري قال لريديه: «إنَّ ابن عربي بحُرُّ الحقائق»^(١). فالطريق الذي يرومه ابن عربي هو طريق المتصوفة الكبار، ليس هذا فحسب، بل إنَّ ابن عربي يسعى إلى التفوق على أهل الوجود والتحقيق وذلك بأن يقف على معارفهم ومجاهداتهم ويستولي على أساليبهم: «رجاء أنْ تُتبرَّزَ في صدر ذلك الطريق»^(٢).

■ الغربة العرفانية

تُصور هذه الغربية نزوع السالك إلى اتباع طريق المجاهدات والالتحاق بأصحاب الكرامات حتى يتحصَّل على النور الإلهي فالسالك «... هو العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهوتها، واستقام في طريق الحق، بالمجاهدة والطاعة والإخلاص...»^(٣). ويستهدف السالك، في رحلته، بلوغ الفنا، وهي الاتصال بالحق، جلَّ وعلا، بيد أنَّ الشرط الأولى لبلوغ الفنا هو تجاوز الذات، وهي درجة يصل فيها السالك إلى الدهشة والحيرة. «فالفناء تجربة ذاتية، داخلية هي في الوقت ذاته، تجربة الوجود، من حيث إنها تجلِّي الوجود لذاته. وهو يتجلَّ عبر تجربة الكشف أو المكاشفة»^(٤). وسوف يتخذ الفنا ثلاثة مراحل:

الأولى: هي مرحلة الكشف، وفيها يسعى السالك إلى إنجاز المكاشفة، فالمطلق - جلَّ وعلا - «خفٰيٰ، محجوبٌ بالأشياء، وأنه لا يُعرف إلا بزوال هذه الحُجُب... ولا يصل السالك إلى الكشف عن المطلق وأسراره إلا بنضال فكري وجسدي يؤدي إلى امحاء كل ما هو مادي حاجب»^(٥).
والثانية: هي مرحلة التجلي المترتبة بزوال الحُجُب، «... حيث يبدو النور الإلهي أو يتجلَّ الله بنوره، وتتجلى معه الأشياء الإلهية»^(٦).

١ انظر: ابن عربي : حياته ومذهبه، ص ٦٢، ص ٦٩.

٢ تُتبرَّزَ: أي تتفوق، من البروز. وفي المقرب، تستخدم المؤسسة الأكاديمية (الجامعية) لقب الأستاذ المُتبرَّز، وهو أعلى درجة علمية. تُمكَن صاحبها منح درجة «الأستاذ» مَنْ يستحقُها ، فالأستاذ المُتبرَّز هو الذي يبرُّ الأساتذة.

٣ د.حسن محمد الشرقاوي، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت، ص ١٩٣.

٤ أدونيس، الصوفية والسوريانية، ط٢، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٥ ، ص ٤١.

٥ نفسه، ص ٤٢.

٦ نفسه، ص ٤٢.

والثالثة: هي مرحلة المشاهدة، عندما تُضاءُ الروح بالتجلي وهي حضور النور الإلهي وأنواع السر في القلب^(١).

وقبل الفناء لا بدَّ من أن يمرُّ السالكُ بغربة خالصة للحق، جلٌّ وعلا، وهي غربة تتجاوز المكان والزمان والذات، إذ إنها الغربة التي تتوق النفس فيها إلى الخلاص بالبحث المطلق، وهو في التجربة الصوفية، الحق جلٌّ وعلا. فسلوك طريق المجاهدات غربةً وبحث، والغربة، في المعرفة الصوفية:ـ ”إيثار المحبوب بالهجرة إليه عشقًا ، والإعراض عما سواه بالتجافي عنه بُعْضاً“^(٢).

ويكون السفر، في الحق جلٌّ وعلا، بقوّة إلهية لا يُدركها العقل، إذ إنها تقوم على انخطاف المُحبين وتفانيهم، في الحق جلٌّ وعلا، وهو انصرافٌ تام إلى الحق، فـ ”السفر: توجه القلب إلى الحق“^(٣)، وهذا التصور يبدو جلياً، عند ابن عربي، إذ يقول: ”وأَمَّا الْمُسَافِرُونَ فِيهِ فَطَائِفَتَانٌ؛ طَائِفَةٌ سَافَرَتْ فِيهِ بِأَفْكَارِهَا وَعَقْوَلَهَا فَضَلَّتْ عَنِ الظَّرِيقِ... وَهُمُ الْفَلَاسِفَةُ وَمَنْ نَحْوُهُمْ، وَطَائِفَةٌ سُوفَرَتْ بِهَا فِيهِ وَهُمُ الرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ، وَالْمُصْطَفَوْنَ مِنَ الْأُولَىٰءِ كَالْمُحَقِّقِينَ مِنْ رِجَالِ الصَّوْفِيَّةِ...“^(٤).

إنَّ النوع الثاني من السفر لا إرادي إذ إنه يتم بفعل إرادة الله، بيان أنَّ بنية الفعل ”سُوفَرَ“، الدالة على المبني للمجهول تكشف عن مُفارقة دلالية؛ ”... ذلك أنَّ الدالة المتضمنة في الفعل مبنِيَاً على هذا الحد، تضع حدًا فاصلاً بين من سافر فيه، وسُوفَر به فيه، فال الأول إنما عوَلَ في سفر التيه على جُهد شخصي يُحيل على منهج فكري بُرهاني، أما الثاني فقد فرَغَ نفسه من الحول والقوة الذاتيتين مُتخذاً وضع ترْبُصٍ وتعلق باللطف الإلهي بحيث يبدو في سفر التيه محمولاً، ذلك أنه لم يسافر بنفسه وإنما سافرت به الحقيقة الوجودية“^(٥).

ويتحقق السفرُ، في المعرفة الصوفية، وظيفةً إدھاشية، فإذا ما تمَّ تجاوز الخوف الذي يبعث عليه السفر إلى الهدف الذي يرومُه المسافر، حقَّ السفر غايتها المتمثلة في نيل المقصود. ويعني ذلك، أنَّ على المسافر الإقبال على هدفه وغايته، إقبال العارفين اللاجئين إلى الحق جلٌّ وعلا، لأنَّ من شأن هذا الإقبال تبديد الغربة التي يفرضها المكان، إذ يُصبح الاتصال بالحق حقيقةً كبرى تبعث على

١ نفسه، ص.٤٢.

٢ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص.١٩٧.

٣ نفسه، ص.٦٩.

٤ كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن: ”رسائل ابن العربي“، ج٢، ص.٢٢١.

٥ عاطف جودة نصر، مفهوم الغربة في تصوّف محي الدين بن عربي، ضمن: ”التواصل الصوفي بين مصر والمغرب“، تسيق عبد الجواد السقاط، أحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية - المغرب،

.٢٠٠٠، ص.١٠٦.

الشعور بالتوحد، فالغرابة، بالمعنى العُرفي، لا وجود لها، لأنها الشرط الوحيد لتجلّي الحقيقة والغاية^(١). فالانخراط في العرفان تجربة تقتضي التسليم المطلق بالغاية، وهي تجربة تقوم على "تجنيد الإرادة"^(٢)، إذ إنَّ تجنيد الإرادة يُعدُّ، في التجربة الصوفية، شرطاً بنرياً يمنع العارف القدرة على مجابهة الشعور المزير بالغرابة والعزلة.

♦ كتاب الإسرا في مقام الأسرى^(٣)

يُصنَّف هذا الكتاب ضمن أدب المعراج، وهو شكلٌ إبداعي ينصرف إلى الاحتفال بقصة الإسراء والمعراج، تلك القصة التي تضمنت أبعاداً عديدة، وخلفت في المعرفة الإنسانية، أثراً عظيماً^(٤)، وقد شكلَّت، لل المسلمين، نصاً مفتوحاً لم يغلق^(٥)، إذ إنها مدت الكتابة العربية بمدى تخيلي غزير الأمر الذي أدى إلى تناقل إبداعي كبير^(٦).

ويمثل أدب المعراج استعادة رمزية للتجربة الأولى، تجربة الرسول، صلى الله عليه وسلم، فالمراجِ مِضيٌّ في الكشف واليقين، ولهذا فإنَّ المتصوفة يعدون المعراج بناءً مركزاً في معارفهم ورकناً رئيسياً في تكوينهم الصوفي، إذ يعدون أنفسهم الامتداد الحقيقي للنبي محمد، صلى الله عليه وسلم، الذي كان يدعو الله قائلاً: "رب زدني علماً". فالإسراء والمعراج بهذا المعنى، تتوجّح لهذا الدّعاء. ففي حادثة الإسراء والمعراج اطلع محمد، صلى الله عليه وسلم، على أمورٍ عظيمةٍ لم تكن متاحة لغيره من الأنبياء^(٧).

١ انظر: مفهوم الغربة في تصوّف محي الدين بن عربي، ص ١٤ ، ص ١٦.

٢ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج ٢، المركز الثقافي العربي، ط١، خاصة بالغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦ ، ص ٢٥٩.

٣ محي الدين بن عربي، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: رسائل ابن عربي، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠١.

٤ انظر: ابن هشام المعاوري، السيرة النبوية، ضبط وتحقيق: الشيخ محمد علي القطب والشيخ محمد الدالي بلطه، ج ٢ ، ط١، المكتبة المصرية، بيروت، ٢٠٠١ ، ص ٤٠ - ٤٦.

٥ انظر: جمال مقابلة، حادثة الإسراء والمعراج وتخلياتها في الشر العربي، أطروحة دكتوراه (مخطوط)، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦ ، ص ٤٢.

٦ مثل: رسالة الغفران، والإشارات الإلهية للتوحيد، وهي بن يقطان لابن طفيل، فالكتابات السردية العربية كلها، غرفت من نص الإسراء والمعراج، إنما رموزاً وإنما نظاماً في السرد.

٧ انظر: حادثة الإسراء والمعراج وتخلياتها في الشر العربي، ص ٧٩.

• الملامح الفنية في مِعراج ابن عربي

يُمثل كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، شكلاً أدبياً يختلف عما ألفناه من كتاباتٍ، إذ إنه يحوي عدّة أشكال داخل جسده الذي يَظْهُر متماسكاً وصلباً في مستوياته كلها، فهو يتضمن سرداً كثيفاً يفتح القراءة على آفاق قصية، وينطوي على نصوص شعر ذات شفافية رفيعة، ويقوم على منظومةٍ رمزيةٍ عجيبةٍ، ويتضمن شخصاً وحواراتٍ لا تنتهي. فما هو هذا الشكل؟ ٦٦٦٣

إنَّ سيرةً معرفيةً صوفية ينثرها ابن عربي أمام قارئيه المفترضين وهم المتصوفة الكبار، فهم المقصودون بالخطاب، ليس هذا فحسب بل إنَّ ابن عربي يجعل من المتصوفة أسرى العرفان والكشف والرتب النبوية الرفيعة. يقول ابن عربي: "أما بعد فإني قد صدتُ معاشرَ الصوفية، أهلَ المارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والراتب العلية القدسية في هذا الكتاب المنمَق الأبواب المترجم بكتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي. وبينت فيه كيف ينكشف الكتاب بتجرید الأبواب لأولي البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجائب، بالإسراء إلى رفع الحجاب" ^(١).

إنَّ غاية ابن عربي في هذا الكتاب واضحة تمام الوضوح، إذ إنَّ المباهة التي يُعلنها كفيلةً بكشف التعالي الذي تستبطنه المقاصد؛ فبنية القصد حاضرة بوصفها استراتيجية معلنة: إذ إنه يحدد شريحة القراء التي يستهدفها في التداول، وهو عندما يحددها، على وجه التعيين فإنه يمنح خطابه شرطاً إنجازياً. وبمعنى آخر فإنه لا يمكن لقراءٍ خارج الشريحة المستهدفة بالخطاب أنْ يُفلحوا في تحصيل المقاصد، ورصد محمولات الخطاب. وبذلك فإنَّ هذه التقنية السردية تُتيح حضور الخطاب بوصفه نظاماً علاماتياً يفرض مخططاً لتفكيره، فهذا النوع من الخطابات لا يؤمن جانبه إذ إنَّ أيَّ انحرافٍ عن مخطط التفكير سيؤدي إلى انهيار النظام. وبذلك فإنَّ ابن عربي يؤكد تفوقه معراجه، وانطواه على مستويات معرفية عجيبة، فحيازة هذه المعرفة كفيلةً بإثبات تفوق ابن عربي على معاشر الصوفية.

ويقدم ابن عربي، كتابه مزوًداً بآليات قراءته، ولذلك فإنه ليس مسؤولاً عن عدم الفهم الذي ينتج، آناء القراءة، فكل تعثر في القراءة إنما يعود إلى القارئ وحده، يقول ابن عربي، عن معراجه ، :-

١ كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ضمن: "رسائل ابن العربي" ، ص ١٩٨ .

”... مِعْرَاجُ أَرْوَاحٍ لَا مِعْرَاجُ أَشْبَاحٍ، وَأَسْرَاءٌ أَسْرَاءٌ لَا أَسْوَارٍ، رُؤْيَا جَنَانٌ لَا عَنَانٌ. وَسُلُوكٌ مَعْرِفَةٌ ذُوقٌ وَتَحْقِيقٌ لَا سُلُوكٌ مَسَافَةٌ وَطَرِيقٌ، إِلَى سَمَوَاتٍ مَعْنَى لَا مَعْنَى، وَوَصْفُتِ الْأَمْرِ بِمَثُورٍ وَمَنْظُومٍ، وَأَوْدَعَتِه بَيْنَ مَرْمُوزٍ وَمَفْهُومٍ، مَسْجَعُ الْأَلْفَاظِ لِيُسْهَلُ عَلَى الْحَفَاظِ، وَبَيْتُ الطَّرِيقِ، وَأَوْضَحَتِ التَّحْقِيقِ، وَلَوَحَتِ بَسَرَ الصَّدِيقِ، وَرَتَبَتِ الْمَنَاجَاهُ بِإِحْصَاءِ بَعْضِ الْلُّغَاتِ...“^(١).

إنَّ هَذِهِ الْاسْتَرَاطِيجِيَّةِ تَكْشِفُ عَنْ تَحدٍ يُطْرَحُهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ، مِنْذِ الْبَدَائِيَّةِ، فَهُوَ بِتَقْدِيمِهِ، مَسَارَاتُ الْكِتَابِ لِلقارئِ، يَصْبِحُ خَارِجُ النَّصِّ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْإِخْفَاقَ الَّذِي يَحْصُلُ هُوَ مَسْؤُلِيَّةُ القارئِ، فَالقارئِ، مَهْمَا كَانَ أَمْرُهُ، يَظْلُمُ أَقْلَمَ مَنْزَلَةً مِنْ ابْنِ عَرَبِيٍّ. يَقُولُ ابْنُ عَرَبِيٍّ: ”فَإِنَّهُ لَا يَفْهَمُ كَلامِي، إِلَّا مِنْ رَقَّا مَقَامِي...“^(٢) إِنَّهُ تَحدٌ سَافِرٌ طَافِحٌ بِالاستِفْزاْزِ يَدُلُّ عَلَى الثَّقَةِ الْمَطْلُقَةِ الَّتِي يَتَمْتَعُ بِهَا ابْنُ عَرَبِيٍّ.

■ خلع النعلين

يكشف هذا التركيب عن حضور دلالي عميق، يحيل إلى بنية نصية قرآنية، فقد جاء في الآية القرآنية ما نصه : - ﴿إِنَّمَا أَنَا رَبُّكَ فَاخْلُعْ نُعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمَقْدَسِ طُوِي﴾^(٣)، وسوف تكشف بنية الأمر ثلاثة محاور، الأمر: وهو الله، ومأمور: وهو موسى، عليه السلام، وخطاب الأمر: وهو خلع النعلين. فما هي دلالة الخلع؟ وما دلالة النعلين؟

إنَّ تَحْلِيلَ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ سَتَّوَلَاهُ نُصُوصُ ابْنِ عَرَبِيٍّ نَفْسُهَا .

النص الأول:- وهو الحوار الذي جرى بين السالك (ابن عربى)، والفتى الروحاني (عصام)، وهى شخصية سردية إذ إنها لا تتمتع بأى حضور فعلى، بيد أنَّ حضورها فى مستوى السرد يمنحها الأبعاد الكثيرة، ولنستمع إلى هسيس النص:-

” قَالَ السَّالِكُ: فَلَقِيتَ بِالْجَدْوَلِ الْمَعْيَنِ... فَتَنَّى رُوحَانِيَّ الذَّاتِ، وَبَانِيَ الصَّفَاتِ، يَوْمَيُ إِلَيَّ بِالالْتِفَاتِ. فَقَلَتْ: مَا وَرَاءَكِ يَا عَصَامَ، قَالَ: وَجُودٌ لَيْسَ لَهُ انْصَرَامٌ... قَلَتْ لَهُ: فَأَيْنَ تَرِيدُ، قَالَ حِيثُ لَا أُرِيدُ، لَكُنِي أُرْسَلْتُ إِلَى الْمَشْرِقَيْنِ، إِلَى مَطْلَعِ الْقَمَرَيْنِ، إِلَى مَوْضِعِ الْقَدَمَيْنِ، آمِرًا مِنْ لَقِيتِ بِخْلُعِ النُّعَلَيْنِ “^(٤). ”

١ نفسه. ص ١٩٨.

٢ نفسه، ص ١٩٩.

٣ سورة طه، آية ١٢.

٤ كتاب الإسرا في مقام الأسرى، ضمن: ”رسائل ابن العربي“، ص ١٩٩.

النص الثاني:- هو الخلع الذي تم على مشارف وادي القدس قبل العروج، يقول ابن عربي:-
” قال السالك: ثم أشرف من المهوى على الوادي المقدس، فقال لي الرسول: اخلع
نعليك ولا تئأس، فخلعت ثم ارتحلت ... ”^(١).

النص الثالث:- وهو النص الذي يستدعي فيه ابن عربي شرط المثول في الحضرة الإلهية يقول ابن
عربى:

أنضي الركاب إلى رب السموات
وانبذ عن القلب أطوار الكرامات
واعكف بشاطئي وادي القدس مرتقباً
واخلع نعاليك تحظى بالمناجاة
حتى تغيب عن الأوصاف بالذات^(٢)
وغرب عن الكون بالأسماء متصفاً

إن المرجع الذي يحيل إليه خلع النعلين، يقدم إجابةً مجدية، بيان ذلك ما أثبتته الرويات
التفسيرية، يقول الزمخشري:-

” قيل أمر بخلع النعلين؛ لأنهما كانتا من جلد حمار ميت غير مدبوغ، وقيل:
ليُباشر الوادي بقدميه متبركاً به، وقيل: لأن الحفوة تواضع لله، ومن ثم طاف
السلف بالкуبة حاففين، ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه، وكان إذا تدرّ
منه الدخول متنعلاً تصدق، والقرآن يدل على أن ذلك احترام للبقعة، وتعظيم
لها، وتشريف لقدسها، وروي أنه خلع نعليه وألقاهما من وراء الوادي ... ”^(٣).

فالخلع النعلين شرط لولوج القدس، وفي هذا المستوى تتحقق الوظيفة السردية لدلالة خلع النعلين.
بيد أن هذا الخلع يكشف، في المعرفة الصوفية، عن القول بخلع الظاهر والاندغام بالباطن إذ إنه
الشرط الحقيقي للمعرفة. فالظاهر يدل على الزيف، أما الباطن فإنه يدل على الجوهر الحقيقي، وإذ
كان النعلان المصنوعان من جلد الحمار يدلان على الظاهر، فخلع الظاهر، بغية الوصول إلى الباطن،
يمثل جوهر التجربة الصوفية^(٤). كما أن خلع الحيوانية (البلاد) شرط للنفاذ إلى الحقيقة الباطنية.
” إن استغراق الإنسان في حاجاته المادية الجسدية يمنعه من تصور الحقائق، ويتأدى به إلى نسيان سر

١ نفسه. ص. ٢٠٦.

٢ نفسه، ص. ٢٢٩.

٣ الكشف عن حقائق غوامض التزيل وغيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي
معوض، ج. ٤، ط. ١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٨، ص. ٧١.

٤ انظر: محمد بالاشهب، التلقي المكافف: شروطه وحدوده (ابن عربي غوذجاً)، مجلة علامات، ع. ١٠، ١٩٩٨، مكتناس -
المغرب، ص. ٧.

الألوهية فيه، وبالتالي تدنيه إلى رتبة الحيوان. ولذلك، فهو ملزم بالتجزد عن هذه الحيوانية وخلع البشرية حتى ينفذ إلى حقيقة الباطنية وتنصاع له حقيقة النص^(١).

كما تكشف سردية "الحمار" عن مستوى سيميائي آخر وهو الشيطان، الذي نجح في التسلل إلى جوف الحمار، واستطاع دخول سفينة نوح مما جعله يظفر بالنجاة. يقول الجاحظ :

"يروى، أن إبليس قد دخل جوف الحمار مرة؛ وذلك أنَّ نوحًا لما دخل السفينة تمثَّلَ الحمار بعسره ونُكده، وكان إبليس قد أخذ بذنبه . وقال آخرون : بل كان في جوفه، فلما قال نوح للحمار ادخل يا ملعون! ودخل الحمار، دخل إبليس معه، إذْ كانَ في جوفه. قال، فلما رأه نوحُ في السفينة قال: يا ملعون من أدخلك السفينة؟ قال: أنت أمرتني. قال: ومتى أمرتني؟ قال: حين قلت: ادخل يا ملعون، ولم يكن ملعون غيري"^(٢).

فدلالة الحمار تشير إلى سهولة امتطائه لبلاده وافتقاره إلى التمييز. إنَّ استطاعة الشيطان التسلل إلى جوف الحمار دليلٌ على أنَّ الحمار حليفٌ للشيطان، وهو المستوى نفسه الذي قدمته سردية غواية حواء وآدم في الجنة، فبعد أنَّ نوح إبليس^(٣) في دخول الجنة، بعد أنَّ نوح في إقناع الحياة من إدخاله إلى الجنة، وقد كانت صديقة لإبليس ومن خزان الجنة، زين لآدم وحواء، أنَّ يأكلَا من الشجرة المحرمة^(٤)، وهذا يعني أنَّ الحمار يقترب ، مثل الحياة، بالشيطان . وهذا المستوى التأويلي هو المراد بدلالة الحمار عند ابن عربي؛ فالباطن هو المعرفة المتحققة بفعل التوجّه إلى الله دون الحاجة إلى الوسائل، وهي دلالة قصد ابن عربي إلى توكيدها لمعاصر الصوفية مما يعني أنَّ ابن عربي يستعيض سياقاً قرآنياً محملاً بالتجليات من أجل إيصال الإشارات إلى معاشر الصوفية يأمرهم من خلالها بنزع البلادة وترك مستويات التأويل الشيطانية، إذ إنَّ كتابه "الإسرا في مقام الأسرى" ، يحتاج إلى التبصر وإعمال الذهن^(٥).

١ نفسه، ص ٧١. وانظر: - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ١٦٨.

٢ الحيوان، ج ٢، ط ١، تحقيق: عبد السلام هارون، مصطفى الباجي الحلبي، ١٩٣٨، ص ٣٢٢.

٣ هناك خلاف بين المفسرين في تحديد جنس إبليس، فصورة إبليس في المخيال الديني والأسطوري تكاد تكون ضبابية ، فهي صورة رمزية، تحيل على معاني التكبر والعصيان. انظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، ص ٧٠-٦٤.

٤ انظر: أبو إسحاق النيسابوري الثعلبي، قصص الأنبياء المسقى عرائس المجالس، ٣٤-٣١.

٥ أشير بهذا الصدد إلى أطروحة الباحث خالد بلقاسم، الكتابة والتتصوف عند ابن عربي، ط ١، دار طوبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٤، وبخاصة القسم الثالث الذي عقده الباحث دراسة دور اللغة في بناء مفهوم الكتابة لدى ابن عربي فقد أشار

■ رموز القدس

* بيت الله

تمثل القدس، في كتابة ابن عربي، بيت الله، فالله يتجلّى من خلال القدس، يقول ابن عربي:

” قال السالك: فأنشأ لي جناح العزم ، وطرت في جو الفهم حتى وصلت الكرسي ،
وال موقف القدس ... ”.^(١)

* الغموض والارتواء

تظهر القدس، في هذين المستويين، بوصفها سراً غامضاً تعجز الفهوم عن إدراكه، وبوصفها حاجة لا تنتهي، فالمقيم، في القدس، لا يكاد يشعر بالعطش. يقول ابن عربي:

فعاينت من علم الغيب عجائبها	تُصان عن التذكرة في رأي من وعي
ومن قائم بالحال في بيت مقدسٍ	فلا نفسه تظما ولا سرُّه ارتوى ^(٢)

* النور والبرهان

تمثل القدس في هذا المستوى مستوى النور الإلهي وكنوز الحقيقة، يقول ابن عربي مادحاً معاشر

الصوفية:	لله در عصابة سارت بهم
قطعوا زمائهم بذكر حبيبهم	وتخلّقوا بسراير القرآن
ورثوا النبي الهاشمي المصطفى	من أشرف الأعراب من عدنان
ركبوا بُراق الحب في حرم المني	وسروا لقدس النور والبرهان ^(٣)

الباحث إلى افتتاح الدول و مواقع الدولات ، والجمع في الكتابة ، ص ١١٣ - ١٢٩ . وأشار كذلك إلى دراسة الباحث محمد شوقي الزين ، محى الدين ابن عربي وجاك دريدا: *الفكير ، الوجود ، الحقيقة* ، مجلة أوان ، تصدرها كلية الآداب في جامعة البحرين ، ٤-٣ . ص ١٦٠ . فقد أشار الباحث إلى مفهوم الأصل عند دريدا و ابن عربي مُشيرًا إلى أنَّ الأصل عند دريدا هو مجرد مفارقات أو تشكيّلات . وهو عند ابن عربي مجرد تجليات . ص ١٦١ . وتنبغي الإشارة إلى مقترب حميد لحمداني في كتابه: القراءة وتوليد الدلالة: *تغير عاداتنا في قراءة النص الأدبي* ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت- الدار البيضاء ، ٢٠٠٣ ، إذ يرى لحمداني أنَّ التأويل عند ابن عربي يرتبط برؤيا شمولية ، وأنَّ التوليد المتسلسل للدلائل يؤول في النهاية إلى أصل واحد هو تجلي الحق تعالى . انظر المبحث الذي وضعه تحت عنوان : *الدليل والتأويل بين بورس و ابن عربي* ، ص ١٦٧ - ١٧٩ .

١ كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى ، ص ٢٢٨ .

٢ نفسه . ص ٢٣٨ .

٣ نفسه ، ص ٢٤١ .

أما حضرة القدس فقد وردت عدة مرات^(١)، دلالة تجلي الحق، جلٌّ وعلا، ليُصبح التقديس الانكباب على العبادة وحضور الله، في قلب الإنسان، ذلك أنَّ البيت المقدس: - هو القلب الطاهر من التعلق بالغير^(٢).

فالقدس، كما تتجلَّى في كتاب الإسرا، تتجاوز البُعد المكاني ليُصبح حضورها احتفاءً بالرموز التي تكتسي بها هذه المدينة.

١ نفسه، ص ٢٥٤، ٢٥٦ و ٢٥٧ و ص ٢١٦.

٢ القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٢٠.

الفصل الثاني: تمثّلات السلطة في السرد العربي القديم.

المبحث الأول: توطيد السلطة: شعرة معاوية وأوهام الذات.

تمثل النصوص الأدبية، التي تتناول أخبار معاوية بن أبي سفيان وقصصه، خطاباً متكاماً ينطق بمفاهيم السلطة وآلياتها وطرق عملها في الفكر والممارسة. وهنا ينبغي التفريق بين السلطة بوصفها ممارسة والسلطة بوصفها فكراً، إذ ترتبط الممارسة بتطبيق السلطة فعلياً في زمان ومكان معينين، في حين يرتبط الفكر بالتقاليد والمفاهيم المثبتة في النصوص التي تنبئ عن تطبيق السلطة، فتحن لم نعاصر معاوية بن أبي سفيان ولم نتثبت من ممارسته السلطة، لكننا نعتمد على تلك النصوص التي تُخبرُ عن ممارساته.

لقد كان معاوية بن أبي سفيان يصدر في خطابه عن تعالٍ وتفوقٍ إذ يرى أنه رجل قريش الثاني بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، وأنَّ قريشاً تدين له بالفضل العظيم، والنص الآتي يُثبت هذه الدلالات:-

" قال معاوية: معاشر قريش، ما بال الناس لأمٌ وأنتم لعنة؟! تقطعون ما أمر الله أن يوصل منكم، وتُبعِدون ما قرب الله؛ كيف تُرجمونَ لغيركم وقد عجزتم عن أنفسكم؟ تقولون كفانا من الشرف مَنْ قَبْلَنَا، فعندها ترميكم الحجَّة فاكفوه مَنْ بَعْدَكُمْ! إنكم كنتم رقاعاً في جُيوب العرب، قد أخرجتم من حرم ربكم، ومنعتم ثراث نبيكم حتى جمعكم الله ببرجلٍ منكم، فورَّدكم إلى بلدكم، وأخذ لكم ما أخذ منكم، فجمعتم لكم مكارمَ العرب، ودفعتم عنكم مكايِدَ العجم، فارغبوا في الألفة التي أكرمنكم بها، وإياكم والفرقة فقد حذرتكم نفسَها".^(٢).

يتضمنُ هذا النص ثانية دلالية تتأسس حول الوحدة والفرقة، إذ يقوم معاوية بتشخيص حالة قريش المصابة بالفرقة والبلبلة، والنزع، والسبب، كما يحدده معاوية، هو عدم التفااف قريش حول معاوية.

إنَّ تشخيص معاوية لحالة قريش يتسم بالحدة، فهو يعيهم ويُفضح تقاويمهم عن نبيل الشرف. فكريش، حسب معاوية، تمتلك ذهنية ماضوية؛ فهي تعول على رصيد الشرف الذي حققه أجدادهم وأباءُهم في الماضي، مُستندةً إلى حجة فاسدة إذ ترى أن الشرف قد انقطع عنها. في حين أنَّ معاوية

١ العلات: هنَّ الضرائر، وهي كنایة عن تفرق أبنائهم.

٢ التوحيدى، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضى، ٢٠٠٣، ج٤، ط٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٦.

يرى إمكانية مواصلة مسيرة الشرف والمجد القديم وذلك عن طريق التكافف والالتفاف حول خطاب السلطة الذي يقدر على تحقيقه.

يأخذ معاوية باستعراض أقسى الهزات التي مُنيت بها قريش بدءاً من هجرة المسلمين إلى المدينة وكيف أصبحوا "رقاءً في جيوب العرب"، بعد أن كانت العرب تخطب ودهم وتطلب الاتصال بهم. كما أنَّ الإشارة إلى تراث النبي تنطوي على اعتقاد معاوية بانتسابه إلى قريش، وهو نسبٌ قبلٌ يقوم على استثارة رابطة الدم والقرابة بين أفراد القبيلة. فسلطة معاوية تستند إلى رصيد قبلٍ يقوم على الاعتداد بالقبيلة ورصيدها المتفوق دينياً ولغوياً واجتماعياً واقتصادياً. كما أنه كان يطرب للثناء الذي يتعلّق بهذا الجانب، فقد "دخل المسور على معاوية فقال له: كيف تركت قريشاً؟ قال: أنت سيدها يا أمير المؤمنين، أعلاها كعباً، وأسودها أباً، وأرفعها ذكرأً، وأجلُّها قدراً"^(١).

إنَّ معاوية يضع نفسه مقابلاً لقريش، فهو مفرد بصيغة الجمع، ويُمكنُ ملاحظة ذلك من خلال الإشارة إلى الجملة الطويلة :- "قد أخرجتم حتى جمعكم الله برجلٍ منكم، فرِدَكم إلى بلدكم، وأخذ لكم ما أخذ منكم". التي تهيمن، فيها، بنية الفعل المبني للمجهول، إذ تكرر ثلاث مرات (أخرجتم، مُنعتم، أخذ منكم)، إنَّ غياب الفاعل يُجسّد حضور قيم الصغار والذل التي مُنيت بها قريش، جراء تفرقها وعدم التفاهم حول الزعامة القرشية، فالفاعل المحذوف تركيبياً معلوم دلالة وهو قبائل العرب التي تكالبت على قريش بعد أن تفرقت ووهنت، مما يعني أنَّ الخطاب يحيل على المواجهة الدائرة بين قريش والقبائل العربية، فضعف قريش يؤدي إلى تماسك القبائل العربية التي تتحين فرصة الانقضاض على مركزية قريش وسلطتها الثقافية.

فمعاوية يسعى إلى توطيد سلطته بإثارة النزعة القبلية في نفوس قريش، وتذكيرها بمصالحها وما ينتظروها من مصالح وفرص إذا ما تمسكت بمعاوية. وقد أورد التوحيد خبراً يبيّن موقفَ معاوية من قريش ونصه :

"قال معاوية لقريش في خلافته: أنا أقع إذا طرتم، وأطير إذا وقتم، ولو وافق طيراني طيرانكم لاختلفنا، هذا يحتاج إلى تفسير إلاً عند من هو أعلم من هم في طبقتي"^(٢).

١ البصائر والذخائر، ج ٨، ص ٢١٠.

٢ نفسه، ج ١، ص ١٩٤.

ومعاوية يكشف نزعته السلطوية بشكل سافر، حتى إنه يسوغ سلطته ومكانته بإرادة الله الذي جمع قريشاً به، فمن تمام شكر الله على هذه النعمة التفاف قريش حول معاوية الذي استطاع أن يحقق الألفة وإدخال قريش إلى الحرم، واستعادة تراث النبوة، واسترداد ما أخذ من قريش.

قريش	معاوية
مُخَرَّجُونَ مِنَ الْحَرَم	إِدْخَالُ قَرِيشَ الْحَرَم
مُمْنَعُونَ مِنْ تِرَاثِ النَّبِيِّ	اسْتِرْدَادُ تِرَاثِ النَّبِيِّ وَجَعْلُهُ فِي قَرِيشٍ
أَخْدَثُ سِيَادَتِهِمْ	اسْتِعْدَادُ السِّيَادَةِ

ليس ذلك فحسب بل إنَّ معاوية نجح في بسط نفوذه خارج الجغرافيا العربية فهو يملك أفقاً استشرافيًّا إذ إنَّ تطلعاته ليست آنيةً وقريبة وإنما تمتد لتشمل المستقبل وما هو خارج حدود الفضاء العربي.

إنَّ خطاب معاوية ينطوي بدلالتين، دلالة الترغيب المتمثلة في حصول قريش على القوة والسلطة، واسترداد الشرف المفقود والألفة، ودلالة الترهيب المتمثلة في تراجع قريش وصغرها، فصورة قريش كما قدمها خطاب معاوية، صورة مشوهة وضعيفة، في حين أنَّ صورة معاوية ناصعة وقوية. فمعاوية هو صانع مجد قريش الجديد، وعليها أنْ تدعم سلطته ل تسترد أمجادها وشرفها.

■ العطایا والموالة

للعطایا دورٌ كبيرٌ في توطيد سلطة معاوية الذي أدرك أهمية المال في تذليل العقبات التي تواجهه مشروع سلطته، فالمال وسيلة لإرضاء الخصوم، واستعماله العلماء وكبار القوم. ليس هذا فحسب بل إنَّ معاوية كان يربط بين الولاء والطاعة من جهة والعطایة من جهة ثانية. بيد أنَّ بعض العارفين بأبعاد هذه العادلة لم يتورعوا عن توجيه نقدهم المباشر لمعاوية الذي كانت مخططاته تواجهه، في كثير من الأحيان، معارضة قوية والنصل الآتي يجسد هذا التصور:

”خطب معاوية الناس فقال: إنَّ الله تعالى يقول في كتابه: “وَإِنْ مَنْ شَاءَ إِلَّا
عندنا خزائنهُ وَمَا تُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ”^(١)، فعلام تلومُونِي إِذَا قَصَرْتُ فِي

أعطياتكم؟ فقام إليه الأحنف فقال: إنا والله ما نلومك يا معاوية على ما في خزائن الله، ولكن على ما أنزله إلينا من خزائنه فجعلته في خزائنك وحلت بيننا وبينه. قال: فكأنما ألقمه حجراً^(١).

إن رد الأحنف بن قيس يُشكّل رفضاً كاملاً للمنطق الجبري الذي يحاول معاوية فرضه، فعندما يربط معاوية العطايا بخزائن الله فإنما يحاول أن يجعل من نفسه وصياً على هذه الخزائن، ليربط بين العطايا واللواء في علاقة السبب بالنتيجة. فالعطايا هي نتيجة اللاء، وعندما تتوقف العطايا فإن ذلك راجع إلى عدم تحقق اللاء مما يعني أن موالاة معاوية جزء من الإيمان بالله.

ونظراً للإمكانات العديدة التي استطاع معاوية تحقيقها نتيجة ولايته على بلاد الشام، فقد نجح في تحقيق مكاسب ومحاذيم كثيرة دعمت سلطنته وقوّت مركزه، وجعلت الناس يتهاقرون عليه؛ تقرباً منه ونيلاً لامتيازاته المختلفة. لقد مثلت حظوظ معاوية بن أبي سفيان الاقتصادية مجالاً مهماً في استقطاب الناس^(٢) ولعل في ما أورده التوحيدى تأييداً لهذه الفكرة:

”وقال علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، لرجل منبني تقلب يوم صفين: أثرتم معاوية؟ قال: ما آثرناه، ولكننا آثرنا القصب الأصفر، والبر الأحمر، والزيت الأخضر“^(٣).

وكانت الأموال وسيلة معاوية الأولى في إسكات الناس وضمان ولائهم، ولم يسلم من ذلك فقهاء المسلمين وعلماؤهم الذين كانوا يؤثرون التغاضي عن تجاوزات معاوية وقراراته الذاتية، بيان ذلك الخبر الذي أورده أبو العباس المبرد(ت ٢٨٥ هـ):

”وروي أن معاوية بن أبي سفيان لما نصبَ يزيدَ لولاية العهد أقعده في قبة حمراء، فجعل الناس يسلّمون على معاوية، ثم يمليون إلى يزيد، حتى جاء رجل ففعل ذلك، ثم رجع إلى معاوية، فقال: يا أمير المؤمنين، أعلم أنك لو لم تُولَّ هذا أمور المسلمين لأضعتها - والأحنف جالس - فقال له معاوية: ما بالك لا تقول يا أبا بحر؟ فقال: أخاف الله إنْ كذبت، وأخافكم إنْ صدقت. فقال: جزاكم الله عن الطاعة خيراً! وأمر له بألوف، فلما خرج الأحنف لقيه الرجل بالباب، فقال: يا أبا بحر، إني لأعلم أن شرّ

١ التوحيدى، البصائر والذخائر، م٥، ج ٩، ص ٨٤.

٢ انظر: حسين مروه، التراثات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ط٦، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٣٨.

٣ الامتناع والمؤانسة، ج ٢، ص ٧٣.

من خلق الله هذا وابنه، ولكلّهم استوثقوا من هذه الأموال بالأبواب والأقوال، فلنسنا نطبع في استخراجها إلا بما سمعت، فقال له الأحنف: يا هذا أمسك، فإنَّ ذا الوجهين خليقٌ لا يكونَ عند الله وجيهًا^(١).

تكشف هذه السردية عن آلية نظام السلطة الذي كان سائداً في مجالس معاوية، وكان شرط ارتياحها الإقرار بخطاب معاوية مهما كانت أبعاده. الأمر الذي يحتمُ على العقلاه أن يلوذوا بالصمت اتقاء لشرا معاوية وحلمه الماكرو. إنَّ المجلس في هذا الخبر ليس حيزاً مكانياً محايده وإنما هو نظام ثقافي يزخر بالمعطيات التي تفرض مفاهيم معينة، فهو يستشرط قناة تناولٍ معينة لأنَّ رئيس المجلس هو أعلى تمثيل سلطوي؛ فمعاوية يملك القرار الديني والدنيوي. وهذه الصيغة التواصلية عقدٌ ضمني لإنجاز الخطاب بمعنى أنَّ الجالسين كلهم يصدرون عن وعيٍ تام بتراتبية الخطاب، فمعاوية يدرك، تماماً، أنَّ على الجالسين مباركة حدث تولية يزيد العهد^(٢)، فقد عمد إلى إيجاد صيغة لهذا الحدث، فجعله على هيئة احتفالٍ مهيب، ومن الطبيعي أنْ يسبق هذا الاحتفال إعلانٍ كبيرٍ يتنااسب مع هذا الاحتفال، بمعنى أنَّ التجهيزات، والمدعويين، والحاضرين، ونظام تداول الحدث تعدُّ جزءاً من الحدث نفسه، أي أنها ستكون شرطاً أولياً لتداول الخطاب. فهذا الحدث لا يحتاج من الحاضرين أنْ يُشيدوا بحكمة معاوية، لأنَّه نصبَ يزيد لولاية العهد، فهذه الدلالة لا تحتاج إلى فضلٍ ببيان وإشادة، بل على العكس من ذلك، فإنَّ التصريح بها يُبرِّزُ سذاجة القائل، واستخفافاً بمعاوية الذي تقتضي طبيعة الأمور أنْ يكون حصيناً في رأيه، أي أنَّ جملة الرجل "اعلم أنك لو لم تُولِّ هذا أمور المسلمين لأضعتها" تنمُ على جهل بمخاطبة الخلفاء والأمراء وتنطوي على استهانة بقرار معاوية القاضي بتولية يزيد العهد.

ثمَ إنَّ ترتيب المبادع والمباركه الفني يقضي بالسلام على معاوية ثم التوجه ليزيد لتهنئته ثم الجلوس في المكان المحدد، بمعنى أنَّ اللباقة والنظام يفرضان على الحاضرين التقييد بهذه الضوابط الجوهرية، فجلوس الشخصيات في هذه المناسبات خاضعٌ لnazlهم السلطوية وموافقتهم الثقافية من

١ الكامل، ج ١، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٦.

٢ تتمثل رسالة الجاحظ الموسومة بـ "النَّابِتَة" خطاباً فكريأً قاسياً ندد فيه الجاحظ بمعاوية وخلافته الظالمة، فحسب الجاحظ فإنَّ معاوية مارس انتهاكات كبيرة كان يحتمل فيها إلى الاستبداد والقهر والجبر. يقول الجاحظ: "وليس قتل حُجر بن عدي، وإطعام عمرو بن العاص خراج مصر، وبيعته يزيد الخليع، والاستئثار بالغني، واختيار الولاية على الهوى، وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة، من جنس جَحد الأحكام المنصوصة، والشرع المنشورة، والسنن المنصوبة". رسائل الجاحظ، م ١، ج ٢، ط ١، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ١٩٩١، ص ١١. ويرى الدكتور نهاد الموسى أنَّ في عبارة الجاحظ الوارددة خللاً ناجماً عن سقط أحد الحروف، فالمعني، وفق العبارة لا يستقيم، والتقدير هو "ليس قتل حُجر بن عدي ... إلا من جنس الأحكام...".

لكنَّ ردَّ الأحنف كانَ مُخيِّباً لآمال معاوية وأهدافه التي كان يطمح في إحرازها، إنَّ خطاب الأحنف يتسم بكونه خطاباً مُرَاوغاً، فالأحنف عالم بالإجابة التي يريدها معاوية لكنه لم يقدمها لعلمه بأهمية الخطاب الذي يتأسس عليها، فعبارة "أخاف الله إنْ كذبت، وأخافكُم إنْ صدقتُ" تتضمن تحفظاً على ولایة يزيد. كما أنَّ هذه العبارة تنطوي على مبدأ حذف سري إذ إنَّ موضوعيَّ الكذب والصدق مجهولان، بمعنى آخر ما هو الكذب الذي يخشى الأحنف عقباه من الله؟ وما هو الصدق الذي يخشى عقباه من معاوية؟

لا بدَّ من تحليل بنية الجملة وربطها ببنية النص اللسانية حتى تتكشف الأمور، وهنا تظهر محددات الجملة اللسانية وهي:

♦ بنية الشرط التي تقوم على قانون تقديم الجواب الشرطي، مما يعني أنَّ الأحنف يستحضر النتيجة قبل السبب فهو يدرِّي أين يضع قدميه، كما أنَّ هذا التقديم هو مؤشر دلالي على خطورة موقف الأحنف وأهميته فهو موقف أصيل وليس مجانيًّا وعابراً.

♦ تكرار فعل الجواب وهو يُظهر ذكاء الأحنف الذي استطاع أنْ يكون محايداً، فعندما يجعل الخوف من الله ماثلاً أمامه فإنما يقوم بالتملص من محاولة استدراجه ليكون ناطقاً بالباطل، ثم إنه يجعل الخوف من الله مانعاً دون التَّزَلُّف لمعاوية فإنما يقوم بدفع معاوية إلىبذل جهود إضافية لنيل الموقف الذي يريد، وبمعنى آخر فإنَّ ردَّ الأحنف المراوغ هو مساومة مُعلنَة على الموقف، فهو لا يُقدم مواقف مجانية وإنما يسعى للحصول على مقابل كبير يناسب حجم الموقف.

إنَّ دلالَيَّ الكذب والصدق تتبلوران في ضوء هذا التحليل، فالكذب هو أنَّ يقول الأحنف: إنَّ يزيد يصلح للولاية. أمَّا الصدق فهو أنَّ يقول: إنَّ يزيد لا يصلح للولاية^(١).

١ لقد واجه قرار ولاية يزيد احتجاجاً كبيراً في صفوف المعارضة الإسلامية التي كانت تقف من بني أمية موقفاً خالفيَا، ويورد السيوطري أنَّ معاوية عندما ولَّ يزيد العهد، سنة خمسين للهجرة، طلب مبايعة أهل المدينة فاحتجموا، فقال عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق: إنَّ تعين الأبناء، سُلْطَةُ كسرى وقيصر. تاريخ الخلفاء، ص ١٩٦. وانظر: إمام عبد الشَّفَّاح إمام، الطاغية، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٣٣-٢٤٩. ويرى محمد عابد الجابري أنَّ خطاب معاوية في السياسة والسلطة يُمثِّل قطبيعة مع خطابات الخلفاء السابقين وأنَّه خرج عن سنته واستحدث، لنفسه، نظاماً جديداً . انظر الفصل السابع الموسوم بـ "دولة الملك السياسي". في كتابه: نقد العقل العربي ، الجزء الثالث الموسوم برـ العقل السياسي العربي)، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٢٢١-٢٦٣.

وسوف تكون دلالة الصدق موقعاً سلبياً من معاوية، بمعنى أنَّ عدم صلاحية يزيد للولاية يعني أنَّ قرار معاوية خاطئ، وأنَّه قرار شخصي صادر عن ذاتية مفرطة، فيزيد ليس مؤهلاً لولاية العهد. أمَّا دلالة الكذب فتتضمن تملقاً واضحاً، ثم إنَّ الأحنف أراد التزلف لِمَا اختار هذه الطريقة المباشرة التي تفقد ее الهيبة والتقدير.



لكنَّ معاوية يختتم خطابه بالرضى عن الأحنف الذي لم يُعلن موقفاً واضحاً، مع أنَّ الموقف هو ما تم إيضاحه في التحليل اللساني، لذلك، وإدراكاً لخطورة هذا الموقف البيني سيسارع معاوية لإنقاذ الأمر ليظهر للجالسين أنَّ الأحنف مؤيد لولاية يزيد، وحتى يستميل الأحنف إلى صفوف سلطته. إنَّ الأعطية، وفق منطق معاوية السلطوي، ثمرة الطاعة.

بيد أنَّ ردَّ الأحنف لم يكن إطاعة واضحة، لكنَّ معاوية ترجم ردَّ الأحنف وجعله طاعة. فردَّ الأحنف هو سكوت على خطأ معاوية وقراره الاستبدادي. فالسلطة، وفقاً لحسابات معاوية، لا تريد موافقة العلماء والكبار على ممارساتها لكنَّها تسعى إلى تحبيدهم وإسكاتهم، وسوف تكون نتيجة الحياد والسكوت نيلَ الأعطيات والامتيازات.



إنَّ موقف الأحنف لا يختلف عن موقف الرجل المتملق، فكلاهما متورطٌ أخلاقياً: الأحنف لصمه وحياده، والرجل لتملقه ونفاقه. لكنَّ الرجل يملك مسوغاً واضحاً لنفاقه وهو الحصول على الأموال التي أحكم معاوية وثقها بالأبواب والأقفال^(٤) في حين أنَّ الأحنف لا يملك أي مسوغات لسكته، ومع ذلك فإنه يقوم بتقريع

٤ يبدو أنَّ استراتيجية إحكام الخلافاء على الأموال كانت نظاماً متبناً في التعامل مع العلماء والشعراء، الذين كان عليهم إراقةماء وجوههم لنيل العطايا التي كانت تُعطى وفقاً للعلاقات الشخصية التي تدخل فيها المصالح والواقف الثقافية. يقول بشار بن برد في هجاء آل سليمان (بن علي بن عبد الله بن العباس):

دِيَنَارُ آلِ سَلَيْمَانَ وَدِرْهَمُهُمْ كِبَابِلِيْنَ حَفَّاً بِالْعَفَارِيْتِ

لَا يُرْجِيَانِ وَلَا يُرْجِيَ نَوَالِهِمَا كَمَا سَمِعْتَ بِهَارُوتَ وَمَارُوتَ

وبشكل عام فإنَّ الخلفاء والأمراء والوزراء، كانوا يقتدون الشفافية في توزيع العطايا والأرزاق إضافة إلى تأخير أعطيات العسكر والجندي. للوقوف على هذه الانتهاكات انظر: محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج ١، ط ٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠، ص ١٦٨. و: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، د. ط، جزءان في مجلد، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٢٤.

الرجل لنفاقة ويصفه بـ (ذو الوجهين) ولذلك لن يمكن أن يكون وجيهًا. ولكن لا يكشف هذا التحليل عن أن موقف الأحنف أشد فداحة من موقف الرجل؟! ألا يدل على أن مفعول السكوت أخطر من مفعول التملُّق؟!

إن الأعطية التي نالها الأحنف هي استحقاق السكوت الطبيعي، مما يعني أن جزءاً كبيراً كان يُعطى للناس لقاء سكوتهم وحيادهم^(١).

١ كانت بعض فئات المجتمع الإسلامي المعاشرة تندد استراتيجية العطايا وشراء الذمم التي كان بنو أمية ينجزون إليها لاستغلال الناس. يقول أبو حمزة الخارجي أحد نُساك الأباضية وخطبائهم: "وَأَمَّا بَنُو أُمَّةٍ فِي قَرْبَةِ الضَّلَالِ، بَطَشُّهُمْ بَطَشُّ جَبَرِيَّةٍ، يَأْخُذُونَ بِالظَّلَّةِ، وَيَقْضُونَ بِالْهَوَى، وَيَقْتُلُونَ عَلَى النَّحْبِ، وَيَحْكُمُونَ بِالشَّفَاعَةِ، وَيَأْخُذُونَ الْفَرِيَضَةَ مِنْ غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَيَضْعُونَهَا فِي غَيْرِ أَهْلِهَا، وَقَدْ بَيَّنَ اللَّهُ أَهْلَهَا فَجَعَلَهَا ثَمَانِيَّةَ أَصْنَافٍ، فَقَالَ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتِ لِلْفَقَرَاءِ وَالسَّاكِنِينَ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرُّقَابِ وَالْفَارَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيل﴾". فأقبل صنفٌ تاسعٌ ليس منها فأخذها كلها. تلكم الفرقة تحكم بغير ما أنزل الله. الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، طه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ١٢٤ . وانظر الخبر الوارد عند المبرد الذي مفاده أن معاوية أعطى الشاعر أبي دهيل وأمره أن يُشبب بابنته. الكامل، ج ١، ٣٨٩ . كما أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان يُبدِّد العطايا لقاء أهواه شخصية، فقد أعطى ليلي الأخيلية عطية كبيرة قوامها: المال، والثياب، والأقمشة، والأدم (البيض من الإبل وهي أكرمها)؛ لأنها مدحته في قوله:

إذا ورد الحجاجُ أرضاً مريضةً تتنَّعُّ أقصى دائِنَها فشناها
شفاها من الداء العُقام الذي بها همامٌ إذا هزَّ القناة ثناها

♦ الحِلْمُ وتدجين المَاوَيْنِ:

سوف يكون الحِلْمُ شعار سلطة معاوية في مختلف شؤون الحياة وطريقةً في إدارة الأزمات وحلها. فلم يكن معاوية صدامياً في تعامله مع الأمور، بل كان يحتال عليها ويبحث عن طرائق غير مباشرة. وللهذا السبب قال عمر بن الخطاب فيه: "احدروا آدم قريش وابن كريمها، مَنْ لَا ينام إِلَّا عَلَى الرُّضَا وَيَضْحَكُ فِي الْغَضْبِ وَيَأْخُذُ مَا فَوْقَهُ مِنْ تَحْتِهِ"^(١). ولم يكن معاوية يستند في رأيه إلى هواه ومزاجه الخاص في الأمور التي تعرض له بل يُحکم التفكير وينظر إلى نتائج آرائه وما سينجم عن موقفه فكان يرى أن أصبر الناس من كان رأيه راداً لهواه^(٢).

وقد وصفَ معاوية بالدهاء الذي أرجعه الشعبي إلى الحلم والأناة^(٣)، ولعلَّ الحِلْمَ صفةً أصليةً في معاوية الذي كان يُرجحُ ردود أفعاله تحسباً من اقتراف الأخطاء فكان حليماً عند الغضب وعافياً عند القدرة^(٤). أمّا من جهة المواقف فلم يكن معاوية حدّياً بل كان أميلًا إلى المراوغة، وقد اشتهرَ بقدرة فائقة على تلافي المواجهة والخسارة وكان يقول في ذلك: "لَا أَضِعْ سِيفِي حِيثِ يَكْفِي سُوطِي، وَلَا أَضِعْ سُوطِي حِيثِ يَكْفِي لِسَانِي، وَلَوْ أَنْ بَيْنِ النَّاسِ شَعْرَةً مَا انْقَطَعَتْ". قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مُدُوها خَلَّيْتَها وإنَّا خَلُوها مَدَّتها^(٥). ويكشف هذا الموقف عن ذكاء معاوية لا سيما عند المواجهة التي كان عليه ألا يخوضها إذا ما شعر أنه سيخسرها. فقد "قال عمرو بن العاص لمعاوية: لقد أعياني أنْ أعلم أَ جبَانَ أنت أمْ شجاع؟ فقال: شجاع إِذَا مَا أَمْكَنْتَنِي فَرْصَةً وَإِلَّا تَكَنْ لِي فَرْصَةً فَجَبَانَ"^(٦).

كما أنه لم يكن يطمئنُ للناس وطاعتهم له فكان يقطأً وينام نوم الذئب^(٧)، فقد ورد في الأخبار أنَّ معاوية قدم "... المدينة فدخل دار عثمان فقالت عائشة بنت عثمان: وا

١ أبو عبدالله بن سلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، عيون الأخبار، أربعة أجزاء في مجلدين، ج ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٩.

٢ الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ١٨٨.

٣ الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تاريخ الخلفاء، ط ١، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي، قم – إيران، ١٣٧٠ هـ/ش، ص ٢٠٣.

٤ انظر: المُبِرُّ، الكامل، ج ١، ص ٦٥.

٥ ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج ١، ص ٩.

٦ نفسه، ج ١، ص ١٦٣.

٧ الإشارة إلى قول الشاعر: ينام باحدى مقلتيه ويُثْقِي باخرى المعنایا فهو يقطلان نائم.

أبناه، وبكت. فقال معاوية: " يا ابنة أخي إنَّ الناس أعطونا طاعة وأعطيناه أماناً وأظهروا لهم حلماً تحته غضبٌ وأظهروا لنا طاعة تحتها حقدٌ ومع كلِّ إنسان سيفه وهو يرى مكان أنصاره فإنْ نكثوا بنا و لا ندري أعلينا تكون أم لنا، ولأنْ تكوني بنت عمٌ أمير المؤمنين خيرٌ من أنْ تكوني امرأةً من عرض المسلمين" ^(١).

كما أنَّ رؤية معاوية السياسية كانت بعيدة الأمد فكان يحتمل ملاحظات خصمه إذا لم تتضمن خطراً معلناً، فقد "... أغلظ رجل لمعاوية فأكثر، فقيل له: أتحلم عن هذا؟ فقال: إني لا أحولُ بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملوكنا" ^(٢). فحمل معاوية يتضمن قدرة على ميز اللسان من السنان، " وكان معاوية يقول: إني لا أحمل السيف على من لا سيف معه، وإنْ لم تكن إلا كلمة يشتفى بها مشتفي جعلتها تحت قدمي، وَدَبَرَ أذني" ^(٣). ومع ذلك فقد كان حلمه استبطاناً للغضب الذي كان ينبع في مواراته ، فقد قال لأحد شباب قريش بعد أنْ أغلظ عليه: " يا ابن أخي، أنهاك عن السلطان؛ إنَّ السلطان يغضب غضب الصبي، ويأخذُ أخذَ الأسد" ^(٤).

ليس هذا فحسب بل نجد معاوية قادرًا على الاستفادة من خصمه واستشارتهم، فكان إذا آنس منهم قدرة وعلمًا استعان بهم واتخذهم أعوانًا، فكان يقول:

" لقد كنت ألقى الرجل من العرب أعلم أنَّ في قلبه عليٍّ ضغناً فأستشيره، فيشيرُ إليَّ بقدر ما يجد من نفسه فلا يزال يوسعني شتماً وأوسعه حلماً حتى يرجع صديقاً أستعين به فيعيينني وأستنجد به فينجدني" ^(٥). وكان يهتم بالجانب الإعلامي فحرص على ضرورة اقتناع الناس به ، فعندهما سُئلَ عن أحب الناس إليه " قال: أشدهم لي أشدهم تحببأ إلى الناس" ^(٦).

١ ابن قتيبة الدينوري، عيون الأحبار، ج ١، ص ١٤.

٢ أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، عشرة أجزاء، ط٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ٣٣٦.

٣ المبرد، الكامل، ج ١، ص ٢٨٨.

٤ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٠٢.

٥ تاريخ الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٣٠.

٦ نفسه، ج ٥، ص ٣٣٦.

إضافة لذلك، كان من تمام حلم معاوية قدرته على عدم الوقوع في الأخطاء القاتلة، فقد قال لعمرو بن العاص: " ما بلغ من دهائك يا عمرو؟ قال عمرو: لم أدخل في أمر قط فكرهته إلا خرجت منه. فقال معاوية: لكنني لم أدخل في أمر قط فأردت الخروج منه" ^(١).

وكان خصوم معاوية السياسيون يُقرون بحكمته ودهائه. فقد قال عبد الله بن الزبير مخاطباً الناس:

" ... لا يَبْعُدُنَّ ابْنَ هَنْدَ إِنْ كَانَتْ فِيهِ لِخَارِجٍ لَا نَجَدُهَا فِي أَحَدٍ بَعْدِهِ أَبْدًا ،

وَاللَّهُ إِنْ كَنَّا لِنُفَرَّقَهُ ، وَمَا الْلَّيْثُ الْحَرْبُ عَلَى بِرَاثَتِهِ بِأَجْرٍ مِنْهُ ، فَيَتَفَارَّقُ لَنَا . وَإِنْ

كَنَّا لِنَخْدِعُهُ وَمَا ابْنُ لَيْلَةَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِأَدْهِي مِنْهُ فَيَتَخَادَعُ لَنَا . وَاللَّهُ لَوْدَدَتْ

أَنَّا مُتَّعِنَا بِهِ مَا دَامَ فِي هَذَا حَجَرًّا (وأشار إلى أبي قبيس) لَا يَتَخَوَّنَ لَهُ عَقْلُ وَ

لَا تَنْتَقِصُ لَهُ قُوَّةً" ^(٢).

ولهذه الأسباب مجتمعة كان الناس يميلون إلى معاوية وسلطته القوية، فقد أورد التوحيدى ما نصه:

" حضر قومٌ من قريش مجلس معاوية وفيهم عمرو بن العاص وعبد الله بن صفوان

ابن أمية الجُمحى وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام؛ فقال عمرو: احمدوا الله

يا عشر قُريش إِذْ جَعَلَ وَالِيَّ أَمْوَارَكُمْ يُغْضِى عَلَى الْقَدْيِ ، وَيَتَصَامِمُ عَنِ الْعُورَاءِ ،

وَيَجْرُ ذِيلَهُ عَلَى الْخَدَائِعِ . قال عبد الله بن صفوان: لو لم يكن هذا لمشينا إليه

الضَّرَاءَ ، وَدَبَبَنَا لَهُ الْخَمْرُ ، وَقَلْبَنَا لَهُ ظَهَرَ الْمِجْنَ ، وَرَجَوْنَا أَنْ يَقُومَ بِأَمْرَنَا مَنْ

لَا يُطْعَمُكَ مَالَ مَصْر" ^(٣).

أما علاقته برجالي المقربين فكانت تقوم على الحيطة والحدر فالكل يمتلك القدرة على الخداع والتتمويه، فقد " قيل لمعاوية: ما بلغ من عقلك؟ قال: لم أثق بأحد" ^(٤). لذلك كان يُبادر إلى قهرهم والسخرية منهم، ولم يسلم من ذلك أقربهم إليه، فقد " رأى عمرو بن العاص معاوية يوماً يضحك فقال له: مم تضحك يا أمير المؤمنين أضحك الله سُنْكَ؟ قال: أضحك من حضور ذهنك عند إبدائك سوءتك يوم ابن أبي طالب، أما والله لقد وافقته مفاناً كريماً، ولو شاء أن يقتلك لقتلك. قال عمرو: يا أمير المؤمنين

١ ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج ١، ص ١٩٨. أما قدرته الإقناعية فهناك أخبار كثيرة تؤيدها من أهمها قصته مع عمر بن الخطاب الذي خرج إلى الشام تفقداً لأمور المسلمين. انظر: تاريخ الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٣٣١.

٢ عيون الأخبار، ج ١، ص ١١.

٣ الامتناع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٨١.

٤ التوحيدى، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٢١٩.

أَمَا وَاللَّهِ لَعْنُ يَمِينِكَ كُنْتَ حِينَ دَعَاكَ إِلَى الْبَرَازِ فَاحْوَلْتَ عَيْنَاكَ وَرَبَّا سَحْرَكَ وَبَدَا مِنْكَ مَا أَكْرَهَ ذِكْرَهُ لَكَ
فَمِنْ نَفْسِكَ فَاضْحِكَ أَوْدَعَ^(١).

كما أنه كان حريصاً على الإبقاء على المسافة الموضوعية مع رجاله ومجاليسيه وهي مسافة تفرض علاقه السلطة بالضرورة. وهذا الأمر كان يعلمه بعض العارفين بالسلطان ومجلسه، فقد دخل عليه يوماً الأحنف بن قيس "... فأشار له إلى الوساد فقال له: اجلس. فجلس على الأرض، فقال له معاوية: وما منعك يا أحنف من الجلوس على الوساد؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إنَّ فِيمَا أوصَى بِهِ قَيْسَ ابْنَ عَاصِمَ الْمِنْقَرِيِّ وَلَدُهُ أَنْ قَالَ: "لَا تَعْشَ السُّلْطَانَ حَتَّى يَمْلَكَ، وَلَا تَقْطَعَهُ حَتَّى يَنْسَاكَ، وَلَا تَجْلِسَ
لَهُ عَلَى فِرَاشٍ وَلَا وَسَادٍ، وَاجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ مَجْلِسَ رَجُلٍ أَوْ رَجُلَيْنِ؛ فَإِنَّهُ عَسَى أَنْ يَأْتِيَ مِنْ هُوَ أَوْلَى
بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ مِنْكَ فَتُقْنَامُ لَهُ، فَيَكُونُ قِيَامُكَ زِيَادَةً لَهُ، وَنَقْصَانًا عَلَيْكَ". حسبي بهذا المجلس منك يا
أمير المؤمنين، لعله أن يأتي من هو أولى بذلك المجلس مني؛ فقال معاوية: "لَقَدْ أُوتِيتُ تَمِيمَ الْحُكْمَةَ،
مَعَ رَقَّةِ حَوَاشِيِّ الْكَلْمِ"^(٢).

ولم يكن معاوية يتوازن عن إهانة من تسول له نفسه أن يتجاوز هذه التقاليد، بيان ذلك ما يتضمنه هذا الخبر: "كان معاوية يأذن للأحنف أول من يأذن، فـأذن له يوماً، ثم أذن لـمحمد بن الأشعث حتى جلس بين معاوية والأحنف، فقال له معاوية: لقد أحسست من نفسك دلاً. إني لم آذن له قبلك إلا

١ عيون الأخبار، ج ١، ص ١٦٩. تجدر الإشارة إلى أنَّ الخلفاء كانوا يتنكرون لولاتهم ورجالاتهم وببالغون في إهانتهم إذا ما ارتكبوا أخطاء، فقد وجَّه عبد الملك بن مروان رسالة شديدة اللهجة للحجاج بن يوسف الشفقي؛ لأنَّه قسا على أنس بن مالك وقال له: "لا مرحبا بك ولا أهلاً. لعنة الله عليك من شيخ جوال في الفتنة...". فكتب له عبد الملك بن مروان: "بسم الله الرحمن الرحيم، يا ابن المستفرمة بعجم الزبيب، والله لقد هممت أن أركنك ركلة تهوي بها في نار جهنم. قاتلك الله يا أخيقش العينين أشك الرّجلين، أسود الجاعرلين. والسلام". الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٨٥ - ٣٨٦. وقد ظلت هذه الجملة تلاحق الحجاج فانضفت إلى رصيده الثقافي. فقد أورد التوحيدى استناداً إلى المدائنى ما نصه: "كان عروة بن الزبير عند عبد الملك بن مروان يحدُّهُ - وعنده الحجاج بن يوسف - فقال له عروة في بعض حديثه: قال أبو بكر - يعني عبد الله بن الزبير - فقال الحجاج: أعنده أمير المؤمنين تكفي ذلك الفاسق؟ لا أَمَّ لك. فقال عروة: ألي تقول هذا لا أَمَّ لك وأنا ابن عجائز الجنة خديجة وصفية وأسماء وعائشة، بل لا أَمَّ لك أنت يابن المستفرمة بعجم زبيب الطائف". الإمتناع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٨٢. والمستفرمة هي التي تجعل الدواء في فرجها ليضيق. والغرام: ما تتضيق به المرأة من دواء. ويرى ابن منظور أنَّ عبد الملك كتب للحجاج بذلك، "لأنَّ في نساء ثقيفٍ سَعَةٌ فَهُنَّ يَفْعَلُنَّ ذَلِكَ يَسْتَخْفَفُنَّ بِهِ". لسان العرب، مادة: (فرم).

٢ الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٥٣.

ليكون إلى في المجلس دونك، وإنما نملك أمركم نملك تأديبكم، فاريدوا ما يُراد بكم؛ فإنه أبقى لنعمتكم، وأحسن لأدبكم^(١).

أما وجهه الآخر فقد كان بارعاً في قهر الناس وإذلالهم^(٣)، وكان يتخير أبعد الطرق وأسللها دليل ذلك الحكاية التي ذكرها الجاحظ، وهي حكاية تدلُّ على طرق تعامل معاوية مع مناؤيه وكيفية إدارته الصراع معهم، ويبدو أنَّ الجاحظ كان واعياً بأهمية هذه الحكاية التي أوردها في (باب القول في الغريبان). يقول الجاحظ:-

”ذكر على اسم الله جُملَ القول في الغریان، والأخبار عنها، وعن غریب ما أودعت من الدلالة، واستخزنت من عجیب الهدایة“^(٣).

فالجاحظ عارف بما تنطوي عليه النصوص من دلالات، فهو لا يجمع النصوص لتشابه موضوعي بينها فحسب بل إنه يشير إلى الدلالات الغامضة التي تنطوي عليها، مما يدفعها إلى حدود التأويل.

وَمَا يُذَكِّرُ لِلْغَرَابِ مَا حَدَثَ بِهِ الْحَسْنُ، عَنْ أَبِي سَلِيمٍ، أَنَّ مَعَاوِيَةَ قَالَ لِأَبِي هُونَدَ بْنَ شَمَاسَ الْبَاهْلِيِّ: لَقَدْ هَمِمْتُ أَنْ أَحْمِلَ جَمِيعاً مِنْ بَاهْلَةَ فِي سَفِينَةَ ثُمَّ أَغْرِقُهُمْ! فَقَالَ أَبُو هُونَدَ: إِذْنَ لَا تَرْضِي بَاهْلَةَ بَعْدَهُمْ مِنْ بَنِي أُمَّيَّةِ! قَالَ: اسْكُتْ أَيْمَانَ الْغَرَابَ الْأَبْقَعَ! وَكَانَ بِهِ بَرْصٌ - فَقَالَ أَبُو هُونَدَ: إِنَّ الْغَرَابَ الْأَبْقَعَ رَبِّمَا دَرَجَ إِلَى الرَّحْمَةِ حَتَّى يَنْقُرَ دِمَاغَهَا، وَيَقْلُعَ عَيْنِيهَا! فَقَالَ يَزِيدُ بْنُ مَعَاوِيَةَ: أَلَا تَقْتِلُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: مَهْ! وَنَهَضَ مَعَاوِيَةُ ثُمَّ وَجَهَ بَعْدَ فِي سَرِيَّةٍ فَقُتِلَ. فَقَالَ مَعَاوِيَةُ لِيَزِيدَ: هَذَا أَخْفَى وَأَصْوبُ! ”^(٤).

إنَّ هذه الحكاية لا تدلُّ على تنكيل معاوية بخصومه فحسب، بل إنَّها تكشف عن دلالة أكثر خطورة، وهي أنَّ معاوية كان يقوم بتأهيل يزيد وتدريبه على كيفية القضاء على الخصوم الذين

١٥٦، ج ١، ص ١

^٢ انظر خطبته في قريش عندما علموا أن الوفاة قد حضرت، وانظر تعليق الجاحظ عليها. *البيان والتبيين*، ج ٢، ص ٥٩-٦٠.

٤١٠، ج ٣، ص الحيوان.

٤٢٧ ص ٣، ج ٢، نفسه، ؟

يشكّلون خطاً على سلطته^(١). لقد كان معاوية حريصاً على تذكير ابنه يزيد بآليات السلطة وثوابتها الكبرى ووصيته، في المجال، تمثل خطاباً سلطوياً شمولياً^(٢). إضافة إلى ذلك لم تكن حنكة معاوية موجّهة نحو المجال العربي والإسلامي بل شملت الروم إذ كان يستهدفهم بقدراته العجيبة، فكان يقوم باستدراجهم للإيقاع بهم وضرب صفوهم^(٣).

١ يُعد معاوية بن أبي سفيان واحداً من الخلفاء المسلمين الذين لم يتورّعوا عن قتل خصومهم السياسيين والقضاء عليهم. فقد كان لا يتسامح مع معارضيه السياسيين الذين كانوا يشكّلون خطاً على سلطته. لذلك كان ينحاز، في سبيل الدفاع عن ملكه، إلى تصفية خصمه جسدياً وعقائدياً (مطالبته لعن عليّ بن أبي طالب على المنابر). يقول عبود الشالجي: "أول من قتل في سبيل الاستئثار بالسلطان، في الإسلام، معاوية بن أبي سفيان، وكان يفتقر كلّ ذنب، إلاّ ذنبَ من تعرّضَ لسلطانه ... وجاء من بعده يزيد ففعل الأفاعيل، وقتل، وأحرق، وسبى، وهدم، كلّ ذلك في سبيل الاستئثار بالسلطان". موسوعة العذاب، (سبعة مجلدات) - م، ط٢، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٩٩، ص٤٠٩.

٢ انظر: البيان والتبيين، ج٢، ص١٣١. و: الطبرى: تاريخ الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص٣٢٢.

٣ انظر القصة التي أوردها ابن قتيبة الدينورى في: عيون الأخبار، ج١، ص١٩٨.

المبحث الثاني: تقويض السلطة: عصا الجاحظ والحيات.

■ صورة الجاحظ

كانت حياة الجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥ هـ) الفكرية موارة بالأحداث المعقّدة والمتباكة، إذ قيّض له أن يعيش الخلافات والصراعات والفتن التي عصفت بالدولة العباسية، كما أنه تأثر بالنزاعات الثقافية والعقائدية التي سادت في هذا العصر الذي شهد تبايناً معرفياً ثرياً وكانت البصرة، فيه، ملتقىً ثقافياً وعرقياً وفدت إليه معارف الأمم المجاورة ورجالها فأدى هذا الانفتاح الحضاري إلى رفد الثقافة العربية بالعلوم العقلية التي أصبح املاكها هدفاً أساسياً لمقاومة الثقافة اللاعقلية. كما أن البصرة كانت محجّ الأعراب والشعراء الذين كانوا يقدمون إليها لتقديم علومهم ومعارفهم إضافة إلى ذلك كانت البصرة تشهد صراعاً كبيراً بين أتباع المدرستين: الكوفية والبصرية^(١).

وسوف يكون اتصال الجاحظ بالنظام حدثاً مهماً في حياة الجاحظ الذي استطاع أن ينخرط في مجالس العلماء الكبار ويكتسب المعرف العميق، فقد "سمع من أبي عبيدة معمر بن المثنى والأصممي، وأبي زيد الأنباري، وأخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النظام، وتلقف الفحاحة من العرب شفاهَا بالمربيد"^(٢). لكنَّ اتصاله بالنظام دفعه إلى المواجهة الحقيقة مع القوى الفكرية السائدة. لقد كان الجاحظ يمتلك تكويناً علمياً رفيعاً يقوم على نزعة عقلية مكينة أفادها من شيخه النظام الذي أذكى في نفسه تلميذه، الذي لم يكن يتأنّ، نوازع التطلع والتلميحس والنقد والاستدلال والاستنباط. وعلاوةً على ذلك، كان الجاحظ ينطوي على إمكاناتٍ ذاتيةٍ خارقةٍ تتمثلُ في براءته الفائقة في الموازنة بين منقول الأدلة من جهة ومعقولها من جهة أخرى. لكنَّ اتصاله بالنظام مثلَ بداية مشروعٍ سياسيٍ لا يمكنُ إغفالُ أثره ودوره في حياة الجاحظ وموافقه الفكرية والسياسية^(٣).

ونظراً لحياته هذه المؤهلات إضافة إلى رحابة أفكاره، وتوئب عقله، كان الجاحظ حريصاً على متابعة مشروعه الفكري وهنا كان لابدَّ له من الالتحاق بمؤسسة السلطة التي تستطيع أن تمنحه ضماناتٍ إبداعيةٍ فُضلى. ولذلك سوف يترك الجاحظ البصرة ماضياً نحو بغداد^(٤) حاضرة الخلافة

١ انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وأثاره، ط٣، دار المعرف، القاهرة، ص١٥-١٦١.

٢ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ...، ج٥، تحقيق: إحسان عباس، ص٢١٠١. وانظر: محمد كرد علي، أمراء البيان، ج٢، ط٤، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٨، ص٣٦.

٣ انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وأثاره، ص١٦٥-١٧٢. و: روجر ألن، مقدمة للأدب العربي، ط١، ترجمة: رمضان بسطاويسي ومجدی توفيق وفاطمة قنديل، المجلس الأعلى للترجمة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٢٤٢ - ٢٤٣.

٤ نفسه، ص١٧٧.

العباسية التي كانت تعيش عصرًا معرفياً ذهبياً، فعلاوة على أجواء الترف والجمال والقصور كانت بغداد قبلة العلم التي ينبغي على العلماء ارتياها كي يدشنوا معارفهم ويحصلوا على اعتراف المؤسسة الثقافية^(١).

■ الجاحظ والكتابة: بداية الاشتباك

لم تنسح للجاحظ فرصة دخول القصور التي كانت تحتفي بالشعراء والناصرين الذين كان ينبغي عليهم أن يذودوا عن الخلفاء والوزراء والأمراء ويمدوهم ويعتمدوهم. فقد كانت هذه المسائل شرطاً أساسياً لنيل الامتيازات والحظوظ. وحسب طه الحاجري فإنَّ قُبَحَ الجاحظ ودمامة خلقته كانت أسباب كافية لاستبعاده من القصور والسلطة التي كانت ثقافتها تُمْجِدُ الجمال والترف. ونتيجة لهذا الاستبعاد سيوجّه الجاحظ قدراته ومعرفته نحو التأليف والكتابة التي سُتُّحقق له حُضوراً قوياً^(٢).

وسوف تشهد بغداد صراع الأمين والمأمون الدامي نتيجة الخصومة الناجمة عن الإمامة التي كانت محور التنازع بين الروح العربية المُمثَّلة بالأمين والروح الفارسية المُمثَّلة بالمأمون الذي استطاع أن يتَّخذ من آل سهل، الذين ترعرع ونشأ فيهم، أعوناً ومقاتلين يدعمون سلطته. بيد أنَّ المأمون سرعان ما تنكَّر لهم بعد قتل الأمين وظفره بالخلافة وعاد إلى الروح العربية الأصيلة^(٣).

١ يرى طه الحاجري أنَّ تكالب المثقفين على السلطة كان سبب الصراعات والفتن التي شهدتها بغداد، فقد نجحوا في توريط السلطة في هذه الخصومات. يقول الحاجري: "... لا ريب أنَّ بغداد - على حداثة عهدها - كانت أكثر من البصرة تمثيلاً للأجناس المختلفة والنزاعات المتباعدة، وأشد منها إتاحة لأسباب المنافسة على الحياة، والفالبة على العيش، ثمَّ كانت تنفرد بونها بقيام السلطان - على أوسع صوره - فيها، وما زال السلطان مصدرًا مستمراً لتعقد الحياة بألوانها المختلفة فيما حوله... وكان سبباً في أنَّ يجتمع إلى دار الخلافة الطوائف المختلفة من العلماء والكتاب وطبقات المثقفين".^٤ الجاحظ، حياته وآثاره، ٢٢٤. كما استشرى المثقفون القادمون من البصرة الخلافات التي كانت سائدة في بغداد لتعزيز نفوذهم الإبداعي ومصالحهم الشخصية، فقد تحالف أبو نواس مع الفضل بن الربيع ومدحه في أرجوزته المشهورة ، وهجا خصمه البرامكة فقال فيهم:

إذا ذُكر الشركُ في مجلسِ
اضاءت له وجوه بنى برمك
أتوا بالأحاديث آيةٌ
وانْ تُلْسِتَ عندَهُمْ آيةٌ

٢ انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ١٧٧ - ١٧٨.

٣ انظر: نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٣.

وكانت تستشيري، في دار الخلافة، صراعات تدور بين الرجلين الكبارين^(١): ثُمَّامة بن أشرس، ويحيى بن أكثم اللذين دفعا الصراع إلى أقصى حدوده، فقد حاول كلُّ واحد منهما أنْ يقنع المؤمن بوجاهة مبادئه الفكرية، فكان يحيى ابن أكثم يمثلُ رجال الحديث، وثُمَّامة بن أشرس يمثلُ المعتزلة^(٢). فإذا محاولة ثُمَّامة بن أشرس إقناع المؤمن بالبراءة من معاوية ولعنه كان يحيى بن أكثم يعمل على عرقلة محاولة ثُمَّامة إذ حاول ثني المؤمن عن قراره وهدده بثورة العامة وتلبيتهم عليه^(٣). لكنَّ النجاح كان من نصيب ثُمَّامة بن أشرس، صديق الجاحظ، الذي أفلح في إقناع المؤمن بآرائه التي جعلت مسألة "خلق القرآن" خطاب السلطة الرسمي الذي أدخل الناس في صراع عقائديٌّ شموليٌّ^(٤)، أجبر المؤمن، فيها، العلماء والفقهاء والقضاة على القول بخلق القرآن^(٥).

و ضمن هذا السياق الفكري المشحون بالتأزم والتتعصب استطاع الجاحظ أنْ يؤكدَ حضوره بعد أنْ قام صديقه ثُمَّامة بن أشرس بتقريبه من المؤمن بعد أنْ كتب كتابه الموسوم بـ "استحقاق الإمامة"^(٦) الذي

١. لقد كانت دار الخلافة، في عهد الخليفة المؤمن، مأوى للعلماء والفقهاء والقضاة الذين لم يقدروا فرصة التقائهم العظيمة، واحتفاء المؤمن بهم وبالعلم بل أخذوا يتشارعون ويدرسون ويتأمرون حسداً ورغبة في إبعاد الخصوم. يقول الحاجري: إنَّ "... اجتماع هذه الطوائف المختلفة من المثقفين حول السلطان كان سبباً في قيام مظاهر جديد من مظاهر التعقد النفسي، ذلك أنَّ هذه الدار التي ضمَّتهم إليها، ونسقتهم بين جنباتها هي التي ألتَّقت بينهم المعاواة والبغضاء، وأثارت فيهم روح المنافسة والمحاسبة، وبعثت في نفوسهم هذه التيارات المتضاربة المتعارضة، تسليك المسالك اللطيفة، وتمكر المكر الخفي، وتصطنع في الكيد الأساليب الماهرة المتربعة".

الجاحظ، حياته وآثاره، ص ٢٢٥.

٢. كان ثُمَّامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ) أكثر المعتزلة قرباً وتائراً في سياسات بنى العباس الذين تعود علاقته بهم إلى زمن هارون الرشيد. انظر: فهمي جدعان، المختة: بحثٌ في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٩، ص ٦٢، ٦٦ - ٦٩.

٣. انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ١٨٨ - ١٩٠.

٤. الشمولية Totalitarisme "وصفٌ يطلق على نظرية إيديولوجية اجتماعية - سياسية، وشكلٌ من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي ... عن طريق العنف والإرهاب، ويمثلُ هذا الكل قائدًا واحدًا يجمع في يديه كل السلطات". خضر زكريا، التوتاليارية، ضمن: "الموسوعة الفلسفية العربية، ٢، ٢، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٠٨. وانظر: إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩، ٣٢١. و: إمام عبد الفتاح، الطاغية، ص ١٠٢ - ١٠٥.

٥. انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ٢١١. و: بنسلم حميش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، ع ١١، الرباط، ١٩٨٥، ص ٨٥، ٨٨. و: فهمي جدعان، المختة: بحثٌ في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، ص ١١١ - ١٨٥.

٦. رسائل الجاحظ، م ٢، ج ٤، ص ٢٠٧. وانظر: المختة: بحثٌ في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، ص ٧٧ - ٧٨.

سيصبح وثيقة الدولة الأولى. وقد أثبت الجاحظ لقاءه بالمؤمن، في مرو، بعد أن وقف على الكتاب، فقال:

”ولمَا قرأ المؤمن كتبني في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرتُ إليه وقد كان أمرَ اليزيديَّ بالنظر فيها ليُخْبِرَ عنها، قال لي: قد كان بعضُ من يُرْتَضى عقله ويُصدِّقُ خبرَنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له: قد تربى الصفةُ على العيَانِ، فلما رأيتها رأيتُ العيَانَ قد أربى على الصفة، فلما فُلِيَّتْها أربى الفَلَى على العيَانِ كما أربى العيَانَ على الصفة“^(١).

لقد كتب الجاحظ كتابه نزولاً عند رغبة الخليفة المؤمن الذي سينزل الكتاب وصاحبته منزلة كبيرة، إذ سيجعل الكتاب خطاب الدولة الأول، وسيقربُ الجاحظ من دار الخلافة التي تحتاج إلى منافحين أقوياء، وعلماء كبراء^(٢). وبما أنَّ الجاحظ كان محتاجاً إلى هذه اللحظة المهمة التي تجعله قريباً من صانعي القرار والنفوذ فقد قام بكتابة كتابه المهم الذي ستصبح معطياته مجال اختبار الناس وقناعاتهم، لذلك فقد قام الجاحظ باتقان الكتاب ليستقيم مع الغاية التي وضع لأجلها، فلما كانت غاية وضع الكتاب أنْ يُصبح دستور الدولة وشريعتها كان لزاماً على الكاتب أنْ يدعم آراءه بالحجج الدامغة، والأدلة الجلية، واللغة الثرية، وال Shawāhid المؤيدة. ليس ذلك فحسب بل إنَّ نوعية هذه الكتب تقتضي أنْ يستبطن الكتاب دفاعات إيديولوجية لمجابهة الخصوم الذين يتربصون بالخطاب

١ البيان والتبيين، م٢، ج٢، ص٣٧٥. لا بد من الإشارة إلى الخطأ الفادح الذي وقع فيه محمد كرد علي، فقد أورد نصًّا هذا الخبر على لسان الخليفة المؤمن. كما أنه كرر الخطأ عندما أشار إلى أنَّ الكتاب الذي كتبه الجاحظ للمؤمن هو كتاب الجاحظ الموسوم بـ ”العباسية“ والصواب هو كتاب الإمامة كما ورد في البيان والتبيين. هذا إذا ما علمنا أنَّ كتاب العثمانية، حسب طه الحاجري، يخرج ... من جملة كتب الإمامة التي وضعها الجاحظ في هذه الفترة، إذ كانت هذه الكتب إنما وُضعت لتقديم إلى المؤمن، وبالمؤمن نزعه علوية معروفة، ومن حوله بطانة قوية تدين بأفضلية عليٍّ، والجاحظ أحصن من أن تكون كتبه التي يوجه بها إلى الخليفة مُبارزةً له ولهاشيتها، ولو كان لنا أنْ نزعم لكتاب العثمانية تاريخاً لقلنا: إنَّ الأشبه به أنْ يكون قد وضع في عهد الموكل حين تحولت سياسة الدولة ضد العلوية”. طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره ، ص ١٨٧. وللوقوف على آراء محمد كرد علي وأخطائه انظر: أمراً البيان، ج٢، ص٤٩٢.

٢ يرى محمد عابد الجابري أنَّ الجاحظ يمثل نموذجاً من نماذج مثقفي السلطة الذين ”جعلوا من مضمون بعض كتاباتهم الأدبية سلاحاً خفياً لتأييد الدولة ومذهبها“، وأنه أداة من ”أدوات السيطرة والهيمنة“. وهذا الكلام ليس دقيقاً لسبب وجيه وهو أنَّ كتب الجاحظ تمثل قناعاته وتصوراته الفكرية، بمعنى أنه لم يكتبها نزولاً عند رغبة السلطة. دليل ذلك أنَّ مواقف الجاحظ ومبادئه العقائدية كانت قد تشكلت في البصرة قبل مجئه إلى بغداد ولقاءه المؤمن. المثقفون في الحضارة العربية: مختة ابن حنبل ونكتة ابن رشد، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص١١٤.

للإطاحة به وازدرائه. لقد كان الجاحظ واعياً بهذه المعطيات كلّها فجعلها نصب عينيه، فأنجز كتاباً مُكتملاً البنية والأركان. وفي الصدد يُشددُ الجاحظ على مسألة مهمة وهي أنَّ كمال الكتاب لا ينفصل عن الكتاب نفسه، وهي فكرة مركبة في مشروع المعتزلة الفكري، وأصل من الأصول الخمسة التي أقاموا مشروعهم عليها وهو التوحيد الذي ينصُّ على: "نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى. وأنَّه تعالى قدِيمٌ" ليس كمثله شيءٌ وما دونه محدثٌ^(١). إنَّ الجاحظ مُعتقدٌ بكتابه وهو عندما يُضفي عليه هذه القيم فإنما يقوم بإكساب نفسه حضوراً مهماً، فعندما تكون صفات الكتاب عين الكتاب يكون الكتاب غير محتاج لأوصاف تنفصل عنه؛ لأنَّ انفصال الصفات عن الكتاب يعني أنَّه محتاج ومفتقر إليها.

ولم يكتف الجاحظ بشهادة الخليفة المأمون حول الكتاب وهي شهادة كافية للاعتراف بالجاحظ وإبداعه الكبير، بل راح يُقدم شهادة الكاتب نفسه ومقادها، أنَّ الكتاب أكبر من الوصف، وأنَّ الأوصاف لا تُحيط به. إنَّ الجاحظ عندما يقدم هذه الشهادة حول كتابه فإنه لا يُظهر اعتدالاً وغروراً فحسب، وإنما يكشفُ عن ازدراه المأمون والجهة التي صادقت على جودة الكتاب وأهميته. وعلاوة على ذلك فإنَّ رغبة المأمون في إنشاء كتاب عن الإمامية ليكون دستور البلاد لا بدَّ أنْ تكون محاطة بهالة ثقافية راقية، أي أنَّ الجهات المختصة في دار الخلافة ستقوم بالإعلان عن هذه الرغبة وفتح الباب لقبول مساهمات الكتاب المختلفة التي يجب أنْ تتوافق على شروط رفيعة تنسجم مع الرغبة المهمة، كما أنه لا بدَّ من جهة تحكيم رفيعة توكل إليها مهمة عَجْم المساهمات وتقييمها، هذه المعطيات كلها لا تشكُّلُ للجاحظ أي قيمة فهو يزدرى فكرة اختبار كتبه وتقييمها، هذا إذا علمنا أنَّ الذي قام بتحكيم كتاب الجاحظ هو أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ) أحد أكابر القراء الذي اتخذه الرشيد مؤذباً لأولاده^(٢). فكتاب الجاحظ يفوق الوصف وهو أكبر من التحكيم والمحكمين، وعندما يُنزلُ الجاحظ كتابه هذه المنزلة فإنما يكشف عن نرجسيّة بالغة؛ لأنَّ مدح الكتاب هو مدح صاحبه، أي أنَّ الجاحظ يمدح نفسه في حضرة الخليفة الذي تقتضي طبيعة الموقف أنْ يكون الخليفة مَنْ تُوجَّهُ إليه المدائح، ففي حضرة الخليفة لا ممدوح سواه، مما يعني أنَّ الجاحظ يحاول فرض نفسه على المأمون ليصبح كاتبه الأول وقريباً من مجلسه.

١ عبد السُّلطان الراوي، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٢، ص ٣٤.

٢ انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، م ٢، ج ٣، الحاشية رقم: (٢)، ٣٧٤.

إضافة إلى ذلك يعمد الجاحظ إلى إحاطة كتابه بهالة ثقافية كبيرة، فهو ليس كتاباً مخصصاً لفئة من القراء دون غيرها، وإنما هو كتاب لجميع فئات القراء، كما أنه ينطوي على أنظمة محااجحة رفيعة تقدر على دفع الاحتجاج عليه، إضافة إلى ثرائه الدلالي، وبنائه الشكلي^(١). يقول الجاحظ:

" وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه، ولا يفتقر إلى المحتاجين عنه، قد جمع استقصاء المعاني، واستيفاء جميع الحقوق، مع النفظ الجزل، والمخرج السهل، فهو سوقيٌ مُلوكٌ، وعاميٌ خاصٌ^(٢)".

فالجاحظ عارف بصناعته وعالم بفنون الكتاب وهي: سواد الناس، وملوكهم، وعامتهم البسطاء، وعلماؤهم الكبار. أما حضور صاحب الكتاب فإنها إشارةً جليةً إلى قدرة الكتاب على تقديم نفسه دون أية عوائق، إضافة إلى أنه خال من المعطيات التي تولدُ الريبة والشكُ في نفوس القراء، فالجاحظ حريص على أن يكون كتابه خالياً من الإشارات التي تؤمن بعقيدة المؤلف أو مرجعيته الفكرية وميوله الشخصية. وبعبارة أخرى فإنَّ الجاحظ يشير إلى عظمة كتابه الذي لا يمكن أن يطاله احتجاج العلماء وشكوك البسطاء، فالكتاب سبوك سبكاً دقيقاً. ومن هنا يمكن اكتشاف رغبة الجاحظ العميق في الوصول إلى السلطة^(٣). إنَّ شهادة الجاحظ على كتابه هي مقدمة مهمة يحاول فيها إقناع المؤمن بسلطته المعرفية ليصبح كاتب الخليفة الأول.

بيد أنَّ الجاحظ كان واعياً بوعرة الدرب وخطورة الهدف؛ فأُنْ يصبح رجلاً من رجال السلطة وكبارها أمرٌ يفرض عليه البقاء تحت وصايتها، إذ لا يمكنه شُقُّ عصاها ومخالفتها، إضافة إلى ذلك فإنَّ السلطة ستحدُّ من دفق الأسئلة والمعرفة في نفسه، وستحوله إلى أداة من أدواتها. وسوف يُطلق الجاحظ على هذه الأداة اسم "النُّعال"، فالمبعد الذي يرتضي أنَّ يكون أداة من أدوات السلطة

١ تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى ما أورده التوحيدى، في رسالته "تقرير الجاحظ"، على لسان أبي سعيد السيرافي أنَّ الجاحظ كان من الرجال الثلاثة الذين حسدهم ثابت بن قرة الصابىي وذلك لأنَّ "... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه وتقدمه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلُّم له، وال العامة تحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفتنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والنفهم، طال عمره وفشت حكمته، وظهرت خلته، ووطئ الرجال عقبه، وتهانوا أدبه، وافتخرموا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به، لقد أُوتى الحكم وفضل الخطاب". ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٥، ص ٢١١٤.

٢ البيان والتبيين، م ٢، ج ٣، ص ٣٧٥.

٣ كان الجاحظ يُقرِّنُ نفسه بالسلطان. يقول الجاحظ: " ثمْ أعلمُ أنَّ أعقلَ النَّاسَ السُّلْطَانُ ومنْ احْتَاجَ إِلَى مُعَامَلَتِهِ، وَعَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ يَنْفَتَحُ لَهُ بَابُ الْحِيلَةِ، وَالاِهْتِدَاءُ إِلَى مَوَاضِعِ الْحِجَّةِ... وَلَوْلَا السُّلْطَانُ لَأَكَلَ النَّاسُ بَعْضَهُمْ بَعْضاً". كتاب المعلمين، ضمن: " رسائل الجاحظ"، م ٢، ج ١، ص ٤٥.

سيتحول إلى نعل. والنعال حاضرة في خطاب الجاحظ حضوراً ماكراً إذ أوردها في "كتاب العصا" الذي يُمثل مدخل إبداع الجاحظ الحقيقى ومفتاح مقاصده السردية^(١).

يتحدث الجاحظ في هذا الباب عن مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية^(٢)، ويورد فيه الخصائص الثقافية عند الفرس والعرب في سياق المفاضلة والثباري فهو يتحدث مثلاً عن الأردية، والسيوف، والعمائم، والقلائد، والأقمصة، والعمائم، والمُصبّغات، والجبة، والقوس، والسيوف، والخاصر، والسيام، والشامل، ومن ذلك قوله : "والعرب تلهج بذكر النعال، والفرس تلهج بذكر الخفاف ..." .^(٣)

ضمن هذا السياق يورد الجاحظ إشارةً سيمبائية تنطوي على أهمية بالغة، إذ يتحدث عن الهدايا التي قدمها أبو العتاهية للخليفة المأمون فيقول:

" وكان أبو العتاهية أهداى إلى أمير المؤمنين عصا نبع، وعصا شريان، وعصا آبنوس، وعصا أخرى كريمة العيدان، شريقة الأغصان، وأردية قطرية، وركاء يمانية، ونعلاً سبتيّة، فقبل من ذلك عصاً واحدة ورد الباقي.

وبعث له مرة أخرى بنعلٍ وكتب إليه في ذلك:

نعلٌ بعثتُ بها لتألبَها تسعى بها قدمٌ إلى المجد
لو كنتُ أقبلُ أنْ أشرِكَها^(٤) خدي جعلت شراكها خدي

فقبلَها"^(٥).

والجاحظ لا يُورد هذه القصة اعتباطاً ولا إظهاراً لقدرته على حيازة المدونة السردية، وإنما يوردها للكشف عن آيات عمل السلطة. فالكتابة، عند الجاحظ، تتسم بقدرتها التضليلية فهي لا تقدم النصوص والسرديات ضمن أبواب محددة الغايات والأهداف بل تقوم بفعل المراوغة والاستدارة، وهذه

١ انظر: مصطفى ناصف، محاورات مع الشاعر العربي، ص ٥٣ - ٥٥. و: عبدالله الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنماط الثقافية العربية، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٢٢٧ - ٢٤٢. و: محمد التويبي، البلاغة وثقافة الفحولة: دراسة في كتاب العصا للجاحظ، تقديم: حمادي صمود، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس ٢٠٠٣، ص ١٥ - ١٩.

٢ البيان والتبيين، م٢، ج٣، ص٥. التسوية: المساواة بين العرب والفرس ثقافياً.

٣ نفسه، م٢، ج٣، ص١٠٦.

٤ شرك النعل: جعل له شراكاً، وهو أحد سيور النعل، وهو القطعة الجلدية التي تمسك النعل لثلا يُفلت.

٥ نفسه، م٢، ج٣، ص١٢٢.

التقنية السردية يعيها الجاحظ جيداً ويعي أبعادها، فعلاوة على منح الخطاب أفقاً متنوّعاً تُبرز هذه التقنية حضور السارد الذي يراوغ القارئ ويستدرجه، فالخطاب ليس مُتجزاً وإنما هو في طور الإنجاز الذي تتحققه القراءة، كما أنَّ هذه التقنية تدفع القارئ لإقامة الروابط السردية، يقول الجاحظ: "وجه التدبير في الكتاب إذا طال أنْ يُداوي مُؤلْفُه نشاط القارئ له، ويسوقه إلى حظه بالاحتياط له. فمن ذلك أنْ يُخرِجَه من شيءٍ إلى شيءٍ، ومن باب إلى باب، بعد أنْ لا يخرجه من ذلك الفن، ومن جمهور ذلك العلم"^(١).

إنَّ هذه الأخبار والنصوص والحكايات التي يستحضرها الجاحظ تتضمَّن دلالات وأبعاداً سيميائية، وهي، في هذا السياق، تندرج في موقف الجاحظ من السلطة وهو موقف مُعلنٌ وثابت مقاده أنَّ السلطة عندما تستقطب المثقفين والعلماء في صفوفها فإنها تقوم بتحويلهم إلى أدوات من أدواتها، فالعلماء والمثقفون والشعراء لا يُطلبون لعلمهم وشعرهم وثقافتهم، وإنما يُطلبون لأدوارهم ووظائفهم التي يقومون بها وهي غالباً ما تكون أدواراً ردية تُجبرُ المثقفين على القيام بأفعال غير إنسانية. كما أنَّ السلطة بما تَعُدُّ به المثقفين من امتيازات وحظوظ تجعلهم يتکالبون على السلطة و يجعلون وجوههم وحدودهم سيوراً في النَّعال. ولعلَّ فيما كتبه لابن الزَّيَّات، زمن الموكِّل، ما يؤنس بذلك. يقول الجاحظ:

"إنَّ أمير المؤمنين يجدُ بك، ويهمشُ عند ذكرك، ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك، لحال بينك وبين بُعدك عن مجلسه، ولغمصبك رأيك وتديرك فيما أنت مشغولٌ به ومتوفَّ عليه"^(٢).

إنَّ هذا الموقف لا يؤكدُ أنَّ الجاحظ كان عالماً بمكائد السلطة وما تورط المثقف به من أدوار وموافق لا إنسانية فحسب، بل إنَّه يكشف عن دور الجاحظ في تقويض السلطة من خلال تحذيره للوزراء، بعدم الركون للسلطة والتسليم لها، لذلك كان يقول: "احذر من تأمين فإنك حذر من تخاف"^(٣).

لكنَّ موقف الجاحظ العميق يظهر بعد المكافأة التي حصل عليها نتيجة كتاب الإمامة، إذ انتقل إلى ديوان الرسائل ليتصدره^(٤)، ونظرًا لطموحه الكبير وترهُّل مؤسسة الكتابة الرسمية سوف ينسحب الجاحظ من الموقع الذي لا يليي طموحه وعقله المسؤول، فقد استعنَى من منصبه فأعفي،

١ البيان والتبيين، م، ٢، ج، ٣، ص ٣٦٦.

٢ نقلًا عن: محمد كرد علي، أمراء البيان، ج، ١، ص ٣١٩.

٣ ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج، ٥، ص ٢١٠٧.

٤ انظر: محمد كرد علي، أمراء البيان، ص ٣١٨.

لكنه ظل على اتصال برجال القصر الكبار^(١). لقد كان الجاحظ واعياً بإشكالية السلطة التي تسعى لفرض خطابها وهيمتها على وعي الناس وخياراتهم، وهنا يمكن الحديث عن حداثة خطاب الجاحظ، فرغم أنه كان منحازاً إلى عقیدته الاعتزالية إلا أنَّه كان يتفهم ثقافة المجتمع وخياراته المختلفة إيديولوجياً عن خطاب السلطة^(٢)، "... فنظراً لعلمه وموسوعيته وبلامغته، فقد أقام أطروحته في ما يمكن تسميته "بالخارج المتواحش" عن الخطابات المهيمنة، وأعاد النظر انطلاقاً، وعلى ضوء هذا الخارج، في اللوالي والتركيبات الأساسية لتلك الخطابات. وبما أنَّه كان يمتلك جياد علوم كثيرة (دينية وأدبية ولغوية واجتماعية وطبيعية) فقد أتاح له ذلك إدراك علاقاتها الجدلية. وكان من نتاج هذا الإدراك التمييز الرئيسي في فكره بين "الطبائع" التي تركبها وتصوغها الطبيعة وبين الإرادة التي تشهد على الفعل الإنساني^(٣).

♦ نقد مؤسسة الكتابة التقليدية:

سوف يُقوم الجاحظ بنقد مؤسسة الكتابة التقليدية وتهشيمها، ليعلن موقع أسئلته ومدارس معرفته، لقد آثر الجاحظ الإقامة خارج السلطة وامتيازاتها الرفيعة حرصاً على مشروعه أولاً وخشية التورُّط في صراع دموي مع الوزراء والكتاب الذين تکالبوا على الواقع المتواضع^(٤). يُعد كتاب الجاحظ الموسوم بـ "ذم أخلاق الكتاب"^(٥) خطاباً نقدياً شاملأً وجهه الجاحظ لمؤسسة الكتابة التقليدية التي تحيط بالسلطة وتُقيم في جنباتها. وإذا كان خطاب الذم موجهاً لمؤسسة الكتابة الرسمية فإنَّ الذم يمتدُّ ليطال السلطة نفسها. فالجاحظ لا يذم الكتاب وإنما يذم السياقات الفكرية التي تحيط بهم إضافة إلى رمزية هذه المؤسسة وقربها من صنع قرار الدولة الشامل.

ولا توجد دلائل كافية توضح هوية المُخاطب في هذا الكتاب إلا الإشارات التي أوردتها طه الحاجري في كتابه عن الجاحظ ومفادها أنَّ الجاحظ قدّم هذا الكتاب لصديقِه ثمامنة بن أشرس الذي

١ انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ٢١٤.

٢ نفسه، ص ٢٢١.

٣ بن سالم حميش، المعتزلة بين الخطاب والعنف، ص ٩٤. ويرى الحاجري أنَّ موقف الجاحظ ، أيام المحنَّة، كان مُتشدداً فقد كان يُقللُ من شأنِ الاضطهاد الذي يعرضُ له المتنعون عن القول بـ "خلق القرآن". انظر: المتفون في الحضارة العربية: محنَّة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص ١١٤.

٤ لا بدُّ من الإشارة إلى ما قاله سهل بن هارون عندما تصدرَ الجاحظ ديوان الرسائل إذ قال: "إنْ ثبتَ الجاحظ في هذا الديوان أَفْلَ نجم الكتاب". وهي شهادة مهمة في إبداع الجاحظ و منزلته الفكرية. محمد كرد علي، أمراء البيان، ج ٢، ص ٣١٩.

٥ ضمن: "رسائل الجاحظ"، مجلدان، م ١، ج ٢، تحقيق عبد السلام هارون، ص ١٨٣.

قرّبه من المؤمن وجعله يتقدّر ديوان الرسائل. ويكتيّط طه الحاجري، في هذه الفرضية، على خصومة ثمامة مع الكتاب ورغبته في أن يتخذ من الجاحظ عوناً له في نزاعاته مع الوزراء والكتّاب. لقد كان الكتاب، حسب ثمامة بن أشرس، مأخوذين بالغرور، والتکلف، والذهب بالنفس، والتَّعلُّق بالظاهر، وعدم الانقياد، وهي مثالب لم يكن ثمامة يحتملها، فكان يضيق بهم وبخصالهم ويصفهم بالجهل وصغر الهم^(١).

ورغم عدم قيام فرضية طه الحاجري على أدلة نصيّة إلا أنّه لا يمكن رفضها لعدم وجود أدلة تدحضها. بيد أنّ هناك إشارات نصيّة قد تدفع بفرضية الحاجري نحو الشكّ، فقد تضمّنت رسالة الجاحظ أسماء كتابٍ جاءوا بعد ثمامة بن أشرس مثل: أحمد بن الخصيب الذي كان كاتباً للواشق^(٢). كما يمكن الاستئناس بما أورده ياقوت الحموي إذ ذكر أنّ للجاحظ كتابين عن الكتاب أحدهما في المدح وثانيهما في الذم^(٣)، فيكون كتاب ذمّ أخلاق الكتاب تنويعاً موضوعياً في مدونة الجاحظ السردية.

١ انظر: طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

٢ كتاب ذمّ أخلاق الكتاب، ضمن: رسائل الجاحظ، ١، ج ٢، ص ١٩٧.

٣ ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج ٥، ص ٢١٢٠.

♦ تحليل كتاب "ذم أخلاق الكتاب": فاتحة تحيل على الخاتمة
الشكل والبنية

ينطوي كتاب ذم أخلاق الكتاب، في إطاره النصي، على شكل وبنية، يرتبط المستوى الشكلي بالآلية تنظيم الكتاب، وورود مستوياته السردية، في حين أنَّ المستوى البنوي يرتبط بالمادة السردية بوصفها حقلًا من المواضيع والشواهد والقصص والأخبار والنواذر إضافة إلى موقف السارد من هذه الحكايات، فالسارد يصدر، في إيراد هذه الشواهد، والقصص، والأخبار و... عن موقف سري فهو يوردها ليتكلُّم من خلالها أي أنه يحاول دعم موقفه من خلال نصوص الآخرين وتجاربهم، ليُظْهِر حجم تقاطعات السرد والواقف، وبعبارة ثانية فإنَّ الجاحظ يسعى إلى إبراز الظواهر الكبرى التي تستشرى في المجتمعات والأمم. فهو عندما يقوم بتدوين مادته السردية فإنما يعمد إلى رصد ظاهرة كبيرة تملك حضوراً في الثقافة الجمعية. وهنا تظهر حنكة الجاحظ السردية فهو حريصٌ على استكمال شروطه الإبداعية دفعاً للنقائص التي قد يوجهها إليه الخصوم، وحتى يرتقي بابداعه لثلا يتطاول عليه الأدنىء والسلفة الذين يتربصون به ويسعون للإطاحة به. يقول الجاحظ، في سياق حديثه عن حرصه على كمال بُيُّناته ودفاعاته السردية:

”ومتى وقع الوصفُ من القائل تقمصياً، والثُّغْت تألفاً، قل شهاده وكثير
خصماؤه، وخفت المؤونة على مجاوبيه في دعواه، وسهُلت مناسبة الأدنىاء له في
معناه. لأنَّ أغْلَظ المحن ما عُرِض على المشهود فأزاله، وتصفَّحه العقول
فأحاله“^(١).

فالجاحظ لا يسعى إلى تقمصِّ الظاهرة ورصد أوصافها فحسب، بل إنَّ ما يهمُّ الجاحظ وجود نظامٍ منهجي يحكم بنية النص، فإذا امتلك النصُّ هذا الشرط ”... رسخ في التركيب هواه، ورسبت في
القلوب أوتاده، واشتدَّ على المُناظر إفهامه، وعلى المخاصم بالحق توقيفه، وكان حكمه في صعوبة
فَسْخه وتعذرُ دفعه حُكْم الإجماع إذا لاقى مُحْكَم التنزيل“^(٢).

إنَّ هذه الفاتحة السردية تمثل مفهوم الإبداع عند الجاحظ الذي يتأسس على وعي تامٌ بحدود الكتابة، ويقوم على اتخاذ التدابير الملائمة في الموضوع الذي تتبعُّن كتابته. إذ إنَّه ينبغي على المؤلف أنْ يُحَكِّم عمله، ليكون متماسكاً وقوياً. كما أنَّ عليه أنْ يفترض قُرَاءً يقفون من نَصَّه موقف المتربيص

١ كتاب ذم أخلاق الكتاب، ضمن: رسائل الجاحظ، ج ٢، ص ١٨٧.

٢ نفسه، ص ١٨٧ - ١٨٨.

والخاص والمجاوب والمناظر. وفئات القراء التي يُقدمها الجاحظ هي رمز للأنظمة الثقافية السائدة في العصور كافة. فالكاتب المبدع، حسب الجاحظ، هو الذي يأخذ بعين اعتباره وتقديره فئات القراء حتى يقل خصماً، ويكثر شهادته، إضافة إلى ضرورة عنایته بثغرات النص الذي ينوي إنجازه، فعدم وجود الثغرات المعرفية والمنهجية هي معيار جودة النصوص. وتدل هذه الإشارات على التحوط الذي يتخذه الجاحظ آناء الكتابة، ومنزلة القراءة والقراءة الثقافية التي كانت سائدة في ذلك العصر وهي منزلة رفيعة قادرة على ميز النصوص وفحصها وعرضها المنقول والمعقول. كما أن هذه الإشارات الجاحظية تكشف عن حضور الجاحظ المتميز وحضور نصه حضوراً خارقاً. وعندما يقوم الجاحظ بإسناد هذه الصفات إلى نصه فإنما يُثبت لنفسه مزية على الكتاب الآخرين الذين سيتولى ذمهم وتوبتهم وتعريفهم وكشف مثالبهم من منطلق الوصاية، فالجاحظ، في نص "ذم أخلاق الكتاب" يجعل من نفسه وصياً وحارساً على مؤسسة الكتابة الحقيقة.

♦ الكتابة والسلطة: العصا والحيّات

يطالعنا نصُّ كتاب ذم أخلاق الكتاب بموقف الجاحظ الحاد من الكتاب وأدوارهم في الحياة والثقافة، وإذا أردنا أن نتعرف على أسباب وضع هذا النص فليس، أمامنا، إلا الكتاب خاتمه ننظر فيها ونفحص بنيتها، فالنصُّ يحيل مبتدأه على منتهاه، وفاتها على خاتمه. إنَّ بنية النصِّ السردية، وفق هذا التشكيل، تفتح القراءة على أهداف سردية متنوعة فالسارد لا يضع أهدافه في منطقة واحدة، وإنما يقوم بتوزيعها في المستويات السردية المختلفة. يقول الجاحظ:

"قد أتينا على بعض ما أردنا فيما قصدنا، ولم تستعمل الانتزاعات فيما ذكرنا، وأعرضنا عن التأويلات فيما وصفنا، وقصدنا إلى المؤثر فحكيناه، وإلى المذكور في الأزمنة فأجريناه، لئلاً يجد الطاعنُ علينا فيما وصفنا مقالاً، والمنكرُ لذمَّ ما ذمنا مساغاً، وعلمنا أنَّ من عاند مع ذلك فقد دفع عياناً وأنكر مذكراً. وفي ذلك دليلٌ باهرٌ على اضمحلاله، وشاهدٌ عذرٌ لأضداده" (١).

فالجاحظ يقدم نصَّه بوصفه شهادة تاريخية يندرجُ فيها بالوضع السيء، الذي عانته مؤسسة الكتابة منذ نشوئها وصولاً إلى زمنه. وحتى يدعم شهادته فقد أورد الشواهد المؤيدة استناداً إلى المراحل الزمنية

التي تعاقبت فيها وصولاً إلى اللحظة التي يعيشها دون أن ينتزعها من سياقها التاريخي. وذلك ليُحرِّسَ السنة الطاعنين والمنكرين، ويسحب بساط مسوغات الطعن من تحتهم. يقول الجاحظ:

” وأضعف العلل ما التمسَ بعد المعلول، ونصبت له علماً على الموجود بعد الوجود.
وإذا تقدَّمَ المعلولُ علَّته والمُخْبِرُ عنه خبره، استغنى عن الحاكم، وظهرَ غُوار الشاهد“^(١).

إنَّ خطابَ الجاحظ محملاً بالدعائم التي تقيه من خطابات الآخرين وأسلناتهم السليطة، وبهذه الطريقة يكون خطابَ الجاحظ خطاباً استباقياً وإطاحياً، فهو يئذُ الخطابات الأخرى ويبطلها قبل إنجازها.

◆ مستويات الكتابة

يُفرَّقُ الجاحظ بين مستويين من الكتابة، المستوى الإبداعي الحقيقي، والمستوى التقليدي الرائق. ولكل مستوى محددات ومعايير، ويمكن الاكتفاء بمعايير الكتابة الحقيقة لِتكون معايير الكتابة التقليدية مقابلها. أمّا معايير الكتابة الإبداعية فهي:

- ١) أنْ يتخذ الكاتب القرآن سميره.
- ٢) أنْ يجعل تفسير القرآن هدياً يسير على نوره.
- ٣) أنْ يجعل حفظَ السنن والأثار عمادة.
- ٤) أنْ يُقبل على علم الحديث، فهو علمٌ تطلبُه الفحول وتبغضه الإناث^(٢).
- ٥) أنْ يبيّنَ تدبير عمر بن الخطاب وسياسته.
- ٦) أنْ يتمثَّل علم تأویل عبد الله بن عباس.
- ٧) أنْ يعيَ علم معاذ في الحلال والحرام.
- ٨) أنْ يتدبَّر جرأة عليٍّ بن أبي طالب على القضاء والأحكام.
- ٩) أنْ يميِّزَ أنظار أبي الهذيل العلاف في الجزء والطفرة^{*}.
- ١٠) أنْ يقفَ على مقالات النظام في المُكامنات والمجانسات.
- ١١) أنْ يعرف آراء حسين النجاشي في علم العبارات والقول بالإثبات.

١ نفسه، ص ١٨٧.

٢ انظر: نفسه، ص ١٩٤.

* الإشارة إلى مباحث المتكلمين.

- ١٢) أن يستوعب جهود الأصمي ومَعْمَر بن المثنى "في معرفة اللغات والعلم بالأنساب".^(١)
- ١٣) أن يروي أمثال بُزرجمهر.
- ١٤) أن يقف على عهد أردشير.
- ١٥) أن يستوعب رسائل عبد الحميد الكاتب.
- ١٦) أن يقرأ أدب ابن المقفع.
- ١٧) أن يتخذ كتاب مزدك أساس علمه.
- ١٨) أن يجعل دفتر كليلة ودمنة كنز حكمته.^(٢)

إن سردية مؤسسة الكتابة التقليدية التي يوردها الجاحظ هي محض نص يدور في القراءة والتأويل دوراً متصلًا، فهو مقترن للتدبر والتأمل وليس نصًا مكتملًا. يقول الجاحظ مسوغًا قصر نصه واعتذراً عن عدم الإطالة التي تصيب القارئ بالملل: "... فاكتفينا بالجزء من الكتاب، والبعض دون التمام، وعلمنا أن الناظر فيه إن كان فطناً أقنعه القليل فقضى، وإن كان بليداً جهولاً لم يزده الإثار إلا عيّاً، ومن العلم بما قصدنا إلا بعده".^(٣)

◆ كتاب السلطة وعصا الجاحظ

يرد الجاحظ على من يمدح أخلاق الكتاب وأفعالهم وفضائلهم فهو يرى أن فرط الإعجاب هو الذي يدفع المرء للتحمُّس للموضوع الذي يتناوله. وإذا، فرط الإعجاب يقوم الجاحظ باستعراض "رداءة مذاهب الكتاب وأفعالهم، ولؤم طباعهم وأخلاقهم"، ليدفع مادحي الكتاب بذلك بتناول سيرِهم السردية، ومواقفهم الثقافية متوخياً الحرص الكامل. يقول الجاحظ موجهاً خطابه إلى القارئ:

"إني لم أقل إلا بعد الحجة، ولم أحتج إلا مع ظهور العلة، ثم أستشهدُ مع ذلك الأضدادَ تباهيًّا، وأجمع عليه الأعداء إنصافاً، إذْ كان في ذلك من التبيان ما يبهرُهُم، ومن القول ما يُشكِّلُهُم".^(٤)

فالنصُّ الذي يروم الجاحظ إنجازه نصٌ مشفوع بالحجج والعلل، مما يجعله ينطق بالحقيقة المطلقة، فهو يقدم الكتاب من خلال صورتين صورة المدح وصورة الذم، لأنَّ الشيء، إذا شُفع بضدِّه كان أشدَّ

١ كتاب ذم أخلاق الكتاب، ص ١٩٢.

٢ نفسه. ص ١٩١ - ١٩٢.

٣ نفسه. ص ٢٠٩.

٤ نفسه. ص ١٨٨.

جلاءً وظهوراً. خطاب الجاحظ السري ي تقوم على إثبات الشيء، وضده حتى تتضح الحقيقة وتنجلي الدلالة، ويحصل الانبهار ويتحقق الإسكات.

♦ ذمُّ الكتابة

يحتزز الجاحظ في مدح الكتابة وله في ذلك مسوّغات منها أنَّ الرسول (ص) لم يكن يُحسِّنها ويعرفها، فلو كانت الكتابة شريفة لكان الرسول أحقُّ الخلق بها، ”...لَكُنَّ اللَّهُ مَنْعَ نَبِيِّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذَلِكَ، وَجَعَلَ الْخَطَّ فِيهِ دُنْيَاً، وَصَدَّ الْعِلْمَ بِهِ عَنِ النَّبِيِّ“^(١). كما أنَّ الكتابة، حسب الجاحظ، تقترب بالعبودية، فالكتابة مذمومة، ”... لَا يَتَقَدَّمُهَا إِلَّا تَابِعٌ، وَلَا يَتَوَلَّهَا إِلَّا مَنْ هُوَ فِي مَعْنَى الْخَادِمِ... وَكُلُّ كَاتِبٍ فَمُحْكُومٌ عَلَيْهِ بِالْوَفَاءِ، وَمَطْلُوبٌ مِّنْهُ الصَّبَرُ عَلَى الْأَلْوَاءِ. وَتَلِكَ شُرُوطُ مَتْنَوْعَةٍ عَلَيْهِ، وَمَحْنَةٌ مُّسْتَكْمِلَةٌ لِدِيهِ“^(٢).

لقد أنسد الجاحظ للكاتب صفة الوفاء، وهي صفة أنسدتها الثقافة العربية للكتاب، مما يعني أنَّ الكاتب كلب ينبغي عليه الطاعة، ليس ذلك فحسب بل إنَّ الجاحظ يلحق الكاتب بالعبد، والكتابة بال العبودية وهي سلسلة ثنائية لا تنفصل عن الثنائيات الثقافية التي أنسدتها الثقافة العربية، إذ احتفت بالحرية واستبعدت العبودية ومارست عليها اضطهاداً ثقافياً فالعبد هو الأدنى في سُلْمَ مفاهيم الثقافة العربية التي أقامت فصلاً في نظامها اللساني بين الدال والمدلول، في حين أنَّ السيد يتبعُ المنزلة العليا إضافة إلى علاقة التبعية بين السيد والعبد التي يكون فيها السيد متبعاً.

إنَّ هذا التحليل يكشف عن محاولة الجاحظ في إعلان خروجه من فئة الكتاب الوضيعة ليتحقق بالعلماء الأثبات. يقول الجاحظ:

”يُجْبِ لِلْعَبْدِ اسْتِزَادَةُ السَّيِّدِ بِالشَّكْوِيِّ، وَالْاسْتِبْدَالُ بِهِ إِذَا اشْتَهَى. وَلَيْسَ لِلْكَاتِبِ تَقْاضِيَ فَائِتَهِ إِذَا أَبْطَأَ، وَلَا تَحُولُ عَنْ صَاحِبِهِ إِذَا التَّوَى. فَأَحْكَامُهُ أَحْكَامُ الْأَرْقَاءِ، وَمَحْلُهُ مِنَ الْخَدْمَةِ مَحْلٌ الْأَغْبَيَا“^(٣).

فالكاتب يقع موقعاً دونياً إزاء المُمْلِي الذي يملك زمام الخطاب وناصية الكلام. كما أنَّ طبيعة العلاقة التراتبية تفرض على الكاتب أنْ يتخذ أقصى مراحل الحذر لثلا تفوته كلمة، لأنَّه إنْ كان بطيناً سقط

١ كتاب ذم أخلاق الكتاب ، ص. ١٩٠.

٢ نفسه ، ص. ١٩١.

٣ نفسه ، ص. ١٩١.

في الزلل، وإذا كان الملي سريعاً فإنَّ عليه أنْ يتذلل له ويشكو سرعته إذا ما تعجلَ ليس هذا فحسب بل عليه ألا يتحول عن جلسته خشية أنْ يفقد التركيز.

ويستعرض الجاحظ أبرز الكتاب المذمومين الذي تورطوا بأفعال شائنة، فعبد الله بن سعد أبي سرحة "أول مرتدٌ كان في الإسلام، كتب لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فخالف في كتابه إملاءه، فأنزل الله فيه آياتٍ من القرآن نهى فيه عن اتخاذه كاتباً، فهرب حتى مات بجزيرة العرب...".^(١) ثمَّ استكتب رسول الله... بعده معاوية بن أبي سفيان، فكان أولَ من غدرَ في الإسلام بإمامه، وحاول نقض عرى الإيمان بآثامه^(٢).

ويشير الجاحظ إلى الكتاب المذمومين وينعتهم نعتاً قاسياً، فهم خائنون، ومُتشدّدون، وسفهاء، وأنذال، ووضاء، وزنادقة، ووشاؤون، وظالمون، وأفاغنون، وشرهون، وسفيهون، وقوادون^(٣).

لقد قام الجاحظ بتناكِبُ فضائح الكتاب منذ البعثة المحمدية وانتهاءً بعصر الخليفة المعتصم، ولم يحمد إلا عبد الله بن المفعع. يقول الجاحظ:

"وذكر أبو بكر الأصمُ ابن المفعع فقال: ما رأيت شيئاً إلاً وقليله أخفُ من كثيره إلاً العلم، فإنه كلما كثُرَ خفَّ محمله. ولقد رأيت عبد الله ابن المفعع هذا في غزارة علمه وكثرة روایته، كما قال الله عزَ ذكره (كمثل الحمار يحمل أسفاراً). قد أوهنه علمه، وأذهله حلمه، وأعمته حكمته، وحيّرته بصيرته"^(٤).

فالجاحظ يشير إلى هوية المثقف المبدع الذي يحرصُ على أن تكون علومه غزيرة، وموافقه أصيلة. بيد أنَّ هذا النوع من المثقفين لا ينجحُ في مشروعه؛ لأنَّه يعارض مشروع السلطة. يقول الجاحظ: "ثمَّ كتب لبني العباس عبد الله بن المفعع، فأغوى بهم عبد الله بن علي، ففُطِنَ له، وُقُتِلَ، وهُدمَ البيت على صاحبه"^(٥).

١ كتاب ذم أخلاق الكتاب، ص ١٨٨.

٢ نفسه، ص ١٨٩.

٣ انظر: نفسه، ص ١٨٩، ١٩٢، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

٤ نفسه، ص ١٩٥. وأوثني الجاحظ على المعلى بن أيوب كاتب ديوان الجندي في عهد الخليفة المأمون، فوصفه بالثبل، وارتفاع الهيئة، والعفة، وجمال الذهب، وكرم الصحبة. نفسه، ص ٢٠٩.

٥ نفسه، ص ٢٠٢.

لقد كان الجاحظ عارفاً بمكائد السلطة ومتاهاتها، وإدراكاً منه لطبيعته غير المُدارية^(١)، وأسئلته الصافية فقد قرر الانحياز إلى الهاشم ليرقب السلطة ويفكر أنظمتها.

إنَّ الجاحظ، في ذمِّهِ الكِتاب وهجائهم، إنما يقوم بهجاء السلطة وذمُّها ذلك أنَّ مؤسسة الكتابة الرسمية هي أهم أشكال السلطة الختامية. يقول الجاحظ عن كتاب السلطة: "وَحْسِبُكَ بِقَوْمٍ أَنْبَلُهُمْ أَخْسَسُهُمْ فِي الرِّزْقِ مَرْتَبَةً، وَأَعْظَمُهُمْ غَنَاءً أَقْلَلُهُمْ عِنْدَ السُّلْطَانِ عَقْلًا"، وَ"أَغْزَرُهُمْ عِلْمًا أَمْهَنُهُمْ، وَأَقْرَبُهُمْ مِنَ الْخَلِيفَةِ أَهْوَنُهُمْ"^(٢).

◆ أوهام الكِتاب

يعرض الجاحظ أوهام الكتاب التقليديين الذين يطُوفون مقاعد الرئاسة، ويتوّرون مشورة الخلافة فيقول:

و " ... الناشيءُ فِيهِمْ إِذَا وَطَىءَ مَقْعِدَ الرِّيَاسَةِ، وَتَوَرَّكَ مَشُورَةَ الْخِلَافَةِ، وَحُجِّرَتِ السَّلَّةُ دُونَهُ، وَصَارَتِ الدَّوَّاهُ أَمَامَهُ، وَحَفِظَ مِنَ الْكِتابِ فَتِيقَهُ، وَمِنَ الْعِلْمِ مُلْحَهُ...، ظَنَّ أَنَّهُ الْفَارُوقُ الْأَكْبَرُ فِي التَّدْبِيرِ، وَابْنُ عَبَّاسٍ فِي الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ...".^(٣)

إنَّ ثقافة الكتاب التقليديين ثقافة تقوم على الحفظ والتلقين، وهذه المفاهيم لا ترتبط بالكتابة الأصلية التي لها شروطها المختلفة عن شروط الكتابة التقليدية الموجلة في النقل والخشوع. بمعنى أنَّ الجاحظ يشير إلى ثقافة استظهار المعلومات التي تسم الكتاب التقليديين الذين يرون في كتابة الديباجات أرقى أشكال الكتابة.

ليس ذلك فحسب بل إنه يُسند إليهم صفات قاسية نسبها إليهم ثمانة أشرس الذي يقولُ فيهم:

" ما رأيت قوماً نفرت طبائعهم عن قبول العلوم، وصغرت هممهم عن احتمال لطائف التمييز - فصار العلم سبباً جهلاً، والبيان علم ضلالتهم، والفحص والنظر قائدَ غَيَّبَهم، والحكمة معدن شَبَّهُمْ - أكثرَ من الكتاب".^(٤)

١ يقول الجاحظ مُعَلّقاً على أحد مواقف الشعبي: "ولكن الشعبي كان لسلطانه مُدارياً". كتاب ذم أخلاق الكتاب، ص ٢٠٦.

٢ كتاب ذم أخلاق الكتاب، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٣ نفسه، ص ١٩٢.

٤ نفسه، ص ١٩٥.

والوزراء، والخلفاء. أما الكتاب الحقيقيون فلا يشكلون أي أهمية فهم نخبة مُستبعدة من صفوف السلطة تعيش في هامش الحياة والمجتمع.

♦ الكتابة والتكتُبُ

أشار المستشرق الفرنسي شارل بيلا إلى مسألة تبعية الجاحظ للسلطة مُستدلاً على ذلك بأمواله التي كان يحصل عليها إذ يرى أنَّ هذه الأموال هي نتيجة موقعه من السلطة فشكك بأموال الجاحظ ورأى أنه تقاضاها لقاء أجور وأعطيات من رجال السلطة مُشيرًا إلى علاقته بابن الزيارات الذي ترجع صلته به إلى عهد الخليفة المعتصم . ومع أنَّ بيلا يعلم أنَّ الجاحظ ترك ديوان الرسائل شغفًا بالحرية وطلبًا للحرية والاستقلال^(١) إلا أنه اتَّخذ من أموال الجاحظ ذريعة لرميه بالتبعية الكاملة للعباسيين وخطابهم السياسي. يقول شارل بيلا:

”... فيغلب على الظنَّ أنَّ تلك الأموال الوافدة لم تكن جوائز بل أجورًا عن خدمات أدَّها الجاحظ للسلطان إذ كان في بغداد داعيَّةً لبني العباس ووزرائهم، ومستشاراً لهم ما دام الاعتزاز مذهب البلاط. وهكذا يُفهم السبب الذي من أجله اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيارات وبقاضي القضاة أحمد بن أبي دواد وابنه محمد وأخيراً بالفتح بن خاقان ...“^(٢).

إنَّ فرضية شارل بيلا متناقضة وتنطوي على خطأً فادح ، فقد ربط بين قرب الجاحظ من الخلفاء ووزرائهم والأموال التي يزعم أنها نتيجة أدواره السياسية مما يعني ، حسب شارل بيلا ، أنَّ الجاحظ قد كان كاتباً مأجوراً ومُرتزقاً. أما ما تؤكده الشهادات والنصوص فهو أنَّ الجاحظ حظي بمنزلة رفيعة نظراً لكفايته وعمق أنظاره ، فقد كان الوزراء والخلفاء يخطبون وده . كما أنَّ الجاحظ قدْ شهادة ، حول أمواله ، بلسانه . فقد قال موسى بن هارون :

” قلت للجاحظ: أ لك بالبصرة ضيعة؟ فتبسم وقال: إنما أنا وجارية، وجارية تخدمها، وخدم وحمار، أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن عبد الملك(ابن الزيارات) فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب البيان والتبيين إلى ابن أبي دواد فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب الزرع والنخل إلى إبراهيم بن العباس

١ انظر: شارل بيلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ط١، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، ص٣٨٠.

٢ نفسه ، ص٣٨٠.

الصولي فأعطاني خمسة آلاف دينار، فانصرفت إلى البصرة ومعي ضيعة لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد^(١).

فالجاحظ حريص على هذه القضية؛ لأنَّه يعلم أبعادها الثقافية ودلالاتها الإبداعية، ولعلَّ تشديده على أمر الهدايا التي كان يُقدمها للوزراء وللقضاة والولاة تبين وعيه بالفئة التي يجب أنْ تقرأ كتبه النفيسة التي ضمنها مواقف في نقد السلطة^(٢). كما أنَّ "الارتزاق" بالكتابة لا يدلُّ على تورُّط الجاحظ في مواقف مع السلطة كأنْ يكون طرفاً في النزاع والخصومة أو أنْ يكون كاتب الطاغية، وقد أشار الجاحظ إلى مسألة "التكسب بالكتابة" وأطلق عليها مصطلح "المئالة" وذلك عندما سأله شيخه أبا الحسن الأخفش عن كتبه. يقول الجاحظ:

"وقلت لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلَّها، وما بنا نفهم بعضها ولا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها، وما بالك تقدم بعض العويس وتؤخر بعض المفهوم؟! قال: أنا رجل لم أضع كتبتي هذه له، وليس هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلت حاجاتهم إلى فيها، وإنما كانت غايتي المئالة، فأنا أضع بعضها هذا الوضع المفهوم، لتدعوهم حلوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهموا، وإنما أكتب في هذا التدبير، إذ كنت إلى التَّكُسُّ ذهبت، ولكن ما بال إبراهيم النظام، وفلان وفلان، يكتبون الكتب لله بزعمهم، ثم يأخذها مثلي في مواقفه (الخصومة والجدال)، وحسن نظره، وشدة عنايته، ولا يفهم أكثرها؟!"^(٣).

١ ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج ٥، ص ٢١١٨.

٢ من ذلك إشارته إلى دماء المنصور وقصة همه بقتل أبي سلم الخراساني. ويضمن الجاحظ حديثه بعض العبارات مثل: "زوال القلوب، وغدرات الوزراء". فالجاحظ كان عارفاً بالسلطة ووحشيتها. انظر وصفه الدقيق لقصة قتل المنصور أبي سلم الخراساني: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

٣ الحيوان، ج ١، ص ٩٢.

♦ الجاحظ سلطويًا

رغم وعي الجاحظ بمكائد السلطة وحيلها إلا أنَّه لم يبتعد عنها كثيراً فهو لم يعمل في صفوتها مباشرة إلا أنَّه كان قريباً من رجالها الأقوياء والمُتنفذين^(١). وسيكون اتصاله بمحمد بن عبد الملك زيات المشهور بـ "ابن الزيات" أهن مراحل تواصله مع السلطة. فقد اتصل الجاحظ بابن الزيات في عهد الخليفة المعتصم فأقطعه أربعمائة جريب^(٢).

ونظراً لما يتمتع به ابن الزيات من قدرٍ كبير من الأدب، والعلم، والفطنة، والذكاء، والمُراوغة، والبطش، وحسن إدارة الأمور فقد حظي بمنزلة رفيعة جعلته وزيراً لخلفاءبني العباس الأربعه وهم: المأمون^(٣)، والمعتصم، والواثق، والمتوكل. فكان موضع ثقة الخلفتين الثالث والرابع وصانع قرار الدولة الأول الذي يطمئن إليه المعتصم. ولهذه الأسباب فقد ناصبه الوزراء والكتاب العداوة إضافة إلى مرجعه العقائدي الذي ينضاف إلى رصيد معاداته فقد كان ابن الزيات من الجهمية^(٤). وقد حاول كثير من الوزراء والكتاب الإيقاع به والدس له وتشويه صورته عند عوام الناس إلا أنهم لم يفلحوا في سعيهم فكان ينتقم منهم ويتعقبهم بعقابه حتى أَنَّه "...نصب لأصحاب المظالم العداوة، فكشفوا وحبسوا وأقيموا للناس ولقوا كلَّ جهد"^(٥).

١ كان الجاحظ يستوطن موقفاً خفيّاً من السلطة، فقد أورد مقطوعةً شعريةً من "أشعار الأعراب"، وهي أشعار غير متجازنة موضوعياً، فيقول على لسان شاعر مجهول:

إذا دولة للقرب جاءت فكُن له وزاك من حُسن الداراة، ماجداً

تراه إلى تُبَانَه الرُّثْ عاندًا

الحيوان، ج ٧، ص ١٦٧.

٢ محمد كرد علي، أمراء البيان، ج ٢، ص ٣١٩. ومن الغريب أنَّ ياقوت الحموي لم يفرد لابن الزيات مادةً تعريفيةً مخصصةً، وإنما جعل ابن الزيات ضمن المادة المخصصة للجاحظ الأمر الذي يدلُّ على الارتباط الوثيق بين الرجلين.

٣ يذكر ياقوت الحموي أنَّ ابن الزيات كان يلي النفقات وغير ذلك في آخر أيام المأمون. لكنَّ بداية ابن الزيات الحقيقية كانت في عهد المعتصم. انظر: معجم الأدباء...، ج ٣، ص ١٠٢٠.

٤ أمراء البيان، ج ١، ٢٧٩ – ٢٨٥. والجهمية فرقة تُنسب إلى جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) الذي كان جرياً منكراً الاستطاعة كلها، ومن آرائه: "أنَّ الجنَّة والنَّار تبيدان وتتفانيان، وأنَّ العمل هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنَّه لا فعل ولا عمل بغيره تعالى". والجهمية هي إحدى فرق الجبرية التي تضمُّ إضافة لها: النجارية، والقدارية، والبكيرية. عبد الستار الرومي، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ص ٢٦.

٥ أمراء البيان ، ج ١ ، ص ٢٩٠.

وكان من أبرز خصوم ابن الزيات الأقواء، أحمد بن أبي دواد الذي كان شريكًا له فيقرب من الخليفة ومنافساً قوياً لابن الزيات في السلطة؛ إذ كان كلُّ واحدٍ منها يسعى للإطاحة بصاحبه والإيقاع به رغم أنه كان جهيميًّا الاعتقاد^(١).

لقد اتصل الجاحظ بابن الزيات ومدحه في رسالته الموسومة بـ" مدح التجار وذم عمل السلطان"^(٢)، وتمثلُ هذه الرسالة ردًا على خصوم ابن الزيات الذين كانوا يعيرون عليه حرفة التجارة التي كان يمتلكها قبل أنْ يصبح وزيراً، فكانوا يدعونه دخيلاً على الوزارة والقصر^(٣).

وقد دافع الجاحظ، في رسالة مدح التجار وذم عمل السلطان، عن طبقة التجار التي ينتهي إليها ابن الزيات، فالتجار - حسب الجاحظ - أرفع منزلة من الوزراء ومن يخدم السلطة. يقول الجاحظ:

"وليس كذلك منْ لا يَبْسَنَ السُّلْطَانَ بِنَفْسِهِ، وَقَارِبَهُ بِخَدْمَتِهِ؛ فَإِنَّ أُولَئِكَ لِبَاسُهُمُ الدَّلَلَةُ، وَشَعَارُهُمُ الْمَلْقَ، وَقُلُوبُهُم مَمَنْ هُمْ لَهُمْ حَوْلٌ مَمْلُوَّةٌ، قَدْ لَبِسَهَا الرُّعْبُ، وَأَلْفَهَا الدُّلُّ، وَصَحْبُهَا تَرْقُبُ الْاحْتِيَاجَ؛ فَهُمْ مَعَ هَذَا فِي تَكْدِيرٍ وَتَنْفِيَصٍ، خَوْفًا مِنْ سُطُوةِ الرَّئِيسِ وَتَنْكِيلِ الصَّاحِبِ، وَتَغْيِيرِ الدُّولَ، وَاعْتِرَاضِ حُلُولِ الْمُبْحَنِ. فَإِنْ هِيَ حَلْتُ بِهِمْ، وَكَثِيرًا مَا تَحْلُّ، فَنَاهِيَكُمْ بِهِمْ مَرْحُومِينْ يَرْقُبُ لَهُمُ الْأَعْدَاءُ فَضْلًا عَنِ الْأُولَائِ"^(٤).

وقد توَلَّ الجاحظ ردًّا على خصوم ابن الزيات، فقد تتبع مثالب خصومه فنعت الدُّهم أباً إسحاق إبراهيم بن العباس الصوليَّ (ت ٢٤٣هـ) بالشَّرِّ، وجعله من طائفة الكتاب المذمومين^(٥)، كما أنه وضع كتاب التربيع والتدوير^(٦)، تحقيقاً لأحمد بن عبد الوهاب الذي كان يحاول مطاولة ابن الزيات. وقد وصف الجاحظ أَحمد بن عبد الوهاب بالجهل، والضلال، والغُفل ونعته بالbulg في حين

١ محمد كرد علي، أمراء البيان، ج ١، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

٢ ضمن: رسائل الجاحظ، ٢م، ج ٤، ٢٥٣.

٣ طه الحاجري، الجاحظ، حياته وآثاره، ص ٢٨٤. وكان ابن الزيات يتباكي فيقول: "قد صنع إلى الخليفة صنيعة تفرد بها: نقلني من ذلك التجارة إلى عز الوزارة". محمد كرد علي، أمراء البيان، ج ١، ص ٢٨٣.

٤ مدح التجارة وذم عمل السلطان، ضمن رسائل الجاحظ، ٢م، ج ٤، ٢٥٥.

٥ انظر: كتاب ذم أخلاق الكتاب، ص ١٩٧. وللوقوف على خصومات ابن الزيات والصولي انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج ١، ص ٧٣ - ٧٥. وتكشف هذه الخصومة عن بطش ابن الزيات الذي كان يلجأ إلى الوسائل كلها بغية ردع خصومه وقهرهم.

٦ الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير، ٦١، تحقيق: شارل بيلا، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥.

وصف نفسه بالناقـة^(١)، علمـاً أنـاً أـحمد بن عبد الوهـاب كان من كـتاب الـوزراء، ومن أـصحاب ابن الـزيـات، فهو صـاحب وزـير وـكاتب أمـير^(٢).

ضـمن هـذا السـيـاق تـبرـز عـلـاقـة الجـاحـظ بـابـن الـزيـات الـذـي كان يـتـخـذ الجـاحـظ سـيفـاً يـضـرب بـه خـصـومـه وـمـسـتـشـارـاً لـه في إـدـارـة القـضـايا التـي تـعـرـض لـه^(٣).

♦ الجـاحـظ وـشـراكـ السـلـطـة

رسـالـة الجـد وـالـهـزـل: مـواجهـة الموـت سـرـداً

لم تـدـعـ العـلـاقـة الوـثـيقـة بـين الجـاحـظ وـابـن الـزيـات نـتيـجة كـتاب "الـزـرع وـالـنـخل"^(٤) الـذـي أـهـداـهـ الجـاحـظ لـأـبي إـبرـاهـيم بنـ العـباسـ الصـوليـ الـذـي كانـ وـالـيـاً عـلـى الـأـهـواـزـ، وـكـانـت تـقـوم بـيـنـهـ وـبـيـنـ اـبـنـ الـزيـاتـ عـداـوة شـدـيدـة^(٥). وـفي ضـوء تـقـارـبـ الجـاحـظـ وـالـصـوليـ سـوفـ يـلـحـقـ اـبـنـ الـزيـاتـ الجـاحـظـ بـخـصـومـهـ وـيـجـعـلـهـ أـلـدـهـمـ وـسيـقـومـ بـتـهـدـيـدـهـ وـوـعـيـدـهـ بـالـقـتـلـ وـالتـنـكـيلـ.

ويـتـجـلـيـ مـوقـفـ الجـاحـظـ مـنـ اـبـنـ الـزيـاتـ فـيـ "رسـالـةـ الجـدـ وـالـهـزـلـ"^(٦)، وـهـيـ رسـالـةـ طـوـبـلـةـ تـقـعـ فـيـ سـبعـ وـأـربعـينـ صـفـحةـ، تـتـضـمـنـ خطـابـاً تـضـرـعـيـاً وـجـهـهـ الجـاحـظـ لـابـنـ الـزيـاتـ لـثـنـيـهـ عـنـ قـرـارـهـ بـقـتـلـهـ وـإـيـقـاعـ العـقوـبـةـ بـهـ. فالـجـاحـظـ، فـيـ رسـالـةـ الجـدـ وـالـهـزـلـ مـتـهـمـ يـحـاـولـ نـفـيـ التـهـمـ المـوجـهـ لـهـ، وـابـنـ الـزيـاتـ مـدـعـ وـقـاضـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ. وـهـنـاكـ سـؤـالـ يـطـرـحـ نـفـسـهـ فـيـ هـذـهـ المـسـالـةـ وـهـوـ: هلـ كـانـ الجـاحـظـ عـلـىـ عـلـمـ بـخـصـومـةـ اـبـنـ الـزيـاتـ مـعـ الصـوليـ؟

لا يمكن حـسـمـ الإـجـابـةـ التـيـ تـحـتـمـلـ أـحـدـ أـمـرـيـنـ:

١ نفسه، ص ٥ - ١٢. أمـا دـوـافـعـ تـأـلـيفـ الـكـتـابـ فـيـقـولـ الجـاحـظـ: "فـلـمـ طـالـ اـصـطـبـارـنـاـ حـتـىـ بـلـغـ الـمـجـمـودـ مـنـاـ، وـكـدـنـاـ نـعـتـادـ مـذـهـبـهـ وـنـالـفـ سـيـلـهـ، رـأـيـتـ أـنـ أـكـشـفـ قـنـاعـهـ، وـأـبـدـيـ صـفـحتـهـ لـلـحـاضـرـ وـالـبـادـيـ، وـسـكـانـ كـلـ ثـغـرـ وـكـلـ مـصـرـ، بـأـسـأـلـهـ عـنـ مـائـةـ مـسـأـلـةـ أـهـزاـءـ فـيـهـ، وـأـعـرـفـ النـاسـ مـقـدـارـ جـهـلـهـ، وـلـيـسـأـلـهـ عـنـهـ كـلـ مـنـ كـانـ فـيـ مـكـةـ لـيـكـنـوـاـ عـنـاـ مـنـ غـرـبـهـ، وـلـيـرـدـوـهـ بـذـلـكـ إـلـىـ مـاـ هـوـ أـوـيـ بـهـ". كـتـابـ التـرـيعـ وـالـتـدـوـيرـ، ص ٦.

٢ انـظـرـ: طـهـ الـحـاجـريـ، الجـاحـظـ، حـيـاتـهـ وـآـثـارـهـ، صـ ٢٧٥ - ٢٧٦.

٣ نفسه، ص ٢٨٧.

٤ لمـ تـنـجـ ليـ فـرـصـةـ الـوقـفـ عـلـىـ هـذـهـ الـكـتـابـ إـذـ لـاـ تـوـجـدـ إـشـارـاتـ تـفـيـدـ بـنـشـرـهـ وـتـحـقـيقـهـ.

٥ انـظـرـ: يـاقـوتـ الـحـموـيـ، مـعـجمـ الـأـدـبـاءـ...ـ، جـ ١ـ، صـ ٧٣ - ٧٦ـ. وـيمـكـنـ الـاستـدـلـالـ عـلـىـ أـنـ الجـاحـظـ قدـ كـتـبـ رسـالـةـ "ذـمـ أـخـلـاقـ الـكـتـابـ" بـعـدـ كـتـابـ النـخلـ وـالـزـرـعـ؛ لـأـنـ الرـسـالـةـ تـتـضـمـنـ تـعـرـيـضاـ بـالـصـوليـ. وـهـذـاـ يـؤـكـدـ أـنـ رسـالـةـ "ذـمـ أـخـلـاقـ الـكـتـابـ" لـمـ تـكـتـبـ لـشـامـةـ بـنـ أـشـرـسـ كـمـاـ ذـهـبـ إـلـىـ ذـلـكـ طـهـ الـحـاجـريـ.

٦ ضـمنـ: رسـالـةـ الجـاحـظـ، مـ ١ـ، جـ ١ـ، تـحـقـيقـ عبدـ السـلامـ هـارـونـ، صـ ٢٢٧ـ. وـقدـ أـعـادـ عبدـ السـلامـ هـارـونـ إـيـرـادـ جـزـءـ مـنـهـ فـيـ المـجـلـدـ الثـانـيـ، الـجـزـءـ الثـانـيـ، صـ ٨١ـ.

الأول: أن يكون الجاحظ جاهلاً بعداوة ابن الزيات لأبي إبراهيم الصوليّ.

الثاني: أن يكون الجاحظ عالماً بالعدواة، مما يعني أنه يعرف أبعاد اتحيازه للصوليّ وتداعيات جفائه لابن الزيات. وفي هذه الحالة يكون الجاحظ ناكثاً للوفاء وعهود الصداقة التي تقتضي تجنُّب السقوط في دائرة الخيانة.

ولا يوجد إشاراتٌ كافية عن خطاب ابن الزيات الموجه للجاحظ، فقد يكون خطاباً شفوياً، أو أن يكون قد أوصله بعض رجال ابن الزيات إلى الجاحظ، أو أن يكون الجاحظ قد شعر بنفور ابن الزيات وأعراضه عنه فقدَّر أسباب ذلك. والرأي الأخير يمكن الوثوق به لقيام دلالة تدعمه. يقول الجاحظ: "سمعتكَ وأنت تريدى وكأنك تريدى غيري، وكأنك تشير علىَّ من غير أن تئْصُنِّي" ^(١).

يقول الجاحظ موجهاً خطابه لابن الزيات:

"جعلتُ فداك. ليس من أجل اختياري النخل على الزرع أقصيتكني، ولا على ميل إلى الصدقة دون إعطائي الخراج عاقبتني، ولا لبغضي دفع الإتاوة والرضا بالجزية حرمتكني" ^(٢).

لا يملك الجاحظ، إزاء خطاب الموت المُحدق به، إلا المواجهة السردية فمِّي سلاحه الوحيد الذي يضمن له النجاة والخلاص. فابن الزيات يظهر عازماً على قراره في معاقبة الجاحظ الذي يتساءل عن أسباب نفمة ابن الزيات لأنها مجحولة لديه، لكنَّ الجاحظ يرجعها إلى طبيعة ابن الزيات الاستبدادية وعدم الثقة بمن هم حوله. يقول الجاحظ:

"ولستُ أدرى لم كرهتَ قربِي وهويَّتَ بعدي، واستثقلتَ روحِي ونفسِي واستطللتَ عمرِي وأيامِ مقامِي. ولم سوتَكَ سينَتِي ومصيبةِي وسأتكَ حسنتِي وسلامتي، حتى ساءكَ تجمُّلي بقدر ما سركَ جزعي وتضجُّري، وحتى تمثَّلتَ أنَّ أخطيءَ عليكَ فتتجعلَ خطئي حجة لكَ في إبعادي، وكرهتَ صوابِي فيكَ خوفاً من أنْ تجعله ذريعةً لكَ إلى تقريري" ^(٣).

يشيرُ الجاحظ إلى طبيعة الأزمة التي كان ابن الزيات يعانيها، فهو رجل مولعٌ بالتدبیر لأصحابه حتى يقعُ بهم، ويتحيَّنُ الفرص للانقلاب عليهم مُتناسياً ما قدموه له من مواقف ومنافع جليلة.

١ رسالة في الجد والهزل، ص ٢٤٦.

٢ نفسه، ص ٢٣١.

٣ نفسه، ص ٢٣١.

إنها أزمة السلطة التي تنتظر سقوط رجالها في الأخطاء لتخالص منهم وتبعدهم. فأخطاء الجاحظ المتمثلة في إهدائه كتاب الزرع والنخل هي سبب لإبعاده وإقصائه^(١).

كما أنَّ الجاحظ كان يقوم بتصويب ابن الزيات وتقديم النصح له وهو أمرٌ كان ابن الزيات يستقلله علماً أنه محتاج إليه، ليس هذا فحسب بل إنَّ ابن الزيات كان ينتظر صدور خطأ جسيم من الجاحظ ليكون ذريعة لإبعاده وإخفاء نصيحة الجاحظ له. فابن الزيات يستشعر إهانة من نصائح الجاحظ وكان يشعر إزاءها بالدونية والنقض. فالجاحظ يريد أنْ يكشف دوافع نعمة ابن الزيات عليه، لذلك فهو ليس مُقتنعاً بأنَّ إهداءه كتاب الزرع والنخل سبب نعمة ابن الزيات الحقيقي، فهذا السبب هو محض ذريعة لجأ إليها ابن الزيات لإقصاء الجاحظ وتهديده.

إنَّ السلطة التي يُمثلها ابن الزيات متورطة أخلاقياً فهي لا تراعي ذماماً ولا عهداً، لذلك سيتولى الجاحظ كشف عيوبها وممارساتها الفاسدة.

وخطاب الجاحظ ذو مستويين سرديين:

المستوى الأول: مستوى التَّضُرُّ وطلب العفو. (الهزل)

والمستوى الثاني: مستوى التمرد وعدم الرضوخ. (الجد)

وتشيع في مستوى التضُرُّ وطلب العفو لغة الانكسار والخوف إضافة إلى معاني التذلل والخنوع المصحوبة بالعتاب. إذ يشكو الجاحظ من العقوبة القاسية التي لا تتناسب مع الذنب البسيط، فابن الزيات ممتلىء قلبه غيظاً على الجاحظ الذي يرى أنَّ "... هذا الغيظ ليس في طبقة هذا الذنب، ولا هذه المطالبة من شكل هذه الجريمة"^(٢).

فالجاحظ يطالب بعقوبة تناسب الذنب الذي اقترفه كما أنَّه يطلب من ابن الزيات أنْ يكون شجاعاً في مواجهته بإظهار دوافع غيظه الحقيقية، لأنَّ نار الغيظ أبلغ النيران في إحراق أهلها^(٣). ليس هذا فحسب بل إنَّ الجاحظ يصف ابن الزيات بالمرض إذ يقول: " وبعد - أبكاك الله - فأنت على يقينٍ من موضع ألم الغيظ من نفسك، والغيظ عذاب. ولربما زاد التَّشْفِي في الغيظ ولم يُنْقص منه. ولستُ على يقينٍ من نفوذ سهمك في صيدك كما أيقنتُ بموضع الغيظ من صدرك"^(٤).

١ يدل على ذلك ما أورده التوحيد ونصه: " قال محمد بن عبد الملك الزيات ليعقوب بن بهرام: كُلْمَتُ أمير المؤمنين في عمر بن فرج فعله عن الديوان، فقال له يعقوب: فَرْغَثَهُ وَاهَ لطلب عيوبك". البصائر والذخائر، ١، ج ١، ص ٥٠.

٢ رسالة في الجد والهزل، ١، ج ١، ص ٢٣١.

٣ نفسه، ص ٢٣٢.

٤ نفسه، ص ٢٣٣.

لكنَّ الجاحظ يتعجبُ من هذا الغيط الذي يعتمل في صدر ابن الزيات وكان حريصاً على تجنب التَّقْرُب منه، إذ كان يحرص علىبقاء المسافة الموضوعية قائمة مع ابن الزيات؛ لثلاً يحدث صدام بينهما وهي أمور كان يعيها الجاحظ إذ يقول:

”وَالله لَقْدْ كُنْتُ أَكْرَهُ لِكَ سُرْفَ الرَّضَا مُخَافَةً جَوَابِهِ إِلَى سُرْفِ الْهَوِيِّ. فَمَا ظُلْكُ بِسُرْفِ
الْغَضْبِ، وَبِغَلَبَةِ الْغَيْطِ، وَلَا سَيِّمَا مِنْ قَدْ تَعُودَ إِهْمَالَ النَّفْسِ وَلَمْ يَعُودْهَا الصَّبَرُ، وَلَمْ
يُعْرَفْهَا مَوْضِعَ الْحَظْفِ فِي تَجْرُّعِ مَرَارَةِ الْعَفْوِ، وَأَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْأَمْوَارِ عَوَاقِبَهَا لَا عَوَاجِلَهَا“^(١).

فإذا كان الجاحظ يحذر من سرف رضا ابن الزيات عليه وسروره به خشية الهوى أفلم يكن من الأولي
أن يكون حذراً من سرف غضبه، وغلبة غيظه خشية النقم؟

إنَّ الجاحظ ينفي إساءته لابن الزيات، فهو (الجاحظ) رجلٌ لم يعتدْ على تجرُّع مرارَةِ الْعَفْوِ والَّتَّضُرُّ
إِضَافَةً إِلَى إِنَّهُ كَانَ يَنْظُرُ إِلَى عَوَاقِبِ الْأَمْوَارِ قَبْلَ النَّظَرِ إِلَى عَوَاجِلَهَا. وَمَنْ تَكُونُ هَذِهِ صَفَاتُهُ فَهُوَ لَيْسَ
خَصَّاً سَهْلَ الْمَنَالِ مُثْلِ بَاقِي الْخُصُومِ الَّذِينَ يَسْهُلُ الإِجْهَازُ عَلَيْهِمْ وَالْإِيْقَاعُ بِهِمْ، فَهُوَ خَصْمٌ شَرِسٌ لَا
يَسْتَكِينُ وَلَا يَلِينُ، لَأَنَّهُ يَمْلِكُ سَلَاحاً فَاتِّكاً هُوَ سَلَاحُ السَّرْدِ. يَقُولُ الجاحظ موجهاً خطابه لابن الزيات:

”جَعَلْتُ فَدَاكَ، لَا تَتَعَرَّضُ لِعَدَاوَةِ عُقَلَاءِ الرُّوَاةِ، وَلِضَغْيَنَةِ حُفَاظِ الْمُثَالِبِ، وَلِلسانِ مَنْ قَدْ
عَرَفَ بِالصَّدَقِ وَالْتَّوْحِيدِ، وَبِقَلْةِ الْخَطْلِ وَالْتَّنَكُّبِ، مَا وَجَدْتَ عَنْ ذَلِكَ مَنْدُوحةً، وَوَجَدْتَ
الْمَذْهَبَ عَنْهُ وَاسِعاً. وَلَا ثُعَاقِبَ وَادِّاً وَإِنْ اضْطَرَكَ الْوَادُ، وَلَا تَجْعَلْ طُولَ الصَّحَّبَةِ سَبِيلًا
لِلتَّضْجُّرِ، وَاصْبِرْ عَلَى خَلْقِهِ خَيْرًا مِنْ جَدِيدِ غَيْرِهِ. وَصَدَاقَةِ الْمُتَطَرِّفِ غَرَورُ، وَمَلَالَةِ الصَّدِيقِ
أَفْنُ ...“^(٢).

الجاحظ مثله مثل بيدبا الفيلسوف الذي كتب كليلة ودمنة لترويض ديشليم الطاغية، لكنَّ الجاحظ لا
يستعير الحيوانات ليتكلُّمُ على ألسنتها؛ لأنَّه يقع موقعاً حساناً من السلطة، فهو قادرٌ على القيام
بأدوار خطيرة قد تُشكِّلُ، لسلطة ابن الزيات، تهديداً حقيقياً. يقول الجاحظ:

”وَلَا أَعْلَمُ تِجَارَةً أَكْثَرَ خُسْرَانًا وَلَا أَخْفَ مِيزَانًا مِنْ عَدَاوَةِ الْعَاكِلِ الْعَالَمِ، وَإِطْلَاقِ لِسَانِ
الْجَلِيسِ الْمُدَاخِلِ، وَالشَّعَارِ دُونَ الدَّثَارِ، وَالخَاصِّ دُونَ الْعَامِ“^(٣).

١ رسالة في الجد والهزل ، ص ٢٣٤.

٢ نفسه ، ص ٢٣٦.

٣ نفسه ، ص ٢٣٣.

هذا يعني أنَّ الجاحظ يملك أدلةً إدانةً تكفي لإيقاع ابن الزيات، فقد كان الجاحظ جليساً استثنائياً لابن الزيات، وهو منه بمنزلة الشَّعار من الجسد^(١). لذلك فإنَّ الجاحظ يُنذرُ ابن الزيات بأنه سيكتب معركة العداوة التي لا يستند ابن الزيات، فيها، إلى عللٍ واضحةٍ وأدلةٍ تدين الجاحظ. فالجاحظ يطلب من ابن الزيات أنْ يقدمَ أدلةً لإدانةِ قتل العقارب، وإذا ما قدمها كان بإمكانه الإيقاع بخصمه.

يقول الجاحظ:

”ومتى كانت علتَهُ طبيعةَ الْبَذَاءِ، وَخُلُقَهُ الشَّرَارةُ وَالثَّسْرَعُ، فاقتلهُ قَتْلَ الْعَقَارِبِ، وَادْمَغَهُ دَمْغَ رُؤُوسِ الْحَيَّاتِ“^(٢).

ويستمر الجاحظ في مطالبة ابن الزيات بتقديم الأدلة عبر امتداد ثلاث صفحات يحاول فيها أنْ يثبت براءته، وحسن طويته. إضافة إلى توكيده ولائه له، إذ لا يعني كتابته النخل والزرع أنه مال عنه واتجه للصولي. ويشبِّه الجاحظ دوافع ابن الزيات في معاداتِه بدوافع حرب البسوس التي نشبت بسبب سهم أصابَ ضرع الناقة.

لكنَّ الجاحظ يميل إلى ترجيح احتمال وحيد يُفسِّرُ جفوة ابن الزيات وعداوه، وهو طبيعته الكيدية، ولعلَّ الجاحظ كان عالماً بمكائد ابن الزيات في إقصاء خصمه فهو يقول:

”وليس هذا أَوْلَ شَرَكٍ نَصْبَتْهُ، وَلَا أَوْلَ كَيْدَ أَرْغَتَهُ، وَلَا هِيَ بِأَوْلِ زُبْبِيَّةٍ غَطَّيَّتْهَا وَسَرَّتْهَا، وَحِيلَةٌ أَكْمَنَتْهَا وَرَبَصَتْهَا“^(٣).

فابن الزيات يمثلُ السلطة التي تترَبَّصُ بالثقين حتى إذا ما آنسَتْ منهم خطأً راحت تفتَّ بهم، وتكمِّن لهم في السر والخفاء، وتنصب الشراك للإيقاع بهم. إنها سلطةٌ ماكرةٌ تروغ روغان الثعالب وتبطش بطن الوحوش.

ويأخذ الجاحظ بتذكير ابن الزيات بالخدمات الجليلة التي قدمها له، فقد كتب له الكتب التي أرهقت بدنَه فنجم عنها أنَّ ”سدرت عينه، وتقوس ظهره، واجتمع الدم في وجهه“، إضافة إلى المشورة التي كان يُقدمها دائماً لتكون شفيعاً يحول دون إيقاع العقوبة عليه.

يقول الجاحظ مخاطباً ابن الزيات:

١ الشعار هو ماولي شعر جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب. والجملة كناية عن صفة القرب الشديد بين الجاحظ وابن الزيات.

* يعود الضمير على الخصم.

٢ رسالة في الجدّ وال Hazel، ص ٢٣٨.

٣ نفسه، ص ٢٤١.

"... فتركتني حتى إذا نازعت الرجال، وتعرّضت للشجى، وشغلت نفسي بثلب الخصام، وانقطعت إلى أصحاب القدود، وجعلت عدوائي في تقديم القضاف، وطال لسانى، وأظهرت الاستبصار في فضلك، وجعلت مزاج أخلاقك هو الحجة، واعتداك هو النهاية، وطبيعتك هي المُسْكَة؛ وزعمت أن منظرك يغنى عن مخبرك، وأن أولك يُجْلِي عن آخرك - شددت على شدة المهر الأرن، وتسرّعت إلى تسرّع الغرّ النزق، وألححت على إلحاح اللجوح الحنق. كأنك لم تحفل بما يشيع لك من اسم المتسّرع، وبما تُضاف إليه من سُخْف المترّع، بعد أن تكذب قولي وتندّ خبري"^(١).

لكنَّ ابن الزيات ثعبانٌ عظيم سينهشُ الجاحظ أينما هرب. يقول الجاحظ:

"وليس ينجيني منك مَعْقُلٌ وعلٌ، ولا مفازة سبع، ولا قعر بحرٍ، ولا رأس طودٍ، ولا دَغْلٌ ولا دَحْلُ^{*}، ولا نفقٌ ولا مغارة ولا مطورة. وليس ينجيني منك إلَّا مفازة المُهَلَّب. فإنْ أعرتني قلبه وعلمتني حيلته، وأمكتنتني من سكينه. وإلَّا فأنا أول من ابتلعته تلك الحياة. ولا والله إنْ بي قوَّةٌ على الشُّعبان، فكيف التَّئيin؟ أعْفُني من حيَّة المُهَلَّب ثم قتلني أي قتلةٌ شئت"^(٢).

إنَّ قوَّة ابن الزيات غشومٌ لا يمكن للجاحظ درؤها وتجنُّبها، إذ إنَّ ابن الزيات قادر على ملاحقة الجاحظ في البر والبحر والجوّ ولا يمكن لكل الاحتياطات والتدابير أن تمنع ابن الزيات من تنفيذ قراره والحق العقوبة بالجاحظ. وفي الحالات كلُّها سيعيش الجاحظ عيشاً قاسياً. يقول الجاحظ: "إنْ احترستَ منك ألفيتُ لنفسي كدَّا شديداً، وغمَّا طويلاً، وطال اغترابي وافتراق الائِفِي، وتعرّضتُ للعدُو، وتحرّشتُ بالسباع. فإنْ استرسلتُ إليك لم ترَ أنْ تقتلني إلَّا شرَّ قتلةٍ وآلها، ولم تُعذبني إلَّا بأشد النّقم وأطولها. ولو أردتَ ذبحي لاخترتَ الكليل على المُرْهَف، والتطويل على التذفيف^{*}، حتى كأنَّى علمتُ عليك: "شاه مات"، أو أكلتُ سبعةً وأطعمنتكَ واحدة"^(٣).

١ رسالة في الجدّ والهزل، ص ٢٧٠.

* الدَّحْلُ: هو المَهْوَة التي تكون في جوف الأرض وفي أسفل الأودية.

٢ رسالة في الجدّ والهزل، ص ٢٥١.

* التذفيف: الإسراع في القتل. كنایة عن صفة التلذذ بالقتل الطويل. (المحقق).

٣ رسالة في الجدّ والهزل، ص ٢٥١.

♦ دوافع قتل الجاحظ

ويشير الجاحظ إلى سبب آخر يقف وراء عداوة ابن الزيات له هو كيده من إبداعه وكتبه الكثيرة. يقول الجاحظ:

”ولقد تقدمت في المكر واستظهرت على في الكيد، حتى توأيت ذلك في صغار كتبني وفيما لا تحفل به من دوام أمري...“^(١).

ويبدو أنَّ الجاحظ كان يكتب لابن الزيات كتاباً خاصة لم يطلع الآخرون عليها، وقد حفظها ابن الزيات ولم يطلع عليها أحداً. وفي هذا الجانب يُبدي الجاحظ استنكاراً من ابن الزيات الذي جعل كتب الجاحظ من الورق الصينيِّ، والكافع الخرسانيُّ، وأغلقتها من الجلود فالجاحظ يخشى على كتبه التلف والفساد، مما يعني أنَّ ابن الزيات استطاع ابتزاز الجاحظ ليؤلف له كتاباً لم يمكنه من رؤيتها بعد ذلك. لذلك فإنَّ ابن الزيات يريد قتل الجاحظ ليسهولي على هذه الكتب وينسبها لنفسه^(٢).

إنَّ الجاحظ عارفٌ بنوايا ابن الزيات الذي يريد الإيقاع به ليسهولي على كتبه^(٣) لذلك فهو يقول على لسان ابن الزيات:

”وقلت: فإنْ ابْتَلَيْتُ بِطُولِ عُمْرِهِ أَقَامَ فِينَا مُشْغُولاً بِنَفْسِهِ، وَلَنْ ذَهَبَ عَنَّا فَقَدْ كَفَانَا الْحِيلَةُ فِي أَمْرِهِ“^(٤).

١ رسالة في الجد والمزل، ص ٢٥١.

٢ انظر: رسالة في الجد والمزل، ص ٢٥٢. وما يدعم هذه الفرضية ويعززها أنَّ ابن الزيات كان رجل بلاغة وأدب وشعر ونحو ولغة فقد كان أبو عثمان المازني يرسل أصحابه لسؤال ابن الزيات في بعض المسائل فكان يأتي بالأجوبة التي يرتضيها المازني، لكنَّ اشتغال ابن الزيات بسياسة الدولة أضعاف منزلته الأدبية. انظر: محمد كرد علي، أمراء البيان، ج ١، ص ٢٨٤.

٣ هذه المسألة على قدر كبير من الأهمية وهي الشوك المثار حول تورُّط الجاحظ في كتابة الكتب ونسبتها لآخرين طليباً للمال أو تخلصاً من العاقب المترتبة على هذه الكتب. وقد ناقش الباحث عبد الفتاح كيليطو هذه المسألة وأشبعها في الفصل الموسوم بـ ”الجاحظ ومسألة التزييف“ إلا أنها تظلُّ محتاجة إلى التثبت والنظر واللاحقة. انظر: الكتابة والتناصح: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ص ٧٩ - ٨٩.

٤ انظر: رسالة في الجد والمزل، ص ٢٥٢.

ويمضي الجاحظ متسائلاً عن أسباب نعمة ابن الزيات فيقول:

”جعلت فداك، ما هذا الاستقصاء وما هذا البلاء؟! وما هذا التتبع لغوامض المسألة، والتّعرُّض لدقائق المكروه؟! وما هذا التغلغل في كلّ شيءٍ يُحملُ ذكري؟! وما هذا التّرقّي إلى كلّ ما يحيطُ من قدرى؟!“^(١).

ويظهر الجاحظ حزنه على هذه النهاية الأليمة التي لحقت به إذ أفنى عمره في خدمة ابن الزيات دون أن يلتفت لنفسه ومعاشه. يقول الجاحظ:

”وكنتُ لا أدرى ما كان وجه حبّكَ لإعنتي، والتشييد بذكر ترائي، والتنويه باسمي، ولا لم زهدتني في طلب الولد، ورغبتني في سيرة الرهبان“^(٢).

كما يشير الجاحظ إلى خداع ابن الزيات الذي كان يقدم له الأعطيات. يقول الجاحظ:

”إذاً أنت لم ترفع ذكري في الأغنياء إلا ل天涯 ذنبي للفقراء، ولم تُكرِّر مالي إلا لتقوي العلة في قتلي، فيها لها مكيدة ما أبعدَ غورها، ويا لها حفرة ما أبعدَ قعْرها. لقد جمعَ هذا التدبيرُ لطافة الشخص ودقةَ المسك، وبُعدَ الغاية“^(٣).

ويجعل الجاحظ ابن الزيات امتداداً حقيقياً لخطابات الكيد والمكر والاحتياط، إذ يجعله إلى جانب دهاء العرب وما كرّاههم، فإن ابن الزيات يقع من عمرو بن العاص وعاوية بن أبي سفيان، وزياد ابن أبيه موقع الشيخ من المربيين^(٤).

ويتعجب الجاحظ من ابن الزيات الذي لم يُقْم وزناً لقيم الجوار، والمذهب^(٥)، والصدقة، وشيبة الجاحظ، وخدمته له^(٦). لذلك فإنَّ على ابن الزيات أنْ يُعيدَ النظر في قرار قتل الجاحظ الذي كان يستعد لفداء ابن الزيات بكتبه. يقول الجاحظ:

”... لقد أردتُ أنْ أُفديكَ بنفسي في بعض كتبِي، و كنتُ عند نفسي في عداد الموتى وفي حيز الهلكى، فرأيتُ أنَّ من الخيانة لك ومن اللؤم في معاملتك، أنْ أُفديكَ بنفسي ميَّة، وأنْ أُريكَ أنَّى قد جُدتُ لك بأنفسِ علْقٍ والعُلْقُ معروم. ليس أنَّ من قد فداك فقد جعلَ فداك، ولكنَّها

١ رسالة في الجد والهزل ، ص ٢٥٢.

٢ نفسه ، ص ٢٥٦.

٣ نفسه ، ص ٢٥٦.

٤ نفسه ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

٥ هناك نقاط تلتقي فيها الجهمية والمعزلة.

٦ رسالة في الجد والهزل ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

نهايةً من نهايات التعظيم، ودليل من دلائل الاجتهاد. ومن أعلن الاجتهاد لك واستسرَ خلاف ذلك فقد نافق وخان، وغشَ وألمَ. وأخلق بمن أخلَ بهذه ألاً يرعى حقاً، ولا يرجع إلى صحة ولا إلى حقيقة”^(١).

وبذلك يكون الجاحظ قد حسم أمر علاقته بابن الزيات التي أصبحت حالة عداء معلن لن يتواتي الجاحظ فيها عن إظهار رغبته في قتل ابن الزيات الذي لا يمكن لسم الأفاعي وداهية الدواهي ونار الدنيا أن تناول منه، حتى نار الآخرة لن تقدر على التّلّيل من ابن الزيات. إن المكان الوحيد الذي يلام ابن الزيات هو الجحيم، والعذاب الذي يستحقه هو عقاب آل فرعون وإبليس^(٢).

وينفي الجاحظ عن نفسه صفة البلادة فهو ليس بغالاً ليحتمل سياط ابن الزيات الذي يتلذذ بـ ”ضرب السياط ورض العظام”^(٣).

ونتيجة خلافات ابن الزيات وخصوماته مع الكتاب والوزراء، الذين نجحوا في الإيقاع به، سيلقي ابن الزيات حتفه على يد الخليفة المتوكّل بعد أربعين يوماً من استلامه الخلافة عن طريق التّئور الذي كان قد أعدّه ابن الزيات لقتل خصمه وخصوم الدولة. فقد نجح أحمد بن أبي داود، خصم ابن الزيات اللدود، بالتدبير لابن الزيات مما أدى إلى قتله قتلة قاسية كان يتماناها لخصومه^(٤).

ويورد ياقوت الحموي على لسان المرزباني أنه ”... لما قُبضَ على محمد هرب الجاحظ، فقيل له: لم هربت؟ فقال: خفتُ أن أكون ثانياً في التّئور، يريد ما صنَعَ بمحمدٍ وإدخاله تئورَ حديدٍ فيه مسامير كان هو صنعه ليُعذَّبَ الناس فيه فعذَّبَ هو فيه حتى مات، يعني محمد بن الزيات”^(٥).

وسوف ينجح الجاحظ في اللجوء إلى خصم ابن الزيات القوي أحمد بن أبي دواد المكثي بأبي الوليد^(٦) بعد أن جيءَ به مخهوراً ومقيداً^(٧).

١ نفسه، ص ٢٦٧.

٢ رسالة في الجد وال Hazel، ص ٢٦٧.

٣ نفسه، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

٤ انظر: طه الحاجري، حياته وآثاره، ص ٣٠٤.

٥ معجم الأدباء...، ج ٥، ص ٢١٠٢.

٦ الجاحظ، حياته وآثاره ، ص ٣١١.

٧ انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء...، ج ٥، ص ٢١٠٣ - ٢١٠٤.

البحث الثالث: مقاومة السلطة: حسان التوحيدى وبغال الوزير.

◆ صورة التوحيدى

تکاد الدراسات التي كُتبت حول التوحيدى وابداعه، تُجمع على أنَّ التوحيدى (٣١٠ - ٤١٤هـ) كان يمتلك آفاقاً موسوعيةً هائلةً، إذ كان فيلسوفاً مع الفلسفه، ومتكلماً مع المتكلمين ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفه، وباحثاً في ذات الله وصفاته مع المتكلمين^(١). ولم يكن اطلاع التوحيدى، على العلوم، شكلياً بل إنَّه كان مُجيداً في هذه العلوم كلها^(٢). وكان أبو حيَان التوحيدى، وفقاً لما يذهب إليه بعضُ الدارسين، أحد منتسبي "مدرسة بغداد"، تلك المدرسة التي أسسها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (ت٢٣٩هـ)، التي تُعدُّ أهمَّ المدارس التي أسسها العرب في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد كان لتشعب العلوم التي خاض فيها منتسبي مدرسة بغداد أثرٌ على تكوين أبي حيَان التوحيدى المعرفي، فقد كانت الفلسفة، والمنطق، والتنجيم، والترجمة، والكيمياء، والفقه، وعلوم العقائد، واللغة أبرز المجالات التي كانت المناظرات، ودروس علماء مدرسة بغداد تؤسس لها، وهكذا أتيح المجال لأبي حيَان التوحيدى أن يتلذذ على أيدي كبار مدرسة بغداد، مثل؛ أبي سليمان السجستاني، وأبي سعيد السيرافي، وأبي الحسن العامري، والرمانى، ويحيى بن عدي^(٣).

١ انظر: أحمد أمين، مقدمة كتاب *الهوامن والشواطل*، نشره: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١، ص. و.

٢ أبدي تحفظاً على ما قاله أحمد أمين في مقدمة *الهوامن والشواطل*، إذ إنَّ تحمسه للتوحيدى جعله يضع مسكونيه في منزلة أدنى من التوحيدى. يقول أحمد أمين: "وكان مسكونيه أضيق منه (التوحيدى) أفقاً، كما كان أسوأ منه تعبيراً، فليس له مجال كبير، يجعل فيه ويصول إلاً في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يُحسن الآلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يُحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه "تهذيب الأخلاق" والتدبیر المنزلي، والناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها، ويدلُّ على ذلك قصوره فيما عداها". ص. و . ولو كان الأمر كما قال أحمد أمين لما كان لتوجيه التوحيدى أسئلته لمسكونيه معنى، وسوف تكشف الصفحات القادمة، كيف كان مسكونيه يردُّ على التوحيدى، وبماذا كان ينعته.

٣ انظر: دراسة سحبان خليلات التي جعلها مقدمة تحقيق لكتاب "مقالات بمحى بن عدي الفلسفية"، منشورات الجامعة الأردنية، ط٦ ، عمان، ١٩٨٨ ، ص ٣٨ - ٥٧ . و: إحسان عباس، أبو حيَان التوحيدى، دار بيروت، بيروت، ١٩٥٦ ، إذ يذكر أنَّ التوحيدى التقى بمحى بن عدي عام (٣٦١هـ) ، ص ٥٧ ، ويرى إحسان عباس أنَّ الفترة المتقدة من (٣٧٠-٣٩٢هـ) تُعدُّ الفترة المهمة في تكوين أبي حيَان التوحيدى الفلسطيني. ص ٨٣.

وذهب كثير من الدارسين إلى أنَّ التوحيدِي كان على مذهبِ المعتزلة في القول بالاختيار^(١)، وقد قام إحسان عباس بتبني دقيق لآراء الدارسين التي دارت حول اعتزال التوحيدِي، ومحض هذه الآراء وبسط القول فيها، ورأى معتمدًا على الأدلة المنقوله والمعقوله، أنَّ التوحيدِي لم يكن متكلماً، ولا معتزلياً، فرغم وقوف التوحيدِي على مشاغلِ المعتزلة، ودراسته على مشايخهم مثل، السيرافي، والرماني، وأبي علي وأبي هاشم الجبائين إلا أنَّه كان أقرب إلى الفلاسفة ومشاغلهم، خاصة أنه درس الفلسفة والمنطق على يد يحيى بن عدي، ومعروف أنَّ الفلاسفة ينتقصون من فضل علم الكلام، ويررون أنَّ خطاباتِ المتكلمين مُقللة بالطامة^(٢).

أما نفي المؤثرات الاعتزالية عن فكر التوحيدِي، فقد أفرد الدكتور إحسان عباس دراسة تقصي فيها حدود هذه الجزئية الهامة، ورأى أنَّ التوحيدِي لم يذهب إلى تقدُّم العقل على النقل، بل إنَّه رأى العقل ناقصاً وعاجزاً عن إدراك حكمة الله ومقاصده^(٣). ويترتب على هذا الموقف مذهب التوحيدِي من قدرة الإنسان على الاختيار، وهي مسألة الجبر والاختيار، التي دارت حولها مناظرات المتكلمين، على اختلاف أنظارهم، وآرائهم. وحسب إحسان عباس فإنَّ التوحيدِي يرى أنَّ الإنسان لا يملك القدرة المطلقة على اختيار أفعاله، بل إنَّه يميل إلى وقوع القدرة الإنسانية بين القوتين^(٤).

ويشير إحسان عباس إلى ملحوظ مهم، لما له من قدرة على تفسير الرؤية الإبداعية عند التوحيدِي ومفاد هذا الملحوظ، أنَّ التوحيدِي قد مال إلى القول بالاضطرار، حتى يُقنع نفسه بما آلت إليه أحواله من عيشٍ شَفِيفٍ، وأحوالٍ بائسةٍ. وما النعمة التي يتمتع بها الإنسان إلا امتحانٌ للنفس على مغalaبة الهوى. فالتأليلُ بين النعم، والمصاعب، محكٌ حقيقيٌ لإيمان الإنسان. وبهذا القول، لم يكن التوحيدِي معتزلياً^(٥).

١ القول بالاختيار نتيجة تترتب على العدل الإلهي، وهو الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وفحوى هذا الأصل أنَّ العباد مُحدثون لأفعالهم، وأنها ليست مخلوقةٌ فيهم. انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط٣، تج: عبد الكرييم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٥. وانظر: عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر، ط١، دار الأهالي، دمشق، د.ت، ص٣٢٣.

٢ انظر: إحسان عباس، أبو حيَان التوحيدِي، ص٢٤.

٣ إحسان عباس، أبو حيَان التوحيدِي وعلم الكلام، مجلة الأبحاث، تصدرها الجامعة الأمريكية بيروت، ج٢، سنة ١٩٦٦، ص١٩٢-١٩١.

٤ انظر: إحسان عباس، أبو حيَان التوحيدِي وعلم الكلام ، ص١٩٣-١٩٤.

٥ نفسه، ص١٩٤-١٩٥.

◆ مفهوم السلطة عند التوحيد

يكاد التوحيد يكون المبدع الأول، في الأدب العربي القديم، الذي استطاع أن يُراكم تصورات فلسفية حول مفهوم السلطة^(١)، ويرجع ذلك إلى خبراته الثقافية المتواصلة، وحساسياته الإبداعية الخلاقية. الأمر الذي يتتيح القول: إنَّ التوحيد كان يملك مشروعًا حقيقياً لنقد السلطة وتصويب أوضاعها، وسوف يقوم هذا المشروع على مجمل السياقات النظرية والتطبيقية التي اختبرها التوحيد وعاشهما، سواء أكانت مقابسات ومدارسات مع أساتذته ومحاوريه أمثال: مسکویه، ویحیی بن عدی، وأبی سلیمان السجستاني، أم كانت خبرات فكرية حقيقة قُيُضَّ للتوحدی أنْ يعيش تفاصيلها كاملة مع أبي الفضل ابن العميد وابنه أبي الفتح ابن العميد والصاحب بن عباد وأبی عبد الله العارض الحسين بن أحمد المعروف بابن سعدان وأبی الوفاء المهندس. مما يعني أنَّ التفكير السلطوي عند التوحيد يُجسِّدُ موقع المثقف المركزي، وهو موئمه، وأسئلته، ودوره في إنتاج السلطة، وقدرته على توجيه خطابها. إضافة إلى أنه يكشف عن موقف السلطة من المثقف.

لقد واجه التوحيد، في حياته، محنَّةً قاسيةً تمثَّلت في عجزه عن إحراز النجاح وعقد صلات مع الوراء وأصحاب السلطة أمثال: أبي الفضل بن العميد، وابنه أبي الفتح بن العميد، والصاحب بن عباد^(٢)، الأمر الذي دفعه إلى إنتاج خطابٍ مقاومٍ لأشكال السلطة المُختلفة^(٣).

وتمثَّلُ النصوص والشواهد التي جمعها التوحيد في كتبه ورسائله موقفاً واضحاً من السلطة، بمعنى أنَّ هذه الأقوال والنصوص تُعبِّرُ عن آراء التوحيد في السلطة، فما يتبناه المرء ويستدل به لا بد أنْ يتقاطع مع قناعاته الجوهرية واهتماماته الأصلية^(٤).

١ انظر: وداد القاضي، علاقة المفكَّر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيد، شؤون عربية، تصدرها وحدة المجلات في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، ع١، تونس، ١٩٨١، ص ٣٨ - ٣٩.

٢ انظر: نفسه، ص ٣٩.

٣ تُsem دراسة السلطة في فهم بنية المجتمعات وتركيباتها المختلفة. إضافة إلى صياغة طرق توجيه الصراع الذي يعيشه الأفراد داخل المجتمعات. انظر: عبد الحي أزرقان، ميشيل فوكو: مقاربة جديدة لظاهرة السلطة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (عدد خاص)، ع٣، المغرب، ١٩٨٨، ص ٨٧.

٤ وقعت الباحثة وداد القاضي في تناقض جوهري في هذه المسألة، فقد أشارت إلى أنَّ الأقوال والحكم السياسية القصيرة التي أوردتها التوحيدية "لا يجمعها نظام". ثمَّ عادت وتراجعت، في موضع آخر من الدراسة وقالت: إنَّ ما أورده التوحيد عن الفكر السياسي على المستوى النظري ليس نقلآ لآراء المفكرين وحسب، وإنما كان ينقل قبل كل شيء موقفه الشخصي الذاتي الخاص الذي يؤمن به إيماناً كاملاً من حيث هو مفكَّرٌ حرًّا. انظر: علاقة المفكَّر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيد، ص ٣٨، ٣٩.

♦ دوافع اللجوء إلى السلطة

يرى التوحيدى أن الحاجة والفاقة يجعلان المبدع يلتجأ إلى السلطة، ومجالسها، فالمفعة هي الهدف الذي يسعى التوحيدى إلى تحقيقه من لجوئه للسلطة، ورغم أن السلطة لم تعرف بالعلماء الحقيقيين ورغم أخطائها الكبيرة إلا أن التوحيدى كان مؤمناً بضرورة تقديم العلماء ليقتربوا مجالس السلطة، كما أن موقف التوحيدى يتضمن تصوراً واضحاً وهو أن اقتحام العلماء السلطة استحقاقٌ طبيعىٌّ، فعلى العلماء المبادرة بالالتحاق بالسلطة^(١). يقول التوحيدى:-

”...والكانة عند الوزراء بكل حول وقوٰة مخطوبة، والدنيا حلوةٌ خضررةٌ وعدبةٌ نضرةٌ،
ومن شفَّ أمله شقَّ عملُه؛ ومن اشتدَّ إلحاّهُ، تواى غدوٰه ورواحهُ، ومن أسرَّه رجاوهُ،
طال عناوهُ، وعظمَ بلاوهُ؛ ومن التهَبْ طمعُه وحرصُه، ظهرَ عجزُه ونقصُه“^(٢).

فالسلطة لم تكن غاية أو خياراً، بل كانت وسيلة يعول عليها التوحيدى ليتلقى الحاجة، والعوز من ناحية، وليمارس حقوقه الطبيعية في إنتاج السلطة^(٣). والحق أن التوحيدى قد عاش صراعاً قاسياً لبلورة موقفه من الوقوف بـ”باب السلطان”， ولذلك، فقد قام بدراسة هذا الموقف مع أستاذيه، مسکويه وأبى سليمان السجستانى، وتوصل إلى نتيجةٍ مفادها، أنه لا يمكن للعالم أن يستقل عن مجلس السلطان، ورغم هذه القناعة إلا أن التوحيدى أخفق في تحقيق غايته، فقد كانت شخصيته المتمردة والمعالية تخذله في المجلس، إذ كان سليطاً وكثيراً الوساوس والشكوك بالذين يتبعون السلطة، الأمر الذي يدل على اعتداد التوحيدى بنفسه، فقد رأى أن سفراً التراب أهون من الوقوف بأبواب السلطان إذا دنا منها دفع عنها^(٤).

١ يرى المفكر الفلسطينى الراحل إدوارد سعيد أنه يتعين على المثقفين، حتى يمارسوا أدوارهم الطبيعية، الالتحاق بالسلطة والمقاومة داخل صفوفها. انظر: صور المثقف: محاضرات ريث سنة ١٩٩٣، ط١، نقله إلى العربية: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٢ - ٢٦، ١١٢.

٢ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.ط، ص ١٣.

٣ اكتفى مسوّغات التوحيدى السياسية شيئاً من الغموض، فهو، مرة، يرجع رغبته في الالتحاق بالسلطان إلى الأسباب العيشية القاسية، ثم يتحدث عن طلب الجاه ورفعة المزلاة، ثم تجده يقدم نفسه بوصفه مصلحاً سياسياً قادراً على تصويب السلطة، وبأنه يملك حلولاً معرفية ناجعة، ومرة أخرى يتحدث عن دور العلماء الوسيط بين السلطة والمجتمع. انظر: وداد القاضى، علاقة المفكر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدى، ص ٤٨، ٤٥، ٥٤.

٤ انظر: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٢١٢. و: علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٠٣ - ١٠٧.

وقد ربط التوحيدى بين المرجعية الدينية والسلطة، ورأى أنَّ الدِّين هو الأداة التي تعصُّ العالم من شرك السلطان. يقول التوحيدى: "... وترك خدمة السلطان غيرُ الممكِن ولا يُستطاع إلَّا بدينٍ متينٍ، ورغبةٍ في الآخرة شديدة، وفطامٍ عن دار الدنيا صعبٌ، ولسانٍ بالحلو والحامض يلَغُ" ^(١). ولذلك، فإنَّ التوحيدى عمل على نقد السلطة ورموزها ^(٢)، ونقد زمانها؛ زمن البلاء والفساد الذى يفتقر إلى وجود المصلحين. يقول التوحيدى:

" وقد بُلِينا بهذا الدهر الخالي من الديانين الذين يُصلحون أنفسهم ويُصلحون غيرهم بفضل صلحهم، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتَّسعون في أحوالهم، ويوسُعون على غيرهم من سعتهم، وكانوا يهتمون بذخائر الشكر المعجل في الدنيا، يحرصون على ودائِن الأجر المؤجل في الآخر؛ ويتلذذون بالثناء، ويهتزنون للدعاء؛ وتملكهم الأريحية عند مسألة المحتاج، وتعتريهم الهزة معها والابتهاج؛ وذلك لعشقهم الثناء الباقي؛ والمُصنَّع الواقي؛ ويرون الغنية في الغرامة، والربح في البذل، والحظ في الإيثار" ^(٣).

يُقدم التوحيدى نقداً جذرياً للدهر الذي يعيشـه، فهو دهرٌ فاسدٌ برموزه، وقيمه، ومن أبرز مظاهر هذا الفساد خلو الدهر من الديانين والمصلحين الذين يأخذون على عاتقهم إصلاح الناس، وإقامة الشرائع. إنَّ التوحيدى يقارن بين دهرين: دهر قديم، ودهرٌ حالي، وهو يمدح الدهر الأول لما ساده من قيم راسخة وسلطة عادلة ورجال مصلحين، ويذمُّ الدهر الحالى لما يسوده من قيم فاسدة وسلطة ظالمة ورجال فاسدين. مما يعني أنَّ المجتمع الفاسد هو نتاج السلطة الفاسدة التي تفتقر إلى شروط العدل والصلاح. كما أنَّ غيابَ المصلحين والعادلين يؤدي إلى تفشي مظاهر الفساد والانحلال التي تؤدي إلى سقوط نُظم الأخلاق والفضائل. وهذا يعني أنَّ التوحيدى كان واعياً بما يترتبُ على علاقته مع السلطة، إذ يترتب عليها الموقف من الذات والمجتمع. فالتوحيدى حريصٌ على تجنب الصدام مع

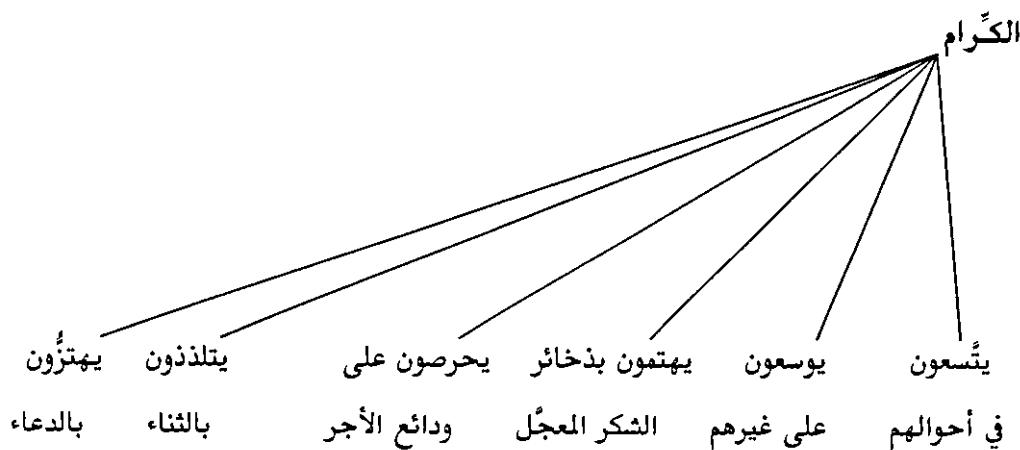
١. الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٤.

٢. كان التوحيدى مباشراً في نقهـ، إذ قال لابن سعدان: "أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قلَّ من يفي بربـها، أو يأتي لها، أو يعرف حلواتـها، وهي غير الكتابة التي تتعلق بالبلاغة والحساب". الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢١٢.

٣ نفسه، ص ١٦.

ذاته، أولاً، ومع مبادئ الحق والعدل ثانياً، لذلك، فقد رفض أن يقترب اسمه بسلطة تصادر الإنسان^(١).

ويوضح المخطط المرفق صفات الكرام التي تتضمن تعرضاً باللئام وصفاتهم.



١ انظر: بنسالم حميش، تجربة الوجود والكتابة عند التوحيد، مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي ع ٣، ١٤٢٠، خريف ١٩٩٥، ص ٥٨ - ٦٢. ويبدو أنَّ هذا السبب كان كافياً لتبسيط التوحيد وعدم الاحتفال بإبداعه. يقول ياقوت الحموي: "... ولم أز أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب ولا دمجه في ضمن خطاب، وهذا من العجب العجاب." . معجم الأدباء...، ج ٥، ص ١٩٢٤. وقد دفع التوحيد ثمن موقفه بأن عاش مشرداً ومتخفياً. يقول إبراهيم الكيلاني: "...إنَّ أبا حيان التوحيد لم يكن على وفاق مع أهل عصره مما جعله يقضي شطراً من حياته مستتراً، خشية السلطان." الصدقة والصديق، ص ١١.

♦ التوحيد والصاحب بن عباد ♦

كان التوحيد حريصاً على ألا يكون عيناً لابن سعدان، فعندما سأله عن الصاحب بن عباد آثر أن يمتنع عن الإجابة خشية من الصاحب. يقول التوحيدى بعد أن سأله ابن سعدان عن أحد الرجال: "...وأنا لو قررت لك الحديث لما رأيته لائقاً بحالى، فكيف إذا قرنتُ برجل باطلىًّا لو مُرْ بوهمه أمري لدهنهنى من أعلى جبل في الطريق. والآخر أني كنت أفتُ مع هذا كله على ابن عباد - وهو رجل أساء إلى وأوحشنى، وحاول على لسان صاحبه ابن شاهويه أن انقلب إليه ثانياً، وكنت أكره ذلك، وما كنت آمن ما يكون منه ومني، والمجنون المطاع، مهروب منه بالطبع.

وبعد، فليس لي حاجة في مثل هذه الخدمة، لأن صدر العمر خلا مني عارياً من هذه الأحوال، وكان وسطه أضعف حملاً، وأبعد من القيام به والقيام عليه^(١).

وأمام إلحاد ابن سعدان سوف يكون التوحيدى مجبراً على الإدلاء بشهادته عن الصاحب بن عباد مع علمه أن "جانبه مهيب، ولكره دبيبًا"^(٢).

فقد عمل رسالة في أخلاقه وأخلاق ابن العميد لم يستطع تحريرها ونشرها خوفاً منه وخشيةً من نقمته. وامتثالاً لرغبة ابن سعدان في معرفة علم الصاحب بن عباد وثقافته يقدم التوحيدى صورة كاملة عنه فالصاحب بن عباد "كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان"، ورغم نظمه للشعر إلا أنه ليس بشاعر، "... والناس محجمون عنه، لجرأته وسلطته واقتداره وبسطته؛ شديد العقاب طفيف الثواب، طويل العتاب؛ بذيء اللسان...، سريع الغضب،.... حسود حقد حديد، وحسدة وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية... وقد قتل خلقاً، وأهلك ناساً، ونفي أمة، نخوة وتعنتاً وتجيئراً وزهواً... الدخل عليه واسع، وال يأتي إليه سهل..."^(٣).

وأقرب الناس إليه من يتزلف له ويتملق، فالمدح هو سبيل الوصول الوحيد، فعلى المرء أن يمدح رسائله قائلاً: إن "...رسائل مولانا سورُ قرآن، وفقره فيها آيات فرقان، واحتجاجه من ابتدائها إلى انتهائتها برهانٌ فوق برهان..."^(٤).

١ أبو حيان التوحيدى، كتاب الامتناع والمؤانسة، ج ١، ص ٥٣.

٢ نفسه، ج ١، ص ٥٤.

٣ نفسه، ج ١، ص ٥٥.

٤ نفسه، ج ١، ص ٥٥.

وكان الصاحب بن عباد يكتب قصائد يمدح فيها نفسه يدفعها إلى أبي عيسى، الذي "شاخ على الخدائع وتحنّك"، ليمدحه بها أمام الشعراء "فيقول له عند سماعه شعره في نفسه ووصفه بلسانه، ومدحه من تجبيه: أعد يا أبو عيسى، فإنك، والله، مجيد، زه يا أبو عيسى والله، قد صفا ذهنك، وزادت قريحتك، وتنقحت قوافيك... مجالسنا تخرج الناس وتهب لهم الذكاء، وتزيد لهم الفطنة، وتحول الكودن (الفرس الهجين) عتيقاً، والمحمر (الفرس الهجين) جواداً، ثم لا يصرفه عن مجلسه إلا بجائزة سنية، وعطية سنية، ويغطي الجماعة من الشعراء وغيرهم، لأنهم يعلمون أن أبو عيسى لا يفرض مصراً ولا يزُن بيته ولا يذوق عروضاً"^(١).

فالتوحيدى لم يرتضِ أن يكون بغالاً من بغال الوزير، فهو حسان لا يُسرَّج ولا يُمْتَطَى^(٢).

لقد كان الصاحب بن عباد حريصاً على إحاطة نفسه بالعلماء الكبار، ليدعم سلطته فقد دعا القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ) إلى الرى تقديرأ له واعجاباً بعلمه وكان يقول عنه: هذا أفضل أهل الأرض^(٣). لكن التوحيدى يشدد على أن القاضي عبد الجبار هو أول من دنا من الصاحب ابن عباد^(٤). ولا يكتفى التوحيدى بذلك وإنما يذهب إلى وصف مجلس الصاحب ساخراً منه ومن جلسائه وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، فقد كان الصاحب يلتذر بقهر العلماء والكبار، يقول التوحيدى واصفاً الصاحب عندما خاطب القاضي عبد الجبار: "أيها القاضي! كيف الحال والنفس، وكيف الامتناع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرص والجرس، وكيف الدسُّ والدعس، وكيف الفرسُ والهرس، وكاد لا يخرج عن هذا الهذيان؛ لتهيجه واحتدامه، وشدة خيلائه وغلوائه،

١ الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ، ص ٥٦.

٢ العبارة كنایة عن صفة عدم قبول الترويض والامتناع. وهناك مثل عربى قديم يؤيد هذه الكنایة، مفاده أن البغل عندما سُئل عن أبيه قال: الحسان خالي. فالتوحيدى حسان وأمه فرس.

٣ انظر: ضرار بنى ياسين، الفكر السياسي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، رسالة ماجستير، (مخطوط)، قسم الفلسفة - الجامعة الأردنية، ١٩٩٦، ص ١٥٢.

٤ التوحيدى، مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، ط ٢، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨، ص ٨٨. ويرى محمد كرد علي أن مغريات الحياة وامتيازات السلطة قد شكلت حواجز مغربية للعلماء فدفعتهم إلى الالتحاق بالسلطة، "ومع هذا فقد لحق الاضطهاد بالفقهاء قليلاً لأنهم كانوا مثقلين بأصحاب السلطان، وسهل عليهم تغيير مذهبهم خصوصاً إذا كانوا من أهل السنة، حتى لا يستهدفوا لغضب السلطان أو يحرموا مناصب القضاء والفتيا وغيرها من المناصب الدينية كالخطبة والإمامية".

والهمذانيُّ مثل الفارة بين يديِّ السُّور قد تضاءل وقُمُّ، لا يصعدُ له نَفْسٌ إِلَّا بُزغ تَذَلُّلاً وَتَقْلَلاً، هذا على كَبَرِهِ في مجلسه، مع نَذَالته في نفسه”^(١).

إنَّ وصفَ التوحيدِي لمجلسِ الصاحبِ بن عباد لا يصوُّرُ كيفية تسخيرِ الصاحبِ طاقاتِ العلماءِ والفقهاءِ والشعراءِ ل مدحهِ و ذكرهِ فحسب، وإنما يكشفُ عن حُمُّىِ السلطةِ وهذيانها المحموم. فالصاحبُ ابنُ عباد، الذي كان معلمًا في إحدى القرى، ثم أتيحت له الظروفُ أنْ يكونَ كاتبًا متواضعًا عند شرفِ الدولةِ الذي كان يعادِي صمّامِ الدولةِ البوهيمي، نموذجُ الوزيرِ المتكالبِ على الألقابِ والسلطة^(٢).

لقد منحت الظروفِ الصاحبَ بن عباد فرصةً اضطهادِ العلماءِ والفقهاءِ، لكنَّ المفارقة تكمنُ في أنَّ القاضي عبدُ الجبار لم يُصلِّ على الصاحبِ بن عباد عند موته، ولم يترحَّمْ عليه؛ لأنَّه، حسب القاضي عبدِ الجبار، مات على غيرِ توبةِ الأمرِ الذي دعا فخرُ الدولةِ إلى إلقاءِ القبضِ عليه وإيداعِهِ السجنِ ومصادرَةِ أملاكه^(٣).

♦ التوحيدِي وأبي الوفاءِ المهندس

يصوَّرُ التوحيدِي ما تعرَّضَ له من ابتزازٍ على يدِ أبي الوفاءِ المهندسِ الذي تحاملَ عليه؛ لأنَّه قريبٌ من الوزيرِ ابنِ سعدان، بعدَ أنْ عادَ خائباً من لقاءِ أبي الفتحِ بنِ العميدِ، والصاحبِ بنِ عباد. ومُلْحَّنُ القصةُ أنَّ التوحيدِي بعدَ أنْ رجعَ، من عندِ ابنِ العميدِ والصاحبِ بنِ عباد، ”مُفْرُوحَ الكبد“ لما ناله من ”الحرمانِ المرّ، والصدّ القبيح، واللقاءِ الكريه، والجفاءِ الفاحش ...، والمعاملةِ السيئة، والتغافلِ عن الثوابِ على الخدمة، وحبسِ الأجراةِ على النسخِ والوراقةِ، والتجمُّعِ المتواتيِ عند كلِ لحظةٍ ولفظة“^(٤). كانَ لهُ أنْ يلتقيَ أبي الوفاءِ المهندسَ ويبثُ لهُ ما وصلَتْ إليهِ حالتهِ من سوءٍ، ويبدو أنَّ التوحيدِي، كما تكشفُ عن ذلك كتاباتهِ، كان يتَّسمُ بالطيبةِ المصحوبةِ بالسذاجةِ، إذ إنَّه أطلعَ أبي الوفاءِ المهندسَ على ما جرى معهِ من مآسٍ، وأهواه. يقولُ أبو الوفاءِ المهندسُ:-

١ التوحيدِي، مثالُ الوزيرين: أخلاقُ الصاحبِ بنِ عبادِ وابنِ العميدِ ، ص.٩٠.

٢ انظر: آمِ متنز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري...، ص.١٢٩.

٣ انظر: ضرار بنِي ياسين، الفكر السياسي عند القاضي عبدِ الجبارِ المعتزلي، ص.١٥٢.

٤ الإهانةِ والمؤانسةِ، ج١، ص.٢.

” وذكرت في الجملة شقاء اتصل بك في سفرك ذلك، وعناءً تال منك في عرضِ
أحوالك؛.... فأرعيتك بصري، وأعرثك سمعي، وساهمتك في جميع ما وقرئه في أذني
بالجزع، والتوجع والاستفطاع والتفجع....“.^(١)

لقد قام التوحيدى بقى حكايته، على أبي الوفاء المهندس، وأخبره بكل ما حصل معه، وبهذه
الطريقة يكون التوحيدى قد منح أبا الوفاء المهندس فرصة الاستيلاء على حكايته، مما يعني أنَّ
التوحيدى قد جعل من نفسه فريسة سهلة لأبي الوفاء المهندس الذى لن يتوانى عن نهشه، وصفعه،
يقول أبو الوفاء المهندس:-

” أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها... أنت تخلو بالوزير - أدام الله
آياته - ليالي متتابعةً ومختلفةً، فتحدى بما ثحبُ وترید، وتُلقي إليه ما تشاء وتختر،
وتكتب إليه الرُّقعة بعد الرُّقعة؛ ولعلك في عرض ذلك تعدو طورك بالتشدق وتجوز حذك
بالاستحقار، وتنطاول إلى ما ليس لك، وتغليط في نفسك، وتنسى زلة العالم، وسقطة
المتحرّي، وخجلة الواقع؛ هذا وأنت غير لا هيئة لك في لقاء الكُبراء، ومحاورة الوزراء؛
وهذه حالٌ تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مرانك، ولبسٍ لا تشبه
لبستك...“.^(٢)

إن المواجهة التي يُعلنها أبو الوفاء المهندس تسعى إلى تقويض التوحيدى، وأبو الوفاء المهندس قادرٌ
على ذلك، فبعد أن نجح في اكتشاف مخطط التوحيدى السردي، بمعرفة تجربته مع الوزيرين، صار
قادراً على التعرُّف على تناقضاته السردية، يقول أبو الوفاء:

” والعجب أنت مع هذه الخلة^(٣) تظن أنها مطويةٌ عني وخارفية دوني، وأنك قد بلغت
الغاية وادع القلب، وملكت المكانة ثاني العنوان؛ وقد انقطعت حاجتك عني وعمّن هو
دوني، ووقع الغنى عن جاهي وكلامي ولطفني وتوصيلي؛ وجهلت أنَّ من قدر على
وصولك، يقدر على فصولك، وأنَّ من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء، وأنَّ من
يُحسن فلا يُشكِّر، يجتهد في الاقتصاد حتى يُعذر.“.^(٤)

١ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٤.

٢ نفسه، ج ١، ص ٦.

٣ كنایة عن العيوب والنفائض.

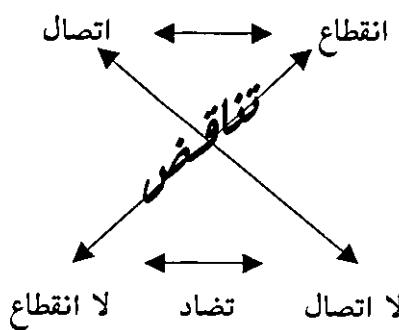
٤ نفسه، ج ١، ص ٦.

يُجسّد هذا النص صورة التوحيد الانتهازية، فهو إنسانٌ يُحسن التسلق والوصول، ونموذجٌ للإنسان الذي يتنكر لمن أحسن إليه، فهل كان التوحيد انتهازياً ونموذجاً وصولياً؟ الحق، أننا لا نملك إجابةً حاسمةً عن هذا التساؤل، فالدلالات النصية لا تُقدم ما يساعد على تجلية هذا التساؤل. بيد أنَّ التفاتاً إلى بعض المؤشرات الدلالية قد يُسعِّفُ في إقامة روابط وعلاقات بنوية وأولى هذه العلاقات؛ ما تقدمه بنية الطباق التأويلي الناتجة عن بعض التراكيب فالآلفاظ مطوية عني، وخافية دوني، ثُبَّين أنَّ أبو الوفاء المهندس كان على علمٍ بما يجول في رأس التوحيد، فما يسعى التوحيد إلى طيِّه (بنية اسم المفعول – مطوية)، يعمل أبو الوفاء على نشره، وكشفه، وما يقوم به التوحيد من الإخفاء والتورية (بنية اسم الفاعل)، يعمل أبو الوفاء المهندس على إظهاره، وإبرازه.

وظيفة التوحيد	وظيفة أبي الوفاء
طيَّ الخلال	نشر الخلال
إخفاء الخلال	إظهار الخلال

إنها لعبة خطيرة تكشف عن صراع خفيٌّ بين الرجلين؛ فالتوحيد يسعى جاهداً إلى مواراة نقاشه، وعوراته، وأبو الوفاء المهندس يُشعره بأنَّه قادرٌ على تعريته، وكشف نقاشه. وبمعنى آخر، فإنَّ كلاً الرجلين يسعى إلى خلع صاحبه. دلالة ذلك، أنَّ أبو الوفاء يسعى إلى إيصال فكرة مفادها، أنَّه ينبغي على التوحيد أنْ يخشي سلطة أبي الوفاء المهندس القادر على الإطاحة به في أية لحظة؛ فهو رجلٌ متنفِّذٌ قادرٌ على الدسّ للتوحيد والسعایة عليه، وهي فكرة تعمَّد أبو الوفاء إيصالها للتوحيد بمنصها وحرفها. بيد أنَّ هذه القدرة السلطوية التي يتمتع بها أبو الوفاء المهندس تكشف عن خشيه من تنكرِ التوحيد، والانقلاب عليه، وذلك لأنَّ يُؤلَّب ابن سعدان عليه، ولعلَّ العلاقة القائمة بين صورتي التوحيد تكشف عن نيته في الغدر، فالتوحيد ذو العيوب والنواقص يتظاهر، حسب أبي الوفاء، باللوداعة. أي أنَّ للتوحيد وجهين : وجهاً وديعاً (وهو الوجه المستغان)، ووجهاً بشعاً قوامه الغدر والتحليل (وهو الوجه الحقيقي). وإذا كان الوجه الأول وجهاً ظاهراً ومتعبيناً، فإنَّ الوجه الثاني خفيٌّ ومستترٌ. وحده، أبو الوفاء، العارفُ بنوايا التوحيد. فالتوحيد، كما يشي بذلك كلام أبي الوفاء المهندس، وحشٌ كسيِّرٌ سيبطشُ بالجميع وينقضُ عليهم إذا ما تعافى ووصل إلى غايته.

إنَّ انقطاع التوحيدِي عن أبي الوفاء وجفاه له، بعد اتصاله بابن سعدان ، يؤكد هذه القراءة. فالتوحيدِي ليس متنكراً وجادحاً للفضل فحسب، بل إنه يُضمِّر شرّاً لأبي الوفاء المهندس. فيُبعد أنْ انقطع التوحيدِي عن أبي الوفاء، وأصبح غنياً عنه أخذَ يؤسسُ لصلاتٍ قوية مع الوزير ابن سعدان. وهذا يعني أنَّ التوحيدِي يدبر لإطاحة أبي الوفاء خفيةً، فاتصال التوحيدِي بابن سعدان أصبح خطراً على أبي الوفاء. ويكشف المُربع السيميائي^(١) عن هذه البنية المُضمرة:



وهذا يعني أنَّ هناك تحولاً في مخططات التوحيدية السردية، إذ إنَّه سينقلبُ على أبي الوفاء المهندي حتى يقطع الخيوط السردية التي تدلُّ على إخفاقه مع الوزيرين؛ ابن العميد، والصاحب بن عبَاد. وهو موضوع يسعى التوحيدية إلى إخفائه؛ لأنَّه يكشف عن عدم تقدير الوزيرين له، مما يعني أنَّ ابن سعدان غافلٌ عن قيمة التوحيدية، ثمَّ إنه يدلُّ على أنَّ ابن سعدان قبلَ أنْ يجالس التوحيدي الذي ازدرأه الوزيران، وهي قيم ذات دلالات كبيرة، إذ كان الوزراء يحرصون على تقريب النوازع والكبار، إلى مجالسيهم؛ دلالة على مهابة المجلس، وحضور السلطة.

وحِيال هذه المخاوف والوساوس يُبدي أبو الوفاء المهندس ندماً على تقريره التوحيدية من ابن سعدان، يقول: "وبعد، فما أطيل، ولعلَّ لهبَ المُوجَّةَ يزدادُ، ولسانَ الغيظ يغلو، وطبعَ الإنسان تختُدُ، والنَّدم على ما أسلفتُ من الجميل يتضاعف؛ ولست أنت أول من بُرَّ فعقَّ، ولا أنا من

جُفی فنق^(۲).

فأبو الوفاء المهندس يتحدى عن قلق عميق ينتابه من جفاء التوحيدى الذى توارى عن أنظاره بمجرد اتصاله بابن سعدان، وهذا الأمر يكشف عن التناقض بين الفعل الذى قام به أبو الوفاء المهندس،

١ هو التمثيل البصري الذي يوضح آلية تشكّل البنية الدلالية التي يُتّخذها المسار السردي، فالوحدات السردية تتشكّل نتيجة انتقالها من وحدة ما ينحو ما يقتضي خذها أو نقضها. انظر: جير الدبرين، المصطلح السردي، ص ٢٠٧.

٢ الإمتاع والمؤانسة، ص٦.

وال فعل الذي قام به التوحيدى. فالصورة، كما يقدمها أبو الوفاء المهندس، تدل على ثبله فقد كان مُحسناً ووفياً، بتقديمه التوحيدى إلى ابن سعدان، وخسنه التوحيدى الذى أبدى، بمجافاته لأبى الوفاء المهندس، عقوقاً وجحوداً.

ولا يكتمل المسار السردى عند هذا الحد، بل إنَّ أبا الوفاء المهندس يأخذ بابتزاز التوحيدى، وهو ابتزاز يُصور حالة اللهفة التي يشعر بها أبو الوفاء لسماع السرد الذى جرى بين ابن سعدان والتوحيدى، وبهذه الطريقة، يشعر أبو الوفاء بالاطمئنان والشفاء، وبعد أن يتعرف على ما كان يجري بين التوحيدى وابن سعدان من حكايات وسرد يكون قد عرف حدود العلاقة بين الرجلين، يقول أبو الوفاء، مُخاطباً التوحيدى؛ :- "... قد غسلتْ يدي من عهdek بالأشنان البارقى^(١)، وسلوتْ عن قربك بقلبِ مُعرضٍ وعزمٍ حيٍ، إلَّا أَنْ تُطْلعني طلَعَ جمِيعِ مَا تَحاورَتِما وَتَجاذبَتِما هُدُبَ الْحَدِيثِ عَلَيْهِ، وَتَصَرَّفَتِما فِي هَذَلِهِ وَجِدَّهِ، وَخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَطَيْبِهِ وَخَبِيثِهِ، وَبَادِيهِ وَمَكْتُومِهِ؛ حَتَّى كَأْتَى كُنْتَ شَاهِداً مَعَكُمَا وَرَقِيبَا عَلَيْكُمَا، أَوْ مَتْوَسِّطاً بَيْنَكُمَا ..."^(٢)

وبذلك يدافع أبو الوفاء المهندس عن نفسه، فهو يريد أن يكون حاضراً، في مستوى السرد، حضوراً كاملاً، ولكن لماذا التشديد على الحضور؟ وما المزية التي يقدمها إطلاع التوحيدى أبا الوفاء على مجريات لياليه وسمره مع ابن سعدان؟ ولماذا يُلحُّ أبو الوفاء على ضرورة وقوفه على الخفايا والدقائق؟

سترجأ الإجابة عن هذه الأسئلة إلى خطوة لاحقة. في حين أنه يمكن المضي إلى تعين أبعاد خطاب أبي الوفاء المهندس، فنقول: إنَّ أبا الوفاء المهندس يسعى إلى التتحقق من نوايا التوحيدى من خلال أنظمة دلالية ثلاثة:

الأول ← التقرير واللوم، وذلك في قوله: غُرُّ لا هيئة لك في لقاء الكباء.

الثاني ← الابتزاز والتحامل، وذلك في قوله: وقد انقطعت حاجتك عني وعمن هو دوني. وقوله: إلَّا أَنْ تُطْلعني طلَعَ جمِيعِ مَا تَحاورَتِما وَتَجاذبَتِما هُدُبَ الْحَدِيثِ عَلَيْهِ.

الثالث ← التهديد والوعيد، وذلك في قوله: "... ومتى لم تفعل هذا، فانتظر عقبى استيحاشى منك، وتوقع قلة غفولي عنك، وكأى بك وقد أصبحت حَرَّانَ حِيرَانَ يا أبا حيَانَ، تأكل إصبعك أسفًا،

١ نوع من الغاسول، يستخدم لغسل الثياب والأيدي.

٢ الامتناع والمؤانسة، ص. ٧.

وتزداد ريقك لهاً، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لغدك، والأخذ بالوثيقة في أمرك، أتظنن بغرارتك وغمارتك، وذهابك في فسولتك التي اكتسبتها بمحالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنىء الأرديةاء؛ أنك تقدر على مثل هذه الحال، وأنما منك على حُسن الظن بك، والثقة بصدرك ووربك ... وأتعامي عن حرك وبربك، هيهات؛ رقدت فحلمت، فخيراً رأيت وخيراً يكون ...^(١).

إنه خطاب طافح بشهوة الإقصاء، والنفي، فهو يكشف عن ذهنية مريضة، فالسرد، وحده، قادر على إنقاذ أبي الوفاء من سعاره، وهذيانه، وإنجاء التوحيد من السقوط في شرك السلطة المُضمر . ولكن لماذا يطالب أبو الوفاء أبا حيّان أن يقصّ عليه ما تحاور به مع الوزير ابن سعدان، علمًا أنه كان قادراً على حضور المجلس، والاستماع المباشر لمجريات السرد؟ وما دلالة غيابه عن المجلس؟

تتمحور الإجابة حول شعبتين، الشعبة الأولى: الغياب عن المجلس. والثانية: مطالبة أبي الوفاء بإعادة السرد. بمعنى أنّ حضور أبي الوفاء المهندس لو كان قد تحقق لما كانت هناك حاجة لإعادة السرد. الأمر الذي يعني أنّ أبا الوفاء المهندس قد تعمّد الغياب عن المجلس، لتحقيق غاية مُضمرة في نفسه، إنّه الغياب الذي يُجسد رغبة عميقة في تجسيد الحضور. فما هو المُضمر؟ وما هي الغاية التي سعى أبو الوفاء إلى تحقيقها بغيابه؟

لا توجد أسباب توسيع ابتعاد أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان، فعلى العكس من ذلك؛ كان ابن سعدان يذكر أبا الوفاء بقوله: "شيخنا"، مما يدل على قدره ورقي منزلته وحظوظه عنده. يقول الوزير ابن سعدان، موجهاً خطابه لأبي حيّان، : "... قد سالت عنك مرأتٍ شيءٍ أنتِ أنتِ مُراعٍ لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلي أعرّضك لشيءٍ أنتِ أنتِ من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأثير، ولأتعرف منك أشياء كثيرةً مختلفةً تردد في نفسي على مر الزمان ...".^(٢)

يكشف هذا النص عن ثغرات تشير إلى مستوياتٍ سرديةٍ غائبة، وسوف تؤدي هذه الثغرات وظائف سرديةً، إذ إنها تقوم على إحداث توقعات لدى القارئ^(٣)، فيُشير العدد الذي تمّ السؤال فيه عن أبي حيّان، إلى أنّ أبا الوفاء كان يتتردد على مجلس ابن سعدان بصورة دائمة. ليس هذا فحسب، بل إنّ

^١ الامتناع والمؤانسة، ج ١، ص ٧.

^٢ نفسه، ج ١، ص ١٩.

^٣ انظر: جين ب. تومبكنز، مدخل إلى نقد استجابة القارئ، ضمن: "نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنوية"، ترجمة: حسن ناظم، وعلى حاكم، وراجعة وتقديم: محمد جواد الوسوى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢٨.

ذلك يؤكد أنَّ أبا الوفاء كان جليسًا مقرباً من ابن سعدان، كما تكشف المرات التي سُأله فيها الوزير عن التوحيدِي عن اهتمام الوزير بشأنه، ويُوضَح ما ذكره أبو الوفاء للوزير عن عمل التوحيدِي في البيمارستان أنه قام بإخفاء قصة اتصال التوحيدِي بالوزيرين.

وتشيِّي الثغرات السردية بمقاصد ابن سعدان من تقريب أبي حيَّان منه، التي تنحصر في تحقيق المحادثة والمؤانسة، فوظيفة التوحيدِي إمتاعُ الوزير والترويج عنه، وذلك بإطلاعه على الكنوز السردية العجيبة. أمَّا انقطاع أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان، فيحتاج إلى إقامة البرهان ونصب الدلالة، قد يشير غياب أبي الوفاء عن مجلس ابن سعدان إلى عجزه عن مجاراة أبي حيَّان في كشوفاته السردية. مما يعني أنَّ الغياب هو دليل النَّضوب والعمق.

أما أبو الوفاء فإنه يبرر غيابه بخشيه من التعُّرُّ، والدخول في التقىه، يقول أبو الوفاء:-

”...وقلَّ من قُرْبَ من وزير خَدَمْ فأجاد، وتكلَّم فأفَادَ، وبُسْطَ فزادَ؛ إلَّا سَكَرَ، وقلَّ من سَكَرَ إلَّا عَثَرَ، وقلَّ من عَثَرَ فانتَعَشَ، وما زَهَدَ في هذه كثِيرٌ من الحُكْمَاء الْأُولَى وَالْعُبَاد الرَّبَانِيِّينَ؛ إلَّا لغَلَظَهَا وصَعْوبَتَهَا، ومُكْرُوهَ عاقِبَتَهَا، وشَدَّة الصَّبَرِ عَلَى فَوَارِضَهَا وَرَوَاتِبَهَا، وَتَفَسُّخَ الْمَنَّ بَيْنَ حَوَادِثَهَا وَنَوَائِبِهَا“^(١).

فأبو الوفاء المهندس يحاول تعين المسافة الفاصلة بينه وبين الوزير، وهو يرى ضرورة الحفاظ على هذه المسافة لأنَّها تتيح له البقاء في درجة عالية، وهي وعظ السلطة، والرقابة عليها. أمَّا إمتاع السلطة ومؤانستها فمطلوبٌ غليظٌ وصعبٌ، وعاقبتها مكرورة.

لهذا السبب قام أبو الوفاء بتقريب أبي حيَّان من مجلس الوزير ابن سعدان، لأنَّه كان على علم بقدرة التوحيدِي على تحقيق مطالب الإمتاع والمؤانسة. ولأنَّه كان مدركاً لخطورة الموقف التي تستدعيها ظروفُ المثلُول بين يديِّ السلطة. كما أنه كان عالماً بوضاعة هذه المَهْمَة ودنوها.

إضافة إلى ذلك، فإنَّ غياب أبي الوفاء عن مجلس الوزير ابن سعدان يحقق له هدفاً كبيراً، فهو بغيابه يؤسس حضوراً مضاعفاً، دليل ذلك أنه طالب أبا حيَّان أن يُعيد سرد وقائع ليالي الإمتاع والمؤانسة، مما يعني أنَّ مهمة أبي حيَّان لم تنحصر في إمتاع الوزير ومؤانسته فحسب، بل تعدت ذلك لإمتاع أبي الوفاء المهندس، وإطلاعه على أسرار الوزير وعيوبه وهي غاية أبي الوفاء من إعادة السرد.

لقد كان أبو حيَّان عارفاً بخطورة الموقف الذي يكشف عن امتحانٍ عسير، إذ إنَّ أبا الوفاء أراد أن يتحقق من قدرة أبي حيَّان على التغاضي عن أسرار الوزير وعيوبه. لقد كان التوحيدِي يستشعر خطراً

من جانب أبي المهندس الذي طالبه أنْ يسرد عليه ما قيل في مجلس ابن سعدان، لكنَّ رصيده التوحيدية الأخلاقية أولاً، وحذره الشديدين يمنعه من إفشاء أسرار المجلس. ومع أنه قد وعد أبا الوفاء أنْ يقصُّ عليه ما قيل في المجلس إلا أنَّه كان واعياً بضرورة التوقف عند بعض المناقش المحظورة التي لا يستطيع الإفشاء بها. وبعبارة ثانية فإنَّ التوحيد مارس تضليلاً سريداً إذ أخفى المواطن التي تُعرَّضُ حياته للخطر تلك التي ترتبط بخفايا ابن سعدان وشكوكه ومخاوفه. فالتوحيد عرف ابن سعدان واكتشف نقاط ضعفه ولم تكن تباح له هذه الفرصة لولا مجالسته، فالمجلس، بما هو فضاء سري، يُتيح للجالسين الاستيلاء على تجارب بعضهم السردية. لذلك سيتحفظ التوحيد على بعض مجريات سرياته مع ابن سعدان؛ لأنَّ "... ليس يصحُّ كُلُّ ما يقال فيروى على وجهه، وليس يخفى أيضاً ما يجري فيمسكُ عنه؛ والأمور مرجحة، والتصور حرج، والاحتراسُ واجب، والنصحُ مقبول، والرأيُ مشترك، والتقة بالله من اللوازم على من عرفه وأمن به، وليس من الله عز وجلَّ بدُّ على كلِّ حال"(^١). لكنَّ أبا حيَّان يصرَّ أنَّ ولاءه لأبي الوفاء يسبق ولاءه لابن سعدان، لذلك فإنه ينشر له جميع ما شاهد وعاين، يقول التوحيد:

"إذا جرى الأمر على غير ما كان في حسابي وتلبسَ بظني، فإني أهدى ذلك كله بفتحاته وسمانته، وحلوته ومراراته، ورقته وخثارته، في هذا المكان؛ ثمَّ أنت أبصرُ بعد ذلك في كتمانه وإفائه، وحفظه وإضاعته وستره وإشاعته؛ والله ما أرى هذا أمراً صعباً إذا وصل إلى مرادك، وكلفة شاقة إذا أكسبني مرضاتك؛ وإن كان ذلك يمُرُّ بأشياء كثيرةٍ ومختلفةٍ، مُتعصبةٍ غريبةٍ، منها ما يشيط به الدم المحقون، وينزع من أجله الروح العزيز، ويُستصرخ معه الصليب، ولا يُقنع فيه بالعذاب الأدنى دون العذاب الأكبر..."(^٢).

إنَّ خصوص التوحيد لا يمتاز بأبي الوفاء ورحمة ابن سعدان يصوَّر الوضع السييء الذي عاناه وقاده، فقد وقف بين المطرقة والسنдан؛ مطرقة ابن سعدان وسنдан أبي الوفاء، وهي تمثيلاتٌ سلطوية، تؤدي بالمتقد إلى الهاوية، فقد كان التوحيد شاعراً بهول الموضوع، إذ إنَّه قدر "انتزاع روحه العزيز"، وكان يتوقع عذاباً شديداً أقسى من العذابين؛ عذاب القبر، وعذاب النار في الآخرة.

^١ الامتناع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢٢٢.

^٢ نفسه، ج ١، ص ١٢٠.

◆ دفاعات التوحيدية

يحاول التوحيدية، في هذا المستوى، الدّفاع عن موقفه إذ إنّه متّهمُ في أخلاقه ومقاصده، لهذا فإنَّه سيعمد إلى تحصين نفسه، لأنَّ أي خطأ سيؤدي إلى الهلاك والسقوط، وحتى يتجلّب التوحيدية هذه النتيجة المأساوية فإنه يقوم بالإلقاء بهويته السردية^(١)، فهذا الفعل كفيلٌ بدفع الإقصاء الذي يتهدّد الأنّا. فإذاً الخطر الذي يهدّد الذات يكون التوحيدية مُطالباً بالإعلان عن هويته السردية. وذلك، ليضمنَ السلامة والنجاة.

وتبدو هوية التوحيدية السردية مُستلبةً، وهشةً، فهو يبادر إلى إعلان الانصياع الكامل لأبي الوفاء المهندس، يقول التوحيدية، راداً على أبي الوفاء المهندس:

”...أنا سامعٌ مطِيعٌ، وخادمٌ شكور، لا أشتري سُخطك بكل صفراء وببيضاء^(٢) في الدنيا؛ ولا أنفرُ من التزام الذنب والاعتراف بالتصحير؛ ومثلي يهفو ويجنح، ومثلك يغفو ويصفح؛ وأنت مولى وأنا عبد، وأنت آمر وأنا مؤتمر،... وأنت أول وأنا آخر...“
ومقى لم تغفر لي الذنب البكر، والجناية العذراء...، فقد أعنقني على ما كان مني،
ودللت على ملِكَ لي؛ وأنك كنت متrocّداً لهذه المحفوظة ومعتقداً في مقابلتها هذه
الجفوة؛ وكرمك يأبى عليك هذا، ومثولي بين يديك خدمةً لك يحظره عليك.“^(٣)

تشكّل بنية الطباق المكونة من العناصر التالية: ”يهفو - يغفو - يصفح، مولى - عبد، آمر - مؤتمر، أول - آخر“، سياقاً سيميائياً تتّأسس فيه علاقات السلطة، إذ إنَّ طرفَ بنية الطباق السالبة تشير إلى التوحيدية، وهي هنا: ”يهفو، عبد، يغفو، مؤتمر، آخر“ بينما يُشير حد بنية الطباق ذو المحددات الإيجابية إلى أبي الوفاء، وهي هنا: ”يعفو، يصفح، مولى، آمر، أول“. وما يمكن الإشارة إليه، في هذا المستوى، أنَّ التوحيدية قام بتحديد المساحة التي يتحرك فيها، وهي هنا مساحة ضيقة عجز أبو الوفاء عن تعبيئها لنفسه، فقد قام التوحيدية بإثباتات القيم

١ هي الهوية التي تكتسبها الشخصيات من خلال وساطة الوظائف السردية التي تقوم بها. فالشخصية تقوم بصنع هويتها السردية من تأويلها لنفسها عبر تغييرها في الزمن، كما أنها تسعى إلى ابتكار هويتها السردية بإيجاد تطابق في الزمن. وهذا يمكن للشخصية أن تجد حلّاً لمعضلات الهوية وتناقضاتها. للوقوف على هذا التصور انظر: بول ريكور، الهوية السردية، ضمن: ”الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور“، ترجمة: وتقديم: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٩ ، ص

.٢٦٥ - ٢٥١

٢ كنایة عن موصفين: الذهب والنفحة.

٣ الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص.٨.

السلطوية لأبي الوفاء، وإثبات القيم الإذاعانية لنفسه. مما يعني أنَّ التوحيد يُعلن امثالة لسلطة أبي الوفاء المهندس. ليس هذا فحسب، بل إنَّ التوحيد يسعى إلى تأكيد انكساره وإذعانه لأبي الوفاء، دليل ذلك قوله : " أنت مولى وأنا عبد" الأمر الذي يوضح أبعاد العلاقة بين الرجلين ، وهو أمرٌ سعى التوحيد إلى توكيده، فمن شأن هذا التوكيد إشعار أبي الوفاء بمنزلته. وبعبارة أخرى، فإنَّ التوحيد ي يريد إشاعر غرور أبي الوفاء وهي استراتيجية سردية تقيه من الصدام والمجابهة المباشرة، وهو تأجيل لن يدوم طويلاً. كما أنها تحقق وظيفة سردية هامة؛ هي استدراج أبي الوفاء، فالتوحد يعلن انكساره لأبي الوفاء في حين أَنَّه يُخْبِئُ له خنجراً خلف ظهره، وهو أمر سيرد بيانه في المرحلة القادمة.

تمثُّل هوية التوحيد السردية ذاتاً كثيرة وھشة؛ فالفضل الذي أسبغه أبو الوفاء عليه هو السيف الذي سيظل خائفاً منه، فالفضل في هذا المستوى، رقٌّ وعبودية^(١)، فعندما رضي التوحيد أن يحصل على فضل أبي الوفاء، فإنه قبل، على نفسه، أن يُصبح عبداً، وخاضعاً لابتزازه. وتنطوي استجابة التوحيد لإرادة أبي الوفاء على تعالٍ مكشوف، وهذا التعالي هو جزءٌ مهمٌّ من هوية التوحيد السردية، فبعد أن رضخ التوحيد لابتزاز أبي الوفاء، عاد ليؤسس سلطته البينية التي لا تقل شأنها عن سلطة أبي الوفاء؛ سلطة الابتزاز القاهرة، فالسرد هو السلطة التي يتسلح بها التوحيد لمحاباه أبي الوفاء، يقول التوحيد، مُستجِيباً لإرادة أبي الوفاء، : " هذا وأنا أفعل ما طالبني به من سرد جميع ذلك، إلا أنَّ الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشقُّ ويصعبُ بعقب ما جرى من التقاوِض" ^(٢).

إنَّ إقرار التوحيد بانكساره وامثاله إجراً تقتضيه العملية السردية؛ وبعد قليل سيستولي التوحيد على دفة السرد، بعد أن يُحُولُّ أبا الوفاء إلى متلقٍ هامشي، يفرضُ، عليه، سلطته السردية؛ إذ إنَّ إذعان التوحيد لطالب أبي الوفاء حيلةٌ سرديةٌ تتبع للتوحد تحصين دفاعاته، فالانكسار، على هذا النحو، هو نوع من التحاليل الذي تفرضه قوانين الخطرو، والتوكيد مُجبر على التحوط، ليضمن نجاته من براثن أبي الوفاء وابتزازه ليقوم، في المرحلة التالية، بمهاجمة أبي الوفاء المهندس.

١ مصدق ذلك قول أبي تمام: وإنَّ جزيئات الصنائع لامرٍ إذا ما الليل ناكرته معاقل.

٢ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٨.

والتوحيد لا يملك إلا السرد في مجابهة أبي الوفاء المهندس الذي لن يكون قادرًا على فهم الكلام؛ وهي إهانة يعمد التوحيد إلى إلحاها بأبي الوفاء. يقول التوحيد: "...فإنَّ الْكَلَامَ صِلْفُ تِيَاهَ لَا يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ إِنْسَانٍ، وَلَا يَصْحُبُ كُلَّ لِسَانٍ؛ وَخَطْرَهُ كَثِيرٌ، وَمَتَعَاطِيهِ مَغْرُورٌ، وَلَهُ أَرْنُ كَأْرَنَ الْمُهْرُ وَابْنُهُ كَابْنَ الْحَرْوُنَ^(١)؛ وَزَهْوُ كَزْهُوكَ الْمَلِكُ، وَخَفْقُ كَخْفَقِ الْبَرْقِ؛ وَهُوَ يَتَسَهَّلُ مَرَّةً وَيَتَعَسَّرُ مَرَّاً، وَيَذْلُّ طَوْرًا وَيَعْزُّ أَطْوَارًا؛ وَمَادِتَهُ مِنَ الْعُقْلِ وَالْعُقْلُ سَرِيعُ الْحَوْلُ خَفِيُّ الْخَدَاعِ، وَطَرِيقُهُ عَلَى الْوَهَمِ... وَمُسْتَمْلَاهُ مِنَ الْحَجَّا، وَدَرِيَّهُ بِالْتَّعْبِيزِ؛ وَنَسْجُهُ بِالرَّقَّةِ، وَالْحَجَّا فِي غَايَةِ النَّشَاطِ وَبِهَذَا الْبُونِ يَقْعُدُ التَّبَيَّنُ وَيَتَسَعُ التَّأْوِيلُ، وَيَجُولُ الْدَّهْنُ، وَتَتَمَطِّي الدَّعْوَى، وَيَفْزَعُ إِلَى الْبَرْهَانِ، وَيُبَرِّأُ مِنَ الشَّهَيْدَةِ، وَيُعْثِرُ بِمَا أَشْبَهَ الْحُجَّةَ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ فَاحذِرُ هَذَا النَّعْتَ وَرَوَادِفَهُ، وَاتَّقُ هَذَا الْحُكْمَ وَقَوَافِهِ...^(٢)"

يوضح التوحيد، شروط القراءة التي ينبغي على قارئ الإمتاع والمؤانسة إنجازها، مما يعني أنه يلمح إلى قصور أبي الوفاء في فهم الخطاب وتمثل الكلام وإحالاته، وهذا يعني أنَّ التوحيد يضمن خطابه تحدياً في الإبلاغ والتأنويل، فالكلام الذي يؤسس له التوحيد، حمال أوجه، ومشرع على التدبر والقراءة، أي أنَّ التوحيد ي العمل على تضمين خطابه قدرًا من الاستهانة بأبي الوفاء فهو يطلب منه أن يكون واعياً لما يقرأ، مدركًا لأبعاد الكلام وإشاراته وإذا كان "الكلام صلفاً تياهًا لَا يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ إِنْسَانٍ"، فإنَّ التوحيد يُحدِّرُ أبا الوفاء من تحقيق قراءة تعتمد ظاهر النص. فالكلام الذي يبسّطه التوحيد، أمام أبي الوفاء، هو متاهة كبير قد يدخل فيها أبو الوفاء ولا يخرج؛ إذا لم يُحسن النظر والتدبر. إنَّ مفهوم الاستجابة الذي يشدد عليه التوحيد، شرط أوليٌّ للفهم، الأمر الذي يدلّ على تعريض التوحيد بأبي الوفاء، فهو يجعله من الفئة التي لا يستجيب لها الكلام في إشارة دالةٍ على عجزه وقصوره عن تقلّيب الوجوه التي يكون عليها الكلام.

كما تدل الإشارات الواردة في النص السابق، وهي: "الغرور، أرن المهر، وأباء الحرون، وزهو الملك، وخفق البرق"، على الحالات التي يرد عليها الكلام الذي يستوجب من القارئ، فطنة وإجادة في التصرف. وهي أمورٌ يشكُّ التوحيد في قدرة أبي الوفاء على إنجازها وتحقيقها. فالقارئ، حسب التوحيد، قد يعود بعد قراءة النص ذليلاً، وقد يعود عزيزاً. في إشارة واضحة إلى القدرة على فهم النص أو العجز عن فهمه وتأويله .

١. كناية عن صفتين: رشاشة الكلام، وبلا دته. فالكلام قد يكون سهلاً صافياً، وقد يكون عسيراً متعناً.

٢. الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٠-٩١.

فإشارة التوحيدى إلى نمط القراءة جلية وبينت، فهناك فئة يستجيب لها الكلام وهي الفئة العزيزة، وهناك، بالمقابل الفئة التي لا يستجيب لها الكلام وهي الفئة الذليلة.

■ قواعد التأويل

أما قواعد التأويل فيبئها التوحيدى في تضاعيف الكلام، وهي ثلاثة قواعد:

الأولى: أن يتسلّح القارئ بذخيرة لسانية كافية، فالخبرات التي يجنيها القارئ من قراءاته السابقة هي التي تنقذه من دخول التيه^(١)، إذ ينبغي عليه توظيفها في القراءة، ففي قوله: "مستملأه من الحجا" إشارة واضحة إلى الخبرات السابقة التي أنجزها القارئ، وهي المرويات التي تحتفظ بها الذاكرة الإنسانية.

الثانية: وهي إعمال الدراءة عند التمييز وتعيين الدلالات، فالكلام خداع وخفي لا يستسلم إلا بالعلم بكيفية دورانه وهيئة انضمامه وإحالته. وهذا يعني أن المرويات والمحفوظات التي يتسلّح بها القارئ قد تفشل في تحقيق القراءة العاملة، فالنقل لا يأخذ قيمته إلا إذا أشفع بالعقل الذي عليه يتأسس الخطاب والفهم.

الثالثة: هي نسج الكلام بالرقة، وفي هذا التصور يشير التوحيدى إلى آلية نسج الكلام، فالكلام كما يتجلّى على الأوراق مادة جامدة، وخيوط منثورة. وأن فهم الكلام هو الفعل الذي يُحيييه، إنها عملية معقدة ومتباكة من لا يقدر عليها يكون أحرن، وواهماً، حسب التوحيدى.

إن شروط التوحيدى التأويلية عسيرة وقاسية، فهو يطالب أبا الوفاء بأن ينسج الكلام برقّة وأنّه وهو تصوير بديع، يكشف عن رؤية لعملية النقد والتلقي، إذ إن كلامه يستبطن شكّاً بالتلقي، الذي قد يُحقق في نسج الكلام نسجاً أنيقاً. وهي إشارة جلية إلى رقة خيوط الكلام وهي خيوط ملوّنة رقيقة تحتاج إلى بصيرة حادة في النسج والغزل. فائي خطأ في الغزل يؤدي إلى التعثر والدخول في التيه.

إن القدرة على إدراك التباين الذي يحفل به الكلام والتعدد الذي تسمح به الدلالات هو دليل الكفاية التأويلية، وهذه المسائل لا تقدمها علوم اللغة التقليدية تلك التي تعتمد على النظرة الجزئية والجانبية وهو أمر يحدّر منه التوحيدى، يقول مخاطباً أبا الوفاء: "...وكن من أصحاب البلاغة

١ يكاد تشبيه الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو للحكاية بـ "الغابة السردية"، ذات المسارب الطويلة والمعتمة، والدهشة العميقية يماثل تشبيه التوحيدى للكلام بـ "الтиه". انظر: أمبرتو إيكو، ست جولات في الغابة القصصية، ترجمة: د. محمد بن منصور أبا حسين، ط١، منشورات جامعة الملك سعود، السعودية، ١٩٩٨، ص ٢٩ - ٥١.

حظي بشمالك، وتجذبني عن نيل بيمنيك، وتعذيني بوعى كالعسل، وتعشيني بيساس كالحنظل، ومن كان عتبه على مظنة عيبك، فليس ينبعي أن يكون تقصيره على تيقنه بنصرك ^(١).

♦ التوحيدى وابن سعدان: السرد وتكسير الأيدي

سوف تتاح للتوحيدى فرصة لقاء الوزير ابن سعدان بعد أن رجع من عند الصاحب بن عباد الذى أمضى في كنفه ثلاثة سنوات لم يعطه فيها درهماً واحداً. الأمر الذى جعل التوحيدى ساخطاً وناقاً^(٢). لقد كان الصاحب بن عباد عدواً لابن سعدان وأبى الوفاء المهندس فقد "... قيل له: كيف رأيت أبا الوفا؟ قال: سراباً بقيعة؟... قيل: فابن سعدان؟ قال: ضخم الدُّسيعة له من نفسه جريًّا وشيعة"^(٣). مما يعني أنَّ سبب تقرب ابن سعدان للتوحيدى يكمن في لقاء مصالحهم وعداوتهم للصاحب بن عباد، فعدو عدو صديقي.

وإذا كانت مواجهة السلطة تتضمن خطاً كبيراً، فإنَّ مواجهة التوحيدى ابن سعدان خطرها أشد. فمنذ الليلة الأولى يقوم ابن سعدان بإبرام العقد السردى مع التوحيدى، وينزله منزلة الجليس الوفي، ليتعرف منه على أشياء كثيرة مختلفة ترددت في نفسه على مر الزمان^(٤). وتبليغ ذروة احتفاء ابن سعدان بالتوحيدى عندما قال له: "... قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفا، فذكر أنك مراعٍ لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلّي أعرّضك لشيء أنبه من هذا وأجدى، ولذلك تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس"^(٥).

إنَّ هذا المدخل السردى هو عبارة عن تطمئنات وضمانات لاستدراجه التوحيدى، فالتواصل السردى يستدعي توافر قناة سرد آمنة، لكنَّ ابن سعدان لا يكتفى بوضع الغنية أمام التوحيدى بل يمارس عليه تهديداً مباشراً فهو يخشى خداع التوحيدى فيقول موجهاً خطابه للتوحيدى: " وكن عن بصيرة أئي سأستدلُّ بما أسمعه منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه"^(٦).

١ الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

٢ مثالب الوزيرين، ص ٢١٤.

٣ نفسه، ص ٢١٥.

٤ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٩.

٥ نفسه، ج ١، ص ١٩.

٦ نفسه، ج ١، ص ٢٠.

وإذاء هذا الخطاب المشحون سلطة ورهبة يمضي التوحيدى في إمتاع الوزير ومؤانسته، ويشترط أن يؤذن له في كاف المخاطبة، وقاء المواجهة، حتى يتخلص من مزاحمة الكنية ومضايقة التعریض، ليركب جدّ القول من غير تقيّة ولا تحاش ولا محاباة ولا انحياش^(١).

إن شرط التوحيدى في استخدام ضمائر خطاب المفرد، ليس أمراً شكلياً، كما أدعى، بل إنه يتبع للتوحدى كسر الوهم بين المثقف والسلطة. كما يكشف عن رغبة التوحيدى في إلغاء الحاجز الذى تفرضه مخاطبة الوزير؛ لأنَّ إلغاء الكلفة في الضمائر من شأنه إقامة مساواةٍ بين المخاطبين وتوازنٍ في الخطاب بحيث تُلغى فكرة الهيمنة التي يسعى الطرف القوى إلى إثباتها.

ولا يملك التوحيدى، في خطاب الليلى، إلاَّ المعرفة، فهي سلاحه الوحيد في مواجهة السلطة، لذلك كان حريصاً على الاحتجاج بالخلفاء والكبار الذين كانوا يستحسنون المعرفة ويطلبون العلم استزادة وحباً حتى يُزِين فضائله وعارفه، ولisburyن لابن سعدان على أهمية بضاعته^(٢).

وما كان التوحيدى عارفاً بأنه لن يكون شريكًا لابن سعدان في سلطته، ولا مقرباً دائمًا منه، فهو مجرد ممتع ومؤانس مؤقت، فقد طلب أجره في ختام الليلة الأولى، فالتوحدى، في الإمتاع والمؤانسة، ساردٌ مأجور ينشر سرده ليحصل على أجره^(٣).

بيد أنَّ التوحيدى لا يكتفى بالدور المحدد له، بل يقوم بدعم مواقف أصحابه وشيوخه، فقد ألمح لابن سعدان إلى فضل شيخه أبي سليمان السجستانى المنطقي وإعجابه بابن سعدان وولائه له، الأمر الذى يعني أنَّ علماء بغداد الكبار كانوا خارج دائرة السلطة، فقد كان أبو سليمان السجستانى مقهوراً في حياته وعيشه، "... و حاجته ماسة إلى رغيف، و حوله وقوته قد عجزا عنأجرة مسكنه، وعن وجه غدائه وعشائه"^(٤). لكنَّ ابن سعدان يعتذر عن عدم تعرّيب أبي سليمان السجستانى متذرعاً بعاهة عوره، وببرصه وهي عاهة تجلب التطهير^(٥).

١ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٠.

٢ نفسه، ج ١، ص ٢٦.

٣ فقد ظلَّ التوحيدى محتاجاً لأبي الوفاء حتى بعد انتهاء الليلي مما يعني أنه لم يعد قادرًا على لقاء الوزير. يقول التوحيدى راجياً أبا الوفاء، أنْ يدعم موقفه عند الوزير ابن سعدان، " ذكر الوزير أمري، وكرر على أذنيه ذكري، وأمل عليه سُورةً من شكري، وابعثه على الإحسان إلى". الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٢٢٨.

٤ الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٣١.

٥ نفسه، ص ٢٩ - ٤١. وهي نص الليلة الثانية التي تضمنت الحديث عن علماء بغداد وفلسفتها.

لقد حاول التوحيدى أن يقنع ابن سعدان بضرورة تقريب علماء بغداد العقلانيين أمثال: يحيى بن عدي، والسجستاني، وأبى الحسن العامرى، والرمانى، وحجته في ذلك علومهم الراسخة التي تنتفع بها السلطة، فهو يورد لابن سعدان نصاً لأبى سليمان السجستاني يقول فيه: "العلم صورةُ المعلوم في نفس العالم، وأنفس العلماء عالمٌ بالفعل، وأنفس المتعلمين عالمٌ بالقوة. والتعلم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل. والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل"^(١).

ما يعني أن خطاب التوحيدى لم يكن خطاب إمتاع ومؤانسة فحسب، بل إنّه كان يحاول التسلل إلى ابن سعدان ليقدم له حلولاً معرفية، فالأمر لا يقتصر على دعم علماء بغداد^(٢) وتقريبهم من السلطة بقدر ما هو وعي بالأزمة التي تعيشها الدولة التي لا تلتفت إلى العلماء وخطاباتهم. فالأولى بهذه السلطة أن تتعلم وتصفي لخطاب العلم والعقل. فالتوحيدى يعرف أن عليه استثمار مجالسته ابن سعدان ليُقنعه بالاحتكام إلى لغة العقل والعلم^(٣).

■ السرد وخطر السقوط

يبدو أنَّ ابن سعدان لم يكن يثق برجاله والمقربين منه، فكان يستشعر خطاً منهم، فقد سأله التوحيدى في الليلة الرابعة قائلاً:-

"كيف رضاك عن أبي الوفاء؟ قلت أرضى رضاً بأتم شكر وأحمد ثناء، أخذ بيدي ونظر في معاشي، ونشطني وبشرني، ورعى عهدي، ثم ختم هذا كله بالنعمة الكبرى، وقلدني بها القلادة الحسنى، وشمنى بهذه الخدمة، وأذاقنى حلاوة هذه المزية، وأوجهنى عند نظرائي"^(٤).

إنَّ خلوة ابن سعدان بالتوكيدى ومجالسته له تتضمنُ بُعداً استجوابياً، فابن سعدان يريد أن يتحقق من طوية رجاله وولائهم بالاستعانة بالتوكيدى الذى يعرف محاذير الأمور ومخاطرها، ويعلم أنَّ صاحب السلطة سريع الانقلاب على رجاله إذا ما استشعر ريبة، لقد كان التوكيدى

^١ الامتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٤٠.

^٢ نفسه، ج ٢، ص ١.

^٣ مهمه التوكيدى لا تختلف عن مهمه شهر زاد التي كان عليها أن تروض شهريار بوساطة سرد يمتد ألف ليلة وليلة، فشهريار نووج الملك القاتل وابن سعدان رمز السلطة العميم المؤسسة على الجهلات والهدايان. انظر: محسن جاسم الموسى، سرديةات العصر الوسيط، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٩٠.

^٤ نفسه، ج ١، ص ٥٠.

يُستبطن قول حميد الصّميري لابنه " اصحاب السلطان بشدة التّوقي كما تصحب السّبع الضّاري والقيل المُغتلم والأفعى القاتلة ..."^(١).

وازاء هذا الخطاب المعم بالرهبة والخوف يتوجّه التوحيدى إلى ابن سعدان راجياً أنْ يحفظَ ما دار بينهما من سرد يقول التوحيدى: " وأنا أسائلك ثانيةً على طريق التوكيد، كما سألك أولاً على طريق الاقتراح، أنْ تكون هذه الرسالة مصونةً عن عيون الحاسدين العيّابين، بعيدةً عن تناول أيدي المفسدين المنافسين؛ فليس كُلُّ قائل يسلم، ولا كُلُّ سامِعٍ يُنْصِفُ، ولا كُلُّ متوسِطٍ يُصلِحُ، ولا كُلُّ قادم يُفْسَحُ له في المجلس عند القدوم"^(٢).

لقد أدرك التوحيدى أنَّ ابن سعدان نموذج سلطوي شمولي يرى سلطته نموذجاً صالحًا للتطبيق، أما اقتراحات الآخرين وأنظارهم فهي مثالية ولا تصلح للتطبيق. لذلك فإنَّ التوحيدى كان يأمل بسقوط هذه السلطة التي تدبر ظهرها للعقل والعلم، وكان يأمل قطع يد ابن سعدان، فهو وإنْ كان ناصحاً له إلَّا أنه كان ساخطاً وناقماً، فقد استدلَّ باستعارة تؤيد هذا التصور مفادها، " وإذا لم تقدر على قطع يد جائز، فقلّها مُتّهمةً مُنجدةً غائرة"^(٣).

١ الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٦٢.

٢ نفسه، ج ٢، ص ١.

٣ نفسه، ج ٣، ص ٢١٥.

التوحيد والانتحار الثقافي

لم يكن أمام التوحيدي بعد أن واجه الخذلان واليأس إلا أن قام بإحرق كتبه، وقد علل ياقوت الحموي أمر إحراق الكتب بقلة جدواها، وضناً من التوحيدي بها على من لا يعرف قدرها بعد موته^(١).

وقد كتب أبو حيان التوحيدي رسالة للقاضي أبي سهل علي بن محمد بعد أن عذله على صنيعه، والرسالة تمتاز بطولها، ومضمونها المتشابك، ورغم ذلك يمكن استخراج مسوغات التوحيدي لإحرق كتبه^(٢):

♦ المسوغ الأول: الاستخاراة والرؤبة

يرجع التوحيدي سبب إحراق كتبه النفيسة بالنار وغسلها بالماء، إلى أنه واجه امتحاناً قاسياً أدى به إلى إحراق كتبه التي كان يعتقد بها لكنَّ هذا الاعتداد تبدل مع مرور الزمن إلى ازدراه واحتقاره، فالموقف من الكتب ليس ثابتًا إذ إنه " لا ثبات لشيء من الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر مادام مقلباً بيد الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتعاور الأيام..."^(٣).

يكشف هذا المسوغ عن صراع وجودي دفع التوحيدي إلى القرار الذي لم يُحسَّم بعد أن استخار الله فيه. يقول التوحيدي: "...فما انبريت له ولا اجرأتُ عليه حتى استخرتُ الله عزَّ وجلَّ أياماً وليلياً، وحتى أوحى إليَّ في المنام بما بعث راقد العزم، وأجدَ فاترَ النية، وأحيا ميتَ الرأي، وحدثَ على تنفيذ ما وقع في الرُّوع وتربيعِ الخاطر..."^(٤).

♦ المسوغ الثاني: الفشل الذريع

يؤمن التوحيدي بجدوى العلم العملية التي تقود إلى النجاة والفوز، فالعلم، حسب التوحيدي، لا يُطلب لذاته وإنما يراد لما يتحققه من فوائد، وعندما يتخلَّف العلم عن تحقيق الفوائد يُصبح نعمة على صاحبه. يقول التوحيدي: " إنَّ العلم حاطك الله يُراد للعمل، كما أنَّ العمل يُراد للنجاة، فإذا كان العمل

١ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٥، تحقيق: إحسان عباس، ص ١٩٢٩.

٢ يورد الباحث ناصر الحزيمي في كتابه الموسوم بـ" حرق الكتب في التراث العربي" ، دافعين بقان وراء إحراق الكتب: الدافع الأول هو إتلاف السلطة للكتاب وتتمثل السلطة في: الحكم، أو المجتمع، أو فرقه دينية، أو أفراد. والداعي الثاني هو الإتلاف الشخصي العائد إلى دوافع علمية، أو عقائدية، أو نفسية، أو دوافع مرتبطة بالخطر والتهديد. انظر: حرق الكتب في التراث العربي، ط١، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠٣، ص ١٧ - ٢٥.

٣ معجم الأدباء ، ج ٥، ص ١٩٢٩.

٤ نفسه، ج ٥، ص ١٩٢٩.

قاصرًا عن العلم كان العلم كلاً على العالم، وأنا أعود بالله من علم عاد كلاً وأورث دللاً وصار في رقبة صاحبه غلاً، وهذا ضربٌ من الاحتجاج المخلوط بالاعتذار”^(١).

لقد كانت كتب التوحيد قيada في حياته؛ إذ أورثته وعيًا يشقى به. فلم ينتفع منها لأنَّ زمان التوحيد زمان الجهالة والجهلاء، لذلك أراد التخلص منها حتى يتحرر من فكرة الإخفاق التي وصل إليها. وهذا يعني أنَّ التوحيد قد خسر مشروعه الذي راهن عليه فأصبح بحالة هذيان تجبره على اللحاق بصفوف الجهلاء. إنها نتيجة مأساوية يُصبح فيها الجهل ملاذ العالم الآمنَ مما يكشف عن حقيقة مُفجعة ألا وهي انهيار القيم وسقوط المعرفة. إنَّ دلالة التعلُّم من العلم غير النافع تجعل من العلم شيطاناً ملعوناً يستحق الرجم واللعن. فهل كان علم التوحيد علمًا ضاراً؟

إنَّ علوم التوحيد لم تكن ضارةً لكنَّ إحجام الناس عن طلبها واستبدال الجهل بها جعله يقرر عدم نفعها، فالناس جهلاء يطلبون الجهل. مما يعني أنَّ التوحيد يتعودُ من الجهل والجهلاء الذين لا يقدرون على فهم كتبه وإدراك علومه. يقول التوحيد عارضاً لأسباب تأليف الكتب، فيقول:

”... ثم أعلم علماك الله الخير - أنَّ هذه الكتب حوت من أصناف العلم سرَّه وعلانيته، فأماماً ما كان سراً فلم أجد له من يتحلى بحقيقة راغباً، وأماماً ما كان علانية فلم أحبَّ من يحرص عليه طالباً، على أنني جمعتُ أكثرها للناس ولطلب المثالية (حسن الحال) منهم، ولعتقد الرياسة بينهم ولد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كلَّه، ولا شك في حسن ما اختاره الله لي وناته بناحيتي وربطه بأمرِي، وكرهتُ مع هذا وغيره أن تكون حجةً عليٍّ لا لي“^(٢).

إنَّ طموح التوحيد وأهدافه كان بعضها مُعلنًا وهو المتمثل في العلم والمعرفة، وبعضها الآخر مُفْعِراً وهو المتمثل في تحقيق حضور اجتماعي مناسب، وسلطة رفيعة، والتحاق الطلاب بعلمه، ونقاش العلماء لأفكاره وتصوراتها.

وعندما يعرض التوحيد ما حوتة كتبه من أصناف العلم فإنه يظهر مُتعالياً؛ فقد ضمَّت كتبه ”من أصناف العلم سرَّه وعلانيته“. إنَّ وصف الكتب على هذا النحو يهدف إلى تحقيق وظيفة سردية مفادها أنَّ الخلل لا يكمن في الكتب نفسها وإنما في القراء الذين لم يفوا حقَّها، فلم يرغب العلماء في أسرارها فتجاهلوها. ولم يحرص الطلاب على دراستها فأعرضوا عنها. إضافة إلى أنَّه لم يُفلح في

١ نفسه، ج ٥، ص ١٩٣٠.

٢ معجم الأدباء، ج ٥، ص ١٩٣٠.

تحقيق حضور اجتماعي من خلالها، كما أنها لم تؤهله للوصول إلى المناصب الرفيعة التي كان يطمح إلى نولها.

♦ المسوغ الثالث: اليأس والقنوط

يُجسّد هذا المسوغ غربة التوحيد الحقيقة، إذ كان ينتابه إحساس قوي بالموت والفقد ناجم عن قسوة حياته ، فهو لم يتزوج ، ولم يكن له أصحاب أوفياء ، ومریدون أدباء^(١). يقول التوحيدى: "ومما شحد العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أني فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحبأ قريباً، وتابعأ أدبياً، ورئيساً مثيباً ..."^(٢).

إنَّ عدم تحقق رغبات التوحيدى وطموحه جعله يُصاب بالوحدة والغربة، خاصة أنه قام بفعل الإحرق وهو في "التسعين من عمره" وهي المرحلة التي تنطوي على أعلى درجات المسؤولية الفكرية. وإذا ما تم اعتبار فعل الإحرق جريمة فكرية فإنَّ هذه الجريمة، كما يُعبر الروائي الفرنسي ألبير كامو في كتابه الإنسان المتمرد، قد أُرتكبت استناداً إلى مُحاكمات عقلية. فقد كانت هذه "الجريمة" تمثل ردًّاً منطقياً على فساد القيم وسقوط الأخلاق وغياب الحقيقة. فعندما تضطر الظروف المُختلفة إلى مقاومة العيش، ومواجهة الرذائل، وممارسة النفاق، فإنَّ الحياة تكون غير جديرة بأنْ تعاش. وينضاف إلى هذا المسوغ خشية التوحيدى من تركته النفيسة، فهو يرى أنَّ الوراثة لا يستحقون هذه الثرثرة، يقول موضحاً: "... فشقّ علىي أنْ أدعها لقومٍ يتلاعبون بها ويُدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمدون بسموي وغلاطي إذا تصفّحواها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها، فإنْ قلتَ: ولمَ لم تسمّهم بسوء الظنِّ وتُقرّع جماعتهم بهذا العيب؟ فجوابي لك أنَّ عياني منهم في الحياة هو الذي يُحقق ظنّي بهم بعد الممات، وكيف أتركها لأناسٍ جاورُّهم عشرين سنة فما صحَّ لي من أحدهم ودادٌ و لا ظهر لي من إنسانٍ منهم حفاظٌ . وقد اضطررتُ بينهم بعد الشُّهرة والمعرفة في أوقاتٍ كثيرةٍ إلى أكل الخضروات في الصحراء، وإلى التَّكفُّف الفاحش عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالنفاق والسمعة، وإلى ما لا يَحسُن بالحرَّ أنْ يرسمه بالقلم، ويطرحُ في قلب صاحبه الألم..."^(٣).

١ لم يكن التوحيدى البعد الوحيد الذى عانى هذا الإحساس المرير، فقد عانى، قبله، شاعر العربية المتنبى ويلات الاغتراب فقال: بم التعلُّل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكنْ أريدُ من زميِّنْ ذا أنْ يُلْفِنِي ما ليس بيبلُّه من نفسه الزمن

٢ معجم الأدباء، ج٥، ص١٩٣٠. وتکاد أزمة التوحيدى، في هذا الجانب، تشبه أزمة الجاحظ. انظر: رسالة الجد والمزل، ص ٢٥٥ - ٢٥٤

٣ نفسه، ج٥، ص١٩٣٠

ويجسد هذا التصور موقف التوحيدى من القراء فقد شك بإمكاناتهم في القراءة والتأويل، وهو تصور لا ينفصل عن خصوصية الثقافة العربية التي امتاز مبدعوها بحساسهم العميق بالتفوق، فالكتاب المسلمين والعرب القدامى يصدرون، في خطاباتهم، عن مرجع أبي^(١) إضافة إلى خشيتهم من التلاعب بكتبهم المخطوطة بعد وفاتهم الأمر الذي يدفعنا إلى التتحقق من هذه المسألة. لقد أفرد الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢ هـ) فصلاً وسماه بـ "خوف صيّاران العلم إلى غير أهله ومن دفن الكتب وأتلفها لذلك" يقول فيه: " وكان غير واحد من المتقدمين، إذا حضرته الوفاة، أتلف كتبه، أو أوصى بإتلافها، خوفاً من أن تصير إلى من ليس من أهل العلم، فلا يعرفُ حكمها، ويحملُ جميع ما فيها على ظاهرها، وربما زاد فيها ونقض، فيكون ذلك منسوباً إلى كاتبها في الأصل. وهذا كله قد نقل عن المتقدمين الاحتراس منه"^(٢).

إنَّ هذا النص يمثلُ شهادة مهمة حول الظروف التي عانواها المُبدعون في الأدب العربي القديم، وهذه الشهادة لا تنفصل عن سياقها الثقافي والحضاري فهي تنديداً بالواقع وإعلان براءة من التاريخ السياسي والثقافي، وهي بلغة المعاصرين "شهادة تاريخية". ولعلَّ المسوود عنهم في هذه الشهادة يمثلون المجتمع بكافة فئاته، فالخلفاء، والأمراء، والوزراء، والفقهاء، والعلماء، والجند، والتجار، وطلاب العلم يندرجون في خطاب التنديد الذي ورد في شهادة التوحيدى الذي خبرهم واحتبر مواقفهم.

١ انظر: هيثم سرحان، *مقامات الزمخشري: سطوة المؤلف وبطش القارئ*، ثقافات: مجلة ثقافية تصدر عن كلية الآداب بجامعة البحرين، ع ٢٠٠٤، ٩، ص ٨٨ - ٩٨.

٢ *تقيد العلم*، ط٣، تحقيق: يوسف العشن، دار إحياء، السنة التربوية، ١٩٨٨، ص ٦١.

♦ المسوّغ الرابع : التقليد الأدبي

يرى التوحيدى أنَّ إحراق الكتب سنة أئمَّة العلم الكبار الذين "يُقْتَدِيُ بهم ويُؤْخَذُ بهديهم ويُعشَى إلى نارِهِم" ^(١). وقد ذكر عدداً منهم وذكر منزلة كل واحد وطريقة تخلصه من كتبه ^(٢)، فأبُو عمر بن العلاء، العالم الزاهد الورع ^(٣)، "دفن كتبه في بطن الأرض فلم يَجِدْ لها أثراً"، وداود الطائي الذي كان من خيار عباد الله زهداً وفقهاً وعبادةً "طرح كتبه إلى البحر" ، ويُوسُف بن أسباط "حمل كتبه إلى غار جبل وطرحها فيه وسَدَ بابه" ، وأبُو سليمان الداراني "جمع كتبه في تنور وسجّرها بالنار" ، وسفيان الثوري "مزقَ ألف جزءٍ وظيرها في الريح" ، وأبُو سعيد السيرافي أوصى ابنه قائلًا: "قد تركت لك هذه الكتب تكتسبُ بها خيراً الأجل، فإنْ رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار" .

إنَّ التوحيدى لا يريد أنْ يقترب اسمه بالائمة الكبار فحسب، بل إنَّه يريد الخروج من ثقافة العصر بكل ما يحمله من تشويهات ونكبات وتجاوزات. فعصر التوحيدى وزمانه "زمانٌ تدمّع العين له حُزناً

١ معجم الأدباء، ج. ٥ . . ص ١٩٣١.

٢ يبدو أنَّ لأساليب التخلص من الكتب دلالاتٍ أسطورية ودينية، فبعضهم أرجعَ إحراق الكتب إلى جهل الناس، بعد موت أصحابها، بها وخوفاً من خلل الناس إذا جهلوها ملاميها ومقاصدها وعجزوا عن فهمها وتأويلها، فـ "بنو إسرائيل ضلوا بكتبٍ ورثوها" . كما أنَّ أحد العلماء أوصى ابنه قائلًا: "إذا أنا متُّ فاغسل كتبِي وادفنها" فلما مات نفذ ابن الوصيَّة فغسل كتبه ودفنتها. الخطيب البغدادي، تقدير العلم، ص ٦١، ٦٢.

٣ يذكر الجاحظ أنَّ أبا عمرو بن العلاء، "... كان أعلم الناس بأمور العرب، مع صحة سماعٍ وصدق لسان". ويورد عن أبي عبيدة مفترِّضٍ بن المتنى قوله: "كان أبو عمرو أعلم الناس بالغربيَّة والعربيَّة، وبالقرآن، والشعر، وب أيام العرب وأيام الناس". ويبدو أنَّ أبا عمرو بن العلاء كان يواجه أزمة حادة دفنته إلى إحراق كتبه. يقول أبو عبيدة مفترِّضٍ بن المتنى: "... وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء، قد ملأت بيته إلى قريب السقف، ثم إله تقرأ (أي: تنهك) فاحرقها كلها، فلما رجع بعدَّ إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه. وكانت عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية". البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢١. ويبدو أنَّ هناك سبباً آخر يقف وراء إحراق أبي عمرو بن العلاء، وهو سبب يرتبط بموقف سياسي عقائدي فقد ذكر محمد كرد علي، في سياق حديثه عن الأضطهاد في سبيل المذاهب والأفكار، أنَّ أبا عبيدة قد ضربَ خمسة سوط. انظر: الإسلام والحضارة العربية، ج ٢، ط ٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٦ . ص ٧١. ولا بدُّ من الإشارة إلى أطروحة فرانز روزنتال الموسومة بـ "عالم الكتب..." عالم بلا نهاية: النظرة الإسلامية التقليدية" حيث تتبع سردية إحراق الكتب ودوافعها في الثقافات الإنسانية، أما العالم الإسلامي فقد مورست عملية إحراق الكتب. فيه، لعدة أسباب، أهمها: الخوف من الكلمة، ولأنها تؤدي إلى الضلال. انظر نصُّ الأطروحة ضمن: الكتاب في العالم الإسلامي: الكلمة المكونة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط، تحرير: جورج عطيَّة، ترجمة: عبد الستار الحلوجي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (٢٩٧)، الكويت، ٢٠٠٣، ص ٣٣ - ٤٨.

وأنسيًّا ويتقطعُ عليه القلبُ غيظاً وجوىًّا وضنىًّا وشجىًّا^(١). فالمثقفُ الحقيقِيُّ عليه أنْ يسجلُ موقفه بوضوحٍ تامٍ ليخرجَ من عصره بعد تقديم شهادته الحقيقة وموقفه الجلي.

♦ المسوغُ الخامس: الزهد والقنوت

انتاب التوحيدِيُّ، في أواخر أيامِه، شعورٌ قويٌّ بالقنوت، فبعدَ أنْ أخفقَ في الحصول على أمنياته التجأ إلى الله، وأخذَ يعدل عملَ الصالحين. وهنا يبرز شعورُ التوحيدِي بالاضطراب فقد يأس من العلم واتجه نحو العمل. وإذا كان العلم يؤدي إلى تحصيل المنافع الدنيوية فإنَّ العمل يقود إلى المنافع الدينية. الأمر الذي يكشف حقيقة مزبورة مفادها أنَّ عصر التوحيدِي وظروفه القاسية قد أوصلته إلى حقيقة مشوهة وهي أنَّ العلم الدنيوي والعمل الديني لا يلتقيان. لذلك كان على التوحيدِي أنْ يتخلَّ عن مشروعه العلمي، المتمثلُ في إنتاج السلطة والإسهام فيها وصولاً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والرفة الإنسانية، في سبيل العمل الصالح.

وسوف يقدم التوحيدِي مسوغاته في اللجوء إلى العمل الصالح فبالإضافة إلى الضمانات الروحية والاستقرار النفسي التي يقدمها العمل الصالح فإنَّ التوحيدِي يرى أنَّ العمل هو جوهر الممارسة الإنسانية، في حين أنَّ العلم سؤال لا ينتهي وغلٌ ثقيل. إنَّ هذه النتائج التي يبسطها التوحيدِي تتضمَّن استعارة بلاغية قاسية وهي أنَّ الثقافة العربية تدفع مبدعيها ومثقفيها إلى الانتحار فعندما يكتشف العالم أنَّ العلم لا يُقدِّم له أي ضمانات سيفتح عن بديل موضوعي آخر. كما أنَّ لجوء التوحيدِي إلى العمل الصالح يجسِّد موقفاً من العلم الفاسد الذي يحوِّل حياة العالم إلى تيه كبير، في حين يضمن العمل الصالح استقراراً وبقيناً. وبعبارة أخرى فإنَّ العمل الصالح هو الحلقة المنيعة التي يعتضم بها العالم عندما تدفعه سياقات المجتمع الثقافيَّة إلى الانتحار. يقول التوحيدِي: "على أنك لو علمت في أي حال غالب على ما فعلته، وعند أي مرض، وعلى أية عشرة وفاقة، لعرفت من عذري أضعف ما أبديتُه، واحتجبت لي بأكثر ما نشرته وطويته"^(٢).

وسوف يكون العمل الصالح منقذاً من فساد العلم، وحائطاً قوياً يستندُ إليه، وزاداً يتسلحُ به في وجه الأجل الداهِم. يقول التوحيدِي: "الرحيل والله قريب والثواب قليل، والمضجع مُقضٌّ والمقام مُمضٌّ، والطريق مخوفٌ والمعين ضعيفٌ، والاعتراض غالبٌ، والله من وراء هذا كلُّه طالبٌ، نسأل الله تعالى رحمة

^١ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٥، ص ١٩٣١.

^٢ نفسه، ج ٥، ١٩٣٢.

يُظللنا جناحها، ويسهل علينا في هذه العاجلة غدوّها ورواحها، فالويل كل الويل لمن بعد عن رحمته بعد أن حصل تحت قدره، فهذا هذا^(١).

فالغريبة التي يعانيها التوحيدى كانت تحاصره في جميع مراحله الإبداعية التي ختمها بحرق الكتب تعبيراً عن موقفه من المجتمع، والسلطة، والثقافيين، والذات، والعالم^(٢).

١ نفسه، ج ٥، ص ١٩٣٢.

٢ انظر: بركات محمد مراد، أبو حسان التوحيدى ... مفترباً، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة ١٥٢ - ٢١، تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت. ٢٠٠١، ٦٧ - ٨٧.

الفصل الثالث: تمثُّلات الأئنة في السرد العربي القديم.

المبحث الأول: كتابة الهاشم سرداً: آفاق الكتاب عند الجاحظ.

اهتمَّ الجاحظ بفئات المجتمع الهاشمية وسردها، اهتمامه بفئاته المركزية. فقد كان يسعى إلى إظهار مفاهيم المجتمع الثقافية وتناقضاتها. فالمجتمع، حسب الجاحظ، ليس بنية ثقافية متجانسة بل إنه بنية تحفل بالاختلاف وتمور بالتناقض. لذلك راح يفتئن في جانب الحياة المعتم ويستخرج صوراً سردية حادةً تُفجِّعُنا بقوتها وتفاجئنا بوجودها الذي يُقيِّم تعايشاً بين المتناقضات. والانحياز للهاشم هو خروج من دائرة المتن المُتَخَّم بالتعالي الزائف والبيان الفاسد الذي يُثبِّت صورة نمطية واحدةً لمجتمع متعدد ومختلف^(١).

وخرُوج الجاحظ السردي يتضمن موقعاً من مؤسسة البيان الرسمية التي تنظم مفاهيمها لتكون دالة على القوة والتفرد، ودخولًا في مؤسسة البيان الهاشمية التي تعيش صراعاً عنيفاً مع الخطاب الرسمي^(٢). فعندما يتحدُّث الجاحظ عن البخلاء وسردياتهم فإنْ حديثه يستبطن سخرية من الأشخاص وسردياتهم، فما دام لا يستطيع الجهر بفئة الأشخاص وسردياتهم حفاظاً على مصالحه المتعددة أولاً وخشية من سلطتهم ثانياً^(٣) فإنه يتعرّض للبخلاء ويتخذ منهم مطيّة يؤسس عبرها خطابه في نقد الأشخاص ومفاهيمهم الثقافية^(٤). لقد كان الجاحظ يسعى إلى إظهار تناقض الهوية العربية الثقافية التي تعتدُّ بالكرم والكرماء وتُدين البخل والبخلاء دون الالتفات إلى ظروف الكرماء والبخلاء المعيشية ودوافعهم الثقافية^(٥).

١ انظر: عبد الكريم جويطي، بخلاء الجاحظ و نهاية التاريخ، مجلة فصول: مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع ٦٤، ٢٠٠٤، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

٢ مصطفى ناصف، محاضرات مع النثر العربي، ص ٦٤.

٣ لم تكن الثقافة العربية تتسامح مع من يتعرّض لفاهيمها وينتقد أحوالها ويكتشف تناقضاتها وعيوبها. وكانت ترفض هذا الفعل، بيان ذلك ما حدث مع الهيثم بن عدي (ت ٢٠٩ هـ)، الذي كان يتبع أخبار الناس وسيرهم فكتب كتاباً كثيرة مهمة لم تصلنا. وقد قال عنه ياقوت الحموي: "... وكان الهيثم مكروهاً لأنه كان يتعرّض لأحوال الناس وأخبارهم فيرويها على وجهها ويُشيع ما كتموا، فكرهوه ووشوا به إلى الولاة وأغرقوا الشعراء بهجهة". معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٦، ص ٢٧٩١.

٤ أفضى الدارسون في الحديث عن دقة وصف الجاحظ وخصوصية خياله، وتنوع معارفه وعمقها، ودقة إدراكه. وهي أمور لا يمكن إلا التسليم بها. لكنَّ هذه الصفات ترتبط بالشكل الفني الذي لم يكن الجاحظ يهتمُ به وحده، فخطابه ينتمي في مضمونه ودلالاته ومعانٍ متنوعة هي التي تظهر مواقف الجاحظ الثقافية، أما الملامح الأسلوبية فتُظهرُ براعته الفنية.

٥ كانت الثقافة العربية تعارض إرغامات على أفرادها فتفرض عليهم سلوكاً معيناً قد يتعارض مع مواقفهم الشخصية. وما يؤيدُ ذلك قولهُ الصحيحيَّ:

ما لي وجه في اللثام ولا يدٌ	ولكنَّ وجهي في الكرام عريضٌ
إذا أنا لاقيتهم وكأني	أهشُّ إذا لاقيت اللثام مريضٌ

ويستعين الجاحظ على مشروع كتابة الهاشم سرداً بالسخرية التي تضمن له الوقوع في محاذير الأمور وتجتبه المواجهة الثقافية والمسؤولية الأخلاقية^(١)، لكنَّ هذه السخرية سرعان ما ينكشف أمرها عندما يُمطَّلِّعُ لثامها الذي يتضح من خلال الشواهد التي كان الجاحظ يستنجد بها في تدعيم مواقفه، إضافةً إلى توكيده على ضرورة استثمار الحصيلة المعرفية عند القراءة، فخطاب الجاحظ خطاب مبتور وناقص، ودورُ القارئ تتميم هذا النقص وإشاعة التواصل مع الخطاب^(٢). يقول الجاحظ:-

”وليس يمْعنِي من تفسير كلّ ما يمرُّ إلَّا اتّكالي على معرفتكَ. وليس هذا الكتاب إلَّا من روى الشِّعرَ والكلَامَ، وذهبَ مذاهِبَ القومَ، أو يكون قد شدَا منه شدواً حسناً“^(٣).

ولا يرکن الجاحظ في خطابه إلى المنقول فحسب وإنما يعتمد على المعاينة والمشاهدة والعقل الذي توكل إليه مهمة المقارنة والمُيَيزُ والحكم والترجيح والاستبعاد وقبول المسائل. إضافةً إلى ذلك فإنَّ الجاحظ يقف عند عرض بعض المسائل موقفاً مُحايداً ليترك اتخاذ الموقف للقارئ الضمني^(٤) وهذا ما يفسِّرُ إيراده ”الشواهد المتعارضة دلالياً“، و”إحالته المسؤولية على الرواوى الثقة العالم“^(٥).

١ لم يكن الجاحظ ساخراً عابشاً في كتبه، وبخاصة في كتاب البخلاء، كما ذهب إلى ذلك الحاجري الذي قال: ”ذلك هو الجاحظ الساخر العابث. وكتاب البخلاء هو من أكثر آثاره الأدبية تأثراً بهذه الناحية، وكشفاً عن هذه الطبيعة الساخرة“، بل كان يملك موقفاً كاملاً لا يمكن دراسته من ناحية العبث وبخاصة أنَّ العبث هو وجودي يرى أصحابه ”أنَّ الحياة غير جديرة بأنْ تُعاش“. الجاحظ، البخلاء، ط٨، تحقيق وتعليق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة.

٢ لقد شبه الجاحظ كتابه بـ ”صحيفتي المُتلمَّس وطرفة“ وأشار إلى موقفه من القارئ الذي لا يستطيع اكتشاف جوهر النص ودلاته العميقية، وتفسير وظائف شواهد وقصصه وأخباره فشيشه بطرفة بن العبد الذي نال حتفه لكتاب كان يحمله ويجهل مضمونه، وأورد بيت المُتلمَّس الذي يقول فيه: **وطرفة بن العبد كان هَبِيْهُمْ ضربوا صَمِيمَ قَدَّاله بِمُهَمَّدٍ** فهو يدعو القارئ إلى الفتنة وعدم اتخاذ طرفة بن العبد هذياً. ثم يقول معلقاً:

”وأنا أعلم أنَّ عامةً من يقرأ كتابي هذا وسائر كتبى لا يعرف معانى هذه الأشعار ولا يُفسِّرُ هذا الغريب، ولكنَّي إنْ تكلَّفتُ ذلك ضعْفَ مقدارٍ كلَّ كتابٍ منه، وإذا طال جداً ثُقُّنَ، فقد صرَّتْ كائني أكتبه للعلماء“. البرصان والعرجان والعميان والخولان، ط١، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة – بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٤.

٣ البخلاء، ص ٢٤٣.

◆ ”القارئ الضمني هو بنية نصية تتوقع حضور متلقٍ دون أنْ تحدده بالضرورة: إنَّ هذا المفهوم يضع بنية مسبقة للدور الذي ينبغي أنْ يتبناه كلُّ متلقٍ على حدة، ويصحُّ هذا حتى عندما تبدو النصوص وكأنَّها تتعذرُ تجاوزها متنقيها الممكن، وأنَّها تقصيه بفعالية. وهكذا، يُعَيِّنُ مفهوم القارئ الضمني شبكة من البنيات التي تستدعي تجاوباً يُلزم القارئ فهم النص“ . فولفغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، ص ٣٠.

٤ انظر: عبد الرحمن الرحموني، مفهوم ”الشاهد“ وأهميته عند الجاحظ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (عدد خاص)، فاس، ١٩٨٨، ص ٢٦٠ – ٢٦٣.

فالجاحظ حريص على إقامة الشراكة مع القارئ ليحصل على الغنم ويتحمل الجاحظ الغرم وحده^(١).

◆ خطاب البخل: بنية السرد آلية القراءة.

يندرج كتاب البخلاء ضمن مشروع كبير كان الجاحظ يطمح إلى إنجازه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "خطاب الهاشم" الذي يُقابل "خطاب المتن". لقد عكَف الجاحظ على تتبع هذا الهاشم وكشف سردياته، وتقديمه للقارئ الذي يَعْرِفُ مسار كتابة الجاحظ وحدودها والآفاق التي تسعى إلى تعبيئها.

يقول الجاحظ مخاطباً القارئ:-

" ذكرتَ - حفظك الله - أَنَّكَ قرأتَ كتابي في تصنيف حيل لصوص النهار وفي تفضيل حيل سُرَاقِ اللَّيلِ، وَأَنَّكَ سَدَّدْتَ بِهِ كُلَّ خَلَلٍ وَحَصَّنْتَ بِهِ كُلَّ عُورَةٍ، وَتَقدَّمْتَ - بِمَا أَفَادَكَ مِنْ لَطَائِفِ الْخَدْعَ وَنَبَّهَكَ عَلَيْهِ مِنْ غَرَائِبِ الْحَيْلِ فِيمَا عَسَى أَلَا يَبْلُغَهُ كِيدُّ وَلَا يَجُوزَ مَكْرُّهُ.

وذكرت أنَّ قدرَ نفعه عظيم وأنَّ التقدَّمَ في درسه واجب"^(٢).

إنَّ خطاب الجاحظ، في مقدمة كتاب البخلاء، يرتبط بعقدِ سرديٍّ مُبرمٍ مع القارئ المتمعن بحضور ثقافي منفصل عن مقاصد المؤلف، فإليه تُعزى عملية القراءة والتأنويل التي تصدر عن سنن وأعراف ثقافية ترتَّهن بالزمن والبنية الثقافية المنجوبة للمفاهيم^(٣).

لكنَّ الجاحظ يوهمنا أنَّه مُتَيقِّنٌ من ردود القارئ التأويلية واستجاباته الواقعية فكتابه الموسوم بـ "تصنيف حيل لصوص النهار وفي تصنيف حيل سُرَاقِ اللَّيلِ" يقوم على توعية القارئ بحيل اللصوص النهاريين وحيل السرَّاقِ الليليِّين بذكر تفصيلات سردياتهم ودخائل نفوسهم من أجل تسديد الخلل وتحصين العوار. فالقارئ يحتاج إلى هذه السرديات ليقيِّ نفسيه من الواقع في براثن اللصوص والسقوط في أحابيل السُّرَاقِ. لكنَّ ماذا لو كان القارئ نبيهاً وفطناً وغيرَ محتاجٍ لكتاب الجاحظ ووصايته؟ هل يجب عليه ألا يقرأ كتابه؟

إنَّ خطاب الجاحظ السري ي تقوم على تعالٍ واضحٍ، فهو عندما يقدم خطابه فإنما يريد أنْ يدفع عن القارئ الجهلَ ويرفع عنه الغرارة ليكتسب بعدها النباهة والفهمة بيان ذلك في المعجم الدلالي

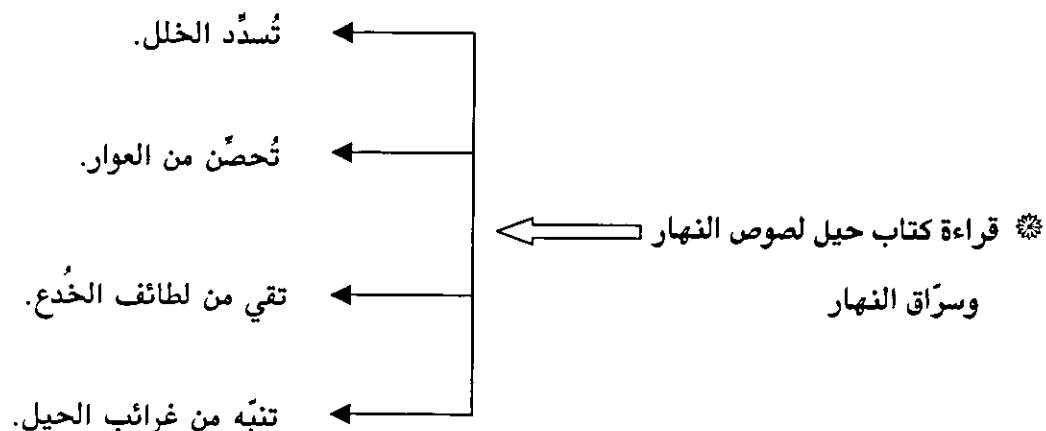
١ هذا التصور لا ينفك الجاحظ يؤكد ويشرّح به فكان يقول: " لأنَّ كُلَّ من التقط كتاباً جامعاً، وباباً من أممَاتِ العلم مجموعاً، كان له غنمَه، وعلى مؤلفه غُرمَه، وكان له نفعه، وعلى صاحبه كُدُّه، مع تعرُّضه لطاعنَ الْبُعَاء، ولا عَرَاضَنَ المُنَافِقِينَ، ومع عرضه عَقْلَه المكبوتَ على العقول الفرغة، ومعانِيه على الجهابذة، وتحكيمِه فيه التأولين والحسدة". الحيوان، ج ١، ص ١٠.

٢ البخلاء، ص ١.

٣ انظر: محمد الناصر العجمي، في "أسلوبية الخطاب الساخر: تحليل 'بخلاء' الجاحظ أثوذجاً، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ١٠٦ - ١٠٧، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، ١٩٩٨، ص ١١٩، ١٢٣.

الذي يقوم عليه الخطاب الذي تشيع فيه مفرداتُ حقل دلالي واحد، هي:- "الخلل، العورة، والخدع، الحيل، الكيد، المكر"، وهي تتنظم في سياق قدحي، إذ إنَّ من تنطلي عليه هذه المعاني يكون غرًّا، وساذجاً.

فالجاحظ يريد أن يُزِح عن عيوننا الغشاوة التي لا ثُرِبنا حقائق الأمور والمسائل، ليتولَّ، بعينيه الجاحظتين، النظر نيابة عنَّا. فمنطق الخطاب منطق وصایة ويقتضي إذ يبدو الجاحظ طيباً والقارئ سليماً لدغته العقارب ونهشته الحَيَّات. وتتجلى هذه الدلالة من النظر في بنية ضمائر الخطاب إذ تكرر ضمير المُخاطب، العائد على الجاحظ، مرة واحدة في سياق التعلُّك "كتابي"، في حين تكرر ضمير المُخاطب تسع مرات ليبرز المُخاطبُ في هيئة المحجاج إلى السرد بوصفه دواءً لكل داء.



ولهذه المزايا سينكبُ القارئُ على قراءة كتاب الجاحظ لإقراره بأنَّ "قدر نفعه عظيم وأنَّ للتقدم في درسه واجب". فالقارئُ، حسب الجاحظ، مُستكين للسارد ومستسلمٍ لسردياته النافعة، لكنَّ هذا الكلام لا يستقيم إلَّا بإقامة خطاب موازٍ لخطاب الجاحظ، وسوف يتأسَّس هذا الخطاب على اعتبار خطاب الجاحظ مليئاً بالخدع والحيل السردية التي طالما حذر الجاحظ من الوقوع فيها والسقوط في شراكها.

إنَّ قراءة خطاب الجاحظ قراءة سطحية لا تستقيم، إذ إنها سُتعطل التداول الفعلي، لذلك، يتعمَّن علينا التماس قراءة تعتمد التدبُّر ونصب الدلالات وإقامة الروابط اللسانية بين عناصر خطاب الجاحظ ومرجع القارئ الثقافي الذي لا يمكن إغفاله^(١).

^١ امتدح الجاحظ الظنِّ محمود الصائب المبني "على قدر الأسباب القوية والضعفية، والذي يتجلَّ للعيون من الأمور المقربة، وعلى ما جرت عليه العادة والتجربة...": البرصان والعرجان والعميان والحلوان، ص ٦.

إن خطاب البخلاء يقوم على نظامين دلاليين يدوران مع القراءة عدماً وجوداً هما: الجدُّ والهزل اللذان يصحان، آناء القراءة، بنيةً واحدةً تتجانس في الغايات وتختلف في الوظائف، فاما تجانس الغايات فذلك الذي يتحقق بمعروفة دافع البخل وأحوال البخلاء، وأما اختلاف الوظائف فيكمن في وظيفة الهزل التي تضفي على القارئ إحساساً بالراحة وتنحه الرغبة في الفحث^(١)، ووظيفة الجد التي تتيح إصابة النفع والفائدة. لكن هذه القسمة ضيزي فهي تجعل الهزل هاماً والجد متناً، فالهزل هو أشبه بالاستراحة السردية التي يتخفف فيها القارئ من عناء الجد الذي يستدعي مداومة القراءة ومعاودة النظر ومراجعة الدلالة. إن عقد السرد يوهم بهامشية الهزل وعدم جدواه مقارنة بالجد الذي يُعدُّ مناط الخطاب وحصول الدلالة.

سيقف الجاحظ من القارئ موقف المتراجِّع، فبعد أن ذكر مُلحَّ البخلاء واحتجاجاتهم، "وكُلَّ ما حضره من أعاجيبهم وأعاجيب غيرهم"^(٢)، سيترك القارئ في مواجهة شاملة مع النصوص ليميز الهزل من الجد والفتَّ من السمين.

إن تشديد الجاحظ على أعاجيب البخلاء وغيرهم رهانٌ سرديٌّ معلنٌ، فعندما يحضر الفقهاء والأغنياء، والمعلمون، والخلفاء في سرديةات البخل والبخلاء فإن ذلك يستدعي الانتباه والحذر، فالجاحظ يُخطط لدفع القارئ إلى مناطق السرد المظلمة لـ "يُبصِّر بعقله البعيد الغامض" ويتجاهضى ببصره "عن القريب الجليل"^(٣).

وإذا كان الجاحظ يشرع في تحديد أهداف كتاب البخلاء المعلنة فإنه يضمِّر مقاصده الخفية، يقول الجاحظ:

"ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبيَّن حُجَّة طريفة، أو تعرُّف حيلةٍ لطيفةٍ، أو استفادة نادرةٍ عجيبةٍ. وأنت في ضحك منه إذا شئت وفي لهو إذا مللتَ الجدَّ"^(٤).

فهو يستبعد أن يتمكَّن القارئ من تحصيل المقاصد كلها، فقد جعلها على التخيير الذي يدل عليه حرف العطف (أو) الدال على وظيفة تنوع المستويات السردية.

١ يقول الجاحظ، على لسان القارئ "... اذكر لي نوادر البخلاء واحتجاج الأشخاص، وما يجوز من ذلك في باب الهزل وما يجوز منه في باب الجد، لأجعل الهزل مستراحاً والراحة جماماً، فإن للجد كذا يمنع من معاونته ولا بد من التمس نفعه من مراجعته". الجاحظ، البخلاء، ص.١.

٢ نفسه، ص.١.

٣ نفسه، ص.٢.

٤ نفسه، ص.٥.

لكنَّ الجاحظ يدافع عن مستوى الضحك الذي يتضمنه كتاب البخلاء، لإيهامنا بأنه كنز الكتاب ورأسه، لذلك يقوم باستحضار الشواهد المؤيدة ثم يأخذ بالدفاع عن البكاء وأهميته وضروراته ومنافعه^(١).

وتحتَّمَ مستويات سردية محفوظة اقتضى حذفها الاحتراز من التعریض بأسماء بعض الناس وأسرارهم، كما أنَّ كتاب البخلاء ضمُّ أحاديث غير مشهورة، وهذا يدلُّ على تصرُّف الجاحظ بمعادته السردية واخضاعها لضوابط ثقافية تُجبره على الاحتراس والانتباه لئلا يُتيح لخصومه أدلةً تدينه^(٢).

♦ المواربة السردية: زيفُ الكرم وأوهام الضيافة

يقيم الجاحظ خطاب البخل والبخلاء لنقد المفاهيم الثقافية التقليدية التي امتدحت الكرم وبارت الكرماء وأغفلت دوافع كرمهم ومسوغات سخائهم التي تقوم على تحقيق المجد وطلب الذكر. يقول الجاحظ: - "وكم قد رأينا من الأعراب مَنْ نزل بربِّ صرْمَةٍ، فأتاه بلبن وتمرٌ وحَيْسٌ وخَبِزٌ وسَمْنٌ سلَاء، فبات ليتلته ثُمَّ أصبح يهجوه: كيف لم ينحرُّ له، وهو لا يعرفه، بعيراً من ذوده أو من صرمته. ولو نحر هذا البائس لكلِّ كلبٍ مَرَّ به بعيراً من مخافة لسانه لما دار الأسبوع إلَّا وهو يتعرَّض للسابلة يتكتَّفُ للناس، ويسألهم العُلَقَ"^(٣).

إنَّ منطق الكرم الثقافي يقتضي أن ينحر صاحب الصرمة لضيوفه الأعرابي بعيراً ليتقي شرُّ لسانه، وليظلُّ ذكرُ كرمه باقياً على الألسن بقاء الأيام^(٤)، لكنَّ المنطق السري يفضح المنطق الثقافي الذي يفرض على الناس الانصياع لمفاهيمه ليحصلوا على الاعتراف بخطاب السلطة الذي يبارك الممارسات والأفعال.

ويكشف السردُ طبيعة خطاب السلطة الذي يرُزِّح تحته الأفراد ويحوِّلهم إلى ضحايا، فالأعرابي الذي نزل عند صاحب الصرمة يعني من أزمة ثقافية إذ إنَّ منظومة القيم تقتضي من صاحب الصرمة أنْ ينحرَ له بعيراً توكيداً على منزلته وحضوره الطاغي، أمَّا إذا اقتصرت الضيافة على ما هو دون ذلك،

١ نفسه، ص ٥، ٦.

٢ نفسه، ص ٧.

٣ نفسه، ص ٧٣.

٤ انظر: قمة الحارثي، البخلاء، ص ٦٧.

فإنها تمثل ازدراء بالضييف وتقليلًا من شأنه، مما يعني أنَّ منظومة قيم الثقافة العربية تُقيِّم وزنًا رفيعاً للضيافة وتعدها مجالاً لاختبار الكرم الذي قد لا تتتوفر شروطه الموضوعية في بعض الأحيان^(١). كما أنَّ القيم الثقافية لا تلتفت إلى صالح المُضيف الذي قد تكون عوائده شحيحةً، وحتى لو كانت كبيرة مثل صاحب الصرمة فهل يمكن له أن يظلُّ أسيراً لهذه المفاهيم الذي يؤدي الانصياع إليها إلى تكُفُّ الناس وسؤالهم^(٢)؟

كما تكشف هذه السردية عن دلالة خطيرة، هي أنَّ الكرم ليس فعلاً حقيقة فهو يُطلب لنتيجته وهو هنا انتقاء لسان الضيف (دلالة المفعول لأجله: من مخافة لسانه) الذي قد يكون غير مستحق للضيافة لوضاعته وخسته، مما يعني أنَّ الضيافة والكرم إنما يكون للكبراء والكرام وهو أمر يدلُّ على أنَّ الثقافة العربية تُقيِّم تمايزاً بين فئات الضيوف وما يستحقونه من ضيافة.

فالجاحظ يسجلُّ موقفاً من الثقافة العربية التي "تُزيَّنُ للذات الهلاك في سبيل الآخرين"، فالمضيف مُجبرٌ على بذل إمكاناته كلها حتى يظل مُسجلاً على ذمة الكرماء، فالكرم يُنمّي الإحساس بالهوية والكونية، وشأنه مثل باقي المفاهيم التي ابتدعتها الثقافة العربية (الفروسيَّة، والإغارة، والسلب...). لتعترف بأفرادها الذين لا وجود لهم خارجها^(٣).

كما أنَّ الجاحظ، في بخلائه، يقف موقفاً نقيضاً من مواقف القبيلة التي أبْقَت على مفاهيمها الثقافية بعد أنْ خرجت من الصحراء ودخلت الحواضر، فالكرم يقترب بالقبيلة والجماعة، وهي تعيش في الصحراء، التي لم تستطع مواجهة الواقع الجديد الذي كان يحتم عليها إعادة النظر في مفاهيمها

١ يبدو أنَّ الجاحظ كان يُعاني من مشكلة الشعور بالنقض حيال المفاهيم الثقافية التي تُعلَّى من شأن السخاء والفن، فقد عاش حياته نهباً للصراعات والأزمات، إذ عاش طفولة قاسية أُلْجأَتَه للعمل على شاطئ البصرة لتأمين حاجات أسرته، ثم انتقلَ للعمل عند الورّاقين ودخوله معرك السياسة والسلطة والسمعيات والمكائد ثم وفاته التي كان يعيش قبلها ظرفاً إنسانياً، فقد كان يعيش في منزل حقير وصغير، وكان يقول في ذلك: لَنْ قُدِّمْتُ قَبْلِي رَجَالُ فَطَالَ مُشَيْثُ عَلَى رِسْلِي فَكُنْتُ الْمُقْدَمَا
ولكنَّ هَذَا الْدَّهْرَ تَاتِي صَرْوَفَهُ فَتَبَرِّمُ مَنْقُوضاً وَتَنْفَضُ مُبَرِّماً

محمد جاد المولى وآخرون، قصص العرب، ج ٣، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د.ت.ط.

٢ لقد أثبتت الشعر العربي مفاهيم الضيافة من خلال علاقته الاقترانية بالعبودية. فقال دعمبل الخزاعي:

وَإِنِّي لَعَبْدُ الضَّيْفِ مِنْ غَيْرِ زَلَّةٍ وَمَا فِي إِلَّا تَلْكَ مِنْ شَيْمَةِ الْعَبْدِ

وقال حاتم الطائي:

وَإِنِّي لَعَبْدُ الضَّيْفِ مَا دَامَ ثَاوِيَاً وَمَا فِي إِلَّا تَلْكَ مِنْ شَيْمَةِ الْعَبْدِ

وقال المقطري الكندي:

وَإِنِّي لَعَبْدُ الضَّيْفِ مَا دَامَ نَازِلًا وَمَا فِي شَيْمَةِ غَيْرِهَا تَشَبَّهُ الْعَبْدَا

٣ انظر: عبد الكريم جويطي، بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ، ص ٣٥٢.

لتكون قادرة على مواجهة العلاقات الجديدة^(١). فالبخل سياق ثقافي يُجابه فيه الفرد ضرورة العيش الغاشم، والبخلاء هم إفراز النظام الاجتماعي الذي يُمجّد المفاهيم الثقافية المركزية، لذلك يكره البخلاء الضيوف ليس " لأنهم يعرضونهم لإتلاف المال" ، و " يدفعونهم للثناء عليهم وتقديرهم"^(٢) فحسب بل لأنهم يجعلونهم في أسفل السلم الاجتماعي ولا يحرضون على الدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم^(٣). إن الجاحظ يتخذ من البخلاء قناعاً سريعاً لينفذ به إلى نقد مفاهيم الثقافة العربية المركزية، وأبنية المجتمع التي تسحق حقوق الطبقات السُّفلَى، وتكتفي بالدفاع عن امتيازاتها ومصالحها. فالهامش هو النقطة التي يبدأ منها الجاحظ لخلخلة هذه الأنساق. وسرديات البخلاء هي النظام الذي يصوغ فيه الجاحظ استعاراته، و " خطاب البخل قطبيعة جذرية مع تاريخ كان يعتبر التضحية، وإيثار الآخر، والشرف، والثناء قيماً لا يرقى إليها الشك"^(٤).

١ انظر: علاء الدين رمضان السيد، صورة المجتمع العباسي في كتاب البخلاء، مجلة جذور: فصلية تعنى بالتراث وقضاياه، يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، ع ١٤٢٤، م ٧، السنة السابعة، ١٤٢٤ هـ، ص ٣٦٥ - ٣٧٣.

٢ عبد الكريم جويطي، بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ ، ص ٣٥٤.

٣ لا يمكن إغفال تجربة الشاعر المُقطّع الكندي مع قومه الذي عابوا عليه ديونه التي كان يبذلها في سبيل حمدتهم.

٤ انظر: بخلاء الجاحظ ونهاية التاريخ ، ص ٣٥٥.

♦ شخصيات البخلاء: السرد والوظائف

يقوم الجاحظ، عبر ثنائية الهزل والجد باستخراج مواقف شخصياته المختلفة، إذ تكون في بعض الأحيان مُثيرة للضحك وفي بعضها الآخر مُثيرة للبكاء. ومن هذه الشخصيات شخصية أستاذه النظام الذي يرد في أدب الجاحظ عامة، وفي البخلاء خاصة بعدة هيئات سردية^(١). وسوف يقتصر التحليل على هيئتين منفصلتين لشخصية واحدة لمعرفة مدى تباين مواقف هذه الشخصية^(٢).

♦ الهيئة الأولى:

النَّصْ

"حدثني أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظام قال: قلتُ مرّةً لجارِي كان لي، من أهل خراسان: أعرني مقلّاكِ فلما احتجَ إليَّ. قال: قد كان لنا مقلّي ولكنه سُرق. فاستعرتُ من جارِي آخر. فلم يلبث الخراسانيُّ أن سمعَ نشيش اللحم في المقلّي، وشمَ الطُّباهجِ، فقال لي، كالمفغضب: ما في الأرض أعجبُ منكِ، لو كنتَ خبّرْتني أئّكْ ثریده للحِم أو لشحِمِ لوجدتني أسرعُ إليكِ به، إنما خشيتُكَ تریده للباقيَّ، وحديد المقلّي يحترقُ إذا كان الذي يُقلّى فيه ليس بدمٍ. وكيف لا أغيّركَ إذا أردتَ الطُّباهجِ، والمقلّى بعد الردِّ من الطُّباهجِ أحسنُ حالاً منه وهو في البيت"^(٣).

تقع هذه القصة في ثلاث طبقات سردية، الطبقة الأولى: المتمثلة في القصة التي جرت بين النظام وجاره الخراساني. والطبقة الثانية: المتمثلة في الحديث الذي جرى بين النظام والجاحظ حول القصة. والطبقة الثالثة: المتمثلة في تدوين القصة وتحويلها إلى خطاب سري يقرأه الناس.

إنَّ الطبقتين الأوليين ليستا من اختصاص القارئ، لأنَّه ليس بمقدوره التيقن من مجريات أحداث كل طبقة، ثم إنَّه ليس مُشاركاً فيهما ويفصله عنهما زمنٌ طويل. بيد أنَّ الطبقة الثالثة هي التي تتتيح للقارئ الالتحاق بالقصة في مستوى القراءة وإنتاج الدلالة.

١ كان الجاحظ منحازاً إلى إبراهيم النظام انجيازاً مطلقاً إذ يقول: "إنه لو لا مكان المتكلمين لهلكت العالم من جميع الأمم، ولو لا مكان العزلة لهلكت العالم من جميع النّحل. فإنَّ لم أقل، ولو لا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العالم من العزلة، فإنَّ أقول: إنه قد أنهج بهم سُلَّاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها النفعة، وشملتهم بما النعمَة". الحيوان، ج ٤، ص ٢٠٦.

٢ انظر: أحمد بن محمد بن أبييريك، صورة بحيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. والدار التونسية للنشر، ١٩٨٦، ص ١٢٧.

٣ البخلاء، ص ٢٣.

يؤسس هذا الخطاب فكرة الضحك الناجمة عن موقف **الخراساني** الذي رفض إعارة مقالة للنظام بحجة أنه سُرق، أي أنَّ القصة تجعل سرقة المقالة حدثاً سردياً مركزاً وهنا تحيل سرقة المقالة على مستوىً سردي آخر يهجس النص به، وهو دوافع السرقة وأحوالها، التي تكشف عن مواقف اللصوص و حاجاتهم التي لا يستطيعون تحصيلها.

لكنَّ سرقة المقالة **تُستثمرُ** في القصة، إذ تتمتد لتصبح علامة بالمفهوم اللساني، بمعنى أنَّ المقالة **تُمثل** تفاوتاً في الحاجات والأوضاع العيشية التي يجسدُها سماعُ **الخراساني** نشيشَ اللحم في المقالة. فال**خراساني**، حسب القصة، كان يملك مقالة لكنه لم يعطها للنظام لعدم علمه بشيءٍ الذي سيُقلّى فيها. وهي فكرة لا يؤيدُها الخطاب الذي يُشددُ على بِطْنَةِ **الخراساني** ورغبتِه في مشاركة النظام اللحم المقلّى، لكنَّ هذا التشديد يكشف، بال مقابل، عن الحيلة التي لجأ **الخراساني** إليها ليشارك النظام الطعام، فقد احتال عليه سردياً وأخذ يدافع عن موائع إعارة المقالة، فال**خراساني** كذب ثلاث مرات، المرة الأولى: عندما رفض إعارة مقالاته مُدعياً سرقتها، والثانية: عندما سمع نشيش اللحم في المقلّى وذهبَه للنظام ليسوّغ له دوافعه في عدم إعارة المقالة، والثالثة: عندما شارك النظام أكل اللحم المقلّى.

إنَّ هذه القصة تتضمن عناصر سردية محذوفة لكنها تستقيم آناء القراءة، فالتصاق البيوت، ومشاركة **الخراساني** **النظام** طعامه، هي عناصر سردية قائمة بالقوة. إذ إنَّ شمَ الطُّبَاهِيج يدلُّ على أنَّ بيت **الخراساني** كان لصيقاً ببيت النظام، كما أنَّ ردَ **الخراساني** على النظام تدلُّ على أنه كان واقفاً في بيته أثناء قلي اللحم.

لكنَّ القصة **تثبت** عنصراً سردياً مركزاً يقوم الخطاب السري بأخفائه وتهميشه، وهذا العنصر هو: عدم امتلاك **النظام** مقالة، وطلبِه من **الخراساني** إعارة المقالة، ثم ذهابه إلى جار آخر لإعارة المقالة. بيد أنَّ الخطاب لا يخفي هذا العنصر السري، لتحقيق وظيفة تشويقية وإنما للتحفظ على دلالاته، فالسرد يقيم حظراً على بعض الدلالات التي تتصادم من الموقف الثقافي. وبمعنى آخر، فإنَّ هذه القصة تتضمن تنديداً بالظروف القاسية التي يحييها شيخ المعتزلة **النظام** الذي لم يكن يملك أبسط أدوات الطهو.

ما يعني أنَّ هذه القصة تقيم في منطقة الهمز والجد، التي يمكن أن نطلق عليها "المضحكات البكائيات"، وهذا يدلُّ على أنَّ الجاحظ يضع نصوصه في منطقة بينية حتى ثُقلت من تأويل وحيد

وقراءة تعسفية. فالاحتجاج الذي يطبع نصوص الجاحظ يحتاج مساحةً بيئية تتحرّك فيها العلامات دون أن تكون محددة الهوية^(١).

♦ الهيئة الثانية ♦

لا تعرف نصوص الجاحظ بالحدود والفاصل التي يفرضها تعدد كتبه، فكتبه لا تصمد في وجه النصوص، فهي نصٌ واحد^(٢). فقد يطرح الجاحظ مسألةً في كتاب ثم يستكملاً في كتاب آخر، وقد يعرض شخصية في حكاية ويأتي على بيان مواقفها في كتاب آخر.

وهيئـة النـظام الثـانية يورـدـها الجـاحـظـ في كـتابـ الحـيـوانـ :

" وأخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام قال: جعتُ حثى أكلت الطين، وما صرت إلى ذلك حثى قلبـت قـلـبـي * أـنـذـرـكـ: هـلـ بـهـاـ رـجـلـ أـصـيـبـ عـنـدـهـ غـدـاءـ أـوـ عـشـاءـ، فـمـاـ قـدـرـتـ عـلـيـهـ. وـكـانـ عـلـيـ جـبـةـ وـقـمـيـصـانـ، فـنـزـعـتـ الـقـمـيـصـ الـأـسـفـلـ فـبـعـتـهـ بـدـرـيـهـمـاتـ، وـقـصـدـتـ إـلـىـ فـرـضـةـ الـأـهـواـزـ، أـرـيدـ قـصـبةـ الـأـهـواـزـ، وـمـاـ أـعـرـفـ بـهـاـ أـحـدـاـ. وـمـاـ كـانـ ذـلـكـ إـلـاـ شـيـئـاـ أـخـرـجـهـ الضـجـرـ وـبعـضـ التـعـرـضـ. فـوـافـيـتـ فـرـضـةـ فـلـمـ أـصـبـ فـيـهاـ سـفـيـنةـ، فـتـطـيـرـتـ مـنـ ذـلـكـ. ثـمـ إـنـيـ رـأـيـتـ سـفـيـنةـ فـيـ صـدـرـهـ خـرـقـ وـهـشـ فـتـطـيـرـتـ مـنـ ذـلـكـ أـيـضاـ، وـإـذـاـ فـيـهاـ حـمـولةـ، فـقـلـتـ لـلـمـلـاحـ: تـحـمـلـنـيـ؟ قـالـ: نـعـمـ قـلـتـ: مـاـ اـسـمـكـ؟ قـالـ دـاـوـدـاـزـ، وـهـوـ بـالـفـارـسـيـةـ الشـيـطـانـ، فـتـطـيـرـتـ مـنـ ذـلـكـ. ثـمـ رـكـبـتـ مـعـهـ، تـصـكـ الشـمـالـ وـجـهـيـ، وـتـشـيرـ بـالـلـلـيـلـ الصـقـيعـ عـلـىـ رـأـيـ. فـلـمـ قـرـبـنـاـ مـنـ فـرـضـةـ صـحـتـ: يـاـ حـمـالـ! وـمـعـيـ لـحـافـ لـيـ سـمـلـ، وـمـضـرـبـةـ خـلـقـ، وـبـعـضـ مـاـ بـدـ لـثـلـيـ مـنـهـ. فـكـانـ أـوـلـ حـمـالـ أـجـابـنـيـ أـعـورـ فـقـلـتـ لـبـقـارـ كـانـ وـاقـفـاـ: بـكـمـ تـكـرـيـ ثـورـكـ هـذـاـ إـلـىـ الـخـانـ؟ فـلـمـ أـدـنـاهـ مـنـ مـتـاعـيـ إـذـاـ الثـورـ أـعـضـبـ الـقـرـنـ، فـازـدـدـ طـيـرـةـ إـلـىـ طـيـرـةـ، فـقـلـتـ فـيـ نـفـسـيـ: الرـجـوعـ أـسـلـمـ لـيـ. ثـمـ ذـكـرـتـ حـاجـتـيـ إـلـىـ أـكـلـ الطـيـنـ فـقـلـتـ: وـمـنـ لـيـ

١ كان الجاحظ يميل إلى استخدام أسلوبِيَّ الجد والهزل في الوقت نفسه، فقال: " إنَّ الكلام قد يكون في لفظِ الجد، ومعناه الهزل، كما يكون في لفظِ الهزل ومعناه الجد"؛ ذلك "أنَّ إفرازَ الجد من الهزل، وتمييزَ الهزل من الجد حتى لا يُؤْتَى بهذا في هذا لنوعٍ من الخطأ على المتكلِّم البليغ، والقائل البين". ولو جرى على ذلك كأنَّ الاقتدار يُبَطِّلَ الجد الملازم، والواسعة تُثْبِتُ الغاية المبلغة. ولما كان البيان لا يكون بياناً، والبلاغة لا تصير بلاغة إلا ببيان يكون التكلُّم آخذاً في كلِّ واءٍ، قادرًا بكلِّ زناد، مُستَظْهِرًا بكلِّ عتاد وجبارًا أن يدخل الهزلُ في الجدِّ بمتداهَا واستمتعاهَا، ويدخل الجدُّ أمتداداً وأتساعاً". مثال الوزيرين: أخلاقُ الصاحب ابن عباد وابن العميد، ص ٢٩٠.

٢ هذه العبارة من وحي القرطبيِّ صاحب التفسير المشهور بـ"الجامع لأحكام القرآن"، الذي قال في أحد موضعٍ تفسيره "القرآن الكريم كالسورة الواحدة".

هـ أي فـكـرـتـ كـثـيرـاـ، وـالـقـلـبـ: الـعـقـلـ. وـالـجـمـلةـ تـتـضـمـنـ كـنـيـةـ عـنـ صـفـةـ عـدـمـ وـجـودـ الصـاحـبـ الـوـفـيـ وـالـأـخـ وـالـصـادـقـ.

بالموت؟! فلما صرتُ في الخان وأنا جالس فيه، ومتاعي بين يديِّ وأنا أقول: إن أنا خلْفُه في الخان وليس عنده من يحفظه فُشَّ البابُ وسرق؛ وإن جلست أحفظه لم يكن لمجيئي إلى الأهواء وجه. فبياناً أنا جالس إذ سمعت الباب، قلتُ: من هذا عافاك الله تعالى؟ قال: رجلٌ يريده، قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. قلتُ: ومن إبراهيم؟ قال: إبراهيم النظام. قلت: هذا خنَّاق، أو عدوُّ، أو رسولُ سلطان! ثم إنني تحاملتُ وفتحتُ الباب، فقال: أرسَلْنِي إليكَ إبراهيم بن عبد العزيز ويقول:

نحن وإن كُنَا اختلفنا في بعضِ المقالة، فإنَّا قد نرجعُ بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحرمة. وقد رأيتَ حينَ مورتَ بي على حال كرهُتها منك، وما عرفْتُك حتَّى خبَرْتُني عنك بعضُ من كان معِي وقال: ينبعُي أن يكون قد نزعْتُ بك حاجة. فإنْ شئتَ فأقمْ بمكانك شهراً أو شهرين، فعسى أن نبعثَ إليكَ ببعضِ ما يكفيك زماناً من دهرك. وإنْ اشتَهَيتَ الرُّجُوعَ فهذه ثلاثة مثقالاً، فخذُها وانصرف، وأنتَ أحقُّ من عذرَ.

قال: فهمج والله علىَ أمرَ كاد ينقضني. أما واحدةً: فأنَّى لم أكن ملكتُ قبل ذلك ثلاثينَ ديناً في جميع دهري. والثانية: أَنَّه لم يطل مقامي وغيبَي عن وطني، وعن أصحابي الذين هم على حال أشكَلَ بي وأفهمُ عنِّي. والثالثة: ما بينَ لي من أَنَّ الطيرة باطل؛ وذلك أَنَّه قد تتابعَ علىَ منها ضروبُ، والواحدة منها كانت عندَهُم مُعطيَة.

قال: وعلى مثل ذلك الاستيقاظ يعمَلُ الذين يعبرُون الرُّؤيا^(١).

◆ إطار النص الموضوعي

يندرجُ هذا النص ضمن "باب القول في الغربان" الذي أفرده الجاحظ للوقوف على الغربان وأخبارها وغرائبها ودلائلها في الثقافة والتفسير العربيين مُتخيراً اللطائف والأخبار والأحاديث الدالة، ثم يُعرجُ على التَّطْيِيرِ ودلائله في الخيال العربي ليقفَ على بعض القصص والأخبار التي خلدتُها الذاكرة الجمعية مثل: قصة النابغة مع زبَّان بن سيَّار، وقصة عبد الله بن الزبير مع يزيد بن معاوية. مما يعني أنَّ الجاحظ يوردُ قصة النظام الموسومة بـ "النظام وعدم إيمانه بالطيرة" ضمن سياق موضوعي يعرض مواقف العرب من الإيمان بالطيرة وتكذيبها.

١. أي فُتح دون مفتاح.

١ الحيوان، ص ٤٥١ - ٤٥٣.

لكنَّ هذا السياق الموضوعي مجرد ذريعة يتخذها الجاحظ لإدراج القصة التي لا تستقيم مع موضوع الباب المُدرجة فيه، ولا يعني ذلك أنَّ هناك خللاً سردياً أو منهجياً في تنظيم مواد الباب بل يرتبط الأمرُ بسياق التحايل الذي يوجه كتابة الجاحظ الذي لا يستطيع التصرير بمواقفه السردية تصريحًا علننياً مما يضطره إلى التحايل على مؤسسة الرقابة التي قد تكون أشخاصاً أو اتجاهات فقهية أو فرقة من الفرق الإسلامية وتكتُنُ، للجاحظ، موقفاً عدائياً.

فالجاحظ يحاول لإبطال أثر هذه القصَّة السردية بإيرادها في سياقٍ موضوعيٍّ يضمُّ حياده الشخصي، و يجعلها مرتبطة بقراءة تقليدية تحتفل بالغرائيِّ الذي تتضمنه مواضع الباب، كما أنَّ هذا الأسلوب الجاحظيٌّ يُبرز قدرته على الإفلات من مؤسسة البلاغة الرسمية وللاحقتها^(٤).

❖ تحليل السرد

❖ المُلاحقة والجوع

يتَّخذ النَّظام في هذه القصَّة هيئة الملاحق والطريد الذي تحدق، في وجهه، النهاية المأساوية. وينفتح المشهد السردي على الجوع وأكل الطين اللذين يمثلان علامَة لسانية مكتملة الأبعاد، فالجوع، في هذه القصَّة، لا يُمثِّل حاجة النَّظام للطعام فحسب وإنما يُجسِّد حالة الحصار التي يعيشها النَّظام الذي لم يكن بإمكانه التنقل بحرية طبيعية للحصول على طعامه أو ما يسدُّ رمقه.

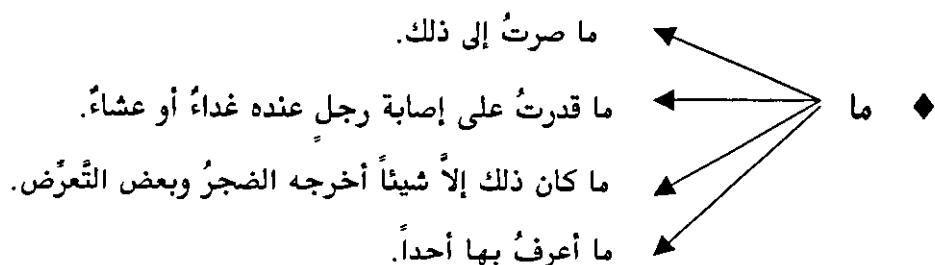
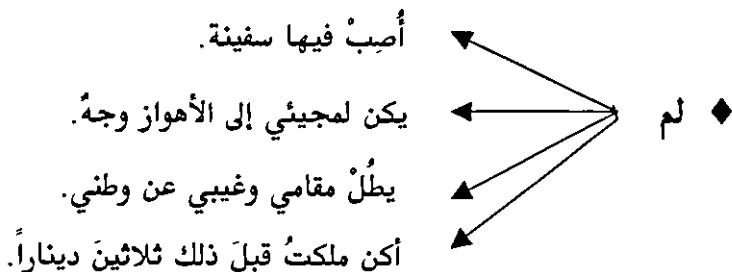
وإذا كان الطين شكلَ الأكل الختامي فإنَّ الخطاب يحيل على أشياء أخرى تمَّ أكلها قبل الطين إذ إنَّ جملة: "جعْتُ حتَّى أكلت الطين" تدلُّ على "المأكولات" الأخرى التي لاذ بها النَّظام ليواجه جوعه وأصناف المأكولات الأخرى ليست ظاهرة في نص القصَّة لكنَّ عناصر السرد تُخبر عنها، فالنَّظام لم يصل إلى مرحلة أكل الطين إلَّا بعد أنْ يَئُس من وجود رجال يركنُ إليهم ويُمْيلُ عليهم ليصيبُ غداءً أو عشاءً. يقول السارد: "وما صرَّت إلى ذلك حتَّى قلبَت قلبي أتَدَّرك: هلْ بها رجلٌ أصيَّبُ عنده غداءً أو عشاءً، فما قدرت عليه".

١ كان الكتاب يبتكرُون طرائق في التخيَّف والتتكَّر خلف الكتابة، يقول عبد الفتاح كيليطو: "...فالجاحظ يختفي كعادته وراء أشخاص ينسب إليهم القول في سياق جدالي؛ إِنَّه حاضرٌ غائبٌ يُوزع الخطاب بين ممثلين لهذا الرأي أو ذاك، ويضيق فيما يخصه بالكلام، فلا يقوم بدور الحكم ولا يقول القول الفصل. وحتى عندما يتحدث بضمير المتكلَّم، باسمه الخاص، فإنَّ رأيه لا يتمتع بمبدئية بايَّة مزية أو أفضليَّة، لكونه يتَّجاور مع آراء أخرى مضادة أو مختلفة. إِنَّه كاتبٌ يبدو بلا موقع وبلا مأوى". لن تتكلَّم لغتي، ط، دار الطليعة، بيروت،

إنَّ تكرر (حتى) الدالة على الغائية مرتين يكشف حجم المعاناة التي واجهها النظام الذي لم يجد صديقاً أو أخاً يطعمه ويلجأ إليه إذ إنَّه كان يعيش حياة تحفُّ وهذه النتيجة ضمنية، ذلك أنَّ هذه الحالة أوصلته إلى أكل الطين. أما المأكولات الأخرى التي اضطرَّ النظام إلى أكلها فهي ليست طعاماً إنسانياً إذ إنَّ حالة الجوع القاسي تفرض على الإنسان أن يأكل الزواحف والحشرات وأوراق الشجر، لكنَّ حضور الطين يصوِّر حجم الملاحقة التي أورثت النظام علَّةً عانى منها كثيراً، فقد "قيل للنظام في علته: ما تشتهي؟ قال: أشتهي أنْ أشتهي" ^(١).

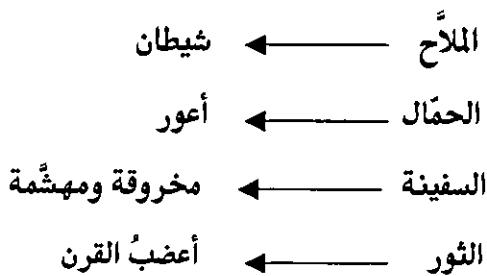
♦ دلالات النفي

وتحتل أدوات النفي الحرفية حيزاً دالياً كبيراً يصوِّر الوضع القاسي الذي واجه النظام إذ تكرر حرف النفي (ما) أربع مرات في الموضع الآتية: "ما صرت إلى ذلك، ما قدرت عليه، ما كان ذلك إلا شيئاً، ما أعرف بها أحداً" ، وتكرر حرف النفي (لم) أربع مرات في الموضع الآتية: "فلم أصب فيها سفينة، لم يكن لمجيئي إلى الأهواز وجه، لم أكن ملكتُ قبل ذلك ثلاثينَ ديناراً، لم يطل مقامي وغيبني عن وطني". فالنفي يُجسد حالة العدم التي عاشها النظام في البصرة حيث كان ملاحقاً وفي قصبة الأهواز حيث كان طريداً.



٢. فُرْضَةُ الْأَهْوَازِ: وَهِيَ مَعْبُرُ النَّظَامِ إِلَى قَصْبَةِ الْأَهْوَازِ وَقَدْ سَبَبَ هَذَا الْمَكَانُ، لِلنَّظَامِ، أَزْمَةً وَجُودِيَّةً جَعَلَتْهُ يَتَمَنَّى لَوْ أَنَّهُ ظَلَّ مُتَخَفِّيًّا فِي الْبَصَرَةِ، إِذْ إِنَّهُ لَمْ يُصْبِطْ، بَادِئُ الْأَمْرِ، سَفِينَةً تَقْلُهُ إِلَى قَصْبَةِ الْأَهْوَازِ، ثُمَّ رَأَى سَفِينَةً فِي صُدُرِهَا خَرْقًا وَهَشْمًا كَانَ مُضطَرًّا لِلْهَرْبِ فَقَدْ اسْتَقْلَهَا مَا يَعْنِي أَنَّهُ آثَرَ مُواجِهَةَ خَطْرِ الْغَرْقِ عَلَى أَنْ يَبْقَى مُلاَحِقًا. لَيْسَ هَذَا فَحْسَبَ بِلَ إنَّ الْجَمْلَةَ الظَّرْفِيَّةَ "إِذَا فِيهَا حَمْوَلَةٌ" تَدْلِي عَلَى أَنَّ السَّفِينَةَ لَيْسَتْ مُخَصَّصَةً لِلرِّكَابِ وَإِنَّمَا لِلْبَضَائِعِ الْأَمْرِ الَّذِي يَصْوِرُ وَضْعَ الرِّكَوبِ غَيْرَ الْمَنَاسِبِ، فَقَدْ أَمْضَى النَّظَامُ رَحْلَتَهُ عَلَى سَطْحِ السَّفِينَةِ وَهُوَ عَارٍ إِلَّا مِنْ لَحَافِهِ السَّمْلِ. وَتُجَسِّدُ بِنَيَّةَ الْحَالِ الْكَائِنَةِ فِي قَوْلِ السَّارِدِ: "ثُمَّ رَكَبَتْ مَعَهُ تَصَكُّ الشَّمَالِ وَجَهِي، وَتَثْبَرُ بِاللَّيلِ الصَّقِيعَ عَلَى رَأْسِي" مَشَهُدًا مَأْسَاوِيًّا أَمْضَاهُ النَّظَامُ طَيْلَةً مَدَةِ الرَّحْلَةِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ تَقْدِيرُهَا. وَيَنْضَافُ إِلَى ذَلِكَ اسْمَ الْمَلَاحِ الَّذِي يَعْنِي الشَّيْطَانَ، وَهُنَّا يَكْشِفُ الْاسْمُ عَنْ دَلَالَةِ مَهْمَةٍ وَهِيَ أَنَّ النَّظَامَ قَبْلَ أَنْ يَجْعَلْ مَصِيرَهُ فِي يَدِيِّ الشَّيْطَانِ عَلَى أَنْ يَجْعَلَهُ فِي يَدِيِّ مَلَاحِقِيهِ، فَالشَّيْطَانُ أَكْثَرُ رَأْفَةً مِنْهُمْ.

٣. قَصْبَةُ الْأَهْوَازِ: يَبْدأُ هَذَا الْمَكَانُ مِنْ نَزْوَلِ النَّظَامِ عَنْ سَطْحِ السَّفِينَةِ وَهُوَ يَحْمِلُ أَمْتَعَتَهُ التَّوَاضُعَةَ وَهِيَ: الْلَّحَافُ السَّمْلُ، وَالْمَضْرِبَةُ الْخَلْقُ، وَأَشْيَاءُ بِسِيَّطَةٍ أُخْرَى. وَإِذَا كَانَ مَلَاحُ السَّفِينَةِ شَيْطَانًا فَإِنَّ حَمَالَ الْأَمْتَعَةِ أَعْوَرُ. وَإِذَا كَانَتِ السَّفِينَةُ مُخْرُوقَةً وَمَهْشَمَةً فَإِنَّ ثُورَ الْحَمَالِ أَعْضَبُ الْقَرْنِ.



إِنَّ هَذِهِ الْعَلَامَاتِ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ نَذُورِ النَّهَايَةِ، فَلَا مَلَذُ لِلنَّظَامِ فَالنَّهَايَةُ تَتَرَبَّصُ بِهِ. فَعِنْدَمَا رَأَى النَّظَامُ نَذُورَ النَّهَايَةِ رَاوَدَتْهُ نَفْسُهُ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْبَصَرَةِ إِذْ إِنَّ هَدْفَهُ فِي الرَّحْلَةِ لَمْ يَتَحَقَّقْ، فَقَدْ كَانَ يَطْمَحُ إِلَى الْعُثُورِ عَلَى حَيَاةَ آمِنَةٍ وَمُسْتَقِرَّةٍ تُبَعِّدُ عَنْهُ شَرُّ الْمَلَاحَةِ وَوَيْلَاتِ التَّخْفِيِّ لِكُلِّهِ فَوْجَىءَ بِأَنَّ الْخَطَرَ يَوْجَهُهُ أَيْنَمَا حلَّ وَارْتَحَلَ. وَمَعَ ذَلِكَ سِيَقْبَلُ النَّظَامُ الإِقَامَةَ وَسَطِ عَلَامَاتٍ تُنْذِرُ بِالْخَطَرِ بَدْلَ الرَّجُوعِ إِلَى الْبَصَرَةِ حِيثُ لَا يَوْجَدُ أَمَامَهُ إِلَّا أَكْلُ الطَّينِ.

أما الخان فهو محل إقامة النظام في قصبة الأهواز حيث يداهمه شعور بالخوف من السُّرُاق سيفضله للبقاء في الخان حتى لا تُسرق أمتعته. لكنَّ الإضطرار للبقاء سيجعل النظام في مواجهة الفاقة والجوع؛ لأنَّ سبب مجده من الأهواز ليس طلب الأمان والهرب من الملاحدين الذين يتربصون به فحسب وإنما من أجل البحث عن عمل ينتفع به.

◆ سطوة المواجهة

تصوَّرُ هذه الوحدة السردية شعور النظام بالخوف من المواجهة عبر حوار درامي *Dramatic Monologue* يعرض دون وساطة سردية ما تشعرُ به الشخصية وما تتصرُّفُ من مخاوف أو رغبات أو أحلام أو حاجات^(١).

يبدأ الحوار الداخلي "المونولوج" عندما يُقْرَع باب الخان الذي نزل به النظام ، وحسب مؤشرات النص فإنَّه لم يمض وقت على نزول النظام بالخان فقد كان مُراقباً من قبل ملاحقيه طيلة سفره من البصرة.

إنَّ قرع الباب يجسِّدُ علامة هلاكية فالنظام غريب على قصبة الأهواز ولا يوجد بها من يعرفه، وسوف تتفاقم مشاعر المواجهة عندما يجري الحوار بينه وبين قارع الباب الذي يكشف عن معرفة قارع الباب للنظام معرفة دقيقة وذلك عندما أخبره عن اسمه كاملاً فقال: "إبراهيم النظام". وإذا كان ذكر الاسم دالاً على معرفة قارع الباب بالنظام فإنَّها تدلُّ، عند النظام على الهلاك وذلك عندما قال: "هذا خنَّاق، أو عدو، أو رسول سلطان". إنَّ الاحتمالات التي افترضها النظام تدلُّ على فداحة الخيارات التي تواجهه، وتدلُّ على محور الاختيارات المعجمي الذي يصبح جزءاً من تفكير الرء في وقت معين.

وسوف يكون فتح الباب دلالة على المواجهة الشاملة مع الخيارات القاسية التي رجح منها احتمال واحد هو أنَّ قارع الباب رسول سلطان ظلٌّ يتعقبُ النظام حتى في ملاذه البائس. لكنَّ هذا الرسول لم يحمل للنظام تهديداً أو وعيداً بل إنَّه يحمل رسالة عفو صادرة عن "السلطان" الذي يملك سلطتي العفو والتهديد وهو إبراهيم بن عبد العزيز ونصُّها:

"نحن وإنْ كنَّا اختلافنا في بعض المقالة، فإنَّا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحرمة. وقدرأيتكم حين مررت بي على حال كرهتها منك، وما عرفتك حتى خبَّرْني بعض من كان يُقيم معي وقال: ينبغي أن يكون قد نزعـتـ بك حاجةـ. فإنـ شئتـ فأقمـ بمـكانـكـ شهرـاً أوـ شـهـرينـ، فـعـسىـ أنـ نـبعـثـ إـلـيـكـ بـبعـضـ ماـ"

يكفيك زمناً من دهرك. وإن اشتهرت الرُّجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فخذها وانصرف، وأنت أحقُّ من أعذر”

إنَّ الاختلاف مع السلطة يُجبرُ المثقفَ على التخفيِّ وأكل الطين والهرب، وسوف تكون السلطة قادرة على التراجع عن قراراتها مع هذه الفتنة من الناس بحيث تفرض عليهم واقعاً بائساً أو أنْ ترجع ”إلى حقوق الأخلاق والحرية“ عبر منطق لا يحتمل إلى أدنى درجات العدل. فالسلطة هي صاحبة القرار في العقوبة والعفو وفي كلتا الحالتين فإنه لا يوجد ضوابط تنظمُ طبيعة سُنْ هذه القرارات والتشريعات فتصبح حياة الأفراد عرضةَ العبث والمصادفة؛ لأنَّ السلطة، وحدها، القادرة على تفعيل حقوق الأخلاق والحرية واستخدامها في الزمان والمكان الملائمين.

وازاء هذه الهبة العظيمة التي تکاد تشبه المعجزة الإلهية فإنَّ النظام ستنهار قواه، إذ إنه لم يكن يتوقع أنْ يحظى بالعفو فالرجل كان مُتيقناً من نهايته المأساوية. لذلك سيقبلُ عرض رسول السلطان ويأخذ الثلاثين مثقالاً التي لم يكن يملك في حياته كلها ثلاثين ديناً. كما أنَّ العفو كان للنظام حدثاً استثنائياً إذ إنَّ أصحابه ذوي المواقف المتشابهة ما يزالون يعانون ويلات الملاحقة و لعنات التخفيِّ.

إنَّ هذا التأويل الدلالي يكشف عن إمكانات النص العميقه التي لا يُثبتُها ”بابُ القول في الغریبان“ أو القول في التطير، فالجاحظ يدفع نصوصه للقارئ، ليستخرج دلالاتها فإنَّ أفلح نجا وفاز وإنْ أخفق فمصيره مصير طرفة بن العبد الذي لم تراوده فكرة قراءة الكتاب الذي كان يحمل قرار موته. فالنص هو مناط الدلالات ومحور العلامات التي تُبقي النص مشرعًا على التأويل^(١).

^(١) أميرتو إيكو، الأثر المفتوح، ط٢، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠١، ص ٢٣ - ٢٥.

المبحث الثاني: سيرة الصداقة السردية: الخطاب السري في رسالة الصداقة والصديق.

كانت الحياة البعدادية، في النصف الثاني من القرن الرابع، تقوم على التفاوت الطبقي، والاقتصادي، والاجتماعي، فقد كانت الطبقة الحاكمة والمتنفذة تتمتع بالعيش المترف، والامتيازات الواسعة، إذ قامت هذه الفئة، فئة الأمراء، والوزراء، بالاستيلاء على مقدرات الدولة، ورقباب العباد، الأمر الذي أدى إلى حدوث شرخ في البنى الاجتماعية، نجم عن تأجيج الصراع بين السنة والشيعة، وحصول حوادث قتل ونهب أدى إلى انعدام الأمن، وتراجع القيم الإنسانية، واحتلال موازين العلاقات بين جميع الفئات. ولم يسلم من هذه الحالة، العلماء والمثقفون، فقد كان لزاماً على كلّ عالم أن يلتحق بالسلطة، بأن يتصل بأمير أو وزير، ليس هذا فحسب، بل كان ينبغي على العالم أن يُربِّي ما وجهه حتى يحصل على أدنى حقوقه ليتسنى له العيش بمستوى طبيعي. وبصورة التوحيدية، الحيز الضيق الذي كان متاحاً للعلماء، فقد اتّصل التوحيد بالصاحب بن عباد ظناً منه أنَّ الصاحب الوزير الكاتب يقدر على إنصافه، فما كان من الصاحب إلا أن أوكل للتوكيد مهمَّة نسخ رسائله بدعوى أنها مطلوبة في خراسان. وما كان من التوكيد إلا أن أبدى امتعاضه لهذا العمل الوضيع، بل إنه ذهب ينقد رسائل الصاحب ويحطُّ من قدرها^(١).

وكان التوكيد دائم الشكوى والتذمر من الناس ومخالطتهم وسوء تعاملهم. وكان يشكو لأبي علي مسكونيه الذي قال له ذات مرة:

” وبعد: فإني أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وأثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتحالط فيه نفسك، حتى تُغضي له عن كلّ حقٍّ لك، وترى له عليك مالا يراه لنفسه، وأن تأخذ بأدب بشار^(٢) فإنه نعم الأدب، وموعظة النابغة فنعمت الموعظة، ولا تعود عشيرك، وجليسك استماع شكوك فأنت به، ثم لا يُشكِّيك، ولا تُكثِّر عليه العتب فيألفه ثم لا يُعْتِبُك“^(٣).

١ انظر: العبيب شبيل، المجتمع والرؤية: قراءة نصية في المؤانسة لأبي حيَّان التوكيد، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص ٤٠ - ٤٣.

٢ إشارة لقول بشار بن برد: إذا كنت في كل الأمور معاتباً صديفك لم تلق الذي تعلّمه
فعش واحداً أو صل أخاك فإنه مُقارب ذنب مرأة ومجانيه
إذا أنت لم تشرب مراراً على القنطرة
ظمنت وأي الناس تصفو مشاربه

٣ الهوامل والشوامل، ص ٢.

ويرجع أحد الدارسين أسباب تذمر التوحيدى وشكواه إلى الحزن العميق الذى غلف مشاعره، والقلق الدائم الذى انتابه جراء الواقع المريض. إنها النفس الشفافة التى تخضر بسقوط القيم الإنسانية^(١)؛ فعندما تتراجع النزعة العقلانية تُصبح الفرصة متاحة لصعود القيم اللا إنسانية حيث يسود الفكر الظلامي، وقيم الفوضى، والاضطراب، والصراع^(٢).

ونتيجة هذه الحالة القاسية طرق التوحيدى يتنقل طلباً للرزق أو سعيًا للمعرفة، وفي هذا الجانب تتكشف في التوحيدى نزعته التحريرية؛ إذ إنّه لم يكون عائلة تقىده، وتحدّ من جمومه. كما أنّ هذه النزعة جعلته أكثر جرأةً وحدّاً، واعتداداً بالنفس، الأمر الذي خلق من التوحيدى إنساناً ساخطاً على المجتمع، فقد تعرض لفتات المجتمع كلّها بالنقد، حتى أنه كان يعرضُ بذوي المناصب الرفيعة^(٣).

أما أسباب نقاوة التوحيدى على الجميع فتعود إلى إحساسه بالتضخم والتعالي، فقد بدا نرجسياً، ومتربعاً^(٤). ولـ"أرستقراطيته الذهنية"، ونقده عقائد العامة وسيّر علمائها وكبرائها أخفق التوحيدى في استمالة العامة، وقد أدى ذلك إلى تثوير الجميع، وتأليب"...الخاصة وال العامة ضدّه بمسلكه تجاههم ثم بمسلكه في الحياة بوجه عام. فهو قد نصب من نفسه قاضياً يحكم الوزراء، وينتقد العلماء والأدباء وبهاجم الأغانياء، ويحتقر الأغلبية من العامة ويكتشف جشع الشعراء ويناصب المتكلمين العداء ويعيب جهل الفقهاء ويصف الشيعة بالتطروف والادعاء. فلم يترك فرقه من الفرق، أو طائفة أو طبقة من طبقات المجتمع إلا كشف عن مساوتها، وجسمها، وأبيان ما بها من زيفٍ وجروحها، حتى وضع العصر كلّه في قفص الاتهام، حتى انتهت به الأمر إلى إدانة الإنسان بوجه عام^(٥).

١ انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدى: رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد، ج ١، الدار العربية للكتاب، تونس—ليبيا، ١٩٨٣، ص ٢٠٠.

٢ انظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكونه والتوحيدى، ط١ ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤١، ١٤.

٣ انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدى...، ص ٢٠١.

٤ انظر: جمال الغيطانى، خلاصة التوحيدى: مختارات من نثر التوحيدى، المجلس الثقافى الأعلى، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٨.

٥ انظر: محمد الشيخ، أبو حيان التوحيدى، ص ٢١١. وقد بالغ في النقد إلى درجة الهجاء. يقول عبد الفتاح كيليطو: "...فالتوحيدى أكبر هجاء عرفه الأدب العربي، بل يمكن اعتباره أسلطاً لساناً من الخطينة". لن تتكلم لغتي، ص ١١٠.

♦ التوحيد ونقد الأخلاق ♦

كان من نتائج شعور التوحيد بالإنفاق نقدُ العلاقات الإنسانية التي تدهورت نتيجة سيادة الظلم والغوضى، ولأنَّ الإنسان عاجزٌ عن تلافي هذه الموارض، فقد أخذ التوحيد ينحدر بالعلاقات الإنسانية التي لا تقدر على رأب الانكسارات التي تحدث في المجتمع. وحول هذه النقطة تحديداً يتأسس السؤال الأخلاقي عند التوحيد؛ نقطة سقوط المُثل الأخلاقية وتراجع القيم الإنسانية.

والرأي الذي يمكن الاطمئنان إليه، أنَّ التوحيد كان مسكنناً بم مشروع فلسي يسعى من خلاله إلى بحث جذري في أسباب انهيار القيم والمفاهيم الإنسانية^(١). ولذلك، أخذ بطرح الأسئلة المتعلقة بهذا الشأن على أستاذيه؛ أبي سليمان السجستاني، وأبي علي مسكويه، مما يؤكد أنَّه كان مشغولاً بالبحث عن إجابات لهذه الأسئلة. فقد ألحَّ على مسكويه بأسئلته إلى درجة أدتْ إلى استياء مسكويه من شكوى التوحيد، إذ يرى مسكويه أنَّ شكوى التوحيد من الإخوان وعدم وفائهم مرضٌ قديم، وداءٌ عقيم لا يرجى شفاوه، وإنَّه ينبغي على المرء أن يفهم ذلك جيداً، وهذا يعني أنَّ مسكويه يعيِّب على التوحيد جهله بالناس وعدم فهمه لأخلاقهم، فالتوحيد كما يظهر من رد مسكويه ساذجٌ وسطحيٌّ، يقول مسكويه:

”قرأتُ مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسائلك التي بدأتَ بها فشكوتَ فيها الزَّمانَ، واستبطأْتَ بها الإخوان، فوجدْتُك تشكو الداء القديم والمرض العقيم، فانظر حفظك الله إلى كثرة الباكيين حولك حولك وتأسُّ، أو إلى شائِ، وتبكى على باكٍ، ففي كل حلقةٍ شجيٍّ وفي كل عين قذى، وكلُّ أحدٍ يلتمس من أخيه مالا يجده أبداً عنده ...“^(٢).

فالصديق نادرٌ ولا وجود له، فطلبه مطلبٌ أسطوري يماطل طلب العنقاء والكبربت الأحمر^(٣). بيد أنَّ رغبة التوحيد كانت تتوجه صوب إنشاء رسالة في الأخلاق؛ وذلك لإيمانه بضرورة الموضوع وأهميته من ناحية، ولأنَّه رأى أنَّ ما كُتبَ في موضوع الأخلاق قاصرٌ ومُحرَّفٌ، وفي هذا الجانب

١ انظر: محمد أركون، نزعـة الأنـسـنة في الفـكـرـ العـرـيـ....، ص ١١٤ - ١٢١. و: سناء قطان، الصـدـاقـةـ والـاغـرـابـ فيـ فـكـرـ أيـ حـيـانـ التـوـحـيدـيـ، رسـالـةـ مـاجـسـتـيرـ (ـمـخـطـوـطـ)، قـسـمـ الـفـلـسـفـةـ/ـكـلـيـةـ الـآـدـابـ -ـ الجـامـعـةـ الـأـرـدـنـيـةـ، ١٩٨٧، ص ١٥-٨.

٢ الهـوـاـمـلـ وـالـشـوـاـمـلـ، ص ١. وقد كانت شكوى التوحيد عبارة عن بكلمة مُزمنة. يقول عنه ياقوت الحموي: ”... وكان مع ذلك محدوداً مُحَارِّقاً يتشكُّى صرف زمانه، ويبكي في تصانيفه على حرمانه.“ معجم الأدباء: إرشاد الأربيب إلى معرفة الأديب، تحقيق: د. إحسان عباس، ج ٥، ص ١٩٢٤. وللوقوف على سؤالات التوحيد لأبي سليمان السجستاني، يُنـظرـ المـقـابـسـاتـ، تـحـقـيقـ وـتـعلـيقـ: حـسـنـ السـنـدـوـبـيـ، طـ١ـ، منـشـورـاتـ دـارـ المـعـارـفـ للـطبـاعـةـ وـالـنـشـرـ، سـوـسـةـ -ـ تـونـسـ، ١٩٩١ـ، صـ ٣٣ـ-٣١ـ.

٣ انظر: الهـوـاـمـلـ وـالـشـوـاـمـلـ، ص ٢.

يكشف التوحيدى عن تعالٰى سافرٌ ومُعلنٌ؛ فهو يعيّب ما أنجزه الآخرون حول الموضوع ويصفه بالرُّخص من ناحية، ويُسُوِّغُ إحجاجه عن الكتابة، في الموضوع، بالظروف القاسية التي يرتهن إليها من ناحية أخرى. يقول التوحيدى:

”وفي الأخلاق كلام واسع نفيس على غير ما وجدت في كتب الحكماء يطيلون الخوض فيه، ويعوصون المرام منه، بتألifi محرّفٍ عن النهج المأثور، ولو ساعد نشاطُ، والتأم عتادُ، وقُيَضَ معين، وزال الهم بتعذر القوت لعلنا كذا نحرر في الأخلاق رسالةً واسطةً بين الطويلة والقصيرة تُفيد فيها ما وضع لنا بالشاهد والعيان، وبالنظر والاستنباط، ولكن دون ذلك أفقٌ ثقيلٌ، وعوقٌ طويلٌ، والله المستعان“^(١).

يُمثّل هذا النص شهادةً إبداعية يقدمها التوحيدى كاشفًا حدود رؤيته وتجربته؛ إذ إنّه يرى إمكانية الاستدراك على ما كتبه الآخرون في الأخلاق، وهذا حُكْمٌ نقيديٌ يُحسب للتوكيدى. فقد أرجع أسباب القصور إلى الإطالة التي ينشدها المؤلفون، شاكًا في قدرة الإطالة على منح العمل مزية إبداعية، كما يشير التوكيدى إلى المؤلفين الذين يحرّفون المسائل والقضايا التي يتناولونها، مما يعني أنّه يطعن في مصداقية المؤلفين المُزيَّفين ومنهجهم ويبخس صناعتهم^(٢). وهو يقصد فئةً من الكتاب مُصرّةً^(٣). فقضية النهج حاضرة حضوراً مركزاً، عند التوكيدى، إذ يرى أنّ ما كتبه الآخرون في الأخلاق، لا يعدو أن يكون ضمماً وجمعًا، وفي هذا يظهر عواره وخللاته. مما يعني أنّ التوكيدى يشكك في حكمة هؤلاء الحكماء، فإذا كان ما يكتبوه غير مُجديٍ، فهذا يعني تهافت الحكمة التي يدعونها. أما منهج التوكيدى، وهو البديل الموضوعي للمنهج والحكمة، فإنّه يتأسّس على بُعدين:

الأول: المشاهدة والعيان.

الثاني: النظر والاستنباط.

١ رسالة الصدقة والصدق، تحقيق وتعليق: د. إبراهيم الكيلاني، ط٢، دار الفكر، بيروت - دمشق، ١٩٩٦، ص. ٧٢.

٢ انظر: عبد الفتاح كيليطو، الكابة والتاسوخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالى، ص. ٨٩ - ٧٩.

٣ قد يكون أبو علي مسكوبه أستاذة، أحد هؤلاء الكتاب، فقد ألف رسالة أسمها «هذيب الأخلاق». فقد أسنَد التوكيدى رأياً لابن سعدان عن مسكوبه، وهو رأى يعير عن التوكيدى، إذ يقول: «وأماماً مسكوبه فإنه يسترّ بدمامة خلقه ما يتكلّفه من تمذيب خلقه». الصدقة والصدق، ص. ٧٧.

ما يعني أنَّ التوحيد يؤكد قضية التجربة التي ينبغي على الكاتب أن يخوضها ويعيشها، لأنها المجال الذي يمتحن فيها الكاتب مقولاته وأنظاره. وهي التي تضفي الحكمة والعمق على الكتابة.

♦ رسالة الصداقة والصديق: (البناء والرؤى)

تمثل رسالة الصداقة والصديق^(١) البنية السردية التي وضعها التوحيد ليبيثُ فيها موافقه من الصداقة والصديق، هذا من ناحية إضافةً إلى أنها تكشف عن موقف التوحيد من الإنسانية والإنسان من ناحية أخرى؛ فلما كانت الصداقة بُعداً من أبعاد الإنسان، ودليلًا على سموه الإنساني، فإنَّ تراجع هذا الجانب وتشوهه، لا يدلُّ إلَّا على نهاية الإنسانية وموت الإنسان. وهذا الموقف، من الصداقة، يمثلُ موقفاً من المجتمع، فالمجتمع الذي يفقد قيمه الأخلاقية ومبادئه السامية، يكون مفتقرًا لشروط البقاء والديمومة.

إذن، فإنَّ التفكير في موضوع الصداقة، عند التوحيد، يُمثل صدىً لتجربته ومعاناته الشخصية في الحياة، مما يعني أنَّ الذات هي المصدر الذي ينطلق منه التوحيد لعاينة الوجود، بوصفه موضوعاً منفصلاً عن الوجود من ناحية، ومتصلًا به من ناحية أخرى. أي أنَّ التوحيد يعمل على استقراء الواقع والشهادات والتجارب التي عاشها الآخرون، ليصل، من ذلك كله إلى تأسيس مقولات كليلة تلخص قضية الصداقة، فالعمل الذي يتواهه التوحيد بحثٌ في السردية والممارسات التي أنجزتها البشرية في مختلف مراحلها، وثقافاتها، وعقائدها. الأمر الذي يعني أنَّ التوحيد كان يؤسس للصداقة سرديًا، فهو لم يكتف بإيراد الشواهد المرتبطة بالثقافة العربية والإسلامية، وإنما تجاوزها ليبحث في التمثيلات الإنسانية كلَّها، فقد توقف عند أقوال الفلاسفة والتكلمين، والشعراء، والحكماء، وكلام النبوة.

وهذا يعني أنَّ التوحيد مسكونٌ بها جس الذات، وهي ذاتٌ متشظية، لذلك فإنه يحاول أن يبحث عن جذور الإحساس بالتناقض والنفي في الذات الإنسانية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فقد قام باستنطاق جميع ما كتب حول الصداقة، ليكشف في النهاية عن تناقضات الإنسان وخساراته.

١ الرسالة، في هذا المعنى، ليس ما يكتب الإنسان ليُخاطب شخصاً آخر يحول البعض دون لقائه، وإنما هي الباب الجامع المانع في الموضوع الذي تقوم عليه. فهي فرضيات وتصورات يحكمها منطق صوري وائلتلاف بنوي.

♦ الفاتحة السردية ♦

يربط التوحيدى بين فاتحة الرسالة السردية، وموضع الرسالة بطريقةٍ دقيقة؛ فإذا كان محور الرسالة وغرضها الصداقة فإنَّ فاتحة الرسالة تدعم الغرض، منذ البداية، يقول التوحيدى:

”اللهم ! خذ بأيدينا فقد عثرنا، واستر علينا فقد أعزتنا، وارزقنا الألفة التي بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب، حتى نتعايش في هذه الدار مُصطلحين على الخير، مؤثرين للقوى، عاملين شرائط الدين، آخذين بأطراف المروءة، آنفين من مُلابسة ما يقدح في ذات البين متزودين للعاقبة التي لابدَّ من الشخصوص إليها، ولا مَحِيدَ عن الاطلاع عليها...“^(١).

يشير التوحيدى إلى التعثر والعوار الذى لحق بالناس، وهو بذلك، يصف منطق العلاقات السائدة، وهي علاقات فاسدة، تنخر المجتمع الإسلامي، في ذلك الزمن. وإذا كان التوحيدى يتوجه بالدعاء، إلى الله ليسأله الألفة، فإنَّ ذلك يدلُّ ضمناً، عن رؤية التوحيدى للمجتمع الذى تسوده علاقات الشقاق والنزاع. وحسب التوحيدى، فإنَّ الألفة هي الدواء الذى تصلح به القلوب والسرائر. وهي ضمانة التعايش في الحياة الدنيا تعايشاً صالحًا قوامه الخير والتقوى، والمروءة، مما يعني أنَّ التوحيدى كان يمتلك تصوراً مثالياً للمجتمع، وذلك حتى ينعم بالأمن في الدنيا، وليتزود بالطاعات التي تنجيه من عاقبة الحساب في الآخرة.

♦ دواعي الكتابة ♦

يشير التوحيدى، في رسالة الصداقة والصديق، إلى الدواعي التي دفعته إلى كتابة رسالته موضحاً الظروف العامة التي ولدت فيها فكرة الكتابة، يقول التوحيدى: ” سمعَ مني في وقت بمدينة السلام كلامٌ في الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة، وما يلحقُ بها من الرعاية، والحفظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمؤاساة، والوجود، والتَّكْرُمُ، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفا أثره بين العام والخاص، وسئلته إثباته فعلت، ووصلت ذلك بجملة مما قاله أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الدين والمرءة، ليكون ذلك كله رسالةً تامةً يُمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد“^(٢).

ينفتح مشهد الكتابة على المكان، وهو هنا مدينة السلام ببغداد، والمدينة بهذا المعنى تتجاوز الحيز الجغرافي وما عليه من أبنيةٍ وطرقٍ ومحالٍ، وأندية، ومحالٍ، وحانات، ومساجد، ليصبح المكان

١ الصداقة والصديق، ص ٢٩.

٢ نفسه، ص ٢٩.

فضاءً دلاليًّا يمور بالتكوينات الثقافية والدينية، والعقائدية، والشخصيات، والمتون، والسرديات، والفن، والصراعات. وبمعنى آخر فإنَّ المدينة نصٌّ له محددات بنوية، وعلامات مميزة^(١). إضافة إلى ذلك، يوضح النص صورة التوحيدى، الذى يبدو أنه كان يتنقل في المجالس والأندية التي يتتردد عليها طلاب العلم، كما يكشف الفعل المبني للمجهول "سُمع" عن غياب السامعين إسنادياً، وحضور المسموع إسنادياً دلالياً، ولماً كان المسموع هو كلام التوحيدى فإنَّ ذلك يوضح مركزية التوحيدى الخطابية يعزز ذلك امتداد بنية الضمير الواقعه نائباً عن الفاعل في الفعل "سُئلتُ"، فالسائلون غائبون، على مستوى الإسناد والدلالة، في حين أنَّ التوحيدى حاضر في المستويين، كما أنَّ دلالة السؤال تكشف عن الحاجة التي كان جمعُ السائلين يتوقون لسماعها من التوحيدى. أما موضوع الأسئلة فالتوحيدى، وحده، عارف به، فهو يصور نفسه بأنه المالك الوحيد للمعرفة وللقيم "ارتفاع رسمه بين الناس، وعفا أثره عند العام والخاص". فالتوحيدى المجتمع بكافة قطاعاته.

كما يعرض التوحيدى لسبِّ آخر لكتابته رسالته، وهو الاستجابة للوزير ابن سعدان، يقول التوحيدى:

"كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق أني ذكرت شيئاً منها لزيد بن رفاعة أبي الخير، فنماه إلى ابن سعدان الوزير أبي عبد الله سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبيرة أمره^(٢) الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لي ابن سعدان: قال لي زيد عنك كذا وكذا، قلت: قد كان ذلك، قال فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عنك لن تقدم، فإنَّ حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مُطرب، فجمعت ما في هذه الرسالة، وشُغل عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أنَّ كان من أمره ما كان"^(٣).

ويعني ذلك أنَّ التوحيدى لم يكن ليهتم بإنشاء هذه الرسالة لولا رغبة ابن سعدان الذي سيصبح في سنة (٣٧٣هـ) وزيراً لصمصام الدولة البويهى، فالتوحيدى، كما يتضح من كلامه، كان على معرفة

١ للوقوف على دلالة المكان وسلطته، انظر: سِيزَا قاسم، القارئ والنص: العلامة والدلالة، ص ٣٧ - ٦٠.

٢ هكذا في الأصل، والصواب: أمر لقرينة السياق.

٣ الصداقة والصديق، ص ٣٥.

جيدة بابن سعدان فقد لقيه في سنة (٣٧١هـ) وهو تاريخ هامٌ سيقدم دلالات تأويلية، أهمها، أنَّ التوحيدِي كان على اتصال بالقربين بالسلطة، إذ كان ابن سعدان مرشحًا ليُصبح وزيراً. ويمكن التشديد على علاقة التوحيدِي بابن سعدان قبل أن يصبح وزيراً. بيد أنَّ أبا حيَّان لم يوضح حدود هذه العلاقة، ولم يكشف عن المكان الذي كان يجتمع فيه بابن سعدان. فحدود الأخبار كما يقدِّمها التوحيدِي، تكتفي بالإشارة إلى رغبة ابن سعدان "قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبِّره أمر الوزارة. حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية".

فالتوحيدِي يعرض صورتين؛ صورة ابن سعدان قبل الوزارة سنة (٣٧١هـ)، وصورة ابن سعدان الوزير الذي استمرَّت وزارته سنتين (٣٧٣ - ٣٧٥هـ) حيث قُتل على يد صمّاص الدولة البوبيهي على أثر وشایة مفادها أنَّ ابن سعدان كان على اتصال مع جماعة ثارت على صمّاص الدولة^(١). وقد أودت هذه الوشایة بحياة ابن سعدان.

أما زمن تدوين الرسالة الفعلية فهو سنة (٤٠٠هـ)، يقول التوحيدِي:

"فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة عثَرْتُ على المسودة وببيضتها على نحيلها، فإن رافقك فذاك الذي عزَّمتْ بنَيَّتي، وحولي، واستخارتي، وإن تزحلقت عن ذلك فللعذر الذي سحبْتُ ذيله، وأرسلتْ سيله"^(٢).

إذن، استغرقت كتابة الرسالة تسعًا وعشرين سنة (٣٧١ - ٤٠٠هـ)، هذا فيما يتعلق بزمن الكتابة ودلالته، أما اختفاء الرسالة فهو يكشف عن حيلة سردية يحاول التوحيدِي التأسيس عليها، وهي الزمن الذي تمت فيه الكتابة، إذ يحاول إقناع القارئ، بأنه أراد أن يكتب رسالة جامعة في الصداقة والصديق، ويُتَّضح ذلك من خلال العناصر التالية:-

♦ يؤكد التوحيدِي معرفته بابن سعدان قبل الوزارة، ويؤكد رغبته في كتابة الرسالة. وهذا الأمر ليس دقيقاً، فبعد أن يصبح ابن سعدان وزيراً كان الأولى به أن يقرَّب أبا حيَّان منه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، هل يُعقل أن يحتاج التوحيدِي إلى وساطة أبي الوفاء المهندس ليقرَّبه من مجلس ابن سعدان؟

♦ عندما جلس التوحيدِي لأول مرة، في مجلس ابن سعدان بعد أن أصبح وزيراً، خاطبه ابن سعدان قائلاً:

١ انظر: أحمد أمين، مقدمة الإ茅اع والمؤانسة، ص ٤٧ - ٤٨.

٢ الصداقة والصديق، ص ٣٥.

"...قد سألت عنك مراتٍ شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته ..."^(١). وهذا يعني أنَّ ابن سعدان لم يذكر التوحيدِي بأمر الرسالة التي كلفه بتدوينها قبل سنتين، كما أنَّ التوحيدِي لم يُحدِّثه بأمر الرسالة علماً أنَّ ذلك كان سيرفع قدره عنده.

- هناك حلقةٌ ضائعةٌ، تتعلَّق بعلاقة التوحيدِي بابن سعدان، والرأي الذي يمكن الميل إليه أنَّ التوحيدِي لم يكن على معرفةٍ بابن سعدان قبل أنْ يُصبح وزيراً، والدلائل على ذلك هي:-
١. أنَّ التوحيدِي كان يحتاج إلى شخصٍ مثل أبي الوفاء المهندس ليُقرِّبه من ابن سعدان.
 ٢. أنَّ ابن سعدان لم يكن على معرفةٍ بالتوحيدِي، فسؤال ابن سعدان عن التوحيدِي، في مجلس الوزارة، كان نتيجةً ما أخبره عنه أبو الوفاء.
 ٣. لم يقم التوحيدِي بذكر قصة رسالة الصداقة والصديق في مجلس ابن سعدان، وهو دليلٌ يُقدمه التوحيدِي نفسه.
 ٤. أنَّ زيداً بن رفاعة الخير، وهو من إخوان الصفا، توفي بعد سنة ٤٠٠هـ، أي بعد كتابة رسالة الصداقة والصديق، والإمتناع والمؤانسة^(٢).

وابن سعدان الوزير غائب في رسالة الصداقة والصديق إلا في موضع واحد، وهو حكايته مع ندائه، إذ يذكر التوحيدِي أنَّه رأه يقول شعراً يُنكر فيه تصرفات الندامي الذين يُظهرون المودة ويخفون الحقد^(٣)، ويذكر التوحيدِي، في الحكاية نفسها، أنَّ زيداً بن رفاعة كان يخاف من ابن سعدان ولهذا كان قريباً منه. يقول التوحيدِي: "قال زيداً بن رفاعة، وكان قريباً له (ابن سعدان) من جهة الخوف له: رأيت الوزير يصف ندماءه بكلامٍ يصلح أن يُكتب على الأحداث، ويعرض على أهل الآفاق ليستفيد الصغير والكبير"^(٤). فابن سعدان لم يتعرَّف إلى التوحيدِي عليه إلاً بعد أن أصبح وزيراً، في سنة ٣٧٣هـ^(٥).

١ الإمتناع والمؤانسة، ص ١٩.

٢ هذه المعلومات، تم استقاوها مما جمعه إبراهيم الكيلاني في حاشية الصفحة ٣٥ من رسالة الصداقة والصديق.

٣ الصداقة والصديق، ص ٧٤.

٤ نفسه، ص ٧٥، وأبيات ابن سعدان هي:	شريكُ الصُّبُوحِ وفي الغبوقِ وباطنه ابن زانية عتبة كذاك تكون أبناء الطريقِ .	عُوْرَاجُ في ثوبِ الصديقِ له وجهان: ظاهِرُهُ ابن عمٌ يُسْرُكُ ظاهراً وبسوءِ سراً .
------------------------------------	--	--

٥ يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى الدراسة المهمة التي أنجزها عبد الله صوله، الكتابة خارج الحدود عند أبي حيَّان التوحيدِي من خلال رسالة "الصداقة والصديق"، ضمن دراسات في النقد الحديث، منشورات مهرجان قابس الدولي، ١٩٨٧، ص ١٢ - ٢٣، حيث قام الباحث بدراسة دلالة كتابة التوحيدِي القائمة على المراحل.

♦ التّشظيّة السردية

يعد التوحيدى، في رسالة الصداقة والصديق، إلى أحداث تشظيّة سردية، وسوف تؤدي هذه التشظيّة وظائف سردية تقوم بتوسيع مساحة التأويل. وبيان ذلك أنَّ التوحيدى ينشر مادته السردية على هيئة شذرات ومقطّعات، فالرسالة بلا عنوانين، ليس هذا فحسب، بل إنَّ التوحيدى لم يقم بالإشارة إلى مقاصده من هذه التشظيّة، وعلى العكس من ذلك فإنه يضع أمام ناظرنا علامَةً توضح الظرف الموضوعي الذي أُلْفَ فيه الرسالة إذ كان مُتعباً، ومنهكًّا، وأنَّ كتبها في شروطه لا إبداعية (اختفاء الرسالة، وتبييضها، وتدوينها)، وفي تقديرى، فإنَّ التوحيدى يحاول أن يقدم مسوغاً لحالة الجلبة السردية التي يحدُثُها نص رسالة الصداقة والصديق، الأمر الذي يجعله يقف خارج أحداثيات النص، فهو ليس سوى جامع لشذرات النص، وما الببلة التي تُحدِثُها هذه الشذرات إلا نتْجَةً فعل النص آناء اندراجه في عملية القراءة والكتابية.

رسالة الصداقة والصديق عبارة عن شذرات وأقوالٍ وأشعار، وأخبار متفرقة، وقصص قصيرة، وكلام نبوءة، وحكمة إنسانية خالدة بمعنى أنَّ التوحيدى استمدَّ نصوصه وسردياته من الثقافات الأخرى، الفارسية، والرومية، والمجوسية واليونانية، فهو لم يقتصر، على ما ورد في الأدب والثقافة العربين. كما أنه أورد نصوصاً لشعراء وبلغاء وخطباء وفلاسفةٍ ومتكلمين وزنادقة وأطباء وخلفاء ونُحّاة. وهذا يؤكد أنَّ التوحيدى قد قصد الكشف عن ملامح الإنسان من خلال تجربة الصداقة^(١).

أما من ناحية الأجناس فقد أورد قصماً، ووصاياً، وشعراً وحكمة، وفي هذا الجانب فإنَّ التوحيدى يريد أن يُفْلِتَ من التحديد الذي يفرضه البناء، ليُشرف على الموضوع والرؤبة، فالتوحيدى يهدف إلى جمع هذه النصوص ليُبَيِّنَ من خلالها مفاهيم الصداقة، وأحوال الصديق والصاحب. لذلك فهو يعمل على حشد رسالته بالنصوص التي تؤيد موضوعه، من أجل إيجاد مساحة فسيحة في القول والتأويل، ثم إنَّ هذه الطريقة تمنح التوحيدى حياداً في السرد، فالآخرون هم الذين يسردون، أما هو فناقل ومثبت^(٢)، فالتوحيدى يريد أن يتذكر مما يرد في الرسالة ليعلن أنَّه ليس مسؤولاً عما ورد فيها، فالآخرون هم المسؤولون عن نصوصهم وسيرهم السردية. وقد التفتت إلى هذه القضية المهمة الباحثة

١ انظر: سناء قطان، الصداقة والاغتراب في فكر التوحيدى، ص ١٠ - ١٦.

٢ تمثل هذه الطريقة نسقاً في السرد العربي القديم، فالمؤلفون كانوا يحاولون منح غيرهم أدواراً سردية، خوفاً من العقوبة التي قد تحصل إذا ما تمَّ فهم نصوصهم، ففي كليلة ودمنة يسوق بيدبا الفيلسوف حكاياته على ألسنة الآخرين، فعبارة "زعموا أنَّ..." تمثل فاتحة سردية تدلُّ على الجمع الغائب، وفي ألف ليلة وليلة تقصُّ شهرزاد قصصاً بوساطة مُخبرٍ مسترٍّ، فعبارة "بلغني أنَّ..."، تمثل هي الأخرى فاتحةً سردية دالة على تحفي السارد.

سنا، قطّان فقالت: ” ويمتاز التوحيد بأسلوب العرض المنوّع لتأثيرات أدبية وفلسفية تُفصّح عن اهتمامِ أصيل بثمار الفكر من جانبه، وعندما يُعلّق على هذه المأثورات التي ينقلها، فإنَّ أحکامه تأتي مقتضبةً وغامضةً أحياناً، وقد يُغفل التعليق مرة أخرى على هذه المأثورات ويكتفي بإثارة التساؤلات حول مراميها. ونادرًا ما نراه يهتم بتحليل المفاهيم الفلسفية وتفسيرها، وتفتقّر خواطره الخاصة ومنقولاته، بشكل عام، إلى المحاكمة العقلية. ونجده أحياناً يتمتّى على غيره لو ببر أقواله وبين عللها ومسوّغاتها في الخبرة الإنسانية“^(١).

الفصل الرابع: تمثّلات الجنس في السرد العربي القديم.

المبحث الأول: الجنس والكتابة: آليات الاشتغال وحدود التجليلات.

تستند الكتابة الجنسية، في الثقافة العربية، إلى المصدر الإلهي المتمثل في النص القرآني الذي جعل السكن أساساً تقوم عليه علاقة الرجل والمرأة الجنسية من خلال الزواج، التي تُعدُّ أقوى روابط الاتصال بين الرجال والنساء، وعلاقات أخرى كانت شائعة في حقبٍ تاريخية واجتماعية قديمة تتمثل في التسري الذي يُتيح للرجال اتخاذ الجواري لأنفسهم.

إنَّ نصَّ الآية القرآنية: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مُوْدَةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"^(١)، يتضمن دلالةً مركبةً وهي أنَّ "السكن" هو الغاية التي تنتهي إليها علاقة الرجل والمرأة الجنسية. وتذهب كتب التفسير إلى تحديد دلالة المودة والرحمة، فالملوحة كنایة عن الجماع، والرحمة كنایة عن الولد^(٢). أما السكن فهو دالٌّ ينطوي على عدة مدلائل أهمها: السكينة، والاطمئنان، والاستقرار، والنماء^(٣).

وتضمَّنت السيرة النبوية نموذجاً عملياً وسلوكاً مثالياً للممارسة الجنسية الشرعية المتطابقة مع منطوق النص القرآني ودلاته. فقد مثلَّت نصوصها مرجعاً مهماً للتصورات التي تنظم علاقة الرجل والمرأة الجنسية، فأخذ الصحابةُ والتابعون ينظرون، فيها، لتنظيم أمور حياتهم وممارساتهم التي كان شرط كمالها يستدعي التطابق معها تطابقاً كاملاً، لتكسب صفة القدسية والمطلق^(٤).

وتمثلَّ جهود الفقهاء المتعلقة بالاجتهادات الدائرة حول الجنس مادةً إضافية في المدونة الجنسية التي أصبحت تتناولُ القضايا التي يُثْبِرُها موضوع الجنس في العلاقات الاجتماعية. مما يعني أنَّ الثقافة العربية الإسلامية كانت قادرة على استيعاب ما يستجدُّ من قضايا وحوادث، فقد أولتها أهمية بالغة نظراً لما يترتبُ عليها من استقرار اجتماعيٍّ ونفسيٍّ بين أفراد المجتمع. إنَّ إدراك الإسلام بعدَ الجنس الاجتماعي ينمُّ على وعيٍّ كبيرٍ، فعلاوة على رغبة مؤسسة الفقه الإسلامي في ضبط العلاقات الاجتماعية الحساسة، فإنَّ هذا التوجه يجسدُ إدراك الإسلام لنوازع النفس البشرية وما رُكِّبَ فيها من شهوات وفطرتٍ عليه من رغبات تحتاجُ إشباعاً وتنظيمهاً معقولين^(٥).

١ سورة الروم، آية ٢١.

٢ انظر: الزمخشري، *الكاف*، ج ٤، ص ٥٧١.

٣ لسان العرب، مادة: "سكن".

٤ انظر: عبد الوهاب بوحدبة، *الإسلام والجنس*، ط٢، ترجمة وتعليق: هالة العوري، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٥ - ٢٧.

٥ انظر: نفسه، ص ٣٥.

وقد أضفى الإسلام على علاقة الرجل والمرأة الجنسية الشرعية صفة القداسة والطهر، ونفي عنها صفة الدناءة والرجس. ”الجماع إذن ليس انتقالاً إلى عالم الشيطان، ولكنه نفاذٌ إلى عالم القوى المُبَهَّمَةِ الْمَدْعُوَةِ، إِنَّهُ عملية تَنَقُّلُ الْوَجُودَ وَتَمَدِّدُهُ مَا يَجْعَلُ النِّكَاحَ يَسْمَحُ بِمَارِسَةِ مَا كَانَ مُحَرَّماً مَكْوَنًا بِذَلِكَ حَالَةِ الإِحْصَانِ“^(١).

إن تراكم هذه التصورات أدى إلى دفع الكتابة حول الجنس من منظور سري يُصوّر حاجات الأفراد ورغباتهم فراحـت كتب الأدب العربي القديم تُغْرِي أبواباً عن الجنس وما يرتبط به من قضايا مُتشعبة تدور حول الفعل الجنسي بوصفه فعلاً إمتحانياً أي أن هناك انزياحاً عن التصورات الأصولية قد حصل في الكتابة الجديدة، إذ أصبحت لغة اللذة هي السائدة في تضاعيف هذه الأبواب. ولا يكاد كتاب من كتب الأدب العربي القديم يخلو من هذا الباب الذي يشبه أن يكون تقليداً إبداعياً يورده الكاتب؛ ليُضفي على كتابه سمة التنوع والأصالة والشمول. لقد كانت مادة هذه الأبواب تُسْتَهَلُ بالحصن على طلب النكاح تيمثناً بسنة النبي (ص) إضافة إلى إيرادها ما ورد من معارف العجم في هذه القضايا.

ويظهر لنا من خلال دراستنا أنَّ الأدب العربي أفرد مدونات سردية تخصُّ الجنس وحده بمعنى أنَّ هناك توجُّهاً في مجال الكتابة الأدبية يرتبط بقضايا هذا الموضوع^(٢). وسوف نقوم، فيما يلي من خطوات، بالكشف عن تجليات الكتابة الجنسية ود الواقع هذه السردية^(٣).

١ الإسلام والجنس ، ص ٤٢.

٢ يعزى روجر آلن انتشار هذا النوع من الكتب إلى الأفاق الموسوعية التي سعت الثقافة العربية إلى تحقيقها إضافة إلى الطفرة التصنيفية التي وصلت إليها. مقدمة للأدب العربي، ص ٢٤٤ - ٢٥٦.

٣ اعتمدت، في ترتيب هذه المدونات، على المادة السردية التي تتضمنها. فهناك مدونات لا تتضمن خطاباً وفاتحة سردية، وهناك مدونات تكتفي بإشارات قليلة، وهناك مدونات تتضمن خطاباً تتضمنه فيه المقاصد والأهداف والبواعث، وهي الجديرة بالتقدير.

♦ الروض العاطر في نزهة الخاطر

يندرج هذا الكتاب^(١) في إطار الثقافة الجنسية التي يلزم فهمها وإدراكتها لتحقيق السلامة والحسانة الجنسيتين. ويتأسس هذا الكتاب بصياغته الدينية إذ إنَّ مؤلفه الشيخ القاضي النفزاوي (ت ٧٢٥ هـ) كان يشغل منصب قاضي الأنكحة في تونس. وهنا يمكن الإشارة إلى منهج المؤلف في تأليفه، فالكتاب، في أحد جوانبه، هو ثمرة تجارب عainتها القاضي وسمع بها من خلال عمله في القضاء علاوة على اطلاعه على المؤلفات الأخرى المرتبطة بالموضوع نفسه.

أمّا الاستهلال السردي فيؤدي وظيفة تحفيزية إذ أقامه النفزاوي على الحديث المباشر عن لذائذ الجنس الحاصلة بالتقاء عضوي الذكورة والأنوثة وعدّها من نعم الله العظيمة التي تستوجب حمد الله وشكّره^(٢). وأمّا دوافع تأليف الكتاب فتأتي استجابة لرغبة الوزير الأعظم محمد بن عوانه الزواوي الذي كان قد اطلع على كتاب الشيخ النفزاوي الموسوم بـ "تنوير الواقع في أسرار الجماع".

يقول الشيخ القاضي النفزاوي:

"فهذا كتابٌ جليلٌ ألفته بعد كتابي الصغير المسمى بـ (تنوير الواقع في أسرار الجماع). وذلك أنَّه اطلع عليه وزير مولانا الأعظم. وكان شاعره ونديمه ومؤسسه وكاتب سره. وكان لبيباً حاذقاً فاطناً حكيناً أحكم أهل زمانه وأعرفهم بالأمور. وكان اسمه محمد بن عوانه الزواوي وأصله من زواوه وانتشاوه بالجزائر. اعترف بمولانا السلطان عبد العزيز الحفصي يوم فتحه الجزائر. فارتحل معه إلى تونس وجعله وزيره الأعظم. فلما وقع بيده الكتاب المذكور أرسل إلىَّ أنْ أجتمع به، وصار يؤكد غاية التأكيد في الاجتماع، فأنيقة سريعاً فأكرمني غاية الإكرام"^(٣).

لا يصرّ النفزاوي بداعي تأليف الكتاب الحقيقي، وإنما يشددُ على أنَّ كتاب (تنوير الواقع...) قد نال إعجاب الوزير الذي طالبه بتطويره والاستزادة فيه وهو الدافع المعلن، أما الهدف الحقيقي فهو مُضمِّنٌ تدلُّ عليه دلالات الاجتماع التي يُفاخر النفزاوي بـ الحاج الوزير عليها "فلما وقع بيده الكتاب المذكور أرسل إلىَّ أنْ أجتمع به، وصار يؤكد غاية التأكيد في الاجتماع". فالوزير مُتلهمٌ للقاء القاضي النفزاوي الذي يؤكد أهمية حضوره عند الوزير ونفاسة كتبه في مواضع "الباء". بيد أنَّ دوافعه في

١ أبو عبد الله محمد بن محمد النفزاوي (ت ٧٢٥ هـ)، الروض العاطر في نزهة الخاطر، ط٢، تحقيق: جمال جمعة، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن – قبرص، ١٩٩٣.

٢ نفسه، ص ٢٣.

٣ نفسه، ص ٢٤.

تأليف كتابه المعنونة هي محض مسوّغات يحاول القاضي الاختفاء خلفها. أما الدوافع الحقيقية فهي التّقّرب إلى السلطان الوالي صاحب تونس المحروسة من خلال الوزير. وبعد أنْ مكث النّفزاوي عند الوزير الزّواوي ثلاثة أيام طلب منه أنْ يطّور كتاب (تنوير الواقع...)، كما أنه مدح صنعته وحضره على الكتابة و "خلع العذار" قائلاً:

" لا تخجل. فإنَّ جميع ما قلته حقٌّ. ولا مروغ لأحدٍ عما قلت. وأنت واحدٌ من جماعة ليس

أنت بأول من ألف منهم في هذا العلم، وهو والله ما يحتاج إلى معرفته ولا يجهله ويجهلها به إلا كل جاهلٌ أحمق قليل الدراءة. ولكنْ بقيت لك مسائل ... نريد أنك تزيد فيه زيادات. وهي أنك تجعل فيه الأدوية التي اقتصرت عليها وتكمّل الحكايات من غير اختصار.

وتجعل فيه أسباب الجماع وأسباب امتناعه وتجعل فيه أيضاً أدوية لحلّ العقود. وما يُكَبِّرُ الذكر الصغير. وما يزيل بخورة الفرج وما يضيقه. وأدوية للحمل أيضاً. بحيث يكون كاملاً غير مختص في شيء فإنَّ الْفَتَنَةُ ووافق المراد ثلث المراد" (١).

إنَّ خطاب مقدمة الكتاب يُقدم بواعث الكتابة، ودوافع التأليف الحقيقة التي حاول المؤلف إخفاءها والتّستّر عليها. لقد قام النّفزاوي بالتشديد على رغبة الوزير ومنزلته وحضوره عنده في حين أنه أخفى ما يرتبط بدوافعه الذاتية التي تنجملي بفكِّ بنية الشرط وتحليلها في قوله: " فإنَّ الْفَتَنَةُ ووافق المراد ثلث المراد". إنَّ عناصر البنية الشرطية مكونة من ثلاثة عناصر: (مراد الوزير، مراد القاضي، تأليف الكتاب)، وهي عناصر متراكبة في التحقق والحصول والترتيب وفق المعادلة الآتية:

تأليف الكتاب ————— ← مراد الوزير ————— ← مراد القاضي.

وإذا كان النّفزاوي يؤكّد رغبة الوزير في حيازة نصوص جنسية تثقيفية وارشادية، فإنَّ بنية الشرط تكشف عن مراد خفي وعميق. وبعبارة أخرى فإنَّ القاضي يريد التّقّرب من السلطان عبر وزيره، والوزير يريد ولاء النّفزاوي وضمان قريبه. إنَّ تكرار كلمة "الْمُرَاد" وورودها، في بنية الشرط، فعلاً وجواباً يدلُّ على تبادل المنافع بينهما، فكتاب " الروض العاطر ونـزـهـةـ الـخـاطـرـ" ليس إلا مجالاً لاختبار علاقة الولاء بين الوزير والقاضي.

لقد أوهمنا الخطاب أنَّ مراد الوزير يكمن في الحصول على كتابٍ نفيسٍ يقترن باسمه (دلالة المبالغة في مواصفات الكتاب)، وأنَّ مراد القاضي يكمن في الحصول على مكافأة مالية كبيرة لقاء تأليف الكتاب. لكنَّ هذا الوهم لا يصدِّ أمام الإشارات الواردة في خطاب المقدمة الذي يؤكّد علاقة الوزير الزّواوي

(الجزائري الأصل) بالقاضي النفاوبي (التونسي الأصل)، وهي علاقة ذات ملامح سلطوية. فالقاضي عازمٌ على التقرب من السلطان من خلال الوزير. يقول النفاوبي تعقيباً على الطلب الموكل إليه: "فقلت: يا مولانا، كلُّ ما ذكرت ليس بصعبٍ إنْ شاء الله تعالى" ^(١).

إنَّ استجابة القاضي موجهة لإرادة السلطان عبد العزيز الحفصي صاحب تونس المحروسة. إذ إنَّ المُخاطب في قول النفاوبي: "يامولانا" هو السلطان الحفصي وليس الوزير الزواوي. وهنا يتضح مراد القاضي الحقيقي في بنية الشرط، فمراده يتمثلُ في تقرُّبه من السُّلطة. هذا إذا ما علمنا أنَّ سياسة الأئر الحاكمة في شمال إفريقيا كانت تتجه نحو الاهتمام بالعلماء وتقريبهم وتكريمهم وتقديم العطايا لهم بالإضافة إلى سعيهم جَعْلَ العلم في رأس أولوياتها كما كان في العصور الإسلامية الذهبية ^(٢).

♦ رشف الرَّلَالِ من السُّحرِ الْحَلَالِ

تمثُّل نصوص هذا الكتاب مقامات عنوانها: "مقامة النساء" ^(٣) وهي تتضمن عشرين مقاماً لعشرين عالماً تزوج كلُّ منهم امرأةً ووصف كلُّ ليته مع امرأته على حسب فنه وعلمه. أيُّ أنَّ هناك ثلاثة مستويات سردية:

١. مستوى وصف ليالي الدخول: وهو يتضمن مقارنة في الوصف بين العلماء العشرين إضافة إلى أنَّ الخطاب يحيط على المفاضلة بينهم في دقة الملاحظة وبراعة الوصف.
٢. مستوى المعرفة الذي يُقدمه كلُّ علم: ويتضمن مصطلحات العلم ومفاهيمه وألياته ومنهجه الكلي.
٣. مستوى الخطاب: وهو القائم على فهم بواعث الكتابة وعناصرها السردية. وهذا المستوى يمثل الخيط السريدي الذي يمنح القراءة أبعادها الدلالية.

١ الروض العاطر في نزهة الخاطر، ص ٢٥.

٢ نفسه، مقدمة المحقق، ص ١٥ - ١٦.

٣ جلال الدين السيوطي، رشف الرَّلَالِ من السُّحرِ الْحَلَالِ، ط١، دار الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٠.

♦ مستوى الخطاب: السارد والمقصود السردية

سوف يقتصر تحليلنا على مستوى الخطاب دون الخوض في مستوى وصف الليالي ومستوى المعرفة التي يُقدمها كل علم^(١). فنقول: يُحيل السيوطي على سارد المقامات وهو أبو الدر النفيسي بن أبي إدريس الذي يُطعننا على دوافع كتابة المقامات. فالسيوطى يحاول، منذ البدء، التَّنصلُّ من المواجهة السردية ليترك الأمر لأبي الدر النفيسي الذي سيتولى السرد نيابة عنه. وينطوي اسم السارد على دلالة مهمة مفادها أنَّ السيوطي يسعى إلى منح مقاماته خصوصية وفرادة، فهي ثمينة ورخيصة وهنا تظهر النزعة الاستعلانية؛ إذ ينعقد الخطاب على مقارنة ضمنية بين المقامات تُسجّلُ تفوقُ مقامات السيوطي مقارنة بباقي المقامات بدءاً من مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني وسارده عيسى بن هشام وبطله أبي الفتح الإسكندرى وحتى عصر السيوطي. فالخطاب يصدر عن قطيعة واضحة ونفي لكتاب المقامات وسارديهم وأبطالهم والمقامات نفسها.

إذا كان اسم السارد "أبو الدر النفيسي" كائناً ورقياً، بتعبير رولان بارت، فإنَّ المقامات التي سيسيردها تمثلُ براعة السيوطي وقدرته الفنية على إحداث انعطافة حادة في مدونة المقامات السردية. فالسيوطى يريد الالتحاق بالكتاب الأفذاذ والمبتكرىن، ولهذا السبب استعار اسم "أبو الدر النفيسي"؛ حتى ينفي عن نفسه التقليد ويدفع التبعية.

أمَّا السارد أبو الدر النفيسي فيطعننا على دوافع كتابة المقامات السردية فيقول:

"خرجنا يوم عيد، إلى مسجد بعيد، ونحن شَبَّهَةٌ متقاربون، وعصبةٌ في السنِّ مُتجاذبون،
فلما قضينا الصَّلاة، نَصَبَ المنْبَرُ في الفلاة، وصعدَ الإمام وكبَّرَ وهلَّ، وحمدَ الله
وبجلٍ، وصلَّى على نَبِيِّهِ المُرْسَلِ، ثمَّ حَثَّ على ملازمة التقوى، وحضرَ على التَّمسِّك
بالسبب الأقوى، وأعلمَ بزكاة الفطر، وأرشَدَ إلى تحصين جُنَاحَ الصَّومِ السابغة بعدم
موجبات ارتكاب الأطْرُ، وهدى إلى الصَّلاحِ، وبينَ أسبابَ الفلاحِ، ودلَّ على فضيلةِ
النِّكاحِ، وحدَّرَ من رذيلةِ الرِّزْنَا والسَّفَاحِ، ونَفَرَ عن اللِّواطِ، وقررَ أنَّ التَّزَوُّجَ قرينةِ
الإيمانِ، الكافِلُ له بضمانِ الأمانِ، المشرعُ في جميعِ المللِ والأديانِ، المستمرُ بلا نسيخِ
على مدىِ الأزمانِ، الباقيُ بعدِ الدنيا في غُرفِ الجنانِ، وأنَّ إتيانَ الذِّكرَانِ، مؤذِّنٌ لنعمةِ اللهِ
بِالْكُفُرَانِ، معدودٌ منْ أكبرِ الكبائرِ والعصيَانِ، منسوبٌ فاعلهُ إلى سوءِ الطَّبَاعِ،

١ يتعلّقُ الأمرُ بالسياق الأكاديمي المعحاظ الذي يحول دون تناول تفاصيل هذه الموضع الحساسة.

والمخالفة لمقتضى الأوضاع، ثم أورد ما نزل في ذلك من الآيات والأخبار بالتكرار، وما روتة حملة السنة من الأحاديث والآثار^(١).

فالغاية من تأليف المقامات كامنة في حضُر الرجال غير المتزوجين على الزواج وتحبيبهم إليه، لذلك فإن خطبة العيد هي المحفز على الزواج وطلبه. يقول السارد:

”فلما فرغ من عظته، وانتهى من خطبته، أخذنا في الأوبة، وما منا إلا من عقد التوبة، وتعود بالله من الحوبة، وعزم على أن يحصل دينه، بدورة من الزوجات ثمينة، فخطب كل إلى أكفائه وعَقَدَ، وساق من المهر ما سمى ونقد، وزفت كل عروس إلى بعلها، وقررت بكل خرداء عين أهلها، فلما كان صبيحة البناء، اجتمع بعضنا للهنا، فقال قائلنا: ليصف كل منا خبر ليلته، وما اتفق له مع حليلته“^(٢).

أما نصوص المقامات فقد وردت على لسان عشرين عالماً خضع ترتيب مقاماتهم لوظائف سردية مهمة. ذلك أن ترتيب المقامات لا ينفصل عن الوظائف والمقاصد التي يتضمنها خطاب المقامات، ومن أجل معرفة هذه الوظائف لا بد من استعراض ترتيب العلماء كما ورد في الكتاب، وهو على النحو الآتي:

”المقرئ، والمفسر، والمحدث، والفقير، والأصولي، والجديري، واللغوي، والتحوي، وصاحب التصريف، وصاحب المعاني، صاحب البيان، وصاحب البديع، وصاحب العروض، والكاتب، وصاحب الحساب، وصاحب الهيئة، وصاحب الميقات، والطبيب، وصاحب النطق، والصوفي“.

إن هذا الترتيب التسلسلي يمنح الخطاب قبولاً ثقافياً وسرديّاً يدفع نفور القراء وموقف مؤسسة الكتابة الرسمية التي تعارض هذه الجرأة والكشف الجنسي القائم على وصف المشاهدات والأفعال. فالسيوطني يختفي خلف هويات العلماء السردية ويدفعهم إلى المواجهة السردية التي سرعان ما تُحسم لصالحهم. إن تعدد أبطال مقامات السيوطني يفتح الثقل على تنوع في الأصوات والخطابات والهويات، وهو أمر يتکفل بإخراج خطاب المقامات من دائرة المنع والمصادرة، وإنقاذ السيوطني من رقابة مؤسسة الكتابة الرسمية.

أما لغة المقامات فتتضمن مفاهيم العلوم العشرين التي تصدر عنها، وهنا يمكن الإشارة إلى غاية مقامات السيوطني التعليمية التي لا تكتفي بوصف الليالي ودهشتها بل إنها تمنح اللغة حضوراً جلياً

١ رشف الرّلال من السحر الحلال، ص ١٦.

٢ نفسه، ص ١٨.

إذ تحضر مصطلحات المُقرئين، والمُفسّرين، والمُحدّثين، والفقهاء، والأصوليين، والجدليين... إلخ.

♦ رشد الليبب إلى معاشرة الحبيب

يحدد صاحب هذا الكتاب أحمد بن علي اليمني أهدافه في تأليفه كتابه التي تنحصر في جانبيين:

الأول: طلب العطاء. يقول المؤلف في مقدمة كتابه:

”فإني نظرت إلى وجوب شكر المنعم، وتكرار إحسانه على المقل والمعدم، استأذنت سيد ملوك الأرض، وهزبرها ومجمع الفضائل وبحرها، بأن أتقرّب إلى جوده بجدي وهزلي، وأنظم من غرائب فضله ما يُملي، فأذن لي في ذلك إعجاباً منه بالتطفل على كرم سجاياه، ورغبة في التلطف إلى جزيل عطاياه، على أنَّ إحسانه الشامل للسائل مبذولٌ لطالبه بغير وسائل“^(١).

فالكتابُ هو أداةً يتولّ بها صاحبها للوصول إلى عطا الملك، مما يعني أنَّ نوعية الكتاب ومضمونه يُعدان مطلبًا لإشباع رغبة الملك ومخيلته.

الثاني: الهدف الإبداعي. يقول المؤلف:

” وإنما الغرض المقصود في هذا الكتاب الإشارة إلى لذة المباشرة بوجوهها، لا الاشتغال بطلب مفقودها“^(٢).

♦ الوشاح في فوائد النكاح

يقع هذا الكتاب في سبعة أبواب تتناول أخباراً وأحاديثاً ونوادر وحكاياتاً ومحفزاتٍ وإرشاداتٍ ونكتاً جنسيةً. وقد استهلَّ السيوطي بفاتحة سردية مباشرة يتحدثُ فيها عن فضائل النكاح ولذاته. ويندرجُ هذا الكتابُ ضمن مشروعٍ كبيرٍ كان السيوطي قد عكفَ على إنجازه وهو تدوين موسوعة جنسية شاملة. يقول السيوطي:

” وبعد، فقد أكثر الناس في التصنيف في فن النكاح ما بين مُسهِّبٍ ومحضرٍ، ومستوعبٍ ومقتصرٍ، وعلى الجملة فاحسن كتابَ الْفَ في ذلك، وأجمعه لفوائد تلك المسالك. كتاب: ”تحفة العروس ومتاعة النفوس“ لأبي عبد الله محمد بن أحمد التّيجاني. وقد سوَّدَ في ذلك مُسوداتٍ متعددة، فأول ما عملت في ذلك كتاب: ”الإفصاح في أسماء النكاح“، وهو لغةٌ صرفٌ مبسوطٌ بنقوله و Shawahdeh، في

^١ رشد الليبب إلى معاشرة الحبيب، ط١، تاله للطباعة والنشر، ليبيا، ٢٠٠٢، ص٧.

^٢ نفسه، ص٨.

مجلد لطيف. ثم عملت: "البيوقيت القمينة في صفات السمية" وهو مفيدة في نوعه. ثم سُودت مسودةً كبرى سميتها: "مباسن الملاح ومياميس الصباح في مواسم النكاح" ... فاختصرت منها هذا المختصر في نحو عشرها، ولخصت فيه أحسن المحاسن من نظمها ونشرها، وإن كنت لم أودع في تلك المسودة إلا ما يُستحسن، فقد جئت هنا بالأحسن من ذلك الحُسن، وانتخبت كل درة خفيفة المَحمل غالبة التّمن، وسميتها بـ"الوشاح في فوائد النكاح"^(١).

♦ جوامع اللذة

يقع هذا الكتاب في ستة وعشرين باباً تتضمن حديثاً عن فضائل الباه وقواعد النكاح، وغيره من الأحاديث. ولا يقع الكتاب على مقدمة تنظم أبوابه علمًا أن مؤلفه علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني (ت ٦٧٥ هـ) من تلاميذ نصر الدين الطوسي^(٢).

♦ نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب

يقوم هذا الكتاب على بنية سردية تتضمن ملح الجنس وطرائفه وغريبه وشاده. يقول المؤلف:

"الحمد لله الذي عَلِمَ طبعَ الإنسانِ في المَلَلِ، وعجزَه عن تَحْمُلِ الْأَثْقَالِ، فَأَبَاحَ لَهِ الإِحْمَاضَ (الانتقال من الجد إلى الهزل) في الأقوال والأفعال، وجعلَ لِكُلِّ وَقْتٍ حَالاً مِنَ الْأَحْوَالِ، وَلِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالاً يُلْيِقُ بِهِ مِنَ الْأَقْوَالِ، وَجَعَلَ مُلْحَمَّ الْآدَابِ جَلَاءً لِلْعُقُولِ وَصِيقْلَاً لِصَدَا الْأَلْبَابِ، وَحَبَّبَهَا لِأَهْلِ الْمُرْوَءَاتِ فِي الْخُلُواتِ كَمَا حَبَّبَهَا لِهِمْ فِي الْجُلُوتِ، وَجَعَلَهَا مِعَ الْخَوَاصِ مِنَ الْحَسَنَاتِ، وَمَعَ الْعَوَامِ مِنَ السَّيَّئَاتِ"^(٣).

١. السيوطي، الوشاح في فوائد النكاح، ط١، تالة للنشر، ليبيا، ٢٠٠٢، ص ١٨.

٢. علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني ، جوامع اللذة، ط١، تالة للنشر، ليبيا، ٢٠٠٢، ص ٩.

٣. شهاب الدين أحمد بن يوسف التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، لندن – قبرص، ١٩٩٢، ص ٤٢.

تؤدي النكتة وظيفة التقليل من وطأة المفاهيم التي تضغط الوعي الجماعي، فتصبح مجالاً لتعويض الهزائم والثأر من قيم الضغط والقمع^(١).

♦ النكتة الجنسية عند التوحيد^(٢): دراسة في البصائر والذخائر

يقوم كتاب البصائر والذخائر على مدونة سردية زاخرة بالمنقولات والمرويات والمعقولات التي حرص التوحيد على جمعها في كتابه مستنداً إلى قيِّ زمني هو عام خمسين وثلاثمائة للهجرة. وتحفل هذه المدونة بنصوص قصيرة رفيعة ومنتخبة قام التوحيد بتنقيتها من صدور الرجال ومن بطون الكتب والسير والتجارب العميقه المعتمدة على رؤية العين إضافة إلى تعريجه على طرائف المعرف عند العجم وفلسفة اليونانيين. وتنطوي هذه النصوص على بنية متماسكة تستند إلى دور القارئ الذي تُعهد إليه عملية "تأليف الشارد والنظر في الوارد" إضافة إلى انطوائها على نصوص جدّ وهزل ساقها التوحيد لتحقيق وظيفتين، إذ يتحققُ الجدُّ وظيفة السعادة الناجمة عن الخبرة الإضافية التي يُحصلُها القارئ، ويحقق الهزل وظيفة التسلية ودفع القارئ إلى المضي في القراءة. يقول التوحيد عن نصوصه:

"فما تخلو عند جولانك فيها من جد أنت سعيده به، وهزل أنت مداري فيه، ورأي
أنت فقير إليه، وأمر لعلك محمود عليه... وإذا حفظت ما مضى، حذرت ما بقي"^(٣).

كما يطالب التوحيد القارئ بنصب الأدلة وتأويل النَّصوص والتحقق من المقاصد وميز الغثُّ من السمين. يقول التوحيد:

"وأرجو أن يكون صوابي عندك مُتقبلاً، وخطأي فيها عندك متاؤلاً، لا لأنني لذلك أهل،
ولكن لأنك حقيق به، وله خلائق، ومهما شككت فيما يردد عليك مني في هذا الكتاب، فلا
تشكَّ أني قد نثرت لك فيه اللؤلؤ والمرجان، والعقيق والعيقان، وهذا يكون عمل مَنْ طبَّ
لن حب"^(٤).

١ الفكاهة والضحك: رؤية جديدة ، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

٢ هناك العديد من أنواع النكات التي يمكن إدراجها في باب النكتة الجنسية لتشابه موضوعها بينها. مثل النكات البذيئة، والمضحكة، ويکاد كتاب البصائر والذخائر يمتلئ بها. لكن النكتة الجنسية هي النكتة التي تتضمنُ موضوع العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة بحيث تحيل على مرجع الرغبة ولذة الحالتين.

٣ البصائر والذخائر، ج ١، ص ٧.

٤ نفسه، ج ١، ص ٩.

ويلجأ التوحيدى، في مخاطبة القارئ، إلى خطاب الأمر الذى يضمن لخطابه منزلةً عليا، فهو يدعو القارئ إلى الانكباب على قراءة كتابه واستبداله بطلب المال. يقول التوحيدى:

”... فصرّف فَهْمَكْ ونَعَمْ بِالْكَ في طُرفِ الْحَدِيثِ، وَمُلْحِ النَّوَادِرِ، وَشَرِيفِ الْلَّفْظِ، وَلَطِيفِ الْمَعْنَى، فَإِنَّ لَكَ مَزِيَّةً عَلَى نَظَرَائِكَ الَّذِينَ أَصْبَحُوا مُتَنَاصِرِينَ عَلَى الدُّنْيَا فِي كَسْبِ الدُّوَانِيَّقِ وَالْحَيْلِ وَالْمَخَارِقِ، وَأَصْبَحْتَ أَنْتَ تَلْتَمِسْ مَوْعِظَةً تَنْتَهِي نَفْسُكَ بِهَا عَنْ غُرُورِهَا. وَتَطْلُبْ فَضْلِيَّةً تَتَحَلَّ بِهَا مِنْ شَكْلِ الدُّنْيَا، وَتَتَحَوَّلْ بِهَا إِلَى دَارِ الْقَوْارِ“^(١).

إنَّ النَّكْتَةِ الْجَنْسِيَّةِ، عِنْدَ التَّوْحِيدِيِّ، تَقْعُدُ فِي سِيَاقِ الْهَزَلِ الَّذِي يُضَفي عَلَى الْكِتَابِ وَالْقِرَاءَةِ قَدْرًا مِنَ الْأَنْسِيَابِ وَالْتَّوازِنِ، وَيُمْنَحُ الْقَارِئُ نَشَاطًا وَدَافِعًا لِمُوَاصَلَةِ الْقِرَاءَةِ. يَقُولُ التَّوْحِيدِيُّ: ”الْكِتَابُ إِذَا كَثُرَ جِدُّهُ ثَقَلَ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا كَثَرَ هَزَلَ“^(٢).

وَتَخْتَلِفُ النَّكْتَةِ الْجَنْسِيَّةُ فِي مَادَتِهَا السُّرْدِيَّةُ فَمِنْهَا مَا وَقَعَ مَعَ أَنَّاسٍ مُشَهُورِينَ مِثْلِ الشَّعْرَاءِ وَالْقَضَاءِ وَالْفَقِهَاءِ، وَمِنْهَا مَا وَقَعَ مَعَ عَوَامِ النَّاسِ. وَمِنْهَا مَا يَرْدُ عَلَى لِسَانِ السَّارِدِ وَمِنْهَا مَا يَقْعُدُ عَلَى لِسَانِ السَّارِدِ^(٣). وَسَنَحَاوِلُ فِي مَا يَلِي اسْتِعْرَاضُ أَبْرَزْ وَظَاهِرَ النَّكْتَةِ الْجَنْسِيَّةِ السُّرْدِيَّةِ.

◆ ما وراء النكتة الجنسية

ويدعى التوحيدى القارئ إلى عدم الإعراض عن النكات التي يوردها، ويرى أنَّ القارئ الحصيف هو الذي يقرأها كاشفاً استعاراتها وكنياتها الثقافية. ويعتبر التوحيدى أنَّ ضروب النكتة الجنسية السردية المتنوعة حاجة ملحة؛ لما تضفيه من معرفة مختلفة. يقول التوحيدى مخاطباً القارئ:

”إِيَّاكَ أَنْ تَعَافَ سَمَاعَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْمُضْرُوبَةِ بِالْهَزَلِ، الْجَارِيَّةِ عَلَى السُّخْفِ، فَإِنَّكَ لَوْ أَضْرَبْتَ عَنْهَا جُمِلَةً لِنَقْصِ فَهْمُكَ، وَتَبَلَّدَ طَبْعُكَ، وَلَا يَفْتَقُ الْعَقْلُ شَيْءٌ كَتَصْفُحُ أُمُورَ الدُّنْيَا، وَمَعْرِفَةُ خَيْرِهَا وَشَرِّهَا، وَعَلَانِيَّتِهَا وَسَرِّهَا“^(٤).

فالنكتة الجنسية هي نوع من العلم اللازم الذي يكسب القارئ فهماً ورقّةً طبع. وعندما يُسندُ التوحيدى البلادة إلى القارئ المعرض عن هذه النصوص ”البذرية“، فإنَّ ذلك يعني أنه يجعله من

١ نَفَسٌ، ج١، ص٤٠.

٢ الْبَصَانُ وَالْذَّخَانُ، ج١، ص١٣٠.

٣ وَرَدَ كَثِيرٌ مِنَ النَّكْتَةِ عَلَى لِسَانِ الْمَرْأَةِ بِمُخْتَلِفِ أَشْكَالِ حُضُورِهَا الْاجْتِمَاعِيِّ فَجَاءَتْ عَلَى لِسَانِ الْجَارِيَّةِ، وَالْحَرَةِ، وَالرَّاهِبَةِ، وَالْعَجُوزِ، وَالْزَّوْجَةِ، وَالْعَمِيَّةِ، وَرَاعِيَّةِ الشَّيَاهِ.

٤ الْبَصَانُ وَالْذَّخَانُ، ج١، ص٥٥.

فئة القراء الحمير. فالقارئ الخلاق، الذي يخاطبه التوحيدى، يجب أن يكون حريصاً على الاستزادة من المعرفة مهما كان نوعها ومضمونها، أما إذا اكتفى بالنصوص المقتسمة بالجذب فإنه يكون حماراً^(١). وبمعنى آخر فإنَّ التوحيدى يقوم باستثمار هذه النكتة الجنسية ليوجهه، للقارئ، خطاباً مراوغًا، فالقارئ المُغفل لا يختلف عن الحمار في أحسن أحواله ولا يختلف عن الفرزدق في أسوأ حالاته. إضافة إلى ذلك، فإنَّ اتخاذ التوحيدى الفرزدق قناعاً سردياً يتضمن موقفاً حاداً من المؤسسة الشعرية، فالتوحيدى لا يستهدف القارئ فحسب وإنما يستهدف الشعراء وسلطات أسلفهم^(٢).

إنَّ هذا التأويل من هدى خطاب التوحيدى نفسه، فالقارئ إما أنْ يكون حماراً، وإما أنْ يكون حصاناً. فالقارئ الحصان هو الذي يسعى لاستكمال معارفه والإحاطة بأمور الدنيا ليحصل على فهم كامل وطبيع شفيف وعقل ناضج.

♦ الوظائف السردية

تشمل النكتات الجنسية الواردة في كتاب البصائر والذخائر على وظائف نقدية متنوعة، فمنها ما ينطوي على نقد سياسى، ومنها ما ينطوي على نقد اجتماعى، ومنها ما يتضمن تعريفاً بفئة من العلماء. ولم يسلمُ الخلفاء من خطاب النكتة فقد وردت كثيرةً من النكت الجنسية وغيرها بحقِّهم مما يؤكّد أنَّ النكتة تمثل خطاباً هامشياً يمكنُ فئات المجتمع من مزاولة حقَّها في نقد السلطة^(٣). ومن هذه النكتات ما أورده التوحيدى عن الخليفة العباسى المتوكَّل ونصها:

”عُرِضَتْ جارِيَةً عَلَى الْمُتَوَكِّلِ فَقَالَ لَهَا أَيْشَ تُحْسِنِينَ؟ فَقَالَتْ: عَشْرِينَ لَوْنَاً مِنَ الرَّهْزِ، فَأَعْجَبَتْهُ فَاشْتَرَاهَا“^(٤).

١ ورد كلام التوحيدى هذا بعد نكتة لاذعة محورها ”الفرزدق والحمار“ تتضمن دلالات جنسية تحيل على التشابه بين لسان الفرزدق وعضو الحمار. انظر: *البصائر والذخائر*, ج ١، ص ٥٥.

٢ رغم أنَّ التوحيدى قد أعلن عن الأهداف السردية التي تقف خلف إبراد النكت والأخبار الجنسية، وهي أهداف تنحصر في إبقاء القارئ وتأنيسه وشحذ همته والترويج عنه إلا أنَّ هناك أهدافاً سرديةً أخرى أضمرها التوحيدى الذي كان يتولى ترك مساحة تأويلية فسيحة. وهذه المساحة هي التي تتحقق فيها الوظائف السردية والدلالة الثقافية التي تتضمن موقفاً في غاية الأهمية. لذلك فإنَّ الاقتناع على أهداف السرد المعلنة يُفقد المدونة أهميتها وعمقها الفكرى، فالنكتة ليس استراحة زمنية ومعرفية للقارئ بل هي استدارة سردية تُمكِّن القارئ من التأمل ورصد العلاقات اللسانية. لذلك أرى أنَّ هذا النوع من النصوص يقدِّم إضافات تكشف عن مطويات الثقافة العربية ومكوناتها الدقيقة.

٣ انظر: وديعة طه نجم، *الفكاهة في الأدب العباسى*، ص ١٤.
٤ *البصائر والذخائر*, ج ١، ص ٢٣٠.

تحضرُ الجارية، في هذه النكتة، بوصفها امرأة لذائذ وشهوات. ومن الطبيعي ألاً تُعرضَ على الخلية جارية إلاً إذا امتلكتْ صفات خاصة تؤهّلها لأنْ تحظى بمنزلةٍ رفيعةٍ في قلب الخلية الباحث عن الجديد والطريف. فسؤاله الجارية ينمُّ على إجابة مفترضة بمعنى أنَّه يتوقعُ إجابة قادرة على إنشائه وتحفيزه وهي إجابة تختلفُ عن الإجابات التقليدية التي لا تقعُ في دائرة اهتمامه. بيد أنَّ إجابة الجارية كانت تفوقُ توقعات المتوكِّل مما جعلها تحظى بإعجابه واهتمامه. فألوان الرهـز العشرون كانت قادرة على فتح مُخيلة الخلية على عوالمٍ مُفعمةٍ باللذة والانخطاف.

♦ التنويع السري

يجعل حضور خطاب النكتة الجنسية في كتاب مثل كتاب البصائر والذخائر من فعل القراءة فعلًا إبداعيًّا حقيقيًّا حيث يقوم القارئ باختيار النصوص واحتضانها لمعاييره المعرفية ومرجعياته الثقافية، فليس كلًّ ما في الكتاب يوافق رغبة القارئ الواحد. بل إنَّه يتناسب مع مستويات القراء كلهم، مما يعني أنَّ خطاب البصائر والذخائر يدفع القارئ إلى معرفة توجُّهات القراء الآخرين واستحسانها. فالتوحيد يكتب لقراء كثيرين. يقول التوحيدى:

” لَا تُنْكِرْ – أَيَّدَكَ اللَّهُ – تَدَافِعُ الْحَدِيثَ فِيمَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ هَذَا الْكِتَابُ، فَالشُّرُطُ قَدْ سَلَفَ مَقْرُونًا بِالاعْتَذَارِ، وَبَقِيَ أَنْ تَجْرِيَ عَلَى عَادِتِكَ فِي تَحْسِينِ مَا لَمْ يَمْلِكْ هُوَكَ، وَلَمْ يَظْفِرْ بِاخْتِيَارِكَ. وَقَدْ تَتَلَطَّعُ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَلَى مَنْ اخْتِيَارَهُ فِيمَا تَبَغِيهِ، وَهُوَاهُ فِيمَا تَقْعُ فيَهُ. وَقَدْ قِيلَ: لِكُلِّ طَعَامٍ آكِلٌ؛ وَبَعْضُ الْكِتَابِ يَقُولُ: ” وَمَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئًا لَا مَوْضِعٌ لَهُ حَتَّى يَسْقُطَ الْبَقَةَ ”^(١).

وينطوي خطاب النكتة الجنسية على بعدين: بعد يهدف إلى إضحاك القارئ وتسلية، وبعدٍ يتضمّنُ وظائف أخرى تكشفها الفقرة الآتية.

◆ الصراع المذهبي والنكتة الجنسية

” قال ابن أبي حيّة : كان عندنا شيخٌ من الشيعة يتألّه ، فرأى ابنه يوماً وقد أدخل
غلاماً ليعبّث به فقال : ما هذا يا فاسق؟ قال : إِنَّه ناصبيٌ ، قال : فادخلْ علیه ابنِ
الفاجرَة“^(١).

تندرجُ هذه النكتة في إطار الصراع المذهبي بين السنة والشيعة. وهي تُجسدُ حالة العداء الشديد بين أصحاب المذهبين الذي كان كل طرفٍ منهما يحاول النيل من الطرف الآخر بإلصاق التهم به والتشهير بفعاليه المرذولة. فقد كان الناس، في ذلك الزمان، يعيشون حالةً من الاحتقان المذهبي الذي كانت تتجه السلطة، لضمان سيطرتها على أتباعها وعلى الخصوم في وقت واحد⁽³⁾. فهذا النوع من النكات يمتاز بأهمية خاصة، فعلاوة على مضمونها الفاحش إلا أنها تصوّر حالة العداء بين أتباع الملل والطوائف الذين كانوا يجدون ضالّتهم في النكات التي كانت بمثابة المتنفس لهم. إضافة إلى قدرة النكتة على الانتشار في صفوف الناس ووصولها لجميع الفئات الاجتماعية، فالنكتة سلاح دعائية كبير يتيح انتشار الأفكار ووصولها سريعاً⁽³⁾.

لكنَّ هذه النكتة تنطوي على مكر وخداع فهي لا تحدد الجهة المستهدفة منها، فالشيعة والسنّة كلاهما مستهدفٌ في هذا الخطاب. فالسنّة مستهدفوُن لأنَّ ابنهم كان عُرضة العبث ولأنَّهم شُتموا شتيمةً قاسيةً "ابن الفاجرة"، والشيعة مستهدفوُن لأنَّهم لا يُقيمون وزناً لمعاني التسامح إضافة إلى نقص عقولهم (دلالةُ الشِّيخ المتأله الذي دفع ابنه ليُعبث بالغلام). وإذا كان الراوي، في النكتة، معروفاً ألا وهو ابن أبي حيَّة فإنَّ الشخصيات الواردة فيها مجهولة، فـ"شِيخٌ من الشيعة، وابنه، وغلاماً ناصبياً" هي كائنات من ورق، كما يُعبَّر رولان بارت⁽⁴⁾، لأنَّها لا تملك مرجعاً واقعياً فهي تصدقُ على كثير من الأشخاص، مما يعني أحد أمرين:

* التواصوب وصف أطلقه الشيعة على السنة؛ لأنهم، من وجها نظر الشيعة، ناصبوا آل بيت الرسول العداء. وأطلق السنة على الشيعة اسم "الروافض"؛ لأنهم، من وجها نظر السنة، رفضوا الاعتراف بخلافة أبي بكر وعثمان.

١ البصائر والذخائر ، ج ٦ ، ص ٥٩.

^٢ انظر: وديعة طه نجم، *الفكاهة في الأدب العباسي*، ص ١٢ - ١٤.

۳۰ نفسه، ص

^٤ النقد النبوي للحكاية، ترجمة: أنطوان أبي زيد، ص ١٣١.

١. إنما أن الرأوي تحفظ على أسماء الشخصيات خوفاً من تبعات افتضاحهم وما قد يلحقه من خطر جراء الافتضاح فهو راوي القصة وصانع النكتة^(١).

٢. وإنما أن يكون الرأوي وضع النكتة وشكّلها بناءً على معطيات الواقع السردية، ليصبح مُناهضةً لكلا المذهبين.

◆ اختبارات القراءة

إن التوحيدي في توظيفه خطاب النكتة الجنسية يقوم بوضع اختبارات للقارئ الذي يتوجّب عليه إنصاف التوحيدي و اختباراته السردية المتنوعة. يقول التوحيدي:

”روينا لك - أيدك الله - هذا الكلام على ما به ليكون للنفس فيه استراحة، وللإنسان منه عبرة، فلا تَعْبُ عَلَيْنَا ذَلِكَ، فلو وَفَيتَنِي حَقِّيْ في محسن ما دَوَنْتُ في هذا الكتاب لما ضرَّنِي مقدار ما خالَفْ إرادتك وبَيَانِ اختياراتك، وَقَصْرَ عن مدى مُرادك. جعل الله هذا الكتاب لك طرِيقاً إلى الاستمتاع بهزله، والانتفاع بجده، وختم عاقبتك بما يُبلغُكَ دَارِ رِضوانه، مُسْتَوْجِباً كَرِيمَ غُفرانه“^(٢).

١ إن غياب أبطال قصة النكتة يُتيح للرأوي أن يمارس سلطته على القارئ فيصبح صوته هو الحاضر الوحيد. انظر: ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، ط٣، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ص ١٠٤ - ١٠٥.

٢ البصائر والذخائر ، ج٢، ص ١٦٠.

الخاتمة

سعت هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال مركزي مفاده، كيف نستخرج أنظمة السرد العربي القديم السيميائية؟ وقد أجبت الدراسة عن هذا السؤال من خلال محددات منهجية أطلقت عليها "التمثّلات". وقد توصلت الدراسة عبر التطبيقات اللسانية والإجراءات التأويلية إلى نتائج

مهمة أبرزها :

- أنَّ نصوص التراث العربي المختلفة مادة حيَّة ومتلك القدرة على تزويدنا بالمفاهيم والدلالات الحيوية.
- أنَّ نصوص التراث العربي مادة محايِدة وصامتة، ودفعها للاشتباك المعرفي، عَبْر المسائلة والمُدارسة، هو السبيلُ الوحيدُ لإنطاقها وصولاً إلى استخراج العلاقات النصيَّة والقيم الثقافية.
- أنَّ السرد العربي ينطوي على أنظمة سيميائية مُعَقَّدة تشتبكُ فيها المفاهيم والدلالات الكاشفة عن السياقات الثقافية التي نشأت النصوص فيها.
- أنَّ السرد العربي القديم لا ينحصر في الأشكال القائمة على الحكي والقص، فهو يتجاوز الأجناس القصصية ليشمل المنظومة المعرفية الشاملة التي أنتجتها الثقافة العربية والإسلامية.
- أنَّ مواجهة التراث العربي، والسردي على وجه الخصوص، يُتيحُ لنا التعرُّف على هويتنا الثقافية وإشكالياتها المختلفة؛ وذلك لما تنتطوي عليه من إمكانات عميقة ومُذهلة.
- أنَّ الانحياز المطلق لنصوص التراث العربي والتغاضي عن سوَات مضامينها يحول دون فهمنا هُويَتنا الثقافية. لذلك لا بدَّ من مواجهة التراث مواجهةً حقيقيةً، حتى نقف على منظومة المفاهيم الثقافية والقيم الحضارية.