**الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة**

**وزارة التعليـم العالـــي والبحـــث العلمـــي**

**جامعـــة مولـــود معمـــري تيـــزي وزو**

**كليـــة الآداب والعلـــوم الإنسانية**

**قسم اللغـــة والأدب العربي**

**أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه**

**الفـــــرع:** اللغة والأدب العربي

**التخصص: النقد الأدبي المعاصر**

**إعداد الطالبة: حفيظة خالدي**

**الموضوع:**

# المضمر الثقافي في خطابات المجالس الأدبية

# -العصر العباسي نموذجا-

| | | | |
|---|---|---|---|
| مصطفى درواش | أستاذ التعليم العالي | جامعة مولود معمري – تيزي وزو | رئيسا |
| آمنة بلعلى | أستاذة التعليم العالي | جامعة مولود معمري – تيزي وزو | مشرفة ومقررة |
| شامة مكلي | أستاذة محاضرة أ | جامعة مولود معمري – تيزي وزو | ممتحنة |
| نسيبة العرفي | أستاذة التعليم العالي | جامعة الجزائر | ممتحنة |
| إسراء الهيب | أستاذة محاضرة أ | جامعة الجزائر | ممتحنة |
| سليم سعدلي | أستاذ محاضرة أ | جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج | ممتحنا |

تاريخ المناقشة: 18 جانفي 2022.

# كلمة شكر

إن الحمد لله نشكره ونستعين به في كل عمل ننجزه أما بعد:

شكرنا الجزيل إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة: آمنة بلعلى لقبولها الإشراف على هذا العمل، وحرصها المتواصل على أن يخرج في الثوب الأليق به، وذلك من خلال نصائحها المتواصلة، وآرائها النقدية القيمة.

أسأل الله أن يجزيها خير الجزاء.

# إهداء

إلى كل الذين أحبوني وكانوا سندا لي وشجعوني

إلى كل من عرفت ...

حبا وتقديرا

إليك قارئي ...

## فهرس المحتويات


مقدمة .....2

مدخل .....12

الفصـــــــــــــــــــل الأول:

العباسيون وإعادة تشكيل السلطة

تقديم .....30

1- ثقافة التعايش كآلية من آليات تشكيل السلطة .....33

2- الهيمنة بالخطاب .....62

الفصـــــــــــــــــــل الثاني:

احتواء الآخر وإشكالية المختلف والمؤتلف

تقديم .....85

1-مبررات التوفيق بين النقل والعقل.....87

2-الخلاف بين المثقف والسلطة وتفكيك المؤتلف.....109

الفصـــــــــــــــــــل الثالث:

آليات الهيمنة السياسية وخطاب المواجهة

تقديم .....135

1- سياسة التعنيف والمراقبة.....139

2- استراتيجية الإغراء المالي.....167

3-المعرفة: أداة المقاومة.....199

**الخاتمة .....232**

**قائمة المصادر والمراجع .....238**

# مقدمة

مقدمة:

تعتبر الدراسات الثقافية نقطة تحول لبيانات ما بعد الحداثة، التي فككت المركزيات وألغت الأحاديات، وذلك بسبب ما أحدثته من نقلة نوعية في قراءة العمل الأدبي؛ فبانتقالها من سلطة النص إلى سلطة الثقافة، قامت بعملية تحطيم لمركزية النص، وإلغاء للمعنى الجمالي الفني على حساب المعنى الثقافي، وذلك بالتفاعل الخلاق بين عناصر الثقافة والعناصر الأدبية داخل النص. وهذا تأسيسا على ما أحدثته من طرح يعقد علاقة جدلية بين العمل الأدبي والثقافة المستمد منها، ما يعني أن النصوص عبارة عن أحداث، تفسر ما يحدث في العالم الاجتماعي والحياة البشرية، ونتيجة لذلك تم وضع أنماط إنتاج النص وأنساقه المضمرة ومسلماته من معتقدات وأيديولوجيات موضع المساءلة والحفر والنقد، وذلك بقراءة النصوص المعرفية قراءة تاريخية بإنزالها إلى سياقاتها، والبحث عبر التأويل وقدرات المتلقي في الأنساق الثقافية الداخلية للنص، قصد الوصول إلى كنه وسر ذلك التفاعل بين عناصر الثقافة والعناصر الأدبية في الخطاب، وما يمكن أن يبطنه النص من تعدد نسقي وتحول دلالي، يحول معه ويعدل معرفتنا بالنصوص.

مما لا شك فيه أن الصراع بشتى أشكاله وأنواعه مشروع في المجتمع، والأدب – على حد تعبير وليمز– في المجتمع ومنه، يواكب حدوثه ليكون الصانع الأمهر في تشكيله، وتبعا لذلك تكون مهمة الأدب المشاركة في حلبات الصراع باختلافه: سياسيا واجتماعيا وثقافيا وفكريا وحضاريا، وهنا تساهم مميزاته الأدبية والجمالية في هذا الصراع وتوجهه بحسب الأهداف المسيطرة، ومن ثم فالأدب أحد منتجات الصراع الاجتماعي والثقافي والإيديولوجي، تختبئ فيه مجموعة من الأنساق الثقافية المغلفة بغلاف الجمالي لتمر مطمئنة وهذه الأنساق تسعى عادة إلى تثبيت ثقافة طرف مهيمن متسلط، على ثقافة طرف مستضعف وبالتالي، فالنص ليس أكثر من موقع للصراع الطبقي المستمر، فلا وجود لذاتية خالصة، إنما هو فضاء لمواقع وأدوار متباينة للذوات، وعلى هذا الأساس يكون المنطلق لتحليل الخطابات وتفسيرها. ومن ثم وجب على الناقد إدراك حقيقة أن الأدب تمثيل خطابي للثقافة، ما يعني ضرورة البحث عن العلاقة

بين النصوص الأدبية والإيديولوجيات التي تصدر عنها، فيتتبع بجلاء تلك الشروط التي ساهمت في صنع النص، والمحفورة في كل حرف من حروفه مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة النص التمنعية والمتأبية في الصمت عن هذه الشروط وإخفائها.

يظهر من خلال ما قيل استحالة مقاربة النص الأدبي مقاربة شكلانية مجردة، إذ يتجاوز الخطاب اللغة بالضرورة، فيحاول محلله التفتيش في النوايا والمقاصد المرتبطة بتاريخية الفكر؛ حيث يرتبط الفكر بالواقع السياسي الاجتماعي والاقتصادي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه، ما يعني ضرورة ربط البنية النصية بتاريخ الأفكار والتصورات والقيم التي يحاورها النص ويستمد منها الدعم، أي النظر إلى النص على أنه تشكيل أنساق نصانية، وأخرى ثقافية وهذه الأخيرة لا تقل أهمية عن الأولى، وهذا هو المسعى الأساس لدى الدراسات الثقافية، حيث انفتح وتعدد هذا المسعى في أساسه؛ ذلك أن القراءة التي تبلورت في هذا السياق استندت إلى استراتيجيات تحليلية ومنظورات تصورية تفكر في الخطابات الثقافية بوصفها ممارسات دالة، لا يستقيم الفهم بها إلا في إطار عمل تفكيكي يضيء أنماط العلاقة بين المعرفة والقوة من جهة والثقافة والهيمنة من جهة ثانية .

تناولنا بالدراسة موضوعا عنوناه بـ **(المضمر الثقافي في خطابات المجالس الأدبية – العصر العباسي أنموذجا**– ليتضح من خلال العنوان أنه موضوع تراثي يتعلق بالخطابات الملقاة في المجالس الأدبية، ولا يخفى على المتلقي ماهيتها، فهي فضاءات جماعية متميزة، لها زمانها الخاص وشخصياتها المتميزة، وعوالمها الخاصة فلطالما اعتبرت عبر العصور فضاءات ومقامات للتواصل، ومعارض للأفكار والمعارف، أما في العصر العباسي فقد تحولت المجالسات إلى جزء من الحياة اليومية عند بعض أصحاب السلطان وغيرهم، وساهم في ذلك التقدم الحضاري والمعرفي الذي شهدته، وسنحاول قراءة هذه الخطابات وفق مقولات النقد الثقافي. ويرجع **اختياري للموضوع** لسببين اثنين: أولهما ذاتي والآخر موضوعي، أما **الذاتي** فمرده ظهور بعض الأسئلة التي تولدت لدينا بعد مناقشتنا لموضوع مذكرة الماجستير المعنونة ب **(تأويل الأقوال في مجالس الخلفاء والأمراء)**، ما يعني أن الموضوع استكمال لمذكرة

الماجستير، الشيء الجديد هو تناوله من منظور ثقافي. وأما **الموضوعي** فهو قلة البحوث التي تناولت الموضوع من وجهة نظر ثقافية، خاصة إذا كانت المدونة تراثية، ومن ثم حاولنا نفض الغبار على مثل هاته الخطابات – التراثية – للوصول إلى تحديد آليات الإنتاج الثقافي العربي العباسي، وإلى المنظومة الفكرية من خلال الاعتماد على مجموعة من الخطابات، يكون الغرض منها تحليل الفكر، إذ كان تحليل الفكر – حسب فوكو– هو دوما وباستمرار تحليل يبحث عما وراء الخطاب، وسؤاله يتجه بلا شك نحو استكناه ماذا كان يقال وراء ما قيل فعلا.

إن اختيارنا للتراث راجع إلى العلاقة الوثيقة بيننا وبينه، كما أن النصوص التراثية فضلا عن ذلك تعتبر مفتاح الدخول إلى التاريخ الثقافي والاجتماعي للعصر في غيبة الشواهد المادية غير النصية على العصر. ما يعني أن النص– والتراثي بشكل خاص– هو وليد عصره تفاعل مع الشروط والأنساق التاريخية والثقافية التي أسست لظهوره. ومن ثم كانت عودتنا إلى تراثنا الأدبي الغزير والثري، الذي يبوح بأسرار تأويلية جديدة، كلما أعيدت قراءته وملامسته بمختلف المناهج النقدية المعاصرة، لتغدو قراءة التراث العربي من منظور حداثي إسهاما حقيقيا في خدمته، وإثرائه، وتقريبه من القراءة المعاصرة مع المحافظة على مسحته الجمالية في زمانه ومكانه، وهو ما يشكل خطوة إيجابية في التعامل مع التراث بعيون معاصرة بالاستناد إلى هذه المناهج النقدية المعاصرة التي قد تكشف عن مناطق مضيئة من جسد النص الأدبي، وعليه نحن بأمس الحاجة إلى استكناه أسراره، قصد تقديم إضافة إلى جمهور الدارسين السابقين الذين ربما استوقفتهم. كما وركزنا على ما كان يدور في المنتديات والمجالس من خطابات وأنماط الأحاديث فيها، لأنها لم تلفت أنظار الباحثين كدراسة منهجية قائمة بذاتها– سيما الدراسة الثقافية– كونها تسهم بشكل كبير في تشكيل واستعادة وعينا بالواقع الثقافي، وأنساقه المستترة خلف تقنعات إيديولوجية، فهي من أغنى الدراسات بالدلالات المضمرة والأنساق المختفية، والتي تحمل تفسيرا لأشياء كثيرة لا يمكن فهمها إلا بالعودة لدراسة الثقافة.

ستقوم الدراسة على تحليل بعض الخطابات التي تم اختيارها، نظرا لقدرتها على تقديم انطباع عن ثقافة سياقات إنتاجها بصرف النظر عن درجة تعقيدها أو سهولتها، ليتم تسليط

الضوء عليها ثم نزع الأغطية عنها حتى تكون موضوعا للنقد والمساءلة، مادامت تشكل مرجعا مركزيا للتصورات والقيم التي تحكم سلوكات وأفعال الأفراد والجماعات المكونة للمجتمع العباسي، وبالتالي، **فالهدف** الرئيس من هذه الدراسة هو مساءلة التراث، لإعادة النظر فيه من خلال هذا النشاط الممارسة النقدية (النقد الثقافي)، والبحث فيما ورائية الخطاب من مضمرات نسقية ومحاولة رصدها باعتبارها تهيئ ظروف انتشار النصوص ثقافيا وجماهيريا وهذا في علاقتها بالسلطة السياسية والدينية والتراتبية الاجتماعية، أي البحث عن السلطة الخفية التي تمتلك هذه الخطابات وتقوم بتوجيهها، وبمعنى آخر الكشف عن النسق الفكري للاعتقادات والقواعد والقيم التي تكمن فيما وراء البناء الاجتماعي في العصر العباسي، والذي يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم، وهذا عبر دراسة العلاقة بين اللغة بوصفها علامات سيميائية دالة على آثار ثقافية، والثقافة بوصفها مرجعية تتسلل بحيلها داخل الخطابات، لتكون الإشكالية كالآتي: **ما طبيعة الأنساق الثقافية المضمرة والثاوية خلف الخطابات؟ وما هي البنية الذهنية التي تحكم إنتاجها (الخطابات) وتحدد دلالاتها في العصر العباسي؟** ويندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات من قبيل:

- **ما هي الأحداث التاريخية أو الثقافية التي تضيء نصوص الخطابات، وما الذي تكشفه من خلال الروابط بين اللغة والسلطة ضمن الثقافة العباسية؟**
- **ما طبيعة العلاقة بين المعرفة والقوة، أو الثقافة والهيمنة في المجتمع العباسي؟**
- **ما هي علاقات السلطة التي تقترحها الخطابات محل الدراسة، وكيف تشتغل– السلطة– سواء بصورة جلية أو خفية؟**
- **كيف يحاول المشايعون للسلطة العباسية احتواء أي هدم لها ؟**
- **ما هي الأنساق الثقافية التي تحكمت في العلاقة بين الخطابات والسلطة بمختلف مظاهرها وتجلياتها؟**

لعل هذه التساؤلات استمدت من **الفرضيات** التي حفت بالموضوع؛ فقد عرف العصر العباسي باتساع رقعته، وبزخمه الحضاري والثقافي، واختلاط الأجناس والأديان مع تنوع الواقع

السياسي إذ اقترنت كل الأنساق في تشكيل متجانس بين الفكر والسياسة والدين كمكسب جمعي بالإضافة إلى أن العصر العباسي هو عصر التساؤلات الكبرى، والاختلافات الخصبة العميقة في شتى مناحي الحياة، فهو العصر الذهبي للدولة الإسلامية يخالف العصور قبله، والعصور بعده مخالفة تجعله حلقة قائمة بنفسها؛ فقد تميز بزمانه ومكانه وحكامه، وبرز بثقافته وحضارته، فبلغت الأمة الإسلامية قمة مجدها، باتساع الفكر، وحرية الرأي، وازدهار الثقافة وإشعاع الحضارة، فكثرت المجالس تبعا لتعدد مراكز السلطة الإسلامية بدل المركز الواحد الذي يفرض المذهب الواحد وهو ما أدى إلى تعدد مراكز الإنتاج الثقافي وبالتحديد تعدد المجالس التي كانت بمثابة معارض للأفكار والمعارف، وهنا اشتهر فن المناظرة، وتعددت موضوعاتها فكانت كل قضية أدبية أو فكرية تثير عددا من المعارك الكلامية، يتبارى فيها الخصم في إيجاد الحجج المقنعة ويلعب فيها الجدل والنقاش دورا هاما فنمت المعرفة وتلاقحت العقول... وكل هذه التصورات والمرجعيات الثقافية والفكرية والتاريخية تسهم في بناء الخطاب وتلقيه، من حيث أن كل حقبة في تاريخ الثقافة الإنسانية تنتج منظوماتها القيمية وأنساقها الفكرية والمفاهيمية الخاصة، أي تنتج خطابها المعرفي الخاص الذي يكون بمثابة الضابط المحدد لجميع الممارسات والفعاليات داخل المجتمع، ويتم على أساس ذلك الخطاب تقييم ما هو مقبول اجتماعيا وما هو مرفوض داخل تلك الحقبة الاجتماعية التاريخية ومن ثم فالنصوص كلها خزائن ذهنية تسلي من جهة، وتصنع منظومة المفاهيم من جهة أخرى، وتأسيسا على هذا كل خطاب يقدم وجه معرفيا؛ فلا يمكن للخطاب أو النص أن يتأسس إلا على أنساق معينة ذهنية أو نسقية، فالنسق شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الثقافي إلى حيز الوجود، والخطاب شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الإبداعي إلى حيز الوجود.

ولما كان **المنهج** نتاج حركة التفاعل العميقة جدا والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث، اعتمدنا – للإجابة على هذه التساؤلات– على آليات الرؤية النقدية الجديدة للنقد الثقافي والتي تستبدل الوسائل البلاغية المستكشفة للجمال بآليات أكثر شمولا، وأشد عمقا، تبحث المقاربة الثقافية في الخطابات من خلال علاقتها بالسلطة والثقافة والمجتمع، أي قراءتها

(الخطابات) في ضوء الموجهات الفكرية، والمرجعيات الثقافية المضمرة التي تحكمت في إنجازها وصياغتها، ولم يمنع ذلك من استضافة البحث أحيانا مناهج أخرى؛ كاعتماد آليات المنهج التاريخي التحليلي القائم على دراسة المصادر والأخبار التاريخية للعصر العباسي، بغية تقصي الأحداث التاريخية والموروثات الثقافية الدينية والأفكار الإيديولوجية، والمواقف الاجتماعية والقضايا السياسية، بالإضافة إلى المنهج الوصفي المناسب لوصف الجمل الثقافية المتوارية في الخطاب أثناء تحليلنا للأنساق.

وفيما يخص الدراسات التي تناولت الموضوع، فنجد دراسة **فهمي جدعان** في كتابه **(المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)** حيث تطرق إلى طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي مستشهدا بقضية خلق القرآن في العصر العباسي، أما ما عداها فهي عبارة عن رسائل جامعية تناولت الموضوع بصفة نظرية منها: ملامح الأدب العربي في قصور البويهيين لبلال وليد الأرفه لي، صورة المجتمع العباسي في مقامات الحريري لحامد السهيمي... أما مصادر البحث فقد سعينا جاهدين للرجوع بشكل أساسي إلى كتب التراث التي بثت فيها الخطابات أمثال **العقد الفريد لابن عبد ربه**، بالإضافة إلى كتب التاريخ العام مثل كتاب **الكامل في التاريخ لابن الأثير** كما استندنا إلى عدد من المراجع أهمها كتاب (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية) لعبد الله الغذامي، والذي يعد كتابا أساسيا في هذا الإطار، فقد قارب فيه الغذامي الأنساق الثقافية العربية، متسائلا عما وراء القوالب الجمالية من أنساق ثقافية مضمرة، بالإضافة إلى ما أشارت إليه كتب ميشال فوكو، وإدوارد سعيد، وبيير بورديو في هذا المجال.

يشكل عنوان هذا البحث (المضمر الثقافي في خطابات المجالس الأدبية) خيطا ناظما لعناوين فصوله، إذ تمكنت القراءة الثقافية لموضوعات هاته الفصول من الكشف عن فاعلية النسق الثقافي في تأسيس الخطابات الإيديولوجية المتضادة، والتمثيلات السلطوية، والسياقات الثقافية المختلفة، وقد اقترحنا خطة تنطلق من مقدمة تحتوي على جميع عناصرها للتعرف بالموضوع، ومدخل وظيفي يعرف بإجراءات النقد الثقافي، ورؤيته في مقاربة الخطابات مقاربة

أهملت بعض جوانبها الدراسات الأدبية والنقدية. وقد أخذ البحث على عاتقه تتبع مختلف الأنساق الفكرية الأساسية للعصر: الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد كان حظ النسق السياسي من الدراسة كبيرا، نظرا لأهمية هذا الجانب وعلاقته الوطيدة بباقي الأنساق الثقافية الأخرى، وعلى هذا الأساس توفرت لدينا ثلاثة فصول، مذيلة بخاتمة أدرجنا فيها ما تم التوصل إليه من نتائج.

عنونا الفصل الأول بـ **(العباسيون وإعادة تشكيل السلطة)** حيث أشرنا إلى التغيير الثقافي والحضاري الذي شهدته الدولة العباسية منذ قيامها، هذا التغيير استلزم منها وضع إيديولوجية تتلاءم مع الخصائص الثقافية الجديدة، فحاولت إعادة تشكيل سلطة خاصة بها مختلفة ومتميزة عن غريمتها الدولة الأموية، قوامها حرية الرأي والتصرف، وقد تحقق ذلك وفق آليتين: تمثلت الأولى في **سياسة التعايش كآلية من آليات تشكيل السلطة**، حيث سمحت الدولة بعرض قضايا وأفكار للمناقشة بين الأنا العربي والآخر الأجنبي، محاولة في ذلك التصدي للتوتر العرقي والإيديولوجي الكائن من قبل، فتضمن في الظاهر حوار وتعايش الأنا والآخر، وتحقق في الباطن تشكيل سياسة جديدة خاصة بها تثبت بها ميلادها وتضمن استمرارها وبقاءها، في حين تمثلت الآلية الثانية في **الهيمنة بالخطاب** خاصة الخطاب الديني باعتباره يمثل سلطة رمزية على المحكومين، ووسيلة للإقناع ونفاذ مخططات السلطة، الرامية دائما إلى الهيمنة وجبر أي شرخ أو شق عصا الطاعة في صفوفها.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان: **احتواء الآخر وإشكالية المختلف والمؤتلف**، وهو امتداد لما تم تناوله في الفصل الماضي، حيث كان هم الدولة العباسية إعادة تشكيل سلطة خاصة بها وهو الأمر الذي يحصل بوساطة الآخر، فحاولت استغلال الدين لاحتواء هذا الآخر المختلف ثقافيا وإيديولوجيا، والذي يحاول فرض تصوراته ومعتقداته للطعن في الأنا الإسلامي الجامع للثقافات (محاولة التوفيق بين النقل والعقل وتفكيك الفكر السائد)، ليحاول الأنا التنازل وقبول المختلف (قبول العقل)، احتواء للآخر وضمانا للوحدة واستجماعا للعامة، كما حاولت الدولة احتواء الآخر المهدد والشاق لعصا الطاعة ممثلا في المثقف عن طريق توحيد المرجعية الدينية

الذي يفضي بدوره إلى توحيد المواقف والتصرفات، وهو ما تجسد في محنة خلق القرآن وما نتج عنها من صراع بين السائد المؤتلف والعارض المختلف. في حين كان الفصل الثالث بعنوان: **آليات الهيمنة السياسية وخطاب المواجهة**، وهو فصل اختلف عن الفصلين السابقين من حيث الحجم ووفرة الخطابات المتناولة، نظرا لأهمية هذا الجانب (السياسة) وتحكمه في باقي جوانب الحياة: الدينية والثقافية والاقتصادية، فالسلطة العباسية كأي سلطة سياسية تنشد نسق الهيمنة وتحافظ عليه بشتى الوسائل، فلجأت إلى سياسة التعنيف والمراقبة، وتمظهر ذلك في صور تمثلت في: القتل، والتنكيل وكذا الشك وتدبير التهم الجاهزة للتخلص من المناوئين لإملاءات السلطة، والمهددين لاستمرارها وبقائها خاصة الفئة المثقفة، وأضافت إلى ذلك افتعال وتعزيز نسق الطبقية والتفاوت الاجتماعي باعتباره مطلبا سياسيا، يحقق الهيمنة للأقوى ماديا (المركز) ويضمن خضوع وطاعة المعدم (الهامش)، بتبعيته له وحاجته لعطائه وإغرائه المالي هذا الإغراء الذي يبقى استراتيجية من الاستراتيجيات التي لجأت إليها السلطة لاحتواء نسق المعارضة الثقافية، وهو نسق مضاد فرضه الوعي وجرأة اليأس، فتعددت بذلك أساليب المواجهة من المهيمن عليهم تماشيا مع أساليب الهيمنة، وهنا لفت انتباهنا أسلوب **المعرفة** كأداة وسلاح من طرف المهمش، يقابل القوة التي تتمتع بها السلطة السياسية، وكثرت النماذج المهمشة المستعملة لها، فاستقلت بمبحث خاص بها. وأنهينا البحث بخاتمة.

من البديهي في إنجاز البحوث وجود صعوبات، ومن الصعوبات التي واجهتنا في بحثنا تشتت تلك الندوات في قصر معين في شتى بطون كتب التراث، ما نجم عنه صعوبة البحث عنها (المدونة)، أين استلزم منا قراءة الكثير من الكتب للحصول عليها، وتبويبها وفق الأنساق الموجودة، وهو ما يأخذ منا وقتا، هذا بالإضافة إلى انعدام الدراسات التي تناولت الموضوع من وجهة نظر ثقافية، الأمر الذي صعب علينا الوصول إلى المضمر الثقافي النسقي الثاوي خلف الخطابات، نظرا لطبيعته المراوغة المتسترة خلف أقنعة الجمالي .

في الختام، إن دراسة نصوص تراثية قديمة، وفق نشاط نقدي معاصر هي مغامرة فكرية، أمتعت قلبي، وغذت فكري بموضوعها الإحيائي للتراث، وجدير بنا الإشارة إلى أن

الدراسة لا تدعي التكامل التام للقراءة التي ترسمها للنواحي الفكرية والسياسية والثقافية للأمة في الحقبة مدار البحث (الحقبة العباسية)، ولكنها تحفز قارئها لبعض الجوانب التي أغفلناها أو أهملناها، فيسد ما عساه أن يكون فراغا أساسيا في الموضوع، كما أنها محاولة ترمي إلى تأسيس مدخل قرائي جديد بالاعتماد على الثقافة السائدة في العصر العباسي، ولذلك ليس التأويل المشار إليه هنا هو المعنى القصدي الذي زرعه المؤلف في مكان ما في خطابه، ولا المعنى النهائي المكتمل الذي سيزعم القارئ أنه المعنى الوحيد، فالنصوص تتعدد بتعدد القراءات، وما من قراءة يمكن أن تشارف نهاية العالم، فتدعي لنفسها حق الكمال فالنص كنز وتأويله إنفاق منه. وفي هذا النقص الذي يحف بأعمال البشر تحضرنا مقولة أستاذ العلماء البلغاء القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني في كتابه إلى العماد الأصفهاني، معتذرا عن كلام استدركه عليه:" إنه قد وقع لي وما أدري أوقع لك أم لا، وها أنا أخبرك به، وذلك أني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر".

وحقيق بي أن أسدي شكري، وأن أعترف بالجميل لكل من أعانني في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر أستاذتي الفاضلة الدكتورة **آمنة بلعلى** الذي أشرفت علي طيلة مدة إنجاز البحث، وتكرمت علي بتوجيهاتها ونصائحها، حتى اكتمل هذا البحث وأينعت ثماره، والشكر موصول لأعضاء اللجنة الكريمة لقراءتها البحث، وتقويمه والإشارة إلى مواطن النقص فيه، هذا النقص الذي لم يكن مقصودا، وكثيرا ما يعتري الإنسان الضعف والخطأ والنسيان.

البويرة أفريل 2021.

# المدخل:

# تحديدات منهجية

نعتمد في دراستنا للمدونة مقاربة ثقافية، تستثمر مقولات النقد الثقافي، الذي يتم تبنيه اليوم على نطاق واسع في دراسة شتى أنواع الخطابات– سيما الهامشية منها– وفي تحليلها للنص الأدبي تعد الأدب واحدا من الأشكال العديدة للممارسات الثقافية الدالة، أين "تحاول تحديد الأداء الوظيفي للقوى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وبنى السلطة، التي يقال إنها تتيح الأشكال المتنوعة للظواهر الثقافية، وتمنحها معانيها الاجتماعية وحقيقتها وأنماط الإنشاء الذي تناقش فيه وقيمتها ومنزلتها النسبيتين"[1]. ووفق هذا الأساس إذا أراد الناقد الثقافي قراءة نص ما عليه أولا وأخيرا أن يستعيد القيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي، موقنا بفاعلية الثقافة التي تتحول بسببها الخطابات إلى حوادث نسقية تضمر أكثر مما تعلن. ويتأسس هذا المفهوم على مجموعة من الإجراءات – التي سنعرض لها لاحقا– ونخص بالذكر المبدأ الأساس وهو قراءة الثقافة للبحث عن الأنماط المضمرة.

من أجل التمهيد النظري لتطبيق هذه المقاربة على مجموعة من الخطابات، سنعمد في هذا المدخل إلى إيضاح الجوانب النظرية التي نراها ضرورية لإضاءة مسارات البحث التطبيقي فيما بعد، وقد رأينا أن نتناول أولا نظرة موجزة عن النقد الثقافي وإجراءاته، لنعقب ذلك بمعرفة الفرق بين مصطلحي: النقد الثقافي والدراسات الثقافية. وبهذا سيكون التناول النظري انتقائيا نفعيا.

## 1– النقد الثقافي: الظروف، المقولات

يعتبر مصطلح النقد الثقافي من المصطلحات النقدية المعاصرة، ظهرت ملامحه في الغرب في القرن الثامن عشر (18)، بيد أنه في التسعينات من القرن العشرين (20) استقل بوصفه لونا مستقلا من ألوان البحث، إذ دعا الباحث الأمريكي (فنسنت ليتش) إلى نقد ما بعد بنيوي ليقوم بدور مفقود في ميادين البحث المعاصرة[2] ما يعني أنه لم يكن موجودا قبل منتصف

[1] -M- A- Abrams et Geoffrey Galt Harpham, a glossary of literary terms, ninth edition, Boston 2009, p 65.

[2]– ينظر: سعد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي –إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص 306.

القرن العشرين، ولا قبل ما يسمى بـ "الدراسات الثقافية"، ولم يكن بروزه وليد صدفة، بل جاء نتيجة سياقات مرتبطة بتطور الفكر الغربي منذ القرن (19)، والتي قامت مقام المبرر المعرفي الذي تأكد من ضرورة قيام نظرية نقدية جديدة، غير تلك النظريات المعنية بالجماليات النصوصية، فشاعت – نتيجة لذلك– مقولة "موت النقد الأدبي" وجرت اعتراضات حولها، وعن كون النقد الثقافي بديلا عنه، وعن بلوغ النقد الأدبي مستوى من التشبع النظري والإجرائي، لم يعد معه قادرا على تقديم بديل ثقافي فعال. ذلك أن الثقافة البشرية كلها قد شهدت تحولات معرفية ضخمة، منها عودة الوعي بما هو جماهيري مع سقوط النخبة، ثم ظهور الصورة بوصفها خطابا نسقيا، وعن بروز السرد كقوة تعبيرية تفوق القوة التقليدية للشعرية، مع انكشاف أنساق كالشعرنة، والتفحيل، وثقافة الصورة، والجنوسة، وهي كلها تستوجب تعاملا نقديا مختلفا يتفق مع حجم التغيير وضخامته، وتحديه.

على أن ما نعنيه بالتعامل النقدي الجديد هو عدم اقتصار النقد بالبحث في الجمال فقط، ذلك أنه (النقد) باهتمامه المنحصر في الجمال، جعل اللعبة تستمر طيلة زمن، كانت النتيجة أن يحرم النقد من البحث عن عيوب الخطاب، ومن ملاحظة ألاعيب المؤسسة الثقافية وحيلها في خلق حالة من التدجين والترويض العقلي، الذوقي لدى مستهلكي الثقافة، وهو الأمر الذي أثبته عبد الله محمد الغذامي بقوله"وليس القصد هو إلغاء المنجز النقدي الأدبي، وإنما الهدف هو تحويل الأداة النقدية، من قراءة الجمالي الخالص وتبريره (وتسويقه) بغض النظر عن عيوبه النسقية، إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه"[1]. ووفق هذا المنطلق لا يكون مراودة النص ليكشف عن بلاغياته القولية هو مركز الاهتمام وقطب المعالجة، بل إن موطن الفحص والتأمل هو ما يحيل عليه (الأثر الأدبي) من مسارات ثقافية وسياقات معرفية، فيدرس النص باعتباره أدبا وثقافيا "وليس من الضروري أن النقد الثقافي يستبعد الدراسة الجمالية أو الدراسة الأدبية، فهي ضمن إطاره باعتبارها جزءا من الثقافة، وعلى هذا الأساس يمكن أن يدخل النقد

[1]–عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي – دراسة في الأنساق الثقافية العربية– ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005، ص 8.

الأدبي مع النقد الثقافي الذي بدوره يضم كما من المعارف الإنسانية والفلسفية والأدبية (...) وتتم دراسة النص باعتباره أدبا، وباعتباره ثقافيا"[1].

يبدو أن ظهور النقد الثقافي على الساحة النقدية لم يكن وليد الصدفة؛ إنما ظهر نتيجة مجموعة من التغييرات استوجبت تعاملا نقديا جديدا مع الخطاب، هذا التغيير الذي لم يستوعبه النقد الأدبي، نتيجة اهتمامه بالجانب الجمالي، وغفل ما يمكن أن يتستر تحت هذا الجانب من أنساق ثقافية، الأمر الذي راجعه النقد الثقافي معتبرا النص أدبا وثقافيا، ليستغل تبعا لذلك الدراسة الأدبية ضمن إطاره.

على أساس هذه النقلة تم تحديد هوية هذا النقد، واشتهر باعتباره مبحثا حيويا داخل الدراسات الثقافية بما أحدثه من تغيير مهم في منهج تحليل الخطاب، فعرف على أنه "نشاط فكري يتجسد إنشاء لغويا ينتسب إلى الثقافة التي تحدد بدورها طبيعته ووظيفته وحدوده، كما تحدد هويته التي تميزه عن غيره من ألوان النقد الأخرى، فهو نقد ثقافي Cultural criticism إنه موصوف (نقد) تتحدد هويته بصفته (ثقافيا) المستمدة من الثقافة القومية غالبا بتجلياتها المادية وغير المادية أو المعنوية"[2]. ويضيف (الغذامي) مفهومه لهذا النوع من النقد يقول:" النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه (...) وهو لذا معني بكشف الجمالي كما هو شأن النقد الأدبي، وإنما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي/ الجمالي..."[3]. أما الناقد عبد العزيز حمودة فيعتبر أن من أهداف هذا النقد هو

[1]– أميرة بنت سليمان القفاري، قراءة النقد الثقافي للتراث الأدبي آفاق التلقي والتأويل، ضمن: الندوة الدولية الثانية " قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة، جامعة الملك سعود، 2014، ص 22.

[2]– عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ مجلة فصول، مج25/3، ع 99، ربيع 2017، ص 15.

[3]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 84.

"استكشاف الوظائف الأيديولوجية للنصوص في مراحل تاريخية متنوعة، وفي ممارسات ثقافية متنوعة"[1].

يظهر من خلال التعريفات تركيزها على ماهية النقد الثقافي، كونه يستمد وجوده ووظيفته من الثقافة التي تسكن النص وتشكله، ووفق هذا يتم تحديد وظيفة هذا النقد المتمثلة في الكشف عن البنى الذهنية التي تحكم إنتاج النصوص وتحدد دلالاته، وإبراز القبحيات داخل الأنساق المضمرة في النصوص بدلا من التركيز على الشيفرات الجمالية ما يعني ضرورة تجاوز النقد الأدبي النص الأدبي والمضي إلى ما وراء هذا النص من أنساق مضمرة، وربطها بالمرجعيات الثقافية والفكرية والتاريخية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية.

هذا، وينبغي الإشارة إلى أن النقد الثقافي لا يعتمد على منهج واضح المعالم، ولا يتميز بخطوات منهجية واضحة وصارمة، وإنما هو يستغل جملة من المقولات والأدوات الإجرائية التي تنتمي إلى معارف وعلوم مجاورة كالأنتروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم العلامات وخطاب الجنوسة، والنقد النسوي، والدراسات ما بعد الاستعمارية، والدراسات الثقافية، وغيرها من مجالات العلوم الإنسانية. وهو الأمر الذي أكده الناقد (آرثر أيزا برجر) في ربطه النقد الثقافي بمجالات ونظريات عديدة، يقول "إن النقد الثقافي – كما أعتقد– هو مهمة متداخلة، مترابطة متجاوزة، متعددة، كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، ويستخدمون أفكارا ومفاهيم متنوعة، وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، وأيضا التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي، وبمقدوره أيضا أن يفسر نظريات ومجالات علم العلامات، ونظرية التحليل النفسي، والنظرية الماركسية، والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية..."[2]. وهي الرؤية التي انطلق منها بعض النقاد العرب؛ فنجد الناقد العراقي محسن جاسم الموسوي يعرف النقد الثقافي بأنه "عبارة عن فاعلية تستعين بالنظريات والمفاهيم

[1]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه– دراسة في سلطة النص – عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 298، الكويت، نوفمبر، 2003 ص 254.

[2]– آرثر أيزا برجر، النقد الثقافي –تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية– تر: وفاء ابراهيم، رمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 30، 31.

والنظم المعرفية لبلوغ ما تأنف المناهج الأدبية من المساس به، عبر استخدام واسع للنظريات والمفاهيم التي تتبع القرب من فعل الثقافة في المجتمعات"[1]. وعموما فالنقد الثقافي "نقد تتقاطع فيه المرجعيات، ولا يلزم نفسه بأي نظرية أدبية، ولا بمنهج الدراسات الأدبية والأكاديمية والسوسيولوجية والأنتروبولوجيا ويستعين بالمفاهيم التي توصله إلى قراءة النصوص بوجهة نظر لا تدعي العلم، ولكن تضع الخطابات ضمن الثقافة وتكتشف تميزها فيه، سياسيا واجتماعيا وما تتوخاه في خطابات الأفراد أو الفئات التي تنجزه؛ خطابات تشكلت من الثقافة ومن ديناميكيتها ووظيفتها الاجتماعية عبر فعل التمثل والتمثيل، وجعلت اللغة لغة حياة ومعايشة"[2].

الملاحظ من خلال الآراء التأكيد على أن النقد الثقافي حقل معرفي استراتيجي يتميز بالروح الموسوعية الرحبة المتشبعة بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية، ليتاح له تحقيق الهدف الذي لم يخض فيه النقد الأدبي، وهو الحقل الثقافي، والاقتراب من فعل الثقافة لاستنطاق مستوياتها، فيكون بذلك مشروعا في نقد الأنساق، ما يعني الانتقال من مرحلتي الفهم والشرح إلى مرحلة التأويل الثقافي. ليعد بذلك مهارة فنية في تناول النص بأريحية من خلال "معايير جديدة في النقد تقوم على البحث عن الثقافي في النصي، وعن النصي في الثقافي وهو ما يعني لأول مرة قيام النقد بوظيفة معالجة الأعمال في ضوء عدة سياقات ثقافية متقاطعة فيما بينها"[3] .

يقوم النقد الثقافي على مجموعة من الثوابت والمفاهيم النظرية والتطبيقية، وهي بمثابة مرتكزات فكرية ومنهجية، لا بد أن ينطلق منها الباحث أو الدارس لمقاربة النصوص والخطابات فهما وتفسيرا وتأويلا، فيكون بذلك نظرية نقدية ألسنية الأدوات، معرفية القيمة، وثقافية المضمون، وهي نقد للأنساق بدلا من نقد النصوص، فتم الأخذ بالمجاز الكلي، والتورية الثقافية، والنسق المضمر، والدلالة النسقية، تأسيسا لوعي نظري ونقدي مختلف نوعيا وإجرائيا.

---

[1]– محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي– الكتابة العربية في عالم متغير– ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 12.

[2]– محمد الدغومي، نحن والنقد الثقافي، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، ع2، خريف/ شتاء 2014– 2015، ص 134.

[3]– عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة جامعة ذي قار، ع24، العراق، 2017، ص 121.

أما **النسق الثقافي**، فيعتبر مفهوما مركزيا في مجال النقد الثقافي، يهمنا التعريف به وذكر مميزاته، وأهميته في إنتاج الخطاب وتلقيه؛ وتعرف الأنساق الثقافية بأنها بمثابة "قوانين /تشريعات أرضية من صنع الإنسان – في مقابل التعاليم السماوية، التي أنزلها الله تعالى في الأديان– وضعها الإنسان لضبط نفسه، ولتصريف أموره في الحياة، وهي تعبر عن تصوير الإنسان القديم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة (...) والأنساق الثقافية قابلة للتطور شأنها شأن كل عناصر الحياة"[1]. أو هو"بكل بساطة مواضعة (اجتماعية، دينية، أخلاقية استيتيقية...) تفرضها في لحظة معينة من تطورها الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها ضمنيا المؤلف وجمهوره"[2]. وتضيف الناقدة البحرينية ضياء الكعبي:"الأنساق الثقافية عبارة عن "نظم بعضها كامن وبعضها ظاهر في أية ثقافة من الثقافات وتتفاعل في هذه النظم العلاقات المجازية عن التذكير والتأنيث الثقافيين، والعرق والدين، والأعراف الاجتماعية، والقيود السياسية، والتقاليد الأدبية والطبقة وعلاقات السلطة التي تحدد المواقع الفاعلة للذوات، وهذه النظم ذات صلة وثيقة بإنتاج الخطاب الإبداعي والفكري وطرائق تلقيه"[3].

يظهر من خلال التعريفات اختلاف المصطلحات، والمفهوم واحد ما بين: قوانين وتشريعات، ومواضعات، و نظم يتواضع عليها الأفراد والمجتمعات لتصير بالنسبة لهم مثلا عليا يصدرون عنها، وتغدو لديهم مرجعا أو معايير للحكم والتقويم. وهذا شرط أساسي لبناء واقع معرفي "والذاكرة الجمعية لا تصبح واقعا معرفيا، إلا عندما تصبح قادرة على إنتاج الأنساق الثقافية، التي تتضمن المعرفة؛ ومن ثم تنشأ هيمنة المعنى النسقي وسيطرته على عقل الفرد بعملية تداول لسانية داخل الخطاب ..."[4]. والمقصود بالمعايير كما أشار إلى ذلك (بارسونز)

[1]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 151.

[2]– عبد الفتاح كيليطو، المقامات – السرد والأنساق الثقافية– تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط2، دار توبقال للنشر المغرب، 2001، ص 8.

[3]– ضياء الكعبي، السرد العربي القديم – الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل– ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 2005، ص 22.

[4]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 68.

"تلك القواعد المقبولة اجتماعيا، التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم"[1]. وتصبح هذه المعايير أو القوانين بمثابة الأصل الذي يقاس عليه، ولا يتم الخروج عنه، ولا حتى المساءلة والنقد، وهذا ما يسمى بالأدلجة "النسق الثقافي بوصفه نظاما، فإنه يمكن النظر إلى حاجاته المادية والمعرفية، فالحاجات المادية تتمثل في وجود بشر مؤدلجين، طيعين لا يؤمنون بأفكار المساءلة والمناقشة والمراجعة والنقد، أما الحاجات المعرفية، فتتمثل في وجود أفكار متخيلة لها قدرتها على الإقناع وتعمل على تلبية الاحتياجات"[2]. ضف إلى ذلك الطبيعة المضمرة، وغير الجلية للنسق الثقافي، فهو يندس دائما وراء القيم الجمالية، التي تكون له بمثابة أقنعة يتوسل بها لتأدية مهامه الترويضية والمهيمنة "النسق خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة وأهمها قناع الجمالية اللغوية، وعبر البلاغة وجمالياتها تمر الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة"[3]. وهذه الدلالة المضمرة مسؤولة عن زرعها في الخطاب الثقافة وليس المؤلف "والنسق هنا من حيث هو دلالة مضمرة، فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير، والنساء مع الرجال، والمهمش مع المسود"[4].

من هنا وانطلاقا مما قيل يكون مفهوم النسق مفهوما جوهريا في مشروع النقد الثقافي بحيث "تشكل الأنساق المضمرة حجر الزاوية للنقد الثقافي، إذ تشتغل المنظومة النقدية الثقافية في كل تنظيراتها على نظرية الأنساق المضمرة"[5]. وخاصة عند (ليتش) "إذ يشتغل النقد على أنظمة الخطاب الظاهرة والمضمرة للكشف عن الأنساق الثقافية"[6]. من حيث يكون كشف

---

[1]– إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مرا: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 63.

[2]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 153.

[3]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 79.

[4]– م، ن، ص، ن.

[5]– إسماعيل خلباص حمادي، إحسان ناصر، النقد الثقافي – منهجه وإجراءاته– مجلة كلية التربية، ع13، العراق 2013، ص 17.

[6] V.B leitch ,cultural criticism in literary theory post structuralism, Colombia university press, new York, 1992, p 3.

الدلالات النسقية، وهو ذو دلالة مضمرة، ليس مصنوعا من مؤلف ما، ولكنه منكتب ومنغرس في ثنايا الخطاب، مؤلفه الأول هو الثقافة، وبالتالي فهو ما تضمره ثقافة معينة من قيم وتجتهد في تمريره وإذاعته بين أكبر عدد من الناس داخل المجتمع عبر حيل ثقافية، ومسالك جمالية حتى يستسيغها المستهلك، وتصبح بالنسبة إليه مرجعا للحكم والتقييم. فيقتحم بذلك العقول والأزمنة، ويتحرك في حالة تخف دائم، وهذا التخفي هو مكمن خطورته "إن النسق الثقافي خطر، وخطورته هي في كونه مضمرا وكامنا حيث يمارس تأثيره دون رقيب، وحينما يأتي النقد لكشف هذه الأنساق فإنه بذلك يحرك سكونا ذهنيا وبشريا كان مطمئنا ومن ثم راضيا عن نفسه"[1]. وصفة الإضمار التي يتميز بها النسق الثقافي تبرر ما يتميز به من غموض، يكلف الناقد جهدا إضافيا لكشفه "وعندما تختلط الأنساق الثقافية بالخطابات، فإن الغموض يسيطر عليها، ليتعاظم دور النقد في التفكيك والتحليل والتأويل، واستنباط رؤى فكرية تسهم في تقدم الفكر وارتقائه"[2].

يظهر من خلال الاقتباسات ما يتميز به النسق الثقافي من صفات تبين ماهيته وأهميته مقارنة بباقي الإجراءات الأخرى؛ فتتصدر هذه الصفات **الهيمنة** حيث يهيمن على عقل الفرد وفكره، ويصبح مقياسا لقياس السلوك والأفعال لا ينبغي الخروج عنه، ويضاف إلى الهيمنة صفة **الإضمار** والتخفي فيتستر وراء قناع الجمال والبلاغة لآداء مهامه الترويضية، وهذا الإضمار يؤدي إلى صفة **الخطورة**، فيقوم بمهامه دون رقيب، ما يجعل الخاضعين له في حالة استسلام وخطورة النسق المضمر تؤدي إلى **غموضه** فلا يتوصل إليه في الخطاب إلا بعد المرور بالتحليل والتأويل.

إن ما يبرر السكون والرضا البشري استهلاك الفرد للثقافة والطرب لها، ولو كانت ضد ما يؤمن به عقليا، الأمر الذي أثبته الغذامي بقوله:" كلما رأينا منتجا ثقافيا أو نصا يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع، فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر والمكثف

[1]– نادر كاظم، تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط– ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 2004، ص 10.

[2]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 68.

الذي لابد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه، والوقوف على حبكته النسقية الفاعلة"[1]. وهو الأمر الذي ينطبق على الخطابات محل الدراسة إذ تناقلتها كتب التاريخ، ومنهم من أفرد لها كتابا خاصا مثلما فعل (أبو حيان التوحيدي في مؤلفه الإمتاع والمؤانسة)، هذا فضلا عن الدراسات – المشار إليها آنفا– والتي تحاول تفسير وتأويل الخطابات التي كانت تلقى في المجالس الأدبية، وإن كانت لم تشر إلى التحليل الثقافي.

هذا، ويؤدي الحديث عن النسق، كونه مفهوما جوهريا، إلى اقتراح الغذامي نوعا ثالثا من أنواع الدلالة وهي **الدلالة النسقية**، أما النوعان الموجودان مسبقا فهما الدلالتان النصيتان: الصريحة والضمنية؛ ترتبط الأولى بالبنية اللسانية اللغوية، وتحتوي على جملة نحوية تدل على الدلالة الصريحة، في حين ترتبط الثانية بالوظيفة الجمالية للغة، وتحتوي على جملة أدبية تدل على الدلالة الضمنية، ويمثل النوعان الجانب التقليدي للنقد الأدبي، وأما الدلالة النسقية المضافة فتتعلق بالمبحث الثقافي الذي "يعنى بكيفيات تضمن الخطاب أنساقا تتدخل في توجيه الأفكار والسلوك، وتحدد المحمولات الفكرية للآثار الأدبية"[2]. كما"ترتبط في علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصرا ثقافيا أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصرا فاعلا، لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ، وظل كامنا هناك في أعماق الخطابات، وظل يتنقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلا أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولا، ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والاختفاء"[3]. والدلالة النسقية كباقي الدلالات السابقة تحتوي على جملة تسمى الجملة الثقافية، والتي يكون قوامها التشكيل الثقافي المنتج للصيغ التعبيرية المختلفة، ومن ثم فهي "... مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية، ويتطلب منا بالتالي نموذجا منهجيا يتوافق مع شروط هذا

---

[1]– نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص 80.

[2]– عبد الله ابراهيم، النقد الثقافي –مطارحات في النظرية والمنهج– ضمن كتاب: عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د، ب)، 2003، ص 45.

[3]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 72.

التشكل، ويكون قادرا على التعرف عليها ونقدها"[1]. الملاحظ أن الدلالة النسقية تختلف عن الدلالة الضمنية، ذلك أن الدلالة الضمنية من معطيات النص، وهي في وعي المبدع، في حين تمتلك الدلالة النسقية دلالة مضمرة لا صريحة ولا ضمنية، تفرض نفسها على الأفراد والجماعات، دون أن تمر بوعيهم الفاحص والنقدي بالضرورة.

في مجال وظائف اللغة، أضيفت وظيفة أخرى هي الوظيفة النسقية، الوظيفة السابعة بالإضافة إلى الوظائف الست التي كشفها ياكبسون "وهذا سيجعلنا في وضع نستطيع معه أن نوجه نظرنا نحو الأبعاد السياقية التي تتحكم بنا وبخطاباتنا، مع الإبقاء على ما ألفنا وجوده وتعودنا على توقعه في النصوص من قيم جمالية وقيم دلالية، وما هو مفترض فيها من أبعاد تاريخية وذاتية واجتماعية، كل ذلك قائم وموجود لطالبه، وإضافة إلى ذلك تأتي الوظيفة النسقية عبر العنصر النسقي، وهذا يمثل مبدأ أساسيا من مبادئ النقد الثقافي"[2].

يتضح أن إضافة الدلالة النسقية يسمح لنا بتوجيه النظر نحو الأبعاد النسقية التي تتحكم فينا وفي خطاباتنا، والكشف عن هذه الوظيفة هو مبدأ أساسي من مبادئ النقد الثقافي، بل هي منطلقه النقدي، وأساسه المنهجي، ويتحول النص عندها من مجرد تجل أدبي إلى حادثة ثقافية.

لقد ركز النقد الثقافي –بالإضافة إلى النسق الثقافي والدلالة النسقية– على **المجاز الكلي**، فما دامت مهمة النقد الثقافي هو كشف الأنساق المضمرة، والتي تتوسل بالمجازية والتعبير المجازي لتأدية مهامها وفرض هيمنتها، وتحسن بذلك الاختفاء والإضمار، فقد رأى الغذامي أن المجاز لا يمتلك قيمة بلاغية/ جمالية فقط، بل قيمة ثقافية، ما يعني تجاوز مفهوم العبارة والجملة إلى الخطاب الثقافي، فيحل – وفق هذه الرؤية– مفهوم المجاز الكلي محل المجاز البلاغي، كتطور نظري ومفاهيمي باتجاه نقد الأنساق لا نقد النصوص، وباتجاه التأسيس لوعي نظري ونقدي مختلف نوعيا وإجرائيا. وقياسا على ازدواجية الدلالة التي يتمتع

[1]– حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن – المنطلقات، المرجعيات، المنهجيات – ص 50.

[2]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 65.

بها المجاز البلاغي (الحقيقة، والمجاز) بيّن الغذامي البعدين الذين ينطوي عليهما المجاز الكلي وهما: ظاهر ومضمر، أما **الظاهر** فهو حاضر وماثل في الفعل اللغوي المكشوف، وأما **المضمر** فهو الفاعل والمحرك الخفي الذي يتحكم في كافة علاقاتنا مع أفعال التعبير، وحالات التفاعل، وبالتالي فإنه يدير أفعالنا ذاتها، ويوجه سلوكياتنا العقلية والذوقية"[1]. من هنا يصبح المجاز فعلا ثقافيا، ويتوسع مجاله، ليخرج من ضيق الخطاب البلاغي المحدود، بل ويصبح مفهوما محوريا في النقد الثقافي.

ومن المصطلحات البلاغية التي طُورت **التورية الثقافية**، وهي عند البلاغيين "ذكر المتكلم لفظا مفردا له معنيان حقيقيان، أو حقيقة ومجاز، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنى البعيد ويوري عنه بالمعنى القريب، فيتوهم السامع مع أول وهلة أنه يريد القريب وليس كذلك، وكذلك سمي هذا الفن إيهاما"[2]. فالملاحظ أن التورية البلاغية ذات دلالة جزئية متعلقة باللفظ، غير أنه تم نقلها – مثل المجاز البلاغي– من البلاغة إلى النقد الثقافي مع توسيع في المصطلح، إذ لم يعد ينحصر في المعنيين: القريب، والبعيد والمعنى المقصود البعيد، إنما أصبح يدل دلالة كلية "يدل على حال الخطاب، ينطوي على بعدين: أحدهما مضمر ولا شعوري، ليس في وعي المؤلف ولا في وعي القارئ، هو مضمر نسقي ثقافي لم يكتبه فرد"[3]. وهو ما بينه أيضا الغذامي يقول:" إن التورية هي مصطلح دقيق ومحكم، وهو في المعهود عنه يعني وجود معنيين أحدهما قريب والآخر بعيد، والمقصود هو البعيد، وكشفه هو لعبة بلاغية منضبطة، ونحن هنا نوسع من مجال التورية لا لتكون بهذا المعنى البلاغي المحدد، ولكننا نقول بالتورية الثقافية، أي إن الخطاب يحمل نسقين لا معنيين وأحد هذين النسقين واع والآخر مضمر"[4] . ومن ثم فالتورية الثقافية هي

---

[1]– ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ص 69.

[2]– أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج2، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (د، ب)، 1986، ص 383.

[3]– م، ن، ص 71.

[4]– الغذامي، عبد الله سطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص 29.

ما يبدو وما لا يبدو من النسق، ويمكن القول أن هذا هو الخيط الرفيع الذي قد نلمسه بين مصطلحي المجاز الكلي، والتورية الثقافية، إذ المجاز الكلي يعنى فقط بما خفي واستتر[1] .

يستوقفنا في الأخير مفهوم **المؤلف المزدوج**، ذلك أن دلالة الازدواجية توحي بوجود مؤلفين للخطاب، أما الأول: فهو المؤلف المعهود المعروف الشخصية، وأما الثاني فهو ما سماه الغذامي "بالمؤلف المضمر" قاصدا الثقافة، فهي ذو كيان رمزي، تصوغ بأنساقها المهيمنة وعي الفرد ولا وعيه على حد السواء، ذلك أنه يوجد في مضمر النص نسقا كامنا وفاعلا ليس في وعي صاحب النص، ولكنه نسق له وجود حقيقي، وإن كان مضمرا، وبالتالي، ومهما حاول الفرد أن يعبر عما يريد، فإن أفكاره ومواقفه سوف تنتظم في أطر كبرى تعمل على صوغ منظوراته ونوع القضايا التي يتطرق إليها، ما يعني أن المؤلف الفرد نتاج المؤلف الثقافة فهي " مؤلف مضمر ذو طبيعة نسقية تلقي بشباكها غير المنظورة حول الكاتب، فيقع في أسر مفاهيمها الكبرى التي تتسرب إليه كالمخدر البطيء، فترتب محمولات خطابه بما يوافق المضامين الإيديولوجية الخاصة بها"[2]. من هنا تظهر أهمية الثقافة في مجال النقد الثقافي والدراسات الثقافية، فما المقصود بها؟

إن الدراسات الثقافية من أغنى الدراسات بالدلالات المضمرة، والأنساق المختفية والتي تحمل تفسيرا لأشياء كثيرة، لا يمكن فهمها إلا بالعودة لدراسة الثقافة؛ فهي الصندوق الأسود، أو كلمة السر بالنسبة للنقد الثقافي في مقارباته لموضوعاته المتنوعة والمختلفة، فكل ظاهرة ثقافية قابلة لتتجسد خطابا، تغدو تحت طائلة التفكيك والتحليل والتفسير بالنسبة إليه. وتتعدد تعريفات الباحثين لها، نظرا لتعدد وجهة نظرهم، فيعتبرها (رايموند وليامز R. Williams) كلمة معقدة للغاية، وذات معان عديدة ومتمايزة، معتبرا إياها طريقة كاملة في الحياة؛ فهي"تتراوح بين السيرورة العامة للتطور الفكري والروحي، والجمالي" مرورا بـــ "إنتاج وأشكال ممارسة النشاط

[1]– ينظر، ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا، ع1، 2013، ص 24.

[2]– عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف– بحث في نقد المركزيات الثقافية– ط1، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت 2004، ص 540.

الفكري، وتحديدا النشاط الفني" وتنتهي بتعريف الثقافة باعتبارها طريقة في الحياة"[1]. ويعرفها الناقد الأمريكي ( فنسنت ليتشV. Leitch ) بقوله "هي دينامية (نشطة وحية) ومتعددة الأوجه يدخل فيها الاقتصاد والتنظيم الإجتماعي، والقيم الأخلاقية والمعنوية، والمعتقدات الدينية والممارسات النقدية، والأبنية السياسية وأنظمة التقييم، والاهتمامات الفكرية والتقاليد الفنية"[2].

يظهر من خلال التعريفين الصيغة التأليفية للثقافة، لتصبح ظاهرة مركبة تتكون من عناصر بعضها فكري، وآخر سلوكي، وثالث مادي، لتكون بذلك بمثابة النظام الدال الذي يتواصل النظام الاجتماعي من خلاله، ويتعايش ويستكشف طرائقه، وأساليب حياته، ويعتبر الأدب أحد أهم عناصر هذا الدال (الثقافة)، إذ كان يتواصل من خلاله المجتمع ويستمر وبالتالي ففهمنا لهذه النصوص متوقف على إدراكنا للثقافة، باعتبارها نظاما دلاليا يتدخل في تكوين معرفتنا، وطريقة تفكيرنا، وبالتالي فسبيل فهمنا للنصوص وتفسيرها تتدخل فيه سياقات المؤسسة الثقافية والتاريخ والعلاقات الاجتماعية، وهذا دليل على هيمنة الثقافة وإحاطتها بمختلف مجالات التفكير. الأمر الذي أشار إليه (ستيفن جرينبلات S. Greenblatt) يقول: "إن الثقافة باعتبارها نظاما من أنظمة الحدود Limits ونسقا من أنساق الضبط والتحكم يتضمن في إطاره السلوك الاجتماعي كما يشتمل على مجموعة من النماذج والأنماط التي ينبغي أن يتمثل لها الأفراد ويتكيفون معها"[3].

الملاحظ أن الثقافة تشكل أسلوب حياة أي مجتمع من المجتمعات، وتشمل كل شيء في حياة الفرد: طريقة حياته، وتفكيره ومنها وعلى أساسها يطور الإنسان نفسه، ويخلق إبداعاته وبالتالي لا تقتصر الثقافة – كما يعتقد الكثيرين– على المظهر الخارجي والمحسوس المتمثل في العادات والتقاليد والأعراف، إنما يضاف إلى ذلك قدرتها على الهيمنة وتوجيه السلوك

[1]– كريس ويدن، الدراسات الثقافية، تر: هاني حلمي حنفي، ضمن كتاب: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ط1، ج9، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 248.

[2]– فنسنت بي ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، تر: محمد يحي، ط1، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 104.

[3]– عبد الفتاح محمد العقيلي، الثقافة والنقد الثقافي، مقالات مترجمة، كلية الآداب، جامعة المنيا، (د، ت)، ص 11.

الإنساني، فهي الأرضية التي يتغذى عليها المجتمع، باعتباره الأساس المادي والفعلي الذي تحاول الثقافة أن توسع هيمنتها عليه، لتكون بمثابة العصا التي تشكله، وتصوغ قيمه ومعاييره، فهي تحيط بالإنسان كالهواء الذي يتنفسه، تؤثر في أفعاله وسلوكه وعاداته، من باب الحرص على تفاعل أفرادها المنتمين إلى المجتمع مع أنظمتها وقوانينها.

يتضح انطلاقا مما قيل تدخل المؤلف الثقافة باستمرار في تعديل ما يفكر به المؤلف الفرد وينتجه، ليحاول الأدب باعتباره شكلا من أشكال التصوير ولونا من ألوان التمثيل عكس القوانين والأعراف الثقافية التي تنظم الأساليب التي بها إدراك الكون وتقوم عليها ممارسة الحياة، وعلى هذا الأساس "لم تعد الدراسات الثقافية تنظر إلى النص بما هو نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، بل صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية وأنماط تعبيرية وإيديولوجية وأنساق تمثيلية، تمارس شتى أنواع الهيمنة والتحكم في المتلقي الفردي أو الجماعي بطرق متخفية، وترسم تمثلاته الذهنية وآفاقه التأويلية جغرافيا، وتسلبه حريته..."[1]. ومن ثم يكون بذلك الأدب موصلا أمينا وجيدا للقيم والأعراف.

## 2- النقد الثقافي والدراسات الثقافية:

أشرنا عند حديثنا عن مفهوم النقد الثقافي إلى أنه لم يكن موجودا قبل منتصف القرن العشرين، ولا قبل ما يسمى بـ"الدراسات الثقافية"، وهو الأمر الذي يؤكد وجود علاقة بين السابق (الدراسات الثقافية) وبين اللاحق (النقد الثقافي)، دل على ذلك اشتراك كل منهما في صفة (الثقافي)، ما يعني تقاربهما وتداخلهما من حيث المبدأ وهو الاهتمام بالجانب الثقافي، ولقد تبلورت معالم الدراسات الثقافية Studies cultura في أوربا عام 1964 من خلال تشكل مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة، حيث نشر المركز صحيفة تناولت بالدراسة والتحليل وسائل الإعلام والثقافة الشعبية والثقافات الدنيا والمسائل الإيديولوجية والأدب وعلم العلامات

[1]- محمد همام، لا تسامح النسق – من أجل نقد ثقافي- مجلة يتفكرون، ع1، ربيع 2013، ص 93.

والمسائل المرتبطة بالجنوسة والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية وموضوعات أخرى متنوعة ومن ثم "فالدراسات الثقافية ليست نظرية بما يعنيه مفهوم النظرية من تجانس في المفاهيم وانتمائها أنطولوجيا إلى حقل معين من المعرفة، وإنما هي مزيج من النظريات والمقاربات والنماذج والأسئلة التي توظف لقراءة الممارسات الخطابية وأنماط القوى الاجتماعية والثقافية وارتباطها بالهويات والجماعات"[1].

هذا، ويطلق مصطلح الدراسات الثقافية أحيانا على مجمل الدراسات الوظيفية والتحليلية والنظرية والنقدية، بينما يشير مصطلح النقد الثقافي إلى هوية المنهج الذي يتعامل مع النصوص والخطابات الأدبية والجمالية، فيحاول استكشاف أنساقها المضمرة غير الواعية. وقد توصل الدارسون إلى الفرق بين النقد الثقافي والدراسات الثقافية في نقاط منها:[2]

- الخطاب في النقد الثقافي يكون جماهيريا ومقبولا ومستهلكا على الأغلب، بينما الدراسات الثقافية لا تميز هذا عن ذاك، فقد يكون نخبويا، ولكنها تقوضه وترفض أنظمته بقوة.
- الدراسات الثقافية تشبه النقد الثقافي في مواجهة الخطابات المؤسساتية وتفكيكها، ولا تستجيب لها بل تهتم بالمهمل والمهمش في الخطاب بوصفه شعبيا.
- هناك أدوات شبه إجرائية في النقد الثقافي، وذلك لا وجود له في الدراسات الثقافية.
- تهتم الدراسات الثقافية بالسياقات الثقافية المنتجة وأبعادها المعرفية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية، بينما لا ينشغل النقد الثقافي بذلك كثيرا.
- قد يستعمل مصطلح الدراسات الثقافية للإشارة إلى جميع جوانب دراسة الثقافة، فهي تحيط إحاطة شاملة بمختلف طرق دراسة الثقافة وتحليلها في علم الاجتماع والتاريخ والاثنوغرافيا والنقد الأدبي.
- النقد الثقافي يتعامل مع نسق مضمر ماورائي لا يظهر على سطح النص أو الخطاب بينما تهتم الدراسات الثقافية بظواهر ثقافية لها حضور في الخطاب وفيها نسق ظاهر.

---

[1]– إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ط1، دار رؤية، المغرب، 2012، ص 46.

[2]– ينظر سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي – إضاءة توثيقية للمفاهيم المتداولة – مرا: سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، لبنان، ص 167 وما بعدها.

يظهر من خلال ما قيل أن أهم فرق بين المصطلحين هو شمولية الدراسات الثقافية ودراستها لجميع جوانب الثقافة، بالإضافة إلى أن الدراسات الثقافية تتعامل مع الماورائي إذا كان مطابقا للخطاب الحامل للنسق الثقافي المرئي فيه، أما إذا اختلف البعد الماورائي مع الخطاب بنسقه الثقافي، فذلك يعني دخوله في عناية النقد الثقافي، غير أن هذا لا يمنع من وجود علاقة تكاملية بينهما؛ حيث يهدف كلاهما إلى تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة وكذا مواجهة الخطابات المؤسساتية وتفكيكها، وكشف السياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية ومعرفة مرجعيات الخطاب، مع ما تضيفه الدراسات الثقافية من التزام نفعي – إلى جانب الفكري– إذ كان همها الأكبر هو إدراك العلاقة بين المؤسسات السياسية والثقافة، وما يخفيه هذا النوع من المؤسسات من فرضيات خفية وألغام خطيرة تهدد مستقبل المجتمعات والثقافات الهامشية.

نستطيع القول في الأخير أن النقد الثقافي من إفرازات الدراسات الثقافية، فهو يستعين بها كأداة تضيء له فضاء الرموز الثقافية المتحكمة بالنص، وبالتالي ما خطته الدراسات الثقافية من مبادئ تبلورت فيما بعد في مقولات النقد الثقافي وهي المقولات التي سنتبعها في تعاملنا مع الخطابات محل الدراسة، وبحثنا فيها "بحث في البنى والعلاقات والممارسات، في ما يقوله الناس ويقومون به، في ما يخضعون له ويواجهونه، في ما يستبد بهم ويرغبون فيه (...) في كلمة إنها مساءلة لجملة من الوقائع والتحولات التاريخية"[1]. وفي تحليلنا لهذه الخطابات يتم الوصول إلى المنظومة الفكرية للعصر، قصد تحليل الفكر وذلك بالبحث عما وراء الخطاب من أنساق ثقافية مختلفة، وتجاوز الجانب الجمالي، إن"مقاربة النصوص السردية في التراث العربي لا يمكن أن تتم عبر فصلها عن تموضعها الثقافي ومقاربتها بوصفها نصوصا أدبية يجب البحث في أدبيتها فقط، وإنما لا بد من الكشف عن الترابط بين الأدبي فيها والثقافي العام

[1]– ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1994، ص 9.

المرتبط بالوعي العربي عموما ..."[1]. وسنعمد إلى تتبع مختلف الأنساق الثقافية: الدينية والاجتماعية، والسياسية، والحضارية... كل منها على حدة وهذا لا يعني انفصال الأنساق عن بعضها البعض، إنما تخضع لما يعرف بالتكامل الثقافي حيث ترتبط الأنساق ببعضها ويستحيل فهم أي نسق ثقافي بمعزل عن غيره من الأنساق.

إن الغرض من تتبع مختلف الأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة خلف الخطابات التراثية في العصر العباسي هو عدم الاكتفاء بما قيل، إنما ما يمكن أن يقال حاليا، وهو ماذهب إليه امبرتو ايكو بصدد بحثه في التراث السيميوطيقي يقول:"إن العمل على تطوير الفكر لا يعني رفض الماضي بالضرورة، إننا نعيد فحصه ليس فقط بهدف معرفة ما قيل فعلا، ولكن أيضا بهدف معرفة ما كان يمكن أن يقال، أو على الأقل ما يمكننا قوله الآن، بناء على ما قيل سلفا"[2]. ومن ثم نحاول إسقاط ما يستشف من أنساق ثقافية مضمرة خلال دراستنا على عصرنا الحالي، متتبعين ما يمكن أن يتطابق، أو يتنافى مع أنساق ثقافية معاصرة.

[1]– يوسف إسماعيل، محكيات السرد العربي القديم – مقاربة لأدبيات العلاقة بين السلطة والمثقف، دراسة في البنية الحكائية لحكاية الأسد والغواص– منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2008، ص 12.

[2]– سعيد يقطين، الكلام والخبر، – مقدمة للسرد العربي– ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص 16.

# الفصل الأول:

# العباسيون وإعادة تشكيل السلطة

تقديم:

لقد أفضى الصراع بين الأمويين والعباسيين على الخلافة إلى تولى العباسيين سدة الحكم بداية من عام (132هـ)، بتنصيب الخليفة العباسي (أبو العباس السفاح) خليفة، ومن ثم حدث تحول في الدولة الإسلامية: من دولة أموية أحادية القومية– أي أنها عربية فقط– إلى دولة ذات قوميات متعددة في العصر العباسي، أين تحول الحكم تدريجيا إلى حكم قوميات متعددة (فارسية، تركية) جمع بينها الإسلام كشعار لها (الخلافة العباسية)، وبالتالي "يختلف المجتمع العباسي في تركيبته وثقافته وعاداته عن المجتمعات السابقة، فهو المجتمع الذي أنشئ أبناؤه في ظل العباسية بكل ما تميزت به من سلوك ثقافي، وانفردت به من تحلل اجتماعي جاء نتيجة لتغير المجتمع من عربي السلوك إلى فارسي السمات، ومن إقليمي العادات، أو بشكل أدق من ريفي العادات إلى مدني المنزع والمسلك"[1].

يظهر أن الحديث عما حصل في الدولة العباسية من تغيير اجتماعي، وانقلاب سياسي يستلزم مقارنتها بما تتميز به غريمتها الدولة الأموية، فعن طريق الحفر في الذاكرة الثقافية يتضح ما تميزت به الدولة الأموية على كافة الأصعدة، من قوة مادية، وبداوة، وانغلاق على نفسها؛ حيث تعصبت للعنصر العربي، وهمشت باقي العناصر، لا سيما العنصر الفارسي الأمر الذي حمل بذور فنائها.

لقد حصل بقيام الدولة العباسية تغيير اجتماعي؛ فقد انتقل العرب من عصر إلى آخر وتم إحداث نقلة اجتماعية هائلة في المجتمع: من مجتمع قبلي إلى مجتمع متحضر، ذي الحضارات العريقة كحضارتي الفرس والروم، ما يعني أنه مجتمع جديد ضم – إلى جانب العنصر العربي– عناصر أجنبية، وثقافات وعادات إلى جانب الثقافة العربية، وهو ما اصطلح عليه بالإثنية والتي تشير إلى "التنوع البشري على أساس الثقافة والتقاليد، واللغة، والأنماط الاجتماعية، وسلسلة النسب (...) وتشير الإثنية إلى انصهار الكثير من السمات التي تخص

[1]– مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1986، ص 171.

طبيعة أي جماعة إثنية: مركب من القيم المشتركة، والعقائد، والمبادئ والأذواق والسلوكيات والخبرات، والوعي الخاص، والذكريات، والولاءات"[1]. وهو ما اسماه الجابري بالكتلة التاريخية يقول:" والكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة ولا مجرد تحالفها بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية..."[2] . وبالتالي، فهذا الخليط الإثني الذي ضمه المجتمع العباسي تميز وتنوع اجتماعيا على أساس الخصائص الثقافية المتنوعة من:القيم المشتركة كاللغة والتقاليد والسلوكيات، وكذا الإيديولوجيات المختلفة المبيتة.

لم يغب – والحال هذه– على بال الفرد داخل المجتمع العباسي الهوية الثقافية لكل عنصر من عناصر الخليط الإثني، رغم اتخاذ الإسلام شعارا يجمع بينها، ذلك أن الإحساس بالانتماء لدى الأفراد يتدعم باستمرار، ويتسع عندما يحتدم الصراع الإيديولوجي في المجتمع فالإيديولوجية تفرض نفسها باعتبارها "منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تسعى إلى تحقيقها جماعة ما، أو مجموعة المواقف التي تدعو إليها وتدافع عنها، أو مجموعة الوسائل الكلامية (تنظيرات تبريرات) والعملية (أساليب التنظيم) التي تستخدمها من أجل تحقيق أغراضها"[3]. فهي إذن نسق فكري عام مشكل من أنساق جزئية (اجتماعية، دينية، سياسية...) يحملها الوعي الإنساني ويعبر عنها في المحيط الاجتماعي. ولعل هذا ما تنشده التعددية الثقافية باعتبارها "فلسفة سياسية أو اجتماعية تعمل على تطوير التنوع الثقافي في مجتمعات تنتمي إلى خلفيات عرقية أو دينية أو ثقافية متعددة (...) وتسعى التعددية الثقافية إلى تنظيم أحوال الجماعات متنوعة الثقافات، ومنحها شعورا بالقيمة والمكانة والتقدير"[4].

---

[1]– بيل أشروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية– تر: أحمد الروبي وآخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 152.

[2]– محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته – ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص 330.

[3]– علي حرب، التأويل والحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربي– ط1، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 204.

[4]– عبد الله إبراهيم، التعددية الثقافية، محاضرة بتاريخ: 14 أكتوبر 2017 من موقع: www. Mominoun. com

يظهر انطلاقا مما قيل مهاجمة العباسيين لهذا الماضي الأموي، والثورة عليه، وإحلال واقع ثقافي مختلف محله، غير أن الحقيقة الثقافية التي تفرض نفسها هو أن هذا الانقلاب والهجوم على الماضي ليس لذاته، إنما هو من أجل حاضر ومستقبل الدولة العباسية، فأيقنوا أن كل تغيير اجتماعي أو سياسي يتطلب بالضرورة تغييرا فكريا ونضجا في الرؤية والهدف من داخل المجتمع، **فما المضمر والحقيقة الثقافية وراء لجوء الدولة العباسية لهذا التغيير الفكري؟ وما آليات وتمظهرات ذلك؟**

## 1- ثقافة التعايش كآلية من آليات تشكيل السلطة:

إن من نتائج التعددية الثقافية إفرازها لثنائية الأنا والآخر، أو الأنا والأنت، هذا الآخر الذي تحاول الذات الاعتراف به، من أجل فهم موقعها بالنسبة إليه"لأن في الإقرار بوجود الآخر المختلف وتثمين حضوره، وتقدير أهمية الانفتاح عليه والإصغاء لخطابه كل ذلك يعد من أهم عوامل إثراء الذات، ومن أنجع الوسائل المساعدة على معرفتها ومعرفة موقعها في العالم على وجه صحيح..."[1]. ومن ثم فالذات تتفاعل وتزداد رغبتها في الامتزاج بالآخر، غير أن وقفة الذات أمام الآخر باختلافه الثقافي والعقيدي والعرقي هي وقفة مشوبة بالقلق تبحث عن المختلف آملا في الوصول إلى المؤتلف، ومما لا يختلف فيه اثنان أن من الاستراتيجيات المتبعة في هذا الانفتاح هو تجنب العنف والصدام، وإحلال الحوار محله، خاصة وأن التعددية الثقافية في تجليها الفاعل مشدودة إلى مرحلة الحوار، أين يتم تبادل الآراء كأساس للعلاقات بين الحضارات والثقافات الأمر الذي أشار إليه (تشارلز كمبل) معتبرا الحوار "... أكثر من مجرد تبادل للآراء فهو أساسا يعبر عن رؤية وموقف وانفتاح، فالحوار وسيلة اتصال، ومن الناحية المثالية، فإن تبادل الآراء موجود في عمليات الاتصال، والثقة والفهم والتحدي والنمو، بل وفي التطور الروحي"[2].

من هنا يكون الحوار سبيلا من سبل التعايش الإنساني على أرضية الاختلاف الثقافي ما يعني أنه يكون مطلوبا ومرغوبا فيه إلى حد كبير كلما كان الطرف الآخر مختلفا أو بعيدا وذلك بغية التعرف عليه واكتشافه، والاستعداد للتنازل المتبادل متى كان ذلك ضروريا، انتهاء إلى الاعتراف به بحكم الهدف المرجو الذي هو التقريب بين المتحاورين مما يجعله ضدا للعنف بامتياز. **فما الذي حاولت الدولة العباسية إضماره من خلال هذا الحوار الثقافي، الذي يظهر تعايشا بين مختلف الحضارات المنصهرة في بوتقتها؟**

---

[1]- فرج بن رمضان، الهامشية والحداثة، ضمن وقائع ندوة: المركز والهامش في الثقافة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1995، ص 58.

[2]- محمد خليفة حسن أحمد، الحوار منهجا وثقافة، ط1، مركز البحوث والدراسات، الدوحة، 2008، ص 20.

إن من أهم ما كان يميز الدولة الأموية – كما أشرنا – هو تعصبها للعنصر العربي على حساب العناصر الأخرى خاصة الفرس؛ فلا يتمتع الفارسي بالمناصب في الدولة، ولا يتزوج من العرب، نظرا لوضاعته وانحطاط نسبه، وهو ما سبب عداوة بين القومين: العرب والفرس، غير أنه – وتماشيا مع سياسة الدولة المادية– بقي كل عنصر يضمر العداوة للآخر في غياب حوار ثقافي بينهما، وهذا ما تغير في العصر العباسي، فقد أصبحت هذه القضايا تثار في المجالس وتعرض للنقاش دون خوف، وهذا ما نحاول التركيز عليه في هذا الجزء من البحث، ومن ثم سيدور الخطاب بين متخاطبين أساسيين: **الأعجمي الدخيل، والعربي**، وستكون البداية بالتعرض لخطاب حواه مؤلَف "الإمتاع والمؤانسة" وهو عبارة عن رسالة تجمع مسامرات وأحاديث وضروبا من المثاقفة والمناظرة ، كان ذلك في شكل ليالي بلغت أربعين ليلة، دارت في مجلس وزير من وزراء بني بويه (عبد الله بن العارض)، والذي كان يستدعي أبا حيان التوحيدي إلى مجلسه بغرض السمر والأنس والمتعة. وسنركز على الليلة السادسة، محاولين الوصول إلى ما تضمنته هذه الليلة من نكت دقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم.

وقولنا بالسمر والأنس لا يوهمنا بعدم وجود مقاصد خفية، ومعاني غامضة، وأحاديث موارية يحاول كل من الطرفين دسها في الخطاب، ولعل ما يؤكد ذلك ما ذهب إليه الغذامي من "أن كافة أنماط الاتصال البشري تضمر دلالات نسقية تؤثر على كل مستويات الاستقبال الإنساني، في الطريقة التي بها نفهم والطريقة التي بها نفسر"[1]. ضف إلى ذلك العلاقة التراتبية بين الاثنين: الداعي (الوزير) صاحب المجلس، صاحب البيت، وصاحب السلطة... والمدعو (أبو حيان) المثقف، العارف، الذي لا يملك إلا سلطة المعرفة والإحاطة بكل شيء، فمعرفتنا بمثل هذه الظروف، ظروف انعقاد اللقاء بين أبي حيان التوحيدي والوزير يساعدنا على تبيين ما خفي من مقاصد، وتوضيح ما غمض من معان، وفك ما استغلق في بعض الليالي من قول مغلق الرمز بعيد الإشارة. وهذا رغم الشروط التي وضعها – في الظاهر– كل من الطرفين لتحاشي الوقوع في مثل ذلك، غير أن الأمر في حقيقتة يحمل في طياته مضمرا ثقافيا، يتعلق

[1]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 65.

الأمر بالعلاقة القائمة بين السلطة والكتابة؛ أما الوزير (باعتباره يمثل السلطة) فهو على علم "بالعلاقة القائمة عندما يبدأ المثقف في الحديث، فنحن ندرك دائما وجود هيكل للسلطة والنفوذ وتراكم تاريخي لبعض القيم والناس والأفكار..."[1] يقول:"... أجبني عن ذلك كله باسترسال وسكون بال؛ بملء فيك، وجم خاطرك، وحاضر علمك، ودع عنك تفنن البغداديين مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وريع ذهنك؛ ولا تجبن جبن الضعفاء، ولا تتأطر تأطر الأغبياء، واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفا أو تهاديا (...) وكن على بصيرة أني سأستدل على مما أسمعه منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه"[2].

يركز الوزير على مجموعة من الشروط تخص طريقة الكلام ومضمونه؛ فنصحه بالاسترسال والإطناب، حرصا على استيفاء وشرح كل صغيرة وكبيرة، وبتحري الدقة والصدق واستعمال السند، وأن يكون شجاعا في الإدلاء برأيه، وبموقف نهائي وثابت لا مجال فيه للشك... وإذا ما حدث توقفا فبهدف التدقيق والتحقيق. وأما أبو الحيان (المثقف) فيشترط عليه رفع الكلفة بينهما يقول" قلت: يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاولة ولا انحياش"[3]. وبالتالي، تم إبرام العقد السردي بين التوحيدي، وابن سعدان، أين كان شرط التوحيدي في استخدام ضمائر خطاب المفرد ليس أمرا شكليا كما ادعى، بل إنه يتيح له كسر الوهم بين المثقف والسلطة، كما يكشف عن رغبة التوحيدي في إلغاء الحاجز الذي تفرضه مخاطبة الوزير، لأن إلغاء الكلفة في الضمائر من شأنه إقامة مساواة بين المتخاطبين، وتوازن في الخطاب، بحيث تلغى فكرة الهيمنة التي يسعى الطرف القوي إلى إثباتها. ومن ثم "يخرج الأدب من دائرة الخنوع والتوسل المغلف بهالات الكنايات، وضمائر التفخيم، ويسمح له أن

---

[1]– إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عنابي، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 75.

[2]– أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ط1، ج1، مرا: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص 14.

[3]– أبو حيان التوحيدي، م، ن، ص، ن.

يصوغ حكايته في بنية بسيطة يقف فيه الراوي والسامع على درجة لغوية واحدة، يتنقل خلالها السرد في حرية من همزة المتكلم المفرد إلى كاف المخاطبة البسيطة وصولا إلى تاء المواجهة التي تذيب عالم المتكلم والسامع معا في عالم الحكاية، ولجعل الاهتمام منصبا عليها وحدها"[1].

إن المثقف (التوحيدي) يطلب الحرية، حرية الكلام، لأنه على علم "باختلال تلك المعادلة الرهيبة التي تصطدم فيها الحرية، التي هي شرط الثقافة، بالعبودية التي هي شرط السلطة، فتكون الغلبة دائما لمنطق السلطة في البلاد المحرومة من الحرية..."[2]. وفوق كل هذا هو لا يأمن اللغة "فهي تتورط تورطا عميقا مع السلطة سواء أكانت اجتماعية أم سياسية"[3]. فهل سيتم التخلي عن القيم والأفكار الثقافية بين البنيتين النسقيتين في هذا الخطاب؟

يدعو الوزير أبا حيان التوحيدي إلى مجلسه وأول ما فاتح به المجلس قوله: **أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟**[4] يظهر من خلال صيغة الكلام أنه استفهام بريء يرجى من خلاله "طلب المراد من الغير على جهة الاستعلام فقولنا: طلب المراد عام فيه وفي الأمر، وقولنا على جهة الاستعلام يخرج منه الأمر، بأنه طلب المراد على جهة التحصيل والإيجاد، وآلاته على نوعين: أسماء وحروف"[5]. فيحاول الوزير الاستعلام عما في الخارج، أو تحصيله في الذهن وهو معرفة رأي التوحيدي في مسألة الأفضلية بين أمتين: العرب والعجم، وهذا ما وضحته أكثر (أم) بحيث جاءت عطفا بعد ألف الاستفهام "وتكون معادلة لألف الاستفهام، وهي معها بمعنى (أيهما) أو (أيهم) كقولك:" أقام زيد أم عمرو؟" ومعناه: أيهما قام؟ أذا أم ذا؟ فجعلت الألف مع أحد الاسمين المسؤول عنهما و(أم) مع الآخر، فهذا معنى التعديل

---

[1]– أحمد درويش، تمرد الحاكي والمحكي، مجلة فصول –مجلة النقد الأدبي– مج 14، ج2، شتاء 1996، ص 171.

[2]– محي الدين اللاذقاني، منطق السلطة وهواجس المثقفين –ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي– مجلة فصول، مج 14، ج2، شتاء 1996، ص 87.

[3]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 140.

[4]– أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 70.

[5]– يحي بن حمزة، كتاب الطراز، المتضمن أسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مرا: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بروت، 1995، ص 532.

للألف"[1]. غير أن القراءة الثقافية الفاحصة لا تسلم بصحة هذا التفسير الجمالي الذي يبدو في الظاهر، كما أنها لا تبرئ في الوقت نفسه هذا السؤال الذي يفيد التخيير، ما يعني ضرورة إبداء الرأي بالانتصار لأمة على حساب أخرى، الأمر الذي يستلزم عقد مناطحة أدبية، يدرك من خلالها المثقف عدم نفعها، مادامت السلطة بحوزة الخصم (الوزير) خوفا من الطرد والاتهام، فله تجارب قبله مع الوزيرين: الصاحب بن عباد، وابن العميد؛ فقد حقراه وطرداه، وقبلهما الوزير (ابن المهلبي)، ليتأكد أن "الثقافة تتحدد بعلاقات الهيمنة وبجملة من المناويل والآليات القهرية وهذه العلاقات تتسرب في الملفوظات لتضيء إقامة المبدع الاجتماعية أو القيمية، ولتنير تلك الأركان المعتمة في النصوص، إذ لا يخلو نص من بؤر نفسية هي بمثابة الكوة التي نطل منها على نسق ثقافي برمته"[2].

يعلم التوحيدي أن السلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقيها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأتباع الموالين، غير أن التوحيدي انتقم للمثقف من السلطة بتأليفه لكتاب "أخلاق الوزيرين" وبالتالي "فمعرفة التكوين الثقافي للمؤلف، وحضوره الطبقي والاجتماعي فضلا عن حيثية علاقاته وتماساته مع المؤسسة الإيديولوجية أو السلطة الفكرية في عصره تعد من الأهمية بمكان للكشف عن الفاعليات النسقية في الخطاب الأدبي"[3]. ومن ثم فسؤال الوزير غير بريء من تبعات ودلالات نسقية متوارية، تكون على علائقية بالأحداث والظروف التاريخية التي ينتمي إليها المتخاطبان. وبالتالي فإن سؤال النسق السلطوي هاجس مشحون بالتوتر والرغبة الجامحة في الحفر المعرفي، بغية الاستيضاح وإضاءة المعمى والمجهول، وهذا ما يسعى إليه نسق السلطة، فهو مجموعة من البنيات المنتظمة من قوة مرئية وغير مرئية، تتسلل إلى الخطابات الثقافية لتمارس سيطرتها عن طريق مواضيع رمزية تبني واقعا خاصا ومعرفة خاصة

[1]– علي بن محمد النحوي الهروي، كتاب الأزهية في علم الحروف، تح: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981، ص 124.

[2]– محرز راشدي، البنيات الثقافية المتصارعة، مجلة فصول، مج 3/25، ع 99، ربيع 2017، ص 447.

[3]– يوسف عليمات، النسق الثقافي، ص 11.

"السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع، وهي تسعى لإقامة نظام معرفي"[1]. وهنا يكون سؤال النسق السلطوي بمثابة مقدمة موضوعية وحقيقة موجهة – في أن موضوع التفاضل مطروح لا محالة– وأن التفاضل بين الأمم أمر محتوم مهما اختلفت المصادر المؤكدة لذلك.

هذا، ويتضح لنا أكثر انطواء السؤال على دلالات نسقية، إذا ما تدبرناه في ضوء العلاقة بين السائل والمسؤول (الوزير وأبي حيان)؛ فالوزير السائد، وأبي حيان المسود، الوزير يمثل السلطة، وأبي حيان يمثل الثقافة، الوزير أعجمي، وأبي حيان عربي، ما يعني أن التفضيل يطول كل الأمور المذكورة بين: السائد/ المسود، السلطة/ المثقف، السيف/ القلم... من هنا نستطيع القول أن سؤال الوزير بمثابة **جملة ثقافية** أو نسقية تبنى عليها المحاورة، بين التوحيدي والوزير ممثل السلطة، وبالتالي فلكل منهما قيم ثقافية وخلفيات ايديولوجية تؤخذ بعين الاعتبار في إنتاج الكلام وتلقيه، ومن ثم محاولة ترسيخ هذه القيم، وهذا ما يسعى النقد الثقافي الوصول إليه إذ "يحاول في تعامله مع النصوص الأدبية، إبراز الصراع الطبقي الدائم، الذي تحاول أثناءه كل طبقة ترسيخ القيم الثقافية التي تخدم مصالحها هي"[2].

يجيب أبو حيان التوحيدي: **قلت: الأمم عند العلماء أربعة: الروم والعرب، وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها**[3]. يظهر أن رد التوحيدي ليس الجواب المناسب لاستفهام غرضه التخيير، خاصة إذا كان "طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما، إذا كان المخاطَب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما"[4]. مبينا ما في سؤال الوزير من إجمال دون تفصيل، وتعميم دون تدقيق، إلا أنه لم يستبعد أفضلية العرب الذي نستشف فيه موقفه ورأيه عندما أشار بعد التعريف بصعوبة تفضيل أمة (العرب) على ثلاثة أمم (العجم)، من ثم ندرك

---

[1]– بير بورديو، الرمز والسلطة، ، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007، ص 49.

[2]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 262.

[3]– التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 70.

[4]- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، ص 399.

أن رد أبي حيان بمثابة نوع من الهروب وإيجاد مخرج للخروج من إحراج وضعه فيه الوزير، من خلال سؤاله المفخخ، لكشف ما يخفيه حيال هذه المسألة.

يقول الوزير: **إنما أريد بذلك الفرس.** ينجح أبو حيان في استفزاز الوزير، بدليل أنه كشف عن قصده، الذي كان عليه إظهاره وتحديده منذ البداية، وهو تحديد طرفي المفاضلة بين العرب والفرس، وهي الفكرة التي يثبت لنا التاريخ أنها راجت في حقبة الهيمنة البويهية (334هـ- 447هـ)؛ إذ نشطت حملة الفرس المتطرفين ضد العرب في تاريخهم وعاداتهم وتقاليدهم وإنجازاتهم العلمية، حتى جردوهم من كل فضيلة، وألصقوا بهم كل نقيصة، واختصر مصطلح العجم، وهو يعني كل من هو غير عربي، لتصبح دلالته تقتصر على الفرس فقط وبهذا يصور الفرس أنفسهم ذلك الشعب المكافئ للعرب، وغدا محور النقاش الدائر في المجتمع آنذاك تفضيل العرب على الفرس، وهي في أصلها "حركة تصادم مابين الموروث لدى الشعوب الداخلة في الإسلام وبين الإسلام ومفاهيمه الجديدة، وبين من حمل لواءه وهم العرب الذين اعتبرهم الفرس ومنذ الجاهلية بأنهم أقل منهم، وليست هناك أي علاقة متكافئة بل هي علاقة يراها الفرس مثل علاقة الفقير بالغني، والضعيف بالقوي، وعلاقة السيد بالمسود"[1]. وهي الفكرة التي فطن لها التوحيدي منذ بداية المحاورة، كيف لا وهو المثقف، وترجمان عصره! فهل سيراوغ الوزير هذه المرة، أم يجيب صراحة؟ بعد أن يورطه الوزير من جديد، باحثا عن إجابته.

يرد أبو حيان: **قبل أن أحكم بشيء من تلقاء نفسي، أروي كلاما لابن المقفع، وهو أصيل في الفرس، عريق في العجم، مفضل بين أهل الفضل، وهو صاحب اليتيمة القائل: تركت أصحاب الرسائل بعد هذا الكتاب في ضحضاح من الكلام**[2]. يظهر أن أبا حيان يستمر في المراوغة بدليل عدم تصريحه برأيه الخاص (قبل أن أحكم بشيء من تلقاء نفسي)، فيقوم بعرض مساءلة بين ابن المقفع وجماعة من المربد، حتى يجيب إجابة ضمنية وفق حجج

[1]- عواطف العربي شنقارو، فتنة السلطة – الصراع ودوره في نشأة غلاة الفرق الإسلامية من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري- ط2، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، 2001، ص 176.

[2]- التوحيدي، م، س، ص 70.

موضوعية مدعمة في المناظرة، ومن ثم فإحالته على الشاهد Illustration (كلام ابن المقفع)، يقصد منه التواري خلفه، وإظهار رأيه بطريقة غير مباشرة، علاوة على تأكيده وإثباته، إذ كان الشاهد عبارة عن "استشهاد على شيء ما بقرآن أو حديث أو شعر أو مثل أو خبر مروي، بهدف إثباته أو إنكاره، أو الاحتجاج له أم بطلانه أو نحو ذلك"[1]. ولعل ما يستدعي التساؤل هو الهدف من استدعاء شخصية (ابن المقفع) بالذات؟ يجيب على ذلك التوحيدي: بأنه ليس أصيلا في العروبة بل فارسيا، بالإضافة إلى بلاغته، وحظوته بين أهل العلم وبالتالي، كل ما يصدر عنه يكون حجة.

يبدأ أبو حيان التوحيدي رواية ما صدر عن ابن المقفع – بعد موافقة الوزير على ذلك– وهو عبارة عن خبر قصصي دار بين ابن المقفع وعدد من أشراف العرب الذين لاقاهم في المربد، ويبدأ الحوار بطرح ابن المقفع للسؤال:" **أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا: فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربته، ونتوخى مصانعته، فقال: كلا، ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا فتعلموا، ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا وبدءوا بأمر فصاروا إلى أتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج، فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة وهم أصحاب بناء وهندسة، لا يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما. قلنا: فالصين قال: أصحاب أثاث وصنعة، لا فكر لها ولا روية. قلنا: فالترك. قال: سباع للهراش. قلنا: فالهند. قال: أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة. قلنا: فالزنج. قال: بهائم هاملة. فرددنا الأمر إليه قال: العرب**[2]. بالإضافة إلى فعالية الشاهد في "تقوية وتأكيد الأطروحة موضوع القول، وذلك بإعطائها مظهرا حيا وملموسا، إذ لا يتعلق الأمر بالتدليل، بقدر ما يعمل الشاهد على تحريك المخيلة ..."[3]. يدرك المتتبع لطريقة سرده أن أبا حيان يرمي من خلال ذلك فتح أفق تأمل

[1]– أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ط1، تر: محمد هارون، مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1949، ص 86.

[2]– التوحيدي، م، س، ص 70.

[3]– عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير– مقاربة تداولية معرفية لآليات الحجاج والتواصل– ط2، إفريقيا الشرق المغرب، 2012، ص 96.

لمحاوره فالأشراف يصانعون ابن المقفع، ويذكرون الفرس أولا ثم باقي الأمم، ويتركون أمر تفضيل العرب له، حتى يكون حجة للعرب على الفرس وبالتالي، ما حدث في هذه المحاورة قديما يمكن أن ينطبق على ما يحدث في المحاورة الأصلية (الإطار)؛ ففي كلا المحاورتين يكون السائل فارسيا، والمسؤول عربيا، مع فارق السلطة في المحاورة الإطار؛ إذ تفوق سلطة الوزير سلطة الكاتب والبليغ (ابن المقفع).

إن ما يخدم موقف أبي حيان أكثر، هو احتجاج ابن المقفع على أفضلية العرب، بعد استغراب الأشراف حكمه يقول: **كأنكم تظنون فيَّ مقاربتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب، ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لما قلت ذلك لأخرج من ظنة المداراة وتوهم المصانعة**[1]. يجزم ابن المقفع أن حكمه ليس صادرا عن مقاربة، أو مصانعة، أو مداراة للقوم، وأنه يتمنى لو لم يكن الحكم لصالحهم، لكن منطق الصواب هو من يحمله على إصدار الحكم، ثم الاحتجاج له، وأنه إن فاته حظه من النسبة إليهم، لا يفوته حظه من معرفتهم، وهو تعريض للوزير حتى لا يفوته الصواب. وقد ذكر ابن المقفع مجموعة من الميزات –على طولها– التي يتميز بها العرب، تنتظمها فكرة أساسية بها تبوأ العرب الأفضلية وكانت مقياسا بالنسبة لابن المقفع وهي فكرة **الفطنة والبداهة والعقل (إن العرب ليس لها أول تؤمه، ولا كتاب يدلها... احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله ... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون... عقول عارفة.. فلذلك قلت لكم إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة، واعتدال البنية وصواب الفكر، وذكاء الفهم**[2]. لينفي في مقابل ذلك هذا على الفرس دون غيرهم من الأمم (هم قوم علموا فتعلموا، ومثِّل لهم فامتثلوا واقتدوا، وبدئوا بأمر فصاروا إلى أتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج) فالنتيجة التي توصل لها ابن المقفع كون العرب أعقل الأمم كانت على شكل قياس خطابي، يمكن تمثيله كالتالي:

---

[1]– التوحيدي، م، س، ص 71.

[2]– م، ن، ص، ن.

– المقدمة الأولى: الفرس عقل مكتسب، تتعلم وتمتثل وتقتدي بغيرها

– المقدمة الثانية: العرب عقل فطري، تصيب الأمور بعقلها، وتستخرجها بفطنتها وفكرتها

– الخاتمة: المعرفة فطرية مكتسبة (العرب أفضل من الفرس).

على أن ما تم إضماره في القياس وهو كون الطبع والفطرة والبديهة مقياسا للتفاضل وضحه ابن المقفع لاحقا بقوله: **لذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة، واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم،** فقد تم الربط بين النتيجة (العرب أعقل الأمم) والحجج بالرابط الحجاجي (لام التعليل) الذي جيء به لتبرير النتيجة وتعليلها، وإيراد ابن المقفع لهذا النوع من المنطق الحجاجي ينبئ عن بنية نسقية تشي بغلبة المنطق اليوناني؛ أين أصبح العقل يتدخل في كل شيء، وتطرح القضايا للجدل والنقاش والحجج، هذا بالإضافة إلى أن التوحيدي على وعي بالأزمة التي تعيشها الدولة، التي لا تلتفت إلى العلماء وخطاباتهم، فالأولى بهذه السلطة أن تتعلم وتصغي لخطاب العقل والعلم، فهو (التوحيدي) يعرف أن عليه استثمار مجالسته (ابن سعدان) ليقنعه بالاحتكام إلى لغة العقل والعلم. وبالتالي، فالخطابات – كما يرى ألتوسير– ليست مسالمة على الإطلاق إنها كالسلطة قادرة على التأثير والإخضاع.

لقد لجأ النسق الفكري (أبو حيان) إلى المراوغة عن طريق استعمال الشاهد، الذي لم تكمن" الغاية منه فقط في تعويض المجرد بالملموس، وتبديل أو نقل الأطروحات من مجال إلى آخر، وإنما تكمن أساسا في تقوية الفكرة وتأكيد حضورها في الذهن"[1]. وبالتالي، وتبعا للشروط المقامية يكون هدف التوحيدي الإقرار الضمني بفكرة أفضلية العرب، وتقوية حضورها، وجعل المخاطب يقتنع بها عن طريق العقل والاستدلال المنطقي، كيف لا وقد كانت الشهادة على لسان فارسي، والحق ما شهدت به الأعداء! وشهد شاهد من أهلها، فهل سيقتنع (الوزير) بما ورد في الشاهد أم سيورط أبا حيان من جديد لمعرفة رأيه الخاص؟

[1]– عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص، 97.

يقول الوزير: **ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن ما قصصته وما أتيت به! هات الآن ما عندك من مسموع ومستنبط**[1]. يظهر أن الوزير أعجب وتعجب بأمرين اثنين يمكن أن نستنتج منه دلالات مضاعفة: أولى هذه الدلالات تومىء إلى إعجابه الحقيقي ببلاغة ابن المقفع، وتومىء ثانية هذه الدلالات إلى معنى ملتبس كفضح نوايا ومقاصد التوحيدي، ولعل ما يثبت ذلك قوله: ما قصصته، وما أتيت به؛ أما القص: فالمتعارف عن القصة أنها حكاية قد تكون واقعية، وقد تكون من نسج الخيال، حتى وإن كانت الفكرة واقعية، فلكل سارد تقنيات سردية تضفي على القصة مسحة خيالية، وهو ما يفضحه طريقة سرد التوحيدي للخبر القصصي – المشار إليه أعلاه– وأما الإتيان فهو من الافتعال، وما أكثر ورود ذلك في القرآن الكريم من ذلك قوله عز وجل:﴿وإن كُنتُم في رَيبٍ ممَّا نزَّلنَا على عَبدِنا فأتُوا بسُورَة من مِثلِه﴾البقرة 23. وهنا يتأكد أهمية المنطق والاستدلال في ذلك العصر إذ اعتبر ما أورده التوحيدي نوعا من القص، غير حقيقي ويطالبه برأيه الشخصي واستنتاجه الفكري، ولا يخفى عليه النزعة الفلسفية والعقلية للتوحيدي، أين يسهل عليه إقناعه، ومن ثم يتضح أن "الإيديولوجي يعمل قبل كل شيء على نصرة القضية التي يلتزم بها، والمبدأ الذي يعتنقه، ويهتم بتبيان صواب رأيه، وبطلان رأي الخصم دون أن يكون هاجسه التحقق من صحة الوقائع أو التدقيق بالمواقف، أو التحري عن الحق"[2]. ما يعني الاستمرار في محاصرة الوزير لأبي حيان بالسؤال ذاته ليسمع وجهة نظره الخاصة، وبالتالي فهو يرد كلام التوحيدي، منبئا عن مضمر ثقافي يعرض من خلاله بثقافة العربي المجازية البلاغية، وفي الوقت نفسه يحاول الإقرار بعدم صدق ابن المقفع في الشاهد الذي أورده، كأن يجامل الأعراب خوفا منهم.

يقول التوحيدي: **إذا كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه، المتقدم بعقله كافيا فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه**[3]. يستمر أبو حيان في سياسته القولية المراوغة ولا يبوح برأيه الخاص، بالرغم من إمكانية استنتاجه في كل مرة؛ فالدعوة إلى

[1]– التوحيدي، م، س، ص 71.

[2]– علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 204.

[3]– التوحيدي، م، ن، ص 71.

الاكتفاء بما قال الشاهد –ولا يخفى سلطته في الاحتجاج والإقناع– (الزيادة عليه فضل مستغنى)، والقياس عليه، ينبئ بمشاطرة أبي حيان ابن المقفع الرأي وبالتالي، فهو يفضل العرب على الفرس. وإذا كان التوحيدي يرى فيما أورده ابن المقفع كمال الرأي وحدته، فإن الوزير لا يعدو عنده أن يكون محاولة من بين محاولات عديدة، لم يتوصل فيها إلى صلح متين واتفاق ظاهر، وأن معايير التزيين والتقبيح مختلف الدلائل، متباين حسب ما يعتقد صوابه وخطؤه.

يخرج التوحيدي عن مراوغته وصمته المضمر ويلجأ إلى التصريح برأيه القاضي بأفضلية العرب، مدعما ذلك بالحجج والبراهين المختلفة، دون تعصب في الرأي أو مجابهة وهي نبرة يلمسها لدى الوزير، من خلال أسئلته المستفزة والمحاصرة. فيبين أن الفضائل موزعة بين الأمم، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على سبيل التعميم في القول، فقد عرف أن" **للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم؛ وللروم العلم والحكمة؛ وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة؛ وللترك الشجاعة والإقدام؛ وللزنج الصبر والكد والفرح وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان**"[1] وهذا لا يعني بأن كل فرد من أفراد أي أمة يتصف بذلك، ولذا إذا أُرِيدَ المقارنة بين أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما، أو بين الناقص في كل منهما.

يظهر أن مسألة الأفضلية –حسب التوحيدي– غير ثابتة، مضيفا إلى أن تعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أي الأمم أفضل من سواها؛ فلكل أمة عصر تعلو فيه، ثم يجيء عصر آخر فتعلو أمة أخرى وهكذا، وليس من الإنصاف أن نقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها، فالظروف التاريخية والسياسية ومنطق التاريخ يقتضي أن يكون هناك تفاوت في تاريخ الأمم، الأمر الذي أكده القائد الفارسي (أبو مسلم الخرساني) حين **قيل له: أي الناس وجدهم أشجع؟ قال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان**[2]، والقصد دائما من وراء إيراد شخصيات فارسية هو إقامة الحجة والدليل، ومن ثم فهذا التحول من نعم الله على عباده

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 72.

[2]– م، ن، ص، ن.

من سجيات الدهر، لا ينبغي النظر إليه بعين فيها قذى وبالتالي، فرأي التوحيدي وانتصاره للعرب ليس نازعا عن تعصب يقول:" **ومتى صدق نظرك في مبادئ الأحوال وأوائل الأمور وضح لك هذا كله كالنهار إذا متع (ارتفع)، واستنار كالقمر إذا طلع؛ ولم يبق حينئذ ريب في عرفان الحق وحصول الصواب، إلا ما يلتاث بالهوى، ويسمج بالتعصب، ويجلب اللَّجاج، ويخرج إلى المحك (المنازعة)؛ فهناك يطيح المعنى ويضل المراد**"[1]. وهنا يحتج بشاهد من الشواهد العربية الحية على حنكة العرب وصحة فطرتها، وتنبئها بالمستور الخافي المستتر... فيروي خبرا عما تنبأ به العباس بن مرداس السُّلَمي بعد انصرافه من مكة حول حظوة وتقليد بني عبد المطلب للخلافة قائلا:" **يا بني سُليم إني رأيت أمرا، وسيكون خيرا، رأيت بني عبد المطلب كأن قدودهم الرماح الردينية، وكأن وجوههم بدور الدُّجنة، وكأن عمائمهم فوق الرجال ألوية وكأن منطقهم مطر الوبل على المَحْل؛ وإن الله إذا أراد ثمرا غرس له غرسا، وإن أولئك غرس الله، فترقبوا ثمرته وتوكفوا غيثه، وتفيئوا ظلاله، واستبشروا بنعمة الله عليكم به**" وبالتالي، فقد صدق – فيما بعد– ما رآه العباس وتنبأ به، وكان هذا دليلا على صحة فطرة العرب، واتقاد طبعها، وصفاء فكرتها... واتساع لغتها وما تمتاز به من: اشتقاق واستعارات وكنايات واختصارات ... فهم أمة بلاغة وبيان وفصاحة، وهذا أمر منسوب إليهم ومسلم به، وهو" **شيء يجده كل من كان صحيح البِنية، بريئا من الآفة، متنزها عن الهوى والعصبية، محبا للإنصاف في الخصومة، متحريا للحق في الحكومة، غير مسترقِّ بالتقليد ولا مخدوع بالإلف ولا مسخر بالعادة**"[2].

يظهر أن النسق الفكري ينزع من وراء توظيف مجموعة من الكلمات غير البريئة ( البِّنية/ العصبية، الخصومة/الحكومة، مسترق/ مخدوع/ مسخر) والرامية إلى تمرير أفكاره وانتقاداته الخاصة للوزير، وهو بمثابة تعريض له، حتى يكون من زمرة المنزهين عن الهوى والعصبية المحبين للإنصاف والحق، المتجنبين صيغة اسم المفعول (مسترقٍّ/ مخدوع/ مسخر)

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 73.

[2] م، ن، ص 74.

ومن ثم فهو يتعجب ممن له فضل واسع، وعلم جامع، وعقل سديد، وأدب كثير، وينكر ما احتج به على أفضلية العرب، وما تمتاز به بين مثيلاتها من الأمم، وهي بمثابة الحجج العقلية التي تجعل الطرف الآخر يقبل الرأي.

يتدرج التوحيدي، محاولا التعريض بأهمية الحوار الثقافي، وما يمكن أن ينجر عن غيابه، فيعطي مثالا عن العصبية التي تُغيب الأخلاق والقيم وتترك الإنسان يسب ويشتم، يدل على ذلك تصرف (الجيهاني) في كتابه وهو يسب العرب، ويتناول أعراضها ويحط من أقدارها فيرى بدءا أنهم" **يأكلون اليرابيع والضِباب والجرذان والحيات، ويتغاورون ويتساورون ويتهاجون ويتفاحشون، وكأنهم قد سلخوا من فضائل البشر، ولبسوا أُهب الخنازير. قال: ولهذا كان كسرى يسمي ملك العرب"سَكان شاه" أي ملك الكلاب قال: وهذا لشدة شبههم بالكلاب وجرائها، والذئاب وأطلالها، وكلاما كثيرا من هذا الصوب أرفع قدره عن مثله، وإن كان يضع من نفسه بفضل قوله"**[1]. إن ذكر التوحيدي لتحامل الجيهاني على العرب؛ فيذم حياة البداوة لديهم، وعدم التحضر في المأكل واللباس والتعامل لدرجة إنزالهم مرتبة الحيوان، وسيلة جعلت التوحيدي يرد عليه متوسلا في ذلك بالحجاج العقلي المنطقي؛ رادا للعرب مكانتها وأهميتها قبل الإسلام وبعده؛ فيبين أن أكل العرب – قبل الإسلام– لليرابيع والضباب والجرذان والحيات هو من باب الحاجة والضرورة التي فرضتها الظروف الطبيعية القاسية، جازما ومتحديا الجيهاني بأن أشهر الملوك من ( كسرى وقيصر، بَلَهور...) لو نزلوا الجزيرة العربية وفيافيها وقفرها ومواميها لكانوا تناولوا مثل ما ذكر رغبة في البقاء، وجزعا من الموت، ما يعني أن هذا الأمر يحسب للعرب لا عليها، فيكون ما صدر عن الجيهاني جهلا وحيفا في حق العرب. وقد سلك هذا الرأي ابن قتيبة في رده على مطاعن الشعوبية يقول:" ... وأما تعييرهم إياهم بخبيث المطعم كالعلهن والحيات، وخبيث المشرب كالفظ والمجدوح، فإن هذا وأشباهه طعام المجاوع والضرورات، وطعام نازلة الفقر والفلوات (...) وإنما يكون هذا عيبا لو كانت العرب مختارة له في حالة اليسر، كما تختار بعض العجم الذباب، وبهم عنهم غنى، والسراطين والدجاج لهم

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 74.

معرضة، فأما حال الضرورة فالناس كلهم يعسرون، فمن لم يجد اللحم أكل اليربوع والضب، ومن لم يجد الماء شرب المجدوح والفظ"[1]. ومقولة (حريثة) تبين هذا الاضطرار فقد سئل عندما أُغير على إبله فركب بَحيرة: أتركب الحرام؟ قال: (يركب الحرام من لا حلال له)[2]. أما إذا ما واتتهم الظروف وتحسنت أحوالهم فهم أحسن الناس حالا وعيشا هذا قبل الإسلام، ليعلو شأوهم ومكانتهم بعد مجيء الدعوة الإسلامية، وتكريم العرب، بأن نزل القرآن على نبي عربي، وبلسان عربي..." **فتحولت جميع محاسن الأمم إلى العرب، ووقعت فضائل الأجيال عليهم من غير أن طلبوها وكدحوا في حيازتها، أو تعبوا في نيلها، بل جاءتهم هذه المناقب والمفاخر وهذه النوادر من المآثر عفوا، وقطنت بين أطناب بيوتهم سهوا رهوا، وهكذا يكون كل شيء تولاه الله بتوفيقه وساقه إلى أهله بتأييده، وحلى مستحقيه باختياره، ولا غالب لأمر الله، ولا مبدل لحكم الله ولذلك قال الله تعالى:﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾ آل عمران 26**[3]. فيظهر من خلال الإحالة –على طولها– تعريض النسق الفكري وتمريره لمقاصد موارية، تفضح حيل ودهاء الفرس في بناء مجدهم وغرس نفوذهم في الدولة العباسية (...من غير أن طلبوها وكدحوا في حيازتها، أو تعبوا في نيلها) في مقابل توفيق الله تعالى للعرب، إذ كانوا الأجدر والأقدر، فيكون قواعد ملك العرب النبوة، وقواعد ملك فارس استيلاب وغلبة، محتجا بذلك بحجة السلطة المتمثلة في قول الله الذي لا يرد.

ومما تحامل به الجيهاني على العرب أيضا قوله "**مما يدل على شرفنا وتقدمنا وعزنا وعلو مكاننا، أن الله أفاض علينا النعم، ووسع لدينا القِسَم، وبوأنا الجنان والأرياف، ونعمنا وأترفنا، ولم يفعل هذا بالعرب، بل أشقاهم وعذبهم، وضيق عليهم وحرمهم، وجمعهم في جزيرة**

---

[1]– أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب العرب، جمع: محمد كرد علي، دار الكتب العربية الكبرى، (د، ب) 1913، ص 285.

[2]– أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج4، تح: عبد المجيد الرحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د، ت)، ص 14.

[3]– التوحيدي، م، س، ص 75.

**حرجة، ورقعة صغيرة، وسقاهم بأرنق ضاح؛ وبهذا يعلم أن المخصوص بالنعمة والمقصود بالكرامة فوق المقصود بالإهانة"**[1]. يسلك الجيهاني رأيه في إثبات الفضل على العرب في شكل علاقة حجاجية قائمة بين نتيجة وثلاث حجج كالتالي:

النتيجة: العجم أعلى وأشرف وأعز من العرب ⟵ لأن الله

1- أفاض على العجم النعم/ وأشقى وحرم العرب،

2- وسع للعجم القِسم وبوأهم الجنان والأرياف/ ضيق على العرب وجمعهم في رقعة صغيرة،

3- نعَّم وأترف وأغنى العجم/ أفقر العرب وسقاهم بأرنق ضاح،

من هنا يختار التوحيدي من تحامل الجيهاني ما انتهى في الرد عليه سابقا، من كون الله هو المسؤول على عز ورفع مكانة أمة من الأمم، ومن ثم فالأمة التي خصها الله بالنعمة والكرامة أفضل من التي خصها بالإهانة. فيكون الترف والغنى مقياسا للأفضل.

ويصوغ التوحيدي مجموعة من المبررات قائمة على المفاضلة بين القيم (الغنى/ الفقر) وبين (العقل/ والدين)؛ فما ينفع الجنان والترفه إذا كان صاحبه جاهلا! وما ضر العالم العاقل إذا كان فقيرا! ومن ثم فالذي حُرم العقل فهو أنقص من كل فقير، ومن عري من الدين فهو أسوء حالا من كل موسر. ما يعني أن التوحيدي يتقصد اختيار ما يخدم فكرته، وما يجول في ذهنه من مضمرات نسقية حول القرن الرابع (ق 4هـ)، وهذا هو طبع النسق الثقافي الذي "يعمل بصيغ باطنة من جهة، وظاهرة من جهة أخرى، والإنسان يتمثل هذه الصيغ ويندفع باتجاه منح رأيه سلطة معنوية أو حسية"[2]. فقد كثرت الفتن والأوضاع المزرية في هذا العصر، بسبب تكالب الأجانب على حياة القصور الغنية والمترفة، مع جهلهم وبالتالي، فهو على وعي بالأزمة التي تعيشها الدولة التي لا تلتفت إلى العلماء وخطاباتهم، فالأولى بهذه السلطة أن تتعلم وتصغي لخطاب العقل والعلم، ومن ثم فهو يشكو حالته وحالة كثيرين مثله؛ إذ كان من أبناء

---

[1]- التوحيدي، م، ن، 78.

[2]- الغذامي، الفقيه الفضائي – تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة- ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب 2011، ص 33.

العامة والطبقات الشعبية الذين كان يحف بمعيشتهم الشطف والضنك، ومع ذلك يصعدون إلى ذروة ثقافية فكرية لا يبلغها نظراؤهم من أبناء الطبقة المترفة، وهي ظاهرة عامة في العصر العباسي؛ أن الذين قادوا فيه الحركات الثقافية والأدبية والعلمية كانوا من أبناء الشعب، وكثير منهم كان من الطبقة العامة التي لا تعرف شيئا عن رغد العيش وصفوه. وبالتالي، فالتهميش والإقصاء طال ثلة كبيرة من الذوات العالمة لأنها خرجت عن تراتبية النظام السلطوي، المنغمس في ملذاته الدونية فأصبحت هذه الذوات مفتقرة للعطاء الذي بات محركا لكل توجهات المجتمع النفعي وعليه فإن التعامل مع هذه الذوات العالمة تعامل مادة لا هدف وغاية، لأن غاية السلطة الفوقية إقصاء الطاقات العلمية التي من الممكن أن تكون محركا ثوريا لعدد كبير من الأنظمة الخارجة عن سيادة السلطة المستبدة، فوجدت في العوز الاقتصادي الهدف الأسمى في إخماد التحركات المناوئة لسلطتها؛ فهذا (أبو سليمان المنطقي) وهو العالم الفحل، أعقل عقلاء بغداد وأوسعهم نظرا، وأعمقهم فكرا، ومن اطلع على الفلسفة اليونانية، فأدرك أسرارها، وعرف مراميها وأغراضها، وكان أعور وبه برص منعه من الاتصال بالناس، فكان فقيرا، توسط له التوحيدي عند (ابن سعدان) ليعطيه مائة دينار حيث حاجته ماسة إلى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجبة غذائه وعشائه[1]. وليس التوحيدي بأحسن حال منه؛ يدلنا على ذلك ما جاء في تبريراته عن إحراقه كتبه، الواردة في رسالته التي بعث بها إلى القاضي (أبو سهل علي بن محمد) لما عذله عن صنيعه يقول:" ... وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة، فما صح لي من أحدهم وداد؟ ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ، ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضراوات في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالنفاق والسمعة، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم..."[2]. وهذا (أبو علي القالي البغدادي) ضاقت به الحال قبل أن يرحل إلى الأندلس، حتى اضطر أن يبيع بعض كتبه، وهي أعز شيء عنده

[1]– أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، كلمات عربية للنشر والترجمة، القاهرة، (د، ت)، ص 100.

[2]– ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء –إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب– تح: إحسان عباس، ط1، ج 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص 1926.

فباع نسخته من كتاب (الجمهرة) وكان كلفا بها فاشتراها الشريف المرتضى"[1]. وغيرهم كثير من أصحاب العقل والفكر ممن رأت السلطة في عوزهم الاقتصادي خيرا.

يظهر حرص (التوحيدي) – كذات مثقفة– على إبراز معاناته وتجربته مع السلطة والتي يريد من ورائها تمثيل معاناة أقرانه، وهي الصفة التي ينشدها إدوارد سعيد في المثقف" فلابد للمثقف من أن يقوم بتمثيل المعاناة الاجتماعية لأبناء شعبه، وأن يضفي على الأزمة طابعا عالميا صريحا، أي أن يضفي المزيد من الأبعاد الإنسانية على ما عاناه جنس معين، أو عانته أمة معينة ومن ثم يربط بين تلك الخبرة الخاصة، وبين معاناة الآخرين"[2]. ويستمر التوحيدي في عرض الآراء التي يوهم بها ويقنع بعدم تملك الحقيقة الواحدة الثابتة، فيستدعي قول (القاضي أبي حامد المرورُّوذي) ليطرح على لسانه ما انتهت إليه الحجج في الرد على الخصم وهي قضية علت وتصدرت السلم الحجاجي منذ بداية المحاورة، تعلقت ببعض تعاليم الديانة الفارسية قبل الإسلام، تصدى لها القاضي بمختلف الحجج العقلية والنقلية والواقعية تمثلت في قضية نكاح المحرمات من أمهات وأخوات وبنات[3]، معتقدين أن الله تعالى أذن بذلك.

إن أولى الحجج التي يرد بها المروروذي على الحرام الذي أباحوه، والخبيث الذي ارتكبوه، والقبيح الذي استحسنوه هو مقارنتهم بالبهائم التي لم يرزقها الله نعمة العقل شأن الفرس ومع ذلك "**وجد في البهائم ما إذا أنزي الفحل منها على أمه لم يطاوع، وإذا أكره وخدع وعرف غَضب على أهله وندَّ عنهم، وشرُر عليهم؛ فما تقول في خُلُق لا ترضاه البهيمة، ولا تطاوعه فيه الطبيعة، بل يأباه حسُه مع كلوله، وتبرد شهوته مع اشتعالها، ويرضاه هؤلاء القوم مع**

---

[1]– أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، ص 100.

[2]– إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 88.

[3]– "من المعروف به أن جمهور الفرس قبل الإسلام كانوا مجوسا على دين زرادشت، الذي ظهر في ديارهم حوالي منتصف القرن 7ق، م) في عهد الملك (بشتاسب)ابن (لهراسب)، وما وضع من تعاليم ضمنها كتابه (الأقستا) وفيه زعم أن للعالم إلهين هما (أهورا مزد) إله النور خالق كل خير، و(أهرمن) إله الظلمة خالق كل شر، وأن النـار ظاهرة مقدسة، مع استباحته الزواج بالبنات والأخوات" ينظر تفاصيل تعاليم زرادشت: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ط3، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت 1993، ص 281 وما بعدها.

**عجبهم بعقولهم، وكبرهم في أنفسهم"**[1] يتعجب القاضي من سلوك تأباه بعض البهائم، ويقبله قوم يدعون السياسة والعقل والآداب بله ويفتخرون على العرب! فميزة العقل البشري والغيرة، والتقزز والتعزز... تجعل الفرس يعرضون عن مثل هذا الخلق، حتى لو أراهم زرادشت كل آية ومعجزة مفحمة .

هذا، وتمتلك العرب من الدواعي والبواعث تُعذر عليها إذا أقدمت على هذا الخلق الذميم والفعل اللئيم فهي "**أشد غلمة من غيرهم، وأكثر تهيجا، وأقوى على البضاع، وأوثب على النساء، يدلك على هذا غزلهم، وعشقهم، ونظمهم، ونثرهم، وفراغهم وشهوتهم"**[2]. فينطلق المروروذي من حجج واقعية تدعمها قصص الحب العربية المشهورة، التي أدى كلف أصحابها بالحبيبة إلى أن لقبوا "بالمجنون"، وشعرهم ذو الصبغة الغنائية الوجدانية خير دليل، ومع ذلك لم يلجأوا إلى هذا الخلق، وهذا راجع إلى ما يشدد عليه التوحيدي منذ البداية وهو **العقل والطباع المعتدلة،** في مقابل جهل الفرس وعدم صفاء بديهتهم التي تهديهم إلى التوصل إلى ما حلل الله وحرم، وما أباح وحظر، وبالتالي فالشريف هو من خصّه الله بالعقل، الذي يُحكم في أمور الدين والدنيا.

يذهب أبو الحسن الأنصاري –وكان حاضرا– الرأي عينه فيما يخص عقول وأذهان العرب البديهة، فقد قالوا: **اغتربوا ولا تُضووا،** وهي نصيحة بذلوها بالإلهام والأذهان الواقدة قبل أن تسمع من الرسول الكريم، فيما يخص الزواج منبهين على الزواج في بعاد الأنساب لا في الأقارب، حتى لا تضوى الأولاد (تضعف)، على أساس أن الضوى الواصل في الأبدان هو سار في العقول "**والعرب لم ترد بهذا إلا نقص الذهن والعقل، لأنها لو أرادت نقصان الجسم لكانت مخطئة، لأنهم يريدون سمانة الجسم مع السلامة والصلابة"**[3]. محتجا على أن الاغتراب – الذي تكون به سلامة الجسم والعقل– من طبائع الأرض، ذلك أن الرياح إذا

[1]– التوحيدي م، س، ص 80.

[2]– م، ن، ص 81.

[3]– م، ن، ص 82.

اختلفت حولت تراب أرض إلى أرض، ما يعني التأثير من التراب إلى التراب، وبما أن الإنسان من التراب فبالحري أن يؤثر الإنسان في الإنسان، وعلى هذا يكون أبو الحسن قد صاغ ذلك في صورة قياس تداولي[1] حاول من خلاله قياس أثر الاغتراب الإيجابي على الأرض بأثر الاغتراب على الإنسان، وهذا هو الهدف من استعمال القياس التداولي، بحيث "لا يكمن الهدف منه في حمل الخبر ونقله لمن لا يعلمه نقلا مستقلا (...) إنما مرجع فائدته أن المخاطَب يستفيد منه دلالة سلوكية معينة ينبغي أن يتقيد بها عاجلا أو آجلا"[2]. ويكون شكل القياس كالتالي:

- **المقدمة الأولى:** تزكو الأرض بفضل الاغتراب الناتج عن نقل التراب من أرض إلى أرض
- **المقدمة الثانية:** الإنسان من التراب
- **النتيجة:** وجوب أخذ الإنسان بالاغتراب والاستفادة منه

تنتهي المناظرة في الأخير، ويثبت التوحيدي أخلاقيات ومثل وفضائل العرب، والتي كانت على الجبلة والسليقة التي فطرها الله عليهم، ولم يخرج هذا الإثبات عن منطق الفكر وحدود العقل، يقول الوزير: **لله در هذا النفس الطويل والنفث الغزير! لقد كنت قرما إلى هذا النوع من الكلام**[3]. وهو تعجب نابع عن إعجاب بآراء واحتجاجات التوحيدي المطنبة فوصف الكلام بكونه تاما ونهاية في الحسن دليل على الاكتفاء والامتلاء، وهي غاية أنشدها الوزير منذ البداية، وهنا تظهر مزية الإطناب، إذ "يساهم في تقديم الجزئيات والتفاصيل التي يحتاج إليها السامع لملء الفجوات أو الثغرات التي يمكن أن تنتج لو تم اعتماد الإيماء أو الإيحاء (...) إنه يحقق الامتلاء للمتلقي حتى لا يبقى عنده حاجة إلى المزيد"[4]. ويستشف من إحساس الوزير بالامتلاء واعترافه بحنكة التوحيدي المعرفية، مضمر نسقي مفاده أن المعرفة قد تفوق وتهزم

---

[1]– القياس التداولي ممارسة استكشافية للمعرفة، تجعلنا ننتقل من حكم إلى آخر، كقياس مفرد على مفرد أو حدث على حدث، أو بنية على بنية، ممارسين حريتنا في اختيار ما نحتاجه من ألفاظ وتراكيب ومقارنات وصور متجاوزين منطق الحدود ومنفتحين على منطق العلاقات..." ينظر عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص 99.

[2]– طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص 112.

[3]- التوحيدي، م، س، ص 82.

[4]– سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص159.

السلطة، وأن "المثقف الناطق بلسان المعرفة والوعي الواضح، يستقر في هذا المكان المفضل إنه خارج السلطة إنما ضمن المعرفة، ومواعظه مستحبة الإلقاء للغاية وسهلة القبول"[1].

لقد أثبتت المحاورة – التي كانت عبارة عن سلسلة من الأسئلة المتحدية والأجوبة المراوغة– فكرة تفضيل العرب على الفرس، وهي فكرة وضعت على خلفية أفكار الغير؛ فقد كان حوار التوحيدي مضمنا باعتماده على آراء الغير وحكاياته، وبعض المرويات يكني بها عن وجهة نظره، ذلك أن "التواري خلف خطاب الآخر يكون لأجل إثبات ما يدعيه المرء"[2]. ويفتح بها لمحاوره أفقا للتأمل وإعادة النظر، دون أن يصرح برأيه الخاص، وحتى يوهم مخاطبه بعدم تملكه للحقيقة الواحدة الثابتة، حقيقة أفضلية العرب، وهو في اعتماده على الحوار والحجج العقلية يساير الطابع العام للعصر الذي كان يميل إلى النقاش والحوار العقلي بكل موضوعية فهو (الحوار) "مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان، فعن طريقه تستطيع أن تظهر قوتك العقلية، وقدرتك الاستدلالية، وبقدر ما تستطيع تملك آليات الاستدلال فإنك تتملك سير الحوار"[3]. ولقد تم اختيار جهابذة اللغة والفكر والبيان بداية بابن المقفع، مرورا بالجيهاني وأبي الحسن الأنصاري، وصولا إلى أستاذه في الفقه القاضي أبي حامد المروروذي (ت 362هـ) وهذا كله يلخص إيديولوجية التوحيدي تجاه هذه المسالة.

يومىء ما دار بين المتخاطبين، عن صيغة نسقية تمثلت في الحوار الثقافي بين الأنا (العربي) والآخر (الفارسي)، هذا الحوار الذي يتم من خلاله "تناول كل طرف لنمط حياة الآخر في أبعاده المختلفة من أجل إدراكه، ونقده والانتفاع به، ويقع في صلب هذه العملية الحوارية تصحيح الصور الخاطئة، والإدراكات السيئة التي يحملها كل طرف عن الآخر، والتي تسكن

---

[1]– ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 24.

[2]– ياسين الشعري، التمويه في خطاب التوحيدي في الليلة السادسة من ليالي الإمتاع والمؤانسة، 2017، من موقع: www. Alukah.net

[3]– طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 28.

زوايا مختلفة من الثقافة"[1]. ولعل هذا ما يفسر الامتلاء والاقتناع الذي كان بحاجة إليه الآخر السلطوي، اقتناع ما كان ليحصل في غياب الحوار، وطرح القضايا للنقاش وفق آليات استدلالية عقلية، وتجنب العصبية الهدامة للتواصل الثقافي، الأمر الذي ينبئ بأهمية الحوار، إذ كان ولا يزال المنهج الأمثل لإقناع ومجابهة العنصرية والهيمنة والإقصاء، كما ينم استعمال التوحيدي للاستراتيجيات والحيل الخطابية والتمويه على ثقافة عالية في توظيف اللغة لتمرير أفكاره وانتقاداته الخاصة.

إن ما يلاحظ على مختلف ردود واحتجاجات النسق الفكري هو إثبات وتأكيد متكرر لفكرة العقل والبديهة، بل كان العقل مقياسا للتفاضل، الأمر الذي ينبئ بنزعة أبي حيان العقلية التي لا تؤمن بالتقليد، المؤكدة أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، وهو حجة الله على خلقه، وأداتهم في تعرف عالمهم وصنعه، وهي إدانة للعصر وسخرية من أصحابه الجهال الذين يجرون وراء الثروة والغنى، غير مبالين بقواد الحركات الثقافية والأدبية والعلمية، الذين كانوا من الطبقة العامة التي لا تعرف شيئا عن رغد العيش وصفوه، ولعل هذا ما يفسر إحراقه كتبه في آخر عمره، لقلة جدواها، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته.

يظهر من الأخير أن المحاورة كانت بمثابة **مجاز ثقافي** ذي بعدين: **الأول** ظاهر يشي به ظاهر الخطاب وهو مجلس من مجالس الأنس والسمر، يعكس تعايشا ثقافيا فكريا، من علاماته محاولة عرض وتصحيح الإدراكات السيئة التي تترسب في أعماق الأنا عن الآخر ولو نسبيا، ذلك أن الأيديولوجيا والأنساق الفكرية والهوية تفرض نفسها باستمرار، ولعل هذا ما يفسر لجوء التوحيدي إلى المراوغة في التصريح بأفضلية العرب، ولجوء الوزير إلى آلية التوريط والإلحاح على سماع الرأي، و**الثاني** خفي مضمر وهو اللجوء إلى فكرة التعايش الثقافي كآلية من آليات إعادة تشكيل السلطة، وتقويض ما كانت عليه السلطة الأموية من تعصب وعنف وهي مساهمة من طرف المثقف، إذ لجأ التوحيدي باعتباره عربيا ومثقفا إلى أسلوب الحوار

[1]– أمحمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب – قراءة تقويمية ونموذج مقترح– ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ص 15.

ومراوغة السلطة حتى يجابه الصراع الأيديولوجي والتوتر العرقي والتعصب، منوها إلى أن العصبية من غير علم وفي غير مقام لا تسعف صاحبها يقول:"**فليستح الجيهاني بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإنصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، وليرفع نفسه عما تشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين والأدب المكين لا يسلط خصمه على عرضه بلسانه، ولا يستدعي مر الجواب بتعرضه، فإن العصبية في الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته، وأبدت عورته، واجتلبت مساءته**"[1]. والتوحيدي في رأيه هذا يسيره النسق الثقافي المسطر من طرف السلطة العباسية منذ قيامها (إعادة تشكيل السلطة في جو يسوده حرية الرأي والتصرف، وخال من التعصب) ولا يخفى ذلك على التوحيدي فهو مثقف عصره والعالم بما يدور فيه من أنساق فكرية.

هذا، وقد لا يلجأ إلى الأسئلة المتحدية والأجوبة المراوغة، فيتم عرض الرأي عن طريق وسيلة لها أثرها في النفوس وهو الشعر، وهو ما حدث في الخطاب الذي جمع بين الصاحب بن عباد وشاعر فارسي، وهو خطاب يحمل إشارة ظاهرية إلى فكرة التعايش، من خلال عرض مثل هذه المسألة في المجلس، وهي مسألة ما كانت لتعرض للمناقشة قبل هذا العصر دون نتائج مادية ثقيلة، سيما بالطريقة الجريئة التي لجأ إليها الشاعر الفارسي! فقد روي عن بديع الزمان الهمذاني أنه قال: كنت عند (الصاحب أبي القاسم إسماعيل بن عباد) يوما وقد دخل عليه شاعر من شعراء العجم، فأنشده قصيدة يفضل فيها قومه على العرب ويذمهم **يقول:**[2]

**غَنينا بالطبُول على الطُّلُولِ وعن عَنَس عذافِرَة ذَمُولِ**
**فلست بِتاركٍ إيوان كسرى لِتوضِح أو لحوملَ فالدَّخول**
**وضبٍ بالفلا ساعٍ وذِئبٍ بها يَعوِي وليثٍ وسطَ غيلِ**
**يَسُلُون السُّيوف لرأس ضبٍ حِراشاً بالغَداةِ وبالأصِيلِ**
**إذا ذبحُوا فذلك يوم عيدٍ وإن نَحَرُوا فَفِي عُرسٍ جليل**

---

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 81.

[2]– السيد محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تح: محمد بهجة الأثري، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (د، ت)، ص160.

**أما لو لم يكن للفرس إلا نِجَارُ الصاحبِ القرمِ النبيلِ**

**لَكان لهم بذلك خيرُ فَخرٍ وجيلُهم بذلك خير جيلِ**

في الأبيات مواصلة لما بدأه (الجيهاني) آنفا من تحامل على العرب وحياتهم؛ ذلك أن الشاعر يستهزئ وينتقص من أمور بها تفاخر العربي، فيضرب في طليعة ذلك القصيدة العربية ويستهزئ ببنائها من خلال السخرية من الطلل فقوله: **(ولست بتارك إيوان كسرى لتوضح أو لحومل فالدخول)** إشارة إلى قول امرؤ القيس في معلقته[1]:

**قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدَّخول فحومَل**

**فتوضِحَ فالمِقراةُ لم يعفُ رسمها لما نسجتها من جنوب وشمألِ**

ولعل الاستهزاء والتمرد على التقاليد الشعرية مرده إلى الانبهار بالحضارة المادية "فكان من أثر هذه الحضارة الوارفة، والمدينة المشرقة، وما تزدان به الحياة من قصور ورياض، وملاعب حسان، ومجالس لهو وشدو، أن خلا أسلوب الشعر من الابتداء بذكر الأطلال وبكاء الديار وانصرف الشعراء على هذا النحو الذي يذكرهم بالبداوة إلى مظاهر الحضارة وبريقها"[2]. وبالإضافة إلى الاستهزاء بالطلل ينتقص القيم الثقافية العربية المتعلقة بحياة العربي البدوية وشيمهم من فخر بالفروسية (يسلون السيوف... الأصيل)، وفخر بالكرم، وذلك بأسلوب يلحق بهم جبنا وبخلا، وفي مقابل ذلك وحتى وإن انتفت هذه الخصال والشمائل عن الفرس، فإن توفر الأصل (نجار الصاحب) والسيد النبيل (القَرم النبيل) يكفيهم ذلك فخرا.

لما وصل الشاعر إلى هذا الموضع من إنشاده قال له الصاحب: فذاك، ثم اشرأبَّ ينظر إلى الزوايا وأهل المجلس، وكان الهمذاني جالسا في زاوية من البهو، فلم يره، فقال: أين أبو الفضل، فقام الهمذاني وقبل الأرض وقال: أمرك، فقال له: أجب عن ثلاثتك، قال: وما هي؟ قال: أدبك ونسبك ومذهبك، فيركز على ثلاثة أمور تمثل الهوية الثقافية لكل شعب وهي: الدين

---

[1]– محمد أبو الفضل ابراهيم، ديوان امرؤ القيس، دار المعارف، مصر، 1958، ص 8.

[2]– محمد عبد المنعم خفاجي، الآداب العربية في العصر العباسي الأول، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 109.

النسب والانتماء، والتقاليد الأدبية، التي هي صورة حية لحياة الفرد في المجتمع، وهي ثوابت كانت محل المقارنة والتفاضل بين الأطراف الشعوبية المتنافسة (العرب، وغيرهم من العجم – خاصة الفرس–) فقال: لا فسحة للقول ولا راحة للطبع إلا السرد كما تسمع، ثم أنشأ يقول[1]:

**أراك على شَفا خطرٍ مهُول بما أودَعتَ لفظَكَ من فضُول**
**تُريد على مكارمنا دلِيلاً متى احتاج النَّهار إلى دلِيلِ**
**متى قرع المنابر فارسيٌّ متى عرف الأغرَّ من الحجول**
**متى عرَفَت –وأنت بها زعيم– أكفُّ الفرس أعرافَ الخيول**
**وتفخر أنَّ مأكولا ولبسًا وذلك فخر ربَّات الحُجُولِ**
**ففاخِرُهُنَّ في خدٍّ أسيلٍ وفرعٍ في مفارِقِها رَسيل**
**وأمجدُ من أبيك إذا تَزيَّا عُراة كالليوثِ على الخُيُول**

يظهر غضب (الهمذاني) وحنقه من قول الشاعر الذي يفخر بقومه، معتبرا ما خص به قومه من مأكل ومشرب، وحياة رغيدة، أمور تفاخر بها النساء على قريناتها، أما ما يستحق الفخر والتباهي بين الأقوام، فهو ما تتميز به من أصل كريم، ومآثر وأمجاد تكون اللسان الناطق والشاهد والمحيي إذا ما زال وجود أصحابها، وهذا حال العرب فقد عرفوا بالبلاغة والفصاحة، بالأصل الكريم والطباع الحميدة التي يهتدوا إليها – كما بين ذلك التوحيدي– بالعقل والسليقة، بالإضافة إلى سيادتهم التي نالوها وأحرزوها بفضل فروسيتهم وشجاعتهم وإقدامهم في الحروب (وما أكثر تغني العربي بهذه الصفة في أشعارهم الحماسية من مثل عمرو بن كلثوم عنترة بن شداد...) فاستعمل لتجريدهم من هذه الصفة الاستفهام بصيغة الإجابة، الذي يجعل الآخر يستلهم مراد المجيب ويقتنع به (متى قرع، متى عرفت...) وبلغت درجة عدم حنكتهم أن الفارسي لا يفرق بين الخيول الغراء (لديها بياض في مقدمة الرأس) وبين الحجول ( لديها بياض في الرجل) وإذا ما أمعن المؤول الثقافي النظر في هذه المناطحة الخطابية يدرك حضور النسق– الثقافة من خلال استدعاء رمزين ثقافيين متباينين، يمثلان بما أصبغته عليهما الثقافة

[1]– الألوسي، م، ن، ص 161.

طرفي الموازنة وهما رمزا: الفحل بما خصته من صفات عليا وفوقية، والأنثى بما أصبغتها من صفات دنونية؛ أما الطرف الأول فهو النسق العربي والذي شرف نفسه وقومه بصفات فحولية من صنع الفحل ( البلاغة، المجد والمآثر، الحرب، الفروسية، الشجاعة...)، تبقى خالدة على مر الأزمان، وفي مقابل ذلك خص الطرف الثاني وهو النسق الفارسي بصفات أنثوية من صنع الأنثى كالأكل واللباس والمفاخرة بالجمال والشعر، وهي صفات لا تنفع إذا ما حمي وطيس المفاخرة بين الأقوام، وهنا يشي الخطاب بدلالة نسقية تتمثل في **نسق الشعوبية** خاصة بين العرب والفرس أين يحاول كل عنصر التعصب لقوميته "... وبدأ صراع العصبيتين: العربية والشعوبية يأخذ شكله الحاد، وتقف كل عصبية متحفزة للأخرى، وانتشرت الدعوة إلى التفاخر بالأنساب والحضارات، كل يشيد بتاريخه وتراثه وحضارته، وقد أثر ذلك في نواحي الحياة العلمية والأدبية والسياسية، وظهر هذا واضحا في افتخار الشعوب بانتسابهم إلى الفرس والسخرية من حياة العرب ومستوى معيشتهم، ويرون أن حضارة الروم أو الفرس أكثر رقيا من حضارة العرب"[1].

يقول الصاحب بن عباد للشاعر الفارسي بعد إتمام الإنشاد: **كيف رأيت، قال: لو سمعت به ما صدقت. قال: فإذا جائزتك جوازك إن رأيتك بعد هذا ضربت عنقك**[2]. يعجب الشاعر الفارسي بشعر العربي بالرغم من مضمونه المحقر له، الأمر الذي يؤكد فكرة التعايش، ولعل ما يؤكد ذلك رد فعل الوزير (الصاحب)– أعلاه – إذ اكتفى بالغضب، بعد أن كان رد الجانب العربي قبل هذا العصر يتعدى الغضب إلى المعاقبة الشديدة كالقتل والنفي، ما يعني تغير في القيم والأنساق الفكرية، فقد أصبحت "القيم الأخلاقية الإسلامية العظمى منفتحة على الإنسان

[1]– محمد زكي العشماوي، موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، 1981، ص 54.

[2]– الألوسي، م، ن، ص 162.

من حيث هو إنسان، هذه القيم التي تحث على الأسلوب السلمي الإنساني في معالجة العلاقة مع الإنسان المختلف كأسلوب من أساليب التعارف والتأليف والتعاون"[1].

نمضي في نفس السياق، فيستوقفنا مظهرا من مظاهر التعايش بين العرب والفرس يتمثل في إقرار الفارسي بأفضلية العربي، ومن الخطابات التي حملت إشارة على ذلك الخطاب الذي دار بين اللغوي الأخباري المشهور(أبو عبيدة معمر بن المثنى ت209هـ)، الذي ينسب إلى الفرس، حيث كان أبوه يهوديا من بلاد فارس، وبين الفارسي (موسى بن عبد الرحمن الهلالي) حيث دخل أبو عبيدة على موسى، وعندما حضر الطعام، صب بعض الغلمان على ثيابه مرقة فقال له موسى: قد أصاب ثوبك مرق وأنا أعطيك عوضه عشر ثياب، فقال أبو عبيدة: **لا عليك، فإن مرقكم لا يؤذي أي ما فيه دهن، ففطن لها موسى وسكت**[2]. إن تركيز المؤول الثقافي على ما دار بين المتخاطبين، يدرك انطواء الخطاب على معنى ضمني يفضي إلى معنى نسقي، فما عرف عن أبي عبيدة هو بغضه للعرب وتصنيفه كتبا في مثالبهم، إلا أنه يُعرِّض ببخل الفرس؛ ذلك أن المرق لا يؤثر على نظافة الثوب لعدم احتوائه على الدهن الناتج من استعمال اللحم، ما يعني أنه يبين مثالبهم ويركز على صفة البخل في مقابل كرم العربي وهو معنى ساقه أبو عبيدة في صورة سخرية، غير أن ما يلفت انتباه المؤول الثقافي هو سوقها في حق قومه (الفرس وأبو عبيدة من يهود فارس)، وقيمة الكرم من القيم الثقافية الأخلاقية في الثقافة العربية، التي يحرص عليها العربي، ويعتبر الخروج عنها إخلالا بالأنساق الثقافية المتحكمة، ما يعني أن القيم –كما أشار الجابري– "لا تستهلك كالسلع، بل هي كالبذور لا تنبت ولا تزدهر إلا حيث تكون التربة مناسبة والمناخ ملائما"[3]. ليتضح أن الخطاب يحتوي على معنى ضمني، وآخر نسقي: أما الأول فهو التعريض ببخل الفارسي وهو ما فطن له موسى بن

[1]– علية النجار، الأنساق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، مجلة كلية التربية الأساسية، ع 68، 2011، ص 11.

[2]- عبد الأمير علي مهنا، أحلى الحكايا – طرائف من التراث العربي– دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990، ص 64.

[3]– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي– دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية– ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 430.

عبد الرحمن، وأما الثاني فيشي بإقرار الأجنبي (أبي عبيدة) بالتفوق الثقافي للجانب العربي، وما هذا إلا نتيجة من نتائج الحوار الثقافي.

لقد اعتبرت فكرة التعايش بمثابة آلية لجأت إليها الدولة العباسية لإعادة تشكيل السلطة قصد الاستمرار والبقاء، وهي الفكرة التي استغلها أيضا الجانب الفارسي، باعتباره المساعد على قيام هذه الدولة، فأصبح يعطي رأيه ويتمتع بحرية لم تكن ممنوحة له في الدولة الأموية، وهو ما يخشى فقدانه، إذا ما توحد البيت العباسي والأموي، ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى ذلك الخطاب الذي جمع بين الشاعر الفارسي (شبل بن عبد الله) والخليفة العباسي (أبي العباس السفاح)، فقد دخل الشاعر على أبي العباس السفاح، فوجد عنده بعض الأمويين وقد أكرمهم فبسطت لهم النمارق ووضعت لهم الكراسي، فقال مخاطبا العباس[1]:

**أصبح الملك ثابت الأساس بالبهاليل من بني العباس**

**طالبوا وتر هاشم فشفوها بعد ميل من الزمان وياس**

**لا تقبلن عبد شمس عثارا واقطعن كل رقلة وغراس**

**ولقد ساءني وساء سوائي قربهم من نمارق وكراسي**

**أنزلوها بحيث أنزلها الله بدار الهوان والإتعاس**

إن تركيزا دقيقا من طرف المؤول الثقافي في العلامات اللسانية للأبيات الشعرية يؤكد له أن النسق الأعجمي قد اغتاظ من تقريب العباس للأمويين وساءه ذلك، كما ساء سواه من الأعاجم، ليحاول تحريضه عليهم بلهجة صريحة وواضحة (لا تقبلن، اقطعن)، غير أن ما يثير التساؤل هو المضمر وراء هذا التحريض – تحريض النسق الأجنبي– ومحاولة التفرقة بين البيتين العربيين: العباسي والأموي؟ وهنا يلجأ المؤول إلى الحفر في الذاكرة الثقافية القريبة من زمن إلقاء الخطاب، فلا يفوته مكانة العنصر الفارسي في نجاح الثورة العباسية ضد الثورة الأموية، ما يعني أن في بوادر عودة ائتلافهما وتقاربهما خطر وتهديد لمصالح الأعاجم في الدولة العباسية في الاستئثار بالحكم وإضعاف للعرب، والحيلولة دون وحدتهم، والسيطرة عليهم.

[1]- محمد نبيه حجاب، مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961، ص 208– 209.

يمكننا في الأخير، ومن خلال التجسس على بعض الخطابات التوصل إلى الإجابة عن جزء من الإشكالية المنطلق منها في هذا الجزء من الدراسة، وهو أن ما وضعته الدولة العباسية من تغيير وقوانين تعتبر بمثابة أنساق فكرية يتم احترامها وتنفيذها، لها ما يبررها من دولة تحاول إثبات نفسها ودعائم ملكها واستقرارها، وتميزها عن دولة متجبرة ومتعصبة لقوميتها العربية (الدولة الأموية)، من ذلك من نلمحه من فكرة التعايش بين الأجناس، خاصة الفرس ومحاولة القضاء على الصراع الإيديولوجي والعرقي الناشئ بينهما بشتى الوسائل، وهذا ما حاول المثقف العباسي (التوحيدي) الوصول إليه من خلال الحوار المستند إلى الاستدلال العقلي والمنطقي، والرافض للتعصب والشتم وعدم قبول الرأي الآخر، وكما فعل أيضا الوزير (الصاحب بن عباد) عندما ألقى عليه الشاعر الفارسي أبياتا جارحة يفتخر فيها بقومه، فاكتفى بالرد عليه وإطلاق صراحه، بعدما كان خلفاء بني أمية يقتلون وينكلون (مثلما فعل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بالشاعر إسماعيل بن يسار)، ومن ثم فالحرص على فكرة التعايش كسياسة ظاهرية، الغرض من ورائها إعادة تشكيل السلطة، وضمان بقائها واستمرارها، وعدم الوقوع فيما وقعت فيه الدولة الأموية، وهذه السياسة استغلها الفرس لضمان المكانة التي حظوا بها من طرف العباسيين، وما حدث بين الخليفة أبي العباس والشاعر (شبل بن عبد الله) خير دليل، فما كان ليتجرأ ويعطي مشورته، لولا سياسة التعايش وحرية الحوار المعلنة من طرف الدولة العباسية.

**2- الهيمنة بالخطاب:**

أشرنا في المبحث السابق إلى أنه من الآليات التي لجأت إليها الدولة العباسية لإعادة تشكيل السلطة، ومناهضة ما كان سائدا في الدولة الأموية هو اللجوء إلى فكرة التعايش بين الأجناس، نحاول في هذا المبحث التطرق إلى آلية أخرى لجأت إليها لتثبيت السلطة، وصد أي خطر يهددها، وهو التأثير بالخطاب، ولا يخفى هيمنة الخطاب وتأثيره على المتلقي، فهو يحتوي على آليات سلطوية تمكنه من الهيمنة، فيمثل بذلك قوة رمزية تستعملها السلطة في مقابل القوة المادية، الأمر الذي أثبته بورديو يقول:" كل سلطة تطال فرض دلالات، وتطال فرضها على أنها شرعية أن تواري علاقات القوة التي هي منها مقام الأس لقوتها، إنما تزيد إلى علاقات القوة تلك قوتها المختصة بها، أي تحديد قوتها الرمزية"[1] .

إن المقصود بالقوة أو السلطة الرمزية هو إقناع الآخرين والهيمنة عليهم دون استعمال العنف المادي، أي هي "القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة"[2]. يتضح إذن أن السلطة الرمزية سلطة غير مرئية، لها وقعها وتأثيرها، لأنها تستهدف المستوى النفسي والذهني للفرد، ولعل هذا ما حاول المأمون فعله – في هذا الجزء من الدراسة– أين لجأ إلى خطاب المؤسسة الدينية وهي مؤسسة تؤدي دورا فعالا في الحياة السياسية في معظم المجتمعات، ومن ثم لا يعلن النسق السياسي انفصاله عن النسق الدينـي فهما صنوان بحيث "تنال السلطة السياسية من السلطة الدينية التبرير والتأييد والبركة، وتنال السلطة الدينية من السلطة السياسية الدعم والتكريس الرسمي وينتج عن ذلك كله ترسيخ سلطة الحاكم المطلقة في الشؤون الزمنية العامة،

[1]– بيير بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج – في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم– تر: ماهر تريمش، ط1 المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2007، ص 102.

[2]– بيير بورديو، الرمز والسلطة، ص 56.

وترسيخ سلطة الدين المطلقة في الشؤون الروحية والأخلاقية والثقافية"[1]. ومن ثم يكون للخطاب الديني التي ينبثق عن المؤسسة الدينية أهمية "فله تأثير في تشكيل التصور العام، والتأثير الذهني في رؤية الناس لأنفسهم وللعالم، هو خطاب قيادي ونموذجي، يرسم التصور وخطط السلوك"[2]. **فكيف استغلت السلطة الخطاب الديني في بسط هيمنتها وكسب ولاء المحكومين؟**

إنه لمن إجراءات القراءة الثقافية معرفة ملابسات السياق الثقافي الذي يحف بالنص وكذا مرجعياته التاريخية؛ فالخطاب محل الدراسة عبارة عن مناظرة وقعت في مجلس الخليفة العباسي (المأمون) وفيها يحاول الاحتجاج على الفقهاء في فضل علي بن أبي طالب، وهو ما يذكرنا بما حدث من خلاف في سقيفة بني ساعدة[3] أين وصل الخلاف مداه حول الخلافة، من خلال الحوار الذي دار بين الصحابة لاختيار خليفة لرسول الله – صلى الله عليه وسلم– وهو الإمام الأعظم الذي يدير شؤون الدولة الإسلامية، ليتمخض الصراع بين المهاجرين والأنصار عن تولي أبي بكر (المهاجر القرشي) الخلافة، ويتم في المقابل تنحية أهل البيت وزعيمهم (علي بن أبي طالب) عن حقهم في الخلافة، بموجب حادثة الغدير.

هذا، وتجدر الإشارة إلى طبيعة العلاقة التي تربط بين العلويين والعباسيين؛ فلقد فعل العباسيون كل ما في وسعهم للقضاء على العلويين؛ إذ كانوا "يقتلون بني عمهم جوعا وسغبا ويملأون ديار الترك والديلم فضة وذهبا، يستنصرون المغربي والفرغاني، ويجفون المهاجري والأنصاري، ويولون أنباط السواد وزارتهم، ويمنعون آل أبي طالب ميراث أمهم وفيء جدهم يشتهي العلوي الأكلة فيحرمها (...) وخراج مصر والأهواز وصدقات الحرمين والحجاز تصرف إلى إبراهيم الموصلي وإلى زلزل الضارب..."[4]. ومن ثم كان نصيب آل علي في خلافة بني هاشم أشد وأقصى مما لاقوه في عهد خصومهم بني أمية، فقتلوا وشردوا كل شيعي لعلي، وكان

---

[1]– ناصيف نصار، منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر– ط1، دار أمواج، بيروت 1995. ص 166.

[2]– الغذامي، الفقيه الفضائي – تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة– ص 12.

[3]– ينظر تفاصيل ما حدث: الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص 17 وما بعدها.

[4]– أبو بكر الخوارزمي، رسالة إلى الشيعة ضمن رسائله، ط1، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1297، ص 137.

اتهام شخص من هذه الدولة بالميل إلى واحد من بني علي كافيا لإتلاف نفسه ومصادرة ماله* وهذه كلها ملابسات تحف بالخطاب، وتجعل المؤول الثقافي يطرح أسئلة ثقافية، مسوغها منطق السلطة والهيمنة الذي أحكم قبضته على الكائنات الثقافية السلطوية، وباتت تغض البصر عن وسيلة ضمان ملكها واستمراره، وبالتالي لا يشذ (المأمون) عن النسق الفكري والثقافي السائد غير أن تصرفاته – أثناء خلافته– حيال البيت العلوي تثير التساؤل! فقد أشارت المصادر إلى أنه كان يعطف على العلويين، ويرى أن الخلافة قد اغتصبت منهم فحاول التنازل عن الخلافة "لعلي بن موسى الرضا" وبايع له بولاية العهد وضرب اسمه معه على الدراهم والدنانير، كما وجمع الفقهاء وحاول الاحتجاج لفضل علي، فما المضمر الثقافي الثاوي خلف ما لجأ إليه المأمون؟

إن إيرادنا لمثل هذه الشواهد الدالة على المعاملة الشاذة للعلويين من طرف المأمون وقبله ذكر لما حدث في سقيفة بني ساعدة، لهو من باب الحرص على تكوين تصور كلي حول طبيعة البنى الثقافية في المجتمع، تمهيدا لما سيرد في المناظرة، وهذا من إجراءات القراءة الثقافية، ذلك أنها:"تحاول قراءة النصوص الأدبية في ضوء سياقاتها التاريخية والثقافية حيث تتضمن النصوص في بناها العميقة أنساقا مضمرة ومخاتلة قادرة على التمنع، ولا يمكن كشف دلالاتها النامية في المنجز الأدبي إلا بإنجاز تصور كلي حول طبيعة البنى الثقافية للمجتمع وتكوين جهاز معرفي / ابستمولوجي من لدى المؤول الثقافي لفك شيفرات المحتملات النسقية"[1].

* لقد امتلأت السجون في عهد المنصور بأهل بيت الرسالة ومعدن الطيب والطهارة، يضاف إلى ذلك ما ارتكبه أبو مسلم الخرساني في حق أبي طالب يقتلهم تحت كل حجر ومدر، بالإضافة إلى ما قام به الرشيد فقد حصد شجرة النبوة واقتلع غرس الإمامة، فقد شتم الأعمش، وعزل شريك، وأخيف هشام بن الحكم، واتهم علي بن يقطين... ينظر في ذلك: الخوارزمي، م، ن، ص 133. ومن عجيب ما يذكر في هذا المقام أيضا ما حدث بين المتوكل ويعقوب بن إسحاق النحوي المعروف بابن السكيت، بحيث سأله المتوكل عن الأحب إليه: المعتز والمؤيد ابناه، أو الحسن والحسين؟ فانتقص ابنيه، وذكر الحسن والحسين عليهما السلام– بما هما أهل له، فأمر الأتراك فداسوا بطنه، فحمل إلى داره فمات" ينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام ص 42.

[1]– يوسف عليمات، النسق الثقافي – قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم– ص 11.

لقد روى (إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل) أن المناظرة وقعت في مجلس المأمون وكان طرفا رئيسا فيها، وذلك بعد أن بعث له (إسحاق) قاضي القضاة ( يحي بن أكثم ) يبلغه بقرار أمير المؤمنين (المأمون)، المتمثل في إحضار أربعين فقيها مع فجر يوم الثلاثاء، ليحاول عند حضورهم تعريفهم بموضوع المناظرة، مصرحا أنه أراد مناظرتكم في مذهبه الذي يدين الله به يقول: **إن أمير المؤمنين يدين الله على أن علي بن أبي طالب خير خلق الله بعد رسوله – صلى الله عليه وسلم– وأولى الناس بالخلافة له**[1]. فيوضح منذ البداية مذهبه الذي ينتصر إليه وهي نفسها نظرة الشيعة الخاصة، التي تقول بأن عليا وصي الرسول وهو الإمام، ومن حقه وحده هو وأولاده تولي الأمر، ما يعني أن الأحقية له في الخلافة بعد رسول الله، وأنه الخليفة المظلوم صاحب الحق المهضوم، في حين المقرر عند أهل السنة والجماعة تفضيل أبي بكر على علي، وأنه الأولى بالخلافة منه، وهذا ما كان عليه إجماع الصحابة، ليتضح أن موضوع المناظرة في الظاهر هو محاولة تحقيق قضية خلافية بين أهل السنة والشيعة، فتدور المناظرة بين **السنة** ممثلة في جماعة الفقهاء، يمثلهم (إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل)، و**الشيعة** ممثلة في (المأمون)، فما حقيقة أثار النزوع الشيعي عند المأمون، وتقريبه للشيعة ومخالفته الخلفاء الذين ثبتوا على إبعادهم وملاحقتهم؟

بعد تصريح المأمون برأيه في علي، يعترض (إسحاق) بنفي ما ادعاه الخليفة مبينا أن فيهم من لا يعرف ما ذكر في حق علي، ما يعني أنهم لا يوافقونه مذهبه فيه (علي)، فيفتح بذلك الإذن للدخول في الخلاف والنزاع والتناظر، يقول إسحاق بعد أن خيره المأمون في السؤال: **من أين قال أمير المؤمنين: إن عليا بن أبي طالب أفضل الناس بعد رسول الله وأحقهم بالخلافة بعده؟**[2] ليحاول معرفة معايير التفضيل، ومصدر براهين المناظر، وما يمكن أن يؤسس عليه رأيه حيال مذهبه الذي هو عليه، وهو ما بدأ المأمون في تفسيره يقول: **يا إسحاق أخبرني عن الناس: بم يتفاضلون حتى يقال فلان أفضل من فلان؟ قلت بالأعمال الصالحة قال: صدقت، قال: فأخبرني عمن فضل صاحبه على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم– ثم**

[1]– ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5،ص 351.

[2]– م، ن، ص، ن.

**إن المفضول عمل بعد وفاة رسول الله بأفضل من عمل الفاضل على عهد رسول الله أيلحق به؟**[1] يركز المأمون في البداية على الأعمال الصالحة بشكل عام كمقياس للتفاضل – ليحاول فيما بعد تعداد هذه الأعمال– فيعتبر أن الفاضل بين الصحابة هو من كان كذلك في حياة الرسول – صلى الله عليه وسلم– ولا يلحق به المفضول إذا ما عمل أحسن منه (الفاضل) بعد وفاة الرسول. وهو ما أقنعه المأمون به محتجا عليه بما روي عن فضائل علي* وطالبا منه أن يقيس إلى فضائل علي فضائل أبي بكر، ثم فضائل أبي بكر وعمر، ثم فضائل أبي بكر وعمر وعثمان، ثم فضائل العشرة الذين شهد لهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم– بالجنة فكل هؤلاء لا تشاكل فضائلهم فضائل علي.

يبدأ المأمون في تفصيل الأعمال الصالحة يقول: **يا إسحاق أي الأعمال كانت أفضل يوم بعث الله رسوله؟ قلت: الإخلاص بالشهادة، قال: أليس السبق إلى الإسلام؟ قلت: نعم. قال: اقرأ ذلك في كتاب الله تعالى يقول:﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾ الواقعة 10**[2]. يوافق إسحاق الممثل للتيار السني المأمون الممثل للتيار الشيعي في اعتبار السبق إلى الإسلام أفضل الأعمال الصالحة، ويحاول محاجته بالآية القرآنية، فهو على علم بهيمنة الخطاب (الآية) وتأثيرها على التيار السني، فدلت الآية على من سبق إلى الإسلام، ولا يعرف أحد سبق عليا إلى الإسلام، ما يعني ضمنا أن **علي هو الأفضل**، وقد جاءت هذه النتيجة في صورة منطقية تمثلت في القياس، ولا ينكر على المأمون استعمال مثل هذه الآليات المنطقية

---

[1]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 351.

* روى ابن كثير في كتابه، أن النبي (ص) بعث أبا بكر وبعده عمر بن الخطاب –رضي الله عنهما– إلى بعض حصون خيبر، فقاتلا ثم رجعا، ولم يكن فتح، وقد جهدا، فقال الرسول:" لأعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه كرارا ليس بفرار، فدعا عليا، وهو يومئذ أرمد، فتفل في عينيه ثم قال: "خذ الراية فامض بها حتى يفتح الله عليك" ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص 187. وجاء في سيرة ابن هشام أنه عندما نزلت سورة براءة بعث بها رسول الله أبا بكر، ثم أرسل عليا في أثره، فأخذها منه، فلما رجع أبو بكر قال: هل نزل في شيء؟ قال: لا ولكني أمرت أن أبلغها أنا، أو رجل من أهل بيتي". ونجده يقول:" ما تريدون من علي إن عليا مني، وأنا من علي، وهو ولي كل مؤمن بعدي" ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، دار المعرفة بيروت، (د، ت)، ص 189–190.

[2]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 352.

فهو من تشبع بالمنطق اليوناني، وحرص على ترجمة كتبه. كما أن القياس بجميع أنواعه وتشكلاته هو ركيزة رئيسية من ركائز الخطاب بجميع أجناسه، ولا يوجد خطاب إلا ويستعين بهذه الوسيلة ليقنع المتلقي، أو يؤثر فيه، أو ينقل إليه تصوراته وتخيلاته، وأحيانا كي يخدعه ويغالطه، لهذا عد القياس وسيلة خطيرة لمن لا يحسن استعماله، أو يسيء فهمه وينخدع بنتائجه بسبب عدم الإحاطة بصوره وتجلياته ومخاتلته[1] .

يشترك في الإخلاص بالشهادة كل من علي وأبي بكر، غير أن المفاضلة تكمن في السبق للإسلام، فقد أسلم علي وهو صبي، وهي فضيلة فضله بها الرسول على هذا الخلق، وبالتالي جاءت المفاضلة في صورة قياس منطقي يحتوي على مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى ونتيجة:

م ك: الأسبق في الإسلام هو الأفضل

م ص: علي أسبق في الإسلام

ن: علي هو الأفضل

يستمر المأمون في المبادرة إلى السؤال، ويمضي في الحديث عن معايير التفضيل يقول: **ثم أي الأعمال كانت أفضل بعد السبق إلى الإسلام؟ قلت: الجهاد في سبيل الله. قال: صدقت، فهل تجد لأحد من أصحاب رسول الله ما تجد لعلي في الجهاد؟**[2] الملاحظ أن المأمون يركز على السؤال، نظرا لأهميته وتعدد وظائفه مابين استفهامية وتقريرية، أو حجاجية فينتقل إلى الجهاد في سبيل الله، مركزا على معركة بدر الذي انتصر فيها المسلمون، فبين عدد قتلى الكافرين، وكم قتل منهم علي لوحده، أما أبو بكر الصديق فقد أوضح إسحاق أنه كان في العريش مع رسول الله يدبر معه، وهو ما رد عليه النسق السلطوي بسؤال تقريري يقول: **أليس من ضرب بسيفه بين يدي رسول الله أفضل ممن هو جالس؟ قلت: يا أمير المؤمنين، كل الجيش كان مجاهدا. قال: صدقت، كل مجاهد ولكن الضارب بالسيف المحامي عن رسول الله**

---

[1]– ينظر: حافظ إسماعيل علوي، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ط1، دراسات في البلاغة الجديدة– دراسات في البلاغة الجديدة– دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، (د، ب)، 2001، ص 22.

[2]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 353.

**وعن الجالس أفضل من الجالس، أما قرأت في كتاب الله:﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما﴾النساء 95**[1]. يظهر اشتراك المتفاضلين: علي وأبي بكر في معيار التفاضل: الجهاد في سبيل الله، غير أن المأمون يحاول في كل مرة إظهار فضل علي وميزته، فهو الأفضل من ناحيتين: من ناحية جهاده وضربه بالسيف، ومن ناحية الحضور في المعركة بحيث قال إسحاق: **وكان أبو بكر وعمر مجاهدين قال: فهل كان لأبي بكر وعمر فضل على من لم يشهد ذلك المشهد؟ قلت: نعم. قال: فكذلك سبق الباذل نفسه فضل أبي بكر وعمر قلت: أجل**[2]. ومن ثم يمكن صياغة هذه المفاضلة التي تفضل عليا في صورة قياس كالآتي:

م ك: كل ضارب بالسيف مجاهد

م ص: علي ضارب بالسيف

ن: علي مجاهد (أبو بكر العكس)

**المفاضلة بين علي وعمر وأبي بكر بالحضور في غزوة بدر:**

م ك: الأفضل لمن شهد بدرا فهو مجاهد

م ص: عمر وأبو بكر لم يشهدوا

ن: عمر وأبو بكر ليسا الأفضل

الملاحظ أن المأمون يحاول إقناع إسحاق بفضل علي، مستعملا الآليات المنطقية المتمثلة في القياس، وهو ما يشي بمضمر نسقي مفاده سيطرة النزعة العقلية والمنطقية على تفكير المأمون، وتأثره بطرق الجدال المعروفة لدى المتكلمين والمناطقة، هذا بالإضافة إلى درايته بكتاب الله والحديث النبوي الشريف؛ يقول المأمون: **يا إسحاق أتروي الحديث؟ قلت: نعم قال: فهل تعرف حديث الطير؟ قلت: نعم. قال: فحدثني به**[3]. يطلب المأمون من إسحاق رواية

---

[1]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 353.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، 354.

حديث الطير* محاولا إقناعه بمضمونه ومحتواه، كونه حديث صحيح رواه رواة ثقاة لا يمكن ردهم وبالتالي فمن أيقن أن هذا الحديث صحيح، ثم زعم أن أحدا أفضل من علي لا يخلو من إحدى ثلاثة: **من أن تكون دعوة رسول الله – صلى الله عليه وسلم– عنده مردودة عليه، أو أن يقول عرف الفاضل من خلقه، وكان المفضول أحب إليه، أو أن يقول إن الله عز وجل لم يعرف الفاضل من المفضول، فأي الثلاثة أحب إليك أن تقول؟**[1] يتأكد للمؤول الثقافي من خلال الخطاب السمة الفكرية للعصر العباسي آنذاك، القائمة على سيطرة النزعة المنطقية والفلسفية أين برز الحوار والجدال كاستراتيجية خطابية باعتباره (الجدال) "إحدى الطرائق لتلافي فهم واقع الصراعات التي هي دوما مباغتة ومفتوحة"[2]. مفتوحة في المجالس التي كانت معارض للأفكار والمعارف.

يلجأ النسق السلطوي إلى تقسيم الكلي إلى جزئياته بأداة التقسيم (أو)، وهو تقسيم استقرائي كان فيه :" حصر المقسم في أقسامه بطريق الاستقراء، وهو ما لا يحكم العقل فيه بحصر ولكن صاحب التقسيم استقرى الأقسام، أي تتبعها حتى علم بالتتبع والاستقراء أنه لم يبق قسم في الخارج غير ما ذكر"[3] . فأورد المأمون احتمالات ثلاث لما يمكن فهمه من التناقض الوارد في ذهن من يجزم بصحة حديث الطير، ويزعم في الوقت نفسه بوجود من هو أفضل من علي! وهو ما فسره المأمون بكونه (معاند للحق)؛ ذلك أن حضور علي بالباب ومشاركته أكل الطير مع الرسول كان بعد دعاء الرسول، ما يعني أن الله استجاب له، وأنه (علي) هو أحب الخلق إليه، ومن ثم فالعناد وإنكار الحقيقة يفسر بفتح تأويلات غيبية في حق الخالق، وهو ما لا يليق بأصحاب التيار السني الآخذين بما يرد في كتاب الله وسنة نبيه.

---

* لقد روي هذا الحديث بعدة روايات، غير أنها تتفق كلها على مضمونه؛ فقد أهدي لرسول الله – صلى الله عليه وسلم– طير يقال له (الحبارى) فوضعت بين يديه، فرفع النبي يديه إلى الله ثم قال:" اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير" وكان أنس بن مالك يحجبه، فجاء علي فاستأذن فرده أنس، وكرر الرسول الدعاء للمرة الثالثة فجاء علي فأدخله، فلما رآه رسول الله قال: اللهم إلي، فأكل معه. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج11، ص 82.

[1]– ابن عبد ربه، م، س، ص354..

[2]– ميشيل فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، (د، ب)، (د، ت)ص 60.

[3]– محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ج2، ص 12.

يطرق إسحاق، ويمضي في الانتصار لأبي بكر يقول: **وإن لأبي بكر فضلا لقول الله عز وجل﴿ ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنَّ الله معنا﴾ التوبة 40. فنسبه إلى صحبته**[1]. يلجأ إسحاق في رده إلى ما ورد في كتاب الله، فيركز على **صحبة النبي لأبي بكر** كمعيار للتفاضل، غير أن النسق السلطوي يحاول إظهار نسبية هذا المعيار وعدم قوته، من ذلك قوله تعالى:﴿ **فقال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا لكنا هو الله ربي ولا أشرك بربي أحدا﴾ الكهف 37**[2]. فقد استشهد بقصة صاحب الجنتين الكافر والجاحد لنعم ربه، والذي كان صاحبا لعبد صالح رضي الله عنه، ومن ثم فالصحبة ليست معيارا للتفاضل؛ ذلك أنه **إذا جاز أن ينسب إلى صحبة من رضيه كافرا جاز أن ينسب إلى صحبة نبيه مؤمنا، وليس بأفضل المؤمنين ولا الثاني ولا الثالث**. وهذه النتيجة المتوصل إليها، مرت بالعمليات الاستدلالية الآتية:

ينسب الله إلى صحبة من رضيه كافرا

ينسب الله إلى صحبة نبيه مؤمنا

ن: الصحبة ليست دليلا على التفاضل

إن إسحاق كان مستندا في حججه إلى الآية القرآنية **(إن قدر الآية عظيم)**، وهو ما جعل المأمون يسترسل في استقصاء الآية، والتركيز على الجانب اللساني فيها؛ فالآية لا تعطي فضلا لصاحبه والدليل أنه تعالى يقول﴿**فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها﴾ التوبة 40.** ولم يقل: (عليهما، وأيدهما) تجاهلا لصاحبه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر تعالى أنه يقول لصاحبه (لا تحزن) وهذا تشجيع من الرسول لصاحبه وليس مدحا له، وهو لا يقارن بنوم علي مكانه فيما فتيان قريش يتربصون به، وهو يسمع ما يدبر القوم له، أين أجمعوا – يقصدون محمد– أن يضربه من كل بطن من بطون قريش رجل ضربة بالسيف، لئلا يطلب الهاشميون من البطون بطنا بدمه، ومع ذلك لم يجزع ويحزن كما فعل صاحبه في الغار، هذا بالإضافة إلى أنه لو كان قول الله "ثاني اثنين" تكريما لأبي بكر فهذا يقضي بتفضيل أبي بكر

[1]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 355.

[2]– م، ن، ص، ن.

على النبي، لأن النبي هو ثاني الاثنين، وهو ما ينفي مسألة التكريم، ومن ثم يصوغ النسق السلطوي هذه المفاضلة المتمثلة في **حماية رسول الله**–كسابقاتها– في صورة قياس كالآتي:

م ك: كل من كان مع رسول الله – ص– ووقاه بنفسه ولم يحزن هو الأفضل.

م ص: علي نام في فراش الرسول ولم يخف

ن: علي هو الأفضل.

يواصل المأمون في بسط أسئلته التقريرية، والتي يبغي من ورائها الاحتجاج لفضل علي على أبي بكر وعمر يقول: **يا إسحاق هل تروي حديث الولاية؟ قلت: نعم يا أمير المؤمنين قال: اروه، قال: يا إسحاق أرأيت هذا الحديث هل أوجب على أبي بكر وعمر ما لم يوجب لهما عليه؟**[1] يستمر النسق السلطوي في إقناع إسحاق مستدلا عليه بمذهبه الفكري، وبما يعتقد من عدم الخروج عما ورد في كتاب الله وسنة نبيه؛ فيركز على ما ورد في حق علي من آيات قرآنية وأحاديث نبوية صحيحة؛ فبالإضافة إلى حديث الطير، يطلب منه ذكر حديث الولاية* أين ينوه الرسول– حسب اعتقاد وتفسير الشيعة– بفضائل علي، ويوصي الناس بخلافته (علي) بعده، وهو ما لم يوافقه عليه النسق السني (إسحاق)، فقد اعتبر أن الناس ذكروا أن الحديث كان بسبب زيد بن حارثة لشيء جرى بينه وبين علي، وأنكر ولاءه، الأمر الذي أغضب النسق السلطوي قائلا: **ويحكم لا تجعلوا فقهاءكم أربابكم**[2]. مشيرا بذلك إلى مضمر نسقي يتمثل في تلك الحرب الكلامية بين أهل السنة والشيعة فيما يخص مسألة الإمامة، ومن الأحق بها فإسحاق يأخذ برأي البيهقي، الذي يرى أن حديث الولاية " ليس فيه إن صح إسناده نص على ولاية علي بعده، وهو أنه لما بعثه إلى اليمن كثرت الشكاة عنه، وأظهروا بغضه فأراد النبي (ص) أن يذكر اختصاصه به ومحبته إياه ويحثهم بذلك على محبته وموالاته، وترك معاداته

---

[1]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 357.

* قال الرسول –عليه الصلاة والسلام– هذا الحديث عند خطبته بغدير خمّ (وهو مكان بين مكة والمدينة) وذلك بعد مرجعه من حجة الوداع، محاولا من خلالها تبرئة عرضه مما كان تكلم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن، وقد أخذ بيد علي وقال:" ألست أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى. قال:" فهذا ولي من أنا مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه" ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص 669.

[2]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 357.

فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، فالمراد به ولاء الإسلام ومودته، وعلى المسلمين أن يوالي بعضهم بعضا، ولا يعادي بعضهم بعضا"[1].

إن ما يعضد حديث الولاية بالنسبة للمأمون الشيعي هو حديث طلب من النسق السني ذكره يقول: **يا إسحاق، أتروي حديث:" أنت مني بمنزلة هارون من موسى"؟ قلت: نعم يا أمير المؤمنين، قد سمعته وسمعت من صححه وجحده**[2]. يظهر للمؤول الثقافي استمرار المأمون في محاجة السنيين بما روته الكتب من أحاديث تخص فضل علي في مختلف المناسبات، فينتهي إلى هذا الحديث* الذي يرى فيه النسق السلطوي أن رسول الله لم يمزح فيه؛ إنما يكون قصد معنى الحديث؛ ذلك أنه إذا لم يكن علي أخا للرسول مثلما كان هارون أخا لموسى، كما لم يكن علي نبيا، مثلما كان هارون نبي، في حين لم يكن علي كذلك فما القصد، أو النتيجة المتوصل إليها من هذا القياس، إذا كان الحد الأوسط (المقدمة الصغرى) ( علي ليس أخا للرسول ولا بنبي) لا يتوفر على ما ورد في المقدمة الكبرى (موسى خلف نبيا وأخا)؟!

لقد فسر إسحاق القصد من وراء ذلك بأن الرسول أراد أن يطيب بذلك نفس علي لما قال المنافقون إنه خلفه استثقالا له، وحتى وإن كان القصد من الحديث ما قصد بقوله تعالى حكاية عن موسى أنه قال لأخيه:﴿ **أُخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾ **الأعراف 142**. فكل من موسى والنبي قد خلَّفا وهما حيان: موسى خلف هارون في قومه ومضى إلى ربه، والرسول خلف عليا كذلك حين خرج إلى غزاته . ومن ثم يرفض إسحاق أن يكون الرسول قد أشار إلى مسألة الإمامة بعده، أو أن يكون قد عرَّض بذلك، لنستنتج أن كونه – رضي الله عنه– من رسول الله بمنزلة هارون من موسى، إنما هو في القرابة فقط (وهو ما يذهب إليه

---

[1]– ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، مج2، ص 694.

[2]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 357.

* قال الرسول – صلى الله عليه وسلم – هذا الحديث في غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة، عندما عزم على غزو الروم، وقد خلف عليا بن أبي طالب على أهله، وأمره بالإقامة فيهم، فأرجف به المنافقون وقالوا: ما خلفه إلا استثقالا وتخففا منه، فلما قالوا ذلك أخذ علي سلاحه، ثم خرج حتى لحق برسول الله، وهو نازل بالجرف، فأخبره بما قالوا فقال:" كذبوا ولكني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" فرجع علي ومضى رسول الله في سفره. ينظر، ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص 155.

أهل السنة) أو يقصد استخلافه على قومه عند خروجه إلى غزوة تبوك، وهو الأمر الذي رفضه المأمون يقول: **عندي تأويل آخر من كتاب الله يدل على استخلافه إياه، لا يقدر أحد أن يحتج فيه، ولا أعلم أحدا احتج به، وأرجو أن يكون توفيقا من الله؛ فقوله عز وجل حين حكى عن موسى قوله:﴿ واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا إنك كنت بنا بصيرا﴾ طه 35. " فأنت يا علي مني بمنزلة هارون من موسى، وزيري من أهلي، وأخي، شدَّ الله به أزري وأشركه في أمري، كي نسبح الله كثيرا ونذكره كثيرا" فهل يقدر أحد أن يدخل في هذا شيئا غير هذا، ولم يكن ليبطل قول النبي – صلى الله عليه وسلم– وأن يكون لا معنى له**[1]. يقترح المأمون تفسيرا آخر للحديث يقنع به إبراهيم على استخلاف الرسول لعلي، وهو تفسير تفرد به، ولم ينقله أحد قبله، وهو ما يشي بمضمر نسقي يتمثل في كثرة الآراء الاجتهادية الفردية، وتفسير ما ورد في كتاب الله كل حسب هواه، خدمة لمصالحه " فالمواقف الإيديولوجية التي يتخذها أصحاب السيادة هي استراتيجيات لإعادة الإنتاج تسعى داخل الطبقة وخارجها إلى تقوية الإيمان بمشروعية السيادة الطبقية"[2]. ومن ثم فقد قاس طلب والتماس موسى –عليه السلام– من ربه بالتماس علي، ما يعني أن حديث الرسول يؤول على حرفيته، دون تأويلات أخرى كالتي أوردها المذهب السني – المشار إليها أعلاه– وبهذا التأويل لا يبطل قول النبي ويكون قد قصد من ورائه معنى.

يُقبل المأمون على السامعين قائلا: **ما تقولون؟ فقلنا: كلنا نقول بقول أمير المؤمنين أعزه الله. فقال: والله لولا أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قال اقبلوا القول من الناس، ما كنت لأقبل منكم القول، اللهم قد نصحت لهم القول، اللهم إني قد أخرجت الأمر من عنقي اللهم إني أدينك بالتقرب إليك بحب علي وولايته**[3]. يظهر جليا للمؤول الثقافي موافقة الحاضرين لرأي ودعوى النسق السلطوي، غير أن ما يستدعي الانتباه هو طبيعة الرد ( كلنا نقول بقول أمير المؤمنين أعزه الله) أين يلمح المؤول الثقافي مجرد تواطؤ ثقافي بين السنيين

[1]– ابن عبد ربه، م، ن، ص 358.

[2]– بيير بورديو، الرمز والسلطة، ص 51.

[3]– ابن عبد ربه، ن، م، ص 359.

والشيعيين دون اقتناع من الطرف السني، الذي يتواطأ فقط مع الثقافة المهيمنة (السلطة)، وهذا ما يحاول النقد الثقافي معالجته؛ ذلك أن الهدف الرئيس للنقد الثقافي ليس مجرد دراسة الثقافة وفهمها وتحليل سياقاتها فقط، إنما "تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة واختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية"[1] .

إن ما يجعل المؤول الثقافي يتأكد من صحة ما ذهب إليه هو رد السلطة (المأمون) بعدها أين شكك في اقتناع الحاضرين، وأنه قبل تأييدهم انطلاقا من قول الرسول فقط، فهو يدرك أنه رمز السلطة والهيمنة الثقافية، وأن إنتاج الخطاب مراقب – خاصة إذا كان من طرف الفئة المهيمن عليها– تفاديا لماديته الثقيلة والرهيبة، ومن هنا يتضح دور النقد الثقافي في فحص الخطابات، وإظهار مواطن الهيمنة الثقافية القابعة في ثناياها، وفضح المتواري منها والتي تسعى إلى تنميط فكر المهيمن عليهم بما يخدم مصالح الفئة المهيمنة.

يظهر بانتهاء المناظرة قول الحاضرين بقول المأمون – الذي يحب (عليا) ويؤمن بولايته– حتى وإن لم يكن باقتناع منهم كما لاحظ ذلك المأمون نفسه، وهذا هو الجانب الظاهر للخطاب، أين يظهر الخطاب على أنه مناظرة تثير مسألة سياسية بين الشيعة والسنة حول أفضلية علي على أبي بكر وعمر، ومن الأحق بالخلافة بعد رسول الله، غير أن الجانب المضمر للخطاب يظهر من خلال استفسار المؤول الثقافي عن الدوافع التي أدت إلى ولادة نص المناظرة، ذلك أن "النصوص تنتج في سياق ثقافي ما، وعند قراءتها في سياق ثقافي مغاير تعطي معنى آخر، وهكذا كلما تعددت السياقات التي تقرأ فيها النصوص، تعددت معاني النصوص"[2]. وبالتالي، يجيب عن سبب إقبال المأمون على تفضيل علي على أبي بكر وعمر في سنة 212هـ بالذات؟ وهو تساؤل يقتضي الحفر في الذاكرة الثقافية، قصد استدعاء العلامات الثقافية المساعدة على الوصول إلى المعنى النسقي.

---

[1]– ساردار وآخرون، أقدم لك الدراسات الثقافية، ص 13.

[2]– عبد الفتاح أحمد يوسف، استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي – نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص– مجلة عالم الفكر، ع1، مج36، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص 181.

تشير الدراسات إلى أن العلويين قد ركنوا إلى الهدوء في أواخر عهد الرشيد وطوال عهد الأمين، وبدأت بوادر قيام حركة جديدة من حركات الشيعة في مطلع عهد المأمون مستفيدة من إقامة الخليفة الجديدة "بمرو وخراسان" ومن الفوضى التي انتشرت في بلاد العراق وبعض ولايات الدولة العباسية إثر الصراع المرير الذي شب بين الأخوين: الأمين والمأمون (193-198هـ). ليحاول المأمون بعدها (سنة201هـ) نقل الخلافة إلى آل البيت، ولتحقيق ذلك نصب الإمام الفاطمي (علي ابن موسى الرضا) ولقبه بالرضا من آل محمد، الأمر الذي أثار سخط العباسيين في العراق، غير أنه ما لبث أن مات بدخول المأمون بغداد واستقرار الأمور نسبيا! ما يعني أن المأمون لم يصدر فيما اتخذه عن نفس مطمئنة بالتشيع للعلويين، إنما كان همه مصلحة حكمه ومستقبل دولته، فكان همه الأكبر تهدئة الأوضاع المضطربة في الدولة، وقد لخص المأمون دوافع اختيار ولي عهده في رسالة بعثها للعباسيين، بعد لومهم له، معتبرين ما قام به جناية جناها على نفسه وملكه يقول:" ... قد كان هذا الرجل مستترا عنا، يدعو إلى نفسه دوننا، فما أردنا أن نجعله ولي عهدنا ليكون دعاؤه إلينا، وليعترف بالملك والخلافة لنا، ويعتقد فيه المفتونون به أنه ليس مما أدعى في قليل ولا كثير، وأن هذا الأمر لنا من دونه"[1]. ليتضح للمؤول الثقافي المكانة العظيمة التي كان يحتلها (الرضا) – خاصة عند الرعية– وهي مكانة تهدد عرش النسق السلطوي، فما عليه إلا التخطيط للحفاظ على السلطة، وإسقاط مكانته في عيون مريديه، فاهتدى إلى توليته ليتقي خطره يقول:"... والآن، فإذ قد فعلنا به ما فعلناه وأخطأنا في أمره بما أخطأنا، وأشرفنا من الهلاك بالتنويه به على ما أشرفنا، فليس يجوز التهاون في أمره ولكنا نحتاج إلى أن نضع منه قليلا قليلا حتى نصوره عند الرعايا بصورة من لا يستحق لهذا الأمر، ثم ندبر فيه بما يحسم عنا مواد بلائه"[2]. كما لا يخفى على أحد السبب في شن المأمون الحرب على أخيه (الأمين) والتخلص منه ومن أتباعه، إذ كان ذلك كله من أجل الملك، محافظا في ذلك على سنة من سبقه من الخلفاء –كما سنوضح ذلك في فصل لاحق– فيما يخص حب الملك والذود عليه بصرف النظر عن الوسيلة، ضف إلى ذلك النزعة

[1]– أبو جعفر الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج2، ط1، مشورات الشريف الرضي، (د، ب)، (د، ت)، ص 181.
[2]– م، ن، ص 182.

الاعتزالية للمأمون، أين تعارض المعتزلة آراء الشيعة، فيرون أن النبي لم ينص على من يخلفه وترك الأمر للناس يرون ما يصلح لهم ومن يصلح لهم !

هذا، وإذا ما أخذ المؤول الثقافي بعين الاعتبار مناظري النسق السلطوي، الذين اشترط على قاضي القضاة (يحي بن أكثم) إحضارهم وهم الفقهاء، يدرك أن السلطة السياسية تحرص على كسب تأييد ورضا هذه الفئة، والتي لديها تأثير عند العامة، فتحاول الهيمنة عليهم بالخطاب خاصة (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية)، فهذه كلها بؤر وعلامات ثقافية تجعل المؤول الثقافي يتأكد من أن (المأمون) رجل التدابير السياسية ذات الأثر الزمني الفاعل المباشر هو الآخر لا يتورع في اتخاذ أي وسيلة للوصول إلى غرضه (الحفاظ على السلطة)، ومن ثم يتأكد أن النص محل الدراسة نص مخاتل يشي بمضمر نسقي مفاده **حرص السلطة السياسية أيام المأمون على شعبيتها الدينية، وعدم الصدام مع عواطف الناس ومشاعرهم، فرأى المأمون – خصوصا بعد حربه مع أخيه الأمين– أن يعمل على اكتساب أكبر قدر من الشيعة، واكتساب أنصار جدد بعد تزايد خصومه بحربه مع الأمين فاقترب من عواطف الناس الدينية بقربه من العلويين، الأمر الذي يدل على أن العواطف الدينية للعامة تمثل سلطة دينية غير رسمية تعمل السلطة السياسية على التملق له في أحيان كثيرة.** فالهدف هو اكتساب ولاء الخرسانيين الذين أشربت قلوبهم حب العقائد الشيعية، متأثرا في ذلك بميوله الفارسية، وهنا ينشأ الفهم السياسي للدين وعلاقته بالسلطة، وإمكانية توظيفه لخدمتها وحمايتها والدفاع عنها، وهو الأمر الذي ذهب إليه (أحمد فريد رفاعي) يقول:"إن مذهب المأمون الديني كان متمشيا تماما مع مذهبه السياسي، وإنه إذا كان يريد من وراء خطته السياسية من التزوج من هذا الحزب أو ذاك، ومن إرضاء هذا الطرف وذاك أن يظفر بتكوين وحدة سياسية من شتى الأحزاب، ولو أدى ذلك أن يكون من العلويين خليفة، ثم من العباسيين خليفة، مادامت بغيته متحققة من استتباب الأمن وامتزاج الأحزاب وتوحيد القوى"[1]. ويعزز هذا الرأي أيضا المعاصرون، يقول عزيز حسن الخضران:" استطاع المأمون بواسطة ألاعيبه السياسية أن يظهر أنه محب لأهل

[1]– أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، مج1، ص 353.

البيت حتى اغتر بذلك بعض المعاصرين له من العامة والخاصة، بل وحتى المتأخرون الذين ذهبوا إلى تشيعه، ولكن كل ذلك كان الهدف منه هو الحفاظ على السلطة"[1].

إن المرجح في ظل هذه المعطيات هو ميل المأمون نحو آل علي ميلا قلبيا، وأن محاجة الفقهاء، ونزوعه الشيعي ما هو إلا مجرد تحالف يندرج في خطة احتواء لأطراف سياسية تمثل خطرا على حكمه، يدلنا على ذلك الخطاب الذي جمعه (بعلي بن موسى الرضا)، فيما يخص ادعاءهم للخلافة، ومنافستهم أبناء عمومتهم العباسيين، يقول المأمون لعلي بن موسى: **علام تدعون هذا الأمر؟**[2] فسؤال المأمون يعتبر بمثابة جملة ثقافية، تختزن مضمرا نسقيا يشي بالتنافس والتطاحن السياسي بين العباسيين والعلويين، وأن للعباسيين الحق الأوفر في الخلافة أما العلويون فهم يدعون ذلك، بما يحمله لفظ الادعاء من انتفاء للحق، وسلب للمشروعية، يقول **علي بن موسى الرضا: بقرابة علي وفاطمة من رسول الله – صلى الله عليه وسلم–**[3] فيظهر للمؤول الثقافي أن العلويين يحتجون على حقهم في الخلافة بقرابة علي وفاطمة من رسول الله فهو ابن عمه وزوج ابنته فاطمة، وهذه القرابة هي من رأينا الشيعة تحتج بها – في الخطاب السابق– فيرد المأمون: **إن لم تكن إلا القرابة فقد خلف رسول الله – صلى الله عليه وسلم– من أهل بيته من هو أقرب إليه من علي، أو من هو في قعدده، وإن ذهبت إلى قرابة فاطمة من رسول الله فإن الأمر بعدها للحسن والحسين، فقد ابتزهما علي حقهما، وهما حيان صحيحان، فاستولى على من لا حق له فيه، فلم يجد له علي بن موسى جوابا**[4]. يرد المأمون على مزاعم الشيعة، واستنادها إلى القرابة في استئثارها لعلي، وأنه الأولى بالخلافة بعد رسول الله؛ ذلك أن الرسول قد خلف من هو أقرب من علي، فخلف الأعمام، وهم الأولى من ابن العم أو من هو في قرب آبائه من الجد الأكبر، وأما قرابة فاطمة فالأولى بالخلافة ابنيها الحسن والحسين، ما يعني استبعاد لحق علي في الخلافة.

---

[1]– عزيز حسن الخضران، دعوى تشيع المأمون في الميزان، مجلة رسالة القلم، ع59، (د،ب)، 2019، ص 12.

[2]– ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5، ص 359.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– م، ن، ص، ن.

إن تأمل المؤول الثقافي للخطابين – إن صحا– يدرك المفارقة الواضحة في رأي المأمون في شأن خلافة علي، الأمر الذي يجعل المؤول الثقافي يتأكد من وجود مضمر ثقافي يشي بأن شعور المأمون نحو آل علي كان شعورا دينيا، يحمل في ثناياه مشروعا سياسيا يرمي إلى اكتساب ولاء العلويين من خلال استغلال عواطفهم الدينية، حتى يريح الدولة من شر خروجهم المتكرر وهذا لا يعني عدم وجود ميل قلبي اتجاههم، غير أن حب السياسة يفرض نفسه، فبقي ميله للأمويين ميلا قلبيا يناظر فيه ويقنع بالجدل، دون التطبيق السياسي بدليل أنه عهد بالخلافة بعده لأخيه المعتصم، وأوصاه بالإحسان إليهم قائلا:"... وهؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله عنه– فأحسن صحبتهم، وتجاوز عن مسيئهم وأقبل من محسنهم وصلاتهم فلا تغفلها في كل سنة عند محلها، فإن حقوقهم تجب من وجوه شتى"[1].

يظهر نهل (المأمون) من النسق الثقافي وما ترسخ في الذهنية العامة للأمة وفي ضميرها الجمعي، فهو يدرك أهمية العواطف الدينية للعامة، والتي تمثل سلطة دينية غير رسمية تعمل السلطة السياسية على التملق لها والتواطؤ معها، كسبا لتأييدهم السياسي من ذلك الخطاب الذي جمع المهدي برجل من العامة، إذ دخل عليه يوما ومعه نعل، مدعيا أنها نعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم– يهديها إليه، فأخذها من عنده وقبلها ووضعها على عينيه وأمر له بعشرة آلاف درهم، فلما انصرف الرجل قال المهدي: **والله إني لأعلم أن رسول الله لم ير هذه النعل، فضلا عن أن يلبسها ولكني لو رددته لذهب يقول للناس: أهديت إليه نعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم– فردها علي، فتصدقه الناس لأن العامة تميل إلى أمثالها، ومن شأنهم نصر الضعيف على القوي وإن كان ظالما، فاشترينا لسانه بعشرة آلاف درهم، ورأينا هذا أرجح وأصلح**[2]. إن تأمل المؤول الثقافي لتبرير المهدي يدرك أنه عبارة عن جمل ثقافية تختزن في طياتها معان نسقية؛ فالنسق السلطوي يدرك أن النعل ليست لرسول الله ومع ذلك يقبلها ويجزي صاحبها، دون مناقشته في ذلك، وكل ذلك كسبا لتأييد العامة وضمانا لرضاها

[1]– الطبري، تاريخ الملوك والرسل، ج8، ص 647.

[2]– ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص 544.

وعدم سخطها، وهي مغالطة واضحة من النسق السلطوي في استغلاله للعواطف الدينية لهذه الفئة (العامة)، التي يتجنب سخطها، نظرا لقدرتها على تأليب غيرها من الناس على السلطة فهو على يقين بأن "دواعي انتشار الأفكار في صفوف العامة ليست قائمة على مدى معقوليتها وخدمتها لمصلحتها التاريخية، بقدر ما هي قائمة على مدى الاعتقاد في تمثيلها للمقدس"[1].

يتضح خشية النسق السلطوي من سخط العامة وشقها لعصا الطاعة، وهذا النسق الفكري (خشية العامة)، وبالتالي فهم على علم بأن "خطورة شائعات العامة وأقوالهم المتداولة حول السلطة، قد تكون أعلى تهديدا من حيث تداعياتها الفعلية على أرض الواقع، من صياغات المثقفين وأحلامهم حول الصورة المثال للحاكم أو السلطة الراعية"[2].

وانطلاقا مما دار بين (المهدي) والرجل يتضح أن "الخطاب لغة اجتماعية تخلقه شروط ثقافية معينة في زمان ومكان معينين، يعبر عن طريقة محددة لفهم التجربة البشرية"[3]. معنى ذلك أن النص نتاج أبعاد ثقافية، وأن الإنسان هو الآخر كائن ثقافي نتاج خطابات وأنساق فكرية توجهه وتشحنه بفعالية معرفية غير بريئة، تكون هذه الفعالية الثقافية قدرا مشتركا بين الكائنات الثقافية على حد سواء: حاكم ومحكوم، وعلى أساسها يتم إنتاج الخطاب وتلقيه ضمن هذه الحقبة الزمنية من الخلافة الإسلامية (الخلافة العباسية)؛ أين اتخذت من الدين أسا تجذر به سياستها وتميزها عن السياسات السابقة (الأموية)، ومن ثم لا عجب إذا كان استغلال العواطف الدينية وسيلة يلجأ إليها كل من الطرفين، فيضمن بها النسق الحاكم هيمنته وسلطته كما يضمن بها النسق المحكوم أغراضا مختلفة؛ فإذا رأيناه أعلاه يرجو العطاء والنوال، فإنا نراه بعد ذلك يأمل الخلاص من عقاب السلطة بعد غضبها وسخطها! من ذلك الخطاب الذي جمع

---

[1]– ناجية الوريمي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف – ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم– ط1، دار المدى، دمشق، 2004، ص 377.

[2]– هالة أحمد فؤاد، المثقف بين السلطة والعامة – نموذج القرن الرابع الهجري أبو حيان التوحيدي– ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2012، ص 367.

[3]– غرينبلات منتروز، التاريخانية الجديدة والأدب، ط1، تر: لحسن أحمامة، المركز الثقافي للكتاب، المغرب 2018 ص 138.

بين الرشيد ورجل خارجي، بحيث تتبعه الرشيد وحرص على إحضاره، وأنهض إليه جيشا فظفر به، وأحضر بين يديه فقال له الرشيد: **ما تريد أن أصنع بك؟ قال: الذي تريد أن يصنع الله بك إذا أوقفك بين يديه، فأطرق الرشيد ساعة وقال: خلوا سبيله**[1]. يترك الرجل عقابه للسلطة مماثلا بين موقفه وموقف الرشيد إذا وقف بين يدي ربه ومعرضا بذنوبه التي لا يخلو منها باعتباره بشرا مثله، ومن ثم سيعاقَب بين يدي الله بما عاقب هو في الدنيا، ليضع الرشيد بنفاذه إلى عاطفته الدينية في حيرة تجعله يطرق لمدة ساعة، ويخلي سبيله بعد ذلك، بعد أن أنفذ في طلبه جيشا بأكمله ! وهو ما لم ترضه الطبقة المتواطئة ثقافيا ممن حضر المجلس، معتبرين عفوه عنه وتسامحه معه سببا في جرأة أهل الشرق في الخروج وشق عصا الطاعة، مؤتمين في ذلك به، وهو ما ينجم عنه زعزعة لبنيان الهيمنة التي تحرص عليها السلطة السياسية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا.

لعل ما يؤكد هذا المضمون النسقي (الحرص على الهيمنة) إقناع النسق السلطوي بالعدول عن رأيه، بعدما عفا عن النسق المحكوم الخارج عن الطاعة، إذ أمر برده مرة ثانية فلما مثل بين يديه علم أنهم تحدثوا فيه فقال: **يا أمير المؤمنين لا تطع في أسيرك أحدا فإن الله تعالى لو أطاع فيك غيرك ما استخلفك ساعة واحدة. فقال: خلوا سبيله لا يعاودني أحد فيه**[2]. يعاود النسق المحكوم استغلال العاطفة الدينية للنسق الحاكم، مشيرا في الآن ذاته إلى مضمر نسقي يتعلق الأمر بالجو السياسي القلق الذي تتصارع في الذوات الثقافية من أجل امتلاك السلطة والفوز بالهيمنة السياسية هذا من جهة، وكذا التنازع حول حظوة السلطان والعيش بقربه من جهة أخرى، ليغدو التصارع من الجهتين موضوع قيمة لا تتورع (الذوات الثقافية) في استعمال وسائل كالخداع والدهاء والغدر لتحقيقه.

[1]– محمد بن أحمد بن إسماعيل المقرئ الأنباري، المختار من نوادر الأخبار، تح: خالد أحمد الملا السويدي، ط1، دار كنان، دمشق، 2011، ص 69.

[2]– م، ن، ص، ن.

لقد تمكن النسق المحكوم من النجاة من عقاب السلطة رغم خطئه المؤكد، وطلب ألا يعاوده أحد فيه، بعدما كانت السياسة تأبى إلا أن تقتل كل من يغازلها، أو يعترض سيلها الجارف فيكون مجرد الشك في الخروج عن السلطان كفيلا بالقتل والتعذيب، ولعل هذا راجع إلى أهمية الخطاب في الهيمنة والتأثير واستمالة النفوس، حتى كان بعض الفقهاء يدفعون الخلفاء بمواعظهم إلى البكاء، من ذلك الخطاب الذي جرى بين الفقيه ابن السماك والرشيد، فقد دخل عليه يوما في مجلسه وطلب منه أن يعظه، وفي أثناء ذلك كان النسق السلطوي قد استسقى فأتوه بقلة فيها ماء مبرد، وهذا ما استغله النسق المثقف في وعظه، ليصل إلى ما يريد التنبيه إليه (التكالب والتنافس على الملك) يقول[1]: **يا أمير المؤمنين بكم كنت مشتريا هذه الشربة لو منعتها؟** فقال: **بنصف ملكي.** بعدها أمره بالشرب، ولما شرب عاود سؤاله: **أرأيت لو منعت خروجها من بدنك بكم كنت تشتري ذلك؟** قال: **بملكي كله.** فقال: **إن ملكا قيمته شربة ماء لخليق ألا يتنافس فيه.** فبكى هارون.

يظهر جليا للمؤول الثقافي حنكة النسق المثقف في اختيار الاستراتيجيات الخطابية؛ فقد استغل شربة الماء التي كانت في يده، مقارنا إياها بملكه، ليظهر عظيم قيمتها – باقتناع النسق السلطوي– في مقابل وضاعة قيمة الملك، أين تفتدى به! ليحاول في الأخير السخرية من المبدأ النسقي المكرس من الناحية السياسة، يتعلق الأمر بالجو السياسي المشحون، والتنافس على الملك واستمراريته بغض النظر عن أخلاقية الوسائل المحققة لذلك، وهذه الخطة الوعظية – التي أحطت من قيمة الملك، فأصبح يساوي شربة ماء، بعدما كان يتكالب عليه وتزهق الأرواح من أجله– جعلت النسق السلطوي يبكي، وكان البكاء في الواقع اعترافا بالتباين الواقع ما بين السياسة المعلنة (الواجب الديني) والواقع العملي.

تكشف المقاربة الثقافية في خاتمة هذا الفصل، ومن خلال الخطابات المدروسة، سيطرة نسق فكري على الدولة العباسية، تمثل في محاولتها **إعادة تشكيل السلطة لتثبيت دعائم الملك وضمان استمراره والحفاظ عليه،** ولا يتحقق ذلك إلا بمناهضة الأنساق الفكرية التي تميزت بها

[1]- ابن الأثير، البداية والنهاية، ج14، ص 33.

الدولة الأموية، وكانت سببا في القضاء عليها، وقد حاولت تحقيق هذا المضمر ضمن آليتين: تمثلت **الأولى** في الحرص على فكرة التعايش ومحاولة القضاء على الصراع الإيديولوجي والتعصب والتوتر العرقي، الذي اشتعل فتيله قبل هذا العصر، خاصة بين العرب والفرس، وهو ما اصطلح عليه بالشعوبية، فكان من مظاهر التعايش استعمال الحوار والحجج العقلية والمنطقية من طرف المثقف، والتي تجعل الطرف الآخر يقبل على الرأي، ويتخلى عن التعصب الذي يجعل الإنسان يخالف أخلاقه ويقبل على السب والشتم، ما يعني أن الحوار كان ولا يزال المنهج الأمثل للتواصل والتعايش، يدلنا على ذلك الخطاب القرآني، الذي يحدد "نظرة الإسلام إلى الخلاف الفكري، بأنه مقولة تفتح كل مجالات التحاور والتواصل، لا الصراع والعداء، وأن هذا الدور هو جوهر حركة الفكر والإنسان في هذا الوجود، وأن نتحاور معناه أن نضع حدا للمواجهة"[1]. ومن مظاهر فكرة التعايش أيضا طرح مثل هذه القضايا للنقاش والمس بالقيم الثقافية للعربي دون نتائج ثقيلة (تصرف الصاحب بن عباد، والسفاح)، فالعباسيون "بعد ضغط الأمويين العنصري، أحدثوا انفراجا على هذا الصعيد وأباحوا حرية التصرف والقول للناس أيا كان انتماؤهم بالنسب، وكانت أقوال الشعوبيين من الموالي وأشعارهم تمس بعض العادات والتقاليد التي درج العرب على تقديرها واعتدوها من ميزاتهم كشعب، دون أن يهتم الخلفاء بها وهم لم يعاقبوا عليها"[2]. مقتنعين بذلك بأن "السلطة الوحيدة التي لا تخاف، هي تلك التي تتولد من الحب، وتكون مطاعة في مناخ زاهر من الحرية"[3]. وبالتالي اهتدوا بهذه الحقيقة الثقافية.

أما الآلية **الثانية** فقد تمثلت في الهيمنة بالخطاب، ومحاولة السلطة (المأمون) استمالة عواطف الناس الدينية، بقربه من العلويين، ولا يخفى ما لاقاه العلويون من ظلم واستبعاد من الدولة الأموية وحتى العباسية، غير أنه لاحظ أثناء حكمه خطرهم (العلويين) على الدولة

---

[1]– آمنة بلعلى، "الإقناع المنهج الأمثل للحوار، نماذج من القرآن والحديث النبوي"، مجلة التراث العربي، ع 89، دمشق، السنة 23، مارس، 2003، ص 206.

[2]– سعدي ضناوي، موسوعة هارون الرشيد، ط1، دار صادر، بيروت، 2001، ص 305.

[3]– رشيد بوسعادة، الإطار السوسيو– تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، ع8، جانفي 2013، ص 151.

وخروجهم المتواصل، ورأى أن رجال الدين يميلون إليهم، فأراد استمالتهم والتأثير عليهم بالخطاب، الذي يحتج فيه بفضل علي، فيضمن بذلك ولاء كل من العامة والعلويين، ليحافظ على السلطة والملك.

# الفصل الثاني:

# احتواء الآخر وإشكالية المختلف والمؤتلف

تقديم:

أشرنا في الفصل السابق إلى أن السلطة العباسية قد سطرت أنساقا وقوانينا فكرية وهي سياسة ظاهرية حاولت التفرد بها لكسب حب المحكومين، وإطاعتهم لها في جو من الحرية عكس ما كانت عليه الدولة الأموية قبلها، وهي في ذلك تروم إعادة تشكيل سلطة خاصة بها وتضمن تثبيتها واستمرارها، والدولة العباسية بمنحها حرية التصرف والقول للآخر مهما كان انتماؤه، تدرك أهميته (الآخر) في مساعدتها على قيامها، واستمرارها فيما بعد.

من الجوانب الثقافية التي تهم الإنسان مهما كان انتماؤه جانب الدين والمعتقد؛ فهو من الأنساق الثقافية التي تجسد تعليماتها في نص تأسيسي ذي هالة قدسية، فيكون "من الأنساق الفاعلة في البناء الاجتماعي، وهو من الضوابط المهمة التي تحكم السلوك الإنساني، وتدفعه للتوافق مع القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع"[1]. وتبعا لذلك لا يعتبر الدين "هالة هامشية في الحياة اليومية، يمارسه الأفراد كما تُمارس الأنشطة الأخرى، بل إنه نشاط جوهري أساس يسعى الفرد لتمثل قيمه والمحافظة عليه ورفض ما يتعارض معه فكرا وعملا"[2]. يظهر من خلال ما قيل أهمية الدين في حياة الإنسان، فهو يمثل جانبا من هويته، يسعى إلى التشبث بقيمه وتطبيقها، ويؤثر فيه باسمه، فاحتل بذلك سلطة مهمة توازي مختلف السلطات في المجتمع .

من السلطات التي طالما كانت لها علاقة مع السلطة الدينية هي السلطة السياسية، نظرا للعلاقة المتواشجة بينهما، ذلك أن "كلا منهما يستهدف الإنسان ويلتقيان في وجدانه وعقله وسلوكه، وهذا الالتقاء هو الذي يقود إلى وجود إنسان متدين ممارس للسياسة، أو إنسان سياسي يتقمص رداء الدين"[3]. غير أن ما يلاحظ في الواقع – وفي كل الأزمنة– يجعل الكفة تميل إلى الخيار الثاني، وهو تقمص السياسي رداء الدين، وتوظيفه توظيفا سياسيا، ولعل أغلب الحالات

[1]– فلاح جابر جاسم الغرابي، الدين وآليات الضبط الاجتماعي، مجلة أوروك، ع2، مج10، 2017، ص 434.

[2]– نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص 102.

[3]– محمد الحنفي، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن بتاريخ: 30/ 6/ 2004. من موقع: https://m.ahewar.org

التي يحدث فيها أدلجة الدين هو تعارضه مع السياسة، عندها يحاول السياسي تحريف الدين وتحويله إلى معبر عن مصلحة طبقة معينة لإعطاء الشرعية الدينية للممارسة السياسية، عندها يكون هناك تحالفا بين السلطتين في الظاهر غير أنه في تحالفهما يختفي التصارع وراء مسرح الخدمات المتبادلة، والمصالح المشتركة، وهذه الفكرة انطلق منها المفكر السياسي الفرنسي مونتيسكيو الذي يرى "أن الدين يخدم الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم واستئصال فكرة الاستقلال"[1]. ضف إلى ذلك أن "الدين يزودنا كالثقافة بنظم للسلطة وبمعايير للطقوس الدينية من تلك التي تخلص بشكل منتظم إلى فرض الخنوع، أو إلى اكتساب الأشياع"[2].

إن ما يهمنا هو الفترة العباسية موضوع البحث، وما تميزت به من أحداث ووقائع؛ فقد تم اختلاط المسلمين بحضارات وأديان وأعراف مختلفة، وبأشكال مدنية جديدة وعادات وأفكار وفلسفات وأنماط معيشية متنوعة، جعل العقل الإسلامي منظومة فكرية غير موحدة ومتجانسة فكثرت الخصومات المذهبية وتكاثرت الفرق والمذاهب الإسلامية بدخول شعوب وأمم لهم خصائصهم العقلية والنفسية والبيئية، فهوى كل منهم مذهبا أو فرقة يرى فيها التلاؤم مع عقليته أو يجد فيها تحقيق غاياته، فنتج عن ذلك إشكالية المختلف والمؤتلف، المؤتلف بما يمثله من أنساق فكرية سائدة اتخذتها الدولة العباسية قوانين وثوابت انطلقت منها، والمختلف بما يمثله من تعارضات وأنساق فكرية دخيلة. **فكيف تعاملت الدولة العباسية مع هذه الإشكالية؟ وكيف استغل الدين في ذلك؟**

[1]– لزهر بوارصي، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر 3، ع9، ديسمبر 2017، ص 2.

[2]– إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد كتاب العرب، 2000، ص 352.

**1- مبررات التوفيق بين النقل والعقل :**

لقد فرضت طبيعة العصر العباسي الخوض في مسائل تتعلق بالنسق العقدي، فقد وجدت أفكار مذهبية، مثلتها فرق دينية دار بينها صراع فكري، وكان هذا الصراع نتاج الآراء والآراء بدورها ثمرات العقول، فتعددت الاجتهادات والرؤى في منظومة فكرية واحدة تجمع بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، متخذين من الدين الموضوع الأساس، معتبرين أن "الدين ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تحدد دلالتها – بدورها – بالسياق، وذلك بوصفها خطابا وكون الخطاب إلهيا لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"[1].

إن من المظاهر التي جسدت إشكالية المختلف والمؤتلف، ثنائية النقل والعقل، وهي من المسائل التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي، حيث مثل هذه الثنائية اتجاهان متضادان: النقل يمثله الاتجاه المحافظ السلفي الذي يفسر الدين انطلاقا من النص ولا يخرج عنه، أما العقل فيمثله الفلاسفة الذين يحاولون تأويل الدين عن طريق العلم فنقلوا الفلسفة اليونانية وحاولوا التوفيق بينها وبين معطيات المجتمع الإسلامي الدينية والفكرية وذلك بدافع واقعهم الحضاري العام، محاولين التماشي مع التطورات الحاصلة في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، مقترحين تأويلية الدين بالشكل الذي يخدم التطور والتقدم. وبصيغة أخرى نقول: أنه كان هناك محاولة متواصلة لدمج بنية (الفكر العلمي اليونانية) في بنية (الفكر الديني الإسلامية)، باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية العلمية للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة المطلقة، وأيضا الهوية الحضارية، **فما المضمر الثقافي وراء ظهور هذه الإشكالية؟ وما موقف الدولة من ذلك؟**

إن من الخطابات التي تحمل علامات تحيلنا على هذه الإشكالية، ما حدث في الليلة السابعة عشر من ليالي الإمتاع والمؤانسة بين أبي حيان التوحيدي والوزير البويهي، بعد أن

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 10.

افتتح الوزير المجلس بدعوة أبي حيان التوحيدي إلى إخباره عن مذهب (زيد بن رفاعة) الذي ألف رسائل( إخوان الصفا وخلان الوفا) مع مجموعة جامعة لأصناف العلم من مثل: أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني، والعوقي وغيرهم، فهؤلاء ألفوا هذه الرسائل، **وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل، وطلب رضوانه، ليخلّصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها**[1]. فيؤكد زعم إخوان الصفا ما كان سائدا في المجتمع العباسي في القرن الرابع الهجري: من القلق وعدم الاستقرار، وهو واقع مجزأ، غير متجانس قوميا، وفكريا، ومذهبيا، إذ ازداد التعصب المذهبي والقومي والخصومات المذهبية كل حسب انتمائه ومرجعيته، فأدى هذا الاضطراب الإيديولوجي والعقدي إلى انتشار المذاهب الإسلامية السرية والعلنية في المجتمع العباسي وقتذاك، فمثل هذه الظروف والأوضاع ولدت جماعة (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) الذين ألفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، والمنهج الذي اتبعه هؤلاء قولهم: **أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية**[2].

يظهر حرص جماعة إخوان الصفا على ضرورة الدمج والتوفيق بين الشريعة والفلسفة وذلك إن أرادت الشريعة أن تتطهر وتغسل من دنس الجهالات والضلالات، الأمر الذي يشي بمضمر نسقي يوحي بجسامة المشكلة، وهو المستشف من المجاز (غسل وتطهير الشريعة) ولا يخفى أهمية المجاز في الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة، فهو الأداة الأكثر خطورة في كشف الأنساق المضمرة تحت المصوغات اللفظية الجميلة وبالتالي، فمنهج إخوان الصفا يشي بمضمر نسقي مفاده التحفظ الإيديولوجي والتمسك ببنية الفكر التقليدي، وبالتالي استهدفوا تفكيك الوعي الكائن، بغرض توافق الفكرة الجديدة (الفلسفة) مع الدين الإسلامي. فهذه الإشكالية هي التي يبنى عليها تبادل الآراء والأخذ والرد بين المتناظرين، غير أن التوحيدي وكعادته في معظم

[1]- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص 163.

[2]– م، ن، ص 163.

المحاورات يحاول أن يتنصل من الأجوبة ويتفادى التصريح أمام النسق السلطوي؛ فأول ما وجه الوزير السؤال إلى التوحيدي حول إمكانية رؤية رسائل إخوان الصفاء، فحاول التستر وراء رأي أستاذه (أبي سليمان المنطقي السجستاني) الذي سيعبر عن رأيه، ويكون ممثلا للمؤتلف السائد (النقل)، وبين المقدسي الممثل للمختلف (العقل)، وهناك من يرد عليهما (العباس بن جرير والجريري).

لقد اتكأ التوحيدي على رأي أستاذه الذي أطلعه على الرسائل وأعطاه رأيه فيها، فرأى أنهم **تعبوا وما أغنوا ونصِبوا وما أوجدوا وحاموا وما ورُدوا (...) ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة – التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات– في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا مرام دونه حدَدُ**[1].

يظهر تصميم إخوان الصفا على الخروج عن البنية التقليدية للفكر الديني، ومحاولة استعمال الفلسفة والمنطق لتفسير الدين، فيكون بذلك التفسير بالرأي في مقابل التفسير بالنص وهوما رفضه (أبو سليمان المنطقي) **ظنوا ما لا يكون ولا يمكن، ولا يستطاع**، ليدل بذلك عن رفض الآخر وتفكيره، معتبرا إياها عملية (دس) للفكر اليوناني الكوني في الفكر العربي الإسلامي، وهي عملية تنبئ بأن المدسوس دخيل وغريب عن المدسوس فيه (الشريعة)، وهو ما أدى بمناظره (البخاري أبو العباس) إلى سؤاله عن حججه وأسبابه التي حملته على رفض الخروج عن المؤتلف المتمثل في البنية التقليدية للفكر الديني، فأعطى له مجموعة من الحجج منها:

– الشريعة مأخوذة عن الله عن طريق الوحي لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبينة، مفصلة لكل شيء، وهنا يسقط (لمَ) ويبطل (كيف)، ويزول (هلا)، ويذهب (لو) في الريح، وأساسها

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 164.

على الورع والتقوى، ومنتهاها على العبادة وطلب الزلفى، وأن الله تمم دينه بنبيه –صلى الله عليه وسلم– ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأي. ضف إلى ذلك أن الله لم ينبه على الفلسفة ليتم بها نقص الشريعة، أو يوضحها، ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكلَّه إلى غيره من خلفائه والقائمين على دينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء، وكرَّه إلى الناس ذكرها.

– إن الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة فاستنصروهم، ولا قالوا لهم: أعينونا بما عندكم، وأشهدوا لنا أو علينا بما قِبلَكم.

– أنكر أبو سليمان المنطقي على إخوان الصفاء تنصيبهم دعوة من تلقاء أنفسهم تجمع حقائق الفلسفة عن طريق الشريعة وليس فيها (الشريعة) حديث المنجم من تأثيرات الكواكب، وحركات الأفلاك، مقادير الأجرام، ولا فيها حديث الطبيعة، وما يتعلق بالحرارة والبرودة، وما الفاعل وما المنفعل منها، وكيف تمازجها وتزاوجها، وإلى أين تسري قواها؟

– ليس في الشريعة حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال، ومناسب الأسماء والحروف والأفعال، وكيف ارتباط بعضها ببعض على موضوع رجل من يونان حتى يصح بزعمه الصدق وينبذ الكذب.

– وفوق هذا كله بين أبو سليمان المنطقي أن النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه.

يتضح من خلال ما قيل إبراز (أبو سليمان المنطقي) لأوجه الاختلاف بين الفلسفة والدين، وهو ما أشار إليه أيضا الغزالي، إذ اعتبر أن الفلاسفة ينسبون حوادث هذا الكون إلى الطبيعة، ويستنجدون بالمنطق اليوناني أو المنطقيات التي"لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق

وسبيل معرفته البرهان (...) وأي تعلق لهذا بمهمات الدين؟"[1]. ومن ثم تثبت البنية اللسانية صراعا حول الفلسفة، وهو صراع ظاهري يضمر رفضا للآخر المختلف، ولثوابته وأنساقه الفكرية، الرامية إلى الخروج عن الثوابت والأنساق الفكرية للمؤتلف، المتمثلة في البنية التقليدية الفكر الديني.

يضيف المنطقي لإثبات هذا المضمر النسقي يقول:"إن **الله عز وجل ما أمر بالاعتبار ولا حث على التدبر، ولا حرك القلوب إلى الاستنباط ولا حبب إلى القلوب البحث في طلب المكنونات إلا ليكون عباده حكماء، ألباء، أتقياء، أذكياء، ولا أمر بالتسليم ولا حظر الغلو والإفراط في التعمق إلا ليكون عباده لاجئين إليه، متوكلين عليه، ومعتصمين به، خائفين منه يدعونه خوفا وطمعا، فبين ما بين حرصا على معرفته، وعبادته، وطاعته، وخدمته، وأخفى ما أخفى لتدوم حاجتهم إليه، ولا يقع الغنى عنه، وبالحاجة يقع الخضوع والتجرد، وبالاستغناء يعرض التجبر والتمرد**[2]. فالملاحظ إصرار المنطقي – باعتباره يمثل المؤسسة السياسية – على منع حرية التعبير، وهي من المغالطات التي توظفها المؤسسة السياسية للهيمنة على الناس بجعلهم لا يفكرون. ويستمد المنطقي حجته هذه مما حدث مع النبي وصحابته؛ حيث كانوا يعودون إلى الرسول للشرح والتبين، فيما أشكل عليهم من كتاب الله، تجنبا لمحدثات الأمور "كان المسلمون في غنى عن ذلك بما في الكتاب والسنة من علم محكم، وبينة واضحة، ولقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم ذلك، فالتزموا بما علمهم الرسول، فكفوا المؤونة، وسعدوا بالثمرة، فوفروا ذكاءهم وقوتهم وجهادهم في غير جهاد، ووفروا عليهم أوقاتهم، فصرفوها فيما يعينهم من الدين والدنيا وتمسكوا بالعروة الوثقى، وأخذوا في الدين بلب اللباب"[3]. وهنا لم يتم

---

[1]- محمد أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم: محمود بيجو، دار الفتح، عمان، (د،ت)، ص 48. ومن أهم أسباب نقد المسلمين للمنطق الأرسطي يرجع إلى أنه منطق استدلالي يقوم على القياس، والروح الإسلامية تجريبية استقرائية مالت إلى منطق الرواقيين الذي يعنى بالمعرفة الحسية بالجزئيات، ويرتبط منطق أرسطو بالميتافيزيقا اليونانية المعارضة لإلهيات المسلمين، كما أن منطق أرسطو يقوم على خصائص اللغة اليونانية ينظر في ذلك: أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص 46.

[2]– التوحيدي، م، ن، ص 165.

[3]– أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص 13.

الاستنجاد لا بالفلاسفة ولا بالآراء الفلسفية ! وهو ما وضحه (ابن الصلاح) يقول:" المنطق هو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباح الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي بهم من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها (...) والحمد لله فالافتقار إلى المنطق أصلا وما يزعمه المنطق للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشرعية وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علمائها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لا فائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به"[1] .

الملاحظ أن ما ذهب إليه المنطقي في حفاظ بنية الفكر الديني على العلاقة مع الله؛ ففي عدم معرفة ما أخفى الله، إقرار بالحاجة الدائمة إليه، وبالحاجة يقع الخضوع، وهذا ما لا يحدث بالتعمق ومحاولة معرفة ما أخفى الله عن طريق الفلسفة، وبالتالي لا يعدو أن يكون ما ذهب إليه المنطقي إلا آلية من آليات الهيمنة بالخطاب المغالطي بتوظيف العلاقة مع الله.

يرد الوزير قائلا: **أفما سمع شيئا من هذا المقدسي؟**[2] يظهر أن الوزير لم يبد رأيه في نقد أبي سليمان المنطقي لدعوى جماعة إخوان الصفاء، وإنما حاول أن يعرف وجهة نظر واحد من أعلامهم – وهو من كتب الرسائل على حد زعم الدارسين– ومن ثم فالوزير على علم برأي المقدسي، الذي هو نفسه رأي إخوان الصفاء بصفة عامة، وإنما يحاول معرفة رأي الإخوان في منتقديهم؛ فالمقدسي لم ير التوحيدي أهلا للجواب عندما طرح عليه المسألة، إذ كان يعرف أن رأيه من رأي أستاذه، لكن التوحيدي أشار إلى أنه ناظر (الجريري) غلام ابن طراره الذي هيجه يوما في الوراقين بمثل هذا الكلام، فأعطى نسق (العقل) حججه التي تقابل نسق (النقل) مبينا – فيما معناه– وممثلا وظيفة كل من الفلسفة والشريعة بوظيفة الطبيب، مع اختلاف وظيفته في

[1]– ابن الصلاح، ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، ط1، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي للنشر، القاهرة، 1983، ص 71.

[2]– التوحيدي، م، ن، ص 167.

كليهما؛ فالشريعة طب المرضى تحرص على زوال المرض، في حين أن الفلسفة طب الأصحاء تحافظ على الصحة حتى لا يعتريهم المرض أصلا وفي ذلك مزية وفضل، كما بين أن الشريعة مظنونة والفلسفة مستيقنة، والفلسفة روحانية والأخرى جسمية، وما استدعى الجمع بينهما هو اعتراف الفلسفة بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدة لها، وأن الشريعة عامة والفلسفة خاصة والعامة قوامها بالخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقتان إحداهما على الأخرى لأنها كالظهارة التي لا بد لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة.

لقد بدا لنا من خلال الحجج حرص المقدسي على إعطاء فروقات بين الفلسفة والدين وهي فروقات تعلي من جانب الفلسفة، وإن كانت تحاول في الأخير الإشارة إلى العلاقة التكاملية والتطابقية بينهما، الأمر الذي يثبت حرص الإخوان على زعزعة ثوابت البنية التقليدية للفكر الديني، هذا الفكر الذي أخذت منه الدولة العباسية شرعيتها، واستمدت منه قوتها – في مقابل الدولة الأموية– غير أن المقدسي –حسب ما يرويه التوحيدي– تعرض لنقد لاذع من طرف (الجريري)، أدى إلى إسكاته وإفحامه في الأخير؛ فرد عليه حججه الواحدة تلو الأخرى فتعجب منه **(والعجب أنك جعلت الشريعة من باب الظن، وهي بالوحي وجعلت الفلسفة من باب اليقين، وهي بالرأي)**[1] وغلط كونه اعتبر الفلسفة روحانية، والشريعة جسمية، **والأحرى أن تكون الشريعة هي الروحانية لأنها صوت الوحي، والوحي من الله عز وجل، والفلسفة هي الجسمية لأنها برزت من جهة رجل باعتبار الأجسام والأعراض، وما هذا شأنه فهو بالجسم أشبه، وعن لطف الروح أبعد**[2]، كما عاب عليه اعتباره الفلسفة عامة والشريعة خاصة، ومع ذلك دعوا –في رسائلهم– إلى الجمع بين النقيضين (العام والخاص)!

---

[1]– يذهب إلى هذا الرأي أيضا الفرابي بحيث يرى أن:" إيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع؛ ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها، وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة" أبو نصر الفرابي كتاب تحصيل السعادة، تقديم: علي بو ملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، 1995، ص 89.

[2]– التوحيدي، م، ن، ص 168.

يظهر أن (الجريري) ينحاز إلى رأي أبي سليمان المنطقي، ممن أنكروا على جماعة إخوان الصفاء وقبلهم (الفرابي وابن سينا) مسألة دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، وأنه يمكن قراءة البنية الفكرية اليونانية بواسطة ثوابت الفكر الديني الإسلامي، وهذا الأمر – يضيف الجريري– دعا إليه علماء قبل جماعة الصفاء فردوا على أعقابهم منهم: أبو زيد البلخي، الذي دعا إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وكذلك **العامري الذي تحدث عن قدم العالم، والكلام في الهيولي، والصورة والزمان والمكان، وما أشبه هذا من ضروب الهذيان التي ما أنزل الله بها كتابه ولا دعا إليها رسوله، ولا أفاضت فيها أمته**[1]. والغرض من هذا كله هو الهيمنة على العقول. ومن ثم فهو يدعو جماعة إخوان الصفاء ومن يمضي في رأيهم إلى الدعوة عن الكف **من التورية والحيلة والإيهام والكناية عن شيء لا يتصل بالإرادة، والإرادة لشيء لا يتصل بالتصريح، فالناس أنقد لأديانهم وأحرص على الظفر ببغيتهم من الصيارفة لدنانيرهم ودراهمهم**[2].

يثبت الجريري أن طريقتهم في الكلام (التورية، الحيلة، الإيهام، الكناية) لا تعجب الحاكم وأن ما دعوا إليه حيلة وتورية معناها القريب الحرص على مصلحة الدين، وأنه تلوث بالضلالات ولا بد لإصلاحه من قرنه بالفلسفة، في حين أن المعنى البعيد للتورية هو محاولة الخروج عن المؤتلف الثابت، والمتمثل في البنية التقليدية للفكر الديني، أساس المؤسسة السياسية، وتزكية التعدد المذهبي، وبمعنى آخر حاولت جماعة إخوان الصفا التوفيق بين الدين والفلسفة لأغراض سياسية، فقد ظهرت هذه الجماعة الإسماعيلية السرية أول ما ظهرت في البصرة في النصف الأول من القرن الرابع (4هـ) لتستقطب وتكون أتباعا يربطهم تنظيم وعقيدة محكمين بناء على توفيق عام بين ما أسمته جوهر الدين، ومقتبسات مقتطفة من الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ومن ثم فالتصدي لرأي جماعة إخوان الصفا "وذم الفلاسفة يرجع إلى الرغبة في وضع حد للتفكير يحول بينه وبين التطرف، سواء أكان ذلك في الفلسفة أم في

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 169.

[2]– م، ن، ص، ن.

الأحكام الشرعية، وذلك حتى لا يشتد خلاف الفقهاء وتتعدد الآراء وتتشعب في الدين، وحتى لا يؤدي التفلسف إلى معارضة شيء مما جاء في القرآن، أو الدين بصفة عامة"[1].

يقول الوزير: **ما عجبي من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان في هذا الاستحقار والتغضب، والتعصب، وهو رجل يعرف بالمنطقي، وهو من غلمان (يحي بن عدي النصراني) ويقرأ عليه كتب يونان، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان**[2]. يسترعي انتباه المؤول الثقافي رد النسق السلطوي، الذي يمكن اعتباره بمثابة جملة ثقافية توحي بالسائد والقانون الثقافي في العصر العباسي؛ أين يعترف بإنسانية الثقافة الإسلامية، التي تشع بالدين والنظام والحياة وثقافة احتواء الآخر في كل جوانب الحياة، بغض النظر عن مسلمات الاختلاف العلمي، وأنظمة التفكير المذهبي، وهذا سر تعجب النسق السلطوي، وتعجبه أكثر كان من أبي سليمان المنطقي شيخ أبي حيان التوحيدي في الفلسفة، وتلميذ الفارابي، ويحي بن عدي، وصاحب الروح الحرة التي كانت تسوده وتسود من يلتفون حوله من علماء العصر ومفكريه، أين لا يُسأل أحد عن بلده ولا عن ملته، وهذه الروح كانت مستمدة من حكمة يرجعها إلى أفلاطون – وهذا في المقابسة الرابعة والستون– وهذه الحكمة تلخص في أن الحق لم يصبه واحد وحده، بل في كل رأي نصيب منه قل أو كثر، ولهذا لا معنى للتعصب لمذهب على مذهب. ومع ذلك لا يميل إلى رأي إخوان الصفاء، ويأخذ هذا الموقف الصارم من الفلاسفة! ولعل في تعجب الوزير استنهاض للتوحيدي حتى يصرح برأيه، إذ كان على علم بأنه أستاذه وأريه من رأيه كما أنه لم يصرح برأيه منذ بداية المجلس.

يقول التوحيدي: **فقلت: إن أبا سليمان يقول: إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه (...) وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملَك، وهذا**

[1]– محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار المعارف، القاهرة (د، ت)، ص 41.

[2]– التوحيدي، م، ن، ص 171.

**يقول: قال أفلاطون وسقراط. ويقول أيضا: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرِّد بعنايته عن الفلسفة**[1]. الملاحظ أن أبا حيان يواصل في عرض رأي أستاذه، غير أننا نستشف من خلاله دفاعا عن أستاذه، وإجلاء وتوضيحا لحقيقة وجهة نظره؛ فيجنح إلى أسلوب المماثلة ليسوي بين قيمة الفلسفة والشريعة باعتبارهما مقوما أساسيا من مقومات المعرفة، وأصلا مكينا من أصول التفكير، ومن ثم فأستاذه لا ينكر الفلسفة ولا أهميتها، إنما يرد على الذين حاولوا التوفيق بينها وبين الدين، لأغراض لا علاقة لها بالمعرفة، وبالتالي يضمر الجدل حول الفلسفة معارضة تدخل الآخر في المقومات والأنساق الفكرية للأنا، خاصة ما يتعلق بالجانب الديني باعتباره أساس الملك.

إن موقف السجستاني المتميز هذا من العلاقة بين الفلسفة والشريعة لم يخل من إضافة محاولة لتسويغ العلاقة بينهما فيحث على **التحلي بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العلم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، ولا يهدم أحدهما بالآخر، أعني لا يجحد ما ألقى إليه صاحب الشريعة مجملا ومفصلا، ولا يغفل عما استخزن الله تعالى هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته، واشتمل بحكمته، ولا يعترض على ما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة**[2]. ومن ثم فلا تناقض بين الفلسفة والشريعة، وكل منهما يكمل الأخرى فكل ما يجب إذا هو عدم خلطهما، ويجب أن تبقى الفلسفة مستقلة، فينبغي ألا تتخذ لها موضوعا من خارجها، خصوصا موضوع الدين، ولو بالبحث عن توفيق بينهما وحينئذ تتم السعادة لأصحاب هذه وأصحاب تلك، ولعل هذا ما قصده (الباقلاني) الذي يرى أن "أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار

[1]– التوحيدي، م، ن، ص 171.

[2]– م، ن، ص، ن.

قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة"[1].

هذا الحل يعتبره – المنطقي– **صعبا ولكنه جماع الكلام، وأخذ المستطاع، وغاية ما عرض له الإنسان المؤيد باللطائف**[2]. وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه (الجابري) يقول: "ليس من الممكن دمج الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين فلكل منهما مقدماته وأصوله، كل ما يمكن، وهذا ما يجب عمله، هو تطوير كل منهما من الداخل حتى يصبح العقل حاضرا في الدين، وتصبح الفلسفة متفهمة للدين، فيتجهان معا نحو نفس الحقيقة، نحو المطلق حيث يندمجان في اللانهاية ..."[3].

يقول الوزير: **هذا كلام عجيب، ما سمعت مثله على هذا الشرح والتفصيل!**[4] الملاحظ تغيير الوزير لوجهة رأيه حيال (أبي سليمان المنطقي)، بعدما اتهمه بخرق النظام الثقافي السائد (وهو التعصب للرأي واستحقار الآخر)، وخاصة استحقار الفلسفة ورأي الفلاسفة، الأمر الذي ينبئ باقتناع الوزير، ومحاولة السجستاني لتسويغ العلاقة بين الفلسفة والشريعة، والتي تندرج ضمن محاولات التوفيق، تبدأ من بيان كيف أن الله تعالى يحث في آياته الكريمة على التعقل والتدبر والاعتبار فقال تعالى:﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ **الحشر2 وقال أيضا:﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ النساء 82 وقال أيضا:﴿وما يذكروا إلا أولوا الألباب﴾البقرة 269** ... وهذه مناقضة بحد ذاتها؛ ذلك أن السجستاني فصل بينهما، وبعد هذا يحاول التوفيق بينهما! يقول التوحيدي: **إن شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصدر، لا يغلق عليه في الأمور الروحانية والأنباء الإلهية، والأسرار الغيبية (...) وطريقته هذه التي اجتباها مكتنفة بمعارضات واسعة وعليها مداخل لخصمائه، وليس يفي كل أحد بتلخيصه لها، لأنه قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حث على انتحالهما معا، وهذا شبيه بالمناقضة وقد رأيت صاحبا لمحمد بن زكريا في هذه**

---

[1]– علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية –مدخل ودراسة– ط2، مكتبة وهيبة، القاهرة، 1995، ص 51.

[2]– التوحيدي، م،ن، ص 172.

[3]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 42.

[4]– التوحيدي، م، ن، ص 174.

**الأيام ورد من الري، يقال له: أبو غانم الطبيب، يشاده في هذا الموضع ويضايقه ويلزمه القول بما ينكره على الخصم[1].**

يقر التوحيدي بمناقضة أستاذه، حيث حرص في الأول على الفصل بين الفلسفة والشريعة، ثم يحاول التوفيق بينهما، وهو رأي أثبته في المقابسات يقول:" ... وهل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة للحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟ ..."[2]. فالفلسفة صورة النفس تعني الحكمة، العقل النظري، فيكون الإنسان بهذه الحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى، أما سيرة النفس فتدل بصفة عامة على السلوك الأخلاقي وبصفة خاصة على السيرة الحسنة الفاضلة التي وضع ناموسها الشرع. وإلى هذا المعنى ذهب ابن رشد عندما بين أن الشرع يوجب النظر العقلي، وأن للفلاسفة الحق في تأويل الشرع على ضوء المنطق، وهو حق ذكره الله في كتابه الكريم، فحث على معرفة الله وسائر موجوداته بالبرهان، ولا يحصل ذلك إلا إذا علم أنواع البراهين العقلية، ومن ثم وجب على من يريد أن يدرس النصوص الشرعية أن يكون متمكنا من علوم المنطق، ، وتبعا لذلك لا ضيم على من يستخدمه، وبالتالي تكون"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (...) وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[3]. وطريقة أبو سليمان المنطقي هذه المتناقضة خلفت حوله – لا محالة – معارضين وخصماء وهي معارضة نابعة من عدم فهم وفضح المضمر الثقافي الذي يقف وراء هذا التناقض، والذي حمل السجستاني على سلوك هذا السبيل، فهل سيكون هذا سبيل الوزير؟

**يقول الوزير: قد بان الغرض الذي رمى إليه وتقليبه بالجدل لا يزيده إلا إغلاقا والقصد معروف، والوقوف عليه كاف، ومع هذا فليت حظنا كان يتوفر بالتلاقي والاجتماع، لا بالرواية**

---

[1]– التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 174.

[2]– أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح: حسن السندوبي، ط 2، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، ص 200.

[3]– أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، دار المشرق، بيروت، (د، ت)، ص 58.

**والسماع**[1]. يستوقف رد السلطة المؤول الثقافي لما يحتوي عليه من مؤشرات خطابية توحي بأن "النص يتستر على شيء ما، وهذا يعني بدوره أن النص يلمح، ولربما يعرض أيضا ويجسد ويمثل، بيد أنه لا يفصح توا عن شيء ما، وما هذا المذهب أساسا إلا مذهب المعرفة الروحية للنص"[2]. حيث يوجد مضمرا ثقافيا وفكريا حمل السجستاني على هذا التناقض **(قد بان الغرض الذي رمى إليه، القصد معروف، الوقوف عليه كاف)**، وبالتالي فطريقة السجستاني لها ما يبررها، وهو ما تمكن الوزير من الوقوف عليه، الأمر الذي يستوجب على المؤول الثقافي الوصول إلى ما أدركه، وذلك بتقصي ما كان يدور من أنساق فكرية، موجبها انقسام الفلاسفة الذين بحثوا في علاقة التوفيق بين الفلسفة والدين، أما الأول فيقر بعدم وجود تعارض بينهما بيد أنهم يعتبرون الشريعة أصلا والفلسفة فرعا، وهنا يمكن التخلي عن الفلسفة، وهذا ما لا يحبذه السجستاني المنطقي والفلسفي، وأما الثاني فيقول أيضا بعدم وجود تعارض بينهما، إلا أنهم يعتبرون الشريعة فرعا والفلسفة أصلا **(زعموا أن الفلسفة مواطئة للشريعة، والشريعة موافقة للفلسفة، ولا فرق بين قول القائل: قال النبي، وقال الحكيم، وأن النبوة فرع من فروع الفلسفة وأن الفلسفة أصل علم العالم...)** وهنا يتم إعطاء أهمية للعقل ينجم عنه التطرف.

في ظل هذين الموقفين المتطرفين، اللذين يهددان العلاقة بين الفلسفة والشريعة الإسلامية، كان لزاما على السجستاني أن يتخذ مثل هذه الطريقة، فيفصل بين الفلسفة والشريعة كمجالين مختلفين ومتكاملين في الوقت عينه، ومن ثم سار السجستاني في هذا الاتجاه مساهمة منه لتدشين استقرار فكري، كانت الحاجة إليه ضرورة ملحة وسط جدال ونزاع استشري بين المفكرين المسلمين في عهده، وهو مسعى كان لا بد أن يفكر به مفكر مسلم يشعر بالمسؤولية إزاء دينه ومجتمعه، مفكر همه " استصلاح العامة واستجماع الكافة"[3]. ولا عجب في سلوك مفكر غيور هذا المنحى، ذلك أنه "كان مما يسيء المسلم ويحز في نفسه أن يجد تفرقا بين إخوانه في الدين، فليس كل اختلاف سيئا، إن الرأي الموحد في أغلب الأحيان تعبير عن

[1]– التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 174.

[2]– ادوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 225.

[3]– التوحيدي، المقابسات، المقابسة 63، ص 257.

الجمود المؤدي إلى شلل التفكير، ذلك أن من أسباب تدهور فكر الغرب في العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر..."[1].

لقد وضح لنا ما حاول السجستاني أن يرمي إليه من خلال طريقته، فقد قصد إلى الحرص على التوفيق بين مختلف البنيات والتوجهات الفكرية المتصادمة والمتضادة التي كان يشهدها العصر آنئذ وما ذلك إلا حفاظا على الاستصلاح والاستجماع –كما أشار– أو "**التوحيد والتعميم**، توحيد اللغة والقانون والعقيدة والإيديولوجية السياسية وتعميمها جميعا في مجتمع قدر له أن يكون ملتقى للأجناس والديانات والعادات والأفكار، ولكل الميولات الفكرية، مجتمع جديد خلقه الإسلام الذي غزا مراكز الحضارات القديمة، مجتمع مضطرب البنية، مفتقر إلى الاستقرار، دائم الحركة والتموج، قابل للانفعال بكل إثارة أو استفزاز"[2]. وهذا ما كان يدعو إليه الإسلام الموجه للعالمين والناس أجمعين.

إن ما ذهب إليه السجستاني من محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بعد أن ظن ألا تلاقي بينهما، حرصا منه على الاستصلاح والاستجماع، والتوحيد، يماثله ما حدث في مجلس (الخليفة العباسي عبد الله المأمون)، أين جرت مناظرة بين (بشر المريسي) و(عبد العزيز الكناني) عرفت بمناظرة الحيدة والاعتذار، وهي مناظرة نقل تفاصيلها (الكناني)، أورد فيها الأدلة القاطعة الدامغة لمن ينتحل فكرة (خلق القرآن) بأسلوب أدبي علمي عجيب دل على سعة علمه، ومعرفته لكتاب الله وسنة نبيه، فقد انتزع منه الحجج القطعية التي أبطل بها مذهب المعتزلة، ومن يقول بقولهم بخلق القرآن.

إن ما يهمنا في هذه النقطة ليس الاستفاضة في مسألة (خلق القرآن فهي مسألة سنفصل فيها في المبحث الموالي) وإنما يهمنا ما تم ملاحظته من تأرجح المناظرة بين كفتي النقل والعقل حيث أصلّت المناظرة على الاحتجاج بنص التنزيل والرجوع عند الاختلاف إلى كتاب الله وسنة

[1]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة – مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (د، ت)، ص 35.

[2]– الجابري، نحن والتراث، ص 232.

رسوله، ولما عجز (بشر) عن ذلك طلب المناظرة بالنظر والقياس، ومن ثم يمثل (الكناني) اتجاه (النقل) ممثلا في المذهب السني، ورأي علماء الدين والعامة، وهم أعداء الفلسفة، إذ يعتمدون على ظاهر النصوص الدينية مستعينين في فهمها بدراسة اللغة العربية، في حين يمثل (بشر) اتجاه (العقل) ممثلا في المذهب المعتزلي وآراء الفلاسفة، الذين بدأوا يستعينون بمناهج أخرى مختلفة عند تناولهم الموضوعات الخاصة بالألوهية والكون والإنسان، فقد اعتمدوا على مناهج الاستدلال العقلي والتفسير العلمي، متبعين في ذلك فلاسفة اليونان، ونظرياتهم في الكون والطبيعة، ومن ثم لا تختلف الإشكالية التي حواها الخطاب في مجلس المأمون عن الإشكالية التي حواها الخطاب في مجلس الوزير، (إشكالية النقل والعقل)، كما أن ما يجمع بين (المأمون والسجستاني) هو تشبعهما كليهما بالفلسفة وروح المنطق، ومع ذلك يتم التنازل في نهاية الخطاب عن معتقداتهما، وذلك خاضع دائما لمضمر ثقافي –كما أشرنا– وإن كان السجستاني يحرص في البداية على دراسة الفلسفة بمعزل عن الشريعة.

يأتي الكناني من مكة إلى بغداد، مترصدا (بشر) وأصحابه القائلين بخلق القرآن، عازما على مناظرته بحضرة المأمون، وذلك بعد أن فعل ما فعل ليتمكن من ذلك، يقول الكناني بعد أن طلب منه المأمون (الحكم) الإسراع في مناظرة خصمه، إذ أطال ذلك، يقول: **كل متناظرين على غير أصل يكون بينهما يرجعان إليه إذا اختلفا في شيء من الفروع، فهما كالسائر على غير طريق، لا يعرف الحجة فيتبعها، ويسلكها، وهو لا يعرف الموضع الذي يريد فيقصده، ولا يدري من أين جاء فيرجع يطلب الطريق فهو على ضلال أبدا، ولكنا نؤصل بيننا أصلا، فإن وجدناه فيه وجدناه فيه وإلا رمينا به ولم نلتفت إليه**[1]. يشير الكناني منذ البداية إلى شرط من شروط المناظرة وهي ضرورة وجود أصول يرجع إليها المتناظران، إذ كانا مختلفين في المعتقد والأفكار، وهنا اقترح (الكناني) أصلا تمثل في قوله: **الأصل بيني وبينه ما أمرنا الله به، واختاره لنا، وأدبنا به في التنازع والاختلاف، ولم يكلنا إلى أنفسنا ولا إلى اختيارنا فنعجز**. فلا يسمي الأصل مباشرة، إنما يحاول الاحتجاج له والإقناع لأصله الذي حاول أن يؤصله (أمرنا

[1]– يحي وهيب الجبوري، مجالس العلماء والادباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، ط1، دار الغريب الإسلامي، 2006، بيروت، ص 317.

الله به، اختاره لنا، أدبنا به، علمنا ودلنا عليه عند التنازع والاختلاف)، إذ كان على علم بالخلفية المعرفية والمذهبية للمناظر (بشر) والحكم (المأمون) اللذين يعتقدان بالمذهب المعتزلي ولا يختلف اثنان حول أهمية العقل عند المعتزلة فهو "مصدر للمعرفة كونه ينطوي على ائتلاف ذاتي، فهم أثناء قولهم بضرورة تأويل القرآن، فإنهم يعترفون بتفوق العقل وامتيازه"[1]. ومن ثم فالكناني يعرِّض ويرد على الفريق الذي أطلق العنان للتأويل وجعل للعقل سلطة على النص، الأمر الذي يعنى العودة إلى النفس وإلى اختيارنا في تأويل النصوص (لم يكلنا إلى أنفسنا ولا إلى اختيارنا). ولعل ما يثبت ما ذهبنا إليه (محاولة الكناني الاحتجاج لأصله أولا) سؤال (المأمون) له مباشرة إن كان ما ذكره **موجود عن الله عز وجل؟**[2] ما يؤكد أنه فهم قصد الكناني، وأنه يقصد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه كما أمرنا، فإن اختلف هو ومناظره في شيء من الفروع ردوه إلى كتاب الله، فإن وجدوه فيه، وإلا ردوه إلى سنة نبيه، فإن وجدوه فيها، وإلا ضربوا به الحائط ولم يلتفتوا إليه. فيدل بالمؤشر النصي (الشرط) على حلين لا ثالث لهما: إما كتاب الله، وإما سنته وما عداهما فغير مقبول ولا يؤخذ به، ليسد بذلك السبيل أمام العقل واجتهاداته.

والمتتبع للمناظرة يدرك أن فوز (الكناني) عائد إلى معرفته وفقهه بالمداخل اللغوية وبلغات العرب، وما اصطلحت عليه في عرف كلامها؛ فكان لا يستدل بكلمة أو يوظف لفظة إلا بعد إرجاعها لاصطلاح العرب، فبذَّ بذلك الناطقين، وأفحم الخصم، كما كان معينا لأسئلة واستفسارات المأمون (التفريق بين جعل بمعنى خلق، وجعل بمعنى صيَّر، التفريق بين الفصل والوصل في القرآن الكريم، احتجاجه بلغة العرب على تعدد مسميات كلام الله والمعنى واحد مثل: قول الله، أمر الله، الحق... )، وفي إفحام الخصم والتغلب عليهم دليل على نسق القوة أما بشر فقد كان يتقول الألفاظ كما يفهمها هو متناسيا أن القرآن الكريم نزل بلغات العرب يقول بعدما تغلب عليه الكناني: **يا أمير المؤمنين قد أصل بيني وبينه كتاب الله وسنة نبيه وزعم أنه لا يقبل إلا نص التنزيل، فما لنا ولذكر لغة العرب**[3]. ونجم عن ذلك إبعاده الألفاظ عن

---

[1]– هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2013، ص 26.

[2]– الجبوري، م، ن، ص 317.

[3]– الجبوري، م، ن، ص 325.

معانيها، وإكسابها معان غير المعاني التي وضعت لها، ما يعني تأويل الآيات على غير معانيها، ولا عجب في ذلك إذ كان (بشر) معتزلي المذهب متشبعا بالقيم الشيعية، متأثرا إلى حد كبير بالفلسفة الفارسية، والعقائد الإلحادية القديمة، التي حاول أن يجد لها إسقاطات على الدين والعقيدة الإسلاميين.

إن ما يثبت تأثر بشر بالفلسفة دعوته في الأخير بعدما تمكن منه خصمه، وأقام الحجة عليه، فسأله المأمون إن كان لديه ما يرد يقول: **عندي أشياء كثيرة إلا أنه يقول بنص التنزيل وأنا أقول بالنظر والقياس، فليدع مناظرتي بنص التنزيل ولينظرني بغيره، فإن لم يدع قوله ويرجع عنه، ويقول بقولي، ويقول بخلق القرآن الساعة فدمي لك حلال**[1]. وهنا يظهر ميل بشر إلى الفلسفة، حيث استعان بمناهج أخرى – وترك التنزيل– مختلفة، كالاستدلال العقلي والتفسير وهو ما أنكره على (الكناني) عندما اكتفى بالتنزيل يقول: **إن الناس لا يجدون ما يختلفون فيه ويتنازعون في أمر دينهم في كتاب الله بنص التنزيل، ولو كان هذا لبطل التفسير كله، وبقي الناس في حيرة من أمر دينهم**[2]. وهم في ذلك إنما يتبعون فلاسفة اليونان ونظرياتهم في الكون والطبيعة. ويلجئون إلى القياس والنظر، أو ما يعرف بالاستشهاد بالشاهد على الغائب، والجدل العقلي، وتبعا لذلك يتم الإجابة على كل سؤال، لا الإجابة عن الأمور الموجودة في كتاب الله والسكوت عن أخرى لم يشر إليها، وهو ما أثبته ما حدث بين المتناظرين، عندما افترض بشر احتكام اثنين أمام الكناني يسألانه عن علم الله، فبين الكناني أنه سيصرفهما ويتجاهل سؤالهما إن هو لم يجد في كتاب الله ما يجيب، فرد عليه بشر قائلا: يجب عليك أن تجيبه عن مسألته فإنه لا بد لكل من مسألة من جواب. وهنا كان لا بد من التفلسف، فكان ذلك ممهدا لدخول الفلسفة اليونانية للفكر الإسلامي والعقل العربي، فالآراء الفقهية اضطرت للدخول في فلسفة اللغة لتفسير وتأويل وشرح النص المقدس.

[1]– م، ن، ص 361.

[2]– م، ن، ص 366.

يحرز (الكناني) فوزا بعد كل مسألة، وهو فوز يعضده تأييد (المأمون) له في كل مرة بقوله: **أحسنت يا عبد العزيز**[1]، وهذا ما يشي بنسق القوة، غير أن ما يثير تساؤل المؤول الثقافي – مثلما أثير ذلك مع السجستاني– حول المأمون رمز المعتزلة، ذو النزعة الأرسطية العقلاني، الذي وجد في الاعتزال التعبير الديني لتلك النزعة، والذي لم يكتف بتشجيع مفكري المعتزلة ورعايتهم، بل أراد أن ينشر أفكارهم بسلاح قوة السلطة السياسية وهيمنتها، ومع ذلك يقتنع بما يقوله ممثل المذهب السني، المنتصر للنقل وكلام الله، وبوجود زعماء المعتزلة، ما يعني وجود مضمر ثقافي، خاصة إذا تأكدنا أن المأمون استمر في القول بخلق القرآن بعد هذه المناظرة وسار على نهجه (المعتصم والواثق) بعده، وما ذلكم إلا حرصا منه على الوحدة والتوحيد – أو استجماع الكافة بتعبير السجستاني– فقد كان المأمون يفتش عن الموقف السياسي الديني العقلي الذي يحسم الأمر خاصة مع العقائد الأخرى ليفرضه مذهبا رسميا على الناس، وهو الرأي الذي ذهب إليه الدكتور شاكر مصطفى يقول:" كان هذا يجري في الوقت الذي كانت فيه بعض الطوائف الأخرى غير الإسلامية ناشطة كل النشاط للوقوف فكريا في وجه الإسلام، وفي وجه تحول أتباعها الطوعي إليه (...) كانت المانوية خاصة والنسطورية واليعقوبية تصارع بقوة لتحتفظ بأتباعها عن طريق الهجوم على الدعوة الإسلامية، وكان دعاتها يبشرون التبشير النشيط بأفكارها مما جعل الموقف الإسلامي مضطرا بالضرورة لاستخدام العقل والمنطق والحجج الفلسفية في المعركة ..."[2]. ومن ثم فانتهاج العقل وقبوله فرضه الواقع .

---

[1]– الجبوري، م، ن، ص 327.

[2]– شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص 91. لقد تم التصدي من طرف علماء الكلام للدفاع عن العقيدة في مواجهة البدع والشطط، وقد استعانوا بالفلسفة والمنطق في سبيل نصرة دينهم، وصارعوا أصحاب الأديان والملل الأخرى في جدلهم معهم، من ذلك جدلهم مع اليهود في موضوعات دقيقة مثل نبوة محمد (ص)، ومن أمثلة ذلك كتاب (هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم)، وكذا الجدل مع المذاهب المسيحية مثل كتاب (المغني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار) الذي واجه فيه الفرق غير الإسلامية ورد فيه على عقيدة التثليث واتحاد اللاهوت بالناسوت، بالإضافة إلى رد الجاحظ على النصارى في رسالة كرسها لهذا الغرض، وهي رسالة (الرد على النصارى). ينظر في ذلك: أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص 31.

وفي كتابه (تكوين العقل العربي) سلك (محمد عابد الجابري) المنحى نفسه في تبرير اعتماد الدولة العباسية على تنصيب العقل وإقامة التحالف بينه وبين المعقول الديني العربي، وذلك لصد الهجمات الغنوصية المهددة للدولة العباسية والفكر الديني على السواء. الأمر الذي يؤكد أن الدولة العباسية قامت بفضل تحركات كثرة في الأجناس والأقليات والثقافات، لذلك وجدت نفسها سجينة لها "وأصبحت المشكلة الرئيسة التي تعاني منها هي تحقيق نوع من الوحدة يضمن لها سلطتها واستمرارها، وكما يحدث دائما على صعيد القلب الإيديولوجي فلقد بدا للمفكرين الناطقين باسم الدولة، أن التمزق الإيديولوجي – أي ما عبر عنه آنذاك بتعدد الأهواء والآراء والملل والنحل– هو السبب في التمزق السياسي والاجتماعي، وأن الوحدة الفكرية التي كانت أصلا لقيام المجتمع الإسلامي على عهد الرسول والخلفاء إذا تحققت من جديد، فإنها ستؤدي إلى استعادة وحدة المجتمع والحفاظ على دوام استمراره"[1] .

يظهر للمؤول الثقافي انقسام الجسد الإسلامي إلى طوائف عديدة، كان الصراع بتجلياته أبرز محددات العلاقة فيما بينها، ومن الخطابات التي تحمل إشارة على هذا الصراع المناظرة التي جمعت بين الإمام أبي حنيفة وخصومه من الدهريين– الملحدين الذين لا يؤمنون بالآخرة والقائلين ببقاء الدهر– الذين كانوا ينتهزون الفرصة لقتله – والذي كان سيفا عليهم– بحيث قال لهم: **ما تقولون لمن قال لكم: رأيت سفينة مملوءة بالأثقال تحيط بها في لجة البحر أمواج ورياح مختلفة، وهي تجري مستوية ليس لها مدبر**. فاعترضوا عليه بقولهم: **هذا شيء لا يعقله عاقل**. فقال أبو حنيفة: **سبحان الله إذا لم يجز هذا، فكيف قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها، وسعة أطرافها وتباين أكنافها، من غير صانع ولا حافظ؟**[2] يلجأ أبو حنيفة إلى المغالطة ليجعل خصومه من الدهرية يعترفون بالحق؛ ذلك أن إنكارهم لوجود الخالق، يستوجب بالضرورة إنكار مسألة تندرج تحتها، وهي قيام الدنيا على اختلافها من غير خالق، وإلا وقعوا في التناقض، فكانت النتيجة بكاءهم واعترافهم بوجود خالق لهذا الكون. وتحقيق هذا جاء نتيجة لاستعمال العقل والمنطق. وهذا السلاح كان يستعمل أيضا ضد أهل الذمة، فقد كانت الهجمات

[1]– الجابري، نحن والتراث، ص 232.

[2]- أبو علي عمر السكوني، عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976، ص214.

الشديدة تأتي من اليهود والنصارى لعلمهم بالكتب المنزلة، ومن ثم أصبح محور الصراع الإسلامي المسيحي – الذي اتخذ لنفسه لبوسا مختلفا بعد خضوع المسيحيين للسلطة الإسلامية– لا يقل خطورة عن الصراعات الأخرى، من ذلك المناظرة التي جمعت بين العتابي وأبي فروة النصراني في مجلس المأمون، بعد أن أمرهما بالكلام والإيجاز يقول المسلم للنصراني: **ما تقول في عيسى المسيح؟ قال: أقول أنه من الله. قال: صدقت، ولكن (من) تقع على أربع جهات لا خامس لها: (من) كالبعض من الكل على سبيل التجزي، أو كالولد من الوالد على سبيل التناسل، أو كالخل من الخمر على سبيل الاستحالة، أو كالصنعة من الصانع على سبيل الخلق من الخالق، أم عندك شيء تذكره غير ذلك؟** يقول النصراني: **لا بد أن يكون هذه الوجوه فما أنت مجيبني إن تقلدت مقالة منها؟** فقال المسلم: **إن قلت على سبيل التجزي كفرت، وإن قلت على سبيل التناسل كفرت، وإن قلت على سبيل الاستحالة كفرت، وإن قلت على سبيل الفعل كالصنعة من الصانع، والمخلوق من الخالق فقد أصبت.** يقول النصراني: **فما تركت لي قولا أقوله، فانقطع**[1].

يظهر جليا للمؤول الثقافي تبني المسلمين منهجا دفاعيا للرد على الشبهات التي أثارها أهل الكتاب حول العقيدة الإسلامية، مشهرين في ذلك سيف العقل والمنطق، والنصرانية أمة المسيح عيسى بن مريم – عليه السلام– وكلمته، والذي ولد من غير نطفة، فلما رفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه، من ذلك اختلافهم في كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسيد الكلمة، وهي نفسها الوجوه التي استنتجها العتابي من (من التبعيض)، مثبتا أنه واحد من خلق الله، ونافيا ما يثيرونه من ادعاءات في دين الله.

يظهر من خلال الخطابات المدروسة تأثير النسق الثقافي والفكري على المجتمع، ذلك أن الأفكار – مثلما أشار الجابري– لا تنزل من السماء إنها دوما انعكاس واضح ومطابق قليلا أو كثيرا لوضعية اجتماعية تاريخية، فقد طرحت الإشكالية الرئيسة للفلسفة الإسلامية، وهي إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، أو بين الفلسفة والدين، بين ما لله وما لقيصر، وهي إشكالية

[1]- السكوني، عيون المناظرات، ص 213.

تماشت مع التطورات الجديدة الحاصلة في المجتمع العباسي، تطلعا لإعطاء العقيدة قفزة نوعية جديدة تربط ما بينها وبين العقل، الأمر الذي أثبته عبد الكريم أجهر يقول:" إن مسيرة الفكر الإسلامي هي مسيرة التفاعل والجدل بين العقل والوحي الذي كان يحاول فيه العقل دائما تحديد تأويله للوحي بشكل يمكنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم"[1]. ومن ثم لم يُرِد بها فلاسفة الإسلام بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولا من طرف العقل، وجعل التصور العقلي مشروعا في نظر الدين، أي صياغة نسقية أفكارهم على المزاوجة بطريقة جدلية بين العقل والنص، وهذا تماشيا مع ما تمليه الثقافة والنسق الفكري السائد الذي يحرص الخاضعون له على الامتثال لأوامره وإطاعتها، ولا عجب في ذلك فهناك دائما علاقة للذات الناطقة مع مرجعيتها، وتماهي الذات مع الرأي حتى ليكونان شيئا واحدا وبالتالي "فالإنسان كائن ثقافي تصنعه الأنساق وتحمله على التحدث بلسان النسق والتصرف تبعا لشرطه ونظام تصوره"[2]. ومن ثم انضبط به سلوكهم وتصرفاتهم بالرغم من عدم رضاهم؛ الأمر الذي حدث مع النسقين: (السجستاني، والمأمون) المتشبعين بالمنطق الأرسطي؛ أما السجستاني فقد كان من أنصار النقل ممن يحبذون دراسة الفلسفة بعيدا عن الشريعة، ومع ذلك اضطر إلى التوفيق بينهما، وأما المأمون المنتصر للمعتزلة، والممثل للعقل، فقد مال وانتصر للمذهب السني القائل بالنص، والرافض للقول بخلق القرآن، وهذا كله امتثالا للنسق الثقافي؛ حيث تم توحيد المجتمع الجديد وبناؤه بفضل الدين وعلى أساسه، ومن ثم فإن الحل الوحيد الذي كانت تقبل به الظروف والمعطيات النوعية الخاصة بالمجتمع الإسلامي آنذاك هو تأويلية الدين بالشكل الذي يخدم التقدم، ويحقق سيطرة العقل، الخادم للمسلمين في مناظرتهم في هدم عقائد ونظريات أصحاب المعتقدات الباطلة والهادمة للإسلام، أين كان يراد "إرباك المسلم

[1]– عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي – دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي– ط1 المغرب، 2005، ص 13.

[2]– الغذامي، الفقيه القضائي – تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة– ص 31.

وبث الريبة عنده في عقيدته بشكل أو بآخر، أو للانتقاص من الدين الإسلامي كله ومن العرب الذين حملوه للناس"[1].

يظهر إذن ومن خلال قرن المواقف الفكرية بأسباب قوتها التاريخية أن ما صدر من مواقف فكرية مخالفة للمعتقد والرأي هو ضمان لهدف واحد وهو محاولة احتواء الآخر المختلف وتوحيد الأمة وبناء دولة مركزية وقوية، أي **توحيد واستصلاح واستجماع الكافة ضمانا لاستمرارية الدولة، وبالتالي التمكن من السيطرة على الجميع تحت لواء الوحدة والانسجام.** ولعل هذا ما حاول ابن خلدون إظهاره يقول:" إن هذا المجتمع الذي خرج فجأة من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة والذي تحركت فيه مختلف القوى الاجتماعية والثقافية والفكرية والدينية المقموعة على عهد الأمويين قد وجد نفسه يعاني من كثرة كاثرة تهدد كيانه ووحدته: كثرة في الأجناس والأقوام كثرة في الأقليات الدينية والأصول الثقافية والحضارية، كثرة في الحركات الاعتراضية المتمردة وأيضا كثرة تفرض نفسها على مستوى الطموح إلى إنشاء الكيانات القومية والسياسية"[2]. فكان السبيل الحرص قدر الإمكان على التوفيق بين المفاهيم والتصورات التي حملتها معها الشعوب الداخلة في الإسلام من ثقافتها الأصلية وبين المفاهيم والتصورات التي انبنى عليها الإسلام كعقيدة، ما يعني أن التضاد الذي كان بين العقل والنقل يبرر الصراع الذي كان بين وداخل طبقات المجتمع (وهو الصراع على السلطة من أجل الهيمنة).

[1]– شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، ص 187.

[2]- الجابري، نحن والتراث، ص 232.

**2- الخلاف بين المثقف والسلطة وتفكيك المؤتلف:**

رأينا في المبحث السابق أن من المظاهر التي جسدت إشكالية المختلف والمؤتلف ثنائية النقل والعقل، بما مثلته من صراع بين المختلف الوافد (الفلسفة)، ونيته في محاولة تفكيك الوعي القائم، متمثلا في البنية التقليدية للفكر الديني، أحد ثوابت وأنساق السلطة السياسية، وبين المؤتلف (الشريعة)، الرافض للمختلف (الفلسفة)، لينتهي الصراع بقبول العقل، رغبة في احتواء الآخر، والتمكن من السيطرة على الجميع. نحاول في هذا المبحث التعرض لمظهر آخر من مظاهر المختلف والمؤتلف وهي ثنائية السلطة والمثقف، وهي ثنائية كانت المادة الدسمة للدراسات الثقافية، نظرا لحاجة المجتمع لطرفي الثنائية، ومن المتعارف عليه أن "السلطة لا تعدو أن تكون وليدة (العقد الاجتماعي) الضمني الذي تواضع عليه أفراد المجتمع ومن أهم بنود تلك المواضعة الحد من الحرية المطلقة للأفراد من أجل خير المجموعة، ومن هنا فإن ميلاد كل سلطة لا بد أن يتضمن في طياته بالضرورة شكلا يزيد أو يقل من التسلط والقمع"[1]. وما دامت هذه طبيعة السلطة، فهي تتضاد مع طبيعة المثقف الذي ينشد الحرية وتجدر الإشارة إلى تخصيص المثقف التي تخصه السلطة بالعداء؛ ذلك أن "كل الناس يمكنهم أن يكونوا مثقفين بمعنى أن لديهم ذكاء، وأنهم يستخدمونه، ولكنهم ليسوا جميعا مثقفين من حيث الوظيفة الاجتماعية"[2]. ومن ثم فالمثقف المقصود هو الذي يمارس وظيفة اجتماعية، تقوم هذه الوظيفة على المقاومة والمعارضة، بل لعلها تمثل حقيقة المثقف يقول إدوارد سعيد:" إن دور المثقف هو أن يعارض"[3]. ومن ثم فحيث توجد السلطة توجد المقاومة والمعارضة، ذلك أن "الخطاب

[1]- محمد الهادي كشت، تمثيلات المثقف المقاوم – صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد- مجلة قلمون للدراسات والأبحاث، ع5، أفريل 2018، ص 218.

[2]- أنطونيو جرامشي، كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994، ص 21.

[3]- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، 2006، ص 81.

السلطوي يقصد إلى التأثير في المحكومين بأفكار ومضامين سياسية، غير أنه يشمل خطاب المعارضة، فهو غالبا ما يحمل الأهداف والسمات ذاتها"[1].

يظهر للسطح سلطتان: سلطة المثقف، والسلطة السياسية، وسنركز اهتمامنا في هذا الجزء من التحليل على نوع معين من سلطة المثقف وهي السلطة الدينية (المثقف الديني) ولعل خير مثال يضرب في تراثنا للعلاقة المضطربة بين السلطتين يتجسد بين المثقفين (أهل الحديث) والسلطة (المأمون وبعده خليفتيه المعتصم والواثق) حول مسألة من أعظم مسائل الدين عرفت بمحنة خلق القرآن، والتي استفحلت زمن خلافة المأمون وأصبحت الشغل الشاغل للدولة والناس: خاصتهم وعامتهم، وباتت حديث مجالسهم وأنديتهم بحيث قامت مواجهات سجالية صاخبة مع فرق عدت مخالفة جزئيا أو كليا للنسق الثقافة – ثقافة السلطة– أو الطبقة الحاكمة هذه الطبقة التي يرى آرثر أيزابرجر أن "أفكارها في كل عصر هي الأفكار المسيطرة بمعنى أن الطبقة التي تسيطر على القوى المادية في المجتمع هي في الوقت نفسه مسيطرة على القوى الفكرية والعقلية"[2]. ممثلة آنذاك في المعتزلة المذهب الذي يعتنقه المأمون مع محاولتهم عقلنة الرؤيا السلفية وإخراجها من طابعها النقلي والحرفي، يقول أحمد أمين:" كان الخلاف دائرا بين المعتزلة ومناهضيهم في قولهم بخلق القرآن؛ أعني حروفه وألفاظه وكلامه؛ يقول المعتزلة بحدوثها ويقول بعض الحنابلة بقدمها، ويقول آخرون لا نتكلم في هذا الموضوع وظل النزاع محصورا في هذه الدائرة أيام محنة القول بخلق القرآن، أعني أيام المأمون والمعتصم والواثق"[3]. وهنا كانت المناظرة من بين الخطابات التي تدافع بها الفرق الكلامية عن نسقية أفكارها، وتؤكد على مدى انسجام منظومتها العقلية. **فما المضمرات النسقية خلف هذه القضية؟ لماذا ناصبت السلطة العداء لهذا النوع من المثقف – الديني– وكيف تجلت العلاقة بين السلطتين؟**

---

[1]– خالد سليمان القوسي، بين خطاب السلطة وسلطة الخطاب، ضمن كتاب: الكتابة والسلطة، دار كنوز المعرفة عمان، 2015، ص 53.

[2]– آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية – ص 86، 87.

[3]– أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص 39–40.

من الخطابات التي حملت إشارة تحيلنا على هذه القضية الخطاب الذي دار في مجلس الوزير "ابن عباد"، إذ عقد ذات يوم مجلس جدل حضره مجموعة ممن ألفوا الاجتماع في داره بيد أنه في هذه الليلة رأى وجها غريبا صاحب مرقعة، فحاول أن يمتحنه ويعرف ما عنده فطلب منه الانبساط والاستئناس والتكلم ووعده بطيب الضيافة، الأمر الذي ينبئ بمضمر ثقافي يقضي بالتواصل الفكري القائم على الحوار حتى يقوم بين المفكرين ضرب من المواجهة الفكرية المفضية إلى إتاحة فرصة للوقوف على ضرب من التلاقح الفكري.

لقد كان الشاب الغريب من أهل سمرقند، ويعرف "بأبي واقد الكرابيسي"أحد أصدقاء" أحمد بن حنبل" وهو من أصحاب الحديث الذين ينكرون القول بخلق القرآن، الأمر الذي يجعلنا نستنتج الاختلاف العقائدي، ذلك أن "التبادلات الكلامية الحاصلة بين الضمائر المختلفة ومستويات التلقي أو الرفض الحاصلة بين الذوات المتنافسة، كل ذلك يؤدي إلى أن نضع على المحك الأنظمة الفكرية للذوات المنخرطة في المناقشة، والتي يبقى هدفها واحدا: البحث عن المعنى"[1]. ومن ثم نستشف الاختلاف العقائدي بين البنيتين النسقيتين: الأولى **القائلة بخلق القرآن** ممثلة في وزير (مؤيد الدولة) البويهي –ابن (ركن الدولة)– (ابن عباد) المنتصر للمذهب الشيعي، ولا يخفى العلاقة بين التشيع والاعتزال، فقد اتفقا، ويعود الوفاق إلى علاقات ثقافية وشخصية قامت بين شيوخ هذين المذهبين، إذ تتلمذ كل من (واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد) على يد (محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم)، أما البنية الثانية: فيمثلها **أبو واقد الكرابيسي المنكر للقول بخلق القرآن.**

يظهر منذ البداية النزعة العدائية لأبي واقد الكرابيسي، التي ظهرت عليه منذ بداية المناظرة، يدل على ذلك إجاباته، فقد كنَّى عن نفسه بـــ :(دقّاق) الذي يدق الخصم إذا زاغ عن سبيل الحق، ليظهر مسبقا مخالفته للسلطة، ويظهر ذلك أكثر بعد مطالبته بالتكلم، إذ رفض التكلم سائلا، فلا حاجة له إلى مسألة، كما رفضه مقرِّرا، لأنه يكره تبديد الدر في غير موضعه

[1]– علية النجار، الأنساق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، مجلة كلية التربية الأساسية، ع 68، (د، ب)، 2011، ص 28.

وبالتالي، فكلامه در وحقيقة، ورأيه صائب، ولا جدوى من محاولة إقناع الخصم به، أو مجادلته، فهو دونه.

يبادر ابن عباد إلى السؤال – بعد إعراض مناظره عن الكلام– عن النحلة التي ينصرها، فيومئ بذلك إلى مضمر ثقافي مفاده أن العقل الإسلامي – وقتذاك – كان عبارة عن مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، ولا عجب إذا عكس ذلك التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمنتها الإمبراطورية الإسلامية، فسؤاله عن نحلته دليل على تعدد المذاهب والمعتقدات الدينية، مع توفر حرية الاختلاف والتعدد من ذلك ما أثبته جورجي زيدان يقول:"... وبالجملة فقد كانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية في تلك العصور، لا يكره الرجل على معتقده أو مذهبه، فربما اجتمع عدة إخوة في بيت واحد وكل منهم على مذهب"[1].

يقول الكرابيسي: **نحلتي طوية صدري، ولست أتقرب بها إلى مخلوق، ولا أنادي عليها في سوق، ولا أعرضها على شاك، ولا أجادل عليها المؤمن**[2]. إن المتأمل في رد الكرابيسي يدرك أن خطابه عبارة عن جمل ثقافية غير بريئة، تنطوي على أنساق مضمرة، معبأة بشحنات ثقافية، تنبئ عن الوجه الآخر للحرية الفكرية – المشار إليها– فقوله: (طوية صدري، لا أنادي عليها في سوق، لا أعرضها على شاك، لا أجادل عليها المؤمن ) تومئ كلها بطبيعة العلاقة بين الفرق الدينية، وبحقيقتها، أين لا تكتفي بمجرد إبداء رأيها، بل وتدافع عنه، وهو ما حاول أستاذ التاريخ الإسلامي "محمد ضياء الدين الريس" إبرازه يقول:" من الصفات العامة التي تتميز بها الفرق الإسلامية أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية، تصل إلى تكوين آراء ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، ولكنها كانت أحزابا – بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي– فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى

[1]– جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج4، ص 420.

[2]– التوحيدي، أخلاق الوزيرين –الصاحب بن عباد، وابن العميد– تح: محمد بن تاويت الطخبي، دار صادر، بيروت 1992، ص 128.

وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاج الحكم"[1]. ومن ثم يتأكد المؤول الثقافي أن خطاب الكرابيسي كان تعريضا بواقع ثقافي تكالب فيه أتباع كل فرقة – كما هي الحال في الحروب– لإثبات آرائهم ومعتقداتهم، بعيدا عن الطرق المؤدية لذلك كالتسلل وراء خطوط الخصم المتشككين، ومحاولة التأثير على أتباع كل فرقة، وتبادل الأسلحة الفكرية (ولا أجادل عليها المؤمن)، ناهيك عن الطرق الملتوية واستعمال القوة؛ من ذلك ما أقدم عليه (المأمون) المعتزلي، إذ طلب امتحان العلماء في مسألة (خلق القرآن)، وقامت سلسلة من المحاكمات عرفت "بالمحنة" لاقى فيها الاضطهاد العديد من رجال الدين في بغداد، ضمت منهم أكثر من عشرين رجلا منهم أحمد بن حنبل[2]، فقد أمرهم أن يعلنوا أمام الملأ تراجعهم وانصياعهم، وانضمامهم إلى رأي الخليفة، ما يعني أن الهدف كان كسر المصداقية أمام الأتباع والأشياع، وهكذا يكون مآل العلماء عندما تتعرض المؤسسة السياسية لمناوأة المؤسسة الدينية (تمرد العلماء).

يواصل ابن عباد مناظرة خصمه فيصل إلى القضية الأساس يقول: **ما تقول في القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق؟**[3] فهذه القضية –كما أشرنا أعلاه– أو البدعة نبتت في العصر الأموي[4]، ثم لم تجد الجو الملائم الذي تنمو فيه وتترعرع حتى كان عصر المأمون فوجد من نفوذه العظيم، ونفوذ علمائه خير متعمد لنمائها، حريص على نصرتها، شديد اليد بالبطش على مخالفيها، ومختصرها (البدعة) هو ادعاء المعتزلة أن القرآن مخلوق، وردهم على من قال أن القرآن قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه (أهل الحديث)، محتجين بذلك بقوله تعالى:﴿**إنا جعلناه قرآنا عربيا**﴾ **الزخرف 3.** فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقوله أيضا:﴿**ألر كتاب أُحكمت**

---

[1]– نضير الخزرجي، الفرق الدينية والأحزاب السياسية – مقاربة فكرية ومماثلة ميكانيزمية– جريدة ديوان العرب، تشرين الثاني، 2006، ص 10.

[2]– ينظر تفاصيل الرسالة التي بعث بها المأمون لإسحاق بن إبراهيم لامتحان العلماء وتعذيبهم، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 633– 644.

[3]– التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص 129.

[4]– ينظر في ذلك ما حدث (لجعد بن درهم) حين أظهر مقالته بخلق القرآن في عهد هشام بن عبد الملك كتاب: ابن الكثير، الكامل في التاريخ، ص 370.

**آياتُه ثم فصِّلت من لَدن حكيم خبير﴾ هود 1-2** وكل محكَم ومفصَّل فله مُفصِّل ومُحكِّم، والله محكم كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه، ومن ثم فالقرآن وكل الكتب المنزلة كلام يخلقه الله ويصل إلى النبي عن طريق ملك أو نحوه. ضف إلى ذلك قول الله عز وجل:﴿ كذلك نقصُ عليك من أنباء ما قد سبق﴾ طه99. فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها، وتلا به متقدمه وهي الحجة التي استغلها بعض المثقفين من كون خلق القرآن كان في الأول ردا على الجبر بحيث قيل: إن الله إنما يعلم الشيء قبل حدوثه، والأوامر والنواهي الإلهية تتوجه إلى أناس لم يكونوا موجودين، فلا يمكن أن يكون الله قد توجه إليهم بالخطاب قبل أن يوجدهم والقرآن جملة من الأوامر والنواهي تخاطب الناس، وهم مخلوقون، وإذن فلا بد أن يكون كلام الله الذي هو القرآن مخلوقا .

يقول الكرابيسي: **إن كان مخلوقا كما تزعم فما ينفعك؟ وإن كان غير مخلوق كما يزعم خصمك فما يضرك؟**[1] فيرفض بذلك المناظرة والجدل في دين الله، والسكوت والاكتفاء بالنقل متخذا قناعة بأنه عليه الإيمان به والعمل بمحكمه، والتسليم لمتشابهه، ومن ثم يحاول الكرابيسي مجابهة ما يحدث في الدين من جدال وبحوث لا تسمن ولا تغني من جوع، سكت عنها المسلمون الأوائل (إن كان كلام الله فينبغي إيماني به وعملي بمحكمه، وتسليمي لمتشابهه، وإن كان كلام غيره، وحاش لله من ذلك ما ضرني)، وهنا يثبت الكرابيسي بسؤاله صورة من صور المثقف التي نادى بها إدوارد سعيد "فصورة المثقف ذلك الشخص الذي يطرح أسئلة محرجة، وأن يواجه ما يجري مجرى الصواب، وأن يكون فردا يصعب على الحكومات أو الشركات أن تستقطبه"[2]. هذا السؤال المتحدي والمحرج هو ما أغاض النسق السلطوي (ابن عباد) الأمر الذي يؤكد أن "... الحقيقة بالنسبة للمثقف هو وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة، أو وجهة نظر

[1]- التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص 129.

[2]- إدوارد سعيد، صور المثقف، مرا: منى أنيس، دار النهار، بيروت، 1994، ص 43.

أو موقف أو فلسفة (...) مهمته أن يطرح علنا لمناقشة أسئلة حرجة، ويجابه المعتقد التقليدي والتصلب العقائدي بدلا من أن ينتجها"[1].

يغتاظ ابن عباد من حقيقة ومجابهة النسق المثقف، ويقول له: **أنت لم تخرج من خراسان بعد،** فمكث الكرابيسي ساعة ثم نهض، فطلب منه ابن عباد المبيت، فرد عليه: **أنا بعد لم أخرج من خراسان، فكيف أبيت في الرَّي؟**[2] يظهر من خلال الردين وجود نوع من **التواطؤ الثقافي وفهم للشفرات النسقية** بين البنيتين النسقيتين: (المثقف والسلطة)؛ فالكرابيسي يدرك بطش السلطة، وما هي قادرة على فعله إذا ما لاحظت مناوأة للنسق المثقف؛ إذ يعلم بما حدث للتوحيدي قبله عندما كان وراقا مع الوزيرين (ابن العميد، والصاحب بن عباد)، وأيضا محنة العلماء وبطش المأمون بهم –كما سيتضح فيما بعد– فيتم فرض حزام تاريخي من الجدل حول الخصوم، ويتم بث تهم جاهزة أحيانا ضدهم، مما يتيح فرص إقصائهم والتصدي لهم تحت مبررات فقهية، تخفي نوعا ما تحيزاتها، وعدم حياديتها، ما يعني أنه "من المهم تأكيد أن السلطة لا تظهر في الخطاب أو عبر الخطاب فحسب، لكنها كقوة اجتماعية تكون وراء الخطاب أيضا عندئذ نجد أن العلاقة بين الخطاب والسلطة وثيقة جدا"[3].

بهذا يخرج الكرابيسي أحد رجالات الدنيا– الذي كان عينا (لركن الدولة) بخراسان ومقربا منه– من عند (ابن عباد) الذي لم يتمكن من مغالبته وشفاء نفسه منه، إذ كان ذا لسان سليط وطبع مريد، فكان "أحد أولئك المتمكنين من قول الحقيقة بوجه السلطة، بصلابة وشجاعة وبلا مواربة وببلاغة، وبذلك لا يرى المثقف حرجا في نقد أي سلطة مهما طغت وتجبرت"[4].

هذا، وتستمر الأمثلة الجدلية التاريخية العقائدية في قضية (خلق القرآن) بين البنيتين النسقيتين المتباينتين، من ذلك الخطاب الذي جمع القاضي (أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد ت

---

[1]– إدوارد سعيد، صور المثقف، ص 27– 28.

[2]– التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص 130.

[3]– توين فان دايك، الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د، ت)، ص 85.

[4]– إدوارد سعيد، م، س، ص 7.

240هـ) وشيخا (عبد الله بن محمد الأذرمي) في مجلس الخليفة العباسي (الواثق أبو جعفر هارون بن المعتصم ت 233هـ)، وتشير الأخبار – إن صحت– أن الواثق توقف عن امتحان الناس بعد ما جرى في هذه المناظرة.

يروي تفاصيل ما حدث في المناظرة ابن الواثق (محمد بن الواثق)، الذي كان يقال له: (المهتدي بالله)، فقد أشار أن والده (الواثق) إذا ما عزم على قتل رجل، أحضر خاصته، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى أن المناظرة وإن كانت في الظاهر وسيلة للبحث المشترك، إلا أنها تخفي نسقا مضمرا يؤكد هيمنة المؤسسة السياسية (إذا عزم على قتل رجل أحضر خاصته) وعندما أُتي بالشيخ مقيدا، استأذن لابن أبي دؤاد وأصحابه في الحضور، ولما أحضر الشيخ مقيدا سلَّم على الخليفة، فلم يرد عليه السلام، حينها قال الشيخ: **يا أمير المؤمنين بئس ما أدبك المؤدب، قال الله تعالى:﴿وإذا حييتم بتحيةٍ فحيُّوا بأحسنَ منها أو رُدُّوها﴾النساء 68 وأنت والله ما حييتني بها ولا بأحسن منها**[1]. فيحافظ الشيخ على آداب دخول المجالس، ومخاطبة الخلفاء بالرغم من وضعه، غير أن ما يثير الانتباه الرد الجريء والساخر في الآن نفسه للشيخ (بئس ما أدبك المؤدب) في حضرة الخليفة! مع محاجته بكتاب الله، الأمر الذي جعل (ابن أبي دؤاد) يتأكد من أن الشيخ متكلم، ومثقف مادام من خصائصه – كما أشار طه الحاجري – مخالفة الرأي (السلطة)، بالإضافة إلى محاولة الهيمنة عليه بالخطاب (الآية القرآنية)، فأمره الواثق بتكليمه، يقول ابن أبي دؤاد: **ما تقول في القرآن؟**[2] فيواصل الشيخ جرأته، معرضا عن الجواب، وطالبا سؤال النسق السلطوي السؤال نفسه **(لم تنصفني ولِّني السؤال)** وهنا تظهر بوادر المثقف، ذلك أن مهمته – كما أشار فوكو– تتمثل في طرح الأسئلة وليس الأجوبة عليها.

يعيد المثقف (الشيخ) السؤال نفسه –بعد إذن الواثق– فأجاب ابن أبي دؤاد: **القرآن مخلوق**[3]. يتأكد للمؤول الثقافي الوجهة العقائدية للنسق السلطوي (القاضي) فهو من جهابذة

---

[1]– أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي, مناقب الإمام أحمد بن حنبل، 175، ط1، مكتبة الخانجي، (د، ب)، (د، ت) ص 475.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

المعتزلة، وله قدم راسخة مع الخلفاء؛ فقد عاصر الخلفاء الثلاثة (المأمون وبعده أخاه المعتصم ثم الواثق) وكلهم حرصوا على رعاية المذهب الاعتزالي، والذود على أهم مقولاته وهو (خلق القرآن)، ما يعني أن القضية لم تنته بوفاة (المأمون)، وهذا دليل قاطع على انطواء الأمر على مضمر نسقي تتضح دلالاته النسقية أكثر مع الإلمام بالجانب الكلي للخطابات المدروسة في هذا المبحث.

يقول الشيخ: **هذا شيء علمه النبي- صلى الله عليه وسلم- وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي – رضي الله عنهم أجمعين- والخلفاء الراشدون، أم شيء لا يعلمونه؟**[1] فيوحي ظاهر البنية اللسانية بتساؤل الشيخ إن كانت قضية (خلق القرآن) قد علم بها السلف، غير أن القراءة الثقافية للسؤال، تؤكد أنه سؤال غير بريء، يورط من خلاله الخصم – كما سيتضح لاحقا- كما يرمي من ورائه تمرير مضمر نسقي مفاده التعريض بما يحدث في هذا العصر من الخوض في أمور ومسائل سكت عنها الأوائل بصفة عامة، وقضية خلق القرآن – الذي حرص عليها الخلفاء الثلاثة- بصفة خاصة! يؤكد ذلك ما نقله لنا الأشعري يقول:" ... ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط – من طرف صحيح ولا سقيم- عن أحد من الصحابة – رضي الله عنهم- على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم- عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات (...) فأثبتوا – رضي الله عنهم- بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، لم يتعرض – مع ذلك – أحد منهم إلى شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية، ولا مسائل الفلسفة"[2].

---

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص 9.

يجيب ابن أبي دؤاد: **شيء لا يعلمونه**[1] فيؤكد أن الخوض في قضية خلق القرآن أمر حادث، لم يعرفه الأوائل في القرن الأول، إنما عرفت في العصر العباسي، وانتشرت بانتشار الفرق المذاهب المتعددة، وهو الأمر الذي استغله المثقف (الشيخ) قائلا: **سبحان الله ! شيء لا يعلمه النبي –صلى الله عليه وسلم– ولا أبو بكر ولا عمر، ولا عثمان، ولا علي، ولا الصحابة ولا الخلفاء الراشدون، وعلمته أنت؟**[2] يتعجب الشيخ من إدعاء السلطة في دين الله أمرا لم يعرفه نبي الله، وهو من أنزل عليه القرآن، والأولى بمعرفة حقيقته ويعلمه –لا محالة– الصحابة والتابعون، الذين يسألون عما أشكل في دين الله، ليحاول بذلك تأكيد المضمر النسقي السابق المتمثل في كون قضية خلق القرآن من نتاج العصر العباسي هذا من جهة، وتحت رعاية وحماية النسق– الثقافة (السلطة) (المأمون، المعتصم، الواثق) وتواطئها من جهة أخراة! هذا ما جعل النسق السلطوي يخجل، ويطلب من الشيخ إعادة المناظرة من جديد، وبنفس الأسئلة؛ مع حفاظ النسق السلطوي على نفس الأجوبة أيضا.

يحافظ النسق السلطوي على نفس الأجوبة، غير أنه لم ينف في الأخير –على عكس الأول– معرفة النبي والخلفاء الراشدين بقضية خلق القرآن يقول: **علموه ولم يدعوا الناس إليه**[3]. فيخالف أبو دؤاد رأيه الأول، كون الصحابة قد أثاروا مسألة خلق القرآن، لكن لم يدعوا الناس إليها مثلما هو حادث في وقته، وهو ما يدل على سعة ثقافة النسق السلطوي الدينية، فقد أورد البيهقي في كتابه (الأسماء والصفات) أسانيد تبين أن مسألة خلق القرآن قد أثيرت من طرف الصحابة وفيما يأتي بعض أقوالهم:[4]

عن ابن عباس في قوله عز وجل:﴿ قرآنا عربيا غير ذي عوج﴾ الزمر 28. قال: غير مخلوق أخرجه الآجري في الشريعة، هذا وصلى ابن عباس على جنازة، فقال رجل من القوم: اللهم رب

---

[1]– ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 475.

[2]– م، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– ينظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، كتاب أسماء الله وصفاته، تح: محمد محب الدين أبو زيد، مكتبة التوعية الإسلامية، (د، ب)، (د، ت)، ص 653 وما بعدها.

القرآن العظيم اغفر له، فقال ابن عباس: "ثكلتك أمك، إن القرآن منه، إن القرآن منه". وعن أنس أنه قال:" القرآن كلام الله، وليس كلام الله بمخلوق". وسئل علي بن الحسين عن القرآن فقال: ليس بخالق ولا مخلوق، وهو كلام الخالق. وجيء رجل لمالك بن أنس فقال: ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ فقال عندي كافر فاقتلوه. وسمع عن الصحابة وحملة العلم يقولون: "الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، والقرآن كلام الله من صفة ذاته غير مخلوق، من قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" . وقال عبد الرحمن بن عفان: سمعت سفيان بن عيينة يقول:" ويحكم! القرآن كلام الله قد صحبت الناس وأدركتهم، هذا عمرو بن دينار، وهذا ابن المنكدر... قال ابن عيينة فما يعرف القرآن إلا كلام الله عز وجل، ومن قال غير هذا، فعليه لعنة الله، لا تجالسوهم، ولا تسمعوا كلامهم.

يؤكد ابن أبي دؤاد إثارة الصحابة لقضية خلق القرآن، دون إلزام الناس بها، بله وامتحان العلماء، ومن لهم تأثير على العامة! يقول الشيخ: **أفلا وسعك ما وسعهم؟**[1] فيظهر أن الشيخ يحاول التضييق على النسق السلطوي، وقتله بسلاحه؛ أين يستغل جواب الخصم؛ فإذا زعم الخصم أن قضية خلق القرآن لم يعلم بها الأوائل، الذين يتمسكون بما ورد في كتاب الله بداية من رسول الله، الذي أنزل عليه القرآن، وشرحه بأحاديثه وسننه، وصولا إلى الصحابة الذين جمعوه، وعاصروا نبيهم، فاقتنعوا بالأخذ بما أتى به، وترك ما نهى عنه، فكيف علم بها من جاء بعدهم؟! وهو ما أخجل الخصم، فعاود إفحامه بالرأي المخالف – مستندا إلى أقوال تثبت ذلك – فبين أن الأوائل علموا هذا الأمر غير أنهم لم يدعوا الناس إليه، وسكتوا عنه، وهو ما استغله الشيخ أيضا، محاولا دعوة الخصم إلى مجاراتهم، والسكوت مثلما سكتوا، مقدما ذلك في صورة قياس منطقي، مقدمته الكبرى دائما القياس على الجمهور الأعظم وهو علم الرسول والصحابة بمسألة خلق القرآن من عدم معرفتهم؛ فإذا كانت المقدمة الكبرى: علم الرسول والصحابة بمسألة خلق القرآن وعدم دعوة الناس إليها، وكانت المقدمة الوسطى: الخلفاء العباسيون يسيرون على ما سار عليه السلف، ويقولون بقولهم، كانت النتيجة: التأسي بالسلف

[1]– ابن الجوزي، م، ن، ص، ن.

وعدم دعوة الناس إلى القول بخلق القرآن، والسكوت عن ذلك، ولعل لجوء المتناظرين إلى مثل هذه الأساليب مرده إلى طبيعة البنية الفكرية للعصر العباسي آنذاك، أين انتشرت الترجمة وكثر الاهتمام بالمنطق الأرسطي.

يتمكن المثقف من التصدي للسلطة وغلبتها، فيأمر بأن ترفع عنه القيود، ويعطى أربع مئة دينار، ويؤذن له في الرجوع، وسقط من عينه ابن أبي دؤاد، ولم يمتحن بعد ذلك أحدا. هذا وتطلعا لمعرفة المزيد من أساليب مقاومة المثقف للسلطة، نستعرض الخطاب عينه الذي نقله الشاطبي بشكل مختلف، فقد روى ابن الواثق أنه مازال يقول القرآن مخلوق صدرا من أيام الواثق حتى أقدم على الواثق شيخ من أهل الشام، فأدخل مقيدا، فسلم غير هائب، ودعا فأوجز فأعجب به الواثق، واستحيا منه وأجلسه، وطلب منه مناظرة أحمد بن أبي دؤاد على ما يناظره عليه فاعترض الشيخ على ذلك، مبينا أنه يصبوا ويضعف عن المناظرة، وهو ما أغضب النسق السلطوي (الواثق)، كونه أنقص من قيمة القاضي، بعدها وافق الشيخ على المناظـرة طالبا من الواثق أن يكون حكما بينهما، ويحفظ على المتناظرين ما يقولان.

يبتدر الشيخ للسؤال قائلا: **يا أحمد، مقالتك هذه التي دعوت الناس إليها من القول بخلق القرآن، أداخلة في الدين فلا يكون الدين تاما إلا بالقول بها؟ قال: نعم**[1]. يتضح للمؤول الثقافي أن النسق المثقف يحاول الإشارة إلى أن قضية خلق القرآن هي من الفروع التي يجوز فيها الاختلاف ويقبل فيها تعدد وجهات النظر، لأنها مسألة اجتهادية، ومع ذلك يثبت أبو دؤاد عكس ذلك، معتبرا إياها من أصول الدين، وهو ما جعل الشيخ يعاود سؤاله يقول: **فرسول الله دعا الناس إليها أم تركهم. قال: تركهم. قال له: فعلمها أم لم يعلمها؟ قال: علمها. قال: فلم دعوت الناس إلى ما لم يدعهم رسول الله وتركهم منه؟ فأمسك**[2]. الملاحظ أن النسق المثقف يقسم الكلي إلى جزئياته، أين يذكر :" أفراد الكلي التي هو قدر مشترك بينها بأداة تقسيم (أو)

[1]- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الاعتصام، مج2، مكتبة التوحيد، (د، ب)، (د، ت)، ص 48.
[2]– م، ن، ص 48.

أو(أم)"[1]. فيحصر بذلك المقسم (مسألة خلق القرآن) في أقسامه: علم الرسول والصحابة بالمسألة، أم لم يعلموها؟ ودعوا الناس إليها أم لم يدعوهم؟ هناك تواطؤا ثقافي ومسلمة ينطلق منه الشيخ وابن أبي دؤاد، وهو كون مسألة خلق القرآن علمت زمن النبي، ذلك أنه لم يجادل القاضي عليها، ومن ثم يشارك أبا دؤاد إمكانية اطلاع وخوض الرسول والصحابة في مسألة خلق القرآن، كما يثبت (المثقف) من خلال أسئلته المتوالية ما أثبته قبلا، كون قضية خلق القرآن مسألة اجتهادية، علمها النبي، وخاض فيها العلماء من باب الاجتهاد، إلا أنهم لم يدعوا الناس إليها، ليؤكد النسق السلطوي بسكوته غلبته، بعدها التفت الشيخ إلى (الواثق) وقال: يا أمير المؤمنين واحدة، فقال الواثق: واحدة .

يواصل الشيخ المناظرة يقول: **يا أحمد أخبرني عن الله تعالى حين أنزل القرآن على رسول الله فقال:﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ المائدة 3. هل كان الله الصادق في إكمال دينه، أو أنت الصادق في نقصانه حتى يقال فيه بمقالتك هذه؟**[2] فيبقى النسق المثقف يدور ويلح على فرعية مسألة خلق القرآن، ويمرر في طيات ذلك مضمرا نسقيا مفاده إنكار ما يتخذه النسق السلطوي من قرار الامتحان في حق من يرفض القول بمسألة هي من الدين من الفروع ! فيسكت أبو دؤاد مرة أخرى، ويقيم الشيخ هو الآخر عليه الحجة، مشهدا عليه النسق السلطوي (الواثق) بقوله: يا أمير المؤمنين اثنتان فقال الواثق: اثنتان.

يقول الشيخ بعد ساعة: **يا أحمد! قال الله عز وجل:﴿ يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ المائدة 67. فمقالتك هذه التي دعوت الناس إليها فيما بلغه رسول الله – صلى الله عليه وسلم– إلى الأمة أم لا؟ فأمسك**[3]. يواصل النسق الفكري الرد على النسق السلطوي، ويحرص على أن تكون الأدلة نقلية، أثبتها الله في كتابه وهو

[1]– محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص 8.

[2]– الشاطبي، م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

معتقد ورأي أهل الحديث، الذين يؤمنون بما جاء في الكتاب ويكتفون به، وبإمساك المناظر يقيم الشيخ الحجة عليه، يقول: يا أمير المؤمنين ثلاث، فقال الواثق: ثلاث.

يقول الشيخ بعد ساعة أخرى: دون دعوة الناس إليها، بله امتحانهم وحملهم على الإقرار بذلك! يقول: **يا أحمد، فاتسع لرسول الله أن علمها وأمسك عنها كما زعمت ولم يطالب أمته بها؟** قال: نعم. قال الشيخ: **واتسع لأبي بكر الصديق، وعمر ابن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم؟**[1] قال ابن أبي دؤاد: نعم. وبالتالي، فالوضع مشابه، وهو الاتساع للرسول (وللمأمون وبعده المعتصم، ثم الواثق)، مع وجود اختلاف وهو الدعوة والحرص على إقناع الناس باتباع ذلك من طرف الخلفاء، في مقابل إقلاع الرسول والصحابة عن ذلك ومن ثم يتضح للمؤول الثقافي أن النسق المثقف يحاول تمرير مضمر ثقافي يتوصل إليه إذا تمكن المؤول من الإجابة عن السؤال الجوهري وهو: سر حرص الخلفاء الثلاثة – خاصة– على حمل الناس بالقول بخلق القرآن، وامتحانهم على ذلك؟!

يصرف الشيخ وجهه إلى الواثق قائلا: **يا أمير المؤمنين إن لم يتسع لنا من الإمساك عن هذه المقالة بما زعم هذا أنه اتسع لرسول الله، ولأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فلا وسع الله على من لم يتسع له ما اتسع لهم**[2]. ومن ثم فهو يطلب من الخلفاء أن يفعلوا مثلما فعل الرسول والصحابة ويسكتوا عن هذه المقالة والمسألة، وإلا كان ذلك بدعة يقول الإمام مالك:" إياكم والبدع، قيل له: وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون"[3]. **فقال الواثق: نعم، إن لم يتسع لنا من الإمساك عن هذه المقالة ما اتسع لرسول الله، ولأبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي، فلا وسَّع الله علينا**[4]. يتضح أن ابن دؤاد على غير الصواب في جميع الاحتمالات؛ فعلى تقدير أن

---

[1]– الشاطبي، م، ن، ص، ن.

[2]– م، ، ص، ن.

[3]– فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مسألة خلق القرآن، وموقف علماء القيروان منها، ط1، مكتبة التوبة الرياض، 1997، ص 19.

[4]– الشاطبي، م، ن، ص، ن.

النبي وخلفاءه الراشدين كانوا غير عالمين بمسألة خلق القرآن، فلا يمكن أن يكون عالما بـها فإذا هو يدعو الناس بما لا علم له به، وهذا غير صواب منه، وعلى تقدير أنهم كانوا عالمين بها ولم يدعوا الناس إليها، فهو يسعه في أمة محمد ما وسعه هو وخلفاءه الراشدين، فهو على غير صواب في دعائه إلى شيء علمه النبي وأصحابه، وتركوا دعوة الناس، لأنه يسعه ما وسعهم. وهو ما فهمه النسق السلطوي، واقتنع به من خلال موافقتة الشيخ على بطلان حجة أبي دؤاد مرات ثلاث، فيوافقه على أمر السكوت عن القول بخلق القرآن كما سكت الرسول والخلفاء الراشدون عنها.

يأمر الواثق بفك قيد الشيخ، فيحاول الاحتفاظ بها، وعند سؤال الواثق له يقول: **عقدت في نيتي أن أجاذِب عليها فإذا أخذتها، أوصيت أن تجعل بين بدني وكفني حتى أقول: يا ربي سل عبدك لم قيدني ظلما وأراع بي أهلي، فبكى الواثق وبكى الشيخ وكل من حضر**[1]. وهنا يستوقف المؤول الثقافي رد المثقف، وردة فعل السلطة؛ أما المثقف فيعتبر رده بمثابة جملة ثقافية تضمر أكثر مما تعلن، ذلك أن "حقيقة أي ملفوظة ليست في صمت معناها أو في الكلام الأخرس الذي تستخرجه عملية التعليق، بل إن حقيقتها قائمة في موقعها وفي استراتيجية المتحدث بها (...) بحيث أن السؤال لا يتعلق بما يقوله، بل بالذي قاله وبلماذا قاله، من الذي يتملك الخطاب، ولأي هدف أو غاية يستعمله"[2]. فاستراتيجية المثقف التي ضمنها خطابه– والتي لجأ فيها إلى عدالة الله– توحي بحنقه وعدم رضاه وتبرمه من سياسة السلطة القهرية (التقييد، التخويف)، وهم من أقاموا سياستهم على مبدأ العدل والدين! ليتضح أن "السلطة قد تدعي أنها تمارس السلطة بكيفية تلاؤمية، تقوم على الإقناع وحرية الرأي، والتعبير عنه، وأنها تفعل ما يريده الناس ويعبرون عنه، بينما هي في الحقيقة تمارس السلطة بكيفية قسرية ..."[3].

---

[1]– الشاطبي، م، ن، ص، ن.

[2]– برنار هنري ليفي، نسق فوكو، تر: محمد سبيلا، ضمن: نظام الخطاب ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت 1984، ص 59.

[3]– سالم القمودي، سيكولوجية السلطة – بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة– ط1 مكتبة مدبولي، القاهرة 1999ص 44.

وهو الأمر الذي فهمه الواثق، كما أثر فيه طريقة إيصال ذلك، ويقال – كما تشير إلى ذلك المصادر– أنه تراجع عن القول بخلق القرآن من يومها، كما يقال أن هذا الدليل صار أول مصدر لكبح جماح فتنة القول بخلق القرآن.

هذا، ويلفت انتباه نظر المؤول الثقافي في الخطاب الذي جمع ابن أبي دؤاد والمحدث بحضرة النسق السلطوي (الواثق) عدة أمور من بينها بنية الحوار؛ إذ استأثر المثقف (المحدث) بالقسم الكبير منه في مقابل عي أبي دؤاد، وعدم جدله بالرغم من أنه من المعتزلة، ولا يخفى براعتهم في الجدل والمناظرة ! بالإضافة إلى اقتناع الواثق بسهولة بالحجج النصية التي أوردها الشيخ – وهذا ما لا نراه عند المأمون في الخطاب الآتي– الأمر الذي ينبئ بمحاولة الواثق الرجوع عن مقولة خلق القرآن، وإنهائه للمحنة بعد فترة لا بأس بها من تبني السلطة لها.

إن ما لوحظ عن اقتناع النسق السلطوي (الواثق) في هذه المرحلة يتنافى مع ما سيلاحظ مع (المأمـــون)، أين كانت المحنة في أوجها، وكان المحدثون يتحصنون بالمرجعية النصية من قبيل: عدم دعوة الرسول الناس إلى القول بخلق القرآن، وعدم ورود ذكرها في القرآن، وعدم دعوة الخلفاء الراشدين إليها ... بحيث يحاول المأمون الرد عليهم بالبراهين والاستدلال، من ذلك ما ورد في الخطاب الذي جمعه بأبي مسهر الدمشقي (وهو أحد من أُشخص من دمشق إلى المأمون، فامتحنه في خلق القرآن ثم حبسه حتى مات سنة 218هـ وكان علامة بالمغازي والأثر، كثير العلم، رفيع الذكر) فقد وجه إليه من يطلبه لما وصفوه بالعلم والفقه.

يبتدر المأمون الخطاب بعدما أُشخص أبو مسهر سائلا إياه: **ما تقول في القرآن؟** فيرد أبو مسهر الدمشقي: **كما قال الله عز وجل:﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ التوبة 6**[1]. يظهر من خلال رد النسق المثقف (أبو مسهر) أنه من أنصار السلف، الذين يكتفون بما ورد في الكتاب وبالتالي، فهو يرد عليه بآية قرآنية قاصدا فحواها، أين

[1]– الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص 44.

يعتبر القرآن كلام الله لا غير، منطلقا مما أثبته – سبحانه وتعالى– في كتابه، ومن ثم يحتج السلف بهذه الآية، ويجمعون على أن القرآن الكريم أزلي غير مخلوق، وأنه هو الذي بين أظهرنا نبصره، ونسمعه، ونقرؤه، ونكتبه.

يقول النسق السلطوي: **أمخلوق، أم غير مخلوق؟**[1] من هنا يتأكد للمؤول الثقافي أن المأمون يتجاهل ما حاول النسق الثقافي تضمينه في رده، وهو كون القرآن غير مخلوق، ولا يخفى ذلك عليه، وهو المناظر الفذ، ليحاول بذلك مناظرة وامتحان وتقرير الخصم بطريقة مباشرة، وهو ما لم يحافظ عليه المثقف يقول: **ما يقول أمير المؤمنين؟**[2] فيتنصل من الإجابة المباشرة، رادا عليه سؤاله، وذلك راجع إلى اطلاعه على أساليب الجدل والمناظرة المعروفة في ذلك العصر، خاصة استراتيجية السؤال، والذي لا يخلو في المناظرة من أمرين: فإما أن يكون للاسترشاد والاستفسار، وذلك عندما يكون المراد منه بيان المعنى المراد من اللفظ وإما أن يكون للاستدراج، استدراج للخصم لجواب يقطع به، وهو ما أراد المثقف الوصول إليه من خلال سؤال المأمون عن رأيه، ليكون جوابه مقدمة لنتيجة ينقطع بها الخصم.

يرد المأمون: **يقول أمير المؤمنين: إنه مخلوق**[3]. يفصح المأمون عن رأيه في القرآن ويعرفه بمقالته، ليحاول النسق المثقف الرد عليه بقوله: **بخبر عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وآله، أو عن الصحابة، أو عن التابعين، أو عن أحد من الفقهاء؟**[4] فيلجأ إلى ما لجأ إليه قبله المثقف (الشيخ) مع أبي دؤاد؛ فيسأله إن كان ما يدعو إليه ويعتنقه، دعا إليه قبلا الرسول، أو الصحابة، فقال المأمون: بالنظر، واحتج عليه، فقال أبو مسهر الدمشقي: **يا أمير المؤمنين، نحن مع الجمهور الأعظم، أقول بقولهم، والقرآن كلام الله غير مخلوق**[5]. فيفصح

[1]– الزبير بن بكار، م، ن، ص، ن.
[2]- م، ن، ص،ن،
[3]– م، ن، ص، ن.
[4]– م، ن، ص، ن.
[5]– م، ن، ص، ن.

عن رأيه مؤتما بالسلف، فهو من الذين قالوا:" نحن لا نزيد من أنفسنا شيئـا ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم يتعرض له السلف، فقال السلف: ما بين الدفتين كلام الله، قلنا: هو كذلك"[1].

يقول المأمون: **يا شيخ، أخبرني عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أكان يشهد إذا تزوج؟ فقال الشيخ: لا أدري**[2]. يظهر للمؤول الثقافي أن (المأمون) لم يقتنع مثلما اقتنع مثيله قبلا (الواثق، وأبو دؤاد) واكتفى بحجة النسق المثقف المتمثلة في ضرورة الأخذ برأي الجمهور الأعظم (الرسول والصحابة)، والسكوت مثلما سكتوا عن المسألة ولم يدعوا الناس إليها، ما يعني أن المأمون يشك في إمكانية عدم دعوة الرسول إلى مسألة خلق القرآن وأنه قد يكون دعا إليها سرا ولم يشهد الناس على ذلك، مثلما كان الرسول لا يُشهد الناس على زواجه وبالتالي، يكون المأمون قد افترض مسألة مشابهة (الإشهاد على الزواج) للمسألة المتناظر عليها (الإشهاد على مسألة خلق القرآن)، ما يعني أنه يدعوه للقياس عليها، ليبطل في الأخير دعواه القاضية بضرورة الأخذ عن السلف، وعدم الخروج عما قالوا، وهو ما نستشفه من رد المأمون عندما قال: **اخرج قبحك الله، وقبح من قلدك دينه، وجعلك قدوة***. يتضح للمؤول الثقافي أنه يمكن اعتبار رد المأمون بمثابة **جملة ثقافية** ينضوي في ظلها معنى نسقي مفاده تركيز المأمون في تجربته وامتحانه على هؤلاء المحدثين الذين أُتخذوا قدوة من طرف العامة (جعلك قدوة، قلدك دينه)، ما يعني أن مجال الصراع الثقافي وهدفه هو الانتشار الاجتماعي، وتحديد اختيارات المجتمع، بين سائد ومؤتلف تقول به الشريحة المثقفة المرتبطة عضويا بالسلطة السياسية المهيمنة (المحدثين) وحرصهم المفرط على التفرد بخطاب إسلامي صحيح، وبين مختلف تمثل في شرخ لسلم الثوابت التي تعهدت السلطتان السياسية والدينية بحراسته (تجربة المأمون)، ومن ثم يضرب بأسباب قوية في الصراع السياسي.

---

[1]– عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، ط2، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1993، ص 126.

[2]– الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص، ن.

* لقد نجح المحدثون في استقطاب العامة، وتحولوا في نظرهم إلى الممثلين الوحيدين للإسلام الصحيح، يدل على ذلك إحاطتهم بعض الأعلام من هذا التيار بالتقديس في حياتهم فضلا عن مماتهم، مثلما ذكر عن معاملة الناس في دمشق لأبي مسهر الدمشقي، فقد كانوا إذا ما خرج إلى المسجد يصطفون ليسلموا عليه، وليقبلوا يده. ينظر البغدادي، تاريخ بغداد، ج11، ص 780.

إن ما يلاحظ اشتراك أهل الحديث واكتفاؤهم بما ورد في كتاب الله، وبحقيقة أن القرآن كلام الله، دل على ذلك رد الإمام أحمد بن حنبل أثناء امتحانه من طرف (إسحاق بن إبراهيم) إذ قال له: **ما تقول في القرآن؟** قال: **هو كلام الله.** قال: **أمخلوق هو؟** قال: **هو كلام الله لا أزيد عليها**[1]. وبالتالي تفادوا التأويل واكتفوا بما جاء في كتاب الله؛ ولما سمع ابن حنبل قوله تعالى:﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ **الشورى 11**. اعترض عليه ابن البكاء الأصغر، فقال: أصلحك الله إنه يقول: سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد: ما معنى قوله: (سميع بصير) قال: **هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال: لا أدري هو كما وصف نفسه**[2]. يظهر جليا الاختلاف بين المعتزلة وبين السلف في الصفات؛ فالسلف يناظرون لا على قانون كلامي، بل على قانون إقناعي، ويثبتون لله تعالى صفاتا أزلية من مثل السمع الإرادة، الكلام... ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع (لا أدري هو كما وصف نفسه)، ومن ثم فالمعتزلة ينفون الصفات، في حين يثبت السلف ذلك، فالمثقف أحمد بن حنبل – وغيره من الممتحنين– تسلحوا بقيمتين أساسيتين لأخلاقية المقاومة وهما: الشك والصمود، وهو ما ركز عليه (ألأن) يقول:"ما أريده هو أن يظل المواطن عنيدا من جهته، عنيدا في فكره، مسلحا بالتحدي، وفي تشكك مستمر حين يتعلق الأمر بنوايا ومشاريع وأهداف حاكمه"[3].

نستطيع القول أن الخطابات المدروسة تقدم للمؤول الثقافي ما يكفيه للاعتقاد – إن لم يكن بيقين فبترجيح كبير– أن القضية المطروحة (قضية خلق القرآن) ليست مسألة جانبية، أي أنها لم تكن قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، ذلك أن المتعارف عليه بين المذاهب أن قضية خلق القرآن هي من الفروع التي يجوز فيها الاختلاف، ويقبل فيها تعدد وجهات النظر، لأنها مسألة اجتهادية، وهي من جملة المسائل المتفرعة عن أصل من أصول المعتزلة (أصل العدل)

---

[1]– الطبري، تاريخ الملوك والرسل، ج8، ص 639.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– محمد الشيخ، المثقف والسلطة – دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر– ط1، دار الطليعة، بيروت، 1991 ص 32.

وتحته ناقشوها، غير أن الأمر تعدى حدود ذلك؛ إذ كيف يعقل أن يتخذ المأمون في مسألة هي من الفروع في الدين، وهي موضوع اجتهاد، ما اتخذه من قرار الامتحان لرجال الدولة كبارهم وصغارهم، وللمحدثين والفقهاء، وكل من له سلطة أو نفوذ وسط العامة؟! ضف إلى ذلك تسامحه الديني، أين كان هو نفسه شيعيا، وكان وزيره يحي بن أكثم سنيا، ووزيره أحمد بن أبي دؤاد معتزليا!

هذا، ولم تنته القضية بوفاة المأمون؛ بل أعطاها من الأهمية بمكان، لدرجة أنه ذكرها في وصيته، وهو على فراش الموت إلى أخيه وخلفه المعتصم*، ونحا نحوهما الواثق، ولعل ما قام به (الواثق) سنة 231هـ فيما يخص قصة الفداء بين المسلمين وصاحب الروم لينبئ بوجود مضامين نسقية، أين أمر الواثق رجاله المكلفين بتبادل الأسرى مع الروم البيزنطيين، وأن لا يقبلوا من الأسرى المسلمين إلا من قال منهم بخلق القرآن، فما شأن أسرى المسلمين المجاهدين الذين ذهبوا لقتال الروم وقضية خلق القرآن، حتى يمتحنوا فيها هذا الامتحان الذي يخيرهم بين القول بما يراه أمير المؤمنين فيه، ومن ثم العودة إلى ذويهم وأرضهم، وبين الامتناع عن القول بذلك، والبقاء أسرى في أيدي الروم، أعداء المسلمين؟!

إن ما نذهب إليه من الحفر الثقافي في السياق التاريخي، يتماشى مع مقولات النقد الثقافي، ذلك أن "التعامل مع النص الأدبي من منظور النقد الثقافي يعني وضع ذلك النص داخل سياقه السياسي من ناحية، وداخل سياق القارئ أو الناقد من ناحية أخرى، وفي هذا يتحرك الناقد من منطلقات ماركسية، تركز على العلاقة بين الطبقات، وعلى الصراع الطبقي كعناصر لتحديد الواقع الثقافي"[1]. وبالتالي ينتظم الخطابات **مجاز كلي** يتجاذبه نوعان من العقل: العقل المثقف وعقل الدولة أو بعبارة أخرى السلطة السياسية والسلطة الدينية، فتُظهر

* لقد أوصاه بأمور كثيرة من بينها المضي على سيرته في القول بخلق القرآن:" ... يا أبا إسحاق أدن مني واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن (...) ولا تغفل أمر الرعية! العوام العوام فإن الملك بهم (...) وانظر هؤلاء القوم الذين أنت بساحتهم فلا تغفل عنهم في كل وقت..." ينظر في ذلك: الطبري، تاريخ الملوك والرسل، ج8، ص 647- 650.

[1]- حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر 2007، ص 47.

البنية السطحية للخطابات المدروسة (المجاز الظاهر) متمثلا في النقاش المطروح والكشف عن الآراء والمعتقدات في عصر كثرت فيه المذاهب والنحل، غير أنه –ومن خلال وضع النص في إطاره السياسي– يكشف عن واقع ثقافي نسقي(المجاز المضمر) يدل دلالة قطعية على أن المسألة لم تكن مسألة قناعات فكرية دينية أراد المأمون فرضها، وهي حالة تبين إبانة بينة، عما يمكن أن تكون عليه صيغة العلاقة بين السلطة من جهة، وبين طاعة المثقف من جهة أخرى في دولة هي دولة الخلافة، ومن ثم نستطيع القول: أن هذا **الامتحان الديني قد أصبح أداة سياسية في يد الخلافة، بقصد إظهار الولاء للخليفة**، ما يعني أن إشهار المحنة لم يكن إلا تحت وطأة تعاظم سلطة موازية لسلطة الخلافة، هي سلطة (أهل الدين) الذين كانوا يتطلعون إلى السيطرة على العامة، ليعززوا بذلك دعواهم أنهم (حراس الأرض)، وأن أولئك الذين "صار ملكهم إلى صبية أغمار غلب عليهم زنادقة العراق، فصرفوهم إلى كل جنون، وأدخلوهم في الكفر، فلم يكن لهم بالعلماء والسنن حاجة، واشتغلوا عهدهم، واستغنوا برأيهم"[1]. من هنا ندرك أن المأمون كان يتوجس خيفة من رجال الحديث، ويخشى خطرهم على العامة، هذه العامة التي لها ذكرى عظيمة عنده (المأمون)، فهم الذين انحازوا إلى أخيه الأمين في الصراع الذي لا يمكن أن يمحى من ذاكرته، ولعل هذا ما يمكن أن نستشفه من رسالته للمعتصم (... ولا تغفل أمر الرعية الرعية الرعية! العوام العوام فإن الملك بهم) العوام الذين يستمر الملك بهم، والذي يخشى النسق السلطوي من انقيادهم لأهل الحديث، وهذه كلها مسوغات ثقافية تنبئ عن معنى نسقي مضمر مفاده خشية المأمون على دولته وسلطتها وتماسكها ووحدتها ومصيرها.

يعزز هذا التفسير ما ذهب إليه الدكتور (فهمي جدعان)*، الذي أرجع دوافع المأمون الحقيقية للامتحان إلى الشروط الاجتماعية – التاريخية لخلافة المأمون، ويرى أن هذه الشروط تتمثل في طبيعة التيار الممتحن، وفي مبدأ المحنة؛ ففيما يتعلق بطبيعة التيار الممتحن فإن

---

[1]– أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1963، ص 207.

* ينظر في ذلك: فهمي جدعان، المحنة – بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام– ط3، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 308 وما بعدها.

غالبيتهم ينتسبون إلى تيار( أهل الحديث والسنة)، وأن الهدف من التركيز على هؤلاء لا يرجع إلى أن المأمون منكر للحديث كأصل من أصول الدين، ولا لتحفظه على عدم كفاءتهم، أو ضعفهم في علم الحديث، وإنما لما يمثله أهل الحديث من قوة متنامية تستحوذ على أفئدة العامة، وتحولهم إلى قوة تدك أسس الدولة، وهو ما يخشاه المأمون، فأراد امتحان هؤلاء الزعماء وفضحهم عند العامة فلا يثقون بدينهم ولا في رئاستهم، ومن ثم تنصرف العامة عنهم، وتعود إلى حظيرة الطاعة للدولة. أما فيما يتعلق بمبدأ المحنة فقد رأى الباحث أن سبب اختيار مسألة (خلق القرآن) بالذات يعود لسببين: أما السبب الأول: فمعرفة المأمون والخلفاء جميعا أن حجة (الديني) في الإسلام أقوى من حجة (الدنيوي) وأكثر تأثيرا، وأما السبب الثاني: معرفة المأمون بأن مسألة خلق القرآن تعد من أبغض المسائل إلى نفوس أهل السنة والحديث، ومن الطبيعي أن تكون استجابتهم عند الامتحان متوافقة مع غرض المأمون من الامتحان. "ويكون إقرار هؤلاء بمثابة انصياع للسلطة وانقياد تام لها من وجه أول، وبمثابة سقوط أخلاقي وعقيدي واجتماعي عند العامة والجمهور من وجه ثان"[1]. وهنا يكون في تخلي العامة عن موقف المحدثين، تخل عن موقعهم في نفوسهم وفي السلطة.

ومن ثم لا عجب إذا لجأ المأمون وبعده خليفتيه إلى القول بخلق القرآن وامتحان الناس فيه، فلعله وجد فيه الأداة لرأب الصدع الداخلي الذي تبينه في ملكه، إذ تبين أن الطاعة ليست خالصة له في هذا الملك (وانظر هؤلاء القوم الذين أنت بساحتهم فلا تغفل عنهم في كل وقت) إضافة إلى أنه خرج لتوه من حربه مع أخيه الأمين، ولا يخفى الحركات المهددة للكيان السياسي بين الفينة والأخرى*، من هنا يمكننا القول أنه هناك ظاهر ومخفي في قضية خلق القرآن؛ أما الظاهر فهو الأسئلة والأجوبة حول خلق القرآن، وأما المسكوت عنه فهو الشغب على الخليفة ومحاولة الخروج عليه، والثورة ضده وانتزاع السلطة منه، ولعل هذه هي الدوافع الحقيقية الخفية

---

1- م، ن، ص 214.

* لقد هبت حركات متعددة في وجه المأمون ألزمته أن يبذل جهدا كبيرا طيلة خلافته ليداوي الصدع الذي قدر عليه أن يقابله من مثل: ثورة أبي السرايا، ثورة نصر شبث، ثورة بغداد، حركات الزط المدمرة، ثورة المصريين، ثورة بابك الخرمي.

وراء ما قام به المأمون والمعتصم والواثق من امتحان الناس عامة، ورجال الدين والدولة خاصة وبمعنى آخر نقول **حرص السائس على توحيد المرجعية الدينية، وهو ما يفضي بدوره إلى توحيد المواقف والتصرفات**، ما يعني **حصار لمعرفة دينية (العقل المعرفي) نشزت عن الانخراط في المعرفة الرسمية (عقل الدولة)، وخططها التبريرية طلبا لتنظيم معين للمجتمع ولمشروعية تضمن بها السياسة الفعلية المتبعة.** الأمر الذي يجعل المؤول الثقافي يتأكد أن خطابا يقوم على توظيف مختلف هذه الآليات لهو خطاب يخضع لمؤثرات خارجية، أي هو خطاب سياسي بالدرجة الأولى، يريد من خلاله السائس ضمان التبعية الثقافية من قبل العامة ومن وراء هذه التبعية يمكن تعميم المواقف السلطوية دون خوف من معارضين. وهو الرأي الذي ذهب إليه شاكر مصطفى معتبرا أن "محنة الاعتزال محاولة من العباسيين لزيادة تحكمهم في الدولة، والقفز بالجماعة السنية الإسلامية خطوة أخرى نحو عقلنة الإسلام السني دينيا من جهة، ونحو دولنة الإسلام السني سياسيا من جهة أخرى وجعله من أعمال الدولة، وفي إطار آرائها وتوجيهها"[1]. وهو في جميع ذلك يصدر عن مبادئ فارسية ساسانية استقاها منها*.

إن ما قام به المأمون من شرخ في سلم الثوابت الذي تعهدت السلطتان السياسية والدينية بحراسته، يتماشى مع المبدأ النسقي الغاية تبرر الوسيلة، والغرض من نهجه هو التصدي لكل مظاهر النشوز وعدم الطاعة، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأقوى الأدوات تأثيرا في الجماعة (الدين)؛ ذلك أنه "وفي كل مرة يصل الديني إلى أن يصبح قوة غير مباشرة أو موازية ذات إمكان فعال في الجماعة، فيتحول إلى سلطة تنازع السياسي، فإنه لن يتوخى عن امتحان هذه القوة الموازية بجميع الأدوات المتوافرة، وستكون أولى أدواته الديني نفسه لأنه أقوى الأدوات

---

[1]– شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، ص 100.

* يستمد المأمون خططه دائما من الأنظمة الفارسية في الحكم؛ ذلك أن موقفه من رجال الدين (المحدثين) وخوفه من تأثيرهم على الملك، ينطبق على رأي (أردشير)، فقد كان رجال الدين في عهده يشكلون (دولة داخل دولة)، وكان يدرك أنه إذا لم ينصب نفسه حارسا على الدين، وبالتالي متحكما في رجال الدين، فإنه سيبقى تحت رحمتهم يقول:" واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماده، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد" ينظر في ذلك ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 163.

تأثيرا في الجماعة ذات الإطار المرجعي والقاعدة الإيديولوجية الدينية"[1]. غير أن السياسي في اعتماده لهذا المبدأ عليه أن يتوقع النجاح والفشل، انطلاقا من العوامل السائدة سياسيا وثقافيا واجتماعيا "وأدى الانصياع إلى هذا المبدأ إلى القضاء على الغاية ذاتها، ذلك لأن الأفكار مهما كانت عظيمة وهامة وفي صف الناس، تحتاج إلى اقتناع الناس بها، أي إلى أن تتحول إلى معرفة شائعة متاحة للبشر جميعا، تحتاج إلى أن تخرج من ضيق النخبة أو الصفوة، إلى اتساع الثقافة العامة"[2]. وهذا ما لم تحظ به تجربة المأمون، فقد نشأت مهمشة وظلت محاربة، فحملت بذور فشلها، وهو ما استغله المتوكل فيما بعد وعقد صلحا بين السلطة السياسية والثقافية (المحدثين) .

في الأخير – وكإجابة عن إشكالية الفصل– نلاحظ حرص الدولة العباسية الشديد في التعامل مع إشكالية المختلف والمؤتلف، ومحاولة التلاؤم بين طرفيها، وهي في ذلك تنطلق من مضمر وحقيقة ثقافية مكملة للمضمر الثقافي المتوصل إليه في الفصل الأول – إعادة تشكيل السلطة– فتحاول **احتواء الآخر المختلف**، وضمان بقائه تحت لواء طاعتها وهيمنتها، مستغلة في ذلك الدين، نظرا لم يمثله من سلطة طالما استعملت على مر التاريخ لتبرير كل ما يحتاج إلى تبرير، وتقنيع كل ما يحتاج إلى قناع، فلا عجب إذا حاولت الدولة العباسية النهل من النسق الفكري نفسه، فتستمد من السلطة الدينية مشروعية قيامها، وتلجأ إلى أدلجته لخدمة أغراضها السياسية، والحفاظ على استمراريتها، ولقد تمثل احتواء الآخر وفق مظهرين: الأول وهو **الآخر المختلف الوافد**، حيث شهد العصر ميلاد المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تشكل تمردا على القوانين وعلى السائد ثقافيا، ما يعني أن العناصر الحضارية الوافدة قد جسدت بدائل عقلية على صعيدي الفكر والممارسة، وهذا ما تجسد في المحاولات الجادة للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث أثير جدال بين الأنا والآخر حول قبول الفلسفة – المرتكزة على العقل– في تفسير النص الديني، ليتم في الأخير الرضا بضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين

[1]– رشيد بوسعادة، الإطار السوسيو– تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية، ص 151.

[2]– نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1995، ص 59.

النقل والعقل– رغم الاقتناع بالحدود الفاصلة بينهما– ومحاولة إدخال العقل للتعويل عليه في إفحام أصحاب المعتقدات الباطلة والهادمة للإسلام، والغرض دائما الحرص قدر الإمكان على التوفيق بين المفاهيم والتصورات التي حملتها معها الشعوب الداخلة في الإسلام من ثقافتها الأصلية وبين المفاهيم والتصورات التي انبنى عليها الإسلام كعقيدة. أما الثاني فهو **الآخر المختلف داخليا**، وهو ما تجسد في العلاقة المضطربة بين المثقف والسلطة، حيث تناصب السلطة العداء للمثقفين المرتبطين بها عضويا، وتمتحنهم بسلاحهم الذي هو الدين، إذا ما لاحظت علامات تهديد سلطتها والنشوز عن طاعتها، وهذا كان المضمر القابع وراء قضية خلق القرآن، أين أراد المأمون فرض الهيمنة السياسية بقوة السلاح، مستغلا في ذلك الدين، ذلك أن توحيد المرجعية الدينية، يؤدي إلى توحيد التصرفات والمواقف، ما يعني تنظيما معينا للمجتمع ولمشروعية تضمن بها السياسة الفعلية المتبعة.

# الفصل الثالث:

# آليات الهيمنة السياسية وخطاب المواجهة

تقديم:

من الأمور التي لا يختلف عليها اثنان هو أهمية السلطة السياسية في حياة الإنسان فهي ضرورة اجتماعية تفرضها استحالة بقاء البشر فوضى، وتستند في مهمتها هذه إلى شرعية تضفي على الحكم طابع الاقتناع والرضا، وتضمن للحاكم ممارسة السلطة إلى أجل مسمى وهذا ما وجدته السلطة العباسية في الدين، بحيث استمدت منه شرعية وجودها، مطبقة أحكامه وناطقة باسمه. هذا – وبالإضافة إلى الشرعية – تسعى السلطة إلى تثبيت حكمها واستمراره فترتبط بمفهوم الهيمنة ارتباطا تلازميا، هذه الهيمنة التي يقصد بها "امتلاك فئة مثقفة أو هيئة ما أو مؤسسة معينة القدرة على التأثير ثقافيا وفكريا في المجتمع مما يسمح لتلك الفئة أو الهيئة أو المؤسسة أن تهيئ صعود طبقة اجتماعية معينة وسيطرتها على الطبقات الأخرى اعتمادا على تنظير مثقفيها"[1]. وهو المفهوم الذي ذهب إليه ميشال فوكو في كتاباته بمسمى السلطة ويعني بها:" القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه سواء وجدت مقاومة أم لم توجد، وتتضح ملامح السلطة في الأدوات والأساليب والإجراءات المؤثرة في أفعال الآخرين"[2].

يظهر من خلال التعريفات اعتماد السلطة على الهيمنة، والتي تسعى إلى جعل أفراد المجتمع أفرادا يظهرون الطاعة والقبول، وتشكل نسقا من الممارسات والمرجعيات تظهر في الخطاب، الأمر الذي أثبته ميشال فوكو الذي يرى أن "الخطاب في استعماله الفكوي هو نمط من أنماط تنظيم المعرفة في علاقتها بالمؤسسات المادية، ومن ثم فليس بمفهوم لغوي في الأساس، بل له علاقة بممارسات السلطة وصورها التي غالبا ما تتجذر في تنظيمات تسيطر وتتبني على معارف منهجية متميزة"[3]. ومن ثم فإن لجوء السلطة إلى الهيمنة السياسية أمر مهم لتعزيز مكانتها وضمان طاعة المهيمن عليه، الأمر الذي أثبته (غرامشي) في سياق محاولته فهم بقاء الدولة الرأسمالية في أكثر البلدان الغربية تقدما، ليتوصل إلى أن الهيمنة هي العنصر

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازغي ، دليل الناقد الأدبي، ص 347.

[2]– هندس باري، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، تر: ميرفت ياقوت، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 126.

[3]– طوني بينيت، لورانس غرو سبيرغ وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 324.

الأساسي والضروري لأي خطاب سياسي يحاول النهوض بالمجتمع وبالتالي "فالهيمنة ما هي سوى السيطرة عن طريق الضغط المتواصل من موقع تفوق، مع الاستعداد للتدخل المباشر لقمع التمرد الموجه ضدها، إنها علاقة سيطرة تعتمد كثيرا على وسائل الهيبة والنفوذ، وعلى المرونة والليونة حينا، وعلى الصلابة والقساوة حينا آخر، وهو ما يعبر عنه حسيا بسياسة العصا والجزرة"[1].

يظهر من خلال النص طبيعة الهيمنة؛ فهي دائما علاقة ذات منطق خاص بين طرفين يحاول أحدهم فرض الوصاية والسيطرة، ومن ثم القيادة على الطرف الآخر، الأمر الذي يؤدي إلى الصراع، وهي الفكرة التي تحملها نظرية فوكو في السلطة– وإن كان لا يخص السلطة السياسية إنما علاقات القوة المتعددة التي تكون محايثة للمجال التي تعمل فيه، وبالتالي هي مشتتة في المجتمع وتوجد في كل مكان– إذ تقوم على مبدأ أساس "هو أنه ليست هناك سلطة بدون صراع، ولأنها علاقة فإن أطراف هذه العلاقة يتبادلون الشد والجذب، والإلزام والمقاومة ومقاومة المقاومة"[2]. ما يعني أن السلطة في هذه الحالة لا يمكن أن تكون في حالة إذعان كامل والطاعة العمياء وبالتالي، فالعلامة السلطوية علامة صراعية يقول فوكو:" إن نموذج السلطة هو الصراع المستمر لا العقد الذي يتم بموجبه التخلي عن الممتلكات، أو الاستيلاء عليها السلطة تمارس أكثر مما تملك، وهي ليست امتيازا بالإمكان الإمساك به هي استعدادات ومناورات وتكتيكات"[3]. يشير إذن (فوكو) إلى الطابع الممارسي للسلطة لا التملكي، هذه الممارسة التي تشرع استعمال الاستراتيجيات والوسائل المتاحة للحفاظ عليها.

إن ما يهمنا دائما هو الحقبة العباسية موضوع البحث، فقد خضعت الدولة العباسية أثناء قيامها إلى ظروف وملابسات قد يبرر استعمالها المتنوع لاستراتيجيات الهيمنة – سواء الظاهر منها أو الخفي– فقد اعتبر العباسيون أنفسهم ورثة الخلافة الشرعيين منذ بدأت الدولة

---

[1]– ناصيف يسار، منطق السلطة، ص 361.

[2]- محمد علي الكردي، رؤية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992، ص 415.

[3]– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن– مركز الإنماء القومي، لبنان 1990، ص 65– 66.

في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وحرصوا على ذلك، فكانت سدة الحكم تدور فيما بينهم فقط ويتوارثونها، معتبرين أنفسهم "سلطان الله في أرضه" وهذا بعد الانتصار على منافسيهم (الخلافة الأموية)، وقد كان هذا الانتصار مبنيا على خلفية إيديولوجية تبنتها السلطة العباسية وأعلنتها، متمثلة في تمثيل الخلافة، وشعائر السلطة الدينية، والقضاء على ظلم الأمويين فقد "استبشر المسلمون أول الأمر بالدولة العباسية، ظنا منهم بأنها ما أقامت إلا لتمثل الخلافة وشعائر السلطة الدينية، بينما كان ملك بني أمية ملكا دنيويا"[1]. وهذا يستدعي وجود معارضين ومنافسين لها من عرب (الأمويين، والعلويين) أو أجانب (الفرس) نظرا للمكانة التي أصبحوا يحتلونها، بعدما أثبتوا ولاءهم وتغلغلهم في جسد الدولة، ليكون اغتصاب الحكم من العباسيين والهيمنة حلمهم.

هذه الحفريات المعرفية والابستمولوجية، بمثابة مؤشرات وعلامات ثقافية تساعد المؤول الثقافي على استخلاص استراتيجيات وآليات الهيمنة السياسية المتبعة من طرف دولة تحيط بها ظروفا ثقافية خاصة، تستدعي وتبرر لجوءها إلى مثل هذه الآليات. ويكون ذلك ضمن ما توفر لدينا من خطابات، تعكس طبيعة العلاقة بين السلطة والمحكومين، ضمانا لفهم أكثر للسلطة "أن نفهم السياسة معناه قبل كل شيء أن نفهم التأثيرات وردود الأفعال التي تحدث –بين السلطة والأفراد المحكومين"[2]. والحديث عن ردود الأفعال، يتضمن مقاومة ومعارضة من المهيمن عليهم ما يجعلنا نقول بالعلاقة الجدلية بين السلطة والمقاومة "فحيثما توجد السلطة توجد المقاومة"[3]. وهذه العلاقة بينهما هي ما تجعل من النصوص – حسب إدوارد سعيد– أمرا ممكنا، الأمر الذي يحتم على النقد الاهتمام بها "... فالوقائع المتعلقة بالقوة والسلطة –والمتعلقة أيضا بضروب المقاومة التي يبديها الرجال والنساء والحركات الاجتماعية والسلطات والمعتقدات التقليدية– هي الوقائع التي تجعل من النصوص أمرا ممكنا، وهي التي نطرحها لقراء تلك

[1]- الطبري، تاريخ الطبري، ج5، ص 316.

[2]– محمد الشيخ، المثقف والسلطة – دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر– ص 25.

[3]– الزواوى بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ب)، 2000، ص 235.

النصوص"[1]. ومن ثم يقترح إدوارد سعيد أن تكون هذه الوقائع مثار اهتمام النقد والوعي النقدي. رغم ما يمكن أن يعيق ذلك من عوامل ضغط وسلطات قمع تؤثر تأثيرا فعالا على بنية الوعي وعلى بنية وشكل الخطاب، ومن ثم نحاول التوصل إلى الإجابة – من خلال هذا الفصل– على الإشكالية الآتية: **ما مظاهر نسق الهيمنة السياسية وآليات فرضها؟ وما الذي يمكن أن يفعله النسق المهيمن بسطوته الضاربة لمواجهة أي مسعى لكسر الهيمنة النسقية؟ وفيم تجلت مركزية الذات التي اتسمت بالرفض والمقاومة؟**

[1]– إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 9.

**1- سياسة التعنيف والمراقبة:**

أشرنا إلى أن السلطة السياسية ترتبط بمفهوم الهيمنة، وهذه الأخيرة تخضع في الغالب إلى نسق القوة، وهو من أبرز الأنساق المتصلة بهيمنة السلطة السياسية، ما يعني أن "الهيمنة تتضمن فكرة القوة"[1]. مع ما تمثله (القوة) من"مجموع وسائل الضغط والقسر والتحطيم والبناء التي تضعها الإرادة والحنكة السياسيتان القائمتان على المؤسسات والتجمعات، موضع عمل لاستيعاب قوى أخرى في ظل احترام نظام ثقافي، أو لتحطيم مقاومة أو تهديد، كما لمصارعة قوى معادية، أو أيضا إيجاد اتفاق أو توازن بين القوى المتواجهة"[2].

سنحاول في هذا الجزء من الدراسة تفسير المقصود بالقوة، وما يمكن أن تنطوي عليه من صور، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السيكولوجية التي سطرتها السلطة العباسية المتمثلة في اعتبار الخلافة حقا مشروعا للعباسيين دون غيرهم، إذ ضللتهم دعاية البيت الهاشمي، وجعلتهم يقتنعون بأنها ميراث آل إليهم من الرسول، وهو ما يبرر علاقة القوة التي تربط بين الفرد والسلطة، وهذا الجانب أشار إليه فوكو، إذ جعل العلاقة بين الفرد والمؤسسة علاقة سلطة، وهذه الأخيرة أداة للمراقبة والانضباط، فكانت الرقابة في فلسفة فوكو طريق الحفر إلى جذور علاقة المتسلط بالمجتمع والفرد عن طريق المؤسسات مثل السجن والثكنة والمدرسة والمستشفى وعبر الممارسات الفعلية لها. وبالتالي، فالمجتمع المدني في رأيه عبارة عن ذوات خاضعة لعلاقات القوة، هذه القوة غالبا ما تكون مرتبطة بالقمع الذي لا نستطيع اكتشافه في العلاقات الرسمية الظاهرة، بذلك يتوجب العودة إلى التحليل والتأويل باستخدام حفريات المعرفة وتحليل الرموز المتواجدة في الخطاب[3]. وتبعا لذلك نطرح السؤال الآتي: **فيم تجلت مظاهر المراقبة والانضباط المتبعة من طرف السلطة السياسية العباسية، وكيف تصدت الذات المقاومة لذلك؟**

[1] - Gustave nicholas fischer, la psychologie social, edition le seuil, paris, 1997, p 121.

[2]- ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 66.

[3]- ينظر: براندا مارشال، تعليم ما بعد الحداثة – المتخيل والنظرية- تر: السيد إمام، ط1، مصر، 2010، ص 132.

بناء على هذا الطرح ستكون التمثيلات السلطوية المتعددة في بنية الخطابات، تتمحور في حضورها الجدلي حول فكرة الصراع بين طرفين، يحاول كل منهما فرض هيمنته على الآخر عبر تمثيلاتها النصية وهما: السلطة الحاكمة، والذات المعارضة، هذه الذات ظهرت في أفكار فوكو حول بناء الذات، والذي يمكن تحديدها من خلال ضدها الذي هو (الآخر)، الآخر السلطوي المتسلط، وهي الفكرة التي أثبتها إدوارد سعيد، لتكون عنوانا للفصل الخامس من كتابه (صور المثقف) وهي (قول الحق في وجه السلطة). ومن مظاهر القوة والرقابة نذكر:

**أولا: القتل:**

إن أولى مظاهر الرقابة المفروضة من طرف السلطة تتجلى في **القتل** الذي تشرعه وتستبيحه السلطة، عقابا لمن تشتم فيه رائحة تهديد الملك، فتحاول التصفية وتخترق الأسباب لتحقيق ذلك، ومن الخطابات التي تحمل علامات تحيلنا على ذلك الخطاب الذي دار في مجلس الخليفة العباسي الثاني (أبو جعفر المنصور)، إذ استدعى (سلم بن قتيبة) وشاوره في مقتل (مسلم الخرساني) فرأى أن يتجاوز له ويصفح عن ذنبه، فعاود استدعاءه ومشورته فقال له: **لا يصلح سيفان في غمد، ثم تلا قوله:"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"**[1]. وهنا يلفت نظر المؤول الثقافي رد سلم بن قتيبة غير المباشر الذي جاء على شكل مثل شعبـي وأكده بآية قرآنية، ما يعني أنه (سلم) يحاول بث محتوى ضمنـي يتوصل إليه من خلال الكشف عن ملابسات الخطاب، والذي يتأتى بالركون إلى الحفر في الذاكرة الثقافية، ذلك أن كتب التاريخ تنوه بالمجهودات العظيمة التي قام بها الفارسي (أبو مسلم الخرساني) في تمكين العباسيين من الملك، أين استطاع وعبد الله بن محمد بن علي بن العباس هزيمة آخر الخلفاء الأمويين (مروان بن محمد) في معركة الزاب الأصفر سنة 132هـ، ضف إلى ذلك إخلاصه للمنصور والسهر على ملكه، فلم يأل جهدا في تعقب الخارجين على الملك لا يفرق في ذلك بين أشياع المنصور وأهله من بني العباس، ولا خصومه الذين يكيدون له في السر والعلانية من ذلك

[1]- الغزالي، مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 25.

محاربته لعم المنصور (عبد الله بن علي) واستيلائه على ما في عسكره من الغنائم والأسلحة فكيف تفرط السلطة فيمن مكن دعائم الدولة، وكان عونا لها؟!

لقد أصبح أبو مسلم الخرساني صاحب الشوكة والسلطان في الدولة العباسية خاصة بعد هزيمة (عبد الله بن علي) عم المنصور، ولعل هذا ما تشي به البنية اللسانية للخطاب (لا يصلح سيفان في غمد، والآلهتان) فالمقصود بالعلامتين الثقافيتين: السيفين والآلهتين: المنصور وأبي مسلم الخرساني، ما يعني أنهما متكافئان، وأن أبي مسلم منازع ومهدد قوي للخليفة، ولعل ما يعزز هذا التأويل شهادة الدارسين فيما يخص طموح أبي مسلم، ومحاولة تفرده بالمكانة والسطوة ولذلك عمل على التخلص من كل ذي سطوة أو نفوذ حتى بلغ عددهم حوالي ستمائة ألف الأمر الذي يدل على "أنه رجل كانت له مكانة كبيرة في الدولة العباسية، بل كانت له اليد العليا في تلك الدولة، وكان أبو مسلم كلما قتل أحدا ادعى أنه قتله لأنه يغش الإمام، وذلك منه إرضاء للعباسيين، مظهرا بذلك تأييده وأنه يعمل لهم، وفي الواقع أنه كان يخطط لمصلحة يراها ويكتم أمرها"[1]. ليتضح للمؤول الثقافي من خلال رد سلم بن قتيبة ما يمكن أن ينطوي عليه الخطاب من مضمر نسقي كأن يكون قد سولت للمنصور نفسه **فصمم على هدم هذا الصرح (أبو مسلم الخرساني) الذي يهدد ملكه، ليسهل عليه سياسة الناس من دون منافسة** ذلك أنه كلما سمت مكانته (أبو مسلم)، وطغى نفوذه، أصبح خطرا كبيرا على نفوذ الخليفة ومكانته "فليس هو الآن منقذ بيته، ورافع دعائم ملكه، والحاجز المنيع ضد الثورات والانقلابات وإنما هو مناظر مرهوب الجانب يستطيع أن ينقض ما أبرم، ويهدم ما بنى، ويفسد عليه أمره ويسلبه ملكه"[2].

يتيقن النسق السلطوي أنه ليس بمستبعد أن يخطط أبو مسلم للإطاحة بخلافة العباسيين كما أطاح بخلافة بني أمية ليحول الخلافة إلى نفسه، وهو تخوف مبرر من طرف السلطة السياسية، التي "تعرف أن التمرد ثاو حتى في أشكال الطاعة انقيادا، وأنه يمكن أن يتفجر بين

[1]– وفاء محمد علي، الزواج السياسي في عهد الدولة العباسية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988 ص 18.

[2]– علي أدهم، أبو جعفر المنصور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1969، ص 75.

يوم وآخر تحت ظروف غير متوقعة"[1]. وهذا ما لا ترضاه الفحولة السياسية، ولعل هذا ما تفطن له سلم بن قتيبة عندما استشاره المنصور (الفحل السياسي)، وضمَّن ذلك في مثل شعبي هو عصارة خبرة الجماعات الثقافية **(لا يصلح غمد لسيفين)** ينبئ معناه بعدم وجود زعيمين لسلطة واحدة، وأن الفحل السياسي لا يقبل ندا ينافسه الرتبة والمكانة، محاولا – من خلال المثل– إقصاء أي تفكير في السلطة، أو منافسة الفرد الحاكم، مما يعزز نسق الهيمنة عبر تمجيد الفحل السياسي. ومن ثم نجزم أن خطاب سلم كان بمثابة جملة ثقافية مركزة اختزنت مضمرات ثقافية وشت بحرص العباسيين على السلطة، "وبطبيعة الملك الاستبدادي، يحب الملك فيه أن يكون ذا السلطان الذي لا يشارك، والحول الذي لا يقاوم، واليد الطولى التي لا تضارعها يد"[2].

يرد النسق السلطوي: **حسبك يا قتيبة لقد أودعتها أذنا صاغية**[3]. يطلب المنصور من مسلم الكف والسكوت عن مقالته، فقد هيمن عليه خطابه من خلال الآليات السلطوية المستعملة (المثل الشعبي والآية القرآنية)، ووافق ما كان يدور في خلده حيال أبي مسلم، وأهمية الخطاب هذه على المتلقي بينها فوكو "فمن شأن الخطاب – عند فوكو– أنه يحتوي على آليات سلطوية تمكنه من الهيمنة من جهة، ومن إنتاج ممارسات خاصة به من جهة ثانية، فالخطاب يتحرك وينتج السلطة كما يهيمن وينتج مؤسساته الخاصة التي تكون صورة للنظام، وطرائق المنع والمراقبة الخاصين به"[4]. كما راق له تواطؤه الثقافي معه كونه تفطن للمضمر والسبب الحقيقي وراء محاولته قتل أبي مسلم الخرساني، وهو ما يعزز حقيقة العلاقة الوثيقة بين الخطابات والأنساق الثقافية السائدة في المجتمع، والتي تشكل فكر الفرد وتطبعه بطابعها،هذا وقد تنفس المنصور حين قتل أبا مسلم، حتى قال له بعض أقربائه ساعة قتله: "عُدَّ هذا اليوم أول يوم من خلافتك"، وقد لا نعجب من صنيع النسق السلطوي (قتل أبي مسلم الخرساني) إذا ما رأينا

---

[1]– رشيد بوسعادة، الإطار السوسيو– تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية، ص 151.

[2]– وفاء محمد علي، الزواج لسياسي في عهد الدولة العباسية، ص 36.

[3]– الغزالي، م، ن، ص، ن.

[4]– عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص –المفهوم والعلاقة والسلطة– ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 2008، ص 187.

الموقف نفسه يتخذ مع أقرب الناس إليه وهو عمه (عبد الله بن علي)! الذي فعل ما فعل هو الآخر من نصرة الدعوة العباسية، وتقتيل خصومها من بني أمية، فضلا عن حروبه الموفقة في صد جيوش مروان.

يتضح هذا أكثر من خلال التعرض للخطاب الذي دار بين (المنصور) ومنادمه (عباس بن المُتوفى)، حيث طلب منه محادثته عن ثلاثة في أول أسمائهم عين، قتلوا ثلاثة في أول أسمائهم عين؟ فقال عباس: **لا أعرف إلا ما تقول العامة يا أمير المؤمنين، قالوا: إن عليا قتل عثمان – وكذبوا والله- وعبد الملك بن مروان قتل عبد الله بن الزبير، وسقط البيت على عم أمير المؤمنين!**[1]. إذا ما أمعن المؤول الثقافي في الأسماء المذكورة يتبدى له سؤال ثقافي هام يتمثل في تركيز المنادم على هذه الأسماء بالذات دون غيرها، وعن نقطة التقائها؟ ما يعني أنه عليه (المؤول الثقافي) أن يتحول إلى جهاز استقبال فعال، قادر على تلقي الرسالة، وإعادة فك شفراتها وتأويلها وصولا إلى إنتاج دلالة النص المحتملة، وفق سياقات زمنية وثقافية معينة فبالعودة إلى الذاكرة الثقافية تظهر الهوية الثقافية للأسماء، على أنها نماذج إنسانية ذات دلالات سلطوية، تنضوي تحت لواء السياسة، بداية من الخلافة الراشدة مع علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان – رضي الله عنهما- أين أُتهم علي بمقتل عثمان مرورا بالخلافة الأموية، عندما أمر عبد الملك بن مروان الحجاج بقتل عبد الله بن الزبير ليتسلم الخلافة بالقوة وصولا إلى الخلافة العباسية، أين قتل عم المنصور (عبد الله بن علي) مع الإشارة إلى الحادثة، دون تصريح بمن قتله. ما يعني وجود مضمر نسقي تعمد المنادم عدم التصريح به، ليتأكد أن إنتاج الخطاب هو "إنتاج مراقب ومنتقى، ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها في الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة"[2].

[1]– تقي الدين أبي بكر بن علي بن محمد ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص 56.

[2]– هندس باري، م، ن، ص 20.

يقول المنصور بعدما تملكه الضحك: **إذا سقط البيت على عمي فما ذنبي؟ فقال: ما لك ذنب يا أمير المؤمنين**[1]. يظهر إدراك المنصور لتعريض المنادم، كونه يحمله مسؤولية مقتل عمه، وأن سقوط البيت عليه لم يكن محض حادث، بقدر ما هو ضحية من ضحايا السلطة، ووسيلة من وسائلها للذود عن حمى الملك. من هنا يتمكن المؤول الثقافي من الكشف عن المضمر الثقافي الثاوي وراء الخطابين؛ وهو الهيمنة وحرص السلطة على نجاة الدولة من أخطار البغي والخروج على النظام، ففي سبيل هذه الغاية أسرف في سفك الدماء، وتقطيع الأرحـام وأن ما قام به مع أكبر زعماء الدولة في عصره يبين في وضوح وجلاء من أن المنصور كان مكيافلي السياسة، لا يحجم عن الغدر، وقطع الرحم وكفر النعمة إذا رأى منفعته في ذلك، وهذا المضمر المتوصل إليه صرح به (لعبد الصمد بن علي) عندما استنكر عليه شدته يقول:" لقد هجمت بالعقوبة حتى كأنك لم تسمع بالعفو؟ قال: لأن بني مروان لم تبلَ رممهم، وآل أبي طالب لم تغمد سيوفهم ونحن بين قوم قد رأونا أمس سوقة، واليوم خلفاء، فليس تتمهد هيبتنا في صدورهم إلا بنسيان العفو واستعمال العقوبة"[2].

يتضح جليا من خلال اعتراف أبي جعفر المنصور سبب لجوء السلطة العباسية إلى الهيمنة، وهو تعدد مراكز القوى المتنافسة فيما بينها، وكثرة الطامعين والمهددين للملك (الأمويين والعلويين)، وقد ظهرت هذه المنافسة في وقت مبكر، حتى قيام الدولة في عام 132هـ، وما يلاحظ على ردود أفعال المخاطبين هو التعريض بسياسة المنصور القمعية دون تصريح بذلك وذلك راجع إلى قربهم من السلطة (المنادم) من جهة، كما وأنهم لم يعنوا بهذا القمع.

**ثانيا: النكب:**

تتمظهر قوة ورقابة السلطة العباسية – بالإضافة إلى القتل– في التخطيط لعقاب ونكب المهيمن عليهم، إذا ما شكلوا تهديدا وخطرا على الملك واستقرار الدولة، ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى هذا الخطاب الذي دار في مجلس هارون الرشيد، والذي جمعه بنديمه، وكاتم

[1]– الحموي، م، ن، ص، ن.

[2]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط2، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص 433.

أسراره (إسحاق بن علي بن عبد الله بن عباس)، حيث كان يسايره يوما وولداه عنده (الأمين عن يمينه، والمأمون عن شماله)، فجعل يحدثه، ثم بدأ يشاوره في أمر البرامكة، وقصة البرامكة من القضايا التي شغلت الباحثين، وأسالت الحبر، فعجت بسيرتهم كتب التراث، خاصة نكبة الرشيد لهم وتغيره حيالهم فذهب الباحثون في هذا الشأن مذاهب شتى، وكثر الكلام والجدال في أسباب ذلك؛ فمنهم يرى أن الرشيد غضب عليهم لوجود علاقة بين جعفر بن يحي البرمكي وبين أخته العباسة وبعضهم يرد ذلك إلى إطلاق جعفر يحي بن عبد الله العلوي بعد أن أمره الرشيد بحبسه... إلى غيرها من الأسباب التي تناقلتها كتب التاريخ .

قد يتوصل المؤول الثقافي من خلال الذوات الثقافية المتحاورة إلى أسباب أخرى جعلت النسق السلطوي يتغير اتجاه محكوميه (البرامكة)، وتمسهم سياسته القمعية (النكب) بعدما كانوا الأقرب والأنفع له؛ فهم من مكنوه من الخلافة يقول الرشيد ليحي البرمكي عندما بشره بالخلافة وأتاه بالخاتم وهو نائم:" يا أبت أنت أجلستني في هذا المجلس ببركتك، ويمنك وحسن تدبيرك وقد قلدتك الأمر"[1]. فيعترف النسق السلطوي بفضل يحي عليه، ويقلده جراء ذلك مقاليد الحكم والحل والربط، وهي كلها ملابسات تحيط بالخطاب، تنطلق منها الدراسات الثقافية "لأن النصوص لا توجد في فراغ مكتفية بعزلتها الرائعة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية، وليس التراث نفسه بالنصب الفخم القائم فيما وراء الزمان المكان، بل هو كما أكد بول ريكور بناء سردي يتطلب عملية إعادة تأويل مفتوحة النهاية، وبالتالي فإن معاينة التراث تعني أيضا معاينة الوعي، بمعنى التمييز النقدي بين التأويلات المتصارعة"[2].

لقد شاور الرشيد إسحاق في أمرهم وأسر إليه ما أضمره قلبه حيالهم- وكان إسحاق ميالا للبرامكة ويحطب في حبالهم- فاعتذر على نصحه، غير أن الرشيد عزم على سماع مشورته، وأنه لا يتهمه في نصيحة، ولا يخافه في رأي ولا مشورة، فقال: **يا أمير المؤمنين، إني**

---

[1]- جورجي زيدان، التمدن الإسلامي، ج4، ص 429.

[2]- رتشارد كيرني، بين التراث واليوتوبيا – مشكلة التأويل النقدي للأسطورة – ضمن كتاب: الوجود والزمان والسرد – فلسفة بول ريكور- تر: سعيد الغانمي، ط1، النركز الثقافي العربي، المغرب، 1999، ص 104- 105.

**أرى نفاستك عليهم بما صاروا إليه من النعمة والسعة، ولك أن تأمر وتنهى وهم عبيد لك بإنابتك إياهم، فهل ذلك كله إلا بك؟**[1] إن قراءة ثقافية لخطاب الناصح تبين تلك الهالة القدسية التي يتصف بها النسق السلطوي والتي أضفتها عليه الثقافة، باعتباره خليفة الله في الأرض فهو الآمر والناهي، وإليه ينوب عبيده إذا أخطأوا، وكل شيء بيده، وبالتالي، فهو يعترف بالفحولة السياسية وبجبروتها التي تتناص مع صفات الله (الأمر، النهي، العبيد، الإنابة القدرة) وهذا ما تبحث عنه السلطة، بحيث "تبحث عن الاعتراف بها، لا فقط بمعرفتها والتعرف عليها بل أيضا بتجسيدها وممارستها، بتوازنها واختلالها، بمرونتها وعنفيتها، بتخفيها وتجليها في صلب العلاقات الاجتماعية"[2]. ومن ثم تكون مشورة إسحاق مراجعة العلاقة بين الرشيد والبرامكة .

يقول الرشيد: **فضياعهم ليس لولدي مثلها، وتطيب نفسي بذلك لهم**. يمكن اعتبار رد الرشيد بمثابة جملة ثقافية تنطوي على مضمر نسقي ثقافي مفاده **السيطرة المالية** للبرامكة، أين تثبت كتب التاريخ أنهم امتلكوا الضياع، وأسرفوا في العطايا والهبات حتى أوغروا صدر الرشيد ونافسوه في الأبهة والجاه، ويذكر الإتليدي أن الرشيد كان يقول:" أغنيناهم وأفقروا أولادنا، ولم تكن لأحد من أولادنا ضيعة من ضياع البرامكة"[3]. ليتبين للمؤول الثقافي حقيقة تقلب الرشيد وتغيره على البرامكة؛ إذ كبر في نفسه نعمه عليهم، وخشي على ملكه وسلطانه، نظرا لأهمية سلطان المال في تحقيق الهيمنة، غير أن إسحاق يستمر في استعطاف الرشيد يقول: **يا أمير المؤمنين، إن الملك لا يحسد ولا يحقد، ولا ينعم نعمة، ثم يفسد نعمته**[4]. يواصل إسحاق في التعريض بما يمكن أن توسوس به السلطة لمريديها من: حقد وحسد وتقلب لقلب السلطان، ومن ثم يضعف إسحاق أسباب تقلب الرشيد على البرامكة –المشار إليها أعلاه– ويؤكد فرضية خوف الرشيد من الصيت الذي بلغه البرامكة، والثراء الفاحش الذي نافسوا فيه الخليفة، والذي يهدد سلطته، ولعل هذا ما ذهب إليه ابن خلدون في مقدمته يقول:" وإنما نكب البرامكة ما كان من

---

[1]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5، ص 325.

[2]– ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 46.

[3]– الإتليدي، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، ص 115.

[4]- ابن عبد ربه، م، ن، ص، ن.

استبدادهم على الدولة، واحتجابهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه فغلبوه في أمره وشاركوه في سلطانه، فعظمت آثارهم وبعد صيتهم، وعمروا مراتب الدولة"[1].

يقول إسحاق: **فرأيت الرشيد قد كره قولي، وزوى (صرف) وجهه عني**[2]. يثبت الخطاب –إذن– السبب الوجيه في تغير الرشيد على البرامكة، فهو يخشى من نعمته التي أنعمها عليهم والمكانة الرفيعة التي أعطاها لهم، والثقة التي أحلها إياهم، يخشى من تملكهم للقوة التي هي مفتاح السيطرة السياسية، ومن ثم فمشورة إسحاق ودفاعه عن البرامكة لم تعزز نسق الهيمنة ولم يتواطأ مع السائد ثقافيا – حب الملك والحفاظ عليه– وهو ما لخصته الجملة الثقافية المتمثلة في المثل السابق (لا يصلح سيفان في غمد) – مثلما فعل مشاور المنصور قبلا– وانطلاقا من تصرف النسق السلطوي يدرك إسحاق النية العقابية اتجاه البرامكة يقول: **فعلمت أنه سيوقع بهم، ثم انصرفت فكتمت الخبر، فلم يسمع به أحد، وتجنبت لقاء يحي والبرامكة خوفا أن يظن أني أفضي إليهم بسره، حتى قتلهم، وكان أشد ما كان إكراما لهم، وكان قتلهم بعد ست سنين من تاريخ ذلك اليوم**[3]. إن المتأمل في توقع إسحاق يدرك سيطرة وتحكم النسق الذهني والثقافي في تفكير الكائنات الثقافية؛ فقد كان شك إسحاق في محله، في تحول الرشيد وإيقاعه بالبرامكة فهو على علم بالقانون الثقافي الذي لا يرحم، قانون السياسة النفعية الذي يفرط في الأرحام (عم المنصور) فكيف بالغريب (البرامكة/ الفرس)!! ومن ثم "لم يكن هذا العمل بدعا في الدولة العباسية، فإن المنصور والمهدي سلفا في ذلك؛ فقد أوقع المنصور بوزيره أبي أيوب المورياني قتله هو وأقاربه واستصفى أموالهم، لخيانة مالية اطلع عليها منهم، وأوقع المهدي بوزيره أبي عبد الله معاوية ابن سيار، ويعقوب بن داود لوشاية كانت بهما، مع نزاهة الأول وحسن سيرته، ومع ما كان للمهدي من الولوع بالثاني حتى كتب للجمهور أنه اتخذه أخا في الله، كل هذا قد سبق

[1]– عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون المسمى "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرا: سهيل زكار، ج1، دار الفكر، بيروت، 2001، ص 15– 16.

[2]– ابن عبد ربه، م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

به الرشيد"[1] . ليحاول إسحاق هو الآخر تجنب سخط هذا القانون وعدم رضاه، أين تجنب لقاء البرامكة، إبعادا للشبهة ولغضب السلطة، ولعل ما ينبئ بصرامة هذا القانون الثقافي مدة قتل الرشيد للبرامكة (بعد ست سنين) ما يعني أن النكبة لم تكن فجائية ولا كانت نتيجة ثورة عاطفية كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين، بل بعد تفكير طويل وتربص بهم.

يظهر للمؤول الثقافي أن السلطة تعثر في كل مرة على تقنيات جديدة للعقاب والجريمة واحدة، وكذا المجني المقصود واحد، هو من تتوفر وتكتمل فيه معالم السياسية، ويميل إلى الانفصال عن السلطة المركزية، فيشكل خطرا على استمرارها (أبو مسلم الخرساني، البرامكة عبد الله بن علي)، وبالتالي ارتكز الصراع بين "نزعتين سياسيتين: الأولى تميل إلى الانفصال الإقليمي، والأخرى تميل إلى الوحدة والتماسك وتأكيد السلطة المركزية، وقد انتصرت عوامل الوحدة والتماسك على عوامل الانفصال والإقليمية"[2]. ومن ثم لا تهم وسيلة العقاب المتبعة المهم هو الهيمنة والحفاظ على السلطة وتوارثها، فهذا المنصور قد ترك الناس كما وصفهم مخاطبا ابنه (المهدي) :" إني تركت الناس ثلاثة أصناف: فقيرا لا يرجو إلا غناك، وخائفا لا يرجو إلا أمنك ومسجونا لا يرجو الفرج إلا منك"[3]. لنخلص في الأخير إلى أن "ألاعيب السياسة دائما تجري من وراء ستر كثيفة، ولا يعلم الأكثرون إلا المظاهر، وهي قليلة الدلالة على البواطن"[4].

**ثالثا: تغييب النسق الأنثوي المشارك للقرار السياسي:**

لقد شهد العصر العباسي تدخلات كثيرة للمرأة في صنع القرار السياسي، أين ظهرت مشاركتها في شؤون الحياة السياسية، وقد بدا ذلك واضحا منذ العصر العباسي الأول، إذ حصلت على مكانة رفيعة لدى الخلفاء استطاعت من خلالها الحصول على تأييدهم، دل على ذلك مكانة (الخيزران) زوجة الخليفة المهدي، وبطشها، أيام حكم زوجها وبعده، وهو ما جعل

---

[1]– وفاء محمد علي، الزواج السياسي، ص 35.

[2]– عمر فاروق، تاريخ العراق في عصر الخلافة العربية الإسلامية، بغداد، 1988، ص 92.

[3]– عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول– دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي– ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 116.

[4]– أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، ص 36.

ابنها (الهادي) يتبرم من تدخلها في القرارات السياسية، لتحاول التعجيل في اعتلاء ابنها الثاني (الرشيد) الحكم وتحبيبه له بعد رفضه، فكان يحترمها ويحافظ على ولائها باعتبارها المرأة التي كان لها الفضل الكبير في إيصاله إلى سدة الحكم، وتلتها بعد ذلك السيدة زبيدة زوجة الرشيد بما فعلته حتى يتمكن ابنها (الأمين) من الحكم دون الابن الأكبر(المأمون) الفارسي، ضف إلى ذلك دور (شغب) أم الخليفة المقتدر بالله في تعيين رجالات الدولة في كافة المناصب، وغيرهم كثير من سيدات البيت العباسي، ممن كان لهن دورا هاما وبارزا في صنع القرار السياسي ومحاولة اقتحام حصون النسق – الثقافة التي ألحت على أن ذلك من مهام الفحل السياسي ولعل ما قام به الخليفة الهادي في خطاب جمعه بقواده، خير دليل على ذلك فقد جمعهم ذات يوم – بعدما رأى المواكب تغدو على بابها وتروح كل يوم– وقال لهم: **أيما خير أنا أم أنتم؟ قالوا: بل أنت يا أمير المؤمنين؛ قال: فأيما خير أمي أم أمهاتكم؟ قالوا بل أمك يا أمير المؤمنين؛ قال: فأيكم يحب أن يتحدث الرجال بخبر أمه، فيقولوا فعلت أم فلان، وصنعت أم فلان، وقالت أم فلان؟ قالوا: ما أحد منا يحب ذلك؛ قال: فما بال الرجال يأتون أمي فيتحدثون بحديثها!**[1] يلجأ الفحل السياسي إلى أسلوب يحاول من خلاله إقناع قواده، بعدما حذر أمه بالابتعاد عن شؤون السياسة، وأنه سوف يضرب عنق من لجأ إليها، ومن ثم فحجج الهادي كلها عبارة عن جمل ثقافية تشي بالنسق الفكري الجمعي حيال المرأة، والتي يعتبر ما يصدر منها خارج البيت عيبا ويُعير به ! ليكون بذلك البيت موضعها اللائق بها، وهذا ما يفسر نصيحته لها قبلا (أما لك مغزل يشغلك، أو مصحف يذكرك، أو بيت يصونك!) ولعل تصرف الفحل هذا يبرره الخوف من رغبة المرأة في موضوع قيمته (السياسة) ومحاولة اقتحام مملكته "إن الهاجس الأساسي في قمع حرية المرأة يكمن في خوف أساسي عند الرجل فالمواضيع التي تدخل في ملكيته لا يمكن الحفاظ عليها إلا من خلال قمع الرغبة لها، فهي ما دامت في إطار الحاجة والطلب، تبقى مرتهنة به (...) ولكن إذا حصل أن رغبت، فإن ذلك سيشكل خطرا لا مفر منه، لأن احتمال تحول موضوع الرغبة إلى شخص غيره يضعه في موضع خطر ..."[2].

---

[1]- أحمد فريد رفاعي،عصر المأمون، ج1، ط2، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1927، ص 109.

[2]– عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د، ت)، ص 123.

ويقال أن القواد انقطعوا عنها البتة بعد خطابه، فشق عليها ذلك وحلفت ألا تكلمه، الأمر الذي يعزز فرضية تحكم النسق الجمعي وهيمنته، وقمع النسق الأنثوي في سعيه للظهور، أو المساس بما هو من حق الفحل السياسي (المشاركة في أمور السياسة) .

**رابعا: الشك والاتهام:**

إن لجوء النسق السلطوي إلى تقنية العقاب هو واقع فرضه الجو السياسي المتكالب؛ فقد كثرت الحيل والخدع السياسية وأصبح الجو مشحونا بالمؤامرات والخدع، وبات الخليفة خائفا على نفسه مما يمكن أن يتربص ويحاط به، فضلا عن استقرار ملكه، وهذا ما وشى به الخطاب الذي دار في مجلس الخليفة (المأمون)، إذ كان (يحي بن أكثم) يذاكره، فغفا المأمون ثم انتبه فقال: **يا يحي انظر إلى شيء عند رجلي، فنظرت تحت فراشه إلى حية بطوله فقتلوها، فقلت إنضاف إلى كمال أمير المؤمنين علم الغيب، فقال: معاذ الله، ولكن هتف بي هاتف الساعة، وأنا نائم فقال:**

**يا راقد الليل انتبه إن الخطوب لها سُرى**

**ثقةُ الفتى بزمانه ثقة محللة العُرى**

**فانتبهت فزعا أن قد حدث أمر ما قريب أو بعيد، قال: فتأملت بأقرب زمان فكان ما رأيت**[1].

إن قراءة الخطاب قراءة ثقافية يجعلنا نعتبره في كليته بمثابة جملة ثقافية تنطوي على مضمر ثقافي ينبئ بجو سياسي مشحون بالخطط والمؤامرات؛ فقد بات صاحب السلطة في خطر، يتوقع ما سيحدث له في منامه، ولا يثق حتى بالأقرب، ليكون بذلك المنام وسيلة لكشف المخبوء والإعلان عن المخفي، وهذا دلالة على توغل النسق الفكري وتحكمه في المنظومة الثقافية السياسية، التي أقرت أن الحذر واجب في ظل طمع سياسي وصراع حول السلطة ولعل ما يبرر سيطرة هذا النسق الفكري هو توقع ما يحدث من مؤامرات عن طريق المنام!! ولا يخفى على أحد أن ما يرى في المنام ويتكرر – في بعض الأحيان– صادر عن تفكير الإنسان المتواصل وتعلقه بما يرى، لذا فعلى السلطة الانتباه والحرص الدائمين إن أرادت الاستمرار.

[1]- الطبري، مختصر سير الملوك، ص 190.

هذا، وقد استهدفت السلطة السياسية بالرقابة والعقاب فئة المثقفين – مثلما رأينا في الفصل السابق– خاصة الفقهاء، إذ حاولت توظيف ذات الفقيه وتهجينه ودمجه ضمن النسق السياسي الذي يعمل رجل السلطة من أجله، فهذا المثقف غالبا ما تربطه علاقة بالسلطة يصعب تحديدها "العلاقة التي تقوم بين ممثلي السلطة السياسية، وممثلي السلطة الثقافية هي علاقة في غاية التعقيد يتدخل في صياغتها عدد كبير جدا من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والنفسية، وهذا ما يجعل منها علاقة لا يمكن تحديدها بشكل نهائي، إنما يمكن الحديث عنها في جانب من جوانبها فقط"[1]. غير أنه وتماشيا مع النسق الفكري لأي أمة من الأمم تتضح العلاقة المتنافرة بين السلطتين: السياسية والثقافية "فهما إلى حد ما منفصلتان وغالبا ما توجدان في فضاءين منفصلين، لكنهما مدفوعتان مرارا إلى أن تتقاربا وتتصلا وتتلاقيا"[2].

يظهر من خلال ما قيل أن المثقف ينتظم في علاقة توتر مع السلطة، علاقة ضدية طرفها الأول المثقف بما يمثله من سلطة تشمل الممارسات الفكرية والرمزية، وطرفها الثاني السلطة بما تمثله من إجراءات قمعية، رامية إلى إقصاء دوره، ولعل ما عزز من توتر هذه العلاقة هو الجو السائد آنذاك، المشحون بالمراء والدس والنفاق خاصة أهل المجلس فهم في صراع سواء أكان معلنا أو صامتا لا يرحم يتقاتلون على مجلس من المجالس يتنافسون فيه في الارتفاع والانخفاض، والقرب من وسادة الصدر، والبعد منها والتقرب في الدخول من مضايق الطرق، ومن ثم يؤخذ ويقتل بوشايته، كما قد ينجو بفضل مقاومته للآخر السلطوي الفوقي، ومن الخطابات التي حملت علامات تحيلنا إلى هذا الصراع الخطاب الذي دار بين (المهدي) وشريك بن عبد الله ت 177هـ (القاضي والمحدث) هذا النسق السلطوي الذي جاء إلى الحكم بعد انتهاء دور عنيف– كما رأينا– ضرب فيه الخصوم من دون رحمة، وأُريقت فيه الدماء ونكل بالناس على التهمة، والأمة منهوكة والهدوء سائد على مضض. فحاول اتباع سياسة رشيدة ترضي الناس، واهتم بإقامة العدل، غير أن المثقف يفرض كيانه، فيفسر تصرفات السلطة.

[1]– حسين الصديق، الإنسان والسلطة، ص 29.

[2]– عبد الفتاح كليطيو، من شرفة ابن رشد، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009، ص 22.

يدخل شريك بن عبد الله القاضي على المهدي، فلما رآه قال: **علي بالسيف والنطع فقال: ولمَ يا أمير المؤمنين؟ قال: رأيت في منامي كأنك تطأ بساطي وأنت معرض عني فقصصت رؤياي على من عبرها، فقال لي: يظهر لك الطاعة ويضمر المعصية**[1]. يظهر للمؤول الثقافي سياسة العنف المتبعة اتجاه المثقف، أين يؤمر بقتله، بسبب عدم الانصياع وموافقة السلطة، وهذا ما عبرت عنه رؤيا رآها، وفسرها مبغض المثقف والواشي به (الفضل بن الربيع)، فيقول النسق الثقافي: **والله ما رؤياك برؤيا إبراهيم الخليل، ولا معبرك بيوسف الصديق –عليهما السلام– أ فبلأحلام الكاذبة تضرب أعناق المؤمنين؟**[2] يبدو أن الخطاب الموجه للذات السلطوية الحاكمة جاء مشوبا بنبرة التحدي، إذ يستعمل ثقافة الاستعلاء التي تستعملها السلطة ويضيف إليها الاستخفاف والسخرية من الأعذار التي باتت تقدمها لتبرر بها مشروعية العقاب والمراقبة – الرؤيا والمنام– وإذا عدنا إلى الرؤيا وجدناها في حقيقتها عبارة عن فعل باطني، وقد تكون نتيجة دس ووشاية من طرف الأعداء، الأمر الذي يجعل الخليفة يفكر فيه، ليراه في منامه (مكنونات)، وعلى هذا الأساس عرفت المنامات في ارتباطها بالأحوال النفسية لرائي المنام فهي:" نتاج نفسي يختلف عن النتاج المعرفي في حال اليقظة، وهي على ذلك المشهد المتخيل الذي يراه الرائي حال نومه، بل هو حاصل تفاعلات نفسية قسم منها امتداد لليقظة، أو لما بعدها"[3]. كما ويشير إلى مضمر ثقافي يفسر بسياسة الدس والمراء والمشاحنة، فالتنافس والدسائس عملات متداولة بين الجلساء، كل جليس يسعى إلى أن يشد إليه وحده اهتمام صاحب المجلس، ما يعني أن مفسر المنام قد يتحكم فيه هذا النسق الفكري.

يستحيي النسق السلطوي من تصرفة، ويأمر بخروج النسق المثقف، فيدل بذلك على تغلب المؤسسة الثقافية على الآخر السياسي الفوقي، كما ويتضح من خلال وقائع الخطاب أن

---

[1]– الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 262.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– مي أحمد يوسف، جماليات السرديات التراثية – دراسة تطبيقية في السرد العربي القديم– ط1، دار المأمون للنشر والتوزيع، الأردن، 2011، ص 127.

"استغناء النظام عن الاستخدام المفرط للقمع لتثبيت حكمه، لا يمكن أن يتم دون مثقفين"[1]. ومما زاد من الفرضية القمعية للسلطة، الحركات التي أشاعت الفتن الدينية والاضطرابات السياسية ومما يدل على خطورتها ومدى تهديدها للدين والدولة معا، أن أصبح مجرد الاتهام بالانتماء إليها كفيلا بتنكيل الخلفاء العباسيين، مهما بلغت مكانة أصحابها، حتى وإن كان ذلك بمجرد الشك، وغالبا ما تستهدف فئة معينة تشكل خطرا على السلطة السياسية وبقائها، فتحاول إنكار واستهجان سلوكها، لتفرض بذلك رقابة وتضيق عليها الخناق باسم الدين والإيمان، وفي مقابل ذلك يصر النسق الضد على المقاومة والمواجهة، ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى هذا النوع من الصراع الخطاب الذي دار بين السلطة سلطة المنكِر، والمحظور الديني، ذلك أنه من أعظم الآثام في ذاكرة المحظور الديني نجد الخمر، وكذلك الزندقة التي عرفت مقاومة أيام المهدي، وهو ما يبرزه المسعودي يقول:" لقد أمعن الخليفة المهدي في قتل الملحدين والمنحرفين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم اعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وديصاف، ومرقيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره، فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس"[2].

لقد دار الخطاب بين (هارون الرشيد) الممثل لسلطة المنكِر، والمدنِس الشاعر الفارسي صاحب ديوان الخمريات (أبو نواس)، فقد طلب الرشيد أن يحمل إليه أبو نواس، وعند دخوله أمر بقتله، فقال أبو نواس: **أتقتلني شهوة لقتلي؟ فقال: لا، بل أنت مستحق القتل. قال: فبم استحقيت القتل؟ قال: بقولك**[3]**:**

**ألا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرا إن أمكن الجهر**

إن المتأمل في الخطاب يدرك اشتراك كل من (أبي نواس، والقاضي المحدث شريك) في نفس العقاب، واتهامهما من طرف السلطة سلطة المنكر، وكلاهما يمثل سلطة المعرفة؛ الفقيه ورجل

---

[1]– عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، مجلة تبين، ع 4، قطر، ربيع 2013، ص 10.

[2]– أبو الحسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط1، ج2، مرا: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، 2005، ص 104.

[3]– الإتليدي، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، ص 273.

الأدب (الشاعر) ولا يخفى أهمية سلطة المعرفة – كما سيتضح ذلك في نقطة لاحقة– فهي سلطة تقابل سلطة القوة والجاه ومن ثم تحاول السلطة امتلاك الأفكار خدمة لمشروعيتها وتغطية لمخططاتها، أما إذا ما لاحظت النشوز والاختلاف فيتم اللجوء إلى العقاب والسياسة القمعية بتهمة التدنيس واقتراف المحظورات الدينية؛ فتعاطي الخمر والافتتان به هي من السمات الثقافية للعصر، فقد سقيت تربته بالترف والمجون، وعجت قصور وبلاطات الحكام به، دون مبالاة بالأعراف الدينية المحرمة له، وانعكس ذلك على الأعراف والتقاليد الأدبية، فاستبدلت المقدمة الطللية بالمقدمة الخمرية، وكانت فنا قائما بذاته سمي "بالخمريات". ومن ثم لا رادع ولا رقابة تراقب تصرفات السلطة، التي تستبيح كل شيء، في حين ينمو الوازع الديني إذا تعلق الأمر بمن تستهدفهم السلطة !

يقول أبو نواس: **يا أمير المؤمنين، أفتعلم أنه سقاني وشربت؟ فقال له: أظن ذلك. فقال: يا أمير المؤمنين أفتقتلني على الظن، وقد قال تعالى:﴿ إن بعض الظن إثم﴾ الحجرات 12**[1]. يظهر للمؤول الثقافي تعريض أبي نواس بسياسة الرشيد، الذي لا يتوانى في الأخذ بأي وسيلة، تشبع نهمهم السياسي والسلطوي، فيحاوره انطلاقا من حقيقة معروفة وهو أن الشعراء يتناولون المواضيع الشعرية، دون اعتقاد بما يقولون، ومن ثم على الرشيد التثبت في حكمه على الرعية، وعدم الانطلاق من الظن.

يكمل النسق السلطوي محاورة النسق الفكري، فينتقل إلى اتهام جديد يقول: **قد قلت ما تستحق به القتل. فقال: ما هو؟ فقال له: قولك:**

**ما جاءنا أحد يخبر أنه في جنة من مات أو في النار**

**فقال له: يا أمير المؤمنين! هل جاءنا أحد؟ قال: لا. قال: أتقتلني على الصدق؟**[2]

يواصل الرشيد الاتهام، فينتقل من موضوع الخمر إلى أمور غيبية، وينطلق دائما من شعر أبي نواس، فيثبت ظاهر البيت استئثار الله بمعرفة جزاء ومآل عباده بعد الموت، وأن لا أحد استطاع معرفة ذلك، في حين يضمر إنكار حقيقة دينية بأن هناك حياة أخرى بعد الموت وأن

[1]– الإتليدي، م، ن، ص 273.

[2]– م، ن، ص 274.

هناك جزاء... ويحاول أبو نواس دائما التلاعب بما يرد في الخطاب من حقائق يظهر من خلالها معتقده ورأيه في الدين الإسلامي.

يقول النسق السلطوي: **دع هذا كله، فقد اعترفت في مواضع كثيرة من شعرك بالزنا. فقال أبو نواس: قد علم الله قبل علم أمير المؤمنين بقوله تعالى:﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون ألم ترى أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ الشعراء 224**[1]. يظهر واضحا اطلاع أبي نواس على النصوص القرآنية، الأمر الذي يجعل المتلقي يشك فيما ألصق به من تهم كالإلحاد والزندقة، مثبتا من خلال رده صدق المقولة الفلسفية التي ترى أن "الشعر يراد منه حسن الكلام، أما الصدق فيراد من الأنبياء" وهو أيضا إشارة إلى قانون من القوانين الثقافية قانون الكذب الثقافي والتملق، حيث ابتعد الشاعر عن المثالية والصدق، وحصرت رسالته في الفوز بالمجد والثروة والشهرة، فتلون الأدب بلون التضرع والاستعطاف.

يطلب الرشيد بأن يخلوا عنه. فيتمكن النسق المدنِس من التغلب على النسق المنكر للمحظورات الدينية من خمر، وزنا، وتعد لحدود الدين... وهو ما ينبئ بمنظومة نسقية تشي بأن تهمة الزندقة قد أصبحت ذريعة للانتقام من الخصوم، فما أسهل أن يرمى شاعر بالكفر والزندقة والخروج عن الدين لكلمة قالها تحتمل أكثر من تأويل. وهذا كان سبيل كل متهم، من ذلك الخطاب الذي جمع المهدي في مجلس برجل رمي بالزندقة، يقول النسق المدنس بعد سؤال المهدي له: **أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا – صلى الله عليه وسلم– رسوله، وأن الإسلام ديني، عليه أحيا، وعليه أموت، وعليه أبعث**[2]. يظهر من خلال رد الرجل المقصود بالزندقة، أين يراد منها الخروج عن تعاليم الإسلام والكفر والإلحاد، وهو ما لم يصدقه المهدي، متهما إياه بأنه يقول ذلك مدافعة عن نفسه، فأمر بضربه وهو يقرره، ولما أوجعه الضرب قال له: **يا أمير المؤمنين اتق الله، فقد حكمت علي بخلاف حكم الله تعالى، وخلاف حكم رسوله، فإن الله بعث محمدا (ص) يقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها**

[1]– الإتليدي، م، ن، ص 274.

[2]– التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج8، ص 267.

**عصموا دماءهم وأموالهم، وأنت قد جلست تطالبني وتضربني حتى أكفر فتقتلني**[1]. يحلل الرجل سياسة العباسيين الجائرة، ويحاول نقدها، فقد أشهروا أنها قائمة على العدل مصدرها ما ورد في كتاب الله وسنة نبيه، فيعقد بذلك مقارنة بين حكمه وبين ما أقره الإسلام، مستنتجا حجم المفارقة في السياسة العباسية بين النظري والعملي؛ بين ما أقروه وأشهروه نظريا من تطبيق للدين، وبين ما أضمروه عمليا من قتل وتعنيف، وهذا المضمر هو ما تفطن له النسق المنكر فخجل، وعلم أنه قد أخطأ، فأمر بإطلاقه. وهذا هو دور المثقف في نظر غرامشي، الذي يكون "قادرا على تبيين أن الواقع الاجتماعي القائم غير طبيعي، ويمكن تغييره بالقدرة على تحليل ثقافته ونقدها وتحقيق الهيمنة الثقافية للمضطهدين"[2]. وهو الأمر الذي أكده إدوارد سعيد كون" المثقفين ليسوا محترفين مسختهم خدمتهم المتزلفة لسلطة فائقة العيوب، بل هم مثقفون في موقع يتيح المجال للاختيار ويقوم أكثر من غيره على المبادئ، بحيث يمكنهم فعلا من قول الحق في وجه السلطة"[3].

إن توفر مثل هذا النوع من المثقفين، ساهم في استنكار الأنماط السلوكية المترسخة في السلطة، والتي حولت صاحبها إلى طاغية وجبار ومستبد، لا شيء يعلو عليه، وهو يعلو على كل شيء، مستندا في ذلك إلى طبيعة السلطة، بما تنطوي عليه من فرضية قمعية، رامية إلى التأثير الفعلي على الأشخاص والوقائع، هذه الفرضية التي استمدتها الدولة مما حولها من ثقافات، حيث تتبع أسلوب الممارسة الأمثل للسلطة، الذي نص عليه ميكافيللي:" إنه من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين، فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك"[4]. وتستمر معها أيضا صور المجابهة والمعارضة، من ذلك الخطاب الذي دار بين الخليفة المهدي والمحدث القاضي عبد الله بن شريك، فقد تم الوشاية به عند المهدي من طرف القاضي أبو يوسف (ت 183هـ) وأنه – مثلما أشرنا– يضمر

---

[1]– التنوخي، م، ن، ص، ن.

[2]– عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، ص 5.

[3]– إدوارد سعيد، صور المثقف، ص 101.

[4]– هندس باري، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ص 14.

له المعصية فلا يرى الصلاة خلفه، الأمر الذي أدى بالمهدي إلى استحضاره والتحقق من ذلك فكان أن سأله: **ما تقول في أبي يوسف؟ قال: من أبو يوسف يا أمير المؤمنين؟ قال: يعقوب قال: ومن يعقوب يا أمير المؤمنين؟ قال: هذا، قال: تسأل عنه فإن كان عدلا جازت شهادته**[1]. إن التأمل في سبب شخوص القاضي عبد الله بن شريك على المهدي هو تأليب القاضي أبو يوسف، ما يعني أننا أمام شكل جديد من أشكال الصراع بين المثقفين المجتمعين حول السلطان؛ ذلك أن اجتماع هذه الطوائف المختلفة من المثقفين حول السلطان كان سببا في قيام مظهر جديد من مظاهر التحاسد والتدافع؛ فهذه الدار التي ضمتهم إليها، وقربت لهم المناصب هي نفسها التي ألقت بينهم العداوة والبغضاء، وأثارت فيهم روح المنافسة والمحاسدة وبعثت في نفوسهم هذه التيارات المتضاربة والمتعارضة، تصطنع في الكيد الأساليب الماهرة الملتوية.

يمثل القاضيان: عبد الله بن شريك، وأبو يوسف نمطين من المثقفين (العلماء) اجتمعا حول السلطان، على أن أول من ولي منصب القضاء في الدولة العباسية –رغم رفضه– هو (عبد الله بن شريك النخعي) بطلب من الخليفة العباسي (أبي جعفر المنصور) واستمر في عهدي المهدي والهادي، ليتم عزله من طرف المهدي، وينصب مكانه أبو يوسف، ويلقب بقاضي القضاة زمن هارون الرشيد، وقد عرف ابن شريك بعدله وجرأته على قول الحق، فلا تأخذه في سبيل إظهار الحق لومة لائم، ولا يفرق بين غني وفقير، هذه كلها ملابسات تحيط بالخطاب على المؤول الثقافي أخذها بعين الاعتبار. ولقد تعمد (المهدي) معرفة رأي ابن شريك في نظيره ومنافسه أبي يوسف، محاولا بذلك التعرف على رأي ابن شريك فيه، ومن ثم رأيه في السياسة العباسية، غير أن ابن شريك يتبع كعادته أسلوب الاستهزاء، أين يدعي عدم معرفته سواء باسمه الحقيقي، أو كنيته، فيجيب ابن شريك: **تسأل عنه فإن كان عدلا جازت شهادته**[2] فيتضح بذلك حسن التخلص والتملص من الجواب المباشر، دون أن ينسى تمرير معنى مضمرا للمهدي – فهو من نصبه والأدرى به– وهو التعريض بنزاهة الفقهاء التابعين للسلطان وعنايتهم

[1]– ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 53، ص 424.

[2]– ابن عساكر، م، ن، ص 424.

بالحياة العلمية وبحاجات الدولة، مع السعي إلى إيجاد التسويات اللازمة لتجنب كل تناقض مع الشرع الإسلامي.

يقول المهدي: **ما تقول أنت فيه؟ قال: أعرفه وأعرف أباه، وكان أبوه غلاما عندنا بالكوفة ينتمي إلى العرب وليس من العرب**[1]. فيلح المهدي على معرفة رأي ابن شريك فيه صراحة، فيركز على والده (إبراهيم بن حبيب الأنصاري) الذي يشك في نزاهته وفعاله، وهو الأمر الذي أغضب المهدي فقال له: **يا زنديق والله لأقتلنك. فجعل شريك يضحك ويقول: ها ها وقال: يا أمير المؤمنين إن للزنادقة علامات: شربهم الخمر، اتخاذهم القينات...**[2] يظهر واضحا نبرة التحدي المشوبة بالاستهزاء من طرف القاضي، حيال ثقافة الاستعلاء والقمع التي تمارسها السلطة؛ إذ لم يتأثر بالتهديد الظاهر والمعلن، بتلويح تهمة الزندقة في وجهه، فيضحك في وجه المهدي– مع صوته الجهوري– ويبين له المعنى الحقيقي للزندقة، مع العلم أنه على بينة بحقيقتها فهو من تتبعها وتولى معاقبة الزنادقة وتعذيبهم، وهنا يتضح للمؤول الثقافي أن في حديثه عن علامات الزنديق إشارة إلى مضمر نسقي مفاده عدم تثبت الخليفة من زندقة المتهم، لتكون بذلك – في الغالب الأعم– وسيلة يتمكن النسق السلطوي من خلالها من قتل الخصوم والمعادين تحت ردائها، وبالتالي صار الاتهام بالزندقة "عادة معروفة، فإذا كان بين شخص وآخر عداوة يرميه بالزندقة، فالخصومة الأدبية والعلمية يمكن أن تكون سببا في الرمي بالزندقة، وبالتالي فإن بعض من لم يعتنق الزندقة ذهب ضحية الحملة ضد الزندقة"[3].

لقد مثل المثقف الصوت الإنساني الرافض والمتجاوز في الآن ذاته لإملاءات السلطة وهذا ما يتماشى مع ما أراده إدوارد سعيد من المثقف؛ ففي إحدى مقالاته بعنوان (إسرائيل – فلسطين طريق ثالث) يعلن سعيد عما يجب على المثقف أن يفعله تجاه السلطة بوضوح تام حيث يقول:" هناك اختلاف شاسع بين السلوكين السياسي والثقافي، إن دور المثقف هو أن

---

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– أمينة بيطار، تاريخ العصر العباسي، ط4، منشورات جامعة دمشق، (د،ب)، 1997، ص 162.

يقول الحقيقة بوضوح تام، وبصورة مباشرة، وبأمانة تامة ما كان ذلك ممكنا، لا ينبغي أن يهتم المثقف إذا كان ما سيقوله يجلب الإحراج لمن هم في السلطة أو أنه سيرضيهم أو يغضبهم، إن قول الحقيقة للسلطة يعني أيضا أن قطاع المثقفين ليس جزءا من الحكومة أو جماعة مصالح: الحقيقة فقط بلا رتوش"[1]. هذه الجرأة في قول الحقيقة جعلت النسق السلطوي يطرق، ليدل بإطراقه على فهم ما حاول النسق المثقف إضماره من مضمر نسقي يتعلق بفضح ألاعيب السلطة، خاصة اختراق تهم التدنيس والمحظورات الدينية مثل الخمر والزندقة للإيقاع وتصفية المناوئين لها، ولخططها ومشاريعها المهيمنة، إنها سلطة ماكرة تروغ روغان الثعالب، وتبطش بطش الوحوش.

ليس أدل على بطش السلطة السياسية، وحيلها الموقعة ما أورده الدارسون من قصة الخليفة المعتصم والأفشين (قائد جيوشه)* والذي اتهمه بالزندقة والكفر، وأنه كان مجوسيا يظهر الإسلام، بحيث تمت محاكمته وانتهت بإعدامه، وذلك لما شق عصا الطاعة، ووصل إليه أنه يرتب للاستقلال، وهذا ما استشف من شهادة التبريزي يقول:" لم يكن الأفشين كافرا ولا منافقا وإنما كان رجلا من الفرس اصطفاه المعتصم لحسن طاعته وخدمته، واعتمد عليه في مهام أموره، حتى وكل إليه مقاتلة بابك الخُرمي، فمضى إليه في ألوف وأسره (...) غير أن الحساد أفسدوا ما بينهما، فذكروا للمعتصم أنه منطو على خلافتك، وقالوا للأفشين: إن المعتصم قد عزم على القبض عليك، فانقبض عنه حذرا من القبض عليه، فتحقق المعتصم – بانقباضه – ما كان أُخبر به عنه، فأخذه وأحرقه وصلبه، وقيل إن السبب في ذلك هو ابن أبي دؤاد لأمر جرى بينهما"[2].

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن سياسة الدس بين الطوائف المختلفة من المثقفين المجتمعة حول السلطان، وصراعهم المعلن حينا والصامت حينا آخر، قد ساهم في إذكاء

---

[1]– بن خدة نعيمة، المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد، مذكرة ماجستير مخطوطة، جامعة وهران، 2011– 2012، ص 114.

* لمعرفة تفاصيل القصة ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص 160 وما بعدها.

[2]– م، ن، ص 164.

وتعزيز سياسة القمع ومراقبة النسق المحكوم، غير أن استراتيجيات المقاومة المستعملة من طرف النسق المثقف تحد من هذه السياسة، دل على ذلك الخطاب الذي دار في مجلس الخليفة أبي جعفر المنصور والإمام (أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ت 148هـ)، حيث وشى به قوم لدى الخليفة أبي جعفر المنصور، فكانت تهمته أنه لا يرى الصلاة خلفه وينتقصه ولا يرى التسليم عليه، فسألهم الخليفة طريقة للتثبت، فقالوا: **تمضي ثلاث ليال فلا يصير إليك مسلِّما فقال: إن في ذلك لدليلا**[1]. إن ما يلفت النظر دليل التثبت الذي أشاروا به على المنصور، وأخذ به هو الآخر! أين يعتبر الغياب عن النسق السلطوي ثلاثة أيام دليلا على الخروج عليه! الأمر الذي يشي بجو مشحون بالمراء والدسائس، إنها فوق ذلك أزمة السلطة التي تنتظر سقوط رجالها في الأخطاء لتتخلص منهم وتبعدهم، ويتضح ذلك للمؤول الثقافي أكثر إذا ما حفر في الذاكرة الثقافية عن أصل جعفر بن محمد الصادق، وعلم أنه (الإمام) علوي من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب، الإمام السادس لدى الشيعة الاثنا عشرية وأدرك مابين العباسيين والعلويين (آل أبي طالب) من خلاف حول أحقية الخلافة .

ينتظر المنصور ثلاثة أيام، حتى إذا حان اليوم الرابع، يبعث بوزيره (الربيع) للإتيان به متوعدا إياه بالقتل، فلم يستطع الربيع الإتيان به في ذلك اليوم، الأمر الذي أغضب المنصور وأعاد الطلب، متوعدا الربيع بقتله إن لم يحضره، وهو ما يوحي بشدة غضب المنصور وتصديقه لما وصله من تهم. فيمضي الربيع لإحضار الإمام ويدخل على المنصور، فيسلم عليه بالخلافة، فلا يردها عليه.

يقول المنصور: **يا مرائي، يا مارق، منتك نفسك مكاني، فوريت علي، ولم تر الصلاة خلفي، والتسليم علي**[2]. يشترك المنصور مع المهدي – في الخطاب السابق– في المعاملة الاستعلائية والاتهامية للمخالف والمهدد للسلطة، فقد رماه بالخروج والعصيان دون مراعاة وزنه ومكانته الدينية الجليلة والعظيمة لدى جميع المسلمين وبالتالي، يعتبر قوله: "**منتك نفسك**

[1]– الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص 134.

[2]– م، ن، ص، ن

**مكاني**" بمثابة جملة ثقافية يبنى عليها الخطاب؛ فالحفاظ على المكان السياسي مطلب مستمر يجب مراعاته من طرف صاحب السلطة، حتى لا ينزع حبل الخلافة عن يده ويفقد زمام الأمور، لذلك كان المنصور – حسب المصادر– كثير الوساوس والشكوك فيمن حوله، غير آبه بمكانة ولا قيمة المشكوك فيه، وكان يقظا حذرا، وعلى معرفة بكل شيء عن رعيته، فلا تتوارى عن عينيه وتنوي الإيقاع به، خاصة العلماء ورجال الدين الذين يكون لهم تأثيرا على العامة ومن ثم على استقرار الملك والدولة.

يقول النسق المثقف: **يا أمير المؤمنين، إن داود النبي أُعطي فشكر، وإن أيوب ابتلي فصبر، وإن يوسف ظلم فغفر، وهؤلاء – صلوات الله عليهم– أنبياؤه، وصفوته من خلقه، وأمير المؤمنين من أهل بيت النبوة، وإليهم يؤول نسبه، وأحق من أخذ بآداب الأنبياء، من جعل الله له مثل حظك يا أمير المؤمنين؟**

**يقول الله جل ثناؤه:﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ الحجرات6 فتثبت يا أمير المؤمنين يصح لك اليقين**[1].

يضرب النسق المثقف الأمثلة بثلاثة أنبياء دون غيرهم، مركزا على ثلاثة أمور يجب أن يأخذها النسق السلطوي من آل بيت النبوة، ممن ينتسب إليهم، ويدعي وراثة الحكم عنهم وهي: شكر النعم، والصبر عند المصيبة، والعفو عمن ظلم، وهي صفات يعرض بعدم توفرها في المنصور هذا بالإضافة إلى التثبت، وعدم البطش لمجرد الاتهام، ليحاول بذلك تأكيد المضمر الثقافي السالف الذكر، وهو التفنن في أساليب إبعاد المعارضين، أو إسكاتهم أو اضطهادهم، والتنكيل بهم لمجرد الشك، ليتضح دور المثقف ومجابهته للسلطة "فالمثقف الناطق بلسان المعرفة والوعي الواضح، يستقر في هذا المكان المفضل إنه خارج السلطة إنما ضمن المعرفة ومواعظه مستحبة الإلقاء للغاية وسهلة القبول"[2].

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة، ص 24.

يقول النسق السلطوي بعد أن سري عنه وزال غضبه: **أشهد أبا عبد الله أنك صادق**[1]. يتأكد من خلال ردود أفعال السلطة أهمية المثقفين في استغناء السلطة عن الاستعمال المفرط للقمع، أو التقليل منه، مثل: القتل واختراق التهم الدينية للمناوئين والمعارضين بعد الشك الناتج في الأغلب عن سياسة الدس والمؤامرة من طرف الموالين والمتواطئين ثقافيا مع السلطة. فتختلف وسائل المواجهة والمعارضة؛ فمن الصوت المتحدي والرافض لإملاءات السلطة – القاضي عبد الله بن شريك، أبو نواس– إلى أسلوب اللين القاضي بتقديم الدروس والمواعظ، ما يعني تحقق لملامح مستويي الهيمنة التي أشار إليها (غرامشي): الهيمنة البرجوازية، وهيمنة ما ينبغي أن يكون (هيمنة القوى التقدمية) التي تريد سحب البساط من الأولى، فنسق المواجهة (المثقفون) وعن طريق مواجهتهم للنسق السلطوي المهيمن يحاولون فرض هيمنتهم، الهيمنة الثقافية للمضطهدين. وإذا ما أمعن المؤول الثقافي النظر في استراتيجيات نسق المواجهة اتضح له كثرة استعمال أسلوب اللين والوعظ أكثر من أسلوب التحدي والاستهزاء من الآخر الفوقي الأمر الذي يؤكد استناد المعارض في صراعه مع السلطة على أساس فكري أخلاقي يهدف إلى التغيير الحقيقي من أجل الإنسان، ومن الخطابات التي تحمل علامات تحيلنا على ذلك الخطاب الذي جمع بين راوي الحديث (الفرج بن فضالة بن النعمان بن نعيم ت 176هـ) والخليفة المنصور، فقد أقبل المنصور يوما راكبا والفرج بن فضالة جالس عند باب الذهب، فقام الناس إليه، ولم يقم هو، فاستشاط المنصور غيظا وغضبا ودعا به فقال: **ما منعك من القيام مع الناس حين رأيتني؟ قال: خفت أن يسألني الله تعالى: لم فعلت؟ ويسألك عنه: لم رضيت؟ وقد كرهه رسول الله – صلى الله عليه وسلم–** [2].

إن مخالفة الأعراف السياسية التي تبجلها السلطة والتصدي لها، يندرج ضمن مظاهر **المقاومة والمواجهة؛** أين يتم خرق الأنساق الفكرية والثقافية التي ولدت من رحم التطورات الحاصلة في المجتمع العباسي، فهذه الأنساق هي "ثمرة التفاعلات الاجتماعية على امتداد العصور وتحولاتها المستمرة بفعل التطورات التي تشهدها المجتمعات البشرية، إذ في رحم هذه

[1]– الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص 134.

[2]– ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، ص 22.

التحولات والتطورات والتفاعلات تتشكل هذه الأنساق وتنمو، وتخرج من حيز القوة إلى حيز الوجود، فتصطبغ بها المواقف ويتشكل بها الوجدان، وينضبط بها السلوك، وتغدو قيمة حياتية ومعيارا تقاس به السلوكيات والتصرفات وتحدد ملامح شخصية الفرد والجماعة"[1]. من هنا فقد تجمعت محمولات النسق، فأصبحت مغذيا عقليا وسلوكيا؛ ذلك أن العصر العباسي قد ولد طقوسا جديدة خاصة بالخلافة أخذوها من الساسانيين: كالاختفاء عن أعين الناس وراء أستار واتخاذ الحجاب... وغدا احترام النسق السلطوي، الذي هو خليفة الله في الأرض تصورا ذهنيا عقليا، تمثل في تلك الهالة أو القيمة المعنوية والرمزية الموجودة في ذهن كل إنسان عن ضرورة احترام وتعظيم الخليفة، وتم تغذية هذا التصور العقلي بالتغذية السلوكية، أين تجسدت في الفعل أو الحركة الظاهرة في أنماط السلوك الاجتماعي، كالتملق للخليفة وتبجيله واتقاء غضبه وسخطه، وانحناء الداخل أمامه، وتقبيل الأرض بين يديه... غير أن الفرج بن فضالة خالف هذا السلوك، وهو ما لم ترتضه الفحولة السياسية .

إن ما يعزز نهل النظام العباسي من النظام الساساني، ما أورده النسق المثقف من تبرير لتمرده على النسق الثقافي، عند استدعائه من طرف النسق السلطوي، إذ عرّض بعدم رضاه عن نظام التشريفات الذي خص به النسق السلطوي نفسه، وأنها ليست من الخلافة الإسلامية في شيء، ولم يدع إليها الرسول، الذي ورث منه الخلافة ! فقد كان النبي في أصحابه على جانب كبير من التواضع، لا يحتجب عنهم، ولا يرفع مجلسه عليهم، وعلى نهجه سار الخلفاء الراشدون، وبطريقته اقتدوا في معاملة الناس، وتصريف شؤونهم، على عكس الخلافة العباسية "أين يحتجب الخليفة ويحيط نفسه بمظاهر العظمة والأبهة، حتى إنه لم يعد يظهر بين أفراد الشعب إلا في مناسبات خاصة، كما كان ظهوره يعد حدثا كبيرا يجتمع الناس لشهوده ويتدافعون لرؤيته في خشوع ورهبة"[2].

---

[1]– حسين بوحسون، جدل الأنساق الثقافية المضمرة في رواية اعترافات امرأة للكاتبة عائشة بنور، مجلة المقال، ع 5 ص 8.

[2]– نعمة رحيم العزاوي، مقالات في أثر الشعوبية في الأدب العربي وتاريخه، المكتبة الثقافية لنقابة المعلمين، بغداد 1982، ص 28.

إن نظام التشريفات هذا يعتبر بمثابة أنساق فكرية لها وقعها وأثرها من الناحية السياسية ذلك أن الخروج عنها يعتبر خروجا وشقا لعصا الطاعة، من ذلك الخطاب الذي جمع بين المتوكل وشيخ المالكية أحمد بن المعذَّل، إذ بعث في طلبه مع مجموعة من العلماء وجمعهم في داره، ولما خرج عليهم قام كل الناس إليه إلا أحمد بن المعذَّل، فقال المتوكل لوزيره: **إن هذا لا يرى بيعتنا**[1]. فالتمرد على النسق الفكري والقوانين السياسية يفسر بعدم الطاعة والخروج، الأمر الذي يؤكد أن "الأنساق ليست صورة للفكر فحسب، بل هي قالب الفكر ومادته ومشكلته"[2]. واطلاع المؤول الثقافي على هذا الفكر، يضمن له فهم النص وتأويله، الأمر الذي أكده شلاير ماخر يقول:" لا يمكن فهم النص إلا باعتباره نشاطا للفكر"[3]. فكر كل من المهيمن والمهيمن عليه، وهو تصرف بره الوزير المتواطئ سياسيا بسوء نظر المخالف والمتمرد، وهو ما أنكره بقوله: **يا أمير المؤمنين، ما في بصري سوء، ولكن نزهتك من عذاب الله، قال النبي – صلى الله عليه وسلم- :﴿ من أحبَّ أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار﴾ فجاء المتوكل فجلس إلى جنبه**[4]. ومن ثم يعرض النسق المثقف (ابن الفضالة، وأحمد بن المعذل) بهذه الأنساق والمرجعيات الثقافية السياسية، مشيرا إلى أنها دخيلة وعارضة عن التقاليد الفكرية السياسة العربية، وقد جاء هذا الرفض والتمرد ممزوجا بالموعظة التي تطفئ غضب النسق السلطوي، وتقلل من سياسته القمعية، ولعل من نافلة القول الإشارة في هذا المقام إلى سكون وبكاء النسق السلطوي من تلك المواعظ والنصائح التي كان يسمعها من الواعظين، أمثال: عمرو بن عبيد، وسفيان الثوري... حتى وإن كانت هذه المواعظ جارحة وتطاله، ليكون للوعظ أهمية كبيرة في تغيير النسق السلطوي ذلك أن "السلطة تغير من طبع صاحبها، لكن وظيفة الوعظ هي الحث على العثور من جديد على الطبع القديم، والبراءة الأصلية"[5].

---

[1]– ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص 452.

[2]– عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 137.

[3]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة – دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة– ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 27.

[4]– ابن كثير، من ن، ص، ن.

[5]– عبد الفتاح كليطيو، من شرفة ابن رشد، ص 16.

لقد دارت الخطابات المدروسة في هذا الجزء من الدراسة بين النسقين: نسق السلطة الحاكمة، ونسق الذات الرافضة والمقاومة، وهما نسقان ينطويان على أنساق ثقافية ودلالية فكرية متضادة بين نموذجين فكريين متناقضين، وكشفت عن نوع من أنواع الهيمنة والأسرار السياسية التي اعتمدتها الدولة العباسية الناشئة على أنقاض الدولة الأموية، دولة وجدت نفسها مضطرة لإثبات مكانتها السياسية بين الطامعين حولها، فكانت بمثابة حرب تستعمل فيها كل الخطط والاستراتيجيات لضمان الفوز "إن حرب العصابات الإيديولوجية غير المعلنة التي تحتدم بعنف في هذا الميدان السياسي، تتطلب منا أن ندخل في عالم الشائعات، والقيل والقال، والتنكر والخدع اللغوية والمجازات، والتعبير التعريضي الملطف..."[1]. وهي استراتيجيات غالبا ما كان يلجأ إليها المعارض إذا ما دخل في صدام خطابي مع السلطة.

هذا، وما يلاحظ عن السلطة أنها **تأبى إلا أن تعاقب وتراقب كل من يغازلها أو يعترض سبيلها الجارف، حفاظا على الهيمنة والسيادة، وتطويع الأجساد وتذويب العقول، وغرس الرعب في النفوس، للقضاء على أي روح نقدية وعلى أي فكرة عصيان وتمرد**، وقد تجسد أسلوب القوة والانضباط في مظاهر منها: القتل، والنكب، وتلفيق التهم الدينية الجاهزة مثل الخمر والزندقة، والخروج عن تعاليم الإسلام ... خاصة الفئة المثقفة، هذه الفئة التي تستطيع المعارضة والمواجهة والوقوف في وجه السلطة، فتكشف ما تضمرة من أنساق **الهيمنة والقوة** تحت غطاء الاستراتيجيات والتهم المختلقة، وذلك لفقههم بسيكولوجية السلطة، وبعدها النفسي والعقلي الذي يناقض واقعها العملي، وهذا "البعد النفسي والعقلي للسلطة هو ما يمكن أن نرجع إليه كلما انتابتنا الحيرة إزاء موقف من مواقف السلطة، أو قرار من قراراتها، وأردنا رده إلى أصله، إلى الدوافع والموجهات الخفية التي أدت إليه"[2]. ولعل ما عزز من إقبال السلطة على سياسة القوة والعقاب والتخويف، هو الواقع المشحون بالمراء والدس والوشاية، وهو واقع خلقته السلطة ذاتها بإغراءاتها وامتيازاتها، فتضمن بذلك خضوع المحتاج، وتكشف به سخط المعارضين الرافضين لهذه الإغراءات والألاعيب، وبالتالي تحاول تصفيتهم بفضل عيونها

[1]– جيمس سكوت، المقاومة بالحيلة، ص 172.

[2]– سالم القمودي، سيكولوجيا السلطة، ص 21– 22.

المتمثلة في الخاضعين لها، المستفيدين منها، غير أنه لا يتحقق لها ذلك – أحيانا– بسبب حضور نسق المواجهة والمعارضة لإملاءات السلطة ولحيلها الظاهرية، فتنوعت ما بين نبرة التحدي الاستعلائية والاستخفاف من فوقية وظلم السلطة، وكذا التعبير التعريضي الملطف معارضة الأنساق الفكرية السياسية الدخيلة، الوعظ والإرشاد ... إلى غيرها من مظاهر التفنن في أساليب المعارضة والمواجهة.

**2 – استراتيجية الإغراء المالي:**

أشرنا في المبحث السابق إلى أن من مظاهر الهيمنة السياسية، هو استعمال السياسة القمعية المتمثلة في القوة والمراقبة والتخويف، تجنبا لشق عصا الطاعة، وتطويع الأجساد وغرس الرعب في النفوس. ولقد ساعد على تفعيل هذه القوة ما تميزت به السلطة والموالين لها من بذخ مادي وثقافي؛ إذ انغمس العباسيون في الترف والبذخ بزيادة العمران، وتدفق الثروة فكانت قصور الخلفاء والأمراء وكبار رجال الدولة مضرب المثل في حسن رونقها وبهائها ليعيشوا بذلك عيشة قوامها البذخ وحب الظهور، فحفلت قصورهم بالمغنين والموسيقيين وأصبحت مجالسهم آية من آيات الروعة والجمال، وما عدا الخلفاء والأمراء والخاصة فالناس تبعا لإمامهم.

إن ما ساعد على هذا البذخ هو حدود الدولة المترامية الأطراف، والتي لم تكف عن الفتوحات، ولا عن جني ثمارها من الغنائم، يأتيها عيشها رغدا من كل مكان: من الخراج والجزية ... فكان هناك يسر في الدولة العباسية، نتيجة الاستقرار السياسي، الذي ولد بدوره ازدهارا اقتصاديا، انطبع ذلك على مظاهر الثراء، الذي تجسد في أسلوب العيش ووسائله فوصل المجتمع إلى وعي فكري وتقدم في نظم الحياة. غير أن هذا لم يكن حال جميع الفئات في المجتمع، وهذا أمر طبيعي ذلك أن المجتمع وفي أي عصر يضم بين دفتيه طرفي النقيض في كل شيء. فهذان القرنان: الثاني والثالث الهجريان لم تعرف الحياة العربية على مدى تاريخها الطويل عصرا غلبت عليه التحولات والتناقضات مثلهما، إذ كل ما في هذا العصر يتشكل من الشيء ونقيضه، فالحياة في هذين القرنين نموذج مثالي لقدرة المدنيات على استيعاب التعارض والتضاد في السياسة والاجتماع والدين والفكر والفن[1]. هذا الواقع غير المتكافئ اجتماعيا واقتصاديا، ولد صراعا طبقيا واجتماعيا بين فئتين متباينتين: الفئة المهيمنة المترفة، في مقابل الفئة المهيمن عليها المعدمة، وهو صراع مختلف الأهداف والمرامي من

[1]– محمد مصطفى أبو الشوارب، شعرية التفاوت – مدخل لقراءة الشعر العباسي– دار الوفاء، الاسكندرية، (د، ت) ص 81.

الطرفين؛ ذلك أن"... الطبقات المهيمنة في صراعها مع الطبقات الخاضعة على القوة، تحاول ترسيخ المعاني أو القيم التي تخدم مصالحها وفي الوقت نفسه فإن الطبقات الخاضعة أو المقهورة التي تنازعها السلطة تقوم بمقاومة محاولات الطبقات المهيمنة، في محاولات مستمرة من جانبها لتحقيق وترسيخ المعاني التي تخدم مصالحها، وذلك على وجه الدقة مفهوم الصراع الطبقي أو الاجتماعي من منظور ثقافي"[1].

يظهر انطلاقا مما قيل أن المال والترف يعتبر وسيلة من وسائل هيمنة السلطة، به تحافظ على الملك، وتضمن خضوع وتبعية الفئة المعدمة، غير أنه – وتماشيا مع حرية التصرف وإبداء الرأي– تحاول الفئة الخاضعة المعارضة والاحتجاج، وهذا ما تأخذه الدراسات الثقافية على عاتقها، إذ تحاول تحديد وفهم مواقع الهيمنة، ثم الممارسات المعارضة (المعارضة) التي تقصد إلى الاحتجاج عليها، فهي تهتم بدراسة استراتيجيات من مثل: الاحتيال، المهارات التي يتوسل بها من هو في موقع ضعف في مواجهة من هو في موقع قوة، فالأشكال الأدبية المنزاحة عن المألوف، وكذلك مفاعيل السخرية، وكثير من الممارسات المعارضة الموظفة أدبيا تشكل كلها حقل اهتمام للباحثين في هذا الميدان يسعون إلى فهمها باعتبارها تقنيات للمقاومة[2]. من هنا نحاول الإجابة في هذا المبحث عن الإشكالية الآتية: **فيم تجلت أشكال المعارضة والصراع والتقنيات التي بواسطتها كانت الفئة المهمشة تسرب إلى السلطة معارضتها وتأكيدها على ذاتها في وجه الحواجز الكثيفة ؟ وكيف تعاملت السلطة المهيمنة مع هذا الصراع؟**

[1]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه –دراسة في سلطة النص– ص 263.

[2]– إدريس الخضراوي، السرد موضوعا للدراسات الثقافية، ص 113.

إن ما سيتم طرحه في هذا المبحث من صراع طبقي، عبر عنه النقد الثقافي بثنائية المركز والهامش centre et périphéries وهي من الثنائيات المتضادة التي أولاها اهتماما كبيرا بالدراسة، وقد فرضها الصراع البشري، كون الإنسان نزاعا للسيطرة والتملك في كل المجالات: اقتصاديا، واجتماعيا، وثقافيا، وسياسيا، لينجم على ذلك وجود أفراد – في كل زمان ومكان– يعيشون على هامش المجتمع وحافته في مواجهة مع الرأي العام والتقاليد الاجتماعية المهيمنة، وانطلاقا من هذا فالهامشية "حيز غير وظيفي تدفع إليه الظروف بأولئك الأفراد الذين يمنعهم الحظ وأصولهم الاجتماعية أو مبادئهم من الانسجام مع الجماعة في إطار الحركية العامة، التي تتم في وضع تحول تاريخي نوعي بشكل جذري في صلب السلطة والمجتمع، وبتكاثر عدد هؤلاء الافراد مع تعمق الشرخ الذي ينشأ في البنية الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، يتشكل مجتمع آخر يعيش ويتطور على هامش المجتمع الأصلي، وبالتعارض معه والصراع ضده"[1]، وبناء على هذا سيكون الخطاب بين البنيتين النسقيتين المتباينتين: **المركز** ممثلا في الفئة المهيمنة، بما أصبغته عليه الثقافة من ترف مالي، و**الهامش** ممثلا في الفئة الاجتماعية المعدمة. فما هي الاستراتيجيات المستعملة من طرف الهامش؟

**أولا: استراتيجية الدعاء:**

إن أولى استراتيجيات المقاومة المستعملة من طرف النسق الهامش هو الدعاء على النسق الضد، وذلك في الخطاب الذي جرى في مجلس الخليفة العباسي (المأمون)، حيث دار بين الخليفة ورجلا من العامة، كان المأمون قد رآه يوما عندما أشرف من قصره، وهو يحمل فحمة ويكتب بها على حائط القصر، وقد كان الدعاء بمثابة سياسة تحتية واقعية مارستها الذات الخاضعة لسلطة قهرية، خاصة وأنه (الدعاء) "ثري بحمولة يتضمن موقفا ما، تتوفر النية لدى صاحبه لتسريبه إلى الغير، أي إنه ذو غاية تعبيرية مقصودة من فعل الخطاب صراحة أو ضمنا، خاصة والدعاء في أصله اعتراف وبوح، وهو كشف عما في دواخل النفس، واستدعاء

[1]– مصطفى التواتي، المثقفون والسلطة في الحضارة العربية – الدولة البويهية أنموذجا– ج1، ط1، دار الفرابي بيروت، 1999، ص 187.

لحاجات مختلفة ترى فيه الذات خلاصها الوجودي وهو بذلك خطاب مرتبط بتصوير إنساني لعوالم الذات وهواجسها وتطلعاتها وكوامنها الداخلية الفكرية والنفسية معا"[1].

يكتب النسق الهامش على جدار القصر بوساطة فحمة بيتين من الشعر[2]:

**يا قصر، جمّع فيك الشُؤم واللّومَ حتى يُعَشِشَ في أرجائِك البُومُ**

**يوم يُعشش فيك البُوم من فرحي أكون أوَّل من يَنعاك مَرغُومُ**

يظهر أن (الفحمة) – والتي كانت بمثابة القلم– هي وسيلة النسق المتمرد في إيصال فكرته إلى النسق المترف؛ ذلك أن المستهدف من الكتابة على جدار القصر هم أصحاب القصر الذين يتمتعون بما فيه، وليس القصر في حد ذاته، وإن كان الخطاب موجها للقصر (يا قصر)، ومن ثم فالرجل يدعو على أهل القصر، ويتمنى الخراب له، باستبدال أهله بالبوم، رمز الشؤم والخراب، فمتى عشش البوم والغربان في مكان دل على خرابه وتنافي أهله، وهي أمنية تجعله سعيدا فرحا!! الأمر الذي يجعلنا نتأكد أن الكتابة كانت وسيلة مقاومة، مقاومة الدونية والإبعاد والإقصاء، وهو وضع يعيشه الكثيرون من الجماعات المحكومة، ومن ثم حاول الرجل تجسيد "رغبة الجماعات المحكومة بإيجاد أساليب للتعبير عن آراء مخالفة عبر حياتها الثقافية ورد سريع لاذع على ثقافة رسمية هي في الغالب تحط من القدر"[3].

يأمر الرشيد بإحضار الرجل، فينزل الغلام ويمسك به، طالبا منه إجابة أمير المؤمنين والحضور إليه، بعد اطلاعه على ما كتب على الجدار، فيرفض النسق المتمرد إجابة النسق المترف والمثول بين يديه بقوله للغلام: **سألتك بالله لا تذهب بي إليه**[4] خوفا مما ينجم عن تصرفه (الأمنية المكتوبة على حائط القصر) من عقاب، غير أن الغلام يصر على رأيه، فلما

---

[1]– عبد الفضيل إدراوي، الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز– بحث في بلاغة بعض الأشكال المقموعة في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الكلمة، ع 86، 2015، ص 97.

[2]– الإتليدي، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، ص 320.

[3]– جيمس سكوت، المقاومة بالحيلة – كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم– تر: ابراهيم العريس، مخايل خوري، ط1، دار الساقي، (د، ب)، 1895، ص 257.

[4]– الإتليدي، م، ن، ص، ن.

مثُل بين يديه، أخبره الغلام بما كتب وذكر له البيتين فقال المأمون: **ويلك !! ما حملك على هذا؟** ليدل (بالويل) على ارتكاب الرجل منكرا أو جرما، وأي شجاعة توفرت لرجل من العامة جرأته على تمني زوال الترف والبذخ الذي يتمتع به سلطانه حتى وإن لم يكن التوجه بالخطاب صراحة إليه!؟

يقول الرجل: "**يا أمير المؤمنين، إنه لم يخفَ عنك ما حواه هذا القصر من خزائن الأموال والحلي، والطعام، والشراب، والفرش، والجواري، والخدم، فمررت عليه، وأنا في غاية من سوء الحال من الجوع والعطش، ولي يومان ما استطعمت فيها بطعام ولا شراب، فوقفت ساعة وفكرت في نفسي وقلت: هذا القصر عامر وأنا جائع، فلا فائدة له، فلو كان خرابا ومررت به على تلك الحالة لم أعدم رخامة، أو خشبة، أو مسمارا أبيعه وأتقوت بثمنه**"[1]. يبرر الرجل من خلال رده سبب تمني خراب القصر، وزوال استمتاع أصحابه بما فيه؛ عاقدا بذلك مقارنة بين وضعيتين متعاكستين: حالة بذخ وبحبوحة، هي عيشة القصور وعلاماتها: الحلي وخزائن الأموال، والأكل، والخدم... وحالة بؤس وشقاء، عدِم الناس حتى لقمة العيش وبالتالي فهي إشارة إلى التفاوت الطبقي في الحياة العباسية، نظام تعيش وتسيطر فيه فئة مترفة، هي فئة المحظوظين، وهم أهل البلاط والحاشية والأمراء والوزراء، الذين كانوا في بذخ لا طالما تجاوز المعقول؛ فقد تم بناء الدور الواسعة، والقصور الفاخرة، ثم تفننوا في زخرفتها بالفضة وماء الذهب، وألحقوا البساتين المزهرة، والنوافير العجيبة والشرفات الأنيقة، كما نوعوا في المطاعم والمشارب، فقد طعموا وشربوا في أواني من الذهب والفضة، مع التفنن في أنواع الأطعمة، إذ تصل موائد الخلفاء إلى ثلاثمائة لون من الأطعمة، ومن ثم فمن "... الطبيعي أن يعم البؤس والشقاء من جانب، بينما يعم النعيم والترف من جانب آخر، بل لقد كان للشقاء والبؤس أكثر الجوانب في الحياة العباسية، فالجمهور يعيش في الضنك والضيق، لا الرقيق منه فحسب الذي كان يعمل في القصور والضياع، بل أيضا جمهور الناس من الأحرار، وكأنما كانوا جميعا أرقاء

[1]– الإتليدي، م، ن، ص، ن.

في هذا النظام الذي كُفلت فيه أسباب النعيم ووسائل الترف لأقلية محدودة استأثرت لنفسها بطيبات الأرض والرزق وزينة الحياة"[1].

يظهر أن مشكلة الطبقة المحرومة مشكلة مال؛ فهو الوسيلة التي تؤمن لهذا اللهو أسبابه، والمال كل شيء في اللهو يتبعه حيث كان، فاشتدت الرغبة في كسبه، لدرجة تمنى الرجل خراب القصر، ليتمكن من بيع مخلفاته من: خشبة، أو مسمار، أو رخامة، علَّه يتمكن من سد جوعه وبالتالي، "فالحالة الاقتصادية هي العامل النهائي الحاسم، الذي يؤثر في شكل المجتمع، وفي الصراع القائم في المجتمع، وفي ضروب الأفكار التي تسوده (...) كما أن وعي الناس لا يكيف معيشتهم، بل على العكس من ذلك فإن معيشتهم هي التي تكيف وعيهم"[2]. من ثم فالحالة الاقتصادية تسيطر على الناس من حيث لا يشعرون، ما يعني أنها كيفت وعي الناس في المجتمع العباسي، وحددت مشاعرهم، فدفعت بهم إلى سلوك هذا السبيل أو تلك وبالتالي، ولدت الفعل المقاوم أو الهوية المقاومة، هذه الهوية هي "التي تنتج عن النشطاء الواقعين في موقع أو في حال التقليل أو التصنيف الدوني، كنتيجة لسلوك العناصر المهيمنة ومنطقها، ومن هنا يبني الهامشيون خنادق للمقاومة والدفاع عن وجودهم على قواعد ومبادئ مغايرة أو مضادة لما هو عند القوى المهيمنة، وهذه هي سياسة انبثاق الهوية"[3].

يمضي الرجل في تبرير فعلته بقوله: **أو ما علم أمير المؤمنين – أعزه الله– أنه قيل[4]:**

**إذا لم يكن للمرء في دولة امرئ نَصيبُ ولا حَظُّ تمنى زوالَها**

**وما ذاك عن بُغضٍ ولا عن كراهَةٍ ولكن يَرى نَفعَهُ بانتِقالها**

يتواصل الرجل بالشعر، كوسيلة إقناع مؤكدا على تغلغل النسق الشعري في الذات العربية الذي تركن إليه وتتأثر به، وبالتالي فقد مارست الجماعات المقصاة أنساقا مضادة للأنساق الحاكمة

---

[1]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط16، دار المعارف، (د، ب)، 2004، ص 51.

[2]– محمود غناوي الزهيري، الأدب في ظل بني بويه، مطبعة الأمانة، مصر، 1949، ص 41.

[3]– الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2009، ص 51.

[4]– الإتليدي، م، ن، ص، ن.

المسيطرة، توسلت بأنساق البلاغة الرسمية (الشعر)، فبين من خلالها (البلاغة) رأي الرعية في الحاكم، إذ أبان عن حرمان الطبقة العامة، فلا حظّ ولا نصيب لها من النعيم، وبذلك "استغلت الطبقة الخاصة وأغلبها من ذوي النفوذ والسلطان الطبقة العامة- بما كان لها من قوة وسيطرة- أفظع استغلال، إذ كانت أشبه شيء بعصابة تواطأت فيما بينها على انتهاب أموال الرعية والاستيلاء عليها بطريق العسف والظلم والاغتصاب، فقد كانت تنظر إلى رعيتها نظرة الراعي إلى بقرته الحلوب، ولكنها تختلف عنه بعد ذلك في أنها لم تكن تُعنى برعيتها كما يُعنى الراعي ببقرته، بل كان همها الوحيد هو الحصول على المال من أي طريق مشروع أو غير مشروع"[1]. فينجم عن ذلك تمني زوال الدولة والحاكم لصالح أخرى، علَّه يجد فيها نفعه، وهو ما حدث مع الدولة الأموية، أين انشغل الأمويون بالنزاع على السلطة، وما حدث من اضطراب مس مختلف الأنساق الثقافية للوصول إلى الخلافة والظفر بها، فيكون ما صدر عن الرجل تعريضا للخليفة لتدارك الوضع. ولعل ما صدر عن الهامش (الرجل) من تمن لزوال الملك سببه الظلم والحيف الذي يعانيه، وهو ما صاغه ابن خلدون في قانون اجتماعي في "مقدمته" الفصل الثالث والأربعون **(الظلم مؤذن بخراب العمران)** يقول:"الظلم مخرب للعمران وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض"[2].

قال المأمون: **يا غلام، أعطه ألف دينار، وأطعمه واسقه، وقال له: يا هذا هي لك في كل سنة ما دام قصرنا عامرا بنا**[3]. تحاول السلطة التصدي لمقاومة الهامش وإسكاته **بالإغراء المالي**، فقد أدرك تعريضه، كونه يحذره من إهمال الرعية، وينذره عاقبة ومآل الظلم الذي يؤدي إلى خراب العمران وإفساد الدولة، ليأمر بإطعامه وسقيه ويجعل له مبلغا سنويا شرط ألا تتحقق أمنيته ويزول عهدهم (العباسيون) ويدوم عزهم وترفهم الذي فيه ينغمسون، وبمساعدة المأمون

[1]- الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 24.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، ص 355.

[3]- الإتليدي، م، ن، ص، ن.

للرجل بعد إدراكه لتعريضه يتضح أن "المرء لا يسعى في الكتابة والكلام إلى أن يبين للجميع كم هو محق، بل إلى محاولة إحداث تغيير في المناخ الأخلاقي"[1].

لم يشتك من هذا التفاوت عامة الشعب فقط، بل حتى الطبقة المقربة من السلطان، وهم الفقهاء الذين كانوا يعضدون سياستهم من ذلك الخطاب الذي جمع الفقيه والمحدث سفيان بن عيينة (ت 198هـ) مع الرشيد، إذ دخل عليه فسأله عن خبره، فرد قائلا[2]:

**بعين الله ما تَخفى البيوتُ فقد طال التَّحمُل والسُّكوتُ**

إن تركيز المؤول الثقافي في محتوى البيت الشعري يتضح له أنه عبارة عن جملة ثقافية تختزن مضمرا نسقيا يشي بالتفاوت الطبقي المجتمعي، ومعاناة الطبقة المحرومة التي تعاني في صمت، وهو ما فهمه الرشيد يقول: **يا فلان أعط مائة ألف لابن عيينة تغنيه، ولا تضر الرشيد شيئا**[3]. فيظهر لجوء السلطة إلى **الإغراء المالي** لإرضاء الهامش المقاوم، الذي يخشى سخطه إما بدعوة منه قريبة إلى الله تزيل عز (الرشيد) أو بتأليب العامة عليه، نظرا لنفاذ كلامه بينهم ولعل هذا المفهوم من عبارة (تضر الرشيد)، بغرض بسط هيمنتها وضمان استمرار ملكها. هذا وإذا كان سفيان بن عيينة قد تأدب مع الرشيد في التعريض بالتفاوت والحرمان فإنه لا يفوت المؤول الثقافي الوقوف قليلا عند رد المأمون المتسامح (إعطاء المال، والتعهد على دوام ذلك شرط دوام عز الدولة) وهذا بعد الصدام الخطابي الذي وقع بينه وبين الرجل إذ لم يغضب من تصرفه ولا من جرأته ! الأمر الذي يفرض علينا ضرورة معرفة الخلفيات النفسية المتحكمة في السلطة والتي تفسر إقدامها على تصرف ما "أن ندرس سيكولوجية السلطة يعني أيضا أن نعرف مرجعية بعض مواقفها، وبعض قراراتها وبعض تصرفاتها التي قد لا تعجبنا، لا نرضى عنها فنجد لها العذر، أو لا نجد، نلوم أو لا نلوم، نقبل أو نعارض تلك المواقف والقرارات والتصرفات"[4]. فمرجعية الدولة العباسية هي **الهيمنة السياسية واستمرار الملك**، التي تتم

---

[1]– إدوارد سعيد، صور المثقف، ص 104.

[2]– ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص 39.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– سالم القمودي، سيكولوجية السلطة – بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة– ص 9.

بالرعية فتجنبوا ظلمها وسخطها ولو كان في الظاهر، ولا عجب في ذلك إذا عزمت على تفادي الخطأ الذي وقعت فيه الدولة الأموية، والذي كان سببا في زوالها يقول المسعودي:" سئل شيوخ بني أمية عقب زوال الملك عنهم إلى بني العباس: ما سبب زوال ملككم؟ قال: شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا، فظلمنا رعيتنا فيئسوا من إنصافنا وتمنوا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا، فتخلوا عنا وخرجت ضياعنا، فخلت بيوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا فآثروا مواقفهم على منافعنا، وأمضوا أمورا دونا أخفوا علمهم عنا، وتأخر عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهم أعادينا فتظاهروا معهم على حربنا، وطلبنا أعداؤنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا، وكان استتار الأخبار عنا من أوكد أسباب زوال ملكنا"[1].

هذا، وإلى جانب الكتابة والدعاء نجد لجوء الفئة المهمشة إلى التعريض بالتفاوت الطبقي، وترف الطبقة الحاكمة عن طريق عقد مقارنة بالخلافة الإسلامية الراشدة، التي لم تعرف مثل هذا التفاوت الطبقي المتواجد في هذا العصر (العباسي)، وقد دار الخطاب بين رجل من الزهاد والمأمون فقد مر رجل من الزهاد في زورق فلما نظر إلى بناء المأمون صاح: **واعمراه**، فلما سمعه المأمون أمر بإحضاره، وسأله عن سبب استغاثته بعمر، فقال: **رأيت آثار الأكاسرة وبناء الجبابرة**[2]. فيستشف **من الجملة الثقافية التعريض بالترف المبالغ فيه**، وهو ما صرح به المأمون نفسه، **(فأراك إنما عبت إسرافي في النفقة)**، وذلك في معرض إقناعه، إذ بين له **أنما بلغت النفقة على البناء ثلاثة آلاف وألف، وهو ضرب من مكايدتنا الأعداء من ملوك الأمم، وأما ذكرك سيرة عمر رحمه الله فإنه كان يسوس أقواما كراما قد شهدوا نبيهم، وتأدبوا بأخلاقه الطاهرة، ونحن نسوس أقواما خبيثة، إن جاعوا أكلوك، وإن شبعوا قهروك، وإن ولوا عليك استعبدوك**[3]. يتضح أن المأمون يبرر سبب تصرفاته ومواقفه السلطوية، التي تختلف– حسب الرجل– عما وجده في الخلافة الإسلامية الراشدية، الأمر الذي يثبت أن "كل سلطة تقوم

---

[1]– المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص 194.

[2]– أبو الفضل أحمد بن طيفور، كتاب بغداد، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، (د، ب)، (د، ت)، ص 44.

[3]– م، ن، ص 45.

على أساس نفسي عقلي، وتمارس فعلها انطلاقا من دوافع وموجهات وتجارب وخبرات نفسية عقلية ظاهرة أو باطنة، اكتسبتها من خلال وعيها التاريخي لمفهوم السلطة، ومن خلال وعيها لما بالواقع من أحداث وأشكال وعلاقات للسلطة، وما فيه من مظاهر للقوة والضعف والخطأ والصواب، وما يمكن أن تحدثه السلطة فيه بعد أن تخضعه لإرادتها"[1]. ومن ثم يفسر إغراق السلطة في النفقة –خاصة في المباني– بضمان هيمنتها وهيبتها باعتبارها الأقوى والأغنى "كلما استطالت المباني، وامتدت في السماء، واستقامت زواياها، وانتصبت سواريها تقلص حجم الكائن الإنساني، وتضاءلت حدوده، وتراءت له السلطة غولا لا يقهر، فيزداد شعوره بالرهبة والوحشة والانسحاق"[2]. ما يجعلنا نتأكد أن السلطة تحرص على التفاوت الطبقي بينها، وبين من تسوسهم، وتعتبره قيمة من القيم، ولعل هذا ما استلهمته (السلطة) وأخذته من تجارب سلطوية سابقة تضمن بها انفرادها وبقاءها*.

يأمر المأمون بصلة النسق المهمش قائلا له: **لا تعودن إلى مثل هذا فتمسك عقوبتي فإن الحفظة ربما صرفت رأي ذي الرأي إلى هواه فاستعمله وخلى سبيل الحلم**[3]. لقد صرح (المأمون) بالمضمر الثقافي المتوصل إليه وهو الهيمنة والحفاظ على استمرارية الدولة بشتى الطرق، ليبقى الإغراء المادي استراتيجية السلطة في إسكات مقاومة المهمش، منبها إياه إلى وجهي السلطة، أو (إيديولوجية (الحلم) وسيكولوجية (العقوبة) السلطة ذلك أن "كل سلطة تتأرجح بين ما تعلنه وما تخفيه، بين الأيديولوجيا وهي الوجه المعلن للسلطة، وبين السيكولوجية وهي الوجه الخفي للسلطة (...) فهي رسميا مع الأيديولوجيا، وهي نفسيا مع الأنا – السلطة –

[1]– سالم القمودي، سيكولوجية السلطة، ص 9.

[2]– سعيد بنكراد، مسالك المعنى، ص 67.

* يتضح أن المأمون أخذ هذا المبدأ (مبدأ النظام الطبقي) من الساسانيين، فقد أخذ به أردشير أثناء حكمه، وأوصى به بعده، فقد اعتبر النظام الطبقي قيمة من القيم، وبه ضمان الاستقرار والاستمرار، معتبرا أن تنقل الناس عن مراييهم سريع في تنقل الملك عن ملكه، إما عن خلع وإما إلى قتل ... ينظر في ذلك محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 157.

[3]– ابن طيفور، م، ن، ص، ن.

التي تخترق الأيديولوجيا متى رأت أن ذلك في مصلحتها، ويحقق أهدافها كسلطة"[1]. ومن ثم فسياسة الحِلم وتقبل النقد الذي أعلنته الدولة العباسية – ظاهريا– لا يثبت على حال، ليحاول بذلك إنذار المهمش قبل عقابه، فيذهب إلى ما أشار إليه – ميشال فوكو– من أن العقاب يجب أن ينظر نحو المستقبل وأن تكون واحدة من وظائفه الرئيسة هي الاستباق والإنذار.

لقد وضح لنا من خلال ملابسات الخطاب المدروس، أنه "غالبا ما يدور الصراع بين الفرد والسلطة التي يخضع لها حول الكيفية التي تحكم بها السلطة، والتي تسعى من خلالها إلى إخضاع الغير لها (...) والوسائل التي تتفنن السلطة في ابتكار وزيادة حجمها وقوتها، والتي تراها أنسب من غيرها لإحكام قبضتها، وبسط نفوذها واستقرارها واستمرارها كسلطة"[2]. على أن هذا الصراع كان نتيجة الوعي الفكري الذي ما فتئ يتكون عند طبقة سخطت على المعاناة الاجتماعية التي يعاني منها أفراد المجتمع، والحيف الواقع عليهم من الحكام، بدليل الرموز الثقافية: رمز السلطة (حائط القصر)، (تمني زوال الدولة، انتقال الدولة) ما يعني أن الخطاب موجه إلى السلطة، لنقد قيمة من قيمها المتعمدة وهو التفاوت الطبقي لضمان الهيمنة.

**ثانيا: مغالطة السلطة:**

من الاستراتيجيات التي لجأت إليها الفئة المعدمة لإيصال معاناتها والكشف عن هيمنة السلطة، هو مغالطتها للتمكن من الدخول إلى المجالس، لنيل الأعطيات، والطمع في الحظوة وهو ما قام به رجل شاب رث الثياب في الخطاب الذي دار في مجلس الوزير البرمكي (الفضل بن يحي)، حيث أكثر في طلب الإذن للتمكن من الولوج إلى الوزير، لكسب المال دون جدوى فزعم الرجل أن له يدا يمت بها، الأمر الذي ساعده على الدخول، غير أن (الفضل) وبالرغم من معرفته بما ادعاه (الرجل) لم يهتم بالأمر، وسأله قائلا: **ما حاجتك؟ فقال له: قد أعربت عنها رثاثة هيئتي، وضعف طاقتي**[3]. وبالتالي يتأكد للمؤول الثقافي – من خلال تصرف

[1]– سالم القمودي، سيكولوجية السلطة ص 10.

[2]– م، ن، ص 37.

[3]– أحمد جاد المولى وآخرون، قصص العرب، ج3، ط4، دار إحياء الكتب العربية، (د، ب)، 1962.ص 277.

الوزير– أن ما ادعاه الرجل كان بمثابة حيلة أو وسيلة للدخول والحصول على عطاء الوزير حتى ليمكننا اعتبار مثل هذه الحيل والاستراتيجيات بمثابة **نظام ثقافي**، دأبت عليه الفئة المعدمة، وفهمته الفئة المهيمنة، ليحاول بعد ذلك معرفة ما يمت به فقال: **ولادة تقرب من ولادتك، وجوار يدنو من جوارك، واسم مشتق من اسمك!**[1] فحصل أن ولد هذا الرجل في اليوم الذي ولد فيه الفضل، فسمته أمه فضيلا إعظاما لابن يحي البرمكي، اللذين بلغا خمس وثلاثين عاما، فأمر الفضل أن يعطى لكل عام من سنيه ألفا، وإعطائه من الكسوة والمراكب ما يصلح له. الملاحظ وصول الرجل إلى هدفه وهو كسب المال، وهو هدف يخطط له بدقة من طرف الفئة المعدمة لتحقيق الإقناع، ونفاذ رسالة النقد، يدلنا على ذلك رد الرجل عندما سأله (الفضل) عن عدم اللحاق به فيما مضى فأجابه: **لم أرض نفسي للقائك في حداثة تقعدني عن لقاء الملوك**[2]. ومن ثم فلقاء السلطة ومغالطتها والهيمنة فيها بالخطاب يحتاج إلى استراتيجيات نافذة.

**ثالثا: الاحتجاج والاحتماء بالسلطة لإذعان السلطة:**

نركز في هذه النقطة على المرأة باعتبارها عنصرا مهمشا، حاولت الاتصال بالسلطة كالرجل لقضاء حاجاتها، وهو ما حدث في الخطاب الذي دار بين امرأة و(مسلم بن قتيبة) عامل خرسان، إذ دخلت عليه متظلمة فزبرها، ولم ينظر في قصتها، فقالت له: **إن أمير المؤمنين بعثك إلى خراسان لتنظر هل تثبت خراسان بلا عامل أم لا**[3]. يظهر من خلال خطاب المرأة الانتقاص والقدح الواضح في أهلية ابن قتيبة واستحقاقه لهذا المنصب، وأنه لا يحقق أي إنجازات في خراسان، ما دام لا يهتم بما يخصها: فلا ينظر في ظلامات الناس، ولا يحقق العدل... ومن ثم فهي تعرض بعدم جدواه، وكأنه غير موجود على رأسها (خراسان)، ليقتصر الغرض من وجوده على توفر بيانات للتمكن من عقد مقارنة بين العمال الذين لا غنى عنهم في ثبات واستمرار الولايات من عدمهم! وهو ما يخشى وصوله إلى أمير المؤمنين، فتزول سلطته.

---

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 201.

يقول النسق الذكوري: **اسكتي ويلك، فظلامتك مسموعة، وحاجتك مقضية**[1] يقرر ابن قتيبة سماع شكوى المرأة وقضاء حاجتها، بعد نطقها، وطلاقة لسانها، وهو ما يستدعي قوات ردع ذكورية – على حد تعبير الغذامي– لأن الإرهاب النسوي قد أطل برأسه فيسكتها ويدعو عليها بالويل، مضيفا إلى ذلك قوله: **ما وخز قلبي قط شيء مثل قول هذه المرأة، ولقد آليت ألا أستهين بأحد من ذكر أو أنثى**[2]. وهنا يلفت نظر المؤول الثقافي جملتين ثقافيتين وهما: (وخز قلبي...، وأستهين بأحد من ذكر أو أنثى) فبين من خلال فعل الوخز– مع ما يحمله من الألم– الأثر العميق الذي خلفه خطاب المرأة في نفسيته، ليكون ذلك سببا لما أورده في الجملة الثقافية الثانية (أستهين...) والتي فضحت النسق الثقافي الذي تشرب منه (ابن قتيبة) "فالثقافة الجمعية هي التي أنتجت نسقا ذكوريا له من اللغة والثقافة ومن الجسد غير ما للمؤنث، له الأسمى والأرقى والأفضل، ولها ما دون ذلك"[3]. وبقي هذا النسق الثقافي مسيطرا على الأذهان.

**رابعا: نقد سياسة التكسب والتملق:**

من القوانين الثقافية التي عززت التفاوت الطبقي، وحافظت على هيمنة السلطة أكثر ثقافة تبادل المنافع، أي تبادل ثقافة الطمع/ الطلب بما عند الممدوح مقابل ثقافة الشكر والثناء وهو سلوك أو حيلة أخرى فرضتها الحالة الاقتصادية على الفئة المعدمة. غير أننا نجد البعض من هذه الفئة تتصدى لهذا النظام الثقافي، كونه يديم خضوع الخاضعين، ويزيد غطرسة وهيمنة المهيمنين، ومن الخطابات التي حملت إشارة على ذلك الخطاب الذي دار بين الأخباري والأديب الشاعر(أبو العيناء ت 283هـ) والخليفة العباسي(المتوكل على الله ت 247هـ).

يدخل أبو العيناء على المتوكل في قصره المعروف (بالجعفري) سنة 246 هـ فيسأله المتوكل عن رأيه في داره (القصر) فيرد النسق المحرم: **إن الناس بنوا الدور في الدنيا، وأنت بنيت الدنيا في دارك**[4]. ليشير بذلك إلى مقدار الترف الذي عاشته الطبقة الخاصة، وكثرة النفقات، مؤكدا الإلماحات التاريخية التي يقدمها النص، "كون أن النفقات لم تبلغ في عصر من

---

[1]– التوحيدي، م، ن، ص، ن.

[2]- م، ن، ص، ن.

[3]– الغذامي ثقافة الوهم– مقاربات حول المرأة والجسد واللغة– ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب 1998، ص 69.

[4]– عبد الأمير علي مهنا، أحلى الحكايا، ص 198.

عصور الخلفاء ما بلغته في عصر المتوكل، وخاصة في بناء القصور، وقد أحدث فيها البناء الموسوم بالبناء (الحيري)، وكان يجعل فيها دون القصر ثلاثة أبواب عظام، وكان في الراق مجلس الخليفة (...) وكان كلما بنى قصرا أتبعه بآخر حتى بلغت قصوره نحو العشرين"[1]. وتعجب أبو العيناء من قصر (الجعفري) شاركه فيه الوزير (علي بن الجهم) إذ قال يصف قصر الجعفري:[2]

**وما زلت أسمعُ أن الملو كَ تبني على قَدرِ أقدارها**
**فلما رأينا بناء الإمام رأينا الخلافة في دارها**
**بدائع لم ترها فارسُ ولا الرومُ في طُول أعمارها**

يستحسن المتوكل رد أبي العيناء، ليدعوه بعدها إلى منادمته، فيرد أبو العيناء: **أنا رجل مكفوف، وكل من في مجلسك يخدمك، وأنا أحتاج أن أُخدمَ، ولست آمن من أن تنظر إلي بعين راضية وقلبك عليَّ غضبان، أو بعين غضبان وقلبك راض، ومتى لم أميز بين هذين هلكت، فأختار العافية على التعرض للبلاء**[3]. يلفت نظر المؤول الثقافي جملا ثقافية من مثل: كل من في مجلسك يخدمك، لست آمن أن تنظر...، متى لم أميز بين هذين هلكت، أختار العافية ... ليكشف ذلك عن مضمر ثقافي يتعلق الأمر –كما أشرنا أعلاه– بتبادل المنافع وطريقة كسب المال، فقد كان عرضة أن يأتي في طرفة عين، ويذهب في طرفة عين، ذلك لأن عطاء الخلفاء والأمراء والولاة إذ ذاك كان لا يقف عند حد، ومصادرتهم للأموال لا تقف كذلك عند حد، قد يعجب أحدهم نغمة المغنى، أو بيت الشعر، أو الكلمة الطيبة، أو الجواب الحسن فيهب الألوف، وقد يكره ذلك فيهدر الدم ويصادر المال! وبالتالي، فكلمة منه تكون سبيلا إلى الثروة، وأخرى تكون كافية لتجريد الإنسان من كل ما يملك، بله تجريده من حريته وحتى حياته ومن ثم فالرضا من عدمه متوقف على مزاج الممدوح لا المادح أو السائل "وبالجملة فالدخول على السلاطين خطر عظيم لأن النية قد تحسن في أول الأمر ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو

[1]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ص 55.
[2]– محمد عبد المنعم خفاجي، الآداب العربية في العصر العباسي الأول، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 39.
[3]– عبد الأمير علي مهنا، أحلى الحكايا، ص 199.

بالطمع فيهم، ولا يتماسك عن مداهنتهم وترك الإنكار عليهم، وقد كان سفيان الثوري –رضي الله عنه– يقول: ما أخاف من إهانتهم لي، وإنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم"[1]. وبهذا يختار أبو العيناء العافية والفقر على البلاء والهلاك؛ فما كان امتناعه نابعا عن جهل لديه، إنما كان السبب ذهاب بصره، ولا يخفى أهمية البصر في معرفة إيماءات وملامح الوجه، تمييزا لغضب الخليفة من ورضاه، وهو السبب عينه الذي كان يقول به (العتابي)؛ إذ سئل عن عدم تقربه بأدبه للسلطان، فقال:"لأني أراه يعطي واحدا بغير حسنة ولا يد، ويقتل آخر بلا سيئة ولا ذنب، ولست أدري أيَّ الرجلين أكون أنا، ولست أرجو منه مقدار ما أخاطر به"[2]. فالعتابي وأبو العيناء وغيرهم كثير من الهامشيين ممن تمردوا على استراتيجية الاستجداء والتكسب، باعتباره يعزز التفاوت الطبقي ويزيد من هيمنة المانح، ولا أدل على ذلك من أنه أصبح نظاما ثقافيا ومن ثم استن هؤلاء لأنفسهم قاعدة ثقافية ساروا عليها تمثلت في **(إشاعة الفقر مع السلامة أفضل بكثير من الغنى مع القلق والتهديد وعم الاستقرار)** وأكثر ما يخشونه الخوف من الانقلاب والإذلال!

يقول المتوكل: **بلغنا عنك بذاء في لسانك**[3]. يظهر استمرار المتوكل في توريط أبي العيناء، فيسأله عن مدى اتسامه بصفة، وُشي بها إليه، تمثلت في هجاء الناس وذكر معايبهم، غير أننا – وانطلاقا من الرد السابق– نلمح تعريضا من الخليفة لأبي العيناء كون سبب الاعتذار عن المنادمة، واختيار العافية وعدم نيل المال والأعطيات، على البلاء، هو لسانه السليط (البذاء)، رغم فقره وحاجته، الأمر الذي جعله ينحرف ويشذ عن الجملة الثقافية: **تصوير الحق في صورة الباطل**، أين يتم التملق لأولي الأمر ومدحهم وتأليههم، طلبا للنوال والمال وخوفا من الخيبة والحرمان.

---

[1]– ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1994، ص 109.

[2]– أبو سعد منصور بن الحسين الآبي، من نثر الدر، ج3، تقديم: مظهر الحجي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1997، ص 78.

[3]– عبد الأمير علي مهنا، م، ن، ص 199.

قبل التعرف على رد أبي العيناء، نستطرد في ذكر خطاب طريف دار بين الشاعرين العباسيين: **النميري والعتابي،** وهو خطاب يعزز ما ذكرناه فيما يخص ثقافة التملق والمبالغة فيها، فقد دخل النميري على العتابي، وكان مغموما مكتئبا، فسأله العتابي عن سبب ذلك فأخبره النميري أنه قد جاء المخاض امرأته منذ ثلاث وهم على بأس، ما أدى بالعتابي إلى دله على الدواء، وأنه في يده بل هو قريب منه أقرب من وجه زوجته إليه، فكان دواؤها أن يهتف النميري باسم (هارون الرشيد) فيخرج الجنين لوقته، الأمر الذي جعل النميري يغضب من العتابي، إذ كان مهموما مغموما، وشكا إليه أمره وبثه حزنه، وهو يجيبه بهذا المجون! فيرد العتابي بقوله: **والله ما أخذت هذا العلاج إلا منك ولا تلقيت هذا العلاج إلا عنك، ألست أنت القائل في هارون الرشيد:**

**إن أخلف المزنُ لم تخلف أنامله أو ضاق أمر ذكرناه فيتسع؟**

**فخجل النميري وسكت**[1]. فالعتابي – تبعا لنظام التملق– يمنح الفحل السياسي قدرات خارقة وطاقة فعل مذهلة في تحقيق مصالح العباد، توازي طاقة الله ! وخجل النميري دلالة على أن "المادح يعلم أنه يكذب، والممدوح يعلم بهذا الكذب، والوسط الاجتماعي لا يخفى عليه وكل الصفات الممنوحة للممدوح هي صفات شعرية مجازية بلاغية لا تقاس مقاسا حقيقيا ومنطقيا وهذا تواطؤ ثقافي"[2]. ومن ثم يعتبر هذا الخطاب من منظور النقد الثقافي بمثابة تورية ثقافية معناها الدلالي المباشر هو قدرة السلطة على التأثير والتغيير، وأما المعنى البعيد (النسقي) فهو **السخرية من ثقافة التملق والمبالغة فيه،** وهذا المضمر الثقافي النسقي "لم يكتبه كاتب فرد ولكنه أنوجد عبر عمليات التراكم والتواتر حتى صار عنصرا نسقيا يتلبس الخطاب ورعية الخطاب"[3]. ووفق هذا يكون هم سلطة الخطاب هو مقدار العطاء المتأرجح في كف السلطة الممدوحة، وبذلكم فإن الشاعر تخلى عن كل معايير الصدق في خطابه، وأصبح آلة مسيرة على وفق دوافع الاستبداد النفعي.

---

[1]– قصص العرب، ج4، ص 410–411.

[2]– الغذامي، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص 50.

[3]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 71.

يرد أبو العيناء على ادعاء المتوكل بقوله: **يا أمير المؤمنين، قد مدح الله تعالى وذم، فقال:﴿ نِعم العَبدُ إنَّه أواب﴾ وقال عز زجل:﴿ همازٍ مشاءٍ بنمِيمٍ مَنَّاع للخير معتدٍ أثيمٍ﴾ القلم 11**. وقال الشاعر:[1]

**إذا أنا بالمعروف لم أُثنِ صادقا ولم أشتُمِ النِّكس اللئيم المذمما**

**ففيم عرفتُ الخير والشر باسمه وشقَّ ليَ الله المسامع والفما**

إن بذاءة لسان أبي العيناء ليس طبعا فيه لتحسب من مثالبه، إنما يتماشى ذلك مع المقام؛ فيجازي المحسن بالثناء والإحسان، والمسيء بالهجاء والذم، فلا ضيم عليه إن كان الله –وهو سيد القائلين– فعل ذلك؛ فأثنى وذم وبالتالي، يحرص على أن يكون مدحه وثناؤه صادقـا، لا مدحا سياسيا، ليحاول بذلك تمرير مضمر نسقي حول نظام من الأنظمة الثقافية وهو ثقافة المدح وما ينطوي عليه من كذب مستتر، الأمر الذي يؤدي إلى انقلاب القيم والأخلاق في المجتمع وتحطيم مثله العليا على صخرة المادة، فلا يميز بين الخير والشر، ولا بين الباذل والمحرم... هذا مع معرفة الناس لذلك! ولعل تصدي أبي العيناء لثقافة التكسب التي ينجم عنها – لا محالة – النفاق والكذب، جعله يعيش عيشة ضنكة بائسة، ويرضى بها، على التقرب لذوي المال والجاه يقول:[2]

**الحمدُ لله ليس لي فرس ولا على باب منزلي حرسُ**

**ولا غلام إذا هتفت به بادر نحوي كأنه قبسُ**

**ابني غلامي وزوجتي أمَتي ملَّكنيها الملاكُ والعُرسُ**

**غُنيت باليأسِ واعتصَمتُ به عن كل فرد بوجهه عَبَسُ**

**فما يَراني ببابهِ أبَدا طَلقُ المحيا سمح ولا شَرسُ**

يمثل ما قام به (أبو العيناء) خروجا عن النظام الثقافي المكرس من قبل الثقافة. ومن ثم فالشاعر باعتباره مثقفا يعد أحد الآليات المروضة للسلطة، لأنه اللسان المسير لها، والمروض كل وسائل ثقافته لصالحها، نافيا بذلك عن ذاته دوافع الصدق والنقاء الداخلي لتحقيق مكاسبه

[1]– عبد الأمير علي مهنا، م، ن، ص 199.

[2]– ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص 2614.

الفردية. ولهذا فالسلطة عندما تستقطب المثقفين والعلماء في صفوفها، فإنها تقوم بتحويلهم إلى أداة من أدواتها، فالعلماء والمثقفون والشعراء لا يطلبون لعلمهم وشعرهم وثقافتهم، وإنما يطلبون لأدوارهم ووظائفهم. وهذا ما لم يرتضه (أبو العيناء) فقد تسلح بجرأة خطابية كبيرة، وصدام خطابـي كشف عن مضمر نسقي محمل بالرغبة الناقمة على هذا النظام والرضا الثقافي.

يسأل الخليفة أبا العيناء بعد ذلك عن رأيه في مدينته البصرة، فيقول: **ماؤها أجاج وحرها عذاب، وتطيب في الوقت الذي تطيب فيه جهنم**[1]. يظهر – من خلال الجملة الثقافية– سخط النسق المحرم وتبرمه من الأوضاع الاجتماعية السيئة السائدة في البصرة، فكان الفقراء وذوو الحاجة يضيقون ذرعا، للشقاء والبؤس، وغلاء الأسعار الذي كانوا يعيشونه، لدرجة أنها قرنت بجهنم؛ فكما يستحيل طيب العيش في جهنم بحرها، ونارها، وعذابها... كذلك الحال بالنسبة للبصرة، ما يعني استحالة العيش فيها مع سوء أحوالها. من ظلم وحيف وفقر وتقتيل، سيما بعد ثبات قدم الأتراك في الدولة العباسية منذ خلافة المعتصم (218– 227هـ)، إذ كانوا عونا له وتكاثروا حتى ضاقت بغداد بهم، وهؤلاء عرفوا بخشونة طبعهم، وهو ما انعكس على معاملتهم للناس "فقد صاروا يؤذون العوام في الأسواق، فينال الضعفاء والصبيان من ذلك أذى كثيـر وربما أردوا الواحد بعد الواحد قتيلا على قارعة الطريق"[2]. هذا بالإضافة إلى حبهم المال، فعملوا على تحصيله بشتى الطرق، "... فمن أبواب الكسب للمال أن ينفق العامل على بناء بيت أو جسر، أو على حفر ترعة، أو نهر ألف دينار مثلا، ويطالب بعشرة آلاف، أو مائة ألف وربما قدروا ما ينفقون فيه عشرة دنانير بستين ألف دينار، فضلا عن اغتصاب الضياع وغيرها"[3] كمصادرة الأموال وكثرة الضرائب... .

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن بذور الحرمان كانت تنبعث من صميم مراعي الترف فتولد ردود فعل تتراوح بين النقمة والتمرد والزهد، يدلنا على ذلك ما كان يحدث بين الفينة

---

[1]– عبد الأمير علي مهنا، م، ن، ص 199.

[2]– جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج4، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (د، ت)، ص 450.

[3]– م، ن، ج2، ص 414.

والأخرى من ثورات، كان همها القضاء على الظلم والجوع والحرمان، غير أنها – وللأسف– زادت من المعاناة أكثر، ولا أدل على ذلك ما خلفته ثورة الزنج* في البصرة بقيادة (علي بن محمد الورزيني العلوي) الملقب (بصاحب الزنج)، وقد شغلت بها الدولة العباسية أربعة عشر عاما ونحو أربعة أشهر من رمضان 255هـ حتى صفر 270هـ، وفيها ثار عبيد أهل البصرة على أسيادهم من طول الجور والاستعباد، وذاق من خلالها أهل البصرة المهانة والذل بعد أن أوسعهم الزنج قتلا وسبيا، ومع ذلك "كانت ثورة الزنج مجرد حلقة في هذه السلسلة المتصلة من الحركات التي عبرت عن القلق الاجتماعي من ناحية، وعن عدم صلاحية النظم القائمة من ناحية ثانية، وعن دخول المجتمع الإسلامي في مرحلة جديدة من التطور الاقتصادي والاجتماعي من ناحية ثالثة"[1] .

هذا، وتتعدد صور انتقاد الأحوال الاجتماعية السائدة في المجتمع العباسي، والتي تعزز في خطاب وقوع الإنسان في المجتمع تحت طائلة الجانب المادي من الحياة، فتُحدد سلوكه وتعين تصرفاته، وتلون أخلاقه ونزعاته بوحي من منافعه المادية، إذ "تعالى المجتمع في انصرافه إلى الناحية المادية فأصبح المال ميزان الرجال، وأخذ يتردد في الأمثلة الجارية في بغداد: (المال المال وما سواه محال) ولهذا توسل الناس إلى المال بشتى الوسائل لا يعفون عن محرم ولا يتورعون عن خبيث ولا يعبأون أن يتخذوا من المعاني الكريمة أسبابا يخادعون بها حرصا عليه، وإحلالا له، حتى أصبحت مظاهر الدين شركا من شراكه"[2]. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن حب المال والحرص على تأمينه كان غاية ومنتهى الدولة العباسية منذ البداية، اعتقادا منهم أنه – وبالإضافة إلى كونه وسيلة الترف– رمز العز والسلطة، يقول المنصور يوصي ابنه المهدي لما دنا أجله:" قد جمعت لك في هذه المدينة من الأموال ما إن كسر عليك الخراج عشر سنين، كان عندك كفاية لأرزاق الجند والنفقات وعطاء الذرية ومصلحة

* ينظر تفاصيل هذه الثورة: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص 410 وما بعدها.

[1]– فيصل السامر، ثورة الزمج، ط1، منشورات المدى، دمشق، 1954، ص 71.

[2]– الجاحظ، البخلاء، تح: طه الجابري، ط5، دار المعارف، القاهرة، (د، ت)، ص 35.

الثغور، فاحتفظ بها فإنك لا تزال عزيزا ما دام بيت مالك عامرا"[1]. ومن ثم يدرك المؤول الثقافي أهمية المال؛ فبالإضافة إلى دوره في الحياة الاجتماعية، كونه وسيلة اليسر والبحبوحة، يعتبر أداة للسلطة والهيمنة، إذ كانت العلاقة تلازمية بينهما (لا تزال عزيزا ما دام بيت مالك عامرا).

**رابعا: الاحتيال وانقلاب القيم :**

يقودنا الحديث عن تقديس المادة إلى الإشارة إلى شكل آخر من أشكال نقد الواقع الطبقي المسف يتعلق الأمر باللجوء إلى **الاحتيال وتدنيس المقدس** من طرف الفئة المهمشة ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى ذلك نصوص المقامات باعتبارها –كما أشار سعيد يقطين– خطابات مجالس أدبية تخييلية مثلها مثل قصص ألف ليلة وليلة، فنحاول التعامل معها على أنها نظام دلالي يحيل على دلالات اجتماعية وفكرية، هي نتاج للحياة الفكرية واستقراء لتغيرات العصر فهي مادة تعبيرية تحمل بين طياتها رموزا لأحداث ووقائع تعبر عن سياقات تاريخية متغيرة فتغدو بذلك نصوص المقامات نصوصا مخاتلة، يطرح عليها المتلقي أسئلة عميقة، من هنا نفترض وجود ثنائية الظاهر والباطن في هذا الخطاب الأدبي الجمالي، وهي "ثنائية تقتضيها بلاغة المقموعين، التي توسلت بها في سبيل الإبانة؛ فإذا كان الظاهر مستغنيا بظهوره، يمنح نائله لكل من يقاربه في ذاته، فهو لا يعطي سوى القشور التي تلهي، أما الباطن فمستور متأب يحتاج تعرفه إلى استدلال ومقايسة، وتفسير وتأويل"[2]. ما يعني أن كتاب المقامة قد اختاروا شخصياتهم لتكون رمزا في القصة، يحيل إلى واقع معيشي، فهي ليست رسما لعالم عجائبي، وليست صورة خيالية، وإنما هي تمثيل للحقيقة، لتكون العلاقة بين القصة والواقع علاقة بين الشخصية الرئيسة ورمزها. ومن ثم "مثل فن المقامة شكلا من أشكال الأيديولوجيا المتولدة عن واقع ثقافي مخصوص، ينقل أثر التفاعل بين شخصية المبدع والنسق الذي نشأت

[1]– الطبري، تاريخ الطبري، ج8، ص 103.

[2]– جابر عصفور، بلاغة المقموعين ضمن كتاب: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ط2، الدار البيضاء تانسيفت، 1993، ص 34.

فيه"[1]. معنى ذلك أن هذا الجنس الأدبي (المقامة) استطاع أن يخلق أنموذجا إنسانيا ويحدد من خلاله إحداثيات النسق الثقافي في العالم الإسلامي، في فترة زمنية ذات خصوصيات معينة وكان وضع هذه الشخصية في المقامة مؤسسا على ما يملكه من ذكاء ودهاء جعلاه يبدو إنسانا خارقا يتمتع بمواهب كلامية تمكنه من التخلص من المواقف الحرجة، في ظل تراكم الظروف الاجتماعية القاهرة التي تدفع بالبطل إلى الصراع والمواجهة، وتنعكس بالضرورة على سلوكه.

وقصدنا استجلاء ملامح الوسط الاجتماعي العباسي، مقتصرين على مقامات الحريري إذ كانت تلتقي مع مقامات الهمذاني في الهدف والنسج، مع اختلاف في الراوية والبطل بالإضافة إلى أنه عايش زمن الهمذاني (ق4 هـ) والقرن الذي يليه، ما يعني إلمام أكثر بطبيعة النسق الثقافي والفكري السائد في المجتمع العباسي، وقد أسند الحريري بطولة مقاماته إلى شخصية (أبي زيد السروجي)، معتبرا إياه بمثابة قناع أدبي ينتقل به من شخصية إلى أخرى غير أن ما يجمع بينها هو إظهار وسائل الكسب على أيام الحريري، أين يحتال البطل للحصول على المال، أو أي شيء مادي يرغب فيه، الأمر الذي يعزز المضمر النسقي وهو (الجري وراء ثقافة الغاية التي تبرر كل الوسائل)، هذا بالإضافة إلى مضمرات حاول الحريري إبرازها من خلال الكدية والاحتيال.

تتعدد صور الاحتيال من قبل المكدي في المقامات، يدلنا على ذلك ما قاله (السروجي) في ختام مقاماته (البصرية) ملخصا سيرته وساردا لها:" ... ولجت المضايق، وفتحت المغالق وألنت العرائك، وأرغمت المعاطِس، وأذبت الجوامد(...) كم فج سلكت، وحجابٍ هتكتُ، ومهلكة اقتحمت، وملحمة ألحمت، وكم ألباب خدعت، وبدع ابتدعت، وفرص اختلست، وأسد افترست وكم حجر شحذته حتى انصدع، واستنبطت زلاله بالخدع..."[2] إلى آخره من صور الاحتيال من

[1]– لكحل عائشة، البنية والدلالة – دراسة سيميائية في مقامات ناصف اليازجي– مذكرة ماجستير مخطوطة، جامعة عنابة، 2011، 2012، ص 84.

[2]– أبو محمد القاسمي بن علي بن محمد الحريري البصري، مقامات الحريري، تع: عزت زينهم، ط1، دار الغد الجديد القاهرة، 2012، ص 370.

أجل الحصول على هدفه وهو المال وبالتالي، فأبو زيد –كما يظهر– من بيئة اجتماعية دنيا يمثل ثقافة الهامش، ويصف الحرمان الذي كان نصيب كثير من الناس في القرن الخامس (ق 5هـ)، فهم فقراء ومهمشون وقفوا على هامش المتن الاجتماعي، فبالرغم من أن بغداد قد عرفت أزمات الغلاء منذ (ق 2 هـ) إلا أنه (الغلاء) " تتابع في القرن الخامس (ق5) حتى وصف أحد الشعراء القحط بالذئب في أكله الناس"[1]. ليعيش الكثير عيشة فقر، وبؤس وإملاق تحت ظل المحن والخطوب، فتمثلت هذه الحياة من جهة بالتسول والكدية، ومن جهة أخرى بالشكوى والتألم، ومن ثم نشأت ظاهرة الاحتيال معبرة عن لسان حال الحياة الاجتماعية في العصر العباسي كنتيجة طبيعية للتفاوت بين الطبقات، مما اضطر بعض الفقراء والمحتاجين إلى اللجوء للاحتيال بأغراض مختلفة، فكان المكدون والمتسولون يحتالون من أجل المال، وكان الطفيليون يحتالون من أجل الطعام، واحتال اللصوص من أجل الكسب، وظهر من يحتال من أجل رفض الصور السلبية... إنها بصفة عامة إجرامية الهامشيين – على حد تعبير ميشال فوكو.

نجد أبا زيد السروجي في **المقامة البغدادية** يقبل على (الحارث بن همام) ورفاقه الشعراء في مجلس ضواحي (الزوراء) متنكرا في هيئة عجوز للخداع والتمويه، يتبعها صبية أنحف من المغازل للتأثير في المخاطب، فبدأت بوصف ما كانت عليه من مكانة، تقول" أنا من سروات القبائل، وسريات العقائل، لم يزل أهلي وبعلي يحلُّون الصدر، ويسيرون القلب، ويمطون الظهر، ويولون اليد"[2]. وبالتالي فقد كانت من مكانة اجتماعية مرموقة من القبائل السخية، ومن النساء الكريمات، أهلها وبعلها يحلون صدر المجلس، ويسيرون الملوك، ويولون النعمة، إلا أن ذلك لم يدم؛ فقد أزرى بها الدهر؛ فقد "اغبر العيش الأخضر، وازور المحبوب الأصفر، اسود يومي الأبيض، وابيض فودي الأسود، حتى رثى لي العدو الأزرق، فحبذا الموت الأحمر! وتِلوي

[1]– فهمي سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة – دراسة في التاريخ الاجتماعي– ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص 276.

[2]– الحريري، مقامات الحريري، ص 92.

من ترون عينه فُرارُه وترجمانه اصفراره، قصوى بِغية أحدهم ثردة، وقصارى أمنيته بردة..."[1]. ليتضح بذلك درجة الفقر وسوء الأحوال، إذ باتت الغاية القصوى، ومنتهى ما يتمناه (الصبي) كساء يلبسه، وكل ذلك بسبب زوال المحبوب الأصفر (الدينار)!

إن ما يلاحظ في مختلف نصوص المقامات هو الحديث عن الدهر، بله قيامه فيها عنصرا ثابتا ترتبط وتعلل به تصرفات البطل (الإنسان في المجتمع العباسي) وكأنه "قياس علاقة تناسب مطرد يزداد بموجبها إيغال الأنا في الخروج وتصنع الأقنعة، بازدياد عنت الدهر وتصاريفه"[2]. فعندما سأل (الحارث بن همام) السروجي في المقامة **البرقعيدية** عن سبب ادعائه العمى قال:[3]

**ولمَّا تعامى الدَّهر وهو أبو الورى عن الرشد في أنحائه ومقاصده**

**تعاميت حتى قِيل إني أخو عمىً ولا غَرو أن يحذو الفتى حذو والده**

ونجد السروجي وابنه في المقامة **المعرية** يحاولان الاحتيال على القاضي، طمعا في عطائه فيحتكمان إليه ويحاول (الحريري) تحقيق الغاية الفنية والدلالية، فيشوش ذهن القارئ، بتقديم معطيات السياق النصي أين يظهر سبب النزاع حول امرأة (من خلال ذكر مواصفاتها)، ليفاجئه في النهاية بالمعنى الحقيقي المتمثل في إبرة استعارها الولد من أبيه فكسرها، من هنا تتوارى خلف كل دلالة مشوشة حقيقة تعكس تغير الزمان، وتغير المفاهيم إذ "تشوش المقامات الأنساق التي فرضتها الأوضاع الاجتماعية والقواعد الأخلاقية، وتحاكي بسخرية النمط المهيمن في الثقافة"[4]. والسروجي في هذه المقامة كعادته يذم الزمان ويحمله مسؤولية تصرفاته، يقول بعدما سألهما القاضي عن حقيقة أمرهما وأعطاهما الأمان:[5]

**أنا السروجي وهذا ولدي والشِبلُ في المخبَرِ مثل الأسَدِ**

---

[1]– م، ن، ص 93.

[2]– حمادي صمود، الوجه والقفا – تلازم التراث والحداثة– الدار التونسية للنشر، (د، ب)، 1988، ص 51.

[3]– الحريري، المقامات، ص 57.

[4]– يوسف إسماعيل، المقامات – التحولات والتبني والتجاوز – منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007، ص 70.

[5]– الحريري، م، س، ص 63.

**وما تعدت يدُهُ ولا يدي في إبرة يوما ولا في مِرود**

**وإنما الدَّهر المُسِيء المعتدي مال بنا حتى غدونا نجتدي**

إن المتتبع للبناء المعنوي للأبيات الشعرية في المقامات– وما أكثرها– يدرك أنه يقوم على وجهين متناقضين: الأول يذكر فيه السروجي الحقيقة التي يخفيها تنكره في المقامة وهو الكيد والاحتيال، في حين يتمثل الثاني في أنه يسلك نفسه طريقا أخرى لتبرير ما يقوم به، مدعيا أن المجتمع هو الذي حمله على اتباع هذا السلوك، ليعني بذلك أن المجتمع هو الذي يقنن الحياة، ويبني صرح أفراده الأغنياء، بينما يعاني الفقراء والمحرومون من التهميش.

من الأمور التي ألحت عليها نصوص المقامات الاهتمام بتدهور القيم وانقلابها؛ أين استحكم سلطان المال وسيطر مفهوم القيمة المادية، بوصفها العيار الذي يتحكم في السلم الاجتماعي، الأمر الذي جعل البطل يحاول أن "يظهر عداءه لهذا الانقلاب وسخريته مما أصاب السلم الاجتماعي من تخلخل تراجعت بموجبه القيم الأصيلة، وحلت في نظره قيم الزيف التي لا تستند إلا إلى قوة المال ومفعول الثروة التي تمكن لأصحابها في المناصب وتسمح لهم بالاستحواذ على واسطة المجتمع وصدارته رغم ما هم عليه من جهل وقلة أدب ولؤم"[1]. ولعل سبب تدهور القيم والأخلاق هو فساد البيئة الداخلية والخارجية "... فانحلت الأخلاق، فقلَّ أن تجد رجلا فاضلا؛ لأن الذي يكون الأخلاق البيئة الخارجية، والبيئة الداخلية، وكلتاهما كانت فاسدة، فالمقصود بالبيئة الخارجية (الحكام) وما كان يجري على أيديهم من المظالم عن طريق المصادرات والرُّشا، فقد حكوا أن واليا عين في يوم واحد سبعة عشر عاملا على بلد واحد، لأنه يأخذ من العامل الجديد كل مرة أكثر مما يأخذه من العامل المعزول، فاجتمع هؤلاء العمال السبعة عشر وتشاوروا فيما بينهم ماذا يفعلون، وبعد التفكير استقر رأيهم على أن العامل الأخير لم يعزل بعامل غيره، وله السلطان الشرعي، فطلب الآخرون منه أن يعين كل واحد منهم واليا على ناحية من نواحيه، ففعل وحلت المشكلة (...) أما البيئة الداخلية فهي البيت (الجواري

[1]– حمادي صمود، الوجه والقفا، ص 50.

الشهوات الجنسية...)"[1]. ومن مظاهر هذا الانقلاب والتحول نجد **التناقض أو المفارقة في السلوك** الذي يحف بالإنسان العباسي، ذلك أن التناقض بين صورتين متناقضتين من شأنه أن يفتح باب المساءلة والتأويل الثقافيين، والبحث في غياهب الكلمات عن الحقيقة، وعن مفاهيم الأشياء،إذ كانت المفارقة "لا تعني التعبير عن الشيء ونقيضه في العالم الخارجي فحسب، بل تعني أيضا التعبير عن تصدعات الذات الداخلية المتناقضة والمتصارعة، ذلك أن المفارقة ليست الوعي الشديد بالتناقض داخل الذات، بقدر ما هي الوعي الشديد بالتناقض خارجها"[2].

هذا التناقض يفضي إلى ثنائية **(المقدس والمدنس)**، هذا المقدس الذي يرتبط بمعاني السامي والطاهر وكل ما هو من قبيل الخير، اكتسب صفة الثبات في المجتمع، ليحفظ بذلك النظام والتوازن فيه، ومن ثم فالمقدس لا يرتبط – كما هو شائع– بالديني فحسب؛ إذ كان "الدين – كما يرى دوركايم في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)– هو حامل المقدس والمقدس هو حافظ للنظام الاجتماعي وللتوازن"[3]. ليصبح المقدس بذلك "كل القيم الإيجابية في مجتمع ما في شقيها الروحي والمادي، ومن ثم يغدو المقدس قيمة شاملة للحياة الإنسانية، بل ومؤسسة اجتماعية لها سلطتها على الأفراد والجماعات، وبالتالي فأي تمرد على المقدس الجمعي، هو تمرد على المؤسسة الاجتماعية بدءا من الدين وانتهاء بالقيم الاجتماعية العامة والخاصة"[4]. هذا التمرد والخرق هو ما نعنيه بالمدنس، ففي المقامة **السمرقندية** يظهر (السروجي) واضح التناقض بين المظهر الديني الذي كان بالنهار، إذ خطب خطبة عجيبة لا سقط فيها، وبين الخلاعة التي يفرغ لها ليلا، بإحضاره أباريق المدام وحسائها، ما يعني وجود نسق مضمر وغريب يرتدي المقدس نهارا فيخطب للناس، ويثوي في مهاوي المدنس ليلا، فيحتسي الخمر المحرم في نظر الدين والمؤسسة الاجتماعية ! الأمر الذي أنكره الراوي عليه عندما حاول تبئير

---

[1]– أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، ص 275.

[2]– نبيلة إبراهيم، المفارقة، مجلة فصول، مج 7، ع 3،4 الهيئة العامة المصرية للكتاب، سبتمبر 1987، ص 134.

[3]– وليام سواتوس، المقدس والمدنس من موقع: http//- Maaber.org

[4]– حسين بوحسون، جدل الأنساق الثقافية المضمرة في رواية "اعترافات امرأة" للكاتبة عائشة بنور، مجلة المقال، ع5 ص 19.

شخصيته وإظهار تناقضه "أتحسوها أمام النوم، وأنت إمام القوم"[1]. ومع ذلك لا يرى مشكلة في هذا كسر هذا المقدس، إذ يرد على تعجبه بقوله:" مه أنا بالنهار خطيب وبالليل أطِيب"[2]. وهو ما حصل أيضا في **المقامة الصنعانية**، أين يعظ (أبو زيد) جمعا من الناس في (صنعاء) يذكرهم بالموت واليوم الآخر والابتعاد عن ملذات الدنيا ومشاغلها، ويغضب عندما يجزل له الحاضرون العطاء، غير أنه عندما يختلي بنفسه في مغارة يفاجئه (الحارث بن همام)، وقد رآه يلتهم الطيبات، ويقبل على المحرمات (شرب الخمر) قائلا له:" يا هذا أيكون ذاك خبرك، وهذا مخبرك؟"[3]. فقلق أبو زيد واغتاظ، وألقى أبياتا، يبرر من خلالها هذه المفارقة في السلوك، بين المقدس والمدنس، وهذا القلب في القيم الدينية، داعيا إلى قيم أخرى تناسب التحول الحاصل في الأنساق الثقافية يقول:[4]

**وصيرتُ وعظِي أُحبُولةً أريدُ القَنيصَ بها والقَنيصَةَ**
**ولا شرعت بي على مَوردٍ يدنسُ عرضيَ نفس حريصة**
**ولو أنصف الدهر في حكمه لما ملك الحكمَ أهل النقيصة**

إن ما يلفت انتباه المؤول الثقافي هو إنكار (الحارث بن همام) المتكرر لحيل المهمش، مشكلا بذلك صراعا بينهما، ولعل هذا الصراع بينهما يحاكي النزاع الموجود في المجتمع بين نوعين من الأفراد كل منهما يحاول إثبات وجوده، فالحارث بن همام تعتبر شخصيته كوسيلة لإبراز صورة المجتمع العباسي القائم على الصراع بين المتناقضين والطبقية باعتبار أنه "لا تقف (الأنا) بمعزل عن قالب مهيمن من المعايير الأخلاقية والأطر الخُلقية المتصارعة، ويعد هذا القالب بمعنى هام الشرط لنشوء (الأنا) أيضا"[5]. أما السروجي (المهمش) فيحاول أن يفرض وجوده الاجتماعي عبر طرقه التي يراها صوابا، ويراها حقا مغتصبا من ذلك

---

[1]– الحريري، المقامات، ص 197.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– الحريري، المقامات، ص 19.

[4]– م، ن، ص، ن.

[5]– جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، ط1، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2014، ص 45.

المجتمع الذي أقصاه، مجتمع ملك فيه الحكم أهل النقيصة، "فهو يغامر، يخطف أو يسلب، أو ربما يتسول، وهو أيضا قام بتدنيس المقدس وخلخلة منظومة القيم التي تفرضها الثقافة على الناس، فلا يبالي بالقيم العليا التي تنظم سلوكيات الناس في مجتمع المركز، كذلك يكسر تابوهات الأخلاق التي يجب أن تحكم الواقع لأنه يرى الواقع يغرق في الظلم والاستبداد والتهميش، رغم هذه القيم العليا التي تتبناها الثقافة، لكنها لا تطبق في الواقع"[1]. وبالتالي، هناك شرخ نفسي يعاني منه المهمش (أبو زيد) في عالم لا يعترف بالآخر (المهمش)، عالم يتميز بتمحوره حول ذاته فقط، ولعل ما حاول (الحريري) إظهاره، نقله (الثعالبي) في سياق سرده لما كان يحدث في مجلس (المهلبي) الذي كان يحضره كبار القضاة ورجال الدولة يقول:" فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس، ولذ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش بين الخفة والطيش، ووضع في يد كل منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءا شرابا (...) فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ويرش بها بعضهم على بعض ويرقصون أجمعهم، ويقولون كلما يكثر شربهم: هر، هر فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاة، وحشمة المشائخ الكبراء"[2]. هي إذا قمة التناقض بين التزمت والوقار والأبهة نهارا، وبين الخلاعة في أقصى صورها ليلا، أين لا يُكتفى بشرب الخمر، بل وتُغمس فيه اللحي، ويُرش بها ؟!

يحاول الحريري – بالإضافة إلى النسق الديني– الخوض في الجانب الأدبي؛ فيفضح مضمرا نسقيا، يتعلق الأمر بالانتقاص من قيمة العلم والعلماء الذين ظلمهم المجتمع، فجعل حالهم سبيلا للسخرية والانتقاص من طرف الجهال، وهو ما نصت عليه –على وجه المثال لا الحصر– المقامة **الفراتية**، أين عافت جماعة ضمتها السفينة محضر شيخ ذي ثياب رثة سحقوا جراءها حقه (هتكوا عرضه)، وكشفوا باله لإخلاق سرباله، ليفاجأ الجمع بعلم الشيخ وعقله

[1]– هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب – قراءة سوسيوثقافية – ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص 120.

[2]– أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج2، ط1، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 394.

عندما أثيرت مسألة الأفضلية بين الإنشاء والحساب، واحتد الحجاج وامتد اللجاج بين الرفقاء وهي رسالة من النسق المهمش حاكى فيها حال الأديب في المجتمع العباسي آنذاك، داعيا إلى إعادة النظر في القيم الاجتماعية يقول:[1]

**من الغباوة أن تُعظِم جاهِلاً لصِقالِ ملبسِه ورونقِ رقشِهِ**

**أو أن تُهين مهَذبا في نفسِه لدروسِ بزَّتِه ورثَة فرشِه**

فالحريري في حكمه هذا ينطلق من السائد الثقافي المتحكم، أين لا ينال الغنى ذوو العقل –وهو ما رأينا أبا حيان التوحيدي سابقا يلح عليه– ونتيجة هذه القناعة يصبح مال الفئة الواصلة، وهي لا تستحقه، حلالا على المحروم العاقل، بل هو حقه سرقوه منه لأن معيار الأفضلية هو العقل، فيبرز بذلك علاقة المثقف بالمجتمع من خلال سخريته من حال السروجي، وهو نسق آخر مضمر خلف وضع السروجي.

انطلاقا مما قيل، لا عجب إن وُظف المكدي (أبا ويد السروجي) للنيل من شخصيات مختلفة بهدف السخرية من بعض المخالفين أخلاقيا واجتماعيا، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين:" وأكثر أنواع السخرية شيوعا في المقامات هي التي تكون في ثياب المكدين (...) فالبطل دائما يسخر بالناس وبالمجتمع من خلال حيل المكدين وأساليبهم، وهي في مواقفها تهدف إلى الكشف عن الفساد والخلل السياسي والاجتماعي والأخلاقي، بل قد تأتي أحيانا ساخرة لتعري كثيرا من القضاة والفقهاء المتلحفين بثياب الزهد والصلاح نفاقا وزيفا من أجل أغراض دنيوية"[2]. فالمتمعن في المقامة **التبريزية** يجد أنها احتوت على الحيلة وعلى الفكاهة أما الحيلة: فتتمثل في التخاصم المفتعل بين الزوج وزوجته لوضع القاضي في حيرة من أمره واكتساب عطفه، وأما الفكاهة: فناتجة عن السخرية من القاضي الحزين على الدينارين لبخله الشديد، الذي تبالغ المقامة في تقديمه، فقد "... تنفس كما يتنفس الحريب، وانتحب حتى كاد يفضحه النحيب(...) وقال: ما هذا يوم حكم وقضاء، وفصل وإمضاء، هذا يوم الاغترام، هذا

[1]– الحريري، المقامات، ص 149.

[2]– هيثم محمود إبراهيم أحمد، الاحتيال في مقامات الحريزي العبرية – مصادره وأشكاله وأهدافه– دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مخطوطة ، قنا، 2011، ص 173.

يوم الخسران، هذا يوم عصيب، هذا يوم نصاب فيه ولا نصيب..."[1]. وبالتالي، أصبح كالذي سلب ماله في الحرب، واعتزل القضاء في ذلك اليوم، حتى الحاجب تباكى لبكائه، ليدل ذلك على الصورة السلبية في المجتمع العباسي، وهو البخل الشديد، لدرجة أنهما (المتخاصمين) أصليا قلب القاضي نارين، بأخذهما الدينارين. من هنا يظهر أن المقامة تتخذ "صيغة هجائية وانتقادية لأعراف المجتمع وقيمه الزائفة المنحطة، فاضحة إياها بطريقة تهكمية ساخرة، منددة بالاستبداد والظلم والفقر"[2]. ولا عجب إذا اتجه الحريري إلى أسلوب الفكاهة والهزل المبطن بالسخرية، ذلك أن "السخر يمكن أن يكون وسيلة للتقويم ونقد الأخطاء، وتبصُر الغافلين بعيوبهم لينتبهوا لما هم فيه من خطأ"[3]. وبالتالي، فهي "أداة لتغيير الواقع حين تنحرف القيم ويسود الزيف، تهدف إلى الحفاظ على قيم المجتمع، وتكريس السلوك القويم، وتعديل مجرى اتجاه متطرف"[4].

يظهر أن البطل (أبا زيد السروجي) من البيئة الاجتماعية الدنيا، يصف من خلال حيله عاداتها وتقاليدها، وهو يصف مفاسد عصره ليهجوه بها، وينقده من خلالها، لينم بذلك عن واقع مسف هو نتيجة لمفاسد العصر. ومن ثم يتضح أن الواقع المأساوي الذي يقوم على الظلم والحرمان وانحلال الأخلاق، قد أنجب نماذج إنسانية كثيرة، ولكن أبا زيد السروجي –كنموذج ثائر– اختار أن يدفع المرض بالمرض، ويعالج الفساد بمثله؛ فواجه الظلم والحرمان والتهميش بالاحتيال والخداع والمراوغة، فمادامت القيم قد تغيرت في مجتمع اختلت فيه أنظمة الحكم واستبدلت فيه الأخلاق بالمادة، وجب على الإنسان إيجاد طريقة تساير هذا التحول يقول في المقامة البغدادية:[5]

ولو سَلكت سبيلا مألوفة طول عمري

---

[1]– الحريري، المقامات، ص 285.

[2]– هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب، ص 120.

[3]– شعيب بن أحمد بن محمد عبد الرحمان الغزالي، أساليب السخرية في البلاغة العربية –دراسة تحليلية تطبيقية– رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة أم القرى، 1414هـ، ص 20.

[4]– العمري آسيا، السخرية في كتاب الحمقى والمغفلين لأبي الفرج عبد الرحمان بن علي بن الجوزي مقاربة تداولية– رسالة ماجستير مخطوطة، تيزي وزو، 2009– 2010، ص 139.

[5]– الحريري، المقامات، ص 96.

لخابَ قِدحي وقَدحِي ودام عُسري وخُسري
فقل لمن لام هذا عذري فدونك عذري

وبمعنى آخر نقول أن اضطراب شخصية البطل وتحولها، ومكرها، وسخريتها من المعايير الأخلاقية، علامة على تحول النسق الثقافي، الذي ساعد بدوره على خلق أنموذج إنساني ثائر متمرد، وغاضب، وعموما شكلت مغامرات المكدين وسيلة تعبيرية عن الرفض والثورة على السلطة والسياسة والمجتمع، في نوع من التطهير النفسي، والانتقام من مجتمع المركز الذي يقصيه وهو انتقام كان معنويا عن طريق تصوير هؤلاء الأغنياء وذوي السلطان في حالة من السخرية والهزائم أمام المحتالين(القاضي)، فحين ينتصر المحتال على من هو أعلى اجتماعيا وسياسيا منه، ويسخر منه كأنه قام بفعل يعطيه التفوق النفسي، مادام غير قادر على تحقيق التفوق المادي والاجتماعي. فيكون بذلك بمثابة دعوة ضمنية للثورة على هذا الواقع، خوفا من أن يصير التحول المفاجئ والمتواصل للقيم سيد النسق الثقافي، فيُمجدُ تبعا لذلك التحول الإنساني المصاحب لهذه التحولات، ليتضح في الأخير أن شخصية (أبي زيد السروجي) هي عبارة عن **قناع ثقافي** وضرورة ثقافية استعملت كأداة تعبير ومواجهة – حتى لو كانت سلبية– في الوقت الذي يصبح الناس غير قادرين على التغيير والمجابهة وبالتالي، فظروف العصر هي المسؤولة عن تصرفات هذا القناع الثقافي.

لقد وضح لنا من خلال الخطابات تمثيلات الطبقية الواضحة، وهي تمثيلات منحتها الثقافة لهذه الخطابات، فوشت الدلالة النسقية لها (الخطابات) بتجذر الطبقية بوصفها قيمة نسقية ومطلبا سياسيا – مثلما أشار المأمون– وهذا التناقض في مستوى العيش كان البلاط يسببها لإفرازه لفئتين من الناس تمايزتا على الصعيد الحياتي، وتصارعتا بسبب ذلك، فنتجت ثنائية (المركز والهامش)؛ فالمركز السياسي المهيمن يعمل دائما على إقصاء الآخر عبر استراتيجيات أخلت في توزيع الثروات فتركزت بيد السلطة ومن يدور في فضائها، بينما نجد عامة الناس عاجزين عن الحصول على أبسط أسباب الحياة، فجاع الناس وأُتخم الحاكم وحاشيته، والغرض من وراء ذلك الهيمنة السياسية وضمان خضوع وتبعية الطبقة المعدمة،

فتفكر في لقمة العيش دون التطلع إلى الأمور السياسية والخوض فيها، أو التفكير في شق عصا الطاعة، فسيطرت المادة وتراجعت القيم الأخلاقية، فضعفت المنظومة القيمية الأخلاقية القائمة على المبادئ الدينية السامية، وانحصرت في مستوى التنظير دون المرور إلى العالم الواقعي.

لقد توفرت للفئة المعدمة – في ظل هذا الوضع– أسباب المقاومة، وتأكد أن "قول الحقيقة للسلطة ليس ضربا من المثالية الخيالية، بل إنه يعني إجراء موازنة دقيقة بين جميع البدائل المتاحة، واختيار البديل الصحيح ثم تقديمه بذكاء في المكان الذي يكون من الأرجح فيه أن يعود بأكبر فائدة وأن يحدث التغيير الصائب"[1]. فتنوعت بذلك البدائل –بتعبير (إدوارد سعيد)– والاستراتيجيات المستعملة من قبل الفئة المعدمة، وكلها توحي بتوفر نوع من الوعي الفكري؛ إذ تأكد المهمش بأن ثمة نسقية متفاوتة بين ثنائية (المركز– الثراء، والهامش – الفقر)، وهو ما أكده – بالإضافة إلى ما ورد في الخطابات– قول الفضل بن يحي:" والناس أربع طبقات: ملوك قدمهم الاستحقاق، ووزراء فضلتهم الفطنة والرأي، وعلية أنهضهم اليسار، وأوساط ألحقهم بهم التأدب، والناس بعدهم زبد جفاء، وسيل غثاء، لكع ولكاع، وربيطة اتضاع (...) هم أحدهم طعمه ونومه"[2]. ومن استراتيجيات المقاومة التي استغلت بذكاء الدعاء بزوال الملك عن طريق الكتابة على رموزه (القصر)، بالإضافة إلى رفض النظام الثقافي وهو التكسب والتملق باعتباره يعزز من نسقية الطبقية، وبالتالي الهيمنة، كما وعكست سطوة المادة وغلبتها اللجوء إلى الاحتيال وتدنيس المقدس (القيم الإنسانية والأخلاقية الثابتة) . وفي مقابل ذلك لم تلق المعارضة والنقد صداما وقمعا من النسق السلطوي، الذي يمثل مركز الثقل؛ بيده الغنى والفقر وبلسانه الحياة والموت، وكأنه أخذ بالحكمة القائلة "بأن المجتمع في عشية انحلاله وزواله ليس له الحق في نصب المشانق"[3].

---

[1]– إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 169.

[2]– جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج2، ص 420.

[3]– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة –ولادة السجن– ص 118.

يشي رد فعل السلطة المتسامح عن مضمر ثقافي مفاده افتعالها (السلطة) لنسق الطبقية الذي استدعى آلية الهيمنة المتمثلة في **الإغراء المالي**، حيث كان وسيلة الإسكات والإرضاء، ولعل ذلك راجع – كما أشرنا في الفصل الأول– إلى إيديولوجية السلطة العباسية الظاهرية المتبعة مع الرعية خشية الفوضى والإضطراب، الأمر الذي يؤدي إلى شق عصا الطاعة، وبالتالي زوال الملك وهذا ما تخشاه السلطة العباسية دل على ذلك العلامة النسقية (يا هذا هي لك في كل سنة ما دام قصرنا عامرا بنا).

### 3- المعرفة: أداة المقاومة:

لقد وضح لنا في المبحثين الماضيين استعمال السلطة لآليتين مختلفتين من آليات الهيمنة، تمثلت الأولى في سياسة القوة والتعنيف بما انطوت عليه هذه السياسة من مظاهر كالقتل والنكب وتلفيق التهم للتخلص من المعارضين المهددين لاستقرار الدولة والملك، في حين تمثلت الثانية في سياسة الإغراء المالي بعد إفرازها لواقع طبقي غير متكافئ اجتماعيا واقتصاديا، باعتباره (الواقع الطبقي) مطلبا سياسيا لاستمرار الدولة، غير أن السلطة تلقى المواجهة والمعارضة من المهيمن عليهم في الحالتين. نحاول في هذا المبحث المضي في تناول خطابات تجسد هيمنة الذات السلطوية ومعارضة ومواجهة الآخر المهيمن عليه، وتركز هذا الآخر في فئة من العامة (الأعراب)، في مقابل الذات السلطوية التي تندرج تحت فئة الخاصة وهذه المواجهة بينهما عززتها طبيعة العصر؛ بحيث أصبح اللفظان – العامة والخاصة– "مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة المصطلح والمفهوم (...) فأصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين مختلفتين بل أيضا على منزلتين اجتماعيتين لكل منهما سلطته وتقاليده الاجتماعية والفكرية الخاصة"[1].

يظهر من خلال ما قيل أن لكل من الفئتين سلطة تستند إليها في صراعهما؛ ففئة الخاصة هي الفئة المهيمنة سياسيا، بيدها مصائر الناس، بينما تستند الفئة العامة باعتبارها الفئة المهمشة إلى **سلطة المعرفة**، في محاولة منها امتلاك أقل وسائل الدفاع في حرب رهيبة غير معلنة تجنبا للتهميش وإلغاء دورها وسط البنيات المركزية. من هنا نحاول الإجابة في هذا المبحث عن **كيفية استغلال الفئة العامة المهمشة لسلطة المعرفة كأداة تتصدى بها لهيمنة السلطة؟**

[1]– الجابري، العقل السياسي العربي، ص 331.

من الخطابات التي حملت إشارة على هذا الصراع الخطاب الذي دار في مجلس الخليفة (هارون الرشيد) بين الخليفة نفسه وأعرابي، حاول مزاحمة واعتراض الخليفة في الطواف ببيت الله، بعد أن منع الخليفة الخاص والعام من ذلك لينفرد بالطواف لوحده، وهو ما شق على الرشيد، فالتفت إلى حاجبه منكرا عليه ما أدى بالحاجب إلى نهر الأعرابي وأمره بالتخلي عن الطواف حتى يطوف أمير المؤمنين وهنا يظهر أن خطاب السلطة لا يحب إذابة الحدود؛ فالتراتبية الصارمة تقتضي وجود فوارق يحكمها خطاب السلطة الموحد وقد رسم أنموذج هذا التابع السلطاني وحددت مواصفاته، وتمثل هذا التابع ثقافة السلطة (الحاجب) تمثلا جيدا، مكنه من إعادة إنتاجها. يقول الأعرابي: **إن الله قد ساوى بين الإمام والرعية في هذا المقام، فقال عز وجل:﴿سواءً العاكفُ فيه والبادِ ومن يُرد فيه بالحادٍ بِظلمٍ نُذِقهُ من عذابٍ أليم﴾ الحج 25**[1]. فيظهر بروز أولى علامات الصراع والتحدي؛ فبالإضافة إلى مزاحمة الخليفة الطواف بالرغم من النهي عن ذلك، يثبت شرعية فعلته بما ورد في كتاب الله فيكون ذلك بداية علامات المعرفة؛ أين يلجأ إلى القرآن وبالذات إلى أي من سوره تكلمت عن آداب الحج (الحج)، فأثبت سواسية قضاء النسك في مكة للحاضر (العاكف)، والذي يأتيه من البلاد (البادي)، وبالتالي تعتبر الآية القرآنية بمثابة جملة ثقافية تكتنز مضمرا ثقافيا يعرض بالسياسة العباسية الفوقية فهم خلفاء الله في أرضه، وهم خدام بيت الله وسدنته، ما يعني أنهم الأحق بشعائره وبصدر بيته وهذا الاحتكار والفوقية هو ميل بظلم.

يتمكن الأعرابي من التأثير في الرشيد، فيهيمن عليه بالخطاب (الآية القرآنية)، فقد راعه أمره وأمر حاجبه بالكف عنه ما جعل الأعرابي يواصل تحديه؛ فلما جاء الرشيد إلى الحجر الأسود ليستلمه سبقه الأعرابي فاستلمه، ثم أتى الرشيد إلى المقام ليصلي، فسبقه فصلى فيه وما يثير تساؤل المؤول الثقافي رد الأعرابي لما أمر الخليفة الحاجب بإتيانه يقول: **ما لي إليه من حاجة، إن كان له حاجة فهو أحق بالقيام إلي والسعي**، ثم رده ثانية حتى بعد قيام الرشيد إليه وأمره بالجلوس إلى جانبه وبأمره، إذ قال: **ليس البيت بيتي ولا الحرم حرمي وكلنا فيه سواء**

[1]– الإتليدي، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، ص 162.

**فإن شئت تجلس، وإن شئت تنصرف**[1]. وفي هذا خرق للنظام الثقافي المألوف؛ أين يتم التملق للخليفة بالكلام، وإتيانه إذا ما أمر، هذا مع الخوف والحيرة، بله ترقب الموت على يديه في أي وقت – مثلما أشار أبو العيناء– وهو ما عظُم على الرشيد، إذ ما ظن أن يواجهه أحد بمثل هذا الكلام!

يجلس الرشيد حيثما رغب الأعرابي، ويحاول سؤاله بقوله: **يا أعرابي، أريد أن أسألك عن فرضك، فإن أنت قمت به فأنت بغيره أقومُ، وإن أنت عجزت عنه فأنت عن غيره أعجز.** غير أن الأعرابي وقبل الإجابة يواصل جرأته مستفسرا عن غرضه من وراء السؤال، **هل هو سؤال تعلم أم سؤال تعنت؟** ليتأكد من نية الخليفة، وهو المثقف الذي تتلمذ على أكبر أئمة اللغة والنحو كالكسائي والأصمعي، وبعد تأكده من أن الرشيد يسأل بغرض التعلم، يأمره بأن يجلس مقام السائل من المسؤول، فيجثو على ركبتيه بين يدي الأعرابي، ليدل بحركة الجثو على ظاهر ومضمر للخطاب، أما الظاهر فيدل على نهم النسق السلطوي وتعطشه لاكتساب المعرفة، مهما كان مصدرها، وأن "المهيمن هو من يستمع بصمت وبانتباه لهذا الذي يتكلم، إنه هذا الذي يسأل لأنه لا يعرف..."[2]. في حين يتمثل المضمر في محاولة استمالة السلطة للعوام، وتجنب خروجهم وهو ما حرص عليه المهدي وبعده المأمون .

يسأل الرشيد الأعرابي: **أخبرني عما افترض الله عليك؟** يتضح من خلال السؤال أن مجال المعرفة ديني، فيرد الأعرابي: **تسألني عن أي فرض عن فرض واحد، أم عن خمسة أم عن سبعة عشر، أم عن أربعة وثلاثين، أم عن خمسة وثمانين، أم عن واحدة في طول العمر، أم عن واحدة في أربعين، أم عن خمسة من مائتين**[3]. يظهر أن الرشيد يسأل عن فرض واحد، هو الفرض الذي التقيا فيه (الحج)، غير أن الأعرابي – كما أشار الرشيد– أتاه بحساب الدهر، فضحك منه حتى استلقى على قفاه استهزاء به.

---

[1]– الإتليدي، م، ن، ص 162.

[2]- ادوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 35.

[3]– الإتليدي، م، ن، ص 163.

يقول الأعرابي: **يا هارون، لولا أن الدين بالحساب لما أخذ الله الخلائق بالحساب يوم القيامة، فقال تعالى:﴿ ونضع الموازين القِسطَ ليومِ القِيامَة فلا تُظلمُ نفس شَيئا وإن كان مثقالَ حبَّةٍ من خَردَلٍ أتَينا بها وكفى بنا حاسِبينَ﴾ الأنبياء 47**[1]. وهنا تصل الجرأة مداها بمناداة الخليفة باسمه (يا هارون)، دون لقب أمير المؤمنين، الأمر الذي أغضب الرشيد فاحمرت عيناه، وبلغ مبلغا شديدا، غير أن الله عصمه منه وحال بينه وبينه، لما علم أنه أنطق الأعرابي بذلك، سيما ما لاحظه عليه من استهزاء، فكان الحل والشفاعة فيما لوحظ عليه منذ البداية وهو سلاح المعرفة، وبذلك إن فسَّر ما قال نجا، وإلا أمر الخليفة بضرب عنقه بين الصفا والمروة. في حين طلب الحاجب من الخلفية العفو عنه وتركه لله تعالى ولحرمة المقام (بيت الله) .

يلجأ الأعرابي إلى إظهار الثقافة القرآنية، بالاحتجاج بالآية القرآنية التي تثبت أهمية الحساب الذي استهزأ به الخليفة، وما يزيد من إعجاب الرشيد تفسيره ما قال: **أما سؤالك عمَّا افترض الله عليَّ، فقد افترض علي فرائض كثيرة: فقولي لك عن فرض واحد: فهو دين الإسلام؛ وأما قولي لك عن خمسة: فهي الصلوات؛ وأما قولي لك عن سبعة عشر: فهي سبعة عشر ركعة؛ وأما قولي لك عن أربعة وثلاثين: فهي السجدات؛ وأما قولي لك عن خمسة وثمانين: فهي التكبيرات؛ وأما قولي لك عن واحدة في طول العمر: فهي حجة الإسلام واحدة في طول العمر كله؛ وأما قولي لك واحدة من أربعين: فهي زكاة الشياه، شاة من أربعين؛ وأما قولي لك خمس من مائتين: فهي زكاة الورق**[2]. فيتطرق الأعرابي إلى فروض الله علية من: صلاة وما تحتويه من ركعات وسجدات، وزكاة ونصيبها، وحج لبيت الله مرة واحدة في العمر. وهو تفسير ملأ الرشيد فرحا وسرورا، بله عظم الأعرابي في عينه وتبدل بغضه محبة! الأمر الذي يسترعي انتباه المؤول الثقافي؛ إذ بالرغم من عدم تأدب الأعرابي المتواصل مع الخليفة، إلا أنه يعفو عنه في كل مرة ويغتبط، فيتأكد بذلك أثر الحجة البالغة المتأتية من

[1]– الإتليدي، م، ن، ص 163.

[2]– م، ن، ص، 164.

سلطة أعلى، هي سلطة الدين، ما يعني أن الأعرابي يحتمي بسلطة الدين لمواجهة سلطة الحاكم.

يأتي الدور على الرشيد، فيتوجه إليه الأعرابي بالسؤال: **ما تقول في رجل نظر إلى امرأة في وقت صلاة الفجر فكانت عليه محرمة، فلما كان وقت الظهر حلَّت له، فلما كان في وقت العصر حرمت عليه، فلما كان وقت المغرب حلت له، فلما كان وقت العشاء حرمت عليه، فلما كان وقت الصبح حلت له، فلما كان وقت الظهر حرمت عليه، فلما كان وقت العصر حلت له، فلما كان وقت المغرب حرمت عليه، فلما كان وقت العشاء حلت له**[1]. فيضاهي سؤال الأعرابي ما فسره آنفا، وكأنه يحاول محاجاة الرشيد، وبالفعل جاءت الأحجية صعبة على الرشيد، فقد اعترف بأنه وقع في بحر لا يخلصه منه إلا هو.

يقول الأعرابي: **أنت خليفة ليس فوقك شيء ولا ينبغي أن تعجز عن مسألة، فكيف عجزت عن مسألتي، وأنا رجل بدوي لا قدرة لي؟**[2] يمكن اعتبار رد الأعرابي بمثابة **جملة ثقافية،** يظهر من خلال تأملها ما نعنيه بالصراع الاجتماعي والثقافي الإنساني في إطار الهوية، بحيث "يأخذ شكل صراع من أجل المعنى، صراع تحاول في أثنائه الطبقات المهيمنة جعل المعاني التي تخدم مصالحها جزءا من المعاني العامة للمجتمع ككل، بينما تقوم الطبقات الخاضعة بمقاومة ذلك بطرق شتى وبدرجات متفاوتة، محاولة تحقيق معان تخدم مصالحها"[3]. فتنازع الطبقات الخاضعة السلطة، وترسخ القيم الثقافية التي تخدم مصالحها؛ إذ كانت الرموز الثقافية غير متكافئة (الخليفة صاحب السلطة ≠ الرجل البدوي المنعدم القوة)، ومع ذلك يعجز مالك القوة على ما طلبه المتجرد منها، ليحاول هذا الأخير تحقيق القيم الثقافية التي تخدم مصالحه، فيركز على ما من شأنه تحدي الطبقات المهيمنة، وهو العلم والمعرفة، الأمر الذي أقره صاحب السلطة ذاته، يقول مجيبا على سؤال الأعرابي الملغم: **قد عظَّم قدرك العلم ورفع**

---

[1]– الإتليدي، م، ن، ص 165.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 263.

**ذكرك فأشتهي إكراما لي ولهذا المقام تفسير ذلك**[1]. ومن ثم فإن ما يملكه الأعرابي من تميز ونبوغ علمي جعله ينظر إلى (هارون الرشيد) نظرة فوقية أعطته الإحساس بالاستعلاء عليه "فبامتلاكه لسلطة العلم ينصب نفسه قبة التميز في مرتبة أعلى من مرتبة الملك، إذ يأخذ نسق السلطة توجها آخر تتضاءل أمامه سلطة الملك إن شابها الجهل بحقائق الأمور"[2].

تعترف السلطة **بمعرفة** الرجل، معتبرا إياها بمثابة مصدر من مصادر السلطة قابلت قوتها وثروتها، الأمر الذي لاحظه (آلفن تولفر) في كتابه (تحول السلطة) إذ بين أن هناك ثلاث مصادر للسلطة لجعل الناس تتصرف بكيفية معينة وهي: العنف والثروة والمعرفة، غير أن "أعلى نوعية للسلطة إنما تأتي من استخدام المعرفة، إن السلطة ذات النوعية العالية لا تتمثل في القوة فحسب، إنها ليست مجرد القدرة على إنفاذ ما يبتغيه المرء، أو جعل الآخرين يقومون بما يريده على الرغم من أنهم يفضلون العكس، بل إن النوعية العالية تدل على أكثر من ذلك بكثير..."[3]. فسلطة المعرفة جعلت الرشيد يتنازل ويقر بأهميتها، بل ويتلطف لمالكها من أجل منحها، بعدما أُزدري قبلا، ومن ثم فإذا كانت "القوة والثروة وفقا لتعريفهما ملكا للأقوياء والأغنياء، فإن المعرفة يمكن أن تكون للضعفاء والفقراء كذلك (...) وهي تشكل تهديدا للأقوياء، حتى وهم يستخدمونها لتعزيز قوتهم"[4].

يقول البدوي: **حبا وكرامة ولكن على شرط أن تجبر الكسير وترحم الفقير ولا تزدري الحقير**[5]. يتضح جليا للمؤول الثقافي من خلال شرط النسق الأعرابي، أهمية المعرفة وقدرتها على تقويم سلوك الطبقة المهيمنة، وبالتالي يتمكن من نقد تصرفات السلطة، وإيصال القيم المضادة التي تخدم فئة العامة والمغلوب على أمرهم، وهذه هي مهمة المثقف – حسب إدوارد

---

[1]– الإتليدي، م، ن، ص، ن.

[2]– لعبيدي حياة، الأنساق الثقافية عند الشاعرين ابن حداد وابن زيدون، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة 2019، ص 153.

[3]– آلفن تولفر، تحول السلطة، تر: فتحي بن شتوان، عثمان نبيل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، 1992 ص 31.

[4]– م، ن، ص 36.

[5]– الإتليدي، م، ن، ص165.

سعيد– أين يحاول معارضة المعايير والأعراف السائدة والطعن فيها، ومن ثم "فالمعرفة كثيرا ما يمكن استخدامها لجعل الطرف الآخر يميل إلى خطتك بشأن عمل أو تصرف ما"[1]. وفي هذه الحالة "يتحول المثقف إلى كائن اجتماعي ذي قوة مادية، أي إلى فرد يملك رسالة اجتماعية تتخطى مجرد إنتاج القيم المعرفية (الذي يختص به المثقفون دون سواهم من فئات المجتمع) لتبلغ عتبة المشاركة في إنجاز تراكم الممارسات"[2].

يقول الأعرابي: **إن قولي لك عن رجل نظر إلى امرأة وقت صلاة الفجر فكانت عليه حراما، فهو رجل نظر إلى أمة غيره وقت الفجر فهي حرام عليه، فلما كان وقت الظهر اشتراها فحلت له، فلما كان وقت العصر أعتقها فحرمت عليه، فلما كان وقت المغرب تزوجها فحلت له، فلما كان وقت العشاء طلقها فحرمت عليه، فلما كان وقت الفجر راجعها فحلت له، فلما كان وقت الظهر ظاهر منها فحرمت عليه، فلما كان وقت العصر أعتق عنها فحلت له، فلما كان وقت المغرب ارتد عن الإسلام فحرمت عليه، فلما كان وقت العشاء تاب ورجع إلى الإسلام فحلت له**[3].

يظهر مدى اتساع ثقافة الأعرابي في الأمور الدينية، فيبين من خلال حل اللغز وضعيات مختلفة تحكم وتنظم العلاقة بين الزوج والزوجة، وهي أمور نص عليها الدين الإسلامي، وبهذا اشتد إعجاب الرشيد بالأعرابي وفرح به، غير أن ما يلفت انتباه المؤول الثقافي خروج الأعرابي عن المألوف الثقافي، فيرفض **الإغراء المالي** المندرج ضمن تقنية الإسكات والإرضاء، ما يعني أنه يرفض الانضمام إلى استقرار المنتصرين والحكام، الأمر الذي أكده جرامشي إذ يرى أن "الواقع الاجتماعي نفسه ينقسم إلى قسمين هما: الحكام والمحكومون، وأن الاختيار الرئيسي الذي يواجهه المثقف هو الاختيار بين الانضمام إلى استقرار المنتصرين

[1]– م، ن، ص 31.

[2]– عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية – الممكن والممتنع في أدوار المثقفين– ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2010، ص 34.

[3]– الإتليدي، م، ن، ص 165.

والحكام، أو السير في الطريق الشاق، أي ينظر إلى ذلك الاستقرار باعتباره حالة من حالات الطوارئ التي تهدد المستضعفين بخطر الفناء التام..."[1].

يظهر أن رفض الأعرابي لمظاهر الاستقرار، نابع عن نزعة الزهد لديه، فقد تبين للرشيد بعد سؤاله عن أهله وبلده، أنه (موسى الرضي بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن الحسين بن علي بن أبي طالب)، كان يتزيا بزي أعرابي زهدا في الدنيا وتباعدا عنها، وهو ما يشي بمضمر نسقي يؤكد أن ظاهرة الزهد منذ القرن الثاني للهجرة قد أصبحت تعلن في مضمونها معارضة للأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة ( كأن ينصح بإجبار الكسير، ورحمة الفقير وعدم ازدراء الحقير) ومن ثم ففاعلية المثقف الأساسية هي تمثيل كل تلك الفئات من الناس منطلقا من مبدأ أنه من حق جميع البشر أن ينعموا بمعاملة قائمة على معايير سلوكية، كما قال واعظا، يحذر من عذاب جهنم ومعرضا في الوقت نفسه:[2]

**هب الدنيا توافينا سنينا فتكدر ساعة وتلذ حينا**
**فما أبغي لشيء ليس يبقى وأتركه غدا للوارثينا**
**ويومٍ تُزفر النيران فيه وتقسم جهرة للسامعينا**
**وعزةِ خالقي وجلال ربي لأنتقِمنَّ منهم أجمعينا**
**وقد شاب الصغير بغير ذنب فكيف يكون حال المجرمينا**

ينشد الأعرابي أبياتا في الزهد، وتقريع المنعمين لانغماسهم في متع الفانية، وابتعادهم عن سعادة الباقية، ويتضح أنه كان للزهاد سلطان على شخص الرشيد، فقد عاملوه بتعال مترفعين عن مشاطرته دنياه والتردي في مهاوي خطئه، فكان الوعظ نقطة ضعفه، يدلنا على ذلك تصرفه؛ إذ قام إلى الأعرابي وقبل ما بين عينيه، ثم قرأ: ﴿**الله أعلم حيثُ يَجعَلُ رسَالتَهُ**﴾ **الأنعام 124**. بالرغم من معاملته الدونية له ليتأكد أن "الفقيه حين يسعى إلى إقصاء الآخر المناظر له في المكانة الدينية، فإنه يتحرر من كل قيود الممنوع الديني، فيبحر في لغة منوطة بألفاظ الفحش والبذاءة الدونية، لأن غايته القصوى تحقير الخصم وهز مكانته العليا المترسخة

[1]– ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 76.

[2]– الإتليدي، م، ن، ص 166.

في عقل الإنسان البسيط الذي يهابه إما خوفا أو احتراما أو شرعا بوصفه من ولاة المكانة العليا"[1].

تستمر المعارضة الثقافية، عن طريق الاحتماء بالدين ، بغرض التصدي لسلطة الحاكم وهز وخلخلة المكانة العليا له من ذلك الخطاب الذي جمع الفقيه والمصلح شعيب بن حرب(ت 297هـ) بالرشيد، بعدما سولت له نفسه التطاول عليه والتجرؤ على الحط من شأنه، فقد رأى الرشيد في طريق مكة، فقال في نفسه: وجب علي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أن نفسه خوفته من عواقب ذلك، إذ كان في مواجهة رجل جبار وسيقطع عنقه، ومع ذلك تجرأ وقال لما دنا منه: **يا هارون قد أتعبت الأمة، وأتعبت البهائم**[2]. يظهر جليا للمؤول الثقافي مدى جرأة الفقيه، أين حاول تحطيم القداسة النسقية الخاصة بالسلطان، فناداه باسمه – مثلما فعل جعفر قبله– بالإضافة إلى نقد سياسته، وهذا الخطاب من المثقف (الفقيه) جاء نتيجة ما اصطرع في داخله، ذلك "لأن الإنسان بشكل عام مسكون بعدد من الخطابات المتصارعة في داخله، هي التي تبرمجه من داخله، وتفرض عليه شروط التكلم، في كل موقف تواصلي على حدة، فإن من شأن صراع هذه الخطابات في داخلنا أنه يجسد صراع القوى الفاعلة فينا؛ فخطاب السلطة إذن هو تعبير عن إرادة القوة/ التسلط فينا وخطاب الحرية هو تعبير عن إرادة التحرر، وخطاب المعرفة أو العلم هو تعبير عن إرادة التعلم أو المعرفة العلمية"[3]. وبالتالي فخطاب الوعظ الصادر عن النسق المثقف هو تعبير عن إرادة إصلاح الراعي، وأوضاع الرعية التي أثقلها الظلم والجور. غير أن السلطة كعادتها لا تغفر لمن يتعدى على قوانينها الثقافية فيؤمر بنقله إلى مجلس الخليفة، وأول ما يسأل عنه بعد هويته قوله: **ما حملك أن دعوتني باسمي؟**[4] فالذي أثار تعجب الرشيد هو جرأة رجل من عامة المسلمين – إذ لم يصرح بهويته الحقيقية– على قول ما قال للنسق السلطوي، الذي يحاط بمظاهر التقدير والأبهة من المحكومين ! ومن

---

[1]– زينب علي حسين الموسوي، الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء، رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة القادسية، 2017 ص 73.

[2]– ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص 36.

[3]– عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص – المفهوم والعلاقة والسلطة– ص 192.

[4]– ابن كثير، م، ن، ص 36.

ثم فمناداة الخليفة باسمه يعتبر مخالفة للأنساق الفكرية المتواضع عليها، وهو جرم يعاقب عليه .

لتبرير تمرد النسق المثقف على القوانين الثقافية، يلهمه الله الجواب دون سابق تحضير يقول: **أنا أدعو الله باسمه، يا الله، يا رحمن، أفلا أدعوك باسمك؟! وهذا الله سبحانه قد دعا أحب خلقه إليه باسمه محمدا، وكنى أبغض الخلق إليه فقال:﴿ تبت يدا أبي لهب وتب﴾ المسد1** [1]. فيحاول تمرير مضمر نسقي، يعرض فيه بنظام التشريفات المبتدعة؛ فهذا النسق السلطوي الذي يؤكد أنه خليفة وسلطان الله في أرضه، وأن مصدر إيديولوجيته السياسية ديني لا دنيوي، ينطلق بما جاء في الدين، ويحكم بقوانينه... يأتي بقوانين ثقافية لا تمت لهذه الإيديولوجية في شيء، وهو الأمر الذي فهمه الرشيد بدليل قوله: **أخرجوه عني**[2]. من هنا يتأكد انتصار سلطان المعرفة على سلطان القوة، والثقافة على الهيمنة بل وجرأة المنتصر على خرق علاقات الهيمنة التي ينهض عليها النظام الاجتماعي، ليتمكن في الأخير من نقد التصرفات والسلوكيات، ما يعني بث رسالة، ما كانت لتصل لولا سلاح المعرفة وهنا تكمن أهمية المثقف "فهو فرد وهب قدرة لتقديم وتجسيد وتبيين رسالة أو رؤية أو موقف أو فلسفة أو رأي إلى جمهور ولأجله أيضا، وهذا الدور له مخاطرة أيضا ولا يمكن للمرء أن يلعبه دون الشعور بأن مهمته هي طرح الأسئلة المربكة علنا، ومواجهة التزمت والجمود لا توليدها"[3].

يظهر جليا أهمية سلطة المعرفة في التصدي للسلطة السياسية والتمرد على سياستها الجائرة، من ذلك أيضا ما حدث في خطاب آخر دار بين والده الخليفة (المهدي) وأعرابي يقول الشعر، إذ دخل عليه فأنشده شعرا يقول فيه: **(وجوارٍ زفراتٍ)** فقال له المهدي: **وأي شيء زفرات؟**[4] فالمهدي رمز الثقافة، ورمز القوة لا يفقه معنى كلمة! الأمر الذي أدى إلى سؤال

---

[1]– ابن كثير، م، ن، ص 36.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– أميرة علي الزهراني، الذات في مواجهة العالم، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص 152.

[4]– الطبري، تاريخ الطبري، ج8، ص 182.

الأعرابي بقوله: **وما تعرفها أنت يا أمير المؤمنين؟**[1] وإذا ما أمعن المؤول الثقافي النظر في رد الأعرابي، الذي كان عبارة عن سؤال للإجابة عن سؤال، يدرك أن سؤاله غير بريء من تبعات ومضمرات ثقافية يريد بثها وإيصالها للمهدي، فيكون سؤالا مبطنا بالاستغراب، بالسخرية من أولي الأمر، من خليفة الله في الأرض، ممن يجب أن يكون مثالا في الفصاحة اقتداء بابن عمه رسول الله أفصح العرب... ولعل ما يؤكد ذلك قول الأعرابي بعد أن أخبره الخليفة بعدم معرفته: **فأنت أمير المؤمنين، وسيد المسلمين، وابن عم رسول الله – صلى الله عليه وسلم– لا تعرفها، أعرفها أنا! كلا والله**[2]. ومن ثم تعاد نفس الجملة الثقافية التي قيلت قبلا للرشيد، وهي جملة تنطوي –كما أشرنا سابقا– على نسق مضمر يؤكد أن الأعراب الذين هم من العامة وينتمون إلى العرق العربي الأصيل (البداوة) لا تزال لديهم السلطة المعرفية التي تضاهي ثقافة السلطة، وقد تتفوق عليه.

هذا، وقد يتقصد صاحب المعرفة الطبقة القريبة من (السلطان)، ليحاول من خلال سلاح المعرفة والتفوق العلمي التعريض بعلاقة التزلف والتملق التي تربط المثقف بالسلطة، ومن الخطابات التي تحمل علامات تحلينا على ذلك الخطاب الذي جمع أعرابي بالأصمعي (ت 213هـ)، إذ وقف على مجموعة من أصحاب الأصمعي، كانوا في رياض من المذاكرة فأفاضوا في ذكر (أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي)، يذكرون ثقافته وسعة علمه، فدخل وسلم وسأل عن الأصمعي، وطلب الإذن بالجلوس فجلس، ثم قال له: **يا أصمعي؛ أنت الذي يزعم هؤلاء النفر أنك أثقبهم معرفة بالشعر والعربية، وحكايات الأعراب!**[3] يستهدف بذلك الأصمعي نظرا لعلاقته القريبة بالسلطة؛ فهو مؤدب ومعلم (الأمين والمأمون) ولدي الرشيد، حظي بقرب الرشيد ونواله بعد أن كان فقيرا معدما، فيركز على سلطة الثقافة التي يزعم أنها بوأته مقعدا رفيعا عند السلطة وهنا يتأكد للمؤول الثقافي بتركيزه على العلامة النصية (يزعم) وجود دلالات نسقية تفهم من وراء ذلك، تشي بنوع من عدم الاقتناع بما يقال عنه، إذ لطالما استعملت اللفظة

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، ص 132.

ككلمة مفتاح للتعبير عما يغاير الحقيقة والواقع، وإجمالا يوحي سؤال الأعرابي بسمات مثقف إدوارد سعيد الذي يطرح أسئلة محرجة، ويواجه ما يجري مجرى الصواب.

يقر الأصمعي بنسبية الحكم، فينفي أفضليته (أثقبهم) في المعرفة، مبينا إمكانية وجود من هو أعلم منه، ومن هو دونه، الأمر الذي ينبئ بتواضع العلماء، ومن ثم يطلب منه إنشاده من بعض شعر الحضر حتى يقيسه على شعر أصحابه الأعراب، فينشده شعرا لرجل امتدح به مسلمة بن عبد الملك:[1]

**أمسلمَ أنت البحرُ إن جاء وارد وليث إذا ما الحربُ طار عِقابُها**

**وأنتَ كسيفِ الهِندواني إن غَدت حوادثُ من حَربٍ يَعبُّ عُبابُها**

**إليك رَحلنا العِيسَ إذ لم نَجد لها أخا ثقةٍ يُرجى لدَيه ثوابُها**

يمدح الشاعر ممدوحه، فيشبهه بالبحر في الجود، وبالليث في الشجاعة، وبالسيف الهندي... إلى غيرها من الصفات التي دأب الشعراء العرب إلصاقها بممدوحيهم، وهي تشبيهات مستقاة من البيئة البدوية العربية. ومن ثم ينتظر من الأعرابي الاستحسان؛ خاصة وأنه تبسم وهز رأسه، غير أنه أضاف قائلا: **يا أصمعي، هذا شعر مهلهل، خَلَقُ النسج، خطؤه أكثر من صوابه، يغطي عيوبه حسن الروي ورواية المنشد! يشبهون الملك إذا امتدح بالأسد، والأسد أبخر شتم المنظر، وربما طرده شرذمة من إمائنا، وتلاعب به صبياننا! ويشبهونه بالبحر والبحر صعب على من ركبه، مر على من شربه! وبالسيف، وربما خان في الحقيقة، ونبا عن الضريبة**[2]. يظهر أن الأعرابي لم يستحسن شعر الرجل؛ ذلك أن الشاعر من أهل الحضر يعيش في المدينة بمظاهرها المختلفة: بصخبها، وقصورها، وترفها، ورياضها... وطبيعي أن تتطور صورة الشعر، وتختلف عن صورة الشعر القديم، الذي كان يستمد من علاقات البادية وصلاتها الحسية والمعنوية، ما دام الذين ينظمونه يحيون في المدن، وتؤثر فيهم علاقات وصلات جديدة، بعضها سياسي، وبعضها حضري اجتماعي، وبعضها عقلي ثقافي، ومن ثم لا عجب إذا أصبح الأسد أبخرا (الرائحة الكريهة في الفم) شتيم المنظر (كريهه)، والبحر يُخشى

[1]– القيرواني، م، ن، ص 132.

[2]– م، ن، ص، ن.

منه المعاطب، كما قد يخطئ السيف الهدف... وبالتالي، فهي دعوة إلى التجديد في الصورة الشعرية، والتخلي عن النمطية والقداسة الشعرية تماشيا مع ما حصل على مستوى الثقافة من تحولات، وهنا تتجلى النقلة النوعية التي أحدثها النقد الثقافي في قراءة النص الأدبي "من قراءة النص ليس بوصفه نصا أدبيا، يرتكز اهتمام القارئ فيه حول المعاني الأدبية والجمالية فحسب وإنما بوصفه خطابا ثقافيا يشتمل على الأدبي والجمالي والتاريخي والاجتماعي كمكونات للثقافة ويوغل في تفسير التحولات الثقافية وأثرها في التحولات الأدبية، وكذا العلاقة بين البنية النسقية للثقافة وبنية النص الأدبية واللغوية. فالوعي بالثقافة يساعد القارئ على تجاوز حدود ما يقرأ ويجعله في حالة جدل دائم مع ما هو ثابت ومستقر في الفكر والثقافة، وما هو متغير ومتحرك داخل النصوص الأدبية"[1].

يقول الأعرابي: ألا أنشدتني كما قال صبي من حينا! فقال الأصمعي: وماذا قال صاحبكم؟ فأنشده:[2]

**الموت يكره أن يلقى منيَّته في كرِّه عند لفِّ الخيل بالخيلِ**

**وزاحم الشمس أبقى الشمسَ كاسِفةً أو زاحم الصَّمَ ألجاها إلى الميلِ**

**أمضى من النجمِ إن نابَتهُ نائبة وعند أعدائه أجرى من السَّيلِ**

**لا يستريح إلى الدنيا وزينتها ولا تراه إليها سَاحِبَ الذَّيـــــلِ**

ينظم الفتى أو الشاعر البدوي في نفس الغرض (المدح)، فيثبت لممدوحه صفاتا من مثل: الشجاعة، والجمال، والتجلد، والزهد في الدنيا... وهي كلها من صفات العربي البدوي نظمها ضمن صور شعرية تختلف عن النمطية التي ألزم بها الشاعر الحضري نفسه قبلا بالرغم من بدويته، فهو الأحق بالتزام النمطية والصور المعروفة في الشعر القديم، غير أن هذه النمطية يبجلها الفكر وتبقى في الذاكرة الثقافية، ليحاول في المقابل التماشي مع التحولات الثقافية الطارئة في البيئة العباسية الأمر الذي يؤكد حرص الشاعر البدوي على إثبات تميزه

[1]– عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009، ص 4.

[2]– القيرواني، م، ن، ص، ن.

**وسلطته** على ممثل السلطة ومثقفها الثاقب (الأصمعي) ولعل ما يوضح ذلك إعجاب الحاضرين به فقد **أبهتهم ما سمعوا منه،** وما البهوت إلا نتيجة الإفحام والإعجاب! كما وينبئ ما حدث بين الأعرابي والأصمعي عن صراع من نوع خاص دار في العصر العباسي بين شعر الحضر (الحاضرة) بعلاقاتها وصلاتها الجديدة، وشعر البدو (البادية) بأنساقه الثقافية المحافظة، يدلنا على ذلك الجمل الثقافية المتمثلة في طلب الأعرابي: **أفلا تنشدني من بعض شعر أهل الحضر، حتى أقيسه على شعر أصحابنا!** ثم تقصد الأصمعي بقوله: **أنت الذي يزعم هؤلاء النفر أنك أثقبهم معرفة بالشعر والعربية؟**

هذا، وإذا ما تتبعنا المفارقة على مستوى تفكير (البدوي) نستطيع القول أنه يحاول تمرير مضمر نسقي آخر، كأن يعرض بانقلاب وتغيير معايير الثقافة المدحية، والذي رسم معالمه السلطان الممدوح، باعتباره المانح والمعطي، ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى هذا الانقلاب الخطاب الذي دار بين المنصور وجماعة من الشعراء اصطفوا ببابه ينتظرون الدخول عليه فقال لهم: **من مدحني منكم فلا يصفني بالأسد فإنما هو كلب من الكلاب، ولا بالحية فإنما هي دويبة منتنة تأكل التراب، ولا بالجبل فإنما هو حجر أصم، ولا بالبحر فإنما هو غُطامِط لجب، ومن ليس في شعره هذا فاليدخل، ومن كان في شعره فالينصرف**[1]. يظهر أنه على المؤول الثقافي أن يتساءل عن سبب اشتراط المنصور لهذه الشروط على ممدوحيه ذلك أن "القول أن تلك هي طبيعة الأمور هو ما يعيق التفطن إلى أشكال الممارسات وخصوصياتها، فننسى الممارسة لننساق إلى الاعتقاد في غائيات مبتسرة وتعميمات تواصلية خادعة، ونتخلى بالتالي عن الممارسات الخطابية: كيف تنتج، ومن المفوض لإنتاجها؟ ما مكان صدورها، وما موقع من يتداولونها؟"[2]. عندها ندرك طبيعة العلاقة النفعية بين المادح والممدوح، أو بين المانح والمستمنح ، أين يكون للمانح الحق في اشتراط الصفات النسقية التي تؤهله لأن يكون الفحل السياسي بامتياز، ولهذا فهو لا يريد مدحا تقليديا عاديا وإنما مدحا سياسيا، يريد الخروج عن النسق الفكري إلى مقتضى الحال الجديد، ومن ثم فهو يشاطر نسق العامة (البدوي) الرأي في

[1]– ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج1، ص 320.

[2]– ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 21.

كون الصفات المدحية التقليدية ما عادت ترضي الفحل السياسي الذي يتطلع دائما إلى إثبات شرعيته في الخلافة وكذا تميزه عما سبقه من فحول سياسيين، الأمر الذي يجعلنا نتأكد بأن البدوي يحاول تمرير مضمر نسقي آخر يفضح من خلاله نظاما من الأنظمة الثقافية وهي ثقافة المدح، والطبيعة الجدلية والنفعية التي تحكم طرفاها؛ فكلما جدّد النسق المثقف في صفاته المدحية وتماشى مع السياق الحضاري الجديد كلما أرضى الفحل السياسي، ومتى رضي الفحل نال الآخر الرفعة والحظوة .

يماثل ما توصل إليه المؤول الثقافي من مضمرات نسقية تخص انتقاد المثقف الخادم للسلطة والمتملق لها – الأصمعي– ما قال به المفكر الإيطالي (غرامشي) فيما يخص **المثقف التقليدي** الذي لا يقوم بمهام المثقف وهو محاولة نقد السلطة وتغيير الواقع "إن المثقفين التقليديين في الطبقة الوسطى، يظهرون كخدم أكثر من كونهم منافسين ذوي مصداقية لكتلة القوة المسيطرة"[1]. يؤكد ذلك الخطاب الذي دار بين الخليفة الرشيد والشاعر الأصمعي، إذ دخل عليه والمجلس حافل، فقال له: **يا أصمعي ما أغفلك عنا، وأجفاك لحضرتنا؟**[2] فيدل بذلك على العلاقة القريبة بين السلطة والمثقف (الأصمعي) من جهة، كما يدل على تواضع الرشيد من جهة أخراة أين يتخلى الخليفة عن هيبته ويعاتب رعيته، فقال الأصمعي: **والله يا أمير المؤمنين ما ألاقَتني بلاد بعدك حتى أتيتك**[3]. فسكت الرشيد، وأمره بالجلوس، وعندما حاول الأصمعي النهوض مع من كان في المجلس أبقاه حتى لم يعد في المجلس غيرهما، ثم قال له: **يا أبا سعيد: ما ألاقتني؟**[4] وبالتالي، يحدث معه مثلما حدث مع المهدي، لا يفهم معنى لفظة وجهت إليه، غير أن ما يختلف فيه هو عدم إشهار سلاح المعرفة في وجه السلطة، فيشرح ما استغلق عليه دون استهزاء يقول: **ما ألاقتني، ما أمسكتني وأنشده:**[5]

---

[1]– محمد يحي حسني، مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو جرامشي من خلال كراسات السجن من التنوير إلى الحياد ط1، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017، ص 72.

[2]– المنتظم في أخبار الملوك، ج8، ص 322.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– م، ن، ص، ن.

[5]– م، ن، ص، ن.

**كفاَّك كف لا تُليقُ درهما جُودًا وأخرى تُعطي بالسيف الدَّما**

ومن ثم لا يكتفي الأصمعي بشرح ما استغلق، فيضيف الشاهد من كلام العرب الشعري، الأمر الذي أفرح الرشيد يقول: **أحسنت، وهكذا فكن وقّرنا في الملأ، وعلمنا في الخلاء**[1]. تطرح هذه الجملة الثقافية ما يحبذه النسق السلطوي، من نظام ثقافي يضمن هيبته ويحافظ على ما أصبغته الثقافة عليه من سمات نسقية، الأمر الذي يفسر سكوته أمام الحاضرين رغم عدم معرفته وبالتالي، يختلف تعامل الأعراب مع السلطة (الخليفة) وهذا يعود إلى عاملين أساسيين: القرب من الخليفة، وكذا نوايا المهمش في الإصلاح والتغيير.

يظهر أن سلطة المعرفة التي مصدرها العربي البدوي، قد كانت بمثابة سلطة له– باعتباره عنصرا مهمشا– تضاهي سلطة القوة لدى السلطان، غير أن أسلوب وهدف تشهير هذا السلاح في وجه السلطة يختلف؛ فقد رأينا الأعراب قبلا يرمون إلى إصلاح الواقع الاجتماعي غير المتكافئ بنبرة استعلائية تهكمية، رافضين بذلك الإغراء المالي للسلطة، وفي المقابل وجد من الأعراب من استعمل سلاح المعرفة بغرض العطاء والمال، فلجئاوا إلى السياسة التملقية ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى ذلك الخطاب الذي حدث في مجلس (النضر بن شُميل) تلميذ (الخليل بن أحمد الفراهيدي) مع المأمون، وهو مجلس من المجالس الذي كان يحضرها العلماء من فقهاء ونحويين وشعراء. وقد سرد وقائع هذا الخطاب النضر بن شميل، إذ دخل على الخليفة (المأمون)، فأخذ في الحديث عن ذكر النساء فقال المأمون: **حدثني هشيم بن بشير عن مجاهد عن الشعبي عن ابن عباس قال: قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم – :"أيُّما رجلٍ تزوَّج امرأةً لدينها وجَمَالها كان ذلك سَدادًا من عَوزٍ"**[2]. فيتلو حديث النبي الذي يشترط الأمور التي على طالب الزواج تفضيلها على سواها في المرأة، فأثبت أهمية كل من الدين والجمال غير أن ما يّنال من الحرص عليهما (السداد من العوز)، هو ما كان محل

[1]– م، ن ص، ن.

[2]– أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق الزجاجي، مجالس العلماء، تح: عبد السلام محمد هارون، طبعة حكومة الكويت، الكويت، 1984، ص 197.

المعرفة فقد أثبت المأمون الفتح (السَداد)، وهذا ما لم يشاطره إياه (النضر بن شميل) يقول بعد أن أتم المأمون قراءة الحديث: **يا أمير المؤمنين، صدق هشيم حدثنا عوف بن أبي جميلة قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" أيُّما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سِدادًا من عَوزٍ"**[1].

يظهر اختلاف طريقة تعامل النظر بن شميل مع السلطة؛ فبالرغم من أن الخليفة هو من تلا الحديث إلا أن النضر نسب صحته من خطئه إلى الراوية فقال: صدق هشيم، وأعاد قراءة نفس الحديث بسند آخر، ليدل بالسند الذي هو جزء من الثقافة الشفوية البدوية على هيمنة سلاح المعرفة وخاصة المعرفة البدوية الأصيلة المالكة للبلاغة والفصاحة. وقد كان التغيير طفيفا في كلمة (سِدادًا)، إذ قرأها بكسر السين، بعدما قرأها المأمون بالفتح، وهو الأمر الذي لاحظه المأمون فاستوى جالسا ثم قال: **يا نضر، كيف قلت سِدادا بالكسر ولم تقل سَدادا، ما الفرق بينهما**[2]. ومن ثم لا يختلف المأمون عن أبيه (الرشيد)، فيما أشكل عليه من الفهم فيصادف واحدة من خصائص اللغة العربية وهي خصيصة الترادف، أين تكون اللفظة واحدة مع اختلاف الحركات مثل (البِر، والبُر، والبَرُ) فالرسم واحد غير أن اختلاف الحركات ما بين: فتح وضم وكسر يغير المعنى، كذلك الحال بالنسبة لكلمة (السداد) يختلف المعنى بين: فتح السين وكسرها، تماشيا مع المعنى المراد، يقول النضر موضحا: **يا أمير المؤمنين السَّدادُ: القصد في الدين والسبيل والطريق، والسِّداد للثلمة، وكل ما سددت فهو سِداد بالكسر**[3]. وبالتالي فالسَداد غير السِّداد، وقد اقتضى السياق المعنى الثاني: أي ما يُسدُّ به العوز، والمأمون مثل الأصمعي لم يكتف بشرح النضر بن شميل فقد سأله: **وفي العرب من يقول ذلك؟ قال: نعم، هذا العرجيُّ يقول:**[4]

**أضاعوني وأيَّ فتًى أضاعُوا ليَوم كريهةٍ وسِداد ثغرِ**

---

[1]– م، ن، ص، ن.

[2]– م، ن، ص 198.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– م، ن، ص، ن.

يكشف سؤال المأمون وقبله شاهد الأصمعي عن مضمر نسقي، يؤكد منزلة كلام العرب في الاحتجاج بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة، يقول ابن عبد ربه في كلام العرب:" هو أشرف الكلام حسبا، وأكثره رونقا، وأحسنه ديباجا، وأقله كلفة، وأوضحه طريقة، إذ كان مدار الكلام كله عليه، ومنتسبه إليه"[1]. ولعل الشهادة تكون أدمغ إذا شهد شاهد من أهلها؛ فقد سئل الشاعر الفارسي (بشار بن برد) عن جودة شعره وخلوه من الشك والخطأ، فقال:" ومن أين يأتيني الخطأ، وولدت هاهنا ونشأت في حجور ثمانين شيخا من فصحاء بني عقيل، ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ، وإن دخلت إلى نسائهم، فنساؤهم أفصح منهم، وأيفعت فأبديت إلى أن أدركت، فمن أين يأتيني الخطأ"[2]. فيتضح بذلك سلطة كلام الأعراب في الاحتجاج، في مختلف المسائل المطروحة آنذاك: النحوية، أو المعجمية، أو الدينية.

يقول المأمون: **قبَّح الله اللحن**[3] فيعترف أمير المؤمنين بخطئه، ويذم اللحن، حيث شاع هذا الأخير بسبب الاختلاط بالعناصر الأجنبية، وما حدث من ضعف سلائقهم بسبب تحضرهم، هذا علاوة على أن كثيرين منهم قد نشأوا في حجور أمهاتهم من الإماء، فضعفت عندهم الملكة اللغوية، وأخذ اللحن يفشو في كلامهم، ومن ثم لا عجب إذا عاش علماء اللغة "يحوطون اللغة العربية ويحرسونها حراسة حفظت لها كل مقوماتها الاشتقاقية والتعبيرية والنحوية، ومكنتها من الثبات والجريان على الألسنة، لا في الأوساط الثقافية والأدبية وحسب، بل أيضا في أوساط العامة وبين العناصر التي لم تدخل في الإسلام"[4]. ومن ثم استنكر اللحن وعد من الكبائر.

غير أن حراسة اللغة في الأوساط الثقافية لم يمنع من التأدب مع الأمير، إذ بالرغم من لحنه، إلا أن النضر لم يحسسه بذلك، يقول بعدما تأكد المأمون من لحنه: **يا أمير المؤمنين**

---

[1]– أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص 321.

[2]– أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 315.

[3]– الزجاجي، م، ن، ص 198.

[4]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ج1، ص 92.

**إنما لحن هُشيم، وكان هشيم لحّانا، فاتبع أمير المؤمنين لفظه، وقد تتبع ألفاظ العلماء**[1]. فالمأمون هو من تلا الحديث، وهو من ألحن، بدليل سؤاله عن الفرق بين (السَداد والسِّداد) ومع ذلك نسب اللحن لهشيم العالم، وأن المأمون تبعه فيما قال! وبالتالي، يتأكد للمؤول الثقافي – من خلال رد النضر– أمرين: أولاهما تأكيد وزن العلم والعلماء في عصر ازدهرت فيه الحركة العلمية، أين تتبع ألفاظ العلماء، ويكون لهم التأثير والمشورة، وتجزى لهم الأعطيات... في حين يتمثل الثاني في محاولة النضر إدماج المأمون في نسق البداوة والعربية، بالإضافة إلى حفاظه على سياسة التملق التي تضمن لها العطاء.

يرسل المأمون بكتاب إلى وزيره (الفضل بن سهل) يغدق فيه على النضر بن شميل بخمسين ألف درهم، الأمر الذي جعل الفضل يتساءل عن سبب ذلك، فقص عليه ما حدث فقال: **لحَّنت أمير المؤمنين؟**[2] فينبئ ذلك عن التواطؤ الثقافي التي غرسته الثقافة، ومن بدهي القول "أن السلطة القائمة تخلق مجموعة من الناس يتحدثون باسمها ويعبرون عن أقوالها"[3]. وهو ما جعل الوزير يستنكر عليه خرقه، فقال النضر: **إنما لحن هشيم، فأدى أمير المؤمنين لفظه وقد تتبع ألفاظ العلماء**[4]. وبهذا يعاود تنزيه الخطأ عن النسق السلطوي، ما يعني أنه على علم بالتواطؤ الثقافي القائم، وهو ما ضمن له أعطية من الوزير أيضا على حسن تأدبه، أو تواطئه هو الآخر، فأمر له من عنده بثلاثين ألف درهم، وتمت له ثمانين ألف درهم .

تتعدد أهمية سلطة المعرفة كسلاح للفئة المهمشة، وقد تكون سلاحا حتى بالنسبة للموالين للسلطة، محاولة تجنب غضبها، والمحافظة على مكانتها، ومن الخطابات التي حملت إشارة إلى ذلك الخطاب الذي جمع بين الرشيد والشاعر أبي نواس، بحيث كان للرشيد جارية سوداء تدعى (خالصة)، ومرة دخل أبو نواس على الرشيد ومدحه بأبيات بليغة، وكانت الجارية

---

[1]– الزجاجي، م، ن، 198.

[2]– م، ن، ص 202.

[3]– أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، ط2، إفريقيا الشرق، 1991، ص 124.

[4]– الزجاجي، م، ن، ص 202.

جالسة عنده، وعليها من الجواهر والدر ما يذهل الأبصار فلم يلتفت الرشيد إليه، فغضب أبو نواس وكتب لدى خروجه على باب الرشيد:[1]

**لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع دُرٌ على خالِصَة**

ولما وصل الخبر إلى الرشيد حنق وأرسل في طلبه، وعند دخوله من الباب محا تجويف العين من لفظتي (ضاع) فأصبحت (ضاء)، ثم مثُل أمام الرشيد فقال له: ماذا كتبت على الباب؟ فقال:

**لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة**

فأعجب الرشيد بذلك وأجازه، فقال أحد الحاضرين: **هذا شعر قلعت عيناه فأبصر**[2].

إن ما يمكن أن يلفت انتباه المؤول الثقافي هو الاستراتيجية التي استعملها الشاعر الموالي للسلطة والغرض من ورائها؛ فقد ذم السلطة التي لم تعط قيمة لبضاعته المدحية واستخفت بها ليؤثر ذلك على عطائه، وهو الأمر الذي أغضب السلطة، فحاول استرضاءها ولعل ما يبرر ذلك هو نفس المبدأ النسقي الذي لحَّن وخطَّأ العلماء قبلا دون السلطة كذلك جعل أبو نواس يهتدي إلى حيلة لغوية، يحذف بها تجويف العين من (ضاع) فيستضيء شعره، ويرضي السلطة، بعدما كان معتما، ولا يعطي الفحولة السياسية حقها من التعظيم ومن ثم فاستضاءة الشعر مرتبطة بما يحمله من قيم الزيف والتملق والكذب، أما عتمته فبما يحمله من حقيقة ثقافية، هي لسان حال الوضع العباسي، والغرض دائما من اللجوء إلى هذا القانون الثقافي من طرف الفئة المحكومة هو التملق للسلطة، ضمانا للعطاء والنوال.

إن هذه الحقيقة الثقافية، حقيقة المحافظة على العلاقة الطيبة مع السلطة اعتبرت بمثابة قانون ثقافي فرض احترامه على كل الفئات؛ أين (يفرض التصالح مع السلطة ضرورة التواؤم مع توجيهاتها) وهو ما أيقنته البنية الثقافية الموالية للسلطة الوزير (معن بن زائدة) في الخطاب الذي جمعه بالنسق السلطوي المنصور، يقول لمعن: **ما أظن ما قيل عنك من ظلمك أهل اليمن**

[1]– لويس شيخو، مجاني الأدب في حدائق العرب، ط4، ج2، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1913، ص 63.
[2]– م، ن، ص، ن.

**واعتسافك عليهم إلا حقا؟ قال: كيف ذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: بلغني عنك أنك أعطيت شاعرا لبيت قاله ألف دينار وأنشده البيت:**

**معن بن زائدة الذي زيدت به فجرا إلى فجر بنو شيبان**

**قال: نعم يا أمير المؤمنين، قد أعطيته ألف دينار ولكن على قوله:**

**ما زلت يوم الهاشمية معلما بالسيف دون خليفة الرحمن**

**فمنعت حوزته وكنت وقاءه من وقع كل مهند وسنان**

**قال: فاستحيا المنصور وجعل ينكت بالمخصرة، ثم رفع رأسه، وقال: اجلس أبا الوليد**[1].

يتطلب استنباط المضمر الثقافي من المؤول تتبع الخطاب بجزئياته، بداية بالعلاقة التي تجمع الخليفة بوزيره، والتي يظهر أنها قائمة على سوء الظن وانعدام الثقة، فالخليفة أقام الحجة على معن بن زائدة فيما يخص ظلمه واعتسافه على الرعية من خلال المبلغ الذي أعطاه للممدوح، والذي رفع من شأنه، غير أن المسألة لم تكن مسألة مال، بالرغم مما عرف عن المنصور من بخل، خاصة في إكرامه للشعراء المستجدين، دل على ذلك اعتراف معن بعدها بإعطاء المال مكافأة للمادح، لما رأى من بلائه الحسن في وقعة الهاشمية (نسبة لمدينة الهاشمية)، عندما حمى ودافع عن أمير المؤمنين أثناء حربه مع الراوندية التي خرجت عن الخليفة سنة 141هـ) ومن ثم فالمدح موجه في الموضعين لمعن، إلا أنه في الموضع الثاني اقترن بالخليفة، ذلك أنه مُدح بسبب بسالته ودفاعه عن الخليفة، فأسقطت التهمة عنه، واستحيا منه المنصور، ليؤكد معن بحنكته وتصرفه هذا مضمرا نسقيا يتمثل في الحضور القوي للسلطة، ومحاولة إرضائها أيا كانت توجهاتها، وذلك حرصا على العلاقة الطيبة بها، وخوفا من غضبها على معارضيها. ولعل هذا المعنى الذي قصده الجاحظ في سياق دفاعه عن ابن الزيات يقول: "وليس كذلك من لابس السلطان بنفسه، وقاربه بخدمته، فإن أولئك لباسهم الذلة، وشعارهم الملق، وقلوبهم ممن هم لهم خول مملؤة، قد لبسها الرعب وألفها الذل، وصحبها ترقب الاحتياج، فهم مع هذا في تكدير وتنغيص، خوفا من سطوة الرئيس، وتنكيل الصاحب، وتغيير الدول، واعتراض حلول

[1]– ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، ص 40.

المحن، فإن هي حلت بهم، وكثيرا ما تحل، فناهيك بهم مرحومين يرق لهم الأعداء فضلا عن الأولياء"[1]. وهذا ما كان يخشاه معن بن زائدة وغيره من الرموز الثقافية الأخرى: النضر بن شميل، وأبو نواس، الأصمعي، ومعن بن زائدة، فلا يجدون بدا من الحفاظ على القانون الثقافي القاضي بضرورة الحفاظ على العلاقة الطيبة مع السلطة مهما كانت توجيهاتها. وهذا التواطؤ مع القيم والقوانين الثقافية السائدة يدخل ضمن ما يسمى بالعنف الثقافي وهو"العنف الرمزي الهادئ اللامرئي اللامحسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه، ويتمثل في أن تشترك الضحية والجلاد في نفس التصورات عن العالم، ونفس المقولات التصنيفية"[2]. وهذا التواطؤ من الأنساق الفكرية التي تسير كل من الضحية والجلاد.

هذا، ويظهر أن المعرفة كانت سلاح البدوي يستعمله ضد السلطة المهيمنة، محاولا في طيات ذلك الانتصار للقديم الأصيل، ومجابهة الحديث الذي يريد الخروج عنه، من ذلك ما نلمحه من صراع خفي بين القوى المتصارعة داخل البلاط العباسي، وقد مثل النزعتين مدرسة البصرة بأصالتها، ومدرسة الكوفة بحداثتها، ومن الخطابات التي تحمل علامات تحيلنا على هذا الصراع الخطاب الذي دار بين (الكسائي وأبي محمد اليزيدي) بحضرة هارون الرشيد؛ فقد سأل اليزيدي الكسائي بأن ينظر في بيتين من الشعر بهما عيب وأنشد:[3]

**ما رأينا خَرَباً نَـــــــ قَّرَ عنه البيضَ صَقرُ**

**لا يكُون العَيرُ مهرًا لا يكونُ، المهرُ مهرُ**

فقال الكسائي: **قد أقوى* الشاعر**. يبين الكسائي أن الخطأ موجود في كلمة (مهرُ) رفعها الشاعر، في حين حقها النصب (مهرًا) على أنها خبر كان، ما يعني أنه لم يأخذ المعنى بعين

---

[1]– الجاحظ، مدح التجارة وذم عمل السلطان، ضمن رسائل الجاحظ، ص 255.

[2]– رجاء سلامة، بنيان الفحولة، ط1، دار ورد للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص 104.

[3]– الزجاجي، مجالس العلماء ص 255.

* الإقواء عيب من عيوب القافية، وهو رفع قافية وجر أخرى، ودخول النصب مع كل واحد منهما قبيح جدا. ينظر في ذلك: أبو الفتح عثمان بن جني، مختصر القوافي، تح: حسن شاذلي فرهود، ط1، دار التراث، القاهرة، 1975.

الاعتبار، بقدر ما اهتم بالإعراب، وحتى في مجال المعنى، أخلط الكسائي بين عيبي: الإقواء والإصراف، وهي هفوة كان ينتظرها اليزيدي، أعقبتها نشوة أخرجت صاحبها عن وقاره واتزانه؛ فخالف آداب المجلس وقام بحركات انفعالية بعيدة عن التحفظ والوقار، تمثلت في ضربه الأرض بقلنسوته قائلا: **أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتدأ فقال: المهرُ مهرُ**[1]. فيهتم اليزيدي بالمعنى، موضحا أن الكلام قد تم عند قوله (لا يكون) الثانية وهي مؤكدة للأولى، ثم استأنف الكلام فقال: المهر مهر. فيتأكد أن سؤاله الكسائي وزعمه وجود عيب في الشعر يقصد من ورائه إقامة الحجة على الكسائي الكوفي بعدم كفاءته، غير أن ما يثير تساؤل المؤول الثقافي هو رد فعل الرمز السلطوي الوزير (خالد بن يحي البرمكي) حيث قال: **أتتكنى بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك، والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع فعلك**[2] إذ انتصر للكسائي على حساب اليزيدي ، بالرغم من خطئه، مؤاخذا اليزيدي على فعلته، التي أخلت بآداب المجلس! (التحمس والفخر بنفسه، بالإضافة إلى التكني في حضرة الرشيد).

يقول اليزيدي: **لذة الغلب أنستني من هذا ما أحسن**[3]. فيستشف من الجملة الثقافية (لذة الغلب من هذا) وجود مضمر ثقافي مبطن يتمثل في الصراع بين المدرستين حول حجية المعرفة العربية الأصيلة البدوية التي تمثلها المدرسة البصرية. وهذا المضمر أسفرت عنه المناظرة في الأخير، غير أن بوادره موجودة منذ البداية، منذ أن تم الجمع بين الكسائي واليزيدي، وكلاهما لغوي نحوي، وكلاهما مؤدب لأولاد الرشيد، (اليزيدي مؤدب المأمون والكسائي مؤدب الأمين) وتجمع بينهما عداوة المهنة فضلا عن العداوة العريقة بين مدرستي الكوفة والبصرة، وبهذه الخلفية نستطيع أن نفهم المناظرة بينهما، ذلك أن "انتماء النص إلى سياق ثقافي أو تاريخي محدد يفترض مؤولا ثقافيا عارفا بتلك السياقات، ليتمكن من فك مغاليقها، وتأويل أنساقها الثقافية والإيديولوجية المضمرة في الخطاب الأدبي"[4].

---

[1]– الزجاجي، م، ن، ص، ن.

[2]– م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

[4]– يوسف عليمات، النسق الثقافي، ص 71.

هذا، ونحافظ على قامة الكوفيين (الكسائي) ونورد مناظرة جمعته مع إمام النحو على طريقة البصريين، وتلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي، يتعلق الأمر بسيبويه (ت 180هـ)، والذي جمعته بالكسائي صداقة من نوع خاص، فقد عاشا صديقين لدودين، على أننا لا نبغي من وراء الإشارة إلى مثل هذه الأمور التاريخية، الدخول إلى الخطابات بأفكار مسبقة، بقدر الإحاطة بالسياقات الثقافية التي تساعدنا في فهم المضمر الثقافي الذي يندس وراء الخطابات. ذلك أن الغاية من التحليل الثقافي هو تجاوز النص إلى روابطه المختلفة يقول غرينبلات:" في النهاية لابد للتحليل الثقافي الكامل أن يذهب إلى ما هو أبعد من النص ليحدد الروابط بين النص والقيم من جهة، والمؤسسات والممارسات الأخرى في الثقافة من جهة أخرى"[1]. ومن ثم فنحن أمام مناظرين نحويين وخصمين لا يستهان بهما: أما الكسائي، فهو –كما أشرنا– مؤدب ولد الرشيد وكل من في البلاط يألفه، يحيط به جمهوره (مجموعة من الكوفيين) فهو بيته الثاني – إن صح التعبير– وهو ما يثبته قول (يحي بن خالد البرمكي) حكم المناظرة لسيبويه في الرواية التي رواها (الأوراجي الكاتب) عندما قدم إليه، يسأله أن يجمع بينه وبين الكسائي، فقال له: "لا تفعل فإنه شيخ مدينة السلام وقارئها، ومؤدب ولد أمير المؤمنين، وكل من في المصر له ومعه"[2]. وأما سيبويه فهو الخصم الغريب، والوحيد، ولكنه الفطن الذكي اعترف له بالفضل أئمة الخاصة والعامة صاحب (الكتاب)، الذي فاقت شهرته؛ فكان " أبو العباس المبرد إذا أراد مريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه يقول له: ركبت البحر، تعظيما لكتاب سيبويه، واستصعابا لما فيه"[3]. فهي إذن خلفيات تكتنف المناظرة، غير أن السؤال الثقافي الذي يطرح نفسه هو ما المضمر النسقي وراء هذا الخلاف؟

لقد أشرنا إلى اختلاف الروايات فيما يخص المناظرة؛ فمنها رواية (الأوراجي الكاتب) المذكورة، والتي ترى أن سيبويه هو من طلب مناظرة الكسائي، ورواية ثانية ترى أن المناظرة كانت حيلة من الكسائي؛ فعندما لاحظ وفود سيبويه إلى بغداد، شق عليه الأمر، فأتى جعفرا

[1]– غرينبلات منتروز، التاريخانية الجديدة والأدب، ص 9.

[2]– م، ن، ص 69.

[3]– نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص 55.

والفضل ابني يحي بن خالد وقال لهما: "أنا وليكما وصاحبكما، وهذا الرجل إنما قدم ليُذهب محلي، قالا: فاحتل لنفسك فإنا سنجمع بينكما"[1]. فكلا الروايتين –إن صحتا– تؤكد على مكانة الكسائي، وقربه من البلاط، في مقابل غربة وبعد سيبويه عنه.

يجتمع سيبويه مع الكسائي وأصحابه في اليوم الموعود للمناظرة فيسأل الكسائي سيبويه عن مسألة نحوية قائلا: **ما تقول، أو كيف تقول: قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟** فيجيب سيبويه: **فإذا هو هي، ولا يجوز النصب**[2]. ومن ثم يثبت سيبويه الرفع، تماشيا مع المنطق النحوي البصري*، في حين يرى الكسائي عكس ذلك ويتهمه باللحن، سائلا إياه عن مسائل من نفس القبيل يقول: **خرجت فإذا عبد الله القائمُ، أو القائمَ؟**[3] فيصر سيبويه على حكمه (الرفع) دون النصب، أما الكسائي فيرى أن هذا ليس كلام العرب، إذ كانت العرب ترفع في هذا كله وتنصب. وهي الحجة التي دفعها أيضا سيبويه، ما يعني الاختلاف الكلي في آراء المتناظرين، وهو الأمر الذي لاحظه حكم المناظرة (يحي بن خالد)، فتساءل عن حل للفصل بينهما، فأشار الكسائي على إحضار العرب المجتمعون بالباب التي وفدت من كل صقع، وهم فصحاء الناس، وسؤالهم، فرضي الأطراف بذلك.

إن سؤال الأعراب هو من باب إقامة الحجة على سيبويه، حيث يشهد شاهد من أهلها فأُدخل للسؤال والفصل (أبو الجراح العقيلي) وأصحابه ممن كان يأخذ عنهم الكسائي فقالوا بما

---

[1]– أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، (د، ت)، ص 67.

[2]– م، ن، ص 68.

* يؤكد هذا الرأي أبو الحسن علي بن سليمان يقول: وأصحاب سيبويه إلى هذه الغاية لا اختلاف بينهم أن الجواب كما قال سيبويه وهو: "فإذا هو هي" أي فإذا هو مثلها، وهذا موضع الرفع وليس موضع النصب، فإن قال قائل: فأنت تقول: خرجت فإذا زيد قائم وقائما، فتنصب (قائماً) ولم يكن (فإذا هو إياها) لأن (إياً) للمنصوب و(هي) للمرفوع ؟ فالجواب في هذا: أن (قائما) انتصب ثمَّ على الحال وهو نكرة، و(إيّاً) مع ما بعدها مما إليه معرفة، والحال لا تكون إلا نكرة، فبطل (إياها) ولم يكن إلا (هي) وهو خبر الابتداء، وخبر الابتداء يكون معرفة ونكرة، والحال لا تكون إلا نكرة، وكيف تقع (إياها) وهي معرفة موضع ما لا يكون إلا نكرة، وهو موضع الرفع! ينظر في ذلك: الزبيدي، م، ن، ص 69.

[3]– الزبيدي، م، ن، ص، ن.

ذهب إليه الكسائي (النصب) وانتصروا له، فقال سيبويه: **أما عرب بلدنا فلا تعرف إلا (هو هي)** بالرفع، وهنا يشتم سيبويه رائحة المكيدة، فيحاول الطعن في الحكم دون جدوى، مبينا أن الأعراب ليسوا أعراب البصرة، الذين يوثق بهم، وما المانع من أن يكونوا من صنائع الكسائي أو ممن يستفيدون منه في البلاط؟ وبالتالي، فالكسائي وأصحابه –حسب سيبويه– غير ثقة في النحو ويتساهلون في قواعده، الأمر الذي جعل النحو على أيديهم يرقى إلى الأسفل، يقول اليزيدي:[1]

**كنَّا نقيس النَّحو فيما مضى على لسان العرب الأوّل**
**فجاء أقوامٌ يَقِيسُونَهُ على لُغَى أشياخِ قُطرَبُّلَ**
**فكلُّهم يعمل في نقضِ ما بِهِ نِصابُ الحَقِ لا يَأتَلِ**
**إن الكسائي وأصحابَهُ يَرقَونَ في النَّحوِ إلى أسفَلِ**

يوافق حكم المناظرة (يحي بن خالد) الكسائي وأصحابه، مثلما فعل قبلا مع اليزيدي وينصرم المجلس يقول يحي مخاطبا سيبويه: **قد تسمع أيها الرجل!**[2] وهنا يتأكد انتصار العالم النحوي الكوفي الكسائي، المنتصر للحديث، ممن يرقون بالنحو إلى أسفل، وينهزم سيبويه العالم النحوي البصري، المنتصر للقديم، ممن يقيسون النحو على لسان العرب البدوية الفصيحة فيستكين وفي استكانته دلالة على عدم رضاه عما جرى، ولم يذق لذة الانتصار التي أحسها اليزيدي قبله، الأمر الذي أدى بالكسائي – انطلاقا من مكانته في البلاط– إلى محاولة إسكاته بالإغراء المالي، يقول للوزير: **أصلح الله الوزير! قد ورد من بلده مؤمِّلا، فإن رأيت ألاَّ ترده خائبا، فأمر له بعشرة آلاف درهم**[3]. وهو نوع من التواطؤ الثقافي من طرف السلطة والموالين لها للتستر على مخططاتهم المهيمنة، ذلك أن في انتصار الكسائي على ضده سيبويه وأمام الأعراب ضمان لهيبته ومكانته العلمية التي تبجلها السلطة وتأتم بها، ولعل هذا ما يفسر لجوءه

[1]– جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط1 ج2، (د، ب)، 1965، ص 154.

[2]– الزبيدي، م، ن، ص، ن.

[3]– م، ن، ص، ن.

إلى المشروع وغير المشروع من الأساليب لتحقيق انتصاره، واستماتته في هزم سيبويه وقبله اليزيدي المنتصرين للقديم .

يظهر أن مدرسة البصرة بآرائها المناقضة لمدرسة الكوفة الممثلة للسلطة، قد اعتبرت بمثابة هامش استغلت المعرفة العربية البدوية كسلاح ضد المركز بما يمثله من تحطيم للقديم وانتصار للجديد. ومن مظاهر الهامشية التي استغلت المعرفة كسلاح ضد المهيمن ثقافيا نجد المرأة وما تعرضت له من ضيم ثقافي وتحيز جنسي يبلغ مداه عندما يسبغ على الرجل ثوب الحكمة والعلم والعقل وتلبس المرأة في مقابل ذلك ثوب الجهل والسفه، فيلازم الجهل وقلة العقل المرأة في أي طبقة اجتماعية كانت. وركزنا على نوع من المرأة فرضه الأسلوب الثقافي للعصر العباسي، فبالإضافة إلى المرأة الحرة عج المجتمع بالجواري، أو القيان، وهذا النسق لم يسلم هو الآخر من النظرة الدونية التي أسبغت عليه من النسق– الثقافة، بله وتلصق بها كل مظاهر الدونية؛ فلا تتخذ إلا لمتعة النسق الفحولي المترف، فتطبع بطابع الفتنة وكلما له علاقة بتدني القيم والأخلاق، لتبتعد في المقابل عن كل ما آثرت به الثقافة النسق الفحولي من قدرات عقلية وفكرية، وهو الأمر الذي لخصه الجاحظ يقول:"وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون عفيفة، وإنما تكتسب الأهواء، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث، وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروة"[1].

إن تحليل ما سيرد في الخطاب الذي جمع جارية مع جماعة من الرجال بحضرة المبرد، يجعلنا نراجع مسلمات أو ثقافة العصر، وهي ثقافة جائرة تقلص الجارية إلى جسد شبقي جنسي، فقد ذكر أن رجلا دعا المبرد بالبصرة مع جماعة إلى مجلس، فغنت جارية من وراء الستارة وأنشأت تقول:[2]

**وقالوا لها: هذا حبيبك معرضٌ فقالت: ألا إنَّ إعراضه أيسر الخطب**

[1]– الجاحظ، كتاب القيان، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، ص 176.

[2]– جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، الأذكياء، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص 290.

**فما هي إلا نظرة تبسُّم فتصطك رجلاه للجنب**

فطرب كل من حضر إلا المبرد، فقال له صاحب المجلس: **كنت أحق الناس بالطرب، فقالت الجارية: دعه يا مولاي فإنه سمعني أقول: هذا حبيبك معرضٌ، فظنني لحنت، ولم يعلم أن ابن مسعود قرأ:﴿ وهذا بعلي شيخ﴾ هود 72. قال: فطرب المبرد من قولها إلى أن شق ثوبه.**

يظهر من خلال تتبع ملابسات الخطاب وجود نوعين من المتلقين لخطاب النسق الجارية: الحاضرين، المبرد النحوي والشاعر؛ فالنوع الأول من المتلقين طربوا لإنشاد النسق الأنثوي شعرا من الغزل يتماشى مع ما تتقنه الجارية من متعة، أما المتلقي الخاص (المبرد) فانطلق من القيم والتصورات القابعة سلفا في ذهنه حول عي المرأة ومحدودية قدراتها العقلية ظنا منه أنها لحنت القول، ولم تتبع القواعد النحوية التي تسير عليها مدرسة البصرة*، والذي ينضوي تحت لوائها، غير أنها سرعان ما أعطت تبريرا يوحي بمقدرتها الفكرية والعقلية، وثقافتها الدينية (القراءات)؛ فقد نسجت كلامها وفق قراءة ابن مسعود لقوله تعالى:﴿وهذا بعلي شيخ﴾ هود 72. برفع كلمة (شيخ) سيرا على آراء المدرسة البصرية في النحو. وهذا ما جعل المبرد يطرب من قولها إلى أن شق ثوبه، تعبيرا عن تعجبه من معرفتها، وهي من نشأت من مولدها على ما يصد عن ذكر الله؟!

لقد وضح لنا من خلال هذا المبحث وجود صراع بين المهمش ممثلا خاصة في طبقة العامة (الأعراب) والمركز ممثلا في السلطة المهيمنة والموالين لها، فكان لكل منهما سلاحه لفرض هيمنته وتثبيت ما يخدم أفكاره ومصالحه، وهنا واجهت السلطة – بما تستند إليه من قوة وهيمنة– سطة موازية لها هي سلطة المعرفة المستعملة كسلاح من طرف الفئة المهمشة، فنتج

* إن قول الجارية:"هذا حبيبك معرضٌ" يقاس على قراءة ابن مسعود في قوله تعالى:"وهذا بعلي شيخ" فالبصريون يقرؤون: "وهذا بعلي شيخا" بنصب كلمة شيخ؛ على اعتبار أن هذا: مبتدأ، وبعلي: خبر، وشيخا: حال والعامل ما في اسم الإشارة من معنى الفعل، فهنا (هذا بعلي شيخا) يعمل في الحال التنبيه، والمعنى انتبه لبعلي في حال شيخوخته والنصب في هذه الحالة من لطيف النحو. ينظر في ذلك: محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، مج 4 ط3، دار ابن كثير، بيروت 1992، ص 398.

عن ذلك ثنائية (القوة/ المعرفة) اعترفت القوة في أحايين كثيرة بتفوق المعرفة عليها، وقد تعدد المضمر النسقي وراء استعمالها – المعرفة– إذ أريد من وراء الاحتماء بالمعرفة (خاصة الدينية) الوقوف في وجه السلطان والتعريض بسياسته غير العادلة تجاه المحكومين، وهذا ما حاول الفقهاء تحقيقه كما رأينا، كما أراد مالكها (العربي البدوي) إثبات سريان النسق التفاضلي بين القديم والحديث، وهيمنة وأصالة وتميز القديم مصدر المعرفة والحجة والبلاغة، هذا القديم الذي بات في عداد التهميش، بسبب الوضع الثقافي للعصر وما مثله من اختلاط ثقافي، أدى إلى انتشار اللحن والتساهل في قواعد اللغة العربية، ولعل هذا ما يفسر الصراع الذي كان بين زعماء المدرستين: البصرة والكوفة، وبالتالي يندرج هذا ضمن الصراع بين العرب وغيرهم ويضاف إلى هذين النسقين المهمشين (الفئة المعدمة والمعرفة العربية الأصيلة) نوعا آخر من النسق المهمش تمسك أيضا بالمعرفة كسلاح ضد الرجل الفحل المهيمن ثقافيا، وهي المرأة بصفة عامة والجارية بصفة خاصة، حيث ردت على من يشكون في عقل المراة وقدراتها العقلية، التي لا ترقى إلى عقل الرجل .

في الأخير نستطيع القول في خاتمة هذا الفصل أن آليات هيمنة السلطة السياسية قد استغلت الآليات الثلاث التي تنطلق منها كل سلطة وهي: **القوة والثروة والثقافة**، منطلقة في ذلك من سيكولوجيتها النفعية الرامية إلى الحفاظ على الهيمنة واستمرار الملك، وبالتالي تأرجحت في الدفاع عن حقها واستمرارها بين الترهيب والترغيب، وهو الأمر الذي أثبته برهان غليون يقول:" ... فالسلطة كانت ولا تزال قائمة في كل مكان وزمان على عنصرين لا فكاك لهما هما: عنصر الإيمان النابع من التصديق والثقة والانخراط الطوعي، وهو ما نسميه أحيانا عنصر الترغيب، وعنصر القسر والردع والقوة، وهو ما نسميه بالترهيب، ولا يمكن لأحدهما أن يسير أو يعمل بدون الآخر، ولا يمكن لسلطة أن تحقق وجودها، أي معناها ومفهومها إذا لم تتوفر لها أدوات القسر والإقناع في الوقت نفسه"[1]. والسلطة إنما تفعل ذلك حفاظا على هيبتها، وحرصا على قوة النفوذ الذي تضمن به شرعيتها "فالسلطة إنما تكون شرعية حين يكون لها لدى الناس

[1]– برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص 24.

قوة النفوذ لا نفوذ القوة، فمن غير هذه الرابطة بين السلطة والرعية لا تكون هناك شرعية لأن الشرعية في النهاية هي الانسجام بين الحاكم والمحكوم"[1].

هذا، وقد تبين لنا من خلال الخطابات وجود طبقتين ايديولوجيتين مختلفتين الأولى إيديولوجيا الطبقات الحاكمة التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على بقية أفراد المجتمع وتبرير الأوضاع الواهنة والدفاع عنها، والثانية إيديولوجيا الجماعات الخاضعة التي تحاول تغيير هذه الأوضاع لصالحها، وإحداث تغييرات في بناء القوة، القائم في ذلك على تحقيق العدالة الاجتماعية، فوجد **نسق المواجهة** في مقابل **نسق الهيمنة**، وتحركا بطريقة موازية في الخطاب، ولقد انبثقت المقاومة الثقافية من لدن الفئة المحكومة المهمشة بعد وعيها بالسؤال الذي تنبثق عنه أشكال المقاومة وهو: من نكون؟ مقارنة مع الأعلى وهو المركز المهيمن ليعني بالمقاومة رفض المهيمن ممارسة تكتيك أو استراتيجية معينة تمنح شكلا خاطئا لسلطته. وتبعا لذلك تعددت أساليب وحيل المقاومة الثقافية حسب الفئة المعارضة، وفي مقدمتها الفئة المثقفة التي حاولت الدخول في صدام خطابي مع السلطة، رافضة لإملاءاتها وفاضحة لألاعيبها الكثيرة بأسلوب الاستخفاف بالآخر السلطوي الفوقي، ومقللة في الوقت ذاته من سياستها القمعية العنيفة، هذا دون أن تلقى – في الغالب– العقاب وهي استراتيجية اتبعتها بغرض "امتصاص الغضب الشعبي للفئات المهمشة، ففي الظاهر أن الحاجة لفرض السيطرة على الآخر، وشغل الموقع الشاغر لديه، تفرض على السلطة تغيير نوعية السياسة المتعامل بها"[2].

غير أن تغيير السلطة لسياستها (عدم العقاب، الإغراء المالي...) كان هدفه إثبات تميزها واختلافها عن الدولة الأموية الجائرة، وأنها ستحقق ما أمله المحكومون من عدل، غير أنه كانت "سلطة الخطاب أعلى من مثالية السلطة الحاكمة، معتمدة بذلك على أنساقها المضمرة، التي أضمرت خلاف ما أظهرت، فبينت أن نسقية السلطة سارت على وفق سياسة

[1]– أحمد بهاء الدين، المثقفون والسلطة في عالمنا العربي، كتاب العربي، الكويت، 1999، ص 35.

[2]– حارش نسيمة، التمثيل الثقافي للآخر في كتابات الجاحظ، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، ع10، جانفي 2018 ص 270.

الاستبـداد وفردانية العدل، لأن هم السلطة التشبث بمحورية سلطتها، والاعتداد بثقافة المتن المتصنع لقوة فوقيتها"[1].

لقد تم كشف الأنساق المضمرة للسلطة السياسة الحاكمة، التي تتشبث بمحورية سلطتها وتنشد نسق الهيمنة والطاعة ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، ما يعني أنه لا يوجد كبير فرق بينها وبين السياسة التي عارضتها (الدولة الأموية)، وهو ما أكده الغذامي يقول:"المعارضة في تاريخنا هي صورة أخرى من المهيمن، والجميع يشتركون في السمات والسلوكيات، ولن تكون ثقافة المعارضة إلا من حيث إنها إزاحة لنظام وإحلال نظام لا يختلف عن السالف من حيث الفعل والمسلك"[2]. ولعل هذا ما أكده خطابا المعارضة اللذان دارا مع الخليفة المنصور؛ أما الأول فكان مع أعرابي (العامة) لقيه المنصور بالشام فقال: **احمد الله يا أعرابي، الذي رفع عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت، فقال: إن الله لا يجمع علينا حشفا وسوء كيل؛ ولايتكم والطاعون**[3]. وأما الثاني فكان مع صديقة (الخاصة) (عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي) حيث كان عبد الرحمن يطلب العلم مع أبي جعفر قبل الخلافة وذات يوم أدخله منزله، فقدم إليه طعاما لا لحم فيه، ولم يجد في البيت شيئا، فاستلقى وقرأ:﴿**عسى ربكم أن يهلك عدوكم**﴾ . فلما ولي الخلافة وفد إليه فسأله المنصور: **كيف سلطاني من سلطان بني أمية؟** قال: **ما رأيت في سلطانهم من الجور شيئا إلا ورأيته في سلطانك.** فقال المنصور: **إنا لا نجد الأعوان. فقال: قال عمر بن عبد العزيز: إن السلطان بمنزلة السوق يجلب إليها ما ينفق فيها، فإن كان برا أتوه ببرهم، وإن كان فاجرا، أتوه بفجورهم، فأطرق**[4]. وهنا يتضح تعالي أصوات المقاومة والتعليق، التي تشي بسخط المهيمن عليهم وعدم رضاهم على السياسة المتبعة، يقول إدوارد سعيد:"أعتقد أن أمامنا واجبا خاصا يتمثل في مخاطبة السلطات التي ينصبها المجتمع ويخول لها سلطة إدارة شؤونه، وبذلك تصبح مسؤولة عن مواطنيه، خصوصا حين تمارس تلك

---

[1]– زينب علي حسين الموسوي، الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء، ص 73.

[2]– الغذامي، النقد الثقافي، ص 2016.

[3]– السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص430– 435.

[4]– السيوطي، م، ن، ص، 435.

السلطات عملها في شن حرب لا أخلاقية، ولا تتناسب بوضوح وجلاء مع ما ينبغي للحرب أن تكونه، أو في تعمد تطبيق برنامج للتمييز والقمع والقسوة الجماعية"[1]. والسلطة السياسية في تعمدها تطبيق مثل هذه البرامج إنما يحركها النسق الثقافي الذي غرسته الثقافة وهو (الهيمنة) فتجد نفسها مضطرة لضمان الهيمنة والحصول على موافقة القوى الاجتماعية الأخرى ما استطاعت إلى ذلك سبيلا: من قوة وقمع، وتفنن في أساليب إبعاد المعارضين أو إسكاتهم، أو التنكيل بهم (أبو مسلم الخرساني، عبد الله بن علي، البرامكة... ) بغرض تطويع الأجساد وغرس الرعب في النفوس، للقضاء على أي عصيان وتمرد. وقد تلجأ إلى سياسة اللين فتستغل ثروتها وتغري ماليا، بعدما افتعلت التفاوت الطبقي والاجتماعي بينها وبين المحكومين .

[1]– إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 164– 165.

# خـاتـمـة

خاتمة:

لقد وضح لنا في الأخير قدرة النقد الثقافي بما توفر عليه من آليات على استنطاق منظومة القيم السائدة في الثقافة العباسية، من خلال تحليل مجموعة من الخطابات والوصول إلى المضمر الثقافي والمضامين النسقية التي تحكمت في إنجازها (الخطابات) ووجهت صياغتها، بحيث قامت هذه الخطابات في بنيتها العميقة بتمثيل مضامين مختلفة تمثيلا سرديا وخدمة أغراض عديدة: اجتماعية ودينية وسياسية وثقافية. فكشفت هذه المضامين النسقية عن مميزات البنية الكلية للفكر في العصر العباسي، وما يتميز به الفرد من تركيبة نفسية وإيديولوجية.

هذا، ولا يفوتنا الإشارة إلى أهمية المجالس خاصة المجالس الخاصة، مجالس الخلفاء والوزراء في تطوير الحياة الفكرية والثقافية وإذكاء لروحها، فقد كانت نشطة عالجت كبريات القضايا، وشهدت مناظرات فكرية اتسمت بالجدل العقلي وقوة البرهان، وأفصحت عن مضمرات نسقية مختلفة ظهرت على مستوى اللغة في شكل ثنائيات ضدية، انبثقت – في معظمها– عن الصراع الدائر بين الوافد الأجنبي والأصيل العربي.

يستنتج المؤول الثقافي من خلال الخطابات المتناولة أن السلطات المؤثرة في المجتمع العباسي كثيرة ومتعددة وتملك القدرة على فرض أفكارها وتصوراتها، غير أنها مرتبطة جميعا بمركز يؤثر فيها ويتأثر بها، هذا المركز هو السلطة السياسية، لذلك فالخيط الرابط لها (الخطابات) والمنبثقة عنه هو **السلطة**، فهي حالة في جسد كل خطاب وهو وعاء حامل لعلاقات القوة في تلك السلطة، يتم مراعاتها في إنتاجه، وفي تأويله أيضا وهذا راجع لكون السلطة جهازا ساريا في شتى ميادين الحياة: السياسية والاجتماعية والثقافية، وحاضرة في كل مكان. ومن ثم فقد كانت الخطابات التراثية المدروسة محكومة بشروط، سعت السلطة في ذلك الإبان إلى تكريسها وفق آليات تلائم ما ترومه هذه السلطة، وتحقق مبتغاها، وعلى هذا الأساس وجدت صورتان للنسق الفردي العباسي: نسق ينتمي إلى السلطة ويركن لهيمنتها القسرية، وآخر

يتمرد محاولا تشكيل وفرض رأيه الخاص به، المناهض للنسق – الثقافة، وبمعنى آخر تجسيد لنسقين ثقافيين بارزين هما: **نسق الهيمنة، ونسق المواجهة،** وهذا كله تجسيد حقيقي للقوى المتصارعة في كيان المجتمع ما يعني أن هذه الخطابات بوصفها نصوصا ثقافية إشكالية تضمر في بنيتها النصية أنساقا للصراع الطبقي المتجسد في ثنائيات ثقافية: المعرفة / القوة، الثقافة / الهيمنة، النقل/ العقل المركز/ الهامش، المقدس/ المدنس.... وهذا تماشيا مع الهدف من التحليل الثقافي الذي يكمن في فهم الكيفية التي يعاش بها ويختبر التداخل بين الممارسات والتنظيمات خلال مرحلة معينة.

أفصح الفصل الأول عن مضمر نسقي سيَّر الدولة وخضعت له وهو محاولة التفرد بسياسة ومعاملة تختلف عن سابقتها المعارضة لها وهي الدولة الأموية، دولة تقوم على حرية الرأي والتصرف في الظاهر، فكانت – الدولة العباسية– إسلامية أممية ليس العرب أكثر من عنصر كبير وأساسي وحاكم من عناصرها، محاولة القضاء ما استطاعت على التنافر الشديد بين طبقات الأمة المختلفة، الذي كان عماد النظام في عهد بني أمية، وتحل مكانه التعايش والحوار الثقافي على أرضية الصراع الحضاري من خلال إذابة أهمية الاختلاف في الجنس بين طبقات الأمة المختلفة من عرب وغيرهم وطرح الآراء والأفكار الخاصة بالمرتكزات الإيديولوجية والهوية الثقافية، والدفاع عنها دون خوف من بطش السلطة السياسية، وهذا كله خدمة للمضمر الثقافي المتعلق دائما بسيكولوجية السلطة المتطلعة دائما إلى تشكيل سلطة مختلفة عن السلطة الأموية، وتجنب الأخطاء التي وقعت فيها، **لترسي دعائم ملكها ويستمر.**

إن ما يمكن قوله فيما يخص الفصل الثاني حول العلاقة بين الجانبين: الديني والسياسي، وما نتج عنه من إشكالية المختلف والمؤتلف، هو أن الدين كان واحدا من الأنساق الاجتماعية المهمة، والعنصر الحضاري الفاعل بين عناصر الحضارة الأخرى في آدائها لمهامها ضمن النسيج الاجتماعي ولقد كانت المؤسسة الدينية المتكأ الذي اتكأت عليه المؤسسة السياسية العباسية، لتضمن به شرعيتها، فاستخدم مطية لاحتواء الآخر الأجنبي المختلف ثقافيا بعد أن كثرت المذاهب والفرق والاعتقادات الدينية، وحل بين المسلمين كثير من أهل الأديان

حاولوا زعزعة المؤتلف السائد المتمثل في بنية الفكر الديني التقليدي (النقل)، وإدخال المختلف العارض (العقل)، وهو ما يؤثر على استقرار الملك والدولة، ليكون الحل محاولة التكيف مع المختلف (العقل) للتمكن من استجماع العامة والهيمنة عليهم، وقد يستغل الدين لاحتواء الآخر المتجانس ثقافيا (أهل الحديث) المناوئ سياسيا، فلجأت السلطة السياسية (المأمون) إلى اتباع سياسة ثقافية أسخطت الشريحة المثقفة المرتبطة عضويا بالسلطة السياسية المهيمنة وهي شريحة المحدثين، متمثلة في الإتيان بالمختلف (القول بخلق القرآن) وفرضه بقوة السلاح بهدف تفكيك المؤتلف (محاولة المحدثين التفرد بخطاب إسلامي، وحماية الثوابت الدينية من منظومتهم)، ومن ثم تجاوزت المؤسسة الدينية وظيفتي: تنظيم الحقل الديني وإضفاء الشرعية على السلطة القائمة إلى وظيفة الرقابة المباشرة على الاختيارات الثقافية لهذه السلطة، ليتضح العلاقة الجدلية التي تحكم السياسي والديني، وهي جدلية لا تقوم على صراع الغايات فحسب إنما على الصراع من أجل السيادة أيضا.

إن ما يمكن قوله عن **آليات الهيمنة السياسية** هو وجود صورة لثنائية ضدية بين طرفين: الحاكم المهيمن والمحكوم المهيمن عليه، وهي ثنائية تظهر أنساقا ثقافية متعددة، يظهر من خلالها الحاكم (الخليفة) مسيرا من طرف نسق ثقافي وهو طموح السلطة المتمثل في **الهيمنة**، والتي تمرر مشروعها المليء بالأنساق والعيوب الثقافية مستنفذة من أجله كل أدوات السلطة، وحيلها بهدف التوفيق بين الإيديولوجية المعلنة (الأسلوب الثقافي المعلن للدولة العباسية) العقلاني والتعددي... وبين السيكولوجيا وهو الطبيعة **النسقية الواحدية والمهيمنة** دل على ذلك ما شهده العصر من سياسة قمعية ظاهرية: القتل والتعنيف والنكب، أو ملتوية كتدبير الخطط والتهم الجاهزة، وهو ما فضحه الآخر المحكوم المقاوم خاصة المثقف، بما توفر لديه من جرأة قول الحق في وجه السلطة، بعدما خبرها وأدرك النسق الثقافي المسير لها والموجه لتصرفاتها وهو **الهيمنة وضمان استمرارية الملك.**

هذا، ويمكننا القول أن المضمر الثقافي الكلي الذي سيطر على كل فصول البحث هو هو **نسق الهيمنة**، فكان النسق الفكري العام الذي يوجه ويتحكم في تصرفات السلطة، هذه

التصرفات التي نقلتها عن الساسانية، فافتعلت **النظام الطبقي** باعتباره مطلبا سياسيا، تضمن من خلاله عدم سطوة الفئة المعدمة، وهو ما رأينا النظام الفارسي يشدد عليه، كما رأيناه يشير إلى العلاقة النفعية والمتكاملة بين السلطة والدين، وهذا ما طبقه المأمون في قضية خلق القرآن ومحاولته توحيد المرجعية الدينية، التي تضفي إلى توحيد المواقف والتصرفات، بالإضافة إلى تقديس قيمة المال والحرص عليه ليكون مقوما من مقومات السلطة، إلى غيرها من القيم التي رأينا أن الدولة العباسية قد سلكتها، ووجدت في كتاب أردشير الذي تركه للملوك بعده.

إذا عدنا إلى رأي امبرتو ايكو بصدد بحثه في التراث السيميوطيقي يتبين لنا ما يمكن قوله بناء على ما أفضت به الخطابات من مضامين نسقية متنوعة؛ فمن الأنساق الإيجابية الإقرار بأن الخلافة العباسية قد أنجبت الكثيرين من الخلفاء الذين أثاروا إعجاب التاريخ بما فطروا عليه من النظام وحب العلم كالمنصور والمأمون، وهو ما يؤتمل وجوده في الحكام العرب الحاليين، هذا بالإضافة إلى ثقافة وروح العصر المتميزتين، اللتين تجعلانه يخالف العصور قبله وبعده خاصة فيما يخص الغنى الفكري والمعرفي، المتولد عن الصراع الفكري والآراء المتناقضة، الصادرة عن أهواء متنافرة وكلها يشارك فيها السلطان، وهو ما نفتقر إليه في عصرنا، ضف إلى ذلك ما تميز به العصر فيما يخص العلاقة بين طرفي الثنائيات الضدية (السلطة / المثقف)، (المعرفة/ القوة)، (الدين/ السياسة)، فما يلاحظ على المثقف في هذا العصر هو وجود نوعين: الأول يتملق ويتقرب للسلطة، والثاني يحاول التصدي لها وقول الحق في وجهها، وهذا تماشيا مع السياسة الظاهرية المعلنة القائمة على حرية التصرف والرأي، غير أن النوع الثاني في عصرنا الحالي – وبالرغم من التعددية والشعارات عن حرية الفكر والاعتقاد– يجد نفسه حبيس عدة قيود مختلقة تحد من قيمة الجدل الفكري وجمالية الاختلاف وتقبل رأي الآخر، فيُغيب لمجرد الاختلاف في الرأي. أما فيما يخص العلاقة بين الدين والسياسة فهي نفسها على مر العصور، حيث كان الدين ولا يزال الغطاء الذي ترتديه السياسة لتمرير أفكارها، فما تقرره سياسيا يتم التوطئة له عن طريق الخطابات الدينية المتنوعة لما لها

من سلطة قوية على المحكومين، الأمر الذي يجعل القرار ينفذ سريعا دون احتجاج سيما لدى العامة.

إن ما يمكن أن نستشفه فيما يخص النسق السياسي هو سيادة الأنساق الفكرية السياسية نفسها عبر العصور، أين يبرز جليا التنافس على السلطة، والمحافظة عليها باعتبارها موضوع قيمة، ومحاولة ترسيخ نسقي **الطاعة والهيمنة** بغض النظر عن أخلاقية الوسائل المتبعة، وهي وسائل مساعدة لتحصليه (موضوع القيمة)، ولهذا التنافس على السلطة أثره في حياة الشعوب العربية، والذي كان سببا مهما في تأخرهم؛ أين لا يتورع في استعمال أي وسيلة للحفاظ على الهيمنة السياسية بغض النظر عن الأرواح المزهقة أو الحالات المزرية لشعبهم من فقر وجهل وحرمان.

نستطيع القول في الأخير أن هذه الدراسة تدخل في باب تسليط الضوء على مفاصل غير منظورة من التاريخ العربي الإسلامي يشكل دراسة تفتح آفاقا غير محدودة في بابي اختيار المواضيع الهادفة، وبما يهيء أرضية بحثية متكاملة نوعا ما، نحاول بها الإسهام في وضع لبنة من لبنات صرح النقد الثقافي الذي بدأ يبسط نفوذه رويدا بين المناهج النقدية، ولذلك فإن قراءتنا لهذه النصوص هي مجرد إجراءات ممكنة في ضوء بداية معينة، وهي إجراءات تحاول دائما إعادة النظر بما تقترحه من تأويلات، رغبة في التحريض على استيلاد أسئلة جديدة، ليبقى التراث بناء سرديا يتطلب عملية تأويل مفتوحة النهاية، لأن معاينته تعني أيضا معاينة الوعي.

# قائمة المصادر و المراجع

**1-المصادر:**

- أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، كلمات عربية للنشر والترجمة، القاهرة، (د، ت).
- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج4، تح: عبد المجيد الرحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د، ت).
- أحمد جاد المولى وآخرون، قصص العرب، ج3، ط4، دار إحياء الكتب العربية، (د، ب) 1962.
- الأبشيهي شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح، المستطرف من كل فن مستظرف ج2 مكتبة الجمهورية العربية مصر، (د، ت).
- الآبي أبو سعد منصور بن الحسين، من نثر الدر، ج3، تقديم: مظهر الحجي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1997.
- الإتليدي محمد دياب، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، ط1، دار صادر بيروت، 1990.
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، 1990.
- الألوسي السيد محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تح: محمد بهجة الأثري ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (د، ت).
- الأنباري محمد بن أحمد بن إسماعيل، المختار من نوادر الأخبار، تح: خالد أحمد الملا السويدي، ط1، دار كنان، دمشق، 2011.
- بن بكار الزبير، الأخبار الموفقيات، تح: سامي مكي العاني، ط2، عالم الكتب، بيروت 1996 .
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، كتاب أسماء الله وصفاته، تح: محمد محب الدين أبو زيد، مكتبة التوعية الإسلامية، (د، ب)، (د، ت).
- التنوخي أبو علي المحسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ط1، ج2، تح: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، 1971.

- التوحيدي أبو حيان:
  - المقابسات، تح: حسن السندوبي، ط 2، دار سعاد الصباح، الكويت 1992 .
  - أخلاق الوزيرين –الصاحب بن عباد، وابن العميد– تح: محمد بن تاويت الطخبي، دار صادر، بيروت، 1992.
  - الإمتاع والمؤانسة، ط1، ج1، مرا: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005.
- الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل:
  - يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج2، ط1، تح: مفيد محمد قميمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
  - من غاب عنه المطرب، ط1، تح: عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984.
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر :
  - البيان والتبيين، ج1، ط1، تر: محمد هارون، مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1949.
  - رسالة في النابتة، تح: عبد السلام هارون، ضمن رسائل الجاحظ، ج2، دار الجيل للطباعة، القاهرة، (د، ت).
  - البخلاء، تح: طه الجابري، ط5، دار المعارف، القاهرة، (د،ت).
- ابن جني أبو الفتح عثمان، مختصر القوافي، تح: حسن شاذلي فرهود، ط1، دار التراث، القاهرة، 1975.
- ابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي:
  - تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1994.
  - الأذكياء، ط1، دار ابن حزم بيروت 2003.
  - مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، مكتبة الخانجي، (د، ب)، (د،ت).

- الحريري أبو محمد القاسمي بن علي بن محمد، مقامات الحريري، تح: عزت زينـهم، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، 2012.
- الحصري أبو إسحاق إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، مج2، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.
- الحموي تقي الدين أبي بكر بن علي بن محمد ابن حجة، ثمرات الأوراق، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2005.
- الحموي ياقوت الرومي، معجم الأدباء – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب– تح: إحسان عباس، ط1، ج 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.
- ابن خلدون عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون المسمى "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرا: سهيل زكار، ج1، دار الفكر، بيروت 2001.
- الخوارزمي أبو بكر، رسالة إلى الشيعة ضمن رسائله، ط1، مطبعة الجوائب، القسطنطينية 1297.
- رفاعي أحمد فريد، عصر المأمون، ج1، ط2، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1927.
- الزبيدي أبو بكر محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، (د، ت).
- الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق، مجالس العلماء، تح: عبد السلام محمد هارون، طبعة حكومة الكويت، الكويت، 1984.
- السكوني أبو علي عمر، عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية تونس، 1976.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمان:
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل

ابراهيم، ط1، ج2، (د، ب)، 1965.

– تاريخ الخلفاء، ط2، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، 2013 .

– الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، مج2، مكتبة التوحيد، (د، ب)، (د، ت).

– الشنقيطي محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، ج2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د، ت).

– الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، ج1، ط3، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت 1993.

– ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، ط1، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي للنشر، القاهرة، 1983.

– الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري –تاريخ الرسل والملوك– ج8، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، (د، ت).

– ابن طيفور أبو الفضل أحمد، كتاب بغداد، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، (د، ب)، (د، ت).

– علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ضبط: صبحي الصالح، ط4، دار الكتاب اللبناني بيروت، 2004.

– الغزالي محمد أبو حامد، المنقذ من الضلال، تقديم: محمود بيجو، دار الفتح، عمان، (د،ت).

– الغزالي، مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

– الفرابي، أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة، تقديم: علي بو ملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال 1995، ص 89.

– ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم:

– كتاب العرب، جمع: محمد كرد علي، دار الكتب العربية الكبرى، (د، ب) 1913.

– الإمامة والسياسة، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1963.

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن عمر:
- الكامل في التاريخ، مرا: محمد يوسف الدقاق، مج 5، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.
- البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج13 ط1، دار هجر، (د، ب)، 1998.

- لويس شيخو، مجاني الأدب في حدائق العرب، ط4، ج2، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت 1913.

- المسعودي، أبو الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط1، ج2، مرا: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، 2005 .

- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ط1، ج3، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس ط2، ج2، تح: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت 1982.

- الهروي، علي بن محمد النحوي، كتاب الأزهية في علم الحروف، تح: عبد المعين الملوحي مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981.

- يحي بن حمزة، كتاب الطراز المتضمن أسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مرا: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

**2 – المراجع باللغة العربية (بما فيها المترجمة إليها):**

- أحمد بهاء الدين، المثقفون والسلطة في عالمنا العربي، كتاب العربي، الكويت، 1999.

- أحمد فؤاد هالة، المثقف بين السلطة والعامة – نموذج القرن الرابع الهجري أبو حيان التوحيدي– ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2012.

- أحمد يوسف عبد الفتاح:
- قراءة النص وسؤال الثقافة، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009 .

– لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2010 .

– إبراهيم عبد الله:

– التلقي والسياقات الثقافية – بحث في تأويل الظاهرة الأدبية– كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، ع 93، 2001.

– النقد الثقافي – مطارحات في النظرية والمنهج– ضمن كتاب: عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (د، ب)، 2003.

– عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف– .بحث في نقد المركزيات الثقافية– ط1، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

– أجهر عبد الحكيم، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي – دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي– ط1 المغرب، 2005 .

– أدهم علي، أبو جعفر المنصور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1969.

– آرثر أيزا برجر، النقد الثقافي –تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية– تر: وفاء ابراهيم، رمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003 .

– إسماعيل يوسف:

– المقامات – التحولات والتبني والتجاوز– منشورات إتحاد كتاب العرب دمشق، 2007 .

– محكيات السرد العربي القديم – مقاربة لأدبيات العلاقة بين السلطة والمثقف، دراسة في البنية الحكائية لحكاية الأسد والغواص– منشورات إتحاد الكتاب العرب دمشق، 2008 .

– أشروفت بيل وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية –المفاهيم الرئيسية– تر: أحمد الروبي وآخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

– أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، ط2، إفريقيا الشرق، 1991.

– باري هندس، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، تر: ميرفت ياقوت، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

– البازغي سعد، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي – إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا– ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002 .

– بتلر جوديت، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، ط1، التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2014 .

– برنار هنري ليفي، نسق فوكو، تر: محمد سبيلا، ضمن: نظام الخطاب ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت 1984.

– بلقزيز عبد الإله، نهاية الداعية – الممكن والممتنع في أدوار المثقفين– ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2010 .

– بنكراد سعيد، مسالك المعنى – دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية– ط1، دار الحوار اللاذقية، 2006 .

– بورديو بيير:

– الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر المغرب، 2007.

– إعادة الإنتاج – في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم– تر: ماهر تريمش ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

– بوعجيلة ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف – ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم– ط1، دار المدى، دمشق، 2004.

– بيطار أمينة، تاريخ العصر العباسي، ط4، منشورات جامعة دمشق، (د،ب)، 1997.

– التواتي مصطفى، المثقفون والسلطة في الحضارة العربية – الدولة البويهية أنموذجا– ج1 ط1، دار الفرابي، بيروت، 1999.

– تولفر آلفن، تحول السلطة، تر: فتحي بن شتوان، عثمان نبيل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، 1992.

– توين فان دايك، الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (د، ت).

– الجابري محمد عابد:

– العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته – ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990 .

– نحن والتراث، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

– العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية– ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 .

– جبرون أمحمد، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب – قراءة تقويمية ونموذج مقترح– ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت 2014.

– جدعان فهمي، المحنة – بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام– ط3، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

– جرامشي أنطونيو، كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.

– جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج4، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (د، ت).

– أبو جعفر الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج2، ط1، مشورات الشريف الرضي، (د، ب) (د،ت).

– جليان براون، جورج يول، تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997 .

– الجبوري يحي وهيب، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006.

– حجاب محمد نبيه، مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري ط1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961.

– حرب علي، التأويل والحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربية– ط1، دار التنوير، بيروت 1985.

– حسني محمد يحي، مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو جرامشي من خلال كراسات السجن من التنوير إلى الحياد، ط1، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2017.

– حفناوي بغلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن – المنطلقات، المرجعيات، المنهجيات– ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

– حمادي صمود، الوجه والقفا – تلازم التراث والحداثة– الدار التونسية للنشر، (د، ب) 1988.

– الحميري عبد الواسع، الخطاب والنص– المفهوم والعلاقة والسلطة– ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008.

– الخضراوي إدريس، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ط1، دار رؤية، المغرب 2012.

– خفاجي محمد عبد المنعم، الآداب العربية في العصر العباسي الأول، ط1، دار الجيل بيروت، 1992.

– الخليل سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي – إضاءة توثيقية للمفاهيم المتداولة – مرا: سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، لبنان.

– الدرويش محي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، مج 4 ط3، دار ابن كثير، بيروت 1992.

– الدوري عبد العزيز، العصر العباسي الأول– دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي– ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

– ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، دار المشرق، بيروت، (د، ت).

– ابن رمضان فرج، الهامشية والحداثة، ضمن وقائع ندوة: المركز والهام في الثقافة العربية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1995.

– زريق قسطنطين، في معركة الحضارة، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.

– الزهراني أميرة علي، الذات في مواجهة العالم، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007 .

– الزهيري محمود غناوي، الأدب في ظل بني بويه، مطبعة الأمانة، مصر، 1949 .
– الزواوى بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ب) 2000 .
– أبو زيد نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1995.
– ساردار وآخرون، أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافية القاهرة، 2013.
– السامر فيصل، ثورة الزمج، ط1، منشورات المدى، دمشق، 1954.
– سرحان هيثم، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2013.
– سعد فهمي، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة –دراسة في التاريخ الاجتماعي– ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
– سعيد إدوارد:
– صور المثقف، مرا: منى أنيس، دار النهار، بيروت، 1994.
– العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب (د، ب)، 2000 .
– المثقف والسلطة، تر: محمد عنابي، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
– الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، 2006.
– سكوت جيمس، المقاومة بالحيلة – كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم– تر: ابراهيم العريس، مخايل خوري، ط1، دار الساقي، (د، ب)، 1895 .
– سلامة رجاء، بنيان الفحولة، ط1، دار ورد للنشر والتوزيع، دمشق، 2005 .
– سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 2005.
– شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974.

- الشكعة مصطفى، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت 1986 .

- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة – دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة- ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

- شلبي أحمد، موسوعة التاريخ العباسي –الخلافة العباسية- ط8، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1985.

- شنقارو عواطف العربي، فتنة السلطة – الصراع ودوره في نشأة غلاة الفرق الإسلامية من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري- ط2، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، 2001 .

- أبو الشوارب محمد مصطفى، شعرية التفاوت – مدخل لقراءة الشعر العباسي- دار الوفاء الاسكندرية، (د، ت).

- الشيخ محمد، المثقف والسلطة – دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر- ط1، دار الطليعة، بيروت، 1991.

- الشيدي فاطمة، المعنى خارج السياق – أثر السياق في تحديد دلالات الخطاب – دار نينوي للطباعة والنشر، دمشق، 2011 .

- صالح هويدا، الهامش الاجتماعي في الأدب- قراءة سوسيوثقافية- ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.

- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة – مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (د، ت).

- ضناوي سعدي، موسوعة هارون الرشيد، ط1، دار صادر، بيروت، 2001 .

- ضيف شوقي، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط16، دار المعارف، (د، ب) 2004 .

- عبد الرحمان طه:

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي المغرب، 2000 .

– الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

– عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د، ت) .

– العشماوي محمد زكي، موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

– عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغير– مقاربة تداولية معرفية لآليات الحجاج والتواصل– ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، 2012 .

– عصفور جابر، بلاغة المقموعين –ضمن كتاب: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ط2، الدار البيضاء تانسيفت، 1993.

– عليمات يوسف، النسق الثقافي – قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم– ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009 .

– علوي حافظ إسماعيل، الحجاج والاستدلال الحجاجي، ط1، دراسات في البلاغة الجديدة– دراسات في البلاغة الجديدة– دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، (د، ب)، 2001.

– الغذامي عبد الله محمد:

– ثقافة الوهم– مقاربات حول المرأة والجسد واللغة– ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب 1998.

– النقد الثقافي – دراسة في الأنساق الثقافية العربية– ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005 .

– القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2009.

– الفقيه القضائي – تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة– ط2 المركز الثقافي العربي المغرب،2011.

– غرينبلات منتروز، التاريخانية الجديدة والأدب، ط1، تر: لحسن أحمامة، المركز الثقافي للكتاب، المغرب 2018 .

– الغزاوي نعمة رحيم، مقالات في أثر الشعوبية في الأدب العربي وتاريخه، المكتبة الثقافية لنقابة المعلمين، بغداد 1982.

– غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.

– فاروق عمر، تاريخ العراق في عصر الخلافة العربية الإسلامية، بغداد، 1988.

– فنسنت بي ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، تر: محمد يحي ط1 المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000 .

– فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مسألة خلق القرآن وموقف علماء القيروان منها ط1، مكتبة التوبة، الرياض، 1997.

– القارصي محمد علي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود كلية الآداب منوبة، تونس، (د، ت).

– القرشي رياض، النسوية– قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب– ط1، دار حضر موت للدراسات والنشر، اليمن، 2008.

– القفاري ناصر بن عبد الله بن علي، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، مج2، (د،ب)، (د، ت).

– القمودي سالم، سيكولوجية السلطة – بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة– ط1 مكتبة مدبولي، القاهرة 1999 .

– القوسي خالد سليمان، بين خطاب السلطة وسلطة الخطاب، ضمن كتاب: الكتابة والسلطة دار كنوز المعرفة، عمان، 2015.

– كريب إيان، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مرا: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1999 .

- الكعبي ضياء، السرد العربي القديم – الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل- ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005 .
- كليطو عبد الفتاح:
- من شرفة ابن رشد، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009.
- المقامات – السرد والأنساق الثقافية- تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط2 دار توبقال للنشر، المغرب، 2001 .
- كيري ريتشارد، بين التراث واليوتوبيا – مشكلة التأويل النقدي للأسطورة- ضمن كتاب: الوجود والزمان والسرد – فلسفة بول ريكور- ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999.
- مارشال براندا، تعليم ما بعد الحداثة – المتخيل والنظرية- تر: السيد إمام، ط1، مصر 2010.
- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار المعارف، القاهرة، (د، ت).
- مطر أميرة حلمي، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996.
- المغربي علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية –مدخل ودراسة- ط2، مكتبة وهيبة القاهرة، 1995.
- مفتاح محمد، المقاصد والاستراتيجية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ومناظرات، دار البيضاء، 1993 .
- مهنا عبد الأمير علي، أحلى الحكايا – طرائف من التراث العربي- دار الفكر اللبناني بيروت، 1990.
- الموسوي محسن جاسم، النظرية والنقد الثقافي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 2005 .
- ميشيل فوكو:
- المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن- تر: علي مقلد، مرا: مطاع صفدي، مركز

الإنماء القومي، بيروت 1990.

- المعرفة والسلطة، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1994 .

- نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، (د، ب)، (د، ت).

- مي أحمد يوسف، جماليات السرديات التراثية –دراسة تطبيقية في السرد العربي القديم– ط1 دار المأمون للنشر والتوزيع، الأردن، 2011.

- نادر كاظم، تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط– ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004 .

- نصار ناصيف، منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر– ط1، دار أمواج، بيروت 1995.

- وفاء محمد علي، الزواج السياسي في عهد الدولة العباسية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1988 .

- ويدن كريس، الدراسات الثقافية، تر: هاني حلمي حنفي، ضمن كتاب: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، ط1، ج9، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 .

- يقطين سعيد، الكلام والخبر– مقدمة للسرد العربي– ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت 1999 .

**المجلات والدوريات:**

- إبراهيم نبيلة، المفارقة، مجلة فصول، مج 7، ع 3،4 الهيئة العامة المصرية للكتاب سبتمبر 1987.

- إدراوي عبد الفضيل، الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز– بحث في بلاغة بعض الأشكال المقموعة في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الكلمة، ع 86، 2015.

- أمينة رشيد، المفارقة الروائية والزمن التاريخي، مجلة فصول، مج 11، ع4، 1993.

- بشارة عزمي، عن المثقف والثورة، مجلة تبين، ع4، قطر، ربيع 2013.

– بلعلى آمنة، "الإقناع المنهج الأمثل للحوار، نماذج من القرآن والحديث النبوي"، مجلة التراث العربي، ع 89، دمشق، السنة 23، مارس، 2003.

– بوارضي لزهر، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3، ع9، ديسمبر 2017.

– بوحسون حسين، جدل الأنساق الثقافية المضمرة في رواية "اعترافات امرأة" للكاتبة عائشة بنور، مجلة المقال، ع5 ، (د، ت).

– بوسعادة رشيد، الإطار السوسيو– تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، ع8، جانفي 2013.

– جابري إدريس، الحداثة السياسية ومسألة القيم في الثقافة العربية، مجلة علامات، ج55، مارس، 2005.

– حارش نسيمة، التمثيل الثقافي للآخر في كتابات الجاحظ، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة ع10، جانفي 2018 .

– حمادي إسماعيل خلباص، إحسان ناصر، النقد الثقافي – منهجه وإجراءاته– مجلة كلية التربية، ع13، العراق، 2013.

– حمودة عبد العزيز، الخروج من التيه– دراسة في سلطة النص – عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 298، الكويت، نوفمبر، 2003 .

– الخزرجي نضير، الفرق الدينية والأحزاب السياسية – مقاربة فكرية ومماثلة ميكانيزمية– جريدة ديوان العرب، تشرين الثاني، 2006 .

– الخضران عزيز حسن، دعوى تشيع المأمون في الميزان، مجلة رسالة القلم، ع59، (د،ب)، 2019 .

– الخضراوي إدريس، السرد موضوعا للدراسات الفكرية والثقافية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، ع7، مج2 شتاء 2013.

– درويش أحمد، تمرد الحاكي والمحكي، مجلة فصول –مجلة النقد الأدبي– مج 14، ج2 شتاء 1996.

– عبد الفتاح أحمد يوسف، استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي – نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص– مجلة عالم الفكر، ع1، مج36، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت .

– عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة جامعة ذي قار، ع24، العراق 2017.

– عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ مجلة فصول، مج 25، ع 99، ربيع 2017.

– العقيلي عبد الفتاح محمد، الثقافة والنقد الثقافي، مقالات مترجمة، كلية الآداب، جامعة المنيا (د، ت) .

– الغرابي فلاح جابر جاسم، الدين وآليات الضبط الاجتماعي، مجلة أوروك، ع2، مج10 2017 .

– القفاري أميرة بنت سليمان، قراءة النقد الثقافي للتراث الأدبي آفاق التلقي والتأويل، ضمن: الندوة الدولية الثانية " قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة، جامعة الملك سعود 2014 .

– كشت محمد الهادي، تمثيلات المثقف المقاوم – صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد– مجلة قلمون للدراسات والأبحاث، ع5 أفريل 2018.

– كني ياسين، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا، ع1، 2013 .

– اللاذقاني محي الدين، منطق السلطة وهواجس المثقفين – ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي– مجلة فصول، مج 14، ج2، شتاء 1996.

– محمد الدغومي، نحن والنقد الثقافي، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، ع2، خريف/ شتاء 2014– 2015.

– محرز راشدي، البنيات الثقافية المتصارعة، مجلة فصول، مج 3/25، ع 99، ربيع 2017.

– النجار علية، الأنساق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، مجلة كلية التربية الأساسية ع 68، 2011.

– هاشم الغرام، المفارقة في رسالة التوابع والزوابع –دراسة نصية– مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج16، ع 28، شوال، 1424.

– همام محمد، لا تسامح النسق – من أجل نقد ثقافي– مجلة يتفكرون، ع1، ربيع 2013

**الرسائل الجامعية:**

– بن خدة نعيمة، المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد، مذكرة ماجستير مخطوطة، جامعة وهران 2011– 2012.

– العمري آسيا، السخرية في كتاب الحمقى والمغفلين لأبي الفرج عبد الرحمان بن علي بن الجوزي مقاربة تداولية– رسالة ماجستير مخطوطة، تيزي وزو، 2009– 2010 .

– الغزالي شعيب بن أحمد بن محمد عبد الرحمن، أساليب السخرية في البلاغة العربية –دراسة تحليلية تطبيقية– رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة أم القرى، 1414هـ .

– لعبيدي حياة، الأنساق الثقافية عند الشاعرين ابن حداد وابن زيدون، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة 2019.

– لكحل عائشة، البنية والدلالة –دراسة سيميائية في مقامات ناصف اليازجي– مذكرة ماجستير مخطوطة، جامعة عنابة، 2011، 2012 .

– الموسوي زينب علي حسين، الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء، رسالة دكتوراه مخطوطة جامعة القادسية، 2017 .

– هيثم محمود إبراهيم أحمد، الاحتيال في مقامات الحريزي العبرية –مصادره وأشكاله وأهدافه– دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مخطوطة ، قنا، 2011 .

**المواقع الإلكترونية:**

– إبراهيم عبد الله، التعددية الثقافية، محاضرة بتاريخ: 14 أكتوبر 2017 من موقع: www. Mominoun. com

– الحنفي محمد، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحواو المتمدن بتاريخ: 30/ 6/ 2004 من موقع: https://m.ahewar.org

– وليام سواتوس، المقدس والمدنس من موقع: http//MAABER.ORG

– ياسين الشعري، التمويه في خطاب التوحيدي في الليلة السادسة من ليالي الإمتاع والمؤانسة 2017، من موقع: www. Alukah.net

**المعاجم والدواوين:**

– محمد أبو الفضل ابراهيم، ديوان امرؤ القيس، دار المعارف، مصر، 1958.

– مطلوب أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج2، مطبعة المجمع العلمي العراقي (د، ب)، 1986.

**المراجع باللغة الأجنبية:**

- Alped louis kraober, tupes of indian culture in california,ed. kesniger publishing, 2010.
- Gustave nicholas fischer, la psychologie social, edition le seuil, paris, 1997 .
- M- A- Abrams et Geoffrey Galt Harpham, a glossary of literary terms, ninth edition, Boston 2009.
- V.B leitch ,cultural criticism in literary theory post structuralism, Colombia university press, new York, 1992.

**الملخص:**

احتضنت هذه الدراسة التي كانت بعنوان:"**المضمر الثقافي في خطابات المجالس الأدبية – العصر العباسي أنموذجا**– " نصوصا تراثية حددت في إطار زماني ومكاني معينين متعمدي الاختيار؛ أما الزماني فكان العصر العباسي، باعتباره أزهى عصور الدولة الإسلامية باتساع رقعته، وبزخمه الحضاري والثقافي، واختلاط الأجناس والأديان مع تنوع الواقع السياسي مع ما يصاحب ذلك من مفارقات صارخة، وأما المكاني فكان فضاء المجالس الأدبية، كونها فضاءات ومقامات للتواصل، ومعارض للأفكار والمعارف. واقتناعا منا بالعلاقة الجدلية بين الخطابات والأنساق الذهنية السائدة في المجتمع، وجدنا في النقد الثقافي خير معين لكشف طبيعة هذه العلاقة، وكذا جلاء المضمرات النسقية الثقافية التي تنهض عليها الخطابات، ما يجعل النص علامة ثقافية بالدرجة الأولى.

وقد اعتمدنا في مقاربتنا هذه على خطة مقسمة إلى مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة، غلب على الفصول الجانب التطبيقي، محاولين أن تعطي لمحة عن مختلف الأنساق السائدة في المجتمع العباسي: السياسية والدينية والاجتماعية والقيم الحضارية والإنسانية، ولا يخفى التأثير الواضح والجلي للقيم الثقافية الدخيلة –خاصة آل ساسان– على الأنساق المذكورة لتنتهي المقاربة بمجموعة من النتائج كان من أهمها: أهمية المقاربة الثقافية وقدرتها على استجواب منظومة القيم والأعراف السائدة في الثقافة العباسية والكشف عن أنساقها الظاهرة والمضمرة، كما وأكدت حضور الهيمنة – سيما السياسية منها– في إنتاج الخطابات وتلقيها.

Summary :

The study that was titled “cultural implication in the letters of literary councils – Abasid period as a model- traditional text was determined in a special time and place frame. The time was in the abasid period because it was the brightest periods in the Islamic state, because of the expansion of its cultural and civilized momentum, the mixture of races and religions with the variety of the political reality in addition to the huge differences, however the place was the literary councils space because it was a mean of communication that gives deas and knowledge, we are convinced of the dialectical relation ship between discourses and mental patterns in society. Cultural criticism …discover the nature of this relation ship . As well as evacuation of the systemic ambiguities that make all the speeches the thing that make the texte a cultural sign in its first degree.

In this approach, we have relied on a plan devided into an introduction, thre chapters and a conclusion. In all chapters we used the pratical side in order to give a glimpse into various formats prevailing in the Abasid society, political, religions and social values, also airlized and human values with out forgetting the clear impact of the extranous cultural values – especially al sasan- to end up this approach with some important results: The importance of the cultural approach and its ability to question the value system and all the traditions in the Abasid cultural and explicit consistemey with out forgetting the political side to produce discourses.