السرديات السلطانيّة العربيّة
مقاربة تأويليّة ثقافيّة لكتاب "كليلة ودِمنة"

ضياء عبدالله خميس الكعبيّ (*)

الملخص

تناولتُ في هذه الدراسة السرديات السلطانيّة العربيّة من خلال مقاربة تأويلية ثقافية لكتاب"كليلة ودِمنة" بوصفه نوعًا سرديًا مؤسسًا للحكاية التمثيلية الوعظية (الأليجورية)Allegory في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد انتظمتْ الدراسة في مطلبين؛ أولها محور تأسيسيّ يؤرخ لأوليات الكتابة السلطانيّة العربيّة ممثلة في بعض رسائل عبدالحميد بن يحيى الكاتب التي أنشأها بأمر من الخليفتين الأمويين هشام بن عبدالملك ومروان بن محمد، والمطلب الثاني مقاربة تأويليّة ثقافيّة لكتاب "كليلة ودِمنة" من تفسير ابن المقفع كشفتُ بوساطتها اشتمال الكتاب على نسقين ثقافيين متعارضين؛ النسق الظاهر الذي يرسخ القمع السلطانيّ واحترام المراتبيات الطبقية في حين يفكك النسق الباطن إيديولوجية القوة ويحتفي بانتصار العقل الذي يمثله المثقف السلطانيّ على القوة التي يمثلها الحاكم. وذلك في سياق مشروع تأسيسيّ أراد من خلاله ابن المقفع إحداث شراكة حقيقية بين مؤسسة السلطة العبّاسية ممثلة في الخليفة العبّاسي (أبي جعفر المنصور) ومؤسسة الكتاب السلطانيين بواسطة "عقد اجتماعي" قائم بين الطرفين؛ وأي خروج على هذا العقد من قبل السلطة السياسية يعني انهيارها وإقامة دولة (العقل) على أنقاضها. وقد عضّدت التمثيلات الرمزية الأليجورية وحجاج القوة والعقل هذا المنحى في الكتاب

* قسم اللغة العربيّة والدراسات الإسلامية - كلية الآداب- جامعة البحرين

Arabic Sultanic Narratives: An Interpretative Cultural Approach to the Book of "Kalila wa Dimna"

Dheya Abdulla khamis Al_Kaabi

Abstract

This research discusses the Arabic sultanic narratives through an interpretive cultural approach to the book of Kalila wa Dimnah as a narrative genre that institutes for the exemplifying exhortative narration –the allegory – in Arab-Islamic Culture. The study has been arranged in two themes: An establishing axis that historicizes the principals of imperial (sultan) Arabic writings as represented in some of Abdel Hemmed bin Yahya Al Kateb letters, induced through the instructions of two Umayyad Caliphs – Hisham bin Abdel Malek and Marwan bin Muhammad. The second theme is an interpretative cultural approach to the book of Kalila wa Dimna as interpreted by Ibn al Muqaffa', through which I reveal that the book embodies two contradicting cultural patterns. The apparent pattern which firmly establishes the authoritative imperial or sultanic repression and the respects of hierarchal ranks, whereas the concealed pattern deconstructs the ideology of power and honors the triumph of the mind and reason represented by the imperial sultanic intellectual in the context of a founding project through which Ibn Al Muqaffa' sought to create a true partnership between the governing establishment represented by Abu Ja'far Al Mansour, the Abbasid Caliph and the establishment of the imperial sultanic writers through a "social contract" between the two; any violation of this contract on the part of the political authority will mean its collapse and the elevation of the intellect state on its ruins. The allegorical symbolic representations and the argument of power and reason have supported this trend in the book.

مقدمة:

أنتجت الآداب السلطانيّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط متونًا ضخمة من التآليف في مصنفات عدة تنوعت بين الأدبيّ: النثريّ والشعريّ والفقهيّ الشرعيّ والسياسيّ على مدى قرون متطاولة امتدت منذ نهاية العصر الأمويّ إلى قرون متأخرة، وفي رقعة جغرافيّة مترامية الأطراف شملت المشرق العربيّ والغرب الإسلاميّ. والآداب السلطانيّة العربيّة الإسلاميّة هي في الأصل نصائح موجهة من المثقفين السلطانيين والفقهاء إلى الخلفاء والملوك والسلاطين والأمراء ترسخ حقهم الإلهيّ في الحكم وفقًا (لنظرية الاستخلاف في الأرض الإسلامية[1])، وترسم لهم استراتيجيات فاعلة للتعامل مع الرعية[2]مع الحفاظ على التراتبيات السياسّة والاجتماعيّة بين الطرفين(الحاكم والرعية) في عالم سكونيّ قار ثابت لا يتغير؛ فالتغيّر معناه" تشوّش العالم وفساد الأمور، واختلاط الطبقات، وضياع المراتب والأقدار، والأمور في ذلك كلّه تجري على مثال واحد ينتهي إلى الأمر الخطير الجسيم، من مزاحمة الملك على ملكه، ومضادته فيه"[3] كما يقول الفيلسوف (بيدبا) في خطابه إلى الملك (دبشليم) في باب (الناسك والضيف)، وهذا هو الخطاب الظاهر لبعض مصنفات أدب (مرايا الأمراء الإسلامية) في حين يرسخ خطابها الباطن المضمر خطابًا ناقضًا للخطاب الظاهر.

حظي موضوع الآداب السلطانيّة بعناية عدد كبير من الباحثين والباحثات العرب والمستشرقين والمستعربين نظرًا لمركزيته في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وهي تلك الأهمية والمركزية التي كان من نتاجها تلك المتون الضخمة من التآليف. وهنا تأتي أهمية المقاربات التأويليّة الثقافيّة لموضوع الآداب السلطانيّة العربيّة الإسلاميّة لتتبع هذا النوع السرديّ الناشىء في سياق الأنساق الثقافيّة المنتجة والحاضنة له.

تسعى هذه الدراسة لإنجاز مقاربة تأويليّة ثقافيّة سردية لكتاب "كليلة ودِمنة" لابن المقفع (المقتول سنة 142هـ). ولقد كان اختيارنا لهذا الأنموذج السرديّ متأتيًا من خطابه الرمزيّ التمثيليّ القائم على القص بلسان الحيوان لخلق مجازات تمثيلية سردية وأقنعة رمزية يختبئ خلفها صوت المؤلف السارد الذي يبث رسائل سياسية موجهة إلى الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور(ت 158هـ). كما يعد كتاب "كليلة ودِمنة" النوع السرديّ المؤسس للحكاية التمثيليّة الوعظيّة(الأليجورية[4]) Allegory في الأدب العربيّ القديم، مما يمثل الخطورة التي رسخها هذا المؤلّف السلطانيّ لجعل الإيديولوجيا الكسروية الساسانيّة الأساس الذي سارت على منواله الآداب السلطانيّة العربيّة التالية له.

يُعد كتاب"كليلة ودِمنة" أول أثر سرديّ مطوّل ظهر في عصر التدوين الكتابيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ ولاسيّما أنَّه لم يكن مجرد نقل وترجمة حرفية قام بها ابن المقفع ؛ فقد أضاف إليه إبداعه الكتابيّ وبخاصة تصدير الكتاب وباب

(سيرة الطبيب الفارسيَّ برزويه بن البختكان) وباب(الفحص عن أمر دِمنة)[5]. والدليل على تأثير هذا النوع السرديّ الجديد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إنتاجه معارضات شعرية ونثرية(سردية) سارت على منواله[6]. ولايعني هذا الكلام أنَّ "كليلة ودِمنة" هي النوع المؤسس للآداب السلطانيّة العربيّة؛ فقد أُسِسَتْ هذه الآداب في رسائل سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب في عهدي هشام بن عبدالملك ومروان بن محمد أواخر العصر الأمويّ _كما سنبين_ مما يفند الإدعاء القائل بأنَّ نشأة الآداب السلطانيّة العربيّة كانت نشأة أجنبية خالصة (يونانية أو فارسيّة).

وبخلاف المصنفات الفقهيّة للسياسة الشرعيّة "كالأحكام السلطانيّة" للماورديَّ (ت450هـ) و"السياسة الشرعيّة" لابن تيمية(ت 728هـ) التي ترسخ الحق الإلهيّ للخليفة أو السلطان في الحكم المستندة إلى نظرية (الاستخلاف في الأرض الإسلاميّة) فإنَّ هذا المؤلف الرمزي السرديّ التمثيليّ المختاركتاب" كليلة ودِمنة" يحوي في باطنه أنساقًا ثقافيّة باطنة على جانبٍ كبير من الخطورة والأهمية في سعيه لتحقيق تحالف أبدي بين المثقف(العقل) والسلطان(القوة) في مشروع يرسخ التراتبيات الطبقيّة والسياسيّة في سياق الإيديولوجيا الكسروية الساسانيّة في حين يشتمل نسقه الباطن على تفكيك لتلك المراتبيات السلطانيّة في احتفائه بدولة (العقل) ونقضه لدولة (القوة).

لن تهمل المقاربة التأويليّة تفكيك الأنساق الثقافيّة الحاكمة للنوع السرديّ الذي اخترناه؛ أي الحكاية التمثيليّة الوعظيّة (الأليجورية) ممثلة في كتاب "كليلة ودِمنة"؛ فالآداب السلطانيّة ظهرت في الدولة العربيّة الإسلاميّة بفعل التحوّل السياسيّ الحادث في انتقال الخلافة إلى مؤسسة المُلك وبفعل التأثر بالآداب السلطانيّة الساسانيّة واليونانية(الهيلنستيّة) إلى جانب الصبغة العربيّة الإسلاميّة لتلك الآداب. كما أنَّ موقع المثقف السلطانيّ أو كاتب الديوان تأثَّر أيضًا بهذه التحولات الجارية في العصر العباّسيّ، وتذبذبت مكانته بين الارتقاء والانخفاض ليصبح عين السلطان ويده التي تبطش من خلال منصب الوزارة وبين الإقصاء والتغييب(القتل والمصادرة).

تنتظم هذه الدراسة في محورين رئيسيين؛ المحور الأول محور تأسيسيّ يؤرخ لأوليات الكتابة السلطانيّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة متمثلة في أصولها العربيّة الأولى مثل (رسالة إلى الكتاب) لعبدالحميد بن يحيى الكاتب(132هـ) التي أنشأها في نهايات العصر الأمويّ وعهد مروان بن محمد لابنه عبيدالله، ولي عهده، ثم ظهور "مرايا الأمراء" ممثلة في تفسير ابن المقفع لكتاب"كليلة ودِمنة". والمحور الثاني يتضمن مقاربة تأويليّة ثقافيّة لكتاب "كليلة ودِمنة" من خلال تفكيك الخطاب السرديّ السلطانيّ من جدلية القوة والعقل وآلياتهما السردية مثل الحِجاج السرديّ والحيلة في مدوَّنة الدرس.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة تحقيق عبدالوهّاب عزّام لكتاب"كليلة ودِمنة" لكون الكتاب المحقّق يعود إلى أقدم نسخة مخطوطة من كتاب "كليلة ودمنة" مؤرخة بالقرن السابع الهجري(618هـ). وقد عثر عليها المحقق في مكتبة أيا صوفيا بأسطنبول، وهي نسخة كما يقول " أقدم من كل المخطوطات التي وصفها المستشرقون، وأقدم من نسخة شيخو المكتوبة سنة 739هـ"[7]. والإشارة الوحيدة التي عدنا فيها إلى تحقيق الأب لويس شيخو هي حديثنا عن "باب الناسك والضيف" كما استفدنا من تحقيق فوزي عطوي لبيان الحكاية الإطارية (قصة الملك دبشليم والفيلسوف بيدبا)، التي لم ترد في نسخة عبدالوهّاب عزّام.

- الدراسات السابقة للموضوع:

ابن المقفع والتلقيّ الانطباعيّ الذاتي

كان ابن المقفع موضوعًا جاذبًا لمقاربات منهجية حديثة تناولته. وقد أفرد بعض الباحثين كتبًا كاملة للحديث عن هذا الكاتب المخضرم الذي توزعت حياته بين عصرين؛ الأمويّ والعبّاسيّ. ولاتخلو بعض المقاربات العربيّة التاريخيّة التي دارت حوله من تلقٍ انطباعي كما هو حال دراسة محمد غفراني الخراسانيّ الموسومة"عبدالله ابن المقفع"؛ فقد تعصب الباحث لابن المقفع تعصبًا شديدًا ونفى عنه تهمتي الزندقة والشعوبية وجعله ضحية لتجاذبات الأهواء السياسيّة العبّاسية في عصره، كما نجد التلقي المتعاطف في كتابة أحمد أمين عن ابن المقفع في كتابه"ظهر الإسلام". أمّا قراءة طه حسين لابن المقفع في كتابه"من حديث الشعر والنثر"فقد عدته"مستشرقًا كغيره من المستشرقين، يحسن اللغة العربيّة فهمًا، وربمَّا أعياه الأداء فيها"[8]. وتمثل قراءة عبداللطيف حمزة لابن المقفع في كتابه"ابن المقفع" قراءة النقيض لتلقي الخراساني وأحمد أمين؛ فقد تعصب عبد اللطيف حمزة ضد ابن المقفع في الكتاب إلى درجة جعلت أحمد أمين في تصديره لكتاب حمزة يشير إلى اختلافه مع الباحث في منظوره.

- المقاربات الاستشراقيّة لابن المقفع

مثّلت المقاربات الاستشراقيّة مصدرًا مهمًا للحديث عن الفكر السياسيّ الإسلاميّ. ومن أهم الدراسات في هذا الموضوع دراسة المستشرقة إ.ك.س لامبتون A.K.S.Lambton وعنوانها" Theory and Practice in Medieval Persian Government"" النظرية والتطبيق في نظام الحكم الفارسي في العصر الوسيط" الصادرة عام 1980م. تناولت لامبتون في مقاربتها التاريخية مقدمة عن الفكر السياسيّ الإسلاميّ كما تناولت مفاهيم الملك الوراثيّ الفارسيّ ونظام الخلافة العربيّة الإسلاميّة منذ نشأتها إلى ظهور دولة السلاجقة . وقد ركّزت لامبتون في هذه المقاربة كذلك على "أدب مرايا الأمراء الإسلاميّة Islamic Mirrors for

Princes، وأكّدت على تدشين ابن المقفع لهذا النوع من الأدب في الثقافة العربيّة الإسلاميّة في العصر العبّاسيّ الأول لترسيخ أنموذج الحكم المثاليّ للخلافة العبّاسية على غرار أنظمة الحكم الملكية الساسانيّة. ورغم حديث لامبتون عن وجود مؤثرات يونانية وبيزنطيّة تأثّر بها "أدب مرايا الأمراء الإسلاميّة"، ورغم حديثها كذلك عن خصوصية عربيّة إسلاميّة تمثّلت في نظرية الحكم عند الخوارج للإمامة بصيغتيه المعتدلة والمتطرفة وكذلك نظرية الإمامة الشيعيّة والسلطة النقلية السُنية إلا أنها قصرت التأثير الأكبر في هذه الآداب السلطانيّة العربيّة على التأثير الساسانيّ الفارسيّ وناقله إلى العربيّة عبدالله بن المقفع.

قدّم المستشرق أنطوني بلاك Antony Black في كتابه" The History of Islamic Political Thought" الصادر عام 2001م مقاربة تاريخية ثقافيّة بانورامية شاملة لاستقصاء تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ منذ عصور الإسلام الباكرة إلى العصر الحاضر الذي أسماه"الأصولية الإسلاميّة"، ويؤرخ له بعام 1922م. وقد أراد بلاك في مقاربته هذه تجاوز القصور الذي وجده في مقاربات المستشرقين الذين سبقوه في الكتابة عن هذا الموضوع مثل مونتغمري وات ولامبتون؛ فقد وصف مقارباتهم بالسطحية التي لم تتعمق في دراسة بنية المجتمع الإسلاميّ التي يتشابك فيها الفكر السياسيّ بالشريعة والأخلاق والفلسفة وبلاغة الخطاب السلطانّي وبلاغة الخطابات الشعبيّة. كما هدفت مقاربة بلاك إلى إجراء دراسة مقارنة بين الفكر السياسيّ الإسلاميّ والفكر الغربيّ قديمًا وحديثًا كي نصل إلى فهم أعمق للإسلام المعاصر، ولهذا امتدت مقاربته منذ مراحل التشكّل الإسلاميّ الباكر ممثلاً في دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة ظهور الإمبراطوريات الإسلاميّة الحديثة ممثلة في الإمبراطورية العثمانيّة، كما أطلق عليها، وإمبراطورية المغول الإسلاميّة في دلهي من 1220_1500م، ثم انتقل إلى مرحلة التأثر الغربيّ (الإسلام وأوروبا) من الربع الأول من القرن التاسع عشر إلى العصر الحاضر. وما يميز مقاربة بلاك استخدامه المصطلحات العربيّة الخاصة بالفكر السياسيّ مكتوبة كتابة صوتية كما أنَّ المنحى المقارن في دراسته يجعل دراسته ذات طبيعة بنيوية وثقافيّة عميقة في فهم تشكلات الفكر السياسيّ الإسلاميّ.

تندرج قراءة المستعرب الفرنسيّ المعاصر دومينيك أورفوا لابن المقفع في سياق بحثه عن المفكرين التنويريين في الإسلام. ولقد جمع كتابه" المفكرون الأحرار في الإسلام" الصادر عام 2003م[9] بعض المفكرين الذين ينتمون إلى مرجعيات فكرية وعقائدية مختلفة مثل ابن المقفع وحُنين ابن اسحق وابن الراونديّ والبلخيّ وأبوبكر الرازيّ والمعريّ وابن كمّونة. وقد اشتغل أورفوا في مبحث ابن المقفع اشتغالاً تأويليًا ثقافيًا لمساءلة قضية كبرى في مصنفات ابن المقفع وهي التعارض بين الروحيّ والزمنيّ. ونظر المؤلف إلى "رسالة الصحابة" لابن المقفع على أنَّ المقصود منها "كان إسماع صوت الكاتب لسلطة كبيرة لا وصول إليها إلا عبر

مراسم معينة، تؤلف زخرفة الأدب الكبير جزءًا منها (على منوال الأسلوب التعبيريّ لكتاب الدواوين)"[10].

- **مقاربات عربيّة لابن المقفع في سياق التاريخ الثقافيّ**

للناقد و المحقق إحسان عبّاس فضل كبير في تدشين الاشتغال النقديّ في مجال الآداب السلطانيّة وذلك في أكثر من كتاب مثل تحقيقه لعهد أردشير بن بابك،1967م وكتاب"ملامح يونانيّة في الأدب العربيّ"، 1977م و"ابن رضوان وكتابه في السياسة"،1981م، و"عبدالحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء"، 1988م. لقد اجتهد إحسان عبّاس في استقصائه التاريخيّ الدقيق للبحث في مناطق إشكالية جدًا في علاقة الأدب بالسياسة برزت منذ العصر الأمويّ، كما أنه اجتهد في بيان طبيعة المؤثرات الإغريقيّة (اليونانيّة) والفارسيّة الساسانيّة في الآداب السلطانيّة العربيّة مخالفًا بذلك بعض المستشرقين الذين اعتمدوا المؤثر الفارسيّ الساسانيّ وحده. وعبّاس لم يقتصر على الآداب السلطانية المشرقية وإنما تخطاها إلى الآداب السلطانية في الغرب الإسلاميّ في تناوله لكتاب" الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لابن رضوان الأندلسيّ(ت 783هـ). وفي هذا السياق نفسه تأتي مقاربات وداد القاضي التي ركزت على الفكر السياسيّ في الغرب الإسلاميّ من زاوية التاريخ الثقافيّ، وذلك في تناولها ل"جوانب من الفكر السياسيّ للسان الدين بن الخطيب" وكذلك في تناولها "للنظرية السياسيّة للسلطان أبي حمو الزيانيّ الثانيّ".

ومن المقاربات التي اهتمت بقضية تشكلات الآداب السلطانيّة العربيّة دراسة"الكاتب والسلطان، دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلاميّة" للباحث الإسلاميّ رضوان السيد وذلك ضمن كتابه"الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسيّ العربيّ". وتندرج مقاربة رضوان السيد في إطار ما أطلق عليه"التاريخ الثقافيّ" العربيّ الإسلاميّ الذي بدأ كما يحدده بالجيل الثالث من كتاب التاريخ العربيّ الإسلاميّ ممثلاً في(عبدالله العروي، وإحسان عبّاس وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل). ومن المفاهيم المفاتيح التي وظّفها السيد في مقاربته الوحدة والجماعة والأمة والسلطة. ومقاربته لكاتب الديوان هي مقاربة تفكيكيّة ثقافية بنيوية لظهور هذا الكاتب في دولة الخلافة العربيّة الإسلاميّة ممثلاً بسالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب اللذين يمثلان مرحلة "تكوينية" في مجال نشأة كاتب الديوان في الدولة الإسلاميّة ثم ظهور "أدب مرايا الأمراء الإسلاميّة" مع كتاب"كليلة ودمنة" لابن المقفع و"النمر والثعلب" لسهل بن هارون والأسد والغوّاص" لكاتب مجهول من القرن الخامس للهجرة، وانتهاء كاتب الديوان الإسلاميّ إلى أنموذج كاتب التدبير الساسانيّ بعد ظهور فئة"أرباب السيوف" وفئة "أرباب القلم" في عصر السلاجقة، وانكسار مشاريع الشراكة بين

المثقف ودولة القوة منذ العصر العبّاسي الأول. وما يميز مقاربات رضوان السيد أنها عُضِّدت بتحقيقاته في هذا المجال، ومثال على ذلك تحقيقه لكتاب"الأسد والغوّاص".

تشتغل مقاربة مهند مبيضين في "أُنس الطاعة، السياسة والسلطة في الإسلام" الصادرة عام 2012م على مسألة السلطة السياسية في الإسلام. وقد مثّل استقراء الخبر التاريخي(خبر سقيفة بني ساعدة) الحدث السياسيّ الأكبر المحرِّك لتفاعلات الإسلام السياسيّ وإشكالياته في العصور التالية، وبخاصة العلاقة الشائكة الرابطة بين المثقف والسلطان في الوعي الثقافيّ العربيّ الباكر. وكان وقوف الكاتب في الفصل الأخير من الكتاب عند كاتبين هما عبدالحميد الكاتب وابن المقفع.

- **دراسات عربية تحمل اسم "الآداب السلطانية":**

ظهرت دراستان عربيتان حديثتان تحملان اسم "الآداب السلطانيّة"؛ الأولى تاريخيًا، مقاربة الباحث المغربيّ كمال عبداللطيف "في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية،1999، وقد كان طموح الباحث كبيرًا يروم الإحاطة بمجال السياسيّ في الإسلام من خلال مختلف تجلياته وتمظهراته النظرية المتنوعة. ولكن بسبب ضخامة المشروع واحتياجه إلى جهود بحثية مؤسسية اقتصر تناوله على "قراءة الآداب السلطانيّة العربيّة" لتشكل خطوة في مخطط أكبر في البحث يتخصص في "الكتابة السياسيّة في الإسلام". وقد شملت دراسته بيان حدود الآداب السلطانيّة ونظام الآداب السلطانيّة ومحدودية هذه الآداب.

وتندرج مقاربة الباحث المغربيّ عزالدين العلّام"الآداب السلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسيّ"،2006م في المجال نفسه. وقد جاءت مقاربته البنيوية المورفولوجية في قسمين كبيرين؛ الأول تناول فيه محددات الكتابة السياسيّة السلطانيّة من مورفولوجية الأدب السلطانيّ وأدبية النص السلطانيّ بين المؤلف والنوع، والقسم الثاني تناول فيه مفهوم السلطان ومفهوم الرتبة السلطانيّة ومفهوم الرعية. وقد اشتملت مدوّنة البحث على خمسين أنموذجًا سلطانيًا عربيًا ينتمي إلى الآداب السلطانيّة المشرقيّة والمغربيّة. وتأتي هذه الالتفاتة من الباحث إلى الآداب السلطانية التي ظهرت في الغرب الإسلاميَّ (المغرب والأندلس) في وقت تركزت فيه معظم دراسات الباحثين العرب على الآداب السلطانيّة المشرقيّة باستثناء دراسات إحسان عبّاس ووداد القاضيّ. وقد خلص الباحث إلى نتيجة مفادها وحدة الآداب السلطانيّة العربيّة وانتظامها في نوع واحد رغم اختلاف مرجعياتها ومنظوماتها التي صدرت عنها.

الدراسات التأويليّة لكتاب "كليلة ودِمنة":

عدَّ الناقد خليل أحمد خليل كتاب"كليلة ودمنة" مرجعا أسطوريًا واحدًا وذلك

في دراسته"رموز الوعي السياسيّ في كليلة ودمنة"، وقد أراد الناقد في مقاربته التحليلية الرمزية الأسطورية الكشف عن جذور الوعي الإنسانيّ المتحكمة بأواليات وجدليات الصراع بين القوى التي تتنازع البقاء كما تتنازع السلطة ذاتها. وتقوم مقاربته على تحليل مقارن لبيان خطابين في الكتاب هما الخطاب الأسطوريّ والخطاب السياسيّ. ونحن نتحفظ على جعل الناقد كتاب"كليلة ودمنة" ذي مرجعيات أسطورية ؛ فالكتاب يأتي في سياق الحكاية الرمزية (الأليجورية).

تأتي مقاربة الناقد سامي سويدان التأويلية لكتاب "كليلة ودِمنة" في دراسته" الحسّ العقليّ في النص الخرافيّ، إصلاحية المثقف الحكيم في مواجهة السلطة المستبدة: دراسة نص قصصيّ في كليلة ودمنة" من كتابه"في دلالية القصص وشعرية السرد"،1991م. وقد انطلق سويدان من منهجية تأويليّة تسعى إلى تحقيق علم دلالة عربيّ يزاوج الموروث النقديّ والبلاغي العربيّ بمعطيات المنهجيات الحديثة الإنسانيّة وبخاصة علم النفس التحليليّ وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع(السوسيولوجيا)[11].

أولاً:مقدمات تأسيسية:أوليات الكتابة السلطانية في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

_صعود الكاتب الديوانيّ في مقابل الشاعر المادح:

أسفرت التحولات والتغيرات الكبيرة التي حلّت بتنظيمات المجتمع العربيّ الإسلاميّ وتكويناته الطبقيّة وتراتباته الاجتماعيّة ونظمه السياسيّة والاقتصادية وعوالمه الثقافيّة منذ نهايات العصر الأمويّ وبدايات تأسيس الدولة العبّاسية عن تغيير كبير حادث في بنية الأدب العربيّ القديم شعرًا ونثرًا، وما تأسس على هذا التغيير من عوامل متصلة بمكانة الشاعر ومكانة الناثر، وبمركزية الشعر في مقابل مركزية مؤسسة النثر السلطانيّ، وبخطاب البلاغة السلطانية الرسميّة في مقابل خطاب بلاغيّ آخر مضاد تشكَّل بمكوناته البنيوية النقيضة والمخاتِلة كما سنبين ذلك لاحقًا. ولاشكّ أنَّ التحوّل الأول الذي جرى في انتقال مؤسسة الخلافة إلى ملك وراثيّ مع عصر بني أمية وتحوّل نظام الحكم الأمويّ إلى استيراد نظام الدواوين السلطانيّة البيزنطيّة والفارسيّة ثم تعريبها مع الخليفة الأمويّ عبدالملك بن مروان(ت86 هـ) يعد أبرز التحولات التي كان لها اليد الطولى في الانتقال من مجتمع بدويّ أعرابيّ غارق في بداوته ومن دولة أموية عربية كما وصفها الجاحظ[12] إلى نظام سياسيّ محدث وليد في بناء الإمبراطورية الجديدة الشاسعة المترامية الأطراف على غرار مشابه للإمبراطوريات السابقة التي ورثتها الدولة العربيّة الإسلاميّة الجديدة ومع خصوصية فرضها نظام الخلافة الإسلاميّة.

كان لتعقيدات التحولات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافية التي بدأت منذ العصر الأمويّ أثرها الكبير في زحزحة المكانة الكبيرة التي كان يستند إليها شاعر القبيلة بوصفه لسانها المدافع عن حماها بين القبائل والناطق عن وجدانها وضميرها

الجمعيّ. فقد انتقل النموذج الأصليّ للشاعر القبليّ "ببنية السلطة من هيكل القبيلة إلى هيكل الدولة وما صحب ذلك وتبعه من تغيرات اقتصادية واجتماعيّة وديموجرافية وجيمورفولوجيّة على السواء"[13].

مثّل شعراء الأحزاب السياسيّة وخطباؤها المعارضون من الخوارج والزبيريين والشيعة والمرجئة خطابًا سياسيًا وعقائديًا مضادًا للسلطة الحاكمة الأمويّة مما أوجد تنويعات وتباينات كبيرة في المشهد الأدبيّ والثقافيّ والسياسيّ حالت دون هيمنة خطاب واحد متسيد سلطويًا. وفي المقابل أوجدت السلطة الأموية لنفسها منذ بدء تأسيسها خطابًا أدبيًا معضدًا لسلطتها تمثّل في جمهرة من الخطباء والشعراء المتحالفين معها؛ فالخطباء مثل زياد بن أبيه والحجّاج بن يوسف الثقفيّ وغيرهما والشعراء مثل جرير والفرزدق والأخطل والمتوكل الليثيّ وعبدالله بن همام السلوليّ وأبوعطاء السِّنديّ وعبدالله بن الزبير الأسديّ[14] والراعي النميريّ وأعشى ربيعة وعدي بن الرقاع العامليّ وغيرهم. وقد تميّز خطاب هؤلاء الشعراء المدحيّ بالولاء السياسي المطلق للخلفاء الأمويين لتثبيت أحقيتهم في الخلافة كما في قول الراعيَّ النميريَّ في خطابه لعبدالملك بن مروان:

إنَّ الخلافةَ من ربّي حباكَ بها ... لم يُصفِها لكَ إلا الواحدُ الصّمدُ
القابضُ الباسطُ الهادِي لطاعتِه ... في فتنةِ النّاس إذْ أهواؤُهم قِدَدُ[15]

وقول الشاعر عديّ بن الرقاع العامليّ للوليد بن عبدالملك:

صلّى الذي الصّلواتُ الطيباتُ له ... والمؤمنونَ إذا ما جمّعوا الجُمَعَا
على الذي سبق الأقوامَ صاحيةً ... بالأجرِ والحمدِ حتى صاحَباه مَعَا
هو الذي جمعَ الرحمنُ أمْتَهُ ... على يديهِ وكانوا قبله شِيَعا
إنَّ الوليدّ أميرَ المؤمنينَ له ... مُلْكٌ أعانَ عليهِ اللهُ فارتفعَا[16]

كما أسهمت السلطة الأموية بقوة في التحوّل الكبير الذي حلَّ بشاعر القبيلة وتحوّله إلى شاعر البلاط في منزلة" تتراوح بين موضع النديم الذي يزخرف أمسيات المسامرة بما يسري من الهموم، ويجمع النفس ببعض الباطل حتى تقوى على الحق، ومنزلة الداعية الذي يدافع عن السلطة التي ترعاه وتدفع له"[17]." ويعني هذا التحوّل تقليص الحرية الإبداعيّة لهذا الشاعر، وتحوّل شاعر البلاط إلى "لسان للسلطة الأموية" الصاعدة ينطق بمعتقداتها ويرسخ أحقيتها التي تزعمها في الخلافة القرشيّة ثم يساند شاعر البلاط السلطة العبّاسيّة الناشئة ويعضد أنموذج (خليفة الله على الأرض) الذي بدأ مع الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور في مقابل صعود أنموذج الوزير_الكاتب الذي أخذ يمثل العقل الناصح المشير، صاحب الحيل، أمير الدهاء، مدبر المكائد، حلاّل المشاكل"[18] في العصر العبّاسي الأول.

إنَّ الانتقال الحاصل في بنية المجتمع العربيّ الإسلاميّ الوليد من دولة قائمة على تنظيم قبليّ مستند على العصبوية والولاء القبليّ في دولة عربيّة أعرابيّة هي الدولة الأموية إلى كيان سياسيّ يرسخ صورة الملك الساسانيّ والبيزنطي أواخر

عصر هذه الدولة وبداية تأسيس دولة بني العبّاس[19] وملكهم هو انتقال خطير كان له أثره على العلاقة الرابطة بين الأدب والسياسة.

كانت نشأة ديوان الرسائل في الدولة العربيّة الإسلاميّة نشأة عربيّة خالصة؛ فكتاب الرسائل منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى منتصف العصر الأمويّ كانوا من العرب الأقحاح، ودخلت العناصر غير العربيّة مع نشأة الدولة الأموية وتوسعها فاحتيج إلى كتاب الخراج من العناصر الروميّة والفارسيّة مثل سرجون بن منصور الروميّ وزاذان فَرُّوخ وإسطفانوس وغيرهم[20].إلى أن عُرِّبتْ الدواوين في عهد الخليفة الأمويّ عبدالملك بن مروان. وهذا يؤشر على بلاغة الترسل العربيّة التي ظهرت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العصر الأمويّ، وهي بلاغة عربيّة أصيلة لم تخالطها أية مؤثرات أجنبيّة شأنها في ذلك شأن الخطابة ونشأة علم الكلام العربيّ في العصر الأمويّ.

إنَّ بروز وظيفة الكاتب السلطانيَّ التي بزغت منذ منتصف الدولة الأموية مع بعض الكتاب من الموالي مثل سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب وسواهما تحوّل كبير آخر جرى في المكونات البنيوية للنثر العربيّ القديم، وصب هو وشاعر البلاط في قناة واحدة هي تأسيس الآداب السلطانيّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ويخطئ بعض الباحثين عندما يؤرخون للآداب السلطانيّة العربيّة ببدايات العصر العباّسي متناسين ماكان لبعض الكتاب مثل عبدالحميد بن يحيى الكاتب في رسالته إلى جماعة الكتاب من ترسيخ لدستور تعامل الكتاب مع الخلفاء والملوك ومع جماعة الكتاب فيما بينهم، إلى جانب عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية لابنه عبيدالله كما سنبين لاحقًا.

كان العصر العبّاسي الأول عصر هجنة عرقية وثقافيّة كبرى تمثّلت في بروز دور الموالي المستعربين المنتمين إلى إثنيات متنوعة من أبناء الشعوب المفتوحة. فقد برزت المدن الكبرى في العصر العبّاسي وكانت البصرة وبغداد ممثلتين لها بما تحملانه من"أفق المدينة الكبرى بخصائصها المتعددة جغرافيًا وبشريًا واقتصاديًا وصناعيًا وثقافيًا. وسواء كنا نتحدث عن"حاضرة" الخلافة المترامية الأطراف أو حاضرة الولاية أو الإقليم فإنَّ الأفق المدينيّ واحد من حيث تعقد العلاقات الاجتماعيّة، وتغير أدوات الإنتاج وتعدد الأصوات الفكرية، والاتجاهات الثقافيّة الموازي لتعدد اللغات والأجناس والمعتقدات والمصالح والأهداف"[21].

لقد أسفرت مركزية الدولة العربيّة الإسلاميّة عن صعود "صناعة الكتابة الديوانيّة"[22]، وعن انحسار في وظيفتي الشاعر والخطيب. كما ساهمت الكتابيّة وعصر التدوين في إنتاج أنواع خاصة من المتلقين لدكاكين الورّاقين التي ازدهرت أسواقها جنبًا إلى جنب ازدهار المناظرات العقائدية والكلاميّة في مسائل جدلية بالغة الدقة والتعقيد والخطورة الأمر الذي سيتمخض عن صراعات دائرة بين السلطة ومعارضيها من الخصوم المتباينين الخلفيات الإيديولوجيّة والفكرية.

انتقلت الدولة العبّاسية الناشئة إلى تكوينات بالغة التعقيد في كافة مفاصلها؛ إذ لم يقتصر التعقيد على أدوات الإنتاج الماديّ والاقتصاديّ التي حوّلت بعض المدن مثل البصرة ثم بغداد إلى حواضر اقتصادية كونيّة، وإنما طال التعقيد أيضًا بنية المجتمع العبّاسيّ الثقافيّة التي صارت بيئة حاضنة للمناظرات والمساجلات الفقهيّة والمذهبيّة والعقائديّة والفكريّة والسياسيّة ولعلاقات المثاقفة المتأتية من الترجمات عن الآخر _الفرس واليونان والهنود وغيرهم _الأمر الذي يشي بالاختلاف الفكريّ الخلاَّق لأفق حاضرة دار الإسلام الكونيّة"بغداد".

مثّل عصر التدوين الكتابيّ (الأكبر) الذي بدأ مع الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور(ت 158هـ) عنصرًا رئيسًا لتأسيس (صناعة الكتابة) التي أرّخ ابن النديم في كتابه"الفهرست" جانبًا كبيرًا منها يبدأ من أوليات عصر التدوين إلى عصره؛ أي القرن الرابع للهجرة."وإذا كانت أجهزة الدولة الإسلامية تنقسم إلى وظائف(القلم)، مثل ديوان المراسلات والمالية، ووظائف(السيف) مثل تدبير شئون الجيش وقيادته، والولايات فإنَّ نفوذ بعض الكتاب وصل أحيانًا إلى الجمع بين وظائف(السيف)و(القلم)، وهو ما كان يعبر عنه لقب(ذي الوزارتين أو الرئاستين)[23] الذي حظي به الفضل بن سهل وزير المأمون.

كان صعود طبقة الكتاب الديوانيين في العصر العبّاسي الأول وتولي بعضهم مناصب الوزارة مؤذنًا بصعود بلاغة الترسل وظهور المفاضلات بين النظم(الشعر) والنثر على نحو هدّد مركزية الشعر القديمة[24]؛ "فقد أصبح النثر لغة المدينة المعقدة: مناظراتها، مكاتباتها، اختلافاتها الاعتقاديّة، خصوماتها السياسيّة، قصصها الواقعيّ وقصصها الرمزيّ، رسائلها الديوانيّة وغير الديوانيّة، مؤلفاتها وكتبها ترجماتها وسيرها"[25]. وتؤشر المفاضلات والمناظرات الأدبيّة التي ظهرت منذ القرن الثالث للهجرة بين بلاغة النثر و بلاغة الشعر إلى تحيّز بعض البلاغيين العرب القدامى لبلاغة النثر ومنهم أبوهلال العسكريّ(ت395هـ) والمرزوقيّ(ت 421هـ)؛ يقول العسكريّ:" ومما يُعرف أيضًا من الخطابة والكتابة أنهما مختصتان بأمر الدين والسلطان، وعليهما مدار الدار، وليس للشعر بهما اختصاص، أمّا الكتابة فعليها مدار السلطان، والخطابة لها الحظ الأوفر من أمر الدين؛ لأنَّ الخطبة شطر الصلاة التي هي عماد الدين في الأعياد والجمعات والجماعات، وتشتمل على ذكر المواعظ التي يجب أن يتعهد بها الإمام رعيته، لئلا تُدرس من قلوبهم آثار ما أنزل الله عزَّ وجلَّ من ذلك في كتابه إلى غير ذلك من منافع الخطب ولايقع الشعر من هذه الأشياء موقعًا"[26]. وقد تحيّز المرزوقيَّ للنثر رغم كونه أحد نقاد الشعر؛ فقد جعل للنثر(ممثلاً في الخطابة) أفضلية على الشعر؛ ذلك أنَّ الخطابة يختص بها الزعماء والرؤساء فقط. وهو أمر لا يتحقق بالنسبة للشعر، ويحتج لهذا بمكانة الخطباء في العصر الجاهليّ، إذ يقول:" اعلم أنَّ تأخُّر الشعراء عن رتبة البلغاء، مُوجِبُة تأخُّر المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين: أحدهما أنَّ ملوكهم قبل الإسلام وبعده

كانوا يتبجحون بالخطابة والافتنان فيها، ويعدونها أكملَ أسباب الرياسة، وأفضل آلات الزعامة. فإذا وقف أحدهم بين السِّماطين لحصولِ تنافُرٍ أو تضاغُنٍ أو تظالم أو تشاجر فأحسنَ الاقتضاب عند البُداهة، وأنجع في الإسهاب وقت الإطالة أو اعتلى في ذِرْوة مِنبرٍ فتصرّف في ضروب من تخشين القول وتليينه، داعيًا إلى طاعة أو مستصلحًا لرعيةٍ، أو غير ذلك مما تدعو الحاجة إليه، كان ذلك أبلغ عندهم من إنفاق مال عظيم وتجهيز جيش كبير. وكانوا يأنفون من الاشتهار بقرض الشعر ويَعُدُّه ملوكهم دناءة".[27] وفي المقابل بقي الشاعر المادح يستجدي أعطيات الخلفاء والسلاطين.

حلّت المناظرات والمساجلات الكتابيّة محل الخطب الشفاهيّة والنقائض والمنافرات الشعرية التي كانت سائدة قبل العصر العبّاسي وخاصة في العصر الأمويّ. وقد برزت في العصر العبّاسي (الآداب السلطانيّة) على شاكلة (مرايا الأمراء) الهيلينستيّة والفارسيّة مع خصوصية عربية إسلامية. وإن كانت إرهاصات هذا النوع من الأدب قد بدأت منذ أواخر العصر الأمويّ كما سنبين، وهو ما سنتناوله في المحور الآتي.

- الآداب السلطانيّة: المصطلح وأوليات النشأة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة:

تعددت تسميات (الآداب السلطانيّة) عند الباحثين من عرب ومستشرقين ومستعربين من قبيل"الكتابة الديوانيّة، نصائح الملوك، كتابة التدبير السياسيّ، مرايا الأمراء، الأدب السياسيّ وغيرها"[28].

إنَّ تسمية (مرايا الأمراء) أو The Mirrors of Princesتسمية نجدها تتردد في القراءة الاستشراقيّة لهذا النوع من الأدب، وهي قراءة متأثرة بمرايا الأمراء اليونانيّة والفارسيّة. فقد صنفت آن لامبتون A.K.S Lambton الفكر السياسيَّ الإسلاميَّ إلى ثلاث صيغ رئيسية هي: صيغة الفقهاء المستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول والتفسير، والصيغة الثانية للحكم هي التي وضعها رجال الإدارة وأصحاب كتب المواعظ والتوجيهات للحكام والولاة، والتي تقابل في التواليف الغربيّة في هذا الباب المؤلفات التي تُعرف باسم (مرايا الأمراء) The Mirrors of Princes. وهذه الصيغة تؤكد الحق الإلهيّ للملوك في الحكم، وتهتم بالناحية العملية فيه أكثر مما تهتم بجانبه النظري. وهي تحاول إلى حد ما أن تمزج قواعد الحكم الإسلاميّ بتقاليد الفرس الساسانيّة في الملك. أمّا قاعدتها فهي تحقيق العدالة أكثر من الالتزام بالدين القويم. والصيغة الثالثة هي الصيغ التي وضعها الفلاسفة المسلمون، وهي صيغة تدين بالكثير للفلسفة اليونانيّة وتوحد بين الإمام والملك الفيلسوف[29]. و هذه التسمية تحيل على الأدبيات السياسيّة الإغريقية(الهلينيستية) والفارسيّة التي استوعبتها وهضمتها الآداب السياسيّة

السلطانّية العربية مع النظر إلى الخصوصية العربيّة الإسلاميّة التي ميّزت ذلك النتاج السياسيّ السلطانيّ الضخم المنتج في محيط الثقافة أو الحضارة العربيّة الإسلاميّة على مدى قرون طويلة متعاقبة من المشرق إلى الغرب الإسلاميّ. إنَّ (مرايا الأمراء العربيّة الإسلاميّة) كانت تتوسل بآليات الترميز لبيان الأوجه المتعددة الممكنة من تأويل حكايات رمزية"تكتب على لسان الحيوان، وترتبط بأدب النصائح والحيل".[30]

يحيل مصطلح (الكتابة الديوانيّة) و(كاتب الديوان) أو (كاتب التدبير) عند بعض الباحثين العرب إلى إنشاء الدواوين في العصر الأمويّ بعد تعريبها في عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان(ت86هـ). وقد تحدّدت وظيفة الكاتب الديوانيَّ مع بروز سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب(132هـ)[31]. وذلك في النصف الثاني من العصر الأموي في عهدي الخليفتين الأمويين هشام بن عبدالملك ومروان بن محمد. لقد كانت مهمة الكاتب الديوانيّ" تحرير كل ما يحتاجه السلطان، وما يقتضيه ويتطلبه التدبير السياسيّ اليوميَّ. ومن المعروف تاريخيًا أنَّ هذا التقليد لم تعرفه السلطة في الإسلام إلا في النصف الثاني من العصر الأمويّ ".[32]

أمّا تسمية (نصائح الملوك) فقد ظهرت بسبب تصنيف مصنفات كثيرة في التراث السياسيّ العربيّ الإسلاميّ حملت هذا الاسم مثل "التاج في أخلاق الملوك" للثعلبيَّ(من علماء القرن الثالث للهجرة) و"نصيحة الملوك" للماورديّ(ت450هـ) و"الذهب المسبوك في وعظ الملوك" للحُميديَّ (ت488هـ)،و"التبر المسبوك في نصيحة الملوك" للغزاليَّ(ت505هـ)، و"المنهج المسلوك في سياسة الملوك" للشيزريَّ(ت590هـ). و"الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء" لابن الجوزيَّ (ت597هـ) وغيرها.

إنَّ مصطلح(الآداب السلطانيَّة) مصطلح شامل دال على تنوع هذا النوع من الكتابة السياسيّة(النصحيّة السلطانيّة) العربيّة الإسلاميّة التي ظهرت منذ أواخر العصر الأمويّ، وازدهرت ازدهارًا كبيرًا في العصر العبّاسي وما تلاه من عصور؛ " فكتابة الآداب السلطانيّة تحولت إلى تجربة في الثقافة السياسيّة الإسلاميّة تتجاوز الإطار الديوانيّ ذا المهام والوظائف المرسومة سلفًا أي كاتب الديوان وكاتب التدبير، لتقدم تجارب في الممارسة السياسية"[33]. كما "أنَّ كثيرًا من نصوص هذه الآداب أنجزها مؤرخون وقضاة وفقهاء وفلاسفة، كما أنجز بعضها الأدباء والملوك والوزراء ورجال الدولة"[34].

سنستخدم مصطلح(السرديات السلطانيَّة العربيَّة)، ونعني به الآداب السلطانيّة التي أُنتجت في سياقات الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتميّزت بطبيعتها التمثيليّة الأليجورية (الرمزية) على ألسنة الحيوان؛ وهي سرديات تعالق فيها الأدبيّ بالثقافيّ والسياسيّ، وهو حال النصوص العربيّة الصادرة عن المحضن الثقافيَّ العربيَّ الإسلاميَّ.

- **عبدالحميد بن يحيى الكاتب وأوليات الكتابة السلطانيَّة في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة(رسالته إلى الكتاب) و(عهد مروان إلى ابنه عبيدالله):**

أنشأ عبدالحميد بن يحيى الكاتب(ت 132 هـ) بكتابته عهد مروان بن محمد إلى ابنه عبيدالله وبرسالته إلى جماعة الكتاب دستورًا أوليًا مؤسسًا للكتابة العربيّة السلطانيّة أو ما تعارف عليه الباحثون بتسمية(الآداب السلطانيّة)في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. كما رسخت كتابته الديوانيّة الأساس الأول لهذه الكتابة السلطانيّة التي ستحول الكاتب في العصر العبّاسي لدى المثقفين الُأول مثل أبي سلمة الخلاّل(وزير آل محمد)[35] وابن المقفع ويعقوب بن داود وسهل بن هارون إلى كاتب ديوانيّ يعد نفسه شريكًا في مشروع البنية السياسيّة التكوينيّة الناشئة لمؤسسة السلطة العبّاسية في القرنين الثاني والثالث للهجرة. ولكن بسبب التصادم الحادث بين المثقف والسلطة العبّاسيّة لم يُسمح لهذه الشراكة السياسيّة أن تقوم أصلاً[36] في العصر العبّاسي الأول، وانتهى الحال بكثير من الكتاب إلى القتل لأسباب سياسية خصوصًا مع الكتاب الوزراء من أمثال ابن الزيّات وابن مقلة وسواهما ومن نجا منهم فقد آثر السلامة ووظف التقية السياسيّة كما فعل سهل بن هارون[37] على سبيل المثال؛ وهذا يعني تنبه مؤسسة الحكم العبّاسية ومراقبتها لهؤلاء الكتاب الذين كان جلّهم من الفرس. في حين لم يسجل التاريخ المدوَّن أي قتل(اغتيال) لكاتب ديواني في عهد الدولة الأموية[38]. والسبب في ذلك عائد إلى أنَّ الكاتب الديوانيّ في النصف الثاني من الدولة الأموية مثل سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب لم يكن يمثل تهديدًا للدولة؛ فقد تماهى مع خطاب السلطة الحاكمة فكان "موقع أسماع" الملوك التي بها تسمع، و"أبصارها" التي بها تبصر و"ألسنتها" التي بها تنطق و"أيديها" التي بها تبطش. أي أنَّ هؤلاء الكتاب الديوانيين اضطلعوا بكتابة وظيفية تنظيرية للإمبراطورية الإسلاميّة الصاعدة آنذاك، ولم يتجاوزوا مرتبة (الخديم)، وفق تعبير عبدالحميد بن يحيى الكاتب، في حين أنّ طموح بعض الكتاب في أوائل عهد بني العبّاس للشراكة مع السلطة السياسيّة وتوجيه مؤسسة الخلافة العباّسية الناشئة وتحديها أحيانًا كان سببًا لمقتلهم، ويمثل ابن المقفع أنموذجًا ممثلاً لهذه الفئة من الكتاب الديوانيين.

لقد صار أقصى طموح الكاتب الديوانيَّ العبّاسي بعد هذه الانكسارات الكبرى اقتداء أنموذج كاتب التدبير الساسانيّ، وذلك بتحويل (الكتابة الديوانيّة) إلى "صناعة" احترافيّة يخضع فيها الكاتب وجسده إلى علاقة تبعية للخليفة العبّاسي[39]."وصارت الوزراة"رئاسة الإدارة" أسمى ما يطمح إليه الكاتب، الذي راح يعزي جانب بالمثقف فيه بالحكايات على ألسنة الحيوانات، ومرايا الأمراء، ونصائح الملوك، التي تصوره باعتباره"عقل السلطة" الباطن في حين أنَّ السلطان هو "جسد السلطة" الظاهر!"[40]

كانت كتابة عبدالحميد الكاتب الديوانيّة إرثا سلطانياً" تخلّق طوال عقود من الزمن، وبخاصة مع حدث (تعريب الدواوين) في عهد الخليفة الأمويَّ عبدالملك بن مروان(ت86 هـ). وقدعُرِفَت أسماء بعض الكتاب الذين تأثرت بهم كتابة عبدالحميد الكاتب، وفي مقدمتهم يأتي أستاذه وخَتَنه(أي والد زوجته أو أخاها) سالم بن عبدالرحمن أبي العلاء الذي تولى ديوان الرسائل أيام الخليفة الأمويَّ هشام بن عبدالملك(ت 125هـ)، واستمر إلى عهد الوليد بن يزيد[41](ت 126 هـ)."وقد وُصِفَ سالم بالفصاحة، كما يُعزى إليه نقل رسائل أرسطاطاليس للإسكندر إلى اللغة العربيّة، أو أنها نُقِلَت له وقام هو بتنقيح النص وإصلاحه[42]". وبذلك يكون سالم المنتمي إلى طبقة الموالي والمنحدر من أصول فارسية من أوائل الذين ترجموا من اللسان اليونانيّ، وعدّه إحسان عبّاس من أنصار التقاليد الإغريقيّة في الكتابة رغم انتصار التقاليد الفارسيّة في مجال الكتابة السياسيّة العربية بدءًا من النصف الثاني من العصر الأموي[43].

تعود ريادة كل من سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب في مجال الكتابة الديوانيّة العربيّة إلى تلك النقلة الكبيرة التي حدثت في تاريخ النثر العربيّ القديم المكتوب الذي أصبحت له سمة التأثير الانفعاليّ في المتلقين، وهي سمة انتقلت إلى الكتابة الديوانيّة من الشعر والخطابة. وقد بدت هذه السمة في البروز في رسائل سالم أبي العلاء وعبدالحميد الكاتب ابتداءً من عهد هشام بن عبدالملك. كما كان حدث"تعريب الدواوين" نقلة كبرى وتحولاً عميقًا أبرز أهمية اللغة العربيّة الفصحى، وفتح أبواب المنافسة لدى الكتاب الذين ينتمون إلى طبقة الموالي؛ أي إلى أصول غير عربية مثل سالم وغيلان الدمشقي وعبدالحميد الكاتب وابن المقفع وغيرهم[44]. وهؤلاء جميعًا ارتقوا في كتابتهم وخاصة عبدالحميد وابن المقفع إلى العمل بشكل واعٍ على إرساء تقاليد كتابية سلطانيّة في الشكل والمضمون تستمد أصولها أو نموذجها من مصادر إغريقية وفارسية قديمة.[45]

لانستطيع إغفال المرجعيات العربيّة في هذه الآداب السلطانيّة المتخلقة عند عبدالحميد الكاتب على وجه الخصوص؛ فقد كانت خطب الفصحاء العرب أساسًا تكوينيًا لبلاغته، وإن كان الثعالبيّ قد قصر إفادته على خطب علي بن أبي طالب ،كرم الله وجهه، فعندما سُئِلَ عبدالحميد الكاتب عن الذي خرّجه في البلاغة ردّ قائلاً: حفظ كلام الأصلع(يعني عليّ بن أبي طالب)[46]، ونرى أن هذا القصر ليس منطقيًا ولايعدو هذا الخبر أن يكون منحولاً؛ فالبلغاء العرب كانوا يمتحون من معين البلاغة القرآنية والنبوية إلى جانب موروثهم الأدبيّ، وإلى جانب بلاغة عليّ بن أبي طالب كانت هناك بلاغة الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين مثل معاوية بن أبي سفيان وعبدالملك بن مروان وقوادهم وعمالهم مثل زياد بن أبيه والحجّاج وسواهم، وهي جميعها مؤثرات واضحة في بلاغة عبدالحميد بن يحيى الكاتب. ويذكر إحسان عبّاس أنَّ المؤثر الثقافيّ الثاني الذي أثَّر في كتابته هو سالم أبي العلاء الذي ترجم أو

تُرجِمَتْ له رسائل أرسطاطاليس المنحولة. كما أفاد من طريقة سالم في الكتابة، وهذا أمر يتبين عند دراسة رسائله[47].

بدأت الكتابة الديوانيّة تتحول إلى (ثقافة سلطانيّة) مع الأحداث التاريخيّة السياسيّة الكبرى التي ميّزت نهايات العصر الأموي وبدايات التأسيس لإمبراطورية إسلاميّة جديدة هي الدولة العبّاسية التي كان جلّ وزرائها في عهدها الأول من الفرس، وكثير منهم من فئة الكتاب السلطانيين ممن يمتلكون الثقافة السلطانيّة السياسيّة الكافية التي جعلتهم يتبوأون مراكزهم العليا في الدولة، ويأتي في مقدمة هؤلاء أسرة البرامكة الفارسيّة. ونستطيع القول إذن إن نشأة الآداب السلطانيّة العربيّة ارتبطت بهيمنة العنصر الفارسيّ التي ابتدأت منذ نهاية الدولة الأموية وبرزت بصورة جلية في العصر العبّاسي الأول(132_232هـ) مع توليهم مناصب رفيعة في الدولة.

نؤرخ للآداب السلطانيّة العربيّة بظهور كتابة عبدالحميد بن يحيى الكاتب ورسائله منذ عهد هشام بن عبدالملك(ت 125هـ) وانتهاءً برسائله في عهد مروان بن محمد(ت132هـ)آخر خلفاء بني أمية. وقد أسّست كتابة عبدالحميد هذا النوع الناشئ من الأدب العربيّ القديم. وهذا يعني أنَّ تأسيس الكتابة السلطانيّة العربيّة لم يتأخر إلى أوائل حكم بني العبّاس كما درج على ذلك بعض الباحثين، وإنمّا يعود هذا التأسيس إلى فترة أبكر من ذلك هي نهايات العصر الأمويّ وبالتحديد مع رسائل عبدالحميد بن يحيى الكاتب، وأخص بالذكر عهد مروان بن محمد إلى ابنه عبيدالله ورسالة عبدالحميد الكاتب إلى جماعة الكتاب.

ظلَّ عبدالحميد كاتبًا ديوانيًا لمدة تقارب سبعة وعشرين عامًا. وكان نتاج هذا العمل الرسميّ "مائة كراسة" كما يقول الذهبيّ؛[48] أي قرابة ألف ورقة. أي أنَّ نتاج عبدالحميد فاق نتاج أستاذه أبي العلاء الذي لم تزد رسائله على مائة ورقة. ورغم هذا العدد يرجح إحسان عبّاس ضياع رسائل عبدالحميد الأخرى بسبب عدم حفظها من قبل كتاب العصر العبّاسيّ الذين اقتصروا على بعض الرسائل المهمة لهم بوصفها نماذج كتابية تُقتدى وأهملوا رسائله الأخرى[49].

كان عبدالحميد الكاتب مجالاً خصباً لتخلق مجموعة كبيرة من الأخبار والحكايات السردية التي هدفت إلى بيان ولائه المطلق لسيده مروان بن محمد(ت132هـ) آخر خلفاء بني أمية . وقد اجتهدت الحكاية السردية الأكثر انتشارًا في بيان وفاء عبدالحميد لسيده مروان؛ ففي كتب الأدب أنَّ مروان عندما انهزم، واتجه هاربًا نحو مصر نصح لعبدالحميد بالاستسلام للعبّاسيين فينجو لحاجتهم إلى فنه ومعلوماته ولكنه أبى وفاءً منه لرئيسه؛ إذ تجعل هذه الرواية مروان بن محمد عارفًا بما في كتب الملاحم إذ يقول لعبدالحميد"إنّا نجد في الكتب أنَّ هذا الأمر زائل عنا لامحالة، وسيضطر إليك هؤلاء القوم" فيرد عليه عبدالحميد: وكيف لي بأن يعلم الناس جميعًا أنَّ هذا عن رأيك، وكلهم يقول: إني غدرت وصرت إلى عدوك،

وأنشد:

أُسِرُّ وَفاءً ثمَّ أُظهِرُ غدرةً فمن لي بعذرٍ يوسعُ الناسَ ظاهرُه

وأنشد أيضًا:

فذنبي ظاهرٌ لاعيبَ فيه للائمةٍ وعُذري بالمَغيبِ

فلما سمع ذلك مروان علم أنه لايفعل. ثم قال عبدالحميد: الذي أمرتني به أنفع الأمرين لك وأقبحهما بي، ولك عليّ الصبر معك إلى أن يفتح الله عليك أو أُقتل معك"[50]. ويجتهد خبر آخر في بيان ولاء عبدالحميد الكاتب لسيده إذ تقول رواية الجهشياريّ" طُلِبَ عبدالحميد بن يَحيى الكاتب، وكان صديقًا لابن المُقَفَّع، ففاجأهما الطلب وهما في بيتٍ، فقال الذين دخلوا عليهما: أيُّكما عبدالحميد؟ فقال كلُّ واحد منهما: أنا؛ خوفًا من أن يُنال صاحبه بمكروه. وخاف عبدالحميد أن يسرعوا إلى ابن المُقَفَّع، فقال: ترفقوا، فإنَّ فيَّ علامات، ووكلوا بنا بعضكم، ويمضي بعضٌ يذكر تلك العلامات لمن وجّه بكم، فَفُعِلَ ذلك، وأُخِذَ عبدالحميد"[51]. ويرى رضوان السيد أنَّ هذه الحكايات التي سُرِدَتْ عن مقتل عبدالحميد الكاتب من اصطناع كتاب العصر العبّاسي لبيان "ولاء الاصطناع الجديد" الذي يربطهم بالسلطة"؛ فهم جزءٌ من "البنية التنظيميّة" للسلطة أو "لسان" لها، وليسوا موظفين عاديين. على أنَّ هذا لا يعني أن سالمًا و عبدالحميد أو ابن المقفع لم يكن لهم"آيين أخلاقي" كأفراد؛ فالصورة ليست اصطناعًا في فراغ، بل هي نموذج لما كانوا يطلبون من أنفسهم، ولما كانوا يريدون أن تراه السلطة_التي يعملون لها_فيهم"[52]. ونتفق مع رضوان السيد في بيانه لولاء الاصطناع الجديد وصورة الكاتب السلطاني التي برزت ملامحها بوضوح في العصر العبّاسي الأول في صعود عدد كبير من هؤلاء الكتاب إلى رتبة الوزارة، وهي رتبة خطيرة جدًا في ذلك العصر.

- **دستور الكاتب السلطانيّ:**

تعود رسالة عبدالحميد بن يحيى الكاتب إلى جماعة الكتاب إلى عهد هشام بن عبدالملك(ت 125هـ)؛ فقد سمحت فترة حكم هذا الخليفة الأمويّ الطويلة بإنشاء رسالة طويلة يتميز خطابها بالشمول لكتاب الدولة الأموية جميعهم في امتداد تلك الدولة "الإمبراطورية" من أقاصي الشرق إلى أقاصي الغرب الإسلاميّ، في مساحة مترامية الأطراف ضمت خليطًا متباينًا من الأعراق والأجناس لسكان الفتوحات العربيّة الإسلاميّة. ولهذا توجّه عبدالحميد برسالته إلى جماعة كتاب الدولة الأموية لاستيعاب (الأنموذج) الذي يجب أن يكون عليه الكاتب الديوانيّ. ولم يسمح عهد مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين بإنشاء رسائل أخرى في الموضوع نفسه لكثرة الفتن والثورات والحروب التي اشتعلت في عهد هذا الخليفة، ولذلك كان طابع الرسائل في عهده ذي طبيعة عسكرية لا تحتمل الطول؛ فقد كان مروان بن محمد يؤثر بلاغة الإيجاز. ولئن كان عهد مروان إلى ابنه عبيدالله أطول رسالة أُنشِئت في

العصر الأمويّ فقد كان السبب في تطويلها يعود إلى طبيعة الظرف السياسيّ الحرج الذي ميّز نهاية الدولة الأموية وماجرى في تلك النهايات من أحداث دامية شائكة جعلت التركيز الأكبر على الناحية التنظيميّة العسكرية أولاً وأخيرًا[53]. ونتفق مع إحسان عبّاس في تحديده زمن رسالة عبدالحميد إلى جماعة الكتاب بعهد الخليفة هشام بن عبدالملك بن مروان؛ إذ لم تسمح أحوال الدولة الأموية المضطربة في عهد آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد بهذا التطويل في الرسائل.

إنَّ رسالة بهذه الأهمية تهدف إلى إيجاد كاتب الديوان النموذجيّ للإمبراطورية العربيّة الإسلاميّةّ لايمكن أن تُصنف بوصفها (رسالة إخوانيّة)، ولذلك نتفق مع إحسان عبّاس الذي صنّف هذه الرسالة بأنها (رسالة ديوانية)؛ ذلك أنَّ حدود الكاتب التي حدّها عبدالحميد بأنه "خديم" وأنَّ معشر الكتاب هم في النهاية مهما بلغوا ووصلوا إنمّا هم "خدم لايُحتملون" لايمكن أن تكون صادرة إلا عن سلطة الخليفة نفسه إلى أهل "صناعة الكتابة"؛ أي فئة الكتاب الديوانيين السلطانيين المشتغلين في دواوين الخلافة "فالأقرب إلى المعقول أنَّ هذه الرسالة ديوانية؛ لأنَّ عبدالحميد مهما يكن مقامه في الدولة لا يستطيع أن ينشئها بداعٍ من نفسه، أو حافز من غيرته الذاتية على الطبقة التي ينتمي إليها، ذلك أنَّ هذه الرسالة ستُقرأ في كل قطرأو مدينة على الجماعة التي وجّه إليها الخطاب، وفيها ما يتجاوز النصائح "الأخوية" إلى تحذيرات وأوامر وُضِعَتْ في صيغة نصائح، والمراد بها أن تكون موضعًا للتطبيق، وهذا يعني على المستوى الرسمي أنَّ الإخلال بها يعرض المخل إلى إخراجه من "فئة الكتاب". وذلك شيء لا يستطيع عبدالحميد أن يطبقه بمبادرة ذاتية، بل لابدَّ من تدخل الدولة وسلطانها، ومن هنا كانت الرسالة ديوانية، غير أنها وُضِعَتْ بشكل دقيق مرهف، يكشف عن تقدير لتلك الفئة ودورها الخطير، ولذلك تجاوزت مستوى الرسالة الديوانيّة إلى "عصبية الانتماء" التي يمثلها عبدالحميد"[54].

يقول عبدالحميد موجهًا خطابه إلى جماعة الكتاب"بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجتمع فيئهم، وتعمر بلادهم، يحتاج إليكم الملك في عظيم ملكه، والوالي في القدر السني والدني من ولايته، لايستغني عنكم منهم أحد، ولا يوجد كافٍ إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون"[55]. تحّول الكاتب الديوانّي في رسالة عبدالحميد الكاتب إلى أداة تنظيمية من أدوات السلطة السياسيّة الأموية يتماهى مع مشروعها السياسيّ ويؤمن به ويدافع عنه؛ فهذا العالم الجديد المتحوّل الناشئ تحل فيه بلاغة الترسل الديوانية التي تؤسس سلطة الدولة محل بلاغة الشعر والخطابة.

تناولت رسالة عبدالحميد إلى "معشر أو جماعة الكتاب: قسمين رئيسيين هما: بيان أهمية هذه الصناعة السلطانية الناشئة في مشروع الدولة السلطويّ والقسم الآخر ترسيخ الأنموذج الذي يجب أن يكون عليه كاتب الدولة الأنموذجي خلقًا

وثقافة. وأمّا فيما يخص مكانة هؤلاء الكتاب في الدولة فهم يمثلون للخليفة أو السلطان أو الملك حواسه الأربعة؛ السمع والبصر واللسان واليد، "وتلك مكانة رفيعة لأنَّ تعطل أية حاسة من هذه الحواس يعطل "فعالية" ضرورية للدولة أو السلطان"[56].

وفي بيان طبيعة العلاقة النموذجية المفترضة بين الكاتب وصاحبه الخليفة أو السلطان يستحضر عبدالحميد صورة "سائس البهيمة" فهو" إن كان حاذقًا بسياستها التمس معرفة أخلاقها، فإن كانت رموحاً اتقاها من قبل رجلها، وإن كانت جموحًا لم يهجها إذا ركبها، وإذا كانت شموسًا توقاها من ناحية يدها، وإن خاف منها عضاضًا توقاها من ناحية رأسها، وإن كانت حرونًا لم يلاحها وتتبع هواها في طريقها، وإن استمرت عطفها فيسلس له قيادها"[57].وهي صورة تمثيليّة مجازية تهدف إلى ضرورة تكيف الكاتب مع صاحبه وتحاشي الاصطدام به من خلال حسن السياسة والحيلة والمداراة في معاشرته. ولذلك يحرص الكاتب دائمًا على التدبير والاعتدال والاقتصاد في" هيئة مجلسه وملبسه ومركبه، ومطعمه ومشربه، وبنائه وخدمه، وغير ذلك من فنون أمره، قدر صناعته[58]" ؛ فهم رغم شرف صناعتهم كما يخاطبهم عبدالحميد"خدم لاتحتملون في خدمتكم على التقصير، وخزّان وحفظة لايحتمل منكم التضييع والتبذير"[59].

ولعلَّ عبدالحميد الكاتب يستحضر في هذا التحذير لجماعة الكتاب من ضرورة عدم تجاوزهم مرتبةالخديم" ما حدث لسالم أبي العلاء الكاتب مع هشام بن عبدالملك الذي بلغ دالة عظيمة عند هشام جعلت الناس يحفون به في ذهابه وإيابه، وكأنَّه يسير في موكب طلبًا منهم لوساطته في رفع قضاياهم وحوائجهم إلى الخليفة هشام، وكما تقول رواية الطبري استفزَّ هذا الأمر الخليفة هشامًا الذي زجر سالمًا قائلاً له" لأعلمنَّ متى سرتَ في موكب، فكفَّ عن ذلك، وأخذ كلما اقترب منه رجل ليسير معه، أوقفه وطلب إليه أن يذكر حاجته ومَنَعه من مرافقته". ويعلق الطبريّ على هذا الخبر قائلا" وكان سالم كأنَّه هو أمّرَ هشامًا"[60]. ولعلَّ عبدالحميد أيضًا يستبق بهذا التحذير النهايات المؤلمة لبعض الوزراء_الكتاب في العصر العبّاسي بعد أن تجاوزوا مراتبهم فوجبت العقوبة عليهم[61].

إنَّ (كاتب الديوان الأنموذج) الذي يدعو إليه عبدالحميد لابدَّ أن يحذر من أخطر الآفات المضرة بدينه وعقله وأدبه وهي آفة"العُجب" بنفسه وبصناعته. وهي آفة إن تحقق وجودها في كاتب الديوان فإنها تعني نهايته في صناعته واضطراب علائقه بإخوته في هذه الصناعة. وتحذير عبدالحميد من هذه الآفة يعود أيضًا إلى سبب رئيس نجده يتخلل رسالته، وهو أنَّ الكاتب مهما ارتفعت منزلته وعلا شأنه يظل خادمًا للخليفة أو السلطان. ولذا يحافظ عبدالحميد على نظرية (المقامات) التي نجدها في الأدبيات السياسية السلطانيّة الفارسيّة التي ستعرفها الثقافة العربيّة بعد ذلك مع ترجمة آداب الملوك الفارسيّة إلى العربيّة وفيها ما يرسخ هذه النظرية.

إنَّ خاتمة هذه الرسالة تقوم على محور رئيس هو جوهر الكتاب كما يقول عبدالحميد، ومحور الرسالة قوله"من يلزم النصيحة يلزمه العمل" ، وهو محور رئيس سنجده يتكرر مع ابن المقفع خاصة في خطابه التصديري لكتاب "كليلة ودِمنة". ومعنى هذا أنَّ الكاتب نفسه سيلتزم بالنصيحة هذه. ولعلَّ هذا ما يفسر بطش الدولة العبّاسية بعبدالحميد الكاتب لتفطنها إلى خطورة العمل الذي قام به في خدمة الدولة الأموية وترسيخ آدابها السلطانية العربية. وهذا ما يفسر أيضًا غلبة مفردة "الطاعة" عند الحميد الكاتب في مقابل طغيان مفردتي (الحيلة و(العقل) عند ابن المقفع. وهذا هو الفارق بين كاتبين الأول لم يتجاوز رتبة الخديم السلطانيّ والآخر وهو ابن المقفع تجاوز هذه المرتبة إلى الرغبة في الشراكة مع السلطة الحاكمة العبّاسية فكانت نهايته القتل.

عهد مروان لابنه عبيدالله النوع المؤسس لنشأة "مرايا الأمراء العربيّة":

وهو عهدٌ جديرٌ بالتوقف نظرًا لطوله الذي فاق العهود والوصايا القصيرة لسابقيه من الخلفاء، وهو العهد الذي كتبه عبدالحميد الكاتب على لسان آخر خلفاء بني أمية مما يشي بالمؤثرات العربيّة الإسلاميّة فيه التي امتزجت بالمؤثرات الأجنبية مثل المؤثر الفارسيّ الساسانيّ(عهد أردشير) والمؤثر اليونانيّ(رسائل أرسطوطاليس المنحولة إلى الإسكندر)[62].

تضمن عهد مروان بن محمد إلى ابنه عبيدالله[63] ولي العهد بيان الجوانب الأخلاقيّة والسياسيّة والحربيّة. وهو ما يمكن تسميته "عهد مروان"، أو وصيته إلى ابنه حين وجهه لمحاربة الضحّاك بن قيس الشيبانيّ الخارجيّ. ويعد هذا العهد أطول رسالة تبقت من إرث عبدالحميد الكاتب[64]. ويرجح إحسان عبّاس الذي حقّق بعض رسائل عبدالحميد أن هناك أربعة مصادر اعتُمِدَتْ في كتابة هذا العهد : أولها المعارف العامة التي أصبحت زادًا للمثقف المسلم كوصية عمر إلى سعد بن أبي وقاص وفيها يوصيه بكثير مما جاء في رسالة عبدالحميد، من إذكاء العيون، والإكثار من الطلائع والسرايا عند الدنو من أرض العدو، واتقاء أهل الطلائع من ذوي الرأي والبأس، وتزويدهم بسوابق الخيل، وعدم الهجوم قبل معرفة الأرض كمعرفة أهلها بها، ثم إذكاء الأحراس على العسكر والتيقظ من البيات. وثاني هذه المصادر توجيهات مروان المستمدة من خبرته الطويلة في الحرب. وثالثها: رسائل إلى الإسكندر المنسوبة إلى أرسطوطاليس. ورابعها: بعض ما عُرِفَ بالسماع أو تُرجِمَ عن الفارسيّة في ذلك الموضوع[65]. ويعد إحسان عبّاس هذا العهد بأنه من قبيل"مرايا الملوك"، وليس لهذا العهد ما يسبقه إلا كتاب منسوب لعليّ بن أبي طالب أرسل به إلى الأشتر[66]. "[67]. وقد عدَّ رضوان السيد هذا العهد نصائح عامة لفنون الحرب رغم جوانبه التقنية، ولذا صار "نوعًا أدبيًا أو"مرآة أمراء" نسج على منواله كتاب"مرايا الأمراء" فيما بعد استلهامًا أو اقتباسًا "[68].

ومما جاء في هذا العهد الحديث عن البطانة السلطانية "ثم لتكن بطانتك

وجلساؤك في خَلَواتك، ودخلاؤُك في سرك، أهلَ الفقهِ والورع من خاصة أهل بيتك، وعامة قوادك ممن قد حنكته السن بتصاريف الأمور، وخبطته فصالها بين فراسِن البزّل، وقلبته الأمور في فنونها، وركب أطوارها عارفًا بمحاسن الأمور، ومواضع الرأي وعين المشورة، مأمون النصيحة، مطوي الضمير على الطاعة ثم أحضرهم من نفسك وقارًا يستدعي لك منهم الهيبة، واستئناسًا يعطفُ إليك منهم المودة، وإنصافًا يفلّ إفاضتهم عندك بما تكره أن ينتشر عنك من سخافةِ الرأي وضياعِ الحزم، ولايغلبنَّ عليكَ هواك فيصرفك عن الرأي ويقطعك دون الفكر"[69].

- **عهد أردشير بن بابك الخرميّ: معتمد الفرس السياسيّ وإمامهم**

يذكر المسعوديّ(ت346هـ) أنه رأى بمدينة إصطخر من أرض فارس في سنة 303هـ عند بعض أهل البيوتات المشرَّفة من الفرس كتابًا عظيمًا يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم لم يجدها في كتب الفرس المعروفة في عصره مثل خداي نامه وآيين نامه وكهنامه، وكان تأريخ الكتاب الذي عثر عليه المسعودي"أنه كتب مما وُجِدَ في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة 113هـ، ونُقِلَ لهشام بن عبدالملك بن مروان من الفارسيّة إلى العربية"[70]. وإذا صحّ َ هذا الخبر فإنَّ هذا يعني أنَّ ترجمة الآداب السلطانيّة الفارسيّة إلى العربيّة بدأت قبل مجيء العصر العبّاسي الأول؛ أي يُؤرخ لهذه الترجمات بعهد هشام بن عبدالملك، وتكون هذه الترجمة سابقة لترجمات ابن المقفع لكتب الآيين الفارسية التي ذكرها ابن النديم وسنشير إليها.

مثّل "عهد أردشير" مصدرًا رئيسًا للخطاب السلطانيّ عند ابن المقفع في تفسيره لكتاب"كليلة ودِمنة"؛ أي في الإضافات التي ضمّنها ابن المقفع ترجمته لهذا الكتاب، رغم أن ابن المقفع أغمض عن ذكر أردشير في أقواله الكثيرة المؤسسة لكتابات ابن المقفع مثل "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير"و"رسالة الصحابة". ونفسر هذا السكوت والإغماض برغبة ابن المقفع في أن تكون الآداب السلطانيّة الفارسيّة خطابًا مطلقًا متعاليًا يؤسس دستور الدولة العبّاسية الوليدة؛ أي أنه فضّل الإحالات المضمنة المسكوت عن مصدرها دون توثيقها بنسبتها إلى أصحابها من ملوك الفرس وحكمائها، وذلك في عهدٍ كانت فيه العناصر العربيّة من الخليفة والقادة العرب لهم الغلبة والسيطرة في عهد التأسيس في خلافتي أبي العبّاس السفّاح والمنصور. في حين أنَّ بعض كتب الآداب السلطانية مثل "التاج في أخلاق الملوك " للثعلبيّ جاهرت بذكر المرجعيات الفارسيّة من أردشير وكسرى أنوشروان وبُزُرْجِمِهر وسواهم في عصر استعرت فيه الخصومة بين الشعوبيين الفرس ومناوئيهم من المثقفين والكتاب ذوي النزعة العربيّة.

اعتمد (عهد أردشير) اعتمادًا كبيرًا في مضامينه على كتاب زرادشت المعروف بالأبستاق(Avesta).وقد جمع الفرس على قراءة سورة منه يُقال لها

(إسناد)، فلم يعد المجوس من عهدئذٍ يقرأون غيرها"[71].وقد لجأ أردشير في حركته السياسيّة الإصلاحيّة إلى الشراكة مع رجال الدين(الموابذة الزرادشتيين) من أجل توأمة السياسة مع الدين؛ إذ أعلن في عهده "واعلموا أنَّ المُلك والدين أخوان توأمان، لاقَوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأنَّ الدين أسُّ المُلْك وعماده، ثم صار المُلك بعد حارس الدين، فلابدَّ للمُلك من أسه، ولابدَّ للدين من حارسه، لأنَّ ما لا حارس له ضائع وما لا أس له مهدوم"[72].

رسّخ أردشير بن بابك الخرميّ (نظرية الطبقات الفارسيّة)؛ فقد عدَّ الرعية أربع طبقات هي: الأساورة والنساك وسدنة بيوت النيران والزُراع والمهان وأضرابهم، وهي الطبقات التي ذكرها في عهده، وأراد أن يحافظ وارثو مملكته من أكاسرة الفرس بعده على هذا التصنيف الطبقيّ فهو يريد الحفاظ على صرامة هذا التصنيف وعدم تخطيه وتجاوزه حتى يحافظ على الملك راسخًا قويًا إذ يقول:" فمن ألفى الرعية منكم بعدي وهي على حال أقسامها الأربعة(التي هي أصحاب الدين والحرب والتدبير والخدمة): من ذلك الأساورة صنف، والعُباد والنُساك وسدنة النيران صنف، والكتاب والمنجمون والأطباء صنف، والزرّاع والمُهّان والتجار صنف، فلايكوننَّ بإصلاح جسده أشد اهتمامًا منه لإحياء تلك الحال وتفتيش ما يحدث فيها من الدخلات، ولا يكون لانتقاله عن المُلك بأجزع منه لانتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رتبته، لأنَّ تنقل الناس(عن مراتبهم) سريع في تنقل الملك عن ملكه: إمّا إلى خلع وإمّا إلى قتل، فلايكوننَّ لشيء من الأشياء بأوحش منه من رأس صار ذنبًا وذنبٍ صار رأسًا"[73].

إنَّ عهد أردشير كان عهدًا مؤسسًا وبخاصة أنَّ صاحبه هو مؤسس الدولة الساسانيّة، وهذا ما يفسر الأهمية الكبرى التي كانت لهذا العهد عند الفرس حتى بعد دخولهم إلى الإسلام بوصفه"معتمدًا سياسيًا فارسيًا" أو "إماماً" حسب تعبيرهم. وجاء في رسالة "ذم أخلاق الكتاب" للجاحظ استهزاءه من هذه الفئة بقوله"وروى لبُزرْجِمهِرْ أمثاله، ولأردشير عهده"[74]. وقد تضمن العهد علاقة الملك ببطانته والعلاقة بين الملك والدين وعلاقة الملك *برعيته* وعامل الفراغ وأثره في حياة الدولة ثم مشكلة ولاية العهد[75].

- خطبة أبي جعفر المنصور(الخليفة سلطان الله على أرضه)

أورد الطبريَّ في تاريخه خطبة الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور ببغداد يوم عرفة :"أيها الناس، إنمّا أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه؛ أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قُفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقَسْم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يُقفلني أقفلني؛ فارغبوا إلى الله أيها الناس، وسلوه في هذا اليوم الشريف الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم به في كتابه؛ إذ يقول تبارك وتعالى" اليومَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتمَمْتُ عَلَيْكُم نِعْمتي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ دينا" أن يوفقني للصواب ويسددني

للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ، ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم ، إنه سميع قريب"[76].

تمثل خطبة أبي جعفر المنصور تحولاً خطيرًا في طبيعة الخطاب السلطانيّ العربيّ وذلك بالانتقال من عقيدة الجبر الأموية المستندة إلى القضاء والقدر إلى خطاب يشرع للخليفة (ظل الله على أرضه) بالاستناد إلى قرابة الرسول من جهة الآباء بخلاف العلويين المنتسبين إلى قرابة امرأة هي فاطمة. ويتحول الخليفة وفقًا لمشيئة الله المطلقة في اختياره إلى "قفل" يفتح ويغلق بمشيئة الله في تحايل للمنصور للقضاء على منطق الثورة العبّاسية التي جاءت بشركاء آخرين في الحكم(العلويين والفرس). وتأسيسًا على ما تقدم تصبح مكانة الخليفة لاتنضوي في إطار طبقة (الخاصة)، وإنمّا هو في منزلة المقدس(سلطان الله على أرضه) يتحرك وفقًا للمشيئة الإلهية التي تسيره. وقد أفرز هذا الخطاب السلطانيّ المقدس معارضات كان للكتاب السلطانيين اليد الطولى فيها، ويأتي في مقدمتهم ابن المقفع.

- **ابن المقفع: الترسيخ للاستبداد السلطانيّ أم تفكيكه ؟ (مرحلة التحوّل):**

لم يكن ابن المقفع كاتبًا ديوانيًا للخليفة العبّاسيّ أبي جعفر المنصور؛ وإنَّما كان كاتبًا لعم الخليفة الطامع في الحكم عيسى بن علي، وقبل ذلك كان كاتبًا في أواخر عهد بني أمية للمُسَبِّح بن الحواريّ عامل نيسابور من قبل عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز. ويذكر الجهشياريّ أنَّ ابن المقفع كان سببًا في تأليب ابن المسبح على سفيان بن معاوية[77] الذي سيتولى بعد ذلك ولاية البصرة في عهد المنصور. ثم أصبح ابن المقفع في عهد الدولة العبّاسية الجديدة كاتبًا لداود بن عمرو بن هبيرة ثم كتب لعيسى بن علي على كرمان[78].

اشتغل ابن المقفع على ترجمة كتب الآيين الفارسية منذ أواخر العصر الأموي؛ فقد قال ابن النديم عنه"إنه كان أحد النقلة من اللسان الفارسيّ إلى العربيّ مضطلعًا باللغتين فصيحًا بهما، وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس؛ منها كتاب "خداينامه" في السير. كتاب "آئين نامه" في الآيين كتاب "كليلة ودِمنة"، "كتاب مزدك"، كتاب "التاج في سيرة أنوشروان"، "كتاب الأدب الكبير"، ويعرف بماقراجسنس، كتاب "الأدب الصغير"، "كتاب اليتيمة في الرسائل "[79].

ورغم تحذير ابن المقفع المتكرر في مصنفاته مثل "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير" و"كتاب كليلة ودِمنة" من صحبة السلطان وتنبيهه على ضرورة مداراته واتقاء شره إلا أنه لم ينصع لتلك المداراة وفضّل خلع قناع التقية عندما امتثل لأمر سيده عيسى بن علي فكتب عهد الأمان[80] لعبدالله بن علي، وتشدّد في ذلك العهد بصورة متقنة الإحكام ولم يترك للخليفة المنصور سبيلاً إلى التحايل عليه . "وكان ابن المقفع يكتب لعيسى بن عليّ، فأمره عيسى بعمل نسخة للأمان لعبدالله،

فعملها ووكّدها، واحترس من كل تأويل يجوز أن يقع عليه فيها، وتردّدت بين أبي جعفر وبينهم في النسخة كتب، إلى أن استقرت على ما أرادوا من الاحتياط، ولم يتهيأ لأبي جعفر إيقاع حيلة فيها لفرط احتياط ابن المقفع. وكان الذي شقَّ على أبي جعفر، أن قال في النسخة: يوقَّع بخطه في أسفل الأمان:" وإن أنا نلتُ عبدالله بن عليَّ، أو أحدًا ممن أقدمه معه بصغير من المكروه أو كبير، أو أوصلت إلى أحد منهم ضررًا سرًا أو علانية، على الوجوه والأسباب كلها، تصريحًا أو كناية أو بحيلة من الحيل؛ فأنا نفيٌ من محمد بن علي بن عبدالله ومولود لغير رَشدَةٍ. وقد حلَّ لجميع أمة محمد خلعي وحربي والبراءة مني، ولابيعة لي في رقاب المسلمين، ولا عهد ولاذمة، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتي، وإعانة من ناوأني من جميع الخلق، ولاموالاة بيني وبين أحد من المسلمين. وهو متبرِّئٌ من الحول والقوة، ومدع، وإن كان، أنه كافر بجميع الأديان، ولقي ربه على غير دين ولاشريعة، مُحرَّم المأكل والمشرب والمناكح والمركب والرِّق والمِلك والملبس على الوجوه والأسباب كلها. وكتبتُ بخطي، ولانيّة لي سواه، ولا يقبل الله مني إلا إياه، والوفاء به". فقال أبوجعفر: إذا وقعت عيني عليه، فهذا الأمان له صحيح: لأني لا آمن أن أعطيه إياه قبل رؤيتي له، فيسير في البلاد، ويسعى عليَّ بالفساد، وتهيّأت له الحيلة عليه من هذه الجهة. فقال: من يكتب له هذا الأمان؟ فقيل: ابن المقفع، كاتب عيسى بن عليَّ؛ فقال أبوجعفر: فما أحد يكفنيه؟"[81].

كان عهد الأمان الذي كتبه ابن المقفع بهذه الصورة المحكمة سببًا في إيغار صدر الخليفة المنصور على هذا الكاتب الذي تجاوز حدوده وانضم إلى معسكر خصومه وأعدائه. ولذا كان تحريض الخليفة لعماله بقتل ابن المقفع واضحًا في سؤاله:فما أحد يكفنيه؟". والمنصور الذي كان يتمتع بدهاء سياسي شديد لم يرد مواجهة مباشرة بين وبين عمه وبخاصة لعلمه بمكانة ابن المقفع الأثيرة لديه، وإنما اكتفى بالتحريض على قتل ابن المقفع. واستجاب سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب عامل المنصور على البصرة لهذا التحريض بسبب الخصومات الشخصية والكراهية العميقة بينهما فقد"كان سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب يضطغن على ابن المقفع أشياء كثيرة"[82]. وكان غضب المنصور وتحريضه على قتل ابن المقفع بسبب تجرؤه في عهد الأمان مناسبة لسفيان للتخلص من خصيمه وعدوه ابن المقفع بتقطيعه عضوًا عضوًا وإحراقه في التنور[83].وألقى المنصور باللائمة على سفيان بن معاوية في قتل ابن المقفع وأعلن تبرؤه مما حدث وعزل سفيان عن ولاية البصرة وذلك بعد أن قدم عليه عيسى بن علي"[84].

قبل أن يكتب ابن المقفع عهد الأمان كتب رسالة أسماها (رسالة الصحابة) وجهها إلى الخليفة أبي جعفر المنصور. وبخلاف عهد الأمان الذي كتبه ابن المقفع بأمر من عيسى بن علي فإنَّ (رسالة الصحابة) لم يأمره أحد بكتابتها، وإنما كتبها لدواعٍ من نفسه مثلما فعل في تفسيره لكتاب "كليلة ودمنة" في رمزيتها

السردية(الأليجوريّة) وفي كتابيه"الأدب الصغير"و"الأدب الكبير" في نصيهما الأخلاقيّ ومنطقيتهما العقلانيّة. وهذا كله يدلنا على أنَّ ابن المقفع لم يكن كاتبًا عاديًا، وإنما كان كاتبًا ذا طموح كبير إلى تأسيس مشروع سلطويّ ثقافيّ يطمح إلى الشراكة مع السلطة الناشئة العبّاسيّة، وإن لم يواته الحظ في أن يحظى بوظيفة الكاتب السلطانيّ لا في عهد مروان بن محمد ولا في عهدي السفّاح وأبي جعفر المنصور رغم مؤهلاته وبلاغته السلطانيّة وإجادته لصنعته.

أراد ابن المقفع في تأليفه لرسالة الصحابة أن يشكل مؤسسة الخلافة الإسلاميّة العبّاسية على شاكلة الإمبراطورية الفارسيّة الساسانيّة من خلال إرساء معالم الدولة السلطانيّة الناشئة[85]. إنَّ أغلب الكتاب في العصر العبّاسي الذين وردت أسماؤهم في مؤلف الجهشياريّ"الوزراء والكتاب" كانوا من أصول غير عربية، وفي الأغلب كانوا موالٍ فرس. وهذا يعني أنَّ مؤسسة الوزارة العبّاسيّة وديوان التدبير السلطانيّ كانت تُؤسس من خلالهم، وهنا تبرز خطورة العمل الذي قاموا به بخاصة في النصف الأول من العصر العبّاسي. ورغم كون ابن المقفع لم يكن كاتباً سلطانياً للخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور ورغم كونه شاهد عيان على المصير الفاجع الذي آلت إليه نهاية صديقه عبدالحميد الكاتب على يد السلطة العبّاسية إلا أنَّ ذلك لم يثنه عن إنشاء (رسالة الصحابة)، وهي الرسالة التي تأتي زمنيًا بعد تفسيره لكتاب "كلية ودِمنة" الذي بدأه أواخر العصر الأموي مع كتب الآيين الفارسيّة كما بيّنا.

رسّخ ابن المقفع في هذه الرسالة طاعة الخليفة المطلقة، وذلك "بوضع حد لاستقلال الشريعة، وتعدد الاجتهاد الفقهيّ، وذلك بوضع مدوّنة فقهيّة رسميّة يلتزمها الفقهاء في فتاويهم، والقضاة في أحكامهم وهكذا يوضع القاضي تحت سلطة الوالي، وتُضبط الشريعة بضرورات السياسة، وليس العكس كما طمح إلى ذلك الفقهاء، وتنتفي أن تكون الشريعة مرجعًا للمعارضة، وملجأ للأفراد والجماعات يواجهون بها جور السلطان. لقد دخلت الشريعة مع تطور الدولة الإسلاميّة كطرف في اللعبة السياسية. وكلما أرست هذه الدولة قواعدها عملت على إخضاع الشريعة للسلطة السياسيّة وأن تصبح الخطط(الوظائف) الشرعيّة من قضاء وإمامة وفتوى جزءًا من مؤسسة الدولة[86].

ويقصد ابن المقفع بالصحابة بطانة الخليفة وحاشيته والتحذير مما آلت إليه هذه البطانة في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور من انحطاط. يقول ابن المقفع:" ومما يذكر به أمير المؤمنين أمر أصحابه فإن من أولى أمر الوالي بالتثبت والتخيّر أمر أصحابه الذين هم فناؤه، وزينة مجلسه، وألسنة رعيته، والأعوان على رأيه، ومواضع كرامته، والخاصة من عامته، فإنَّ أمر هذه الصحابة قد عَمِلَ فيه من كان وليه من الوزراء والكتاب قبل خلافة أمير المؤمنين عملاً قبيحًا مفرط القبح، مفسدًا للحسب والأدب والسياسة، داعيًا إلى الأشرار، طاردًا للأخيار، فصارت صحبة

الخليفة أمرًا سخيفًا، فطمع فيه الأوغاد، وتزهَّد إليه من كان يرغب فيما دونه"[87].

وكأنه بهذه الرسالة أراد أن يصبح هو من البطانة الصالحة التي يجب أن تكون. وعندما نتأمل مفتتح الرسالة نجد ابن المقفع يؤكد في أكثر من موضع على حسن استماع المنصور للنصائح؛ فهو يقول"فإن أمير المؤمنين_حفظه الله_ يجمع مع علمه، المسألة والاستماع، كما كان ولاة الشر يجمعون مع جهلهم، العُجب والاستغناء"[88]. وبعد ذكر تلك المفارقة بين ولاة الخير وولاة الشر يؤكد ابن المقفع حسن استماع المنصور مرة أخرى"وفي الذي قد عرفنا من طريقة أمير المؤمنين ما يشجع ذا الرأي على مبادرته بالخبر فيما ظن أنه لم يبلغه إياه غيره، وبالتذكير بما قد انتهى إليه. ولا يزيد صاحب الرأي على أن يكون مخبرًا أو مذكرًا"[89].

إنَّ ابن المقفع في هذه الرسالة يصدر عن مرجعية سلطة رمزية عليا تنتقد سلبيات السلطة السياسية العبَّاسية السائدة آنذاك (الخليفة أبي جعفر المنصور) لتقرير ما يجب أن يكون في الدولة الجديدة الناشئة، وهو خطاب جديد في جرأته من كاتب لم يكن كاتبًا سلطانيًا للخليفة(سلطان الله على أرضه)، وهو خطاب جديد أيضًا لأنه خطاب مغاير للخطاب السلطانيّ أواخر عصر بني أمية مع سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب الذي رسّخ صورة الخديم السلطانيّ.

لم تنقص الخليفة أباجعفر المنصور بلاغة الخطاب السلطانيَّ شأنه في ذلك شأن عدد كبير من الخلفاء الأوائل الذين جمعوا بين بلاغة الكلمة وسطوة السيف؛ فقد دافع الخليفة عن شرعيته بخطابات سجالية في خطبه ورسائله موجهة إلى الجميع من رعيته ومعارضيه في حين تأرجح خطاب ابن المقفع السلطانيّ بين خطاب مباشر(رسالة الصحابة) وخطاب رمزيّ أليجوريّ(تفسيره لكتاب"كليلة ودِمنة"، وهو ما سنبحثه في المحور الآتي.

ثانيًا_ابن المقفع والتأسيس للحكاية الوعظيّة (الأليجوريّة) في الأدب العربيّ القديم

إلى جانب بلاغة الترسل الرسميّة ظهر القص الرمزيّ الذي أنتجه كتاب مثقفون ظهروا في العصر العبّاسي على وجه الخصوص أرادوا متلقيًا ذكيًا يلتفت إلى أنساق خطاباتهم الباطنة؛ مستخدمين بلاغة (مخاتِلة) هي بلاغة التقية المتوسلة بالرمز والإيحاء والتعريض. أي أننا أصبحنا إزاء الكاتب السلطاني المخاتِل؛ الذي يعمل مع السلطان ويرسخ هيمنته واستبداده بوصف الخليفة"ظل الله على الأرض" في حين أنَّ خطابه الآخر(غير المعلن) أو المضمر قائمٌ على معارضة السلطان ببلاغة رمزية. وبدأ هذا الخطاب المخاتِل مع ابن المقفع واستمر مع سهل بن هارون وبعض البلاغيين وكتاب الآداب السلطانيّة (مرايا الأمراء العربيّة) .

إنَّ ظهور الخطاب الرمزيّ السرديّ بحمولاته السياسيّة في العصر العبّاسي الأول مؤشر على " اتساع المجالات الكتابيّة التي استبدلت بمحاجة النظم

الشعريّ ومناقضاته مناظرات الكتاب ورسائلهم جنبًا إلى جنب تصاعد أشكال القص الرمزيّ التي انطوت على معارضة السلطة المركزيّة للدولة فضلاً عن أشكال القص الموازية الذي فرضته الحاجات الروحية والذهنية الجديدة للتجمعات والطوائف التي أبرزتها عمليات الحراك الاجتماعيّ في المدن الكبرى التي أصبحت حواضر الخلافة الإسلامية الممتدة"[90].

استفادت سرديات الآداب السلطانيّة في العصر العبّاسيّ إذن من ذلك التشابك العميق الحاصل بين رؤى متعددة العوالم للسلطويّ السياسيّ والمعرفيّ والثقافيّ بتحالفاتهما وتضاداتهما وتعارضاتهما الأمر الذي يؤشر على مجتمع عبّاسي صاعد شديد التعقيد بمكوناته البنيويّة. ولانستطيع الحديث عن نشأة سرديات الآداب السلطانيّة في الأدب العربيّ القديم دون الحديث عن أثر تلك العوالم الناشئة من السياقات السياسيّة والثقافيّة المعرفيّة بالغة التعقيد في إنتاج بلاغة جديدة. ونعني بالبلاغة الجديدة البلاغة القائمة على الرمز والتعريض والوحي والتورية والتقية وبيان الصمت والأمثال والألغاز في مقابل البلاغة الرسميّة التي حظيت بعناية مؤسسة الحكم في العصر العبّاسي. وقد لجأت بعض جماعات المعارضة للحكم العبّاسي آنذاك كالشيعة بفرقها المختلفة وكذلك جماعات الصوفية إلى جانب بعض الجماعات الإثنية مثل الكتاب الفرس إلى هذه البلاغة الجديدة التي أسماها جابر عصفور (بلاغةالمقموعين) ومنها بلاغة التقية التي كان ابن وهب الكاتب(المتوفي بعد سنة 335هـ) أبرز منظريها في كتابه"البرهان في وجوه البيان"[91].

ابن وهب الكاتب والتنظير لبلاغة التقية:

أراد ابن وهب الكاتب الشيعيّ بكتابه"البرهان في وجوه البيان" معارضة كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ المعتزليّ(ت 255هـ) معارضة بلاغية وبيان النقص الذي اعترى كتاب الجاحظ كما يقول ابن وهب؛ فقد صدّر هذا البلاغي خطبة كتابه بقوله:"أمّا بعد: فإنك كنت قد ذكرتَ لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه كتاب"البيان والتبيين"، وإنك وجدته إنما ذكر فيه أخبارًا منتخلة، وخطبًا منتخبة، ولم يأتِ فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان، فكان عندك ما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نُسِبَ إليه"[92]. ولما كان بيان الجاحظ _كما يرى ابن وهب الكاتب_ قاصرًا عن مفهوم بيان العرب وبلاغتها فإنه اقترح في كتابه وجوهًا أخرى للبيان ومنها (بيان الصمت)؛ فالبيان عند ابن وهب الكاتب على أربعة أوجه: فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تُبنَ بلغاته، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان، ومنه البيان بالكتاب وهو الذي يبلغ من بعد وغاب"[93]. ويقول ابن وهب عن دالة"الصمت":" وللسكوت أوقات هو فيها أمثل من الكلام وأصوب، فمنها السكوت عن جواب الأحمق والهازل والمتعنت. وفي ذلك يقول الشاعر[94]:

وأصمتُ عن جوابِ الجهلِ جهدي وبعضُ الصمتِ أبلغُ في الجوابِ

"وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس"(...) فليكن وكذلك مداراة خواصهم وأهل العقل منهم فإنَّ لكل قوم رؤساء وأفاضل. والمرؤوسون أتباع الرؤساء والنظراء".[95]

إنَّ الجاحظ المعتزلي لم يغفل عن بلاغة الصمت ولكن كان له كما بيّن حمّادي صمود موقفان من القضية: موقف مبدئي عام يدخل في نطاق مقارعة الخائفين والمتهيبين الذين يقدمون السلامة على المنفعة، ويدعون إلى الصمت تقية وتجنبًا للمكاره، وموقف بلاغي فنيّ يكتسب فيه الصمت دلالته من الموضع والمقام، وبذلك استطاع أن يوقف بين موقفه الصارم من الأولين واستغلال قيمته في إطار نظريته البلاغية العامة. ولعلَّ أحسن ما يمثل هذه النزعة التوفيقية قوله" وليس الصمت كلّه أفضل من الكلام كلّه، ولا الكلام كله أفضل من السكوت كلّه، بل قد علمنا أنَّ عامة الكلام أفضل من عامة السكوت"[96].

لم تشكل بلاغة الصمت محورًا لكتابات الجاحظ في حين أسست هذه البلاغة الباطنة أساس بلاغة ابن وهب الكاتب في كتابه"البرهان في وجوه البيان". وقد كان انتماء ابن وهب العقائديّ إلى الشيعة الإماميّة وراء إلحاحه وتأكيده على هذا النوع من البلاغة المستترة وراء التقية خوفًا، ربّما من قمع السلطة العباّسية له ولمثقفي فئته لكون بلاغتهم"تتناقض مع مصالح المجموعات الحاكمة[97]"؛ وهو ما قد يفسر تأكيد ابن وهب الكاتب على الفصل بين (بلاغة السخيف) وهو كلام العامة والرعاع والسوقة، و(بلاغة الجزل) المتمثلة في كلام الخاصة والعلماء والعرب الفصحاء والكتاب والأدباء؛ أي(بلاغة الصمت)؛ وهي بلاغة التقية.

- تمثيلات السرد الرمزية عند جماعة "إخوان الصفاء وخلان الوفاء":

سعت جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء برمزيتها الفلسفية الباطنية العميقة إلى تشكيل العالم المثال الذي تصبو إليه، وفي الوقت نفسه تمثيل بلاغة التقية الساعية إلى نقد مؤسسة الحكم العبّاسي[98]. وقد تأسست هذه الجماعة الباطنيّة الغامضة في القرن الرابع للهجرة(القرن العاشر للميلاد) وكان موطنها البصرة، ولها فرع في بغداد، ولم يُعرف من أشخاصها سوى خمسة[99]. قال عنهم أبوحيّان التوحيدي" وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنِّسَتْ بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولتسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقاديّة والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانيّة، والشريعة العربيّة فقد حصل الكمال[100]". وقد خُصِصت الرسالة الخامسة والأربعون من رسائل هذه الجماعة لبيان كيفية معاشرة إخوان الصفاء وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا

جميعاً[101]. وقد نسبهم ابن تيمية في فتواه عن طائفة النصيرية إلى أنَّ الإخوان من أئمتهم[102]. كما قال عنهم المستشرق دي بور"إنَّ آراء إخوان الصفاء ظهرت في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم العربي: كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز، وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق وذلك عن طريق إخوان الصفاء"[103]. ورأى محمد عابد الجابريّ أنَّ الرسائل المنسوبة إلى هذه الجماعة التي ظهرت زمن المقابسات العباسيّة منسوخة في دكاكين الورّاقين أقدم من عصرهم، وأنها تعود إلى طائفة من الفلاسفة الإسماعيليين، وليست إلى جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء[104].

"لقداستخدم إخوان الصفاء كلمات السر والحروف التي ترمز إلى بعض القضايا التي يختص بها تنظيمهم. وقد حيّرت هذه الحروف وهذه الرموز الباحثين ولم يوضح الإخوان معانيها إلى أتباعهم فظلت عصية عن الفهم". [105]وأشار الإخوان إلى ذلك في الرسالة الجامعة حيث قالوا:"لمّا تحقّق عندنا أنه لابدَّ أن تقع رسالتنا هذه في يد غير أهلها أو من عساه يرفضها ويجحدها ويعكرها بجهله إذا خفيت عليه معانيها ولايعلم الغرض الذي قصدنا إليه فيها من توحيد الله وإقامة عدله في خلقه وجب علينا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ونستر ما نريد بأن نوضح بعلامات ينغلق معناها ويعتاص حلها ويعسر فتحها إلا على من هو أهلها. ورأينا أن نكتب ما نريد أن لايشرك إخواننا في الوقوف عليه بحروف ركبناها وكلمات نظمناها وهذه صورة الحروف"[106].

و يبدو أنَّ هذه الجماعة السرية التي ظهرت في القرن الخامس للهجرة قد استعارت تسمية "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" من باب"الحمامة المطوّقة" من كتاب"كليلة ودِمنة" إذ يقول الملك دبشليم للفيلسوف بيدبا: قد فهمتُ مثل المتحابين بقطع بينهما الكذوب الخائن النمّام، وما يصير إليه أمره؛ فأخبرني عن إخوان الصفاء كيف يبدأ تواصلهم، ويستمتع بعضهم ببعض"[107]. وقد جاء في رسائل إخوان الصفاء:" اعلموا أنَّ دولة الخير يبدأ أولها من أقوام أخيار فضلاء يجتمعون في بلد، ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقًا بأنهم يتناصرون ولايتخاذلون ويتعاونون ولايتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضًا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم وفيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضًا. فابشروا أيها الإخوان بما أخبرناكم، وثقوا بالله في نصرته لكم، إذا بذلتم مجهودكم، كما وعد الله تعالى" والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا"و"لينصرنَّ الله من ينصره""ألا إن حزب الله هم الغالبون"[108].

وقد وظَّفت هذه الجماعة تمثيلات السرد الرمزية القائمة على الأليجوريا في "رسالة الحيوان"، وهي تمثيلات رمزية على درجة كبيرة من الخطورة إذا نُظِرَ في مراميها التأويلية في أبعادها السياسيّة والعقائدية إذ "توزعت الشخصيات الرامزة

ببين قطبين متنافرين: أشرار وأخيار. الأشرار يمثلهم جنس الإنسان الذي يرمز إلى حكام دولة الشر(العبّاسيين) الذين اغتصبوا الخلافة من أهلها _كما يرى الشيعة_ فصاروا أعداء للأنبياء، وقتلة للأئمة. والأخيار جنس الحيوان المظلوم المقموع الذي يلعب دور الرمز لطوائف الشيعة في كل ما وقع عليهم، وفوق كائنات هذا الجنس الأخير يرفرف اليعسوب" ، أمير النحل وزعيمها، يحرك جناحيه حركة خفيفة، يسمع لها نغم مثل الزير من أوتار العود، ويشير إلى ما اختصه به ربه من جزيل مواهبه ولطيف أنعامه بما لايحصيه، ويتحدث عن ما أنعم الله عليه به وعلى آبائه وأجداده[109]". وجاء في الرسالة كذلك"آتانا(الله) الملك والنبوة التي لم تكن من بعدنا لحيوانات أُخَر، وجعلها وراثة من آبائنا وأجدادنا، وذخيرة لأولادنا وذرياتنا، يتوارثونها خلفًا عن سلف إلى يوم القيامة[110]". ويأتي في هذه الرسالة" اعلم أيها الأخ إنا قد بيّنا في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب، ولاتظن بنا ظن السوء، ولاتعد هذه الرسالة من ملاعبة الصبيان، ومخارفة الإخوان، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظًا وعباراتٍ وإشارات، كيلا يخرج بنا عما نحن فيه، وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها، وفتح قلوبكم وشرح صدوركم ونور بصائركم لمعرفة أسرارها، ويسر لكم العمل بها"[111].

كان بياننا لتشكلات الحكاية الرمزية الأليجورية في السرد العربي القديم رغبةً منا في بيان الأنساق الثقافيّة الخطيرة التي شكّلت هذا النوع الرمزيّ من حكايات الحيوان المتوسل ببلاغة الباطن. وسنتخذ من كتاب" كليلة ودِمنة" أنموذجًا لهذه البلاغة الباطنة التي شكلت" أدب مرايا الأمراء العربيّة" بعد ابن المقفع مثل "كتاب النمر والثعلب" لسهل بن هارون و"حكاية الأسد والغوّاص" لمؤلف مجهول من القرن الخامس للهجرة و"فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء" لابن عَرَبَ شاه الحنفيّ في القرن التاسع للهجرة وغيرها.

- خطاب المقدمات في "كليلة ودِمنة" والتأسيس لتلقٍ مغاير: ثنائية الظاهر والباطن

نبّه عبدالوهّاب عزّام محقق أقدم نسخة عربية معروفة إلى الآن من كتاب"كليلة ودمنة" إلى أن تعدد نسخ الكتاب العربية بسبب تعدد ترجماته؛ فقد ترجمه "عبدالله بن المقفع، ثم ترجمه عبدالله بن هلال الأهوازيّ، ونظّمه أبان اللاحقيّ ثم سهل بن نوبخت ثم ابن الهبّارية من بعد"[112].وكذلك تُرجِمَ الكتاب من العربيّة إلى الفارسية أيام السامانيين، ثم ترجمه نصر الله بن عبدالحميد في عهد الغزنويين، ثم ترجمه الكاشفيّ في القرن العاشر، ونُظِمَ بالفارسية أكثر من مرة[113].

إنَّ التباينات الكبيرة بين نسخ هذا الكتاب عائدة أيضًا، كما يعلل عبدالوهاب عزّام، إلى رغبة بعض النساخ والمترجمين والكتاب في تيسيره على المتلقين الشعبيين من خلال فك استغلاق أسلوب ابن المقفع المعقد في بعض السياقات[114].

وهذا يعني أنَّ الكتاب انتقل في مجال تداوله من البلاغة الرسمية إلى البلاغة الشعبيّة فشكّل بهذا الانتقال مساحات كبيرة للتأويلات الثقافية المشتبكة مع تأويلاته السياسية والاجتماعيّة المعرفية لموضوع "إصلاحية المثقف الحكيم في مواجهة السلطة المستبدة".ورغم تفك الكتاب وتبعثره الظاهر بسبب اختلاف نسخه[115] إلا أنَّ التأويل الدلاليَّ يسمح لنا بالكشف عن الأنساق الثقافية cultural paradigmatics التي يشتغل عليها خطاب"كليلة ودِمنة" بوصفه كتابًا مؤسسًا لبلاغة الآداب السلطانية العربية؛ يشتمل على نسقين أحدهما ظاهر معلن والآخر نسق مضمر يفككه النسق الظاهر وينقضه[116].

بيّن ابن المقفع في باب عرضه لكتاب"كليلة ودِمنة" خطابي الظاهر والباطن اللذين اشتمل عليهما الكتاب في قوله" فأمّا هذا الكتاب فجمع لهوًا وحكمة، فاجتباه الحكماء لحكمته، والسخفاء للهوه.[117] إنَّ هذا البيان التصديريّ لابن المقفع يعني وجود نوعين من المتلقين؛ المتلقي الأول هو المتلقي الذي سيكتفي بقراءة خطاب الظاهر ولن تتجاوز قراءته حدود تزاويق الكتاب للتسلية والمتعة السطحية، والمتلقي الآخر هو الذي لن يكتفي بالخطاب الظاهر وإنّما سيتغلغل إلى معانيه العميقة الباطنة وما فيها من تأويل. وهذا المتلقي هو الذي يريده ابن المقفع ويشترط وجوده كي يتحقق الغرض من وضع الكتاب من خلال التمثُّل بمعانيه الباطنة والتدبُّر بها واستبار أغوارها والعمل بها.

حدّد ابن المقفع شروطًا ومواصفات ومعايير لمتلقي الكتاب أهمها التدبُّر في قراءته والعمل بما جاء فيه. يقول:" فأول ما ينبغي لمن طلب هذا الكتاب أن يبتدىء فيه بجودة قراءته والتثبت فيه، ولا تكون غايته من بلوغ آخره قبل الإحكام له، فليس ينتفع بقراءته ولايفيد منه شيئًا".[118] وتتكرر الإشارة إلى مواضع التدبُّر في الكتاب مثل"فليس ينبغي أن يجاوز شيئًا إلى غيره حتى يحكمه ويتثبت فيه وفي قراءته وإحكامه. فعليه بالفهم لما يقرأ أو المعرفة حتى يضع كل شيء موضعه وينسبه إلى معناه، ولايعرض في نفسه أنه إذا أحكم القراءة له وعرف ظاهر القول، فقد فرغ مما ينبغي له أن يعرف منه. كما أن رجلاً لو أتي بجوز صِحاح من قشور لم ينتفع به حتى يكسره ويستخرج مافيه. فعليه أن يعلم أن له خبيئًا وأن يلتمس علم ذلك"[119]و" من قرأ هذا الكتاب فليقتدِ بما في هذا الباب، فإنني أرجو أن يزيده بصرًا ومعرفة فإذا عرفه اكتفى واستغنى عن غيره، وإن لم يعرفه لم ينتفع به، فيكون مثله كمثل الذي رمى بحجر في ظلمة الليل، فلا يدري أين وقع الحجر ولا ماذا صنع. وأنّا لما رأينا أهل فارس قد فسروا هذا الكتاب وأخرجوه من الهندية إلى الفارسية ألحقنا بابًا بالعربية ليكون له أسًا ليستبين فيه أمر هذا الكتاب لمن أراد قراءته، وفهمه، والإخبار منه". [120] وتعضد الحكايات المثلية في هذا الباب معاني الكتاب ومطالبه الباطنة القائمة على التأويل من خلال آلية تداخل السرد الحكائي وبخاصة باب(الأسد والثور) الذي يعد أكبر أبواب الكتاب.

يمكن استخلاص ثلاث صور للمتلقي في كتاب"كليلة ودمنة" كما يقرر عبدالفتاح كيليطو الذي وقف عند مجاز(الجوز الصِحاح والقشرة)؛ إن متلقي هذا الكتاب لا يخرجون عن:

_المتلقي السخيف الذي يتوقف عند السرد، عند الهزل واللهو أي عند الأحداث السردية في حد ذاتها.

_المتلقي الفطن الذي يجتاز مرحلة " اللهو" ليصل إلى الحكمة، ولكنه يتوقف عند هذا الشوط.

_المتلقي العاقل الذي يستوعب الحكمة ويخضع سلوكه لأوامرها وفقًا لقراءة التدبُّر[121].

لم يلتزم ابن المقفع بما دعا إليه في تصديره لكتابه من الالتزام بخطاب الباطن المقصورة معرفته على الألباب ذوي الحكمة الباطنة؛ فقد أسفر عن مقاصده الباطنة(الخبيئة) إسفارًا معلنًا وذلك في أمرين؛ الأول "رسالة الصحابة" التي وجّهها إلى الخليفة أبي جعفر المنصور، وكأنّه يعلمه كيف يكون الحكم وكيف تكون البطانة الصالحة للملك، وذلك في جرأة منقطعة النظير لايتُوقع صدورها آنذاك من كاتب إنمّا منزلته منزلة الخديم السلطانيّ. والآخر في كتابته (عهد الأمان) لعم الخليفة عبدالله بن عليَّ الذي مثَّل سلطة معارضة للخليفة؛ أي لجوء ابن المقفع إلى سلطة معارضة للملك. فابن المقفع لم يكتفِ بالخطاب المجازيّ التمثيليّ الأليجوريّ وإنمّا أضاف إليه خطابًا ترسليًا مباشرًا غير مستتر ببلاغة التقية. "وهو ما يعني اختلال التوازن بين الظاهر والباطن. واندفع المضمر إلى إعلان نفسه على نحو ما فعل ابن المقفع(الكاتب/ الضحية) الذي لم يطق صبرًا على الكتمان ففشل في تحقيق التوازن بين فعل التقية وفعل التوصيل، وهما الفعلان اللذان تقوم بهما حكاية الحيوان الرمزية (الأليجورية)."[122]

إنَّ الحكاية الإطارية التي جاءت في ترجمة علي بن الشاه الفارسيّ"بهنود بن سحوان" بيّنت السبب الذي من أجله عمل بيدبا الفيلسوف الهنديّ رأس البراهمة لدبشليم كتابه الذي سماه "كليلة ودِمنة" وجعله على ألسن الطير والبهائم والطير صيانةً لغرضه فيه من العوام. وضنًّا بما ضمنه عن الطغام وتنزيهًا للحكمة وفنونها ومحاسنها وعيوبها إذ هي للفيلسوف مندوحة ولخاطره مفتوحة ولمحبيها تثقيف ولطالبيها تشريف".[123] وقد جاء في مقدمة ابن الشاه الفارسيّ ذكر للحكاية الإطارية لكتاب "كليلة ودمنة" ممثلة في حكاية الملك دبشليم واستبداده وطغيانه بعد أن ملّكه الهنود عليهم، وتصدي الفيلسوف بيدبا لمخاطبة الملك دبشليم وما حدث من سجنه ثم عفو الملك عنه وأمره بتأليف كتاب"كليلة ودِمنة"[124].

النسق والنسق الناقض:

تشتمل طبعة عبدالوهّاب عزّام على قصة انتساخ الكتاب وتوجيه كسرى أنوشروان طبيبه برزويه للعثور عليه"فبينما هو في عز ملكه وبهاء سلطانه إذ بلغه

أن بالهند كتابًا من تأليف العلماء، وترصيف الحكماء، وتدبير الفقهاء، قد مُيِّزت أبوابه وأثبتت عجائبه على أفواه الطير والبهائم والوحش والسباع والهوام وسائر حشرات الأرض، مما يحتاج إليه الملوك في سياسة رعيتها وإقامة أودها وإنصافها. فلا قوام للرعية إلا بحسن سياسة الملوك، وسعة أخلاقها، ورأفتها ورحمتها. ولذلك لم يدع كسرى أنوشروان اقتناء ذلك الكتاب الذي بلغه عنه أنه ببلاد الهند، وضمه إلى نفسه والاستعانة به على سياسته، والعمل بحسن تدبيره"[125] ثم إنَّ الملك أمر بأن تُفتح خزائن الذهب والفضة لبرزويه وأمره أن يأخذ منها ما أحب فسجد برزويه للملك، ورفع رأسه وقال: عشت أيها الملك حميدًا مخلدًا. إنا بحمد الله قد أفادنا الله، في دولة الملك وبهاء ملكه وعز سلطانه، ما لم نأمله. وكل ما أنعم الله علينا به، من الله ومن الملك. ولاحاجة لي إلى شيء من ذلك. لكني أريد أن أسأل الملك حاجة يسيرة يكون لي في قضائها ذكر وفخر. قال الملك: وما تلك الحاجة؟ قال برزويه: إن رأى الملك أن يأمر بُزُرْجمِهر بن البختكان أن يضع لي في رأس هذا الكتاب بابًا باسمي، وينسب إليه شأني وفعلي ليكون لمن بعدي عبرة وتأديباً، ويحيا به ذكري ما حييت في الدنيا، وبعد وفاتي"[126]." فمن قرأ هذا الكتاب فليعرف السبب الذي وضع عليه كتاب كليلة ودمنة، وحول من أرض الهند إلى أرض فارس، وليعرف فضل الملوك وطاعتهم، ويؤثرها على سائر الأعمال، وليعلم أن الشريف من شرفته الملوك، ورفعته في دولتها"[127].

يمثل كتاب "كليلة ودمنة" الكتاب النادر الذي تقطع دون الوصول إليه الأعناق لنفاسته في موضوعه السلطانيّ من آداب الملوك. وقد أوشك الطبيب برزويه أن يلقى حتفه لو افتضح أمره ولكن توسله بالحيلة وكتمان صديقه الحكيم الهنديّ"أزويه" لسره مكّنه أخيرًا من الوصول إلى الكتاب"فشفعه الهنديّ فيما طلب، وأعطاه حاجته من الكتب، ودفع إليه كتاب "كليلة ودِمنة". فلما وقع برزويه في تفسير الكتب ونسخها، أقام على ذلك زمانًا عظمت فيه مئونته ونفقته، وأنصب فيه بدنه، وسهر فيه ليله، ودأب فيه نهاره من الخوف على نفسه"[128].

إنَّ الباب الذي مثَّل مكافأة الطبيب الفارسي برزويه هو"باب برزويه الطبيب من كلام بُزُرْجِمِهر بن البختكان"، وهو الباب الذي استعاض به برزويه عن سنوات شقائه في بلاد الهند بحثًا عن كتاب "كليلة ودِمنة" العصي على الوصول. يسرد برزويه في هذا الباب سيرته الذاتية المعرفية في بحثه عن الحقيقة وانتهائه إلى الشك في الأديان الموروثة وتعظيم سلطة العقل رغم انتمائه إلى الارستقراطية الفارسية ؛ فوالده كان من المقاتلة وأمه كانت من عظماء الزمازمة وفقهائهم في دينهم.

ينتهي الأمر ببرزويه إلى الإعلاء من قيمة العقل وذلك في الحكاية المثلية الرمزية التي أوردها في نهاية هذا الباب: الرجل الذي ألجأه الخوف إلى بئر تدلّى فيها وتعلق بغصنين نابتين على شُفرها فوقعت رجلاه على أربعة أفاعٍ، ونظر إلى

أسفل البئر فإذا هو بتنينٍ فاغرٍ فاه نحوه. ورفع بصره إلى الغصنين فإذا في أصولهما جرذان أبيض وأسود يقرضانهما دائبين لايفتران. فبينما هو على ذلك يهتم بالحيلة لنفسه إذ نظر فإذا قريب منه كوارة نحل فيها شيء من عسل، فتطعم منه واشتغل بحلاوته عن التفكّر في أمره، ونسى الحيات الأربع التي رجلاه عليها ولايدري متى يثرن به أو إحداهن. ولم يذكر أن الجرذين دائبان في قطع الغصنين، وأنهما إذا قطعاهما وقع في فم التنين فهلك. فلم يزل لاهيًا ساهيًا حتى هلك"[129].

لقد أتبع ابن المقفع هذه الحكاية المثلية الرمزية(الأليجورية) بخطاب تفسيري لمعاني المرموزات على لسان برزويه"فشبهتُ البئر بالدنيا المملوءة آفاتٍ وشرورًا ومخاوف ومتالف، وشبّهتُ الحيات الأربع بالأخلاط الأربعة التي تعمّدت الإنسان، ومتى يَهِج منه شيء فهو كالحُمَة من الأفعى والسم المميت. وشبّهتُ الغصنين بالحياة. وشبّهتُ الجرذين بالليل والنهار، وقرضهما دأبهما في إنفاذ الآجال التي هي حصون الحياة. وشبّهتُ التنين بالموت الذي لابد منه. والعسل هذه الحلاوة القليلة التي يصيبها الإنسان فتشغله عن نفسه، وتُلهيه عن التحيّل لخلاصه، وتصده عن سبيل نجاته. فصار أمري إلى الرضا بحالي، وإصلاح ما استطعت من عملي لمعادي؛ لعلّي أصادف فيما أمامي زمانا فيه دليل على هداي، وسلطان على نفسي، وأعوان على أمري. فأقمتُ على ما وصفتُ من حالي. وانصرفتُ من أرض الهند إلى بلادي، وانتسختُ من كتبهم كتبًا كثيرة، ومنها هذا الكتاب"[130].

تأتي سيرة الطبيب الفارسي (برزويه) نسقًا ناقضًا للنسق الذي اشتملت عليه قصة انتساخ الكتاب في بلاد الهند؛ فبرزويه في نهاية هذا الباب لايعدو كونه خادمًا أمينًا مطيعًا لأوامر كسرى أنوشروان، وينتهي هذا الباب بتأكيد ابن المقفع" فمن قرأ هذا الكتاب فليعرف السبب الذي وضع عليه كتاب كليلة ودمنة، وحُوِّل من أرض الهند إلى أرض فارس، وليعرف فضل الملوك وطاعتهم، ويؤثرها على سائر الأعمال، وليعلم أن الشريف من شرّفْته الملوك، ورفعته في دولتها"[131]. إنَّ هذا الخطاب التفسيري يحتفي بالبلاغة السلطانية القامعة ويؤكد المراتبية الطبقية الساسانية(عهد أردشير) في حين تأتي سيرة الطبيب الفارسي برزويه لتحتفي بسلطة العقل الناقضة لأية سلطة أخرى سواها بما في ذلك السطوة الرمزية للأديان الموروثة التي تحرّر منها الطبيب الفارسي[132]، وذلك يعني تحررًا من سلطة أي قيد (سلطة دينية أو سلطة سياسية). يشتمل كتاب "كليلة ودِمنة" إذن على نسقين؛ نسق ظاهر يحتفي بالاستبداد السلطانيّ، ونسق آخر مضاد (ناقض) يفكك النسق الظاهر، وهو النسق الذي يحتفي بقوة العقل(الحيلة) التي تنتصر دائمًا على القوة البحتة. ويمثل الكتاب بخطاباته التفسيرية وبرمزيته الأليجورية الصراع القائم بين هذين النسقين المتعارضين.

مجازات التمثيل الرمزيّ (الأليجوريّ) في "كليلة ودِمنة":

تنبّه بعض البلاغيين العرب القدامى إلى المنحى المجازيّ التأويليّ في

كتاب"كليلة ودِمنة"؛ فقدجعل ابن الأثير (ت 637 هـ)كتاب"كليلة ودِمنة" بنوعه السردي الرمزي في دائرة المجاز بما يقتضيه من التجوّز في الدلالة الخفية "كقول القائل في كليلة ودمنة: قال الأسد، وقال الثعلب، فإنَّ القول لا وُصلة بينه وبين هذين بحالٍ من الأحوال، وإنّما أُجري عليهما اتساعًا محضًا لاغير"[133]. و"عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز"لغير مشاركة بين المنقول والمنقول إليه"[134].

لقد جعل الفلاسفة النقاد المسلمون من شُرّاح أرسطو كتاب "كليلة ودِمنة" بوصفه أنموذجًا دالاً على المقابلة بين المحاكاة الشعرية والقص، ونتيجة هذه المقايسة التي قاموا بها اختزِلَ كتاب" كليلة ودمنة" في الحكاية الوعظية ذات المغزى في مقابل التخييل غير المحدود والممكنات التأويلية التي يتميز بها الشعر العربيّ القديم. يقول ابن سينا(ت428هـ):"وليس الفرق بين كتابين موزونين لهم؛ أحدهما فيه شعر، والآخر فيه مثل ما في "كليلة ودمنة" وليس بشعر بسبب الوزن فقط حتى ولو لم يكن يشاكل كليلة ودِمنة وزن، صار ناقصًا لا يفعل فعله، بل هو يفعل فعله من إفادة الآراء التي هي نتائج وتجارب أحوال تُنسب إلى أمور ليس لها وجود وإن لم يوزن، وذلك لأنَّ الشعر إنمَّا المراد فيه التخييل لا إفادة الآراء، فإن فات الوزن نقص التخييل. وأمّا الآخر لغرض فيه إفادة نتيجة التجربة"[135].

في مقابل محدودية التأويل لكتاب "كليلة ودِمنة" الذي قام به شُرّاح أرسطو من الفلاسفة المسلمين لكتاب"كليلة ودِمنة" نجد التفات اللغويين والمؤرخين ومعبري المنامات والمصنفين إلى الممكنات التأويلية لرموز الحيوانات في الثقافة العربية الإسلامية، وقد سبق أن أوردنا في حديثنا عن جماعة "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" تمثيلاتهم الرمزية في رسائلهم وبخاصة رسالتهم المسماة"رسالة الحيوان". وسننظر إلى مراتبيات الحيوانات الواردة في كتاب"كليلة ودِمنة" بتفسير ابن المقفع الذي أضفى على هذا الكتاب أبعادًا تأويلية لا تُفهم إلا من خلال ربطها بالسياقات السياسيّة والتاريخيّة والثقافيّة لعلاقة(المفسَّر: ابن المقفع) بمؤسسة السلطة السياسية العبّاسية من خلال صراع الأنساق الظاهرة والمضمرة. ومن أبرز الحيوانات في هذا الكتاب رمزية (الأسد)و رمزية ابن آوى (الثعلب) إلى جانب ورود حيوانات أخرى في أبواب الكتاب المتعددة مثل النمر والذئب والأسود والعلجوم والبوم والغربان والقرد والغيلم والثور والحمار والحمامة المطوقة والغراب والسلحفاة والظبي والجرذ والسنور وغيرها.

أورد بعض المؤرخين العرب القدامى رؤيا أم الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور؛ فقد ذُكِرَ عنها أنها قالت"رأيتُ لما حملتُ بأبي جعفر المنصور كأنَّ أسدًا خرج من قبلي فأقعى وزأر وضرب بذنبه، فأقبلت إليه الأُسْدُ من كل ناحية، فكلما انتهى إليه أسد منها سَجَد له"[136]. ودلالة الأسد في المنام كما عبّرها ابن سيرين وسواه من المفسرين"سلطان شديد البطش ظالم مجاهر متسلط بجرأته لا يأمنه صديق ولاعدو(...) ومن رأى أنه أخذ جرو أسد في حجره فإنَّ امرأته تضع غلامًا

إن كانت حاملاً وإلا فإنه يحمل ولد أمير في حجره"[137].

إنَّ سيميائية" الأسد" في الثقافة العربيّة الإسلاميّة تُحيل على "المُلك" و"القوة"و"الجبروت"و"البطش"؛ فقد عدّد ابن خالويه للأسد خمسمائة اسم وصفة. وزاد عليه عليّ بن قاسم بن جعفر اللغويّ مائة وثلاثين اسمًا، فمن أشهرها: أسامة والبيهس والنآج والجخدب والحارث وحيدرة والدوّاس والرئبال وغيرها. "وكثرة الأسماء ، كما يقول الدُميريّ، تدل على شرف المسمّى"[138]. وقد بدأ الدُميريّ بذكر "الأسد" في كتابه"حياة الحيوان الكبرى" لأنه أشرف الحيوان المتوحش؛ إذ منزلته منها منزلة الملك المهاب لقوته وشجاعته وقساوته وشهامته وجهامته وشراسة خلقه، ولذلك يُضرب به المثل في القوة والنجدة والبسالة وشدة الإقدام والجرأة والصولة. ومنه قيل لحمزة بن عبدالمطلب رضي الله عنه أسد الله، ويُقال : من نبل الأسد أنه اشتق لحمزة بن عبدالمطلب من اسمه"[139].

لقد مثّل الأسد شخصية سردية رئيسة في "كليلة ودِمنة"، وجاء اسمه في أطول أبواب "كليلة ودمنة" وهو "باب الأسد والثور" وباب"الأسد وابن آوى" في حين أن مصنفات أدبية سلطانية لاحقة ظهرت في العصر العبّاسيّ حملت اسم"الأسد" ومنها"الأسد والذئب"، وهو مصنف للجاحظ ذكره ابن النديم ولم يصل إلينا[140]، وكذلك"الأسد والغوّاص" لمؤلف مجهول ينتمي إلى القرن الخامس للهجرة. إلى جانب ورود أسماء حيوانات أخرى مثل "النمر والثعلب" لسهل بن هارون و"الصاهل والشاحج" لأبي العلاء المعري[141] وغيرها.

يتأسس كتاب"كليلة ودِمنة" رمزيًا بواسطة أليجوريا الحيوان، ومراتبية الحيوانات في الكتاب لها تأويل ثقافيّ باطن ذو علاقة بالخبيء الكامن الذي لمح له ابن المقفع في باب"عرضه للكتاب" و متخيّل السلطة الرمزي الذي سعى ابن المقفع إلى تحقيقه في تحالف أبدي بين "القوة"و"العقل"[142]. وخطاب ابن المقفع في تفسيره لكلية ودمنة خطاب سرديّ مخاتل؛ ففي حين يُفهم من التلقي الظاهر للكتاب أنه كتاب يرسخ البلاغة القامعة السلطانية في تثبيت المراتب والإبقاء عليها يفكك ابن المقفع رموز القوة والبطش ويحيلها إلى نهايات مندحرة حين تنتصر رموز العقل والحكمة(ابن آوى، الحمامة المطوقة) على رموز القوة(الأسد، الفيل). أي أنَّ تفسير ابن المقفع لهذا الكتاب يحوي خطابين متعارضين مما يشكل مفارقة كبرى قصد إليها ابن المقفع ويفهمها المتلقي المتدبر لمطالب الكتاب ومقاصده كما جاء في "عرض الكتاب لعبدالله بن المقفع".

إنَّ رمزية الأسد في "كليلة ودمنة" ليست رمزية القوة والبطش والانتصار فقد كانت مآلات الأسد جميعها في الكتاب تنتهي إلى الهزيمة والاندحار والوقوع فريسة الخديعة والمخاتلة والموت من قبل حيوانات ضعيفة استعملت عقلها الذي قادها إلى "الظفر" والنجاة. وقد احتفت الحكايات جميعها بالحيلة(العقل) في سياقات الكتاب. يقول الفيلسوف بيدبا للملك دبشليم في نهاية باب "مهرايز ملك الجرذان"

:"فإذا كان هذا الحيوان الضعيف المهين احتال بمثل هذه الحيلة حتى تخلّص من عدوه، ودفع الضرر عن نفسه، فما يجب أن تقطع الرجاء من الإنسان الذي هو أكيس الحيوان وأكمله وأحكمه، أن يدرك من عدوه ما أراد بحيلته وتدبيره"[143].

إنَّ أول تمثُّل للأسد في الكتاب يبدأ في "باب الأسد والثور" بظهور الأسد "بنِكلة"الذي كان"مزهوًا متكبرًا منفردًا مكتفيًا برأيه"[144]. وينتهي به الأمر إلى أن يحتال عليه ابن آوى(الثعلب) ويحرضه على قتل صديقه الثور (شنزبة). وينتهي الأسد إلى الندم على الاستماع لمقالة الواشي المحتال الماهر بالخِلابة(الثعلب دِمنة) الذي أفسد بتشبيهه وتلبيسه الود الثابت بين المتحابين(الأسد والثور). وفي باب "الأسد وابن آوى" يستمع الملك الأسد أيضًا إلى أقوال البطانة الفاسدة فيبعد عنه الوزير الحكيم (ابن آوى)، وابن آوى في هذا الباب هو نقيض رمزية الثعلب في الموروث الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ الذي وُصِفَ بأنه" سبع جبان، مستضعف ذو مكر وخديعة، لكنه لفرط الخبث والخديعة يجري مع كبار السباع، ومن حيلته في طلب الرزق أن يتماوت وينفخ بطنه ويرفع قوائمه حتى يُظن أنه مات فإذا قرب منه حيوان وثب عليه وصاده"[145]. والثعلب (ابن آوى) في "باب الأسد وابن آوى" هو نقيض الثعلب (دِمنة) في "بابي الأسد والثور"و"الفحص عن أمر دمنة"؛ فالثعلب "دمنة" طموح لايقنع بمكانته ويرى أنَّ" المنازل متنازعة مشتركة، فذو المروءة ترفعه مروءته من المنزلة الوضيعة إلى المنزل الرفيعة، والذي لامروءة له يَحُطّ نفسه من المنزلة الرفيعة إلى المنزلة الوضيعة، والارتفاعُ من ضعة المنزلة إلى شرفها شديد المؤنة، والانحطاط منها إلى الضعة هين يسير"[146].

إنَّ بدايات الأبواب التي يتألف منها الكتاب تقوم على طلب من الملك وإجابة من الفيلسوف تبين أنّ الخطاب السردي بينهما كان "شراكة سردية" تحول الملك من موقع القوة إلى موقع المتلقي لمقالة بيدبا الذي يتلاعب بالسرد ويجرد الملك من قوته الظاهرة في بداية كل باب"اضرب لي مثل...". إنَّ السارد(بيدبا) الحكيم، في هذا التمثيل الرمزيّ، صورة أخرى من دمنة"داهية أريب" يقوم بتدمير أسطورة القوة بأسطورة القص، ويخلع عن القمع براثنه ويعريه في مواجهة العقل. فتبدو القوة القمعية أعجز من الأسد الذي يتلاعب به دمنة كالدمية، لا يستطيع أن يفعل شيئًا إزاء تكاتف إخوان الصفاء وتآلفهم. ويقوم هذا القاص، ثانيًا، بتأكيد فاعلية القص عندما يستبدل بسطوة القوة قدرة القص على تغيير مصائر الملوك والرعية"[147].

تشتمل بدايات الأبواب(مقدمات أبواب الكتاب) على ثنائيات ضدية كبرى تشكل محور الباب نفسه؛ ففي باب(الأسد والثور) يتحدث الباب عن الرجلين المتحابين يقطع بينهما الكذوب الخئون، ويحملهما على العداوة والشنآن. وفي باب(الفحص عن أمر دِمنة) يتحدث عن خبر الواشي المحتال الماهر كيف يفسد بتشبيهه وتلبيسه الود الثابت بين المتحابين، وإلام آل أمره وكيف كانت عاقبته. وفي

باب(الحمامة المطوّقة) يتحدث عن إخوان الصفاء كيف يبدأ تواصلهم، ويستمتع بعضهم ببعض. وفي (باب البوم والغربان) مثل المغتر بالعدو المبدي التصريح".

الحجاج السردي في كتاب "كليلة ودِمنة"

- حجاج القوة في مقابل حجاج العقل والحيلة: عقل الكاتب (المثقف السلطاني) في مواجهة السلطة الباطشة

عرَّف ابن منظور (الحيلة)[148] بأنَّ" الحَيْل: القوة. وما له حَيْل أي قوة، والحِيلة بالكسر: الاسم من الاحتيال(...). ويُقال: لاحيلة له ولا احتيال ولامَحالة ولامَحيلة؛ قال ذو الرّمة:

أمِنْ أجل دارٍ صيَّر البينُ أهلَها أيادي سبَا، بعدي، وطال احتيالها؟

قوله: طال احتيالَها، يُقال احتالت من أهلها أي لم ينزل بها حولاً.

ابن الأعرابي: مله لاشدَّ الله حَيْلَه! يريد حيلته وقوته. ويقال: هو أحيل منك وأحول منك أي أكثر حيلة... ".

حظيت الحيلة بعناية اختصاصات معرفية كثيرة كالفقه وبخاصة الفقه الحنفي والقضاء والسياسة والهندسة الميكانيكية والتجهيزات الهيدروليكية والطب(الحيل الطبية) والفلسفة وعلم الاجتماع والاستراتيجيات الحربية والمباحث التاريخيّة وشعرية الخطابات والتحليل القصصيّ. ورغم أنَّ الحيلة اقترنت في كتب التراث العربيّ بالعلم كعلم الحيل الشرعية أو علم الحيل الساسانية فإنَّ هذا اللفظ(علم الحيل) هو في الأصل الترجمة القديمة المقترحة لتعريب اللفظ الإغريقيّ ميكانيكا Mechania. فمقولة الحيلة تقريباً توافق مقولة الإغريقية التي تعني ذكاء[149].

أورد ابن النديم مصنفات عدة تحمل اسم كتاب "الحيل" لأبي بكر الرازيّ و"كتاب الحيل"لأحمد بن موسى"، كتاب الحيل الروحانية" لإيرن، "كتاب الحيل" لبني موسى بن شاكر، "كتاب الحيل" للخصّاف، "كتاب الحيل" لمحمد بن الحسن الشيباني، كتاب"الحيل" لمحمد بن سعد،"كتاب الحيل" للهرثميّ الشعرانيّ، كتاب"حيلة محالة"لأبي زيد الأنصاري[150].

أثنى صاحب كتاب"السياسة والحيلة عند العرب" على الحيلة وحرّض على استعمالها؛ إذ يقول في بيانه ل"فضل العقل وما قيل فيه" إنَّ الحيلة لما كانت ثمرة العقل ومستخرجة بقوانين، وطرقه في استخراجها غوامض العلوم ومحاسن الفنون المختلفة الأصول والمنافع وجب أن تكون للإنسان خاصة من دون غيره من الحيوان[151]".

أورد صاحب هذا الكتاب أسماء عدد من المؤلفات الخاصة بالحيل والحيلة التي راجت رواجًا كبيرًا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهي : كتاب المدايني(المدائني) المسمى بالمكايد والحيل، وكتاب(الهفوات والنادرة) عن الأصمعي، وكتاب(ابن الخطيب المشهور بلطف التدبير). وقد جعل المؤلف الحيل

أنواعًا وأقسامًا هي: حيل الملائكة والجن، وحيل الأنبياء، وحيل الخلفاء والسلاطين، وحيل الوزراء والعمال والمتصرفين، وحيل القضاة والعدول والوكلاء، وحيل الفقهاء، وحيل العباد والمتعبدين والمتزهدين، وحيل القواد والأمراء وأصحاب الشرط، وحيل الأطباء، وحيل الشعراء، وحيل التجار والسوقة، وحيل بني ساسان وهم الطرقية، وحيل اللصوص والعيّارين، وحيل النساء والصبيان، وحيل الحيوان فيمن احتال وانعكست عليه حيلته. وقد بيّن ابن مسكويه أنَّ"الحيلة خير من الشدة، والتأني أفضل من العجلة، والجهل في الحرب خير من العقل، والفكر هناك في العاقبة مادة الجزع...أضعف الحيلة أنفع من أقوى الشدة، وأقل التأني أجدى من أكثر العجلة"[152].

إنَّ كتاب" كليلة ودِمنة"، الذي فسّره ابن المقفع، قائم في بنيته التكوينية على توالد الحيل السردية بدءًا من الحيلة السردية الكبرى، وهي توسل ابن المقفع بالحكاية المثلية الأليجورية الرمزية التي عرّبها من الفهلوية إلى العربية لتوجيه رسالة رمزية إلى الخليفة أبي جعفر المنصور في حسن سياسة الرعية وضرورة تحالف المثقف(العقل)، وهو في الكتاب الفيلسوف بيدبا مع (القوة) التي يمثلها الملك دبشليم وانتهاء هذا التحالف أو عدم قيامه أصلاً سيؤدي لا محالة إلى انهيار تراتبيات الملك السلطانيّ وتلاشيه بظهور دولة"العقل".

لقد بيّنت مقدمة الكتاب التي وضعها بهنود بن سحوان المعروف بعليّ بن الشاه الفارسيّ السبب الذي من أجله عمل بيدبا الفيلسوف الهنديّ رأس البراهمة لدبشليم ملك الهند كتابه الذي سماه "كليلة ودِمنة"، وجعله على ألسن البهائم والطير صيانةً لغرضه فيه من العوام، وضنًا بما ضمّنه عن الطغام"[153]. إنَّ استبداد الملك دبشليم وطغيانه على الرعية دفع الفيلسوف بيدبا إلى مناصحته في مقالة طويلة دبجها بالحكم والقصص والأمثال. وقد دفعت هذه المناصحة الملك دبشليم إلى وضع الفيلسوف بيدبا في السجن بضعة أيام. وعندما تبيّن للملك سوء صنيعه بالفيلسوف استدعاه واتخذه وزيرًا، وطلب منه بعد زمن أن يؤلف له كتابًا في سياسة الملوك. وبعد أن أنجز الفيلسوف المهمة كاملة وأسمى كتابه"كليلة ودِمنة" سأل الملك أن يدوِّن كتابه، ويحتاط عليه كي لا يخرج من بلاد الهند إلى بلاد فارس[154].

لقد خلق ابن المقفع من تعريبه لكتاب"كليلة ودمنة" (حيلة سردية) كبرى لضمان إصغاء الخليفة أبي جعفر المنصور لهذا الخطاب السرديّ الرمزيّ الخاص بسياسة الملوك مع الرعية، ومثلما اشتملت الحكاية الإطارية الكبرى لهذا الكتاب على تحالف العقل مع القوة وتنصيب بيدبا وزيرًا للملك المستبد دبشليم، أراد ابن المقفع ترويض قوة أبي جعفر المنصور، وكان طموحه الباطن الذي لم يعلنه أن يصل إلى منصب الوزير الكاتب، وهناك شواهد قوية على هذا الطموح؛ فقد بدأ ابن المقفع في تعريب كتابه في المرحلة الانتقالية بين نهايات الدولة الأموية وبدايات تأسيس دولة بني العبّاس في حين أنَّ "رسالة الصحابة" و"عهد الأمان" كتبهما في أواخر سني

حياتـه؛ قبيل مقتلـه ؛ أي فـي العصـر العبّاسـي. لقد كـان خطـأ ابـن المقفـع القاتـل الـذي أودى بحياتـه فـي تلـك القتلـة الشـنيعة التـي لـم يسـتحقها أن لـم يكتـفِ برمزيـة "كليلـة ودِمنـة" وخطابهـا الـذي يجمـع بـين الظـاهر والبـاطن، وإنمـا تـدخّل فـي سياسـة الدولـة العليـا وتنظيراتهـا عنـدما خاطـب المنصـور خطابًـا مباشـرًا ينطلـق مـن مرتكـزات قـوة ربّما استمدها ابن المقفع من انتصار العبّاسيين بجيوش الخراسانيين بقيادة أبـي مسلم الخراسانّي، وعندما لم يحظَ ابن المقفع بمطلبه تحالف مع سلطة معارضة هي عم الخليفة الطامع في انتزاع الحكم منـه، ووجّـه إلـى الخليفـة أبـي جعفر المنصـور كلامًـا شديدًا قاسيًا لاذعًا على لسان عمه عبدالله بن عليّ.

تـرد لفظتا(الحيلـة) و(الحيـل) بوصـفهما مـن المصـطلحات المفتاحيـة الكبـرى لكتاب"كليلة ودمنة"؛ فقد جاء في باب(عرض الكتـاب لابـن المقفـع)" هذا كتـاب كليلـة ودمنة. وهو مما وضعته علماء الهند من الأمثال والأحاديث التي التمسوا بهـا أبلـغ مـا يجـدون مـن القـول، فـي النحـو الـذي أرادوا. ولـم يـزل العقـلاء مـن أهـل كـل زمـان يلتمسون أن يُعقل عنهم، ويحتالون لذلك بصنوف الحيل، ويطلبون إخـراج مـا عنـدهم مـن العلـل. فدعاهم ذلـك إلـى أن وضـعوا هذا الكتـاب، ولخصـوا فيـه مـن بليـغ الكـلام ومتقنه على أفواه الطير والبهائم والسباع، فاجتمع لهم من ذلك أمران: أمّا هم فوجدوا متصرفًا في القول، وشعابًا يأخذون فيها. وأمّا هو فجمع لهوًا وحكمة فاجتبـاه الحكمـاء لحكمته، والسخفاء للهوه"[155].

وقد بدأ الكتاب بباب توجيه كسرى أنوشروان برزويـه إلـى بـلاد الهند لطلب الكتاب، وفي هذا الباب ذكر للحيلـة التـي احتالهـا الطبيـب الفارسـيّ برزويـه للحصـول على كتاب "كليلة ودِمنة" من بـلاد الهند تنفيذًا وامتثالاً لأمر كسرى أنوشروان. فقد أقام برزويه فـي بـلاد الهند مـدة مـن الـزمن وخـالط الأشـراف مـن العلمـاء والفلاسـفة، وخالط السوقة مدعيًا أنه "قدم بلادهم لطلب العلم والأدب، وأنـه محتـاج إلـى معونتهم على ماطلب من ذلك، ويسألهم إرشاده إلى حاجته"[156].

يقول ابـن المقفـع "فلمـا عـزم علـى مـا أراد مـن أمـره، وهـمَّ بالبعثـة فـي طلـب كتاب "كليلة ودمنة" وانتساخه قال في نفسه: من لهذا الأمر العظيم ، والأدب النفيس، والخطب الجليل الذي يزين به ملوك الهند دون ملوك فارس؟ وقد هممنـا ألا نـدع_ مـع بعد السفر، وصـعوبة الأمـر، مخـاطر الطريـق، وكثـرة النفقـة_طلب هذا الكتـاب حتى نصل إلى نسخه ونقف علـى إتقانـه ورصـانـة أبوابـه وعجائبـه. ولا بـدَّ لنـا مـن أن ننتخب من نريد إرساله في ذلك من هذين الصنفين من الكتـاب والأطبـاء؛ فـإنَّ أهل هذين يجتمع عندهم جوامع من بحـور الأدب وكنـوز الحكمـة فـي إنـاة وتـؤدة، وتجربـة ونفاذ حيلة، وتحفظ وتحرز وكمال مروءة ودهاء وفطنة وحلم وتصـنع ولطـف سياسـة وكتمان سر"[157].

وعندما يفضي الطبيب الفارسيّ بسره إلى صديقه الحكيم الهنديّ أزويـه يقـول له أزويه:"فإنك قدمت بلادنا لتسلبنا علومنـا الرفيعـة وكنوزنـا النفيسـة فتذهب بهـا إلـى

بلادك لتسر بها ملكك وكان قدومك بالمكر، و ومصادقتك بالخديعة؛ ولكن لما رأيت صبرك، وطول مواظبتك على طلب حاجتك، وتحفظك من أن تسقط في الكلام_ في طول لبثك عندنا..."[158].

عندما لايفطن الإنسان إلى توظيف الحيلة بمهارة يكون في ذلك هلاكه من خلال هذه الحكاية الرمزية الدالة على الأخلاط الأربعة في الإنسان، و"غريزة الشهوة" عنده التي تعميه عن رؤية الحقيقة فينشغل بالوهم الذي يقوده إلى الفناء وذلك في حكاية الرجل والبئر التي بيّناها.

يبرر دمنة رغبته في الانضمام إلى بطانة الملك الأسد بأنَّ "ذا المروءة والعقل والحكمة ترفعه مروءته إلى المنازل الرفيعة "إنَّ المنازل متنازعة مشتركة، فذو المروءة ترفعه مروءته من المنزلة الوضيعة إلى المنزلة الرفيعة، والذي لا مروءة له يحط نفسه من المنزلة الرفيعة إلى المنزلة الوضيعة، والارتفاع من ضعة المنزلة إلى شرفها شديد المؤنة والانحطاط منها إلى الضعة هين يسير. وإنما مثل ذلك كالحجر الثقيل.."[159]. ولذلك بدأت حيلة دِمنة للتقرب من الملك ببيان فائدة ذي المروءة لصحبة السلطان؛ إذ أراد أن تكون مروءته هي السبب وليس معرفة الأسد أباه"، وأحب دِمنة أن يصيب الكرامة من الأسد، والمنزلة عنده وعند جنده، ويعلمهم أنَّ ذلك ليس لمعرفة أبيه فقط ولكن لرأي دِمنة ومروءته"[160]، رغم تحذير أخيه له من صحبة السلطان في قوله:" أمّا إذا كان هذا من رأيك فإني أحذرك صحبة السلطان؛ فإنَّ في صحبة السلطان خطرًا عظيمًا. وقد قالت العلماء: أمور ثلاثة لايجترىء عليها إلا الأهوج، ولا يسلم منها إلا القليل: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السم للتجربة. وإنّما شبه العلماء السلطان بالجبل الوعر الذي فيه الثمار الطيبة، وهو معدن السباع المخوفة؛ فالارتقاء إليه شديد، والمقام فيه أشد وأهول"[161].

إذا كانت الحيلة منجاة لصاحبها فإنَّ بعض الحيل مدمر له وقاضٍ عليه وذلك عندما تنقلب الحيلة لعلاقتها بعالم الشر والوهم، ولذا فإنَّ "مؤسسة الأدب تتوسل بهذه القصص لترسخ في الضمائر تصورًا مخصوصًا لبعض العوالم العرفانيّة حتى تحافظ بطريقتها على عقد الأمة الاجتماعيّ، فعوالم الحيلة العرفانيّة هبي عوالم "الخطأ" أو "الغش" أو "الخديعة" و"الكيد" و"المكر" و"الروغان"و"النفاق"؛أي العوالم التي تضطرب فيها أسس الحقيقة والاعتقاد"[162].

يحتال دِمنة على الثور شنزبة لإحضاره إلى الأسد، وبعد تقريب الأسد لشنزبة واتخاذه مستشارًا وأمينًا على أسراره انقلبت الحيلة على دِمنة، وأصبح تابعًا عاديًا من الأتباع الكثر في حاشية الملك بعد أن استأثر الثور بمكانته . يقول دمنة لأخيه كليلة يشكو له انقلاب الأحوال:"ألا تعجب لعجز رأيي وصنيعي بنفسي ونظري فيما ينفع الأسد، وإغفالي أمر نفسي حتى جلبت ثورًا غلبني على منزلتي؟ قال كليلة: أصابك ما أصاب الناسك؟ قال دِمنة: وكيف كان ذلك؟ قال كليلة"[163].

يستشهد كليلة بحيل متداخلة تولدت عن حكاية "الناسك"[164]. يقول دِمنة"وإني لما نظرت في أمري الذي أرجو أن يعود لي منه ما غلبت مما كنت فيه، لم أجد شيئًا غير الاحتيال لشنزبة حتى يفارق الحياة"[165].ويحفل كتاب "كليلة ودِمنة" بمواضع كثير تحذر من الحيلة الشريرة التي تدمر صاحبها في مقابل مواضع أخرى تحتفي بالحيلة في سياقها الإيجابي(غير المدمر)، من مثل:

_"زعموا أنه كان وكر لغراب في شجرة في جبل. وكان بقربه حجر أسود. وكان الغراب كلما فرّخ عمد الأسود إلى فراخه فأكلها. فاشتدّ ذلك عليه، وبلغ منه مبلغاً شديدًا. فشكا ذلك إلى صديق له من بنات آوى وقال: أردت أن أستأذنك في شيء هممت به إن أنت وافقتني عليه. قال: وما هو؟ قال: أن آتي الأسود وهو نائم فانقر عينيه لعلي أفقأهما. فقال ابن آوى: بئست الحيلة هممت بها! فالتمس أمرًا تصيب منه حاجتك؟ ولا يصل فيه مكروه إليك. وإياك أن يكون مثلك مثل العلجوم الذي أراد قتل السرطان فقتل نفسه[166].

_"وإنّما ضربتُ لك هذا المثل لتعلم أنَّ بعض الحيل مدمر على صاحبه، مهلك له. ولكن انطلق فالتمس ملياً،، فإذا ظفرت به فاخطفه..."[167].

_"وإنَّما ضربتُ لك هذا المثل لتعلم أنَّ الاحتيال ربمّا أجزى مالاً تُجزي القوة"[168].

إنَّ توالد الحيل في كتاب "كليلة ودِمنة" ظاهر في هذا الباب؛ إذ تتوالد الحيل في الحكايات المثليّة لبيان انتصار العقل في مقابل القوة فمن حيلة الأرنب والأسد[169] إلى حيلة الثلاث سمكات "زعموا أنَّ غديرًا كان فيه ثلاث سمكات" زعموا أن غديرًا كان فيه ثلاث سمكات: كيسة وأكيس منها وعاجزة."[170] كما تشكل الحيلة محور باب بأكمله مثل " باب الحمامة المطوقة" وباب" البوم والغربان" وباب" القرد والغيلم"، كما قد يلجأ الملك إلى الحيلة مثل حيلة مهرايز ملك الجرذان، و"يؤدي التضاد بين الحقيقة والوهم ومتضمنيها إلى تناقض بين السذاجة والاحتيال من جهة وبين المعرفة والجهل من جهة أخرى، ليتكون بناء لذلك مجالان دلاليان: إيجابي سمته الخير يضم المعرفة والحقيقة واللاوهم. وسلبي سمته الشر يضم الوهم واللاحقيقة والجهل، بينما تتوزع اللاحقيقة واللاوهم. وقد يكون للخير كما يكون للشر. والسذاجة هي التي تجمع بين الوهم والحقيقة وتكون كذلك خيرًا أو شرًا. فالحقيقة تؤسس بتضادها مع الوهم السذاجة بما هي تصديق والتباس، بينما يؤسس نفيها مع ضده الاحتيال بما هو كذب وتلبيس، ويتميز الأخير في ذلك بوعيه للمعطيات الجارية والتي هي من صنعه"[171].

إنَّ الحيلة قائمة على استراتيجية الخداع؛ فأثناء عملية التخاطب تتبارز استراتيجيتان استراتيجية الخداع واستراتيجية محاولة اكتشاف الخداع؛ فالمتكلم " لو شاء أن يبطل حقًا أو يحق باطلاً لفعل"، وهذه الخاصية تجعله كالحية ذات اللسانين" لكن الكلام أحيانًا يفضح المتكلم وينبىء عما يجيش في صدره حتى وإن حاول التستر

مثلاً[172]".

يشغل الحجاج مساحة كبيرة من كتاب"كليلة ودمنة" وبخاصة باب(الفحص عن أمر دِمنة)، وهو الباب الذي نسبه البيرونيّ و ابن عمر اليمنيّ إلى ابن المقفع، كما أثبت البحث الأدبي المقارن خلو النسخة الأصلية للكتاب (البنج تانترا) منه[173]. وهذا الباب يأتي بعد باب (الأسد والثور) وبعد قتل الأسد صديقه الثور (شنزبة) استجابة منه لتحريض دمنة إياه. إنَّ هذا الباب المؤسس على الحجاج يُفتتح كما هو الحال في سائر أبواب الكتاب بطلب من الملك دبشليم لبيدبا الفيلسوف" قد سمعتُ خبر الواشي المحتال الماهر بالخِلابة كيف يفسد، بتشبيهه وتلبيسه، الود الثابت بين المتحابين؛ فأخبرني إلام آل أمره، وما كانت عاقبته"[174]. يدخل الوزير والمستشار دِمنة السجن بعد سماع النمر عتاب كليلة لدمنة على سوء رأيه في إيغار الأسد.

لقد نجح دمنة في خطابه القضائيّ واستطاع الدفاع عن نفسه أمام الأسد والقضاة، واستخدم الحجاج المغالط للإيهام بالحقيقة و"لجعل السامع ينساق بسرعة إلى نتيجة معينة؛ ولعلَّ في هذا ما يقربه من المنهج السفسطائي، حيث يكون الإيهام والمغالطة هما المؤسسان للبنية المنطقية للحجاج"[175]. يمتاز الحجاج القضائيّ بأنه "حجاج تبريري" فهو ينطلق من دعاوى وفرضيات يليها حشد من المبررات والمسوغات النصية والتفسيرية قبل الانتهاء إلى القرارات والأحكام النهائية". ولعلَّ خصوصية الحجاج القضائي هي التي جعلت ر.بلانشي يقول:"إنَّ أصالة تدخلات القاضي والمحامي لا تكمن في القياس والاستنباط بل في إقامة المقدمات وتأويلها. ويتم هذا على صعيد القضية الكبرى أولاً، ثم على صعيد الوقائع والمعطيات"[176].

يبدأ حجاج دمنة القضائيّ عندما قرر الملك الأسد أن يرفع أمره إلى القضاء كي يحكم فيه" فلما سمع الأسد قوله ارتاب به، فأخرجه وأمر بالفحص عنه ورفعه إلى القضاء لينظر في أمره. فسجد دمنة للملك وقال : أيها الملك، لستَ بحقيق بمعاجلة أحد بالعقوبة عن قول الأشرار دون الفحص والتثبت. وإني لواثق عن فحصك ببراءتي وتصديق مقالتي"[177].

ويستعين خطاب دمنة الحجاجيّ القضائيّ بالأقيسة التمثيلية للتدليل على صحة ما يقول(مثل المرأة وعبدها)، (مثل الطبيب الجاهل المتكلف)، (مثل الحرّاث وامرأتيه العاريتين ومثل المرزبان وامرأته والبازيار). وتنتهي هذه الأقيسة التمثيلية بتعقيبات متشابهة في مرماها" إنما ضربت لك المثل لئلا تعجل لأمر فيه تشبيه وكذب فإن الكذب معنت لصاحبه، و" إنَّما ضربت هذا المثل في جماعتكم كي لا تتكلموا بما لا تعلموا تلتمسون به رضا غيركم"،" وأنت أيضا أيها المتكلم أمرك عجيب"،"وإنَّما ضربت لكم هذا المثل لتعلموا أن من عمل بمثل ما عمل به البازيار كان جزاؤه العقوبة في العاجل والآجل". ويستعين دمنة كذلك في حجاجه المغالطي بالقياس التام من مثل: يقول دمنة مخاطبًا الأسد محاولا إثبات براءته" لو كنت مذنبًا هربت من الأرض وكان لي فيه مذهب ولكن لثقتي وبراءتي ونصيحتي، لم أبرحه

ولم أفارقه[178]".

يتكون هذا القياس من مقدمتين صغرى وكبرى:

المقدمة الأولى: المذنب يذهب من الأرض.

المقدمة الثانية: من لايهرب فهو بريء.

النتيجة: أنا لم أهرب، فأنا بريء[179].

وينتهي الحجاج المغالطي إلى النجاح المؤقت الذي سرعان ما ينتهي إلى فشل دمنة بعد كشف أمره بوسائل أخرى تختلف عن الحجاج الذي تفوق فيه تفوقًا كبيرًا. في حين أن حجاج الحيلة (الإيجابية) ينتهي دائمًا إلى النجاح.

لعلّ أهم ما يميز كتاب"كليلة ودِمنة" أنه نوع سرديّ مؤسس للبلاغة السلطانية المخاتلة ذات الخطابين الظاهر والباطن، ولذلك لانتفق مع فرج بن رمضان الذي وصف بنية الكتاب بأنها " بنية محافظة في حد ذاتها ومناوئة لأي تغير جذري لنظام المعرفة ونظام السلطة(...) وقابلة بكل سهولة للتحوّل إلى آلية أو أداة لإعادة إنتاج الواقع القائم وتأمين بقائه"[180] إنّ كتاب"كليلة ودِمنة" يجب ألا يختزل في سياقات القمع الظاهرة التي ينقضها العقل والحيلة كما بيّنا.

الخاتمة

كانت مقاربتنا لكتاب "كليلة ودمنة" مقاربة ثقافية تأويلية نظرًا للأهمية المركزية الكبرى التي شكلها هذا الكتاب فيما يتصل بالسرديات السلطانية العربية، وبخاصة العلاقة الإشكالية بين المثقف(الكاتب الديوانيّ السلطانيّ) والسلطة السياسية، وهذه هي أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- مثّلت رسائل سالم أبي العلاء وعبدالحميد بن يحيى الكاتب في عهدي هشام بن عبدالملك ومروان بن محمد أواخر العصر الأموي أوليات الكتابة السلطانية العربية أو (أدب مرايا الأمراء العربية)، وبخاصة رسالة عبدالحميد الكاتب إلى جماعة الكتاب وعهد مروان بن محمد إلى ابنه عبيدالله(ولي عهده) مما يفند ادعاء بعض الباحثين العرب والمستشرقين إرجاع الآداب السلطانية العربية إلى مؤثرات أجنبية خالصة(فارسية ساسانية أو يونانية)، ونحن لا ننفي هذه المؤثرات ولكن نريد أن نثبت أن البلاغة العربية السلطانيّة كانت بارزة في العصر الأموي مع انتقال الدولة من التنظيمات القبلية إلى دولة كبرى ممتدة على غرار الإمبراطوريات آنذاك(البيزنطية والفارسية) وبخصوصية فرضها نظام الخلافة الإسلامية.
- كانت الهجنة الثقافية الكبرى التي حدثت في العصر العبّاسي واشتراك العرق الفارسي في الحكم ممثلاً في القواد العسكريين والوزراء تحول خطير جرى في العصر العبّاسي الأول، كما كانت الإيديولوجيا السلطانية العبّاسية المستندة إلى إرادة الله واختياره في تنصيب الخليفة أبي جعفر المنصور (سلطان الله على أرضه) وتبرير شرعية الخليفة تحول آخر خطير في طبيعة الخطاب السلطانيّ الذي أفرز خطابات سلطانية مراوغة. ويمثل كتاب"كلية ودمنة" الذي فسّره ابن المقفع أنموذجًا دالاً على البلاغة السلطانية الجديدة المخاتلة؛ فقد اشتمل تفسير ابن المقفع للكتاب على نسقين ثقافيين متعارضين؛ النسق الثقافي الظاهر الذي يرسخ القمع السلطاني واحترام التراتبيات الطبقية في حين يفكك النسق الباطن إيديولوجية القوة ويحتفي بانتصار العقل الذي يمثله المثقف السلطاني على القوة التي يمثلها الحاكم، وذلك في سياق مشروع تأسيسي أراد من خلاله ابن المقفع إحداث شراكة حقيقية بين مؤسسة السلطة العبّاسية ممثلة في الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور ومؤسسة الكتاب السلطانيين بواسطة عقد اجتماعي قائم بين الطرفين؛ وأي خروج على هذا العقد من قبل السلطة السياسية يعني انهيارها وإقامة (دولة العقل) على أنقاضها.
- إنَّ خطاب ابن المقفع في تفسيره لكتاب "كليلة ودمنة" خطاب سردي مخاتل؛ ففي حين يفهم من التلقي الظاهر للكتاب أنه كتاب يرسخ البلاغة القامعة السلطانية في تثبيت المراتب والإبقاء عليها يفكك ابن المقفع رموز

القوة والبطش ويحيلها إلى نهايات مندحرة حين تنتصر رموز العقل والحكمة(ابن آوى، الحمامة المطوقة، القرد) على رموز القوة(الأسد، الفيل)؛ أي أن تفسير ابن المقفع لهذا الكتاب يحوي خطابين متعارضين مما يشكل مفارقة كبرى نبّه إليها ابن المقفع عندما أشار في باب(عرض الكتاب) إلى قراءة الظاهر وقراءة الباطن(التدبُّر). وقد عضد حجاج القوة والحيلة في "كليلة ودمنة" هذا الخطاب السردي المخاتل القائم على تعارض نسقين.

- كان كتاب"كليلة ودمنة" ببلاغته المراوغة نوعًا سرديًا مؤسسًا للحكاية الوعظية (الأليجورية) في العصر العبّاسي. وقد لجأت بعض جماعات المعارضة للحكم العبّاسي آنذاك كالشيعة بفرقها المختلفة وجماعات الصوفية إلى جانب بعض الجماعات الإثنية مثل (الكتاب الفرس) إلى هذا الخطاب السرديّ الرمزيّ القائم على بلاغة الباطن. كما نظّر ابن وهب الكاتب الشيعيّ بكتابه"البرهان في وجوه البيان" لبلاغة التقية المتوسلة بالرمز والإيحاء والتعريض. واستثمرت جماعة (إخوان الصفاء وخلان الوفاء)، الجماعة الفلسفية الباطنية السرية التي ظهرت في القرن الخامس للهجرة هذا الخطاب في رسائلها وبخاصة (رسالة الحيوان).
- إن ابن المقفع الذي عاش عهدين : أواخر عصر الدولة الأموية وبدايات تأسيس دولة بني العبّاس كان منتصرًا للمؤثر الفارسيّ الساسانيّ وناقلاً أمينًا لتقاليده الكتابية والإبداعية في عصر الهجنة الثقافية الجديدة الحادثة في المجتمع العبّاسي الصاعد آنذاك. وقد اهتمت نصوص ابن المقفع وترجماته بتركيب النموذج السياسيّ الفارسيّ الساسانيّ وبنائه بوصفه نموذجًا كونيًا صالحًا للاقتداء. وأغفلت كتب ابن المقفع ورسائله الإشارة إلى المرجعيات العربيّة والإسلاميّة إغفالاً مطلقًا في مقابل ذكره لبعض المرجعيات الفارسية من أقوال حكماء الفرس وملوكهم، وهذا يجعل ابن المقفع كما قال محمد عابد الجابري "صاحب مشروع حضاريّ قوامه إلباس الدولة العبّاسية الناشئة لباس الدولة الساسانية"، وهذه الدولة يجب أن يحظى فيها المثقف الفارسيّ بالشراكة مع مؤسسة السلطة العبّاسية ممثلة في الخليفة العبّاسي.

الهوامش

1. انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربيّ، محدداته وتجلياته**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2004، ص338.
2. أطلقت آن لامبتون A.K.S Lambton على هذه المؤلفات اسم **(مرايا الأمراء) The Mirrors of Princes** انظر: أ.ك.إس لامبتون،**"الفكر السياسيّ عند المسلمين"**، ص 102 في حسين نافعة وكليفورد بوزورث في: **تراث الإسلام**، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978 ،ج2، ص 102.
3. **كليلة ودِمنة**، تحقيق: فوزي عطوي، ط1، دار صعب، بيروت، 1980م، ص 218. وجاء في تحقيق لويس شيخو لهذا الباب:" قال الفيلسوف للملك: إنَّ الولاة في قلة تعاهدهم الرعية في هذا وأشباهه اليوم أسوأ تدبيرًا لانتقال الناس من بعض المنازل إلى بعض وتركهم منها ما قد لزموه وجرت لهم المعايش فيه من قبل الملوك والتماس أهل الطبقة السفلى مراتب الطبقة العالية وانتشار الأمور وفساد الأدب ومنازعة اللئيم للكريم ثم الأشياء تجري على مثال ذلك حتى تنتهي إلى الخطر العظيم الجسيم من مزاحمة الملك في ملكه ومضادته فيه"، انظر: **كتاب كليلة ودمنة**، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت.ن، ص248.
4. **الأليجوريا (Allegory)** عرّفها معجم أوكسفورد بأنها"قصة رمزية تحمل في ثناياها معنى أخلاقيًا غير معناها الظاهر". انظر: معجم أوكسفورد-**The Oxford English Arabic Dictionary of Current Usage**, Edited by N.S.Doniach,London Press,1983

إنَّ بلاغة الأليجوريا قائمة على التمثيلات الرمزية، وهذا يعطيها قوة ترميزية كبيرة أكثر من الخطاب السردي المباشر وبلاغتها قائمة في الأصل على الاستعارات الرمزية metaphors لخلق المفارقات بين خطاب الظاهر والباطن. انظر: **http://en.wikipedia.org/wiki/Allegory** .**3/17/2013**. وقد عرّفها إحسان عبّاس بأنه "مهما تتعدد معانيها فإنها تعني تمثيلاً أدبيًا أو تصويريًا أو دراميًا ذا ظاهر يحمل معنى أعمق، وكثيرًا ما تكون أمثولة أخلاقية، ومن أبسط صورها الخرافات المحكية على ألسنة الحيوانات". انظر: **عبدالحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**، دراسة وإعداد: إحسان عبّاس، ط1، دار الشروق، عمّان، 1988، ص165.

5. انظر: **الأسفار الخمسة أو البنجاتنترا**، ترجمة: عبدالحميد يونس، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980، ص ص 255_270؛ محمد رجب النجّار، **التراث القصصيّ في الأدب العربيّ(مقاربات سوسيو_سردية)**، ط1، منشورات ذات السلاسل، الكويت ، 1995 ، ص ص111_116 ،(عروبة الكتاب أو معضلة الانتماء والتأليف).
6. انظر: مجدي محمد شمس الدين إبراهيم، **كليلة ودمنة بين الأصول القديمة والمحاكاة الشرقية**، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986م.
7. انظر: **كليلة ودمنة، نقله من الفهلوية عبدالله بن المقفع**، تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، تعليق: طه حسين، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1941، ص 21.
8. **من حديث الشعر والنثر**، ط1، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969م، ص 49.

9. صدرت النسخة الفرنسيّة سنة 2003م أمّا الترجمة العربيّة فقد صدرت عن: دار الساقي، بيروت،2008م، ترجمة:جمال شحيّد ومراجعة: مروان الداية.
10. **المرجع السابق،** ص 42.
11. انظر :**في دلالية القصص وشعرية السرد،** ط1، دار الآداب، بيروت، 1991، ص ص15_81(من أجل علم دلالة عربيّ).
12. يقول الجاحظ في **"البيان والتبيين":** وقد يجب أن نذكرَ بعض ما انتهى إلينا من كلام خُلفائنا من وَلَد العبّاس، ولو أن دولتهم عجميّة خُراسانية، ودولة بني مَرْوان عربيّة أعرابيّة وفي أجناد شاميّة"، انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين،** تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.ن،ج3، ص366.
13. جابر عصفور، **"تحول النموذج الأصلي للشاعر"** ، مجلة العربي، الكويت، العدد 231، أكتوبر 1994، ص 73.
14. انظر : شوقي ضيف، **العصر الإسلاميّ،** ط7، دار المعارف، القاهرة، د.ت.ن.
15. **ديوان الراعي النميري،** تحقيق: فايبرت(weipert)، طبعة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت،1980 ، ص63؛ نقلاً من :كتاب مبروك المناعي، **الشعر والمال،** بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، ط1، منشورات كلية الآداب، منّوبة، 1998،(سلسلة الآداب)، ص101.
16. **ديوان عدي بن الرقاع العامليّ،** تحقيق :حسن محمد نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990 ،ص ص82 _83 .
17. جابر عصفور، **تحوّل النموذج الأصلي للشاعر،** ص ص 73_74 .
18. **المرجع السابق،** ص75.
19. انظر: عبدالعزيز الدوري، **العصر العبّاسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي،** ط3، دار الطليعة ، بيروت،1997."معنى الانتقال من الأمويين إلى العبّاسيين"، ص ص36_41.
20. انظر: الجهشياري، **الوزراء والكتاب،** تحقيق: إبراهيم صالح، ط1، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي ، أبوظبي، 1430هـ/ 2009م. تأمل أسماء الكتاب العرب الواردة فيه: عبيدالله بن أوس الغساني، عمرو بن سعيد بن العاص، عبدالله الحميري، قبيصة بن ذؤيب بن حلحلة الخزاعي، ربيعة الجرشي، القعقاع بن خُليد العبسي، سليمان الحميري وغيرهم.
21. جابر عصفور، تحول **النموذج الأصلي للشاعر،** ص 74.
22. تدفقت الكتب التي حملت اسم صناعة الكتابة وأدب الكاتب في العصر العبّاسي وما تلاه من عصور انظر مثلاً: ابن قتيبة(ت276هـ)، **أدب الكاتب؛** ابن الأثير(ت637هـ)، **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**؛ شهاب الدين محمود الحلبي(ت725هـ)، **حسن التوسل إلى صناعة الترسل،** عبدالرحمن بن يوسف بن الصايغ(ت845هـ)، **تحفة أولي الألباب في صناعة الخط والكتاب.**
23. علي أومليل، **السلطة السياسية والسلطة الثقافية،** ص54. يذكر أن أول من تقلّد هذه الرتبة هو الفضل بن سهل وزير المأمون ؛انظر:**الجهشياريّ، الوزراء والكتاب،** ص 429.
24. انظر: ألفت كمال الروبيّ، **الموقف من القص في تراثنا النقديّ،** ط1، مركز البحوث العربية للدراسات والتوثيق والنشر، القاهرة، 1991، ص ص 42_43.

25. جابر عصفور، **مجلة فصول**، المجلد الثاني عشر، العدد 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، خريف 1993(تراثنا النقدي)، ص1.
26. **كتاب الصناعتين(الكتابة والشعر)**، تحقيق :علي محمد البجاوي، محمد أبوالفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية بيروت،1406هـ/1986، ص136.
27. **شرح ديوان الحماسة**، نشره: أحمد أمين وعبدالسلام هارون، ط1، دار الجيل ، بيروت،1411هـ/1991، المجلد الأول،ص16.
28. كمال عبداللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد**، قراءة في نظام الآداب السلطانية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 52.
29. لامبتون، **الفكر السياسي عن المسلمين**، ص 101.
30. **المرجع السابق**، ص 53.
31. انظر: إحسان عبّاس ، **عبدالحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**.
32. كمال عبداللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد**، ص53.
33. **المرجع السابق**، ص54 .
34. **المرجع السابق**، الصفحة نفسها.
35. هو أول وزير في عصر الدعوة السرية للدولة العبّاسية، وهو أبو سَلَمة حفص بن سليمان مولى بني الحارث بن كعب، ويُعرف بأبي سَلَمة الخلاّل قتله أبو العبّاس السفّاح بسبب مراسلاته مع العلويين(ولد علي بن أبي طالب)، وكان قتله سنة اثنتين وثلاثين ومائة. انظر : الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص 139، ص148.
36. **انظر رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة**:سلطة الإيديولوجيات في المجال السياسيّ العربي الإسلامي، **ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1428هـ/2007،" الكاتب والسلطان، دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلاميّة"،ص ص 123_165.**
37. لم يكن سهل بن هارون وزيرًا، وإنما كان قيمًا على بيت الحكمة في خلافة المأمون العبّاسي.
38. نستثني قتل صالح بن عبدالرحمن كاتب الخليفة الأمويّ يزيد بن عبدالملك عندما قتله عمر بن هُبيرة عامل الخليفة على العراق، وذلك خوفًا من حظوته ومكانته الكبيرة عند الخليفة، ويلاحظ أن القاتل هو عامل الخليفة ؛ إذ لم يصدر أي خليفة أموي أمرًا بقتل أي كاتب ديواني بخلاف الاغتيالات الكبرى في عهد الدولة العبّاسية. انظر: **كتاب الوزراء والكتاب**، ص ص 103_104.
39. رويدة رفقة، **(الكاتب في حضرة الخليفة)، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد الأول، أيار، 1980 ، ص101.**
40. *رضوان السيد*، **الجماعة والمجتمع والدولة، ص 19.**
41. إحسان عبّاس، **عبدالحميد بن يحيى الكاتب وماتبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**، ص ص28_30.
42. **المصدر السابق**، ص ص 30_31.
43. إحسان عبّاس، **ملامح يونانية في الأدب العربي**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1993، ص 12 .
44. **المرجع السابق**، ص ص 138_139.
45. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص 128؛ **شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في**

النثر العربي، ط10، دار المعارف، القاهرة، د.ت.ن ،ص 120.

46. الثعالبي، **ثمار القلوب**، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، القاهرة،1965.ص 179.
47. إحسان عبّاس، **عبدالحميد بن يحيى الكاتب**، ص 55.
48. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، القاهرة، نشر القدسي، د.ت، ن م5، ص270.
49. إحسان عبّاس ، **عبدالحميد الكاتب**، ص63 .
50. انظر الحكاية في : **الجهشياري، الوزراء والكتاب**، 131_132.
51. انظر الحكاية في : **المصدر السابق**، ص 132.
52. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص127.
53. انظر إحسان عبّاس، **عبدالحميد بن يحيى الكاتب**، ص 69.
54. **المصدر السابق**، ص183.
55. انظر الرسالة في: **المصدر السابق**، ص ص 181_182.
56. **المصدر السابق**، ص183.
57. **المصدر السابق**، ص 285.
58. **المصدر السابق**، ص 286.
59. **المصدر السابق**، ص 286.
60. الطبري، **تاريخ الطبري**، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، المجلد الرابع، ص 218.
61. دفع ابن المقفع حياته ثمًنا لهذه المفارقة التي صنعت الكتابة ووضعية الكاتب فهي في درجة من درجاتها وظيفة سياسية، ولكن صاحبها من جهة أخرى "خديم". وكثيرًا مانصح ابن المقفع الكاتب بألا ينسى أن النفوذ السياسي الذي قد يصل إليه ينبغي ألا ينسيه أنه مهما بلغ مجرد خديم" انظر : علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 69.
62. بيّنت إ.ك.س لامبتون، **(الفكر السياسي عند المسلمين)**، ص 103، تأثّر العهد بالآداب الساسانيّة والأخلاق العربيّة وبفكرة أرسطو في الوسط(القصد)، وإن كنا نرى أنَّ مفهوم الوسطية والقصد مفهوم إسلامي أصيل.
63. انظر العهد في : **عهد أردشير**، تحقيق وتقديم: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1387هـ/1967. ص ص 215_268.
64. إحسان عبّاس، **عبدالحميد الكاتب**، ص92.
65. **المصدر السابق**، ص 93.
66. **المصدر السابق**، ص99. يرى طه حسين أن عبدالحميد الكاتب في هذه الرسالة كان متأثرًا بالنثر اليوناني، والدليل على ذلك أسلوبي وهو كثرة استعمال الحال على ما هو مألوف في اللسان اليوناني، وأن المؤثر اليوناني هو المؤثر الغالب في هذه الرسالة(العهد).انظر: **من حديث الشعر والنثر**، ص44. ونرى أن العهد لم يكن متأثرًا فقط بالمؤثر اليوناني السياسيّ، وإنّما امتزجت فيه مصادر عربية ومصادر فارسيّة ويونانيّة كما بيّن إحسان عبّاس، ونتفق معه فيما أورده.
67. شوقي ضيف، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ص 116.
68. رضوان السيد،" **الكاتب والسلطان، دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية" في الجماعة والمجتمع والدولة**، ص130.
69. **رسائل عبدالحميد بن يحيى الكاتب**، ص 222.(عهد مروان إلى ابنه عبيدالله، ولي العهد).
70. **كتاب التنبيه والإشراف**، ط1، مكتبة خيّاط، بيروت، 1965، ص106، 179.

71. إحسان عبّاس، **عهد أردشير**،ص10 .
72. **المصدر السابق**، الفقرة 4، ص53
73. **المصدر السابق**، الفقرة 13 ص62_63.
74. **رسالة ذم أخلاق الكتاب** في : **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة،1399 هـ/ 1979م، ج2، ص191. وقد بيّن إحسان عبّاس أنَّ مؤلف كتاب"الغرة"، وهو مؤلف مجهول لم يتجاوز العقد الثاني من القرن الرابع للهجرة أورد العهد في صورته الكاملة في كتابه، يُنظر: عهد أردشير، ص 36.
75. انظر: **عهد أردشير.**
76. **تاريخ الطبري**، المجلد الرابع، ص 533.
77. **انظر :الجهشياري**، الوزراء والكتاب، **ص 168.**
78. **ابن النديم، الفهرست، تحقيق: يوسف علي طويل، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص190.**
79. **كتاب الفهرست**، ص190. معنى الآيين النظم والعادات والعرف والشرائع، فالكتاب وصف لنظم الفرس وتقاليدهم وعرفهم. وقد ذكر المسعودي أنه كتاب كبير يقع في آلاف الصفحات. انظر : أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا،،1429هـ2008، ج1،ص 143.
80. عن كتب الأمان في العصر العباّسي الأول يُنظر: حسين بيوض، **الرسائل السياسيّة في العصر العبّاسي الأول**، ط1، وزارة الثقافة السورية،دمشق، 1996، ص ص101_122.
81. **الوزراء والكتاب**، ص ص 166_167.
82. **المصدر السابق**، ص 168.
83. **المصدر السابق**، ص 170.
84. **المصدر السابق**، ص170.
85. أكدت أ.ك.إس لامبتون أن النموذج المثالي الذي أراد ابن المقفع ترسيخه للحكومة الإسلامية العباسية الجديدة هو أنموذج الملكية الساسانية الذي يضمن استقرار الحكم وضمان بقاء المراتب والطبقات كما هي دون تغيير، انظر: **Theory and practice in Medieval Persian Government**,Variorum,London,1980,p422.
86. أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص 42.
87. **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة**، تحقيق: يوسف أبوحلقة، ط3، منشورات مكتبة البيان، بيروت، 1964، ص 213.
88. **المصدر السابق**، ص 189.
89. **المصدر السابق**، ص ص 190_191.
90. جابر عصفور، (**تحول النموذج الأصلي للشاعر**)، ص75.
91. نُسِبَ هذا الكتاب خطأ إلى قدامة بن جعفر تحت **اسم "نقد النثر"**. وقد بين محققا الكتاب أحمد مطلوب وخديجة الحديثي أن الكتاب ليس لقدامة بن جعفر، وإنما لوهب الكاتب الشيعي واسمه**"البرهان في وجوه البيان"**، انظر: **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط1، جامعة بغداد، 1387هـ/1967م، مقدمة التحقيق.
92. **البرهان في وجوه البيان**، ص ص51_52.
93. **المصدر السابق**، ص60.
94. **المصدر السابق**، ص 256

95. **المصدر السابق،** ص 264 .
96. حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة،** ط2، منشورات كلية الآداب بمنّوبة، تونس، 1994م، ص ص 181_182. للجاحظ رسالة اسمها" **تفضيل النطق على الصمت"**، انظر : **رسائل الجاحظ،** تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط1، مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، 1399هـ/ 1979م، القسم الثاني، ص ص229_230.
97. جابر عصفور،**" بلاغة المقموعين"**، مجلة ألف، الجامعة الأمريكية ، القاهرة، العدد 12، 1993م، (عدد خاص عن المجاز والتمثيل في العصور الوسطى)، ص14. انظر: تنظير الشريف المرتضى للتقية في رسالته(**مسألة في العمل مع السلطان**). انظر: **"مسألة في العمل مع السلطان"**، الشريف الرضي، نشر وتقديم ولفريد مادلونغ، ترجمة: رضوان السيد، مجلة. الفكر العربيّ، تشرين الأول، العدد 23، السنة الثالثة، بيروت مجلة الإنماء العربي والعلوم الإنسانية، تشرين الأول(أكتوبر) تشرين الثاني(نوفمبر)، 1981.ص ص 208_214. وعن التقية عند الشيعة انظر : سامي مكارم، **التقية في الإسلام،** ط1، مؤسسة التراث الدرزي، لندن، 2004م ، وعن بلاغة الشيعة العرفانية انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي،** ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2000، ص ص 251_371 ، (العرفان).
98. انظر على سبيل المثال: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،** تحقيق: بطرس البستاني، ط1، دار صادر، بيروت، 2008م، المجلد الرابع، ص ص189_190، **(فصل في مخاطبة الملوك والسلاطين).**
99. انظر : **مقدمة المحقق بطرس البستاني لكتاب رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،** المجلد الأول، ص5.
100. التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة،** تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين،ط1، منشورات الشريف الرضي، بيروت، د.ت.ن،ج2، ص 5
101. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،** المجلد الرابع، ص ص41_60.
102. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد،** ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م، ص58.
103. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام،** تحقيق: محمد عبدالهادي أبوريدة، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.ن، ص 113.
104. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية،** ص 58 .
105. أحمد علي زهرة، **رسائل إخوان الصفاء** ص110. لقد استفاد إخوان الصفاء من كتاب "كليلة ودمنة"؛ وهناك تعالق نصي في رسالة الحيوانات جاء فيها ذكر كليلة أخ دمنة"وقام بعد ذلك زعيم السباع، وهو كليلة أخو دمنة"؛ انظر: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،** المجلد الثاني، ص330.
106. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،** الرسالة الجامعة. كان كتاب "كليلة ودمنة" مجالاً لتلق تشكيلي جمالي "بصري" شكّلته عشرات المنمنمات الإسلامية على شاكلة منمنمات الواسطي لمقامات الحريري وقد امتدّ هذا التصوير من العصر العبّاسي إلى حقبة التصوير الفارسيّ في عهد الإيلخانات المغول من القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر الميلاديّ، انظر: ثروت عكاشة، **التصوير الفارسيّ والتركيّ**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، تاريخ الفن، الطبعة الأولى ، 1983. Bernard

OKane,**Early Persian Painting,Kalila and Dimna Manuscripts of the Late Fourteenth Century**,The American University in Cairo Pres,Egypt,2003,

107. **كليلة ودمنة**، تحقيق عبدالوهّاب عزام، "باب الحمامة المطوّقة"، ص 147.
108. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، المجلد الرابع، ص ص187_188.
109. **المصدر السابق**، المجلد الثاني، ص 301.
110. **المصدر السابق**، الصفحة نفسها.
111. **المصدر السابق**، المجلد الثاني، ص 377.
112. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص 41.
113. **المصدر السابق** ، الصفحة نفسها.
114. **المصدر السابق**، ص42.
115. لم يحظَ كتاب **"كليلة ودمنة"** إلى الآن بدراسة تقارن نسخه الكثيرة المعروفة حتى الآن، وقد تمنى عبدالوهّاب عزّام في مقدمة تحقيقه للكتاب أن تُتاح له فرصة مقايسة مخطوطات لم يطلع عليها، ولم يتمكن للأسف من تحقيق أمنيته فبقيت الدراسة المقارنة تنتظر من ينجزها.
116. **النسق الثقافي** من الركائز التي تميز مشروع النقد الثقافي عند ليتش V.Leitch؛ إذ يشتغل النقد على أنظمة الخطاب الظاهرة والمضمرة في خطاب واحد للكشف عن أنساقه الثقافية. وتشمل النصوص على الأدب الرسمي أو المعتمد canonوالأدب غير الرسمي الشعبي). ومن مواصفات الوظيفة النسقية: نسقان يحدثان معًا وفي آن، في نص واحد أو في ما هو بحكم النص الواحد. ويكون المضمر منهما نقيضًا ومضادًا للعلني. ولابد أن يكون النص جميلاً ويستهلك بوصفه جميلاً بوصف الجمالية التي هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها. ولابد أن يكون النص جماهيريًا ويحظى بمقروئية عريضة. انظر:

V.B.Leitch, **Cultural Criticism Literary Theory, Post Structuralism**, Colombia University Pres, New York, 1992,p3؛ انظر: عبدالله الغذّامي، **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،2000م، ص ص77_78.

117. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهاب عزّام، ص 3.
118. **المصدر السابق**، تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص4.
119. **المصدر السابق**، تحقيق: عبدالوهاب عزّام، ص 5؛ انظر تأويل: عبدالفتاح كيليطو لمجاز الجوز والكنز في : **الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي**، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988م، ص ص33_34.
120. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهاّب عزّام،ص 12.
121. **الحكاية والتأويل**، ص38؛ عبدالفتاح كيليطو في **(زعموا أن ملاحظات حول كليلة ودمنة بين الرواية والسرد الكلاسيكي)** في : دراسات في القصة العربية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 185.
122. محمد رجب النجّار، **التراث القصصي، ص 110_111.**
123. **كليلة ودمنة**، تحقيق: فوزي عطوي، ص 18. وضع بهنود بن سحوان المعروف بعلي بن الشاه الفارسي مقدمة الحكاية الإطارية لكتاب "كليلة ودِمنة" عن حكاية الملك

الهندي (دبشليم) والفيلسوف (بيدبا). والمعروف أنه جاء بعد ابن المقفع في حين لانجد في مقدمة كتاب" كليلة ودِمنة" من تحقيق عبدالوهّاب عزّام أية إشارة إلى هذه الحكاية الإطارية رغم عودته إلى أقدم نسخة مخطوطة عُرِفت حتى الآن للكتاب. أمّا مقدمة علي بن الشاه الفارسي كما يقول عبدالوهّاب عزّام في مقدمة تحقيقه"فلاريب أنها زيدت على بعض النسخ العربية بعد ابن المقفع بقرنين أو أكثر، وقد خلتْ منها كثير من النسخ العربية القديمة كنسختنا ونسخة شيخو، كما خلت منها التراجم التي أخذت عن العربية كلها. ويرى نلدكه أن كاتب هذه المقدمة هو علي بن محمد بن شاه الظاهري من نسل الشاه ابن ميكال المتوفى سنة 302هـ"، انظر : مقدمة تحقيق عبدالوهّاب عزّام لكتاب "كليلة ودمنة"، ص 44.

124. انظر : **كليلة ودمنة**، تحقيق: فوزي عطوي.
125. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص 15.
126. **المصدر السابق** ، ص23
127. **المصدر السابق**، ص24.
128. **المصدر السابق**، ص 22.
129. **المصدر السابق**، ص40.
130. **المصدر السابق**، ص ص41 _42.
131. **المصدر السابق** ،ص 24.
132. المفارقة أن عددًا من القدامى قارنوا بين سيرة الطيبب الفارسي وسيرة ابن المقفع.
133. **المثل السائر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط1، دار نهضة مصر، القاهرة، 1959م، ج1، ص 85.
134. **المصدر السابق**، الجزء2، ص58. يقول ابن الأثير في: **المصدر السابق**، الصفحة نفسها:" وأمّا القسم الآخر الذي هو لاتشبيه ولا استعارة فإنَّ السبب في استعماله هو طلب التوسع لا غير. وبيان ذلك أنه قد ثبت أن المجاز فرع عن الحقيقة، وأنَّ الحقيقة هي الأصل، وإنما يُعْدل عن الأصل إلى الفرع لسبب اقتضاه، وذلك السبب الذي يُعدل فيه عن الحقيقة إلى المجاز إمّا أن يكون لمشاركة بين المنقول والمنقول إليه في وصف من الأوصاف، وإمّا أن يكون لغير مشاركة".
135. أرسطوطاليس، **فن الشعر**، ترجمة وتحقيق: عبدالرحمن بدوي،ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952، ص 182.
136. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق : عبدالأمير علي مهنا، ط1، منشورات الأعلمي، بيروت، 1411هـ،1991م، المجلد الثالث، ص310.
137. الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، تحقيق : محمد عبدالقادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1433/2012هـ، ج1،ص 21. وعن رؤى الحيوانات في المنام انظر: أنآ ماري شيمل، **أحلام الخليفة، الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية**، منشورات الجمل ، كولونيا ألمانيا، ترجمة: حسام الدين جمال بدر، محيي الدين جمال بدر، فارس فهمي شومان،محمد إسماعيل السيد، بغداد ؛ ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير المنسوب للإمام محمد بن سيرين**، اعتنى به: صالح عثمان عبدالحميد اللحام،ط1، دار النفائس، بيروت، 1424هـ/2003م.
138. **حياة الحيوان الكبرى** ،ج1،ص 9.

139. **المصدر السابق،** الصفحة نفسها، ومن نبل الأسد وشرفه أنه "لايشرب من ماء ولغ فيه كلب" ولذلك أشار إليه الشاعر بقوله:
وتجتنبُ الأسودُ ورودَ ماءٍ إذا كان الكلابُ ولغن فيه
من **ديوان الإمام الشافعي،** تحقيق: سالم شمس الدين، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1430هـ/ 2009م، ص150، انظر: الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**،ج1، ص9.
140. ابن النديم، **كتاب الفهرست،** ص296.
141. انظر: **رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري،** تحقيق: عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطىء)، ط1، دار المعارف، القاهرة،د.ت.ن. تشتمل الرسالة على نقد سياسي واجتماعيّ للسلطتين السياسية والدينية في عهد أبي العلاء المعري. وقد تعمّد المعريّ استخدام التعقيد اللفظي من الحيل اللغوية والشعبذات اللفظية والتعقيدات الأسلوبية بخاصة التورية والاستطرادات العلمية عن طبائع الحيوانات كما استخدم السخرية والتهكم. انظر : محمد رجب النجّار، **التراث القصصي في الأدب العربيّ،** ص 155.
142. عن رمزية الكتاب: يُنظر: خليل أحمد خليل، **(رموز الوعي السياسيّ في كليلة ودمنة)،** ص ص11_35. مجلة دراسات عربية، العدد 1، بيروت، السنة الثامنة عشرة، تشرين الثاني_ نوفمبر، 1981، ص ص11_35.
143. **كلية ودمنة،** تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص228.
144. **المصدر نفسه،** ص46.
145. الدميري، **حياة الحيوان الكبرى،** ج1،ص227.
146. **كليلة ودمنة،** تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص 48.
147. جابر عصفور، **(بلاغة المقموعين)،** ص 44.
148. **اللسان،** مادة(حيل).
149. العادل خضر، (**الحيلة في الأدب العربي القديم:دراسة سيموطيقية في بعض العوالم العرفانية)،** الندوة الدولية (قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية، النظرية والتطبيق)، بحوث محكمة، 21_3/24 1431هـ/7_3/10 2010، ص 787.
150. انظر : ابن النديم، كتاب الفهرست.
151. **السياسة والحيلة عند العرب، رقائق الحيل في دقائق الحيل،** تحقيق: رينيه خوّام، مراجعة نازك سابايارد، ط3، دار الساقي ، بيروت، لندن، 2010م.،ص 23. وعن الحيلة عند العرب انظر: ثابت عيد، **الحيلة في التراث العربي،** مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1419هـ/1998.
152. ابن مسكويه، **الحكمة الخالدة،** تحقيق: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، 1952، ص9.
153. انظر: **كليلة ودمنة،** تحقيق: فوزي عطوي، ص18.
154. **المصدر السابق،** ص ص 18_39.
155. **كليلة ودمنة،** تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص 3.
156. **المصدر السابق،** ص 17.
157. **المصدر السابق،** ص 19.
158. **المصدر السابق،** الصفحة نفسها.
159. **المصدر السابق،** ص 48.
160. **المصدر السابق،** ص53.
161. **المصدر السابق،** ص 50.

162. العادل خضر،(**الحيلة في الأدب العربي القديم)**، ص 814.
163. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهّاب عزّام، ص 58.
164. **المصدر السابق**، ص 58_62.
165. **المصدر السابق**، ص 62.
166. **المصدر السابق**، ص63.
167. **المصدر السابق**، ص65.
168. **المصدر السابق**، ص 66.
169. **المصدر السابق**، ص ص66_67.
170. **المصدر السابق**، ص69.
171. سامي سويدان، **في دلالية القصص وشعرية السرد**، ص 315.
172. عبدالفتّاح كيليطو، **الحكاية والتأويل**، ص40.
173. [173] انظر: **أسفار الحكمة الخمسة**؛ محمد رجب النجّار، **التراث القصصي(مقاربات سوسيو سردية).** ويقول عبدالوهّاب عزّام في مقدمة تحقيقه لكتاب**"كليلة ودمنة"**، ص48" وليس في خاتمة باب(**الأسد والثور**) من نسختنا ونسخة شيخو ما يدل على أن وراءه بابًا للفحص عن أمر دمنة. والنسخ الأخرى العربية المطبوعة والنسخة الفارسية والسريانية الحديثة تختتم الباب بأن الأسد اطلع على كذب دمنة فقتله. والظاهر أنه باب إسلامي من وضع ابن المقفع لئلا ينجو دمنة الخائن من العقاب الجدير به. وفي الباب مسحة إسلامية ولاسيما الكلام على البينة. وقد جاءت كلمة (الإسلام) في نسختنا".
174. **كليلة ودمنة**، تحقيق: عبدالوهاب عزّام، ص 99.
175. محمد الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر**، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008م، ص 197.
176. حبيب أعراب، (**الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري**)، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث، يوليو _سبتمبر 2001م، 115.
177. **كلية ودمنة**، تحقيق: عبدالوهّاب عزام، ص106.
178. **المصدر السابق**، ص106.
179. انظر: محمد القارصي، **(من مظاهر الحجاج في كليلة ودمنة)**، حوليات الجامعة التونسية، جامعة الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، العدد 41، 1997.
180. فرج بن رمضان، **" مكان المعنى وصفاته في الحكاية المثلية"**، حوليات الجامعة التونسية(منوبة)، العدد 46، كلية الآداب، تونس، 2002، ص309.