ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Assist. Lect. Nada Jabr Ashour

University: Wasit University

College:

College of Basic Education

Email: nadaj4545@gmail.com

Keywords:

Critical Narration, Al-Tawhidi, Populism, Identity, "Al-Imtā‘ Wa Al-Mu’ānasa", Culture.

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	27 Aug 2023
Accepted	28 Mar 2024
Available online	1 Apr 2024

Critical Narration in the Narratives of Abu Hayyan Al-Tawhidi (414 AH)

(A Study of the Book "Al-Imtā‘ Wa Al-Mu’ānasa")

A B S T R U C T

The significance of this study lies in its transcendence of descriptive studies that have addressed the narratives of Al-Tawhidi, particularly his book "Al-Imtā‘ Wa Al-Mu’ānasa." This research aims to uncover the critical narration in "Al-Imtā‘ Wa Al-Mu’ānasa" through populism and identity (cultural and societal). The discourses in this book were characterized by a critical urgency stemming from personal issues, particularly racial, cultural, and social affiliations. This was evident in his response to the phenomenon of populism, where he inclined towards Arab identity in many parts of this book, highlighting his cultural and societal identity and the outcomes they produced, indicating the extent of the documentary accuracy of the images he presented to us about various aspects of life in his era. These images generally express his dissatisfaction with the prevailing reality in society at that time.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/lark.Vol1.Iss16.3272

السَّرْدِيَّةُ الحَرِجةُ فِي مروياتِ أبي حيَّان التَّوْحِيديّ (ت414هـ)

(قراءةٌ فِي كتابِ الإمتَاع والمُؤانسَةِ)

م. م. ندى جبر عاشور غضيب/ جامعةُ واسط/ كُلِّية التربيَّة الأَسَاسِيَّة / قسمُ اللُّغَة العَرَبِيَّة

الخلاصة:

تكمِنُ أهميَّةُ هذهِ الدّراسةَ فِي أنَّها تتجاوزُ الدّراسَاتِ الوصفِيَّةَ الَّتي تناولتْ مرويَاتِ التَّوْحِيديّ، وكتّابِه الإمّتَاعُ والمُؤانسَةُ عَلَى وجهِ الخصوصِ، حيث يرصدُ هذا البحثُ الكشفَ عَن السَّرْديّةِ الحَرِجةِ فِي الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ مِن خلالِ الشُعُوبِيَّةِ، والهُويَّةِ (الثقَافِيَّة والمجتمعِيَّة)، لقد تمثلتِ الخطابَاتُ فِي هذا الكتَابِ بِحرجٍ سرديٍّ أنطلقَ مِن القضيةِ الذاتيَّةِ، والمتمثلةُ بِالانتماءِ العرقِيّ، والثقافِيّ، والاجْتمَاعِيّ؛ وهَذا كان واضحاً مِن خلالِ ردِّه عَلَى ظاهرةِ الشُعُوبِيَّةِ مِنحازاً للعروبةِ فِي مواضعَ كثيرةٍ مِن هَذا الكتَابِ، بارزاً هُويَّته الثقَافِيَّةِ والمجتمعِيَّةِ، وما أفرزتهما مِن نِتاجَاتٍ تبيّنُ مدى صحةِ وثائقِيَّةِ الصورِ الَّتِي قدمها لنا عَن مختلفِ مظاهرِ الحياةِ فِي عصرِه، والَّتِي تُعبّرُ عمومَاً عَن عدم رضاه بالواقعِ السَائدِ فِي المجتمعِ آنذاك.

الكلماتُ الدَّالَّةُ:

(السَّرْديّةُ، الحَرجُ، التَّوْحِيديّ، الشُعُوبِيَّة، الهُويَّةُ، الإمّتَاع والمؤانسة، الثقَافةُ) .

مدخلٌ مفاهِيميٌّ:

إنَّ دراسةَ التراثِ العَرَبِيّ ولا سيما العَبَّاسِيُّ كان ولا يزالَ محطَّ اهتمَامِ الباحثينِ والنقَّادِ مِن كُلِّ جانبٍ، بما فِي ذلكَ كتابُ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ فهو مِن أهمِ النصوصِ الَّتِي دُرِستْ لغُويَّاً وأَدَبِيَّاً وفكريَّاً وفلسفِيَّاً واجتماعيَّاً، أَمَّا دراستنا فتكونُ بعَنوانِ السَّرْدِيَّةِ الحَرِجةِ، فالسَّرْدُ مصطلحٌ حديثٌ ارتبطَ بالعملِ الحكائيّ والروائيّ، ولكن هذا لا يعَنِي أنَّه لا توجدُ أشارةٌ لمفهومِ السَّرْدِ فِي الدّراسَاتِ النقدِيَّةِ القدِيمةِ، فَقَد أوردَ ابنُ رشيقٍ القيروانيّ فِي الحديثِ عَن وحدةِ البيتِ إذ يقولُ: "أستحسنُ أن يكونَ كُلُّ بيتٍ قائماً بنفسِهِ لا يحتاجُ إِلَى ما قبلِهِ ولا إِلَى ما بعدِه، وما سوى ذلك فهو عَند تقصيرٍ إِلَّا فِي مواضعَ معروفةٍ مثلِ الحكاياتِ، وما شاكُلّها، فإنَّ بناءَ اللفظةِ عَلَى اللفظِ أجودُ هنالكَ مِن جهةِ السَّرْدِ" **(القيروانِيّ،1981م: 261/1)**، أَمَّا فِي الدّراسَاتِ النقديَّةِ الحديثةِ، فَقَد أستقطبَ مفهومُ السَّرْدِيَّةِ العديدَ مِن النقادِ لدّراستِهِ، فالناقدُ السعودِيُّ عبدُ اللهِ الغَذَامِيّ أسسَ لنظريَّةِ (السَّرْدِيَّة الحَرِجة) فِي كتابِه (السَّرْدِيَّة الحَرِجة العقلانِيَّة أم الشعبُويَّة)، وعَلَى الرغمِ مِن أنَّ عبدَ اللهِ الغَذَامِيّ لم يضعْ تعريفاً واضحاً لمفهومِ السَّرْدِيَّةِ الحَرِجةِ إِلَّا إنَّنا مِن خلالِ قرأتنا لهذا الكتابِ يمكنُ تعريفُ السَّرْدِيَّةِ الحَرِجةِ وهِيَ الَّتي تعَني الوقوعَ فِي المشكُلّةِ أو الوقوعَ فِي الحرجِ أيَّاً كان نوعُ هذا الحرجِ، فعلّقَ الغَذَامِيُّ عَلَى تعريفِ الجرجانيّ للعقلِ قائلًا: "وهذا هو الحرجُ العلميُّ الَّذِي وقعَ فِيه التعريفُ الواردُ عَند الجرجانيّ" **(الغَذَامِيّ، 2021م: 15)**، كما وصفَ عبدُ اللهِ الغَذَامِيّ السَّرْدِيَّةَ الحَرِجةَ بالسَّرْدِيَّةِ الثقَافِيَّةِ عَندما تناولَ لفظةَ العقلِ فِي الثقافةِ الإسلاميَّةِ حيثُ وضّحَ أنَّ سببَ الحيرةِ الَّتِي تحدثُ عَند الإنسَانِ فِي موقفٍ ما هو (العجز العقليّ)، ومِن خلالِ هذه الطروحاتِ تكونُ السَّرْدِيَّةُ الحَرّجةُ نشاطاً فلسفِيَّاً اجتماعيَّاً ثقافِيَّاً يدفعُ نحوَ الغورِ فِيه سرديَّاً **(هناوي، 2021م: مقال)**، وبهذا يحدثُ الحرجُ السرديُّ مكونًا عجزاً فِي موضعِ ما يقعُ فِيه المرسلُ، ويمكنُ للمتلقِي أن يتلمسَ هذا العجزَ.

يُعدُّ كتابُ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ مِن السَّرْدِيَّاتِ الكبرى الَّتِي تحمّلُ بين طياتِه سَّرْدِيَّةً حرجةً، فنبدأُ مِن سببِ تأليفِ هذا الكتابِ ،إذ شرعَ أبو حيَّان التَّوْحِيديّ بتأليفِه ؛ بسببِ الحياةِ المأساويَّةِ الَّتِي كان يعيشُها، فَقَد كان فقيراً، فظهرَ أثرُ هذا الفقرِ جليَّاً فِي مؤلفاتِهِ فَقَد "غدا فكرةً رهِيَبةً سِيطرتْ عليه طولَ حياتِهِ، وشغلتْ عقلَهُ وأَدَبَهُ فظَهَرتْ فِي كُلِّ نفثةٍ مِنْ نفثاتِه" **(الحموِيّ، 1936م: 23)**، ونراه فِي موضعَ آخرَ يشكو حالَه المريرَ قائلًا: **" إِلَى متى الكسِيرةِ**

اليابسَةِ والبقِيلةِ الذاويَّةِ والقميصِ المرقّعِ ... إلَى متى التأدمِ بالخبزِ والزِيتونِ، قد والله بحَّ الحلقُ وتقِيرَ الخُلقُ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 592/3)، فأخذَ ينتقلُ مِن مكانٍ إلَى آخرَ، محاولاً الاتصالَ بالوزراءِ الَّذِين كانوا يحكمونَ المدنَ والدويلاتِ آنذاك إلَى أن أوصلَه صديقُهُ أبو الوفاءِ المهندسِ (ت376هـ) بالوزيرِ أبي عبد الله بن سعدان، فتقربَ التَّوْحِيديُّ مِن الوزيرِ وراحَ يسامرُهُ ليتقربَ مِنه؛ طلبًا للمالِ، فكان الكتابُ مقسماً إلَى أربعينَ لِيلةً، كُلُّ لِيلةٍ فِيها حديثٌ مختلفٌ، فتبدأُ اللِيلةُ بسؤالٍ مِن قبلِ الوزيرِ ويقومُ أبو حيَّان التَّوْحِيديّ بالإجابةِ عَلَى هذا السؤالِ بكُلِّ ما أوتي مِن قوةٍ علمِيَّةٍ حتى ينالَ أعجابَ الوزيرِ ابنِ سعدان، ثُمَّ يختمُ اللِيلةَ بأبياتٍ شِّعْرِيَّةٍ أو طرفةٍ أو فكاهةٍ، وهذا ما يسميه الوزيرُ ابن سعدان بـ (الملحةَ)، فعَندما تنتهِيَ اللِيلةُ يقولُ له آتنا ملحَ اللِيلةِ، ومِن خلالِ التعرفِ عَلَى سببِ تأليفِ التَّوْحِيديّ لكتابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ تبيّنَ لنا أنّنا أَمَامُ سَّرْدِيَّةٍ حرجةٍ تبدأُ مِن تأليفِ الكتابِ الَّذِي قامَ عَلَى أساسِ حرجٍ إنسَانِيّ ألَا وهو الفقرُ، والحالةُ المأساويَّةُ الَّتِي كان كاتبُنا يعيشُها، وهذه الحالةُ أثرتْ عليه حتى جعلتَه "فردًا بشريًّا ينطوي مضمرُه عَلَى سَّرْدِيَّاتِ تخصُّ تفضِيلاتِه، وتؤثرُ عَلَى ترجمةِ حياتِه حسبَ مجازياتُها، وهنا تشتبكُ السَّرْدِيَّةُ النظريَّةُ مع السَّرْدِيَّةِ الحَرجةِ" **(الغَذَامِيّ، 2021م: 10)**، وهذا الحرجُ الإنسَانِيُّ الَّذِي وقعَ فِيه أبو حيَّان التَّوْحِيديّ جعلَه يصبُ جلَّ أهتمامِهِ بالإجابةِ عَلَى أسئلةِ الوزيرِ ابنِ سعدان حتى خرجَ إلينا كتابُ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ بهذا الشكُلِّ، إذ حوى بينَ طياتِه السَّرْدِيَّةَ أغلبَ الفروعِ اللُّغُويَّةِ، والأَدَبيَّةِ، والفلسفِيَّةِ، وارتأينا أن تكونَ تمفصلاتُ البحثِ عَلَى النحو الآتي:

1- **الشُعُوبِيَّة وأنعطَافَاتُها النفسِيَّة:**

2- **الهُويَّةُ وتمثلاتُها الثقَافِيَّة:**

أوَّلاً- الشُعُوبِيَّة وأنعطَافَاتُها النفسِيَّة:

الشُعُوبِيَّةُ هِيَ حركةٌ ثقافِيَّةٌ حضاريَّةٌ انتشرتْ فِي العَصْرِ العَبَّاسِيّ بشكُلٍّ واسعٍ، وكان مِنهجُها محاربةَ العَرَبِ وتفضيلَ العجمِ عليهم، ولأنَّ العراقَ آنذاك كان ملتقى الشعوبِ، فأصبحَ الأَرضَ الخصبةَ الَّتِي ترعرعتْ ونشأتْ فِيها هذه الحركةُ، إذ بدأتْ فِي النصفِ الثاني مِن القرنِ الأوَّلِ الهجريّ، وبقيتْ مستمرةً طيلةَ فترةِ حكمِ الدولةِ الأَمويَّةِ، حتى نجحَ العَبَّاسِيّون فِي تكوينِ دولتِهم واستخدموا الموالِيَ، وأستعملوهم فِي المراكزِ المهمةِ، وتمكنوا مِن الوصولِ إلَى سلطةِ الحكمِ، وأطلقوا لهم الحريَّةَ، أحسوا بذواتِهم، وسيطرتْ عليهم النزعةُ القوميَّةُ، فأخذتِ الشُعُوبِيَّةُ تتقوى وراحَ خطرُها يزدادُ، حيثُ تحولتْ مِن حركةٍ بسيطةٍ إلَى مِنظماتٍ يشرفُ عليها ويُضعُ لها الخططُ، وتُقدّمَ لها المساعدةُ مِن قبل الوزراءِ والكتَّابِ، والشِّعْراءِ الَّذِين كانوا موالين للفُرسِ **(عطوان، (د ــ ت): 149)**، كما عرّفَ المستشرقُ الألمانيُّ (كولدزرُ) الشُعُوبِيَّةَ مبينا إنَّهم جماعةٌ مِن الكتَّابِ والأدَباءِ الَّذِين كانوا ينادون باسمِ الإسلامِ والقرآنِ الكريمِ والسنةِ النبويَّةِ الشريفةِ إلَى المساواةِ بين العَرَبِ والعجمِ، وبيَّن كولدزر أنَّهم لم يكونوا

جماعةً ثوريَّةً مِن الطرازِ الأوَّلِ، وإنَّما اعتمدتْ عَلَى المِنـاهجِ الادَبيّـةِ ولا سيما الشِّـعْريَّةُ مِنهـا. **(قدورة، 1972م: 19)**

نشأتِ الشُعُوبِيَّةُ بسببِ تعددِ الأعراقِ والقوميَّاتِ فِي العَصْرِ العَبَّاسِيِّ، حيث يسعى كُلُّ عرقٍ او قوميَّةٍ إِلَى تحقيقِ الذاتِ والأَفضليةِ، واتخذتْ مِنهجاً واضحاً يكمِّنُ جوهرُه فِي " تعصبِ كُلِّ شعبٍ لقوميتِهِ وحضارتِهِ ضد العَرَب، وقد نجمتْ عَن تعددِ الشعُوبِ الَّتِي ضمَّها المجتمعُ العَبَّاسِيُّ، لقد تآلفَ ذلكَ المجتمعُ مِن عربٍ، وفُرسٍ، وهنودٍ، وروٍم، وزنجٍ الخ... وبما أنَّ العَرَبَ يمثلون الأمّـةَ الحاكمـةَ، لهذا اتجهتِ الشُعُوبِيَّةُ ضدَّهم، فحاولَ أبناءُ الشعُوبِ الأَخرى أن يثبتوا للعربِ هوياتَهم، ووجودَهم، ويبينوا لهم أنَّهم ليسوا أفضلَ مِن سائرِ الأَممِ" **(ملحم، 1988م: 41)**، فاتخذتْ مِنهجها وسيلةً للشيوعِ والانتشارِ، ونجحتْ بذلكَ، وسنفصلُ القولَ بالأسبابِ الَّتِي أدّتْ لظهورِ الشُعُوبِيَّةِ .

أسبابُ ظهورِ الشُعُوبِيَّةِ:

أولاً: السببُ الاجتمَاعِيُّ: أستعَلَى العَرَبُ عَلَى الموالِيّ، مِن خلالِ اعتدائِهم عَلَى الأنسابِ، وشرفِ الأحسابِ، حتى ظنَّ العَرَبُ أنَّهم أحسنُ الأَقوامِ وليستْ مثلُهم أمّـةً، والسببُ الَّذِي حملَهم عَلَى هذا الفعلِ؛ نصرُهم العظِيمُ الَّذِي احرزَوه عَلَى الفُرسِ والروٍم، وأخذوا ينظرونَ إِلَى الأَقوامِ الأخرى نظرةً سيادةً واستعلاءَ، فكانتْ معاملتُهم لهم معاملةَ استصغارٍ، فكانوا لا يكنّون الموالِيَّ بكنيتهم، ولا يمشون معهم بالصفِ نفسِهِ، وإذا حضرَ الموالِيّ يكون مجلسُه نهايةَ الوليمةِ فِي طرفِ الخوانِ، حتى يميزُ أنَّه غيرُ عربيٍّ، وكانوا لا يزوجوهم العَرَبيَّاتِ الحرائرَ، وكانوا لا يصلون ورائِهم، وكانوا لا يسمحون لهم بالدخولِ إِلَى المسجدِ، واستهانوا بالمولدين، والمولدُ هو الَّذِي يكون أبوه عربيَّاً، وأمَّه مِن الإمَّاءِ فسموهم الهجناءَ، ورفضوا أن يرثوا كما يرثَ غيرُهم. **(عطوان ،(د ـ ت): 151)**.

ثانيًا: السببُ السِياسِيُّ: نبذُ بعضِ الأمويين الموالِيّ، إذ تمّ عزلُهم مِن المِناصبِ والمهامِ فِي الدولةِ، فلا يرتقي الخلافةَ مِن أبناءِ المولدين ولا الموالِيّ، وكانوا إذا أرادوا أن ينصبوا قاضِياً أو والِياً أو إمَاماً يصلي بالناسِ، لايختارون إلَّا عربيَّاً، وأَمَّا فِي الجيشِ فكانتِ المِناصبُ العُلِيا للعربيِّ، والمقاتِلُ مِن العَرَبِ يكون تحتَ الفرقِ، والألويَّةِ الَّتِي تمتطي الخيولَ لتقاتِلَ، أَمَّا الموالِيّ فكان مِن المشاةِ، ويضعونهم لسدِّ النقصِ الَّذِي يحصلُ عَندهم. **(الخفاجي، 1990م: 80)**

ثالثًا: السببُ الاقتصادِيُّ: أهَملَ الخلفاءُ الأمويين الأمورَ الماليَّةِ، وظلموا الموالين وأهلَ الذمّةِ، وكانوا يأخذون مِنهم الجزيةَ بالقوةِ، ومِن أبرزِ الحوادثِ شيوعاً حادثةُ الحجاجِ وما فعله بالمواليّ، وأهلِ الذمّةِ فِي البصرةِ، بعد أن ثـأروا عليه مع عبد الرحمِن الاشعث، فانكسرَ الخراجُ ونقصَ نقصاً شديداً، فأوعزَ لهم بالرجوعِ إِلَى قراهم ونقشِ عَلَى يدِّ كُلِّ مِنهم اسمَ البلدةِ الَّتِي وجهه إليها، أَمَّا أهلُ سمرقند، فكان أشرسُ بنُ عبد الله السلميّ قد دعا أهلَ الذمّةِ إِلَى الإسلامِ بشرطِ رفعِ الجزيَّةِ عَنهم، فلما أسلموا أقامَ عليهم الجزيَّةَ، وأصرَّ عَلَى جمعِها فأمتنعوا مِن الدفعِ ونصبوا له الحربَ **(عطوان،(د ـ ت): 153)**، هذه جملةُ الأسبابِ الَّتِي تبلورتْ فظهرتْ مِن خلالِها الشُعُوبِيَّةُ، فتعصبَ العَرَبُ لعروبيتِهم، وتأصيلَ وتعظيمُ النزعةِ القوميَّةِ الاستقلاليَّةِ لديهم، وجاءَ الردُ عَلَى العَرَبِ مِن قبلِ الفُرسِ بتكوينِ الحركةِ الشُعُوبِيَّةِ.

فئاتُ الشُعُوبِيَّةِ: ضمتِ الشُعُوبِيَّةُ ثلاثَ فئاتٍ، تعايشتْ كُلُّ فئةٍ مع الأخرى، دون أن تلغي دورَ الفئاتِ الأُخرِ، فتمثلتْ بـ

1ـ الفئةُ الأولى: أهلُ التسويَّةِ وهِيَ الَّتِي تدعوا إِلَى المساواةِ ولا تفرقُ بين عربيٍّ وأعجميٍّ، وإنَّما هِيَ أمّةٌ واحدةٌ، وكان بينهم كثيرٌ مِن المؤمِنينِ والعَرَبِ.

2ـ الفئةُ الثانيةُ: هِيَ الفئةُ الَّتِي حاربتِ العَرَبَ، ونصبتْ لها العداءَ ماديَّاً ومعَنويَّاً مِن خلال الحركاتِ الدينيَّةِ المبرمجةِ سياسيَّاً، وحركاتٍ فكريَّةٍ مشككةٍ بالدين.

3ـ الفئةُ الثالثةُ: هِيَ الفئةُ الَّتِي توسطتِ الفئتين الأوّلى والثانيةِ، فأحتقروا العَرَبَ ونصبوا لهم العداءَ، وفخروا عليهم، دون أن يُنتزعَ الدينُ الإسلامِيُّ مِنهم أو يحاربوه **(جفال، (د ـ ت): 223)**، هذه هِيَ أهمُ الفئاتِ الشُعُوبِيَّةِ الَّتِي تشكّلتْ وأخذتْ بالانتشارِ وحاولتِ التسلطَ عَلَى العَرَبِ والفخرِ عليهم.

الأدَباءُ الشعوبيين: أتسعتِ الحركةُ الشُعُوبِيَّةُ نتيجةَ الاضطهادِ العَرَبيِّ للقومياتِ الأخرى ولا سيما الفُرسُ، وقد حشدتْ هذه الحركةُ العديدَ مِن الأدَباءِ والكتَّابِ والشُعْراءِ فِي الدفاعِ عَنها، وأنبرى كُلُّ مِن حمادِ الراوية وبشارِ بن برد وابنِ المقفع والهِيَثمِ بن عدي فِي الدفاعِ عَنها، فهذا حمادُ الراويَّةُ مِن الأدَباءِ والرواةِ الَّذِين أنتصروا للشُعُوبيَّة، حيث أتسعَ بالنقلِ والروايَّةِ للشِّعْرِ والأخبارِ، فسألَه الوليدُ بنُ يزيدَ عَن سرِّ تسميته بالراويَّةِ فأجاب قائلًا: "لأنَّي أروي لكُلِّ شاعرٍ تعرفَه يا أميرَ المؤمِنين ثُمَّ أروي لأكثرَ مِنهم ممّن لا تعرفَهم، ولاسمعتَ بهم، ثُمَّ لا تنشدني شِّعْراً لقديمٍ أو لمُحدثٍ إلَّا ميزتَ القديمَ مِن المُحدثِ" **(العزاويّ،(د ـ ت): 73)**، فنراه عبثَ بالشِّعْرِ العَرَبيِّ القديمِ وأساءَ إليه، فكان لابنِ سلّامٍ الجمحيِّ وقفةٌ فِي تخليصِ الشِّعْرِ مِن كُلِّ زيفٍ وانتحالٍ .

أَمَّا الهِيثمُ بنُ عدي، فكان مِن الأدَباءِ الشُعُوبِيين الَّذِين أضمروا العداءَ والحقدَ للعَرَبِ، إذ كانتْ أمُّه فَارسِيّة، ومشكوكٌ فِي نسبِ أبيه أأعجميٌّ هو أم عربيٌّ؟ فكرَه العَرَبَ كرهاً شديداً، وأخذَ يُشهرُ بعاداتِهم وتقاليدِهم فِي مأكُلِهم ومشربِهم، وأَمَّا ابنُ المقفعِ فهو فَارسِيُّ الأصلِ، وممَّا لا شك فِيه أنَّ النزعةَ الشُعُوبِيَّةَ متأصلةٌ فِي نفسِهِ، مختلطةٌ

بدمِهِ، فجرّدَ قلمَه عَلَى العَرَبِ ودينِهم مدافعاً عَن عقائدِ الشُعُوبِيَّةِ، متعصباً لمبادئها ودينها، حيث كان ملماً بالثقافاتِ الأعجميَّةِ وكان فاسدُ العقيدةِ متعلقاً بالمجوسيَّةِ مواليَّاً لها. **(العزاويّ،(د ـ ت): 59-61)**

أَمَّا بشارُ بنُ برد(ت168هـ)، فَقَد كانَ فَارسِيَّ الأصلِ مِن خراسانَ، وكان مِن الشّعْراءِ الَّذِين تعمقتْ بداخلِهم النعرةُ الجنسيَّةُ، والعصبيَّةُ الحضاريَّةُ فِي العَصْرِ العَبَّاسِيّ الأوّلِ، إذ أستطاعَ مِن خلالِ شِّعْرِه رسمَ التطورِ التاريخيّ لهذه الحركةِ، حيث ظهرتْ صورُ شعورِهم القومِيّ، وتطلعِهم إِلَى الظهورِ والتميزِ مِن العَرَبِ، واستطاعَ رسمَ أرتفاعِ أحساسِهم بكيانِهم، وصورَ أيضاً اليقظةَ القوميَّةَ لديهم، والتفاخرَ بأعراقِهم، والتمسكَ بالماضيّ، والمستوى الاقتصادِيّ الجيدِ الَّذِي كانوا يعيشونَه، حتى وصلوا إِلَى الحكمِ مِن خلالِ الخلفاءِ العَبَّاسِيّين وتمكنهم مِن الفوزِ بالسلطةِ.**(عطوان،(د ـ ت): 169)**

الادَباءُ العَرَبُ الخلصُ:

تصدى للشُعُوبِيَّةِ كثيرٌ مِن الكتَّابِ والشّعْراءِ؛ لغيرتِهم عَلَى دينِهم وثقَّافتِهم ولُّغَتِهم، ومِن هؤلاءِ الكتَّابِ الأصمعيّ(ت216هـ)، فكان يدافعُ عَن العَرَبِ، ويهزمُ أبا عبيدة فِي مِناظراتِه، أَمَّا الكاتبُ الثاني الَّذِي أنبرى مدافعاً عَن هويتِهِ العَرَبِيَّةِ فهو الجاحظُ (ت255هـ)، فشهرَ قلمَه بوجهِ الشُعُوبِيَّةِ حتى عدَّ المدافعُ الأوّلُ عَن العَرَبِ، فَقَد تولى نفِي مزاعمَ وترهاتِ الشُعُوبِيين فِي أنتقاصِهم مِن العَرَبِ وأدعائهم المفاخرةِ فِي الإبداعِ الوجدانيّ والعقليّ قائلاً: " ألا أنَّ كُلَّ كُلّامٍ للفُرسِ وكُلَّ معَنى للعجمِ، فإنَّما هو عَلَى طولٍ وعَن اجتهادِ رأي، وطولِ خلوةٍ وعَن مشاورةٍ ومعاونةٍ... وكُلّ شيءٍ للعربِ فإنَّما هو عَلَى بديهةٍ وارتجالٍ، وكأنَّه إلهامٌ، وليس هناكَ معاناةٌ ولامكابدةٌ" **(الجاحظ ،1998م: 80)**، فأشغلَ الجاحظُ جزءً كبيرًا مِن كتابِه (البيان والتبين) متكُلّما عَن الشُعُوبِيَّةِ، إذ أفردَ باباً سماه (بابا العصا) تعقبَ فِيه تأريخَ الشُعُوبِيَّةِ مِن خلالِ ثقافتِه وفكرِه، فِيبدأُ بالبسملةِ، ثُمَّ يقومُ بذكرِ مذهبِ الشُعُوبِيَّةِ، وكيف كانتْ تطعَنُ بالخطباءِ العَرَبِ.

وأَمَّا ابنُ قتيبة (ت276هـ)، فهو مِن الكتَّابِ الخلصِ الَّذِين دافعوا عَن العَرَبِ دفاعاً شديداً، بالرغمِ مِن كوّنه فَارسِيّ الأصلِ ؛ولذا كان يلقبُ بالمروزي، ولكنه ولد فِي بغدادَ وتلقى تعليمَه عَلَى يدِّ كبارِ العلماءِ، أمثالِ السجستانيّ، والزياديّ والرياشيّ، أَمَّا عقيدتُه، فَقَد ذهبَ أكثرُ المترجمين له،إنَّه دينٌ صدوقٌ، ورعٌ ثقةٌ **(العزاويّ،(د ـ ت): 73)**، فدافعَ عَن الإسلامِ وعَن العَرَبِ دفاعاً حاراً أكثرَ مِن العَرَبِ أنفسِهم.

عرّجَ أبو حيَّان التَّوْحِيديّ عَلَى قضيةِ الشُعُوبِيَّةِ فِي مواضعَ مختلفةٍ مِن كتابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ، وحاولَ الردَ بطريقةٍ فنيَّةٍ استطاعَ مِن خلالِها أن لا يقعَ في الحَرجِ السَّرْدِيّ لكن الوزيرَ أحسَّ بدهاءِ التَّوْحِيديّ، وضيقَ عليه الخناقُ، لكن عرقَه العَرَبيَّ مِنعه مِن أن يكونَ مِنحازاً للفُرسِ، فسأله الوزيرُابنُ سعدان قائلاً: **" ثُمَّ حضرتَه لِيلةً**

أخرى، فأوَّل ما فاتحَ به المجلسَ أن قال: أتفضَّلُ العَرَبَ على العجمِ أم العجمِ عَلَى العَرَبِ؟ قلتُ: الأممَ عَند العلماءِ أربعَ الرومَ، والعَرَبَ، وفارسَ، والهندَ وثلاثَ مِن هؤلاءِ عجمٌ وصعبٌ أن يقالَ العَرَبُ وحدَها أفضلَ مِن هؤلاءِ الثلاثةِ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 87/1)، وردَ هذا النصُّ فِي اللِيلةِ السادسةِ مِن الكتابِ، والقارئ لهذا النصِّ يتبادرُ إلَى ذهنِه للوهلةِ الأولى إنَّ أبا حيَّان التَّوْحِيديّ لا يفضلُ العَرَبَ عَلَى غيرِها مِن الأممِ، واستطاعَ أن يردَ عَلَى سؤالِ الوزير بطريقةٍ ذكيةٍ هارباً فِيها مِن الإجابةِ بقولِه: إنَّ الأممَ عَند العلماءِ أربعٌ، وأن ما أجابَ به التَّوْحِيديّ يضمُ نسقاً مضمراً فِي نفسِه ولهذا " النسقُ حيله الَّتِي يتوسلُ بها ليلتفَّ عَلَى المعاني الإنسَانيَّةِ وعَلَى القوانين العقابيَّة" **(الغَذَامِيّ، 2021م: 55)**، فوظفَ أبو حيَّان حيلَه ليهربَ مِن الإجابةِ خوفاً مِن الوزيرِ حتى لا يطردَه مِن مجلسِهِ؛ لأنَّه وزيرُ الدولةِ البويهِيَةِ وانتمائِه إلَى فارسِ فاستشْعَرَ الخوفَ مِن سؤالِ الوزيرِ له لكنه تمكنَ مِن التخلصِ مِن ذلكَ الحرّجِ السَّرْدِيّ بالحيلةِ والجوابِ الرقيقِ.

إنَّ الوزيرَ أحسَّ بالتخوفاتِ الَّتِي أحاطتْ أَبا حيَّان التَّوْحِيديّ، فعمدَ عَلَى إحراجِه وضيّقَ عليه السؤالَ بقوله: وأنَّما أريدَ بهذا فارسٌ فأجابه التَّوْحِيديُّ قائلًا: **" قبل أن أحكمَ بشيءٍ مِن تلقاءِ نفسي أروي كُلّاًمّاً لابنِ المقفعِ، وهو أصيلٌ فِي الفُرسِ عريقٌ فِي العجمِ..قال شبيبُ بن شبَّةِ: إنّا لوقوفٌ فِي عرصةِ المربدِ ... إذ أقبلَ علينا ابنُ المقفع فقال: أيّ الأممِ أعقلَ فظننا أنّه يريدُ الفُرسَ فقلنا فارسَ أعقلَ الأممِ، نقصدُ مقاربتَه ونتوخى مصانعتَه" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 87/1)**، فأظهرَ التَّوْحِيديُّ حيلَه مرةً أخرى مقيداً إجابتَه فحريةِ الادلاءِ مضمونةُ إذا لم تمسسْ الوزيرَ بشيءٍ، ولكن السؤالَ متعلقٌ بالفُرسِ، فلجأ التَّوْحِيديُّ إلَى الحيلةِ حتى يتجنبَ غضبَه، واتّخذَ مِن الحيلةِ والمراوغةِ سلاحاً يدافعُ فِيه عَن نفسِهِ مِن خلالِ إدخالِ رواةً آخرين إلَى القصةِ ليمررَ آراءَه للوزير وهذا الراوي هو ابنُ المقفع **(صحراوي، 2012م: 91)**، فوظفَ التَّوْحِيديُّ ابنَ المقفع فِي لِيلتِه؛ ليجيبَ عَن السؤالِ الموجهِ إليه حتى لا يقع فِي الحرجِ السَّرْدِيّ محاولاً المراوغةَ، ضامِناً حريةَ التعبيرِ عَن رأيه مِن خلالِ كُلّامِ ابن المقفعِ، فأن نالَ أعجابَ الوزيرِ، ضمِنَ البقاءَ معه، وان استقبحَه فلن ينالَ العقابَ؛ لأنَّ ابنَ المقفعِ كما ذكرناه سابقاً مِن روادِ الحركةِ الشُعُوبِيَّةِ، فَارسِيُّ الأصلِ؛ وبهذا الأسلوبِ المراوغِ أستطاعَ التخلصَ مِن السَّرْدِيَّةِ الحَرّجةِ ولم يقعْ فِي مشكُلٍّ مع الوزيرِ.

أوردَ التَّوْحِيديُّ صفاتً وفضائلَ كُلِّ أمّةٍ مِن الأَممِ عَلَى لسانِ ابنِ المقفع حتى وصلَ إلَى العَرَبِ قائلاً: **"إنَّ العَرَبَ ليس لها توْمُّه ولا كتابٌ يدلُّها، أهلُ بلدٍ قفرٍ، ووحشةٍ مِن الإنسِ، احتاجَ كُلَّ واحدٍ مِنهم فِي وحدتِه إلَى فكرِه ونظرِه وعقلِه، وعلموا أن معاشَهم مِن نباتِ الأرضِ فوسموا كُلَّ شيءٍ بسمته، ونسبوه إلَى جنسِه...فلذلكَ قلتُ لكم إنَّهم أعقلُ الأممِ، لصحةِ الفطرةِ، واعتدالِ البنيَّةِ، وصوابِ الفكرِ، وذكاءِ الفهمِ " (التَّوْحِيديّ، 2017م: 88/1)**، إنَّ هذا الصراعَ بين العَرَبِ، والفُرسِ يبلورُ عمقَ النزّعةِ الشُعُوبِيَّةِ فِي ذلكَ العَصْرِ، فتصدى التَّوْحِيديُّ

لها؛ لأنَّه كان متفاعلاً مع الأحداثِ الاجتمَاْعِيَّةِ والسِياسِيَّةِ فِي عصره، وبكاملِ وعيِه الفكريّ، وكُلّ تيقظِـهِ الوجدانيّ **(شبيل، 1993م: 77)**، فوقفَ مِناصراً للعربِ مِن خلالِ قولِه عَلَى لسانِ ابنِ المقفعِ فِي تفضيلِ العَرَبِ عَلَى العجمِ (أعقلُ الأممِ؛ لصحةِ الفطرةِ واعتدالِ البنيةِ، وصوابِ الفكرِ وذكاءِ الفهمِ)، وبهذا الردِّ الَّذِي "جاءَ مختصراً وقريحةً وقوياً، وفِيه معَنى خِطَاْبِي بليغٌ مِن حيث قوتِه المِنطقيةِ" **(الغَذَّامِيّ، 2021م: 133)**، استطاعَ أبو حيَّان التَّوْحِيديّ أن ينتصرَ للعربِ، مِن خلالِ توظيفِه لابنِ المقفعِ، فجاءَ عَلَى لسانِه جوابٌ دبلوماسيٌّ، محاولاً فِيه عدمَ الوقوعِ فِي الحرجِ السَّرْدِيّ.

ولما أنتهى مِن حديثِه الَّذِي أوردَه عَلَى لسانِ ابنِ المقفع استوقفه الوزيرُ مضيقاً عليه الخناقِ قائلاً: **" ما أحسنَ ما قال ابنُ المقفع! وما أحسنَ ما قصصتَه وما أتيتَ به! هات الآن ما عَندك مِن مسموعٍ ومستنبطٍ ... فقلتُ: بالواجبِ ما وقع هذا، فإنَّ الفَارسِيَّ ليس فِي فطرتِهِ ولا عادتِهِ ولا مِنشئهِ أن يعترفَ بفضلِ العَرَبيّ، ولا فِي جبلةِ العَرَبيّ وديدنِه أن يقرَّ فضلَ الفَارسِيّ " (التَّوْحِيديّ، 2017م: 89/1)**، طلبَ الوزيرُ مِن أبي حيَّان التَّوْحِيديّ أن يبينَ رأيَه فِي المسألةِ ويبدو أنَّ رأيَ التَّوْحِيديّ هو نفسُه رأيُ ابنُ المقفعِ؛ ولهذا السببِ وظفَه فِي الإجابةِ عَلَى سؤالِ الوزير، فطالبَه الوزيرُ بالعمليَّةِ الاستنتاجيَّةِ الَّتِي توصلَ إليها مِن خلالِ قرائتِه لرأي ابنِ المقفعِ، وهذا التعددُ فِي الأصواتِ يعطي حريَّةً فِي التعبيرِ السَّرْدِيّ، حيث ترفَده مِنقولاتَه المراوغةُ فِي الحديثِ ليكونَ أكثرَ استقرارٍ **(صحراويّ، 2012م: 92)**، فلم يظهرْ الإجابةَ بشكُلٍّ واضحٍ، فكانتْ إجابتُه موضوعيَّةً، معبّراً عَنها بقوله: فأنَّ الفَارسِيَّ ليس بفطرتِه أن يعترفَ بفضلِ العَرَبيّ، ولا العَرَبيّ فِي ديدنِه أن يقرَّ بفضلِ الفَارسِيّ، وراحَ يسترسلُ بالحديثِ عَن مميزاتٍ وخصائصِ كُلّ أمّةٍ ؛ ليأخذَ الوزيرَ معه فِي الحديثِ دون أن يشّعْرَ، ولا يبدي رأيَه بشكُلٍّ صريحٍ ،مدافعاً عَن العَرَبِ بطريقةٍ مقنعةٍ بالنسبةِ للوزير، جاعلاً لنفسِهِ مخرجاً مِن الوقوعِ فِي السَّرْدِيَّةِ الحَرِجةِ.

وفِي حديثٍ آخرَ يروي لنا تعجبَه مِن كُلّامِ الجِيهانِيّ عَلَى العَرَبِ إذ يقولُ: **" واعجبُ أيضاً فضلَ عجبٍ مِن الجِيهانِيّ، فِي كتابِه وهو يسبُ العَرَبَ، ويتناولَ أعراضَها ويحطُ مِن أقدارِها، ويقول: يأكُلّون اليرابيعَ والضّبابَ والجرذانَ والحياتَ، ويتعاورون ويتساورون، ويتهاجون ويتفاحشون، وكأنَّهم قد سلخوا مِن فضائلِ البشرِ، ولبسوا أُهُبَ الخنازيرِ، قال: ولهذا كان كسرى يسمّي ملك العَرَب (سكان شاه)، أيّ ملكِ الكُلّابِ، قال: وهذا لشدةِ شبههِم بالكُلّابِ وجرائِها" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 94/1)**، فُعرفَ عَن الجِيهانِيّ بعداوتِه للعربِ، فهو مِن الشُعُوبِيينِ ومِن رؤساءِ المتكُلّمينِ الَّذِين يظهرون الزندقة، ويصنفون فِي نصرةِ المجوسيَّةِ، وهو وزيرُ السأَمَّانيين، يقرُّ بالإسلامِ، لكنه يبطنُ الكفرَ، فألف كتاباً سبَّ فِيه العَرَبَ، وفضحَ مساوئِهم **(عابديّ، 2015م: 192)**، فِيردَ عليه التَّوْحِيديُّ مدافعاً عَن العَرَبِ قائلًا:**" أتراه لا يعلمُ لو نزلَ ذلكَ الفقرُ وتلكَ الجزيرةُ، وذلك المكانُ الخاوي وتلكَ**

الفِيافِي، ولموامي كُلّ كسرى كان فِي الفُرسِ، وكُلّ قيصرٍ كان فِي الرومِ، وكُلّ بلهورٍ كان فِي الهندِ وكُلّ فغفورٍ كان بخراسَان... ما كانوا يعدون هذهِ الأحوالَ؛ لأنَّ مِن جَاعَ أكُلَّ ما وجد، وطعمَ ما لحقِ، وشربَ ما قدر علِيه، حباً للحِياة، وطلباً للبقَاء، وجزعَاً مِن الموتِ، وهرباً مِن الفنَاءِ... عَلَى أنَّ العَرَبَ ـ رحمك الله ـ أحسنُ النـاسِ حالاً وعيشاً إذا جادتْهم السماءُ وصدقتْهم الأنـواءُ، وازدانـتِ الأرضُ، فهدلتِ الثمَارُ، وأطردتِ الأدويَّةُ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 95/1).

يدافعُ التَّوْحِيديُّ هذه المرةُ بشكُلٍّ عَنيفٍ، وهذا دورٌ طبيعيٌّ يقومُ بـه التَّوْحِيديُّ، فنراه ينحـازُ دائماً إلَى المعـاييرِ الخالدةِ للحقِ، ويكونُ صـادقاً مع نفسـهِ، موظفاً مشـاعرِه الفِياضـةِ، ومبادئِـه السـامِيَّةِ، إلَـى فضـحِ هؤلاءِ الشُعُوبِيين والدفاعِ عَن العَرَبِ **(حسن،2012م: 27)**، فالطبِيعةُ القاسِيَّةُ هِيَ الَّتِي أجبرتِ العَرَبُ عَلَى مثلِ هذا الطعامِ، وأنَّ مثلَ هذا الأمرُ لا يختصُ بالعَرَبِ وحدهَم، إنَّما يشملُ بقيةَ الأقوامِ أمثالَ الفُرسِ، والرومِ، والتركِ وغيرِها، والمتأملُ فِي "عَنفِ مخاطبةِ التَّوْحِيديّ للجِيهانِيّ يتأكدُ أنَّ المؤلفَ يدافعُ عَن العَرَبِ لغةً ودينـاً وحضـارةً" **(شبيل، 1993م: 81)** فمِن خلالِ ردِّه الَّذِي يقولُ فِيه:(أنَّ العَرَبَ أحسنُ النـاسِ حـالاً وعيشـاً إذا جـادتهم السماءُ، وصـدقتهم الأنـواءُ)، فهو ينتصرُ للعَرَبِ ويدافعُ عَنهم دون خوفٍ مِن الوزيرِ.

ولا يكتفِي التَّوْحِيديُّ بردِّه هذا وينالُ مِن الجِيهانِيّ مرةً أخرَ عندما سمعَه يقولُ: **" وقال الجِيهانِيُّ أيضاً: ممَّا يدلُّ عَلَى شرفِنا وتقدمِنا وعزّنا وعلوِ مكاننا، أنَّ اللهَ أفاضَ علينا ووسَّعَ لدينا القسمَ، وبوأنا الجنانَ والأريافَ، ونعمنا وأترفنا، ولم يفعلْ هذا بالعَرَبِ، بل أشقاهَم وعذبَهم، وضيقَ عليهم، وحرمَهم، وجمعَهم فِي جزيرةٍ حرجةٍ ورقعةٍ صغيرةٍ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 100/1)**، فأنتقدَ التَّوْحِيديُّ قولَ الجِيهانِيّ وبين أنَّ أفكارَه مِنحرفةٌ عَن الصوابِ، مِن خلالِ ردِّه عليه إذ يقولُ: **"ألا يعلمَ أنَّ المدارَ عَلَى العقلِ الَّذِي حُرِمه فهو أنقصَ مِن كُلّ فقيرٍ، وعَلَى الدينِ الَّذِي مِن عَرِي مِنه أسوأَ حالاً مِن كُلّ موسرٍ، ونعمةِ اللهِ عَلَى ضربين: أحدُ الضربين عمَّ به عبادِه، وغمرَ بفضلِه خليقتِه... وهذا هو العدلُ المخلوطُ بالإحسانِ... والضربُ الثَّاني هو الَّذِي يستحقُ بالعملِ والاجتهادِ، والسعي والارتيادِ ، والاختيارِ والاعتقادِ، ليكونَ جزاءً وثوابًا" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 101/1)**، ويوضحُ التَّوْحِيديُّ لنا أنَّ الجِيهانِيَّ اعتمدَ عَلَى مِنطقٍ لم يستندْ فِيه عَلَى دليلٍ، وهذا المِنطقُ هو أنَّ البصيرَ أشرفُ مِن الأعمى، وأنَّ الغنيَّ أفضلُ مِن الفقيرِ، فهو يتهمُ العَرَبَ بالفقرِ، وأن الفُرسَ أغنى مِنهم، ثُمَّ يبرزُ لنا حقيقةَ غابتْ عَن ذهنِ الجِيهانِيّ، خاصةً أنَّه أتهمَ فِي دينِه، وهذه الحقِيقةُ هِيَ حقِيقةُ الدينِ الإسلاميّ الَّذِي يقومُ عَلَى العقلِ، فلا يكونُ فِيها مقياسُ تفوقِ إنسَانٍ عَلَى إنسَانٍ أو قيمتِه، بما هو خارجٌ سيطرتِه، بل مِن خلالِ ما يقدمُ للناس، مِنطلقاً مِن الإيمانِ والعملِ الصالحِ، وعمَّا أصلُ العقيدةِ الإسلاميَّةِ **(عابديّ، 2015م: 193)**، فهذا السطوُ الفكريُّ والإسلامِيُّ عَلَى العَرَبِ يأتي مِن طريقِ أولئكَ الَّذِين يُطعَنُ فِي دينِهم، أولئك الَّذِين أتخذوا مِن الدينِ غطاءً، وقبلوا الإسَلامَ لكنهم غيرُ متعمقين به،

والجِيهانِيِّ كما هو معروفٌ عَنه مجوسِيٌّ، يبطنُ الكفرَ فِي داخلِه، لكنه جوبِه مِن قبلِ التَّوْحِيديِّ بكُلِّ صراحةٍ ومِن دونِ خوفٍ.

ويستمرُ التَّوْحِيديُّ بالردِّ عَلَى الجِيهانِيِّ بأساليبِهِ المتنوعِة، مدافعاً عَن العَرَبِ، ويحاجُ الجِيهانِيِّ بحججٍ قويةٍ، مخاطباً إياه بلغةٍ صريحةٍ وواضحةٍ قائلًا: **" فليستحِي الجِيهانِيُّ بعد هذا البيانِ والكشفِ والإيضاحِ، بالإنصافِ مِن القذعِ، والسفهِ اللذين حشا بهما كتابَه، وليرفعَ نفسَه عمَّا يشينُ العقلَ، ولا تقبله حكامُ العدلِ، وصاحبُ العلمِ الرصينِ والأدَبِ المكينِ لا يسلطُ عَلَى عرضِه بلسانِه... فإنَّ العصبِيَّةَ فِي الحقِّ ربَّما خذلتْ صاحبَها وأسلمتَه وأبدتْ عورتَه، واجتلبتْ مساءِته، فكيف غذا كانتْ فِي الباطلِ؟ ونعوذُ باللهِ أن نكونَ لفضلِ أمّةٍ مِن الأممِ جاحِدين!... فإنَّ جاحِدَ الحقِّ يدلُّ مِن نفسهِ عَلَى مهانةِ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 99/1)**، فِيهاجمُ التَّوْحِيديَّ الجِيهانِيَّ هذهِ المرةَ بصورةٍ مباشرةٍ مازجاً ردَّه بالتعاليمِ الإسلاميَّةِ، الَّتِي ترى فِي السفهِ والقذعِ اثناءَ الحوارِ مع الطرفِ الآخرِ المخالفِ إساءةً للعقلِ، ونفياً للعدل؛ لأنَّها تمنعُ الإنسَانَ مِن أن يردَّ بطريقةٍ لاذعةٍ مقذعةٍ، فيحددَ التَّوْحِيديُّ معاييرَ العصبيَّةِ الفكريَّةِ الَّتِي تحولُ الحوارَ مِن حوارٍ ذا مستوىٍ عالٍ مِن الفكرِ إلَى مهاتراتٍ، وبهذا فهو يوضحُ أنَّ العصبيَّةَ فِي الحقِّ مستقبحةٌ تسيءُ إلَى صاحبِها، فكيف إذا كانتْ عصبيَّةٌ قائمةٌ عَلَى باطلٍ، وبهذا فهو ينزُه نفسَه مِن التعصبِ، وأن تعصبَ الجِيهانِيُّ للفُرسِ وسبِّهِ للعَرَبِ باطلٌ **(عابديّ، 2015م: 195)**، فالتَّوْحِيديُّ هنا يوظفُ الأسسَ الإسلامِيَّةَ مِن خلالِ الحقِّ والباطلِ، فالجِيهانِيُّ فِي مقولاتِه " مزجَ الدينَ بالسِياسةِ، ليتحولَ الحقُّ إلَى باطلٍ؛ بسببِ مزيجٍ يغيرُ مكوناتِ الممزوجِ، ولذا فإنَّ الصراعَ المفاهِيميَّ يظلُ محتدمًا كُلّمَا استخدمتْ فئةٌ الدينَ للتوظيفِ السِياسِيِّ" **(الغَذّامِيّ، 2021م: 116)**، فبثَّ الروحُ الإسلاميَّةِ فِي ردِّه عَلَى الجِيهانِيِّ؛ لكي لا تختلطَ تعاليمُ الدينِ الإسلاميِّ بالمفاهِيَمِ السِياسِيَّةِ، ولكي يوضحُ أنَّ العصبيَّةَ فِي الحقِّ تخذلُ صاحبَها، وتسيءُ إليه، وأنَّ جاحِدَ الحقِّ عَلَى مهانةِ يقصدُ الجِيهانِيَّ، فالتَّوْحِيديُّ يطرحُ الحججَ القويَّةَ الصريحةَ دون الاختباءِ وراءِ أقوالِ الأخرينِ، فجاءتْ صيغةُ النصِّ الخِطَابِيِّ هذا بصورةٍ مباشرةٍ مِن خلال عبارةِ (فليستحِي الجِيهانِيّ)، فهو توبيخٌ مباشرٌ لشخصِ الجِيهانِيِّ، وهو بذا يدافعُ عَن العَرَبِ واقفاً ضد كُلّ مِن يرمِي بسهامِهِ عَلَى العَرَبِ، متصديَّاً لهم دون الخوفِ مِن الوقوعِ فِي السَّرْدِيَّةِ الحَرِجةِ.

وينهِيَ أبو حيَّان ليلتَه بكُلّامٍ يذمُ فِيه الفُرسَ حيث يقولُ:**" قال أبو حامد: فما ظنك بقوم يجهلون آثارَ الطبِيعةِ وأسرارِ الشرِيعةِ ؟ ما أذلهم اللهُ باطلاً، ولا سلبهم ملكَهم ظالماً، ولا ضربهم بالخزِي والمهَانة إلَّا جزاءً عَلَى سِيرتِهم القبِيحةِ، وكذبهم عَلَى اللهِ بالجرأةِ، والمكَابرةِ، وما اللهُ بظلامٍ للعبِيد" (التَّوْحِيديّ،2017م: 107/1)**، يختتمُ التَّوْحِيديُّ لِيلتَه بهذا القولِ، وهو يردُّ بهذهِ اللُّغَةِ الجرِيئةِ الَّتِي تنأى عَن الموضوعيَّةِ، وتجردُ المهجوَ ــ أيّ الفُرسَ ــ مِن جميعِ الصفاتِ والفضائلِ، حتى أنَّه سلبَهم رحمةَ اللهِ بسببِ سيرتِهم القبِيحةِ، وكذّبَهم عَلَى اللهِ **(عابديّ،**

2015م: 194)، وبهذه اللُّغَةِ الجريئةِ يتبين لنا أنَّ التَّوْحِيديَّ سجلَ لنا موقفاً ضد الفُرسِ، ولهذا الموقفِ أبعادَه الهامةِ ولا سيما أنَّه اتخذَه فِي مجلسِ وزيرِ الدولةِ البويهِيَةِ ابنِ سعدان، وكان بنو بويهٍ قد حكموا بلادَ فارسٍ، وحكموا بغدادَ سنة (332هـ)، فأهميةُ الموقفِ يكمِنُ فِي شجاعةِ التَّوْحِيديِّ فِي جهرِه بمناصرةِ العَرَبِ، وتحقيرِه للفُرسِ، فِي ظلِ دولةٍ فَارسِيّةٍ، فهِيَ عَنده مسألةٌ مبدئيةٌ، فنراه يسجلُ موقفاً ضدَهم مهماً كانتِ الظروفُ **(شبيل، 1993م: 82)**، فنراه لا يقفُ موقفَ المتفرجِ، وهذهِ اللُّغَةِ القاسِيَّةِ شديدةِ اللهجةِ الَّتِي تكُلّمَ بها وتجردَ مِن خلالها عَن الموضوعيَّةِ؛ إنَّما جاءتْ بسببِ استفزازِ الجِيهانِيِّ له، وأنَّ التعصبَ يولدُ تعصباً، فكان التَّوْحِيديُّ بالمرصادِ، فهو يبدئُ رأيَه دون الخوفِ مِن الوقوعِ فِي الحَرجِ السَّرْدِيِّ، حرِيصاً عَلَى تسجِيلِ خلاصةِ ما يرمِي إليه مِن مقولتِه الكُلّيةِ، فهو ينهِيَ لِيلتَه مِن خلالِ تصوير شقاءِ الفُرسِ، وتعصبَهم وتعاستَهم، فَقَد جردَهم مِن رحمةِ اللهِ، وهذه صورةٌ كبيرةُ الوقعِ عَلَى النفسِ الإنسَأنيَّةِ.

وفِي اللِيلةِ السابعةَ عشرةَ مِن كتابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ يصورُ لنا التَّوْحِيديُّ حالةَ ملكِ كسرى حيث يقولُ: **" فحكيتُ أنَّه لما تقلدَ كسرى أنوشروان مملكته عكفَ عَلَى الصَّبُوحِ والغَبُوقِ، فكتبَ إليه وزيرُه رقعةً يقولُ فِيها: إنَّ فِي إدمانِ الملكِ ضرراً عَلَى الرعِيةِ... فوقعَ عَلَى ظهرِ الرقعةِ بالفَارسِيَّة بما ترجمتِه: يا هذا، إذا كانتَ سبلنا آمِنة، وسيرتنا عادلةً، والدُنيا باستقامتنا عامرةً، وأعمالنا بالحقِّ عاملةً، فلِمَ نمنعُ فرحةً عاجلةً؟" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 241/2)** .

إذ أنَّ التَّوْحِيديَّ كان مُسترسلًا فِي الحديثِ مع الوزيرِ ابنِ سعدان، فتكُلّمَ عَن ملكِ كسرى انوشروان وأشارَ أنَّه كان مدمِناً للخمرةِ، وها هو التَّوْحِيديُّ يقفُ موقفاً ضد الفُرسِ وحكامِها، مِن خلالِ انتقادِه لملكِ كسرى، فهو يضمرُ صورةً نسقيَّةً خفِيةً فِي باطنِه، مشيراً إِلَى حكامِ عصرِه الَّذِين كانوا يدمِنون الخمرةَ، وانشغالَهم عَن الرعيةِ بالملذاتِ الدنيويَّةِ **(اللاذقانيّ، 2012م: 146–147)**، فتظهرُ علاَّمَاتُ التعجبِ عَلَى الوزيرِ ابنِ سعدان، فكيف يكونُ للتَّوْحِيديِّ رأيٌ فِي ملكِ كسرى وهو يمثلُ سلطةً عليا، وأَمَّامَه سلطةٍ عليا أخرى متمثلةً بشخصِ الوزيرِ ابنِ سعدان فسأله **" قال: مِن حدثَك بهذا؟ قلتُ: أبو سليمان شيخنا، فقالَ كيف كان رضَاه عَن هذا الملكِ فِي هذا القولِ؟ فقلتُ: أعترضُ فقالَ: أخطأٌ مِن وجوه؛ أحدها أنَّ الإدمانَ إفراطٌ، والإفراطُ مذمومٌ، والآخرَ أنَّه جهلٌ أنَّ أمِنَ السبيلِ وعدلِ السِيرةِ، وعمارةِ الدُنيا، والعملِ بالحقِّ، متى لم يوكُلّ بها الطرفُ الساهرُ ... أنَّ الزمانَ أعزُ مِن أن يبذلَ فِي الأكُلِّ والشربِ والتمتعِ... إذا وقفتُ عَلَى استهتارِ الملكِ باللذاتِ، وانهماكِه فِي طلبِ الشهواتِ، ازدرتِه واستهانتْ به... واستهانةُ الخاصةُ والعامةُ بالناظرِ فِي أمرِها والقيّمُ بشأنِها... وهذه مكسَرةٌ للهِيَبِة، وقلةُ الهِيَبةِ رافعةُ للحشمةِ " (التَّوْحِيديّ،2017م: 241/2)**

ينقلُ لنا التَّوْحِيديُّ وجهةَ نظرِه عَن ملكِ كسرى مِن خلالِ حديثِ شيخِه أبي سليمان المِنطقيّ، وأجابَ جواباً فِيه حدةً مِن خلالِ عمقِ التناقضِ السلطويّ غيرِ الأَخلاقيّ بينَ الملكِ والرعِيَّةِ، فهذا الملكُ ينغمسُ بالملذاتِ ليلًا، هاملًا أحوالَ رعيتِه نهاراً، فعبّرَ التَّوْحِيديُّ عَن رأيِه بالسلطةِ مِن خلالِ توظيفِه لملكِ كسرى، فِي ظلِ السلطةِ البويهِيَّةِ الفَارسِيَّةِ فِي الأصلِ **(فؤاد، 2015م: 402)**، فتوظيفُ هذهِ الشخصيَّةِ التأريخيَّةِ بوصفِها مادةٌ حكائيَّةٌ، إنَّما شكَّلَ توظيفاً ذا غاياتٍ مخبوءةٍ بين طياتِ النصِّ الحكائيّ؛ ليصلَ التَّوْحِيديُّ إِلَى رؤيتِه الخاصةِ، فِينتقدُ ملكَ كسرى أَمَامَ الوزيرِ دون تخوفٍ مِن الوزيرِ، وأجابَ جواباً غاضباً عَندما سأله الوزيرُ عَن رأي أبي سليمان عَن ملكِ كسرى، وهذا الجوابُ ذو حدّةٍ يعبّرُ عَن رأي رافضٍ لكُلِّ ما تقوم بـه السلطةُ الحاكمةُ آنذاك، فكُلّمةُ (اعترض) لها دلالاتٌ عمِيقةٌ داخلَ نفسِ التَّوْحِيديّ، ويكملُ حديثَه عَلى لسانِ شيخِهِ مبيناً أنَّ الإدمانَ إفراطٌ وهو مذمومٌ، وأن ما يقومُ بـه (أيّ السكر) يؤدي إِلَى استهانةِ الخاصةِ والعامةِ مِن الرعيةِ، كاسراً هِيَبتَـه أَمَّامَهم، فالتَّوْحِيديُّ يشهرُ لسانَه وقلمَه أَمَّامَ حكامِ فارسٍ، فهو شاهِد عَلَى تفاصيلِ عصرِه، مصوراً وناقداً إياه، مكوّن لنفسه سَرْدِيَّة ذهنّية تكمِنُ فِي دواخلِه، تتطبعُ بطابعِ السَّرْدِيَّةِ الحَرجةِ.

2- الهُويَّةُ وتمثلاتُها الثقَافِيَّة:

أخذَ مفهومُ الهُويَّةِ حيزاً كبيراً مِن الدّراسَاتِ الإنسانيّةِ، ولا سيما الأَدَبيّةُ مِنها؛ بوصفها موضوعاً مهماً يرتبطُ بالإنسانِ (الفرد، الجماعة)، ويتداخلُ فِي أغلبِ المجالاتِ حتى يصلَ إلى الأَدَبِ، كاشفاً عَن هويةِ الأديبِ، فضلاً عن ذلكَ مفهومِ الهُويَّةِ مِن المفاهِيَمِ الفلسفِيَّةِ التي يصعبُ علينا تحديدَ تعريفٍ شاملٍ لها، والهُويَّةُ فِي الاصطلاحِ تعَني " مِنظومةً مِن المعطياتِ الماديَّةِ، والمعَنويَّةِ، والاجتمَاعِيَّةِ التي تنطوي عَلَى نسقٍ مِن عملياتِ التكاملِ المعرفِيَّةِ" **(مكشيللي، 1993م: 129)**، فالهُويَّةُ مشكلةٌ خاصةٌ بالنفسِ الإنسَانِيَّةِ فهِيَ تجربةٌ شعوريَّةٌ يخوضها الإنسَانُ؛ لأتصالها بنفسيته لا ببدنِهِ **(حنفِي، 2012م: 11)**؛ لأنَّ النفسَ هِيَ الَّتي تشعرُ بالغربةِ والوحدةِ والإزدراءِ، مقابلَ تصرفاتِ الآخرين أفراداً وجماعات، فالإنسَانُ يحتاجُ إلى أثباتِ ذاتِه المتمثلِ بالهُويَّةِ، ومِن هنا فالهُويَّة" مخترعٌ ثقافِيٌّ تنشأ مِن حاجةِ الفردِ لردِّ الفعلِ إزاءَ التحدِيَّاتِ الَّتي تواجهَه " **(الغَذَامِيّ، 2009م: 55)**، فهِيَ حاجةٌ نفسيَّةٌ اجتمَاعِيَّةٌ، فمِن خلالِها يتبيّنُ النسقُ العاطِفِيُّ والرمزيُّ لنمو الذاتِ، وأنّ الفردَ ليس باستطاعتِه أن يعيشَ وينموَ فِي مجتمعٍ ما إذا لم تكن له جذورٌ ثقَافِيَّةٌ يتغذى مِنها روحيَّاً ومعَنويَّاً.

إنَّ الفردَ نفسَه يتكونُ مِن هوياتٍ مصغرةٍ، فهو يتألفُ مِن مجاميعَ عديدةٍ، (مجَامِيع المهنة، مجَامِيع الصداقة، مجَامِيع المتّعة، مجَامِيع الإهتمام، مجَامِيع القُربى)، فهِيَ مجَامِيعُ مختلفةٌ تتحولُ وتتشكلُ كُلُّ واحدةٍ مِنها لتكوّن هويةً فرعيَّةً لشخصٍ واحدٍ تختلفُ وتتكوّنُ بمقَدارِ التفاعلِ الاجتمَاعِيّ، والثقافِيّ، والعمليّ للفردِ نفسِه؛ لذا سيرى الفردُ نفسُه أنَّه متشابهٌ مع غيرِه مِن أفرادِ مجتمعِه، لكنه يختلفُ عَنهم داخلَ نفسِه، وهذا الاختلافُ لا يصلُ إلى

مرحلةِ التميّزِ إلَّا ما ندرَ، فكُلُّ فردٍ مِنا يمتلكُ حسّين متجاورين، حسّ التفردِ وحسّ التماثلِ، كما كُلّ فردٍ مِنا يريدُ التفوقَ عَلَى الآخرِ، كما يريدُ فِي الوقتِ نفسه انّ يكونَ متشابهاً مع غيرِه، وهنا يحدثُ تبادلُ بالأدوارِ، وهذهِ سمّةٌ فطريَّةٌ وجِدتْ لدى الإنسَانِ، فالنفسُ البشريَّةُ لا تكتملُ مشاعرَها إلَّا عَندما تحققُ درجاتٍ مِن الاندماجِ، وأخرى مِن الاختلافِ **(الغَذَامِيّ، 2021م: 45-46)**، فالعَرَبُ مِن أقَدمِ الجماعَاتِ البشرِيَّةِ الَّتي أحستْ بِهُويَّتِها المميزةِ عَن غيرِهم مِن الأقوامِ، والتَّوْحِيديُّ الفِيلسوفُ الأديبُ الَّذِي عاشَ معاناةَ عصرِه، ونقلَها بطريقةِ تعبّرُ عَن أنتمائِه وتعصبِه لعروبيتِه، فنقفُ معرجين عَلَى نوعين مِن تمثلاتِ الهُويَّةِ فِي كتابِ الَإمّتَاعِ والمؤانسةِ وهما: الهُويَّة الثقَافِيَّة(العِلمِيَّة)، والهُويَّة المجتمعِيَّة.

الهُويَّةُ الثقَافِيَّةُ: (العِلمِيَّةُ)

اكتسبتِ الهُويَّةُ الثقَافِيَّةُ أهميةً كبيرةً؛ لأنَّها مقترنةٌ بالذاتِ الإنسَانيَّةِ، إذ يصفها علماءُ النفسِ بأنَّها حالةٌ نفسَانيَّةٌ تتسمُ بالاستعدادِ لقبولِ تأثيرِ الآخرِ بناءً عَلَى اعتقاداتٍ تفاؤليَّةٍ، تعتمدُ عَلَى الخلفِيةِ العِلمِيَّةِ، والثقَافِيَّةِ لهذه الذاتِ، وكوّنها ترتبطُ ارتباطاً وثيقاً باللُّغَةِ والدينِ؛ لأتصالِ هذه الأصنافِ العِلمِيَّةِ بالإنسَانِ، والهُويَّةِ العِلمِيَّةِ والثقَافِيَّةِ تحققُ التميّزَ للفردِ والجماعاتِ؛ بوصفها صورةً ناقلةً لثقافةِ وحضارةِ، وتأريخِ الأفرادِ، والجماعاتِ.

وهويةُ التَّوْحِيديّ العِلمِيَّةُ والثقَافِيَّةُ واسعةُ جداً، كيف لا تكون كذلك وقَد تتلمذَ عَلَى يدِّ كبارِ علماءِ عصرِه، وتأثرَ بالجاحظِ أيما تأثرٍ؛ لذلك قَد وصفَه الناقدُ زكريا إبراهِيَم بأنَّه (أديبُ الفلاسفةِ وفِيلسوفُ الأَدَباءِ)، وفِي العصرِ العَبَّاسِيّ تلاقحتِ الثقافاتُ وامتزجَ العَرَبُ مع غيرِهم مِن الثقافَاتِ، فحاولوا محاربتَهم حتى فِي لغتِهم، فِيردَّ التَّوْحِيديُّ عليهم بما تمّليه عليه هُويَّتِه العِلمِيَّةِ، فنراه قائلاً فِي تفضيلِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ عَلَى غيرِها مِن اللغاتِ: **" وقَد سمعَنا لغاتٍ كثيرةً ــ وإن لم نستوعبْها ــ مِن جميعِ الأممِ، كلغةِ أصحابِنا العجمِ، والرومِ، والهندِ، والتُّركِ، وخوارزمِ، وصقلابِ، وأندلسِ، والزّنجِ، فما وجدنا لشيءٍ مِن هذهِ اللغاتِ نُصُوعَ العَرَبِيَّةِ، أعَني الفُرَجَ الَّتي فِي كلماتِها، والفضاءِ الَّذِي نجده بين حروفِها، والمسافةِ الَّتي بين مخارجِها، والمعادَلةِ التي نذوقُها فِي أمثلتِها، والمساواةِ التي لا تُجْحَد فِي أبنيتِها، وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالحظ عرض اللغات الَّذِي هو بين أشدَّها تلابساً وتداخلاً، وترادفاً وتعاظلاً، وتعسراً وتعوصاً، وإلَى ما بعدها ممَّا هو أسلسَ حروفاً، وأرقَ لفظاً، وأخفَ اسماً، والطفَ أوزاناً... إلَى أن تنزلَ إلى لغةٍ بعد لغةٍ، ثُمَّ تنتهِيَ إلَى العَرَبِيَّةِ، فأنَّك تحكمُ بأنَّ المبدأَ الَّذِي أشرنا إليه فِي العوائصِ والأغماضِ، سرى قليلاً حتى وقفَ عَلَى العَرَبِيَّةِ فِي الإفصاحِ والإيماضِ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 1/92-93).**

حلّقَ التَّوْحِيديُّ باللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ إلى أعَلى مرتبةٍ، ورفعَها إلَى أعَلى مكانةٍ، فهو يرى أنَّها لغةٌ مثاليَّةٌ فِي ألفاظِها ومعانيها وأصواتِها، وكُلّ ما تحويه مِن أصولٍ وقواعدٍ، ودفاعِه عَنها بهذهِ الطريقةِ يجعلنا نحسُّ بإنَّنا أمامَ عالمٍ لغويٍّ، أو أمام معجمٍ متنقلٍ للغةِ العَرَبِيَّةِ، واللغةُ المهيَمِنةُ عَلَى النصّ لغةِ الجماعةِ، فهو يتحدثُ بصيغةِ الجماعةِ، ومثلُ هذا الرأي هو رأيٌ علمِيٌّ، إذ يؤكد أنّ اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ اكتسبتْ هذه المكانةُ؛ لامتلاكِها بُعداً تقَديسيَّاً وجمَالِيَّاً **(عابديّ، 2015م: 200)**، باعتبارِها لغةِ القرآنِ الكريمِ، فدافعَ التَّوْحِيديُّ عَن اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ وفضلَّها عَلَى غيرِها مِن اللغاتِ؛ بسببِ انتمائِهِ العربيّ، وهو يحاولُ أثباتَ هُويَّتِه العَرَبِيَّةِ مِن جهةٍ، وأثباتِ أنَّ اللُّغَةَ هِيَ التي تحمّلُ الأرثَ الحضاريّ، والثقافِيّ مِن جهةٍ أخرى، فالتَّوْحِيديُّ يؤكد أنَّ "علاقة اللُّغَةِ بالهُويَّةِ علاقةٌ معقَدةٌ وبالغةُ الحساسيَّةِ، ويكمِنُ جانبٌ مِن حساسيَّةِ هذهِ العلاقةِ فِي شكلِها النظريّ، فاللُّغَةُ ليست معادلاً تاماً لجنسِ الهُويَّةِ، ولا تستقيلُ عَنها، بل هِيَ جزءٌ مِنها، وأهمُ مكوناتِها الديناميَّةِ" **(جبرون، 2013م: 52)**، وهذا يعَني أنَّ العلاقةَ بين الهُويَّةِ واللُّغَةِ علاقةٌ طرديةٌ، فللغةِ الأثرُ البالغُ فِي نمو ذهنِ الإنسانِ وتطويرِه، وهِيَ وسيلةٌ فِي مهمةِ للتقَدمِ الحضاريّ البشريّ، كما أنَّها تضيفُ بُعداً علمِيَّاً وثقافِيَّاً إلى عالمِ الإنسَانِ، وهذه العلاقةُ فِي الأساسِ، بوصفها المرآةُ لشخصيَّةِ الفردِ، والمظهرُ الحضاريّ للمجتمعِ، فهِيَ تشتركُ فِي تشكيلِ سلوكياتِ الأفرادِ والشعوبِ عَلَى اختلافِها، فضلاً عَن ذلكَ فمِن خلالها نتعرفُ عَلَى هويةِ الفرد وكيانِه الروحيّ، والوجدانيّ، وانتماءِه الحضاريّ، وكذلك هُويَّةُ المجتمعِ مِن خلالِ ممارستِه للغةِ، حيث تكون هِيَ العصبُ النابضُ للكُلّ نشاطٍ اجتماعِيّ، فمِن خلالِها نستطيعُ أن نميزَ مجتمعاً ما عَن غيرِه مِن المجتمعاتِ **(المعتوق، 1996م: 36)**، إذ عَند استعمالِ الفردِ للغتِه داخلِ المجتمعِ تكون له هُويَّةٌ ذاتِيَّةٌ تميزَه عَن غيره، فتتشكلُ الهُويَّةُ الثقَافِيَّةُ لهذا الفردِ، كما تتسعُ آفاقُه، وهذا ما أرادَ التَّوْحِيديُّ اثباتَه، فالتَّوْحِيديُّ جعل مِن اللغةِ وسيلةٍ إقناعِيَّةٍ في التأثيرِ على أفرادِ مجتمعِهِ وهذه أحدى صيغِ السَّرْديَّةِ الحرجةِ ،لذلك انعكستْ هُويَّتُه الثقَافِيَّةُ مِن خلالِ هذا النصّ، فهو يرى أنَّ اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ هِيَ أنصعُ اللغاتِ، فِيذكرُ خصائصَ حروفِها وكلماتِها، ومخارجُ أصواتِها، والمساواةِ بين أبنيتِها، ومِن مصداقِ ذلكَ قوله: (إذا شئتَ أن تعرفَ صحةَ هذا القولِ فالحظْ عرضَ اللغاتِ)، فالتَّوْحِيديُّ يعرضُ لنا صفاتِ هذهِ اللغاتِ، ثُمَّ يصلُ إلى العَرَبِيَّةِ واصفاً إياها بأفضلِ الصفاتِ، فدفاعَه عَنها لم يكن مجردَ تعصبٍ للعروبةِ ولغتِه، بل مثلَ العالمَ المُتبحرَ بعلمِه وثقافتِه وإطلاعِه عَلَى بقيةِ اللغاتِ، مؤكداً لنا هُويَّتَه الثقَافِيَّةِ العِلمِيَّةِ.

وفِي موضعٍ آخرَ تظهرُ لنا الهُويَّةُ العِلمِيَّةُ والثقَافِيَّةُ للتَّوْحِيديّ مِن خلالِ المِناظرةِ العِلمِيَّةِ التي داراتْ بينه وبين الكاتبِ ابنِ عبيد فِي بيتِ ابنِ سعدان إذ يقولُ: **"ولما عدتُ إليه فِي مجلسٍ آخرَ، قال: سمعتُ صياحَكَ اليوم فِي الدارِ مع ابنِ عبيد، ففِيم كنتما؟ قلت: كان يذكرُ أنَّ كتابةَ الحسابِ أنفعُ و أفضلُ، وأعلقُ بالملكِ والسلطان إليه أحوجُ، وهو بها أغنى مِن كتابةِ البلاغةِ، والإنشاءِ والتحريرِ، فإذا الكتابةُ الأوّلى جِدٌّ والأخرى هزلٌ، ألا ترى أنَّ**

التشادُقَ والتفيهُقَ والكذبَ والخداعَ فِيها أكثرُ، وليس كذلك الحسابُ والتحصيلُ الاستدراكِ والتفصيلُ؟ قال: وبعد هذا فتلكَ صناعةٌ معروفةٌ بالمبدأِ، موصولةٌ بالغايةِ، حاضرةٌ الجدوَى، سريعةُ المِنفعةِ، والبلاغةُ زخرفةً وحِيلةٌ، وهِيَ شبيهةٌ بالسرابِ، كما أنَّ الأخرى شبيهةٌ بالماءِ..." (التَّوْحِيديّ، 2017م: 109/1)

إنَّ الوزيرَ سمعَ صياحَ كُلِّ مِن ابنِ عبيد والتَّوْحِيديّ فِي بيته، ولمّا سألَ التَّوْحِيديُّ أجابَه بأنَّ ابنَ عبيد يقول: إنَّ كتابَ الحسابِ أفضلُ وأنفعُ مِن البلاغةِ ووصفَه إياها بالهزلِ، وأنَّ أصحابَها يسترقعون ويستحمقون، فِيبرز التَّوْحِيديُّ مِناظراً متصدِّياً مدافعاً عَن علمِ البلاغةِ قائلاً:**" أيّها الرجلُ قولك هذا كان يسلمُ لو كان الإنشاءُ، والتحريرُ والبلاغةُ بائنةً مِن صناعةِ الحسابِ، والتحصيلِ، والاستدراكِ، وعملِ الجماعةِ، وعقَد المؤامرة، فأمَّا وهِيَ متصلةٌ بها وداخلةٌ فِي جملتِها، ومشتملةً عليها وحاويةً لها، فكيف يطَّردُ حُكمُك وتسلمُ دعواك؟ ألا تعلم أنَّ أعمالَ الدواوينِ التي ينفردُ أصحابُها فِيها بعملِ الحسابِ فقيرةٍ إلى إنشاءِ الكتبِ فِي فنونِ ما يصفونه ويتعاطونه، بل لا سبيلَ لهم إلى العملِ إلَّا بعد تقَدّمة هذهِ الكتبُ التي مدارها عَلَى الإفهامِ البليغِ والبيانِ المكشوفِ، والاحتجاجِ الواضحِ؟ وذلك يوجدُ مِن الكاتبِ المِنشئ الَّذِي عبتَه وعضضته، وهذهِ الدواوينُ معروفةُ والأعمالُ فِيها موصوفةٌ، وأنا أحصيها لك كي تعلمَ أنك غالطٌ، وعَن الصوابِ فِيها مِنحرفٌ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 110/1)**

يتصدى التَّوْحِيديُّ للدفاعِ عَن علمِ البلاغةِ، فعاب عَلَى ابنِ عبيد لتفضيله علمِ الحسابِ، فعلمِ البلاغةِ هو العلمُ الأصيّلُ، فأخذَ الجدالُ بينهما يتصاعدُ، فكان ردُّ التَّوْحِيديّ عَنيفاً ذا حدةٍ، وبيّن أنَّ علمَ البلاغةِ هو العلمُ الأصيّلُ وأن ما سواها دخيلٌ؛ لارتباطِها بالفصاحةِ، وهِيَ مِن أبرزِ السماتِ المميزةِ للغةِ العَرَبِيَّةِ، إذ تمثلُ الوجهَ الحضارِيّ للأمّةِ الإسلامِيَّةِ، فالبلاغةُ يحتاجُ إليها السلطانُ فِي إدارةِ أمورِ دولتِهِ **(شبيل، 1993م: 96)**، فالمكاتبَاتُ الرسمِيَّةُ وأعمالُ الدواوينِ يجبُ أن تكونَ عَلَى مستوى عالٍ مِن البيانِ، والإفهامِ ولا يكون كذلك إلَّا مِن خلالِ اللُّغَةِ، فشكلتِ اللُّغَةُ النسقَ الرمزيّ للثقافةِ، وبها تصبحُ ذواتنا ذات كيانٍ وهُويَّة **(حمودة، 2003م: 171)**، وهنا تبرزُ الهُويَّةُ الثقَافِيَّةُ للتَّوْحِيديّ مِن خلالِ تمجيدِه للبلاغةِ العَرَبِيَّةِ، وأنَّه لا يمكنُ الاستغناءُ عَنها، ساعيَّاً إلى تأصيلِ مكانةِ البلاغةِ العَرَبِيَّةِ، وأبرازِ هُويَّةِ الأَدَبِ العربِيّ، مِن خلالِ هِيَمِنةِ الهُويَّةِ الثقَافِيَّةِ والعِلمِيَّةِ مِن جهةٍ، وإبراز حسَّه القومِيّ مِن جهةٍ أخرى. **(السودانيّ، 2011م: 208)**

إذ إنَّ التَّوْحِيديَّ انتصرَ لعلمِ البلاغةِ؛ كوّن علمُ الحسابِ هو العَنصرُ الدخيلُ، وأنَّه ارتفعَ شأنُه بين العلومِ الإسلامِيَّةِ؛ لأنَّ العربَ ترجموا كتبَ اليونانِ واستوعبوها، فأبو الوفاءِ المهندسِ صاحبُ التَّوْحِيديّ كان مِن أبرزِ رياضيّ العصرِ **(شبيل، 1993م: 97)**، ويمضي التَّوْحِيديُّ مدافعاً عَن البلاغةِ بعد أن أتهمَها ابنَ عبيد بالهزل، فِيردَّ التَّوْحِيديُّ قائلاً: **" وأمَّا قولك: (أحدى الصناعتين هزلٌ والأخرى جدٌّ) فبئسما سولتْ لك نفسُكَ عَلَى البلاغةِ! هِيَ الجدُّ وهِيَ الجامعةُ لثمراتِ العقلِ" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 113/1)**، وبهذا الردُّ العَنيفُ عَلَى ابنِ عبيد يمجّدُ

التَّوْحِيديّ علمَ البلاغةِ، وأنَّها نابعةٌ مِن العقلِ وثمرةِ مِن ثمارِه، وهو المبدأُ الَّذِي تنطلقُ مِنه، كيف لا تكون كذلك وهِيَ أصلُ الكلامِ، فدفاعه عَنها بهذهِ الطريقةِ، إنَّما ينمُّ عَن إطلاعٍ واسعٍ وثقافةٍ كبيرةٍ فالثقافةُ " هِيَ مكونُ الهُويَّةِ فردِيَّةٌ جزئيَّةٌ أو جمعِيَّةٌ كليَّةٌ، وأنَّ الحدَّ الأدنى للهُويَّةِ يتمثلُ فِي البصمةِ الفردِيَّةِ أو السمةِ الفارقةِ، أو نواةِ الهُويَّةِ، ثُمَّ يكتملُ تشكيلُ الهُويَّةِ عبرَ سلسلةٍ مِن المحدداتِ المردودةِ إلى حقولٍ متضافرةٍ" **(رزاق، 2014م: 19)**، فهُويَّةُ التَّوْحِيديّ لم تكتملْ مرةً واحدةً، إنَّما كانتْ عبارةٌ عَن هُويَّاتٍ صغرى، تنصهرُ مع بعضِها؛ لتكونَ الهُويَّةَ العِلمِيَّةَ للفرد، وهذا ما أشارَ إليه الغَذَامِيُّ فِي كتابِه السَّرْديَّةِ الحرجةِ، فظهرتْ لنا هُويَّةُ التَّوْحِيديّ بهذا الكمِّ الهائلِ مِن العلمِ والثقافةِ، واستطاعَ أن ينمازَ عَلَى غيرِه، ويتركَ بصمتَه فِي فضاءِ الأَدَبِ العربِيّ.

الهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ:

إنَّ تفاعلَ عددٍ مِن العَناصرِ لدى الفردِ مع كُلِّ ما يحتويه مجتمعِه مكونةً الهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ للفرد، فصورتَها " تتبلورُ فِي تفاعلٍ علائقِيّ بين الذاتِ والآخرين" **(أدونيس، 1989م: 24)**، حيث تكونُ مشتركةً بين الفردِ والآخرينِ مِن طريقِ الصيغةِ الأنفعاليَّةِ التي تشتركُ فِي وعاءِ الجماعةِ **(مكشيللي، 1993م: 90)**، فتتشكلُ الهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ للفردِ بسببِ شعورِه بالانتماءِ لهذا المجتمعِ؛ لأنَّنا جمعياً أعضاءُ مجموعةٍ مِن الجماعاتِ تنتمِي، فكُلُّ فردٍ مِنا له إقامةٌ أو أصلٌ جغرافِيٌّ، ومهنةٌ، والتزاماتٌ اجتمَاعِيَّةٌ وهذهِ الأمورُ تجعلنا أعضاءً فِي مجتمعٍ واحدٍ **(توفِيق، 2008م: 21)**، لأنَّ الفردَ جزءٌ مِن المجتمعِ وكما أنَّ المجتمعَ جزءٌ مِن الفردِ، فذاتُ الفردِ تمثلُ كينونةً صغرى تتماشى مع ذاتٍ مجتمعِيَّةٍ كبرى متمثلةً بالهُويَّةِ المجتمعِيَّةِ، فالإنسَانُ يدركُ ذاتَه عَندما يكون ضمِنَ مكوّنٍ مجتمعِيّ ذي ملامحٍ ثقَافِيَّةٍ مميزةٍ، ومِنه يأخذُ النظامُ القيمِيُّ والثقافِيُّ العامُ **(الخليل، 2016م: 316)**، فظهرتِ الهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ لأبي حيَّان التَّوْحِيديّ مِن خلالِ تفاعلِه مع الأحداثِ الاجتمَاعِيَّةِ فِي عصرِه، فحرصَ عَلَى أبرازِ أهمِ المظاهرِ الاجتمَاعِيَّةِ ولا سيما الفقرُ، والعوزُ، والظلمُ، ناقلاً لمشاكلهم عَلَى لسانِ حالِهم قائلاً:

"حدثني عمَّا تسمعُ مِن العامةِ فِي حديثنا، قلت: سمعتُ ببابِ الطاقِ قوماً يقولون: اجتمعَ الناسَ اليومَ عَلَى الشطِّ، فلما نزلَ الوزيرُ ليركبَ المركبَ صاحوا وضجوا وذكروا غلاءَ القوتِ، وعوزَالطعامِ، وتعذرَ الكسبِ، وغلبةَ الفقرِ، وتهتكَ صاحبُ العيالِ، وأنَّه أجابُهم بجوابٍ مرٍّ مع قطوبِ الوجهِ وإظهارِ التبرمَ بالاستغاثةِ: بعد لم تأكلوا النُّخالةَ " (التَّوْحِيديّ، 2017م: 242/2).

أشارَ التَّوْحِيديُّ إلى ظاهرةِ الفقرِ وهِيَ آفةُ المجتمعِ والَّتي شاعتْ بذلكَ العصرِ، عَلَى لسانِ مجموعةٍ مِن عامةِ الناسِ نقلَ إلينا معاناتِهم، وصورَ لنا التباينَ الطبقِيَّ بين الفقيرِ والغني، وركزَ عَلَى إبرازِ شدّةِ الحرمانِ الَّذِي تعانيه الطبقةُ العامةُ، وما يلحقُ أفرادُها مِن فقرٍ وجوعٍ، وهذا يدّلُ عَلَى قلقٍ وضيقِ التَّوْحِيديّ مِن هذهِ الظاهرةِ التي تفشتْ

فِي المجتمعِ، فأتخذَ موقفاً رافضَ الوضعِ الاجتماعِيِّ الَّذِي كانتْ تعيشُه عامةُ الناسِ ولا سيما الفقرُ**(شبيل، 1993م: 78)**، وهنا يقَدمُ لنا نسقاً مضمراً فِي نقلِ صورةِ الفقراءِ إلى الوزيرِ ابن سعدانِ حتى يشعرَ بمعاناتِهم، و بأَنَّهم صاحوا وضجوا بسببِ غلاءِ القوتِ وقلةِ الطعامِ، وغلبةِ الفقرِ، إذ إنَّ الطبقةَ الحاكمةَ لا تهتمُ لما تعانيه الرعِيَّةُ مِن سوءِ حالٍ ساخراً مِنهم مجيباً إياهم بأنَّهم لم يأكلوا النخالةَ بعد، وهذا ينمُّ عَن نظرةٍ مجتمعِيَّةٍ دونيَّةٍ.

ثُمَّ يوردُ الينا إجابةَ الوزيرِ ناكراً ماسمعه متعجباً مِن قولِ الرعِيَّةِ قائلاً: **" والله ما قلتُ هذا، ولا خطرَ لي عَلَى بال، ولم أقابلْ عامةً جاهلةً ضعيفةً جائعةً بمثلِ هذهِ الكلمةِ الخشناءِ، وهذا يقوله مِن طرحِ الشرّ وأحبّ الفسادِ... والله لأنظرنَّ لها، وللفقراءِ بمالٍ أطلقَه مِن الخزانةِ، وأرسمُ ببيعِ الخبزِ ثمانيةِ بدرهمٍ، وصلَ ذلكَ إلى الفقراءِ فِي كُلِّ محلةٍ " (التَّوْحِيديّ، 2017م: 242/2)**، أنكرَ الوزيرُ ما سمعه وأعربَ عَن سخطِه بأنَّه لم يقلْ هذا الكلامَ، وأنَّه لم يقابلْ عامةً جاهلةً ضعِيفةً جائعةً، فاستطاعَ التَّوْحِيديُّ بذكائِه، واستعمالِ حِيّلِه بأنَّه نقلَ مشكلةَ العصرِالَّتي كانتْ سائدةً على لسانِ العامةِ، ولم ينقلْها بصورةٍ مباشرٍ؛ ليخرجَ نفسَه من دائرةِ الحرجِ السَّرْدِيّ، و أبرازَ هُويَّتُه المجتمعِيَّةُ بأن جعلَ الوزيرُ يغيرُ فِي سياستِه وفِي نظرتِه للعامةِ، مستجيباً لهم بخفضِ سعرِ الخبزِ، فجعله متاحاً لعامةِ الناسِ، فِيبرعُ التَّوْحِيديُّ مرةً أخرى مِن تصويرِ الفئةِ العامةِ واصفاً إياها بالجاهلةِ، والضعيفةِ والجائعةِ، بارزاً لثيمةِ الفقرِ عليهم، وهنا تبرزُ الهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ للتَّوْحِيديّ، وهو يصفُ الحالةَ الَّتي أصبحتْ عليها عامةُ الناسِ، مجسداً لنا معاناةَ المجتمعِ بما تمليه عليه هُويَّتُه الاجتمَاعِيَّةُ.

يعرضُ لنا التَّوْحِيديُّ مشكلةً أجتمَاعِيَّةً أخرى فِي اللِيلَةِ الرابعةِ، مِن خلالِ سؤالِ الوزيرِ عَن مجموعةٍ مِن الشخصيَّاتِ السلطويَّةِ، بما فِيها شخصِيَّةُ الصاحبُ ابن عبادِ إذ يقول:**" إنَّي أريدُ أن أسالَك عَن ابنِ عبادٍ، فقَد أنتجعتَه وخبرتَه وحضرتَ مجلسَه، وعَن أخلاقِه ومذهبِه وعادتِه...فما أظن أنّي أجدُ فِي الخبرِ عَنه، والوصفِ له" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 71/1)**، فِيردَّ عليه التَّوْحِيديُّ قائلاً: **" إنَّ الرجلَ كثيرُ المحفوظِ، حاضرُ الجوابِ، فصيحُ اللسانِ، قَد نتّف مِن كلّ أَدَبٍ خفِيفٍ أشياءَ، ... والغالبُ عليه كلامِ المتكلمين المعتزلةِ... ولا يرجعُ إلَى الرّقَّةِ والرأفةِ والرحمةِ، والناسِ كُلُّهم محجمون عَنه لجرأته وسلاطتِه، واقتدارِه وبسطتِه، شديدُ العقابِ، طفِيفُ الثوابِ، طويلُ العِتَابِ، بذيءُ اللسانِ، يعطي كثيراً قليلاً (أعَني يعطي الكثير القليل)، مغلوبٌ بحرارةِ الرأسِ، سريعُ الغضبِ، بعيدُ الفِيئةِ... حسودٌ حقودٌ حديدٌ،وحسده وقفَ عَلَى أهلِ الفضلِ... وقَد قتلَ خلقاً، وأهلكَ ناساً، ونفى أمّةً، نخوةً وتعَنتاً وتجبُّراً وزهواً" (التَّوْحِيديّ، 2017م: 1/72-73)**

يبدأُ التَّوْحِيديُّ بسَّرْدِ أوصافِ ابنِ عباد ، فِيوردَ الصفاتَ الجيدةَ، حتى يجذبَ انتباه واستمالةَ المُتلقِي، والتأثيرَ فِي نفسيتِه، ثُمَّ يبدأُ بتحديدِ مواطنِ الضعفِ فِي شخصيتِه، حاقَداً عليه؛ بسببِ الظلمِ الَّذِي لحقَه مِنه، واصفاً بطشه بوصفه صاحبِ سلطةٍ، وهذا الوصفُ لسلطةِ الظلمِ عَند الصاحبِ بن عباد لا يريدُ مِنه شخصه فقط، وإنَّما يخفِي بداخله نسقاً مضمراً مِنتقَداً لكُلّ صاحبِ سلطةٍ **(اللاذقانيّ، 2012م: 132-133)**، فتحاملَ عليه أشدَّ التحاملِ، واصفاً

إياه بأبشعِ الصفاتِ بأنَّه لا يرجعُ إلى الرأفةِ والرحمةِ، فيقتلُ مِن الخلقِ مايريد، ويهلكُ ناساً وينفِي أمّةً، إذ عمدَ عَلَى فضحِ عيوبِه، ملتذاً مِنه، متشفِياً فِيه، وأنَّ الجورَ هو أبرزُ نقيضةٍ يؤاخذه عليه، وهذا النقَدُ بوصفِه المباشرَ يدلُّ عَلَى رفضِ التَّوْحِيديّ لهذه الظاهرةِ الغالبةِ عَلَى حكامِ العصرِ آنذاك، وهو بذا يريدُ أن يصلَ إلى غايةٍ فِي نفسِه ألا وهِيَ سيادةُ العدلِ، وبذا يكونُ نقَدَه للسلطةِ اصلاحِيًّاً **(شبيل، 1993م: 45)**، ثائراً عَلَى العِيوبِ الَّتي كانتْ ملاحقةً لحكامِ العصرِ، ذاكراً الإهانَاتِ التي كان يتعرضُ لها الكتَّابُ مِن قبلِهم، مبرهناً أنَّ صاحبَ القلمِ يصنعُ الفرصةَ للانتقامِ فِي الوقتِ المِناسب **(اللاذقانيّ، 2012م: 133)**، فالهُويَّةُ المجتمعِيَّةُ للتَّوْحِيديّ كشفتْ عَن ملامحَها مِن خلالِ هذا الطرحِ لموضوعِ الظلمِ مِن قبل السلطةِ وتفشيِه بين العامةِ مِن جهةٍ، وكوّنه المثقفُ الواعِي الَّذِي يقَدمُ النصحَ للإصلاحِ مِن جهةٍ أخرى، فهو لم يكنْ متفرجَاً عَلَى تلكَ الأحوالِ، بل كان متفاعلاً تفاعلاً وجدانيًّاً؛ ليثبتَ دورَه فِي المجتمعِ، مِن خلالِ نقلِ ما يدورُ بين العامةِ وإيصالِه لحكامِ عصرِه، فأضمرَ التَّوْحِيديُّ المخاتلةَ الدلاليَّةَ من انتقادِ الصاحبَ بن عباد ذو السلطةِ، فهذهِ شفرةٌ دلاليَّةٌ أرادَ من خلالِها التخلصَ مِنْ بوتقةِ السَّرْديَّةِ الحرِجةِ .

خاتمةُ البحثِ ونتائجُهُ:

رحلةُ البحثِ تخطتْ حدودَ الزمنِ المعاصرِ؛ لتعودَ إلَى العصرِ العَبَّاسِيّ متمثلاً بالموروثِ السَّرْديّ للتَّوْحِيديّ، لتلخصَ الظروفَ الاجْتمَاعِيَّةِ الَّتي عَاشها التَّوْحِيديُّ، والَّتي كانتْ سسباً فِي بلورةِ مفهومِ السَّرْديّةِ الحَرِجةِ فِي كتَابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ، وفضلاً عن ذلكَ سببَ تأليفُ الكتابِ قائمٌ بالدرجةِ الأسَاسِ عَلَى الحرجِ السَّرْديّ الإنسَانِيّ؛ ومفاد ذلكَ هو الفقرُ الَّذِي كان يعَانِي مِنه التَّوْحِيديُّ، لتلخصَ إلى جملةِ نتائجٍ يمكنُ إجمَالهَا بالآتي:

1ـ تمظهرتِ السَّرْديّةُ الحَرِجةُ فِي كتابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ بشكلٍ واسعٍ، فالتَّوْحِيديُّ تارةً يضمرُ فِي نفسِهِ المعنى الَّذِي يريدُ إيصاله؛ وهذا بسببِ خوفِه مِن وزيرِ الدولةِ ابنِ سعدان باعتبارِه سلطةَ عليا، متخفِيًّاً وراءِ شخصِيَّاتٍ أخرى ليفصحَ عمَّا يضمرَه فِي نفسِه، إذ عمدَ إلَى توظيفِ هذهِ الحِيلةِ حتى لا يقعَ فِي الحرّجِ السَّرْديّ، وتارةً أُخرى يوجه المعنى بصورةٍ مباشرةٍ دون الخوفِ مِن الوقوعِ فِي الحرجِ السَّرْديّ؛ لأسبابٍ متعلقةٍ بأنتمائِهِ القومِيّ راداً عَلَى الشُعُوبِيَّةِ، لا سيما أنَّ الوزيرَ عمدَ عَلَى وقوعِه فِي الحرّجِ السَّرْديّ فِي أكثرَ مِن موضعٍ .

2ـ تجسدَ مفهومُ الهُويَّةِ فِي كتابِ الإمّتَاعِ والمُؤانسَةِ مِن خلالِ نوعين مِن الهُويَّةِ، إذ تمثلَ الأوَّلُ ببروزِ الهُويَّةِ الثقَافِيَّةِ (العلمِيَّة) للتَّوْحِيديّ مِن خلالِ المُناظراتِ الَّتي تخصُّ علمَ البلاغةِ، وعلمَ النحو والشرِيعةَ الإسلامِيَّةَ فِي كوّنِ هو المِنتصرُ فِي النهايَّةِ؛ لامتلاكِه خلفِيَّةٍ علمِيَّةٍ واسعةِ الإطلاعِ في هذهِ العلومِ، وغيرها مِن العلومِ الدخِيلةِ عَلَى العربِ، أمَّا النوعُ الثَّانِي، فتمثلَ بالهُويَّةِ المجتمعِيَّةِ الَّتي ظهرتْ بشكلٍ جلي؛ باعتبارِ التَّوْحِيديّ هو ذلكَ العالمُ

المثقفُ الَّذِي يقومُ بإيصالِ معاناةٍ ومشاكلَ عامةِ الناسِ إلَى السلطةِ الحَاكِمةِ، ولا سيما موضوعُ الفقرِ، فقد تحدثَ عَنه فِي أكثرَ مِن موضعٍ فِي كتابِه؛ حتى أصبحَ الثيمّةُ الَّتي قامَ عليها الكتَابُ.

مصادرُ البحثِ، ومراجعُهُ:

ـ **أدونيس، علي أحمد سعيد:** كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989م.

ـ **التَّوْحِيديّ، عليّ بن محمّد بن العباس أبو حيَّان (ت414هـ):** الإمْتَاع والمؤانسة، تحقيق، أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداويّ، (د ـ ط)، 2017م.

ـ **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(255هـ):** البيان والتبيين، تحقيق:عبد السلام محمّد هارون، دار الكتب العِلمِيَّة، لبنان، ط1، 1998م.

ـ **الحموي، ياقوت:** معجم الأدَباء، طبعة القاهرة، ج15، (دـ ط)، 1936م.

ـ **الخفاجيّ، محمّد عبد المِنعم:** الأَدَب العربيّ وتأريخه فِي العصرين الأموي والعَبَّاسِيّ، دار الجيل، بيروت، (دـ ط)، 1990م.

ـ **الخليل، سمير:** دليل مصطلحات الدّراسَات الثقَافِيَّة والنقَد الثقافِيّ، دار الكتب العِلمِيَّة، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

ـ **السودانيّ، جمال عبد الحميد جابر:** الوقوع فِي دائرة التراث قراءة فِي فكر أبي حيَّان التَّوْحِيديّ النقَديّ، دار الفراهِيَديّ للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2011م.

ـ **العزاويّ، نعمة رحيم:** أثر الشعوبيّة فِي الأَدَب العربيّ وتأريخه، المكتبة الثقَافِيَّة لنقيب المعلمين، ط1، (دـ ت).

ـ **الغَذَامِيّ، عبد الله محمّد:** السَّرْديَّة الحرِجة العقلانيّة أم الشعبويّة، دار الشؤون الثقَافِيَّة العامة، طبعة بغداد، 2021م.

ـ **الغَذَامِيّ، عبد الله محمّد**: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافِيّ العربيّ، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.

ـ **القيرواني، ابن رشيق(456هـ):** العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق، محمّد محيّ الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981م.

ـ **اللاذقاني، د.محيي الدين:** آباء الحداثة العَرَبِيَّة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتَّوْحِيديّ، دار مدارك للنشر، دبي، الإمارات العَرَبِيَّة المتحدة، بيروت لبنان، ط7، 2012م.

ـ **المعتوق، د.أحمد محمّد:** الحصيلة اللُّغويَّة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع212، أغسطس، 1996م.

ـ **بو ملحم عليّ:** المِناحي الفلسفِية عَند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988م.

ـ **توفِيق، سحر:** الهُويَّة والعَنف ووهم المصير الحتمي، أماريتا، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2008م.

ـ **جبرون، محمّد:** انشقاق الهُويَّة (جدل الهُويَّة لغة التعليم فِي المغرب الأقصى مِن مِنظور تأريخيّ)، المركز العربيّ، للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013م.

ـ **جفال، خليل:** الشعوبيّة والأَدَب أبعاد ومضمونات مِن العصر الجاهليّ حتى القرن الرابع الهجريّ، دار النضال، بيروت، ط1(دـ ت).

ـ **حسن، د.عمار عليّ:** أصناف أهل الفكر، دار العين، القاهرة، ط1، 2012م .

ـ **حمودة، د.عبد العزيز:** الخروج مِن التيه (دراسة فِي سلطة النصّ)، عالم المعرفة، الكويت، (دـ ط)، 2003م.

ـ **حنفِي، حسن:** كتاب الهُويَّة، المجلس الأعلَى للثقافة، مصر، ط1، 2012م.

ـ **رزق، د. صلاح:** الشعر وقضية الهُويَّة، مؤسسة الإنشاء العربيّ فِي المملكة العَرَبِيَّة السعودية، ط1، 2014م.
ـ **شبيل، الحبيب:** المجتمع والرؤية(قراءة نصيّة فِي الامّتَاع والمؤانسة لأبـي حيَّان التَّوْحِيديّ) المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993م.
ـ **صحراويّ، راضية:** مستويات تلقي السَّرْد فِي الإمّتَاع والمؤانسة لابي حيَّان التَّوْحِيديّ: ، جامعة مِنتوري قسنطينة، 2012م.
ـ **عابدي، مهديّ:** تصوير المجتمع العَبَّاسِيّ فِي كتاب الإمّتَاع والمؤانسة لأبـي حيَّان التَّوْحِيديّ، مجمع ذخائر إسلاميّة، قم، (د ـ ط)، 2015م.
ـ **عطوان، د.حسين:** الزندقة والشعوبيّة فِي العصر عَبَّاسِيّ الأوّل، دار الجيل، بيروت، (د ـ ط)،1984م.
ـ **فؤاد، د.هالة أحمد:** التَّوْحِيديّ (الغفلة والانتباه) المدى، بيروت، لبنان، ط1، 2015م.
ـ **قَدورة، زاهِيَة:** الشعوبيّة وأثرها الاجتماعيّ والسياسيّ فِي الحياة الإسلاميَّة فِي العصر العَبَّاسِيّ الأوَّل، دار الكتاب اللبنانيّ، لبنان، ط1، 1972.
ـ **مكشيللي، أليكس:** الهُويَّة، ترجمة، عليّ وطفة، دار الوسيم، (د ـ ط)، 1993م.
ـ **هناوي، د.نادية:** الحرج النقَديّ فِي السَّرْديَّة الحرّجة لـ (عبد الله الغَذَامِيّ) مقال مِنشوراً عَلَى شبكة الأنترنت (1) أغسطس، 2021م.
https://almadapaper.net/view. Php?cat=243218

Search sources, and review:

- **Adonis**, Ali Ahmed Said: words of the beginnings, Darout, Beirut, i 1, 1989.
-**Al-Tawhidi**, Ali bin Mohammed bin Abbas Abu Hayyan (T 414H): Foundation and Outdoor, Anchor, Ahmed Amin and Ahmed Al-Zain, Hindawi Foundation, (d (i), 2017.
-**Al-Jahta**, Abu Osman Amr Bin Bahr (255 e): Statement and Innovation, Achievement: Abdul Salam Mohammed Haroun, Dar Scientific Books, Lebanon, I 1, 1998.
-**Hamwi**, Sapphire: Dictionary of writers, Cairo Edition, C 15, (d (i), 1936.
-**Al-Khafaji**, Mohammed Abdul Moneim: Arab literature and history in the Umayyad and Abbasi, Dar Al Gil, Beirut, (d (i), 1990.
- **Hebron**, Samir: Directory of Cultural Studies and Cultural Studies, Scientific Books, Beirut, Lebanon, i 1, 2016.
- **Sudanese**, Jamal Abdel Hamid Jaber: Falling in the Heritage Department Read in the Thought Abi Hayan Monethemical, Al-Furahidi Publishing and Distribution House, Baghdad, i 1, 2011 m.
- **Al-Azzawi**, Nima Rahim: The impact of polar in Arabic literature and its history, the cultural library of teachers' reception, i 1, (d).
- **Al-ghadami**, Abdullah ---Mohammed: Critical Nifty, Urban or Poema, Dar Public Cultural Affairs, Baghdad Edition, 2021 m.

- **Al-ghadami**, Abdullah Mohammed: Tribal, Militaries or Post Modernities, Arab Cultural Center, Beirut, Lebanon, i 2, 2009.
- **Kairwani**, Son Yashik (456H): Mayor in Hair and Al-Hairhas, Achievement, Mohammad Mohieddin Abdel Hamid, Dar Al Gil, Beirut, i 5, 1981.
- **Ladyqani**, Dr. Mahaydin: The Arabs' Fathers Arabic Entrance to the worlds of the unguovational, argument and unification, Dar Mamarak Publishing, Dubai, United Arab Emirates, Beirut Lebanon, i 7, 2012.
- **Al-Maatouq**, Dr. Ahmed Mohamed: Language Pensions, Knowledge World Chain, Kuwait, August 21, 1996.
- **Bo Melhem** Ali: Philosophical Areas at Al-Jahta, Dar Al Talia Printing and Publishing, Beirut, i 2, 1988.
- **Tawfiq**, Magic: Identity and Violence and Fly Fate Fate, Amarita, World of Knowledge, Kuwait, i 1, 2008.
- **Jabron**, Mohamed: Identity schism (deficiency of identity education in the maximum Moroccan from a historical perspective), Arab Center, Research and Policy Studies, Beirut, i 1, 2013.
- **Jaffal**, Khalil: Popularity and literature dimensions and guarantees from the Jahili until the fourth century Hijri, Dar al-Harri, Beirut, i (d).
- **Hassan**, Dr. Ammar Ali: The items of the people of thought, Dar Al Ain, Cairo, i 1, 2012 m.
- **Hamouda**, Dr. Abdul Aziz: Exit of which he (study in the power of text), the world of knowledge, Kuwait, (d i), 2003.
- **Hanafi**, Hassan: Book Identity, Supreme Council for Culture, Egypt, i 1, 2012.
- **Rizk**, d. Salah: Hair and Identity Case, Arab Construction Foundation in Saudi Arabia, i 1, 2014.
- **Al-Shabel**, Sweetheart: Community and Vision (read text in the amnesty and the operation of Abu Hayyan Al-Tawhidi) The University Corporation for Studies, Publishing and Distribution, Beirut, i 1, 1993.
- **Sahrawi**, Satisfied: Levels of receipt of narrative in the enjoyment and consciousness of the Lapi Hayyan: Mentori University Constantine, 2012.
- **Abdi**, Mehdi: Photography of Abbasid Society in the Book of Feeding and Housing for Abu Hayyan, Islamic Ammunition Complex, (DP), 2015.
-**Atwan**, Dr. Hussein: Al-Zunder and gifts in the Age Abbasi I, Dar Al Gil, Beirut, (d i), 1984.
- **Fouad**, Dr. Ahmed: El Tawhidi (Law and Attention) Range, Beirut, Lebanon, i 1, 2015.

- **Kadoura**, bright: the poetic and its social and political impact on Islamic life in the first Abbasi, Lebanese Book House, Lebanon, I 1, 1972.

-**McChilly**, Alex: Identity, Translation, Ali and Dump, Dar Al Wasim, (DP), 1993.

- **Hanawi**, Dr. Nadia: Critical Critical Critical for (Abdullah Al-Dhabi) an article on the Internet (1), 2021 m. https://almadapaper.net/view. Php? Cat = 243218