

"جدل الكاتب في النثر العربي القديم"

(قراءة ثقافية في رسالتي عبد الحميد الكاتب والجاحظ في الكتاب)

إعداد

الدكتور عيسى عبد الشافي إبراهيم المصري

أستاذ مشارك

قسم اللغة العربية- كلية العلوم والآداب - جامعة نزوى

سلطنة عمان

Essa977@Live.com

تأريخ الطلب : ٢١ / ١٢ / 2023

تأريخ القبول : ١٨ / ١ / ٢٠٢٣

ملخص

للكتاب في النثر العربي القديم صورتان متناقضتان: إحداهما إيجابية والأخرى سلبية، ويوضح هذا البحث حالة الجدل الثقافي التي كانت وراء ظهور هاتين الصورتين، فيقدم مقارنة ثقافية لرسالتي عبد الحميد والجاحظ في الكتاب، منطلقاً من فرضية ترى أن الجدل الدائر على صورة الكاتب في النثر العربي القديم كما تمثله الرسائلتان، هو جدل سياسي لا أدبي، فالترتين كان بأدوات سياسية، والتقيح كان لأسباب سياسية؛ ولإثبات هذه الفرضية ناقش البحث الأصول التي قامت عليها صناعة الكتابة، ثم أخذ يحلل ثقافياً صورة الكاتب في الرسائلتين، وانتهى إلى نتائج عدة أهمها: إن النزعة الطباقية - وإن كانت تضر شيئاً تخشاه الثقافات المتخالفة - تقيم اعتدالاً وتوازناً في الأحكام الثقافية يمحو صورة الخصام الحضاري والتنافر العرقي؛ ومعنى هذا أن الكاتب القديم لو التزم بهذه النزعة لحافظ على رفعة التي رسمها له عبد الحميد، لكنه خالفها فوقع عليه ذم الجاحظ، علماً أن الحالة الطباقية هي حالة عزيزة، تطغى على المثقف في حالات الضعف الحضاري والسياسي، حتى إذا تمكن سياسياً انسلخ منها، وهذا ما حدث مع الكاتب القديم ففي فترة ضعفه لبس لبوس المهادنة والتورية، فلما تمكن خلع عنه هذا اللبوس وجاهر بعدائه.

الكلمات المفتاحية: الكتاب، عبد الحميد، الجاحظ، النثر القديم، الدراسات الثقافية.

Abstract

The writer in ancient Arabic prose has two contradictory images: a favorable one and a negative one, and this research clarifies the state of cultural controversy that was behind the emergence of these two images. As represented by the two treatises, it is a political debate, not a literary one. The adornment was with political tools, and the ugliness was for political reasons. To prove this hypothesis, the research discussed the principles on which the writing industry was based, then began a cultural analysis of the image of the writer in the two treatises, and concluded with several results, the most important of which are: The class tendency – even if it harbors something that different cultures fear – establishes moderation and balance in cultural judgments that erases the image of cultural strife and ethnical dissonance. This means that if the old writer had adhered to this tendency, he would have preserved his elevation that Abd al-Hamid drew for him, but he contradicted it, and Al-Jahiz's censure fell upon him, knowing that the classist state is a dear state, which prevails over the intellectual in cases of cultural and political weakness. Then when he were politically able, he would break away from it, and this is what happened with the old writer. He will back up during the periods of his weakness and becomes very hostile as he regains his strength.

Keywords: The Writers, Abdul-Hamid, Al-Jahiz, Ancient Prose, Cultural studies.

مقدمة:

حرصت الدولة الإسلامية على الجمع بين التدابير الدينية والدنيوية جمعًا تتحقق به مقاصد الخلافة من سياسة الدولة ورعاية الناس؛ ويقف الديوان مثالًا ظاهرًا على هذا الجمع؛ فحاجة المسلمين إلى نظام مالي يضبط موارد الدولة دعت سلطة الخلافة إلى الانتفاع بالنظم السابقة التي اعتمدت عليها البلاد المفتوحة في تدبير شؤونها المالية؛ فنقلوا عنها الديوان بغباره، وطبقوا تنظيماته بحذافيرها.

ومن سُنن الدول أن تُظْمَه لا تنتهي إلى قرار مكين؛ فهي دائمة التقلب والتلون تبعًا للمتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية؛ ولذا لم يبق الديوان سجلًا ضابطًا لموارد الدولة الإسلامية وخراجها فحسب، بل ضمَّ إلى تنظيماته الكتابة السلطانية، فارتكزت فيه على قلمين اثنين: أحدهما وظيفي خالص، قوامه الضبط والرسم والتَّحْبِير. والثاني مشير ودليل، قوامه النصِّح والإرشاد والتَّوجِيه. وخرج من الثاني كاتب أديب، جمع بين مقاصد السياسة وأساليب الأدب الرفيع؛ فحاز مكانة عالية في بابي السياسة والأدب، واستمرَّ على ذلك زمانًا حتَّى أفل نجمه وعاد - كما بدأ - وظيفيًا.

وصورة هذا الكاتب - في صعوده وهبوطه - أحاط بها جدل كبير، فهي حسنة تارة، وقبيحة تارة أخرى، وهذا يدعو إلى السؤال: ما الذي زَيَّن تلك الصورة؟ وما الذي قَبَّحها؟ يجيب عن هذا رسالتا عبد الحميد والجاحظ في الكتاب؛ فهما تمثِّلان الصُّورتين المتناقضتين أصدق تمثيل؛ ويعتمد هذا البحث على قراءة هاتين الرِّسالتين منطلقًا من فرضية مؤدَّاه: إنَّ الجدل الدائر على صورة الكاتب في النثر العربي القديم كما تمثِّله رسالتا عبد الحميد والجاحظ في الكتاب، هو جدل سياسي لا أدبي؛ لأنَّ تزيين الكاتب كان سياسيًا وتقبُّحه كان كذلك.

ويحاول البحث إثبات هذه الفرضية من خلال مناقشة ثلاثة مسارات: أحدها صعود الكاتب في النثر العربي القديم، وفيه يبحث في تاريخية الديوان ونشأته، ودخول كتابة الرسائل الفنية في تنظيماته، والشكل السياسي الذي كان عليه هذا الدخول. والثاني صناعة الكاتب الجديد، وفيه يبحث في رسالة عبد الحميد مبيِّنًا مركزيتها الفارسية التي كانت سبب نشأة الصناعة وتكوينها، وعلو مكانة الكاتب. والثالث هدم الكاتب وسقوطه، وفيه يبحث في

رسالة الجاحظ وطريقة تفكيكها للمركبة الفارسية في صناعة الكتابة، وصولاً إلى إسقاطها؛ مما يقرّر أنّ المركزية الأساس في كلتا الرسائل هي الفارسية؛ فالنشأة والقوة كانتا بسببها، والسقوط والانحلال كانا بسببها أيضاً، ومن ثمّ فإنّ الرسائل -على تباعدهما الزماني- متلازمتان تلازم الأضداد، فلا تقرأ رسالة عبد الحميد إلا بمقابلتها برسالة الجاحظ، والعكس قياس.

وتسير هذه المناقشة وفق قراءة ثقافية عمادها مصطلح الطّباق (Contrapuntal) الذي استحدثه إدوارد سعيد، وهو يفيد في استبطان خوافي الثقافة المهجنة التي يقوم تكوينها على الجمع بين المتنافرات العرقية والثقافية، فالمثقف الطّباقي يحمل ثقافة عرق لا ينتمي إليه في الأصل؛ وجزء ذلك ينشعب في داخله صراع التّضادّ بين ثقافته الأصيلة والدّخيلة، فإنّ تغلب على هذا التّضادّ وجمع بين الثقافتين جمعاً متوازياً متألّفاً كان طباقياً يورّع عقله بين الثقافتين دون أن يثير خصاماً بينهما، وإن غلبت عليه ثقافة دون أخرى ارتدّ عرقياً متزمتاً يحمل كلّ ما تحمله التّزعة العرقية من مساوئ، وهذا ما كانت عليه صورة الكاتب القديم، فهو فارسيّ العرق عربيّ اللّسان؛ ومثله قد يكون طباقياً ممتازاً، تحسّن سيرته فيمدح النّاس صورته، أو عرقياً مغلقاً، تسوء سيرته فيذمّ النّاس صورته.

صعود الكاتب:

لم تسيطر الثقافة العربيّة على الجماعة الإسلاميّة في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ سيطرة كاملة، بل نازعتها ثقافات أخرى، أهمّها: الفارسيّة واليونانيّة؛ ذلك أنّ انكسار هاتين الثقافتين أمام المسلمين لم يمنع أبناءهما من الاستمساك بهما؛ كما لم يمنع المسلمين أنفسهم من الاستفادة منهما في ما يصلح من أمور الدّنيا. وأظهر هذا المزاج إشراقاً حضارياً عماده التّبادل الثّقافيّ بين الأمم، وأخفى -في الوقت نفسه- صراعاً محموماً بين الثقافات الثلاث لم يكن أواره أقلّ شدّة من ذاك الصّراع الذي دارت فيه السيوف على أعناق الرّجال.

ولعلّ أهمّ مزايا هذا الصّراع أنّه صراع باطنيّ -إن جازت التّسمية- لم يقم على مبدأ مواجهة الإسلام بما يعارضه من الملل والنّحل مواجهة علانية ظاهرة، كما أنّه لم يتّخذ مبدأ الإحلال وسيلة إلى إذاعة الثّقافة الدّنيويّة، كالدّعوة إلى إحلال الأدب الفارسيّ محلّ العربيّ؛ فهذان مبدآن يعزّز تحقيقهما في ظلّ دولة قصدت فتوحاتها إلى نشر الدّين وتحديّ ما يخالفه،

وفي ظلّ دولة غلبت فيها الثقافة العربيّة على فنونها الجمهوريّة؛ ممّا دفع المغلوبين إلى البحث عن صعيد يمكنهم من الحفاظ على ثقافتهم أولاً، ثمّ إعادة ترويجها على نحو يحول بينهم وبين عين الرقيب ثانياً.

وكانت السياسة -بطبيعتها المنفتحة على الثقافات المتعارضة- الوجهة التي ولّى الأعاجم وجوههم شطرها، فتسوّروا أبوابها ودخلوا عليها بوسيلتين: إحداهما حازوا عليها قدراً واتّفاقاً، وهي الديوان. والأخرى حازوا عليها عملاً وتديراً، وهي الترجمة؛ أمّا الديوان فتؤكد المصادر أنّ ظهوره في التدبير السياسيّ الإسلاميّ كان بتأثير أعجميّ، على اختلاف في تحديد أصل هذا التأثير، أيرجع إلى الفرس أم إلى الروم؟ (الدوري، 2008، ص163)، وأيّاً كان الأمر، فإنّ الديوان - من حيث هو مؤسسة تنظيميّة- قد نُقل نظامه الأوّل إلى العرب مبكراً في زمن عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه-، وكان نقله حينئذ استجابة لحاجة المسلمين إلى ضبط النظام الماليّ للدولة (الجهشياري، 2004، ص16)، ثمّ إنّ تطوّر من بعد وتبدّل، فنَجَمَتْ عن الصّورة الأولى دواوين جديدة أرغم على استحداثها تغيّر شكل الدولة العام؛ إذ اتّسعت رقعة حدودها، وتباينت أعراق تابعيها؛ فتعدّدت تداويرها الديوانيّة فكان ديوان الخراج، وديوان الجند، وديوان الرّسائل، وديوان الخاتم، وديوان البريد، وديوان التّفقات، وديوان الصّدقة، وديوان المستغلات، وديوان الطّراز (الدوري، 2008، ص171-169).

ويلحظ الناظر في نشأة هذه المؤسّسة وتطوّرها عند العرب ثلاث حقائق: الأولى، أنّ الأعاجم لم يحتالوا في نقل هذا النوع من التّنظيم إلى العرب، إنّما نُقل بطلب من العرب أنفسهم؛ إذ ألجأهم ضرورة التدبير ومطالب التّنظيم إلى البحث عن مثل هذا النّظام ونقله والانتفاع به. والثانية أنّ الديوان في ظاهره لا يعدو أن يكون تنظيمًا دنيويًا سياسيًا مدار عمله على ضبط السّجلات الماليّة للدولة ورودًا وإصدارًا؛ فهو وظيفيّ خالص لا حظّ للفكر والأدب فيه. والثالثة أنّ الديوان شغله موظّفون من العرب وغير العرب، ومن المسلمين وغير المسلمين؛ وذلك وفق محيطه الجغرافيّ وأعراق سكّانه، فالدّواوين المركزيّة لغتها العربيّة؛ لأنّ جلّ القاطنين في مركز الدولة الإسلاميّة عرب، والدّواوين المحليّة في الولايات والأمصار كانت بلغة قاطنيها، وهؤلاء عجم لا يحسنون العربيّة، واستمرّت الأخيرة على رطانتها الأعجميّة حتّى تمّ تعريبها في عصر بني أميّة؛ وهذا يفسّر إسناد الخلفاء وظيفة الديوان في الأمصار إلى الأعاجم

سواء أكانوا مسلمين أم غير ذلك (الدوري، 2008ص161)؛ وإذا كان كذلك، فقد قُدِّر للأعاجم -على غير تدبير منهم- أن يغرسوا أقدامهم في التَّنظيم العالي للدولة الإسلامية منذ وقت مبكر.

وأما الوسيلة الثانية التي كانت مدخل الأعاجم إلى السياسة فهي الترجمة، ودفع إليها أنَّ الجماعة الإسلامية -آنذاك- كانت حديثة عهد بالنُّظم التي تتطلبها رسوم الممالك المدنية في السياسة والتدبير، وهي نظم اكتمل وضعها وتطبيقها في ممالك الأوائل -القيصرية والكسروية-؛ فشرع المترجمون ينقلون أدبياتها إلى العربية ويعرفون الخلفاء والمثقفين بها على نسق حذر تدرج من القلة إلى الكثرة، فكانت قليلة محدودة في عهد بني أمية، ثمَّ ازدادت وتكاثرت في عهد بني العباس؛ وعليه قرَّر الباحثون أنَّ عهد " الترجمة لم ينتظر مجيء المأمون، ولا كان وليد رغبته الجارفة في الثقافة الهيلينية، وإنما كان قد بدأ قبل ذلك بكثير، في فترة ما في الدولة الأموية، بين سنتي (102-132هـ) " (عباس، 1993، ص11؛ الجابري، 2001، ص146-147)، كما قرَّروا أنَّ "أكثر المنقولات عن الفارسية يتَّصل بالسياسة عامة، سواء أكانت الكتب المترجمة تتناول قواعد السياسة النظرية، أو العهود، أو سير الملوك، أو آداب الآيين، حتَّى وقر في النفوس حينئذ أنَّ السياسة مقصورة على الفرس، مثلما أنَّ فضيلة الشُّعر مقصورة على العرب" (عباس، 1993، ص12؛ الجابري، 2001، ص147).

ولا ريب في أنَّ سماح النُّظام القائم بانتشار الأخلاق السياسية للأمم المغلوبة سيخلف أثرًا فكريًا لهم تظهر علاماته في ثقافة النَّاس واجتماعهم، وقد تسرَّب شيء غير قليل من آثار تلك الأمم إلى الجماعة الإسلامية آنذاك (الجابري، 2001، ص144 وما بعدها)، كما أنَّ الاعتراف بأيِّ تدبير سياسيٍّ لهذه الأمم سيعيد لها التقدير على المستوى الثقافيِّ في الأقلِّ؛ ومن ثمَّ أدَّى شيوع هذه الأخلاق والتدابير إلى تمكين دعااتها والمنتسبين إليها في الدولة أشدَّ التمكن؛ فهم في نظر السياسة مثقفون يقبسون علومهم وفنونهم من ثقافة العرب والعجم على السواء؛ وهذا يمنحهم فضلًا ومزية على ذلك المثقف القومي الذي لا تتجاوز ثقافته حدود لغته، ولم يضيِّع هؤلاء الأعاجم ما فسحته السياسة لهم؛ فعملوا على إحياء أجدادهم القديمة.

والسؤال الآن: ما أثر الديوان والترجمة في صعود الكاتب؟

أنشئ الديوان في الإسلام لغاية تنظيمية إدارية ترمي إلى ضبط سجلات الدولة، ثم ما فتئت هذه الغاية تتسع حتى شملت كتابة الرسائل في عهد معاوية -رضي الله عنه- (الجهشياري، 2004، ص24؛ ضيف، 1976، ص465)، فأصبح ديوان الرسائل جزءاً أساساً من تنظيم الديوان العام؛ وهذا يقود إلى تحديد ثلاث مراحل للترسل السياسي القديم: الأولى ترجع إلى عصر النبوة وصدر الإسلام؛ إذ شاعت كتابة الرسائل منذ عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-، فالتفت حوله جماعة من الصحابة الكرام يكتبون له ما يمليه عليهم من رسائل ووصايا إلى الملوك والقواد، وعلى النحو نفسه استمرت أحوال خلفائه من بعده (الجهشياري، 2004، ص12 وما بعدها؛ القلقشندي، 1922، ص91 وما بعدها)؛ مما يعني أن ارتباط كاتب الرسائل بصاحب الدولة لم يكن محدثاً مبتدعاً، ولم ينتظر ظهوره أثرًا أجنبيًا يحث عليه، كما يعني أن كتاب هذه المرحلة كانوا أفرادًا امتلكوا القدرة على الكتابة من حيث هي مهارة فنية مادية لا إنشاء منظم أو أدب إبداعي، زد على ذلك أن كتابة الرسائل لم تكن قد أخذت بعد شكلاً مؤسسياً في الدولة. وأما المرحلة الثانية فهي مرحلة تأسيس الديوان وتصويره مؤسسة تابعة للدولة، يسيّر نظام معلوم، ويشرف عليها موظفون مختارون، وتولى كتابة الرسائل فيها موظف عادي اختص عمله بتنفيذ المهام التي تسند إليه فحسب، وما يميزها أنها اتخذت شكلاً تنظيمياً تديره مؤسسة الديوان وفق تسلسل (بيروقراطي) يحفظ محتوى الرسائل من التغيير أو التحريف.

ويشارك كتاب هاتين المرحلتين في خاصّة واحدة، وهي أنهم لا يمثلون صورة الكاتب الفنية؛ فنتاجهم الديواني وظيفي لا يمتُّ للأدب بصلة؛ وهذا يوجب التفرقة بين طائفتين: الكتاب الديوانيين (البيروقراطيين)، والكتاب الأدباء الفنيين، قال طه حسين (2004): "والذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لا يفرّقون بين كتابة الدواوين وبين كتابة الرسائل، وكانوا يتخذون كتابة الدواوين نموذجاً للكتابة العربية، وربما كان في هذا شيء غير قليل من الخطأ، فكتابة الدواوين كانت ضروباً من الحساب، وهي بكتابة حساب المال أشبه. وأما الرسائل التي كانت تصدر عن الخلفاء والأمراء، فقد كانت في أول أمرها يسيرة سهلة لا تكلف فيها، إنما كانت ممثلة للطبيعة البدوية العادية، ولم تظهر الرسائل الفنية التي تأنق أهلها فيها واتخذوها

موضوعًا للعناية الفنيّة في هذا العصر، إلا في أواخر القرن الأوّل وأوائل القرن الثّاني" (ص37)؛ وإذا كان كذلك، فرسائل الدّواوين الأولى لم يكن وراءها شيء من أدبيّة أو فنيّة، إنّما هي مكتوبات وظيفيّة ديوانيّة وضعت من أجل غرض ماديّ محدّد، وانصبت قيمتها على تحقيقه فقط، ثمّ حُمِلَتْ على التّقدّم قيمة ثقافيّة عُنيَتْ بتعقُّبها الدّراسات الخاصّة بنظم السّياسة التّاريخيّة، وفي كلتا الحالين ظلّت قيمتها بعيدة عن الأدب.

على أنّ الكتابة الدّيونانيّة لم تحافظ على سمّيتها الوظيفيّ الخالص؛ إذ عملت فئة من كتّاب الدّيونان نفسه على السُّمُوّ بوظيفتها إلى مراتب عالية، لا يستغنى فيها عن مشورتها في سياسة الرّعيّة وتدير أمور الدّولة -سَلَمًا وحرَبًا-، كما لا يستغنى عنها عند دراسة فنون الأدب؛ فأصبحت الكتابة معهم صناعة أدبيّة فنيّة تُعنى بالاستعمال العالي والمدّهب للغة. ومع هؤلاء بدأت المرحلة الثّالثة للتّرسّل القديم، فأطلّت إرهاباتها في عهد هشام بن عبد الملك (105-125هـ) الذي استكتب على ديوان الرّسائل مولى هو سالم بن عبد الرّحمن أبو العلاء وعمل هذا الرّجل بذكائه على تغيير وضع الكاتب وتحويله من صائغ مطوّع لأوامر الخليفة إلى مشير عليه وناصح له، وبدأ بنفسه فاجتهد حتّى "أحرز منزلة عالية لدى الخليفة؛ إذ كان موضع كثير من أسراره، كما كان وسيلة النّاس إليه، فهو الذي يتوسّط في رفع قضاياهم وقضاء حوائجهم، وقد أصبح النّاس يحقّون به في ذهابه وإيابه، وكأنّه يسير في موكب" (عباس، 1988، ص28)، ولم يكن له أن يتبوّأ هذه المكانة لو رأى نفسه موظّفًا عاديًّا كسائر الكتّاب في الدّيونان، لكنّه فطِنَ إلى مخايل موهبته؛ فهو كاتب فريد، أجاد العربيّة الرّفيعة، وتعرّف نُظُم السّياسة والتّدير، ووعى طرق النّصح ومواطن الإرشاد، ولم ينغلق على ثقافة واحدة؛ بل اعتنى بالثقافات الأخر كالإيونانيّة، وانشغل بها حتّى نسب إليه نقل رسائل أرسطاطاليس للإسكندر إلى العربيّة (النديم، 1977، ص131؛ عباس، 1988، ص31-30)؛ وبهذا سجّلت حالة سالم أوّل ارتباط للكتّاب بالترجمة عن الثقافات الأجنبية، سواء أكان ارتباطًا مباشرًا إن صحّ أنه قام بالترجمة بنفسه، أم غير مباشر باستقباله الكتب المترجمة وصياغتها بلسان عربيّ، كما سجّلت -أيضًا- أوّل محاولة عمليّة للسُّمُوّ بالكاتب ثقافيًّا، والانتقال به من قلم سيّار يقيّد للملوك حوائجهم، إلى عقل مثقّف يدبّر ويشير ويحكم.

ولما رأى سالم أنَّ التَّغيير ماضٍ إلى بغيته أخذ يفتِّش عن الرِّجال القادرين على حمل أصول صناعة الكتابة من ذوي العقول والفهوم، ومَن يملكون كفاية لغويَّة وثقافيَّة تؤهِّلهم ليكونوا مشيرين وناصحين لرأس الدَّولة، ولم يعيه البحث كثيرًا فوجد ضالَّته في موهبة ختنه عبد الحميد بن يحيى، فأخذ على يديه، ونقله من تأديب الصِّبيان وتعليمهم إلى الكتابة في دواوين الخلفاء (النَّدِيم، 1977، ص131؛ عباس، 1988، ص (27) وكان مصيبًا في اختياره؛ فأكمل عبد الحميد طريق سلفه في رسم أصول الكتابة الفنيَّة لكتاب الدِّيوان، وأعاناه على ذلك سعة اطلاعه على ثقافات عصره، العربيَّة والفارسيَّة واليونانيَّة، وإحكامه لكثير منها (عباس، 1988، ص55 وما بعدها)، فنجح في بناء مشروعه وتحقيق مُرادِهِ، ولقي التَّقدير العالي من القدماء، قال النَّدِيم فيه (1977): "وعنه أخذ المترسِّلون ولطريقته لزموا، وهو الذي سهَّل سبيل البلاغة في التَّرسُّل" (ص131)، غير أنَّ تقديرهم له لم يمنعهم من تحديد الموجه الثَّقافيِّ الأساس لترسُّله، قال أبو هلال العسكري (1952): "ألا ترى أنَّ عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللِّسان الفارسيِّ فحوَّلها إلى اللِّسان العربيِّ" (ص69)؛ وهذه الإشارة توطئ للحكم بأنَّ كاتب الرِّسائل الجديد قد استحكمت على صنعته أصول غير عربيَّة، استعارها مؤسِّسوه من ثقافات أخرى، الفارسيَّة خاصَّة، ولا غرابة في هذا؛ فصناعة الكتابة نشأت في الدِّيوان أصلاً، وبنية الدِّيوان المؤسَّسيَّة أعجميَّة، وجلُّ رجاله من العجم، وهؤلاء لم يكن أمامهم من سبيل ثقافيٍّ أو معرفيٍّ للصُّعود بالكاتب وصناعته إلا بتقنيِّ آثار الماضين من أهل الصَّناعة في أوطانهم الأولى؛ وكذلك كان، فصعدوا بالكاتب من صورة الآلة والرَّسم، إلى صورة المشير والناصح لصاحب السُّلطان، وهو المقام نفسه الذي شغله الكتَّاب في الممالك الفارسيَّة القديمة، وشغله -أيضًا- عبد الحميد مع مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويِّين، فكان يلازمه ويشاركه التَّدبير السِّياسيَّ للدَّولة، حتَّى كلَّفه ذلك أن يلقي المصير نفسه الذي لقيه خليفته بعد انقلاب السِّياسة عليه ودوال دولته؛ ومعنى هذا أنَّه لو لم يقدر للأعاجم أن يدخلوا في سلك الدَّواوين، ولم يعملوا على ترجمة كتب الأوائل لرَبَّما بقي الكاتب في الحضارة الإسلاميَّة محرَّج آلة ترسم حروف ما يفوه به لسان السُّلطان.

وأتّصال الكتابة بالأعاجم جعل المؤرّخين يربطون تاريخ الكتابة ومنزلة الكاتب العربي بتاريخ الكتابة ومنزلة الكاتب عند الفرس؛ فأسهب الجهشياريّ -في تأريخه للكتابة- في نقل نصوص الكتابة لدى العجم، الفرس خاصّة، حتّى أقنع قارئه بأنّه يؤرّخ لصناعة طارئة على الثّقافة العربيّة، قال (2004): " وكان أوّل من ربّ طبقات النّاس، وصنّف طبقات الكتّاب وبين منازلهم جمشيد بن أُنجهان" (ص، 2) وقال: " وكانت ملوك فارس تسمّي كتّاب الرّسائل تراجمة الملوك، وكانوا يقولون لهم: لا تحملكم الرّغبة في تخفيف الكلام على حذف معانيه، وترك ترتيبه والإبلاغ فيه، وتوهين حججه" (ص3)، وقال: " وكانت الملوك تقدّم الكتّاب، وتعرف فضل صناعة الكتابة، وتحظي أهلها، لما يجمعونه من فضل الرّأي إلى الصّناعة، وتقول: هم نظام الأمور، وكمال الملك، وبهاء السّلطان، وهم الألسنة النّاطقة عن الملوك، وخزان أموالهم، وأمنائهم على رعيّتهم وبلادهم" (ص4)، وكان هذا نهجاً جديداً في تأصيل فنون الثّقافة العربيّة وعلومها، لم نجده -مثلاً- عند الحديث عن أصول الشّعير العربيّ أو الخطابة، بل لم نجده في باب العلوم كالنّحو الذي كان سدنته الأوائل من العجم.

لقد خصّ الأعاجم الكتابة الدّيوانيّة بعزّقهم، وخرّجوا فيها أمراء الكلام، كسالم أبي العلاء، وعبد الحميد، وابن المقفّع، وهؤلاء الثلاثة يجمعهم الدّيوان والترجمة، فهم كتّاب مترسّلون، ومثقفون حضاريّون يقرأون لغير اللّسان العربيّ، فأسّسوا الكتابة على مضامين الأعاجم وحروف العربيّة؛ فخرجت مؤسّسة روحها أعجميّ وجسدها عربيّ. ثمّ أحكموا تنظيمها حتّى استحالت مؤسّسة أدبيّة تحوطها السّياسة بالرّعاية والحماية، ومؤسّسة سياسيّة يزيّن لها الأدب غاياتها، ويغطي على مقاصد لها لم تخلّ من الدّخن الفكريّ؛ وسبب ذلك هو عجمة العرق الذي تولّاهما، وعجمة الموضوع الذي عنيت به؛ فما قدّمه الكتّاب -تأليفاً وترجمة- ظلّ محلّ شكّ في قيمته وغايته في الحضارة العربيّة؛ كما ظلّ الكتّاب أنفسهم موضع نظر، فتارة يتّهمون بالزّندقة، وتارة أخرى يتّهمون بالشّعوبيّة، ولا يمكن تسهيل النّظر وتخريج هذه الشّكوك من باب الحسد والتّباغض بين الأقران، كما فعل ذلك محمد كرد عليّ عند قراءته لابن المقفّع (كرد عليّ، 1913، ص8-9)، بل يبدو أنّ لها وجهاً من الصّحّة تقوّيه أحوالهم وأخبارهم.

وأياً كانت سرائر الكتاب فإنَّ ما يمكن تأكيده هو أنَّ الكتابة الديوانية، الرسائل الفنيّة خاصّة، تمثّل في النثر العربيّ القديم حالة ثقافيّة طباقية (Contrapuntal) (سعيد، 2004، ص20)؛ أي أنّها كانت تصدر عن مثقّفين تنازعتهنّ ثقافتان متضادّتان: الفارسيّة والعربيّة، ونصوص هؤلاء المثقّفين تعدّ من أخطر النصوص الحضاريّة؛ وأكثرها احتمالاً للخطأ في تقديرها، فمرونتها الثقافيّة تجعلها تدور في دائرة من التناوب أو التبادل الثقافيّ، فيقرأها الفارسيّ فيقدّرها، ويقرأها العربيّ فيقدّرها، والاجتماع على التّقدير مع حضور الخصومة الحضاريّة هو اجتماع مريب قد يعتوره ضرب من الخداع الثقافيّ؛ وهذا ما تجلّوه رسالتا عبد الحميد والجاحظ في الكتاب، وبيان ذلك كما يأتي:

صناعة الكاتب الجديد: (رسالة عبد الحميد)

ذكرنا آنفاً أنَّ كتابة الرسائل كانت معروفة عند العرب في عهد النّبّي -صلى الله عليه وسلم- ثمّ تطوّرت مع استيراد الديوان وتنظيماته في عهد عمر -رضي الله عنه-، ثمّ أصبحت جزءاً أصيلاً من الديوان منذ عهد معاوية -رضي الله عنه-، ثمّ اتخذت شكلها الفنيّ في الثّلاث الأخير من حكم بني أميّة، وبعد هذه كلّ كان لا بدّ لهذه الرّحلة أن تنتهي إلى محطة تنجلي فيها معالم الصّنع وتتّضح شروطها وضوابطها، واضطلع بهذا الأمر عبد الحميد بن يحيى فأنشأ رسالة إلى الكتاب رفع فيها قواعد هذه المحطّة، وشاد بناءها، ونقش على جدرانها دستور الصّناعة الأوّل.

وأكد صدور رسالة عبد الحميد أنَّ ضرورة التّدبير السّياسي والحاجة الثقافيّة إلى وضع شروط صناعة الكتابة وضبطها قد لزمّت وحُقّت؛ فالديوان -ديوان الرسائل خاصّة- بلغ مرحلة بات فيها مؤسّسة معترفاً بها ضمن هرم الدّولة المؤسّسيّ، ولن يستقيم تنظيمه دون التّوفّر على متطلّباته الأساسيّة ومقوماته الثقافيّة، فجاءت الرّسالة مليئة هذا كلّ وزيادة؛ ولذلك رأى إحسان عبّاس أنَّ إنشاءها كان بدافع مؤسّسيّ يرجع إلى الديوان، ولم يكن تعبيراً فرديّاً ذاتيّاً عن هموم الكاتب نفسه؛ " لأنّ عبد الحميد مهما يكن مقامه في الدّولة لا يستطيع أن ينشئها بداعٍ من نفسه، أو حافز من غيرته الدّائيّة على الطّبقة التي ينتمي إليها؛ ذلك أنَّ هذه الرّسالة ستقرأ في كلّ قطر أو مدينة على الجماعة التي وجّه إليها الخطاب، وفيها ما يتجاوز النّصائح الأخويّة إلى تحذيرات وأوامر وضعت في صيغة نصائح، والمراد بها

أن تكون موضعاً للتطبيق..." (عباس، 1988، ص182-183) وخالف محمد عابد الجابري هذا الرأي، وذهب إلى أن هذه الرسالة قد دوّنت في زمن لم تكن فيه طبقة الكتاب قد شغلت مكانها في الدولة، قال بعد أن نقل مقدّماتها (2001): "ما يلفت النظر في هذا النصّ هو أنّه يتحدّث عن شيء لم يوجد بعد في الدولة العربيّة، أو بالأحرى هو ما زال في طريق النشوء، أعني طبقة الكتاب الذين تخاطبهم هذه الرسالة" (ص148) والجابري ينفي أن تكون الرسالة ديوانيّة استناداً إلى أنّ الديوان لم يكتمل تنظيمه في عهد بني أميّة، إنّما تمّ ذلك في عهد العبّاسيّين؛ ومعنى هذا أنّها رسالة معزولة مفردة، تصنّف في باب التّرجمات الأدبيّة أو المنقولات الثقافيّة السياسيّة التي شاعت في ذلك العصر، وليس لها شأن خاصّ بالتنظيم الديوانيّ الأمويّ، قال (2001): "وبما أنّه من الصّعب علينا أن نفترض أنّ عبد الحميد كان له من القدرة على استشفاف المستقبل ما جعله يقرأ مستقبل الكاتب في الحضارة العربيّة في طبقة الكتاب في الدولة الفارسيّة، فإنّ الافتراض الوحيد المعقول هو أنّه نقل مضمون رسالته إلى الكتاب من رسالة مماثلة كتبت في ظلّ دولة كانت مطبوعة بالبيروقراطيّة المستشرية، الدولة الساسانيّة" (ص148)، وقول الجابري إنّ طبقة الكتاب كانت لا تزال في طريق النشوء ترفضه سيرورة هذه الطّبقة منذ عهد النّبوة حتّى مرحلتها المتطوّرة في زمن سالم وعبد الحميد، ثمّ ابن المقفّع بعدهما، وهؤلاء الثلاثة -الأمويّون عهداً- بلغت معهم الكتابة الأوج الذي لا ينتظر بعده سوى تقوي آثارهم والسّير على سنّهم، فإذا لم يظهر في زمانهم قانون الكتابة، فمتى سيظهر؟!، ناهيك عن أنّ قوانين السياسة الثقافيّة ليست كقوانين الأدب الخالص؛ فهي لا تأخذ زمناً طويلاً في استظهارها وإقرارها؛ فنشوء المؤسّسة السياسيّة واكتمال تنظيمها -أو الشّعور بذلك- فرض عليها أو على رأسها عبد الحميد المسارعة إلى كتابة دستور لها، تستقرّ به وظيفتها السياسيّة بأدواتها الفنيّة وشروطها الثقافيّة، ولا يتطلّب هذا الأمر استشفافاً للمستقبل؛ لأنّ حاضر عبد الحميد -ومن قبله سالم- أثبت أنّ الديوان قد تحقّقت له شروط قيامه الأساسيّة، ولا بدّ من وضع دستور شامل يحدّد مكانته بين الصناعات، ولا فرق بعد ذلك أن يكون بيان هذه المكانة بواسطة الإنشاء الأصيل أو التّرجمة المنقولة؛ فبعد الحميد كان يدرك أنّه لا يؤسّس من العدم؛ فالديوان -بتنظيمه ورجاله- موجود قبله، وكلّ ما فعله أنّه بحث عن صورة مثاله المكتمل، ووجد إرثه في الثقافة الفارسيّة التي شاعت ترجمات

تنظيماتها السياسية في عصره، فتأثر بمضامينها - كغيره من المثقفين الأعاجم - وألفها صالحة للنقل إلى الديوان العربي، فأعاد صياغتها بحروف عربية، وجعلها دستور الكتاب الجديد.

وإعادة الصياغة أو الترجمة بلغة عربية عالية كانت نمطاً تأليفياً مشهوراً عند الكتاب؛ فابن المقفّع نقل الموروث الفارسي بصياغة عربية، دون أن يشير إلى الكتب التي أخذ عنها؛ قال إحسان عباس (1988): " فمن المقطوع به حتماً أنّ ابن المقفّع قام بترجمة عدد من الكتب، ولهذا فإننا - في ما عدا رسالته في الصحابة - لا نستطيع أن نفرّق بين المترجم والمؤلف في آثاره، هل الأدب الكبير مترجم أم مؤلف؟ وإذا كان كليله ودمنة مترجماً فما مدى قربه من الأصل؟ وإلى أي مدى تصرف ابن المقفّع في ترجمته... " (ص141)؛ وبسبب هذا بقي تقدير أصالة مضامين هؤلاء الكتاب مضطربة في الأدب العربي أشد الاضطراب، فسكت بعض الباحثين عنها، وتناولوا نصوصها على أنّها أصيلة، لكنّ روحها العامة - لغة ومضموناً - بقيت مشكلة عند باحثين آخرين؛ لأنّها تتنافى مع روح الكتابة العربية ومرجعياتها الثقافية (حسين، 2004، ص49؛ الجابري، 2001، ص148 وما بعدها) .

وعليه، فإنّ الرسالة ديوانية أنشأها أو نقلها عبد الحميد لتكون دستوراً للكتاب المأمورين، وسواء أصدرت عن رغبة سلطة الديوان في ضبط سلوك الكتاب كما رأى إحسان عباس (1988، ص183) أم صدرت عن نزوع شخصي فردي يعبر عن عقل كاتبها، كما يؤكده ظاهرها العام؛ فإنّ هذا الاختلاف يبقى شكلياً لا يؤثّر في مقصد الرسالة؛ فالمؤسسة والفرد متعالقان؛ فالفرد هو المؤسسة، والمؤسسة هي الفرد؛ ولذا يجد القارئ في الرسالة سطوة الديوان وأوامره، كما يجد "عصبية الانتماء التي يمثلها عبد الحميد" (عباس، 1988، ص183).

المركزية الفارسية:

أهم ما في رسالة عبد الحميد من الناحية الثقافية هو تلك الممازجة الحضارية بين الثقافتين: الفارسية والعربية؛ فقد عمل فيها بدكاء بياني عالٍ على مراعاة أحوال صناعة الكتابة كما قرّرتها الثقافة الفارسية، ثمّ هيأها تعبيرياً وثقافياً لتناسب الثقافة العربية؛ وهذا المزاج يثبت أنّ للرسالة ثقافة مركزية هي الفارسية عزّز حضورها في العقل العربي محاكاة الثقافة العربية لها.

وتخلّلت الثقافة الفارسيّة الرّسالة في جلّ فقراتها، فظهرت بجلاء في فقرتها الأولى، ثمّ راحت تذوب في الفقرات اللاحقة؛ فافتتحها عبد الحميد ببيان تصنيفيّ للنّاس ارتكز على نهج سياسيّ متعالٍ لم يعهده العقل العربيّ طوال عهود السّياسة الأمويّة وما قبلها؛ فالنّاس - حسب مقاماتهم وصنائعهم- أصناف شتى لا بدّ أن تنتظمهم طبقات تبدأ من الأعلى إلى الأدنى، يقف في أعلاها الأنبياء والمرسلون، ثمّ يخلفهم الملوك المكرّمون، ثمّ يخلفهم الكتّاب المقدّمون، قال: " أمّا بعد، حفظكم الله يا أهل هذه الصّناعة، وحاطكم ووفّقكم وأرشدكم، فإنّ الله -جلّ وعزّز- جعل النّاس بعد الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين، ومن بعد الملوك المكرّمين سوقًا، وصرفهم في صنوف الصّناعات التي سبّب منها معاشهم، فجعلكم معشر الكتّاب في أشرفها صناعة... " (الجهشياري، 2004، ص74). ومن السّهّل أن نتجاوز عن الطّبقّة الأولى التي اضطرّ إلى إقحامها لمناسبة مقام الأنبياء -عليهم السّلام- في الشّريعة الإسلاميّة؛ لتكشف الرّسالة عن نزعة طبقيّة دنيويّة سادت في الممالك القديمة، الفارسيّة خاصّة، وهي نزعة لهج بتردادها لسان أردشير في عهده لابنه سابور، فزيّن له أهميّة التّراتب الطّبقّي في تنظيم مؤسّسات الدّولة وتصنيف النّاس بناء عليه، وما ينجم عنه من تقوية نظام الملك وبقاء السّلطان (أردشير، 1967، ص64-62).

والتراتب الطّبقّي الدّنيويّ تكريميّ تفضيليّ قهريّ؛ أي كلّ من يدخل في طبقة من الطّبقات المتقدّمة فهو كريم فاضل من جهتين: جهة المقام الكريم الذي استولى عليه، وجهة النّفس الفاضلة التي استحقّت هذا المقام؛ فنكتسب الطّبقّة وصاحبها حصانة شديدة تحول دون المساس بهما، فيحوز الأعلى مكانة تقدير الأقلّ منه، ويسير المجتمع في سلسلة مترابطة من الطّبقات تفرض على فئاته ضربًا لازمًا من التّبعيّة القسريّة القهريّة يجعل كلّ فرد تابعًا ومتبوعًا في الوقت نفسه؛ ممّا يفضي إلى ما يمكن تسميته (القهر الطّبقّي)، وهو من أقدم الأساليب التي شرعتها السّياسة الدّنيويّة لاستعباد النّاس والاستبداد بهم.

وأمكن هذا الخطاب الطّبقّي عبد الحميد من صناعة الكاتب الجديد، وإخراج الطّبقّة الأولى من المنظور السّياسي الدّنيويّ يترك للحكم طبقتين تمثّلان عماد السّلطة الدّنيويّة، هما: الملوك ثمّ الكتّاب، وتقوم العلاقة بينهما على مبدأ التّلازم والتّبادل النّفعي؛ فالملوك تقرّب الكتّاب وتحظيهم وترفع شأنهم في مقابل الاستعانة بهم في الحفاظ على ملكهم واستدامة

سلطانهم، فينتفع الكاتب من المكانة والحظوة، وينتفع الملك من راحة العقل وحسن التدبير، ولعلّ هذا أول تحوّل حقيقيّ تشهده وظيفة الكتّاب التقليديّة؛ فبعد أن كان عمل الكاتب لا يجاوز تحبير أوراق السلطان وتزيينها، أصبح في مقام يسمح له بتوجيه السلطان وإرشاده إلى ما يستقيم به ملكه، قال بعد أن عرّفهم مكانتهم الطّبقيّة خلف الملوك: "بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وتديروكم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيئهم، وتعمّر بلادهم، يحتاج إليكم الملك في عظيم ملكه، والوالي في القدر السنيّ والدّي من ولايته، لا يستغني عنكم منهم أحد..." (الجهشياري، 2004، ص74)، على أنّ هذا العمل الجديد لم يكن من واجبات الكتّاب جميعاً في عصر بني أميّة، لكنّه الواجب الذي أدّاه عبد الحميد نفسه عندما صحب مروان بن محمد، وأدّاه سالم -من قبله- مع هشام بن عبد الملك، وأدّاه من قبلهما كتّاب غشيت أقدامهم عتبات البلاط الفارسيّ؛ ولذا لم يكن عبد الحميد مبتكراً أو مبتدعاً للواجبات التي أناطها بنفسه أو بالكتّاب، بل كان محاكياً للثقافة الفارسيّة التي أراد أن يرسم صورة الكاتب العربيّ الجديد على غرارها، قال الجهشياري: " كانت الملوك تقدّم الكتّاب، وتعرف فضل صناعة الكتابة، وتحظي أهلها؛ لما يجمعونه من فضل الرّأي إلى الصّناعة، وتقول: هم نظام الأمور، وكمال الملك، وبهاء السلطان، وهم الألسنة النّاطقة عن الملوك، وخزان أموالهم، وأمنائهم على رعيّتهم وبلادهم" (الجهشياري، 2004، ص4) .

وهذه المحاكاة التّامة شطرت رسالة عبد الحميد إلى قسمين: أحدهما افتتاحيّ، أوضح فيه غرضه من الرّسالة، وهو بيان مكانة الكاتب ووظيفته الجديدة. والآخر توجيهيّ أخلاقيّ، بسط فيه أخلاق صاحب الوظيفة وما يجب عليه أن يتحلّى به ويتنزّه عنه، فتحدّث عن أخلاق الكاتب الوظيفيّة، وثقافته العلميّة، وأفاض في بيان أخلاق الكاتب الشّخصيّة، محاسنها ومساوئها، ودعا إلى تآخي الكتّاب وتوادّهم وتراحمهم، وأبان عن أدب الكتابة والسّلطة.

وينقسم القسم الأخلاقيّ إلى قسمين أيضاً: أحدهما مثاليّ، يتوافق مع القسم الافتتاحيّ القائم على مصاحبة السلطان، والآخر طبعيّ يتوافق مع جلّ الصّناعات الإنسانيّة، وقد آلف بينهما في أوّل كلامه، قال: "وليس أحد من أهل الصّناعات كلّها

أحوج إلى استخراج خلال الخير المحمود، وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم أيها الكتاب " (الجهشياري، 2004، ص74) وعموم هذه الخلال الكريمة لا يمنع من أن يكون الكتاب أحقّ بها من غيرهم، فيعود مرّة أخرى لاستحضار نزعة الطّبقيّة المسيطرة عليه، فالأخلاق يجب أن يحرص عليها الكتاب أكثر من غيرهم مراعاة لسموّ مقامهم وعلوّ منزلتهم، ومعلوم أنّ الدّعوات الأخلاقيّة لا تطلب من طبقة دون أخرى، ولا يتفاضل فيها الناس؛ لأنّها مطلب إنسانيّ عام، وإذا تخلّت عنها طبقة ما من طبقات الدّولة فإنّها تصيبها بشرخ كبير قد يتّسع خطره ويفسد أحوالها آخر الأمر، غير أنّ الرّوح الطّبقيّ الاستبداديّ الذي ينقل عنه عبد الحميد، لا يرتفع بالطّبقة فحسب، بل يرتقي بأهلها وأخلاقهم إلى درجة تقارب التّقديس، وتقديس لوازم السّلطة يفضي إلى نوع من التّقيد يعزّز استبداد السّلطان ويحفظ ملكه، وهذا هو المقصد الأثير للسياسة الفارسيّة القديمة.

وبالنّظر إلى القسم الأخلاقيّ المثاليّ المرتبط بالجزء الافتتاحيّ، نرى أنّ عبد الحميد قد سما فيه بالكتاب سموّاً كبيراً، فطلب منه خصّالاً مثاليّة تتجاوز طبيعة مهنة الكتابة نفسها حتّى بعد تحوّلها إلى مصاحبة السّلطان، قال: " فإنّ الكاتب يحتاج من نفسه، ويحتاج منه صاحبه الذي يثق به في مهمّات أموره، إلى أن يكون حليماً في موضع الحلم، فقيهاً في موضع الحكم، مقدّماً في موضع الإقدام، ومحجّماً في موضع الإحجام، ليناً في موضع اللّين، شديداً في موضع الشّدّة، مؤثّراً للعفاف والعدل والإنصاف، كتوماً للأسرار، وفيّاً عند الشّدائد، علماً بما يأتي ويذر، ويضع الأمور في مواضعها" (الجهشياري، 2004، ص75-74)، فالحلم، والفقه، والإقدام، والإحجام، واللّين، والشّدّة، والعفاف، والعدل، والإنصاف، وكنم الأسرار، والوفاء، والذكاء، كلّ هذه الأخلاق لا تؤسّس لكاتب تابع مأمور، بل تؤسّس لكاتب يطمح أن يبلغ مقام وزير مشير على سلطانه، ويبدو أنّ عبد الحميد في هذا القسم من الرّسالة كان - واعياً أو غير واعٍ - يؤسّس لهذا المنصب الذي لم يكن موجوداً في عصر بني أميّة، فرأى أن يقوم الكاتب مقامه، وأراد تهيئته لذلك فأسقط عليه هذه الخلال، وطالبه بالتخلّي بها ليثق به صاحبه في مهمّات الأمور.

وإذا صحّ هذا الافتراض فإنّ عبد الحميد يتجاوز غرض الكتابة المترسّلة من تدوين ما يريده صاحب السّلطان إلى خلق كاتب برتبة وزير يوضّح لسلطانه ما يقوم به في إدارة الدّولة

ورعاية الرعية، بل إنه يكاد يتجاوز رتبة الوزير إلى منازعة السلطان نفسه، فيجعل السلطان تحت إمرة الكاتب ينصاع لرأيه ويسير خلف مشورته، قال عن كاتبه المرتقب: " قد نظر في كل صنف من صنوف العلم فأحكمه، فإن لم يحكمه شدا منه شدوا يكتفي به، يكاد يعرف بغريزة عقله، وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده، وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيعد لكل أمر عدته، ويهيء لكل أمر أهبتة" (الجهشياري، 2004، ص75)، وهذا الوصف أليق بالسلطان منه بالكاتب، فإذا كان الكاتب على هذه الصورة ماذا يتبقى للسلطان من خصال تؤهله لولاية الحكم وتدير الرعية؟! إن عبد الحميد يصنع مثالا فذاً يريده هو للكاتب، وقد لا تريده السلطة؛ لأنه خطر عليها، وقد استشعرت السلطة هذا الخطر فأبت أن تنتفع بعقل عبد الحميد ولا بعقل ابن المقفع بعد دوال بني أمية بل نبذتهما، فتخلصت من الأول في أثناء الثورة لأمويته الماضية، ثم ألصقت بالآخر بعد سنين تهممة الزندقة وتخلصت منه، وإذا تقدّمنا إلى عصر بني العباس ألفينا الكاتب الموصوف في رسالة عبد الحميد قد تحوّل إلى وزير، لكن السلطة لم تسمح له بالاستطالة عليها، فكان عرضة للعزل والقتل والنكب عند أول ظن فيه، فلا حافظ هو على مكانته، ولا حافظ السلطان على سلطانه؛ ولذا فإن صفات الكاتب المثالية عند عبد الحميد تتجاوز وصف (الكاهن) الذي أطلقه إحسان عباس (1988، ص184)، إلى صورة الوزير أو الملك نفسه، ولا يلزم أن يكون الكاتب ملكاً بالبيعة أو التغلب، بل يكفي أن يطبق الملك مشورته ليكون ملكاً متبوعاً، وهذا ما رآه سلفه سالم في نفسه، حتى أخذ يسير في موكب تحفه الناس، لولا أن نراه هشام عن ذلك، وبلغ من المكانة عند نفسه حتى قال فيه الطبري (1967): " وكان سالم كأنه هو أمر هشاماً" (ج7، ص202) .

ويلاحظ أنّ هذه القطعة -مع ما سبق في الافتتاحية- هي أعلى ما في الرسالة؛ إذ إنها العبارات الوحيدة التي ارتقى فيها عبد الحميد بكاتبه ليلعب فيه مبلغ الوزير ومصاحبة السلطان، ويمكن أن نلحق بها فقرة ثقافة الكاتب، وفيها اشترط شروطاً علمية تؤهل الكاتب إلى هذه المكانة، قال: " فنافسوا معشر الكتّاب في صنوف العلم والأدب، وتفقهوا في الدين، وأبدأوا بعلم كتاب الله -عز وجل- والفرائض، ثم العريّة؛ فإنّها ثقاف ألسنتكم، وأجيدوا الخط؛ فإنّه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم

وأحاديثها وسيرها، فإنَّ ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضعفُ نظركم في الحساب فإنَّه قوام كتاب الخراج منكم" (الجهشياري، 2004، ص75)، وهذه ثقافة عامَّة يحصلُها الشَّاعر والعالم وكلُّ مثقَّف في ذلك الزَّمان، فهي ليست حكرًا على الكتاب، وقد تنبَّه إلى ذلك إحسان عبَّاس (1988، ص184)، وأشار إلى ارتباط هذا التَّوجيه العلميِّ بتوجيه سابق أرشد به هشام بن عبد الملك مؤدِّب ولده، قال: " إنَّ أوَّل ما أمرك به أن تأخذه بكتاب الله... ورؤه من الشُّعر أحسنه... ورؤه من جماهير أحياء العرب، ثمَّ تخلَّل به مغازي النَّبيِّ -صلى الله عليه وسلَّم-...، وبصَّره طرقًا من الحلال والحرام والخطب... " (ابن بدران، 1979، ج6، ص277-278)، ثمَّ تسرَّب مثال هذا التَّوجيه -من بعد- إلى نقاد الشُّعر، على اختلاف في ما تحتاج إليه كلُّ صناعة من ضروب الثقافة، قال الأصمعيّ: " لا يصير الشَّاعر في قريض الشُّعر فحلاً حتَّى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ، وأوَّل ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنَّحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنَّسب وأيام النَّاس؛ ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذمَّ (ابن رشيق، 1988، ج1، ص362-363)، وتشابه التَّكوين الثَّقافي لا يعني تشابه المقاصد وبراءتها العلميَّة الخالصة؛ فالمعول عليه من تحصيل الثَّقافة هو مقصدها الحقيقيّ؛ ففي رسالة هشام كان مقصد الثَّقافة تأديبيّاً تعليميّاً للغلام، وفي رسالة الأصمعيّ كانت الثَّقافة معينة للشَّاعر على الإبداع، وفي رسالة عبد الحميد كانت الثَّقافة معينة للكاتب على حسن التَّدبير والإرشاد، وهذه الثَّقافة درجة من العلم وليست علمًا حقيقيًّا؛ أي أنَّ الغلام والكاتب والشَّاعر لن يصبحوا علماء إذا قبسوا شيئاً من العلوم والفنون؛ لأنَّها في نظرهم وسيلة وليست غاية؛ ومعنى هذا أنَّهم سيتجرّدون من (ورع العلم)، وسيبيعون لأنفسهم استعمال ثقافتهم المزعومة في تحقيق مقاصد لا يرضاها العلم فيما لو كانوا علماء على الحقيقة؛ ممَّا يجعل مثل هذه الثَّقافة سلاحاً خطيراً لا يبرأ من الاستعمالات المشينة، وهذا ما ستكشفه رسالة الجاحظ عند وصفها لانقلاب الكتاب على الثَّقافة العربيَّة التي طالبهم عبد الحميد بالتزام علومها وفنونها.

ولو انتهت الرِّسالة بانتهاء فقرة الحصول الثَّقافيِّ لكانت مكتملة؛ لأنَّها حدَّدت مكانة الكاتب الجديدة وطبيعة وظيفته، ومهَّدت مقامه في بلاط الخليفة، وأقرَّت أخلاقه العامَّة

وثقافته العلميّة، فبشّرت بميلاد الكاتب الوزير متشوّفة له بمستقبل سياسيٍّ سامٍ في الدّولة، على أنّنا نرى أنّ هذه القطعة من الرّسالة لم تكن ديوانيّة بل حميديّة أرادها عبد الحميد ولم يردّها الدّيوان، كما أنّها سياسيّة خالصة مغرقة بالروح الفارسيّ وطبقيّة ونزعتها الاستبداديّة؛ آية ذلك أنّ مسار الرّسالة بعدها يأخذ بالهبوط فجأة، ليترك هوة بنائيّة واضحة بين السّابق والتّالي؛ إذ تنقلب الرّسالة إلى نصائح إخوانيّة تصلح لإرشاد أرباب أيّة صناعة من الصّناعات، دون أن تحمل مزيّة خاصّة بالكتّاب، انظر قوله الابتدائيّ بعد الانتهاء من فقرات الافتتاحيّة: " وارغبوا بأنفسكم عن المطامع، سنيّها ودنيّها، ومساوئ الأمور ومحارها، فإنّها مذلّة للرّقاب مفسدة للكتّاب، ونزّهوا صناعتكم، وارباؤا بأنفسكم عن السّعاية والنّميّة، وما فيه أهل الدّناءة والجهالة، وإياكم والكبر والعظمة، فإنّها عداوة مجتلبة بغير إحنة..." (الجهشياري، 2004، ص75)، والسؤال الآن: كيف يستوي هذا النّصح الطّويل مع صفات الكاتب الأولى التي عرضها في مفتتح الرّسالة؟ لقد أوجب على الكاتب أوّلًا أن يكون "مؤثّرًا للعفاف والعدل والإنصاف"، وهذه الصّفات الثلاث هي حصانة عامّة لمحاسن الأخلاق، وتحقّقها في الإنسان لا يحوجه إلى غيرها؛ فلماذا أعاد الصّيغة والتّفصيل من جديد؟ ثمّة ثلاثة ظنون تحيط بهذه المسألة: أحدها، أنّ الرّسالة رسالتان في واحدة، يشهد على ذلك التّلاؤم في مضمون الافتتاحيّة مع الفقرة الثّانية، فحين يضع الكتّاب بعد الملوك المكرّمين، ويصفهم بأنهم " أهل الأدب والمروءة والحلم والرّويّة، وذوي الأخطار والهمم وسعة الذّرع في الإفضال والصّلة"، يتناسب مع قوله: " مؤثّرًا للعفاف والعدل والإنصاف، كنومًا للأسرار، وفيّا عند الشّدائد"، لكنّه يختلف أشدّ الاختلاف في قوله: " وإن نبا الزّمان برجل منكم فاعطفوا عليه وواسوه حتّى ترجع إليه حاله، وإن أقعد الكبر أحدكم عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظّموه وشاوروه، واستظهروا بفضل رأيه وتجربته وقديم معرفته" (الجهشياري، 2004، ص75)، فهذا الأخير يصحّ لكلّ أهل صناعة، والأصل أن يتوافق النّصح مع خصوصيّة الصّناعة، غير أنّ الرّسالة تحوّلت بعد القسم الأول إلى آداب إخوانيّة ونصائح وأخلاق تشبه تلك التي خطّها ابن المقفّع في الأدب الصّغير والأدب الكبير، فكأنّهما يمتحان من بئر واحدة، وهذا الظّن قد يدفعه منهج الكتابة الذي يبدأ بالعامّ ثمّ يأخذ بالتّفصيل، غير أنّ الفرق الشّاسع بين المقدمة وباقي الرّسالة يبقى على شيء من وجاهته واحتماله.

والظنُّ الثاني يرى أنَّ عبد الحميد كان يخلط بين منصبتين: أحدهما الوزير، والآخر الكاتب، فخصَّ الوزير بالقسم الأول، وخصَّ الكاتب بالقسم الثاني، والخلط بين المنصبين محتمل، ولا سيَّما إذا كان ينقل عن رسائل مترجمة لم تحدّد الفارق بينهما تحديداً دقيقاً، فكلُّ ما يوجّه إلى الوزير يوجّه إلى الكاتب كما نراه في النصوص التي نقلها الجهمشيري (2004، ص3 وما بعدها)، ويقوّي هذا الظنُّ محتوى الرسالة، فالقسم الأول بيان بأخلاق الوزراء ومكانتهم، والقسم الثاني بيان بأخلاق الكتّاب، وكلُّ منصب له أخلاقه الخاصّة به، فليس من المقبول أن يأتي الكاتب بعد السُّلطان منزلة ثمَّ أنهاء عن السّعاية والنّميّة والحسد، فهذه الأخلاق مكانها بين المقامات الصّغيرة التي يتباغض أربابها على توافه الأمور.

وأما الظنُّ الثالث فيرى أنَّ القسم الأول خاصٌّ بعلية الكتّاب، والقسم الثاني خاصٌّ بالموظّفين الدّيوانيين، ويقوّيه أنَّ الأخلاق التي يحذّر منها تقتضي وجود جماعة لا فرد، ومعلوم أنَّ الكاتب الأثير للسُّلطان في أغلب الأحيان واحد، ولن تقع هذه المخاصمات مع نفس واحدة؛ ولذلك فإنّه يقسم الدّيوان إلى قسمين: عليّة الكتّاب، ثمَّ الموظّفين العاديين الذين يعملون في دواوين الخراج والجند وغيرها، وهذا ظنٌّ قد يصحُّ تماماً لو أعدنا صياغة الرّسالة صياغة دستوريّة حديثة، تبدأ بذكر مهامّ الوزير، ثمَّ ذكر مهامّ منسوبي وزارته.

وأيا كان الأمر، فإنّ النّصائح الإخوانيّة التي ساقها هي نصائح تحذيريّة ليست للكتاب بل للسُّلطة نفسها، وإذا أخذنا برأي إحسان عبّاس -بشأن مصدر الرّسالة- لوجدنا أنَّ السُّلطة تحمي نفسها من الكتّاب باشتراط أخلاق محدّدة لهم، فكلُّ خلق سام تدعو إليه يقابله خلق ضيع قد يكون حاضراً أو تتوقّع حضوره، فالنّهي عن الشّيء يعني نشدان ضده، فالنّهي عن الحسد يعني طلب الغبطة، وطلب الغبطة يعني أنَّ الحسد واقع، وهنا تتحوّل الرّسالة في القراءة العميقة إلى ذمّ الكتّاب بالإتيان بنقائصهم والتّحذير منها؛ فيحذّرهم من السّعاية والنّميّة، والكبر والعظمة، والكره، والتّنكّر والشّماتة، والغدر والأنانيّة، والسّرف والتّبذير، والعجب بالمقام والعمل، وهي القائمة التّحذيريّة نفسها لدى الفرس، الذين كانوا يحضّون كتّابهم على مثل هذه المكارم الأخلاقيّة (الجهمشيري، 2004، ص7-8).

وآخر مظاهر المركزيّة الفارسيّة في الرّسالة هو الإحساس الدّينيّ في الكتابة، فعبد الحميد لا يقتبس شيئاً من القرآن أو الحديث في دعوة كتّابه إلى مكارم الأخلاق، على الرّغم من أنَّ

كثيراً من هذه الأخلاق لها نصوص تحرّمها أو تحضّ عليها في كتاب الله - عزّ وجلّ - ، وفي حديث النّبّي -صلى الله عليه وسلّم-؛ ويبدو أنّ ترك الاقتباس الدّينيّ المباشر كان نهجاً اعتمده الكتّاب في تدوين الرّسائل المترجمة؛ فتراهم يعمدون إلى صياغة المضامين صياغة دنيويّة خالية من الاستشهاد الدّينيّ المباشر، لكنّ هذا لا يعني أنّهم لم يتأثّروا بالنصوص الدّينيّة، فهم لا يستطيعون ذلك؛ لأنّ الكتابة باللغة العالية ستفرض عليهم محاكاة نصوصها العالية ضرورة، انظر قوله: "فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون" (الجهشياري، 2004، ص74) وهذا نثرٌ نثرٌ للحديث القدسيّ: "... وما يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحبّته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها..." (البخاري، 6502، 2002)، وعليه، يمكن أن نقرّر -بتعميم حذر- أنّ كلّ رسالة غير محلّاة بالذّكر الحكيم أو القول التّبويّ يغلب عليها أن تكون مترجمة؛ يقوّي ذلك أنّ الرّسائل العاديّة التي كان يكتبها الكتّاب ولا سيّما عبد الحميد وابن المقفّع كانت تحتوي تضييماً مباشراً لنصوص القرآن الكريم. وثمة تفسير ظاهريّ لهذه المسألة يسوقه الجاحظ بعد انقلاب الكتّاب على حالتهم الطّباقية كما سيأتي بيانه.

وبالجملة، لقد صنع عبد الحميد كاتباً طباقياً محترفاً له عقل فارسيّ ولسان عربيّ، وحجز له مكاناً مرموقاً في الدّولة، غير أنّ هذا الكاتب كان يتمايز قوّة وضعفاً، فإذا استثنينا الثلاثة -سالم، وعبد الحميد، وابن المقفّع- سنجد أنّ عدد الكتّاب الذين استطاعوا أن يحقّقوا الصّفة الطّباقية يكاد يكون قليلاً؛ ذلك أنّ الحالة العرقية المترمّنة (Dogmatic) قد غلبت عليهم، وهي حالة حاول عبد الحميد وابن المقفّع إخفاءها بكل ما استطاعا من بيان وإنشاء، لكنّ الخلف من الكتّاب أظهرها أشدّ الإظهار، فتمرّدوا على الثّقافة العربيّة، وسخروا منها، وأعلوا من ثقافتهم الفارسيّة ومجّدها غاية التّمجيد، فاشتعل الصّراع الثّقافيّ؛ وهبّ الجاحظ يردّ عليهم، ويكسر أعلامهم، ويقبّح أخلاقهم، ويهدم جدران ديوانهم، وفصل هذا كلّ في رسالته في ذمّهم، وبيان ذلك تالياً.

هدم الكاتب: (رسالة الجاحظ)

جاء في البيان والتبيين: " ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مؤلدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع، وسهل بن هارون، وأبي عبيد الله، وعبد الحميد، وغيلان، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السير" (الجاحظ، 1998، ج3، ص29)، يسجل الجاحظ في هذه الفقرة موقفاً خاصاً به من الكتاب، فيربطهم بالشعوبية الذين كسر لهم صفحات طويلة تدفع تحريضهم على العرب، وغضبهم الكريه من شأن عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم؛ ويرى أن ما تفخر به الفرس على العرب لا يستبعد أن يكون مصنوعاً غير أصيل، ومنحولاً غير صحيح؛ قام على صنعه ونحله الوسطاء الثقافيون كعبد الحميد، وابن المقفع، وسهل بن هارون...؛ الذين كانوا يبحثون عن مقابل حضاري فاعل يتعالون به على العرب وموروثاتها.

ولو صحّت تلك المنقولات عن الفرس فإنّ ذلك لا ينزع عن نقلتها الدّخن والرّيبة في نظر الجاحظ؛ فالكتاب والمترجمون هم وقود الصّراع الشعبيّ؛ إذ كانوا في الأصل مثقّفين (طباقيّين) أجادوا اللّغتين وتعرّفوا الثّقافتين، لكنّهم حادوا عن الثّقافة الكونية الجامعة إلى الثّقافة العرقية المغلقة؛ آية ذلك أنّ كلّ ما قدّموه في العربيّة دار في فلك ثقافتهم الأولى، وأما الثّقافة العربيّة فنأت أقلامهم عن تمثيلات الدّينية والدّنيويّة، ولم يحفظوا لها سوى التّمثيل اللّغويّ الصّوريّ؛ ولذا لم يكن صعباً على مثقّف كونيّ ذي حسّ قوميّ - كالجاحظ - أن يحسّ بغربة نتائجهم، كما لم يكن مبالغة منه أن يشعر بأنّ ثمة شيئاً يرمون إليه هو أكبر من التّواصل الثّقافيّ المجرّد، فكبرت في نفسه الرّيبة في أمرهم، حتّى إذا تكشّفت له أحوالهم، نفر منهم أشدّ النّفور، وحذّر منهم أشدّ التّحذير.

ولم يكن موقف الجاحظ من تجريح أمانة الكتاب العلميّة وإدراجهم في طائفة الشعبيّة موقفاً نظريّاً، بل رافقه التّطبيق؛ فقلّل في كتبه من اقتباس نصوص رأسي الكتابة الدّيوانيّة - عبد الحميد وابن المقفع -، على الرّغم من ذبّوع شهرتها وتعلّق الأدباء بها، فضرب صفحاً عنها ولم يثبت منها إلا القليل في مؤلّفاته، ولا سيّما البيان والتّبيين الذي جمع فيه خطباً ورسائل وأقوالاً كثيرة، كان حظّ الرّجلين منها ضئيلاً جدّاً حدّ النُّدرة، وهذه المسألة لم يحرك زكي مبارك قلمه للبحث فيها؛ وانشغل عنها بإثبات وجود شخصيّة عبد الحميد في كتب

الجاحظ، بعد أن أنكرها طه حسين أول الأمر (مبارك، 2012، ص63). على أن موقف الجاحظ العملي لم يسلم من تناقضه المعهود في كثير من أحكامه وتصوّراته التي بناها على ثنائية التحسين والتّقييح، فتارة يحسّن الشيء، وتارة أخرى يقبّحه؛ فسهل بن هارون مجاهر بشعوبيّته، واهّمه بنفسه بنحل الفرس ما ليس لهم، لكننا نراه يفيء إلى تفضيله، ويكثر من النّقل عنه في كتبه (النديم، 1977، ص134-133)، ويخس عبد الحميد وابن المقفّع، متغافلاً عن أنّه قد ألقاهم جميعاً في سلّة الشعوبيّة.

وإزداد تناقض موقفه من الكتاب وضوحاً بعد أن ألّف رسالة خاصّة بهم عنوانها (كتاب رسالته في ذمّ أخلاق الكتاب)، ثمّ ألّف أخرى مناقضة لها عنوانها (كتاب رسالته في مدح الكتاب)، (الحموي، 1993، ج5، ص2120)، فمن هؤلاء الذين يحتملون أشدّ الذّمّ وأعظم المديح في الوقت نفسه؟ هذا السؤال لا إجابة عنه؛ لأنّ رسالة المديح لا تزال غائبة، غير أنّ عنوانها يدلّ على أنّ للكاتب عند الجاحظ صورة أخرى غير تلك المذمومة، لكن ما شكل تلك الصّورة؟ هل الكاتب فيها عربيّ خالص؟ هل يتمثّل الثقافة العربيّة ويرفض الأعجميّة؟ هل هو سامي الأخلاق نبيلها؟ أهو تاريخيّ سالف أم حاضر مرّي في زمنه أم طليعيّ مستقبليّ؟ وسبب هذه الأسئلة أنّه من غير المعقول أن يكون الكاتب مذموماً ومدوحاً في الوقت نفسه، فلا يصحّ أن يكون شعوبياً محبّاً للعرب، أو أن يكون جامعاً بين الأخلاق الحميدة والخصال السيّئة، أو أن يكون تاريخيّاً أمويّاً فهو عنده كره سياسيّاً، ولن يكون حاضرّاً عباسيّاً فهو عنده شعويّ يتطلّع إلى الرّندقة، ولن يكون مستقبليّاً يتشوّف ميلاده؛ لأنّ نهج كتابته لم يتطلّع إلى الأمام بقدر ما قرّب الماضي وعاین الحاضر.

ولعلّ الأقرب أن نضع الرّسالتين تحت حكم النّاسخ والمنسوخ، فنفترض أنّه قد ألّف رسالته في ذمّهم أوّلاً، ثمّ أراد أن يظهر شيئاً من محاسنهم فصنع الأخرى في مدحهم. أو أن يكون قد ألّف الأولى في مدحهم، ثمّ عدل عن ذلك وأظهر رسالة الذّمّ، والأوّل أقرب إلى الصّواب؛ لأنّ نظرته إلى الكتاب كانت سلبيّة على العموم، ولا يرفع موقفه من سهل بن هارون ونقله عنه وتفضيله إياه هذه السّلبية؛ فهو يصرّ على حشره معهم، وأؤكد من هذا أنّه قال في مفتتح رسالة الذّمّ (1991): "فقد رأيتك أطببت بإحماد هذا الصّنف من النّاس،

وحكمت بفضيلة هذه الطبقة من الخلق" (ج2، ص187)؛ فهو لم يتقدم إلى مدحهم سابقاً، وإلا لكان الأولى أن يؤخذ نفسه على هذا الفعل بدلاً من غيره.

وأياً كان الأمر، فإن رسالة الجاحظ في ذم الكتاب تبين موقفه الثقافي من هذه الطبقة، وهي المقابل الموضوعي لرسالة عبد الحميد، فهما تمثلان معاً نسقين ثقافيين متضادين: أحدهما يصنع الكاتب، والآخر يهدمه، والفعلا يصدران من كاتبين محترفين بالكتابة، وإذا كان فعل عبد الحميد مسوَّغاً عند الكتّاب والقراء، فما الذي ضايق الجاحظ من الكتّاب ومؤسستهم حتى ترسل في ذمهم وكشف قباحتهم؟

لقد صنّف الجاحظ رسالته خلال مئة عام تلت مقتل عبد الحميد (132هـ) على وجه الفرض والتقريب، وفي هذا القرن طرأت تغييرات سياسية مهمة أثرت في الكتابة الديوانية، كان أهمها صعود العنصر الفارسي وتغلغله في أركان الدولة العباسية؛ مما أدى إلى احتفاظ الموالي بالكتابة وظيفه خاصة بهم واحتكارهم لها، كما أدى إلى تغيير نهجهم المهادن؛ فإذا كان عبد الحميد وابن المقفع قد تعمّقا البيان العربي، وخلطا العبارة العربية العالية بالمضمون الفارسي دون أن يجرحا المبادئ العربية، فإن الكتّاب الجدد بلغ بهم الغرور الثقافي تجاهل الثقافة العربية وازدراءها علناً، فصرّحوا بشعوبيّتهم، ولوّحوا بزندقتههم؛ مما آذن بانسلاخهم عن الحالة الطباقية التي كانت ستاراً لهم على مرّ الزمان.

وإذا كان كذلك، فإن المركزية الثقافية الفارسية التي بنيت عليها رسالة عبد الحميد، وتسرّرت على مقاصدها الحالة الطباقية، أصبحت ظاهرة واقعية، لا يحتاج إثباتها إلى تأويل عميق أو فرض احتمال، فالكاتب بات فارسياً خالصاً، وله أن يستدعي من ثقافته القديمة ما شاء من قيم وأفكار؛ غير أنّ مكانته الجديدة وما لحقها من امتيازات ما كانت لتمرّ دون أن يشعر أحد بخطرهما على الثقافة القومية، قال الجاحظ في بداية رسالته راداً على من حمد أفعال الكتاب وردّد فضائلهم (1991): " فقد رأيتك أطنبت بإحماد هذا الصنف من الناس، وحكمت بفضيلة هذه الطبقة من الخلق، فعلمتُ أنّ فرط الإعجاب من القائل متى وافق صناعة المادح رسخ في التركيب هواه، ورسبت في القلوب أوتاده، واشتدّ على المناظر إفهامه، وعلى المخاصم بالحق توقيفه، وكان حكمه في صعوبة فسحه وتعذّر دفعه حكم الإجماع إذا لاقى محكم التنزيل" (ج2، ص187-188)، وابتداء الجاحظ يحمل معنيين:

أحدهما أنّ مكانة الكتاب الاجتماعيّة والسياسيّة قد علت وارتقت في عصره، حتّى أخذ الناس ينظرون إليهم نظرة إجلال وتقدير، وهي نظرة اكتسبوها من قيمة المؤسّسة نفسها التي تنتمي إلى تنظيمات الدّولة الرّسميّة، ومن قيمة النّفوذ الفارسيّ الذي اختار لها الأعاجم لإدارتها والتّحكّم في مرافقها. والآخر أنّ تغيير نظرة المفتون بهذه الفئة بعد علوّها واستكبارها، أمر لا يتحقّق بسهولة ويسر، إنّما هو عسير صعب المنال.

ومكانة الكتاب العالية لم تربط لسان الجاحظ عنهم، فنهض لإبطال الرّأي بمدحهم واستحقاق الدّم لهم، قال (1991): "ولست أدع مع ذلك توقيفك على موضع ذلك في الاحتجاج، وتنبهك على الثّكنة من غلطك في الاعتلال، بما لا يمكن السّامع إنكاره، ولا ينسأغ له إبطاله" (ج2، ص188)، ولم يسع إلى إبطال رأي القائل بمادحهم فحسب، بل ابتغى الكشف عن جلّ مفاسدهم، حتّى يبهرهم بما استنبط واعتلّ، ويسكتهم عن القول، انظر قوله (1991): "وأبيّن مع ذلك رداءة مذاهب الكتاب وأفعالهم، ولؤم طباعهم وأخلاقهم بما تعلم أنت والنّاظر في كتابي هذا: أنّي لم أقل إلا بعد الحجّة، ولم أحتجّ إلا مع ظهور العلّة، ثمّ أستشهد مع ذلك الأضداد تبياناً، وأجمع عليه الأعداء إنصافاً، إذ كان في ذلك من التّبيان ما يبهرهم، ومن القول ما يسكتهم" (ج2، ص188)، ومن هذا كلّه يتبيّن أنّ الجاحظ كان في صراع حقيقيّ مع هؤلاء الكتاب، فصوّتهم كان يزعجه أشدّ الإزعاج، حتّى صرف وكده إلى الإطباق على أفواههم وإخراصهم؛ وحشد من أجل ذلك حججاً تنال منهم ومن مؤسّستهم، وهي حجج تتوزّع على قسمين: أحدهما فرعويّ ضعيف وادّ، لا يدحض شيئاً ولا يبطله، ومنتهى القول فيه أنّه بيان مغسول. والآخر أساسيّ قويّ، يصحّ الاحتجاج به، وهو عماد الرّسالة ومقصدها الأساس.

الحجج الفرعيّة:

وهي ثلاث حجج ابتدأت بها الرّسالة، أولها تاريخيّة سرد فيها الجاحظ أحوال مجموعة من الرّجال مارست الكتابة، حتّى أفضت بهم تلك الممارسة إلى خيانة الأمانة، وهؤلاء هم: عبد الله بن أبي سرح الذي كتب للنّبّي -صلّى الله عليه وسلّم- ثمّ خالفه في إملائه عليه، وارتدّ عن الإسلام. ومعاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- الذي رأى أنّه غدر بإمامه، وعثمان -رضي الله عنه- وكان قد كتب لأبي بكر وأداه عرق الكتابة إلى ذمّ من ذمّه من

أوليائه، وزيد بن أبيه كتب لعمر -رضي الله عنه- وبسببه ظهرت الجبرية في العراق، ومروان بن الحكم الذي خان عثمان في خاتمه (الجاحظ، 1991، ج2، ص188-189)، والتأخر في هذه الأمثلة يرى أنها تحمل نقدًا مركبًا لفتتين: إحداهما فئة الكتاب، والثانية فئة الأمويين؛ فكل من ذكرهم أمويون أو ذوو صلة ببني أمية، فاخياره لهذه الأسماء كان متعمدًا مقصودًا؛ ليربط بين الخيانة وإقامة دولتهم ربطًا وثيقًا، وهذا يتوافق ومنهج في تتبع مواضع تبرير الأمويين وذمهم.

على أن حجاجه التاريخي لا يملك من القوة ما يقنع القارئ باستحقاق ذم الكاتب من حيث هو كاتب مجرد؛ فالمذكورون تولوا الخلافة والولاية، ولم تكن الكتابة صناعة خاصة بهم، ولم تنته أحوال كل منهم إلى سدة الحكم إلا بعد تدبير سياسي بعيد عن فكرة الكتابة التي كانت مجرد تحبير لإملاء الخليفة أو الوالي، فضلًا عن أن عثمان ومعاوية -رضي الله عنهما- كتبوا للنبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يلحقهما ذم ولا معابة ولا خيانة لله ورسوله، أما حالة عبدالله بن أبي سرح فقد وقعت، لكن الكتابة لم تفض به إلى الكفر والارتداد، بل كانت دليلًا على غواية نفسه وانسلاخه عن الإسلام، ولولا ما اقترفه من تحريف لبق يطن الكفر ولا يظهره، لكن الجاحظ راق له فكرة الربط بين الكتابة والكفر فاستحسنها وسلكها في ذم الكتاب عامة، وتغاضى عما يفسد هذا الربط كالتحقيق في سيرة الرجل الكاتب بعد ارتداده، فقد رجع إلى الإسلام يوم الفتح، وحسن إسلامه، ومات على ذلك (الجهشياري، 2004، ص13-14؛ ابن عبد البر، 1992، م3، ص918).

وإذا كان كذلك، فإن بداية المعالجة التاريخية لموضوع الكتاب كانت سياسية مركزها الصراع القديم بين بني أمية وبني هاشم، ويمكن أن تعدّ ضربًا من الاستطراد، يأتي ابتداء لا متوسطًا بين موضوعين، فيكون تمهيدًا للموضوع الرئيس، ويفهم منه أن الجاحظ أراد أن يشير إلى الأمويين قصداً، ففي عصرهم أنشأ الفرس الأعاجم الكتابة الفنية والترسل الديواني الرفيع؛ فلم يأت من ذلك العصر إلا ما يبعثه أشدّ البغض: حكم الأمويين، وصعود الفرس، ويقوي هذا النظر أنه ثمة أسماء أخر كتبت للنبي -صلى الله عليه وسلم- ولخلفائه من بعده، ولم تثر حولهم المشكلات السياسية التي ذكرها الجاحظ، لكن السياسي يفتش عن مقابح خصمه في كل عمل من أعماله.

ويشفع الجاحظ حجته التاريخية الواهية بحجة إعجازية مدارها على تنزيه النبوة عن الكتابة، قال (1991): " ولو كانت الكتابة شريفة والخط فضيلة كان أحقّ بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان أولى الناس ببلوغ الغاية فيها ساداتهم وذوو القدر والشرف منهم، ولكنّ الله منع نبيه - صلى الله عليه وسلم - ذلك، وجعل الخط فيه دتية، وصد العلم به عن النبوة، ثم صير الملك في ملكه، والشريف في قومه يتبجح برداء الخط، وينبل بشنج الكتاب، وإنّ بعضهم كان يقصد لتقبيح خطّه وإن كان حلواً... " (ج2، ص-190 189)، ولا تقلّ هذه الحجة ضعفاً وسداجة عن سابقتها؛ لأنّ الكتابة ليست عيباً في نفسها، فلا يوجد نهي عنها في كتاب ولا سنة، ولا يرفضها عاقل، بل هي مرغوب فيها، مأمور بإتقانها، مارسها كبار الصحابة، ولم يؤمروا بتركها، أو الترفع عنها، وما كان تنزيه النبي - صلى الله عليه وسلم - عنها إلا لدفع ريب المبطلين، وتأكيد تنزيل القرآن من لدن ربّ العالمين، قال تعالى: ﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك، إذا لارتاب المبطلون ﴾ [العنكبوت، آية 48] فأمية الكتابة في النبيّ الكريم دليل إعجازيّ من دلائل النبوة، وافتقار غيره إليها عيب يصلحه التعليم والتأديب.

وأما الملوك فتترفع عن الكتابة بسبب ما تفرضه عليهم ضرورات الحكم، وانشغالهم بالسياسة والتدبير عن تزيين الخطوط وتديج الرسائل، ناهيك عن لوازم السؤدد والتعالي الكامنة في نفوسهم، ومع ذلك فإنهم مفتقرون إلى الكاتب، والافتقار إلى شيء لا تتمّ الأمور إلا به دلالة على علو مكانته وأهميته؛ ومن ثمّ ليس عيباً أن يكون الكاتب تابعا للخليفة - وهي الحجة الثالثة التي ساقها الجاحظ-؛ لأنّ التبعية ليست دائماً مقبوحة مذمومة، قال (1991): " ومع ذلك إنّ نسخ الكتابة بُني على أنّه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم، ولم نر عظيماً تولى كفاية نفسه، أو شارك كاتبه في عمله " (ج2، ص190-191)، ولن يعترض أحد من الكتّاب على وصف الجاحظ هذا، بل سيوافقه عليه أشدّ الموافقة؛ لأنّ صناعة الكتّاب محلّها الخدمة في بلاط الملوك، وهذا ما أصّله عبد الحميد قديماً دون أن يشعر كاتبه بمعباة أو مذمة: " فإنّكم مع ما فضّلكم الله به من شرف صناعكم، خدم لا تحملون في خدمتكم على التقصير، وخزان وحفظة لا يحتمل منكم التضييع والتبذير " (الجهشياري، 2004، ص74) .

وحاصل حجج الجاحظ الثلاث أنّها ضعيفة أشدّ الضّعف؛ ذلك أنّ بيانها مقتصر على القول إنّ الكتاب خونة يفسدون في الأرض ولا يصلحون، فلا نفع من عقولهم، ولا فائدة في صناعتهم، وهذه مبالغة في النّظر والتّقدير تظهر بها المفارقة الكبيرة بين ابتداء عبد الحميد رسالته بتبجيل الكاتب والارتقاء به، ووضعه في أسمى المراتب بعد الملوك، وابتداء الجاحظ بابتداله ونسف قيمته وضرورته في تنظيم الدّولة، ولو توقّفت رسالة الجاحظ عند هذا الابتداء لكانت رسالة عبد الحميد أقوى نظراً وأكثر إقناعاً؛ لأنّ قيمة الكتابة لا تنكر، وما كان لأحد أن يغمط أيّة صناعة حقّها من الثّناء والتّبجيل، فجلّ الصّناعات الإنسانيّة ضروريّة، ونقدها ومعابتها لا يتّجه إلى أصل بنائها المجرّد، بل إلى كيفة تطبيقها واستغلال أربابها لها للقيام بأفعال معيبة تخدش غاياتها النّبيلة.

ولو وصلتنا رسالة الجاحظ في مدح الكتاب لرّمّا رأينا تناقضاً صارخاً، فمديحهم يقتضي ضمناً مديح صناعتهم والثّناء عليها، فإذا ترك فيها ذمّ الأمويّين وذكر ذوي الأمانة والعدل من السّابقين، كيف له أن يتجاوز عن تقبيحه الكتابة بأميّة النّبيّ الكريم فيها، وترفع الملوك عنها، وتبعية الكاتب الخادم لمولاه الحاكم؟ فهذه جميعها حجج - لو صحّت - تهدم المؤسّسة في أصلها، أو تقبّح صورتها في الأقل، والتّفكّلت منها والانقلاب عليها لتحسينها وتزيينها سيتطلّب مخادعة بيانيّة خالصة لا ينتج عنها موقف فكريّ متّزن؛ وعليه فلو اقتصر الجاحظ على ذمّ الكتاب -وله في ذمّهم سعة كما سيأتي- دون الصّناعة نفسها، لخرج من هذا الحرج؛ فإذا استبان له قبحهم في جانب، فقد يترأى له حُسنهم في جانب آخر؛ وبهذا يكون الجمع بين المدح والذّمّ سائغاً مقبولاً، وقد جمع ذلك في رسالته نفسها، قال في آخرها يمدح أحد الكتاب (1991): " وعلى ذلك، فإنّه لم يبلغني أنّه كان في ولاية ديوان الجند ولا في كتابهم، مثل المعلّى بن أيوب، في نبلة وارتفاع همّته، وكرم صحبته، وعفافه، وجميل مذهبه، وشدة محاماته عمن صحبه وتحزّم به، فكان المأمون يعرف له ذلك، ومن بعده من الخلفاء، فثبتت وطأته، ودامت ولايته، وحُمد أثره " (ج2، ص209).

الحجج الأساسية:

1. الشعوبية والزندقة:

إذا تجاوزنا الاستطراد البياني والضعف الحجاجي الذي رافقه في مطلع الرسالة، نجد أنها أخذت بعده منحى مختلفاً تمام الاختلاف؛ إذ بدأ الجاحظ يصرف اهتمامه إلى أرباب الصناعة أنفسهم، فيتتبع أخلاقهم ويتعقب تصوراتهم، فيسارع إلى اتهامهم بأنهم شعوبيون زنادقة، وهذه التهمة هي أسُّ الخلاف بين الجاحظ والكتاب، فالشعوبية تولّى كبرها الفرس، الذين استولوا على مقاعد الكتاب في الدواوين، فاستطالوا بإظهار التمييز بين العرب والعجم، وجعلوا ذلك وسيلتهم الأولى للنيل من العرب ودينهم، وقد حذر الجاحظ من هذا التوجّه الشعوبي وأثره الذي ينتهي بصاحبه إلى الزندقة والخروج عن الإسلام، قال (1965): " وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإنّ عامّة من ارتاب بالإسلام، إنّما كان أوّل ذلك رأي الشعوبية والتّماذي فيه، وطول الجدال المؤدّي إلى القتال، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللّغة أبغض تلك الجزيرة...، فلا تزال الحالات تنتقل به حتّى ينسلخ من الإسلام؛ إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السّلف والقدوة" (ج7، ص 220) ولما انسلخ الكتاب الفرس من حالتهم الطباقية المستورة وجهروا بالشعوبية شرع الجاحظ يرسم صورة ذميمة لهم، قوامها النّفاق الخالص الذي ينتهي إلى الكفر الصّريح؛ فيراهم تابعين أذلاء، عبيداً أغبياء، قال (1991): " وكلّ كاتب فمحكوم عليه بالوفاء، ومطلوب منه الصّبر على اللّواء... فأحكامه أحكام الأرقاء، ومحلّه من الخدمة محلّ الأغبياء" (ج2، ص191)، وهذه ليست صفات الكاتب الدّاتيّة، بل هي شروط الوظيفة التي شرعها مؤسّسو الدّيوان وصحبة السّلطان، ولا يستطيع الصّبر عليها سوى أولئك النّفر الذين استطابوها في سبيل القرب منه، وهؤلاء يوطنون أنفسهم على الدّلة والمسكنة والخضوع - ممّا يأباه الفرد الحرّ - ولا يرون في ذلك معابة تلحقهم؛ فالعمل تحت ظلال فكرة السيّد والعبد كان قد مهّد لها عبد الحميد من قبل وجعلها سرّ الصناعة.

وهذه المسكنة آتية مكانية، يمارسها الكاتب في لحظة دنوّه من السّلطان، ثمّ يتحرّر منها ليملك نفسه، وساعتئذ يتحوّل إلى ملك حقيقيّ يتكبّر على من دونه ويتيه عليهم، قال الجاحظ (1991): " ثمّ هو مع ذلك في الدّروة القصوى من الصّلف، والسّنام الأعلى من

البذخ، وفي البحر الطامي من التّيه والسّرف، يتوهّم الواحد منهم إذا عرض جَبَّتَه، وطوّل ذيله، وعقّص على خدّه صدغه...أَنَّهُ المتبوع ليس التّابع، والمليك فوق المالك" (ج2، ص191)، وهذه في العادة صفات النّعمة التي تسبقها الدّلة، وصفات المهين يرتدي ثوب العزيز، وهي من مكّمّلات النّقص النّفسيّ الذي يعتري الشّخصيّة، وظهورها عند الكتاب يدلّ على أنّهم كانوا يحاولون بها تعويض نقصهم، فيمارسون على من هم أدنى منهم طبقة ما مارسه السّادة عليهم من قبل، فهم منفصمون تتنازع دواخلهم ثنائية (السّيّد-العبد)، وقد نبّه على خطر فشوّها فيهم عبد الحميد حين قال: "وإياكم والكبر والعظمة، فإنّها عداوة مجتلبة بغير إحنة"، وقال: "واحدروا متالف السّرف، وسوء عاقبة التّرف، فإنّهما يعقبان الفقر، ويذلّان الرّقاب، ولا سيّما الكتاب"، وقال: "ولا يدعون الرّجل منكم صنع الله تعالى ذكره، له في أمره، وتأنيده إيّاه بتوفيقه، إلى العجب المضرّ بدينه وعقله وأدبه..." (الجهشياري، 2004، ص75، 77-78)، (ويبدو أنّ نصائح عبد الحميد للكتاب قد ذهبت في الرّيح؛ إذ يصرّ الكاتب الدّليل المستكين على تحولاته دون أن يردعه رادع من نفسه أو من غيره، فبعد أن يتكبر ويتيه على النّاس بمكانه من السّلطان، يأخذه الكبر العلميّ، فيرى نفسه فوق النّاس علمًا ومعرفة، قال الجاحظ (1991): "ثمّ التّاشي فيهم إذا وطئ مقعد الرّئاسة، وتورّك مشورة الخلافة، وحجّزت السّئلة دونه، وصارت الدّواة أمامه، وحفظ من الكلام فتيقه، ومن العلم ملحه، وروى لبزرجمهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولا بن المقفّع أدبه، وصيّر مزدك معدن علمه، ودفتر كليله ودمنة كنز حكمته، ظنّ أنّه الفاروق الأكبر في التّديير، وابن عبّاس في العلم بالتّأويل، ومعاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام..." (ج2، ص191-192)، وليس الكبر هنا كبرًا علميًا عاديًا، يتفاخر فيه المرء بما عنده من علم على أقرانه؛ فهذا على سوئه وقبحه أقلّ أثرًا في النّاس من كبر أولئك الكتاب، فهم يتفاخرون بثقافة على ثقافة، ويرون ثقافة العرب برمتها أقلّ شأنًا من ثقافة الفرس، فلا شيء يعدل أمثال بزرجمهر، ولا عهد أردشير، ولا كليله ودمنة... وهذه متون غريبة على العرب، وامتلاك الغرابة تفاخر وعلوّ، فمن أجادها بات عالمًا يعلم ما لا يعلمه النّاس، ويدرك ما لا يدركونه؛ فيأخذه الكبر والغرور بما لا يستحقّ التّفاخر به أصلًا، وتنشأ بسببه ردة فعل عنيفة من

الخصم المقابل، ومن هنا كان منشأ الشُعوبية في الكتاب؛ فقد أهملوا ثقافة العرب الذين يعملون في دولتهم، وانشغلوا بنشر ثقافة العجم وتحقير سواها.

فإذا انتهى الكاتب من الفخر بثقافته الفارسية وانتقص العرب وعلومهم، أخذ يخطو خطواته نحو التحوّل الأخير، وهو الزندقة، قال الجاحظ (1991): " فيكون أول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه، ثمّ يظهر ظرفه بتكذيب الأخبار، وتحجّين من نقل الآثار، فإن استرحج أحد عنده أصحاب الرسول -صلى الله عليه وسلم- فتل عند ذكرهم شذقه، ولوى عند محاسنهم كشحه... ثمّ يقطع ذلك من مجلسه سياسة أردشير بابكان، وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل ساسان" (ج2، ص192-193)، وهذا نهج المثقف العرقي، فهو لا يتماهى مع الثقافة الوسيطة - العربية هنا- بل يقف ضدها، ولا يجد لها موطن مدح أو فخر، ويتجاوز ذلك إلى تسفيه نصوصها العليا، فيطعن على القرآن، ويستخفّ بالتاريخ، ويستهزئ بالأحاديث، وينفر من ذكر الصحابة وأعلام المسلمين، ولا يبصر سوى رجال ثقافته الأعجمية، فهو أبداً في صراع وخصام مع الثقافة المعارضة، قال الجاحظ (1991): " ومن الدليل على ذلك أنّه لم ير كاتب قطّ جعل القرآن سميره ولا علمه تفسيره، ولا التّفقه في الدّين شعاره، ولا الحفظ للسّنن والآثار عماده، فإن وجد الواحد منهم ذاكرًا شيئًا من ذلك لم يكن لدوران فكّيه به طلاقة، ولا لمجيئه منه حلاوة، وآثر الفرد منهم السّعي في طلب الحديث، والتّشاغل بذكر كتب المتفّقين استثقله أقرانه، واستوخمه آلفه، وقضوا عليه بالإدبار في معيشتهم، والحرفة في صناعته، حين حاول ما ليس من طبعه، ورام ما ليس من شكله" (ج2، ص194)، وهذا يؤكّد أنّ الكاتب في هذه المرحلة قد بلغ أوج تحولاته التي انسلخ بها من الإسلام، فبعد الحميد كان قد حضّ الكتاب على حفظ القرآن والتّفقه في الدّين، لكنّهم تفلّتوا من هذا كله، ورفضوا السّنن والآثار، ولعلّ في كلام الجاحظ تفسيراً لخلوّ رسالة عبد الحميد من ذكر حديث النّبي -صلى الله عليه وسلم- في ثقافة الكتاب؛ إذ لم يشترط على الكاتب رواية الأحاديث، والظاهر أنّ هذا النهج كان عامّاً في الكتاب الأمويين والعباسيين، وإذا زدنا في التّأويل، فقد يكون حفظ القرآن عند عبد الحميد من الشّروط التّزيينية التي تقتضيها الحالة الطباقية، ولو كانت غير ذلك لالتزمها الكتاب، كما التزموا معها الآثار والسّنن، غير أنّ أحوالهم تدلّ على عدم انشغالهم بعلوم

العرب كلّها؛ ويؤيد هذا ما رواه الجاحظ، قال (1991): "سئل ثمامة بن أشرس يوماً، وقد خرج من عند عمرو بن مسعدة [من كتاب المأمون] ... ما رأيت من معرفة هذا الرجل وبلوت من فهمه؟ فقال: ما رأيت قوماً نفرت طبائعهم عن قبول العلوم، وصغرت همهم عن احتمال لطائف التمييز - فصار العلم سبب جهلهم، والبيان علم ضلالتهم، والفحص والنظر قائد غيهم، والحكمة معدن شبههم - أكثر من الكتاب" وقال: " وذكر أبو بكر الأصم ابن المقفع فقال: ... ولقد رأيت عبد الله بن المقفع هذا مع غزارة علمه وكثرة روايته كما قال الله عزّ ذكره : (كمثل الحمار يحمل أسفارا)، قد أوهنه علمه وأذهله حلمه، وأعمته حكمته، وحيرته بصيرته" (ج2، ص195)، وما كان هذا الوصف الذمّيم ليصيبهم لولا تفضيلهم علوم الفرس على علوم العرب.

وعليه، فقد قدّم الجاحظ صورة غريبة أشدّ الغرابة للكاتب في عصره، فهو منافق يرضى الدّلة والاستكانة ليصل إلى منصب قريب من السّلطان، ثمّ إذا شعر بالأمان أخذ يتفاخر بمكانته على من هم دونه، ثمّ رفع راية الشّعوبيّة وبدأ بالانتقاص من العرب وعلومهم، حتّى إذا تمكّن أخيراً انسلخ عن الإسلام، ولم يبق له سوى أن يغيّر الكتابة من العربيّة إلى الفارسيّة، ليكون كاتباً فارسيّاً خالصاً، ومعنى هذا أنّ الجاحظ لم يكن يعادي كاتباً مجرّداً، بل عدوّاً يكرّ بالليل والنّهار للنّيل من الدّولة ودينها، والسؤال الآن: كيف ارتضت السّلطة السياسيّة بقاء هؤلاء الكتاب في مؤسّسة مهمّة كمؤسّسة الكتابة؟

يبدو أنّ الثّقافة ترى ما لا تراه السّياسة، فالسياسة - في الأغلب - تقوم على فكرة واحدة (الغاية تسوّغ الوسيلة)، وانتشار الشّعوبيّة في الكتاب وغيرهم كان بفعل السّياسة نفسها؛ لأنّها هي من بعثت العنصر الفارسيّ من تحت التّراب، وأسلمته جزءاً كبيراً من مقاليد الحكم، وفضّلته على العنصر العربيّ الذي كانت مشاركته في الثّورة على بني أميّة متواضعة؛ ولهذا كان الجاحظ يحارب ثقافيّاً على جبهتين: إحداهما ذمّ بني أميّة إرضاء لبني العبّاس، والأخرى ذمّ الفرس إرضاء لنزعتهم العربيّة الخالصة، لكنّه لم يستطع -مدارة لسلطانه- أن يذمّ العبّاسيين على الرّغم من كونهم سبب الخصام العربيّ الفارسيّ؛ ففكرة الشّعوبيّة كان لها أن تزول لو عاملتها الدّولة كخطر الزّندقة التي تتبّع رجالها وقضت عليهم، لكنّها ضمّت بين جدران قصورها الشّعوبيّين مطمئنّين يثيرون من المشاكل ما يثيرون، ويعبثون بالتّاريخ والقيم والعادات؛

فالسّياسة لا تقتل من يعادي الثّقافة، لكنّها تهبُّ لتحرق كلّ من يتقاطع معها أو يرفض تديرها، أو يخطّط لتقويض مقامها، ومن سخرية أفعالها أنّها تستنجد بالثّقافة وتوظّفها من أجل نصرة تديرها، وصف ثابت بن يحيى كاتب المأمون بعض الكتاب ممّن سبقه، فقال (1991): "كتب سالم لهشام بن عبد الملك وكان أشدّ النّاس غلطاً، وأضعفهم رأياً، وكان هشام يحضره فيسمع من ضعفه ويستميحه الرأي يهزأ به. ثمّ كتب لهم مسعدة، وكانت ضعفة المؤدّبين فيه. ثمّ كتب لهم عبد الحميد، وكان معلّماً، وبتحامله على نصر بن سيار انتقضت خراسان وزال ملك بني مروان. ثمّ كتب لبني العبّاس عبد الله بن المقفّع، فأغرى بهم عبد الله بن علي، ففطن له وقتل وهدم البيت على صاحبه..." (ج2، ص202)، وهؤلاء الثلاثة -سالم، وعبد الحميد، وابن المقفّع- ذكر الجاحظ أحوالهم ليؤكّد ضعف عقولهم، لكنّ هؤلاء الضّعفة هم من غرسوا غراس الشّعوبيّة في الثّقافة العربيّة، وكلّفوا الجاحظ وغيره مداً كبيراً من أجل الرّدّ عليهم، والسّياسة كانت تنظر إليهم عن قرب دون أيّ تدخّل لإصلاح عقولهم أو ردعهم عن نشر الشّعوبيّة، ولما تقاطعت معهم سياسياً تنبّهت إلى خطرهم فاجتثتهم من فوق الأرض، فعبد الحميد أمويّ بغیض يجب التخلّص منه، وابن المقفّع أمويّ سابق ووقف ضدّ المنصور فوجب التخلّص منه أيضاً، وكذلك فعلت بكل وزير وكاتب تقاطع مع سياستها، وأمّا ما وراء ذلك من حفاظ على الثّقافة ودفاع عنها فهو ترف عقليّ لا تحفل به السّياسة ولا تقيم له وزناً، ومن هنا يتبيّن ضيق عين السّياسة عن المشكلات الحضاريّة واتّساع عين المثقّقين والأدباء لها؛ فالأخيريون هم فقط من يستطيعون جلاء أخطارها وتهديداتها.

2. أخلاق الكتاب: (نقض رسالة عبد الحميد)

تقدّم أنّ القسم الأكبر من رسالة عبد الحميد دار على نصائح إخوانيّة لأهل الصّناعة، وكان من الواجب بعد ذلك البيان الرّفيع والحرص الشّدید على صناعة الكتابة أن تجد تلك النّصائح تقدیراً يصدّقه العمل من الكتاب، غير أنّ الواقع جاء خلاف ذلك؛ فقد صوّر الجاحظ أخلاق الكاتب بطريقة تبدو في الظّاهر مناقضة تمام المناقضة لتلك الصّورة المثاليّة عند عبد الحميد، غير أنّ النّاظر في الصّورتين من زاوية أكثر دقّة سيجد أنّهما صورة واحدة، فنصائح عبد الحميد كانت دعوة إلى التّخلّق بأخلاق وهجر أخرى؛ أي أنّها كانت تحوي

الخلق الكريم وضده الكريه، فكأنَّ الكاتب قد أجرى هذه النَّصائح بعد أن تبيَّن أخلاق الكتاب الكريهة، فأجهد قلمه في سبيل إصلاحها. وأمَّا الجاحظ فقد عاين هذه الأخلاق الكريهة ولم يشأ إصلاحها، بل سعى إلى ذمها ومعابقتها، فاجتمع الرَّجلان بطريقة غير مباشرة على ذم الكاتب، الذي كانت له مندوحة في الخلاص من كلِّ هذا لو التزم نصيح ناصحه، لكنَّ تنكره له سمح باجتلاب النِّقمة عليه، فوقع عليه الدُّمُّ الشَّدِيد، قال الجاحظ (1991): " ومن الدَّلِيل على ندالة طبعهم، والعلم بفسالة رأيهم، تقديمهم بالفضل لمن لا يفهمونه، وقضاؤهم بالعلم لمن لا يعرفونه، حتَّى إنَّهم يضربون بالكاتب فيما بينهم المثل، ويحكمون له بالبصيرة في الأدب على غير معاشرة جرت بينهم، ولا محبة ظهرت له منهم، ليس إلاَّ أنَّ همهم صغرت عنهم، وامتألت قلوبهم منهم، فصار المحفوظ من أقوالهم، والذي يدينون به من مذاهبهم: كيف لا يأمن فلان الخطأ مع جلالته؟ وكيف ينسأغ لأحد تجهيله مع نبهه؟ فإن وقفوا على تمييزه هابوه، وإن دعوا إلى تفهيمه أكبروه، وقالوا: لم ينصب هذا بموضعه إلاَّ لخاصة فيه، وإن جهلناها، وفضيلة موسومة وإن قصر علمنا عنهم... " (ج2، ص197)، وهم في هذا غير ملومين، لأنَّهم يقتفون خطى عبد الحميد، فقد نصحهم بالتآخي فيما بينهم، وتعظيم بعضهم بعضاً، وعدم إظهار مساوئهم لأحد، وهذا يفهم من قوله: " وتحابوا في الله -عزَّ وجلَّ- في صناعته، وتواصلوا عليها فإنَّها شيم أهل الفضل والنُّبل من سلفكم، وإن نبا الزَّمان برجل منكم فاعطفوا عليه وواسوه حتَّى ترجع إليه حاله " (الجهشياري، 2004، ص75)، وقال: " ولا يقل أحد منكم إنَّه آدب وأعقل وأحمل لعبء التَّدبير والعمل من أخيه في صناعته، فإنَّ أعقل الرَّجلين عند ذوي الألباب القائل: إنَّ صاحبه أعقل منه، وأحقهما الذي يرى أنَّه أعقل من صاحبه، لعجب هذا بنفسه، ونبذ ذاك العجب وراء ظهره... " (الجهشياري، 2004، ص78)، فامثلوا ظاهر النَّصح وتشبَّثوا به، وراحوا يحكمون على أصحابهم بالعقل والرَّجاحة حتَّى على من استبان جهله للمتأدِّبين، دون أن يقدروا الأمر حقَّ قدره، فأسقطهم التزامهم السَّاذج وشدة غفلتهم في لسان الجاحظ؛ فأثبت أنَّهم يحملون من الجهل وحقَّة العقل أثقالات كثيرة.

ونصَّ عبد الحميد الطَّبَّاقِيَّ كان يحضُّ على المداراة من أجل نبذ الفرقة بين الكتاب والمحافظة على صناعته، غير أنَّ المداراة لا تحقِّق ما يحقِّقه التَّقويم، فلو كان دعاهم إلى تعليم

الضعيف، وعزل الجاهل، لسلموا من المآخذ والمثالب، ذلك أنَّ الأدباء من السَّهل أن يتبينوا ضعف الكتاب وفساد عقولهم، وهذا ما تبينه الجاحظ فيهم؛ فأخذ يصفهم بأقذع الأوصاف، بل جعل لكل واحد منهم صفة ملازمة له، تدلُّ عليه، يُعرف بها وتُعرف به، قال (1991): " ولعلَّه عمر بن فرج في السَّفه والمباهتة، وإبراهيم بن العباس في الشَّرِّ والرَّقاعة، ونجاح بن سلمة في الطَّيش والسَّخافة، وأحمد بن الخصيب في اللُّؤم والجهالة، وآل وهب في النِّهم والنَّذالة، ويحيى بن خاقان في الدُّلِّ والفاقة، وموسى بن عبد الملك في الوحْم والبلادة، وابن المدبِّر في الخبِّ والمكابرة، والفضل بن مروان في الفدامة مقصورة" (ج2، ص-198-197).

ولا يقف الجاحظ في نكيره على الكتاب عند صفة الجهل والغباء في الحكم على بعضهم بعضاً، والمداواة على قرنائهم، بل يذكر لهم صفة أخرى هي أشدُّ وأقبح، وفيها يتنكَّرون لنصيحة عبد الحميد، فيتغالبن فيما بينهم أشدَّ المغالبة، ويتنافسون أشدَّ المنافسة، جاء في القسم المدخول على الرِّسالة (1991): " ثمَّ وصف أصحاب الصَّناعات [يقصد الجاحظ] وذكر تعاطف أهلها على نظرائهم، وتعصَّب رجالها على غيرهم، فقال: لا أعلم أهل صناعة إلا وهم يجرون في ذلك إلى غاية محمود، ويأتون منه آية مذكورة، إلا الكتاب، فإنَّ أحدهم يتحاذق عند نظرائه بالاستقصاء على مثله، ويسترجح رأيه إذا بلغ في نكاية رجل من أهل صناعته... ثمَّ ضرب لهم في ذلك مثلاً، ثمَّ قال: هم كاهرمة من الكلاب في مراتبها، يمرُّ بها أصناف النَّاس فلا تحرَّك، وإن مرَّ بها كلب مثلها نهضت إليه بأجمعها حتَّى تقتله " وشفع هذا الرِّأي بحديث ثابت بن يحيى كاتب المأمون ووزيره، قال: " معاشر الكتاب، ما أعلم أهل صناعة أملاً لقلوب العامة منكم، ولا النِّعم على قوم أظهر منها عليكم، ثمَّ إنَّكم في غاية التَّقاطع عند الاحتياج، وفي ذروة الرُّهد في التَّعاطف عند الاختلال... وإنَّكم لتناكرون عند الاجتماع والتَّعارف... ثمَّ كأنتكم أولاد علات، وضرائر أمّهات، في عداوة بعضكم بعضاً، وحنق بعضكم على بعض، أف لكم ولأخلاقكم. إنَّ للكتاب طبائع لئيمة، ولولا ذلك لم يكن سائر أهل التَّجارات والمكاسب بنظرائهم بررة، ومن ورائهم لهم حفظة، وأنتم لأشكالكم مذلّون، ولأهل صنائعكم قالون... " ثمَّ أخذ يعدّد مثالبهم من عهد سالم أبي

العلاء حتى زمنه، وآراؤه فيهم أفراداً محلّ نظر، وتحتاج إلى تفصيل يخرج عن غرض هذا البحث (ج2، ص. 201-199).

ومعلوم أنّ كلتا الصّفتين: الإدارة والمنافسة، متحقّقتان في كلّ موظّف (بيروقراطي)، ومن ناموس هؤلاء أنّهم أمام الغرباء يقدّرون بعضهم بعضاً، وأمام أنفسهم يشتدّ بأسهم بينهم، ولا يزالون يتقلّبون على هاتين الحالين في رضا تامّ، دون أن يشعروا بغربة خلقهم؛ ولذا كان من اليسير على الجاحظ أن يلتقط مثالبهم ويذمّهم، ويقضي على صناعتهم فيحقّرها أشدّ التّحقير، ويهدم برجها السّامق الذي بناه عبد الحميد، ليسقطها منه منحنى في آخر طبقات السّلطة، فيعيدهم كما بدأوا أداة للرّسم والتّزيين، قال (1991): " لا يحضر كاتب الرّسائل لئلاّ يزعج إليه في حادثة، فإذا أبرم الوزراء التّدير، ووقفوا منها على التّقدير، طرحت إليه رقعة بمعاني الأمر لينسّق فيه القول، فإذا فرغ من نظامه، واستوى له كلامه أحضر له محرّره فجلس في أقرب المواطن من الخليفة، وأمنع المنازل من المختلّة، فإذا تقضى ذلك فهما والعوامّ سواء" (ص205)، وعبارة الجاحظ الأخيرة كتبت نهاية الكاتب الطّباقيّ المحترف الذي صنعه عبد الحميد، فأنزله من صحبة السّلطان، وأجلسه على قارعة الطّريق مع العوامّ.

خاتمة ونتائج:

وبعد، فقد عرض البحث حالة الجدل الثّقافيّ التي رافقت صورة الكاتب القديم، كما قدّمها رسالتا عبد الحميد والجاحظ في الكتاب، وانطلق من فرضيّة مؤدّاهما: إنّ الجدل الدائر على صورة الكاتب في النّثر العربيّ القديم كما تمثّله الرّسالتان هو جدل سياسيّ لا أدبيّ، فالترّزين كان سياسيّاً والتّقييح كذلك، وأثبت البحث هذه الفرضيّة بعد أن ناقش صعود الكاتب في النّثر العربيّ القديم، وأثر السياسة فيه، ثمّ ناقش صناعة الكاتب الجديد وأثر المركزيّة الفارسيّة فيها كما استبطنتها رسالة عبد الحميد، ثمّ عرض للصّورة الضّديّة التي هدمت كاتب عبد الحميد كما أوضحتها رسالة الجاحظ، ومن هذا كلّه خلاص إلى التّائج الآتية:

- كان للسياسة دور كبير في تأسيس الكتابة السّلطانيّة الجديدة؛ فقد احتفت بديوان الرّسائل واهتمّت به، كما سمحت للمثقّقين الفرس بترجمة ما يخصّ تنظيماته في الممالك

القديمة؛ فجمعت فيه بين مضامين الأعاجم وحروف العريّة؛ حتى خرج مؤسسة سياسية أدبية روحها أعجمي وجسدها عربيّ.

● وضع عبد الحميد في رسالته إلى الكتاب دستوراً لهم، اعتمد فيه على الموروث الفارسيّ، لكنّه استطاع ببيانه العالي أن يقدّمه بطريقة تجمع بين الثقافتين الفارسيّة والعربيّة جمع تآخ وترابط لا تعادٍ وخلاف، فرسالته لا تثير خصاماً ثقافياً أو حضارياً، بل تصنع مثقفاً طباقياً، يستطيع أن يوازي ميوله الثقافيّة ويتعايش مع أصداده، وبهذه الطريفة استطاع عبد الحميد أن يرتقي بالكاتب الفارسيّ الغريب من تابع مأمور إلى مشير برتبة وزير.

● أدّى تفوّق العنصر الفارسيّ وتغلّغه في تنظيمات الدولة العباسيّة إلى تغيير كبير في طريقة تفكير المثقّفين ولا سيّما الكتاب؛ إذ ثار في نفوسهم الشّعور القوميّ الفارسيّ، فأخذوا يبدون ما كانوا يكتُمونه سابقاً من نزعات الشّعوبيّة والزندقة، فانسلخوا من الصّورة الطباقية المستورة، وأبانوا الصّورة القوميّة العدائيّة؛ فتحولت النظرة إليهم من الإيجاب إلى السلب، وصاروا يشكّلون أزمة حقيقيّة في المشهد الثقافيّ العباسيّ.

● جاءت رسالة الجاحظ في ذم الكتاب ردّ فعل على الكتاب الجدد الذين تجرّدوا من الحالة الطباقية وصرّحوا بتوجّهم الثقافيّ وميلهم العرقيّ؛ فأخذ يكشف عن قبائحهم الخلقية والسلوكية والثقافية، وأدار ذمّه على عرقهم، وكشف شعوبيّتهم، وفضح زندقته، فتحولوا عنده أعداء للثقافة بعد أن كانوا يزعمون حمايتها، وهو في هذا كلّ لم يتعرّض لبيانهم أو أسلوبهم في الكتابة، بل خصّ ذمّه لهم بما استدعته مواقفهم السياسيّة والفكرية والحضارية.

● إنّ النزعة الطباقية - وإن كانت تضرر شيئاً تحشاه الثقافات المتخالفة - تقيم اعتدالاً وتوازناً في الأحكام الثقافيّة يمحو صورة الخصام الحضاريّ والتنافر العرقيّ؛ آية ذلك أنّ عبد الحميد وابن المقفّع - وكلاهما كاتبان طباقيان محترfan - لا تزال نصوصهما موضع جدل يتّسع فيه التّأويل حتى يومنا هذا، وعليه فلو التزم الكاتب القديم بهذه النزعة كما وضّح شروطها عبد الحميد في رسالته، لما وقع عليه الدّم من الجاحظ، علماً أنّ الحالة الطباقية هي حالة عزيزة، تطغى على المثقّف في حالات الضّعف الحضاريّ والسياسيّ، حتى إذا تمكّن سياسياً انسلخ منها، وهذا ما حدث مع الكاتب القديم ففي فترة ضعفه لبس لبوس المهادنة والتّورية، فلمّا تمكّن خلع عنه هذا اللّباس، وجاهر بعدائه؛ وهو على هذا كائن هجين نصفه سياسيّ،

ونصفه الآخر أدبيّ، وانشطاره هذا لا يجعله أدبيّاً كاملاً؛ لأنّ مقصده ليس الأدب الخالص. ولا يجعله سياسيّاً كاملاً؛ لأنّ أدوات عمله ليست هي أدوات السياسة، والمزاج بين السياسة والأدب قد يقوّي الكاتب ظاهريّاً لكنّه سرعان ما يضعفه ويميته؛ فلا حياة في الأدب إلا لمن أخلص غايته له؛ ولا أدلّ على هذا من أنّ الزّمان طوى جلّ نصوص هؤلاء الكتّاب ولم يبق منها سوى القلّة القليلة.

المصادر والمراجع

- أردشير، (1967)، عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (256هـ)، (2002)، صحيح البخاري (الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، ط1، دار ابن كثير، دمشق.
- ابن بدران، عبد القادر أحمد (1346هـ)، (1979)، تهذيب تاريخ دمشق، ط1، دار المسيرة، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، (2001)، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، (255هـ)، (1998)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط7، دار الجليل، بيروت.
- _____، (1965)، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- _____، (1991)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجليل، بيروت.
- الجهنياري، محمد بن عبدوس (331هـ)، (2004)، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شليبي، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر.
- حسين، طه، (2004)، من حديث الشعر والنثر، ط12، دار المعارف، مصر.

- الحموي، ياقوت، (626هـ)، (1993)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الدوري، عبد العزيز، (2008)، النظم الإسلامية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ابن رشيقي، الحسن، (456هـ)، (1988)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ط1، تحقيق محمد قرقران، دار المعرفة، بيروت.
- سعيد، إدوارد، (2004)، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط3، دار الآداب، بيروت.
- ضيف، شوقي، (1976)، العصر الإسلامي، ط7، دار المعارف، مصر.
- الطبري، محمد بن جرير، (310هـ)، (1967)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر.
- عباس، إحسان، (1993)، ملامح يونانية في الأدب العربي، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- _____، (1988)، عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، ط1، دار الشروق، عمان - الأردن.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (463هـ)، (1992)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، ط2، دار الجليل، بيروت.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، (395هـ)، (1952)، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، عيسى البابي الحلبي، مصر.
- القلقشندي، أحمد، (812هـ)، (1922)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ط1، دار الكتب المصرية.
- كرد علي، محمد، (1913)، رسائل البلغاء، ط2، مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- مبارك، زكي، (2012)، النشر الفني في القرن الرابع، ط1، مؤسسة هنداوي، مصر.

- النديم، محمد بن إسحاق (بعد 377هـ)، (1977)، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ط1، طهران.

Sources and References

- Abbas, Ihsan, (1993), **Malameh Yonaniah Fi Al_Adab Al-Arabi**,)2ndEd (,The Arab Foundation for Studies and Publishingm, Beirut.
- _____,(1988). **Abdel Hamid Ibn Yahya Al-Kateb WaMa Tabqaa Men Rasaelhe wa Rasael salem Abi Al-alaa**, (1stEd), Dar Al-Shorouk. Jordan.
- Ibn Abdulbar, Yousof Ibn Abdullah, (463AH), (1992), **Al Istiaab Fi Marefat Al Ashaab**, investigated by Ali Mohmmad albijawi, (2ndEd), Dar Al-Jeel, Beirut..
- Ardshire, (1967), **Ahed Ardshire**, edited and presented by Ihsan Abbas, (1stEd), Dar Sader, Beirut.
- AL-Askari, Al-hasan bin Abdullah (395AH), (1952), **AlSinaetayn, Al-Kitaba wa Al-Ashier**, (1stEd), investigated by Ali Mohmmad Alpiggawi, Mohmmad Abu Alfadel Ibrahim, Al-babi Al-halabi, Egypt.
- Ibn Badran, Abdulqader Ahmed (1346AH), (1979), **Tahdeep tareekh Demashq**, (1stEd) Dar Al-Maseerah, Beirut.
- AL-Bukhari, Mohammad ibn Ismael (256AH), (2002), **Sahih Al-Bukhari**, (1stEd), Dar Ibn Katheer, Dumuscus.
- Daief, Shawqi, (1976), **Al-Asr Al-Islami**, (7th Ed), Dar Al-Maaref, Egypt.
- AL-Douri, Abdel Aziz,(2008), **Islamic Systems**, (1stEd), Center for Arab Unity Studies, Beirut.
- AL-Hamawi, Yaqout, (626AH), (1993), **Mojam AlOdabaa, Irshad Al-Areeb Ila Marefat Al-Adeeb**, investigated by Ihsan Abbas (1stEd), Dar Algarb Alislami, Beirut.
- Hussein, Taha, (2004), **Men Hadeeth Al-Sher wa Alnather**, (12thEd), Dar Al Maaref.

- AL-Jabri, Muhammad Abed, (2001), **The Arab Moral Mind, a critical analytical study of value systems in Arab culture**, (1stEd), Center for Arab Unity Studies, Beirut.
- AL-Jahiz, Amr bin Bahr (255 AH), (1991), **Al-Jahiz's Letters**, investigated by Abdul Salam Haroun, (1stEd), Dar Al-Jeel, Beirut.
- _____, (1965) **Alhaiwaan**, investigated by Abd al-Salam Haroun, (2ndEd), Mustafa al-Babi al-Halabi Library, Egypt.
- _____, (1998) **Albayan wa Atabieen**, investigation by Abd al-Salam Haroun, (7thEd) , Dar al-Jeel, Beirut.
- AL-Jahshiari, Mohmmad ibn Abdoos(2004), **Al-wozaraa wa Al-kottab**, investigated by Mostafa Alsaqa, Ibrahim AlAbiari, Abdulhafid shalabi, The General Authority for Cultural Palaces, Egypt.
- Kurd Ali, (1913), **Rasail Albolagaa**, (2ndEd), Al-babi Al-halabi, Egypt.
- Mubark, Zaki, (2012), **Al-nathr Al-fanny Fi Al-qarn Al-rabea**, (1stEd), Hindawi Foundation, Egypt.
- AL-Nadeem, (After 377AH), (1977), **Al-fihrst**, investigation by Reda Tajdud, (1stEd), Tahrán.
- AL-Qalqashandi, Ahmad, (821AH), (1922), **Subh Al-Asha Fi Sinaat AlInsha**, Dar Alkutob Al-Misrya, Egypt.
- Ibn Rashiqa, AL-Hasan, (456AH), (1988), **Alomdah Fi Mahasin Alshear wa Adabeh**, (1st Ed), investigated by Mohmmad Qarqazan, Dar Almaerfah, Beirut.
- Said, Edward, (2004), **Culture and Imperialism**, translated by Kamal Abu Deeb, (3rd Ed), Dar Al-Adab, Beirut.
- AL-Tabari, Muhammad bin Jarir (310 AH), (1967), **Tarekh Alrosol wa almolook**, investigated by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (2nd Ed), Dar Al-Maaref, Egypt.

