الشك في صحة نسبة كليلة ودمنة إلى التراث الهندى
قراءة فى مضمون كتاب المضاهاة
لابى عبدالله اليمنى

إعداد: د. أحمد سليم غانم
أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية
جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

اعتلت "كليلة ودمنة" المشهد الأدبي فملأت الدنيا وشغلت الناس، ولم يكن ذلك فقط يوم ظهورها، ولكنه مستمر في عين الحاضر ورحم المستقبل.

وتتبدى علاقة التأثُّر والتأثير في رحلة "كليلة ودمنة" التراثية فضاءً لغير قليل من الدراسات التي كان بعضها أطروحاتٍ جامعيةً اقتصرت جميعها – في ما رصدناه - على نمطين من أنماط التأثُّر والتأثير تمثلا في النظم والمعارضة وما ينبثقُ عنهما من أنماطٍ فرعيةٍ تتبعُهما، وكلها ينتمي للقسيم الإيجابيِّ في العلاقة التأثرية دون أن تلتفت تلك الدراساتُ، بما فيها الأطروحاتُ الجامعيةُ، إلى القسيم الآخر السلبيِّ في تلك العلاقة، ذلك القسيم الذي تمثل في مؤلَّفٍ لأحد رجال القرن الرابع الهجري صدر محققًا منذ خمسين عامًا. نصف قرن، ومع ذلك لم تتناوله دراسة واحدة من الدراسات التي تناولت "كليلة ودمنة" في إطار المقارنة في ما أعلم، ولا سيما الدراسات التي حملت عناوينها الفرعية هذا المعنى صريحًا مباشرًا. وبالرغم من ذلك يظل الكتاب المحقق والمنشور في بيروت منذ خمسين عامًا دون أن يقاربه الباحثون مقاربة منهجية مستفيضة.

هذا الكتاب المجهول، أو المعزوف عنه – إن صح التعبير - هو "كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب" استخراج أبي عبد الله محمد بن حسين بن عمر اليمني، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم.

والكتاب فريد في منهجِهِ إذ إنه ينزاح من سياق التأثير إلى التأثر، فهو مضاهاة وليس نظمًا أو معارضةً، أو غير ذلك من المتعدد المكرور في تراث التلاقح الثقافي الذي دار حول كليلة ودمنة.

ومن ثم تتجلى أهمية البحث وهدفه في الكشف عن ذلك الجانب المغيّب من تلك الدراسات، وهو القسيم السلبي في علاقة التأثير والتأثر. إضافة إلى أن تلك الدراسة تتسلح بسلاح طالما باتت الدراسات الإنسانية كافة في مسيس الحاجة إليه، خاصة في فضائنا العربي، وهو نقد الذات، وهي قيمة علمية تأخرت ممارساتها كثيرًا0 وندرت خاصة فيما يتصل بقراءة الظاهرة الأدبية.

وهكذا فإن درسنا، هذا، يرتكز في معالجته على كتاب وضع في ركن قصي – أو معزوف عنه - من المكتبة العربية، وفي معالجة مثل هذا أهمية، إضافة إلى سعينا لمناقشة قضية الشعوبية التي طالما درست ولكنها الشعوبية العربية التي لمّا تدرس من هذه الجهة من قبل، والتي نلمس فراغ فضائها في المكتبة العربية، فحاولنا أن ندرس ذلك الموضوع بعينين اثنتين، لا بعين واحدة هي عين الأنا التي لا ترى إلا نفسها.

كما نؤكد على أن ندرة الدراسات التي عالجت الكتاب موضوع البحث تضيف أهمية أخرى له، وتعالج قصورًا في المكتبة النقدية العربية، حيث إن انفراد بحث واحد بمعالجة معطى نقدي يغلق

الباب أمام تحاور العقول والتراكمية العلمية مما ينذر بخلل علمي، نرجو تجاوزه عبر هذه المشاركة.
وفي ذلك السياق يجدر تسجيل اقتراب صاحب ضحى الإسلام من إصابة المقدار حين ذكر أن "الشعوبيين كانوا أصنافًا مختلفة، منهم فرس، ومنهم نبط ومنهم قبط ..."0 والبحث يتمم السياق في هذه العبارة المركزية فيقول: – متسلحًا بنقد الذات - ومنهم عرب. ويقترب صاحب ضحى الإسلام من درب البحث مرة ثانية حين يوصّف الشعوبية بأنها "نوع من الديمقراطية"0.

وإذا كان "كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة ..." ينشئ، بل يبوح بتكريس حضور الأنا ضد الآخر، ويثبت كل مزية وفضيلة للأنا على حساب ذلك الآخر، فإن ذلك هو الدافع الرئيس لإنجاز الفرضية التي نختبر صحتها في ذلك البحث، وهي تزعم أن حضور هذا الكتاب يمثل طورًا شعوبيًّا مارسه العقل العربي ضد الآخر، تمثل في انتصاب الشعر العربي مرتكزًا لكل طرح أدبي0، مما يوجب القول بأنه عنه صدر، وله ينتمي. ومن ثم فكليلة ودمنة ترجع إلى معاني الشعر العربي الجاهلي والإسلامي تبعًا لرؤية اليمني الذي يصدر عن طور شعوبي تبعًا لفرضية البحث التي يختبرها هنا.

وفيما يتصل بمنهج البحث، فهو يتعاطى مع منهجية تحليل المضمون، التي تتجذر النصوص تحليلاً ومقارنة واستنتاجًا لتحقيق أهدافه عبر ممارسة علمية دقيقة تفيد من البناء النقدي التراكمي المتصل بالموضوع، ما دام يتصل بسبب ولو غير مباشر، للتغلب على ندرة الدراسات السابقة فيما يخص هذا البحث، وكذلك كي لا يتفلت منه عنصر أو معطى من شأنه أن يفيد البحث بشكل من الأشكال.

وينهض البحث في محتواه المعرفي على مقدمة وثلاثة مباحث، وذلك بعد مهاد مقتضب عن التلاقح وقيمه، وتجليه في كليلة ودمنة.

أما المبحث الأول فينطلق من مقدمة المؤلف، نعالج منهجه ومقصديته، ومدى التزامه بالمنهج العلمي في طروحاته.

والمبحث الثاني يرتكز على إشكالية الشعوبية، يتجذر معها التاريخ، محاولاً الإلمام بخيوطها عبر التسلح بالموضوعية العلمية ومفهوم نقد الذات.

ويعالج المبحث الثالث بعض نصوص الكتاب لاختبار منهجية المؤلف وقياسها بغية إثبات أو نفي ما زعمه في مقدمته. ثم ننتهي من البحث بتحقيق خلاصته وإثبات نتائجه وتوصياته.

وبعد، فنذهب، هنا، إلى أن من شأن النصوص الكبرى أن تؤسس كينونة ثقافية تستطيع أن تخط مسار السلوك الإنساني وتعيد تشكيل العقل، ذلك أن رؤية الإنسان في هذه الحياة مرهونة بحجاب الثقافة0 التي تترجم عنها هذه النصوص.

ولعل من أهم السمات التاريخية لتلك النصوص ما يحدث بينها من تقارب وتشابه وتماس فتقاطع فتلاقح، إنها صيرورة قدرية للنصوص في تاريخها الطويل، ربما لا يخلو منها نص حتى النصوص المقدسة، فهذا قوله تعالى﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾0، وقول الرسول (): «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى:إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت». والشاهد هو ما أدركه المتلقون من كلام الأنبياء سابقًا وتعيد إنتاجه وإحياءه السيرة النبوية، كذلك فإن سفر التثنية في التوراة «يتضمن تكرارًا لبعض ما ورد من وصايا وشرائع خاصة بالعبادة والصلوات والوصايا ...»0.

وإذا كان المجتمع البشري يعد «بنية قائمة على التكافل والتفاعل والتضامن المشترك أو المتبادل»0 فإن هذا عينه يشاكله العلاقات القائمة بين النصوص التي ترتقي إلى قمة التثاقف، حيث الميراث الإنساني. غير أن العنصرية Racialism تعد داءً يصيب نحر المجتمعات ونخاع الثقافات، حيث استطالة الأنا وتضخمها في مقابل اختزال وقمع وتهميش الآخر، بل نفيه وطرده وعدم

الاعتراف به، وهذه آفة بشرية قديمة، فالإغريق كانوا يؤمنون بتفوقهم على الآخر، ومن ثم فالآخرون برابرة، وكذا اليهود الذين كانوا يعدّون الآخر أغيارًا0. وتسلل من هذه الروح ما تسلل في عهدي الخلافتين الأموية والعباسية، فنشأ ما عُرف بالشعوبية، وهي ما تم توصيفه في جل الدراسات العربية بعين واحدة، هي العين العربية.

ولما كان النص النثري الأشهر كليلة ودمنة أحد النصوص الكبرى في تاريخ الآداب الإنسانية، فقد اتصلت به موجات من الممارسات الشعوبية التي نعرض لها من خلال معالجتنا لـ"كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب" لأبي عبد الله محمد بن حسين بن عمر اليمني. على أنه إذا نهض كتاب اليمني – فيما يذهب إليه البحث - ليمثل أثرة ثقافية، وتمركزًا على الذات، فإن كتاب كليلة ودمنة يمثل تجليًا للتلاقح الثقافي الذي يثمر كل قيمة وفضيلة إيجابية من شأنها أن تدعم تطور حياة الإنسان الثقافية.

إن نتاج التلاقح يتراءى في كليلة ودمنة منذ المقدمات التي تواصلت فيها عقول المشرق على اختلاف ثقافاتها؛ فمن مقدمة علي بن الشاه الفارسي إلى عرض ابن المقفع إلى بعثة برزويه إلى بلاد الهند0، تلتقي هذه جميعًا في مهاد كتبته عدة عقول، لكنها التقت على التلاقح فتكاملت في أنساق ثقافية متجاوبة لتؤدي وظيفة حضارية إنسانية كونية تبقى شاهدة بمرور الأحقاب على تكاملية عقول المشرق وقابلية الثقافات للحوار، بل للتلاقح ومن ثَمَّ التكاثر الذي يولّد الجديد الذي يحمل الشفرة الوراثية لأصوله.

ويتجلى التلاقح – بعد المقدمات - في الأبواب الخمسة التي يحتويها الأصل الهندي "پنچ تنترا" ثم في الأبواب الثلاثة المعروفة في كتاب "المهابهارتا" ثم في مجموعة أخرى من الأبواب تنقسم إلى قسمين، أولهما تتفق فيه نسخ كليلة ودمنة الخطية وثانيهما تختلف فيه؛ فما نجده في إحداها لا نجده في الأخرى، حيث إن نسخ كليلة ودمنة المختلفة تتضمن واحدًا وعشرين بابًا، وما عدا المقدمات والأبواب التي تختلف فيها النسخ نقف على أربعة عشر بابًا، تسعة منها معروفة في اللغة السنسكريتية، خمسة في "پنچ تنترا" وثلاثة في "المهابهارتا" – كما سلف - إضافة إلى "باب السائح والصواغ"، هذا فضلاً عن خمسة أبواب لم تعرف في اللغة الهندية إلى يومنا هذا0.

وإذا تجاوزنا ما سبق إلى الترجمة الفارسية التي قام بها نصر الله بن عبد الحميد في القرن السادس الهجري – أي بعد ابن المقفع بحوالي أربعة قرون -نجد في فهرس الكتاب نصًّا مهمًّا يقول: "وكتاب كليلة ودمنة هذا ستة عشر بابًا منها الأصلي الذي وضعه الهند وهو عشرة أبواب، ومنها ما ألحقه الفرس وهو ستة أبواب" ثم يذكر العشرة الهندية"0وقد ذكرنا تسعة منها سلفًا، كما يعدد بعدها الأبواب التي ألحقها الفرس وهي بابان من المقدمات، وأربعة من أبواب الكتاب0.

إنّا، تمثلت كليلة ودمنة بوصفها نتاجًا لتلاقح خلاق بين العقول، تخطى في سموه وامتداداته العليا عالم الإنسان إلى عالم الحيوان يرتاد رحابة الإبداع.ولكن الشعوبية، أيًّا كان مصدرها تدعو للعزلة والانفرادية والانسحاب والذاتية في مقابل أنساق التقاطع والتلاقح والتعدد. ذلك أن عين الشعوبية الواحدة لا ترى المتعدد المتلاقح بقدر ما ترى المنفرد المنحاز.

جاءت الشعوبية العربية – حسب فرضية البحث - هذه المرة لتختزل هذا المجموع المتلاقح والمتجانس في جانب واحد هو الشعر العربي القديم، وكما افترت شعوبية العجم، افترت كذلك الشعوبية العربية الأشعار – متمثلة في عمل أبي عبد الله اليمني - ونحلتها لتوافق بها ما جاء في كليلة ودمنة ولو بالباطل والتمحل الظاهر في سبيل محو الشعوبية الأولى ولو بشعوبية ثانية، في فرضية البحث.

وكتاب المضاهاة لليمني خرج إلى الوجود للحيلولة دون توغل كليلة ودمنة في فضاء التلقي، بعد أن بات مرتكزًا ثقافيًّا، وهو ما جاء في مقدمته: «لما رأيت ... كلف أهل عصرنا بكتاب كليلة

ودمنة وإدمانهم على قراءته واجتهادهم في حفظه، وصدوفهم عن ديوان كلام العرب وحكمها، وتفتيشهم على مثل ما أعجبهم منها ... فأحببت أن أنبه ذوي الألباب بمضاهاة أمثال هذا الكتاب على ما ضمنت مثله أشعار المتقدمين من الجاهلية والإسلاميين الذين لم يعن لهم بنقل حكم الأولين، ولا خرجوا عن بريتهم إلى الحضر ... فاستخرجت الأمثال التي في كتاب كليلة ودمنة من حشو كلامه ... وجعلت بإزاء كل مثل مثله من منظوم شعر لمتقدم جاهلي أو عربي إسلامي ذكرت اسمه ونسبه لئلا يظن جاهل بالشعر والشعراء أني نحلت أحدًا ما ليس له إيثارًا لتعصب واحتجاجًا بالتكذب»0.

وننتخب معالجة مقدمة المؤلف – اليمني – كمنطلق للبحث، فنرصد انقلابًا من لدن المؤلف على الموضوعية وقبول الآخر، فبينما بدأ بقبول فكرة التلاقح والتثاقف حين قال: «واجتهد أهل كل ملة ولسان في التلخيص والبيان، بعناية ملوكها وعلمائها في نقل حكمة من تقدمها إلى لسانها، وتسهيله ببيانها»0 إلا أنه راح يؤكد من جانب آخر أن الله تعالى أفرد «العرب باللسان الفصيح والمعنى الصحيح والبيان المعجز واللفظ الموجز والكلام المقفى واللفظ المصفى»0، ومن ثم فهم «نحائز مؤدبة وعقول عارفة»0، ويتأسس عليه «فلصحة فطرهم، واعتدال بنيتهم وصفاء أفكارهم وحدة أذهانهم قلت إنهم أعقل الأمم»0.

لقد انتهى المؤلف من مقدماته بنتيجة تقول إن العرب أعقل الأمم، ومن ثم فقد قدم أدبها في السلم التراتبي للمعاني والجماليات كلتيهما على آداب الشعوب والأمم، وذلك من شأنه أن يوقفنا على مفردات غير منهجية في خطاب المؤلف، الذي يعد ذلك القياس أحدها.

ومن ذلك، أيضًا، أنه نأى بالعربي أن ينقل حكمة أحد حين مثّل للأمم وهي تنقل من بعضها «فنقل الفارسي حكمة الهندي، والسرياني علم اليوناني، وكل ذي لسان من لسان من تقدمه»0، وكأن العربي لم ينقل من أحد، بل استند على فكرة السبق الزمني دون غيرها من المعايير، وهذا ما يدفعه إلى التلويح بالأدب الجاهلي على اعتبار سبقه الزمني للنص الأدبي موضوع الكتاب، وهو كتاب كليلة ودمنة زمن ترجمته.

ويستطرد المؤلف في الضرب على الأوتار الحساسة للمتلقين، فبعد أن ضرب على وتر الجنس، فجعل العرب أعقل الأمم، ضرب على وتر الدين، قال عن أمة العرب: «فشركها الله بعقولها في حكمة من سبقها، ووهب لها من البيان ما به أفردها كرامة لنبيه وصفيه المبعوث من أنفسها وأوسطها، وليتم المعجزة له بإعجازها لما جاء به من التنزيل بلسانها عن أن تأتي بمثله ببيانها»0، ولا ريب أن القضية التي يلمسها صحيحة، ولكنه يريد أن يضعها مقدمة يؤكد بها استنتاجه بسبق العرب إلى المعاني وهو فكرة كتابه، ولا شك أن تلك المقدمة لا تلزمنا بنتيجته.

إن اليمني، هنا، يستثير عواطف الكتل الشعبية، ضاربًا على الأوتار الحساسة كالدين والعرق، ليصل إلى هدفه مستغلاً جهل الجماهير بالمدى المعرفي الذي يؤهلهم للتحقق من مصداقية مؤلفه. وهذه الاستثارة هي ما يعرف في المصطلح المعاصر باسم الشعبوية Pupulism0.

ثم يمرر موازنة بين النثر والشعر، منتصرًا لذلك الأخير، لأنه ديوان العرب، فارضًا الهزيمة على النثر لأنها – الهزيمة – تلحق نص ابن المقفع، قال عن الشعر «مع ما ينضاف إلى ذلك من سرعة قبول النفس للكلم الموزون، وحفظ ما فيه من معنى مخزون، إذ كان مشاكلاً للطباع، داخلاً تحت الإيقاع»0.

وبعد ذلك فلا مجال إلا أن يصرح بقضية الشعوبية فاتحًا لها الباب على مصراعيه، متهمًا ابن المقفع بها فـ«عبد الله بن المقفع ناقل هذا الكتاب بزعمه من الفارسي، هو واضعه وناسبه إلى الفرس، تشييدًا بذكرها، وتنبيهًا على مآثرها لعنايتها بنقل حكم الأولين»0.

ثم يعاود اتهام ابن المقفع بالانتحال، بأسلوب مراوغ، حيث يطرح فكرة من حيث إمكانية حضورها عقلاً، ولا يطرحها على لسان نفسه يقول: «فلقائل أن يقول: ابن المقفع أخذ ما في أشعار

المتقدمين من الحكم فنثرها، وألف عليها كتاب كليلة ودمنة، كما رأينا سهل بن هارون أخذ أمثال العرب المشهورة، وحكمها المنثورة فألف عليها كتاب النمر والثعلب وكتاب ثعلة وعفرة»0 وعلى ذلك فقد جعل المؤلف/اليمني المنطق يترجم عن نفسه على لسان المتلقين دون تدخل منه، وهو بذلك يمهد لمهمته في المضاهاة بين أمثال كتاب ابن المقفع وشعر العرب.

وينصّب المؤلف/اليمني من نفسه معيارًا على فن الحكمة دون أن يذكر لنا مؤهلاته التي ارتقت به إلى ذلك المرتقى، أو المقدمات المنهجية التي أدت به إلى ما يسوقه من نتائج «فاستخرجت الأمثال التي في كتاب كليلة ودمنة من حشو كلامه وأحاديثه المركبة عليه، فكان جميع ما فيه منها عشر أوراق»0.

والبحث من جانبه سيسعى إلى الوقوف على بعض الأمثال في كتاب "كليلة ودمنة" تلك التي أهملها اليمنى متجاوزًا إياها، وقد اخترنا ما جاء على لسان ابن المقفع في باب عرضه للكتاب، فقد ضرب مثلاً برجل "رأى في بعض الصحاري كنزًا، فلما كشف عنه، ونظر إليه، رأى شيئًا عظيمًا لا عهد له بمثله، فقال في نفسه: إن أنا أحرزت ما ها هنا بنقله وحدي لم أنقله إلا في أيام، وجعلت لنفسي عملاً طويلاً، ولكن أستأجر رجالاً يحملونه. ففعل ذلك، وجاء بالرجال فحمل كل واحد منهم ما أطاق. وانطلقوا، ... حتى فرغ واستنفذ الكنز كله. ثم انطلق إلى منزله بعد الفراغ فلم يجد شيئًا، ووجد كل رجل منهم قد حاز ما حمل لنفسه، ولم يكن له إلا العناء في استخراجه والتعب عليه"0.

ولا شك أن النص السابق تضمن حكمة أثبتها ابن المقفع، قال: "ليس ينبغي أن يجاوز شيئًا إلى غيره حتى يحكمه ويتثبت فيه وفي قراءته وإحكامه"0 وهي حكمة تنحاز إلى نسق المنهجية العلمية التي تغنى بها اليمني في مقدمته، ونكص عنها في آن، وتبدى ذلك النكوص في تجاوزه أفقًا ممتدًا من الأمثال والحكمة عمر بها نص كليلة ودمنة، وتغافل عنه اليمني. وذلك المثل يرد عليه من حيث عدم انضباط منهجيته البحثية، من تجاوزه لكثير من الأمثال والحكمة، وكذلك من حيث عدم إيراده نصًا شعريًا يفيد حضور تلك الدلالة المنهجية في حياة العرب الثقافية.

ويشفع ابن المقفع عنصرًا بآخر فظاهر النص لا يغني عن باطنه وذلك عنصر منهجي مثل له بأن الرجل لو أُتي بجوز صحاح في قشوره لم ينتفع به حتى يكسره ويستخرج ما فيه"0 وهو بُعد هام في فهم حقيقة النص أن نتجذره عبر عملية حفر وتنقيب لتفجير طاقته الدلالية وإضاءة بناه التحتية للوصول إلى تأويل نسقي يجمع البنية الظاهرية بالبنى التحتية، وهي منهجية من شأنها أن تعلي من قدر العقل وتنهض بالتنوير، وذلك في مقابل ظاهرية اليمني والارتكاز على المستوى الظاهري للنص.

وتطّرد منهجية ابن المقفع فيطرح حكمة جديدة، يقول: "ومن علم ولم يستعمل علمه لم ينتفع بعلمه"0 ثم يضرب مثال ذلك بمن دخل اللص عليه "فقال في نفسه: لأسكتن حتى أنظر غاية ما يصنع، ولأتركنه حتى إذا فرغ مما يأخذ قمت إليه فنغصت ذلك عليه وكدرته. فسكت وهو في فراشه، وجعل السارق يطوف في البيت، ويجمع ما قدر عليه، حتى غلب على صاحب البيت النعاس... ووافق ذلك فراغ السارق، فعمد إلى جميع ما كان قد جمعه فاحتمله وانطلق به واستيقظ الرجل... فجعل يلوم نفسه... وعرف أن فطنته وعلمه لم ينفعاه شيئًا إذ لم يستعملهما"0.

وينقلنا ابن المقفع إلى الحياة بواقعها بعد أن قدم مقدماته المنهجية التي ترى أهمية التثبت والقراءة الواعية لعنصر قبل طلب الآخر، ثم عدم الوقوف على البنية السطحية دون التحتية، ثم توظيف هذه المعرفة في الحياة العملية وعدم الركون إلى مجرد المعرفة النظرية دون أن تقتحم هذه المعرفة أفق الحياة.

لقد غابت هذه السلسلة من الأمثال والحكم عن مستوى تناول اليمني للنصوص، فلم يعدها حكمة، ولم يوقفنا على الطروحات العربية من الشعر التي تتساوق معها على المستوى الدلالي، وذلك يضع

منهجه بين خيارين: **الأول:** خلو ديوان الشعر العربي من مثل تلك المعاني سواءً الجاهليين أو الإسلاميين لعجز اللسان أو العقل العربي عن معالجة مثل تلك المعاني، ومن ثم تجاوز اليمني ما لم يجد مقابلاً له في الشعر العربي من كتاب كليلة ودمنة. **الثاني:** تأكيد اتهام اليمني باختراق المنهج الذي اختطه، والمعني باستقصاء أمثال كليلة ودمنة بسبب تعصبه وراديكاليته. وما من شك أن البحث ينتخب الاختيار الثاني مشيرًا إلى امتلاء الكتاب بحكمة عقول المشرق التي صاغها عقل اللغة العربية على يد ابن المقفع. وعليه، فقد اختزل صاحب "المضاهاة" القيمة الفنية لهذا السفر في عشرة أوراق دون غيرها، متغافلاً عن البنية الفنية وعن أسلوب ابن المقفع، وهو الأسلوب الذي ما زال يُمتدح حتى عصر انفجار النظرية النقدية، إنه «الأسلوب الواضح الرائق الذي وصل إليه القلم العربي فأصبح العقل من خلاله قادرًا على التعبير والابتكار والتأليف»0، لقد «جاء مرنًا مرسلاً، مصقولاً، غير متوازن، ولا مقيد، ولا مسجوع، إنه الأسلوب الذي يصح أن يستخدم في كل عصر»0.

ويحفر المؤلف لنفسه نفقًا للهروب من المساءلة النقدية التي يمكن أن تناله حين يطرح بيتًا للشعر ينسبه لفلان في حين أن غيره قرض ما هو أفضل منه فنًا وأسبقه زمنًا، يقول: «واقتصرت على أول ما وجدت من ذلك، ولم أغرق في الاختيار والاستقصاء»0. وكل هذه الممارسات التي يراوغ اليمني من خلالها ليصل إلى هدفه، دون امتلاك لبرهان مقنع، تنحاز إلى ما يمكن أن نسميه البلاغة الالتفافية. وليس من شأنها أن تخيل على الباحث المدقق.

ويعود المؤلف إلى استقطاب الجماهير، ضاربًا على وتر الدين «إلى أن بعث الله البشير النذير ... فانقضت العبرة وأصمتت الألسن عن النطق بالحكمة إلا من الأئمة الوارثين علمه، والمؤيدين من الله تعالى»0، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المقدمة لا تلزمنا بالنتيجة، فما المانع أن ينطق لسان العجم بحكمة؟! والبحث يرى أن ذلك يعد من مظاهر «التفسيرات الضيقة لظاهرة الإسلامية»0. فضلاً عن وضوح حيد اليمني عن النسق المنهجي العلمي في إطار ما عرضه البحث سلفًا.

مثّل تحليل نص المقدمة المطلب الأول من مطالب بحثنا، ونشفعه بمطلب آخر ويتمثل في الولوج إلى متن الكتاب نفسه، الذي يمثل لنا أحد تجليات الصدمة الثقافية Culture Shock التي أصابت تيار التشدد العربي حين وجدوا أنفسهم في مواجهة ثقافية غريبة، فتسببت في أزمة فكرية نفسية0. وما يؤكد أنها أزمة أن أحد أعضاء هذا التيار، ومنهم صاحب المضاهاة، راوغ في منهجه، وانتحل ليخرج من المأزق الثقافي الذي وضعه فيه تعصبه.

وإذا كان الكتاب يمثل أحد تجليات الشعوبية العربية، فيجدر بالبحث أن يشير إلى الموجتين المتتاليتين منها، ويعالج الخلفية التاريخية لتلك القضية كمطلب بحثي وسيط بين المطلبين السابقين.

ونستطيع أن نرصد ثلاث نزعات احتلت المشهد الثقافي مع حضور روح التعصب: فريق يقدم العرب، وآخر يقدم العجم، وثالث يقول بالمساواة0، وقد اتهم الأخيرين بالشعوبية دون الأول، ومصداق ذلك قول أحد الباحثين: «فظهرت النزعة الثالثة تضع من شأن العرب، وترفع من غيرهم، فانسحب اسم الشعوبية عليهم وصار يطلق على أصحاب النزعتين معًا»0، والسؤال الذي يطرح نفسه: إذا كان من يقدمون العجم يضعون – بالتالي – من شأن العرب، وهؤلاء قد اتهموا بالشعوبية، ثم انسحب الاتهام على القائلين بالمساواة، فطالهم الدال مع انخراطهم في مراسم المدلول، فلماذا لم يتهم الباحث أصحاب النزعة الأولى بالشعوبية، لأنهم يفعلون الأمر نفسه، فهم يقدمون فريقًا على حساب آخر، بل كانوا – العرب – في العصر الأموي «يستأثرون بمناصب الدولة، وكانوا يشعرون بكثير من الامتياز والتفوق الطبقي والجنسي على غيرهم ... وكان الموالي يعاملون معاملة فيها كثير من الإذلال والامتهان ...»0. فلماذا لم يقل الباحثون بأن تلك الممارسات تعد ممارسات شعوبية، على أنه في ضحى الإسلام رأى أن الشعوبية التي مارسها الموالي «نوعًا من الديمقراطية تحارب

أرستقراطية العرب»0.

غير أن هذه الديمقراطية لم تتجل كممارسة على الأرض إلا في عصر الدولة العباسية حيث «انعكست الآية، فأصبحت كفة العنصر الأجنبي هي الراجحة على الكفة العربية»0.

وقد قابل المحافظون العرب ذلك بكل حجة صحيحة أو باطلة، فرد صاحب العقد الفريد على القول بالعدل والتسوية وأن الناس كلهم من طينة واحدة بالمنطق المنبثق من واقع الحياة «وكيف يستوي الناس في فضائلهم، والرجل الواحد لا تستوي في نفسه أعضاؤه، ولا تتكافأ مفاصله، ولكن لبعضها الفضل على بعض»0. وتتبدى عناصر خطاب المراوغة من بداية دواله، إذ انحرف بالدلالة التي كانت تقول بمساواة الناس من حيث أصل خلقتهم – وهو صحيح –شرعًا وعقلاً – فلما أراد أن يرفض القول بالمساواة انحرف بالدلالة – دلالة المساواة – من المساواة في أصل الخلق إلى المساواة في الفضائل ليثبت بالحجة والبرهان ما يريد، وهو انحراف عن مركز الموضوع.

وهكذا مارس الخطاب العربي التفافًا ومراوغة فنية لتكريس واقع الاستعلاء، أو للعودة إلى وضع الاستعلاء بعد إنجاز الموالي بعض المكاسب في عهد الدولة العباسية.

بل يلتف على فكرة المساواة كقيمة أخلاقية بقوله: «وإذا ذمت العرب قومًا قالوا: سواسية كأسنان الحمار»0، ويتساءل الباحث أما كان الأجدر به أن يلتفت إلى قول النبي - - «كأسنان المشط» وهو – المؤلف – الذي استشهد بغير حديث للنبي - - ولكنه البحث غير الموضوعي الذي ينتخب ما يريد ليصل إلى نتائج تم تحديدها سلفًا. وهو ما دفعه لأن يأخذ على ابن قتيبة – وهو أحد أهم أعضاء التيار المتشدد القائل بـ "أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب0 - قبول الأخير بفكرة المساواة من حيث أصل الخلقة، ورأى أن ذلك من الشعوبية0.

واستكمالاً للفكرة، وحتى لا نكون من الذين يتتبعون الموقف الشاذ، نتتبع بعض معالجات أعضاء التيار العربي المحافظ فتثبت الفكرة أو نعدل عنها. ومن ذلك أحد الأخبار التي وردت في كتاب الفصوص، نثبته كاملاً ثم نتناوله بالتحليل الموجز، وتبعًا للنتيجة نرى في أي مربع نضع أقدامنا.

"قال صاعد: سمعت القاضي أبا حامدٍ الخراساني ببغداد يحكي أنه اجتمع ابن المقفع ويحيى بن زياد الحارثي ومطيع بن إياس وحماد عجرد فقالوا: نحن بلغاء الزمان وفصحاؤه، فلم لا نضع مثل القرآن؟ فاجتمعوا على ذلك، وتفرد كل واحد منهم على حياله، فلما كان في اليوم الثاني من اجتماعهم، قال بعضهم: ما عملتم؟ قال ابن المقفع: فتحت المصحف فأول ما وقع عليه بصري: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) 0 فجمع خمسة أحكام في آية. أفتظنون أن هذا في قدرة مخلوق؟ قال: فقال مطيع بن إياس: لقد فتحت المصحف فأول ما رأيت:(وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)0 ففكرت في عظيم ما جمع من القصص التي لا تستوعبها الصحف في هذا اليسير من الأحرف فعلمت أنه كلام لم يتكلف له، ورأيت أن الأرض قد فغرت فاها لتبلعني.فلم أرقد البارحة فرقًا. وقال حماد عجرد: أول ما فتحت المصحف فرأيت: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)0 فرأيت كل حسنة مجموعة في ثلاث كلمات.فعلمت أنه كلام خرج من إِلٍّ0 فندمت لو تنفع الندامة. قال: فقال يحيى بن زياد: أرى لكم أن لا تفضحوا أنفسكم وتريقوا دماءكم فقد أمهلكم الله ولا يهملكم. فلم يروا متجمعين بعد ذلك"0.

وأول ما يلتفت إليه الباحث هو تلك الدوال الواهية التي روي بها السند لدرجة تدفع إلى القول بأن يصبح الإسناد «شكلاً بلا محتوى»0، ثم يطرح السؤال نفسه – تبعًا لآلية تحليل المضمون – كيف تسنى للقاضي أبي حامد الخراساني أن يعرف بخبر اجتماع هؤلاء النفر؟ وكيف وصل إليه الخبر؟ وكيف تسنى للمجتمعين أن يتوافقوا على أنهم بلغاء الزمان، فلم يخالف أحدهم بإضافة غيرهم

معهم، أو عدم قبول أحدهم، أو الانحياز لنفسه على حسابهم؟ بل كيف تسنى لبلغاء الزمان أن يجتمعوا دون غيرهم، ثم يقرروا تلك النتيجة دون أن يكون معهم غيرهم يشهد – على الأقل – من الموالي؟!

وكيف يتفقون جميعًا على فكرة أن يضعوا مثل القرآن؟ في دولة تعدّه نصًّا مقدسًا! وهل يعقل أن يظنوا في أنفسهم قدرتهم على ذلك؟ ثم لمن سيتوجهون به إن هم حاولوا؟ وأين أفق التلقي المنتظر بينما الجماهير والنخبة معظمهم مسلمون، انبثقت ثقافتهم وتصوراتهم عن القرآن الكريم كنص مؤسس أكبر، وقد شكل ذلك النص المؤسس الأجواء الثقافية العامة في المجتمع آنذاك.

وهل من المعقول أن يتفق لهم جميعًا فتح المصحف بطريقة عشوائية، فتصدمهم الآيات التي تجلت بلاغتها للجماهير، وأن يتفقوا كذلك على مرتكز بلاغي يتمثل في كثرة المعاني مع قلة المبنى؟

وكيف اتفق لهم جميعًا أن يتوبوا ويرجعوا؟ وما ذلك إلا ليناسب واقعهم الذي لا دليل فيه على ما أورده الخبر.وكيف تسنى ادعاء الملاحظة المستغرقة لهم زمانًا ومكانًا حين يقول الخبر: «فلم يروا متجمعين بعد ذلك».

إن ذلك الخبر من شأنه أن يفضح سلبية خطاب ذلك التيار المتشدد، الذي يعمد إلى شحن الأجواء ضد الموالي بطرح مثل ذلك الخبر الذي يمثل أحد عناصر الثقافة الجماهيرية التي «تتملق أذواق الجماهير محدودي التعليم، وتعيد إنتاج الأذواق نفسها التي تعمد إلى تسطيح الأفكار والمشاعر، وإلى توحيد أو تنميط عناصر الجمال»0، إن هذه الثقافة تختار الضرب على الوترين (الديني والإثني) ثم تختلق الأخبار، بل الأسفار، فعندنا أن كتاب المضاهاة مختلق لدعم موقف التعصب العربي في معركته مع الآخر في (الهنا) أي في داخل الدولة الإسلامية، وليس مع الآخر/ الهناك (آخر الملة والجغرافيا). وكم من علوم اختلقت لتأييد دعوى مجتمع في صراعه مع الآخر العنصري0.

وإذا كان من مقصدية الخبر السابق الوصول إلى هزيمة النخبة من الموالي (حيث لم يجتمعوا بعد ذلك) وإلصاق تهمة الزندقة بهم، فقد انتقى من أجل ذلك آيات قرآنية اشتهرت على الألسنة، وأفكار بلاغية كثيرًا ما ترددت، ليسهل التلقي، ويشيع في أوساط الجماهير، ثم يروى على لسان قاضٍ ليكون الأصل فيه الصدق وعدم الكذب، وبذلك يتمكن الجامدون من الوصول إلى تزييف وعي الجماهير False Consciousness «فالطبقات المستغلة تملك إدراكًا عقلانيًّا للعلاقة بين أهدافها، وبين أساليب تحقيق هذه الأهداف، أما الطبقات المقهورة، فإنها لا تملك مثل هذا الإدراك، بل تملك مجموعة من التصورات والأفكار البديلة تمنعها من إدراك وضعها وعلاقاتها وإدراك العالم والمجتمع على النحو الصحيح»0.

وتطّرد الممارسة من هذه الطبقة المستغلة، فهذا صاحب (إحكام صنعة الكلام) ينعت نصين بالاختلاق، يقول: «ومن الحكايات المختلقة والأخبار المزورة المنمقة، كتاب كليلة ودمنة، وكتاب القائف لأبي العلاء المعري، وقد تكلموا فيه على ألسنة الحيوان وغير الحيوان»0، ثم ما لبث أن يورد نماذج من كتاب أبي العلاء، دون أن يورد نموذجًا واحدًا من الكتاب الآخر، الذي قدمه في سياق الاتهام (كتاب كليلة ودمنة).

ولا يقف المؤلف عند ذلك الحد، بل يعود ليدافع عن المعرّي – كأنه يسقط عنه الاتهام السابق – ليبقى نص كليلة ودمنة هو المختلق، قال: «ولأبي العلاء في كتاب القائف إحسان مشهور، وإبداع كثير موفور، وهو أكثر من كليلة ودمنة ورقًا، وأفسح طلقًا، وأطيب شميمًا وعبقًا»0، وبذلك أثبتت أقلام المتشددين التفوق الكمي والكيفي للنص العلائي، مقابل التوجه الشعوبي مع نص كليلة ودمنة، رغم ما يحمله من طاقات دلالية وجمالية.

ونضم إلى هؤلاء نصوصًا من أدب الكاتب، على اعتبار تمثيله للكتاب التعليمي الذي من شأنه أن يشكل عقول المتلقين، وهو ما كانت تنهض به مؤسسة تيار التشدد في إنتاج عقول تنبت في

قوالب جامدة لا يسمح لها إلا أن تقتات على المعرفة التقليدية، ولذلك نتلقى روح خطاب السخرية من المؤلف في نعيه أصحاب الثقافة المنفتحة على سائر العلوم والمعارف "فأبعد غايات كاتبنا في كتابه أن يكون حسن الخط قويم الحروف، وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتًا في مدح قينة أو وصف كأس، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئًا من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحدّ المنطق"0.

إن ذلك النص يوقفنا على بعض أغراض القريض، وبعض المعارف التي يواجهها التقليديون الراديكاليون، فتقويم الكواكب وحدود المنطق من علوم العجم/الآخر الذي ينبغي التصدي له، وكذلك ببعض عناصر الثقافة الاجتماعية الجديدة التي أشاعها الموالي مما يؤهلها أن تنحو شطر المحظورات، مع أن الفن سبيل غير سبيل الدين والأخلاق، كما قرر ذلك صاحب الوساطة0، ولكن التقليديين يريدون أن يسموا الحياة بميسمهم.

ونضيف إلى ما قدمنا، وليس قصدنا الاستقصاء بل هي مجرد ملاحظات أولية في قراءة صدر الكتاب، فأول ما بدأ به المؤلف كتاب المعرفة، وعنونه (باب معرفة ما يضعه الناس غير موضعه)0 والعنوان يشي بامتلاك سلطة المعرفة، ومن ثم القدرة على الاستدراك على الآخرين، وذلك قد يقود إلى زعم التفرد بالحقيقة والصواب دون الآخرين، وهو ما من شأنه أن يفض مجالس الإبداع ويغلق دروب الابتكار، فعلى الجميع أن يسمعوا لمصدر المعرفة وسلطة تملك الحقيقة. والبحث ليس في حاجة إلى مزيد من الاستدلال على ما ذهب إليه بخصوص ابن قتيبة وكتابه، ولعله قد اتضح نهجه وميله لتيار التشدد.

ولعل ما سبق يحمل من الدلالة ما يفي بالقول إلى ثبوت الممارسة الشعوبية من لدن فريق التعصب العربي، وقد تجلت في موجتين متعاقبتين: أما الأولى فهي شعوبية المقدمات التي مارسها الأمويون الذين عمدوا إلى إقصاء لبنات الثقافة غير العربية في البناء الحضاري العربي. وأما الثانية فكان زمنها العصر العباسي، حيث راح التقليديون المحافظون يمارسون شعوبية النتائج لما تلقوا رد الفعل على يد الموالي، حيث لم يعترفوا بالتلاقح الثقافي، ولم يراوغ المشهد المعرفي إلا استطالة الأنا واستعلائها وإنكار ما دونها.

ويبدو أن شعوبية المقدمات ربما كانت أهون ضررًا، وأخف وطأة إذ إنها صدرت عن أفراد آحاد، وتمثلت في ظروف تاريخية تحددت آثارها بحدود الزمان والمكان. إذ إنها لم تمثل ثقافة عامة للعقل العربي آنذاك، وإنما تتمثل الأزمة – بحق – في شعوبية النتائج/ شعوبية العباسيين الثقافية التي ربما – للإنصاف والمنهجية هنا – قد تعلموها من العجم، فردوا عليهم بالسلاح نفسه الذي استخدم ضدهم من قبل، سلاح الثقافة/ القلم، فكان كتاب "مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب" لأبي عبد الله اليمني محاولة لا لمجرد الرد على مزاعم شعوبية العجم بقدر ما كانت محاولة لمحو حضارة بل حضارات وثقافات ومذاهب، في اختزال لنتاج التلاقح الثقافي الإنساني لأمم المشرق في بعض الأشعار التي لم يعرف مصدرها حتى الآن، وربما غلب عليها الوضع والانتحال، فالفكرة مفتراة مهترئة، والبرهان الاستدلالي عليها موضوع منتحل لا أصل له، لكنها الشعوبية التي لا تتورع عن محاولة هدم الحضارات المقابلة، وسلبها من أهلها، أو في ضرب التلاقح الإنساني فيما يذهب إليه البحث هنا.

وإذا كنا قد رصدنا الشعوبية العربية من حيث الإطار في موجتين متعاقبتين، فثمة من يقول باطراد متوالية موجات شعوبية العجم من لدن توابع ابن سلام وحتى طه حسين، وهدفهم «ضرب التاريخ العربي والوجود العربي»0، وتتعقد العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، آخر الأنا أم آخر الآخر. إن آخر الأنا وهو الذي ينتمي إلى الأنا في أحد المستويات، في حين أنه يمارس مع الأنا ممارسة الآخر لدى الباحثين «لا يثري الأنا، بل يضع تحت الشمس جزءًا من نكدها، فهو يحول دون تبوئها

لمنزلتها الحقيقية في الراهن الثقافي العربي، إذ يحرص على تهميشها أو استنقاص دورها»0 وبين هذين المستويين – من التهميش إلى ضرب الوجود – تطرح دركات عديدة.

على أن نمط التشنج العرقي، وطلب تحديد الهوية الثقافية: هل مع العرب أم العجم لم يكن النموذج الأوحد في مشهد الدرس والتلقي، فثمة من ينحو شطر التسامح، ويدعو إلى التردد كثيرًا في وصم الغير بالشعوبية حتى نتريث في الحكم وندرس النص عبر المنهج التاريخي، لنتعرف على الظروف الفاعلة فيه، ونجمع النص إلى غيره من النصوص لندرس رؤية كاملة وليس موقفًا فردًا0.

ولعلنا حين نطبق ذلك المنهج على ابن المقفع نجده قد «عاش في المجتمع الإسلامي، وكتب ليخاطب هذا المجتمع بلغة البيان الذي نبغ فيه، وصوت البلاغة العربية الذي صدح به ... وظل بها من بعد أستاذ البلغاء وسيد أمراء البيان»0، بل ثبت له «حقيقة المصدر الإسلامي للتفكير»0، وذلك حقيق بأن يدفع عنه شبهة الشعوبية، ويجعل تلقي نصه تلقيًا إيجابيًّا منتجًا يفيد منه القارئ الفذ والمجتمع في رحلة بناء العقل والحضارة عبر التثاقف والتلاقح.

وإذا كان بعض النقاد قرأوا تلك القراءة، فإننا نضع علامة استفهام حول قيام كل ذلك الحراك الثقافي والاجتماعي من العرب، ومن الموالي داخل الدولة الإسلامية، ثم لا نضع أيدينا على مركز الأمر إلا عدّه صراعًا عرقيًّا بين العرب وغير العرب، كل يريد أن يمحو الآخر ويعلو بعرقه ثقافيًّا واجتماعيًّا.

إننا حين نتأمل القيم الفكرية لنص كليلة ودمنة، مضيفين مصدره، مرتكزين على جنسه الأدبي وجمالياته، حين ننظر إليه نظرة متكاملة نستطيع أن نتعرف على الدال المفتاح حين نعرف أن ريادة ابن المقفع للنثر حضرت في عصور الانفتاح والإبداع، تحمل فكرًا ثوريًّا0 حين نراجع طبيعة العلوم التي كانت تدرس في العصر العباسي، فإلى جانب العلوم الدينية نبتت «نواة أخرى تجمعت حولها العلوم الدنيوية»0، حين نتجذر وظيفة قصص الحيوان ودعوته للتعايش مع الآخر، وانسحابها على الآن والهنا أكثر مما تتواصل مع عالم الغيبيات0، حين نعرف أن مرتكزي القياس المنطقي والحوار العقلاني من آثار التيارات الأجنبية في الشعر العباسي0، وهما من سمات نص كليلة ودمنة، نستطيع أن نجمع هذه المعطيات كلها إلى مقولة اعتبار الشعوبية نوعًا من الديمقراطية التي طرحها صاحب ضحى الإسلام، فنرى ذلك كله موجة حداثية اعتلت مظاهر الحياة السياسية، تواصل معها فريق، وقاومها آخر، ونستطيع أن نناقشها في ضوء دال التنوير.

إن دال التنوير يتحدد في سياق الانفتاح على الآخر عبر الترجمة، وينهض على الدعوة إلى القيم الليبرالية وإزالة صفة القداسة عن الموروث ...، والنظر إلى ثقافة الآخر على أنها قدر لا مفر منه0. وهو ما يمكن أن نتلمسه في حضور نص كليلة ودمنة الذي مد جسور التواصل بين ثقافة الأنا والآخر عبر الترجمة، بل أصبح كذلك جسرًا – فيما بعد – إلى الآخر، ذلك أن ترجمة ابن المقفع العربية له أصبحت «أصلاً لكل ترجمة في اللغات الأخرى لهذا الكتاب»0.

أما فيما يتصل بالقيم الليبرالية، فقد مرّ أن ابن المقفع بهذا النص «مكن لنفسه أن يقول ما لم يستطع أن يقوله في رسالة الصحابة، حين جعل نفسه من المنصور العباسي بمثابة بيدبا الفيلسوف الهندي من الملك الهندي دبشليم»0 إننا في تلقينا لذلك النص يجب أن ننظر لموقع كليلة ودمنة من المتلقين، لقد بات نصًّا ذائع الصيت، يربي العقول ويوجهها، ومن ثم فقد اقترب ابن المقفع من الجماهير عبر ذلك النص، واقترب مرة ثانية من النخبة الحاكمة، بل الخليفة عبر النص نفسه، ومن ثم قرّب النص بين الجماهير والبلاط، وتلك – بمعايير ذلك الزمان – خطوة هامة في الطريق إلى القيم الليبرالية. إضافة إلى ما سبق ذكره من طرح ذلك النص للحوار العقلي والأقيسة المنطقية، وذلك لب القيم الليبرالية، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى زحزحة الموروث الديني عن مكانه شيئًا فشيئًا، ففي العصر العباسي حضرت العلوم الدنيوية إلى جوار العلوم الدينية، بعد أن كانت تلك الأخيرة هي

ميدان وأفق المعرفة في العصر الأموي. ولا ريب أن نصًّا ككليلة ودمنة قد يعد سببًا ونتيجة لتلك المسألة في الآن نفسه.

وهكذا ترسّخ حضور ذلك النص، وبات «ذا أثر قوي في الأدب العربي القديم في العصر العباسي»0، وتعددت أشكال التأثر به، مما يمكن أن يوصل إلى النظر إلى هذه الثقافة الوافدة على أنها قدر لا مفر منه من لدن بعض المتشددين، من مثل اليمني صاحب المضاهاة، ويجدر في ذلك السياق الإشارة إلى أن ما ذهبنا إليه لا يضره قول من مثل اليمني، ممن جحد أي أثر للأدب الفارسي في الأدب العربي، من مثل قول طه حسين أننا «حين نبحث عن الأدب الفارسي الذي أثر في الأدب العربي لا نكاد نجد شيئًا»0 لأنه كان مشغولاً بدفع الأدب العربي للانضواء تحت لواء الأدب اليوناني 0، فقاده ذلك أن يجعل من إنكار تأثر الأدب العربي بالأدب الفارسي مقدمة أولى في دربه للوصول لنتيجته التي يترجاها. ومهما يكن فهو يقول بالتأثر بالآخر بصرف النظر عن عرقه، وهو ما يؤيد ما ذهبنا إليه.

ويتأسس على ما سبق الالتفات إلى تلك القضية على اعتبارها صراع فكري أكثر منه صراع عرقي، ولا شك أن ثمة تداخل بين الاثنين ولكن النواة المركزية هي البناء القيمي الذي يفكك غيره ليحل محله شيئًا فشيئًا كعقارب الساعة، صراع بين قيم التنوير والتبشير بالديمقراطية في مناخ التلاقح والتثاقف - ولاشك أن سقفه يفهم بصورة نسبية تتساوق مع معطيات العصر والبيئة موضوع البحث- وقيم أخرى راديكالية أصولية محافظة، ولذلك فإننا نجد شخصية كالزمخشري، وهو لا ينتمي للعرق العربي، ينافح عن أمجاد العرب ضد الشعوبية0 أي ينتمي للقيم الراديكالية الأصولية المحافظة «مما يسقط فكرة الارتكاز على المعطى العرقي فقط، إنه يؤول مرة ثانية إلى الاتجاهات الفكرية والقيم التي تستقطب العقول: القيم الرجعية وما شابهها أو التقدمية وما شابهها، ولذلك عُدّت بعض نصوص ابن المقفع برنامج ثورة0، لأنها كانت تفت في عضد القيم الرجعية، وتبشر بالقيم التقدمية، وتجاوزت الحياة الاجتماعية والثقافية إلى السياسية0 لتعيد إنتاج الحياة على أساس نسق متكامل من هذه القيم.

ولذلك انبرى صاحب المضاهاة بعد تلقي تلك الصدمة الثقافية بيمم شطر الثقافة الجماهيرية بخطاب شعوبي يطرح كتابه، مواجهًا بها المد الثقافي الذي مارسته كليلة ودمنة تجاه الثقافة الراديكالية.

وهكذا نصل إلى المطلب البحثي الثالث الذي يأخذنا إلى كتاب المضاهاة، وليس منهجنا هو تحليل مضمون الكتاب أو استقصاء أفكاره، وإنما منهجنا محاولة الوقوف على مدى التزام النص بالمنهجية العلمية، حتى لا يبيت النص وصاحبه ضحية للنكوص عن سبيل الموضوعية إلى التحزب للقيم الراديكالية وما يتصل بها من فكر وما ينتج عنها من آثار نذهب إلى سلبيتها.

ويجدر بنا إثبات بعض الإشارات التي أوردها المحقق في مقدمته، وهي كالتالي:

- عدم العثور على شعر الشعراء المشهورين في مظانه من دواوينهم، وكتب الأدب، فما بالنا بالمغمورين!
- تجلي سمات التكلف والإسفاف، وغير ذلك في الشعر المنسوب لمشاهير الشعراء.
- تطابق المعاني والألفاظ في المنثور والمنظوم بحيث يكاد يكون حرفيًّا في غير موضع.
- تكرار بعض العبارات في الشعر والمقدمات مما يوحي بأن كاتبها واحد.
- محاولة وضع أبيات الشعر في إطار حادثة تاريخية للإيهام بصدقها عبر نسبتها لموقف تاريخي0.

وفي سعينا لاستكمال رصد عناصر الخلل المنهجي لدى المؤلف، لدعم نقاط المحقق سالفة الذكر، نشير إلى فكرة ارتكز عليها صاحب المضاهاة وهي اختزال عناصر النص الأدبي في المعنى والاتكاء عليه دون غيره، وهو هنا ينتخب لحسابه (ماذا أقول)؟ معرضًا عن (كيف أقول)؟ وهو

الأهم. ذلك أن كثيرًا من النصوص الفنية تقاطعت في المعنى، والشأن فيها في اللفظ والصياغة مع ما يتمم ذلك من معطيات نصية، وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بقوله: «المعاني مطروحة في الطريق ... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك ... »0.

وقد راوغ المؤلف للحيلولة دون مس هذا المعطى الفني، حين ذكر في مقدمته اكتفاءه بأول ما يتيسر له من شواهد المنظوم التي تنطق – فيما يزعم – بسبق العرب إلى هذه المعاني، حتى لا يستدعي ذلك منه أو من القارئ المفاضلة بين الشعراء فيما كتبوا في أحد المعاني، وذلك يلفت إلى الصياغة وجماليتها، وهذا مهمل لدى المؤلف. إضافة إلى دعم هذه الفكرة لانتحال المؤلف ذلك الشعر، لأنه لا يريد أن يورط نفسه في نظم المعاني النثرية أكثر من مرة لصعوبتها، ولاحتمال جذب القارئ للمفاضلة بين الصياغات، ولأنه سيجلي عور المنظوم الذي يستشهد به.

وتتبدى لنا أهمية معالجة منهج المؤلف في استخلاص المعاني من كليلة ودمنة، وهو ما غيبه عنا ولم يطلعنا عليه، كما أنه لم يسمِّ النص الذي استخلص منه تلك المعاني أو يصفه حتى يتسنى للمتلقي أن يتأكد من مصداقيته في زعمه باستقصاء معاني الكتاب، ومن اليسير أن يضع القارئ يده على عشرات من المعاني والحكم التي تزخر بها أبواب الكتاب دون أن يعنى المؤلف بالنظر إليها وإثباتها.

على أن أهم ما يستوقفنا في ذلك السياق – سياق المعاني – ونواة الكتاب الدلالية هي إثبات سبق العرب لمعاني الحكمة – هو أن غير قليل من هذه المعاني لا تتساوق مع عناصر البناء القيمي العربي. وبعيدًا عن استقصاء الظاهرة، نمثل بما نسبه للحويدرة الذبياني (والذي زعم أنه من حكماء العرب):

إِذا الذّابِح العاوي أَصابَ معرّقًا من اللحمِ أَنحى يَطلبُ اللحمَ بالحِدِّ

فيُدمي به فاهُ ويَطلبُ جاهِدًا فَيزدادُ إدماءً لفيه ولا يُجدي

فَلا تَجهدنَّ النفسَ في ما زَوالُه وَشيك على قُربٍ من الدار أو بُعدِ0

والحكمة جلية في البيت الثالث في توجيه الهمة إلى الباقي من الأشياء، غير أن السؤال يتوجه إلى الكلب فيه كحيوان له حضوره الفاعل في البيئة العربية، ويمثل قيمة دفعت الجاحظ إلى الدفاع عنه في معرض المقارنة بينه وبين الديك كعلامتين على حضارتين. فالسؤال: هل انزاح ذلك الشاهد بهذه العلامة الثقافية العربية إلى المربع السلبي أم الإيجابي، حين يجعل نموذجًا لطلب ما يزول، عبر هذه الصورة التي قد تبدو شائهة؟

ونعود فنؤكد المثال بآخر، ليس للاستقصاء، وإنما لاختبار حضور الظاهرة، ودفعًا لتوهم أننا نبحث عن الدلالة الشاذة لنقعّد عليها، فقد نسب اليمني لمن سماه بتراقة الهمداني:

أعُدّ قَرابتي طُلاّب دَيْن0

ومعلوم من بديهيات الثقافة العربية – التي ينتمي إليها المؤلف، بل يدافع عنها – حرص العربي على عشيرته وانتمائه لهم: الأسرة والعشيرة والقبيلة ... فكيف يتسق هذا مع البناء الثقافي العربي؟ إن هذه المساءلة تقودنا إلى أن المؤلف عندما راح يدافع عن سبق العرب للمعاني، فقد اخترق بنية المعاني العربية التي نطقت بها حياتهم. إن ذلك يدفعنا إلى التساؤل مرة ثانية؟ مَنْ أخذ عن مَنْ؟

ويصل اختراق النسق القيمي حدًّا كبيرًا، فيما نسبه المؤلف لقيس بن زهير العبسي:

لِنْ للعدو وداره كي تُخاتِله عن فُرصةٍ منه والأشياءُ بالفُرص0

إننا نستطيع تأكيد مناقضة هذه المعاني لمسار المعاني التي تترجم عن حقيقة الثقافة العربية المفاخرة، المعتزة بعشيرتها، التي تواجه العدو وجهًا لوجه.

إن هذه الاختراقات تنطق بأن هذه المعاني في أصلها ليست معاني الثقافة العربية، وإنما هي ثقافة الآخر التي أراد صاحب المضاهاة أن ينسبها للعرب، فشوّه نسق معاني الثقافة العربية، ليكون أكبر شاهدٍ على صدق ما ذهبنا إليه. وشواهد ذلك من ديوان العرب أكبر من أن تستقصى، ومن ثم سنتجاوز النص الفني إلى المدونات النقدية التي لملمت أطراف القصيد في مقولات تضيء وتؤكد ما ذهبنا إليه، ومن ذلك ما أورده صاحب نقد الشعر في سياق معالجته لنعت المدح، حيث ذكر من أقسام الشجاعة "الحماية والدفاع، والأخذ بالثأر، والنكاية في العدو، والمهابة، وقتل الأقران، والسير في المهامه الموحشة والقفار ..."0 وكل هذه المعاني – دون شك - تتناقض مع المعنى الحاضر في بيت قيس بن زهير الذي يبوح بروح ثقافة أخرى.

ومن بين المعاني التي نسب اليمني فيها السبق للعرب، ما حمله قول ابن عرفطة الضبعي:

إذا أنتَ لم تأنفْ وأَ غضيْتَ مُقلةً وكنتَ لما يؤذي الوَرَى متجنِّبًا

وتحملُ ما يؤذي وتكظمُ صابرًا بلغتَ من السُّلطان ما شِئتَ مَطلبًا0

والبحث من جانبه يطرح تساؤلاً عن نظام الحكم الذي عرفه العرب، سواء في الجاهلية أو الإسلام، إن حياة العرب الجاهلية في عمومها لم تعرف سلطانًا أو دولة، وإنما هي القبيلة كبنية سياسية لإدارة الحياة، ورغم أن حياة العرب عرفت دولتي الحيرة والغساسنة، فقد كانتا كلتاهما تجسيدًا للدولة القبلية، فإذا تجاوزنا الجاهلية إلى الإسلام تغير النظام السياسي إلى الخلافة، وهي كينونة سياسية تجعل مؤسسة الفقهاء التي تنهض بتفسير وتأويل النص الديني حارسًا دون تحوّل الخلافة إلى سلطان مطلق، إضافة إلى امتداد النسق القبلي في الحياة الاجتماعية بعد الإسلام.

إن القبيلة والخلافة، على السواء، ينفيان فكرة حضور السلطان الذي يتنازل الإنسان على بابه عن كرامته ليصل إلى مبتغاه، وهو ما يدعو إليه ابن عرفطة الضبعي، على أننا لا نزعم انتفاء هذه الصورة عن الحياة العربية، بقدر ما نزعم أن القيم الثقافية لهذه الحياة لم تشتمل على ذلك المعنى، إن الواقع لو عرف هذا الانحراف، فإن القيم الثقافية العربية ستقاومه بممارسات فنية عديدة، وإذا عدنا إلى الممارسة النقدية سنجد صاحب نقد الشعر يشير إلى عدّ مجموعة من القيم0 التي احتفل بها الشعر العربي. وهي تتناقض كليًا مع المعنى الذي يحمله البيتان.

ومن الجدير بالملاحظة أن البيت التالي الذي استشهد به اليمني، هو ما نسبه إلى من سماه بعبد المجيد الثقفي، قال:

مُصاحِب سُلطانٍ، وراكِبُ لُجّةٍ سَواء إذا حصّلت والشّارب السّما0

نقف على أن دال السلطان يتصدره، مما يدفع بالتساؤل عن مصداقية ليس ذلك البيت فحسب، ولكن المعنى الثقافي كله، الذي يهتف بالحضور السلطاني صحبته والتزام بابه وما يتبع ذلك من سلوكيات تطيش على ميزان القيم في سبيل رضا السلطان. وهو ما تستنكفه الثقافة العربية، ويؤيد ذلك ركوب البحر، وهو أمر تأخر التعاطي معه في البيئة العربية، ولا سيما إذا اختبرنا تجربة ابن الرومي مع ما لها من خصوصية نفسية، ألا ينطق ذلك في نهاية الأمر بأن تلك الأبيات هي نظم لمنثور أمثال كليلة ودمنة وليس العكس؟!

ويطّرد حضور السلطان مرة بعد أخرى، وهو حضور ينطق بتعاظم شأن الدولة، وانحياز

السلطة إلى السلطان ليفعل ما يشاء، وهو ما يتضاد مع بديهيات السلطة في الدولة العربية.
ومن ذلك يورد صاحب المضاهاة ما نسبه لأبي مسكين مولى عبد الله بن الزبير، أنه قال:

سَموتُ إلى أَمرٍ يعزُّ طِلابُهُ كما عزَّت الأثمارُ في جَبلٍ وَعْر

مَهايِبُه وَعرٌ فما يستطيعها ولوجًا على حال أَبالِسةُ السّفِر

ولو قَطعوها لم يطيقوا معرَّسًا وغالَهمُ عُثر السّباع مع البِبْر0

ومما أورده اليمني كذلك عن يزيد بن الطثرية، قوله:

سَخطتَ ولم أُذنبْ وتَرضى مُخالفًا كأنّي أخو ذَنبٍ ففعلُكَ مُعجب

فَلو زُرت ملكًا كُنت غَير مُخاطر وإنْ كُنت أَدنى واصِلاً وأقرب0

إن دولة الفرس، وتسلط كسرى أقرب إلى روح ثقافة هذه الأبيات، لا سيما وقد اطّرد حضور السلطان، الأمر الذي يخالف المشهور عن الشعر العربي الذي شذ عنه في الجاهلية النابغة في اعتذاره للنعمان كخطاب للملوك. أما خطاب الخلفاء والأمراء بعد في الإسلام فقد كان ينزع إلى نسق فكري يمليه خطاب المدح، وهو مباين لمعاني تلك الأبيات.
ومن الجدير بالملاحظة أن نماذج صاحب المضاهاة من الشعر لا تعدو أن تكون نظمًا، فقد عرف العرب ما أسموه ماء الشعر، فإذا بحثنا عن ذلك الماء في نماذج الكتاب لن نجد إلا سرابًا، ونمثل لذلك بما ورد من (شعر) نسب لسعد الغنوي قال:

لا ترخص لِمُستشير فيُخطي الرأيَ فيما أتاكَ في كلّ أمر

وكذاكَ الطبيب إنْ عالجَ المعتلّ رخصًا أناله كلّ ضرٍّ0

إن روح النثر ظاهرة على (البيتين) فلم ينتسبا إلى الشعر، فهما من النظم لأنه ليس ثمة ماء ولا جمال، بل نهي وخبر وقياس، خرجوا كذلك عن رصانة صياغة النثر، ولتوكيد ذلك نثبت النص النثري الذي نقله اليمني عن كليلة ودمنة، قال: "قال صاحب الكتاب: يقال من التمس الرخص من الإخوان عند المشاورة، ومن الأطباء عند العلة ومن الفقهاء عند الشبهة أخطأ الرأي وازداد علة ومرضًا"0.
والمتأمل في النص النثري يلمس جمالاً لا نجده في (بيتي) سعد الغنوي، فطرح فكرته على اعتبارها فرضية تقبل الأخذ أو الرد، ومن ثم فللمتلقي دور فاعل، وذلك حين قال (يقال) في حين تجاوز النص الشعري ذلك كله وانزاح إلى الأمر والنهي، فخسر جماليات الحوار وحسن التواصل مع المرسَل إليه.
وتوجه النص النثري إلى الفاعل الحقيقي الذي يلتمس الرخص ببيان ما ينتظره من خطر، وذلك من شأنه أن يقنعه فيبتعد عن ذلك السبيل – سبيل التماس الرخص عند الأزمات - بينما توجه خطاب (الشعر) إلى طرف العلاقة الثاني (المستشار والطبيب) ليبادر بالفعل رغمًا عن الطرف الأول.
والقضية – على وجه الحقيقة - في التواصل مع الملتمس/ الفاعل لأنه هو الذي ينهض بانتقاء أضعف الأقوال، وما يترخص به من بين مقولات إخوانه، وليست في أن ينتهي الطرف الثاني عن الترخيص، لأن المستشير لن يعدم من يرخص له، حين يبحث عن ذلك.
وينضاف إلى ما سبق رقة حضور دال (التمس) و (الإخوان) في صدر النص النثري، في حين يطالعنا صدر النص (الشعري) بدالي: (لا ترخص لمستشير) وكأنهما أبعد ما يكونان عن الشعر.

هذا، وقد كان جميلاً من النص النثري أن يضرب على ثلاثة أوتار: وتر الصداقة ووتر الصحة ووتر الدين، فالالتماس طرفه الثاني الإخوان والأطباء والفقهاء، وهي أوتار هامة تشير إلى قدرة النص النثري على استقصاء البعد المركزي للحياة، فيما نهى النص (الشعري) عن الترخيص للمستشير، ولا نعلم صفته، وليس دليل على صداقة أو غيره. إضافة إلى اقتصاره على عنصرين دون الثالث، فلم يذكر (الشعر) رخصة الفقيه عند الشبهة.

إن معالجة النص النثري لهذه الأوتار تشي بالمستوى الإنساني الذي وصل إليه النص في تعاطيه مع أدب الإخوان في النصيحة، كما تشير إلى حضارة ومعرفة بذكر الطب، وتتمم ذلك بالهوية التي نلحظ حضورها بذكر الفقهاء. وكل ذلك متصل بسياق فني ومعرفي، هو نص الكتاب. أما بيتا الغنوي فقد عريا عن ذلك كله إلا فيما يتصل بالطبيب الذي يعالج المعتل، وعند البحث نجد أن ذكر النص النثري لدال (الأطباء) يوحي بالحياة العلمية والحضارة التي تتكامل مع البعد الإنساني وبعد الهوية.

ولعل تلك المقارنة تأخذ بيد القارئ إلى بيان أيّ النصين كان أصلاً للآخر؟ وهل يصدق صاحب شعر بلا ماء؟!

ولم تكن هذه النقاط فقط هي مجموع ما وقفنا عليه، فثمة عناصر عديدة يمكن طرحها من مثل ورود المصطلح الإسلامي في صياغة الشعر المنسوب إلى الجاهليين، من مثل ما نسب إلى مزرد بن ضرار بن الحارث بن ظالم حين سأل أخته أن تريه ابن النعمان وحلف لها ألا يغدر بها:

يَمين غَموس ثُمَّ غَدرٌ بذمّةٍ فَكيفَ رأى فعلَ العزيز المُعاقبِ0

إن اليمين الغموس مصطلح طرحه الفقه الإسلامي، ولم يكن حاضرًا زمن النعمان.

وإضافة إلى ما سبق ذلك العدد الغفير من الشعراء الذين أورد لهم نماذج من شعر الحكمة، وقد قاربوا مائة وخمسين، غير أننا لم نقف إلا على مقاطع قصيرة أو بيت أو بيتين، فهل قرضت هذه الأبيات جميعًا دون سياق شعري؟ وإن جاز هذا على بعضهم فهل يجوز على الشعراء كلهم؟!

ومع التسليم بأن كليلة ودمنة أخذت عن معاني شعر العرب الوارد في كتاب اليمني، فلماذا نجد النصوص جلها تتساوق مع النص النثري كأنها صنعت له، لماذا لم نجد نتوءًا في اللفظ أو المعنى يضطر النص النثري إلى إعادة إنتاجه لصالحه، ولا يقلل من سبق العرب إلى المعاني؟ إن استقامة المعاني على ذلك النحو من لدن الشعر العربي ليتفق مع نص كليلة ودمنة الذي يتناغم نسقه ينطق بأن النص النثري هو الأصل وليس العكس، فليدحض اليمني هذه الحجج إن كان له ثمة حجة!

ومن ثم ترجع البضاعة إلى أصحابها ويستبين سبيل أصحاب المناهج العوراء التي تتنكب صحيح الطريق في محاولة للدفاع عن قيم رجعية وللوقوف حجر عثرة في وجه رياح التغيير نحو الحداثة التي بشرت بها كليلة ودمنة. غير أن الشعوبية التي انتهجها المؤلف لتزييف الوعي وصياغة ثقافة جماهيرية شعبوية تلعب على وتري المقدس والإثنى لم تستطع أن تنهض أمام التحليل العلمي الذي يتجذر الظاهرة، فاستبان سبيل المؤلف في مواجهة تيار التنوير.

ورغم اطمئناننا لما توصلنا إليه، إلا أننا نؤمن بالمنهجية العلمية، وبأن البحث العلمي لا يعرف الكلمة الأخيرة، وذلك يدفعنا إلى اتخاذ أسلوب القراءة المرنة المنبثقة عن روح جماليات التلقي، التي تفتح نوافذ القراءة إلى أقصى أفق، فنذهب مذهبًا، وفي الآن عينه نرصد رد فعله، بل نتبناه في سياق علمي لا يقبل المتناقضين، ولكنه يجمع بين المتباينين، فذلك من شأنه في بعض الأحايين أن ينطق بالتكامل.

ويتبدى ذلك في القول بالمساواة التي دعا إليها الموالي، وقد أورد صاحب العقد الفريد مقولتهم: "إنا ذهبنا إلى العدل والتسوية، وإلى أن الناس كلهم من طينة واحدة، وسلالة رجل واحد"0 والأمر أن هذه المساواة التي تعد إحدى مرتكزات الحضارة الإسلامية، لم تكن هي مصدر دعوة هؤلاء، وإنما

يطلعنا الحفر والتنقيب على مزدك الفارسي وتعاليمه "الاشتراكية، فكان يرى أن الناس ولدوا سواء، فليعيشوا سواء، وأهم ما تجب فيه المساواة المال والنساء ... وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، فأحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ"0.

وعبر البحث عن طبيعة المساواة التي دعت لها نخبة الموالي في العصر العباسي ومصدرها ومقصديتها يتجلى اختلافها عن فكرة المساواة الإسلامية، بل تحيلنا إلى تيار الزندقة بممارساته وأفكاره، حيث تعد "نزعة أجنبية تدعو إلى إحياء بعض تعاليم الأديان الفارسية القديمة... لتشككهم في عقيدتهم... وبذلك يضيع الإسلام ... سهل ... القضاء على الخلافة والدولة... ومن هنا كانت الزندقة لونًا آخر من ألوان الشعوبية"0.

إن حضور الشعوبية في صورة الزندقة لا يختلف مع ما توصلنا إليه حين نتفهم طبيعة الأشياء وتدرجها من اليمين إلى الوسط فاليسار، وما بين كل عنصرين من درجات ومستويات.

فالزندقة تعد أقصى درجات التطرف، ولا يمنع أن يكون ثمة من ينادي بالشعوبية دون زندقة، ولا يمنع وجود من يحمل تلك الأفكار على اعتبارها تؤدي إلى تنوير المجتمع، وإعادة تشكيله ثقافيًا واجتماعيًا بحيث يتجاوز جوانب قصوره وعيوبه. فأفكار المساواة إذا انبثقت عن جذر إسلامي لن تؤدي إلى زندقة، بل ستتلاقى مع دعوات المصلحين من العرب الذين وصلوا إلى حدّ العودة إلى مبايعتهم بالخلافة كعبد الله بن الزبير.

ومهما يكن من أمر فإن التيار التنويري من الموالي ومطالبهم التي يقبلها الشرع الذي هو أساس الدولة العربية آنذاك، والعقل الذي هو أساس المعرفة، لا يمنع حضوره من حضور تيار الزندقة، ولا ينبغي علينا أن نضعهما في مربع واحد لنحكم عليهما حكمًا واحدًا، وهو ما سجلنا نماذج من ممارساته، حيث مارس شعوبية عربية فمثل يمينًا عربيًا في مقابل تطرف الزنادقة. غير أن التيار التنويري من الموالي لم يسلم منه.

وفي النهاية فقد اشتغلت هذه التطوافة النقدية على إشكالية الشعوبية في محاولة لإنجازها بطرح موضوعي يؤمن بالنقد الذاتي، معالجًا لكتاب اليمني منهجه وطروحاته للكشف عن المسكوت عنه من الممارسات العربية التي تم غض الطرف عنها في نكوص عن قيم الديمقراطية العلمية الذي مارسه تيار التشدد الراديكالي العربي المنحاز ضد قيم التنوير.

وتجلى لدى البحث نص كليلة ودمنة نموذجًا لتلاقح الثقافات، ينجذب إلى اختلاف الثقافة، مما يؤسس لمناخ صحي تنمو فيه طروحات الإبداع وقبول الآخر والتلاقح، وهو ما نهض في مقابله ثقافة الانفراد والتواتر أو ثقافة الجنس النقي التي تتوشح بالاكتفاء الذاتي وتنفي الاختلاف وتنبذه.

وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج والتوصيات تتلخص فيما يلي.

- **النتائج:**
- لم تقف ظاهرة الشعوبية – كما هو مشهور- على العجم، بل انبرى تيار عربي راديكالي يمارس هذه الشعوبية في موجتين متعاقبتين: شعوبية المقدمات التي مارسها الأمويون الذين عمدوا إلى إقصاء لبنات الثقافة غير العربية في البناء الحضاري الإسلامي، والثانية: مارسها المحافظون التقليديون في العصر العباسي عندما تلقوا رد فعل الموالي، إذ لم يعترفوا بالتلاقح الثقافي.
- استدل البحث على أن الشعوبية المنسوبة للعجم لم تكن صراعًا عرقيًا، وإنما كانت في بؤرتها موجة حداثية اعتلت مظاهر الحياة السياسية والثقافية، يضيئها دال التنوير.

- وقف البحث على بعض عناصر المراوغة النقدية، والالتفاف الذي مارسه التقليديون في خطابهم عن ظاهرة الشعوبية، وذلك من شأنه أن يؤسس لنموذج بلاغي يزخر بالجماليات المراوغة ويمكن أن يستقل بالدرس كظاهرة.
- **التوصيات:**
  - يدعو البحث إلى إعادة قراءة إشكالية الشعوبية قراءة جديدة، متسلحين بمعيار الموضوعية والنقد الذاتي بعيدًا عن الأثرة والالتفاف على الذات.
  - يوصي البحث بإنجاز ببليوجرافيا تجمع الدراسات المتصلة بموضوع البحث، لا سيما ونحن في عصر التكنولوجيا والفضاء الإلكتروني، حتى لا تتكرر ظاهرة كتاب اليمني، فنقع على كتاب يهمل دون دراسة أو نقد!

ثبت المصادر والمراجع

- أبو عبد الله اليمني، كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تحقيق: محمد يوسف نجم، لا:ط، بيروت، دار الثقافة، د: ت.
- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرح وضبط: أحمد أمين وآخرون، ط:3، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1971م.
- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: 3، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي – دار إحياء التراث العربي، 1969م.
- أبو علاء صاعد البغدادي، كتاب الفصوص، تحقيق: عبد الوهاب التازي سعود، لا: ط، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، ط:3، القاهرة، مكتبة الخانجي، د: ت.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي، ط:2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996م.
- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط:7، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د:ت.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط:10، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1965م.
- أحمد عبد الستار الجواري، الشعر في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط:1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006م.
- السيد يسين، الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي، لا:ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م.
- الكلاعي الأشبيلي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور، إحكام صنعة الكلام في فنون النثر ومذاهبه في المشرق والأندلس، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط:2، بيروت، عالم الكتب، 1985م.
- حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، ط:1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م.
- سامي خشبة، مصطلحات الفكر الحديث، ط:1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م.
- سعيد عطية مطاوع، قصص التوراة في ضوء النقد الأدبي، ط:1، القاهرة، المجلس الأعلى

للثقافة، 2007م.
- سعيد منصور، إعادة بناء الفكر الديني عند ابن المقفع، عالم الفكر، الكويت، مج 14، ع 3، أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر 1983م.
- شفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، ط:1، بنغازي، منشورات جامعة السابع من إبريل، 1425 ميلادي.
- طه حسين، من حديث الشعر والنثر، ط:1، القاهرة، دار المعارف، د: ت.
- عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ط:1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005م.
- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، دراسة وتعليق: طه حسين وعبد الوهاب عزام، ط:3، القاهرة، دار المعارف، د: ت.
- عثمان موافي، التيارات الأجنبية في الشعر العربي: منذ العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط:2، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991م.
- فريال جبوري غزول، قصص الحيوان بين موروثنا الشعبي وتراثنا الفلسفي، فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، 1994م.
- مايكل كارنِدرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافة البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1998م.
- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، ط:1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط:3، بيروت، دار العودة- دار الثقافة، د: ت.
- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل، ط:1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م.
- مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب: قسم الأدب، ط:7، بيروت، دار العلم للملايين، 1993م.
- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ط:3، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002م.
- نجيب محمد البهبيتي، المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين، ط:1، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1978م.
- نوري القيسي وهلال ناجي، أربعة شعراء عباسيون، ط:1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م.