مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: تمثيلات الغالب والمغلوب في خطاب الجاحظ السياسي: كتاباته عن بني العباس وبني أمية أنموذجاً
اسم الكاتب: ضياء عبدالله خميس الكعبي
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/9114
تاريخ الاسترداد: 2026/06/07 08:24 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

عدد A

المجلد 18، العدد 1
شوال 1442 هـ / يونيو 2021م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

يونيو 2021م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 18 العدد 1 (A)
https//: doi.org/10.36394/jhss/18/1A/5

تمثيلات الغالب والمغلوب في خطاب الجاحظ السياسيّ: كتاباته عن بني العبّاس وبني أميّة أنموذجًا

ضياء عبدالله خميس الكعبيّ[1]

تاريخ الاستلام: 2019-05-02 **تاريخ القبول: 2020-08-03**

ملخص البحث:

تسعى هذه المقاربة النقدية الثقافيّة إلى استقصاء تمثيلات السرد السياسيّ في كتابات الجاحظ؛ للكشف عن متخيّل السلطة السياسيّة وتمثيلاتها في خطابه. كما تسعى هذه المقاربة كذلك إلى بيان أثر الآيديولوجيا العقائدية (المعتزلية) في طبيعة خطاب الجاحظ السجاليّ، وحجاجاته السرديّة لتعضيد سرديات الغالب (السلطة السياسيّة العبّاسيّة). وفي المقابل توسَّلت هذه المقاربة إلى بيان السرديات المضادة لسرديات الغالب (الانتصار)، وهي (سرديات المغلوب) من خلال تمثيلات بني أمية ومتخيّلهم السياسيّ في كتابات الجاحظ.

كشفتْ هذه المقاربة السرديّة الثقافيّة التداوليّة أنَّ كتابة الجاحظ السياسيّة كانت صادرة عن تحالف العقائديّ (الآيديولوجيا المعتزلية) مع إضفاء الشرعية (للسلطة العبّاسيّة) في خطابه. ويتمثّل هذا التحالف في ترسيخ كتاباته السياسيّة خطاب استحقاق الدولة العبّاسيّة لشرعية الخلافة (الإمامة)، وصناعة دولة المُلك العبّاسي (المطلقة) على الطريقة الفارسيّة الساسانيّة. وفي المقابل كشفتْ تمثيلات بني أمية في كتابات الجاحظ عن وجود خطابين لديه هما: الأول خطاب امتلاك التاريخ من خلال طمس (ذاكرة المغلوب) بني أمية وتشويهها من خلال المغالطات السياسيّة، والخطاب الآخر هو خطابا الإعجاب المضمر والصريح ببني أمية.

الكلمات الدالة: تمثيلات، الغالب، والمغلوب، الخطاب السياسيّ، الجاحظ.

(1) كلية الآداب - جامعة البحرين (الزلاق - الإمارات العربية المتحدة)
dheyaalkaabi@gmail.com

1. إشكالية البحث وأسئلته:

تميّز المجتمع العبّاسيّ بكونه مجتمعًا مُهجناً عرقيًا وجنسيًا ودينيًا (عقائديًا) لأمم وشعوب وطوائف وملل ونحل تفاعلت وتعايشت في محيط الحضارة العربيّة الإسلاميّة فأنتجت فكرًا وثقافة في إطار هذا التنوّع والتعدّد والتشعب الخلاّق. ولقد كان المعتزلة أبرز الفرق الكلاميّة الإسلاميّة التي تألّقت في العصر العبّاسيّ رغم نشوئها تاريخيًا في العصر الأمويّ مع واصل بن عطاء (ت 131هـ). وزاد من سطوة المعتزلة استقطاب السلطة السياسيّة العبّاسية لهم في عهد المأمون في سعي منه لاحتواء خطاب السلطة النقلية السُنية التي مثّلها الفقهاء الحنابلة، وحظيتْ برواج عظيم لدى عامة أهل بغداد، مما مثّل تحدّيًا خطيرًا ومنافسة كبيرة لمؤسّسة الخلافة العبّاسية آنذاك. وقد أراد المأمون تجريد العامة من سلطتها بسبب وقوفها مع أخيه الأمين ودفاعها عن بغداد إبان حصارها في الفتنة الكبرى بين الأخوين (فتنة الأمين والمأمون). لقد تبنّى هذا الخليفة العبّاسي عقيدة المعتزلة واستقطب رؤساءها وأئمتها .

لقد أنتجتْ هذه المصاهرة السياسيّة العقائدية «فئة فكرية» امتازت بخطابها النخبويّ الخاص الذي عضّده متكلموها وكتابها وأدباؤها وبخاصة في محنة «خلق القرآن». ويمثلُ (الجاحظ المعتزليّ) (ت255 هـ) في كتاباته واحدًا من أبرز أصوات المعتزلة وأقلامهم المنافحة عنهم؛ فقد سخّر قلمه للذبّ عن عقيدته المعتزلية، وللذبّ كذلك عن مؤسّسة الخلافة العبّاسيّة والدفاع عن شرعيتها في سجالات عدة خاضها مع خصومها. لقد عايش الجاحظ في حياته المديدة التي امتدَّتْ قرابة قرن من الزمان (من 159هـ إلى 255هـ) أزمنة انتصار المعتزلة في عهود المأمون والمعتصم والواثق، وعايش كذلك محنة المعتزلة إبان انكسارهم في عهد المتوكل. والمفارقة الكبرى أنَّ الجاحظ الذي عاصر عهد النُقلة بين عصرين ظلَّ حليفًاً مخلصًا للسلطة السياسيّة العبّاسيّة حتّى في أزمنة محنة المعتزلة. إنَّ هذا التحالف الطويل الأمد يسوِّغ لنا مشروعية اختيار كتابات الجاحظ، وبخاصة رسائله السياسيّة والكلاميّة للبحث عن تحالف الفكري والسياسيّ وتجاذباتهما عنده، ولاسيّما في حديثه عن السلطة السياسيّة الغالبة (بني العبّاس) في مقابل السلطة السياسيّة المغلوبة (بني أمية).

2. المصطلحات النقدية التأسيسيّة في هذه المقاربة:

2 - 1 التمثيلات الثقافيّة (cultural representations):

إنَّ تمثيل النصوص السردية لا يتحدّد بسطح النص السرديّ، إنّما يتخطاه إلى إعادة تشكيل متنوّعة، وذات مستويات متعدِّدة، للعوالم والمرجعيات (الاجتماعيّة، الأخلاقيّة، الدينيّة، السياسيّة، الاقتصادية... إلخ) بما يمكن اعتباره إعادة تشكيل نصية لها، يتمّ فيها تجاوز الوقائع والأحداث، إلى تمثيل دلالاتها العامة. والعلامات الدالة في تلك النصوص تتضافر من أجل خلق عوالم نصيّة متخيّلة عبر عملية التمثيل مع العوالم المرجعيّة، وهذه قضية مهمة تحدّد وظيفة التمثيل.[1] وفي السرديات الثقافيّة (Cultural Narratives) يُنظر إلى السرديات الكبرى الخاصة بتمثيل هويات الجماعات ومتخيلها الرمزيّ التأسيسيّ.

2 - 2 الخطاب السياسيّ (Political Discourse):

يُعد الخطاب السياسيّ أقوى الخطابات تمثيلاً للمعطى التداوليّ البراجماتيّ، ويتوفَّر هذا الخطاب على قدر عالٍ من التعقيد والعمق وتعدّد الأصوات. كما يتميّز الخطاب السياسيّ بكونه خطابًا تناظريًا يعرف من هو المرسَل إليه«المخاطَب» الذي هو حاضر في ذهن المرسِّل عند إنتاج الخطاب سواء أكان حضورًا عيانيًا أم استحضارًا ذهنيًا، وهذا يسهم في حركية الخطاب ويمنحه أفقًا لممارسة استراتيجيته. والخطاب السياسيّ توظِّفه السلطة لإضفاء المشروعية على سياساتها، في حين توظفه المعارضة لإثبات فساد النظام القائم. وهذا ما يجعل هذا الخطاب معرّضًا باستمرار إلى التفنيد والدحض والمصادرة والعنف[2].

2 - 3 سرديات الغالب وسرديات المغلوب Representations of the Victor and the vanquished

ويُقصد بها التمثيلات الثقافيّة في الخطاب السياسيّ التي تعضد سرديات الغالب أو توجد خطابًا مضادًا له من خلال سرديات المغلوب وتمثيلاته الثقافيّة.

(1) عبدالله إبراهيم. (2008م). موسوعة السرد العربيّ، ط2، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ص 310.

(2) انظر: قادا، عبدالعالي. (1436هـ / 2015م). الحجاج في الخطاب السياسيّ، الرسائل السياسيّة الأندلسيّة خلال القرن الهجريّ الخامس أنموذجًا (دراسة تحليلية)، ط1، عمّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ص 118، 117؛ انظر: التريكيّ، منير.(2002م). آليات تحليل الخطاب السياسي. مجلة الحياة الثقافيّة، تونس، السنة الأولى، العدد 132، ص9.

3. مدوّنة البحث:

تستقصي هذه المقاربة النقدية تمثيلات السرد السياسيّ من خلال سرديات الجاحظ الكبرى عن بني العبّاس وبني أمية في كتبه: «البخلاء»، و«الحيوان»، و«البيان والتبيين» إلى جانب رسائله السياسيّة والكلاميّة وهي «استحقاق الإمامة»، و«العبّاسيّة»، و«مناقب خلفاء بني العبّاس»، و«فضل هاشم على عبد شمس»، و«رسالة في النابتة»، و«ذمّ أخلاق الكتاب»،[1] للإجابة عن إشكالية البحث الرئيسة: ما تمثيلات الغالب والمغلوب في خطاب الجاحظ السياسيّ من خلال كتاباته عن بني العبّاس وبني أمية؟ وكيف أثّرت الآيديولوجيا العقائدية (المعتزليّة) في طبيعة خطابه السجاليّ وحجاجاته السردية لتعضيد خطاب السلطة السياسيّة العبّاسيّة (المنتصرة/الغالبة)؟ وما تمثيلات السلطة السياسيّة المغلوبة (بني أمية) سرديًا في كتاباته؟

تصدر هذه المقاربة النقدية الثقافيّة السردية التداوليّة عن ثلاثة مباحث كبرى متفرِّعة عن إشكالية البحث الرئيسة (تمثيلات السرد السياسيّ (الغالب والمغلوب) عند الجاحظ من خلال كتاباته عن بني العبّاس وبني أمية)؛ فالمبحث الأول هو مبحث تأسيسيّ يتضمنُ مسردًا تاريخيًا للتحالف بين الفكريّ العقائديّ والسياسيّ من خلال تعضيد المعتزلة خطاب السلطة السياسيّة العبَّاسية عقائديًا (كلاميًا) وفكريًا وأدبيًا. والمبحث الثاني يبحث في الآليات الحجاجيّة والسرديّة الثقافية الفكرية التي اشتغل عليها الجاحظ لمتخيّل السلطة السياسيّة العبّاسيّة لديه. والمبحث الثالث يبحث في الآليات الحجاجيّة والسردية الثقافيّة التي اشتغل عليها الجاحظ لتمثيلات السلطة السياسيّة المغلوبة (بني أمية)، كما تتبيّن هذه التمثيلات في كتاباته عنهم.

4. منهجية البحث:

تستعين هذه المقاربة النقدية المزدوجة بمقاربات النقد الثقافيّ (cultural criticism والسرديات الثقافيّة Cultural Narratives) للكشف عن آليات التمثيل الثقافيّ في سرديات الجاحظ السياسية عن بني العبّاس وبني أمية. كما تستعين هذه المقاربة النقدية أيضًا بالبلاغة الجديدة (New Rhetoric) فيما يتصل بتداولية السرد السياسيّ، ومقاربات الخطاب الحجاجيّ والسجاليّ السرديّ؛ سعيًا منها لاستقصاء تمثيلات السرد السياسيّ وتأويلاتها في خطاب الجاحظ المعتزليّ لبيان آليات الخطاب السلطويّ الثقافيّ في تقويض الخطاب الآخر المضاد وتفكيكه.

(1) أخرجتُ من هذه المدوّنة البحثية «كتاب التاج في أخلاق الملوك» المنسوب إلى الجاحظ بسبب عدم ثبوت نسبته إليه، ولمخالفته الخصائص الأسلوبية والمضمونية و«رؤية العالم» عند الجاحظ.

5. أهمية البحث والقيمة المعرفيّة التي يسعى إلى تحقيقها:

ما الجديد في هذه المقاربة النقدية؟

رغم كثرة المقاربات المنهجيّة التي حظيتْ بها كتب الجاحظ المختلفة ورسائله إلا أنَّني لم أقع على مقاربة منهجيّة اشتغلت على تمثيلات الغالب والمغلوب في خطابه السياسيّ والكلاميّ لبيان آليات التمثيل الثقافيّ والتداوليات السياسيّة فيه. إنَّ جلَّ الدراسات السابقة المتعلِّقة بالجاحظ لم تركِّز على هذا الموضوع، وإنّما جاءت الإشارات إليه بصورة مبتسرة وفي سياقات تاريخيّة غالبًا إمَّا لسرد العلاقة التاريخيّة الرابطة بين السلطة العبّاسية والمعتزلة في حقبة تاريخية معينة أو لإعادة تفسير المحنة التاريخيّة الكبرى (محنة خلق القرآن) من خلال تأويلات ومقاربات جديدة. أمَّا تمثيلات الغالب والمغلوب (تمثيلات بني العبّاس وبني أمية) وآلياتهما الحجاجيّة والسجاليّة في خطاب الجاحظ فإنّها لم تحظَّ بمقاربة ثقافيّة سرديّة تداولية رغم أهمية هذا الموضوع، ورغم سطوة هذا الخطاب الذي يصدر عنه الجاحظ في كتاباته. ولكن أستثني من حكمي هذا بعض مقالات المستشرق الفرنسيّ (شارل بيلا) (Charles Pellat) الذي صنّف عددًا من المقالات المتعمِّقة التي تتقاطع مع إشكاليتي البحثيّة، كما سأبيّن في عرض الدراسات السابقة المتعلِّقة بالمقاربات الاستشراقيّة لهذا الموضوع.

المقاربات السابقة للموضوع:

5 - 1 الجاحظ في المقاربات الاستشراقيّة:

كانت دراسة المستشرق الفرنسيّ (شارل بيلا) (Charles Pellat) عن «الجاحظ في بغداد وسامراء»، [1]1953 من أوائل المقاربات النقدية الاستشراقيّة التي تنبّهت إلى طبيعة التداخلات والتشابكات والتجاذبات العميقة بين السياسيّ والعقائديّ والثقافيّ الفكريّ في كتابات الجاحظ خاصة في مرحلته البغدادية. لقد كان «بيلا» حريصًا على استنطاق نصوص الجاحظ، واستنطاق المصادر القديمة والتراجم التي

(1) وهو ما أشار إليه شارل بيلا في مقال له عن الجاحظ في بغداد وسامراء ضمن مجلة إعادة النظر في الدراسات الاستشراقية، المجلد 27 / يونيو 1952،الصفحات 47 - 67 في:
Charles Pellat, « Ğāḥiẓ à Baġdād et à Sāmarrā », Rivisita degli studi orientali ,vol 27, Giugno 1952, pp47 - 67.
وانظر: بيلا، شارل. (1406هـ / 1985م). الجاحظ، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط1، دمشق، دار الفكر.
انظر: مقال شارل بيلا عن « تمجيد معاوية في القرن الثالث للهجرة»في:
«.Le culte de Muawiya au 3 éme siècle de l'hégire» in Studia islamica, N4, 1956

عرضت لمناحٍ من سيرته البغدادية. وتتبع «بيلا» مؤلفات الجاحظ في هذه المرحلة المتألقة ثمَّ الحرجة والحاسمة من حياته؛ وهي مرحلة استقطاب السلطة السياسيّة العبّاسيّة للجاحظ، وكونه من «النخبة» الثقافيّة المعتزليّة التي ساندت خطاب السلطة العبّاسيّة آنذاك، ثم أفول نجم المعتزلة وخذلان السلطة السياسيّة العبّاسّية لهم. وعلى الرغم من تنوّع موضوعات كتب الجاحظ ،كما يرى بيلا، إلا أنَّ آثاره الأهم كانت تلك التي تستجيب بصورة واضحة لدواعٍ سياسية ودينية كانت تهدف إلى تعضيد مؤسسة الخلافة العبّاسية خاصة في سجالات الجاحظ مع خصوم هذه الدولة وخصوم المعتزلة كذلك[1].

بيّنت المستشرقة البريطانيّة (آن لامبتون) (A.K.S Lambton) في كتابها المهم جدًا(Theory and Practice in Medieval Persian Government, 1980) أنَّ الجاحظ وهو صاحب الميول الاعتزالية الذي أنجز رسائل عدة، كان مهتمًا ومعنيًا بالتوازنات السياسيّة الكبرى في عصره. ولكنه من ناحية أخرى تناول بعض الموضوعات التي أثارها فقهاء السُّنة مثل قضية «الإمامة»، ووظَّف الجاحظ حجاجه الكلاميّ لتبرير السلطة العبَّاسّية السياسّية[2].

بحث المستشرق البريطانيّ (أنطوني بلاك) (Antony Black) في كتابه (تاريخ الفكر الإسلاميّ السياسيّ) (Islamic Political Thought, The Legacy of Islam 2001،)[3] التحالف العميق بين السلطة السياسيّة العبّاسيّة والمعتزلة. إذ يقول«ربَّما يُعد المتكلمون (المعتزلون) المثقفين المسلمين الأوائل الذين سخّروا خطابهم العقلانيّ الدينيّ لخدمة مؤسسة الدولة (السلطة). وقد كان الجاحظ وهو (المعتزليّ البارز) قد دعم الخليفة العبَّاسي المأمون، وقد صنّف الجاحظ كتَّبا عدة لدعم سلطة المأمون وترسيخ فكرة (التفويض الإلهيّ) لحكم الخلافة العبَّاسية راسمًا بتملقٍ صورة لامعة مصقولة للخليفة المأمون. ومثل مفكرين آخرين عبّر الجاحظ عن ازدراء عميق وشديد لطبقة العامة، وكان أول من أكَّد ضرورة التمايز بين طبقة النخبة(الخاصة) وطبقة العوام، رغم أنَّه لم يحدّد من يعني بطبقة النخبة (الخواص)[4]». لقد اختزل أنطوني بلاك الجاحظ في حكم أخلاقي مجحف جدًا عندما وصف تملقه للخليفة

(1) Charles Pellat, « Ǧāḥiẓ à Baġdād et à Sāmarrā », Rivisita degli studi orientali, vol 27, Giugno 1952, pp47 - 67.
(2) A.K.S.Lambtom,Theory and Practice in Medieval Persian Government, Variorum Reprints,London,1980
(3) Antony Black, The History of Islam Political Though from the Prophet to the Present, Routledge, Newyork, 2001.
(4) The History of Islamic Political Thought from Prophet to the Present, pp26 - 28.

العبّاسي المأمون، ولم ينتبه بلاك إلى مرجعيات الجاحظ العقائديّة الفكريّة والسياسيّة التي وجّهت خطابه.

5 - 2 الجاحظ في المقاربات العربيّة الحديثة والمعاصرة:

كان طه الحاجريّ من أوائل الباحثين العرب الذين تنبَّهوا إلى تحيّزات الجاحظ الآيديولوجية في صياغته الأخبار والرسائل ذات المنحى السياسيّ وحتى الاجتماعيّ وخاصة في تمثيلات الأمويين في كتاباته[1]. وقد استقصى طه الحاجريّ في كتابه«الجاحظ، حياته وآثاره»نتاجات الجاحظ المشهورة بتحقيب تاريخيّ لكتبه وفقًا للمراحل التاريخيّة التي كُتِبَتْ فيها. ولهذا التحقيب التاريخيّ أهميته في التعرّف إلى مراحل الجاحظ المختلفة التي مرَّ بها. وقد أشار الحاجريّ في هذا الكتاب أيضًا إلى تحيّزات الخطاب الآيديولوجيّ ضد بني أمية في العصر العبّاسيّ.[2]

وتناول الباحث فاروق عمر في دراسته التاريخيّة «العبّاسيون الأوائل»[3](1977) بعض كتابات الجاحظ في سياق الأدب السياسيّ الذي يعضِّد سلطة الدولة العبَّاسيّة. وقد تناول في مقالة له قصيرة جدًا بعض الملاحظات النقدية حول معالجة الجاحظ للتاريخين الأمويّ والعبّاسيّ، مبيّنًا تحيّزات الجاحظ في سردياته عن بني أمية. أمّا دراسته «الجاحظ، مفكرًا سياسيًا» (2016)، فقد كانت مقاربة نقدية للفكر السياسيّ الجاحظيّ.

وأشار الناقد التونسيّ محمد الجويليّ في كتابيه«سوسيولوجية البخل، الصراع الاجتماعيّ من خلال كتاب البخلاء»، و«الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدس والمدنس»[4]، إلى تحالف السياسيّ والفكريّ في كتابات الجاحظ، وبخاصة كتاباته عن بني أمية.

ويتضح من المقاربات السابقة أنَّ هناك بعض الإشارات إلى أدلجة الخطاب السياسيّ عند الجاحظ خاصة في تمثيلات بني العبّاس وبني أمية، ولكنَّ هذه

(1) انظر: الجاحظ. (1997). كتاب البخلاء، تحقيق: طه الحاجريّ، ط8، القاهرة، دار المعارف، ذخائر العرب(23). مقدمة الحاجريّ، ص ص 29 32.

(2) انظر: الحاجريّ، طه. (1962). الجاحظ_حياته وآثاره، ط1، القاهرة، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الأدبيّة، 28 - ص187 - 198

(3) انظر: عمر، فاروق نوري. (1977). العبّاسيون الأوائل، ط2 (طبعة منقَّحة)، بيروت، مطبعة جامعة بغداد. وانظر: عمر، فاروق نوري. (1982م).«الجاحظ مؤرخًا، ملاحظات نقدية حول معالجة الجاحظ للتاريخين الأمويّ والعبّاسي»، مجلة آفاق عربية، بغداد ،السنة الثامنة، العدد 4.

(4) انظر: محمد الجويلي.(1990)، نحو دراسة في سوسيولوجيا البخل: الصراع الاجتماعيّ في عصر الجاحظ من خلال كتاب«البخلاء»، الدار العربية للكتاب، تونس.؛ محمد الجويلي. (1992)، الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدس والمدنس، سراس للنشر، المؤسسة الوطنيّة للبحث العلميّ .

المقاربات السابقة لم تفرد هذه التمثيلات بالبحث والاستقصاء لاستنطاق خطاب الجاحظ السياسيّ استنطاقًا ثقافيًا يكشف عن تحيّزات الخطاب عنده.

المبحث الأول: متخيّل الدولة التأسيسيّ وذاكرتها الرمزية: كيف استطاع العبّاسيون الأوائل تأسيس متخيّلهم السياسيّ الرمزيّ وترسيخه؟

1-1 إنتاج الهيمنة العبّاسية على الطراز الفارسيّ الساسانيّ (الخليفة سلطان الله وظلّه، وخليفته على أرضه):

أسّست الدولة العبّاسيّة منذ نشوئها في مراحلها الأولى متخيّلها، وعقلها السياسي،[1] وسطوتها الرمزية الفارقة عما سبقها من عصور سياسيّة لتدشين خطاب شرعيتها المستمدة من أدبيات «الإمامة» ومن سطوة«النسب» الرمزية في استحقاق الخلافة، ومن إنتاج الهيمنة السياسيّة العبّاسية على الطراز الملكيّ الساسانيّ (الحكم المطلق).

لقد أسّس الخليفة العبّاسي الثاني أبو جعفر المنصور(136 158هـ) هذا الاستحقاق الشرعيّ لمؤسسة الخلافة العبّاسية بتفويض إلهيّ مطلق مستحق فقط للعبّاسيين دون سواهم من القرشيين، بما في ذلك العلويون. يقول المنصور في خطبة له ببغداد في يوم عرفة:«أيُّها الناسُ، إنَّما أنا سلطانُ اللهِ في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه؛ أعملُ بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه؛ قد جعلني اللهُ عليه قُفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم، وقَسْم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاءَ أن يُقفلني أقفلني؛ فارغبوا إلى اللهِ أيُّها الناسُ، وسَلوه في هذا اليومِ الشريفِ الذي وَهَبَ لكُمْ فيه من فضله ما أعلمكم به في كتابه؛ إذ يقولُ تباركَ

(1) ابتكر المفكر الماركسيّ الفرنسيّ (ريجيس دوبريه)(Regis Debray) مصطلحي«اللاشعور السياسيّ» و«العقل السياسيّ»، وذلك في كتابه(انتقاد العقل السياسيّ) (Critique of Political Reason)، وهوالمصطلح التأسيسيّ الملهم لكتابات محمد عابد الجابريّ؛ الذي استعار المصطلح من دوبريه في كتابه(العقل السياسيّ العربيّ)إنَّ«اللاشعور السياسيّ» عند دوبريه هو تلك التمثيلات الرمزية وذلك المخيال الذي يتحكم بعمق وبصورة لاواعية في الأنظمة السياسيّة، خاصة الأنظمة الاشتراكيّة التي كانت مجال دراسته وانتقاده. واستطاع دوبريه أن يحلّل هذه الأنظمة ويفكّكها، وأن يبحث حتى في الميثولوجيا الإغريقيّة عن الأنظمة السياسيّة المخبوءة في ثناياها. و«اللاشعور السياسيّ» عند ريجيس دوبريه يعني ذاكرة الدولة التأسيسيّة الاشتراكية وذاكرة الآباء المؤسِّسين التي لابدَّ من الحفاظ عليها في ذاكرة الحزب والجماعة. انظر: ريجيس دوبريه.(1986). نقد العقل السياسيّ، ترجمة: عفيف دمشقية، ط1، دار الآداب، بيروت، منشورات دار الآداب، ص ص 14،15.
وانظر:

Regis DebrayCritique of Political Reason, 1983, London, Verso Editions and NLB.

وانظر: الجابريّ، محمد عابد.(2005م). العقل السياسيّ العربيّ، محدداته وتجلياته، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة. نقد العقل العربيّ (13)، ص ص 10 14.

وتعالى:« اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُم نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإسلامَ دينًا» أن يوفقني للصواب ويسدّدني للرشادِ، ويلهمني الرأفةَ بكم والإحسانَ إليكم، ويفتحني لأعطياتكم، وقسم أرزاقكم بالعدلِ عليكم إنَّه سميعٌ قريبٌ»[1].

وكما عضّد الخلفاء العبّاسيون الأوائل استحقاقهم للخلافة شرعيًا عضّد الخطاب الأدبيّ العبّاسيَّ (شعرًا ونثرًا) صناعة مثل هذا الأدبّ السياسيّ، وهو ما سأتناوله في المحور الآتي.

1 - 2 تعضيد السلطة السياسيّة العبّاسيّة أدبيًا: أدب المعتزلة وصناعة الأدب السياسيّ العبّاسيّ:

شَهِدَ العصر العبّاسي في بداياته صعودًا كبيرًا لقصيدة المدح السياسيّة، وقد بحثت المستشرقة الأمريكيّة (سوزان بنكيني ستيتكيفتشSuzanne Pinckney Stetkevych)قصيدة المدح العبّاسية في ضوء ما أسمته «سياسة الأدب وأدب السياسة»، واعترفت بغلبة قصيدة المدح في الشعر العبّاسيّ بوصفها نوعًا شعريًا مهيمنًا[2].

لقد أنتج تحالف المعتزلة مع السلطة العبّاسيّة السياسَّية خطابًا معتزليًا لم يقتصر على توظيف العقائديّ الدينيّ لتعضيد خطاب السلطة المناوأة لسلطة رجال الحديث (السلطة النقلية من أهل السُّنة)؛ فقد وظَّف المعتزلة الخطاب الأدبيّ (شعرًا ونثرًا) لبيان مشروعية مؤسسة الخلافة العبّاسيّة التي يمثل الخليفة فيها «إمام الله على أرضه»، و«خليفته»، و«سلطانه». ويمثل الشاعر أبو تمّام (ت231هـ) خير أنموذج للشاعر العبّاسيّ المحدث الذي تمثَّل أطر المعتزلة العقلية، واستوعبها وصاغها في شعره مذهبًا كلاميًا وبديعًا.

تندرج مدائح أبي تمّام لمؤسّسة الخلافة العبّاسية ممثَّلة في المأمون والمعتصم في سياق تعضيد خطاب السلطة العبّاسية فتتحوّل قصيدة«المدح العبّاسية» إلى بلاغة تحتفي بالتضخيم والمبالغات الشعرية المجازية ومديح الفضائل الدينية. وتستوعب قصيدتا أبي تمّام«فتح عمورية» و«غلام الزمان» طقوس القصيدة المدحية الإمبراطورية التي تعيد إنتاج خطبة الخليفة العبّاسي أبي جعفر المنصور«الخليفة

(1) الطبريّ، محمد بن جرير (ت310 هـ). تاريخ الأمم والملوك، ط5، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، م4، ص533.

(2) انظر: سوزان بينكني ستيتيكيفتش. (1998م). أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة وتقديم: حسن البنا عزالدين (بالاشتراك مع المؤلفة)، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ظـلّ الله علـى أرضـه». يقـول أبـو تمّـام فـي قصيـدة «غـلام الزمـان»[1]:

اِسلَم أميرَ المُؤمِنينَ لأمـةٍ نَتَجَتْ رَجَاءَكَ والرَّجاءُ عُقامُ

إنَّ المكارمَ لِلخَليفَـةِ لـمَ تَـزَلْ واللهُ يَعلَمُ ذاكَ والأَقوامُ

كُتِبَتْ لَـهُ وَلأَوَّليـهِ وِراثـةً فـي اللَوحِ حَتّىَ جَفَّتِ الأَقلامُ

مُتَوطِّئُو عَقِبَيكَ فـي طَلَبِ العُلا وَالمَجْدِ ثُمَّتَ تَسْتَوي الأَقْدامُ

لقـد انتبـه المستشـرق الفرنسـيّ (شـارل بيـلا) إلـى الأهميـة الكبـرى التـي شـكّلها النثـر فـي خطـاب المعتزلـة العقائـديَّ والسياسـيَّ، وإلـى تلـك التحـولات الكبـرى التـي جـرت فـي وظائـف الأدب التأثيريّـة لـدى المتلقيـن، وخاصـة الخلفـاء العبّاسـيين وصعـود مؤسسـة النثـر والكتابـة الديوانيـة السـلطانية فـي عصـر لـم تعـد فيـه المركزيـة الشـعرية هـي الحاكـم المهيمـن علـى الذائقـة الثقافيّـة وتشـكّلها. لقـد أصبـح النثـر بتنويعاتـه الكثيـرة المعقـدة فـي تعدديـة أصواتـه هـو العنصـر الأدبـيّ والفكـريّ الأكثـر جذبًـا فـي هـذا المحضـن الثقافـيّ الجديـد (البيئـة العبّاسـيّة) بعـد تحوّلـه إلـى «صناعـة»[2] وإلـى خطـاب علـى درجـة عاليـة مـن التعقيـد والتشـابك مـع السياسـيّ والثقافـيّ ومـع طبيعـة التكوينـات الحضريـة العبّاسـيّة الصاعـدة آنـذاك، وهـذا مـا يقودنـا إلـى تمثيـلات السـرد السياسـيّ عنـد الجاحـظ المعتزلـيّ.

لقـد بيّنـتُ فـي هـذا المبحـث متخيّـل الدولـة العبّاسـيّة وعقلهـا السياسـيّ التأسيسـيّ متمثـلاً فـي خطـب الآبـاء المؤسسـين، ومتمثـلاً كذلـك فـي صناعـة الأدب السياسـيّ العبَّاسـيّ لتعضيـد اسـتحقاق الخلافـة. وسـأتناول فـي المبحـث الثانـي مثيـلات الغالب(السـلطة العبّاسـية) فـي خطـاب الجاحـظ السياسـيّ لبيـان تمثيـلات متخيّـل الدولـة العبّاسـيّة وعقلهـا السياسـيّ فيـه.

(1) أبو تمّام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي (ت 231هـ). ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزيّ، تحقيق: محمد عبده عزّام، م3، القاهرة، دار المعارف بمصر، ذخائر العرب (5)، ص157ص 158.

(2) شارل بيلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص388، يقول شارل بيلا:« ولئن أدّى هذا النوع من الدعاوة propagande غرضه في أيام الأمويين الذين اتبعوا سياسة مستقيمة فهو لم يعد يناسب العَّباسيين الذين أُجبِروا على القتال بأسلحة جديدة. فلو سلَّمنا بأنَّ الشعر في أوائل القرن الثالث للهجرة قد حافظ على مكانته وتأثيره في بعض العناصر العربيّة فهو لم يعد يؤثِّر التأثير ذاته في المسلمين الأعاجم الذين هم أكثر استجابة للبراهين العقلية، ثم إنَّ الشعر قد أخذ حينئذ يفقد مراكزه تجاه النثر الناشئ.

المبحث الثاني: تمثيلات السرد السياسيّ في خطاب الجاحظ (متخيّل بني العبّاس/سرديات الغالب):

2 - 1 إشكالية الكاتب والسلطة: تفكيك سطوة الكتاب الرمزية: «رسالة ذمّ أخلاق الكتاب».

إنَّ ثمّة مفارقة كبرى في حياة الجاحظ هي أنه ذمَّ أخلاق الكتاب وهي مفارقة تاريخية وفكرية كبرى لكونه اندرج في خدمة السلطة السياسية العبّاسية في كتاباته[1]. لقد استعان الجاحظ بحجاج منطقيّ في تصديره لرسالته «ذمّ أخلاق الكتاب» ردًا على متلقٍ ضمنيّ لم يصرح الجاحظ باسمه كعادته في بعض كتبه، وخطاب هذا المتلقيّ الضمنيّ كان يتضمن الإشادة «بأخلاق الكتاب وأفعالهم وفضائلهم» مما استدعي من الجاحظ خطابًا ناقضًا لخطاب المدح هذا. وعلى نقيض رسائله الأخرى التي اشتملت على ذكر الشيء ونقيضه ببيان محاسنه ومساوئه في آن واحد ثم الاحتجاج لأحدهما كان خطاب الجاحظ الحجاجيّ في هذه الرسالة مركّزًا على خطاب الذم والنقائص؛ لتفكيك سطوة هؤلاء الكتاب الرمزية والاعتبارية. يقول الجاحظ في مقدمة الرسالة:« ولستُ أدعُ مع ذلك توقيفكَ على موضع زَللك في الاحتجاجِ، وتنبيهكَ على النكتةِ من غَلطك في الاعتلالِ، بما لايمكن السامعَ إنكارُه، ولاينسَاغُ له إبطاله. وأبيِّن مع ذلك رداءة مذاهب الكتاب وأفعالهم، ولؤم طبائعهم وأخلاقهم»[2].

يرتكز خطاب الجاحظ في رسالته عن ذمّ الكتاب على تفكيك أطروحة الخطاب المادح لفضائلهم ومحاسنهم بخطاب حجاجيّ وبدعوى حجاجية؛ ففي مقابل الخطاب المادح لهم تأتي الرسالة في سياق الخطاب الناقض لأطروحة المدح. إذن هذه الرسالة مزدوجة البناء قائمة على تقديم أطروحة الخصم(المادح)، ومن ثمَّ تقويض أطروحته ونقضها.

وفي مفارقة تاريخيّة كبرى ينعت الجاحظ «الكتاب الديوانيين» بأنَّهم في موضع التابع وموضع الخديم يقول الجاحظ:« ومع ذلك إنَّ سِنخ الكتابة بُنِي على

(1) انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت255هـ). البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط1، بيروت، دار الجيل، ج3،ص374 ص375 وقد جاء الخبر نفسه مع اختلاف طفيف في بعض الألفاظ في: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق(ت 384هـ).(2020م)، كتاب الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له: يوسف علي طويل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية، ص292.

(2) «رسالة ذمّ أخلاق الكتاب» في:الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت 255هـ).(1399هـ / 1979م). رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج2، ص 188.

أنَّــه لايتقلَّدهــا إلاّ تابــعٌ، ولا يتولاّهــا إلاّ مــن هــو فــي معنــى الخــادم. ولــمْ نــرَ عظيمًــا قــطُّ تولَّــى كفايــة نفســه، أو شــاركَ كاتبَــه فــي عملــه. وكلُّ كاتــبٍ فمحكــومُ عليــه بالوفــاء، ومطلــوبُ منــه الصَّبــر علــى الــلأواء. وتلــك شــروطٌ متنوعــةٌ عليــه، ومِحنــةٌ مُســتكمَلة لديــه. وليــس للكاتــبِ اشــتراطٌ شــيء مــن ذلــك، بــل ينالــه الاســتبطاءُ عنــد أول الزَّلَّــةِ وإن أكــدَى، ويُدركــه العَــذْلُ بــأوَّل هفــوةٍ وإن لــمْ يــرضَ. يجــبُ للعبــدِ اســتزادةُ الســيِّدِ بالشــكوى، والاســتبدالُ بــه إذا اشــتهى. وليــس للكاتــبِ تقاضــي فائتــه إذا أبطــأ، ولا التحــوُّل عــن صاحبــه إذا التــوى. فأحكامُــه أحــكامُ الأرِقّــاء، ومحلُّــه مــن الخِدمــة محــلُ الأغبيــاءِ. ثــمّ هــو مــع ذلــك فــي الــذِّروة القصــوى مــن الصَّلــفِ، والسِّــنام الأعلــى مــن البَــذَخ، وفــي البحــرِ الطامــي مــن التِّيــه والسَّــرف. يتوهَّــم الواحــدُ منهــم إذا عــرَّض جبَّتَــه وطــوّل ذيلُــه، وعقَــص علــى خــدِّه صُدغَــه، وتحــذف الشــابورتين علــى وجهــه، أنَّــه المتبــوعُ ليــس التابَــع، والمليــكُ فــوق الملــكِ»[1].

يســتند خطــاب الجاحــظ فــي هــذه الرســالة علــى حجاجيــة الســلطة (argument d´autorité) فــي المرجعيــات التاريخيّــة والنصيّــة المعــزّزة لخطابــه؛ وهــي الحجاجيّــة التــي يكتســبها مــن «ســلطة قائلــه ومكانتــه وأهميتــه»[2]. وعنــد (شــاييم بيرلمــان) (chaim Perelmen) فــإنَّ هــذه الحجــة عمادهــا هيبــة المتكلــم ونفــوذه وســطوته ومنزلتــه فــي عيــون النــاس، ومــا يحظــى بــه مــن الثقــة والتصديــق. وهــذا الجنــس مــن المقنعــات لــه قيمــة كبــرى فــي إكســاب الأفــكار قــوّة و فــي تفنيــد الأطروحــات. واعتمــاد حجــة الســلطة يكــون باتخــاذ أعمــال شــخص أو مجموعــة مــن الأشــخاص وأحكامهــم دليــلاً علــى صحــة الأطروحــة. وينتمــي إلــى حجّــة الســلطة (الإجمــاع) و(الــرأي العــام) وآراء (الفلاســفة) و(العلمــاء) وكلام (الأنبيــاء) بــل وحتــى معتقــدات الشــيوخ و«الكهنــوت»[3]، فــإنَّ تأثيــر

(1) المصدر نفسه، رسائل الجاحظ، ج2، ص ص 190 191.

(2) محمد سالم الأمين الطلبة.(2008م). الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 131.

(3) يُنظر:- Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l'argumentation: La nou-velle rhétorique, préface de Michel Meyer, 5 ème édition. Editions de L'université de Bruxelles, 1992 - 411 - 410 p ,ونشير هنا إلى أنّ بيرلمان يدرج حجة السلطة في باب الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع، وفيه فصل أول (وجوه الاتصال التتابعي ويشمل الوصل السببي وحجة التبذير وحجة الاتجاه) وفصل ثانٍ (وجوه الاتصال التواجدي ويشمل الشخص وأعماله، وحجة السلطة والاتصال الرمزي) وقد قام عبدالله صولة بتقديم هذا =الكتاب في مقال له عنوانه: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه، ص ص 297 - 350، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، نشر جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونس I، ،لية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للبلاد التونسية، 1998 وأعيد نشر المقال في كتابه (في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 2011 فصل (مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة) ص ص 9 - 68 .
ينظر أيضًا: C.Plantin, L´argumentation, Editions du Seuil, 1996, p 88 يميز بلانتين ضربين

الشخص في طريقة تلقي الآخرين لأفعاله، يُمارس بوساطة الهيبة Le prestige، وهي ميزة هؤلاء الذين يحدثون عند الآخرين نزوعًا طبيعيًا لتقليدهم، بحيث يحاكي المرء سلوكهم ويتبنى آراءهم. ومن هنا تأتي أهمية حجة السلطة[1].»وكأنَّ الجاحظ لايطمئن إلى حجة من الحجج المقدمة إلا عندما يوردها في إطار حجة السلطة؛ «فإسناد النعوت والأوصاف وسرد الأفعال غالبًا ما يتعزّز بأصوات أشخاص ثقات يحظون بتقدير المتلقين، لأنَّ لهم سلطة معنوية(الرسول) والخلفاء الراشدون والعلماء والشعراء، تضفي القوة الحجاجيّة على الخطاب»[2].

يدعم الجاحظ خطابه الناقض لمن مدح الكتاب بحجاجية السلطة المستندة على آراء بعض الكتاب أنفسهم مثل أبي عبّاد بن يحيى الكاتب والوزير وثُمامة بن الأشرس، كما أنَّ الجاحظ يعمد كذلك إلى اعتماد أساليب المغالطة والتفنيد من خلال اللجوء إلى القياس المضمر في خطاب «السلب»؛ إذ يذكر ما أورده الزُّهريّ من أنَّ الحديث»لايعجب إلا الفحول من الرجال، ولايبغضه إلا إناثهم[3][4]. ولمَّا كان الكتاب يبغضون الحديث، فإنَّ نتيجة هذا القياس هي أنَّ الكتاب يعدمون صفة الفحولة أو الرجولة، فهم أشبه بالإناث في أخلاقهم. يقرِّر الجاحظ هذه النتيجة بقوله« ولئن وافق هذا القول من الزُّهري فيهم مذهبًا، إنَّ ذلك لبين في شمائلهم، مفهوم في إشاراتهم». لقد قدَّم الجاحظ هنا قياسًا حجاجيًا مستوفي الأطراف منطلقًا من قول الزُّهري بوصفه دعامة حجاجيّة[5].

2 - 2 تعضيد خطاب السلطة العبَّاسية واستحقاقاتها: الجاحظ يسوّغ الخلافة العبّاسيّة في ثلاث رسائل: «استحقاق الإمامة»و«الغَّباسية» و«مناقب بني العبّاس».

بيّن حمادي صمود العلاقة الوثيقة الرابطة بين النثر والسلطة السياسية؛ فقد «نشأ النثر في أحضان السلطة وفي فضاء الإدارة، وعلى هذا الأساس سيظلُّ النثر غريبًا عن ذات الأديب لأنَّه موظَّف في خدمة السلطة. لقد تحوّل الكاتب إلى صانع تركَّزت ذاته على قضايا المجتمع؛ فالجاحظ كان ناثرًا وليس أديبًا. لقد كانت كتابة النثر شاهدًا على الأحداث العظيمة والكبيرة في العالم. إنَّ كتابات الجاحظ تعرّفنا،

من حجاج السلطة: السلطة الشاهدة Autorité montrée والسلطة المستشهد بها Autorité citée

(1) الحسين بنوهاشم .(2014م). نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص79 .

(2) محمد مشبال. (2015م). خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة حجاجيّة، ط1، عمّان، دار كنوز المعرفة للطباعة والنشر،ص 184.

(3) رسالة ذمّ أخلاق الكتاب، الجزء الثاني، ص194.

(4) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.،

(5) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة حجاجية، ص188.

بلاشك، إلى اقتناعاته العقدية والفكرية، ولكنها لا تكشف عن رؤيته للعالم ولا تكشف عن أسرار روحه. إنَّها كتابة تبعث على التعجّب، تفيدنا ولكن لا تثيرنا. إنَّ تاريخ النثر العربيّ هو تاريخ قطيعة؛ فالكاتب وقع إقصاؤه وطرده من مشروعه، وكأنّه موجود خارج ذاته، وكأنّه مجرد شاهد يتفرج ويرى العالم ويصفه»[1]. لقد نشأ النثر العربيّ القديم في محضن السلطة مع كتابات عبدالحميد بن يحيى الكاتب وابن المقفع والجاحظ بوصفهم مؤسسي السرديات السلطانية العربيّة[2]. وقد سمح النثر بتعقد خطابه وقابليته لاحتواء آليات متعدِّدة من التداول السياسيّ بما في ذلك الحجاج والسجال لاحتواء الخطاب المناقض للسلطة.

يبرِّر الجاحظ وقوفه إلى جانب الدولة العَّباسيّة بقوله:« وأنا رجلٌ من بني كنانةَ، وللخلافةِ قرابةٌ، ولي فيها شُفعة، وهم بَعْدُ جنسٌ وعَصَبة»[3]. تنتمي كتابة الجاحظ خاصة في رسائله السياسيّة إلى البلاغة الرسميّة الناطقة باسم الخلافة العبّاسيّة الاعتزاليّة. ويقول جابر عصفور عن هذا النوع من البلاغة:« البلاغة الرسميّة»«البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته». ونتفهمها من حيث ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من وظائف إيديولوجيّة، تتصل برؤيا عالم ثابت لا سبيل إلى تغييره، عالم تعمل هذه البلاغة على الإبقاء على أوضاعه، بما تحدثه من مطابقة بين الكلام ومقتضى هذا العالم، فهي بلاغة تركّز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتُكتب أو تُصاغ أو تُرتجل بالقياس إلى إطار مرجعيّ، هو سلطة المؤسّسة التي تتحرك منها وبها هذه البلاغة. وهي بلاغة تتجه إلى متلقٍّ

(1) Hammadi Sammoud,
Encyclopaedia Universalis, corpus 2, Encyclopaedia Universalis, France 1988, Article Littérature Arabe prose, p 433 - أثار شارل بيلا قضية العلاقة بين الأديب والسلطان
من خلال حديثه عن (رسالة الصحابة) لابن المقفع؛ فقد تساءل بيلا عن مسوِّغات النصح، ورأى أنَّ ابن المقفع استعمل حق النصيحة المعروف لدى المسلمين (إنَّما الدين النصيحة)، وتوجّه بخطابه إلى الخليفة. يقول شارل بيلا « لم نكن نتوقع كاتبًا في القرن الثاني للهجرة يحرِّر تقريرًا محكم البناء والتنظيم، ويعلن عن مخططه ويلتزم به، إذ نجده، بعد مدحه الخليفة والثناء عليه، يسرع إلى تناول قضية الجند ويبيّن ما يجب =إصلاحه وتأثير ذلك الإصلاح الذي تنتظره الرعية»، كما بيّن بيلا أنَّ ابن المقفع في حديثه عن وجوب الطاعة من جهة الواجب الديني استعمل كلمة(الإمام). انظر:
Charles Pellat. Ibn al-Muqaffaʿ mort vers 140 / 757«Conseilleur» du Calife, G .P MAISONNEUVE ET LAROSE, PARIS 1976 (Publications du département d'islamologie de l'université de Paris-Sorbonne ,p8,11.

(2) لقد خصّص شارل بيلا مقالًا للحديث عن النثر العربيّ في بغداد عارضًا فضل ابن المقفع وسهل بن هارون وابن قتيبة في تطوير النثر العربيّ مبرزًا إسهام الجاحظ في إكسابه نضجًا فنيًا وفكريًا، ينُظر:
Charles Pellat, La prose arabe à Baġdād
Arabica,T. 9, Fasc. 3, Volume Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Bagdād (Oct., 1962), pp. 407 - 418

(3) رسالة في مدح النبيذ وصفة أصحابه، رسائل الجاحظ، ج3، ص 128.

منفصل عن صانعها، لتحدث في هذا المتلقي تأثيرات مقصودة سلفًا، يُراد بها استمالته إلى فكرة أو رأي أو موقف لسلطة تؤكد هيمنتها. إنّها فن الإقناع بالمعنى الأرسطيّ الذي انسرب في التراث البلاغيّ»[1].

تمثل كتابة الجاحظ السياسيّة عن السلطة العبّاسيّة خطابًا عضَّد فيه استحقاق هذه السلطة السياسيّ وشرعيتها في الخلافة والإمامة؛ أيّ أنَّ تمثيلات بني العبّاس في خطابه هي تمثيلات الخلافة الشرعيّة والفتوحات العظمى التي تفوقت على الفتوحات الأخرى في تاريخ الإسلام، وبطولات الخلفاء الاعتزاليين الثلاثة (المأمون والمعتصم والواثق) لا تفوقها بطولات عربيّة إسلاميّة أخرى. لقد مجّد الجاحظ السلطة العبّاسية عندما جعلت عقيدة الاعتزال مذهبًا رسميًا لها.

2 - 3 «بنو مروان وبنو العبّاس» ذاكرة بدوية تأسيسيّة في مقابل استعجام وهجنة:

بدأ الجاحظ رسالته في «مناقب بني العبّاس» بمقدمة منطقية (قياس منطقيّ) أراد من خلالها تسويغ حق العبّاسيين الإلهيّ في الخلافة والحكم والثناء والشرف والفضيلة، وبيان أنَّ هذا الاستحقاق لهم لكونهم خلفاء؛ فالمقدمة الصغرى هي: الخلفاء بعد الأنبياء أحقُّ الناس بالثناء والشرف والفضيلة، والمقدمة الكبرى: العبَّاسيون خلفاء، والنتيجة إذن الخلفاء العبَّاسيون أحقُّ الناس بالشرف. يقول الجاحظ:« لا نعَلْم أحَدًا بعد الأنبياء_صلواتُ اللهِ وسلامهُ عليهم_أفضلَ من الخلفاء، ولا أحقَّ بالثناءِ والكرامةِ والرفعةِ والفضيلةِ. وإنَّما غايةُ الناسِ، ومنتهى شرفِ المتشرِّفِ أن يخدمهُم ويتّصلَ بهم، فكلُّ علمٍ لا يَرفعونَه مُتَضَعٌ، وكُلّ حِكْمةٍ لا ينُبهونها خاملةً، وكّلُّ سوقٍ لا تنَفقُ عندَهُم كَاسِدةٌ»[2].

يعقد الجاحظ مقارنة بين دولتين، الدولة الأموية التي بادت وانتهت(الآفلة) والدولة العبّاسية القائمة، وتكاد المقارنة تميل إلى ترجيح دولة بني العبّاس في تلك الجملة الشرطية التي أوردها الجاحظ، وجعل فيها «مناقب ملك من ملوك بني العبّاس» تتفوق على «مناقب جميع من ولد مروان وأبوسفيان». إنَّ الذي جعل دولة بني مروان تتفوَّق على دولة بني العبّاس هي تلك الذاكرة الشعرية المجازية التأسيسيّة التي صنعت لدولتهم أنموذج التفوق والريادة والبطولة» وفقًا

(1) جابر عصفور.(1992م).« بلاغة المقموعين». مجلة ألف، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد12، ص6«المجاز والتمثيل في العصور الوسطى».

(2) رسالة جديدة في مناقب خلفاء بني العبّاس (دراسة وتحقيق). (1422 1423هـ / 2001 2002م)، تحقيق: محمد محمود الدروبي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الكويت، جامعة الكويت، الرسالة 187، الحولية الثانية والعشرون،ص 61.

للذائقة العربيّة الصحراوية، فكُتِبَ لها بذلك حال الخلود والتأبيد، في الحين الذي حال فيه «استعجام الدولة العبّاسية وهُجنتها الفارسيّة» دون تأسيس هذه الذاكرة الرمزية التأسيسيّة. إذن شكّلت دولة بني مروان وجودًا وتحقّقًا مجازيًا في تلك الذاكرة العربيّة الصميمة. يقول الجاحظ:« ولولا أنّ دَولةَ بني العبّاسِ صَارتْ عَجميّةً خُراسَانيّةً، وكانتْ دولةُ بني مَرْوان عربيّةً أعْرابيّةً، في أجنادٍ شامِيّةٍ، والعربُ أوعى لِما تَحْفَظُ وتَصْنَعُ، وأحْفَظُ لما تَأتي، ولها الأشْعارُ التي تُقيدُ عليها مآثرَها، وتُخَلّدُ لها مَحاسنَها، فثَبَتَ بذلكَ لبني مَرْوان شرفٌ كبيرٌ، ومجدٌ تَليدٌ، وتدابير لا تُحْصى، لأرَبى مَناقبِ ملكٍ من مُلوكِ بني العبَّاسِ على مناقب جَميعِ مَنْ ولَدَ مَرْوان وأبو سُفْيان»[1].

تكون الذاكرة «الخُراسانيّة» التي حفظت فضائل بني العبّاس وشريف أفعالهم وبطولاتهم وصنائعهم هي الذاكرة التي ستتفوّق على ذاكرة بني مروان التأسيسيّة في الثقافة العربيّة وفي المتخيّل العربيّ، كما يرى الجاحظ، وينحاز الجاحظ إلى «الذاكرة الخُراسانية» رغم قصر حقبتها على المرحلة الانتقالية بين دولتين. يقول الجاحظ:« ولولا أنَّ أهلَ خُراسانَ حَفِظُوا على أنفُسِهم وقائعهمُ في أهلِ الشامِ، وتَدْبيرَ مُلُوكِهم، وسِياساتِ كبرائهم، وماجرى في ذلك مِن فرائدِ الكَلامِ، ومِنْ شريفِ المعاني، كان فيما قال المنصورُ وفَعَلَ في أيامِه، وما أسّسَ لِمَنْ بعَدهُ، ما يفي بجماعةِ مُلُوكِ بني مَرْوان»[2].

ينتقد الجاحظ بعض الرواة الأخباريين المعاصرين له وما صنعوه من اختلاق وتلفيق في رواية الخبر، ومنهم أبوعُبيدة النحويّ، وأبو الحسن المدائنيّ، وهشام بن الكلبيّ، والهيثم بن عديّ، في مقابل إشادته بصنيع رواة آخرين صحت روايتهم مثل العبّاس بن محمد، وعبدالملك بن صالح، والعبّاس بن موسى، وإسحاق بن عيسى، وإسحاق بن سُليمان، وأيوب بن جعفر، وإبراهيم بن السّنديّ.

إنَّ الخلفاء العبَّاسيين الذين تعرَّض الجاحظ لذكر مناقبهم في هذه الرسالة هم السفَّاح، والمنصور، والمأمون، والمعتصم، والواثق في الحين الذي غاب فيه خلفاء آخرون مثل المهدي والرشيد. ويعلِّل محمد الدروبيّ ذلك قائلاً:«وتشير هذه النتيجة إلى أحد الأسباب التي حدت بالجاحظ إلى وضع رسالته، فهو ينطلق من رؤيته المذهبيّة السياسيّة، مضمنًا رسالته مآثر الخلافة العبّاسية في طورها الاعتزاليّ، محاولاً المفارقة بين هذا الطور والطور الذي تقدمه، وهو الطور الذي أضرب الجاحظ عن سوق مآثره؛ ليبرز مدى التفوق الذي تناهت إليه الدولة العبّاسية في

(1) رسالة جديدة في مناقب خلفاء بني العبّاس، ص61.
(2) المصدر نفسه، 62.

المدة التي اعتنق خلفاؤها مبادئ المعتزلة وآراءهم في السياسة والدين»[1]، وقد أفاض الجاحظ في الحديث عن الخلفاء الاعتزاليين الثلاثة المأمون، والمعتصم، والواثق بالله.

تشتغل هذه الرسالة على تأسيس«العقل السياسيّ العَّباسيّ» من خلال «اللاشعور السياسيّ» متمثلاً في سرد احتفاليّ تمجيديّ لبطولات الخلفاء الاعتزاليين الثلاثة« المأمون، والمعتصم ،والواثق بالله». ويعتمد هذا السرد على المبالغات الكبرى التي بها تبلغ فتوحات هؤلاء الخلفاء الغاية العظمى والمبلغ الذي«لم يبلغه أحدٌ من ملوك الإسلام» كما يقول الجاحظ. إنَّ العقل السياسيّ العبّاسيّ يمثل في خطاب الجاحظ بالتركيز على هذه الحقبة السياسية الاعتزالية، ولذلك تحتفي رسالته بمناقب هؤلاء الخلفاء الاعتزاليين الثلاثة.

تصدر هذه الرسالة في بنيتها الكليّة عن مبدأ الثنائيات المتضادة، وخاصة في حديث الجاحظ وسرده لمرحلتين؛ الخليفة العبّاسيّ المأمون والخليفة العبّاسيّ المعتصم بالله؛ ففي حديثه عن المأمون يقول:« فمِنْ ذلكَ، أنّه بَلَغَ مِنْ تأنِّيهِ ورفقِه وعلمِه وحُسْنِ تخلُّصِهِ أنْ أَلَّفَ بينَ الثّلجِ والنارِ، وجَمَعَ بينَ الضّبِّ والنّونِ، لأنَّ الذي أَلفَ بين المعتزليِّ والنابتيّ، وجَمَعَ بين الأزرقيِّ والرّافضيِّ، قد ألّفَ بين الثّلجِ والنّارِ، وبينَ الضّبِّ والنّونِ[2]».

وفي سرده مناقب الخليفة العبّاسيّ المعتصم بالله يوظف الجاحظ هذه الثنائيات المتضادة«وهي الفتوح» وقد كانت للخُلفاءِ فُتوحٌ، ولكن لم يتّفق لأحدٍ مثلُ ما اتفق للمأمونِ وعبدالملك بن مَرْوان، ومُحاربتُهما إنّما كانت لمن قَصَدَ مُلكُهما، فقد بلَغا_ لعَمْري_ في ذلك مَبْلغًا لم يبلغهُ أحدٌ من مُلوكِ الإسلامِ»[3]. «وهي الفُتُوحُ التي تُسكتُ الأزْرقيّ، وتُخرسُ الرّافضيّ، وتَخْذلُ السُّنيَّ الجماعيَّ، وتَعُمُّ الأمةَ بالسرورِ، والرعيةَ بالمحبةِ والحُبورِ، وهي الفتوح التي خصّت وعمّت، واستفاضتْ وتشعّبتْ، وهي التي تصغُرُ معها كبأُر الفتوحِ، وتَدقُّ مع بهائِها جِسامُ النعِّم، وما لها عيبٌ إلا أنَّها تضَعُ من كلِّ رفيعٍ، وتُصْغِرُ من كلِّ جسيمٍ!!! وما ظنك بأيامٍ أطلعتْ ألسنةَ المُنجمين، وحوّلت المستعجمينَ في طباعِ الناطِقين، واستوى في معرفتها العالِمُ والجاهلُ، والأقصى والأدنى!!»[4].

(1) انظر: المصدر نفسه، ص27 من مقدمة المحققٌ.
(2) رسالة جديدة في مناقب خلفاء بني العبّاس، ص ص66 - 67.
(3) المصدر نفسه، ص67.
(4) المصدر نفسه، ص69.

تصدر الثنائيات المتضادة في هذه الرسالة عن الأصول الفكرية الاعتقادية للمعتزلة، وتشتغل أطروحة هذه الرسالة على ترسيخ السلطة السياسّية العبّاسيّ سياسيًا، والاحتفاء على وجه الخصوص بالحقبة السياسيّة التي شهدت تحالُفًا سياسًيا عبّاسيًا اعتزاليًا (المأمون والمعتصم بالله والواثق بالله).

تندرج رسالتا «استحقاق الإمامة» و «العبّاسية» في الأطروحة ذاتها لإثبات حق العبّاسيين في الخلافة من ناحية الوراثة، ومناقشة الآراء المختلفة التي كانت تثيرها هذه المسألة[1]». يقول الجاحظ في رسالة العبّاسية:« والعجب أنَّا وجدنا جميعَ من خالفنا في الميراثِ على اختلافهم في التشبيهِ والقدرِ والوعيدِ يردُ كلَّ صنفٍ منهم من أحاديثِ مخالفيه وخصومه ماهو أقربُ إسنادًا وأصحُّ رجالاً و أحسنُ اتصالًا، حتى إذا صاروا إلى القولِ في ميراثِ النبي صلى الله عليه وسلم نسخوا الكتابَ، وخصوا الخبرَ العامَ بما لايداني بعضَ ماردوه وأكذبوا قائليه، وذلك أنَّ كلَّ إنسانٍ منهم إنّما يجري إلى هواه، ويصدِّقُ ما وافق رِضاه»[2].

وفي رسالة «استحقاق الإمامة» يشتغل الحجاج الجاحظيّ على التدرّج المنطقي بحجاج افتراضي يتخذ وتيرة واحدة «وذلك أنَّا سألنا العلماء والفقهاء وأصحاب الأخبار وحُمَّال الآثار، عن أول الناس إسلامًا، قال فريق منهم: عليّ». وكذلك إذا سألناهم عن الذابين عن الإسلام بمهجهم، وإن نحن سألناهم عن الفقهاء، وإن نحن سألناهم عن أهل الزُّهاد وأصحاب التقشف»[3]، وتكون الإجابة عن هذه الأسئلة كلّها أفضلية الإمام علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه. وهي أفضلية يُراد بها في خطاب الجاحظ محوّ شرعية الخلافة الأموية في مقابل الانحياز إلى العلويين والعبّاسيين.

لقد عضّد خطاب الجاحظ السياسيّ استحقاقات السلطة العبّاسيّة وشرعيتها خاصة في رسائله الثلاث «استحقاق الإمامة»«العبّاسيّة»و«مناقب بني العبّاس» من خلال التمثيلات الثقافيّة والآليات الحجاجيّة التي وظّفها محاجّة السلطة التي يُقصد منها الهيمنة على الخطاب وامتلاكه من خلال شرعية صدوره عن مرجعيات معتمدة في مقابل نقض خطاب الآخر المعارض وتقويضه.

(1) طه الحاجريّ، الجاحظ - حياته وآثاره، ص 193.
(2) رسالة«العبّاسية» في: الجاحظ (1933)، رسائل الجاحظ وهي رسائل منتقاة من كتب للجاحظ لم تُنشر قبل الآن، تحقيق: حسن السندوبي، ط1، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ص303.
(3) انظر: رسائل الجاحظ، من صدر كتابه في استحقاق الإمامة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، الجزء الرابع، ص ص 207 - 209.

المبحث الثالث: تمثيلات السلطة السياسية المغلوبة في كتابات الجاحظ المعتزليّ: بنو أمية وبنو العبّاس، سرديات المنتصر وما الذي تعنيه سلطة مغلوبة لسلطة غالبة؟

3 - 1 مقدمات تأسيسيّة:

دشَّن خطاب الجاحظ السياسيّ المتمثِّل بصورة خاصة في رسائله السياسيّة والكلاميّة خطاب تأسيس السلطة العبَّاسيّة وتمكينها بوصفها «الخلافة الشرعيّة»، وبوصف الخليفة العبّاسيّ «ظلّ الله وسلطانه على أرضه» وصاحب الحق والتفويض الإلهيّ في الحكم. بمعنى أنَّ خطاب الجاحظ أعاد إنتاج خطاب السلطة العبَّاسيّة التأسيسيّ الذي وجدناه عند خلفائها الأُول، وخاصة خطبة الخليفة العبَّاسي الثاني أبي جعفر المنصور التي كانت ميثاقًا سياسيًا تكوينيًا تأسيسيًا لخلافة عبّاسية مطلقة. لقد أُعيد إنتاج هذه الخطبة التأسيسيّة بأمثولتها ومضامينها السياسّية في الخطاب الأدبيّ الرسميّ العبّاسيّ (شعرًا ونثرًا)، وإن كان الخطاب النثريّ بتنويعاته المعقدة وبتوفره على طاقات هائلة من الحجاج والسجال هو الخطاب الأقدر والأكثر تمثيلاً لمثل هذا التمكين السياسي العبّاسيّ. لقد تفوّق خطاب الجاحظ في تمكين السلطة العبّاسيّة وفي خلق أنموذج الملك العبّاسيّ على الطريقة الفارسيّة على قصيدة المدح العبّاسيّة التي لم تصل إلى تعقيد الخطاب الجاحظيّ ذي الأصوات المتعددة ولا بلاغة خطابه السجالي.

لم يقتصر الجاحظ على ترسيخ إنتاج الهيمنة العبّاسيّة والخليفة العبّاسيّ المقدس على الطراز الساسانيّ، وإنَّما استحضر في المقابل هذه المفارقة السياسيّة الكبرى(زعيم وخليفة عبّاسيّ مقدس في مقابل زعيم وخليفة أمويّ مدنس). وفي مقابل ترسيخ سلطة سياسيّة حديثة النشأة نسبيًا هي السلطة العبّاسيّة التي لم يمضِ عليها أكثر من قرن لجأ الجاحظ إلى طمس سلطة سياسيّة سابقة هي السلطة الأموية وتشويهها موظِّفًا آليات «العنف الرمزي»[1] وآليات توظيف «الذاكرة التاريخيّة.»وتتضح هذه المفارقة التاريخيّة السياسيّة الكبرى في رسائله السياسيّة والكلاميّة بصورة أكبر من هذه التمثيلات في كتبه الأخرى مثل «البيان والتبيين»و«الحيوان»و«البخلاء» وغيرها. فما الذي تمثله سلطة مغلوبة«بني أمية من تهديد لسلطة سياسيّة قائمة آنذاك»الخلافة والسلطة العبّاسيّة في كتابة الجاحظ»؟

(1) يقول (بيير بورديو) (Pierre Bourdieu):«وبالفعل فإنَّ هذا النوع من العنف لايمكن أن يُمارس إلا على ذوات عارفة تنطوي أفعال معرفتها، لما فيها من تحيّز وتشويه على اعتراف ضمني بالهيمنة التي يقتضيها الجهل بالأصول الحقيقية للهيمنة». انظر: بيير بورديو.(2007م). الرمز والسلطة، ترجمة: عبدالسلام بنعبدالعالي، ط3، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ص13.

وكيف يكتب«الغالب المنتصر» العبّاسيّ تاريخ الآخر المغلوب»«بني أمية»؟ وما الآليات السردية التي لجأت إليها سلطة سياسيّة غالبة« بنو العبّاس» لطمس سلطة سياسيّة بائدة ومغلوبة«بني أمية»؟

بيّن محمد القاضي الأدلجة السياسيّة الكبرى التي خضعت لها أخبار الأمويين التي دُوِّن معظمها في عصر تالٍ هو العصر العبّاسي. يقول محمد القاضي:« إنَّ هذه الأخبار وما جرى مجراها قد صُنِعَت في عهد الدولة العَّباسيّة، وصنعها مناوئو الأمويين، وصاغوها صياغة لا تدع لسامعها أو قارئها شكًا في مقصدها. ولذلك جاءت تلقينية لا يشغل فيها الراوي نفسه باصطناع الحيل أو الاجتهاد في الفن. حتى إنَّنا نعرف منذ عهد معاوية ما سيحدث للسلالة السفيانيّة، لا، بل نعرف أنَّ العبَّاسيين ذوي الرايات السود سيخرجون من خراسان وعلى يدهم ستكون نهاية الحكم الأمويّ»[1]. ومن الآليات التي وظَّفها الجاحظ لتمثيلات السلطة المغلوبة (بني أمية) في خطابه الآليات الحجاجيّة السردية والتنصيص السياسيّ وتملّك التاريخ وتملك الآخر من خلال تأسيس ذاكرة وطمس أخرى.

3 - 2 محاجّة المناقضة «فضل هاشم على عبد شمس»:

تصدر رسالة «فضل هاشم على عبد شمس» من محاجّة المفاخرة والمنافرة والمناقضة في خطاب يشتغل فيه الجاحظ على أدلجة التبرير للاستحقاق السياسيّ العبّاسيّ من خلال دحض أطروحة الخصم«أنصار بني أمية» وتقويضها، ولا تخلو هذه الرسالة من تحيّزات الخطاب السياسيّ الجاحظيّ. وتمثل الوظائف التداوليّة للتخاطب السياسيّ وأبعادها الحجاجيّة في هذه الرسالة من محاجّة المناقضة و محاجّة الشاهد، والحجاج بالفضائل والانفعالات خطاب هذه الرسالة وبنيتها.

تنطلق أهمية هذه الرسالة من كونها اشتملت على بنية (خطاب سجاليّ) Polemic Discourse يتمثل في خطابين حجاجيين؛ الخطاب الأول هو خطاب العارض«المحاجّ»(الجاحظ وبني هاشم)؛ وهو خطاب يندغم في محاجّة السلطة العبّاسيّة السياسيّة المتحالفة مع المعتزلة، أمّا الخطاب الآخر وهو خطاب«المعترض»المحاجَّ له، وهو خطاب مناصري الدولة الأموية البائدة، ويمثل لهم الجاحظ بكلمة «قالوا» في إحالة ضمير واو الجماعة عليهم. (النابتة=عامة أهل بغداد).

إنَّ هذه الرسالة تصدر عن أطروحتها الكبرى«خطاب استحقاق العبّاسيين الخلافة»؛ وهي أطروحة لم يصرِّح بها الجاحظ في خطاب مباشر، وإنّما تعضدها

(1) محمد القاضي. (1998م). الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السردية العربية، ص 656.

بنيـة الرسـالة الحجاجيّـة كلّهـا. فـي الحجـاج، كمـا يذكـر بيرلمـان، لا يصـرّح المتكلـم (المحـاجّ) دائمًـا بالمقدمـات، وحتّـى إن افترضنـا التصريـح بهـا فإنَّـه قلّمـا يعبـر عنهـا أو يعرّفهـا بطريقـة متفـق عليهـا، فحقـل الاسـتعمال وشـروطه يتغيـران بحسـب الظـروف، وفـي إطارهـا تـدور أحـكام المشـاركين قراراتهـم/ وهـم يتواجهـون ويتخاصمـون»[1]. إنَّ المسـكوت الـذي يريـد الجاحـظ بيانـه فـي هـذه الرسـالة هـو خطـاب اسـتحقاق العبَّاسـيين وحدهـم للخلافـة ف « بنـو العبّـاس هاشـم قريـش». إذن بنـو العبّـاس أشـرف مـن بنـي أميـة وأكثـر اسـتحقاقًا للإمامـة والخلافـة، وبنـو أميـة خـارج الخلافـة الشـرعيّة وليسـوا أهـلاً لهـا. يقـول الجاحـظ عـن بنـي هاشـم«العبّاس» فـي فخرهـم علـى بنـي أميـة ويفخـرون عليهـم أيضًـا بأنهـم ملكـوا بالميـراث وبحـق العصبـة والعمومـة، وأنَّ ملكهـم فـي مغـرس نبـوة»[2]. يعيـد الجاحـظ فـي هـذه الرسـالة إنتـاج خطبـة أبـي جعفـر المنصـور فـي شـرعية حكـم بنـي العبّـاس، وكونهـم المسـتحقين الحقيقييـن للخلافـة فـي مقابـل نفي«بنـي أميـة» عـن هـذا الاسـتحقاق الشـرعيّ.

أساليب المغالطة وكشف التناقض في دعوى الخصم في الرسالة:

(محاجّـة التناقـض وعـدم الاتفـاق) Contradiction et incompatibilité) فـي الرسـالة:

تنتمـي هـذه المحاجّـة إلـى مـا أسـماه بيرلمان)الحجـج شـبه المنطقيّـة (Arguments quasi logiques)، وسُـميت كذلـك لأنّ لهـا قـوة إقناعيـة آتيـة مـن جهـة مشـابهتها الطرائـق الشـكلية والمنطقيـة والرياضيـة مـن دون أن تكـون مـن جنسـها، وفـي هـذا مـا يثيـر الاعتـراض عليهـا؛ لأنّ المجهـود المبـذول فـي بنـاء الاسـتدلال جهـد غيـر شـكليّ محـضّ non formel؛ إذ لهـا صـورة الاسـتدلال غيـر أنّهـا ليسـت فـي صرامتـه وقوتـه، لذلـك أسـماها بيرلمـان (حججًـا شـبه منطقيّـة)[3].

ويتمثـل التناقـض فـي إثبـات قضيـة ونفيهـا فـي النّظـام نفسـه. والإثبـات والنفـي فـي النظـام نفسـه يكشـف عـن تناقـض فـي ذلـك النظـام ويُفقـده فعاليتـه وإجرائيتـه. إنَّ المقصـود بالتناقـض contradiction هـو أن تكـون هنـاك قضيتـان propositions فـي

(1) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique, 263.

(2) رسالة فخر هاشم على عبد شمس في: رسائل الجاحظ وهي رسائل منتقاة من كتب للجاحظ لم تُنشر قبل الآن، تحقيق: حسن السندوبي، ص77.

(3) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique, préface de Michel Meyer, 5 ème édition. Editions de L’université de Bruxelles, 1992,p 262

نطـاق مشـكلتين إحداهمـا نفـي للأخـرى ونقـض لهـا. وعـدم الاتفـاق incompatibilité أو التعـارض بيـن ملفوظيـن: يتمثـل فـي وضـع ملفوظيـن علـى محـك الواقـع والظـروف أو المقـام لاختيـار إحـدى الأطروحتيـن وإقصـاء الأخـرى لأنَّهـا خاطئـة. والتناقـض يحـدث داخـل النظـام الواحـد المشـكلن. أمَّـا التعـارض فيحـدث فـي علاقـة الملفـوظ بالمقـام. وإذا حصـل التناقـض بيـن القضيتيـن المجردتيـن داخـل النظـام المشـكلن حصـل مـا يُسـمَّى بالخـور / العبـث absurde، وإذا حصـل التعـارض بيـن القاعدتيـن فـي ضـوء المقـام الـذي يشـملهما (تـردان فيـه) حصـل مـا يسـمى بالسـخرية/ الاسـتهزاء ridicule. وحسـب بيرلمـان أنَّ سـلاح الحجـاج هـو الهـزء le ridicule وليـس العبـث لأنَّ العبـث مجالـه القضايـا المنطقيـة المجـردة، والهـزء مجالـه المقـال فـي علاقتـه بالمقـام. وسـبيل الحجـاج إماطـة اللثـام عـن التعـارض فـي أطروحـات الخصـم، وأنَّ الخصـم يبحـث عـادة عـن مواطـن الهـزء فـي خطـاب خصمـه أي مواطـن التعـارض[1].

يسـلك الحجـاج مسـلكًا مخصوصًـا متواتـرًا يسـعى مـن خلالـه لإظهـار تهافـت أطروحـات الخصـوم بالتركيـز علـى مـا فيهـا مـن تعـارض وعـدم اتفـاق. وهـو مـا يسـتدعي إقصـاء أطروحـة وترجيـح أخـرى أو إبـداء حكـم عليهمـا معًـا[2]. لقـد تحـدَّث بيرلمـان عـن تقنيـات إزالـة التعـارض، وأشـار إلـى أهميـة الخيـال و الكـذب و الصمـت لرفـع عـدم التوافـق/ الاتفـاق La fiction, le mensonge, le silence. [3] إنَّ المنافـق أيضًـا Hypocrite يسـاعده سـلوكه وخلقـه علـى تجنـب عـدم التوافـق، يسـتعمل نمطًـا مـن السـلوك موافقًـا (مـن قـال إنَّ النفـاق مذمـوم؟)، والنفـاق عملـة ثمينـة لتحقيـق اتفاقـات جديـدة[4] .

إنَّ الخطـاب السياسـيّ هـو خطـاب إقناعـيّ فـي المقـام الأول ذو طبيعـة نفعيـة؛ وهـذا مـا يسـتدعي فيـه توظيـف أسـاليب التضليـل والمغالطـة واسـتدراج الخصـوم لسـلب حججهـم و«تهويـن الخصـم بـكلام لا يراعـي حرمـة أو ذمامًـا وببلاغـة متسـلطة متوحشـة،

(1) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique,p262
راجع ترجمة: عبدالله صولة (1998م). «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج_ الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتيكاه في كتاب: أهم نظريات الحجاج من التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم،جامعة الآداب والعلوم الإنسانية، تونس،1، كلية الآداب، منّوبة. ،ص ص 328 - 329.

(2) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique,p 268.

(3) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique, p 270.

(4) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca; Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique, p270.

لا تستنكر تزوير خطاب الخصم وتحريفه».[1] إنَّ محاجّة المناقضة عند الجاحظ في هذه الرسالة تبرز في بيانه تهافت دعوى «بني أمية=عبد شمس» بالشرف والسؤدد؛ فهم يدعون الشرف ثم يقرون بخلاف ذلك. يقول الجاحظ« قال أبو عثمان: وقد أقرَّ معاويةُ على نفسه ورهطه لبني هاشم حين قيلَ له: أيُهما كان أسودَ في الجاهليةِ، أنتم أم بنو هاشم؟ فقالَ: كانوا أسودَ منا واحدًا، وكنا أكثرَ منهم سيدًا. فأقرَّ وادعى، فهو في إقراره بالنقصِ مخصومٌ وفي ادعائه بالفضلِ خصيمٌ. وقالَ جحش بن رئاب الأسدي حين نزلَ مكةَ بعد موتِ عبد المطلب والله لأتزوجنَّ ابنة أكرم أهلَ هذا الوادي ولأحالفنَّ أعزهم. فتزوجَ أميمةَ بنت عبد المطلب وحالفَ أباسفيان بن حرب. وقد يمكنُ أن يكونَ أعزهم ليسَ بأكرمهم، ولا يمكنُ أن يكونَ أكرمهم ليسَ بأعزهم. وقد أقرَّ أبوجهل على نفسه ورهطه من بني مخزوم حين قال: تحاربنا نحن وهم حتى إذا صرنا كهاتين جاءنا نبيّ فأقرَّ بالتقصير ثم ادعى المساواةَ، ألا تراه كيفَ أقرَّ أنه لمْ يزلْ يطلبُ شأوهم ثم ادّعى أنَّه لحقهم فهو مخصومٌ في إقراره، خصيمٌ في دعواه»[2].

ونحن لا نلمح جواب المحاجّ له «بني أمية» إلا من خلال رسائل الجاحظ نفسه، وبخاصة هذه الرسالة ذات الأهمية الاستثنائية. إذن غُيِّبَ صوت الخصم ولم يُعلن عنه إلا من خلال كتابة الجاحظ نفسه وليس من خلال رسالة مستقلة يقوم فيه أنصار بني أمية بالسجال مع خطاب العبّاسيين. إذن احتوى خطاب الجاحظ خطاب بني أمية«الخطاب المناقض»، وكان سرده واحتواؤه مقدمة منطقية أولى لدحضه وتقويضه جريًا على عادة الجاحظ السجاليّة في إبراز الشيء ونقيضه. وتشتمل (مغالطة الشخصنة) عند الجاحظ في هذه الرسالة على سبّ الخصم ووصفه بالكفر وتبديل شرائع الإسلام وإخراجه من سمات المروءة العربيّة الأصيلة، ووصف بعض خلفاء بني أمية بالبخل.

إنَّ الخطاب الآخر المناقض لأطروحة بني هاشم هو خطاب بني أمية الذي يبرز فضائلهم؛ فدهاة العرب من بني أمية والدهاة الأربعة: معاوية بن أبي سفيان، وزياد، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة. وبنو أمية هم أهل الفصاحة والبلاغة»بلاغة معاوية، وأهل الشرف، والجمال، والحسن، وأهل الفتوح، وأهل الفقه، والعلم، والتفسير، والتأويل، والنجدة، والبسالة، والشجاعة، والشرف، والفخر، والجمال، والكمال، وفي البسطة في الجسم، وتمام القوام[3]. وهم فقط دون سواهم

(1) عبدالله البهلول. (1437هـ / 2016م) .الحجاج الجدلي، حصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليونانيّ والعربيّ، ط1، عمّان، كنوز المعرفة، ص11.
(2) رسالة فضل هاشم على عبد شمس في: رسائل الجاحظ، تحقيق: حسن السندوبي، ص 75.
(3) انظر: رسالة فضل هاشم على عبد شمس.

ملـوك العـرب، ويأتـي الشـاهد الشـعريّ مُعضِّـدًا هـذه الأطروحـة[1]:

مانقمـوا مـن بنـي أميةَ إلا أنّهَم يحلمون إن غضبوا

وأنّهم معدنُ الملـوكِ فما تصلـحُ إلا عليهم العربُ

3 - 3 آليـات التنصيـص السياسـيّ فـي «رسـالة فـي النابتـة» والخـوف مـن اسـتنهاض سـلطة مغلوبـة (بنـي أميـة):

تشـكَّلت فـي العصـر العبَّاسـيّ فـي بداياتـه حركـة كبـرى لتدويـن ثقافـيّ متسـع كان صـادرًا عـن حمـولات ثقافيّـة صاغتـه وقولبتـه، وأعـادت إنشـاءه بمـا يتناسـب مـع خطـاب السـلطة السياسـيّة العبَّاسـية خاصـة «التنصيـص السياسـيّ الـذي اختلفـت مصـادره عـن العصـر الأمـويّ. فـإذا كان هـذا الخطـاب قـد صاغتـه وقولبتـه السـلطة الأمويـة الحاكمـة، وفـي المقابـل صاغتـه أيضًـا جماعـات المعارضـة مـن زبيريين وشـيعة وخـوارج ومرجئـة فـإنَّ التنصيـص السياسـيّ فـي العصـر العبّاسـيّ كان صـادرًا ومنبثقًـا عـن خطـاب السـلطة العبّاسـيّة الحاكمـة بمـا فـي ذلـك أحاديـث التنصيـص السياسـيّ لتمكيـن سـلطة بنـي العبّـاس وتشـويه سـلطة بنـي أميـة[2].

تشـكّل رسـالة« فـي النابتـة» وعنوانهـا فـي الأصل«رسـالة لأبـي عثمـان بـن عمـرو بـن بحـر الجاحـظ إلـى أبـي الوليـد محمـد بـن أحمـد بـن أبـي دؤاد فـي «النابتـة» مجـالاً أساسـيًا لتمثيـلات سـلطة سياسّـية مغلوبة«بنـي أميـة» فـي تبئير«وجهـة نظـر» سـلطة سياسـيّة غالبة«بنـي العبّـاس». وبخـلاف رسـالة الجاحـظ فـي بنـي أميـة أو رسـالة« فضـل هاشـم علـى عبـد شـمس» التـي احتـوت فـي جزئهـا الأخيـر علـى خطـاب سـجاليّ بيـن نظيريـن متنافريـن فإنَّنـا فـي هـذه الرسـالة لا نسـتمع سـوى إلـى صـوت واحـد فقـط هـو صـوت السـلطة الغالبـة وكتابتهـا. وبالتالـي فـإنّ الخطـاب الـذي يسـتحوِّذ علـى هـذه الرسـالة هـو محاجّـة «السـلطة» بآلياتهـا المتعـددة مـن تمركـز الـذات السـاردة فـي مقابـل إقصـاء الـذات الأخـرى وطمسـها وتغييبهـا ومحوهـا وإلغائهـا، ومغالطتهـا بالتجهيـل والتفنيـد.

يسـتدعي الجاحـظ فـي هـذه الرسـالة حجاجًـا تاريخيًـا يعضِّـد بـه محاجّـة السـلطة فـي خطابـه السياسـيّ الثقافـيّ الفكـريّ. إنَّ أزمنـة الفتـن والحـروب المتصلـة تُلصـق بالسـلطة السياسّـية البائـدة، كمـا أنَّ زمـن الحكـم المطلـق المسـتبد علـى الطـراز

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) خضع بعض شراح صحيح البخاري إلى تفسير بعض الأحاديث تفسيرًا سياسيًا، ومن ذلك على سبيل المثال الباب الثالث من أحاديث الفتن عند البخاري الذي عنونه ب، الذي:« باب قول النبي صلى الله عليه وسلم هلاك أمتي على يد أغيلمة سفهاء. يقول عبدالجواد ياسين. (2000م). السلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السلفيّ بين النص والتاريخ، ط2، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،ص 302.

الكسرويّ والقيصريّ لم تدشنه سوى تلك السلطة السياسيّة البائدة«بني أمية»، كما يرى الجاحظ. يقول الجاحظ: ثم مازالت الفتن متصلة، والحروب مترادفة، كحرب الجمل، وكوقائع صفّين، وكيوم النهروان، وقبل ذلك يوم الزَّابوقة وفيه أُسِرَ ابن حنيف وقُتِلَ حُكَم بن جَبلة»[1].« فعندها استوى معاوية على المُلك، واستبدَّ على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سمّوه عام الجماعة_ وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحوَّلت فيه الإمامة ملكًا كسرويًا، والخلافة غصبًا قيصريًا، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق»[2].

وكي يعضِّد الجاحظ حجاجه بخصوص تقويض السلطة السياسيّة البائدة«بني أمية» ومحوّ خطابها السياسيّ برمته يلجأ إلى تقويض قواعد خطابها السياسيّ التأسيسيّ ومنع إحيائه« من خلال(حجاج منطقي قياس خاطئ) على أن كثيرًا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره. وقد أربت عليهم نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا فقالت» لا تسبوه فإنَّ له صحبة، وسبّ معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنة فزعمت أنَّ من السنة ترك البراءة ممن مجَّد السنة»[3].

تشتغل «النابتة» على إيقاظ ذاكرة سياسيّة بائدة واستنهاضها«السلطة الأموية»، ولا يصلنا سوى صوت النابتة مقوَّضًا تقويضًا جاحظيًا. إذ اشتغل الجاحظ في هذه الرسالة على تفكيك الخطاب السياسيّ الناشئ آنذاك، وهو الخطاب المضاد بقوة لخطاب السلطة العبّاسيّة السياسيّة؛ ففي مقابل خطاب التأسيس والتمكين السياسيّ العبّاسيّ يقف خطاب «النابتة» أو عامة أهل بغداد في الدفاع بشراسة منقطعة النظير عن السلطة الأموية وتطهير ذاكرتها السياسية من أيّ تشويه أو تلفيق أحدثه خصومها بعد زوالها. ولعلَّنا نتساءل ما الذي تشكّله سلطة سياسيّة بادت وانتهت لسلطة سياسية لا تزال قائمة وفي أوج قوتها؟! إنَّ انحياز عامة بغداد وتحزّبهم مع بني أمية واستحضارهم ذاكرتها السياسيّة وعقلها السياسيّ للاحتفاء به كان يمثل نوعًا من معارضة رمزية ضد السلطة السياسية العبّاسية المتحالفة مع المعتزلة خاصة في عهد الخلفاء الاعتزاليين الثلاثة(المأمون والمعتصم والواثق بالله)[4].

(1) رسالة في النابتة، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ج2،ص 10.
(2) رسالة في النابتة، ج2، ص ص10 - 11.
(3) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 12.
(4) «نضجت فكرة السفيانيّ» (نسبة إلى أبي سفيان والد معاوية)، وهي الفكرة التي ستقوم عند العاطفين على الأمويين من أهل السنة مقام فكرة«المهدي» عند الشيعة. لقد تعاطفت الكثير من القبائل العربية مع بني أمية بعد المصير الذي آلت إليه دولتهم والمجازر التي تعرّضوا لها على يد العبّاسيين، وقد تبلور هذا العطف على مستوى الرمز في شعار «السفياني المنتظر» الذي سيقوم لإعادة الملك إلى بني أمية». انظر: الجابريّ، المثقفون في الحضارة العربيّة، ص ص.93 - 97.

3 - 4 تملّك التاريخ وتملك الآخر في خطاب الجاحظ السياسيّ: تأسيس ذاكرة وطمس أخرى: (العَّباسيون/ الأمويون):

بيّن (بول ريكور) (Paul Ricoeur) السرد الانتقائيّ الذي تلجأ إليه الذاكرة المؤدَّلجة عندما تعيد صياغة عناصر من الماضي وفقًا لأرشفتها وهذا ما أسماه ب«أدلجة الذاكرة» الذي تعمل فيه الإيديولوجيا بوصفها خطابًا تبريريًا للسلطة؛ فيأتي حبك سردية القصص التأسيسّية بما في ذلك قصص المجد والإذلال التي تغذي خطاب التملق والخوف، وبالتالي تأتي إساءات استعمال الذاكرة المقصودة من خلال آليات التحريف والتشويه، وتكون الذاكرة المفروضة فرضًا مسلحًا بتاريخ «مسموح به»«هو التاريخ الرسميّ، التاريخ الذي يُعلَّم ويُحتفل به علنًا أمام الجميع»[1]. لقد تنبّه ريكور إلى إشكاليات التأويلات المختلفة في خطابات المؤرخين على اختلاف مرجعياتهم الآيديولوجيّة والسياسيّة والفكرية. ويأتي «تملك التاريخ» و«تملك الذاكرة الجمعية» عندما تقود قوى عليا الحبكة السردية وتفرض رواية واحدة شرعية قانونية عن طريق الترهيب أو الإغراء التخوّف أو التملق. وينشأ هنا شكل ماكر من أشكال النسيان متأتٍ من حرمان الفاعلين الاجتماعيين من سلطتهم الأصلية في أن يرووا قصصهم بأنفسهم.»[2]

كتب الجاحظ نصًا في غاية الخطورة بيَّن فيه الطمس الشامل الذي اتبعته السلطة العبّاسية السياسيّة لإلغاء الذاكرة الأموية السياسيّة بما في ذلك طمس الذاكرة التاريخية والذاكرة المادية معًا. يقول الجاحظ: «(طمس الملوك والأمراء آثار من سبقهم). والكتبُ ذلك أولَى من بُنيان الحجارةِ وحِيطان المدَرِ؛ لأنَّ من شأنِ الملوكِ أنْ يطمِسوا على آثارِ من قبلَه، وأن يُميتوا ذكرَ أعدائهم، فقد هدَموا بذلك السببِ (أكثرَ) المدنِ وأكثرَ الحصونِ، كذلك كانوا أيّامَ العجمِ وأيّامَ الجاهليّة، وعلى ذلك همْ في أيّامَ الإسلامِ؛ كما هدم عُثْمانُ صومعةَ غُمدان، وكما هدمَ الآطامَ التي كانتْ بالمدينةِ، وكما هدمَ زيادٌ كلَّ قصرٍ ومصنعٍ كانَ لابن عامر، وكما هدمَ أصحابنا بناءَ مدنِ الشاماتِ لبني مروان»[3].

والمفارقة تكمن في أنَّ الجاحظ الذي أشار في هذا النص إلى الطمس الذي اتبعه العبّاسيون ضد الأمويين، سيقوم هو نفسه باتباع آليات محكمة لتشويه الذاكرة

(1) بول ريكور.(2009م)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 143.
(2) المرجع نفسه، ص648 .
(3) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ص73.

الأمويـة وطمسـها فـي كثيـر مـن السـياقات الخاصـة بهـا فـي خطابـه السياسـيّ عنهـم. ومـن هـذه الآليـات:

1. سلب قيم المروءة العربيّة الأصيلة: الخلفاء الأمويون بخلاء:

أورد الجاحـظ فـي كتابـه «البخـلاء» بعـض البخـلاء مـن خلفـاء بنـي أميـة فـي الحيـن الـذي لـم يلحـق صفـة البخـل بـأيّ خليفـة عبّاسـي. لقـد بيّـن طـه الحاجـريّ فـي مقدمـة تحقيقـه لكتـاب «البخـلاء» للجاحـظ الأدلجـة السياسـيّة الكبـرى التـي خضعـت لهـا كتابـة المصنفـات الأدبيـة والتاريخّيـة التـي أُلِفـت فـي العصـر العبّاسـيّ. لقـد اصطنعـت الدولـة العبّاسـيّة ضروبًـا مختلفـة مـن الدعايـة، وفـي المقابـل قـام رواة الدولـة العبّاسـية بتشـويه كلّ مـا يتعلـق بالخلفـاء الأمويين مـن أخبـار[1]. وقـد أورد الحاجـريّ أخبـارًا تعـود روايتهـا إلـى الجاحـظ، وابـن الطقطقـيّ، والأصمعـيّ، والمدائنـيّ، وأبـي عُبيـدة، وهـي جميعهـا تتخـذ بعـض الخلفـاء الأمويين وعمالهـم مـادة للتنـدّر والسـخرية واتهامهـم بأنَّهـم كانـوا شـديدي البخـل. ومـن النصـوص التـي أوردهـا الجاحـظ فـي كتاب«البخـلاء» لبيـان بخـل بنـي أميـة النصـوص الآتيـة:« فأمَّـا أحاديـث الأصمعـيّ، وأبـي عُبيـدة، وأبـي الحسـن فإنـي لـم أجـد فيهـا مايصلـح لهـذا الموضـع إلا مـا قـد كتبتـه فـي هـذا الكتـاب، وهـي بضعـة عشـر حديثًـا[2]:

« وتنـاول أعرابـيٌّ بيـن يـدي سـليمان بـن عبدالملـك دجاجـة، فقـال لـه:« يكفيـكَ مابيـنَ يديـكَ ومـا يَليـك»، قـال الأعرابـيّ:« ومنهـا شـيء حِمّـى؟»، قـال:« فخذهـا لابُـوركَ لـكَ فيهـا»[3].

« قالـوا: وكان معاويـة تعجبـه القبـة، وتغـدّى معـه ذات يـوم صعصعـة بـن صوحـان، فتناولهـا صعصعـة مـن بيـن يـدي معاويـة، قـال معاويـة:« إنـكّ لبعيـدُ النجعـةِ»، قـال صعصعـة:« مـن أجـدب انتجـع»[4].

لاشـكَّ أنَّ كتـاب «البخـلاء» قـد خضـع إلـى أدلجـة سياسـيّة ثقافيّـة متمثلـة فـي تلـك الانتقائيّـة الواضحـة التـي ميّـزت تمثيـلات بنـي أميـة فـي هـذا الكتـاب رغـم إشـاراتها المعـدودة، ولكنهـا أخبـار دالـة بعمـق علـى سـيميائية التشـويه والاسـتهواء فـي تحيّـزات الخطـاب عنـد الجاحـظ[5].

(1) طه الحاجري، مقدمة كتاب البخلاء،، ص29. (بتصرّف).
(2) كتاب البخلاء، ص148.
(3) المصدر نفسه، ص 149.
(4) المصدر نفسه، ص150.
(5) انظر: محمد الجويلي. (1990م) نحو دراسة في سوسيولوجيا البخل، الصراع الاجتماعيّ في عصر الجاحظ من خلال كتاب«البخلاء»، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب.

2. المغالطات السياسيّة و نسق الاستدراج: سياق الاستهجان:

بحث (غريماس) (Algirdas Gulien Greimas) سيميائية الأهواء مبّينًا «الامتلاك الحصري» الذي يقوم به الغيور للامتلاك والحصرية. ولذلك سيكون الامتلاك هو « القدرة على استعمال ما في ملكيتنا»، وبذلك فهو يحيل على «استحوذ»«استخدم»«استمتع». إنَّ ذات الامتلاك ليست ذاتًا للفعل غايتها الاتصال، ولكنها ذات متصلة تهدف إلى الاستمتاع بالموضوع»[1]. و«الريبة» عند غريماس تتعلق بالمنافسة وتعكس البنية؛ فالمنافسة تبنى في أفق ذاك الذي يحاول تجاوز الآخر، وتُبنى الريبة في أفق ذاك الذي يمكن تجاوزه تمثل «الغيرة، في هذا التمظهر، باعتبارها نهاية سلسلة من التخصيصات والتمفصلات التي التقطناها في الصور السابقة: عذابًا استرجاعيًا»[2].

إنَّ سيميائية الأهواء التي طبقها غريماس على الأفراد والجماعات تنطبق حتى على البنى والسلطات السياسيّة من وجود ذلك التنافس والريبة ومشاعر الغيرة. ولم يكتفِ الجاحظ برسائله السياسيّة والكلاميّة في تمجيد مناقب بني العبّاس، وإنّما أورد هذه المناقب في مؤلفاته كلّها، في مقابل إيراد سياقات الاستهجان والتحقير من شأن بني أمية؛ ففي حديثه عن كبر قبائل العرب يقول الجاحظ:« فأمّا بنو مخزوم، وبنو أميَّة، وبنو جعفر بن كلاب، وبنو زُرارة بن عُدُس، فأبْطَرَهُم ما وجَدوا لأنفسهم من الفضيلةِ. ولو كان في قُوى عقولِهم ودِيانتهم فضلٌ على قوى دواعي الحميةِ فيهم، لكانوا كبني هاشمٍ في تواضعهم، وفي إنصافهم لمنْ دونهم.

وقد قال في شبيه بهذا المعنى عبدة بن الطبيب، حيث يقول:

إنَّ الذين تَرَونهُمْ خُلانَكُمْ يشفي صُداعَ رءوسهم أن تُصْرَعوا

فَضَلَت عداوتُهم على أحلامِهم وأبتْ ضِبابُ صُدورهم لا تنْزعُ»[3]

كما يذكر في سياق آخر:«كان عبد الملك جبَّارًا لا يبالي ما صنع، وكان الوليد مجنونًا، وكان سليمان همه بطنه وفرجه، وكان عمر أعور بين عميان وكان هشام رجل القوم»[4].

سرديات الإعجاب الصريح والمضمر بالأمويين:

رغم آليات المحو والطمس والتشويه التي وجدناها في تمثيلات الأمويين في خطاب الجاحظ

(1) غريماس، ألجيرداس، جاك فونتيني. (2010م). سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق: سعيد بنكَراد، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص251.
(2) غريماس، فونتيني، سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص242، 243 .
(3) الجاحظ. كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط1، بيروت، دار الجيل، الجزء السادس، ص 72.
(4) رسالة فضل هاشم على عبد شمس، ص 89.

إلا أنَّ هناك خطابين آخرين هما خطاب الإعجاب الصريح وخطاب الإعجاب المضمر بإنجازات الدولة الأموية. لقد أورد الجاحظ خطبة سياسية لزياد بن أبيه تفصح عن إعجابه المضمر بالدولة الأموية من خلال بيان ذاكرة آبائها وقادتها المؤسِّسين الأوائل. يقول زياد في هذه الخطبة «أيُها الناسُ، إنَّا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذَادةً، نَسُوسُكم بسلطانِ الله الذي أعطانا، ونذودُ عنكم بفَيء الله الذي خَوَّلنا. فما عليكم السمعُ والطاعةُ فيما أحبَبنا، ولكم علينا العدل والإنصاف فيما وُلِّينا. فاستوجِبُوا عَدْلنا وفَيئنا بمناصحتِكم لنا، واعلموا أنَّي مهما قصَّرتُ عنه فلن أقصِّر عن ثلاثٍ: لستُ محتجبًا عن طالبِ حاجةٍ منكم ولو أتاني طارقًا بليل، ولا حابسًا عطاءً ولا رزقًا عن إبانه، ولا مجمِّرا لكم بعثًا. فادعوا الله بالصلاحِ لأئمتكم؛ فإنهم ساستكم المؤدبون، وكهفكم الذي تأوون، ومتى يصلحوا تصلحوا. ولا تشربوا قلوبكم بغضهم فيشتد لذلك غيظكم، ويطولُ له حزنكم، ولا تدركوا به حاجتكم، مع أنَّه لو استجيب لكم فيهم لكان شرًا لكم»[1].

كما أنَّ كتاب (البيان والتبيين)، على سبيل المثال، يشتمل على بعض خطب لخلفاء بني أمية وخطب لبعض ولاتهم وقادتهم في سياق إعجاب الجاحظ الصريح ببني أمية، يقول الجاحظ:«والله لبنو مروان في غير دولتهم أعظم كبرياء من بني العبَّاس في دولتهم»[2]. وهذه النصوص تبين لنا بجلاء خطابي الإعجاب الصريح والمضمر ببني أمية في بعض كتابات الجاحظ السياسية عنهم فقد كان معجبًا إعجابًا صريحًا بسياستهم وبلاغتهم وفصاحتهم وعربيتهم، ولكنه بفعل تحيّزات الخطاب عنده آثر أن يبث إعجابه ببني أمية مضمرًا في بعض سياقات كتاباته.

الخاتمة:

سعت هذه المقاربة النقدية إلى الكشف عن تمثيلات الغالب والمغلوب في خطاب الجاحظ السياسيّ من خلال كتاباته عن بني العبّاس وبني أمية. لقد كان خطاب الجاحظ السياسيّ في خطاباته وسجالاته معضِّدًا للسلطة السياسّية العبّاسية ومحتفيًا بعقلها ومتخيّلها السياسيّ الذي أسَّسه الخليفة العبّاسي الثاني أبو جعفر المنصور. لقد كانت كتابة الجاحظ السياسية صادرة عن تحالف العقائديّ «الآيديولوجيا المعتزلية» مع التعضيد السياسيّ «للسلطة العبّاسية» في خطابه للاحتفاء بسرديات الغالب «بني العبّاس». ولقد كشفت هذه المقاربة أنَّ الجاحظ رسّخ خطاب السلطة العبّاسية واستحقاقاتها في رسائله السياسيّة خاصة «استحقاق الإمامة»و «العبّاسية»و«مناقب خلفاء بني العبّاس». وقد تفوَّق خطاب الجاحظ السياسيّ في ترسيخ السلطة العبّاسية أنموذج الملك العبَّاسيّ على الطريقة الفارسية على قصيدة المدح العبّاسية التي لم تصل إلى تعقيد الخطاب الجاحظي ببلاغته السجالية العميقة.

وفي المقابل كشفت هذه المقاربة عن تمثيلات بني أمية «سرديات المغلوب» من خلال خطاب الجاحظ السياسيّ عنهم خاصة في رسائله «فضل هاشم على عبد شمس»، و«رسالة في النابتة»، وكتبه

(1) كتاب البيان والتبيين،ج2،ص 64. (خطبة زياد بن أبيه).
(2) رسالة فضل هاشم على عبد شمس، مصدر سابق، ص 222 وما بعدها.

الأخرى مثل «البخلاء»، و«الحيوان»، و«البيان والتبيين». وبيّنت هذه المقاربة آليات التمثيل الثقافيّ التي لجأ إليها الجاحظ لتعضيد تمثيلات الغالب بني العبّاس» و طمس سرديات المغلوب، بني أمية»؛ فقد لجأ إلى آليات تداولية سجاليّة مثل محاجّة السلطة ومحاجّة المناقضة والمغالطات السياسيّة ونسق الاستدراج من خلال سيميائية الأهواء والتنصيص السياسيّ وآليات ثقافية مثل «تملّك التاريخ» من خلال ذاكرة السرد الانتقائي المؤدلّج في خطاب الجاحظ التبريريّ للسلطة السياسيّة العبّاسية.

لقد كشفت تمثيلات بني أمية في كتابات الجاحظ عنهم عن وجود خطابين لديه هما: خطاب استحواذ الغالب«بني العبّاس» على ذاكرة المغلوب «بني أمية» من خلال إلغائها وطمسها وتشويهها أو ما أسميته خطاب «تملّك التاريخ»، والخطاب الآخر هو خطاب الإعجاب الصريح و المضمر ببني أمية. إنَّ المسكوت عنه في خطاب الجاحظ السياسيّ هو أنّه في مقابل الزعيم الأمويّ المدنس لديه يقع الزعيم العبّاسي المقدس الذي تنطبق عليه مواصفات الإمامة الشرعية وشرائطها، وهو ماسعى خطاب الجاحظ السياسيّ في تمثيلاته إلى ترسيخه وتعضيده.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

إبراهيم، عبدالله (2008). موسوعة السرد العربيّ (ط2). المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

الأمين الطلبة، محمد سالم محمد (2008). الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد. دار الكتاب الجديد المتحدة.

البهلول، عبدالله (2016). الحجاج الجدليّ، خصائصه الفنيّة وتشكلاته الأجناسيّة، في نماذج من التراث اليونانيّ والعربيّ. كنوز المعرفة.

بورديو، بيير (2007). الرمز والسلطة (ترجمة عبدالسلام بن عبد العالي، ط3). دار توبقال للنشر.

بيلا، شارل (1985). الجاحظ، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء (ترجمة إبراهيم الكيلاني). دار الفكر.

التريكي، منير (2002). آليات تحليل الخطاب السياسيّ. مجلة الحياة الثقافية، 123.

أبو تمّام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائيّ (د.ت). ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزيّ (تحقيق محمد عبده عزّام). دار المعارف بمصر، ذخائر العرب.

الجابريّ، محمد عابد (2005). العقل السياسيّ العربيّ، محدّداته وتجلياته (ط5). مركز دراسات الوحدة العربيّة. نقد العقل العربيّ.

الجابري، محمد عابد (2008). المثقفون في الحضارة العربيّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (ط3). مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر (د.ت). كتاب البخلاء (تحقيق طه الحاجريّ، ط8). دار المعارف، ذخائر العرب.

الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر (د.ت). البيان والتبيين)تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون). دار الجيل.

الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر (د.ت). كتاب الحيوان (تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون). دار إحياء التراث العربيّ.

الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر (د.ت). رسائل الجاحظ (تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، أربعة أجزاء). مكتبة الخانجي.

الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر (د.ت). رسائل الجاحظ، الرسائل الأدبية (تحقيق علي أبو ملحم، ط3). دار ومكتبة الهلال.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1422هـ/2001م - 1423هـ/2002م). رسالة جديدة في مناقب خلفاء بني العبّاس (دراسة وتحقيق) (تحقيق محمد محمود الدرويّ). حوليات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، جامعة الكويت.

الجويلي، محمد (1990). نحو دراسة في سوسيولوجيا البخل، الصراع الاجتماعيّ في عصر الجاحظ من خلال كتاب "البخلاء". الدار العربيّة للكتاب.

الجويلي، محمد (1992). الزعيم الإسلاميّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدس والمدنس. سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي.

الحاجري، طه (1962). الجاحظ، حياته وآثاره. دار المعارف بمصر. مكتبة الدراسات الأدبية.

الحمويّ، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الروميّ الحمويّ (1413هـ/1993م). معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (تحقيق إحسان عبّاس). دار الغرب الإسلاميّ.

ابن خَلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خَلدون (1977). مقدمة ابن خَلدون (تحقيق علي عبدالواحد وافي، ط3). دار نهضة مصر للطبع والنشر.

دوبريه، ريجيس (1986). نقد العقل السياسيّ (ترجمة عفيف دمشقية). دار الآداب، منشورات دار الآداب.

ريكور، بول (2009). الذاكرة، التاريخ، النسيان (ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي). دار الكتاب الجديد المتحدة.

ستيتكيفتش، بينكني سوزان (1998). أدب السياسة وسياسة الأدب (ترجمة وتقديم حسن البنا عز الدين (بالاشتراك مع المؤلفة)). الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ستيتكيفتش، بينكني سوزان (2008). الشعر والشعرية في العصر العبّاسيّ (تأليف وترجمة ومراجعة سوزان بينكني ستيتيكيفتش، ترجمة وتقديم حسن البنا عزالدين). المركز القوميّ للترجمة.

السندوبيّ، حسن (محقق). رسائل الجاحظ وهي رسائل منتقاة من كتب للجاحظ لم تُنشر قبل الآن المكتبة التجارية الكبرى.

ابن الشيخ، جمال الدين (2008). الشعرية العربيّة تتقدمه مقالة حول خطاب نقدي (ترجمة مبارك حنون ومحمد أوراق). دار توبقال للنشر.

صولة، عبدالله (1998). الحجاج: أطره ومنطلقاته من خلال «مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه. في كتاب: أهم نظريات الحجاج من التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والعلوم الإنسانية، 1، كلية الآداب.

الطبري، محمد بن جرير (2012). تاريخ الأمم والملوك (ط5). دار الكتب العلمية. منشورات محمد علي بيضون.

الطلبة، محمد سالم الأمين (2008). الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر . دار الكتاب الجديد المتحدة.

عصفور، جابر (1992). بلاغة المقموعين. مجلة ألف، مجلة البلاغة المقارنة الجامعة الأمريكيّة، *12*. https://doi.org/10.2307/521641

عمر، فاروق نوري (1982). "الجاحظ مؤرِّخًا، ملاحظات نقدية حول معالجة الجاحظ للتاريخين الأمويّ والعبّاسيّ". مجلة آفاق عربية، *4*.

عمر، فاروق نوري (1977). العبَّاسيون الأوائل (ط2). مطبعة جامعة بغداد.

غريماس، ألجيرداس و فونتيني، جاك (2010). سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس (ترجمة وتقديم وتعليق سعيد بنكَراد). دار الكتاب الجديد المتحدة.

قادا، عبدالعالي (2015). الحجاج في الخطاب السياسيّ، الرسائل السياسّية الأندلسيّة خلال القرن الهجري الخامس أنموذجًا (دراسة تحليلية). دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.

القاضي، محمد (1998). الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السردية العربيّة. سلسلة الآداب، منشورات كلية الآداب.

مشبال، محمد (2015). خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة حجاجيّة. دار كنوز المعرفة للطباعة والنشر.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (2010). كتاب الفهرست (ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له يوسف علي طويل، وضع فهارسه أحمد شمس الدين، ط3). دار الكتب العلمية.

بنو هاشم، الحسين (2014). نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. دار الكتاب الجديد المتحدة.

ياسين، عبدالجواد (2000). السلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السلفيّ بين النص والتاريخ (ط2). المركز الثقافيّ العربيّ.

المراجع الأجنبية:

A.K.S. Lambto. (1980). *Theory and practice in medieval Persian government*. Variorum Reprints.

Black, A. (2001). *The history of Islamic political thought from prophet to the present*. Routledge.

Debray, R. (1983). *Critique of political reason*. Verso Editions and NLB.

Pellat, C. (1976). *Ibn al-Muqaffaʿ mort vers 140/757 «Conseilleur» du Calife*. G.P maisonneuve et larose. (Publications du département d'islamologie de l'université de Paris-Sorbonne.)

Pellat, C. (1952). «Ǧāḥiẓ à Baġdād et à Sāmarrā». Rivisita degli studi orientali, 27, 47-67.

Pellat, C. (1956). *Le culte de Muawiya au 3 éme siècle de l'hégire» in Studia Islamica*. https://doi.org/10.2307/1594993

Pellat, C. (1962). *La prose arabe à Baġdād Arabica*, T. 9, *Fasc. 3*, Volume Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Baġdād, 407-418. https://doi.org/10.1163/157005862X00141

Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca L. (1992). *Traité de l'argumentation La nouvelle rhétorique, préface de Michel Meyer* (5 ème édition). Editions de L'université de Bruxelles.

Sammoud, H. (1988). *Encyclopaedia Universalis, corpus 2*. Article Littérature Arabe prose.

Romanization Arabic References: الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية:

ʾibrāhym ʿabdāllta 2008). mawsūʿata al-sardi alʿarabiyyi ṭ almuʾassasata alʿarabiyyata lil-dirāsāti wa-al-nashri

alʾamynu al-ṭalabata muḥammada sālima muḥammada 2008). alḥujjāja fī albalāghati almuʿāṣirati baḥthun fī balāghati al-naqdi dāru alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

albuhlūlu ʿabdāllta 2016). alḥujjāja aljuduliyya khṣāʾiṣh alfanniyyata watashakkulātihi alʾajnāsiyyati fī namādhiji mina al-turāthi alyūnāniyyi wa-alʿarabiyyi kunūzu almaʿrifati

bwrdyū byyr 2007). al-ramza wa-al-sulṭata tarjamata ʿabdiālsalāami bn ʿabdi alʿāliyyi ṭ dāra twbqāl lil-nashri

bīlā shārla 1985). aljāḥiẓa aljāḥiẓa fī albaṣarati wabaghdādi wasāmarrāʾi tarjamata ʾibrāhym alkaylāniyya dāra alfikri

al-tarīkiyyu munīra 2002). ʾāliyyāti taḥlīli alkhiṭābi al-sīāsiyyi majallatu alḥayāti al-thaqāfiyyati 123.

ʾabū tamāmin ḥabyba bn ʾūsi bn alḥārithi al-ṭāʾiyyi d t dīūānun ʾabī tamāmun bisharḥi alkhaṭībi al-tabrīziyyi taḥqīqa muḥammada ʿabdihi ʿazzāma dāra almaʿārifi bimiṣrin dhakhāʾira alʿarabi

aljābiriyyu muḥammada ʿābida 2005). alʿaqla al-sīāsiyya alʿarabiyya muḥaddadātihi watajallīātihi ṭ markaza dirāsāti alwaḥdati alʿarabiyyati naqdu alʿaqli alʿarabiyyi

aljābiriyyu muḥammada ʿābida 2008). almuthaqqafūna fī alḥaḍāarti alʿarabiyyati miḥnata ibni ḥanbalin wanakbati ibni rashadi ṭ markaza dirāsāti alwaḥdati alʿarabiyyati

aljāḥiẓu ʾabūʻuthmāna ʻumrū bn baḥri d t kitāba albukhalāʾi taḥqīqa ṭh alḥājiriyya ṭ dāra almaʻārifi dhakhāʾira alʻarabi

aljāḥiẓu ʾabūʻuthmāna ʻumrū bn baḥri d t albayāna wa-al-tabyīna taḥqīqun washarḥu ʻabdiālsalāami muḥammada hārūni dāra aljīli

aljāḥiẓu ʾabūʻuthmāna ʻumrū bn baḥri d t kitāba alḥayawāni taḥqīqun washarḥu ʻabdiālsalāami muḥammada hārūni dāra ʾiḥyāʾi al-turāthi alʻarabiyyi

aljāḥiẓu ʾabūʻuthmāna ʻumrū bn baḥri d t rasāʾila aljāḥiẓi taḥqīqun washarḥu ʻabdiālsalāami muḥammada hārūnin ʾarbaʻata ʾajzāʾi maktabata al-khānjy

aljāḥiẓu ʾabūʻuthmāna ʻumrū bn baḥri d t rasāʾila aljāḥiẓi al-rasāʾila alʾdabiyyata taḥqīqa ʻaliyya ʾabū mulḥimin ṭ dārun wamaktabatu alhalāali

aljāḥiẓu ʾabū ʻuthmāni ʻamrwi bn baḥri 1422h2001 / m1423 -h2002 / m). risālata jadydatin fī manāqibi khulafāʾi bunnī alʻabbāsi dirāsatan wataḥqīqa taḥqīqa muḥammada maḥmūda al-durūbiyyi ḥawlīāti alʾādābi wa-al-ʻulūmi alijtimāʻiyyati jāmiʻata alkūʾayti

aljūīliyyu muḥammada 1990). naḥwa dirāsatin fī sūsyūlwjiyyā albukhli al-ṣirāʻa alijtimāʻiyya fī ʻaṣri aljāḥiẓi min khilāla kitābi " albukhalāʾa al-dāra alʻarabiyyata lil-kitābi

aljūīliyyu muḥammada 1992). al-zaʻyma alʾislāmiyya fī al-mkhyāl alʾislāmiyya bayna almuqaddasi wa-al-mudannisi sirāsun lil-nashri almuʾassasata alwaṭaniyyata lil-baḥthi alʻilmiyyi

alḥājiriyyu ṭh 1962). aljāḥiẓa ḥayāttu waʾāthārtu dāru almaʻārifi bimiṣrin maktabatu al-dirāsāti alʾdabiyyati

ulḥumuī ʾabū ʻabdāllti yāqūti bn ʻabdāllti al-rūmiyyi alḥamūʾiyyi 1413h1993 / m). muʻjama alʾudabāʾi ʾaw ʾirshādu alʾarībi ʾilā maʻrifati alʾadībi taḥqīqa ʾiḥsāni ʻabbāsi dāra alghārbi alʾislāmiyyi

ibna khaldūnin ʻabdālraḥmana bn muḥammadu bn khaldūni 1977). muqaddamata ibni khaldūni taḥqīqa ʻuliya ʻabdālwāḥidu wāfī ṭ dāra nahḍati miṣrin lil-ṭabʻi wa-al-nashri

dwbryh ryjys 1986). naqudi alʻaqla al-sīāsiyya tarjamata ʻafīfa dimashqiyyata dāra alʾādābi manshūrāti dāri alʾādābi

rykwr bawwala 2009). al-dhākirata al-tārīkha al-nisyāna tarjamatan wataqdyma wataʻlīqa jūrji zaynātī dāra alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

stytkyftsh bynkny sūzāna 1998). ʾadubba al-sīāsati wasīāsati alʾdabi tarjamatan wataqdyma ḥusni ulbunā ʻizza al-dīni bi-al-ishtirāki maʻa almuʾallifati alhayʾata almiṣriyyata alʻāmmata lil-kitābi

stytkyftsh bynkny sūzāna 2008). al-shiʻra wa-al-shiʻriyyata fī alʻaṣri alʻabbāsiyyi taʾlīfun watarjamatun wamurājaʻatu sūzāni bynkny stytykyftsh tarjamatan wataqdyma ḥusni ulbunā ʻizzāldīna almarkaza alqawmiyya lil-tarjamati

al-sndwbyy ḥusna muḥaqqiqa rasā'ila aljāḥiẓi wahī rasā'ilu muntaqātu min kutubin lil-jāḥiẓi lam tunshir qabla al'āna almaktabati al-tijāriyyati alkubrā

ibna al-shaykhi jamāla al-dīni 2008). al-shi'riyyata al'arabiyyata tataqaddamuhu maqālatu ḥawla khiṭābi naqdī tarjamata mubāraka ḥanūna wamuḥammada 'awrāqi dāra twbqāl lil-nashri

ṣawlatun 'abdāllta 1998). alḥujjāja 'aṭurruhu wamunṭalaqātuhu min khilāla " muṣannafun fī alḥujjāji- alkhiṭābata aljadīdata " libarlamāni wtytykāh fī kitābin 'ahum naẓarīātu alḥujjāji mina al-taqālīdi algharbiyyati min 'rsṭū 'ilā alyawmi jāmi'ata al'ādābi wa-al-'ulūmi al'insāniyyati 1 ،kulliyyata al'ādābi

al-ṭabariyyu muḥammada bn jarīri 2012). tārīkha al'umami wa-al-mulūki ṭ dāra alkutubi al'ilmiyyati manshūrātu muḥammada 'uliya bayḍūnun

al-ṭalabatu muḥammada sālima al'amyni 2008). alḥujjāja fī albalāghati almu'āṣirati baḥthun fī balāghati al-naqdi almu'āṣiri dāru alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

'aṣfūrun jābira 1992). balāghata almaqmū'īna majallatu 'lfin majallata albalāghati almuqāranati aljāmi'ati al'amrīkiyyati 12. https://doi.org/10.2307/521641

'umarun fārūqa nūrī 1982). " aljāḥiẓu mu'arrikhan mulāḥiẓātin naqdiyyatin ḥawla mu'ālajati aljāḥiẓi lil-tārīkhayni al'umawiyya wa-al-'abbāsiyya majallata 'āfāqi 'arabiyyati 4.

'umarun fārūqa nūrī 1977). al'abbāsiyyūna al'wā'ila ṭ miṭba'ata jāmi'ati baghdādi

ghrymās 'ljyrdās wa fwntyny jāka 2010). sīmīā'īāti al'ahwā'i min ḥālāti al'ashyā'i 'ilā ḥālāti al-nafsi tarjamatan wataqdyma wata'līqa sa'īda bnkarād dāra alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

qādā 'abdāl'āliyya 2015). alḥujjāja fī alkhiṭābi al-sīāsiyyi al-rasā'ila al-sīāsiyyata al'andalusiyyata khilāla alqarni alhijriyyi alkhāmsi 'anamūdhajan dirāsata taḥlīliyyata dāra kunūzi alma'rifati lil-nashri wa-al-tawzī'i

al-qāḍy muḥammada 1998). alkhabara fī al'dabi al'arabiyyi dirāsatan fī al-sardiyyati al'arabiyyati silslatu al'ādābi manshūrātin kulliyyatin al'ādāba

mshbāl muḥammada 2015). khiṭāba al'akhlāaqi wa-al-hū'iyyati fī rasā'ili aljāḥiẓi muqārabata ḥajājiyyata dāru kunūzi alma'rifati lil-ṭibā'ati wa-al-nashri

ibna al-nadīmi 'abū alfaraji muḥammada bn 'abī ya'qūbi 'isḥāq 2010). kitāba alfihristi ḍabṭtu washarḥtu wa'aliqa 'alayhi waqadamun ltu yūsf 'uliya ṭawīlun waḍ'a fahārisihi 'aḥamida shamsu al-dīni ṭ dāra alkutubi al'ilmiyyati

banawin hāshimu alḥissayni 2014). naẓariyyata alḥujjāji 'inda shāyym byrlmān dāru alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

yāsīnun 'abdāljawāda 2000). al-sulṭata fī al'islāmi al'aqla alfiqhiyya al-salafiyya bayna al-naṣṣi wa-al-tārīkhi ṭ almarkaza al-thaqāfiyya al'arabiyya

Representations of the Victor and the Vanquished in the Political Discourse of Al Jahiz: His writings on Bani Abbas and Bani Umayyah as an Example

Dheya Abdullah Khamis Al Kaabi[1]

Abstract:

This cultural critical approach seeks to investigate the representations of political narrative in Al Jahiz writings in order to unveil the imagined political authority and its representations in his discourse. It also attempts to expose the influence of doctrinal ideology (Mu'tazalite) on the nature of his contested discourse and narrative disputes in support of the victor's narratives - the Abbasid political authority. On the other hand, the approach attempts to expose the opposite narratives of the vanquished through the representations of Bani Umayyah and their political imaginary in his writings. On the other hand, the representations of Bani Umayyah in al Jahiz writings showed the presence of two discourses: the first is manifested in appropriating history through erasing the memory of the defeated (Bani Umayyah), and in distorting it through political fallacies. The second was apparent in the implicit and explicit admiration for Bani Umayyah.

Keywords: Representations, Victor and the Vanquished, Political Discourse, Al Jahiz.

(1) College of Arts - University of Bahrain (Zallaq - Bahrain)
dheyaalkaabi@gmail.com