د. سامي بن عبد الملك - جامعة سوسة - تونس

السّرد والضّمنيُّ الإيديولوجيُّ في نموذج من الآداب السّلطانيّة

ملخص

إنّ البحث في علاقة النّصّي بالإيديولوجيّ إشكاليّة مهمّة ما تزال تشغ الدّارسين. وبحثنا- بدوره- يرمي إلى الوقوف على حضور الإيديولوجيّ في النّصّ الأدبيّ القديم وطرق إدراجه في السّرد. وهو حضور يفضح عمل المؤلّف المسؤول عن الكتابة وتمثّلاته الذّهنيّة التي يريد تمريرها حتّى يسجّل موقفه من أحداث مهمّة في تاريخ الجماعة. ولعلّ أنسب الآثار الأدبيّة العربيّة لتبيّن هذه المسألة ما اندرج في جنس آداب الملوك أو الآداب السّلطانيّة حيث يتجلّى تداخل الإنشائيّ بالإيديولوجيّ والضّمنيّ بالصّريح، وعلاقة السّلطة بالهامش، والغالب بالمغلوب في ثنايا النّصّ الأدبيّ متسرّبة فيه مشكّلا له.

الكلمات المفتاحية

السّرد، الإيديولوجيا، الحيلة، الآداب السّلطانيّة، الجنس، السّكوت، الضّمنيّ، المؤلّف، الخطاب التّعليميّ.

Résumé

La recherche concernant la relation du textuel avec l'idiologique est une importante problématique qui préoccupe encore les chercheurs. Et notre étude à son tours، vise la présence de l'idéologique dans le texte littéraire ancien et les modes de son insertion dans le récit. Et cette présence dénonce l'acte de l'auteur، responsable de l'écriture، et ses représentations mentales qu'il veut faire passer pour inscrire sa position envers des événements importants dans l'histoire du groupe. Les œuvres littéraires arabes les plus appropriés à cette question sont، peut être، celles qui appartiennent au genre de miroir des rois ou se manifeste l'interférence du poétique et

l'idéologique، l'implicite et l'explicite، et la relation du pouvoir avec le marginal et le vainqueur avec le vaincu dans les replis du texte littéraire.

Mots-clés :
Récit، idéologie، ruse، les lettres royales، genre، silence، implicite، l'auteur، le discours didactique.

المقدمة

يدور بحثنا على تقصّي آثار الإيديولوجيّ في أخبارٍ تندرج في جنس آداب الملوك العربيّة الإسلاميّة. ويمثّل كتاب "رقائق الحلل في دقائق الحيل"(01) نموذجا مناسبا لموضوعنا. وهو كتاب مجهول المؤلّف يعود تأليفه - بحسب محققه رونيه خوّام- إلى أواخر القرن الثالث عشر ميلاديّا وبدايات القرن الرابع عشر. وقد خصّ المؤلّف كتابه بغرض واحد يدور عليه هو "الحيلة" لكنّه جعله متعلّقا بالسّياسة (politique) والسّلطان (pouvoir) وهو ما يجعل منه - في نظرنا - تنويعة طريفة ضمن جنس الآداب السّلطانيّة(02).

وقد بقي - على أهمّيته- مهملا ولم يُتناول بالدّراسة(03)، فمثّل ذلك مفارقة معرفيّة - لا يخلو منها مجال الأدب - بالنّظر إلى ثراء المادّة التي يتضمّنها الكتاب والإشكاليّات الأدبيّة والمعرفيّة والحضاريّة التي تفتح آفاقا رحبة للبحث(04).

إنّ جنس الآداب السّلطانيّة يمثّل عندنا مجالا مهمّا لحضور الإيديولوجيّ في الأدب. فتضمين (implicitation) الإيديولوجيّ هي مِن حِيل السّرد التي يحملها الخبرُ وتحيل على ذات مسؤولة عن الكتابة. وإذا اخترنا أن نطرح الموضوع، فإنّنا لابدّ أن نشير إلى صعوبة نظريّة تعترضنا تتمثّل في مفهوم "الإيديولوجيا". فهذا المصطلح بقي دون حدّ مانع جامع نظرا لتعدّد المداخل التي تناولته وتشعّبها(05). والذي نخلص إليه من ذلك أنّ "للإيديولوجيا معاني كثيرة تختلف باختلاف المفكّرين والأعصر والثّقافات والغايات"(06). ومع ذلك نتبنّى في بحثنا تعريفا نعتبره أشمل من التّعريفات الضّيّقة ذات الشّحنة الإيديولوجيّة الكثيفة وأكثر انفتاحا، والذي بمقتضاه تكون الإيديولوجيا تلك "التّمثيلات الذّهنيّة المشتركة اجتماعيّا"(07). وما يعنينا هو

حضورها في هذا الجنس من النّتاج الأدبيّ والفكريّ العربيّ الإسلاميّ - آداب الملوك- ممارسة مقصودة من السّارد، وحيلة من حيل الكتابة تبرز في النّصّ بعلامات مختلفة مثبّتة على سطحه.

1. في السّرد

ترتبط كلمة السّرد لغة بنسج النّعال والدّروع وهو عمل يقوم أساسا على جمع الحلق بعضها إلى بعض عن طريق ثقب أطرافها، وهذا يترتّب عليه تداخل الحلق بعضها في بعض. لكنّ ذلك حتّى يكون عملا متينا ودقيقا يستوجب التّقدير في السّرد بالحرص على تناسب الأحجام بين المسامير والحلق حتّى لا يحصل انفصام أو تقلقل (08). والسّرد لا يقتصر في معناه على الجمع والثّقب والتّداخل، بل هو كذلك خصفٌ أي مُظاهَرةُ بعضَ الشّيء على بعض ووضع بعضه فوق بعض(09). وهو من ثمّة تبيين لما يراد تبيينه وستر لما يراد ستره لكنّه كذلك يُحيل إلى دلالة التّراكم.

وذلك يعني أنّ السّرد عمل يتوسّل بالحيلة للتّحكّم في عناصر متفرّقة وجمعها لتُكوّن في نسيجها الموحَّد جنسا آخر من الأشياء مُحكما على قدر القصد والحاجة. ثمّ تحوّل معنى السّرد من حيث هو عمل إلى المجاز فصار يعني جودة سياق الحديث، وهو تحوّل من مجال صناعة اليد والحرفة إلى مجال صناعة الكلمة والأدب.

وهكذا نلاحظ أنّ معنى السّرد في أصله الحِرَفيّ الصّنائعيّ يماثل تماما مفهوم السّرد الأدبي في الكتابة بما يعنيه من سياق واتّساق وتتابع وتتداخل وإظهار وإخفاء وتراكم وجودة تمثّل حيلا فنّية ضروريّة يتوسّل بها المؤلّف فيقدّر في السّرد ويجعله على قصده وقدر حاجته.

ولئن يبدو السّرد بطبيعته المجرّدة نزيها وموضوعيّا لا دخل له في ما يسرده سوى بالتّوليف بين حلقات الأحداث والتّعبير عن تحوّلاتها ومصائر شخصيّاتها المتصارعة، فإنّ ما بيّنّاه يفنّد ذلك باعتبار السّرد ممارسة دالّة وإنتاجيّة لدلالة(10)، ووراءه ثمّة سارد يَحيكه هو الرّاوي. وبما أنّ علاقة السّرد بمن يرويه علاقة عضويّة، فإنّه حمّال لكيفيّات تصرّف في المادّة السّردية ولوجهات نظر ومواقف معيّنة قد تبرز في مستوى نسيجه وقد تتستّر مضمَرة وراء معان ظاهرة.

وكتابة من هذا الجنس تمثّل الحقل المثاليّ لبروز سرد حيّال يتوسّل بحيله الإنشائيّة ليسجّل موقفه الخاصّ من موضوع معيّن أو ليتعامل مع النّصوص تعاملا مخصوصا. فمؤلّف "رقائق الحلل" في تقديرنا لم يكن مجرّد جامع لنصوص تحكي الحيلةَ مثلما قال(11)، بل إنّنا نعتقد أنّه وهو يضع كتابه هذا سلك سلوكا حيّالا لا يخلو من النيّة والقصد تجلّى في حيّز المقدّمة مثلما تجلّى في متن الكتاب.

2. انحياز السّرد

كيف عبّرت "الحيلة" في هذا النّموذج من الآداب السلطانيّة عن انحياز السّرد ودلّت على عدم حياده؟ وماهي

الآليّات الإنشائيّة التي توخّاها؟ وما هي طبيعة هذا الانحياز؟ سنجيب عن ذلك بذكر نماذج نصيّة من الكتاب تقع في باب "حِيل الخَلَفَة والملوك والسّلاطين".

تتناول حكاية "التّفرقة بين الشّهود" حيلة علي بن أبي طالب مع امرأة اتّهمت جاريتها بالزّنا وقدّمت على ذلك شهودا. "فرُفِع ذلك إلى عمر بن الخطّاب فلم يدر ما يحكم فيه"(12). احتار عمر بن الخطّاب، وهو الخليفة آنذاك، فقال لسيّد تلك الجارية "انهض بنا إلى عليّ بن أبي طالب عليه السّلام"(13).

إنّ ما يهمّنا من هذه الحكاية الآن هو أنّها جمعت بين عمر بن الخطّاب بصفته أمير المؤمنين وعليّ. وتشير الجملة المذكورة بوضوح إلى عجز عمر بما يمثّله من سلطة دينيّة وتاريخيّة عن إيجاد حلّ للقضيّة، وهو عجز معرفيّ يزداد حدّة حين يوضع حِيال نجاح عليّ في ذلك بكلّ سهولة وفي وقت قياسيّ.

وهنا نسأل لِماذا تجمع هذه الحيلة بين عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب ؟ لِم تُظهر الأوّل - وهو الخليفة- عاجزا حِيال حيلة نساء، وتُظهر الثّاني قادرا عليها؟

إنّ وضعيّة "الحِيال" و"المقابلة" التي وضع فيها السّرد الرّجلين ينجم عنها في الحقيقة مقارنة بقدر ما تثمّن قيمة عليّ من خلال عرض الحيلة التي ينهض بها النّص، فإنّها تضع من قيمة عمر(14). وقد أنجز السّرد ذلك بجملة أرادها أن تكون قصيرة، تبدو في خضمّ النّصّ والحيلة عابرة وبريئة. فالسّرد ومن ورائه الرّاوي وهو يضع الرّجلين حيال بعضهما في موقفٍ مقياسُه الحيلة بدا لنا منحازا إلى عليّ مُظهرا إيّاه على عمر عبر جعل هذا فارغ الرّأس من الحيلة، عاجزا عن حلّ أمر بسيط من

أمور الرّعيّة، وخاصّة عبر إقرار عمر ضمنيّا من خلال توجّهه إلى عليّ بأفضليّته عليه. لقد توخّى السّرد آليّة تتمثّل في تمرير موقفه بشكل عابر مختزَل بين جمل النّصّ بحيث يبدو مستورا رغم كونه مرسوما خطّا باديا للقراءة والعيان. "فالمتكلّم لا يتكلّم دائما بصفة مباشرة"(15).

أمّا في حكاية "الحليب المسموم" حيث سمّم مروان الثّاني آخر خلفاء بني أميّة إبراهيم بن محمّد بن العبّاس، فتستغرق الحيلةُ النّصَّ كلّه إلى أن يتدخّل السّرد في آخره بجملة ختاميّة هي "وتولّى بعده السّفّاح". وترد هذه الجملة بعد أن كان السّرد قد بيّن ملابسات الحيلة وطبيعة شخصيّاتها والظّرف التّاريخي الدّقيق الذي وقعت فيه فأبرز من خلالها العمل السّياسي الذي قام به مروان الثّاني بغية الحفاظ على الحكم في بني أميّة فلا يتحوّل إلى غيرهم. وهكذا تبدو هذه الجملة كإعلان عن سخرية القدر وخيبة مروان في مسعاه رغم قتل إبراهيم حتّى إنّها تبدو لنا بموقعها الذي احتلّته في النّصّ والحيلة معا لا تنتمي في الأصل إليهما وإنّما هي مُضافة إليهما إضافة مقصودة يتكشّف بها انحياز السّرد.

ونأتي إلى مثال أخير لهذا الانحياز في حكاية " قتل مبتَكَر" حيث قامت الحيلة على تعذيب المعتضد لوزيره. ولئن وصف السّرد عمليّة التّعذيب ومظهر الحيلة فيها، فإنّه لم يذكر أيّ جملة أو كلمة تعبّر عن موقفه بالتّصريح أو الإيحاء. لكنّه حيال ذلك وظّف كلّ الحيلة للتّعبير عن موقفه، فقد سكت السّرد عن التّعليق لأنّ الحيلة كانت خير مُخبِر عن نفسها وعن فاعلها فبدا السّكوت إعلانا عن التّشهير بمثل هذه الحيل ومن ورائها أصحابها.

هكذا يبيّن لنا ما تعرّضنا إليه مظهرَ الحيلة في السّرد والآليّات التي توخّاها لذلك. فالمظهر هو الانحياز وعدم الحياد تجاه ما يُسرَد من أحداث الحيلة وشخصيّاتها. ومدار هذا الانحياز على موقفين: الأوّل يعبّر عن تمثّلات جماعيّة ذات شكل مذهبيّ وفِرَقي ترمي إلى تشويه صورة الآخر المخالف بقدر ما تزيّن صورة شخصيّاتها ورموزها. في حين يعكس الثّاني موقفا ذاتيّا حيال أعمال الحيلة فيسجّله. أمّا الآليّات التي قامت بوظيفة إبراز الانحياز فقد كانت متنوّعة وتجلّت إمّا بتشكيل

الموقف عابرا في الخطاب، أو بإبدائه معلَنا فيه، أو بإضافته له، أو بالامتناع عن التّعليق وجعل الحيلة ذاتها تشهّر بنفسها وبفاعلها من خلال فعلها الشّنيع.

لقد تميّز هذا الانحياز بطبيعته الثّنائيّة فتقاطع فيه الإنشائيّ بما هو من خارج الإنشاء والكتابة يعبّر عن إيمانه بأفكار معيّنة يمكن أن نطلق عليها اسم الإيديولوجيا. فنحن حيال عمليّة استغلالٍ للأدب "مَحمْلا لأفكار وعقائد وعصبيّات"(16). ولقد تجلّى هذا الانحياز الذي يخفي دوافع سياسيّة كأبرز ما يكون التّجليّ في حكاية "التّفرقة بين الشّهود" التي حطّت من قيمة عمر وهو في منصب الخليفة وكأنّها في الحقيقة تحطّ من أهليّته للخلافة ومشروعيّته والإمام العالم قائم.

هذا هو السّرد الحيّال منحازا، فكيف وهو يسكت عن أمور فيُضمرها ؟

3. سكوت السّرد

إنّ "الضّمنيّ" (l'implicite) و"الصّمت" أو "السّكوت" (le silence) في الكتابة هو معنى محذوف من السّياق المعنوي للسّرد، متروك للقارئ أن يفليه ويستخرجه من بطانة النّصّ. وهما - مثلما أشار "فيليب هامون"- من بين مصطلحات أخرى تعبّر عن مفهوم "الغياب" (l'abscence) الذي يعتبره "مفهوما- مفتاحا في الخطاب النّظريّ عن العلاقة بين نصٍّ وإيديولوجيا"(17). وقد وردت في الباب حيل كثيرة متعلّقة بعليّ بن أبي طالب(18)، وهي نصوص منها ما اتّصل بالقضاء والحكم بين النّاس تُبرز عبر الحيل التي توسّل بها عليّ لفضّ تلك المسائل والوصول إلى الحقيقة وتحقيق العدالة قيمتَه المعرفيّة كشخصيّة دينيّة حاملة لعلم كبير(19). ومنها أيضا ما كانت الحيل فيها ذات طبيعة تقنية وعمليّة(20) مكّنته من حلّ إشكاليّات تبدو عويصة بالقياس إلى معرفة ذلك الزّمن. فهي نصوص تبيّن في جملتها سعة علم علي إذ لا يقتصر على العلم الدّينيّ والقضائيّ بل هو محيط بعلوم دنيويّة.

لكنّ نصوصا أخرى تقدّم عليّا بعيدا عن الحيل في صراعه مع معاوية بن أبي سفيان حول الخلافة، فلا يخادع ولا يفهم خداع خصمه(21). فقد كانت الغلبة في

النّصوص المتعلّقة التي تجمع بينهما لمعاوية الذي كان يتوسّل بالحيلة، أمّا عليّ فكان يسلك بحسب ظواهر الأمور والأفعال بنيّة سليمة لا تقرأ في الخصم سوء النّيّة والخلب.

ويبدو أنّ غاية السّرد من إبراز عليّ عاجزا عن إتيان الحيلة في مجال السّياسة، واقعا في حبائل كيد خصمه ولا يدخل في باب الحطّ من قيمته- إذا ما قرأناه موصولا بالنّصوص التي ترفع من شأنه وتبيّن معرفته- هي إظهار نقاء سريرته وورعه وترفّعه عن مكائد الحروب وخداعها، يراعي في صراعه السّياسي الأخلاق والتّعاليم والسّلوك القويم. وهذا في الحقيقة يجعلنا قريبين جدّا من النّفس الشّيعيّ سواء في النّصوص التي ترفع من شأنه أو من خلال علاقتها بنصوص أخرى. وما يدعّم ما ذهبنا إليه هو إيراد نصوص للحيلة كان معاوية فيها حيّالا مراوغا مخادعا سواء في الحيل التي جمعته بعليّ أو في الحيلة التي جمعته بالحسن بن عليّ حيث خالفه الوعد والعهد(22).

ويبقى النّصّ الذي مثّل في رأينا حيلة سرديّة كبيرة تفضح المضمر الإيديولوجي الشّيعيّ النّاوي في ثنايا السّرد هو "السّاعة الأخيرة"(23):

"وذلك لمّا حضرته [معاوية] الوفاة أوصى إلى ولده بأشياء من جملتها أنّه قال له: لا ينزلني قبري إلاّ عمرو بن العاص. فإذا ألحدني وسوّى عليّ اللّبن وأراد أن يطلع فلا تتركه يطلع من الحفرة حتّى يبايعك. وإن لم يفعل فاشدخ رأسه بالسّيف فما أخاف عليك إلاّ منه ومن الحسين بن علي عليهما السّلام.

فلمّا قضى معاوية نحبَه وحملوه إلى قبره وصلّوا عليه أمر يزيد لعمرو بن العاص أن يلحده. فلما ألحده وهمّ بالخروج سلّ يزيد سيفه وقال لعمرو: أمّا أن تبايعني أو ألحقك به. فقال له عمرو: ما هذا منك واللّه إنّ هذا من هذا وأشار إلى معاوية ورفسه على صدره. وبايع ليزيد وطلع وهو يلعن معاوية."

بعد قراءة هذا النّص لا نملك إلاّ أن نتساءل: من هو الحيّال الحقيقيّ في هذا النّص ؟ أهو معاوية أم هي الحيلة أم هو السّرد ؟

لقد جمع هذا النصّ بين معاوية وعمرو بن العاص، إثنان من أشهر دهاة العرب. وهو يمثّل، بالنّظر إلى الغرض الذي يتنزّل فيه، حيّزا مثاليّا لسلوك الحيلة حيال نفسها من خلال رمزين من رموزها. لكنّ هذا النّصّ تضمّن مفارقة تاريخيّة كبيرة

ذلك أنّ الحدث الرّئيسي الذي مثّل إطارا لعمل الحيلة هو احتضار معاوية، في حين أنّ وفاته قد وقعت تاريخيّا بعد تسعة أعوام أو سبعة عشر عاما من وفاة عمرو(24).

إذن، تجعل هذه المفارقة من هذا النّصّ مجالا لأحداث افتراضيّة هي بمقياس الزّمن ضربٌ من المُحال لا يُتَصوَّر وجودُه إلاّ داخل النّصّ وخارج التّاريخ. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ عمرو بن العاص لم يُعرف معارضا لمعاوية أبدا بل على العكس من ذلك حليفا أساسيّا وسببا رئيسا في وصوله إلى الحكم(25).

وحيال ذلك يبدو طبيعيّا أن نتساءل: لماذا تحدث هذه المفارقة في هذا النّصّ ؟ كيف نفسّر هذه المفارقة ؟ هل هي من باب الخطأ ؟ أم هي من باب القصد الذي يُخفي تحته غاية ومعنى يسكت عنه جُعل لهما النّص فضاء استراتيجيّا؟

في الحقيقة كان من الممكن أن يُعتبر الأمر مجرّد خطأ يعبّر عن جهل المؤلّف أو الرّاوي للأحداث والتّاريخ، لولا علامات نصيّة لاحت في النّصّ تؤكّد بصفة قطعيّة أنّ هذه المفارقة موضوعة عن علم وقصد. وتتمثّل العلامة الأولى في قول معاوية لابنه يزيد وهو يسرد على مسامعه خطّة الحيلة للإيقاع بعمرو "...فما أخاف عليك إلاّ منه ومن الحسين بن عليّ عليهما السّلام". وأمّا العلامة الثّانية فتتجلّى في قول السّارد "...وأشار إلى معاوية ورفسه على صدره وبايع ليزيد وطلع وهو يلعن معاوية".

لقد تضمّن القول الأوّل مفارقتين اثنتين. الأولى حين ساوى في العداء له بين عمرو والحسين وجعلهما خصمين يتوجّس منهما خيفة. والمفارقة الثّانية هي قول معاوية "عليهما السّلام"، فهو يقول كلاما لم تذكر المصادر التّاريخيّة والأخبار، على ما نعلم، أنّه قاله أبدا. بل على العكس من ذلك هي تثبّت تعريض معاوية بعليّ وشتمه وأمره بأن يُلعن على المنابر. ويبدو واضحا إذن، أنّ السّرد من خلال الرّاوي يُقوِّل معاوية ما لا يمكن أن يصدر عنه وكأنّه بذلك يقوم بعمليّة تعويض عن الواقع والمصير التّاريخي بالمتَخيَّل في مظهره السّردي.

أمّا القول الثّاني، وهو قول السّارد، فقد احتوى مفارقة عصبيّة و إيديولجيّة في آن، إذ جعل عمرو يرفس صدر معاوية وهو جثّة هامدة. وهو فعل هجين يأتيه شخص عُرف بقرابته الدّمويّة لمعاوية ومصاحبته له في تاريخه ودهائه حتّى أنّهما مثّلا في الأخبار وفي الذّاكرة الجماعيّة وجهين لدهاء واحد. لكنّ السّرد لا يكتفي بأن

ينسب لعمرو أفعالا من المحال أن يأتيها، بل يُمعن في المفارقة إمعانا نهضت به جملة ختام النّصّ والحيلة: "وطلع وهو يلعن معاوية". فمرّة أخرى يُقوِّل السّرد بلسان عمرو بن العاص كلاما يعارض الوقائع التّاريخيّة. فقد كان ابن العاص الشّخصيّة التّاريخية الاستراتيجيّة التي حسمت بحِيلها الصّراع ورجّحت كفّة القوى لصالح معاوية وحوّلت مسار الأحداث ومعها وجه التّاريخ العربيّ الإسلاميّ(26). وتتجلّى مرّة أخرى عمليّةُ تعويض الواقع التّاريخيّ بالمتخيَّل السّرديّ في تصعيد نفسيّ بحيث يُلعَن معاوية بن أبي سفيان في نسيج السّرد على لسان عمرو بدلا من عليّ بن أبي طالب الذي لُعن تاريخيّا على منابر المساجد علنا.

إنّ عمليّة الرّفس واللّعن تبيّن أنّ الشّخصيّة في الأحداث السّرديّة لها فعل، "غير أنّ لفعلها دائما إضاءة إيديولوجيّة، كما أنّها تحتلّ موقعا إيديولوجيّا محدَّدا. ففعل الشّخصيّة وسلوكها لازمان، سواء لكشف وضعها الإيديولوجيّ وكلامها، أو لاختبارهما"(27).

لعلّ ما بيّنّاه لا يدعو مجالا للشّكّ في أنّ هذه الحيلة موضوعة وضعا مكشوفا وأنّها تدخل في سياق نظام كامل من نشاط فكري اتّسم بالوضع مثّل حيّزا هامّا من التّراث العربيّ ومسّ النّصوص الدينيّة - ممثّلة في الأحاديث النّبويّة - والنّصوص الأدبيّة. ويُثبت هذا النّصّ أنّ وراء السّرد راوٍ يحكمه ويسوسه لا يساورنا الشكّ لحظة أنّه هو نفسه المؤلّف الحقيقيّ لهذا الكتاب. ومن وراء ذلك يُؤكّد أنّ الإيديولوجيا المذهبيّة قد فرضت سلطانها عليه فبات محكوما بمواقفها ووجهات نظرها.

وبهذا تغلب على حكاية الحيلة وظيفة مرجعيّة إيديولوجيّة، بحيث مثّلت الحيلة في الحقيقة أمرا ثانويّا حيال الرّسالة الأساسيّة لهذا النّص وهي ثلب معاوية والحطّ من شأنه(28). وهذا الخبر هو نموذج للنّشاط الشّيعيّ المعارض للأمويّن الذي يقوم على حيلة الثّلب الذّاتيّ فيذمّ الأمويّون بعضهم بعضا. وفي هذه الطّريقة مواربة كبيرة فالمؤلّف - وهو يختفي وراء قول الشّخصيّات- يوهم بصدق الخبر ويدّعي الموضوعيّة، فكأنّ لسان حاله يقول: "شهد شاهد من أهلها". فقد جعل الرّاوي الحيلة مطيّة سرديّة لموقف مذهبيّ، وحاملا مثاليّا لمحمول هو المعنى الحقيقي والغاية الأساس التي رامها. لذلك اعتمد آليّة في الكتابة تقوم على السّكوت والتّضمين تاركا

للقارئ أن يفكّ بعض المغالق ويطلّ منها على ما ظلّ مستورا في ثنايا الكلام"(29) فيملأ فراغ السّكوت دلالات.

وعليه يصبح لزاما أن نطرح هذين السّؤالين: ماذا يعني في هذا السّياق أن يكون المتكلّم أو السّارد هو ذاته المؤلّف الحقيقيّ؟ ثم كيف نفسّر إيراد هذه المفارقة التّاريخيّة الفجّة ليقرأها أمير عارف عالم أعطاه الله "من العقل أوفره ومن الذّهن ألطفه ومن الرّأي أصوبه" ؟ أليس في الأمر مفارقة أيضا إلاّ إذا كان ذلك يتوافق مع أفق انتظار المتقبّل؟

4. السّارد قناع المؤلّف

تقودنا هذه الأسئلة جميعها إلى طرح مسألة تتعلّق بـ"المؤلّف الملموس" أو "المتكلّم الحقيقيّ"، تعبّر في الحقيقة عن حيرتنا حيال هذه المسألة. هل يمكن لنا أن نستحضر من وراء السّارد صورة "الذّات التّاريخيّة" المؤلِّفة في أدبٍ من أهمّ ميزاته أنّه يجمع بين التّاريخيّ والأدبيّ، وأنّ التأليف فيه يقوم على جمع النّصوص واختيارها؟ بل أنّى لنا ذلك ونحن حيال كتابة تدور دورانا على الحيلة والرّوغان؟ هل يستقيم الأمر والمؤلّف مجهول؟

إنّ البعد الإيديولوجيّ علامة مِن "مجموع العلامات التي تُكوّن الأنا كسلطة مسؤولة عن الكتابة"(30). وهذه "المسؤوليّة" تُتيح لنا القول في البداية إنّ المؤلِّف، أيّ مؤلِّف، يبقى شخصا تاريخيّا لا يمكن نكران سلطته التّاريخيّة أيضا في كتابة مؤلَّفِه الذي "يبقى على الأيّام والدّهر"(31) الدّليل الماديّ والأدبيّ والتّاريخيّ عليه سواء كان معلوما أو مجهولا برغم المبالغات النّقديّة الحديثة التي تنعاه وتُعلن موته ولو بصفة مجازيّة(32). ونعتقد مع ذلك أنّه مثلما يمتح الأدب الكثير من عناصره من الواقع دون أن يكون نسخة مُطابقة له، فإنّ الكاتب يحتفظ بالكثير من عناصره الواقعيّة في كتابه دون أن يكون هذا انعكاسا له.

وفي هذا الصّدد يقول رولان بارت "إنّ النّصّ إنتاجيّة وليس معنى ذلك أنّه نتاج عمل مّا، إن هو إلاّ مسرح لإنتاج يلتقي فيه منتِج النّصّ وقارئه"(33)، و"مُنتِج النّصّ" بهذا المعنى ليس إلاّ شخص المؤلّف بلحمه وعظمه. ونحن نعتقد أنّه من خلال احتيال السّرد انحيازا وسكوتا والعلامات التي تتجلّى فيه وقراءتها قراءة جدليّة تفاعليّة،

يمكننا أن نسلّط الضّوء على شيء من شخصيّة المؤلّف. ومثلما يملك هو تصريف الدّال فإنّنا - باعتبارنا قرّاءً- نشاركه في الملكيّة بابتكار معانٍ، سندُنا في ذلك أنّ الدّال ملك مشاع بين المؤلّف والقارئ(34).

فما ذكرناه من حيل تحطّ من شخصيّة عمر بن الخطّاب وأخرى تبرز خبث معاوية ودهائه وحيل تبرز علم علي وورعه يبيِّنُ لنا جليّا، إذا ما قرأناها متعالقة ببعضها البعض ومتفاعلة، أنّ السّارد ومن ورائه المؤلّف قد يكون شيعي المذهب علويّ الهوى. وما هذا النّصّ الذي توسّل فيه بالحيلة غرضا سرديّا وقيمة معنويّة ليحتال على التّاريخ والقارئ، إلاّ مثال حقيقيّ يندرج ضمن ما درج عليه الشّيعة رواة وأدباء وشعراء من تصوير علي بن أبي طالب ورعا زاهدا عالما حليما وحكيما في مقابل نقد بني أميّة وفضح معايبهم(35) في فضاء إنشائيّ مثّل السّاحة النّموذجيّة. وبهذا المعنى يمكن اعتبار أنّ اللّغة الخاصّة بأخبار الحيل التي ذكرنا "تقدّم وجهة نظر خاصّةٍ عن العالَم، تنزَعُ إلى دلالة اجتماعيّة"(36).

وإذا ما سلّمنا بأنّ "المتكلّم هو دائما، وبدرجات مختلفة، مُنتِج إيديولوجيا (idéologue) وكلماته هي دائما عيّنة إيديولوجيّة (idéologème)"(37)، وإذا ما اعتبرنا أنّ الإيديولوجيا في أحد تعريفاتها هي "مجموع الأوهام والتّعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان الضّحيّة قانون الحياة"(38)، فإنّنا نذهب إلى أنّ المؤلّف قد انخرط في ذلك النّشاط الذي هو في حقيقته ليس سوى عمليّة ثأر سرديّة خلفيّاتها صراع إيديولوجيّ تاريخيّ مليء بالعنف اللّفظيّ والمعنويّ والجسديّ.

ولا يهمّنا من الإيديولوجيا هنا إلاّ تشكّلها في النّصّ الأدبيّ فاعلة فيه موجّهة له(39). ومن بين العلامات الدّالة التي نراها تقوم بذلك الدّور فتدلّ من خلاله على المؤلّف، هي صيغة الصّلاة على الرّسول في المقدّمة التي ختمها بقوله "وعلى أهل بيته وآله الطّيّبين الطّاهرين"(40) وهي صيغة شيعيّة لا تكتفي بالصّلاة على الرّسول فحسب بل توسّع الصّلاة الإلاهيّة على أهل البيت الذي هو بالأساس مصطلح شيعيّ دلالة على تنزيلهم منزلة الأنبياء. وهذا يتأكّد بعلامة أخرى أشرنا إليها سابقا حين جعل السّردُ معاوية يصلّي على عليّ وابنه الحسن، بل إنّ السّارد في حيلة "التّملّص من

ميثاق"(41) كلّما ذكَر اسم الحسن استتبعه بصيغة "عليه السّلام" وهذا لا شكّ استعمال شيعيّ محض.

ولا تنتهي العلامات عند هذا الحدّ بل نجد في باب "حيل الخلفة والملوك والسّلاطين" علامة مثيرة للإنتباه، ذلك أنّه بدأ بحيل الخلفة فذكر حيلة لأبي بكر ثمّ لعمر ثمّ لعثمان من غير إضافة لقب الخليفة أو أمير المؤمنين إلى أيّ منهم ماعدا عليّ بن أبي طالب فحين ذُكِر قال السّارد "حيلة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه"(42).

أليس في ذكر أولئك الخلفاء الثّلاثة بحسب ترتيبهم التّاريخي في تولّيهم الخلافة - وقد نُزع منهم اللّقبين (الخليفة وأمير المؤمنين)- مقابل ذِكر رابعهم مسبوقا بلقب أمير المؤمنين دلالة على عدم استحقاقهم للّقب باستثناء الأخير؟ أليس في عدم استحقاق اللّقب دلالة على عدم اعتراف بشرعيّة خلافتهم؟ ألا يترتّب على ذلك عدم اعتراف بالتّاريخ وقانون الحياة؟ إنّنا حين نستعمل حقّنا في تصريف الدّالّ هنا نقول إنّ ذلك يدلّ على أنّنا أمام مؤلّف ينتمي إلى مذهب ديني يعتبر نفسه ضحيّة وما هذه العلامات النّصّيّة التي استخرجناها إلاّ حيل يروم بها معاكسة قانون التّاريخ. فـ"في تاريخ اللّغة الأدبيّة يدور صراعٌ ضدّ ما هو رسمِيّ، وضدّ مختلف صيغ السّلطويّة ودرجاتها"(43).

نعتقد بعد كلّ القرائن التي قدّمناها عن "الأنا سلطةً مسؤولةً عن الكتابة" في هذا الكتاب أن يقوى اليقين في الانتماء الشّيعيّ للمؤلّف، ولكن إذا كانت "الكتابة تعني كذلك التّحيّل باللّغة، أي خيانة الحقيقة لصالح أثر الواقع"، فلصالح من يستعمل المؤلّف سلطته تلك فيخون الحقيقة والتّاريخ؟ ألا يمكن أن يعود ذلك إلى سلطة أخرى تحتّم عليه أن يكتب وفق انتظاراتها هي سلطة التّقبّل؟

ولئن كان "الضّمنيّ" هو المجال الذي يُمكّن المتكلّم من الزّعم أنّه لم يُرد قول ما وقع تأويله ليتنصّل من مسؤوليّة ما قاله ويتحمّل السّامع مسؤوليّة التّأويل الذي قام به(44)، فيبدو أنّ مؤلّف "رقائق الحلل" لا يخشى تبعات قوله. ذلك أنّ البعد التّواصليّ القائم في الكتاب بين مؤلّف "رقائق الحلل في دقائق الحيل" والقارئ الأوّل "الأمير سعد الدّين سنبل بن عبد الله الملكي البدري" تجلّى في عدّة مستويات هي

ذِكر اسمه، وتمثيله، ومدح الذّات المنشئة، والرسّالة التي يحملها الكتاب، والجنس الأدبيّ الذي يتنزّل فيه. وبات واضحا أنّ ذلك التّواصل يعبّر عن علاقة أديبٍ بأمير تحكمها تبادل المنفعة. ولا يمكن والحال تلك أن يورد المؤلّف في كتابه ما من شأنه أن يثير حفيظة سيّده الأمير قارئه الأوّل ومنتهى غايته.

لذلك نعتقد أنّ ما كشفناه من آليّات الاحتيال باللّغة التي توسّل بها المؤلّف وصرّف بها الدّال، هي في الحقيقة استجابات لأفق انتظارٍ، ذلك أنّ السّرد عمل يتوسّل بالحيلة للتّحكّم في عناصر متفرّقة وجمعها لتُكوّن في نسيجها الموحَّد جنسا آخر من الأشياء مُحكما على قدر القصد والحاجة والانتظار. فـ"الضّمني" عموما هو صمت- في الغالب إراديّ- بواسطته يستدعي المتكلّم مقدرة الاستنتاج لدى المخاطب بناء على معرفة مشتركة مفترَضة. وبحكم أنّ هذه المعرفة غير مؤكّدة يقوم "الضّمنيّ" عموما على الإحالة الدّاخليّة أي النّصيّة.

وبالنّظر إلى الانتماء الإيديولوجيّ للمؤلّف، لا يمكن أن يكون "أفق الانتظار" إلاّ إيديولوجيّا لأنّه لا يُعقل أن يتقرّب إلى سيّده الأمير بما يخالف هواه المذهبيّ، مثلما لا يُعقل أن يُنظّم أديبٌ شيعيٌّ المذهبِ نفسَه في سلك عبوديّة مولى سنّي، ولا أن يقبل أمير سنّيّ أديبا شيعيّا. هكذا نفهم أنّ تلك المفارقة التّاريخيّة ليست خطأ من المؤلّف ولا جهلا من الأمير، بل هي تعبّر عن تواطؤ معرفيٍّ ومذهبيّ يلبّي حاجة الانتماء على حساب المشاكلة والعرف والتّاريخ(45).

5. المرجعيّات

في هذا الكتاب ضرب من الكتابة يمثّل وحدة معرفيّة تتجانس فيها المعارف بلا حدود أو فواصل، كأنّه انعتاق ممّا هو إيديولوجيّ ضيّق، وانفتاح على ما يمثّل تجارب إنسانيّة متنوّعة. فيصبح الأدب بهذا المعنى هو "العمل الذي يجري توزيعا جديدا على الفضاء المعرفيّ بإعادة بناء المصادر بواسطة عمل مؤسِّس وتقنيّات تحويليّة يمكن أن نسمّيها العمل الأدبي"(46).

فماهي المرجعيّات التي تشكّل الدّائرة المعرفيّة العامّة التي تتحرّك داخلها نصوص هذا الكتاب ومن ورائها الكتابة السّلطانيّة ؟

1.5. تواشج التّاريخ والأدب

يذكر المؤلّف في مقدّمة كتابه قائمة بيبليوغرافيّة طويلة نلاحظ أنّ الغالب عليها هو كتب التّاريخ. وحين ننظر في الكتاب نكتشف أنّ أغلب نصوصه ذات بعد تاريخي واضح. وهو ما يدفعنا إلى التّساؤل عن علاقة التّاريخ بالأدب أو على نحو أكثر دقّة كيف تصبح مادة تاريخيّة هي نفسها مادّة أدبيّة؟ وماهي الشّروط والآليّات التي تسمح لها بالتّحوّل من مجال معرفيّ إلى مجال آخر، أي التي تسمح بانسجام المجالين في حيّز واحد يجمع بينهما دون أن يكون في الأمر وجه تضارب وتنافر؟

لن نغوص في مفهوم "التّاريخ" فذلك مبحث بعيد عن قصدنا وإنّما نروم علاقته بـ"الخبر". فالتّاريخ إخبار بما مضى من أحداث ووقائع، وهذه الوظيفة الإخباريّة تجعل الخبر مشترَكا بين الأدب والتّاريخ. لذلك نجد أخبارا ترد في كتب التّاريخ وفي كتب الأدب في آن واحد وبصيغة واحدة. وتضمّ كتب الأدب أخبارا تاريخيّة، كما أنّ كتب التّاريخ تضمّ أخبارا أدبيّة. وهذا ما جعل بعض الدّارسين يذهب إلى أنّه ليس ثمّة فواصل وفوارق بين الخبر في الأدب والخبر في التّاريخ في مؤلّفات القدامى(47). وتقوم قائمةُ الكتب التي ذكرها المؤلّف(48) مصادرَ نقلَ منها مادّة كتابه والنّصوصُ الواردة في الكتاب دليلا واضحا على تواشج "التّاريخ" و"الأدب" في التّصوّر المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ القديم.

ونذهب إلى أنّ هذه النّصوص التي خلّصها المؤلّف من "كتب التّواريخ والمجاميع والتّفاسير"(49) قد فقدت انتماءها إلى التّاريخ بمجرّد اندراجها في كتابة أدبيّة. وإن كان ذلك يجعل من هذه العمليّة تبسيطا للظّاهرة، فإنّه يعود في رأينا إلى الطّابع الموسوعيّ لمفهوم الأدب عند العرب الذي اتّخذ صفة العلم الكبير الذي تنضوي تحته كلّ العلوم الأخرى. فميادين المعرفة لم تُحدَّد بينها خطوط فاصلة بشكل حاسم، وهذا أشار إليه ابن خلدون في مقدّمته أثناء حديثه عن "علم الأدب" عند العرب فقال: " ثمّ إنّهم إذا أرادوا حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف.. "(50). لكنّنا مع ذلك نعتقد أنّ ما قام به المؤلّف من عمل في هذه النّصوص، تَجلّى في التّطريس وآليّاته التي توخّاها ممّا جعل "النّصوص الأصليّة" نصوصا "جديدة" يلتقي فيها التّالد بالطّارف بدرجات مختلفة، يُمثّل ممارسة أدبيّة

سواء في مستوى ما قام به أو في مستوى الغرض السّرديّ الذي وجّهه دائما وهو "الحيلة".

وإذا كان التّاريخ إخبارا، فهو حمّال لوظيفة أخلاقيّة أساسيّة في النّظام المعرفيّ العربيّ هي "الاعتبار"، يترتّب عليها أمران هما تغييرُ السّلوك وممارسةٌ تُحقّق تلك الوظيفة. فـ"الاعتبار" حملٌ على الاعتقاد والممارسة في آن وإلاّ فقد معناه. وإذا اعتبرنا – مثل الأستاذ القاضي - أنّ الإخبار أكبر غايات التّاريخ وأنّ التّأثير أكبر غايات الأدب(51) فإنّنا نستخلص من علاقتهما ببعضهما البعض أنّ تلاقي المجالين في النّص الواحد أكبر غاياته الإخبارُ المؤثّر. يصبح النّص أو الخبر إخبارا واعتبارا واختبارا. والتّاريخ في موضوعه ليس منفصلا عن السّياسة لأنّ مادّته الأساسيّة هي أخبار السّاسة وأيّامهم ودولهم، كما أنّ الأدب متعالق بالسّياسة.

2.5. القوالب المرجعيّة

يقول التّوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة على لسان أبي سليمان المنطقي "..فصار الاستنباط والغوص والتنقير والبحث والاستكشاف والاستقصاء والفكر ليونان، والوهم والحدس والظّن والحيلة والتّحيّل والشّعبذة للهند، والحصافة واللّفظ والاستعارة والإيجاز والاتّساع والتّصريف والسّحر باللّسان للعرب، والرّويّة والأدب والسّياسة والأمن والتّرتيب والرّسوم والعبوديّة والرّبوبيّة للفرس."(52)

تمثّل هذه القولة ما يمكن أن نسمّيه "القوالب المرجعيّة"(53) السّائدة عند العرب وهي مرجعيّات أساسيّة لغرض الحيلة في هذا الكتاب ويقوم عليها بناء النّص السّلطانيّ عامّة.

فكيف يتسنّى لهذه النّصوص أن تجمع هذه المرجعيّات الأربع التي تنتمي إلى أمم تختلف عن بعضها البعض فتتعايش وتتجانس ؟

إنّ كتاب "رقائق الحلل في دقائق الحيل"، وإن كان ينتمي إلى جنس الكتابة السّلطانيّة، فإنّه- مثلما رأينا- يختلف في بنائه ومادّته عن عديد المؤلّفات المندرجة في هذا الجنس وهو ما يمثّل في نظرنا فرادة داخله. واختلاف المادّة(54) لا يسمح لنا بالتّعرّض إلى هذه المرجعيّات من حيث الدّلالة على فكر اليونانييّن وسياسة الفرس واحتيال الهنود وتجربة العرب البيانيّة على الوجه الذي وردت عليه في تلك الكتب من

خلال موضوعات معيّنة تبدأ بخصال الملك والسّلطان إلى الوزراء إلى كيفيّة التّعامل مع مختلف أجهزة الدّولة وأقسام الرّعيّة من خاصّة وعامّة. لكنّ "الحيلة" بما هي الغرض الوحيد في نصوص الكتاب والمدار الذي تدور عليه، هي التي تتيح لنا أن ندرك الفعل الذي تنجزه في هذه المرجعيّات.

فالحيلة تقوم سلطة واحدة يشترك فيها الاسكندر والأكاسرة والخلفاء، حتّى تغدو تلك المرجعيّات في حضورها النّصّي المتجانس المجال الوحيد الذي ليس فيه سلطة متفرّدة، بل سلطة يمكن تقاسمها دون صراع وتغييبٍ فيه ثنائيّة الغالب والمغلوب والمنتصر والمضطهد. فالنّصّ الذي يتناول حيلة لـ"بهرام جور" الفارسيّ وهو يتجاور مع نصّ فيه حيلة لـ"لمعتضد" وآخر لـ"عليّ" لا يخلق توتّرا بين المرجعيّتين الفارسيّة والعربيّة الإسلاميّة ولا بين النّصّوص، بل يروّض التّنافر الزّمنيّ والثّقافيّ لكلّ نصّ فينقاد كلّ واحد للآخر.

ويمكن القول إنّ الآليّة التي تتعايش بها هذه المرجعيّات تتمثّل في حياكة النّصوص لنسيج من علاقات التّراسل بينها تتجاوز المختلف فيما بينها إلى المؤتلف، وما يبعث على الوحشة بينها إلى ما يبعث على الألفة. وفي ذلك توحيد لهذه المرجعيّات وبناء للمادّة السّرديّة. وهذا يقودنا إلى الحديث عن الغاية التّعليميّة الكامنة في هذا الضّرب من الكتابة الأدبيّة.

6. الخطاب التّعليميّ في جنس الآداب السّلطانيّة

إنّ كلّ ما رأيناه يجعلنا نذهب إلى أنّنا حيال كتابة أدبيّة مخصوصة في موضوعها وآليّاتها ووظيفتها. ووجه الخصوصيّة فيها تعالقها بـ"السّياسة" أو بالأحرى بالسّاسة وهذا ما يسمح لنا بإدراج هذا المصنَّف في "جنس أدبيّ" قائم بذاته هو "الآداب السّلطانيّة"(55).

وإذا كان "الجنس الأدبي" مفهوما مجرّدا، فمن غير شكّ أنّ شروطا في الكتابة تُدرِج أثرا مّا في "جنس" مّا. و"الآداب السّلطانيّة" يمثّل فيها "الحاكم" مفهوما مركزيّا تتمحور حوله كلّ القضايا، "فهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمّن كلّ موادها مجموعة من النّصائح الأخلاقيّة والقواعد السّلوكيّة الواجب على الحاكم اتّباعها بدءا ممّا يجب

أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التّعامل مع رعيّته، مرورا بكيفيّة اختيار خدّامه واختبارهم، وسلوكه مع أعدائه"(56).

وهذا "الجنس الأدبي" يغلب عليه، في نظرنا، الخطاب التّعليميّ على الرّغم من المبدأ المُعلَن الذي عُرف به وهو مبدأ "النّصيحة". وإذا كان "الجنس الأدبيّ" محدِّدا لمجال الكتابة باعتباره عنصر توحيد بين الآثار قوامه السّمات المشتركة بينها، فإنّ "الأثر" يمكن أن يرضى بعلاقة التّدجين والاحتواء هذه فيمتثل تماما لـ"سنّة الجنس" وحدوده كما يمكن أن يَجمح وينفلت منه انفلاتا جزئيّا(57).

ونعتقد أنّ كتاب "رقائق الحُلل في دقائق الحيل" يمثّل أنموذجا جيّدا لمحاولة خروج "الأثر" على طوق "الجنس". فالكتاب لم يأت على شاكلة الكتابات الأخرى خطابا تعليميّا تقليديّا، وضربا من "الأقوال" و"الأخبار" و"الأحاديث" و"الحكم" و"السّير" و"القواعد" "تصبّ كلّها في مجال الملك والإمارة والوزارة والأخلاق والسّياسة السّلطانيّة"(58)، بل أنشأ موضوع "الآداب السّلطانيّة" بتجاوزٍ نوعيّ في الكتابة تمثّل في بنائه على غرض "الحيلة" يروم منه غاية جوهريّة هي "الحمل على الاعتقاد" (faire croire) بما تحمله العبارة من دلالة معرفيّة وشحنة إيديولوجيّة. فقد جعل" الحيلة" دالّة على كلّ تلك المادّة كما جعل هذه مختصرَة فيها. فما يمكن أن يُعلّمَه "الحديثُ" أو "الحكمة" أو "السّيرة" للقارئ تنهض به "الحيلة" في فعلها وتَحقُّق معناها فيتَحوّل المعنى المجرّد إلى بناء سردي يستقيم نسيجا من الأحداث والأفعال والشّخصيّات، ويتحوّل الخطاب التّعليميّ التّقليدي خطابا تعليميّا مُبدِعا.

وبهذه الطّريقة في الكتابة تصبح تلك المادّة المذكورة دلالات يمكن استخلاصها من معنى "الحيلة". فخصال "السّلطان" وعلاقته بالرّعيّة خاصّتِها وعامّتِها والبحث في أسرارها وكيفيّة التّصرّف مع المعارضين والأعداء وطريقة خوض الحرب.. وكلّ المواضيع الأخرى حملتها "الحيلة" في هذه المدوّنة عامّة وباب "حيل الخلفة والملوك والسلاطين" خاصّة في تصوّر جديد وبنحوٍ من التّعليم طريف. فالمؤلّف نسج تلك المواضيع المعهودة في "الكتابة السّلطانيّة" في الأغراض الدّاخليّة الثّلاثة التي مثّلت مدار "الحيلة" في الباب المذكور، كما أنّه تناولها بأكثر تفصيل حين عمّم الحيلة،

بحسب ما هو مذكور في الأبواب جميعها، على جميع شرائح المجتمع وفئاته ليُبيّن أنّ كلّ إنسان بإمكانه أن يكتسب قوّة مّا بسلطان "الحيلة"(59).

وهذا مظهر آخر من مظاهر الجدّة في الكتاب داخِل جنسه بلغ فيه حدّا يكاد يبدو معه "جنسا" آخر غيره. ونستطيع القول إنّه لئن كان صحيحا ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنّ مؤلّف الآداب السّلطانيّة، عامّة، هو مؤلّفٌ وليد "الجنس" الذي يكتب فيه لدرجة أنّه يغيب ويمّحي فلا يوجد أثر لذاتيّته في مقابل حضور "الجنس" وطغيانه وانتصاره عليه(60)، فإنّ مؤلّف "الرّقائق" في نظرنا مثّل على العكس من ذلك تميّزا في إثبات الذّات الكاتبة وذات الأثر.

الخاتمة

لقد قام هذا الباب على ملاحظة مظاهر تحايل السّرد حيال ما يسرد. وتبيّن لنا أنّ السّرد غير بريء وإن أوهم بذلك. فهو يسجّل موقفه ممّا يسرد بالانحياز أو بالسّكوت متوسّلا حيلا إنشائيّة تمرّر ذلك الموقف داخل الخطاب السّردي بطريقة ضمنيّة (implicite) غير صريحة يبقى للقارئ بحسب كفاءته دور التّفطّن إليها أو الغفلة عنها. ويتشابك في ذلك ما هو إنشائيّ من داخل النّص بما هو إيديولوجيّ من خارج النّص.

واتّضح لنا أنّ تفاعل هذين المظهرين - الإنشائيّ والإيديولوجيّ- وراءه ذات مسؤولة عن الكتابة تُنتج الدّالّ وتصرّفه بآليّات في الكتابة تقوم على الإضمار والرَّوْغ (détour) في إطار مساهمة في صراع إيديولوجيّ عقائديّ يختفي وراء الإنشائيّ والأدبيّ.

وهو ما قادنا إلى النّظر في المرجعيّات التي تحرّكت داخلها تلك النّصوص، فتبيّن لنا أنّ النّصوص في كتب التّاريخ هي نصوص كذلك في كتب الأدب، أي إنّ النّصوص التّاريخيّة يشتغل عليه المؤلّف فيحوّلها إلى مجال الأدب، فتكتسب هويّتها الأدبيّة بقطع النّظر عن مظهر "الأدبيّة" فيها. وذلك ما سمح لها بالتّعايش مع بعضها البعض والتّجانس فيما بينها ضمن المدوّنة الواحدة. فكأنّه موقف إيديولوجيّ منفتح غير منغلق على ذاته فيه دعوة للتّعايش والقبول بالاختلاف.

الهوامش

01. رقائق الحلل في دقائق الحيل، مجهول المؤلّف، تحقيق رونيه خوام، دار السّاقي، لبنان، 1988. المعلومات حول هذا الكتاب شحيحة وهو في حاجة إلى التّحقيق من جديد نظرا لكثرة الأخطاء الواردة في عمل رونيه خوام.

02. يوجد تسميات أخرى لهذا الجنس من الكتابة: آداب الملوك، ومرايا الأمراء. وهي تُستعمل في بعض الدّراسات على سبيل التّرادف، مثلما هو الحال عند عز الدّين العلاّم. ينظر: الآداب السّلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت [كذا] الخطاب السّياسي. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 324، السّنة 2006. وكذلك: "أخلاقيّات الحاكم بين آداب الملوك الإسلاميّة ومرايا الأمراء المسيحيّة". مجلّة الباب، مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدّراسات والأبحاث، العدد الخامس، ربيع 2015. ونعتبر أنّه من المفارقة المعرفيّة أن يستعمل الدّارسون العرب حين التّرجمة المقابل اللّغويّ الفرنسيّ الشّائع « les miroirs des princes » الذي يناسب الفضاء اللاّتيني الذي نشأ فيه هذا الجنس من الكتابة. لذلك نقترح ترجمة عبارة "الآداب السّلطانيّة" بـ « les lettres royales » بديلا منه.

03. هذا الكتاب بقي مهملا رغم مرور ثلاثة وثلاثين عاما على ترجمته من العربيّة إلى الفرنسيّة من قبل "رونيه خوام" (1976)، وواحد وعشرين عاما على تحوّله من حيّز المخطوط إلى حيّز المطبوع في أوّل نشر له بلغته العربية عن دار السّاقي (1988).

04. لقد تناولنا هذا الكتاب بالبحث في إطار موضوع رسالة ماجستير موسومة بـ"فنّ الحيلة السّياسيّة عند العرب من خلال كتاب رقائق الحلل في دقائق الحيل"، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، 2010. وهذه الدّراسة مواصلة للنّظر في بعض المسائل الأدبيّة والمعرفيّة التي يحتويها.

05. ورد في معجم تحليل الخطاب لباتريك شارودو و دومينيك منغنو عرض لسيرورة هذا المصطلح وتَعدُّد تعريفاته بحسب المنطلقات الفكريّة. ينظر: باتريك شارودو و دومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري و حمّادي صمّود، ومراجعة صلاح الدّين الشّريف. دار سيناترا للنّشر والمركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس 2008. ص 292. وفي سياق بحثنا نحيل إلى فيليب هامون الذي قدّم لمحة موجزة وثريّة عن وضعية هذا المفهوم في الاختصاصات والمعارف المتعدّدة ومن ثمّ تعدّد تعريفاته وتباينها. ومن هناك تبدو صعوبة مبحث العلاقة بين الأدب والإيديولوجيا. ينظر: Philippe Hamon : Texte et idéologie، pour une poétique de la norme. Poétique n° 49.1982. pp 105-107.

06. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السّرديّة العربيّة. منشورات كلية الآداب منّوبة، تونس ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998. ص .642

07. باتريك شارودو و دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 295.

08. محمّد مرتضى الزّبيدي، معجم تاج العروس في جواهر القاموس. سلسلة التّراث العربيّ، الكويت. 1993. مادّة (س ر د)، ج 8، ص 186.

09. المرجع نفسه.

10. رولان بارت، نظريّة النّصّ. ترجمة المنجيالشّملي وعبدالله صولة ومحمّد القاضي. حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد 27، 1988. ص 76- 77.

11. رقائق الحلل في دقائق الحيل، ص .15

12. المرجع نفسه، ص .104

13. المرجع نفسه.

14. وهذا مخالف لأخبار عديدة تثمّن شخصيّة عمر بن الخطّاب فقد ورد مثلا في "سراج الملوك" للطّرطوشي الخبر التّالي: " قال معاوية لصعصعة بن صوحان: صف لي عمر بن الخطّاب. فقال: كان عالما برعيّته عادلا في أقضيته عاريا من الكبر قبولا للعذر سهل الحجاب مصون الباب متحرّيا للصّواب رفيقا بالضّعيف غير محابّ للقويّ ولا بجاف للقريب.". ينظر: أبو بكر محمّد الطّرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصريّة اللّبنانيّة، ط 1، 1994. ج 1، ص 73. إنّ هذا الخبر في مضمونه يقف موقف الحيال، أي المقابلة، إزاء ما يريد السّرد الإيحاء به في هذه الحيلة.

15. Catherine Kerbrat-Orecchioni : L'implicite. Armand Colin، Paris، 1998. p 5

16. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربي. مرجع سابق، ص .646

17. Philippe Hamon : Texte et idéologie، op cit، p 108.

18.بلغ عددها إحدى عشر حيلة.

19. ينظر: حيلة "الرجل المفقود" ص 99، وحيلة "عندما تُنكر الأمّ ابنها" ص101، وحيلة "النّصّابان" ص.102

20.ينظر على سبيل المثال: حيلة "كيف يوزن الفيل" ص 104، و "الرّجل العنين " ص 102.

21. مثال ذلك حيلة "الإشاعة المُغرضة"، ص 105، وحيلة "معلومات خادعة" ص 104 وحيلة "معاوية ينعى نفسه"، ص .106

22. رقائق الحُلل، حيلة "التّملّص من ميثاق"، ص 106- .107

23. المرجع نفسه، ص .107

24. حسب المؤرّخين، تُوفّي عمرو بن العاص سنة 51 هـ أوسنة 43 هـ، أمّامعاوية فقد توفّي سنة 60 هـ. هكذا تبدو هذه المفارقة التّاريخيّة واضحة جدّا ولا شكّ فيها.

25. كانت حيلة رفع المصاحف وحيلته في التّحكيم منعرجا جذريّا في سير الأمور إلى معاوية ومن ورائه بني أميّة، وأحداثا أساسيّة غيّرت مجرى التّاريخ العربيّ الإسلاميّ.

26. ومن المفارقات أيضا أنّ الفعل الحيّال لهذه الشّخصيّة المحوريّة في التّاريخ السّياسي العربيّ والإسلاميّ ما تزال تأثيراته قائمة إلى اليوم تفعل في الأحداث والتّاريخ في شكله المعاصر متمثلا في الصّراع المذهبيّ الذي دار في العراق - خاصة بعد الغزو الأمريكي- بين الشّيعة والسّنّة، وقد اتخذ شكل تصفية دمويّة بدت كأنّها ثأر تاريخيّ قديم.

27. ميخائيل باختين، "المتكلّم في الرّواية"، فصل من كتابه "جماليّة الرّواية ونظريّتها"، ترجمة محمّد برادة، مجلّة فصول، المجلّد 5، عدد 3، أفريل- ماي- جوان 1985. ص 106.

28. في نفس السّياق نذكر الخبر الذي أورده ابن قتيبة منسوبا إلى المدائني قال " رأى عمرو بن العاص معاوية يوما يضحك، فقال له: مِمّ تضحك يا أمير المؤمنين أضحك الله سِنَّك ؟ قال: أضحكُ من حضور ذهنِكَ عند إبدائكَ سوءتكَ يوم ابن أبي طالب، أمَا والله لقد وافقتَه منّانًا كريمًا، ولو شاء أن يقتُلَك لَقتلكَ. قال عمرو: يا أمير المؤمنين، أما والله إنّي لَعَنْ يمينكَ حين دعاك إلى البراز فاحولّت عيناكَ وربا سحرُك وبدا منك ما أكره ذكرَه لك، فَمِن نفسِك فاضحَكْ أو دَعْ". عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الاخبار، تحقيق منذر محمّد سعيد أبو شعر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008. ج 1، ص 169.

29. محمد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ. ص .672

30. Victor Brombert : L'auteur effacé ou le moi de l'infinie ، Poétique n° 52، 1982، p. 424

31. الطّرطوشي، سراج الملوك. مرجع سابق، ج 1. مقدّمة الكتاب، ص 5. يقول في البيتين الشّعريّين الذين كتبهما إنّ النّاس يهدون ما يفنى، أماّ هو فيهدي السّياسي ما لا يفنى، كتابه.

32. "موت المؤلّف" مقولة نقديّة لرولان بارت «Roland Barthes » لا تعني معناها الحرفي أي إلغاء المؤلّف وحذفه وإنّما تُحرّر النصّ من سلطته وتفتحُه على القارئ.

33. رولان بارت، "نظريّة النّصّ"، ترجمة منجي الشّملي وعبدالله صولة ومحمّد القاضي. مرجع سابق، ص .69

34. المرجع نفسه.
35. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، ص ص 653 ، 654.
36. ميخاييل باختين، المتكلّم في الرّواية، فصل من كتابه "جماليّة الرّواية ونظريّتها"، مرجع سابق، ص 10. 37. المرجع نفسه، ص .105
38. تعريف للفيلسوف الألماني نيتشه منقول عن محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربي. ص 643 .
39. المرجع نفسه، ص 643.
40. رقائق الحلل، ص 13.
41. المرجع نفسه، ص .106
42. المرجع نفسه، ص .99
43. باختين، المتكلّم في الرّواية، ص .109
44. Oswald Ducrot: « Note sur la présupposition et le sens littéral ». Postface à Henry Paul.1977. p 173.
45. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ. ص .655
46. العادل خضر، الأدب عند العرب، مقاربة وسائطيّة، كليّة الآداب بمنّوبة و دار سحر للنّشر، تونس 2004. الباب الثّالث، ص .524
47. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربي. ص .595
48. رقائق الحلل، ص ص 15، .16
49. المرجع نفسه، ص .15
50. عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة . دار الفكر للطّباعة والنّشر، لبنان. 2001، الباب السّادس، الفصل الخامس والأربعون، ص 763.
51. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربي. ص 598.
52. أبو حيّان التّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة. دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، (د ت). اللّيلة الرّابعة عشرة، ص .150
53. استعرنا كلمة "قوالب" بالمعنى الذي قصده أبو سليمان المنطقي في معرض حديثه عمّا تختصّ به الأمم وتتشارك فيه وهذا نصّه: وسأله الأندلسي في هذا المجلس عن الأمم وأحوالها ونقصها وكمالها فقال: اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشّرور وفي جميع المعاني والأمور اشتراكا أتى على أوّل التّفاوت ووسطه وآخره ثم استبدّت كلّ أمّة بقوالب ليست لأختها...". الإمتاع والمؤانسة. ص .149
54. مادّة المؤلّفات السّلطانيّة هي الأقوال والأحاديث والحكم والسّير والأخبار والقواعد. في حين يقوم كتاب رقائق الحلل على أخبار الحيلة.

55. قام "الأدب السّلطاني" العربيّ الإسلاميّ على نصوص تأسيسيّة، إذ يُعتبر ابن المقفّع بحسب الباحثين أوّل من كتب في هذا المجال فكتابه "الأدب الكبير" نصٌّ مركزيّ اخترق باقي النّصوص. وهو يمثّل بالإضافة إلى كتاب "التّاج في أخلاق الملوك" المنسوب إلى الجاحظ النّصّ المولِّد. ينظر: كمال عبد اللّطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السّلطانيّة، دار الطّليعة، 1999. ص ص 63- 66.

56. عزّ الدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت [كذا] الخطاب السّياسيّ. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 324، السّنة 2006. ص 9.

57. محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربي، ص 29.

58. عزّ الدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت [كذا] الخطاب السّياسيّ، ص 10.

59. لقد تميّز مؤلّف رقائق الحلل عن الذين ذكروا الحيلة في كتبهم مثل الآبي والخطيب البغدادي وابن الجوزي بأنّه جعل الحيلة غرضا في ذاتها على عكسهم فقد جاءت الحيلة إمّا في سياق أخبار متنوّعة أو تحت مسمّى "الذّكاء" كما هو الشّأن عند ابن الجوزي.

60. عزّ الدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة، مرجع سابق، ص 92.

المصادر والمراجع

01. رقائق الحُلل في دقائق الحيل : (مؤلّف مجهول) تحقيق رونيه خوّام ، دار السّاقي، لبنان، 1988.

02. باختين (ميخائيل): "المتكلّم في الرّواية" ، ترجمة محمّد برادة، مجلّة فصول، المجلّد 5، عدد 3، أفريل- ماي- جوان 1985. ص ص 104- 117.

03. بارت (رولان): "نظريّة النّصّ"، ترجمة منجي الشّملي وعبد اللّه صولة ومحمد القاضي، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد 27، 1988. ص ص 69- 97.

04. التّوحيدي (أبوحيّان): الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، (د ت).

05. الجاحظ (أبوعثمان): التّاج في أخلاق الملوك، دار الفكر- دار البحار، بيروت. 1955.

06. ابن الجوزي (عبد الرّحمان): كتاب الأذكياء، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، لبنان، ط1، 1988.

07. خضر (العادل):الأدب عند العرب، مقاربة وسائطيّة، كلّية الأداب بمنّوبة - دار سحر للنّشر، تونس 2004.

08. ابن خلدون (عبد الرّحمان): المقدّمة، دار الفكر للطّباعة والنّشر، لبنان. 2001 .
09. الزّبيدي (محمد مرتضى): معجم تاج العروس في جواهر القاموس، سلسلة التّراث العربيّ، الكويت. 1993.
10. شارودو (باتريك) و منغنو (دومينيك): معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري و حمّادي صمّود، ومراجعة صلاح الدّين الشّريف. دار سيناترا للنّشر والمركز الوطني للتّرجمة، تونس 2008.
11. الطّرطوشي (أبوبكر محمّد):سراج الملوك، تحقيق محمّد فتحي أبو بكر. الدّار المصريّة اللّبنانيّة، ط1 1994.
12. عبد اللّطيف (كمال): في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السّلطانيّة، دار الطّليعة، 1999.
13. ابن عربشاه (أحمد بن محمد): فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظّرفاء، دار صادر، بيروت، (د ت).
14. العلاّم (عزّالدّين): - " أخلاقيّات الحاكم بين آداب الملوك الإسلاميّة ومرايا الأمراء المسيحيّة"، مجلّة الباب، مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدّراسات والأبحاث، العدد الخامس، ربيع 2015. ص ص 50- 71. - الآداب السّلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت [كذا] الخطاب السّياسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 324، السّنة 2006.
15. القاضي (محمّد): الخبر في الأدب العربي، دراسة في السّرديّة العربيّة، منشورات كلّية الآداب منّوبة – تونس، ودار الغرب الإسلامي – بيروت. 1998.
16. القلقشندي (أحمد بن علي): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المطبعة الأميريّة، مصر، (د.ت).
17. مسكويه (أبو علي أحمد بن محمّد): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 2، د ت.
18. ابن المقفع (عبد الله): كليلة ودمنة، دار الجيل، ط 3، بيروت، 2006.
19. Brombert (Victor): «V.H : L'auteur effacé ou le moi de l'infinie »، Poétique n°52، 1982، pp 417-429.
20. Ducrot (Oswald) : « Note sur la présupposition et le sens littéral ». postface à Henry Pau l، 1977. pp 171-203.
21. Hamon (philippe): « Texte et idéologie pour une poétique de la norme ».Poétique n° 49.1982. pp 105-125.