

"التَّمثِيلُ القِصْصِيُّ فِي بَابِ (بِرْزُويهِ) مِنْ كِتَابِ كَلِيلَةِ وَدْمَنَةِ"

قراءة ثقافية

عيسى عبد الشافي إبراهيم المصري

قسم اللغة العربية-كلية العلوم والآداب-جامعة نزوى-سلطنة عمان

الملخص

يناقش هذا البحث طريقة عرض ابن المقفّع النزوع الإلحادي من الوجهة الأدبية، وينطلق من فرضية مؤداها: إنّ النزعة الإلحادية في أدب القرن الثاني الهجري كانت نتاج الحركة الشعبية وتصوّراتها الفكرية؛ ولإثبات هذا النظر، يأخذ البحث في بيان الشعبية وحقيقتها الثقافية السياسية، وأثرها في ظهور كتاب (كليلة ودمنة) عامة، وباب (برزويه) خاصة، ثمّ يعرض قصص الباب من حيث هي وسيلة من وسائل الحجاج الشعبي، فيكشف دورها في البرهنة على القضايا الكبرى، كالإيمان والكفر، والدين والإلحاد؛ وبالجملة، يسعى البحث إلى الإجابة عن السؤال الآتي: هل استطاعت النزعة الأدبية -كما يمثّلها باب (برزويه) - في اعتمادها على الدوافع الشعبية، واحتجاجها بالقصص المتخيلة أن تحقّق غايتها في نقض الأديان؟ وخلص البحث إلى جملة من النتائج، أهمّها: إنّ باب (برزويه) -وما تضمّنه من قصص وإنشاء- لم يقدّم نقدًا حقيقيًا للأديان؛ لأنّه تجربة إنسان لازمته الحيرة في شؤون حياته المختلفة؛ فهو لا يقنع بقدر ما يبثُّ شكوكه النفسية.

الكلمات المفتاحية: ابن المقفّع، كليلة ودمنة، باب برزويه، الشعبية، النثر العباسي، الدراسات الثقافية.

"Narrative representation in the chapter (Berzuwayh) of the book Kalila and Dimna" Cultural Reading

Abstract

This research discusses the method of Ibn al-Muqaffa's presentation of the atheistic tendency toward the literary hyphenation, and proceeds from the assumption of its meaning: that the atheistic tendency in the second century AH was the product of the populist movement and its intellectual struggles; In order to prove this view, the research takes into account the statement of populism and its political, cultural reality, and its impact on the emergence of the book (Kalila and Dimna) in general, and the chapter on (Berzuwaih) in particular. Then, it presents the stories of the door as a popular means of pilgrims, exposing its role in proving major issues, such as faith and unbelief, religion and atheism. In summary, the research seeks to answer the following question: Was the literary tendency - as represented by chapter (Berzueh) - in its reliance on popular motives, and its invocation of imaginary stories, able to achieve its goal of refuting religions? The research concludes with a number of results, the most important of which are: The section (Berzueh) does not present a real criticism of religions. This is due to the fact that (Berzueh) presents the experience of a human being who was left with confusion in the various affairs of his life; he/she is not convinced as much as he/she broadcasts his/ her psychological doubts.

Keywords: Ibn al-Muqaffa', Kalila wa Dimna, Bab Berzuwayh, al-Shu'ubiyyah, Abbasid prose, Cultural Studies.

مقدمة:

لا يزال عبدالله بن المقفع يحضُّ الباحثين على دراسة أدبه، وإن كانت آثاره-التي وصلت إلينا- قليلة جدًا إذا ما قورنت بغيره من الأدباء القدماء؛ غير أنَّ القيمة الأدبية لا تتأتَّى من الكثرة، وإنما من الجودة والاشتمال: جودة الكتابة فنيًا، واشتمالها على مضامين حيّة تبعث في نفس الناقد الرغبة في تكرار تناولها ودرسها، ونتاج ابن المقفع يحمل هذه القيمة؛ فهو يمتاز بالجودة الفنية، ويشتمل على موضوعات لا يمكن تجاهلها على تقادم الزمان؛ لارتباطها الوثيق بمعارف دينية، وسياسية، وأخلاقية، يستحيل معها النصُّ الأدبيُّ (نصًّا مغلقًا)، لا يسارع إلى استنفاد معانيه، ولا يتعجّل التخلُّص منها كأنها حمل ثقيل يؤوده ويبهظه، بل يحمل أثقاليها وأثقالاً مع أثقاليها؛ فيغدو دائمًا في حاجة إلى التفسير والتأويل.

وآثار ابن المقفع ينظمها اتجاهان ظاهران: السياسة، والأخلاق العامة، وأما الدين فلم يذكره صراحة، لكن كتابته تضمّنته من غير وجه؛ فالرجل فارسيّ مجوسيّ، أسلم بأخرة من حياته، وجلُّ كتاباته خرجت قبل إسلامه، فهو لا يمثل الإسلام إلا من حيث هو ثقافة عامّة تقفها بسبب إقامته في دياره، وعمله فيها كاتبًا ديوانيًا، أمّا ثقافته الحقيقية فهي الفارسية، والأخلاق التي يدعو إليها هي أخلاق الفرس وعاداتهم وتقاليدهم؛ ممّا يضع الإسلام مقابلًا موضوعيًا لها، فيصبح-أي الإسلام- حاضرًا ضمنياً في الكتابة؛ بوصفه المعارض الفكريّ لتوجّهات الفرس ومعتقداتهم.

ويقف مضمون باب(برزويه) من كتاب(كليلة ودمنة) دليلاً ظاهراً على هذه المقابلة الموضوعية بين الإسلام والفرس، فقد تضمّن سردًا مثيلاً للجدل والريبة؛ إذ يحدثنا عن حيرة الإنسان في الأديان، وضلاله طريق الإيمان بها؛ ممّا يستبطن نزعة إلحادية هي محلُّ نقاش طويل وشائك مظانّه الأصيلة دفاتر الجدل الكلامي، والفلسفة، والأديان، أمّا الأدب فهو بمعزل عنها، لكنّ ابن المقفع - وغيره من الكتاب الفرس- لم يكن بحسبان أن يفصل بين المعرفتين: الأدبية والدينية فصلًا تامًا، فخرج الأدب عنده عن أن يكون أدبًا خالصًا.

ويناقش هذا البحث طريقة عرض ابن المقفع النزوع الإلحادي من الوجهة الأدبية، وينطلق من فرضية مؤداها: إنَّ النزعة الإلحادية في أدب القرن الثاني الهجري كانت نتاج الحركة الشعبية وتصوّراتها الفكرية؛ ولإثبات هذا النظر، يأخذ البحث في بيان الشعبية وحقيقتها الثقافية السياسية، وأثرها في ظهور كتاب(كليلة ودمنة)عامّة، وباب (برزويه) خاصة، ثمّ

يعرض لقصص الباب من حيث هي وسيلة من وسائل الحجاج الشعبي، فيكشف دورها في البرهنة على القضايا الكبرى، كالإيمان والكفر، والدين والإلحاد؛ فالقصة لا تؤدي-هنا- وظيفة الاستثناس، أو دفع الملل عن القارئ، بل هي شاهد استدلالِي للنصّور العقلي الذي بنى عليه ابن المقفّع نظريته إلى الأديان، ومن هنا يقع الباب الأدبي السائر على نمط السيرة الذاتية، والمتضمن القصص في دائرة الجدل الكلامي، وستحوّل القصة فيه إلى برهان جدليّ يختلف القراء في وجاهته الحجاجيّة، قوّة وضعفًا.

وبالجملة، هل استطاعت النزعة الأدبيّة-كما يمثّلها باب (برزويه)- في اعتمادها على الدوافع الشعبيّة، واحتجاجها بالقصص المتخيّلة أن تحقّق غايتها في نقض الأديان؟ هذا ما سيجيب عنه البحث بحول الله تعالى.

الشعوبية ثقافيًا:

انتهى الدكتور عبد العزيز الدوري في كتابه (الجذور التاريخية للشعوبية) إلى القول: "ثمّ تأتي الشعوبية إلى العرب في الإسلام، فتتكر دورهم في حمل الرسالة الإنسانيّة، وتحاول طمس دورهم الحضاريّ، فتدّعي أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ما هي إلا اقتباسات من الأعاجم، تريد بذلك زعزعة الثقة بالذات، وصرف الانتباه إلى الثقافات الأعجميّة، وهي تفعل ذلك في وقت تحاول فيه إحياء التراث الأعجمي، وتمجيد الآثار الأعجميّة، وتعمل على بثّها في المجتمع العربيّ الإسلامي، وعلى تحويله عن ذاته.

و تريد الشعوبية بعد هذا أن تطبع الإدارة والحياة العامّة بطابع أعجمي، فترجم الكتب عن الفارسيّة في المراسيم والعبادات، وشكل الحكم والأخلاق، وتضع كتبًا ورسائل تنسبها للقديما، وتعمل على بثّها وترويجها. وإذا كان الفقهاء هم حملة لواء الثقافة العربيّة الإسلاميّة أصلاً، فإنّ الشعوبية أرادت أن تجعل من كتاب الدواوين حملة للتراث والثقافات الأعجميّة، تحاول عن طريقهم أن تؤثر في التوجيه الفكريّ والثقافيّ"⁽¹⁾.

ويصوّر هذا الإنشاء جانبًا مهمًّا من جوانب الصراع الذي نشب بين الإسلام والثقافات الأخر-الفارسيّة خاصّة- بعد عصر النبوة والرّاشدين، وهو صراع كان لازم الوقوع ضرورة؛ ذلك أنّ الإسلام-من حيث هو شريعة إلهية تنتظم بها أحوال

(1) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص94-95.

الخلق في دنياهم وأخراهم-لم يكن دينًا خاصًا بالعرب وحدهم، بل هو للناس كافة، عربيهم وأعجميهم، وهذه العالمية آذنت بدخول الإسلام في معارك أخر، هي أشد من معركته الأولى مع العرب-عبدة الأصنام والأوثان-؛ فالنبي، صلى الله عليه وسلم، دعا في الحجاز قومًا عربيًا، يعرفهم ويعرفونه، وينسبهم وينسبونهم، يتكلم بلسانهم، ويدرك عاداتهم وأعرافهم، ويفهم ملهم ومعتقداتهم، سمعوا منه الوحي؛ فمنهم من صدق، ومنهم من كذب، ومنهم من جاهد معه، ومنهم من قاتله، ومنهم من استيقن معجزته فأسكتته، ومنهم من جردها وتعالى عليها، ورأها أساطير ومفتريات...، وانتهى هذا الصراع العربي الخالص بانتصار دعوة الإسلام، وانتشارها في ديار العرب ومضاربها.

ولما جرت خيل المسلمين العرب-لتحقيق عالمية الدين- في بقاع فسيحة من أقاليم الأرض المعمورة، بدأت مرحلة من الدعوة الإسلامية تختلف أشد الاختلاف عن سابقتها العربية؛ فأحرزت الخيل انتصارات متتابعة، وأخذت حواضر المدنيات القديمة-الكسروية والقيصرية- تنهار أمام المسلمين، وشرع الإسلام ينتشر في أرجائها، فدخل من أهلها فيه، وبقي من شاء على دين آباءه الأقدمين، غير أن الصراع (العربي-الأعجمي) لم ينته عند هذا الحد؛ إذ لم يكن أقوام البلاد المفتوحة خلوا من المعتقدات الدينية والدنيوية، كما لم يكونوا خاوين من الثقافة العامة، بل كانت لهم ملل ونحل يعتقدون بها، ولا يستبدلون بها دينًا، وكانوا أهل مدنية، سادت فيهم ضروب العلم وتطبيقاته، ولم يكونوا بدو ولا قبائل متفرقة لا يجمعهم جامع يتفقون عليه، بل كانوا يستظلون ظل سلطان متملك يأمر وينهى باسم قوانين وعهود وضعها حماية لملكه، وإخضاعًا لقومه، وغلبت على كثير منهم عنجهية عرقية أشربوها من ملوكهم وسادتهم، فلم يروا استحقات السيادة والشؤدد إلا لهم؛ من أجل هذا وغيره، ضاقت على طائفة منهم أن يدينوا بدين لم يتعرفوه قبلاً، ولم يوافق ما استقرت عليه توجيهات عقولهم، وتعاليم ملوكهم وسادتهم، فضلاً عن أنهم كانوا متعالين ينظرون بعين الصغار والاحتقار إلى محمولات غيرهم، فلم ينشرح صدرهم للإسلام، وألوا أن يحافظوا على معتقداتهم القديمة، وتعدوا ذلك إلى أن أضمرها كرهاً وعداء للإسلام والعرب على السواء، وهذه الحال ليست بدعاً في تاريخ الأديان؛ إذ لم يظهر دين على الناس دون أن تقوم حوله معارضة فكرية وسياسية تحاول تقويضه وهدمه.

وتجلت أهم مظاهر معارضة الإسلام القديمة بما سمى بالنزعة (الشعوبية)، وهي نزعة سعى دعائها في مبتدأ أمرهم إلى إشاعة التفرقة الاجتماعية بين العرب والمسلمين من الموالي الأعاجم، فجعلوا من اختلاف الأعراق قضية اجتماعية، طرفاها: ظالم ومظلوم، أما الظالم فهم العرب، وأما المظلوم فهم الموالي، ولا ريب أن هذا تهويل اعتباطي لا يقنع أهل العقل

والرُشد؛ ذلك أنّ التّعالي الاجتماعيّ قد عاين العرب مثاله-آناء جاهليّتهم وبعد إسلامهم- بين قبائلهم المتفرقة المتباعدة، فما دبّ بينهم من نزاعات قبلية صوّرتها أيامهم، ومفاخراتهم، ومنافراتهم كان أشدّ ممّا شاع بين العرب وغيرهم من الأعراق، ولم تدفعهم تلك النزاعات إلى ترك أديانهم القديمة أو ذمّها بعد أن اتفقوا عليها، كما لم تدفعهم إلى ترك الإسلام بعد أن اجتمعوا عليه، فبقي الدّين في الرّمانين-الجاهليّ والإسلامي- بمأمن من حرائق النزاعات الاجتماعيّة وشَرّها.

ومن جهة ثانية، أظهرت الشّعوبية الاجتماعيّة سذاجة كبيرة عندما حاول دعائها أن يقفوا التّعالي العرقيّ على العرب وحدهم؛ مُتغافلين عن أنّ التّعالي نزعة إنسانيّة عامّة تخلّت-ولا تزال-نفوس مختلف الأمم، قال البيرونيّ في وصف أخلاق الهنود: "وذلك أنّهم يعتقدون في الأرض أنّها أرضهم، وفي النّاس أنّهم جنسهم، وفي الملوك أنّهم رؤساؤهم، وفي الدّين أنّه نحلّتهم، وفي العلم أنّه ما معهم فيترقّعون، ويتبظرمون، ويعجبون بأنفسهم فيجهلون..."⁽¹⁾، والنّاظر في رسوم الفرس وقوانينهم السياسيّة يدرك قبح التّرفع الطّبقيّ الشّائع بينهم، وهو ترفع جزأً أحد ملوكهم- أردشير- على أن يسئلهم عهداً قسّمهم فيه إلى طبقات ثابتة، لا يسمح فيها لأهل أيّ طبقة أن يطعموا في منزلة من هم في طبقة أعلى منهم؛ وذلك ابتغاء المحافظة على الملّك وبقاء السّلطان، قال: "لأنّ تنقل النّاس [عن مراتبهم] سريع في تنقل الملّك عن ملّكه"⁽²⁾، وعلى الرّغم من أن هذه الطّبقيّة شطرتهم قسمين: ملوك وعبيد، وعلى الرّغم من تعارضها مع فطرة الإنسان الطّبيعيّة، وسعيه الدّؤوب إلى تحقيق الآمال، والتّميز، والعلوّ؛ فإنّهم ارتضوها، وخضعوا لها.

وأما نظرتهم إلى غيرهم، العرب خاصّة، فلم تفارق هذه القسمة الجائرة، قال ابن حزم: "الفرس كانوا في سعة الملّك وعلوّ اليد، على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى إنّهم كانوا يسمّون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدّون سائر النّاس عبيداً لهم، فلمّا امتحنوا بزوال الدّولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقلّ الأمم عند الفرس خطراً، تعاضمهم، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتّى"⁽³⁾.

(1) البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مصور عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، 1958م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003م، ص17.

(2) عهد أردشير، حققه وقدم له إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، 1967م، ص63. وانظر النّصّ كاملاً، ص62-64.

(3) ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دط، مصور عن طبعة علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، دت، ج2/ص91. وانظر، الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص432.

وعليه، فإذا نظرت العامة من العرب إلى الموالي نظرة ازدراء واحتقار، فإنّ الموالي أنفسهم كانوا يزدرون العرب-من قبل- ويحتقرونهم، ولا يرون لهم حظاً من حضارة أو رقي، ولا غرابة في هذا؛ فالازدراء العرقي طبع مركّب في الأمم، يظهر ويختفي تبعاً لطبيعة علاقاتهم-سلباً وحربياً-مع بعضهم بعضاً؛ فتشتعل ناره كلما شعر العرق بالخطر على ذاته القومية والدينية، قال جوليان باندا (J.Benda) عن عصره، وهو وصف ينطبق على زمن الشُّعوبية العربية: "كلُّ شعب راح يركّز الآن على ذاته، ويتخذ إزاء الآخرين موقف المقاتل، سواء في لغته، أو فنّه، أو أدبه، أو فلسفته، أو حضارته، أو ثقافته، وذلك بوعي للذات غير مسبوق، كان قد حرّض عليه رجال الأدب بكلّ ما لديهم من قوّة"⁽¹⁾، وهذا ما حصل مع الشُّعوب في الدولة الإسلامية؛ ولذا فإنّ جلّ ما ذكره المؤرّخون⁽²⁾ من أسباب تنمّر الموالي في العصرين الأمويّ والعباسيّ من الحكم العربيّ- ولا سيما التميّز بين العرب والموالي- يدخل في باب الحروب الثقافيّة (السياسيّة) التي عمّقتها بعث الشُّعور بالذات الأعجميّة، الفارسيّة خاصة⁽³⁾؛ إذ لم يكن صراع الموالي المزعوم مع العرب صراع عادات وتقاليد، ولم تكن العادات والتقاليد محلّ صراع بين الأمم، فلكلّ قوم عادات وتقاليد يُعرفون بها في أحوالهم الاجتماعيّة المختلفة، وما كان للعرب أن يفرضوا عاداتهم على غيرهم، وما كان لغيرهم أن يستطّيبوا-رغمًا عنهم- عادات العرب ويحتفون بها، والقياس صحيح على الأعراق جميعاً.

وأياً كان الأمر، فلم يكن لهذه التفرقة الاجتماعيّة بين العرب والموالي أثر كبير في إحداث معارضة عقلية تؤثّر تأثيراً شديداً في الإسلام وتعاليمه؛ فبقيت محصورة في بيئات اجتماعية يحفل أهلها بالسُّخرية التافهة من عادات الآخر وتقاليده، كما أوسعت هذه السُّخرية لها مكاناً رحباً في أشعار المولدين ممّن راقّت لهم الشُّعوبية فأدرجوها في أغراضهم السُّعريّة، وما كان لصاحب عقل حكيم أن يحقّر الأعراق بمعايبتهم في طرق عيشتهم، أو بالسُّخرية من لباسهم وطعامهم،

(1) Julien Benda, The Treason of the Intellectuals, (Paris, 1927).

نقلًا عن، إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة نائر ديب، ط1، دار الحوار، اللاذقية، 2000م، ص86.

(2) انظر مناقشة دقيقة لهذه الأسباب، الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشُّعوبية، ص14 وما بعدها. وكان الدوري قد عرض في كتاب آخر حالة الموالي الاجتماعيّة من غير نقد، مكتفياً بالقول بعد أن ذكر طرق تنقص العرب منهم وازدراؤهم: "وكانت هذه النظرة سائدة في الأوساط الرّسميّة، وبين القبائل والأعراب، أما الأوساط العلميّة والدينيّة فكانت تنظر إليهم بعين المساواة"، والظاهر أنّ الشُّعوبية كانت ستظهر بدون نزعة تفوق العنصر العربيّ؛ لأنّها وسيلة من وسائل الصدام السياسيّ. انظر، العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988م، ص12.

(3) انظر، عطوان، حسين، الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ط3، دار الجيل، بيروت، 1997م، ص239.

غير أنّ هذه الموضوعات تستهوي الشعراء، وتدكي قريحتهم؛ لأنّها تدخل في بناء مضمون أحد أهمّ أغراضهم الشعريّة وهو الهجاء، والشعراء المولّدون لا قبائل لهم ينتسبون إليها، فكانوا يتهاجون مع غيرهم بدمّ عموم الأمم، ومن هنا نشأ تيار الشعوبيّة في الشعر العباسي.

ويبدو أنّ الشعوبيّة قد أدركوا عدم نجاعة وسائلهم الأولى في صرف انتباه مسلمي الموالي عن دينهم الجديد، أو أنّهم اتخذوها مرحلة من مراحل عمل المعارضة، يهيئون بها الناس لأفعال أكبر من سداجة السباب والشتم؛ فأخذوا ينقلون الصّراع من العامّة إلى الخاصّة - وهؤلاء الخاصّة هم موقدو النيران في كلّ دعوة، أمّا العامّة فلا يعدون أن يكونوا حطباً لها- فأيقنوا أنّقد الأديان وسلطانها السياسيّة الحارسة لا يكون بنقد عادات المجتمع الكريهة التي حاربها الذين نفسه؛ لأنّ ذلك برهان على صحّته، وإنّما يكون بنقد تعاليم شريعته، وإثبات أنّها صناعة بشرية، أو أسطورة وخرافة لا ترقى إلى أن تكون ديناً أنزله إله معبود؛ وهكذا نشأ الصّراع بين الإسلام والملا من الأقوام الأخر، وهؤلاء الملا هم الخصوم الحقيقيون الذين واجهتهم الأديان في سيرتها الطويلة⁽¹⁾، أمّا العامّة فجلبه متبع لهم؛ فإن آمنوا آمنوا، وإن كفروا كفروا.

واختار الملا من الشعوبيّة سبلاً تقيهم المساءلة والظنّة، فنزلوا ميادين العلم والمعرفة، وبحثوا فيها عمّا يمكن أن يقف ندّاً شديداً للإسلام، وخصماً قوياً له، ووجدوا ضالّتهم في تراثهم القديم، فجمعوا منه كتباً ومصنّفات، واختاروا منها الرّفيح العظيم في نظرهم، وأرادوا بتّها بين العرب، فواجهتهم مشكلتان: إحداهما اللّغة؛ فالمورث الفارسي لم يكتب بلسان العرب، والثانية المضمون؛ فالكتب القديمة تحوي كثيراً ممّا يرفضه الإسلام. أمّا مشكلة اللّغة، فوجدوا لها حلاً بالترجمة؛ فنشطوا لها، وقدموا ترجمة عالية متقنة، اضطلعت بها طائفة أجادت اللسان العربيّ إجادة أديب متقن، ومثّلتها طبقة الكتاب، وجلبهم من الأعاجم، وهؤلاء جمعوا مع سلطة الكتابة سلطة الديوان نفسه (السياسة)؛ وأمکنهم ذلك من نقل معارف لم يعهدها العرب في حياتهم الأولى، وجعلوها المنهاج الأساس الذي تقوم عليه ثقافة المتعلّمين، قال الجاحظ عنهم: "تمّ الناشئ فيهم إذا وطئ مقعد الرّياسة، وتورّك مشورة الخلافة، وحجزت السّلة دونه، وصارت الدّواة أمامه، وحفظ من الكلام فتية، ومن العلم ملحه، وروى لبزرجمهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفّع أدبه، وصيرّ مزدك معدن علمه، ودفتر كليله

(1) تحديد طرفي الصّراع: الدين والملا، ظاهر في سير الأنبياء مع أقوامهم، وأمثله ظاهرة في القرآن الكريم، انظر: البقرة، آية 246؛ الأعراف، الآيات: 60، 66، 75، 88، 90، 109، 127؛ هود، الآيات: 27، 38؛ المؤمنون، الآيات: 24، 33...

ودمنة كنز حكمته، ظنَّ أنه الفاروق الأكبر في التدبير، وابن عباس في العلم بالتأويل، ومعاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام...⁽¹⁾.

وفي مقابل انكبابهم على آثار أسلافهم المعدودة، جنبوا أنفسهم الآثار الإسلامية؛ إذ: "لم ير كاتب قط جعل القرآن سميره، ولا علمه تفسيره، ولا التفقه في الدين شعاره، ولا الحفظ للشئ والآثار عماده..."⁽²⁾؛ وبهذا استوت النظرة الشعبوية العلمية العلمانية، فانكبوا على تراث أسلافهم، وتجنبوا-عمداً-آثار المسلمين؛ مما أحدث وضعاً علمياً تحفه بيئة علمانية صارمة، فاجتمعت الأضداد-على نحو فريد- اجتماعاً متوازياً، لا لقاء فيه ولا فناء، فالموروث الفارسي المترجم إلى العربية لم تحتوي مضامينه حاجاً عقلياً دامعاً يمكن به نقض تعاليم الإسلام، أو التشكيك بها على نحو عقلي دقيق؛ فقبلته دوائر الجماعة الإسلامية-آنذاك- بوصفه معرفة دنيوية، لها ما لها، وعليها ما عليها، ورأت السلطة السياسية أنها لا تشكل خطراً ظاهراً يستدعي منها مواجهته أو القضاء عليه⁽³⁾، وبهذا تمَّ حلُّ المشكلة الثانية التي واجهتهم.

وعلى الرغم من انتشار حركة الترجمة الفارسية إلى العربية، فإنها لم تسع إلى التأثير في الأدب تأثيراً إيجابياً؛ فرأى طه حسين أنَّ العرب لا يدينون كثيراً للفرس في مجال الأدب، قال: "هذه الآداب الفارسية لم تكن في حقيقة الأمر عظمة الخطر [يقصد على الأدب]، وهي تتحصر في كتاب كليلة ودمنة، وكتاب الأدب الكبير، وكتاب الأدب الصغير، والحكم التي يشتمل عليها شعر بعض الشعراء كأبي العتاهية، وبعض الكتب السياسية"⁽⁴⁾، وقال: "ومن غير شك أنَّ العرب مدينون للفرس بكثير من الماديات، والنظم السياسية وغيرها، وأما في الأدب فأنا مقتصد جداً في تقدير هذا الدين"⁽⁵⁾، وهذا الرأي مقبول ويتطابق مع غاية الشعبوية، فهم لا يريدون أن يدخلوا أنفسهم في باب قد لا يميزهم ولا يظهر تفوقهم كباب الأدب،

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر (255هـ)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجبل، بيروت، 1991م، ج2/ص191-192.

(2) المصدر نفسه، ج2: ص194.

(3) وفي المقابل واجهت السلطة العباسية طائفة الزنادقة ولاحتقتهم؛ لأنهم كانوا يدعون في العلن إلى المانوية، فكانت المواجهة معهم ظاهرة، وهذا يجعلنا نصنف الشعبوية ضمن المعارضة المسموح بها؛ فكتب الزنادقة المجاهرين بادت مع حملتها، غير أن كتب الشعبوية المعارضين تقبلتها السلطة وأخذ بها الناس، ومنها كتب ابن المقفع وغيره من التراجم.

(4) حسين، طه، من حديث الشعر والنثر، ط12، دار المعارف، مصر، 2004م، ص30.

(5) المرجع نفسه، ص30. ولأحمد أمين رأي يخالف رأي طه حسين، فهو يرى أن الثقافة الفارسية لها أثر كبير في الأدب العربي، وأخذ ببيان هذا الأثر، والحق أن كلامه جاء شرحاً مفصلاً لفقرة طه حسين، وتفصيل الأشياء قد يوحي بالكثرة، وإن كان على الحقيقة قليل. انظر، أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دت، ج1/ص190 وما بعدها.

ولذا كان أثرهم الحقيقي في السياسة؛ آية ذلك كثرة ما نقل عن اللسان الفارسي من كتب تختص بها، قال إحسان عباس: "وكان أكثر المنقولات عن الفارسية يتصل بالسياسة عامة... حتى وقر في النفوس حينئذ أن السياسة مقصورة على الفرس، مثلما أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب..."⁽¹⁾، وقال محمد عابد الجابري: "إن الموروث الفارسي خاصة منه ما يتعلّق بالملوك والآداب والسلطانية، والبروتوكول والسياسة والأخلاق والكتاب، قد نقل في وقت مبكر جداً، سنة 113هـ"⁽²⁾، وكثرة الكتب السياسية المنقولة، والتبكيّر الرمني في نقلها، يدلان دلالة قويّة على أن الفرس كانوا يسعون إلى إظهار تميّزهم المعرفي في مقابل التميّز العربيّ ديناً وأدباً، ويبدو أنهم لم يجدوا في جعبتهم المعرفيّة سوى السياسة، قال صاعد الأندلسي: "وأعظم فضائل ملوك الفرس التي اشتهروا بها، حسن السياسة وجودة التدبير"⁽³⁾؛ فرأوا أنّ نشر رسومهم السياسيّة قد يغيّر من وجه الدولة الإسلاميّة، فتصيح فارسيّة الشكل في الأقل، ممّا يهيئ لهم مكاناً في سدة الحكم، وهذا ما تحقّق بعد الثورة العباسيّة؛ فكانوا الوزراء والكتّاب.

وأياً كان الأمر، فإنّ الترجمة كانت سلاح الشعوبية الأثير، وهي لم تكن حركة علميّة نقية، وابن المقفّع لم يقدّم بترجماته خدمة للغة العربيّة، بل لغرض دفين في نفسه، وهو تذكير هؤلاء الموالى من الفرس الذين يجيدون اللّغة العربيّة، ويأخذون بأسبابها بأنّ لهم ماضياً مجيداً أو تراثاً رائعاً، وأنّ هذا التراث يفخر بالمقارنة بالثقافة العربيّة...⁽⁴⁾، كما أنّها سرّبت في الثقافة الإسلاميّة توجّهات فكريّة، كان لها أثر بالغ في تكريس أخلاق سياسيّة استبداديّة، وجدت لها حضوراً واقعياً في العقل السياسي القديم، ولا سيّما العقل العباسي⁽⁵⁾، ومن هنا حوّل العلم-الترجمة خاصّة-الشعوبية من نزعتها الاجتماعيّة الساذجة إلى النزعة الدنيّة-السياسيّة الخطيرة؛ لتغدو ظاهرة سياسيّة ثقافيّة قادت صراعاً طويلاً بينها وبين الإسلام.

وبالجملة، فإنّ الشعوبية-ثقافيّاً-هي ظاهرة سياسيّة متلوّنة، مرت بأدوار مختلفة تقمّصت فيها صوراً اجتماعيّة، وسياسيّة، ودينيّة؛ وذلك ابتغاء الوصول إلى نسقها الأخير، وهو نقض الإسلام وإحلال الرسوم الفارسيّة مكانه، قال

(1) عباس، إحسان، ملامح يونانية في الأدب العربي، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993م، ص12.

(2) العقل الأخلاقي العربي، ص147. قارنه بمقدمة إحسان عباس على عهد أردشير.

(3) الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد(462هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، دط، دار المعارف، مصر، 1998م، ص27.

(4) عبد العال، محمد جابر، حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعيّة والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول، دط، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1954م، ص210.

(5) انظر، الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص153.

الجاحظ: "وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام، إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتماذي فيه، وطول الجدل المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة... فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام؛ إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقوة"⁽¹⁾.

كليلة ودمنة:

كتاب (كليلة ودمنة) هو أحد الكتب التي ترجمت إلى العربية في زمن الشعوبية، ولا نبالغ في القول: إنه كان تنويجاً لعمل هذه الحركة التي ظهرت في العصر الأموي، وظهر بعض ممثلها في مطلع القرن الثاني للهجرة، بين شاعر يتغنّى بأمجاد ساسان، وزنديق يبشّر بالمانوية، وكاتب ينقل تراث الفرس القدماء في الحضارة والدين⁽²⁾؛ إذ سعى ابن المقفع في تراجمه إلى تعريف العرب والمسلمين الأوائل في القرن الثاني الهجري - بأحوال السياسة، والاجتماع، والتدبير عند الفرس⁽³⁾، وكان كتاب (كليلة ودمنة) أهم التراجم، وأوسعها، وأكثرها قيمة.

واستعان ابن المقفع من أجل عرض هذا الكتاب بإنشاء أدبي رفيع، تخلّى فيه عن الإنشاء العلمي الجامد، الذي تناقش فيها رؤى العمران البشري نقاشاً مجرداً عميقاً، غير أن أدبيته - التي تحمل مساوئ قد لا تقبلها المعرفة العميقة - قد أكسبته جمهورية واسعة، وجعلته في زمانه الثقافي الأول - القرن الثاني الهجري - وما تلاه مرجعاً أساساً في الكتابة العربية، وبناء الأسلوب الصحيح، كما صيرته قناة تدفقت منها مختلف القيم الأعجمية إلى الثقافة العربية، وبعبارة أخرى، كانت الأدبية غطاء على مقاصد الكتاب، وقد أدرك العقل الحديث هذه النسبة لكتب ابن المقفع عامة، وكليلة ودمنة خاصة، قال الجابري: "فكانت نصوصه [ابن المقفع] تتداول...، وكانت تؤخذ كنماذج لتعليم الكتابة، أي الإنشاء، فكانت القيم التي تحملها تتسرب إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها، فتحوّل مع التكرار إلى حقائق لا تناقش: إلى أفكار مسبقة

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر (255هـ)، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دط، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بيروت، دت، ج7/ص220.

(2) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، ص13.

(3) نقل ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة بحسبانه كتاباً فارسياً، وإن أشار إلى أنه هندي الأصل، فلو لم يكتسب الكتاب قيمة عند الفرس ما نقله إلى العربية، فابن المقفع لا يبحث في علوم الهند ولا غيرهم، وإنما هو مشغول بعلوم الفرس فقط، وما ينسب إليه من ترجمات أرسططالية لا يصح، وقد حقق ذلك، (بولكراوس)، في بحثه، التراجم الأرسططالية إلى ابن المقفع، ضمن كتاب: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط4، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم، بيروت، 1980م، ص101-120.

ومعان متلقاة متوارثة"⁽¹⁾، ولا نعدو الوصف إذا قلنا: إنَّ الكتاب بنسخته العربيّة أدبيّ من جهة أسلوبه، سياسيّ من جهة مضمونه، شعوبيّ من جهة مقصد ناقله الأسنى، وإذا كانت الأدبيّة والسياسيّة واضحتين في الكتاب، فما الذي يثبت شعوبيّته؟

تظهر شعوبيّة الكتاب من فرط حماسة ابن المقفّع له، فهو يعرضه للقارئ كأنّه سِفْرٌ جليل من أسفار العقل الإنسانيّ؛ ولذا تراه يطلب من قارئه أن يكون حريصاً على تفهمه وإدراك خطورته، قال: "هذا كتاب كليلة ودمنة، وهو مما وضعتة علماء الهند من الأمثال والأحاديث التي التمسوا بها أبلغ ما يجدون من القول، في النّحو الذي أرادوا، ولم يزل العقلاء من أهل كلّ زمان يلتمسون أن يعقل عنهم، ويحتالون لذلك بصنوف من الحيل، ويطلبون إخراج ما عندهم من العلل"⁽²⁾، وعبارة ابن المقفّع تظهر لقارئه تصوّرين اثنين: أحدهما أنّه يعرض الكتاب بحسبانه خلاصة ما عند الهنود من التّفكير العقليّ، وهو بذلك يقمّ الهند من حيث هي أمة شرفيّة جامدة لا حراك فيها ولا تطور؛ فهي راكدة على نصوص قديمة تنتظمها الأمثال السّيّارة، والقصص المتخيّلة، وهذا النّظام المعرفيّ قد تعترّبه مساوئ كثيرة تفقده الصّلاح والقيمة مع تقادم العصور، واختلاف البيئات، وتبدّل الأجيال، قال عبد الرحمن بدوي: "وهذا النّوع من الأدب، أدب الأمثال والحكم والمواعظ، فيه من النّفع بقدر ما فيه من الضّرر، فهو إن أفاد في الحثّ على الفضيلة، وفي استلهاام الموعظة، واتّخاذ معايير للسلوك، فإنّه يضّر من حيث هو قيد يشدّ النّفس إلى صيغ مصنوعة، وأفكار سابقة، ومعان متعارفة، وهذه من شأنها أن تحجر السلوك في مجاري السّنة التّقليديّة؛ ممّا يدعو إلى الانصراف عن التّجديد والتّوثّب، ويعقل سورة المتوقّز إلى الآفاق المجهولة والمرامي الجديدة"⁽³⁾.

ولا نستطيع الحكم على الهند بأنّها أمة جامدة العقل؛ فقد كان لها فنون في العلم كثيرة، وكتب لا تكاد تحصى على حدّ تعبير البيروني⁽⁴⁾، وما كان اشتهاً (بنج تنتر) وتميّزه عندهم إلا من جهة أنّه كتاب أدبيّ في ظاهره، سياسيّ في

(1) العقل الأخلاقي العربي، ص171.

(2) ابن المقفّع، عبدالله، كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام، ط2، دار الشروق، مصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص37.

(3) مسكويه، أحمد بن محمد (421هـ)، الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دت، ص9.

(4) انظر، تحقيق ما للهند، ص123.

مضمونه، مقدّم إلى ملك طاغية متجبر، والأمم عادة تحتفي بالأدب وتخلّدها، وتنشغل بالسياسة انشغالا كبيرا لا يقل عن انشغالها بطعامها وشرابها، وهذا يعني أنّ الكتاب له زمان ثقافيّ محدّد في العقل الهندي، قد يكون استمرّ طويلاً، أو قضى بعد انتفاء الغرض من تأليفه، ومعلوم أنّ أيّ كتاب بشريّ سيفقد كثيراً من قيمته كلّما تقادم زمانه الثقافيّ الأول، وعليه فإننا لا ندري سبب شهرة الكتاب، وهل كان ضمن ثقافة الجماهير الهندية والفارسية، أم أنّه من تصانيف السلاطين الأدبية؟ كما أنّنا نجهل أيّ الأمتين كانت أكثر احتفاء به: الهند أم الفرس؟ وهل تلقّى الفرس أنظار الهنود وقبلوها، في الوقت الذي تسيطر عليهم فكرة الطاعة لملوّكهم حقاً وباطلاً؟ وهل كان سيحظى الكتاب بما حظي به من قيمة لولا نقل ابن المقفّع له إلى العربية؟ الإجابة عن هذه الأسئلة قد تفيد في بيان الأزمنة الثقافيّة للكتاب، وتكشف في الوقت نفسه - عن سبب الهالة الكبيرة التي دارت حوله في اللغات المختلفة؛ ممّا يضعه في مكانه اللائق في التّأليف الإنسانيّة⁽¹⁾.

وأما التّصور الثّاني فهو تركيز ابن المقفّع على لفظة (العقل)، وهي لفظة مُشكلة في جلّ كتاباته، ويتّخذها - دائماً - سلاحاً لسانياً لصدّ القارئ أو الهجوم عليه⁽²⁾، فهو لا يحدّد مفهوم العقل الذي يريده، هل نحن أمام عقل فلسفيّ محض يركّب الفكر فكرة فوق أخرى، ويستند إلى قواعد منطقيّة صارمة، أم أنّه عقل ساذج بسيط مرسل، يكفي أن يقرأ الأمثال والقصص، ويفهمها، ثمّ يؤمن بمضمونها أو يدعها؟ العقل الأول بعيد عن ابن المقفّع - والفرس عامّة -؛ لأنّهم لم يكونوا أهل فلسفة ومنطق، أمّا العقل الثّاني فيبدو أنّه مراده؛ فالعقل الساذج البسيط تستطيع أن تقنعه من خلال ترتيب الكلام ورصّه، أو بعبارة أخرى تستطيع أن تستخدم معه سحر البيان؛ ولذا فإنّ ابن المقفّع يقرّر - بسذاجة غريبة - أنّكلاً أمة ترفض هذا الكتاب أو تدّعي وجود خير منه وتكتفي بما عندها، تخرج عن أن تكون أمة عاقلة، فلو رفض العرب هذا الكتاب أو اكتفوا بما عندهم من نصوص نقلية - قرآن وسنة -، فإنّهم أمة أقرب ما تكون إلى الجهل، والحال نفسها تنطبق على المتفلسفة الذين لن ينفهم عقلم الدقيق، ولا تصوّراتهم العميقة عند الوقوف أمام هذا الكتاب، وبعبارة أخصر، فإنّ الأمة التي لا تتبع عقل الأمم السالفة، الفارسيّة خاصّة، ليست من الأمم العاقلة، وكفى بهذا شعوبيّة⁽³⁾.

(1) تحدث عبد الوهاب عزام في مقدمة تحقيقه لكتاب (كليلة ودمنة) عن اهتمام الأمم البالغ به، وهو كلام عام يحتاج إلى تفصيل مبيّن.

(2) فكرة العقل المجرد، اعتمد عليها معادو الأديان، دون أن يظهروا حقيقة العقل التي يقصدون إليها، وظنوا أنّ المؤمنين بالأديان لا عقل لهم.

(3) من الأدلة التاريخيّة على أنّ الكتاب يقع ضمن خطط الشعوبيّة، أنّ ابن قتيبة في عيون الأخبار كان ينقل عبارات منه ثمّ يشفعها بما يشبهها من أقوال منظومة ومنثورة، وقد قام محمد بن حسين اليميني، (400هـ)، بتأليف كتاب: "مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة

ويبين ابن المقفع سبب وضع الكتاب على ألسنة الحيوان، ويرجع ذلك إلى سببين: أحدهما خاصٌ بالعقول التي صنفت الكتاب، وهي عقول كانت تخطُّ سطورَه تحت ظلال الظلم والاستبداد، ولم يكن لها مندوحة إلا بالتغريب الحيواني، فوجدوا فيه "متصرفاً في القول، وشعاباً يأخذون فيها"⁽¹⁾. والثاني خاصٌ بالكتاب بعد تدوينه وخروجه إلى الناس، فقد جمع الهواً وحكمة، فاجتبه الحكماء لحكمته، والسُخفاء للهوه، وأما المتعلمون من الأحداث وغيرهم فنشطوا لعلمه، وخفَّ عليهم حفظه⁽²⁾، واشتمال الكتاب على الجدة والظرف صيره كتاباً جمهورياً يفيد الناس جميعاً على اختلاف مراتبهم، وتباين طبقاتهم، على أن الكتاب-في أصل غايته-يقع في دائرة نقد السُّلطة، والتغريب الحيواني والقصص لا يسدلان عليه إلا ستاراً شفيفاً، سرعان ما يزيله أيُّ عقل قارئ، فمن السهل أن تلغي الأسماء الحيوانية لأبطال القصص، وتضع مكانها أسماء آدمية، ومن السهل -أيضاً- أن تتحسس نقد السُّلطة في مضمون كلِّ قصة، فتصرفهم في القول لم يكن ليمنع فضح غاياتهم النقدية لسلك ملوكهم السياسي.

وعلى الرغم من وضوح مضمون الكتاب وغاياته، فإن ابن المقفع يصرُّ على إظهار التمييز الطبقي للناس عامة، وقرائه خاصة، فهو دائم التقسيم لهم إلى: حكماء وسخفاء، علماء وجهال، والجهال -دائماً- يجب أن يكونوا تبعاً للحكماء؛ فالعقل عقولهم، والعلم علمهم، والقول قولهم، ومعلوم أن مسألة العلم والجهل مسألة نسبية، فلا يمكن عدّ فئة واحدة من الناس علماء، والباقي همج رعا، فكلُّ إنسان لديه حظٌّ من الحكمة والعقل، وإلا قسمنا الناس إلى علماء وعجماوات، وهذه إسقاطة دأبت العقلية الفارسية على استحسانها، وهو ما يؤكِّد إيمانها بالتمييز بين الأمم، وتعميق النزعة الشعبوية بين خصومها وأعدائها.

بما أشبهها من أشعار العرب"، والمؤلفون العرب هنا يردون على المعرفة البيانية بمعرفة بيانية خاصة بالعرب هي الشعر، ومهما يكن من أمر صحة هذه المضاهاة فإنها توحى بنزاع شديد قام بين المعرفتين العربية والفارسية تحت ظلِّ الشعبوية. انظر، اليميني، أبو عبد الله، محمد بن حسين (400هـ)، مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تحقيق محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، 1961م، مقدمة المحقق.

(1) ابن المقفع، كليلة ودمنة، ص37. وانظر، مقدمة بهنود بن سحنون للكتاب، أثبتها لويس شيخو في طبعته للكتاب، ط2، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1923م، ص5 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص37.

ويستكمل ابن المقفّع هجومه الشّدِيد على قارئه، يقول: "فإذا احتكك الحدث واجتمع له أمره، وثاب إليه عقله، وتدنّب ما كان حفظ منه، وما وعاه في نفسه، وهو لا يدري ما هو، عرف أنّه قد ظفر من ذلك بكنوز عظام"⁽¹⁾، فالشّابُّ الذي بلغ أشدّه، واستوى عقله، إذا أخذ بتدنّب ما كان حفظه من الكتاب وهو حدث غرير، عرف أنّه قد وقع على كنز عظيم، ويعود ابن المقفّع إلى فكرة العقل، ويوجب على قارئ الكتاب أن يكون ذا عقل رشيد يُحكّم ما فيه، ثمّ يمثّل على منشور كلامه بمثل الرّجل الذي يدرك الرّشد، فيجد أباه قد كنز له من الذهب والفضّة، فاستغنى بذلك عن السّعي والطّلب⁽²⁾، وهو بهذا المثل السّيّار، يقول: إنّك ستستغني بهذا الكتاب عن غيره، فانكبّ عليه، واصرف عقلك وهواك عن سواه.

والحقّ أنّ ابن المقفّع لا يعرض الكتاب عرضاً علمياً، وإنّما يقرّظه، ويبالغ في تفرّيطه، فهو يتحدّث عنه كأنّه كتاب لا يأتيه الباطل، ويدعو قارئه إلى النّحرس الشّدِيد عند قراءته، ولا يقنع بذلك بل يقمّ له نصائح يدعوه فيها إلى الآتي:

- جودة القراءة والتّثبت فيه.
- لا تكون غايته منه بلوغ آخره قبل الإحكام له.
- عليه بالفهم لما يقرأ والمعرفة حتى يضع كلّ شيء موضعه، وينسبه إلى معناه.
- عليه أن لا يكتفي بالظاهر، وأن يعلم أنّ له خبيئاً⁽³⁾.

وبهذه النصائح ينظر ابن المقفّع إلى قارئه من علٍ، فيبقى مصرّاً على تجهيله، والتّقليل من قدره أمام الكتاب، فهو يتعامل معه كأنّه تلميذ لا يجيد القراءة (الفهم)؛ ويبدو أنّ الدّوران حول فكرة الفهم كان سببه توجيه الاهتمام نحو الكتاب دون غيره؛ لينكبّ الناس على قراءته وتدنّبه، غير أنّ ابن المقفّع يقع في ما يقع فيه كل فارسيّ شعوبيّ، فهو يدّعي المستور في العلم، وهذه نزعة لم تشهدا علوم الإسلام، وإنّما ظهرت مع الحركات الدّينيّة الفارسيّة، التي اعتادت على إخفاء شيء تدّعي أنّه عظيم، ولا يملك سرّه إلا أصحاب الكرامات، والأوصياء، والغائبون، وهي على هذا نزعة تفضيليّة تنضح شعوبيّة وتمييزاً.

(1)المصدر نفسه، ص37.

(2)ابن المقفّع، كلية ودمنة، ص37-38.

(3) المصدر نفسه ، ص38.

ثمَّ يشرع ابن المقفَّع بإرسال النَّصائح الأخلاقية في ما يجب تعلُّمه والحرص عليه، وفي فوائد العلم وطرق أخذه والتَّصرف فيه، وضرورة الجمع بين العلم والعمل، يقول: "وقد نرى بعض من يقرأ هذا الكتاب، فيتعجَّب منه، ويجهد نفسه في حفظه، ويترك العمل به"⁽¹⁾، ويحضُّ القارئ على الإكثار من المقايسة والانتفاع بتجارب الآخرين، أو ما يسمَّى حديثاً (المنهج التجريبي).

على أنَّ ابن المقفَّع لا يبيِّن لنا كيف ننتفع بهذا الكتاب، وهو خاصُّب الأدبيات السُّلطانية، وتدعو نصوصه الهندية إلى التَّنديد بالطُّغيان، وتحذِّر من مصاحبة السُّلطان، في حين تدعو نصوصه الفارسية إلى تمجيد طاعة السُّلطان، والخضوع له في كلِّ أحواله⁽²⁾، فهل سعادة الإنسان وفلاحه -عند ابن المقفَّع- أن يكون بعيداً عن السُّلطان رافضاً له، ممتثلاً بذلك الحكمة الهندية، أم يكون خاضعاً للملوك عابداً لهم، ممتثلاً بذلك الحكمة الفارسية؟! لا يجيب ابن المقفَّع عن هذا في عرضه للكتاب، لأنَّه عرض مخلِّ أشدَّ الإخلال في بيان محتويات الكتاب وموضوعاته، ومداره إرشاديَّ توجيهيَّ يدور حول العقل والفهم والتدبُّر فقط، أمَّا ماذا نعقل؟ وماذا نفهم؟ وماذا نتدبَّر؟ فلا يحدثنا ابن المقفَّع عن ذلك كلِّه، ويبقى مصرّاً على نهجه، فيعود بأخيرة إلى مواجهة القارئ بنصائحه، قال: "فمن قرأ هذا الكتاب، فليقتد بما في هذا الباب، فإنَّني أرجو أن يزيد بصراً ومعرفة، فإذا عرفه اكتفى واستغنى عن غيره، وإن لم يعرفه لم ينتفع به"⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر طريقة ابن المقفَّع في عرض للكتاب، فقد احتوى باباً مشكلاً يقف قارئه عنده وقفة طويلة؛ إذ يمثِّل باب (برزويه) شعوبية دينية خطيرة أشدَّ الخطر، ويرجع سبب خطورتها إلى الأسباب الآتية:

- حمل هذه الشعوبية كتاب أدبي، وأهل الأدب وقراؤه لا يحقِّقون كثيراً في مسائل الدين، ويتعاطفون أشدَّ التعاطف مع الشَّخصيات الأدبية.
- إنَّ أدبية الكتاب واعتماده على الأمثال والقصص، يجعل مناقشة مضامينه بطريقة الجدال المنطقي، والحجاج الفكري ضرباً من الترف العقلي؛ إذ لا يحتمل الأدب هذا النوع من الجدال، فظلَّ بمنأى عنه.

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) انظر، الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص173.

(3) ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص45.

- ابتعاد الكتاب عن منطقة الجدل العقلي الصريح منحه تصريح البقاء والانتشار في الثقافة القديمة، وإن حمل ما حمل من دلالات دينية لا يقبلها الدين الرسمي للدولة آنذاك، ويوضح ذلك خبر محاكمة (الأفشين) قائد جيوش المعتم، الذي أتهم بحيارته في بيته كتاباً مزيناً بالذهب والجواهر والديباج، فيه كفر بالله، وكان ردّ الأفشين أنه كتاب ورثه عن أبيه، وشأنه كشأن كتاب (كليلة ودمنة)، وكتاب (مزدك)، وهما في منازل القضاة، ولم يعترض عليهما معترض⁽¹⁾.
- أدبية الكتاب كانت الوسيلة الوحيدة التي بقيت للشعبوية في حياتهم الروحية؛ فتمجيد الأديان الفارسية كان محرماً عليهم بحكم غلبة الإسلام غلبة مطلقة أو شبه مطلقة، فلا مجال لدين إيراني قديم ليعيش إلى جواره في صورة متحدية على الأقل...⁽²⁾.
- إن الكتاب عامّة، وباب (برزويه) خاصّة، يمثلان حالة (طباقية) لمتن أدبي قديم⁽³⁾، يظهر فيها موقفان متضادان، فابن المقفع ينقل بلسان عربي أنظاراً عقلية فارسية في ظلّ عقل إسلامي، ومعنى هذا أنّ ابن المقفع يمثل وساطة بين أمتين: فارسية ترجو منه الانتصار لها، وعربية تظنّ أنه ينقل إليها ما يفيدها، فهو شخصية حكيمة في كلتا الأمتين، ومن هنا تتضح خطورة الكتاب ونسجه على منوال البيان الأدبي.

باب بُرزويه:

دار جدل كبير حول أصل هذا الباب، هل هو ضمن الأصل الهندي، أم من زيادات اللسان الفارسي، أم من زيادات العرب لاحقاً؟ وقد تتبّع هذه المسألة وحققها الدكتور عبد الوهاب عزّام في مقدمة تحقيقه للكتاب، قال: "والخلاصة أنّ الفرس زادوا على الكتاب باب (برزويه الطيب)، وأنّ ابن المقفع زاد باب (عرض الكتاب)، وأنّ باب (بعثة برزويه) موضع نظر،

- (1) انظر، أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج1/ ص149، والخبر بالتفصيل في الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، دت، ج9/ ص109.
- (2) مسكويه، الحكمة الخالدة، ص12. نقل القفطي خبراً للطبيب جبرئيل بن بختيشوع أنه دخل يوماً على الفضل بن سهل ذي الرئاستين بعد إسلامه، وهو مختنن، وبين يديه مصحف قرآن، وهو يقرأ فيه، فقال بالفارسية: "تشون بيني نامه إيزد"، أي: كيف ترى كتاب الله؟ فردّ الفضل: "خوش، وتشون كليلة ودمنة"، أي: "طيب، ومثل كليلة ودمنة". وهذا الخبر -إن صحّ- يدلّ على أنّ الفرس المستعربة كانوا يرون في كليلة ودمنة مكافئاً بيانياً لكتاب الله عز وجل. انظر، القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (646هـ)، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليرت، لبيزج، 1908م، ص140.
- (3) (Contrapuntal Reading) مفهوم استحدثه إدوارد سعيد، وشرحه بقوله: "الاستعمال المتزامن للحنين (ميلودي)، أو أكثر لإنتاج المعنى الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الأحنان إنه النقطة المضادة لـ، أو في حالة تضاد مع، لحن آخر، وهكذا فإن التضاد المزدوج هو أن يكون لحنان أحدهما فوق الآخر، قابلين لتبادل موقعيهما، ومثل ذلك التضاد الثلاثي والرابعي...". الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط3، دار الآداب، بيروت، 2004م، ص20.

أهو مقَدِّمة لباب (برزويه الطَّبیب)، كتبه بُرْجَمِهْر، أم هو من إنشاء ابن المقفَّع، أم هو مزيد على الكتاب بعد ابن المقفَّع؟ ولكنِّي أرجح أنه ممَّا زيد في النُّسخ العربيَّة...⁽¹⁾.

وخلص المحقِّق إلى أنَّ باب (برزويه الطَّبیب) ومتعلِّقه باب (بعثة برزويه) ليس موجودًا في الأصل الهندي، بل هو موضوع عليه، وهذا الوضع كان فارسياً قام به بُرْجَمِهْر⁽²⁾، أو عربياً قام به ابن المقفَّع، أو مجهول ثالث قد يكون فارسياً حقاً، أو من حملة منهج الشُّكوك في الأديان والفكر المعارضة، والرأي عندنا أنَّ الكتاب بأبوابه المختلفة لابن المقفَّع فالكتاب-أيّ كتاب- في لغته الأصيلية هو لصاحبه أو المؤلِّف الأوَّل، غير أنَّ ترجمته تمنح مترجمه حظاً كبيراً فيه، يصل به إلى أن يكون المؤلِّف الثاني له، وهذا يجعله- في الأقل- مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن كلِّ ما يحتويه من صواب وخطأ، وخير وشر؛ فالترجمة ليست عملية اعتبارية أو آليَّة، بل يوجِّهها العقل ومحمولاته أشدَّ التوجيه؛ ولذا فإنَّ اختلاف النُّقاد والباحثين في نسبة أبواب كتاب (كليلة ودمنة) لا يعدو أن يكون اختلافاً يستدعيه فقه اللُّغة، أمَّا أبواب الكتاب: الهندية، والفارسية، والعربية، فالمسؤول عنها هو ابن المقفَّع وحده، فهو مترجم الكتاب ومؤلِّفه الثاني، والقياس صحيح على كتبه الأخر التي اختلفوا في نسبتها، قال الجاحظ: "ونحن لا نستطيع أن نعلم أنَّ الرِّسائل التي بأيدي النَّاس للفرس، أنَّها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولَّدة؛ إذ كان مثل ابن المقفَّع، وسهل بن هارون، وأبي عبيد الله، وعبد الحميد، وغيلان، يستطيعون أن يولِّدوا مثل تلك الرِّسائل، ويصنعوا مثل تلك السِّير"⁽³⁾، وقال إحسان عباس: "فمن المقطوع به حتماً أنَّ ابن المقفَّع قام بترجمة عدد من الكتب، ولهذا فإننا-في ما عدا رسالته في الصَّحابة - لا نستطيع أن نفرِّق بين المترجم والمؤلِّف في آثاره، هل الأدب الكبير مترجم أم مؤلِّف؟ وإذا كان كليلة ودمنة مترجمًا فما مدى قربه من الأصل؟ وإلى أي مدى تصرف ابن المقفَّع في ترجمته..."⁽⁴⁾، وهذه الجهالة لا تمنعنا من عدِّ كتب ابن المقفَّع جميعها -المترجمة وغيرها- له بحسبانه المؤلِّف الثاني لها إن كانت مترجمة، والمؤلِّف الأوَّل إن كانت تأليفاً.

(1) ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص 38.

(2) يرى عباس إقبال و(جبريللي) أنَّ باب برزويه وما فيه من تشكيك بالأديان هو من وضع ابن المقفَّع، وحاول (باول كروس) أن يثبت وجود هذه النُّزعة من التشكيك في بلاطات فارس المزدكية، فقارن بين الباب ومقدِّمة كتاب (المنطق السرياني) لبولس الفارسي، وقد وجد تشابهاً كبيراً بين النَّصَّين. انظر، كروس، باول، باب برزويه من كليلة ودمنة، ضمن كتاب بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دت، ص 50 وما بعدها.

(3) الجاحظ، عمرو بن بحر (255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دط، دار الجيل، بيروت، دت، ج 3/ ص 29.

(4) عباس، إحسان، عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم مولى أبي العلاء، ط1، دار الشروق، عمان-الأردن، 1988م، ص 141.

والسؤال الآن: لماذا ظهر الجدل حول هذا الباب دون غيره من الأبواب؟

سلك النقاد باب (برزويه) في نصوص الإلحاد، والإلحاد نزعة متمردة تدعو إلى عدم الإيمان بالدين - أي دين - ورفض النبوات، وتعاليمها، وشرائعها، وصولاً إلى نفي وجود إله معبود⁽¹⁾، وتبني هذه النزعة كثير من الناس قديماً وحديثاً، بل إن بعث الرُّسل كان من أجل دفع الناس عنها، ودعوتهم إلى الإيمان بإله واحد موجود.

واشتمل باب (برزويه) على فكر تشكك في الأديان عامة، دون أن تخص ديناً ما، وهذه الفكرة هي التي يمكن الجزم بأنها صدرت عن ابن المقفع من حيث هو داعية للإلحاد، فلم يصل إلينا ما يصح عنه أنه شكك في الدين صراحة، والكتاب الذي ألفه القاسم الزندي لم تصح الشذرات التي تحتويه لابن المقفع⁽²⁾، زد على ذلك أن كتاب كليله ودمنة قد ترجمه ابن المقفع وهو مجوسي على دين الزمازمة، ولا غرابة أن يصدر عنه نقل هذا الباب؛ لأنه لم يكن مسلماً في أثناء ترجمته، بل كان الإسلام خصماً له، وهذا يعود بنا إلى الحالة الطباقية للكتاب فهو مؤلف فارسي، اختاره رجل مجوسي حذق لسان العرب، ونقله إليهم، وجعله جزءاً من ثقافتهم. والنزعة الإلحادية في الباب تنبّه إليها القدماء، قال البيروني: "وبودي إن كنت أتمكّن من ترجمة كتاب (بنج تنتر)، وهو المعروف عندنا بكتاب كليله ودمنة، فإنه تردّد بين الفارسية والهندية، ثم العربية والفارسية على السنة قوم لا يؤمن بتغييرهم إياه، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب (برزويه) فيه، قاصداً تشكيك ضعفى العقائد في الدين، وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانبة، وإذا كان متهماً في ما زاد، لم يخل عن مثله في ما نقل"⁽³⁾.

وعلى هذا فالباب عند النقاد في الشكوك والإلحاد، والإلحاد ضرب ثقيل من الفكر لا يحتمله الأدب على العموم؛ لأنّ إظهار الشك في الدين يحتاج إلى دليل مقنع، والانتصار للإلحاد يحتاج إلى برهان وحقّة، وهذا كلّهُ يتطلب حجاً

(1) انظر، بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص5.

(2) انظر، أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج1/ص235. ونشر سعيد الغانمي كتاب القاسم بتحقيق جديد ورأى أن الشذرات لا تصح لابن المقفع، وإنما هي للمقفع الخراساني، انظر كتابه، أفتحة المقنع الخراساني، مع تحقيق كتاب (الرد على الزنديق اللعين) للقاسم الرّسي (246هـ)، ط1، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، 2016م، ص105 وما بعدها. ونفى الباقلائي - قديماً - أن يكون ابن المقفع قد عارض القرآن، انظر، الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (403هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط3، دار المعارف، مصر، دت، ص32.

(3) تحقيق ما للهند، ص123. وخلو النسخة الهندية من الباب لا يعني أن الواضع له هو ابن المقفع؛ لأن الأخير نقله عن الفارسية، وقد يكون الفرس هم من وضعوا الباب، وبالجملة فالباب فارسي مع عدم اليقين بواضعه.

جدلياً تضيق عليه دفاتر الأدب، لكنَّ ابن المقفَّع أدخله فيها، ليخرج ما يمكن تسميته (النثر الإلحادي)؛ وهذا تجنيس للنثر من جهة محتواه لا شكله، وبه يغدو النثر في ذهن القارئ أنموذجاً للردِّ على الدين أو التشكيك فيه، فينزع عنه قيمته الفنيَّة الخالصة، ويحوِّلها إلى قيمة اعتقاديَّة-خطاب اعتقادي-تفقد النثر جمهوريَّته الواسعة، وتستحيل به نصًّا جدليًّا يخدم طائفة من النَّاس يعانون قلقاً وجوديًّا، ووسواساً قهريًّا تجاه الأديان، إيماناً وكفرًا.

شخصيَّة برزويه:

بُني باب (برزويه) على فكرة الشكِّ في الأديان، فقد "نُكر تنقله من حال إلى حال، وبحثه عن الأديان، والتماسه طلب الحكمة"⁽¹⁾، واستعان (بُزرجمهر) في عرض هذه الفكرة بجنس أدبيِّه وفن السيرة، وقد ركَّبه على نوعي السيرة: الذاتِيَّة والغيريَّة؛ إذ لم يشأ أن يقدِّم ترجمة تجريدية (لبرزويه) تضمُّ معلومات عن حياته، بل ترك صوت (برزويه) يعرض ما يشاء من تفاصيلها، قال: "إنَّ برزويه رأس أطباء فارس، وهو الذي ولي انتساخ هذا الكتاب وترجمه من كتب الهند، قال..."⁽²⁾؛ فأوقفنا من النَّاحية الفنيَّة أمام صوتين أو راويين: أحدهما صوت (بُزرجمهر)، وهو الراوي العام للسيرة، والكاتب الحقيقي لها، وهذا الصوت سرعان ما يغيب بعد السطر الأول من الباب ولا يعود ألبتة؛ لأنَّه أراد نسبة الباب إلى (برزويه) كما أوصاه كسرى تلبية لطلب (برزويه)، "قال (برزويه): إن رأى الملك أن يأمر (بُزرجمهر بن البختكان) أن يضع لي في رأس هذا الكتاب باباً باسمي، وينسب إليه شأني وفعلي؛ ليكون لمن بعدي عبرة وتأديباً...، فقبل (بُزرجمهر) وصية كسرى في ذلك، لعلمه بحسن رأيه في (برزويه) وإكرامه إيَّاه، وأظنُّب في ذلك الباب، واجتهد في إتقانه وترصيفه، ونسبه إليه..."⁽³⁾. وأمَّا الصوت الثاني فهو صوت (برزويه)، وهو الراوي الصِّمْنِيَّ للسيرة المكتوبة من أولها إلى آخرها.

ولم يكن هذا الانتقال الظاهر بين الصوتين اعتباطيًّا من النَّاحية الفنيَّة؛ فالمضامين (الاعتقاديَّة) التي تتخلَّل الأدب- مهما ادَّعت العقل المجرد- تنفجر إلى خلط الفكرة بالعاطفة، ولا يجيِّد العاطفة التجسيد المؤثِّر مثل ضمير المتكلم، فهو يمنح السارد سعة بيانِيَّة للتعبير عن نفسه، وكشف تأملاتها، كما يجنِّب الكاتب العامَّ المساءلة عن مضمون السيرة، ويجعله منوطاً بصاحبها، وهذا لا يحقِّقه ضمير الغائب، الذي تنقلب فيه حال السيرة لتصبح سيرة غيريَّة كتبها (بُزرجمهر)، وهو

(1) ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) المصدر نفسه، ص57.

المسؤول عنها، فضلاً عن أن الفصل بين ما له وما (لبرزويه) يصبح صعب المنال أحياناً، ولاسيماً أن السيرة إنشائية لا تقدّم معلومات تقريرية بقدر ما تنقل تأملات عامة.

وعلى هذا، فقد اكتملت أركان السيرة، فشخصيتها الرئيسية (برزويه)، وموضوعها هو الشك في الأديان، أو ما يعبر عنه بـ(حيرة برزويه)، والزواي لها فنياً هو (برزويه) نفسه؛ ومن ثم فإنّ القارئ لن يناقش في هذه السيرة قضايا الحياة، أو مشكلات الوجود، بقدر ما سيناقش عقل (برزويه) الذي قاده إلى حيرة شائكة، لا سبيل إلى رفعها عنه، كما سيظهر في التحليل.

وجاء بناء الشخصية في الباب مفرداً متنامياً، فالباب كلّه يضمّ شخصيّة واحدة فقط، تبدأ بالحديث عن سيرتها من لدن نشأتها الأولى، يوم ضمّتها أسرة ترجع في تكوينها الاجتماعي والثقافي إلى الطبقة المتوسطة، فينتهي رُبها إلى المقاتلة، أمّا ربّتها فتنتسب إلى فقيه من فقهاء (الزردشتية)، وهاتان علامتان اجتماعيتان ترمزان إلى الدفاع عن الدولة والمحاماة عنها، فهو يجمع لأسرة الشخصية سدانة الدولة والمعتقد؛ فيدلّ على علوّها، وسموّ مكانتها؛ ومثل هذه الأسرة كان حرياً بها أن تحضّ ولداها على تعلّم الطّب، أفضل المهن آنذاك، وكذلك فعلت.

وما كان يسع السارد أن يرسم صورة ضعيفة للأسرة التي ينتمي إليها من جعل نفسه منقذ العقل البشري من خداع الأديان، فلن يجعله فقيراً محروماً تكوّنت آراؤه الساخطة على الأديان بسبب فقره، وعوزه، ونفوره من الأقدار الواقعة، ولن يجعله جاهلاً لا يدرك قيمة العقل في الكشف عن الحقائق، بل أوقف قارئه بإزاء أسرة عريقة تحرس الدولة والدين، وتحرص على تنقيف ولداها وتعليمه أفضل العلوم، وهذا سرد ينفث الاطمئنان في روع القارئ بأنّ ما سيقوله الطبيب العالم هو الصّدق.

وأعقب هذا الهدوء العام في وصف الأسرة ومكانتها حديث مباشر عن شخصيّة الطبيب المضطربة، التي كانت تشكّ في كلّ شيء حولها، وابتدأته تلك الشكوك عندما أخذ يشكّ في شخصيّة نفسها، فبعد أن مهر في الطّب أخذ يختار نفسه بين أربعة أمور تحدّد غايته من اتّخاذه مهنة، هي: 1. المال 2. اللذات 3. الصوت (الشهرة) 4. الآخرة، ونراه يختار الآخرة، استناداً إلى ما قرأه في الكتب القديمة من مديح الطبيب الذي يبتغي بعمله أجر الآخرة، على أنّه لا يمنعه مانع من

عقل أو غيره أن يكون جامعاً للأربعة جمع توفيق، لكنّه كان يسعى إلى بناء شخصيّة جديدة، هي شخصيّة الطّبيب الزّاهد، فيصرف نفسه عن ملاذّ الدنيا التي تجسّدها الثلاثة الأولى، ويقبل على الآخرة⁽¹⁾، التي تدور مطالب الفوز بها على ليّ النّفس ودفعها عن الدّنيا وشهواتها؛ فيأخذ بتقريع نفسه وتأديبها، قال: "يا نفسِ أما تعرفين نفعك من ضرك؟ ألا تنتهين عن الرّغبة في ما لم ينله أحد إلا قلّ انتفاعه به، وكثر عناؤه فيه، واشتدّت مؤونته عليه عند فراقه، وعظمت التّبعة عليه بعده؟ يا نفسِ، أما تذكرين ما أمامك فتتسي ما تشهين إليه في ما بين يديك؟ ألا تستحين من مشاركة الفجرة الجهّال في حب هذه الفانية البائدة، التي من كان في يده منها شيء فليس له، ولا يباقي عليه، والتي لا يألفها إلا المغترّون الغافلون؟... يا نفسِ لا يبعدنّ عليك أمر الآخرة الدائمة، فتميلي إلى الدّنيا الزائلة..."⁽²⁾، وبعد هذا الوعظ الدّاعي السّاعي إلى تهذيب النّفس، وتزكيتها، والزّامها الأخلاق السّامية، يصل الطّبيب إلى نتيجته المرجوة، قال: "فلما خاصمت نفسي بهذا، وأخذتها به، وبصّرتها إياه، لم تجد له نقصاً، ولا عنه مذهباً ومنصرفاً، فاعترفت وأقرت، ولهت عمّا كانت تنزع إليه وترغب فيه"⁽³⁾؛ وبهذا يضعنا (برزويه) أمام شخصيّة مختلفة عن الشّخصيّة الأولى، فالبطل ليس طبيباً جسّاعاً يطلب الدّنيا، وإنّما هو طبيب بيتغي الآخرة بطبّه، فأضاف إلى الطّبّ قيمة أخلاقيّة، تجمع بين خير الدّنيا والآخرة، قال: "فلم يمنعي ذلك من أن أصبت من الدّنيا حظاً جسيماً، ونصيباً عظيماً من الملوك والأولياء والإخوان..."⁽⁴⁾.

الطّبُّ و الدّين:

لم يكن الطّبُّ عند (برزويه) -من حيث هو علم ومهنة- غاية تطمح نفسه إلى أن تنتهي إليها في حياته، وإنّما كان وسيلة حاول بها النّفاد إلى الموضوع الذي ألقه وحيرته، وهو الدّين، قال: "ثمّ نظرت في الطّبِّ فوجدت الطّبيب لا يستطيع أن يداوي المريض بدواء يذهب عنه داءه، فلا يعود إليه أبداً ذلك الدّاء ولا غيره من الأدواء التي هي مثله أو أشدّ منه، فلم أدر كيف أعدّ البرء برءاً، والدّاء لا تؤمن عودته، أو اعتراء ما هو أشدّ منه"⁽⁵⁾، وهذا إنشأ مجرد غريب، حاجه قاصر، وإقناعه ضعيف؛ فالطّبيب -وغيره من أصحاب المهن والصّنائع- لم يتعهّد لمرضاه بالوصول إلى المطلق والنّهائي، فالعافية والمرض طبيعتان تتعاوران المخلوقات، فمن الذي لا يعتلّ؟! ومن الذي يبرأ برءاً لا يعتريه بعده مرض؟! وهذا

(1) الآخرة في جل كتابات ابن المقفّع -كالعقل- مبهمة غامضة، لا يرسم لها خرائط، ولا يضع لها قوانين، فهي عنده منتهى مجهول.

(2) ابن المقفّع، كليلية ودمنة، ص 62-63.

(3) ابن المقفّع، كليلية ودمنة، ص 64.

(4) المصدر نفسه، ص 64.

(5) المصدر نفسه، ص 64.

الإشياء-على قصوره وضعفه-يحمل السيرة الأدبية بعداً جدلياً أقرب ما يكون إلى (السفسطة)، لكنه يناسب شخصية (برزويه) الجدلية الشاكلة الباحثة عن المطلق والثابت؛ فإذا كان الطب وهو علم تطبيقي تجريبي دنيوي لا يوصل إلى المطلق، فكيف بالدين الذي تعتمد أصول شرائعه على غيبيات غير محسوسة، لا يؤمن التجريبيون الحسيون بحقيقة وجودها؟!.

ومهما يكن الأمر، فقد قدم (برزويه) هذه الفكرة الشاكلة الساذجة ليلج في الدين، وهو موضوعه الأثير، قال: "وجدت عمل الآخرة هو الذي يسلم من الأذى حتى يبرأ صاحبها برءاً يأمن معه من الأدوية كلها، فاستخففت بالطب وأردت الدين"⁽¹⁾؛ وانتقاله إلى الدين على هذا النحو أحدث فجوة في السرد، أو عدم انسجام في الأقل؛ فالطبيب ينتقل من دراسة الطب إلى الدين، من التجريب إلى الغيب، من غير أن يقدم حجة مقنعة تجعله ينفر من الطب ويستخف به، فيتركه ويمضي إلى الدين، ولو كان قارئه ممن يضيق بالثرثرة السردية فإنه سيتوقف في قراءته عند هذا الحد؛ إذ سيشعر أن الكاتب يستخف به وبعقله، لكن (برزويه) أراد أن يخبر عن انتقاله من الطب إلى الدين فقط؛ أي أن الطب لم يكن سوى قنطرة توصله إلى عقدة سيرته الحقيقية، وهي نقض الدين.

بدأ برزويه كلامه عن الدين وشخصيته تموج باضطراب فكري عنيف، قال: "فلما وقع ذلك في نفسي اشتبه علي أمر الدين، أما كتب الطب فلم أجد فيها لشيء من الأديان ذكراً يدلني على أهداها وأصوبها"⁽²⁾، فالطب مشتبه عليه، والدين مشتبه عليه، واشتباه الأشياء على العقل دليل على أنه عقل شاكل مجرد الشك، وهذا يُفقد العقل عن البحث والتأمل، ويورث ما يسمى الكسل العقلي؛ فالوصول إلى حقيقة الأشياء أمر عسير، يتطلب جهداً كبيراً لتذليل طرقه، وتجاوز عقباته، و(برزويه) لا يأبه لذلك، ويصر على تجهيل شخصيته، فيخلط بين معرفتين: إحداها تطبيقية تجريبية دنيوية (الطب)، والأخرى غيبية دينية (الدين)، فكيف سيجد في كتب الطب حديثاً عن الأديان؟!، وهذا السؤال لا يدور في عقله، فلا يضع إجابة عنه، ثم يعود ليتكلم عن الدين بطريقة استعلانية، فهو يصور نفسه بأنه قد وعى الأديان كلها، ونظر في تعاليمها وشرائعها، حتى اهتدى إلى وضع قسمته الثلاثية في أتباع الأديان: قوم ورثوا دينهم عن آبائهم، وقوم أكرهوا عليه

(1) المصدر نفسه، ص64.

(2) ابن المقفع، كلیلة ودمنة، ص64

حتى ولجوا فيه، وقوم يبتغون الدنيا بالدين⁽¹⁾، وهذه قسمة لأنواع الأتباع وليس الدين، وبصورة أدق قسمة لطرق الدُخول في الدين، ويحصرها بالتقليد، والإكراه، والانتفاع، ويلغي -في الوقت نفسه- فكرة الاقتناع والإيمان بالدين، ويرى أن الإيمان بالأديان ليس مُتحققاً عقلاً، بل إن الأديان تتسرب في نفوس الناس بهذه الحالات الثلاث فقط، علماً أن هذه الحالات مذمومة عقلاً ونقلًا في الأديان، وإذا شرعها دين ما، فشريعتها منقوصة، وتخرجه عن أن يكون ديناً إلهياً، ومن هنا يظهر أن نزعة (برزويه) الإلحادية لا تروم مناقشة الشرائع مناقشة علمية عمادها الحجّة والبرهان؛ فما المشكلة في أولئك القوم الذين ورثوا الدين عن آبائهم؟ هل تقليد الآباء هو المشكلة، أم أن الدين المنقول إلى الأبناء هو المشكلة؟ ومعلوم أن الدين الموروث قد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً، لكنّ حقه وباطله ليس منوطاً بورثته وأتباعه، وإنما هو خاص بتعاليمه وشرائعه؛ ولذا فإنّ الفصل فيه لا يكون بنقد التقليد، بل بنقد تعاليم الدين نفسه، والقياس صحيح على المكريهين والمنقذين.

وتتأكد هذه النظرة الخالية من الحجّة والبرهان بذلك الادعاء الإنشائي المرسل في قوله: "فرايت أن أراجع علماء كلّ ملة وأناظرهم في ما يصفون، لعلي أعرف بذلك الحقّ من الباطل؛ فأخترته وألزمه على ثقة ويقين"⁽²⁾، وهذا الإنشاء له غايتان: إحداها إيهام القارئ بأنه راجع علماء كلّ ملة وناظرهم في تعاليمهم وشرائعهم، والأخرى إقناع قارئه بأنه يبحث عن الحقّ واليقين، والظاهر أنه لا يقدر ما يثبت صدق دعواه؛ فهو لا يطلب الحقيقة بقدر ما يسعى إلى إظهار المناظرة الوهمية التي يخرج منها بنتيجة ترضي عقله الشاك؛ إذ لا نراه يذكر مشكلة واحدة -من مشكلات الأديان- وقع عليها شكّه، ودارت حولها مناظراته، كما أنه لا يذكر مرجعيته في قبول الأفكار ورفضها؛ ولعلّ سبب ذلك أنه لا يريد مناقشة فكرة معلومة توحى بنقضه ديناً ما؛ غير أنه إذا صحّ أن الباب مترجم وهو من وضع (برزويه) في زمن (كسرى أنوشروان)، الذي يصفه عبدالرحمن بدوي بالملك المستنير⁽³⁾، فلماذا لجأ إلى هذه التعميم الآمن، وهو يستظلّ ظلّ هذا الملك المنفتح؟ لعلّ الإجابة عن هذا السؤال ترجع إلى ما أسماه بدوي النزعة الإنسانية، التي تعتمد على "الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديه، ويتكئ على الحسّ العينيّ الحي"⁽⁴⁾، وهذه العاطفة مهما علت

(1) انظر، المصدر نفسه، ص64.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) انظر، بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دط، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم-بيروت، 1982م، ص28.

(4) المرجع نفسه، ص24.

لا تستطيع نقد دين، بل قصارى ما تشير إليه هو أنها شاكرة، والشك لا يطلب دليلاً؛ لأنه شعور نفسي أكثر من كونه نزعة علمية تطلب الصواب، وتوضح الخطأ.

ويستمر في إنشائه المرسل، قال: "فعلت ذلك، وسألت ونظرت فلم أجد أحداً من الأوائل يزيد على مدح دينه، ودم ما يخالفه من الأديان، فاستبان لي أنهم بالهوى يجيبون ويتكلمون لا بالعدل، ولم أجد عند أحد منهم صفة تكون عدلاً يعرفها ذو العقل ويرضى بها"⁽¹⁾، ويخاطب (برزويه) قارئه من عل، وبعبارة أخرى: لا يحترم قارئه، ولا عقله، ولا عقيدته؛ فالقارئ ينتظر منه أن يقدم حواراً إقناعياً بينه وبين الدين، لا أن ينصرف إلى الاتهام المجرد، وإسقاط النتائج الجاهزة عليه، وبالنظر إلى هذا الاتهام فإن تدافع الملل ورفض بعضها بعضاً أمر طبيعي؛ إذ ترى كل ملة نفسها على الحق، والفيصل في الأمر منوط بالعقل الذي يعمل على تبين الحقيقة من خلال الموازنة الفارقة بين تعاليم الملل، لكن (برزويه) لا يقرأ الملل قراءة باحث مدقق، بل ينظر في ظاهر أعمال متبوعيهما، وهذا النمط السردى لا يسمح للقارئ بالتعاطف مع حيرته المفتعلة؛ فهو لا يقدم حكمة يسندها تؤثر معلوم، يمكن العمل على معالجتها أو التوفيق بينها وبين ما يثيره ويستدعيه؛ وخلاصة قوله هو أنه حائر.

والسؤال الآن: كيف حاجبت هذه الشخصية الحائرة الأديان؟ الإجابة هي: بالأدب، واختار من الأدب القصة، وهنا أوقع (برزويه) نفسه والأدب في مشكلة كبيرة جداً؛ إذ كشفت اختياراته القصصية عن طريقته في الحجاج، كما أنه أدخل الأدب في حجاج عقلي حول الأديان لم يكن من وظيفته يوماً؛ فالأدب مهزوم إذا ما حاجج الدين أو العقل؛ فهو خيال والخيال إذا واجه الحقيقة سقط، غير أن الحائرين وأصحاب الشكوك لا يملكون القدرة على الحجاج العقلي الرصين، فيفزعون إلى البيان والخطابة للحديث عن شعورهم والتعبير عن إحساسهم، فبيانهم يلامس العقل ملامسة قليلة، وينصرف بالكلية إلى التعبير عن العاطفة والأحاسيس المجردة نحو الأشياء والموضوعات⁽²⁾، ومن هنا نفهم اعتماد (برزويه) على القصص للتدليل على صحة تصوّره، وهو ما سيأتي بيانه تالياً.

(1) ابن المقفع، كليله ودمنة، ص64.

(2) انظر، بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية، ص24.

حجّة القصص:

قال برزويه: "فلما رأيت ذلك [اختلاف الناس في الدين] لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلاً، وعرفت أنّي إن وافقه على ما لا أعلم أكن كالمصدق المخدوع"⁽¹⁾؛ فاختلاف الناس في الدين - وهو أمر طبيعي - دفعه إلى رفض متابعة ما لا يعلم من الأديان؛ لأنّ التصديق بالمجهول مظنة الوقوع في الخديعة، وهذا رأي معتبر في المحاكمات العقلية للأشياء، بشرط أن تستند المحاكمة إلى الحجّة والبرهان الدامغين، لكنّ معتمد (برزويه) في هذا الرأي لم يكن العقل المفكّر الدقيق، وإنّما القصص المتخيّلة المعبّرة عن حوادث الحياة، فاقتبسها واستشفّ منها دلائل حيرته وإلحاده، وفرض على قارئه التّعامل معها بحسبانها حججاً دامغة تفصل بين الحقّ والباطل، وبيان ذلك على النحو الآتي:

القصة الأولى: المصدق المخدوع:

تأتي هذه القصة مباشرة بعد رفضه الموافقة على ما لا يعلم؛ لأنّ الموافقة تُصيرُه مصدّقاً مخدوعاً، وعنوان القصة جاء وفق مضمونها؛ فهي تحكي أنّ جماعة من اللصوص أرادوا سرقة بيت من بيوت أحد الأغنياء، حتّى إذا علو ظهر بيته ليلاً، انتبه لهم صاحب البيت؛ فاستعان بالحيلة للإيقاع بهم، فأيقظ امرأته، وأخبرها بأمرهم، وطلب أن توقظه من نومه بعد أن أظهر تناومه؛ لتجري معه حواراً حول ماله، من أين اكتسبه؟ ففعلت المرأة ما طلبه زوجها، فسألته وألحت عليه بالسؤال، فقال -واللصوص يستمعون- : إنّ هذه الأموال والكنوز إنّما جمعتها من السرقة، قالت: كيف ذاك، وأنت عدل مرضي لا تُتهم بين الناس؟ فقال: لعلم أصبته في السرقة باعد بيني وبين الزّبية في أمري، قالت: وكيف كان ذلك؟ قال: "كنت أذهب في الليلة المقمرة ومعني أصحابي، حتى أعلو ظهر البيت الذي أريد أن أسرقه، فأنتهي إلى الكوة التي يدخل منها الضوء إلى البيت فأرقي بهذه الرّقية، وهي: شولم، شولم سبع مرات، ثمّ أعتنق الضوء فأهبط فيه إلى البيت، ولا يحسّ بوقوعي أحد، ثمّ أقوم في أسفل الضوء فأعيد الرّقية سبع مرات فلا يبقى في البيت مال، ولا متاع إلا ظهر لي...؛ ففرح اللصوص بهذه الطّريقة، وعمد رئيسهم إلى تطبيقها، فوقع في يدي صاحب البيت، فسأله من أنت؟ قال أنا المصدق المخدوع، وهذه ثمرة تصديقي"⁽²⁾.

(1) ابن المقفّع، كليلة ودمنة، ص65

(2) انظر، المصدر نفسه، ص65-66.

وشخص القصة: لصوص، وغني، وزوجه، وهي في ظاهرها تمثل عقل الأغبياء والحمقى، وهو عقل يحيط به الظرف والإضحاك، وهو -أيضاً- العقل البسيط الساذج، وموضوعها السرقة، وهي فعل بشري قبيح ضرورة، ومعلوم أن الغباء وما يصحبه من فعل قبيح لا يستدل به في الكشف عن صحة المعتقدات وبطلانها، لكن (برزويه) استخدمه بما يدل على مقصده الفكري؛ فأوقع اللصوص في مقابل الإنسان الباحث عن الحق، وأوقع الرجل الغني في مقابل الإنسان الذي يرشدهم إلى الحق ويدعوهم إليه؛ وكانت النتيجة أن اللصوص قد خدعوا، خدعهم من ظنوا أنه سيهديهم إلى سواء السبيل، وعليه فهو لا يريد أن يكون مثلهم مصدقاً مخدوعاً، كما لا يريد أن يتبع أحداً يوقعه في مهلكة بسبب تصديقه إياه، وهذه هي العبرة العامة التي أراد جلاءها من القصة، قال في نهاية سردها: "فلما تحرزت من التصديق بما لم آمن أن يوقعني في مهلكة، عدت إلى البحث عن الأديان والتماس العدل منها"⁽¹⁾.

إن الأساس الذي بنى عليه (برزويه) معتقدات الإنسان هو العقل، وهذه اللفظة من أكثر الألفاظ إشكالاً في الثقافة الإلحادية، ويزداد إشكالها عندما يتم تمثيل الأشياء بها تمثيلاً ساذجاً، مثل هذه القصة التي لا يمكن بحال أن تقف على رجل للبرهان على عمل العقل؛ فالعقل لا يستوي معه الحمق والغباء المركبان؛ فاللصوص أغبياء عندما صدقوا كلام صاحب البيت الذي لا يقبل التصديق عقلاً، وصاحب البيت كان في لحظة غيباً عندما نسج خديعة ساذجة يوقع بها اللصوص، فكيف اطمأنت نفسه إلى أن اللصوص سيصدقون حكايته الغريبة؟ غير أن المقصد من تضمين القصة هو إظهار أتباع الأديان على صورة من الجهل والغباء، فهم يصدقون كل شيء من غير عقل ولا بصيرة، ويركنون إلى الدعاة الخادعين، ويطمئنون إلى أقوالهم أيًا كانت، وقد أبان عن هذا بتوطئة قدمها الرجل الغني قبل التصريح بطريقته في السرقة؛ إذ قالت زوجته: "كيف ذاك وأنت عدل مرضي لا تتهم بين الناس؟"؛ فصدور الكلام عن عرف بالثقة والعدل لا يعني أنه صدق ضرورة، وبهذا يتهم أتباع الأديان بالجهل، ودعاتها بالكذب.

ومن جهة أخرى، تأتي القصة موضحة الطريقة التي سلكها (برزويه) في تعامله مع الدين، وهي طريقة قوامها الاحتياط والاحترار من التصديق بما يمكن أن يؤدي إلى مهلكة، وهذا نظر إيجابي على العموم؛ لأن أقوال الملل ليست كلها صحيحة، غير أن (برزويه) يعمي على قارئه فكرة (المهلكة)؛ فهي كالعقل لا يمكن تبين حقيقتها في النص، ما

(1) ابن المقفع، كلیلة ودمنة، ص 66.

تعريفها؟ هل هي دينية أم دنيوية؟ فإذا كانت دينية فهو يصدق بدين توعد مخالفه بها، وإذا كانت دنيوية فمن سيوقعه فيها؟.

ومن جهة أخرى، إن صدور الاحتياط والاحتراز عن شخصية مضطربة شاكّة مدعاة إلى أن تتعلّق به أبداً، ولن يصل بها إلى حالة الإيمان واليقين، وهذا ما حصل مع (برزويه) الذي لم يقنع بشيء مما قيل عن الأديان، ولم يصب أختة ثقة يأخذ عنه الدين، ليس لعدم وجوده، ولكن لعدم ثقته بأحد، فنكص وارتدّ ورجع إلى فكرة التقليد، فرأى أن يلزم دين آبائه، ومعلوم أن التقليد والاطمئنان إلى سنة السابقين يغيب معهما العقل ضرورة، غير أن شخصيته المضطربة طاردته؛ فلم يقنع بالتقليد ولم يثبت عليه، وهذا الاضطراب سببه حالة الشكّ الغالبة عليه، وهي لا مدخل للعقل فيها؛ لأنّ العقل رباطه العلم، وهو لم يصل إلى هذه المرحلة إلا متأخراً، فالقصة الأولى دفعته فقط إلى الاحتياط والحذر، ثم أوقعته بعد ذلك في التقليد، ولم يستمر في تقليده؛ فاضطرب مرة أخرى ورجع إلى الأديان للتفرغ للبحث فيها والمسألة عنها، ويلاحظ أنه حكم على الأديان دون أن يتفرغ للبحث فيها، وقد قال في البداية إنّه نظر فيها، وناظر أصحابها، ثمّ نراه هنا يعود إلى طلب البحث فيها والتفرغ لها، وهذه سقطة سردية في السيرة.

وعلى كلّ تقدير، فقد احتاط (برزويه) وتحرّز من الوقوع في المهالك المجهولة، ثمّ عمد إلى تقليد آبائه في دينهم، ثمّ نبذ ذلك، وقصد إلى التفرغ لدراسة الأديان، وهو مطلب العقل الأسنى؛ لأنّ غذاء العقل هو العلم والدّرس، غير أنّ اضطراب شخصيته أركسه من جديد، وألقى في نفسه ريبة، فوجد أنّ التفرغ لدرس الأديان قد لا يتمّ له؛ لتخوفه من قرب الأجل، ونهاية حياته، وخشي من أنّ ذلك قد يعيقه عن أداء الأعمال الصالحة التي كان يؤديها؛ فيصبح متردداً بين التفرغ للعلم وأداء العمل، فلا يصيب أيّاً منهما، بل يصيبه ما أصاب الخائنة والغبي⁽¹⁾، وهنا يأخذنا إلى القصة الثانية.

القصة الثانية: الخائنة والغبي:

فزع (برزويه) إلى هذه القصة ليبين تردده بين رغبتين نفسيّتين: البحث في الأديان، وأداء العمل الصالح، ومدار القصة على رجل علق امرأة ذات بعل وعلقته، فحفرت له من بيتها سرباً إلى الطريق، وجعلت مخرجه عند حُب [جرة] الماء، تخوّفاً أن يفاجئها زوجها، أو أحد وهو عندها، فبينما هي ذات يوم وهو عندها، إذ بلغها أنّ زوجها بالباب، فقالت للرجل:

(1) انظر، ابن المقفّع، كليلة ودمنة، ص66.

اعجل واخرج من السُّرْب الذي عند الحَبِّ، فانطلق الرَّجُل إلى ذلك المكان، فوافق الحَبُّ قد رفع من ذلك المكان، فرجع إلى المرأة قال: قد انتهيت إلى حيث أمرت، فلم أجد الحَبِّ، فقالت المرأة: أيُّها المائق وما تصنع بالحَبِّ؟ وهل سمَّيته لك إلا لتستدلَّ به على السُّرْب؟ قال: لم تكوني حقيقة أن تذكره لي فتغلِّطيني به، فقالت المرأة: ويحك! انج بنفسك، ودع التَّردُّد والحمق، فقال: كيف أذهب وقد خلَّطت عليّ؟ فلم تزل تلك حالته حتَّى دخل زوجها، فأوجعه ضرباً ثمَّ رفعه إلى السُّلطان⁽¹⁾.

ولا يني (برزويه) عن التَّمثيل للقضايا الكبرى بقصص تدور مضامينها على السَّرقة والخيانة، ويتصدَّر بطولاتها الحمقى والمغفلون؛ فالقصة تصوِّر الحمق الذي يغلِّط على أمرين: أحدهما سوء الفاحشة التي كان يقوم بها الرَّجُل بطل القصة، والآخر ضعف العقل الذي يحمله (برزويه)، فالحمق يضحك القارئ حتى ينسيه فعلة بطل القصة، ويصبح التَّنذر والتَّفكُّه واقعا على فعله، وكذلك ينسيه عقل (برزويه) والحكم عليه بالضعف؛ إذ كانت العبرة التي خلص منها (برزويه) من هذه القصة، قوله: "فلما خفت التَّردُّد والتَّحوُّل رأيت ألا أتعرض لهما"⁽²⁾، أي الدين والعمل الصالح، ومعنى هذا أنه لم يقبل على البحث في الأديان ودراساتها، فبقي عقله ساذجا يحكمه المزاج والهوى، والرأي الفطير، ومن هنا تتحوَّل شخصية (برزويه) الحائر، فترفض البحث في الأديان، وتتبنَّى النزعة التَّوفيقية بينها، قال: "وأن أقصر على كلِّ شيء تشهد العقول أنه برٌّ، ويتفق عليه كلُّ أهل الأديان، فكففت يدي عن الضُّرب والقتل، والسَّرقة، والخيانة، ونفسي عن الغضب، ولساني عن الكذب، وعن كلِّ كلام فيه ضرر لأحد، وكففت عن أذى النَّاس، والغيبة، والبهتان، وحصَّنت فرجي عن النساء، والتمست من قلبي ألا أتمنى ما لغيري، ولا أحبُّ له سوءاً، ولا أكذب بالبعث، والحساب، والقيامة، والثَّواب والعقاب، وزايلت الأشرار بقلبي، وأحببت الصِّلحاء جهدي"⁽³⁾.

والحقُّ أنَّ هذه الأخلاق والاعتقادات منبعها الدِّين وليس للعقل فيها سوى التَّصديق بها، فإذا كان يؤمن بها، فما الذي يخشاه ويتردَّد به عن التَّصديق بالدين؟ وإذا كانت التَّجربة قد أقنعت بسوء الأخلاق المشهودة، كالضُّرب، والقتل، والسَّرقة، والخيانة...، فما الذي أقنعه بوجود الغيبيات، كالبعث، والحساب، والقيامة، والثَّواب والعقاب؟ غير أنَّ (برزويه)

(1) المصدر نفسه، ص 67-68.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

(3) ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص 68.

في إنشائه لا يرغب في بحث هذه المسائل، فهو يبسط الكلام بسيطاً من غير أن يدقق فيه، وهذا البسط يريد به أن يصل إلى غاياته، والغاية التالية هي تأكيد فكرة الصّلاح، قال: "ورأيت الصّلاح ليس مثله قرين ولا صاحب..."⁽¹⁾، وحذّر من ترك الصّلاح والرّهد فيه، ومثّل على ذلك بالقصة الثالثة.

القصة الثالثة: التاجر والصانع:

وجاء بهذه القصة للتدليل على خسران من أفنى عمره بعيداً عن الصّلاح، فمثّله مثل التاجر الذي زعموا أنّه كان له جوهر كثير، فاستأجر لثقبه وعمله رجلاً بمئة دينار يومه إلى اللّيل، فانطلق به إلى بيته، فلما جلسا إذا بضئج موضوع، فنظر إليه، فقال له التاجر: أتحسن أن تضرب به؟ قال: نعم، قال: فدونك. فتناوله، وكان به ماهرًا، فلم يزل يسمعه صوتًا حسنًا مصيبيًا، وترك سفظ جوهره مفتوحًا وأقبل عليه. فلما أمسى قال: مر لي بأجرتي. قال: وهل عملت شيئًا؟ قال: نعم، عملت ما أمرتني به، فوفاه أجره، وبقي ما استأجره عليه غير معمول⁽²⁾.

وموضع الشّاهد في هذا النّضمين أنّ التاجر قد ضيّع وقته في سماع اللّهو؛ فحال بينه وبين عمله الأصيل، وكذلك الذي يترك الصّلاح إلى غيره، فأيامه كلّها من غير صلاح ضائعة لا قيمة لها، ولا يزال التّمثيل بقصص الحمقى قائمًا، لا يخرج عنه، ولا يضمّن غيره، وقد نجد له تأويلًا في كون أنّ الإنسان الذي يترك الخير ويجلب الشرّ، يشابه هؤلاء الحمقى في حمقهم وغبائهم.

وحولته هذه القصة إلى التّأله والنّسك، قال: "فلم أزد في أمور الدنيا نظرًا إلا أحدث لي ذلك فيها زهدًا، ورأيت أن أعتصم بالتّأله والنّسك، ووجدتهما اللّذين يمهدان للعباد، كما يفعل بالمرء أبوه..."⁽³⁾، وأخذ يسترسل في تعداد فضائل النّسك، ممّا هو أقرب إلى الإنشاء المتخيّل منه إلى الواقع المعيش، فهي فضائل تدور حول تركية النّفس، وحضّها على البعد عن الشّرور على اختلاف أنواعها، وقد قنع بإنشائه، قال: "فلم أزد في أمر النّسك تفكّرًا إلا أحدث لي عليه حرصًا، فهمت أن أكون من أهله"⁽⁴⁾، لكنّ هذا اليقين الإنشائيّ سرعان ما يبده الاضطراب الذي لازم شخصيّته، وهو اضطراب جعله يقبل

(1) المصدر نفسه، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص69.

(3) ابن المقفّع، كليلة ودمنة، ص69.

(4) المصدر نفسه، ص69.

الرأي ثم يرفضه، فتارة يأتي بإنشاء يقنع القارئ به، وتارة أخرى يدحضه بإنشاء آخر يقنع القارئ به أيضاً، قال: "ثم تخوّفت ألا أصبر على عيشهم، وأن تردني العادة التي جريت عليها وغدّيت بها، ولم آمن إن أنا خلعت الدنيا وأخذت في النّسك أن أضعف عنه، وأكون قد رفضت أموراً كنت أعملها قبله، أرجو عائدتها، فأكون كالكلب الذي مرّ بنهر وفي فيه ضلع، فرأى ظلّه في الماء فأهوى إليه ليأخذه وترك ما كان معه فذهب، ولم ينل الذي طمع فيه؛ فهبت النّسك هيبة شديدة، فأحجمت عن الإقدام عليه...⁽¹⁾، وأرجعه هذا الاضطراب إلى ما كان عليه قبل النّسك، قال: "ودعاني الهوى إلى الرضا بما كنت عليه من حالي في الدنيا والثبوت عليها"⁽²⁾، ويبدو أنّ هذه الحال هي التي ارتضاها لنفسه في هذه الحياة، لكنّه قبل أن يجزم بها يقيم مقايسة بينها وبين النّسك، قال: "ثمّ بدا لي أن أقيس بين ما أشفق ألا أقوى عليه، من الأذى والضيق في النّسك، وبين الذي يصيب صاحب الدنيا من البلاء فيها"⁽³⁾، فتحقّق لديه أنّ شهوات الدنيا وملذّاتها ستتحول إلى كره وحزن، وأخذ يصوّر ذلك بمجموعة من التشبيهات:

- الدنيا كالماء الملح الذي لا يزداد الظمّان منه شرباً إلا ازداد عطشاً.
- الدنيا كالعظم المتعرق الذي يصيبه الكلب فيجد فيه ريح لحم، فلا يزال يلوكه وكلّمًا ازداد نهشاً زاد كدوحاً حتى يدمي فاه.
- الدنيا كالحدأة التي تظفر بالبيضة من اللحم فتجتمع عليها الطير، فلا تزال في تعب حتى تلفظها وقد أعيت وتعبت.
- الدنيا كالكوزة من العسل، في أسفلها سمٌّ، والدائق لها مصيب منها حلاوة عاجلة، وفي أسفلها موت زعاف.
- الدنيا كأحلام النائم التي تفرحه، فإذا استيقظ انقطع ذلك عنه.
- الدنيا كالبرق الذي يضيء قليلاً ويذهب وشيكاً ويبقى راجيه في الظلام.
- الدنيا كدودة الأبريسم التي لا تزداد على نفسها لفاً إلا ازدادت تشبُّكاً، ومن الخروج بعداً⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 69 .

(3) المصدر نفسه، ص 69-70.

(4) المصدر نفسه، ص 69-70.

وهذه التشبيهات الإنشائية هي التي كانت توجه عقل (برزويه)، وهو عقل لا ينظر إلى الدنيا إلا من حيث هي متاع يمكن أن يمنحه الخلود والبقاء، ومعلوم في العقل الإنساني أن لا بقاء لمخلوق، وأن النعيم يزول، وأن الحزن يزول، فالأشياء لا تثبت على حالها، فهي متقلبة أبد الدهر، ومن هذه المقايسة خرج بفكرة النسوية، قال: "فلما فكرت في ذلك راجعت نفسي في اختيار النسك وخاصمتها، فقلت: ما يجوز هذا، أن أفر من الدنيا إلى النسك، إذا فكرت في شرورها وأحزانها، ثم أهرب منه إليها إذا تذكرت ما فيه من الضيق والمشقة، فلا أزال في تصرف، وفي تقلب لا أبرم رأياً ولا أعزم عليه"⁽¹⁾.

واختصر (برزويه) حاله المترددة بتشبيهه نفسه بقاضي سمع أول الخصمين فقضى على الآخر، ثم سمع الآخر فقضى على الأول⁽²⁾، ولذا يعود من جديد إلى تسطير إنشاء طويل يتحدث فيه عن الدنيا ونكدها، وشرورها، وحزنها، وآلامها، من أول خلق الإنسان إلى منتهاه، حتى انتهى إلى أن الإنسان الذي لا يعي أنه يتقلب في شر ولا يوصف إلا به، وأنه لا يحتاط لنفسه ولا يعمل لنجاتها ويلتمس الخلاص لها، هو إنسان ضعيف الرأي قليل المعرفة بما عليه وله، ورأى أن ذلك يتحقق فيه بسبب لذة حقيرة يسيرة من المشرب، والمطعم، والشَّم، والنظر، والسمع، واللمس، وكل هذا سريع انقطاعه وزواله⁽³⁾، وضرب لهذا مثلاً بقصته الأخيرة.

القصة الرابعة: البئر والحيات:

تقول القصة: إن رجلاً ألجأه الخوف إلى بئر تدلى فيها وتعلق بغصنين نابتين على شفرها، فوقع رجلاه على شيء عمدما، فنظر فإذا هو بأربع أفاعٍ قد أطلعن رؤوسهن من أجزرتهن، ونظر إلى أسفلها فإذا هو بتنين فاغر فاه نحوه، ورفع بصره إلى الغصنين فإذا في أصولهما جردان: أبيض وأسود، يقرضانها دائبين لا يفتران، فبينما هو على ذلك يهتم بالحيلة لنفسه، إذ نظر فإذا قريب منه كؤارة نحل فيها شيء من عسل، فتنطعم منه، واشتغل بحلاوته عن التفكير في أمره، ونسي

(1) ابن المقفع، كليله ودمنة، ص70.

(2) انظر، المصدر نفسه، ص70.

(3) انظر، المصدر نفسه، ص70-73.

الحيات الأربع التي رجلاه عليها، ولا يدري متى يثرنُ به، أو إحداهنَّ، ولم يذكر أنَّ الجردين دائبان في قطع الغصنين، وأنَّهما إذا قطعاهما وقع في فم التَّنين فهلك، فلم يزل لاهياً ساهياً حتى هلك⁽¹⁾.

وقد فسَّر (برزويه) رمزيَّة هذه القصة بقوله: "فشَبَّهت البئر بالدُّنيا المملوءة آفات وشروراً، ومخاوف ومتالف، وشَبَّهت الحيات الأربع بالأخلاق الأربعة التي تعمَّدت الإنسان، ومتى يهيج منها شيء فهو كالحمة من الأفعى، والسَّمِّ المميت، وشَبَّهت الغصنين بالحياة، وشَبَّهت الجردين بالليل والنَّهار، وقرضهما دأبهما في إنفاذ الأجال التي هي حصون الحياة، وشَبَّهت التَّنين بالموت الذي لا بد منه، والعسل هذه الحلاوة القليلة التي يصيبها الإنسان فتشغله عن نفسه، وتلهيه عن النَّحْيْلِ لخلاصه، وتصدُّه عن سبيل نجاته"⁽²⁾.

وتبيِّن هذه القصة أنَّ (برزويه) كانت تَوَرِّقه الدُّنيا، فيصفها، ويعرض أحوالها، وظروفها، وطبيعة العيش فيها، وهي عنده زائلة هي ولذاتها ومتاعها، وهذا وصف دقيق لها، لكن كيف النُّجاة منها؟ وهل هي المنتهى أم ثمة حياة أخرى؟ لا يحدثنا (برزويه) عن شيء من هذا، إنَّه يكتفي فقط بوصفها، ويبدو أنه كان يبحث فيها عن الإنسان الصالح، قال: "فلما فكَّرت في أمر الدُّنيا، وعلمت أنَّ هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله فيها..."⁽³⁾، فهو يقرِّر مركزيَّة الإنسان في الوجود، لكنَّ هذا الإنسان قد لا يستطيع تعرّف الوجود والكشف عن أسراره من خلال الوسائل التي بين يديه، فالدُّنيا محيرة معذبة له، ولا تجلي عنه هذه الحيرة بالدين ولا بالنُّسك، وإنَّما بالصَّلاح، أي أن يسعى الإنسان إلى أن يكون صالحاً حتى يكون إنساناً كاملاً، قال: "فصار أمرى إلى الرِّضا بحالي وإصلاح ما استطعت من عملي لمعادي، لعلِّي أصادف فيما أمامي زماناً فيه دليل على هداي، وسلطان على نفسي، وأعوان على أمري، فأقمت على ما وصفت من حالي، وانصرفت من أرض الهند إلى بلادي، وانتسخت من كتبهم كتباً كثيرة، ومنها هذا الكتاب"⁽⁴⁾، غير أنَّ صلاح الإنسان ليس طبعاً في الخلقة والجبلة، وإنَّما هو مكتسب متحصَّل من البحث والتَّجربة، وألوانه متعددة، ومظاهرها مختلفة، والدين أهمُّ هذه المظان؛ فهو يدعو إلى إصلاح النَّفس وتركيتها، ويحضُّ على الخير، وينهى عن الشَّرِّ، وهذا ميراث الأنبياء جميعاً، غير أنَّ الصَّلاح الدُّنيويّ نسبيّ، يفسِّره الناس تبعاً لبيئتهم ومعتقداتهم، لكنَّ (برزويه) لا يخبرنا بمن اقتدى في اكتساب الصَّلاح، إنَّه

(1) المصدر نفسه، ص73-74.

(2) ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص74.

(3) المصدر نفسه، ص73.

(4) المصدر نفسه، ص74.

يجرد معتقداته عن تعاليم الأديان، ويرفض أن تكون جزءاً من تكوينه الفكري، وإن كان غارقاً بها حتى أذنيه؛ فالأديان وحدها هي التي أخبرتنا عن الآخرة والمعاد، وارتبطت أخبارها بالترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وكل ذلك حتى يؤمن الناس بوجودها، و(برزويه) حدثنا عن الآخرة -المعاد- لكن لم يوضح لنا حقيقتها، ومن الذي جاء بها؟ والدنيوي الخالص لا يؤمن بآخرة، ولا حياة آجلة، بل ينظر إلى حياته بوصفها مرحلة زمنية مجردة يقضيها في الدنيا ثم يصبح عظماً ورفاتاً، لا بعث لها بعد ذلك، فمن أين اهتدى (برزويه) إلى فكرة الآخرة؟ هل يؤمن بشيء من الدين ويكفر بأشياء؟ لا يخبرنا الحائر بشيء عن ذلك.

إن (برزويه) لا يقدم نظرة دنيوية إلحادية عميقة، بل يثير الحيرة والقلق والاضطراب، ويبدو أن مرحلته العقلية التي خرج بها على الناس هي مرحلة مبكرة في التفكير في الأديان، لا حجاج فيها ولا براهين، وإنما الشك ثم الشك ثم الشك، وهو شك ساذج فارغ لا يوصل إلى حقيقة أو شبه حقيقة، بيد أننا إذا شئنا أن نحاكم ابن المقفع المترجم أو المؤلف لهذا الباب، فلا عذر له، لأنه أظهر كتابه في زمان ساد فيه دين حاكم ما سبقه من ملل ونحل محاكمة عقلية دقيقة، لا يتفق معها هذا الشك العابر، غير أن فقر الشعوبية إلى ما يمكن به هدم الدين وتقويضه دفعه إلى أن يستبقي على الفكرة الإلحادية بأبسط تصوراتها ووسائلها، فالشك أول الحقيقة، والأدب أول العلم، فإذا لم ينتقل الشك إلى الدرس، والفهم، والمناظرة، والحوار فهو شك ساذج، وإذا لم يتجاوز الإلحاد الأدب إلى الفلسفة والكلام فهو إلحاد فارغ لا قيمة له.

نسقية القصص:

قصص باب (برزويه) -التي سلفت- نسقية بالقصد لا بالتأويل؛ أي أن تضمينها في الباب مقصود، فلم تستنبط من قراءة اللغة وسياقاتها؛ فطابع الفكاهة فيها ظاهر معلوم، أما طابع الجدّ فيأتي من موضعها في الباب، فهي ليست جادة بذاتها، ولا تحمل سوى معناها المضحك الطريف، غير أن استعمالها في سياق الجدّ أكسبها طابعه وإن لم تحمله أصلاً، وهذا ما أشار إليه صراحة ابن المقفع في عرضه الكتاب، قال: "وأما هو فجمع لهواً وحكمة، فاجتبه الحكماء لحكمته،

والسُخفاء للهوه، وأما المتعلمون من الأحداث وغيرهم فنشطوا لعلمه، وخفّ عليهم حفظه⁽¹⁾، وهذا يعني أنّ اللّهُو والجُدّ معلومان غير مستترين، وأنّ اللّهُو يستحيل جدّاً بتأثير السّياق لا مضمونه.

والجمع بين مقصودين متناقضين في النّصوص الأدبيّة يقابل التّعمية والاستتار، وهذه الوسيلة هي من موروثات الكتاب الأعاجم؛ إذ لم يكن للعرب -في أساليب التّعبير- من الإخفاء والتّستّر سوى التّورية البلاغيّة، وكانت تتخلّل عبارة محدّدة، ولا تتسحب على قصيدة بأكملها، أو قطعة نثرية بتمامها، ولم تكن الاستعانة بها إلا لتحقيق الغرض البيانيّ الجماليّ؛ فلا ينحو الجاحظ -مثلاً- في كتبه منحى التّعمية، وهو الذي تحدّث في جِلّ موضوعات الحياة أدباً، وسياسة، ودينياً، واجتماعاً.

وإذا كان كذلك، فإنّ طبيعة الأعراف، وتكويناتها الثقافيّة، هي السّبب في التّعمية الاعتقاديّة والفكريّة؛ فالعربيّ بحكم طبيعة معاشه، وأسباب نشأته، لم تتسرّب إليه فكرة الخشية من أحد سواء أكان صاحب سلطان أم كان رجلاً من سائر القوم؛ فلم يحرص على كتمان شيء من لوازمه واحتياجاته، وإن قصد إلى فكرة عبّر عنها بجلاء ووضوح، وهذا مقروء معاين في النّصوص الأدبيّة القديمة، غير أنّ الأعاجم -كالهنود والفرس- كان لهم ميراث من المدنيّة المستبّدة التي أطفأت العقول، وقهرت النفوس، وأفسدت الأذواق، فباتوا يبحثون عن سبيل يمنحهم الحرّية، ويأخذهم بعيداً عن سطوة الاستبداد، فكانت التّعمية سبيلهم اللّاحب، ولما انتقلوا إلى الإسلام حملوها معهم لتكون وسيلتهم في مواجهته إن تهيأت لهم الطّروف والأسباب، ويبدو أنّها أصبحت -من بعد- لازمة من لوازم النّظر العقليّ، والتّعبير الأدبيّ عندهم.

وإذا كان الوعي الجمعيّ مشبعاً بمظاهر الاستبداد فلا بد أن يأخذ الأديب جذره، ولاسيّما إذا قصد إلى موضوعات يمكن أن تمسّه بسوء كالدّين والسياسة؛ إذ يخطئ من يعتقد بوجود نظام سياسيّ يمتّع أتباعه بحرّية مطلقة في التّعبير، وإن وجد فإنّه سيضع حدّاً لا يسمح لأحد بتجاوزه؛ ففكرة الاستنارة السياسيّة لا تعدو أن تكون شعاراً إعلامياً مختلاً تتزيّن به السّلطة المستبّدة، على أنّ الأديب إذا تقاطع مع موضوعات السّلطة، وشغل بها، فإنّه يخرج عن أن يكون أديباً خالصاً، ويصبح منتج آراء فكريّة، وداعياً إلى اتجاهات سياسيّة؛ ممّا يجعله يدور في دوائر السّلطة، وعليه -من بعد- أن يحتل عواقب ذلك.

(1) ابن المقفّع، كليلة ودمنة، ص37.

لقد جرؤ ابن المقفّع على نقل باب (برزويه) -وربما وضعه- إلى العربيّة، على الرّغم ممّا يحتويه الباب من مضمون يخالف الإسلام، وإذا كان حديث الباب عن الأديان عامّة، فإنّ لغته العربيّة، وزمانه القرن الثّاني الهجريّ، ومكانه حاضرة الإسلام، تدلّ جميعها على أنّ مقصوده الإسلام من حيث هو المعارض الدّينيّ لمعتقداته الفارسيّة، وإذا علمنا أنّ ابن المقفّع قد ترجم هذا الباب قبل إسلامه، فإنّ هذا يثبت أنّ طائفة من الكتاب الأعاجم كانوا يقودون حرباً ثقافيّة ضدّ الإسلام؛ سعوا فيها إلى أن يشاركهم العرب ثقافتهم لا العكس، وهذا واضح في كلام الجاحظ الذي نقلناه سابقاً، قال: "لم ير كاتب قطّ جعل القرآن سميره، ولا علمه تفسيره، ولا النّقّ في الدّين شعاره، ولا الحفظ للسّنن والآثار عماده..."⁽¹⁾.

إذن، يمثل (باب برزويه) أوّل محاولة أدبيّة نثريّة قصدت التّشكيك في الإسلام، ونحى فيه ابن المقفّع منحى الحكماء الهنود الذين وضعوا كتاب (كليّة ودمنة) أوّل مرة، فهم كانوا يرفضون السّلطة القائمة ويخشون من بطشها، وابن المقفّع كان يرفض الإسلام ويخشى من بطش سدنته، ويبدو أنّه لجأ إلى هذه الوسيلة بعد أن أعيته قدرته على إنشاء بيان رفيع يعارض فيه الإسلام⁽²⁾، فاستعان بعلوم الأوائل، واستعار منها باباً يمثّل نمطاً بسيطاً من أنماط التّشكيك في الأديان، فنقله إلى العربيّة من غير مراعاة لاختلاف الأديان والملل، شريعة وتعاليم، وحقّاً وباطلاً، وقوّة وضعفاً؛ فليس من الممكن أن تهدم فكرة محكمة بالطريقة نفسها التي تهدم بها فكرة مضطربة ضعيفة، أو بعبارة أخرى ما يصلح لنقد نحلة موضوعة لا يصلح لنقد دين سماويّ، وبعبارة ثالثة ما يراه (أنوشروان) انفتاحاً واستنارة يراه الإسلام جهلاً وضعفاً.

ويبدو أنّ ابن المقفّع قد ظنّ أنّ القصص سنوّث في القارئ على نحو التّأثير الذي ربّما أحدثته في القارئ الفارسيّ؛ دون أن يعير انتباهه إلى أنّ هذه القصص لا يمكن أن تؤدّي إلى إقناع القارئ بسيرته، أو أن تعبّر عن هواجس نفسه وتقلّباتها، كما تؤدّي القصص المحكمة في القرآن الكريم، فهو يستعير نمطاً كتابيّاً قديماً، لمضاهاة نمط كتاب دين جديد، ومن ثمّ فإذا كان ابن المقفّع قد سعى إلى معارضة الإسلام أو التّشكيك فيه بهذه القصص، فإنّه مخطئ أشدّ الخطأ؛ إذ لا يمكن أن تتفع هذه القصص أحدًا بوجاهة رأي الرّجل في الأديان، كما لا يمكن أن تمنحهم التّعاطف مع شخصيّته

(1) رسائل الجاحظ، ج2: ص194.

(2) قال الباقلاني: "فليس يوجد له كتاب يدعي مدع أنه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة، ثم مزق ما جمع، واستحيا لنفسه من إظهاره". إعجاز القرآن، ص32.

المضطربة، وما نأسف له أنه لم يصل إلينا صورة من صور تلقّي هذا الباب عند النقاد العرب القدماء، وعبارة البيرونيّ اليتيمة توضّح مقصد الباب لا ردّة الفعل تجاهه.

ومهما يكن من أمر، فقد جاءت القصص بمضامينها المجردة فكهة ظريفة-خلا القصة الرابعة- تصلح أن تكون جانباً من القرى في مجالس السمار وأهل الظرف، لكنّها لم تحتفظ بهذا النسق الجميل، فأدخلت في سياق نسق متمرد تائر، حتّى وجدت نفسها تخوض في أمواج الأديان، واختلاط العقول فيها، ومن هنا تخلّصت من ظرفها وفكاهتها وأسلمت نفسها إلى هذا النسق الجادّ الذي لم توضع من أجله في الأصل، فأخذت نسقين يوضّحهما الجدول الآتي:

القصة	نسق الظرف	نسق الجد
المصيّق المخدوع	حمق السارقين وغبأؤهم	حمق أتباع الأديان وغبأؤهم
الخائنة والغبيّ	تردد الفاحش وغبأؤه	التردد بين البحث في الأديان والعمل الصالح
التاجر والصانع	غفلة الإنسان عن حاجته المرادة	غفلة الإنسان عما يصلح آخرته
البئر والحيات	شغف الإنسان بالدنيا وعدم المبالاة بزوالها	حرص الإنسان على الدنيا ونسيان الآخرة

ويلاحظ هنا استحالة القصص من طابعها الدنيويّ إلى الدنيي، على نحو ذابت فيه المضامين الظريفة في المقاصد الجادة، وإذا ما نظرنا إلى تسلسل مضامين القصص يتبيّن لنا تسلسل التفكير لدى ذوي النزعة الإلحادية، فهم يرون -ابتداء- حمق أتباع الأديان وغبأؤهم؛ لأنّهم يتبعون رجالاً أمثالهم، يتحدثون لهم عن أشياء لا تصدّقها التجربة الحسيّة. ثمّ يبتعدون عن دراسة الأديان وبحثها بالعلم والنظر، بدعوى أنّ ذلك سيشغلهم عن أعمال الخير والصّلاح. ثمّ ينعون على الإنسان غفلته عن آخرته التي لا يستطيعون تحديد معالمها، وينصرفون إلى العمل الصّالح، وصورة الإنسان الصّالح هي الصّورة التي يركّز عليها دعاة هذه النزعة، لكنّهم لا يحدّدون معنى الصّلاح، ومصادره، لأنّهم يرفضون أن يظهروا الدّين بمظهر الدّاعي إليه.

هذا، وقدّمت القصص تقلّبات شخصيّة (برزويه) على النّحو الآتي:

- شخصيّة المتمرد على الدّين.
- شخصيّة المقلّد.
- شخصيّة الرّاهد.
- شخصيّة الصّالح الملحد.

ويلاحظ أنّ الجامع بين هذه الشخصيات هو الجهل، (برزويه) شخصية جاهلة تشكُّ فقط، ولا تسلك مسالك العلم في تحقيق الأشياء، فإذا كان لا يصدِّق كلَّ إنسان حتى لا يخدع، من سيصدق في نظرتة؟ وإذا كان يريد إيقاع الشكِّ في الأديان، فقد أوقع الشكَّ في نفسه، فهو متكلم وليس كلُّ متكلم صادقاً، فالشكُّ يعتريه كما اعترى غيره، ومن جهة أخرى لم يقدِّم (برزويه) سبباً أثيراً لمعاداة الأديان، هل رأى في تعاليمها ما لا يصدِّقه العقل، فرفضها؟ ولذا فإنَّ شخصيته الأولى التي كان فيها متمرداً تكوّنت بفعل اعتباطيٍّ غير قائم على تنظيم عقليٍّ صحيح، وهذه الاعتباطية لازمتها تالياً في تكوين شخصية المقلد، وهي شخصية ضعيفة في العرف العلمي، لأنَّها لا تُعمل العقل بقدر ما تتبع سنن السالفين، ويلزمه الضعف في الشخصية الثالثة وهي الزاهد، والزهد لا يقلُّ ضعفاً عن التقليد، فكلاهما هروب من المواجهة العقلية لموضوعات الحياة وقضاياها، ولذا فإنَّ النهاية كانت بتكوين شخصية الصالح الساعي إلى عمل الخير، لكنَّه ملحد في الوقت نفسه، وهذه أشدُّ الشخصيات ضعفاً؛ لأنَّها لا تملك الدليل على صحة إلحادها، فتبقى حائرة، والإنسان لم يخلق حتى يبقى حائراً لا يعلم مبتداه ومنتهاه، ومن آمن بذلك فإنه يؤمن باعتباطية الوجود، وهي تساوي العدم تماماً.

ولعلَّ احتفاظ القصص بنسق الظرف والفكاهة، وإخراجها من سياق الإلحاد، سيعطيها قيمة أدبية أقلَّ مما هي عليه في النسق الإلحادي؛ فالقصة الأولى تصلح لشدة الأدب والناشئة، غير أنَّ احتمالها المضمون الإلحادي أعطاه قيمة عليا، وكذلك الحال في القصة الثانية ومدارها السوء والفحش، فلو قرئت مجردة لكانت ظريفة ليس غير، وربما تقرأ مرة واحدة وينتهي استعمالها الأدبي، أما القصة الثالثة ومدارها الغفلة فقد تثير اهتمام الناشئة أيضاً، لكنَّ الناقد المدقق لن تعجبه كثيراً لأنَّها مغسولة من الحبكة والتوتر، ولعلَّ القصة الأخيرة هي الوحيدة التي تقرأ مجردة ومتضمنة في سياق الباب الإلحادي؛ لأنَّ قصتها منظم على الفكرة التي كان يسعى إليها (برزويه)، فهي شاهد في موضع النصِّ إن جاز التعبير، ولو اتَّجه إلى صياغة القصص الثلاث الأولى على منوالها لربما رأينا شواهد قادرة على التشكيك في مسائل الأديان أكثر مما أثبتته.

وبالجملة، فإنَّ قصص باب (برزويه) قد اكتسبت قيمتها من سياقها في الباب لا من مضمونها الخاص، فهي لا تقوم شاهداً على الفكرة التي سعى إلى إثباتها، لكنَّها تتسجم وطبيعة التفكير الأدبي في المسائل الكبرى، فحجج الأدب، تلامس العاطفة ولا تتاجي العقل، والعاطفة إحساس مجرد لا يستطيع تصحيح فكرة وتخطئة أخرى، ووظيفتها أن تنقل شعوراً قد يرتبط بشعور إنسان آخر، فمن أراد التعبير العاطفي عن الحيرة في الوجود فله في باب (برزويه) مراغماً وسعة، ومن

أراد التّفكير العقليّ الدّقيق في الكليّات والجزئيّات فعليه بالعقل النّاقذ؛ فهو وحده القادر على الفصل بين المتخالفات الوجوديّة.

الخاتمة:

عرض البحث للشّعوبيّة وحقيقتها الثّقافيّة السّياسيّة، وأظهر أثرها في ظهور كتاب (كليّلة ودمنة) عامّة، وباب (برزويه) خاصّة، ثمّ عرض لتمثيل القصة في باب (برزويه) بوصفها وسيلة من وسائل الحجاج الشّعوبيّ، فأبان دورها في البرهنة على القضايا الكبرى، كالإيمان والكفر، والدّين والإلحاد، وبعد هذا كلّه خلص البحث إلى النّتائج الآتية:

• إنّ الشّعوبيّة -ثقافيّاً- هي ظاهرة سياسيّة متلوّنة، مرت بأدوار مختلفة تقمّصت فيها صورًا اجتماعيّة، وسياسيّة، ودينيّة؛ وذلك ابتغاء الوصول إلى نسقها الأخير، وهو نقض الإسلام وإحلال الرسوم الفارسيّة مكانه.

• إنّ كتاب (كليّلة ودمنة) كان نتويجًا لعمل الحركة الشّعوبيّة؛ إذ سعى ابن المقفّع في تراجمه إلى تعريف العرب والمسلمين الأوائل -القرن الثّاني الهجريّ- بأحوال السّياسة، والاجتماع، والتّدبير عند الفرس، وكان كتاب (كليّلة ودمنة) أهمّ التّراجم، وأوسعها، وأكثرها قيمة.

• بُني باب (برزويه) على فكرة الشكّ في الأديان، واستعان (بُزرجمهر) في عرض هذه الفكرة بجنس أدبيّ هو فن السّيرة، وقد ركّبه على نوعي السّيرة: الدّاتيّة والغيريّة.

• استعان (برزويه) في نقد الدّين بالقصص المتخيّلة المعيرة عن حوادث الحياة، فاقتبسها واستشفّ منها دلائل حيرته وإلحاده، وفرض على قارئه التّعامل معها بحسبانها حُججًا دامغة تفصل بين الحقّ والباطل.

• قصص باب (برزويه) نسقيّة بالقصد لا بالتأويل؛ أي أنّ تضمينها في الباب مقصود، فلم تستنبط من قراءة اللّغة وسياقاتها؛ فطابع الفكاهة فيها ظاهر معلوم، أمّا طابع الجدّ فيتأتّى من موضعها في الباب، فهي ليست جادّة بذاتها، ولا تحمل سوى معناها المضحك الطّريف، غير أنّ استعمالها في سياق الجدّ أكسبها طابعه.

- طرفة القصة وسداجتها أدتا وظيفتين: إحداهما التغطية على الفكرة الأساس؛ إذ صرفت -بالطرف- النظر عن الإصرار على جحود الأديان، وعدم الاعتقاد بها، والثانية أنها باتت شاهداً دالاً على قضايا الإنسان الكبرى، ولاسيما الأديان، وهذا يكشف الطريقة التي يستند إليها الإنشاء الأدبي في حوار مع الدين.
- اكتسبت قصص باب (برزويه) قيمتها من سياقها في الباب لا من مضمونها الخاص، فهي لا تقوم شاهداً على الفكرة التي سعى إلى إثباتها، لكنها تنسجم وطبيعة التفكير الأدبي في المسائل الكبرى، فحجج الأدب، تلامس العاطفة ولا تتاجي العقل، والعاطفة لا تصحح فكرة ولا تخطئ أخرى.
- إن باب (برزويه) -وما تضمنه من قصص وإنشاء- لم يقدم نقداً حقيقياً للأديان؛ لأنه تجربة إنسان لازمته الحيرة في شؤون حياته المختلفة، فهو لا يقنع بقدر ما يبيث شكوكه النفسية، والشك النفسى الخالص المتجرد من العقل الناقد لا يمكن له أن ينقد الدين نقداً إقناعياً؛ ومن هنا فإن الباب هو باب أدبي تناول موضوعاً دينياً، أخفق في عرضه ونقاشه، لكنه نجح أدبياً في التعبير عن هواجس الإنسان الساذجة، ولهذا نرى له صدى عند الأدباء والكتاب، أما أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين فلم يشغلهم أمره ولم يعنوا به، وبهذا تتأكد خطورته الكبرى، فقد ترك سائلاً يسرب إلى العامة وأشباههم شكوكاً قد يتقبلونها بوعي أو من غير وعي، ودفع هذه الشكوك عنهم يتطلب جهداً كبيراً، ولاسيما أن طائفة كبيرة من الأدباء وقرائهم لا يعنون بالجدل والبرهان، ولا يسعون إلى الحقيقة بقدر ما يسعون إلى إثارة التوتر حولها.

المصادر و المراجع

المراجع العربية:

- أردشير، عهد أردشير، حققه وقدم له إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، 1967م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دت.
- الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد (462هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، دط، دار المعارف، مصر، 1998م.
- إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة نائر ديب، ط1، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، 2000م.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دط، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم- بيروت، 1982م.
- بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط4، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم، بيروت، 1980م.
- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1980.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مصور عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، 1958م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003م.
- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (255هـ)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دط، دار الجيل، بيروت، دت.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دط، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بيروت، دت.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم(456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دط، مصور عن طبعة علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، دت.
- حسين، طه، من حديث الشعر والنثر، ط2، دار المعارف، مصر، 2004م.
- الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعبوية، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1986م.
- الدوري، عبدالعزيز، العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988م.
- سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط3، دار الآداب، بيروت، 2004م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، دت.
- عباس، إحسان، عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم مولى أبي العلاء، ط1، دار الشروق، عمان-الأردن، 1988م.
- عباس، إحسان، ملامح يونانية في الأدب العربي، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993م.
- عبد العال، محمد جابر، حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول، دط، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1954م.
- عطوان، حسين، الشعراء من مخزومي الدولتين الأموية والعباسية، ط3، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- الغانمي، سعيد، أفتنة المقنع الخراساني، مع تحقيق كتاب (الرد على الزنديق اللعين) للقاسم الرسي(246هـ)، ط1، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، 2016م. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب(403هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط3، دار المعارف، مصر، دت.
- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف(646هـ)، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبيرت، لبيزج، 1908م.

- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (421هـ)، **الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دت.
- ابن المقفّع، عبد الله، **كليلة ودمنة**، تحقيق عبد الوهاب عزام، ط2، دار الشروق، مصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
- ابن المقفّع، عبد الله، **كليلة ودمنة**، طبعة لويس شيخو، ط2، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1923م.
- اليمني، أبو عبد الله، محمد بن حسين (400هـ)، **مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب**، تحقيق محمد يوسف نجم، د ط، دار الثقافة، بيروت، 1961م.