الأدباء بين الاحتفاء والتهميش
مقاربة سوسيولوجية لعوامل النجاح والفشل في الأدب العربي القديم

Honoring and Marginalizing of Writers
A Sociological Approach to the Factors of Success and Failure in Ancient Arabic Literature

Ait El-Asri Adil bin Allal
Instructor/ Cadi Ayyad University/ Morocco
aitelasriadil@gmail.com

آيت العسري عادل بن علال
مدرس/ جامعة القاضي عياض/ المغرب

Received: 6/ 6/ 2021, **Accepted:** 7/ 9/ 2021.
DOI:10.33977/0507-000-059-005
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

تاريخ الاستلام: 6/ 6/ 2021م، تاريخ القبول: 7/ 9/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

الملخص:

تزخر كتب تاريخ الأدب بأسماء العديد من الأعلام الذين برزوا في مجال الإبداع، وجرى الاحتفاء بهم في كتب النقد والتراجم، في حين جرى تهميش أدباء آخرين، فلم ترد أسماؤهم في معظم كتب التراجم أو لم يعترف بقيمة إنتاجاتهم الأدبية.

يميل معظم مؤرخي الأدب إلى الاهتمام بكتاب وشعراء محددين دون تحديد المعايير التي اعتمدوها في ذلك، وقد يبرر بعضهم موقفه باحتفاء كتب البلاغة والنقد بنصوص أولئك الأدباء دون غيرهم، لكن هذا التبرير يظل قاصرا؛ لأنه لا يحدد العوامل الحقيقية التي كانت وراء الاحتفاء بأدباء وتهميش آخرين، عوامل لا يمكن الكشف عنها من داخل حقل الأدب، بل من خلال حقول معرفية أخرى أبرزها حقل السوسيولوجيا.

تشكل سوسيولوجيا (بيير بورديو) إطارا نظريا مهما لدراسة بنية أي مجال بما في ذلك مجال الأدب، وأبرز ما يميز تلك السوسيولوجيا هو مقاربتها البنيوية للمجتمع من خلال تقسيمه إلى عدة حقول متفاعلة فيما بينها، ودراسة كل حقل وفق قوانين مضبوطة بهدف الكشف عن علاقات القوى والصراع التي تؤدي إلى نجاح فئة محددة وتفوقها على باقي الفئات المنافسة لها داخل الحقل، ولذلك وقع اختيارنا على هذه المقاربة لدراسة حالتين بارزتين في الأدب العربي القديم، ويتصل الأمر بكل من أبي حيان التوحيدي والحريري البصري، وذلك لتحديد العوامل التي كانت وراء تهميش الأول والاحتفاء بالثاني.

كلمات مفتاحية: السوسيولوجيا، بيير بورديو، أبوحيان التوحيدي، الحريري البصري، الحقل، الصراع.

Abstract:

Most Arab literary historians tend to cite the names of specific poems and writers. They exclude others, justifying their choice by the fact that most books of rhetoric and criticism preferred to study are masterpieces. However, this justification remains deficient because it does not determine the real factors behind the success of some writers and the marginalization of others.

Pierre Bourdieu's sociology is a significant theoretical framework for studying the structure of all fields, including the field of literature. Bourdieu's approach is distinguished by its structural character, which allows the dissection of society into several interactive fields. Moreover, this sociology studies each field according to precise laws to reveal the power and conflict factors that allow specific individuals to succeed or fail. Therefore, we choose this approach to study two important cases in ancient Arabic literature- Abu Hayyan al-Tawhidi and al-Hariri al-Basri- to reveal the factors behind the failure of the first case and the success of the second.

***Keywords**: Sociology, Pierre Bourdieu, Abu Hayyan al-Tawhidi, al-Hariri de Basra Field, conflict.*

المقدمة:

يعد أبو حيان التوحيدي أحد أبرز مثقفي وكتاب القرن الهجري الرابع، كان يتمتع بثقافة موسوعية وبموهبة كبيرة، له مؤلفات تغطي مجالات متنوعة تشمل الأدب والفلسفة والتصوف، لكن هذه المؤلفات لم تلق عناية كبيرة من معاصري التوحيدي، بل إنه عانى – حسب قوله – من التهميش والإقصاء سواء من طرف الأدباء أو من طرف السلطة السياسية، ولم يول العديد من مؤرخي الأدب القدامى هذا الأديب العناية التي يستحقها، ولذلك يمكن القول، إن العامل الذاتي، المتمثل في الثقافة أو الموهبة، ليس عاملا حاسما للنجاح في حقل الأدب، فهناك عوامل أخرى، تقع خارج هذا الحقل، تؤدي دورا حاسما في الاحتفاء بالأديب أو إقصائه، وخير دليل على ذلك الحريري الذي يفصل بينه وبين أبي حيان قرن من الزمن. لقد عاش الحريري في القرن الخامس الهجري، وأقر له معاصروه بالموهبة والفطنة، لكن مؤلفاته لا يمكن أن تقاس بتلك التي خلفها التوحيدي سواء من حيث التنوع أو العمق؛ فالحريري لم يترك إلا عددا قليلا من الكتب، أشهرها المقامات التي تعد شاهدا على عبقرية مؤلفها، فبفضلها أطبقت شهرته الآفاق، ورغم قلة إنتاجات الحريري، فإن اسمه – خلافا للتوحيدي – لم يغب عن معظم المؤلفات القديمة التي أرخ أصحابها للأدب العربي القديم.

إن التباين في تلقي أعمال الكاتبين لا يمكن أن يعزى إلى الصدفة أو الحظ، بل ينبغي أن يدرس وفق مقاربة موضوعية من شأنها الكشف عن الأسباب الحقيقية التي كانت وراء نجاح أحدهما وفشل الآخر، ومن ثمّ وقع الاختيار على مقاربة السوسيولوجي الفرنسي (بيير بورديو) لكونها تمتاز بقدرتها على تحديد الشروط أو العوامل المتدخلة في نجاح الأفراد أو فشلهم في أي مجال بما في ذلك مجال الأدب.

يعتقد (بيير بورديو) أن المتحكم الفعلي في تشكل بنية الحقل الاجتماعي وتطوره هو قانون التنافس أو الصراع الكامن بين الفاعلين المنتمين إليه؛ فاللعبة الاجتماعية، مهما كانت قوانينها أو المجال الذي تمارس فيه، تقوم على قانون التنافس والهيمنة والصراع، ولذلك فمهمة الناقد السوسيولوجي هي الكشف عن الصراع الظاهر والخفي داخل الحقل، وتحديد أطراف ذلك الصراع، فضلا عن تحديد الدوافع المحركة للتنافس بين المنتمين إلى الحقل.

من بين المسلمات التي حاول (بورديو) خلخلتها، داخل حقل الأدب، مسلمة الموهبة؛ فهو يعتقد أن النصوص الأدبية مجرد إنتاجات أو سلع عادية يخضع تداولها في سوق الأدب للقوانين نفسها التي تحكم بقية حقول المجتمع، وهو ما يعني أن شهرة بعض النصوص الأدبية أو الأدباء، في فترة تاريخية ما، لا يعزى إلى موهبة الأديب أو براعته، بل إلى تضافر عوامل ذاتية مرتبطة بالأديب وأخرى موضوعية تمثلها جملة القوانين التي تحكم حقل الأدب، فضلا عن علاقة هذا الحقل ببقية الحقول المجتمعية التي يتبادل التأثير معها، ولا شك أن تبني هذه المقاربة السوسيولوجية، في دراسة النصوص الأدبية، سيساعد على تحديد العوامل الحقيقية التي كانت وراء نجاح أديب ما أو فشله.

مدخل نظري

ترتكز سوسيولوجيا (بيير بورديو) على جملة من المفاهيم النظرية، أهمها:

السمت

يكتسب الفرد، خلال تنشئته الاجتماعية، مجموعة من الأنماط السلوكية بما في ذلك طريقة الأكل واللباس والكلام وغيرها، فضلا عن معارف وخبرات شخصية تتحول، مع مرور الوقت، إلى خطاطات ذهنية توظف عند تفاعل الشخص مع محيطه، وقد أطلق (بورديو) على تلك الخطاطات اسم (الهابتوس) ، وهو المصطلح الذي ترجم عربيا إلى السمت أو الملكة، وتعود الجذور الأولى لهذا المصطلح إلى الإغريق، لكنهم كانوا يطلقون عليه اسم هكسيس، وقد وظفوا هذا المصطلح في مجال الطب، وكانوا يقصدون به الإنسان الذي لا يعاني من أي مرض (Piegeaud, 1981, 290) ، ثم انتقل بعد ذلك الهكسيس إلى مجال الفلسفة؛ إذ تحدث عنه أفلاطون في نطاق التمييز بين العلم والمعرفة، وقد أطلق أفلاطون اسم هكسيس على توظيف الإنسان لمعارفه القديمة في وضعيات جديدة (Hamelin,1996, 28) ، ولم يختلف أرسطو عن أفلاطون في توظيف مصطلح الهكسيس؛ إذ جعله مرتبطا بالممارسة، فتلميذ أفلاطون يرى أن الفضائل لا تكتسب «إلا بعد أن نكون قد مارسناها قبلا. فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى؛ لأنه في الأشياء التي لا يمكن فعلها إلا بعد تعلمها، نحن لا نتعلمها إلا بممارستها. وحينئذ يصير الإنسان معمارا بأن يبني، ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى» (أرسطو، 1924، 227) .

وقد ظل ذلك المصطلح مستعملا عند الفلاسفة الغربيين كما هو الحال عند» هيغل، وهوسرل، وماكس فيبر، وإميل دوركايم... بيد أن مصطلح (hexis) قد استبدل، إبان العصور الوسطى، بمصطلح الهابتوس (habitus) للدلالة على الحالة أو الوضعية أو طريقة العيش» (حمداوي، 2020، 271) .

يقع السمت بين تخوم الذاتي والموضوعي؛ فالخصال التي اكتسبها الفرد، طيلة حياته، تستدمج في عقله الباطن كي تستثمر في مواقف جديدة، وتظل تلك الخصال أو الخطاطات النفسية قابلة للتعديل تبعا للتجارب الحياتية التي يمر بها الفرد، لكن الهابتوس ليس نوعا واحدا، بل ثلاثة أنواع أو مستويات»في المستوى الأول، يقع هابتوس الفرد، ثم في المستوى الثاني، هابتوس الجماعة المحلية المحيطة بالفرد... والمستوى الثالث هو هابتوس المجال، حيث يرى بورديو أن لكل مجال من المجالات القائمة في المجتمع، الهابتوس الخاص بها» (بدوي، 2009، 13) ، وتبعا لذلك، يمكن التنبؤ بردود الأفعال والتصرفات التي قد تصدر عن مجموعة من الفاعلين الذين ينتمون إلى أحد الحقول؛ فالتربية والتعليم اللذان خضع لهما الفرد يحددان، بدرجة كبيرة، ردود الأفعال التي سيتخذها عند مواجهة وضعيات وتحديات معينة، لكن الفرد لا يكون مدركا حقيقة القوى التي توجه قراراته أو ردود أفعاله؛ لأن الهابتوس «آلية لاواعية، لا ينتج عن إرادة حرة، بل يشتغل بكيفية لاواعية، ويتخذ صيغة أفعال تلقائية وممارسة عملية أكثر مما يتخذ صيغة فعالية ذهنية قائمة على التفكير» (لعريني، 2014، 67) .

الحقل

عرّف بورديو الحقل «بأنه نسق تنافسي من العلاقات الاجتماعية الموضوعية، يعمل وفقا لمنطقه الداخلي الخاص، ويتألف من مؤسسات وأفراد يتنافسون على الرهان نفسه، والرهان هو الحصول على الحد الأقصى من السيادة داخل المجال» (بورديو، 2013، 12) ، ويرى بورديو أن المجتمع يتكون من حقول مختلفة ومتفاعلة في ما بينها، و كل فرد أو فاعل ينتمي – بالضرورة – إلى حقل واحد على الأقل، وهذا الانتماء يفرض على الفاعل الدخول في لعبة التنافس للفوز بأقصى الامتيازات المتاحة داخل الحقل الذي ينتمي إليه، وإذا كان لكل حقل – رئيس أو ثانوي – قوانينه الخاصة، فإن ذلك لا ينفي وجود بعض القوانين المشتركة بينه وبين الحقول الأخرى، ومن أهمها قانون الصراع، فعند «تشكل حقل اجتماعي، ينشأ صراع من أجل الهيمنة، وتبعا لذلك يظهر قطبان: قطب مهيمِن وآخر مهيمَن عليه» (Bourdieu, 1984, 93 - 94) .

يدخل المتنافسون في لعبة صراع؛ إذ يسعى كل واحد منهما إلى إخضاع الآخرين والسيطرة عليهم، ويعد ذلك الصراع شرطا ضروريا لوجود الحقل واستمراريته، فالتنافس بين الفاعلين يدفعهم إلى الحفاظ على البنية القديمة للحقل أو تعديلها وليس تكسيرها أو تدميرها. إن الأمر أشبه بلعبة أو «مباراة (Game) لها قواعد متفق عليها بين اللاعبين... وهي قواعد بطبيعتها متغيرة شأن البنية المتغيرة للمجال» (بدوي، 2009، 16) .

يعتقد بورديو أن حقل الثقافة لا يختلف عن بقية حقول المجتمع من حيث طبيعة العلاقات المتحكمة في بنيته أو المحددة لأوجه التفاعل بين أفراده، ومن ثَمّ فحقل الأدب أو الفن عموما هو مجال نفوذ أي مجال تتجاذبه مجموعة من الصراعات التي يهدف أصحابها إلى تغيير موازين القوى أو الحفاظ عليها، ولتحقيق هذا الهدف، يتبنى كل فاعل استراتيجيات مختلفة تبعا للنفوذ والموقع اللذين يتمتع بهما داخل الحقل (Bourdieu,1983, 312 - 313) .

رأس المال

استعار بورديو مصطلح الرأس مال من مجال الاقتصاد، لكنه عدل مفهومه ليتوافق مع جهازه النظري؛ إذ نزع عنه صفته المادية، فرؤوس الأموال والأرباح التي يجنيها الأفراد، داخل حقل ما جراء سيطرتهم على مواقع النفوذ، ليست دائما ذات طبيعة مادية، بل هناك مكاسب معنوية لا تقل أهمية عن المال، وهي تعرف باسم رأس المال الرمزي الذي يتداول بكثرة داخل حقل الأدب. إن الفاعلين المنتمين إلى حقل الأدب يسعون إلى الظفر بالشهرة والاحتفاء المعنوي، ولذلك فرأس المال الرمزي هو «رأس مال الاعتراف أو التكريس، سواء كان مؤسسي الطابع أم لا، الذي استطاع مختلف الفاعلين أو المؤسسات مراكمته خلال الصراعات السابقة» (بورديو، 2002، 235) ، **ويمكن التمييز في رأس المال الرمزي بين ثلاثة أنواع، وهي:**

- **رأس مال اجتماعي**

قد يتعذر على الفرد استثمار موارده المادية للحصول على أرباح أو مكاسب داخل الحقل، حينئذ يلجأ إلى رصيده من رأس المال الاجتماعي أي العلاقات الإنسانية التي تربطه بالآخرين؛ فهذه العلاقات «تمثل مصدرا قويا للحصول على منافع وأرباح... بحيث تتيح هذه العلاقات الفرصة للوصول إلى فوائد أو موارد قيمة» (عبد العظيم، 2011، 64) .

- **رأس مال ثقافي**

يحصل الفرد على رأس المال الثقافي من خلال «الإلمام والاعتياد على الثقافة السائدة في المجتمع وخاصة القدرة على فهم واستخدام لغة راقية» (بورديو، 2013، 63) ، وأهم مصادر هذا الرأس مال هو «الكتب والأعمال الفنية والأدبية والشهادات العلمية « (بورديو، 2013، 63) .

- **رأس مال لغوي**

يعتقد بورديو أن الفهم والإفهام ليسا، دائما، هما الغاية من التواصل، فالمتكلم قد يتوخى تحصيل مجموعة من الأرباح، وهذا ما دفع بورديو إلى الحديث عن وجود رأس مال لغوي يجري تداوله وتقييمه داخل سوق لغوية، وهذه الأخيرة «شيء ملموس جدا وتجريدي جدا في الوقت نفسه. إنها على نحو ملموس حالة اجتماعية معينة، رسمية وذات طقوس... ومجموعة من المحاورين المموضعين في الطبقة العليا من التراتبية الاجتماعية» (بورديو، 2012، 198 – 199) .

إن اللغة لا تختلف عن السلع الاقتصادية في أي شيء؛ إذ يتم تسعيرها وفق قوانين خاصة يحددها المهيمنون على الحقل الأدبي واللغوي، أي أولئك الذين يمتلكون سلطة الحكم على الخطاب، كما أن اللغة تستمد «قيمتها من سلطة الناطقين بها، أي تبعا للموقع الذي يحتلونه في الحقل وتبعا للنفوذ الاقتصادي والثقافي الذي يحظون به» (Bourdieu, 1977, 22) ، ولذلك فكفاءة المتكلم النحوية لا تكفي وحدها للاعتراف بقيمة خطابه في السوق اللغوية.

1 ـ علاقة التوحيدي والحريري بالسلطتين السياسية والدينية

أدرك المبدعون أن مكانتهم لا تتحدد بغزارة إنتاجاتهم، بل تتحدد أيضا بمدى قربهم أو بعدهم من مراكز السلطة السياسية نظرا لتأثيرها الكبير في السوق الأدبية، فكل أديب يعلم «أن قيمته كلها ترجع إلى صاحب نعمته، السلطان، وبالتالي فوضعه مهزوز تماما؛ لأنه يتوقف فقط على مزاج السلطان وردود أفعاله « (الجابري، 2001. 182 – 183) ، لكن تلك القيمة ليست دائما ثابتة، فهي تختلف حسب الموقع الذي يحتله الأديب في مجالس السلطان.

1 ـ 1 سوق السلطان

◄ 1 – – 1 – 1الشاة والذئب

يعد أبو حيان التوحيدي أحد أبرز مثقفي القرن الهجري الرابع، اشتهر بثقافته الموسوعية وبسعة اطلاعه، ألف كتبا في النحو والأدب والتصوف والفلسفة واللغة والفقه، ومن ثَمَّ كان رأس ماله الثقافي مهما، وكان هذا الأديب يعتقد أن رأس ماله الثقافي سيتيح له تحصيل منافع دنيوية جمة، وهو ما أشار إليه على لسان ابن مسكويه عندما قال: «أظنك تذهب إلى أن العلم يجب أن يفيدك، لا محالة، جاها أو سلطانا أو مالا» (التوحيدي، د. ت، 230) . لكن أبا حيان لم يتمكن، في البداية، من استثمار رأس ماله ليعيش حياة رغدة، فقد كانت السوق التي عرض فيها بضاعته كاسدة (التوحيدي، 2011، 39) ، فاضطر إلى مزاولة حرفة الوراقة التي نعتها بحرفة الشؤم؛ لأنها كانت دون مستوى طموحاته.

لم يكن التوحيدي قانعا بما حصله من رأس ماله الثقافي، بل كان يطمح إلى توظيفه لاكتساب رأس مال مادي وآخر اجتماعي من خلال الحصول على المال والاقتراب من مراكز النفوذ والسلطة، فالعلم مفتاح النجاح في الدنيا لمن أحسن استثماره (التوحيدي، د. ت، 35) ، وكان أبو حيان يعتقد أن دوره، مثقفا وأديبا، أهم من باقي أدوار الفاعلين الآخرين؛ لأن حاجة السلطان إليه شديدة، فمن «عري من العلم ولزم العمل، كان كخابط عشواء.. ومن لزم العلم وخلا من العمل كان كلابس ثوبي زور» (التوحيدي، 1992، 201) . يمتلك أبو حيان العلم، أما السلطان فصاحب عمل لا يمتلك العلوم النظرية التي تفيد في إدارة الدولة، وليس له دراية عميقة بسياسة العامة أو كيفية عمارة الأرض، ومن ثّم كان السلطان والمثقف مكملين لبعضهما، وهذا الدور المحوري جعل التوحيدي يخرق قاعدة مشهورة في مخاطبة صاحب السلطة عندما التمس من الوزير ابن سعدان إزالة الحواجز الاجتماعية أثناء التواصل بينهما، وذلك عندما قال الأديب للوزير: «يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية، ولا تحاش ولا محاوبة « (التوحيدي، 2011، 44) . لم يتجرأ التوحيدي على تقديم هذا الطلب إلا لعلمه بشرف بضاعته وقيمة رأس ماله الثقافي قياسا ببضائع المنافسين الآخرين، وتتجلى تلك البضاعة في ما يقدمه الأديب السلطاني من نصح ومشورة في قالب سردي يتضمن «مجموعة من الصفات الخلقية والقواعد السلوكية يجب السير على منوالها لبلوغ (السعادة) السياسية (وربما الأخروية) » (العلام، 2006، 67) .

كان التوحيدي يأمل في الوصول إلى مراكز النفوذ» فالدنيا محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة» (التوحيدي، 2011، 39) ، ولم يكن التوحيدي المثقف الوحيد الذي سعى إلى تحصيل الدنيا بالعلم، فقد كان هذا شأن العديد من مثقفي عصره (التوحيدي، 1992، 111) ، ولذلك اتخذ أبو حيان «من طلب (رعاية) السلطان السياسي منهجا لنفسه منذ فترة مبكرة في حياته، ومن أجل الاستمرار في هذا المنهج تحمل مشاق السفر» (القاضي، 1981، 224) ، فغادر بغداد قاصدا بلاد الري للقاء أبي الفضل محمد بن العميد «عماد ملك آل بويه وصدر وزرائهم» (النيسابوري، 1983، 183) ، لكن التوحيدي لم ينل مراده عند الوزير، ولم يلق العناية التي كان يرتضيها، وكان أبو حيان يتوقع تحسن الأمور بعد تولي أبي الفتح ابن العميد الابن مقاليد الوزارة بعد أبيه، بيد أن الحال بقي على ما هو عليه، فرجع أبو حيان بخفي حنين إلى بلاده، لكنه سرعان ما غادر «بغداد حوالي 368 هجرية قاصدا مدينة الري مرة أخرى للاتصال بالوزير الصاحب بن عباد» (إبراهيم، 1974، 49) .

لم يكن حظ التوحيدي في المرة الثانية أحسن من الأولى، بل إن الإعراض والتهميش اللذين لاقاهما من ابن العميد كانا أشد وطأة، وعن ذلك يقول الأديب في وصف علاقته بالوزير: «ابتليت به وابتلي بي، رماني عن قوسه مفرقا، فأفرغت ما كان عندي على رأسه مغيظا، وحرمني فازدريته، وحقرني فأخزيته، وخصني بالخيبة التي نالت مني، فخصصته بالغيبة التي أحرقته، والبادي أظلم، والمنتصف أعذر» (التوحيدي، 1960، 59) .

كان فشل التوحيدي في كسب رأس المال الاجتماعي المستمد من السلطة السياسية سببا في حقده على أصحاب النفوذ، فهو يرى

أن الملوك وحاشيتهم لا يعرفون المعنى الحقيقي للصداقة « وإنما أمورهم جارية على القدرة والقهر والهوى الشائق والاستحلاء والاستخفاف» (التوحيدي، 1998، 32) ، وهي أمور اكتوى بها التوحيدي خلال معاشرته للصاحب بن عباد منذ أول لقاء بينهما، ففي هذا اللقاء سأل الوزير الأديب عن اسمه، وحاول الاستهزاء بكنيته، فلما أجابه التوحيدي، تنمر الوزير «وكأنه لم يعجبه، وأقبل على واحد إلى جانبه، وقال له بالفارسية: سفها على ما قيل لي» (الحموي، 1993، 1934) ، ولم يقف استخفاف الوزير بالأديب والحط من قدره عند هذا الحد، ففي أحد الأيام، مر الصاحب بن عباد بأبي حيان، وهو ينسخ بعض الكتب، فلما أبصر الكاتب الوزير، وقف احتراما وتعظيما له، لكن الوزير صاح في وجه التوحيدي «بحلق مشقوق، اقعد، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا» (الحموي، 1993، 1934) .

لم يتقبل أبو حيان معاملة الوزير الفجة له، وتبين له أنه أشبه بشاة، وأن الوزير ذئب «ومن جعل نفسه شاة، دق عنقه الذئب» (التوحيدي، 1960، 8) ، ولذلك قرر أبو حيان توجيه سهام نقده إلى الوزيرين اللذين احتقراه ولم يلبيا رغباته، فألف كتاب مثالب الوزيرين الذي ضمنه نقدا لاذعا لابن العميد والصاحب بن عباد، وقد كشف أبو حيان، في هذا الكتاب، بعض أسباب صراعه مع الوزيرين، فهو يرى أن ابن العميد «كان يظهر حلما تحته سفه، ويدعي علما هو به جاهل... وكان يدعي المنطق وهو لا يفي بشيء منه» (التوحيدي، 1960، 213) ، كما أن هذا الوزير كان معجبا بنفسه شديد الحسد للأدباء والكتاب، وهي الخصلة نفسها التي تحلى بها الصاحب بن عباد، فقد كان هذا الأخير» شديد الحسد لمن أحسن القول وأجاد اللفظ» (التوحيدي، 1960، 333) ، ومن ثَمّ فقد خرق الوزيران قواعد اللعب؛ لأنهما ادعيا اكتساب رأس مال ثقافي فضلا عن حسدهما للكتاب، ومحاولتهما الحط من شأنهم، وهذا النوع من الصراع مقبول بين المتنافسين المنتمين إلى حقل الأدب وليس بين الفاعل السياسي وبين الفاعل الثقافي.

قرر التوحيدي، بعد سلسلة طويلة من الفشل، العودة إلى بغداد، وهناك أغنى رأس ماله الاجتماعي من خلال ربط علاقة صداقة مع أبي الوفاء المهندس الذي عرف التوحيدي على الوزير ابن سعدان «فنال أخيرا ما كان يتمناه من الحظوة والتقريب، وانشرح صدره، وأقبل على الحياة، واهتم بالسياسة» (القاضي، 1981، 224) ، لكن تلك الحظوة المتأخرة لم تسمح بتداول معظم مؤلفات التوحيدي على نطاق واسع بين معاصريه، وقد كان صراع الأديب مع السلطة السياسية أحد الأسباب وراء ذلك؛ لأن التوحيدي – كما سبقت الإشارة – انتقد علانية كلا من «ابن العميد وابن عباد، وقد كان لهما أنصار كثر من العلماء والأدباء» (أحمد عبد الهادي، 1997، 125) ، وقد أدى تحيز المثقفين للوزيرين إلى إعراضهم عن كتب التوحيدي الذي اختلف مؤرخو الأدب في سنة وفاته كما اختلفوا في سنة ميلاده، «كأنما اتفق الناس على إهماله ميتا كما أهملوه حيا» (الحوفي، 1957، 22) ، وهو ما يؤكد أن نوعية العلاقة مع الفاعل السياسي عامل حاسم في الاحتفاء بالأديب أو تهميشه.

◄ 1 – 1 – 2 – الدفاع عن شرعية السلطة السياسية

ساعدت المؤسستان الدينية والثقافية الخلافة العباسية على تثبيت شرعيتها؛ فقد دأبت فئة الفقهاء والأدباء والكتاب أو ما يعرف بالخاصة على تحسين صورة الخليفة، وإخراس الأصوات المعارضة له «وحمل العامة على طاعة الأمير، إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة والعلم – الإيديولوجيا – بالمهمة نفسها التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام، والخاصة تطوع النفوس بالكلمة» (الجابري، 2000، 339) .

تبنت السلطة السياسية آليتي الترغيب والترهيب للتحكم في منتجي الخطاب الأدبي، وكانت تلك السلطة تميل أكثر إلى الترغيب إيمانا منها بفعاليته الكبيرة في إخضاع الأفراد والجماعات، ولذلك سعى الفاعل السياسي إلى توظيف الكلمة بدل العنف للسيطرة على الناس «من الداخل، من داخل ذواتهم على مستوى السلوك والفكر والإرادة وفي الوعي والكيان» (حجازي، 2006، 79) ، وهو ما دفع الخلفاء إلى استمالة الأدباء وتقريبهم.

وإذا كانت العصور العباسية المتأخرة قد شهدت تراجع نفوذ السلطة المركزية، فإن العناية بالأدباء لم تتأثر سلبا؛ إذ تنافس أصحاب السلطة على «جلب الأدباء وتعضيد العلماء... ولهذا فقد ظل الأدب رائجا مرغوبا فيه، يميل إليه الأمراء، ويتسابقون إلى كسب رضا كل أديب لامع» (التونجي، 1974، 102) .

يعد أنو شروان ابن خالد القاشاني أحد الوزراء السلاجقة الذين أولوا الأدباء والعلماء عناية كبيرة، وكان هذا الوزير سببا في تأليف الحريري مقاماته، وعن ذلك الأمر يقول الحريري: » فأشار من إشارته حكم وطاعته غنم إلى أن أنشئ مقامات أتلو فيها البديع» (الحريري، 1876، 13) ، وقد نجح الحريري في الاستجابة لطلب الوزير، وجرى تلقي مقاماته بشكل إيجابي، وذاعت شهرتها حتى أنها أنست الناس مقامات الهمذاني. فما العامل السياسي الذي كان وراء نجاحها؟ وما رأس المال الذي جناه الحريري؟

تعد الكدية محور السرد في مقامات الحريري، لكن هذا الموضوع لم يمنع الكاتب من الحديث عن الوضع السياسي والاجتماعي لعصره؛ لأن «الأدب لم يكن في عصر من العصور بعيدا عن السياسة وما يتصل بها من نظرية الخلافة وشرعية الحكم» (عيسى، 2010، 59) .

سلط الحريري الضوء على الأوضاع السياسية المتردية في عصره، كما حدد بعض عوامل ذلك التردي، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد على لسان أبي زيد السروجي، بطل المقامات، عندما أنشد (الحريري، 1876، 24) :

وَلَــو أَنصَــفَ الدَّهرُ فِي حُكمِه لَمَــا مَلَّكَ الحُكمَ أَهلَ النَّقِيصَــة

أكد الحريري، على لسان بطل مقاماته، أن الأمور قد أسندت إلى غير أهلها في عصره، وهو ما كان سببا في جور ذوي السلطة وطغيانهم، لكن كيف أمكن للحريري أن ينتقد السلطة السياسية والحال أن الوزير هو الذي كلفه بإنشاء المقامات؟

يسعى الفاعل السياسي – في النظام الاستبدادي – إلى قمع الآراء المنتقدة، وإخراس الأصوات المعرضة، لكنه يسمح للناس – ضمن حدود معينة – بهامش ضئيل من الحرية للتعبير عن وجهة نظرهم؛ فمن المعلوم أن رأس السلطة في الأنظمة الاستبدادية «يترك الناس يقولون ما يشاؤون على أن يفعل هو ما يشاء في ممارسته للسلطة» (حجازي، 2006، 78) ، وقد استثمر الحريري هامش الحرية، ضمن مستوى التخييل، لنقد السلطة السياسية، لكنه نقد

محتشم؛ فإذا كان بطل مقامات الحريري قد أبدى تبرمه وسخطه من تردي أوضاع زمانه، فإن الكدية هي الحل الذي اختاره لتصحيح الوضع القائم، إنها تسمح له بانتزاع حقوقه من المحتكرين للسلطة من خلال توظيف المكر والدهاء، ولم يتطور الأمر، في أي مقامة، إلى تبني العنف أو الصدام مع السلطة، بل إن البطل فضل، في النهاية، حياة الزهد إيمانا منه

بعجزه عن تغيير الوضع القائم، ولذلك يمكن القول إن طبيعة نهاية مقامات الحريري تخدم بشكل رئيس إيديولوجيا السلطة التي كانت تشجع الناس على عدم الخوض في القضايا السياسية، وتدفعهم إلى الاعتقاد أن أفضل وسيلة لتغيير الواقع هي الصبر وانتظار الفرج، وبالتالي جاءت مقامات الحريري منسجمة مع رؤية السلطة، خادمة لها.

تجنب الحريري، في المقامات، مهاجمة السلطة السياسية أو نقدها بشكل مباشر، وهو ما يمكن عده محاولة للحفاظ على بنية الحقل السياسي القائم، وقد حصل الحريري على مكافأة رمزية؛ فمؤلف المقامات كان يشغل منصب صاحب الخبر في البصرة، وهو منصب أمني حساس، وقد ظل أبناء الحريري يتوارثون منصب أبيهم إلى حدود آخر العهد المقتفوي (الحموي، 1993، 2202) ، فضلا عن أن أبناء الحريري الثلاثة احتفظوا لأنفسهم، دون غيرهم من الأدباء، بصلاحية منح «الإجازة لتبليغ المقامات إلى من اتصلوا بهم» (كيليطو، 2001، 161) ، وهو ما يؤكد أن هذه الامتيازات كانت بمثابة رأس مال اجتماعي سمحت السلطة السياسية بانتقاله من الحريري إلى أبنائه.

1 ـ 2 ـ العلاقة مع الفاعل الديني

كان الاستقلال النسبي للحقل الديني عاملا رئيسا وراء تزايد نفوذ الفقهاء، ومع بداية العصر العباسي، أضحت سلطة الفقهاء مماثلة لسلطة الخلفاء، بل منافسة لها، وقد انتهى التنافس بين السلطتين إلى عقد تحالف بينهما، تحالف كان له نتائج «كبيرة الأهمية من حيث وعي العلماء بمكانتهم الاجتماعية – السياسية، وخاصة بقدرتهم على منافسة السلطة، وتوجيه اختياراتها، وتحديد المعايير التي تنظم حياة المجتمع» (الوريمي، 2017، 13) ، ولم يسلم الحقل الثقافي من نفوذ الفقهاء الذين وجهوا دفة الإنتاج الأدبي.

◄ 1 – 2 – 1 – اتهام التوحيدي بالزندقة

كان التوحيدي «صوفي السمت والهيئة» (الحموي، 1993، 1923) ، وقد أدى تأثره بالفلسفة إلى إعلائه من قيمة العقل واتخاذه منطلقا للتفكير، وعدم التسليم بظواهر الأمور بما في ذلك القضايا الدينية، ومن الأمثلة على ذلك الحوار الذي دار بين أبي حيان وبين أبي سليمان حول سبب عدم شعور أهل الجنة بالملل جراء النعيم الأبدي الذي يعيشون فيه؛ إذ أكد التوحيدي، على لسان مخاطبه، أن أهل الجنة يدركون النعيم على مستوى العقل وليس الحواس، ولذلك لا يحصل لهم الملل (التوحيدي، 1992، 194) ، وهذا الإعلاء من شأن العقل ودوره هو الذي دفع التوحيدي إلى تأليف كتاب «بعنوان (الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي) ، وهو الكتاب الوحيد الذي يظهر أن التوحيدي قد أعرب فيه عن بعض الآراء الصوفية التي تتنافى –في الظاهر – مع قواعد الإسلام» (إبراهيم، 1974، 41) .

وهناك رأي آخر جر على التوحيدي الكثير من النقد، وذلك عندما حدد بعض الأسباب التي تدفع الإنسان إلى فعل الخير، يقول التوحيدي: »ما الذي حرّك الزنديق والدّهري على الخير، وإيثار الجميل وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبتلى، ومعونة الصريخ، ومغوثة الملتجىء إليه، والشاكي بين يديه...هذا وهو لا يرجو ثوابا، ولا ينتظر مآبا، ولا يخاف حسابا، أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة والخصال المحمودة رغبته في الشكر، وتبرؤه من القرف وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه في أوقات لا يظن بها التوقي، ولا اجتلاب الشكر، وما ذاك إلا لخفية في النفس، وسر مع العقل، فهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد **الله** تبارك وتعالى؟ » (التوحيدي، د. ت، 191 – 192) .

لم تكن الآراء السابقة السبب الوحيد وراء اتهام التوحيدي بالزندقة، فقد كان منهجه في رواية بعض الأحاديث النبوية سببا آخر وراء اتهامه بالخروج عن منهج الجماعة؛ إذ «يؤخذ عليه أنه يهمل السند؛ فإما يذكر الحديث الشريف مباشرة بقوله: قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وفي أحسن الأحوال يذكر شخصا واحدا من رواة الحديث، ويكون في أغلب الأحيان من صحابة الرسول» (أحمد وادي، 2016، 52) .

هذه الاجتهادات والآراء جرت على التوحيدي نقمة الفقهاء، فابن الجوزي كان يقول أن: «زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري، وأشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنهما صرحا، وهو مجمج ولم يصرح» (الذهبي، 2004، 4078) ، وفي السياق نفسه يقول ابن فارس واصفا أبا حيان: »كان كذابا، قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان، تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة، والقول بالتعطيل، ولقد وقف سيدنا الوزير الصاحب كافي الكفاة على بعض ما كان يدغله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب، والتجأ إلى أعدائه، ونفق عليهم تزخرفه وإفكه، ثم عثروا منه على قبيح دخلته وسوء عقيدته، وما يبطنه من الإلحاد، ويرومه في الإسلام من الفساد، وما يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح، ويضيفه إلى السلف الصالح من الفضائح، فطلبه الوزير المهلبي، فاستتر منه، ومات في الاستتار، وأراح **الله**، ولم يؤثر عنه إلا مثلبة أو مخزية» (الذهبي، 2006، 547) .

جرت العادة، في بداية العصر العباسي، على توجيه تهمة الزندقة إلى أصحاب الملل الذين يطعنون في الإسلام أو يحاولون نشر معتقداتهم الباطلة سرا، وقد تنبه الخليفة المهدي إلى الخطر الذي تمثله تلك الملل سيما المانوية، ولذلك أنشأ ديوانا خاصا «لتعقب من يعتنقها من المسلمين، ونصب لهم حربا لا هوادة فيها ولا لين، فكل من تثبت عليه زندقته، قدم وقودا لتلك الحرب» (ضيف، 1990، 80) ، لكن تحالف السلطة السياسية والدينية، فيما بعد، أدى إلى استثمار تلك التهمة خارج مجال الدين؛ فكان كل من تبين خروجه عن طاعة الحاكم أو حاول الطعن في شرعيته معرضا لتهمة الزندقة، وهو ما ينطبق على التوحيدي الذي لم يكن على وفاق تام مع السلطة السياسية وحاشيتها، بل إنه اتهمها، ضمنيا، بالزندقة وبالفسق، فهو يقول في وصف حكام عصره: «وقد بلينا بهذا الدهر الخالي من الديّانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون

غيرهم بفضل صلاحهم... فذهب هذا كله، وتاه أهله؛ وأصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه، واقتلع مغروسه؛ وصار المنكر معروفا، والمعروف منكرا، وعاد كل شيء إلى كدره وخاثره، وفاسده وضائره» (التوحيدي، 2011، 41 – 42) .

امتلك التوحيدي جرأة كبيرة في فضح زيف دعوى الحكام الذين كانوا يظهرون الصلاح والتقوى، في حين أنهم يضمرون خلاف ذلك، ولم يكن العلماء والفقهاء أقل نفاقا وازدواجية من الحكام، ولذلك هاجمهم التوحيدي، ووبخ كل واحد منهم قائلا: «وروايتك كلها حفظ... ودعواك كلها وقاحة، وخلقك كله وتاحة، وسرك كله خبيث، وسيرك في الباطل حثيث، وجهرك نفاق، وباطنك شقاق... ومعاملتك اختلاس، وأمانيك أدران وأدناس، ووعظك خديعة» (التوحيدي، 1982، 40) ، ويعتقد أحمد عبد الهادي أن تجاهل العديد من المؤرخين القدامى للتوحيدي وعدم الوقوف عند سيرته يرجع إلى «تطاوله على علماء عصره» (أحمد عبد الهادي، 1997، 125) ، ويبدو أن حقد الفقهاء على التوحيدي دفعهم إلى اتهامه بالزندقة، وهي تهمة فضفاضة، كانت الغاية منها إقصاء أبي حيان من المشهد الثقافي والحياة الاجتماعية، وقد نجحوا في ذلك، وعن ذلك يقول التوحيدي: «فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق، والله! لربما صليت في الجامع، فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال، أو عصّار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه، وأسكرني بنتنه» (التوحيدي، 1998، 34) .

وقد حاول بعض العلماء نفي تهمة الزندقة عن أبي حيان، ومن بينهم ابن النجار الذي وصف التوحيدي بأنه كان «فاضلا لغويا نحويا شاعرا له مصنفات حسنة، وكان فقيرا صابرا متدينا حسن العقيدة» (العسقلاني، 2010، 46) ، كما دافع السبكي عن عقيدة التوحيدي قائلا: «ولم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقيعة فيه، ووقفت على كثير من كلامه، فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس، مزدريا بأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل» (السبكي، 1964، 288) ، لكن هذه الآراء المنصفة للتوحيدي جاءت متأخرة؛ إذ إنها صدرت عن علماء لم يعاصروا الأديب، ولذلك فإن التوحيدي لم يجد سندا قويا له داخل الحقل الديني كي يدعم به رأس ماله الرمزي في مواجهة خصومه من الفقهاء، فكان من السهل رميه بتهمة الزندقة التي كانت كافية لمطاردته وتهميش أعماله.

◄ 1 – 2 – 2 – الحريري: السارد الواعظ

استطاع السرد، في بداية العصر العباسي، إزاحة الشعر عن عرش الأدب، وقد حاول الفقهاء بسط رقابتهم على حلقات القصاص، فحرصوا على أن يكون الخطاب السردي منسجما مع الخلفية الدينية وتابعا لها، فالقاص «واعظ أولا وراو ثانيا» (إسماعيل، 1972، 37) ، ولذلك أضحى الخطاب السردي مقيدا بمجموعة من الضوابط، أهمها توخي الدقة في نقل الأحداث المروية، والتزام الصدق في الإسناد.

تتجلى تبعية السرد الأدبي للحقل الديني، من ناحية أخرى، على مستوى الفضاء الذي كان ينتج فيه الخطاب السردي؛ فقد كان المسجد المكان الرئيس لمجالس القصاص بجوار حلقات الوعظ، لكن حلقات السرد نجحت تدريجيا في استقطاب أعداد أكبر من الناس؛ لأن القصاص ابتكروا حكايات تتوافق مع ذوق العامة، ساعدهم في ذلك عدم تحريهم الصدق في رواية حكاياتهم؛ إذ انصرف همهم إلى إنتاج قصص غريبة يطغى عليها الخيال. وإذا كان هذا التوجه منسجما مع أفق انتظار العامة فإنه، بالمقابل، كان مخالفا لضوابط الرواية عند الفقهاء، وهو ما أدى إلى وقوع صدام بين الفقهاء وبين رواة القصص، وقد رجحت كفة الفريق الأول؛ لأنهم استندوا في دعواهم إلى النص الديني، ووظفوه للتضييق على القصاص بدعوى نشرهم الأكاذيب والأباطيل التي تفسد العامة.

ألف الحريري مقاماته في ظل هذا الصراع القائم بين الفقهاء والقصاص، وقد كان مدركا أن التلقي الإيجابي لنصه يقتضي منه احترام شروط الرواية التي وضعها الفقهاء، ومن خلال قراءة مقامات الحريري، يتبين أن المؤلف روى أحداثها على لسان شخصيتين خياليتين، وهو ما يتعارض مع ركن الصدق الذي اشترطه الفقهاء، لكن الحريري نبه إلى أن سرده لا يخالف مقتضيات الشرع، يقول الحريري: «ومن نقد الأشياء بعين المعقول، وأنعم النظر في مباني الأصول، نظم هذه المقامات في سلك الإفادات، وسلكها مسلك الموضوعات عن العجماوات والجمادات... ثم إذا كانت الأعمال بالنيات وبها انعقاد العقود الدّينات، فأي حرج على من أنشأ ملحا للتنبيه لا للتمويه، ونحابها منحى التهذيب لا الأكاذيب، وما هو في ذلك إلا بمنزلة من انتدب لتعليم أو هدى إلى صراط مستقيم» (الحريري، 1876، 16 – 17) .

تتحدد قيمة مقامات الحريري وأهميتها بقصد الكاتب وليس بالقالب الفني للسرد؛ فغاية الحريري لا تختلف عن غاية المربي أو الواعظ، فهو يطمح إلى إصلاح النفوس وتهذيبها، ونشر الفضائل بين الناس، ولذلك فمقاماته لا تتعارض مع الأصول التي يمثلها النص الديني رغم اختلافهما من حيث الوسيلة، وقد أكد الحريري أن قراءة مقاماته لا ينبغي أن تستند إلى معياري الصدق والكذب، مادام أن القصد من تأليفها هو تنبيه العامة وإصلاح معتقداتهم بما يتناسب مع الشرع.

2 ـ السوق الأدبية

2 ـ 1 ـ بضاعة الأدب

أدت التطورات المختلفة التي عرفها العصر العباسي إلى إعادة توزيع الأدوار بين الفاعلين المنتمين إلى حقول المجتمع المختلفة بما في ذلك حقل الأدب؛ ففي هذا الأخير، وجد الشاعر «نفسه في منافسة مع المؤرخ، والفقيه وعالم الحديث، والمفسر، والمتكلم.. إلخ. لم يعد للشعر، وسط تكاثر الأصوات هذا، سوى صوت ضعيف خجول» (كيليطو، 2001، 64) ، ولم يقتصر الأمر على الشعر، بل شمل أيضا الخطابة التي لم تنل «حظا كافيا لقلة الحاجة إليها، عدا الخطب الدينية في المساجد أيام الجمع والأعياد» (التونجي، 1999، 638) .

خلافا للشعر والخطابة، ازدهر النثر وتطور في العصر العباسي، وكان أهم ما ميزه خلال هذه الفترة هو طابع الصنعة والتصنع؛ فمع بداية القرن الرابع الهجري، اعتنى كتاب الدواوين بالمحسنات البديعية، وأسرفوا في توشيح نصوصهم بألوان البديع المختلفة، ولقي هذا المذهب الجديد استحسانا كبيرا، وكان ذلك سببا في تألق نجم الكتاب ونيلهم الحظوة عند ذوي السلطة، ومن ثمّ لم يعد الشاعر سيد البلاط، بل نافسه الكاتب؛ إذ «أصبح للنثر الفني –

ولاسيما الرسائل الأدبية والديوانية – القدح المعلى على الشعر وما سواه من ألوان الأدب الأخرى» (رضا، 2010، 128) .

لم تتأثر الكتابة الديوانية بانهيار الخلافة العباسية وانقسام دولتها إلى ممالك ودويلات، بل على النقيض من ذلك ازدهرت، وتزايدت الحاجة لها؛ فقد كان لكل دولة ولكل إمارة ديوان رسائل تصدره كتاب اشتهروا بحسن البيان، وليس ذلك فحسب، فإنهم «مضوا يتأنقون في كتاباتهم صورا من التأنق حتى يرضوا أمراءهم، وكانت كتبهم لا تخلو من السجع» (شوقي ضيف، 1990، 647) ، واستمر الحال على ذلك في العصرين البويهي والسلجوقي، وكانت أهمية ديوان الرسائل سببا في تهافت الكتاب عليه، والتنافس على الظفر بأحد مناصبه، فقد كان كل كاتب ماهر يرقى في منصبه بسرعة، وهو لا يزال كذلك «حتى يصبح رئيس مجموعة من الدواوين، وقد يصبح وزيرا يدبر أمور الدولة كلها، فإن فاتته الوزارة أصبح واليا لمدينة كبيرة» (ضيف، 1990، 550) ، وأبرز مثال على تدرج كاتب الديوان السلم الاجتماعي ما وقع لابن العميد الذي كان «يضرب به المثل في البلاغة، وينتهي إليه في الإشارة بالفصاحة والبراعة» (الثعالبي، 1983، 138) .

يظهر أن التوحيدي كان معجبا بالمسار الذي سلكه ابن العميد، وربما أن ذلك الإعجاب هو ما دفعه إلى اتخاذ الكتابة وسيلة للشهرة وكسب النفوذ، وينبغي ألا ننسى أن التوحيدي كان متأثرا بالجاحظ الذي يقول: «السلطان سوق، وإنما يجلب إلى كل سوق ما ينفق فيها ... وقد نظرت في التجارة التي اخترتها، والسوق التي أقمتها فلم أر فيها شيئا ينفق إلا العلم والبيان عنه» (الجاحظ، 2000، 222 – 221) .

لم يكن التوحيدي متأثرا بأفكار الجاحظ فقط، بل سار على نهجه في التأليف، ولم ينافسه في هذا المجال سوى الوزير ابن العميد؛ إذ إن الرجلين كانا «من المولعين بالجاحظ، فتنازع الناس في وصف (الجاحظية) بين ابن العميد وأبي حيان» (إبراهيم، 1974، 45) ، لكن الأديب تفوق في نهاية المطاف على الوزير؛ لأن التوحيدي كان يملك رأس مال ثقافي أهله لتجويد بضاعته وعرضها في السوق اللغوية، فقد «اختار الألفاظ السهلة بعيدا عن التعقيد والزخرفة، كما أنه تمكن من استيعاب المادة الفلسفية وتأصيلها في خطاب بياني عربي» (أوملیل، 1998، 103) ، لكن بضاعة التوحيدي بارت، ولم تجد من يقبل عليها أو يهتم بصاحبها، وهو ما أثار دهشة ابن عبد ربه؛ لأنه لم ير «أحدا من أهل العلم ذكره في كتاب ولا دمجه ضمن خطاب» (الحموي، 1993، 1924) .

لقد نسي التوحيدي أو تناسى أن قيم السوق الأدبية قد تغيرت، وأن أذواق المتلقين تبدلت، والفاعل السياسي أحد أولئك المتلقين، ولم يكن الفاعل السياسي المتحكم الوحيد في تقييم البضاعة اللغوية، بل شاركه في ذلك أصحاب النفوذ داخل الحقل الثقافي، ومن بينهم النقاد والأدباء – شعراء وكتابا – الذين يتيح لهم رأس مالهم الرمزي سلطة نقد الأعمال. لقد كان التوحيدي جاحظي الأسلوب، ولم تكن هذه الطريقة في الكتابة مستساغة من طرف قسم كبير من المتلقين، يقول بديع الزمان واصفا أسلوب الجاحظ: «فهلمّوا إلى كلامه، فهو بعيد الإشارات، قليل الاستعارات، قريب العبارات، منقاد لعريان الكلام يستعمله، نفور من معتاصه يهمله، فهل سمعتم له لفظة مصنوعة، أو كلمة غير مسموعة» (الهمذاني، 2005، 90) .

يؤشر موقف الهمذاني على تغير نسق تلقي النصوص الأدبية، فالمتلقي أضحى مولعا بالكتابة المصطبغة بالزخارف، ميالا إلى السجع والمحسنات البديعية، سواء تعلق الأمر بالنثر الفني أم بالكتابة الديوانية، وهذا ما يفسر نفور الذائقة من أسلوب التوحيدي الذي أمسى في عصره» غريب الحال، غريب اللفظ» (التوحيدي، 1998، 34) ، وعلى النقيض من ذلك، كان الحريري تاجرا حاذقا؛ إذ إنه عرض بضاعة رائجة في السوق اللغوية، فقد اشتملت مقاماته على شيء كثير من كلام العرب (ابن خلكان، 1972، 63) ، كما أنه وشحها بمجموعة من الفنون البلاغية، فالقارئ يجد فيها» الأمثال العربية واللطائف الأدبية، والأحاجي النحوية، والفتاوي اللغوية، والرسائل المبتكرة والخطب المحبرة» (الحريري، 1876، 14) ، و يبقى أهم ما امتازت به بضاعة الحريري هو طغيان فنون السجع (ضيف، 1973، 66) .

إن قارئ المقامات يلمس ميل الكاتب إلى السجع منذ خطبة الكتاب، ولا تكاد تخلو صفحة أو سطر من هذا اللون البديعي، ولذلك جاءت متوافقة مع سنن التلقي، فتفوقت على الشعر والخطابة، وتربعت على عرش الأدب العربي؛ لأنها شكلت أحد المصادر الأساسية لمن يريد تعلم اللغة والبلاغة.

2 ـ 2 ـ قانون الاختبار

يستقل كل حقل اجتماعي عن بقية الحقول، لكنه يخضع معها – على الأقل – لقانون الصراع الذي يعد شرطا أساسا لوجود أي حقل؛ فهذا الأخير»لا يمكن أن يعمل إلا إذا وجد أفرادا مهيئين اجتماعيا كي يعملوا فيه كأعضاء مسؤولين، وكي يغامروا بأموالهم ووقتهم، وأحيانا بشرفهم وحياتهم لمتابعة جميع تحولاته وجني ثمراته» (بورديو، 2007، 26) .

إن الفاعل أو اللاعب الذي يطمح إلى تحصيل رأس المال، وبلوغ مواقع الهيمنة داخل الحقل ينبغي أن يكون ملما بقواعد اللعبة، محترما لها، وبمجرد انخراطه في اللعبة «فإنه يقبل ضمنا الأعباء والإمكانات الكامنة في اللعبة التي تقدم إليه وإلى كل من يفهمون قواعد اللعبة كأشياء ينبغي عملها أو أشكال ينبغي خلقها أو طرق ينبغي اختراعها» (بورديو، 1998، 84) .

◄ 2 – 2 – 1 – فشل التوحيدي في اختبار الطاعة

يعد الوصول إلى مواقع النفوذ الغاية القصوى التي يجهد كل فاعل إلى بلوغها، وقد يكون الطريق معبدا كما هو الحال مع الصاحب بن عباد؛ لأنه امتلك رأس مال رمزيا مهما سمح له بتسلق السلم الاجتماعي بيسر، فهو ينحدر من بيت عريق، ولم يكن هذا حال أبي حيان التوحيدي الذي ينتمي إلى «أسرة متواضعة، خاملة الذكر، ومن أوساط الناس... وأوساط الناس – في أي عصر من العصور – لا يلتفت إليهم، ولا يعنى بهم» (عبد الهادي، 1997، 53) ، بل إن بعض المؤرخين اختلفوا في نسبه، لقد كان التوحيدي نكرة في الحقل الاجتماعي، ولذلك عندما دخل على الصاحب بن عباد بادره بالسؤال قائلا: «أبو من أنت؟ قلت: أبو حيان، فقال: بلغني أنك تتأدب، فقلت: تأدب أهل الزمان... ثم قال: الزم دارنا وانسخ هذا الكتاب» (الحموي، 1993، 1934) .

يشير هذا الخبر إلى أن الوزير كان يعرف جانبا من شخصية أبي حيان، فقد كان على علم بأن الماثل أمامه له حظ من الثقافة،

لكن الوزير لم يختبره في أي مسألة من المسائل المتعلقة بالفكر أو الأدب، بل طلب منه استنساخ أحد الكتب، وهو طلب لم يتوقعه التوحيدي الذي أسر لبعض الناس بأن طلب الوزير كان مخيبا لآماله، فهو لم يقصد الوزير إلا ليتخلص من حرفة الشؤم (الحموي، 1993، 1934) .

من المرجح أن الصاحب ابن عباد كان على علم بسمت الأديب، ولذلك أخضعه للاختبار بشكل غير مباشر، لقد أراد الوزير أن يمتحن ردة فعل الكاتب المتلهف على السلطة والجاه، فعهد إليه بأحقر وظيفة، وقد حاول الوزير إخضاع الكاتب لاختبار آخر ليتأكد من طاعته، فبعث إليه مع خادم بأمر مفاده استنساخ ثلاثين مجلدة على وجه السرعة كي ترسل إلى خراسان، وهو الأمر الذي فاجأ التوحيدي، فقال للخادم: «هذا طويل جدا، ولكن لو أذن لخرجت منه فقرا وشذورا تدور في المجالس... فرفع إليه ذلك على وجه مكروه وأنا لا أعلم، فقال: طعن في رسائلي وعابها، ورغب عن نسخها، وأزرى بها، والله لينكرن مني ما عرف» (التوحيدي، 1960، 325) .

لم يكن التوحيدي يتوقع أن ينقل الخادم اعتراضه على وجه السرعة إلى الوزير، وربما أن الخادم كان حاقدا على الكاتب، ولذلك لم يتوان عن تبليغ رفض التوحيدي؛ إذ لو تمهل قليلا لتراجع الكاتب عن موقفه، ولعل الخادم لم يكن أمينا في ما نقله، فكذب في روايته، فأضاف وعدل ونسب إلى الكاتب ما لم يقله ليوغل صدر الوزير، وهو ما وقع فعلا؛ إذ لم يتقبل ابن عباد رفض الكاتب استنساخ المجلدات، ورأى أن اقتراح التوحيدي تلخيص رسائله إهانة لا تغتفر، فقد كان الوزير يعتقد «أنه ولي نعمة أبي حيان، فلم يكن ينتظر منه سوى الولاء والخضوع والتصاغر والتواضع والاعتراف بالجميل» (إبراهيم، 1974، 53) ، ولذلك توعد الوزير الكاتب، وحاول النيل منه، فكان ينتهز أي مناسبة لإذلاله والحط من قدره (الحموي، 1993، 1936 – 1937) ، لكن التوحيدي نجح، كل مرة، في تفادي ضربات الوزير، بل إن مؤامرات هذا الأخير كانت ترتد عليه، وهو ما أجج حقد الوزير نحو الكاتب، فحرمه العطاء، ولذلك اضطر أبو حيان إلى مغادرة بلاد الري سنة 370هـ بعدما تجرع مرارة الإخفاق والإحباط.

أدرك التوحيدي أن طريق الوصول إلى مراكز النفوذ لن يكون سهلا، فالصراع مع المسيطرين وأصحاب السلطة الثقافية سيدفعهم إلى تسخير جميع جهودهم لمنعه من النجاح، وكان أشد ما كان يخشاه التوحيدي هو الحسد، ولذلك أوصى الوزير ابن سعدان، في أحد المجالس، بالكتمان وبأن يصون إحدى رسائله «عن عيون الحاسدين العيابين... فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم» (التوحيدي، 2011، 161) ، لكن الحسد الذي كان يتوجس منه التوحيدي لم يصدر عن الكتاب، بل جاء من جهة صاحب السلطة، فقد كان التنافس شديدا بين أبي حيان و ابن العميد، وكان كلا الرجلين «من المولعين بالجاحظ، فتنازع الناس في وصف (الجاحظية) بين ابن العميد وأبي حيان» (إبراهيم، 1974، 45) ، ولم يختلف الأمر مع الصاحب بن عباد الذي كان «شديد الحسد لمن أحسن القول، وأجاد اللفظ» (التوحيدي، 2011، 45) ، وهذا الأمر لم يكن غريبا عن ابن عباد الذي نشأ كاتبا في الدواوين، وأصحاب هذه الحرفة قليلا ما يخلو قلب أحدهم من الحسد و الغيرة من منافسيه (التوحيدي، 1998، 33) ، ويرى التوحيدي أن الأديب أو المفكر الذي يذيع صيته ميتا بعد أن كان خامل الذكر في حياته لا يفسر إلا بمشاعر «الحسد الذي يعتري أكثر الناس، لا سيما إذا كان المحسود قريب المنزلة من الحاسد، أو كان في درجته من النسب أو الولاية والبلدية أو ما أشبهها؛ فإن هذه النسب إذا تقاربت بين الناس فاشتركوا فيها، ثم انفرد واحد منهم بفضيلة نافسه الباقون فيها، وحسدوه إياها حتى يحملهم الأمر على أن يجحدوه آخر الأمر» (التوحيدي، د. ت، 70) ، ويبدو أن الحسد كان سببا رئيسا في تهميش التوحيدي ومحاولة النيل منه من خلال وضعه في مواقف حرجة كانت الغاية منها هي ترويض الكاتب والحط من قيمته لزرع اليأس في نفسه وصرفه عن مواقع النفوذ.

◄ 2 – 2 – 2 – إنقاذ لغة الخاصة/ المنافسين

كانت بنية الحقل الأدبي، في العصر العباسي، مماثلة لبنية الحقل الاجتماعي؛ وكان هذا الأخير قد توزع بين قطبين هما: العامة والخاصة، ويرى سعيد يقطين أن حقل الأدب خضع، بدوره، لتلك القطبية؛ إذ صنفت الأعمال الأدبية إلى نوعين: النص واللانص؛ الخطاب الأول يوجه إلى الخاصة، ويتميز بسمات أهمها جدية موضوعاته، وفصاحة ألفاظه، أما اللانص فيتم تلقيه من طرف العامة، ولذلك تتصف أساليبه بالبساطة والبعد عن التأنق، ويغلب على موضوعاته طابع الهزل. ورغم أن الهوة كانت تتقلص أحيانا بين النص واللانص، لكن التمايز بينهما ظل قائما، و«كان يتقوى باطراد، حتى في الفترات التاريخية التي ضاق فيها حيز التمفصل الثقافي بين ثقافة الخواص والعوام» (يقطين، 1997، 58) .

إن التقسيم السابق، الذي خضع له الخطاب الأدبي، كان متماهيا مع بلاغتين: إحداهما بلاغة رسمية أي بلاغة الخاصة «وهي البلاغة التي أنتجها البلغاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو في موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها» (عصفور، 2017، 245) ، وتقابلها بلاغة غير رسمية أو بلاغة العامة، وقد كان الوصول إلى مواقع السلطة، داخل حقل الأدب، يقتضي خضوع النص لقوانين البلاغة الرسمية، ومن بينها قانون الثبات؛ إذ إن المسيطرين أو «سادة الرأس مال الرمزي – داخل الحقل الأدبي – يميلون إلى استراتيجيات المحافظة» (بورديو، 2013، 14) ، وهو ما يفسر دفاع النقاد عن منهج الأدباء القدامى على مستوى القالب الفني وعلى مستوى الأغراض والموضوعات. وقد تعرض هذا القانون – جزئيا – للخرق نتيجة تفشي اللحن الذي لم يقتصر على العامة، بل تسرب إلى خطاب الخاصة؛ فقد حاول بعض الشعراء، بدعوى التجديد، توظيف اللهجات والألفاظ العامية في قصائدهم، وهو ما رأى فيه بعض الخاصة تهديدا لبنية المجتمع وتركيبته؛ إذ أدرك أصحاب النفوذ اللغوي أن فقدانهم اللغة التي تميزهم سيؤدي بهم إلى السقوط «في المعسكر المقيت للجمهور الجاهل» (بورديو، 2013، 151) .

كان المسيطرون على حقل الأدب العباسي يعيشون حالة من التوجس بسبب انتقال عدوى اللحن إلى صفوفهم، وكانوا يأملون في وضع حد لانتشار تلك العدوى»بسرعة وإلا فإن تمايز خاصة/ عامة، وسيطرة الخاصة مهددان بفقدان واحدة من قواعد مشروعيتها الأشد رسوخا» (بورديو، 2013، 150) ، وقد استغل الحريري حالة الخوف السائدة بين منافسيه، فقرر الدخول في

اللعبة، لعبة إنقاذ الخاصة من الموت، فعرض مقاماته على أساس أنها محاولة لتخليص اللغة من الشوائب التي علقت بها، إنها تمثل فرصة لاستعادة التوازن الاجتماعي المفقود، لكن الاعتراف بجهود المنقذ أو الوافد الجديد حتم عليه الخضوع لقوانين اللعبة المتحكمة في حقل الأدب، وأبرزها قانون الاختبار.

بعد تأليف الحريري مقامته الأولى، أي المقامة الحرامية، توجه إلى بغداد «فدخل إلى ديوان السلطان، وهو منغص بذوي الفضل والبلاغة، محتفل بأهل الكفاية والبراعة، وقد بلغهم ورود ابن الحريري، إلا أنهم لم يعرفوا فضله، ولا اشتهر بينهم ببلاغته ونبله، فقال له بعض الكتاب: أي شيء تتعانى نباحتك فيه، فأخذ قلما وقال: كل ما يتعلق بهذا، وأشار إلى القلم، فقيل له: هذه دعوى عظيمة، فقال: امتحنوا تخبروا، فسأله كل واحد عما يعتقد نفسه إتقانه من أنواع الكتابة، فأجاب عن الجميع أحسن جواب وخاطبهم بأتمّ خطاب حتى بهرهم» (الحموي، 1993، 2204) .

لم يقدم الحريري مقامته لذوي الفضل فور وصوله؛ لأنه لم يكن يتمتع، حينها، برأس مال رمزي يسمح بتلقي نصه أو الاعتراف به، وكان الحصول على هذا الاعتراف يستلزم التحقق، أولا، من إتقان الكاتب علمي اللغة والبلاغة، وقد خاض الحريري الاختبار، وأجاب عن جميع أسئلة أصحاب الفضل والبراعة، بل إنه بهرهم بموسوعيته وبسعة علمه، وبعد النجاح في الاختبار، ألف الحريري مقامات أخرى على منوال المقامة الحرامية ثم صعد بها مرة ثانية إلى بغداد، فعرضها على الأدباء، لكنهم اتهموه بسرقتها، وتحدوه بتأليف مقامة جديدة ليثبت لهم أنه المؤلف الحقيقي، بيد أن الحريري فشل في هذا الاختبار الثاني (الحموي، 1993، 2204) .

يعكس الاختبار الثاني رغبة المسيطرين في استبعاد الوافد الجديد عن مواقع النفوذ داخل حقل الأدب، ورغم أن المقامات شكلت طوق نجاة للحفاظ على نقاء اللغة، ومن ثمّ الإبقاء على التمايز القائم بين الخاصة وبين العامة، فإن نص الحريري شكل، في الوقت نفسه، تهديدا لبعض المتحكمين في الحقل؛ ففي حالة استحسان المتلقين للمقامات، سيتبوأ الحريري موقعا بارزا بين ذوي الفضل، أي أنه سيستحوذ على رأس مال رمزي كبير، وبخاصة أن نجاح الكاتب في الاختبار الأول ساعده على دخول بلاط الوزير أنو شروان الذي مال إلى الحريري وأكرمه، وأدناه منه مما أثار حفيظة بعض الأدباء، وولد الحسد في نفوس البعض منهم (الحموي، 1993، 2204) .

لم يتأثر الحريري بفشله في الاختبار الثاني، وقرر الاستمرار في اللعبة؛ إذ إنه عاد إلى البصرة، وألف عشر مقامات جديدة ثم صعد بها إلى بغداد مجددا، وعرضها على الأدباء، فبان فضله، وسقطت عنه تهمة السرقة (الحموي، 1993، 2204) ، ووافق مقاماته «من السعد ما لم يوافق مثله كتاب البتة» (الحموي، 1993، 2205) ، ونالت استحسانا كبيرا من طرف المتلقين، حتى أنها أنستهم «مقامات البديع، وصيرتها كالمرفوض» (القلقشندي، 1987، 125) ، ويرى كيليطو أن نجاح الحريري في هذه المهمة أهله لنيل لقب (البطل) المنقذ (كيليطو، 2001، 148) ، فاستحق الظفر بمكان بارز داخل حقل الأدب العباسي.

3 ـ سمتا التوحيدي والحريري

يتوقف نجاح الأديب على مجموعة من الشروط، بعضها موضوعي وبعضها الآخر فردي يتعلق بمؤهلاته واستعداداته الشخصية، وهي ما أطلق عليها بورديو اسم السمت، ويقصد بها مجموع العادات والمعارف التي اكتسبها الفرد طيلة حياته، وتغدو تلك العادات والمعارف، مع مرور الوقت، موارد تتم تعبئتها واستثمارها في وضعيات جديدة.

فما الخصائص الفردية التي أدت إلى فشل التوحيدي من جهة ونجاح الحريري من جهة أخرى؟

3 ـ 1 ـ نزعتا الطموح والانكفاء عند أبي حيان التوحيدي

تتحكم الدوافع النفسية في مجموع القرارات التي يتخذها الفرد أو التصرفات التي تصدر عنه، سواء أكان على وعي بتلك الدوافع أم لا، وقد صنف التوحيدي تلك الدوافع إلى ثلاثة أنواع كبرى، يقترن كل نوع بنمط خاص من النفس البشرية؛ فهناك النفس الناطقة والبهيمية والغضبية، وهذه الأخيرة هي التي تجعل الإنسان يتحرك «إلى طلب الرئاسات، ويشتاق إلى أنواع الكرامات.. ويلتمس العز والمراتب الجليلة العالية» (التوحيدي، د. ت، 195) ، ويبدو أن التوحيدي كان غضبي السمت، وهو ما يفسر سعيه الحثيث إلى التقرب من السلطة وارتحاله المستمر بحثا عن الشهرة والمال، وهي خصلة متأصلة في النفس؛ إذ إن «الإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتثرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح» (التوحيدي، 2011، 40) ، والمثقف أو العالم الذي يزهد في الدنيا يكون عرضة للفاقة والمهانة، ولذلك كان ترك خدمة السلطان أمرا غير ممكن «ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب» (التوحيدي، 2011، 40) ، لكن أبا حيان أدرك أن السعي وراء الدنيا وطلب الحظوة لدى الحكام ليس أمرا هينا؛ فالفرد قد يفقد كرامته وربما اضطر إلى التنازل عن مبادئه، ثم إنه قد يبذل كل جهده دون أن يبلغ مبتغاه، فليس «كل من مد يده نال ما طلب... ولا كل من دعا أجيب» (التوحيدي، 1982، 21) ، وتجربة التوحيدي مع ابن العميد والصاحب بن عباد خير دليل على الإخفاقات التي قد يجنيها المرء جراء الرغبة في تحصيل رأس مال رمزي.

كان فشل التوحيدي مع الوزيرين سببا في تعديل سمته، فبعدما كان يعتقد أن الحياة الهنيئة لا تكون إلا بجوار أصحاب النفوذ، أيقن أن سعادته تكمن في خلاف ذلك، أي في الابتعاد عن الوزراء والترفع عن عطاياهم؛ «لأن الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربه» (التوحيدي، 2011، 40) .

أدرك التوحيدي أنه كان يلهث وراء السراب، وأن طلب صحبة السلطان جعلته عرضة لحسد المنافسين، وقد آثر أبو حيان السلامة، فبعد أن كان ذا طموح كبير، أصبح قانعا بالقليل، فمن «طلب بالعلم من الدنيا قدر الحاجة في حفظ الصحة على الجسد فهو مصيب... ومن طلب أكثر من ذلك فهو مفرط مسرف» (التوحيدي، د. ت، 35) ، ثم إن الإنسان إنما امتاز عن بقية المخلوقات بعقله، ولذلك كان الأجدر له السعي إلى تحصيل العلوم الدينية والدنيوية التي تعود بالنفع عليه، «فإن الرجل اللبيب الضابط لنفسه هو الحقيق بأن يسمى إنسانا، والرجل الذي قد استعبدته شهوته بالخنزير أشبه» (التوحيدي، 1982، 375) . إن سعادة الإنسان العاقل تكمن في

تحرره من شهواته، وهو لا يجد لذته إلا في السجود بين يدي الله، وتلاوة كتابه، والتفكر في خلقه، واتباع هدي نبيه (التوحيدي، 1982، 463) .

يتبين أن فشل التوحيدي دفعه إلى الزهد والإعراض عن طلب المجد، لكن هذا القرار كان زائفا؛ إذ طالما عبر التوحيدي عن تبرمه من فقدان المال والجاه، وظل يشكو – في العديد من مؤلفاته – جور الزمن وعدم تقدير المجتمع قيمة كتبه، وكانت تلك الشكوى سببا في نفور الناس منه، ولذلك نصحه أستاذه ابن مسكويه قائلا: «فإني أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك... ولا تعوّد عشيرتك وجليسك استماع شكواك» (التوحيدي، د. ت، 2) .

من الواضح أن شعلة الطموح لم تخمد قط في نفس التوحيدي، وأن زهده كان محاولة للهروب من فشله في بلوغ أهدافه الدنيوية، وهو ما كشفه صديقه أبو الوفا المهندس الذي كان يعرف سمت التوحيدي جيدا، ولذلك وبخه لتوقفه عن طلب المجد والشهرة قائلا: «أتظننّ بغرارتك وغمارتك، وذهابك في فسولتك التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء؛ أنك تقدر على مثل هذه الحال.. هيهات؛ رقدت فحلمت، فخيرا رأيت وخيرا يكون» (التوحيدي، 2011، 37) ، فهذا كله توبيخ للتوحيدي الذي استسلم بسرعة، ولم يمتلك القوة والشجاعة الكافيتين لمواجهة منافسيه، فكان زهده، في جانب منه، إخمادا لشعلة الطموح المتوهجة في نفسه، فهو لم يؤلف معظم كتبه إلا لبسط نفوذه على الناس»ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم» (الحموي، 1930، 1993) .

لم تكن نزعة الاستسلام السبب الوحيد في فشل التوحيدي، فأبو المهندس يرى أن تحرر أبي حيان من الأعراف الاجتماعية وافتقاده اللباقة كانا كفيلين بإثارة غضب أي وزير، وعن ذلك يقول أبو المهندس معاتبا التوحيدي: «أفكان من حقي عليك... أنك تخلو بالوزير – أدام الله أيامه – ليالي متتابعة ومختلفة، فتحدثه... ولعلك في عرض ذلك تعدو طورك بالتشدق وتجوز حدك بالاستحقار، وتتطاول إلى ما ليس لك، وتغلط في نفسك، وتنسى زلة العالم» (التوحيدي، 2011، 35) ، ولم يكن هذا مسلك التوحيدي مع الخاصة فقط؛ إذ إنه كان يزدري العامة، ويترفع عليهم» ترفع من لا يعبأ بهم، وكان في ذلك متتلمذا على أستاذه أبي سليمان المنطقي الذي نقل عنه قوله في ازدراء العامة بأنها لا توحيد لها، لا حقيقة معها، ولا مبالاة بها» (أحمد عبد الهادي، 1997، 124) ، وقد أدرك التوحيدي خطورة هذه الخصلة وعواقبها الوخيمة على مساره، فعمل على تعديل سمته بعد لقاء أحمد بن سعدان، وزير صمصام الدولة البويهي، الذي أكرم الأديب وقربه منه، لكن الفترة القصيرة التي قضاها الوزير في منصبه لم تكن كافية لتغيير الانطباع السلبي حول صورة التوحيدي داخل المجتمع، ومن ثم لم يتألق نجمه بين مثقفي عصره.

3 ـ 2 ـ نزعة التحدي عند الحريري

كان الحريري «غاية في الذكاء والفطنة والفصاحة والبلاغة» (الحموي، 1993، 2202) ، وقد تمتع بمزايا أخرى جعلت الوزير أنو شروان يكلفه – دون غيره من الأدباء – بتأليف المقامات، ومن بينها وضعه الاجتماعي؛ فقد كان الحريري غنيا، وهذا يعني أنه «لم يكن مجبرا على التكسب بقلمه، وأن يجول العالم بحثا عن حام للأدب ذي العطايا المتقطعة» (كيليطو، 2001، 148) ، فضلا عن أنه لم يكن مرتجلا أو متعجلا، بل كان يقلب فكره، ويستغرق وقتا طويلا في تجويد عمله، ولذلك لم يؤلف مقاماته دفعة واحدة، وإنما كان «يصوغ ويكسر ويهدم ويبني، فإذا نبا به المقام تحول إلى غيره، وإذا تقاعس عليه معنى، تركه وجذب ما هو أسلس قيادا منه، وقد ذكر أن مسودات المقامات كانت حمل جمل» (الصفدي، 2015، 57) ، وهذا السمت هو ما جعل الحريري «مرشحا تماما، في أواخر القرن الخامس الهجري، لمشروع إحياء الأدب» (كيليطو، 2001، 149) .

لم يكن الحريري المؤلف الوحيد للمقامات، فقد حاول أدباء آخرون التأليف في هذا الفن، ويتصل الأمر بكل من ابن نباتة السعدي وأبي القاسم بن ناقيا وابن شهيد الأندلسي وابن شرف القيرواني، لكنهم فشلوا، ولم يكتب لأي منهم بلوغ النجاح الذي أحرزه الحريري، ويبدو أنه كانت تنقصهم ميزة ما. فما هذه الميزة أو السمة؟

يرى بورديو أن أصل الفعالية التاريخية» سواء أكانت فنية أو علمية أم سياسية... ليست ذاتا تواجه المجتمع كشيء خارج عنه، وهو لا يقوم في الوعي ولا في الأشياء، وإنما في العلاقة التي تربط حالتين من أحوال المجتمع... فالجسم يوجد داخل الميدان الاجتماعي إلا أن الميدان الاجتماعي يكون أيضا حالا في الجسم» (بورديو، 2007، 21) . وهذا يدل على أن العوامل التي تسهم في نجاح الأعمال الأدبية وشهرتها تكمن في المجتمع والفرد معا، وبتعبير آخر هناك سمت خاص بالحقل وآخر بالفاعلين المنتمين إليه، والعلاقة بين السمتين هي علاقة تأثر وتأثير متبادل، وكلما تطابق السمتان، ازدادت فرص نجاح الفاعل في صراعه مع الآخرين، وكان أقرب إلى مواقع الهيمنة داخل الحقل، وبالرجوع إلى العصر العباسي، يلاحظ أن العديد من الأدباء أمثال الصاحب بن عباد وأبي تمام وأبي نواس والمتنبي اشتركوا في سمت واحد، وهو حب التميز والتفرد عن الآخرين، وإذا كان هذا السمت موجودا في كل عصر، مشتركا بين جميع الناس، فإنه كان أقوى وأظهر في العصر العباسي، والدليل على ذلك أن بديع الزمان الهمذاني لم يبتكر المقامات إلا لمنافسة فاعلين آخرين في الحقل الأدبي، ويتعلق الأمر بالمبرد والجاحظ وابن قتيبة (عبد الحميد، 1994، 43) .

يبدو أن الحريري، خلافا للأدباء الآخرين، لم يفكر فقط في محاكاة الهمذاني، بل كان يرغب في التفوق عليه، وقد استشعر الحريري هذه الرغبة منذ البداية، لكنه لم يصرح بها؛ لأن قواعد اللعب، التي تحكم الحقل الأدبي، كانت تفرض على الفاعل المبتدئ تعظيم القدماء واحترامهم، وهو ما يلمسه القارئ في مقدمة مقامات الحريري؛ فالكاتب أبدى تواضعا كبيرا أمام الهمذاني، واعترف له بالفضل، وأقر أنه مجرد تابع له، وعن ذلك يقول الحريري: «هذا مع اعترافي أن البديع رحمه الله سباق غايات، وصاحب آيات، وأن المتصدي بعده لإنشاء مقامة، ولو أوتي بلاغة قدامة، لا يستغرف إلا من فضالته، ولا يسري ذلك المسرة، إلا بدلالته» (الحريري، 1876، 15) ، لكن هذا التواضع كان يخفي – في واقع الأمر – رغبة الحريري في التفوق على أستاذه، وهو ما عبر عنه بطل مقامات الحريري بقوله:

وَيَعجِـــنُ الجِـــدَّ بِمَـــاء الهَـــزلِ
إِن يِكُـــن الإِســـكَندَرِيُّ قَبلِـــي
فَالطَّـــلُّ قَـــد يَبـــدُو أَمَـــامَ الوَبَـــلِ
وَالفَضـــلُ لِلوَابِـــلِ لاَ لِلطَّـــلِّ

(الحريري، 1876، 522)

إن هذه إشارة واضحة إلى أن السبق الزمني للهمذاني، الذي يرمز إليه الطل، لا يعني بالضرورة تفوقه على خلفه الحريري، أي الوبل، ومن هنا نفهم سبب إصرار الحريري على النجاح في الاختبار وعدم استسلامه للفشل. كان الحريري يقود صراعا مزدوجاً: الأول مع أدباء عصره، والثاني مع الهمذاني، وقد استطاع في النهاية النجاح؛ إذ دوت شهرة مقاماته في العالمين العربي والغربي، ولم يتمكن أي أديب من إزاحته عن عرش المقامة إلى حدود العصر الحالي.

خاتمة:

ناقشت الدراسة العوامل التي أدت إلى تهميش التوحيدي مدة طويلة، وتلك التي كانت سببا في الاحتفاء بالحريري وتخليد اسمه مبكرا في كتب التراجم الأدبية، **وقد خلصت إلى النتائج الآتية**:

1. كان صراع التوحيدي مع السلطة السياسية عاملا أساسا وراء التهميش الذي عانى منه؛ إذ كان لتلك السلطة أدباء ومثقفون متعصبون لها، وقد أدى تحيزهم لها إلى إعراضهم عن مؤلفات التوحيدي.

2. كان التوحيدي يرى أن عداوة الوزيرين له مردها حسدهما؛ لأنهما كانا، في البداية، كاتبين في الديوان، وقد أدرك الوزيران أن التوحيدي يرغب في اتباع نهجيهما كي يصبح وزيرا، ولذلك عمدا إلى كبح طموحه كي لا يهدد مركزيهما.

3. لم يكن التوحيدي على وفاق تام مع الفاعل الديني، فقد اتهم الفقهاء بالنفاق، وهو ما جر عليه نقمتهم، وقد أسهم تحالف الفقهاء مع الفاعل السياسي في الحد من تهديد التوحيدي، وذلك من خلال اتهامه بالزندقة.

4. اتسمت مؤلفات التوحيدي بالغنى والتنوع، لكن أسلوبه لم يكن متوافقا مع ذائقة المتلقين الذين كانوا يميلون إلى الزخارف اللفظية، وبخاصة السجع.

5. كانت بعض سمات التوحيدي النفسية سببا في تهميشه، ومن بينها افتقاره اللباقة مع الخاصة وترفعه على العامة، فضلا عن كثرة شكواه، وميله إلى الاستسلام بسرعة.

6. حظي الحريري بعناية السلطة السياسية؛ إذ كلفه الوزير أنو شروان بتأليف المقامات التي جاءت متوافقة مع إيديولوجية تلك السلطة وخادمة لها.

7. حصل الحريري مقابل إرضاء السلطة السياسية على رأس مال رمزي يتمثل في توارث أبنائه منصبه في الدولة، فضلا عن امتلاكهم حق إجازة المقامات للأدباء.

8. لم يخرق الحريري ضوابط السرد التي أقرتها المؤسسة الدينية، ومن ثم نجح المؤلف في تجنب رقابة الفقهاء واتهامهم له بالكذب أو تضليل الناس.

9. جاءت مقامات الحريري متطابقة مع انتظارات المتلقين وبخاصة أهل الأدب الذين احتفوا بها؛ لأنها أسهمت في إنقاذ لغة الأدب من الموت، كما أتاحت الإبقاء على التمايز الطبقي القائم بين الخاصة والعامة.

10. لم يقنع الحريري، مثل باقي الأدباء، بتقليد الهمذاني، بل كانت لديه رغبة جامحة في التفوق عليه، وقد نجح في إزاحته عن عرش المقامة، وهو ما أتاح للحريري الوصول إلى قمة هرم الحقل الأدبي.

المصادر والمراجع العربية:

- إبراهيم، عبد الله. (1992) . السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- إبراهيم، زكريا. (1974) . أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ط1، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- أرسطو، طاليس. (1924) . علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ترجمة أحمد لطفي السيد) . مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- إسماعيل، عزالدين. (1972) . المكونات الأولى للثقافة العربية: دراسة في نشأة الآداب والمعارف العربية وتطورها، بغداد: مطبعة الأديب البغدادية.
- أوملیل، علي. (1998) . السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بدوي، أحمد موسى. (2009) . ما بين الفعل والباء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو، مجلة إضافات، 8: 9 – 23.
- بورديو، بيير. (1998) . أسباب عملية – إعادة النظر بالفلسفة (ترجمة أنور مغيث) . ط1، سرت – ليبيا: الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان.
- – – – – – – – (2002) . بعبارة أخرى: محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية (ترجمة أحمد حسان) . ط1، مصر: ميرت للنشر والمعلومات.
- – – – – – – – بورديو. (2007) . الرمز والسلطة (ترجمة عبد السلام بنعبد العالي) . ط3، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- – – – – – – – (2012) . مسائل في علم الاجتماع (ترجمة هناء صبحي) . ط1، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة.
- – – – – – (2013) . قواعد الفن (ترجمة إبراهيم فتحي) . القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- التوحيدي، أبو حيان. (1960) . مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد و ابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلاني، ط1، دمشق: دار الفكر.
- – – – – – – – (1982) . الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، ط2، بيروت: دار الثقافة، بيروت.
- – – – – – – – (1992) . المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، ط2، الكويت: دار سعاد الصباح.
- – – – – – – – (1998) . الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، ط1، لبنان: دار الفكر المعاصر.
- – – – – – – – (2011) . الإمتاع والمؤانسة، ط1، بيروت: المكتبة العصرية.

- – – – – – – – (ب. د. ت) . الهوامل والشوامل، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- التونجي، محمد. (1974) . حول الأدب في العصر السلجوقي، ط1، بنغازي: منشورات مكتبة قورينا.
- – – – – – – – (1999) . المعجم المفصل في الأدب، ط2، بيروت: دارالكتب العلمية.
- الجابري، محمد عابد. (2000) . العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- – – – – – – – (2001) . العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (2001) . رسائل الجاحظ، الرسالة السابعة، كتاب الفتيا، شرحها وعلق عليها – محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- حجازي، مصطفى. (2006) . الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الحريري، أبو محمد القاسم. (1876) . مقامات الحريري، ط1، بيروت: مطبعة المعارف.
- حمداوي، جميل. (2020) . علم الاجتماع: المفاهيم والمصطلحات، ط1، الناظور: دار الريف للطباعة والنشر.
- الحموي، ياقوت. (1993) . معجم الأدباء (إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب) ، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الحوفي، أحمد محمد. (1957) . أبوحيان التوحيدي، القاهرة: مكتبة نهضة مصر.
- الذهبي، شمس الدين. (2004) . سير أعلام النبلاء، لبنان: بيت الأفكار الدولية.
- رضا، غانم جواد. (2010) . الرسائل الأدبية في القرن الرابع للهجرة (العراق والمشرق الإسلامي) ، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السبكي، تاج الدين. (1964) . طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد لحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- شمس الدين، ابن خلكان. (1972) . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. (2015) . نصرة الثائر على المثل السائر، تحقيق وتقديم محمد علي سلطاني، ط 1، دمشق: دار العصماء.
- ضيف، شوقي. (1973) . المقامة. ط3، مصر: دار المعارف.
- – – – – (1990) . تاريخ الأدب العربي، ط1، القاهرة: دار المعارف.
- عبد الحميد، علي عبد المنعم. (1994) . النموذج الإنساني في أدب المقامة، ط1، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- عبد الخالق، عيسى. (2010) . النقمة على السلطة السياسية في أدب أبي حيان التوحيدي – نماذج مختارة، مجلة جامعة الخليل للبحوث، 5 (2) : 57 – 73.
- عبد العظيم، حسني إبراهيم. (2011) . الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي: قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو، إضافات، 5: 55 – 77.
- عبد الهادي، أحمد. (1997) . أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- العسقلاني، ابن حجر. (2002) . لسان الميزان. ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
- عصفور، جابر. (2017) . بلاغة المقموعين ضمن: قراءة التراث النقدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- العلام، عز الدين. (2006) . الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت: عالم المعرفة.
- عواد المحارب، وضحا محمد. (2015) . جدلية المثقف والسلطان في السرد السلطاني بين الاستبداد والاغتراب، مجلة جامعة الناصر، 1 (5) .
- القاضي، وداد. (1981) . علاقة المفكر بالسلطان السياسي في فكر أبي حيان التوحيدي، مجلة شؤون عربية، 9 – 44.
- القلقشندي، أحمد بن علي. (1987) . صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، ط1، بيروت: دار الفكر.
- قميحة، جابر. (1985) . التقليدية والدرامية في مقامات الحريري، القاهرة: مكتبة الشباب.
- كيليطو، عبد الفتاح. (2001) . المقامات: السرد و الأنساق الثقافية، ط2، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- لعريني، صلاح الدين. (2014) . مفهوم الهابتوس عند بورديو، مجلة العلوم الاجتماعية، 8 (4) : 63 – 71.
- مبارك، زكي. (ب. د. ت) . النثر الفني في القرن الرابع، مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- النيسابوري، عبد الملك الثعالبي. (1983) . يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد مفيد قميحة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الهمذاني، بديع الزمان. (2005) . المقامات، تحقيق محمد عبده، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
- وادي، أحمد عبد الرزاق. (2016) موارد أبي حيان التوحيدي ومنهجه في كتابه الإمتاع والمؤانسة، مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية، 3 (5) : 47 – 62.
- الوريمي، ناجية. (2017) . المؤسسة الدينية والسلطة السياسية من الولاء إلى المواجهة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- يقطين، سعيد. (1997) . الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

المصادر والمراجع العربية مترجمة:

- *Ibrahim, A. (1992). The Arabic Narrative: A Research on the Narrative Structure of the Narrative Legacy. Morocco: The Arab Cultural Center. 1st Edition.*
- *Ibrahim, Z. (1974). Abu Hayyan al-Tawhidi, writer of philosophers and philosopher of writers, Cairo: The Egyptian General Organization for Writing, News and Publishing. 1st edition.*
- *Aristotle, T. (1924). Ethics to Nicomachus, translated by Ahmed Lutfi al-Sayyid. Cairo: Egyptian Book House Press.*
- *Ismail, E. (1972). The first components of Arab culture: a study of the emergence and development of Arab literature*

investigated by Mahmoud Muhammad al-Tanahi and Abd al-Fattah Muhammad Lahlou, Cairo: Issa al-Babi al-Halabi and Co. Press.

- *Shams al-Din, I. K. (1972). Deaths of notables and the news of the sons of time, achieved by Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sader.*
- *Al-Safadi, S. D. K. A. (2015). Supporting the Rebel over the Walking Example, Edited and Presented by Muhammad Ali Soltani. Damascus: Dar Al-Asmaa. 1st Edition.*
- *Guest, S. (1973). Erected. Egypt: House of Knowledge. 3rd floor*
- *----- (1990). History of Arabic Literature. Cairo: Dar Al Maaref. 1st Edition.*
- *Abdel Hamid, A. A. M. (1994). The Human Model in Maqamah Literature. Lebanon: Library of Lebanon Publishers. 1st Edition.*
- *Abdel-Khaleq, I. (2010). Resentment against Political Power in the Literature of Abu Hayyan al-Tawhidi - Selected Models, Hebron University Research Journal, 5(2): 57-73.*
- *Abdel Azim, H. I. (2011). Body, class and cultural capital: a reading in the sociology of Pierre Bourdieu, Additions, 5: 55-77.*
- *Abdel Hadi, A. (1997). Abu Hayyan al-Tawhidi, philosopher of writers and writer of philosophers, Cairo: House of Culture for Publishing and Distribution.*
- *Al-Asqalani, I. H. (2002). Libra tongue. Beirut: Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah for printing, publishing and distribution. 1st floor.*
- *Asfour, J. (2017). The Rhetoric of the Oppressed within: Reading Critical Heritage, Cairo: The Egyptian General Book Authority.*
- *Al-Alam, E.D. (2006). Royal Etiquette: A Study of the Structure and Constants of Political Discourse, Kuwait: The World of Knowledge.*
- *Awad Al-Mohareb, W. M. (2015). The dialectic of the intellectual and the sultan in the sultan narrative between despotism and alienation, Al-Nasser University Journal, 1 (5).*
- *Judge, W. (1981). The Relationship of the Thinker to the Political Sultan in the Thought of Abu Hayyan Al-Tawhidi, Arab Affairs Magazine, 9-44.*
- *Al-Qalqashandi, A. A. (1987). Subh Al-Asha fi Al-Insha Industry, explained and commented on by Muhammad Husayn Shams Al-Din. Beirut: Dar Al-Fikr. 1st Edition.*
- *Qameha, J. (1985). Traditional and Dramatic in Maqamat al-Hariri, Cairo: Youth Library.*
- *Kilito, A.F. (2001). Maqamat: Narrative and Cultural Forms. Casablanca: Toubkal Publishing House. , 2nd Edition.*
- *Laarini, S. D. (2014). Bourdieu's Concept of Habitus, Journal of Social Sciences, 8 (4): 63-71.*
- *Mubarak, Z. (BDT). Artistic Prose in the Fourth Century, Egypt: Hindawi Foundation for Education and Culture.*
- *Al-Nisaburi, A.-M. A.T. (1983). The orphan of time in the merits of the people of the age, achieved by Muhammad Mufid Qumeiha, , Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1st edition.*
- *Al-Hamadhani, B. A. Z. (2005). Maqamat, investigated by Muhammad Abdo. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 3rd edition.*
- *Wadi, A. A. R. (2016) Abu Hayyan al-Tawhidi's resources and method in his book "Enjoyment and Sociability". Al-Malwiya Journal of Archaeological and Historical Studies, 3 (5): 47-62.*
- *Al-Warimi. (2017). The religious institution and political authority from loyalty to confrontation, believers without borders for studies and research.*
- *Pumpkin. (1997). Speech and news: An introduction to the Arabic narrative. Casablanca: The Arab Cultural Center. 1st Edition.*

and knowledge, Baghdad: Al-Adib Al-Baghdadi Press.

- *Omlil, A. (1998). Cultural Authority and Political Authority. Beirut: Center for Arab Unity Studies. 2nd Edition.*
- *Badawi, A. M. (2009). Between Action and Social Context: A Research on Practice Theory of Pierre Bourdieu, Additions Journal, 8:9-23.*
- *Bourdieu, P. (1998). Practical Reasons - Reconsidering Philosophy, translated by Anwar Moghith. I 1. Sirte-Libya: Jamahiriya House for Publishing, Distribution and Advertising.*
- *-------- (2002). In other words: Attempts towards a reflexive sociology, translated by Ahmed Hassan.. Egypt: Mert for Publishing and Information. 1st floor*
- *-------- Bourdieu. (2007). The Symbol and the Authority, Translated by Abdessalam Ibn Abd al-Aali. Casablanca: Toubkal Publishing House. 3rd floor.*
- *--------(2012). Issues in Sociology (Translated by Hana Sobhi). Abu Dhabi: Abu Dhabi Tourism and Culture Authority. 1st floor.*
- *------ (2013). Art Grammar (translated by Ibrahim Fathy). Cairo: The Egyptian General Book Organization.*
- *Al-Tawhidi, Abu Hayyan. (1960). The Defects of the Two Ministers: The Morals of Al-Sahib Bin Abbad and Ibn Al-Ameed, verified by Ibrahim Al-Kilani, , Damascus: Dar Al-Fikr. 1st Edition.*
- *-------- (1982). Divine Signs, Investigated by Wedad Al-Qadi. Beirut: Dar Al-Thaqafa, Beirut. 2nd Edition.*
- *--------- (1992). Al-Mugabesat, investigated by Hassan Al-Sindubi. Kuwait: Dar Suad Al-Sabah. 2nd floor.*
- *-------- (1998). Friendship and Friendship, Investigated by Ibrahim Al-Kilani. Lebanon: House of Contemporary Thought. 1st Edition.*
- *------- (2011). Amusement and Sociability. Beirut: Al-Mataba Al-Asriyyah. 1st Edition,*
- *-------- (B.D.T). Al-Hawamil and Al-Shaamel, Egypt: The General Authority for Cultural Palaces.*
- *Tonji, M. (1974). On Literature in the Seljuk Era. Benghazi: Qurina Library Publications. 1st Edition.*
- *-------(1999). The Detailed Dictionary of Literature. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia. 2nd Edition.*
- *Al-Jabri, M. A. (2000). The Arab Political Mind: Its Determinants and Manifestations. Beirut: Center for Arab Unity Studies. 1st Edition.*
- *-------- (2001). The Arab Moral Mind: A Critical Analytical Study of Value Systems in Arab Culture. Beirut: Center for Arab Unity Studies. 1st Edition.*
- *Al-Jahiz, A. O. A. b. B. (2001). The letters of Al-Jahiz, the seventh message, the fata book, explained and commented on - Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia.*
- *Hegazy, M. (2006). The Wasted Man: A Psychosocial Analytical Study. Casablanca: The Arab Cultural Center. 2nd Edition.*
- *Al-Hariri, A. M. A.Q. (1876). Maqamat al-Hariri. Beirut: Al-Maaref Press. 1st Edition.*
- *Hamdaoui, J. (2020). Sociology: Concepts and Terminology. Nador: Dar Al-Reef for printing and publishing. 1st Edition.*
- *Hamwi, S. (1993). A Dictionary of Writers (Guiding the Writer to Knowing the Writer), achieved by Ihsan Abbas. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. 1st Edition.*
- *Al-Hofi, A. M. (1957). Abu Hayyan Al-Tawhidi, Cairo: Nahdet Misr Library.*
- *Al-Dhahabi, S. A.D. (2004). Sir Flags of the Nobles. Lebanon: House of International Ideas.*
- *Reda, G. J. (2010). Literary messages in the fourth century of migration (Iraq and the Islamic East). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1st Edition.*
- *Al-Subki, T. D. (1964). Tabaqat al-Shafi'i al-Kubra,*

المصادر والمراجع الأجنبية:

- *Piegeaud,Jakie.(1983), La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,Revue Philosophique de Louvain, , tome 81 (49) :113-114.*
- *Pierre, Bourdieu. (1977). L'économie Des Echanges Linguistiques,Langue Française,34: 17-34.*
- *Pierre, Bourdieu. (1983). The Field of Cultural Production, Or: The Economic World Reversed, Poetics, North-Holland.*
- *Pierre, Bordieu. (1984). Questions de sociologie (2 éd.), Paris : Éditions Minuit.*
- *Guy, Hamelin. (1996).L'origine De La Doctrine De La Vertu Comme Habitus Chez Pierre Abélard, Thèse Présentée à L'université Du Québec À Trois-Rivières.*