Cultural frameworks in Al-Jahez's Renunciation Cultural critical approach

Arwa Fae'z Nasra*

(Received 2 / 6 / 2019. Accepted 15 / 7 / 2019)

□ ABSTRACT □

The research approaches the book of Renunciation from cultural criticism point of view, so the research seeks to capture the cultural frameworks on which the book was based after possible archeological digging of the book's texts to uncover the covered and hidden cultural frameworks assisted by cultural criticism tools to reach this objective and tracing the systematic signs in order to collect them and link them with their associations and then to recreate a concise and brief picture of the bigger text of the ideology from which the texts derive their conceptions and values wether that was by methodological monitoring and conscious or the whole thing was the creation of the subconscious in which the framework was rooted. And because the cultural framework is ramified and rooted, the research preferred to choose models of cultural frameworks present in the book and then divided it to two types; the first has a historical cultural quality and the other has a religious quality in an attempt to clarify the framework's mechanism in imposing its systematic orientation and products.

Key words:cultural frameworks, cultural criticism, associations, systematic signs, systematic values.

***Arabic Language Master- literature - Faculty of Art and Humanities- Tishreen University- syria.**

الأنساق الثقافيّة في كتاب الزهد للجاحظ
مقاربة نقديّة ثقافيّة

أروى فائز نصرة*

(تاريخ الإيداع 2 / 6 / 2019. قبل للنشر في 15 / 7 / 2019)

□ ملخّص □

يتناول البحث كتاب الزهد من زاوية نظر النقد الثقافي، لذا يسعى إلى القبض على الأنساق الثقافيّة التي تضمّنها الكتاب، بعد الحفر الأركيولوجيّ الممكن في نصوص الكتاب، سعياً لإماطة اللثام عن المخبوء، والمضمر من الأنساق الثقافيّة، مستعيناً لهذه الغاية بأدوات النقد الثقافيّ، ومتتبعاً العلامات النسقيّة بغية جمعها، وربطها بإحالاتها المرجعيّة، ثم إعادة تشكيل صورة مصغرة ،ومختصرة عن النصّ الأكبر للأيديولوجيا التي تستقي منها النصوص مفاهيمها، وقيمها، سواء أكان ذلك بإشراف منظّم من الوعي وإرادته أم كان الأمر برمته من صنع اللاوعي الذي تجذّر فيه النسق. ولأنّ النسق الثقافيّ متشعّب، ومتجذّر آثر البحث اختيار نماذج من أنساق ثقافيّة وردت في الكتاب، ثم وزّعها على نمطين؛ الأول يحمل طابعاً اجتماعيّاً تاريخيّاً، والآخر يحمل طابعاً دينيّاً، في محاولة لتوضيح آليّة النسق في فرض توجّهه النسقيّ، ومنتوجاته النسقيّة.

الكلمات المفتاحية: أنساق ثقافيّة، نقد ثقافيّ، إحالات مرجعيّة، علامات نسقيّة، قيم نسقيّة.

* **ماجستير لغة عربيّة- أدبيّات – كلية الآداب -جامعة تشرين – اللاذقية – سورية**

مقدمة:

مع انتشار الدراسات النقديّة الثقافية، وتبلور النقد الثقافيّ شهد النقد الأدبيّ هزّات عنيفة، تزلزلت معها أركانه، ووجد نفسه وجهاً لوجه، في موقع الدفاع عن النفس إزاء منافس شرس، ومتمرد، وثائر، ومتغير، لا يعرف فتوراً، ولا هوادة، ديدنه الهدم والتفكيك، وإزاحة المركزيات، ورفع صوت المهمّش والمقموع.

يقوم النقد الثقافي على نظريّة الأنساق الثقافيّة؛ وفحواها أنّ ثمّة أنساقاً ثقافيّةً تاريخيّةً، أزليّةً، قويّةً، ثابتة تتخفّى خلف عباءة النصوص على تنوّعها، واختلاف أجناسِها. هذه الأنساق تتمتّع بالمرونة ، والقدرة على التكيّف مع المعطيات المتغيّرة، لتجد لنفسها –في كلّ مرة – صيغاً ملائمة، تضمن من خلالها استمراريّتها. تقول الفرضيّة المطروحة هنا إنّ هذه الأنساق تتحكّم بالذهنيّة الفرديّة والجمعيّة، وتوجّه أنماط السلوك الجمعيّ، والفرديّ، ليتلاءم مع المنظومة الفكريّة، والثقافيّة، والقيميّة الجمعيّة التي هي بدورها إحدى تجليات النسق الثقافيّ.

وهنا نودّ الإشارة إلى أنّ البحث لن يقدّم الوجه السلبيّ للقيم النسقيّة (الصراع– والطبقية) وحسب، بل سيعرض بعض القيم الإيجابيّة التي عمل النسق الدينيّ على بثّها، و إعادة إنتاجها عبر النصوص المختلفة.

أهمية البحث وأهدافه

أهميّة البحث:

تتأتّى أهميّة البحث من أهميّة الكتاب، وأهميّة مؤلّفه ، من جهة، ومن طبيعة تناوله المغايرة لأحد أهمّ كتب الجاحظ، من جهة أخرى. كما تتأتّى أهميّته أيضاً من التجسير بين الماضي، بتراثه الجليل ، والحاضر بطبيعته المتمرّدة، والمتغيّرة؛ وذلك بتطبيق منهج حداثيّ متمرّد –إن صحّ التعبير– على نصّ قديم، في سعي لاستنطاقه من جديد.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تتبّع الأنساق الثقافيّة في كتاب الزهد، وجمع العلامات النسقيّة، وربطها بإحالاتها المرجعيّة، كما يهدف إلى تقديم نماذج تطبيقيّة، بالوقوف على نصوص حملت أنساقاً ذات طابع تاريخيّ اجتماعيّ، ومنها (الصراع– الطبقية)، ليخلص البحث إلى رسم الصورة التي تعكسها مرآة الخطاب النصيّ للكتاب، من جهة، و نماذج أخرى تحمل أنساقاً ذات طابع دينيّ (التنسك والزهد– ومنظومة قيميّة إسلامية الطابع)، من جهة أخرى.

أسباب اختيار البحث:

الاهتمام الشخصيّ بالنقد الثقافيّ، و الإعجاب الشخصيّ بإرث الجاحظ ، من جهة ، والرغبة في خوض غمار هذا الإرث بعين النقد الثقافيّ ، من جهة أخرى.

منهجية البحث:

يتوسل البحث بأدوات النقد الثقافيّ.

المبحث الأول: أنساق ذات طابع اجتماعي وتاريخي:

1– النسق العقدي والصراع:

تغصّ الثقافة العربيّة على مستوييها الرسميّ والشعبيّ بثيمات الصراع الذي يمكننا القول إنّه قيمة نسقيّة (systematic values)، و أبرز منتجات النسق(Framework) التي تجذّرت عميقاً في الذهنيّة الجمعيّة التي حرص النسق على

إعادة إنتاجها بأشكال متنوعة ، تتلاءم مع طبيعة كلّ عصر ومعطياته، ليصبح الصراع بذلك موروثاً، وقيمة نسقيّة، تظلّ سارية المفعول، وكأنّها بركان ينشط تارة ، ويخمد أخرى، غير أنّه يحمل في باطنه مقومات ثورانه، وانفجاره.

وحريّ بنا في هذا المقام أن نعرّف مفهوم النسق في النقد الثقافي قبل المضي في البحث عن الأنساق الثقافيّة (cultural frameworks) في كتاب الزهد. إنّ النسقَ بوصفه مفهوماً إنّما يعني في أبسطِ معانيه العلائقيّة، أو الارتباط، أو التساند، وحينما تؤثّرُ مجموعةُ وحداتٍ وظيفيّةٍ، بعضها في بعض، فإنّه يمكنُ أنْ نقولَ إنّها تؤلّفُ نسقاً.[1] [1] أما مع النقد الثقافي؛ فالأنساق الثقافيّة هي «أنساقٌ تاريخيّةٌ أزليّةٌ وراسخةٌ، ولها الغلبةُ دائماً، وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثقافيّ المنطوي على هذا النوعِ من الأنساق».[2][2]

والباحث في الثقافة العربيّة على المستوى الرسميّ، وأخصّ بالذكر تراثها من الكتب، يجد جلياً علامات نسقيّة كثيرة (systematic signs) تحيل إلى قيمة الصراع، سواء في حديث مباشر عن الحروب، والفتن، والثورات أم في تضاعيف الموضوعات، والأحاديث، والأقوال، وأطواء الكتب. ولا يخرج كتاب الجاحظ (كتاب الزهد)، موضوع البحث، عن هذه القاعدة، ورغم أنّ موضوعه الرئيس بعيد عن الصراع، ولا يمتّ له بصلة مباشرة، غير أنّ القارئ لا يعتّم أن يجد علامات نسقيّة كثيرة تحمل إحالات مرجعيّة (association) تاريخيّة واجتماعيّة، تفتح الباب على صراعات احتضنها الماضي المحموم بالفتن ، والحروب، والثورات، وتجليّات الصراع كافّة.

من ذلك قوله: "وكان مرّة يقول: لمّا قُتل عثمان رحمه الله: حمِدتُ الله ألّا أكونَ دخلتُ في شيءٍ مِن قَتلِه، فصلَّيت مائة ركعة. فلمَّا وقع الجمل وصِفّين حمِدتُ الله ألّا أكونَ دخلتُ في شيءٍ من تلك الحروب، وزدتُ مائة ركعة. فلمَّا كانت وقعةُ النَّهروان حمِدتُ الله إذْ لم أشهدْها، وزدتُ مائة ركعة. فلمَّا كانت فتنةُ ابن الزّبير حمِدتُ الله إذْ لم أشهدْها، وزدتُ مائة ركعة".[3] [3]

والنصّ السابق حمل في سطور قليلة علامات كثيرة : (قتل عثمان)، (الجمل وصفين)، (الحروب)، (وقعة النهروان)،(فتنة ابن الزبير)، إذ شكّلت كلّ علامة من هذه العلامات النسقيّة بؤرةً دلاليّة، تمحور حولها النصّ، وفتح حقل الدلالة على باب تاريخ طويل، وعميق من الصراعات، والفتن، والدسائس، والمؤامرات التي شكّلت أسس التعامل مع الآخر، بعد أن تحزّب المسلمون في أحزاب، وفرق، وملل، وغرقوا في صراعات ممضّة؛ سيّان ما كان منها دينيّ المنشأ أم سياسيّ المنشأ ، فقد كانت نتائجها دمويّة وكارثيّة على أيّة حال.

تكرّرت الإشارة إلى (قتل عثمان) في مواضع مختلفة، ومنها قوله: " سئل عمرُ بن عبد العزيز عن قَتَلة عثمان، وخاذِلِيه، وناصرِيه، فقال: تِلك دماءٌ كفَّ الله يدي عنها، فأنا لا أحبُّ أن أغمِسَ لساني فيها" . [4]

وإنّ السؤال الموجّه إلى الخليفة (عمر بن عبد العزيز) يحمل في أطوائه كثيراً من الدلالات، جميعها تصبّ في حقل واحد هو أهميّة هذه الحادثة التاريخيّة، وشدّة الخلاف والصراع الذي نجم عنها، والذي سبقها في آن، فاستمرار امتلاك الحادثة لأهميّتها الإشكاليّة هذه، بعد مضي وقت طويل بدلالة حضور (عمر بن عبد العزيز) الذي وُجّه إليه السؤال، من جهة، ومضمون إجابته الموارب ، من جهة أخرى، يحيل في مجمله على محوريّة هذه الحادثة في التاريخ

---

[1] : **ينظر: مفتاح، محمد، *التشابه والاختلاف*.ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 1996م ،ص156.**

[2] : **الغذامي،عبد الله ،*النقد الثقافي– قراءة في الأنساق الثقافية العربية*. ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ،2010م ، ص83.**

[3] : **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*. ط 7، ج3، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة المدني، مصر، 1998م ، ص129–130.**

[4] : **المرجع السابق،ج3،ص130.**

الإسلاميّ، وأهميّتها، ووقعها في نفوس المسلمين. فالنصّ حمل تقسيماً لغويّاً يضارع التقسيم الواقعيّ الذي خلّفه (قتلة عثمان) من (خاذليه) و (ناصريه) ، والنأي بالنفس الذي حمله، بشكل غير مباشر مضمون ردّ عمر بن عبد العزيز (تلك دماء كفَّ الله يدي عنها)،(لا أحبُّ أن أغمس لساني فيها).

ومن النصوص التي حملت علامات نسقيّة تحيل على الصراع قوله: " وأنا أسأل الله أن يغفر لمُرّة. على أنّا لانعرف لبعضِ ما قال وجهاً؛ لأنّك لا تعرفُ فقيهاً من أهل الجماعة لا يستحلُّ قتال الخوارج، كما أنّا لانعرف أحداً منهم لا يستحلّ قتال اللُّصوص. وهذا ابن عُمَر، وهو رئيس الحِلْسيّة* بزعمهم، وقد لَبِس السلاح لقتال نَجدة".[1]

تشكّل العلامات: (الخوارج)،(الحِلْسية)،(أهل الجماعة) أقطاب جانب من الصراع الدينيّ الذي يعكسه النصّ، وهو صراع (إسلاميّ، إسلاميّ)، يدعمه محور آخر من الصراع (إسلاميّ ، مسيحيّ) سنجد له علامات كثيرة في مواضع مختلفة من الكتاب. والخوارج والحروب الطويلة التي أفرزها الصراع معهم الذي سطّر بالدم سرداً تاريخيّاً طويلاً لا يتسع المقام هنا لعرضه، يشكّل علامة فارقة لغويّة وتاريخيّة؛ لغويّة على مستوى النصّ، وتاريخيّة على مستوى التاريخ الإسلاميّ. ففي النص شكّل الخوارج القطب الأبرز في الصراع، وعدواً وحّد الجماعة ضدّه، إذ يجمع فقهاء الجماعة على أنّ قتال هذا العدوّ (الخوارج) حلال: (لا تعرف فقيهاً من أهل الجماعة لا يستحلّ قتال الخوارج)، وفي تحليل المحرّم من دماء المسلمين دليل على أنّ الصراع بلغَ ذروته، و أنّ الحقد، والضغينة رسمت ملامحَ العلاقة بالآخر (المسلم – الخوارج) الذي خرج من عباءة الأنا الجمعيّة الإسلاميّة ليصبح من منظور الجماعة (آخر)، وقتاله حلال وواجب. يقابل هذا الحقد مثيله عند الآخر: (لا نعرف أحداً منهم لا يستحلّ قتال اللصوص).

ومن سلسلة الصراع الإسلاميّ الإسلاميّ الذي يكاد لا ينتهي نجد إشارة إلى مقتل الحُسين عليه السلام، وذلك فيما ذكره الجاحظ عن لسان محمد بن طلحة " بن محمد بن جُحَادة، قال: لمَّا قُتل الحسين رضي الله عنه أتى قومٌ الربيع بن خُثَيم فقالوا: لنستخرجنَّ اليومَ منه كلاماً. فقالوا: قُتِلَ الحُسَين. قال: الله يحكُم بينهم يومَ القيامة فيما كانوا يَخْتَلِفُون"[2]. لقد كان (مقتل الحسين) منعطفاً عنيفاً في تاريخ الصراع الإسلاميّ الإسلاميّ، ومصدراً ثريّاً من مصادره، شهد المسلمون على إثره الكثير من الفتن، و النزاعات، وصراعاً طائفياً يتجدّد بأشكال متنوعة عبر العصور، بوصفه أحد أبرز عناصر الذاكرة الشعبيّة الجمعيّة، وأهمّ مقومات إرثها الدينيّ.

إنّ كتب التاريخ تحدّثنا عن انقسام الجسد الإسلاميّ إلى طوائف عديدة، كان الصراع بتجلياته المختلفة أبرز محددات العلاقة فيما بينها: " وانقسم المسلمون في هذا العصر إلى شيع وطوائف: فهناك السنيون، وكانوا يكونون الغالبية العظمى من السكان، ويتمتعون بقسط وافر من الحريّة .. وهناك الشيعيون، وقد قاسوا كثيراً من المحن في هذا العهد حتى استولى بنو بويه على العراق، فتمتعوا بالطمأنينة في ظلهم، ومن ثم قامت المنازعات بين السنيين والشيعيين". [3][4]

---

[1] : الجاحظ،*البيان والتبيين*،ص130. * الحِلْسيّة: من قولهم: فلان حِلس بيته،أي لا يبرحه.وهؤلاء هم القاعدون الذين لا ينفرون إلى القتال.

[2] : المرجع السابق،ص160.

[3] :حسن،علي إبراهيم، *التاريخ الإسلامي العام الجاهلية-الدولة العربية-الدولة العباسية*. د.ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،د.ت.،ص589-580

هذا الصراع الذي قلّما عرف الخمول، كان يعيد رسم خريطة المكان ،بين مدّ وجزر، في بحر من الدم، وشكّل الانقسام، والخلاف المستمر، والمتجدد زيت أواره ، يعلي ناره، ويخفيها تحت الجمر، أنّى شاء « في بيئةٍ كان الدمُ يصبغها من حين إلى حين. كان الدمُ يصبغُها ثم لا يكادُ يجفُّ حتى يسفك دمٌ آخر.».[1] [5]

وفي المحور المقابل من الصراع أعني هنا (الإسلامي– المسيحي) نقف على إشارات ، وعلامات نسقيّة عديدة تحيل على مرجعيّات تاريخيّة واجتماعيّة، شكّلها النسق الثقافيّ عبر تمثّلاته المختلفة.

ولعلّ الصراع الإسلاميّ الإسلاميّ كان أكثر دمويّة لاستمراره، وتجدّده، وكثرة الأحزاب والفرق المتنازعة المتناحرة سواء لأسباب تتعلق بطمع بالسلطة أم لغرض ديني أو ،لنقل طائفي، أو لكليهما معاً. ولكن هذا لا يقلّل من دمويّة محور الصراع الإسلاميّ المسيحيّ الذي اتخذ لنفسه لبوساً مختلفاً بعد خضوع المسيحيين للسلطة الإسلاميّة.

ومن النصوص التي تحمل إشارات إلى ذلك قوله: "وأتى مسلماً نصرانيٌّ يُعزّيه، فقال له: مِثلي لا يُعزّي مِثلَك، ولكن انظر إلى ما زَهِدَ فيه الجاهل فارغَبْ فيه"[2].

تمثّل العلامتان:(مسلم)، (نصراني) قطبيّ الصراع الذي اتخذ لنفسه نمط الحرب الباردة ، إن صح التعبير، ويعكس قوله (مثلي لا يعزّي مثلك) طبيعة العلاقة القائمة بين الطرفين التي يحدّدها الخلاف، والخصومة، والكراهية، وسائر مفردات الصراع بشكله البارد الخامل.

وتحدثنا كتب التاريخ عن ديموغرافية المدن الإسلاميّة في العصر العباسيّ الذي ينتمي إليه النص، إذ" لم يكن يوجد في المدن الإسلامية أحياء رسمية مخصصة للنصارى أو اليهود بحيث لا يتعدونها وإن آثر أهل كل دين أن يعيشوا متقاربين، وقد ألزمهم بعض الخلفاء اتخاذ ملابس خاصة يعرفون بها، كما منعهم البعض من تعلية بيوتهم على بيوت المسلمين، ولم يتصاهر المسلمون مع غير المسلمين، ولم يكن يجوز للمسيحي أن يتهود ولا لليهودي أن يتنصر، واقتصر الدين على الدخول في الإسلام"[3].

ومن النصوص التي حملت إشارة إلى هذا الصراع قوله:" قال عمر رحمه الله: وأدِّبوا الخيل، وتسوَّكوا، واقعُدوا في الشمس، ولا تُجَاوِرَنَّكم الخنازير، ولا يُرْفَعَنَّ فيكم صَليب، و لا تأكلوا على مائدة يُشْرَبُ عليها خمر، وإيّاكم وأخلاقَ العجم"[4]. تمثّل العلامات: (صليب)،(خمر)، (خنازير) إشارات تحيل على الآخر (المسيحي)، فهذه العلامات –كما نعلم– هي ثيمات مركزية في معتقد المسيحيين، وعاداتهم. يمثّل النص قوننة وقولبة للعلاقة بالآخر ، تقوم على التعالي، والنظرة الدونية ،التي تمنع بالضرورة الأنا الجمعية التي ينطق بلسانها النص من الاندماج في الآخر، والاختلاط به، فيغرس بذلك بذرة النزاع التي مصدرها النسق ،وهذا بدوره يوهم الأنا أنها تستحوذ على «سجلّ في المدوّنة النسقيّة، ويستغلّها النسق لمصلحته، فيوهمُك أنّك الوحيدُ الذي تمتلكُ هذا السجل من الفخر، وأنّ غيرك لا يملك سجلاً مماثلاً».[5] [6]

في الحقيقة ليس الصراع بتمثّلاته المتنوعة حكراً على ذلك العصر الذي أنتج فيه الكتاب، موضوع البحث، بل هو– كما أشرنا سابقاً– قيمة نسقيّة بامتياز، والوقائع، والأحداث التي شهدها تاريخنا العربيّ الإسلاميّ، تؤكّد في كلّ مرّة أنّ «

---

[1] : **حسين،طه ، *مع المتنبي*. ط13،دار المعارف،القاهرة،1986م ،ص32.**

[2] : **الجاحظ،*البيان والتبيين*،ص197.**

[3] : **حسن، علي إبراهيم ،*التاريخ الإسلامي العام الجاهلية–الدولة العربية–الدولة العباسية*ص579.**

[4] : **الجاحظ،البيان،ص192.**

[5] : **الغذامي، عبد الله، *القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة*. ط1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت،2009م ،ص138.**

مشاكلنا في بنيتنا الثقافيّةِ التقليديّةِ، وهي بنيةٌ يرتعُ بها النسق، ويجدُ له فيها منافذَ كثيرةً كالمناطقيّة، والفئويّة، والطائفيّة، والمذهبيّة، وهي كلّها صيغٌ نسقيّةٌ انحيازيّةٌ، وعنصريّةٌ، وتمييزيّةٌ صارخةٌ»[1]. تجد لنفسها اللبوس المناسب لكلّ بيئة، وحقبة تاريخيّة، ولكل زمن، وذلك بفعل طبيعة النسق، ومرونته وقدرته على التجدّد، والتحوّل بما يضمن له الاستمراريّة بصيغ جديدة موائمة للمعطيات المطروحة.

2- الطبقيّة:

من القيم النسقيّة البارزة التي تطالع قارئ كتاب الزهد الطبقيّة، إذْ تتناثر العلامات النسقيّة التي تحيل عليها في مواضع مختلفة ، ومنها قوله: " وقيل لرابعة القيسيّة: لو كلمتِ رجالَ عشيرتِك، فاشتَرَوْا لكِ خادماً تكفيك مهنةَ بيتِكِ؟ قالت: والله إنّي لأستحي أن أسأل الدُّنيا مَن يملك الدنيا، فكيف أسألها من لا يملكُها".[2]

أمّا العلامة التي تحيلنا على مجتمع طبقيّ فهي : (خادماً)؛ إذْ يمثّل الخدم أكثر تجليات الطبقيّة حضوراً، ليس في مجتمع العصر العباسيّ فقط، بل في مختلف المجتمعات، وعلى امتداد الأزمنة. فوجود الخدم يعكس انقسام المجتمع إلى طبقات، تُراوح بين المترف الثريّ الذي يستطيع استجلاب الجواري والخدم، والفقير المعدم ، والخدم عينهم.

من النصوص التي تحمل علامات تحيل على هذه الطبقيّة: " وركبَ سليمان بن عبد الملك يوماً في زيّ عجيب، فنظرت إليه جارية له فقالت: إنّك لمعنيٌّ ببيتي الشاعر. قال: وما هما؟ فأنشدته:

أنتَ نِعْمَ المتاعُ لو كنت تبقَى غيرَ أنْ لا بقاءَ للإنسانِ

ليس فيما بدا لنا منكَ عيبٌ كان في الناس غير أنّك فانِ"[3] .

والعلامة النسقيّة هنا هي (جارية) التي يقابل حضورها في العالم النصيّ حضور في العالم الواقعيّ، إذ " كانت الإماء والجواري في الدور والقصور أكثر من الخصيان وأرقاء الرجال، إذ أباح الإسلام للمسلم أن يمتلك ما شاء من الجواري والإماء ،وكثير من الرجال كانوا يفضلوهن على الحرائر، لأنهن كن من أجناس وأشكال مختلفة، ولم يكن بينهن وبين الرجال حوائل الحجاب ".[4][7]

إنّ وجود الجواري والخدم يحيلنا على مجتمع طبقيّ حادّ التقسيم، من جهة، وإلى قوة نسق العبوديّة، وانتشارها حتى في ظلّ مجتمع إسلاميّ، تقوم تعاليمه على المساواة بين الناس جميعهم، من جهة أخرى. إنّ تصنيف الناس وتنضيدهم في طبقات كان يقوم بشكل رئيسيّ على مقياس الغنى والفقر، أي مقياس ماديّ بحت، وهذا يعكس سطوة المادة، وغلبتها ، وتراجع القيم الإنسانيّة، وضعف المنظومة القيميّة الأخلاقيّة القائمة على المبادئ الإنسانيّة الدينيّة السامية، وتراجع دائرتها إلى حيّز التنظير، لتصبح أمثولة، وشعارات نظريّة وحسب، تضلّ طريقها إلى العالم الواقعيّ أو تكاد. إذ تحدّثنا كتب التاريخ عن ازدهار تجارة الرقيق حتى لتجد لها في كلّ مدينة سوقاً ، وموظّفاً مهمّته مراقبتها: " ولم تلبث تجارة الرقيق في ديار الإسلام أن أصبحت ذات شأن عظيم، حتى ليبنى لها في كلّ مدينة كبيرة سوق خاصة، يقوم على مراقبتها موظف يسمى قيّم الرقيق".[5]

---

[1] : المرجع السابق، ص230.

[2] : الجاحظ،*البيان والتبيين*،ص127.

[3] : المرجع السابق،ص144.

[4] : ضيف،شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني*. ط12. دار المعارف، القاهرة، د.ت،ص82.

[5] : المرجع السابق ، ص80

ومن الدلائل التاريخيّة أيضاً وجود النخّاسين الذين صنّفوا في الطبقة الأرستقراطيّة ، ومهنتهم قوامها جلب الرقيق والجواري من مختلف بقاع الأرض ، والاتجار بهم: "وكان يدخل في هذه الطبقة الأرستقراطية ورثة الإقطاع والضياع الواسعة ، وكبار التجار الذين كانوا يتجرون برؤوس أموال ضخمة في مطالب تلك الطبقة من أدوات الترف والزينة، وكان في مقدمتهم النخاسون الذين كانوا يجلبون الرقيق والجواري من أطراف الأرض".[1]

تؤكّد هذه النصوص صحّة ما نذهب إليه من سطوة التيار الماديّ، وتراجع التيار الإنسانيّ الأخلاقيّ الدينيّ، ليبقى حبيس المثاليّات التنظيريّة في غالب الأحيان.

كما يحضر الغنى والفقر باللفظ الصريح في قوله: " قال عمر بن عبد العزيز لمحمد بن كعب القرظيّ: عِظني. قال: لا أرضَى نفسي لك، إني لأصَلِّي بين الفقير والغنيّ، فأميل على الفقير وأوسِّع للغنيّ"[2].

إنّ الانقسام بين الغني والفقير يُظهر التمايز حتى في أشدّ الأماكن قدسيّة، ومثاليّة، وأكثر الطقوس طهارة ،وروحانيّة وهي الصلاة ، إذ نلاحظ أنّ القرظيّ يعترف أنّه حين يصلّي بين الغني والفقير، يميل على الفقير، ليوسّع للغني (فأميل على الفقير وأوسّع للغنيّ). غير أنّ القرظيّ يدرك في أعماق نفسه أنّ ما يفعله ليس أمراً محموداً، بدلالة قوله (لا أرضى نفسي لك).

وهنا تثبت فرضيّة الغذامي حول فعل النسق نفسَها، إذ تفسّر هيمنةُ النسق على الذهنيّة الفرديّة ، والجمعيّة التناقضّ بين ما نؤمن به، وما نقوم به على أرض الواقع، التناقض بين ما نملكه من مبادئ وقيم نظريّة، و بين أنماط ممارساتنا العمليّة.

يخبرنا الغذاميّ أنّ « هذا يجري لنا في وقتٍ واحدٍ، حيث نستهلكُ خطابات الهيمنة، ونتمثّلها في تناقضٍ تامٍّ مع ما نؤمنُ به صراحةً، وهذا هو فعلُ النسق.. حيثُ ينطوي الخطابُ على بعدينِ ينقضُ مضمرُهما منطقَ صريحِهما دون وعي من مستهلكِ الخطاب، ولا من مبدعه».[3].[8]

تظهر العلامات النسقيّة التي تحيل على الطبقيّة في مواضع كثيرة، ومنها: " قال الحسن: إنّ قوماً جعلوا تواضُعَهم في ثيابهم، وكِبْرَهم في صدورهم، حتّى لصاحِبُ المِدْرعة بمِدْرعته أشدُّ فرحاً من صاحب المُطْرَف بمطرفه"[4].

العلامات النسقيّة: (المِدرعة– المُطرف) تحيل على تمايز طبقيّ بين الأفراد يشمل حتى نمط اللباس ، إذ يشمل(التواضع – الكبر) الملابس. وإن كان النصّ يدعو إلى التواضع في الملبس، وجعل الكبر في الصدور، غير أنّ العلامتين حملتا أبعاداً دلاليّة إضافيّة ، جاءتهما من ربطهما بالسياق التاريخيّ والاجتماعيّ، لينفتح حقل الدلالة على المخزون المتراكم للإحالات المرجعيّة المنوطة بهما. وهنا نستعين بكتب التاريخ التي تحدّثنا عن طبيعة مجتمع العصر العباسيّ ،زمن الكتاب موضوع البحث، وربط العلامات النسقيّة بإحالاتها المناسبة، ليغدو للنصّ معنى عميقاً يظهر بعد الحفر الأركيولوجيّ، بعيداً عن المعنى السطحيّ الظاهر الذي يحمل معنى الحثّ على الزهد.

لقد تألّف مجتمع العصر العباسيّ من: " ثلاث طبقات أساسيّة: طبقة عليا تشتمل على الخلفاء، والوزراء، والقواد، والولاة ،ومن يلحق بهم من الأمراء، وكبار رجال الدولة، ورؤوس التجار، وأصحاب الإقطاع من الأعيان وذوي اليسار، وطبقة

---

[1] : **المرجع السابق، ،ص60**

[2] : **الجاحظ،*البيان والتبيين*،ص143.**

[3] : **الغذامي،عبد الله، *النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية*.ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2010م ،ص172.**

[4] : **الجاحظ،*البيان والتبيين*، ص153.**

وسطى تشتمل على رجال الجيش، وموظفي الدواوين، والتجار، والصناع الممتازين، ثم طبقة دنيا تشتمل على العامة من الزراع، وأصحاب الحرف الصغيرة، والخدم ، والرقيق، ويأتي في إثر تلك الطبقات أهل الذمة".[1]

كان المجتمع العباسي إذاً –بحسب كتب التاريخ– مجتمعاً طبقيّاً توزّع على ثلاث طبقات رئيسيّة (عليا– وسطى–دنيا)، ثم خارج التصنيف يأتي (أهل الذمة) بوصفهم تابعاً دخيلاً، وتصنيفاً مستقلاً.

ويعطف الحضور النسقيّ للطبقيّة في كتب التراث، وخاصّة الرفيعة منها، وفي الأدب عامّة، عبر علامات نسقيّة أو بشكل مباشر، يعطف على الكلام التاريخيّ، ويقويه، فيستطيع قارئ هذا التراث دون الرجوع إلى التاريخ أن يكوّن صورة عن المجتمع المُنتج لهذا العمل الفنيّ الأدبيّ أو ذاك عبر جمع أجزاء الصورة ، بعد فكّ شيفرات العلامات النسقيّة ، و ربطها بإحالاتها المرجعيّة، وإعادة ربطها بسياقها النصيّ من جهة، والخارج نصيّ ، من جهة أخرى.

من المواضع التي نجد فيها علامات نسقيّة عن الطبقيّة قوله: " وقال أعرابيّ:

تُبَصّرني بالعيش عِرْسي كأنما تُبصّرني الأمرَ الذي أنا جاهلُهْ

يعيش الفتى بالفقر يوماً وبالغِنَى وكُلّاً كأنْ لم يلقَ حين يُزايلُهْ "[2]

إنّ حضور (الغنى– الفقر) في النصّ السابق جاء بوصفهما علامتين نسقيّتين، تحيلان على الطبقيّة ،يقوي فرضيّة ذلك التوظيف الشعريّ لهما، فالشعر ديوان العرب، وإن كان الشاعر مجهولاً (أعرابيّ) غير أنّ لعدم تعيينه قوة تعبيريّة ضاعفت دلالة الطبقيّة ، وفتحت امتدادها الزمنيّ بعيداً في الماضي، لتعكس تمثّلات الطبقيّة ،وتؤكّد تجذّرها في المجتمع العربيّ على اختلاف التاريخ، وتنوّع الجغرافيا.

يحمل النصّ دلالة مزدوجة؛ الأولى ظاهرة سطحيّة، تفهم من السياق اللغويّ، وهي الدعوة إلى الزهد التي تقدّم في طابع الحكمة، وخلاصة التجربة الإنسانيّة القاضية بتبدّل الأحوال وتقلّبها: (يعيش الفتى بالفقر يوماً وبالغنى)، فلا فقر يدوم، ولا غنى (وكلاً كأن لم يلق حين يزايله).

أمّا الدلالة المضمرة للنصّ، فتشي بتجذّر الطبقيّة بوصفها قيمة نسقيّة، وتوارثها في صيغتين أساسيتين على تنوع تمثّلاتهما (الفقر– الغنى) ، لتصبح الطبقيّة ثيمة محوريّة في تشكيل المجتمعات العربيّة على اختلاف أنظمتها السياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة.

ولطالما كان الغنى على حساب الفقر، يقوم عليه، ويشتدّ عوده من نسغه، ومنه يجد مقومات وجوده، ومعطياته، وإن كان المجتمع العباسيّ قد توزّع على طبقات ثلاث (عليا– وسطى– دنيا)، فإنّ الطبقة الدنيا " هي التي تقوم على تقديم أسباب الحياتين للطبقتين الوسطى والعليا، عاملة تارة أو صانعة، أو خادمة تارة ثانية، فكل ما تتقلب فيه الطبقتان من النعيم إنما هو من أيدي هذه الطبقة العامة، يسلبونه منها بطرق شتى ولا يبقون لها سوى الضنك والضيق، والبؤس، والشقاء".[3]

ونحن إذ نرى في النصوص الأدبيّة علامات تشير إلى مرجعيّاتها، ونقول بهذه القراءة الثقافيّة إنّما لبداهة حقيقة أنّ النصوص الأدبيّة هذه هي نتاج أفراد انضووا في نظام جمعيّ ، وحملوا قيمه، وقوانينه، وأفكاره ، وكما نعلم «إنّ إنتاج

[1] : ضيف،شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر العباسي* ،ص53.

[2] : الجاحظ،*البيان والتبيين*،ص178.

[3] : ضيف،شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر العباسي*، ص62.

الأفكار، والمفاهيم، والوعي يكون في البدايةِ محبوكاً على نحو مباشر مع الفعاليّة الماديّة، والعلاقات الماديّة للناس، لغة الحياة الواقعيّة».[1][9]

وفق هذه الفرضية نتعامل مع خطاب كتاب الزهد، ونصوصه المتنوعة، في محاولة لالتقاط ما يلقيه في أفق القارئ من علامات نسقيّة، وإشارات، تثير في ذاكرته حركة الدوال والمدلولات التي تسعى لتكوين دلالة ما خاصّة بتلك العلامات، ومن ثم تنضيدها جميعاً، لإنتاج قراءة تحاول القبض على المعاني المضمرة في النصوص، وكشف أواصر القربى بين العلامات ومرجعياتها، وربطها جميعاً بسياقاتها الخاصّة.

بناء على ذلك يمكننا الجزم بطبقيّة المجتمع العباسيّ، وانقسامه الشديد إلى طبقات متمايزة على جميع المستويات تقريباً؛ على صعيد الوضع المعيشيّ، وتفاصيل الحياة اليوميّة، وضروريّاتها، والملبس، والمأكل، وغير ذلك.

المبحث الثاني: أنساق ذات طابع دينيّ :

1- الزهد والتنسك:

إنّ الزهد في اللغة يحمل معنى الإعراض والترك، وهو أخذُ أقلِّ الكفاية مما تُيُقّنَ حِلُّهُ، وتَرْكُ الزّائدِ على ذلك لله تعالى.[2] والزّهد هو بغضُ الدنيا والإعراض عنها.[3]

ومن الأنساق الثقافيّة ذات الطابع الدينيّ التي تطالعنا في كتاب الزهد: الزهد والتنسك، إذ شهد المجتمع العباسيّ على وجه الخصوص مدّاً في تيار الزهد والتنسك. ولعلّ هذه الظاهرة كانت- في كنهها- ردّة فعل لظاهرة تدخل معها في علاقة ضديّة، وهي الانصراف إلى اللهو ومتاع الحياة. وعلى أيّ حال ، يمكن تحديد مفهوم الزهد انطلاقاً من أنّ الزهد قوامه: " الانصراف عن الدنيا ومفاتنها، والتمسك بالتقوى، والعمل الصالح مع الكسب والعمل، كأن الإنسان يعيش أبداً. وقد كانت هذه النزعة رد فعل لانصراف الناس بالعراق في عصر الفتوح إلى المادة ومتاع الدنيا، فعمت هناك موجة واسعة من الزهد في الدنيا ونعيمها الفاني".[4][10]

وليس الوصول إلى الزهد أمراً ميسراً وسهلاً، فهو يتطلّب مجاهدة النفس، ومحاربة هواها ،ومقاومة الإغراءات الدنيويّة، والمواظبة على العبادات. أمّا جذور هذه الظاهرة ، فالبعض يردّ أصولها إلى الإسلام، وآخرون يقولون إنّ أصولها هنديّة أو مسيحيّة:" الزهد مضمونه التقشف، والإدبار عن ملذات الحياة الدنيا، والميل إلى العبادات، وإقامة الصلوات لبلوغ رضا الله، ودخول جنان الخلد، ولذا فالزهد يتطلب الجهد الجهيد في محاربة هوى النفس الإنسانية، ومما يذكر في أصول هذه الظاهرة أنها إسلامية خالصة، أو قد تكون ظاهرة متأثرة بالهندية أو المسيحية، كما يرى البعض".[5]

---

[1] : ريكور،بول، ***محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا*** . ط1،ترجمة:فلاح عبد الرحيم،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002م، ص139.

[2] : الحسيني،محمد بن محمد بن عبد الرزاق أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي، ***تاج العروس من جواهر القاموس***. دار الهداية ،تحقيق: مجموعة من المحققين،151/8.

[3] : الحدادي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، ***التوقيف على مهمات التعاريف***.ط1،عالم الكتب،القاهرة،1990م ،ص187.

[4] : الخفاجي، زينب عبد الكريم ، ***ظاهرة الزهد في العصر العباسي***. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية- جامعة بابل، ع 27، حزيران 2016م ،ص298، نقلاً عن معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب،ص129.

[5] : المرجع السابق،ص296، نقلاً عن كتاب الحضارة الإسلامية ص102.

وأيّاً كانت أسباب نشأة هذه الظاهرة، وأصولها ، وهو أمر يطول الحديث فيه، ولا يتسع المقام هنا للخوض في غماره، فإنّ ما يهمّنا هنا هو حضورها بوصفها نسقاً طاغياً في كتاب الزهد، لبداهة تمحور الكتاب حول موضوع الزهد والتنسك، واصطفائه عنواناً له. والعنوان – كما نعلم– يشكّل مدخلاً، وعلامة سيميائية عظيمة الدلالة، ومتعددة الوظائف؛ تكثّف، وتختزل، وتضمر ،وتظهر في آن.

ومن حضور علامات التنسك والزهد ما يقوله الجاحظ: " قال بعضُ النسّاك: ديارُكم أمامكم، وحياتُكم بعد موتكم"[1].

يحضر اللفظ (النساك) بوصفه علامة نسقيّة، تحيل إلى نسق اجتماعيّ دينيّ، شكّل ظاهرة مهمّة في مجتمع العصر العباسي. يقويّ الدلالة صيغة الجمع(النسّاك). ثمّ بالانتقال إلى مستوى التوجّه الفكريّ للأفراد المنضوين تحت جناح التنسك والزهد، نجده في مجمله عبارة عن دعوة إلى الزهد في الحياة الدنيا، ومتاعها الزائل، والحثّ على التفكّر، ومجاهدة النفس، وما يدور في فلك هذه الأفكار، وذلك في لبوس الموعظة والحكمة.

يكثّف النصّ السابق جوهر دعوة الزهد ، وسببها، وحجتها التي تمثّل الركن الأساس الذي تنهض عليه الظاهرة في صرحها الفكريّ، وهي حقيقة أنّ الدار الحقّ ليست في الدنيا، فنحن لم نبلغها بعد (دياركم أمامكم)، وأنّ الحياة لمّا تبدأ بعد، إنّما هي حقيقة بعد الموت(وحياتكم بعد موتكم)، وجليّ صلة هذه الفكرة بالمعتقد الدينيّ الإسلاميّ؛ وتراثه الفكريّ على صعيد النصّ المقدّس، والسنّة، والتفاسير المتعلقة بها.

ولعلّ النصّ يتقاطع مع العديد من الآيات الكريمات، ومنها قوله تعالى: { وَمَاْ هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}[2]. ومنها أيضاً قوله تعالى: { وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنيا وَزِيْنَتُهَا وَما عندَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى}[3].

من جانب آخر يستوقفنا في خطاب الزهّاد الطابع الوعظي الذي ورد في صيغ متنوعة، تطغى على أساليبهم اللغويّة، وتصبّ في حقل دلالة الزهد والتقشف، ومنه ما يذكره الجاحظ عن المزنيّ :" وقال بكر بن عبد الله المُزنيّ: الدنيا ما مَضَى منها فحُلْم، وما بقِيَ منها فأمانّي"[4].

تتوزّع دلالة النصّ السابق عبر صيغتين لغويّتين (ما مضى، ما بقي) على بعدين زمنيين (الماضي والمستقبل) هذا الانقسام في العالم اللغويّ يضارع انقساماً في العالم الواقعيّ، تنقسم عبره الدنيا إلى (ما مضى– وما بقي)، وأما الأول فهو محض حلم، وأما الآخر فهو أماني.

ومن أمثلة الوعظ، والنصح، والإرشاد الذي يطغى على أسلوب الزهّاد، نسوق شاهداً ما ذكره الجاحظ من قول الحسن: " وقال الحسن: يا بن آدم بعْ دنياك بآخرتك تربَحْهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسَرَهما جميعاً. يا ابنَ آدم، إذا رأيت النّاس في الخير فنافِسْهم فيه، وإذا رأيتهم في الشّرِّ فلا تغبطهم به. الثَّواء هاهنا قليل، والبقاء هناك طويل.. يا بن آدم طأ الأرضَ بقدمِك فإنّها عما قليل قبرُك، و اعلم أنَّك لم تَزَلْ في هدم عُمرك مذ سقطتَ من بطنِ أمِّك. فرحِمَ اللهُ رجلاً نظر فتفكَّر، وتفكَّر فاعتبر، واعتَبَر فأبصر، وأبصَرَ فصَبَر."[5]

[1] : **المرجع السابق،ص127.**

[2] : **سورة العنكبوت: آية 64.**

[3] : **سورة القصص: آية 60 .**

[4] : **الجاحظ،ص152.**

[5] : **الجاحظ،ص 132– 133.**

يستوقفنا في النصّ السابق الطابع الوعظي الذي يحمل على التدبّر، والتفكّر، والتأمّل، ويقدّم خلاصة التجارب البشريّة ، و بعض نواميسها الحاكمة لها، يدعم هذه الدلالة توجيه الخطاب إلى (ابن آدم) دون تمييز . و يستوقنا أيضاً التناصّ الواضح مع القرآن الكريم، حتى إنّنا نستطيع مقابلة كلّ موعظة أو فكرة من النصّ السابق مع مقابل لها من آي القرآن الكريم، ومن ذلك النصيحة الأولى التي غايتها الحثّ على التركيز على الحياة الآخرة (يا بن آدم بع دنياك بآخرتك تربَحْهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً)؛ تقوم بدورها على فكرة التجارة أو البيع والشراء، وتشبيه الدنيا والآخرة بسلع تباع وتشترى، لتقريب الفكرة إلى الذهن البشريّ باستعارة معجمه اللغويّ، وتجاربه البشريّة، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُم مّنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ}[1]. وهذا التبسيط حقيقة أسلوب قرآنيّ، الهدف منه التأثير والإقناع، وهذه الحكمة أو الموعظة نجد لها مقابلاً في القرآن الكريم لكن بدلاً من البيع سنجد الشراء غير أنّ المعنى هو عينه، قال تعالى: { أولئك الَّذِينَ اشْتَرُوا الحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ}[2].

ومن الحكم والمواعظ التي تضمّنها النصّ الحثّ على التواضع ، والابتعاد عن الغرور: (يا بن آدم طأ الأرض بقدمِك فإنها عما قليل قبرك) وفيها تقاطع، وتناصّ في المعنى واللفظ مع آيات قرآنيّة عدّة، الأولى: قال تعالى:{ وَلَا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلاً}.[3] ، والثانية قوله تعالى: { وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاماً}[4]. والثالثة قوله تعالى: { مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى} [5].

ومن الحكم التي اشتمل عليها النصّ الحثّ على التفكّر والصبر، ونحن نعلم كم هي كثيرة المواطن التي يحضّ فيها النصّ القرآنيّ على الصبر، ويحفز الصابرين. ومنه قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اسْتَعِيْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللهَ معَ الصَّابِرِيْنَ}[6].

ومن العلامات النسقيّة التي تحيل على نسق الزهد والتنسك، حضور الزهّاد بأقوالهم، أو بأسمائهم الصريحة، أو بلفظ (الزاهد)، ومن ذلك ما يسوقه الجاحظ من كلام الزهري، معرفاً فيه الزاهد: " وتواصَفُوا حالَ الزَّاهد بحضرة الزُّهري، فقال الزُّهريّ: الزّاهد من لم يغلب الحرامُ صبرَه، ولا الحلالُ شُكرَه".[7] ومنه قوله: " قال ابن مبارك: أفضَلُ الزهد أخفاه"[8].

ومن النصوص التي حملت تلك العلامات النسقيّة : " قال: ودخلَ بعضُ النسَّاك على صاحبٍ له، وهو يَكِيد بنفْسه، فقال له: طِبْ نفساً فإنّك تلقى رباً رحيما. قال: أمَّا ذنوبي فإني أرجو أن يغفرها الله لي، وليس اغتمامِي إلا لمن أدَع بناتي. قال له صاحبه: الذي ترجوه لمغفرة ذنوبك فارجُه لحفظِ بناتِك".[9]

---

[1] : سورة الصف،آية 10.

[2] : سورة البقرة،ص84.

[3] : سورة الإسراء،آية 37.

[4] : سورة الفرقان: آية63.

[5] : سورة طه: آية55.

[6] : سورة البقرة: آية 153.

[7] : الجاحظ،ص154.

[8] : الجاحظ،ص168.

[9] : الجاحظ،ص131.

والنصّ كما نرى يحمل طابع الوعظ ، من جهة، وتقاطعاً مع الخطاب الدينيّ الإسلاميّ، وبالتحديد القرآن الكريم ،من جهة أخرى؛ فالنصّ في مضمونه يحثّ على التوكل على الله ، وهو مفهوم حرص الإسلام على إرساء دعائمه في الذهنيّة العقديّة الإسلاميّة لدى المؤمنين. من هذه الآيات نذكر قوله تعالى: { وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤْمِنُون}[1]، وقوله تعالى: { فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحبُّ الْمُتَوَكِّلِين}[2]، وقوله تعالى: { إِنّمَا المُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيهِم آياتُهُ زَادَتْهُم إِيمَانَاً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُون}[3]. وغيرها من الآيات الكريمات.

إنّ الكلمات: (النساك– الزاهد– الزهد) شكّلت علامات نسقيّة، أفرغت محمولاتها الدلاليّة في ذهن القارئ ، ما يدفعنا لمثل هذا القول حقيقة أنّ « الكلمةُ محمّلةٌ دائماً بمضمون أو معنى أيديولوجي أو وقائعي، على هذه الشاكلة نفهمها»[4] [11]. وانطلاقاً من هذا الفهم سنجد أنّ هذه الكلمات تحيل إلى ثلّة من المفاهيم التي لها إحالاتها المرجعيّة بشقيها ؛ التاريخيّ والاجتماعيّ، وسنجد أنّ هذه المفاهيم لها امتداداتها، وعلاقاتها الخارج نصيّة مع أيديولوجيا الجماعة التي ينتمي إليها النصّ وصاحبه؛ يتمّ ذلك عبر تجسير العلامات النسقيّة مع نظيرتها المرجعيّة، وذلك انطلاقاً من حقيقة أنّ العلامات المرجعيّة « بإدماجِها في ملفوظٍ معيّنٍ، فإنّها ستشغلُ أساساً كإرساءٍ مرجعيٍّ يحيلُ على النصِّ الكبيرِ للأيديولوجيا»[5] [12].

ولعلّ النصّ الكبير للأيديولوجيا يحمل بصمة إسلاميّة واضحة المعالم، تركت أثرها على لغة الزهّاد في نصوصهم، والمفاهيم التي تعيد هذه النصوص إنتاجها في صيغ متنوعة لتشكيل مفاهيميّ موحّد، ينتمي إلى منظومة مفاهيميّة رئيسة ، يغرف منها أولئك الزهّاد جلّ نصوصهم على مستوى الشكل/ اللغة، وعلى مستوى المضمون/ المعنى.

2- منظومة قيميّة إسلامية:

وكما ترك الإسلام بصمته على جوانب الحياة المختلفة في العصر العباسيّ ،زمن الكتاب موضوع البحث، كذلك أرخى سدوله على المنظومة القيميّة الجمعيّة التي تحفل نصوص الكتاب بكثير من العلامات النسقيّة التي تحيل عليها. ولا غرو أن يكون الخطاب الدينيّ الإسلاميّ قد شكّل هيكليّة المنظومة القيميّة للمجتمعات التي خضعت لسيطرته قديماً وحديثاً على حدّ سواء، نقول هذا ليقيننا أنّ الخطابُ الدينيُّ بصورة عامة « له تأثيرٌ في تشكيلِ التصوّرِ العامّ، والتأثيرِ الذهنيِّ في رؤيةِ الناسِ لأنفسهِم وللعالم، هو خطابٌ قياديٌّ، ونموذجيٌّ يرسمُ التصوّرَ، وخطوط السلوك»[6].[13]

وفي حقيقة الأمر نجد للقول السابق تمثّلاته في الكتاب ،موضوع البحث، كما تستوقفنا العديد من العلامات النسقيّة التي تحيل على المنظومة الإسلاميّة، من جهة، و تهدف إلى قولبة أنماط السلوك ،وتوجيهها، من جهة أخرى.

---

[1] : سورة المائدة: آية 11.

[2] : سورة آل عمران: آية 159.

[3] : سورة الأنفال: آية 2.

[4] : باختين، ميكائيل، *الماركسية وفلسفة اللغة*. ط1، ترجمة: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب،1986 م ، ص93.

[5] : هامون،فيليب ، *سيميولوجية الشخصيات الروائية* .د.ط، ،ترجمة:سعيد بنكراد، دار الكلام،الرباط،1990م ،ص24.

[6] : الغذامي، عبد الله، *الفقيه الفضائي تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة*. ط2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011م،ص12.

ومن ذلك قوله: "مجالد بن سعيد، عن الشعبيّ، قال: حدثني مُرّةُ الهمداني–قال مجالد: وقد رأيته– وحدّثنا إسماعيل ابن أبي خالد أنه لم يرَ مثل مُرَّةَ قطّ: كان يصلي في اليوم والليلة خمسَمائةِ ركعة"[1].

يستوقفنا في النصّ السابق بدايةً محاكاته لأسلوب الحديث الشريف في النقل والرواية (العنعنة)، فالنصّ يشاكل الحديث الشريف في نمط طرحه للمقولة الرئيسيّة، بعد تثبيت صحتها، بصحة السند الذي يدعمه مزيد من التحديد، بذكر الأشخاص الذين تمّ تناقل الحدث، أو القول فيما بينهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلفتنا المضمون الذي يحمل علامة نسقيّة –إن صح التعبير– وهي الصلاة (كان يصلّي في اليوم والليلة خمسمائة ركعة)، ولا يخفى على عاقل مكانة الصلاة في المنظومة الإسلاميّة ، إذ ترتقي في سُلّم المنظومة القيميّة الإسلاميّة إلى أعلى المراتب، كما يتمتّع النصّ ببعد غائيّ، دينيّ، وعظيّ –إن جاز لنا القول– وهو توجيه السلوك إلى الإكثار من الصلاة.

نجد هذه العلامة (الصلاة) في غير موضع من نصوص الكتاب، ومنه: " قال: ونظر أعرابيٌّ في سَفَره إلى شيخٍ قد صحِبَه، فرآه يصلّي فسكَنَ إليه، فلما قال: أنا صائم، ارتابَ به، وأنشأ يقول:

صلَّى فأعجبني وصامَ فرَابَنِي نحٌ القَلوصَ عن المصلَّي الصائمِ"[2] .

وبعيداً عن البيت ،وأسباب ارتياب الأعرابيّ، ما يهمّنا في النصّ طريقة حضور الصلاة التي اقترنت بالسكينة (فرآه يصلي فسكن إليه)، والإعجاب(صلّى فأعجبني)، وهذا الحضور النصيّ لاريب يقابله حضور واقعيّ، يعكس في مرآة النصّ مكانة الصلاة، ونظرة المجتمع للمصلّي. والنصّ أيضاً يدخل في إطار توجيه السلوك.

إلى جانب الصلاة نجد في كتاب الزهد علامات نسقيّة إسلاميّة عديدة ومنها، قراءة القرآن، وسنبيح لأنفسنا أن ندخلها في خانة العلامات النسقيّة التي تحيل على منظومة قيميّة إسلاميّة ، تتفاعل مع السياق النصيّ، وتقدّم بوصفها أنموذجاً يحتذى به، وقيمة عليا، يحاول الخطاب الدينيّ الإسلاميّ توجيه الأنظار، والسلوك العمليّ إليها.

ومن النصوص التي تحمل هذه الأبعاد قوله: " قال: وكان عثمانُ حافظاً، وكان حِجرُه لا يكادُ يفارق المصحَف، فقيل له في ذلك ، فقال: إنّه مُبارَك جاء به مبارك".[3]

إنّ استحضار النص لشخصيّة تاريخيّة شكّلت علماً بارزاً في التراث الإسلاميّ ببعديه: الدينيّ والتاريخيّ الاجتماعيّ، وهي هنا (عثمان) له دلالات، وأبعاد عميقة، تمثّلت في توظيف مثل هذه الشخصيّة لغرض دينيّ في كنهه، إذ أدّت الشخصيّة لمحوريّتها في الذهنيّة الجمعيّة الإسلاميّة دوراً مهماً في توجيه نمط السلوك، ونمذجته لكونها نموذجاً يحتذى به. وهذا السلوك الذي يقدّم بوصفه سلوكاً نموذجيّاً ،بدلالة اتباعه من قبل شخصيّة قُدّمت على أنّها نموذج، هو المواظبة على قراءة القرآن: (وكان حِجره لا يكاد يفارق المصحف) ، وحفظه : (وكان عثمان حافظاً) ثم العطف على السلوك بتسويغ، يحمل المزيد من الحفز: (فقال: إنه مبارك جاء به مبارك).

ومن العلامات أو القيم الإسلاميّة لدينا الصوم. جاء في كتاب الزهد: " وقال الحَسن في يوم فِطر، وقد رأى الناسَ وهيئاتِهم: إنّ الله تباركَ وتعالى جعل رمضانَ مضماراً لخلْقِه، يستَبِقُون فيه بطاعته إلى مَرضاته، فسبَقَ أقوامٌ ففازوا، وتخلّفَ آخرون فخابوا"[4].

---

[1] : **الجاحظ، *البيان والتبيين*،ص129.**

[2] : **المرجع السابق،ص169.**

[3] : **المرجع السابق،ص177.**

[4] : **الجاحظ، *البيان والتبيين*،ص137.**

أمّا العلامات التي أحالت إلى فريضة الصوم التي باتت قيمة أكثر منها طقساً دينيّاً، وفريضة (يوم فطر، رمضان)، والنصّ يحمل بعداً توجيهياً، وغاية دينيّة تتجلّى في الحثّ على الصوم؛ إذ شبّه الشهر الفضيل (رمضان) بالمضمار: (إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلْقه) الذي يتسابق فيه المؤمنون: (يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته)، وخط النهاية ،والجائزة هما مرضاة الله تعالى، فمن سبق فاز: (فسبق أقوام ففازوا)، ومن تخلف خاب: (وتخلّف آخرون فخابوا). ويأتي ذكر الصوم وثيماته في مواضع عدّة منها: " وذكر عند أنسٍ الصومُ ، فقال: ثلاث من أطاقهنَّ فقد ضبط أمرَه: مَن تسحَّر، ومن قال، ومن أكلَ قبل أن يشرب" [1].

ونلاحظ في غالبية النصوص التي تأتي على ذكر هذه القيمة أو الفريضة أنّها إمّا تحفز عليها، وإما تقدم نموذجاً لنمط السلوك في تنفيذها، من ذلك قوله: "وقال الجمّاز: ليس يقوى على الصَّوم إلا مَن كبَّر لقمهُ، وأطابَ أدْمَهُ"[2] .

ونحن إذ نقول إنّ (الصوم– الصلاة– قراءة القرآن...) هي أكثر من مجرد فرائض، وطقوس دينيّة، ونجعلها في إطار القيم، قيم محوريّة في المنظومة القيميّة الإسلاميّة ، إنّما لقولنا هذا مسوغاته؛ ولنا أن نحمّل وجودها الكثيف في نصوص الكتاب موضوع البحث أبعاداً دلاليّة، انطلاقاً من حقيقة أنّ الكتابةُ بوجهٍ عامٍّ « هي عمليّة التفكيرِ، وجوهره هي الواسطة الممكنةُ لنقلِ الأفكار»[3][14].

وجليّ نمط عمليّة التفكير التي تعكسها نصوص كتاب الزهد التي عرضنا نماذج منها، وجليّ انتماؤها الواضح إلى منظومة مفاهيميّة ، وقيميّة إسلاميّة صرفة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ، فإنّ النصوص عادة ما تكوّن عبر ارتباط بناها الجزئيّة، وتفاعل تلك البنى مع السياق النصيّ، والسياقات المرجعيّة لغتَها الخاصّة بها، ونظاماً لشيفراتها الخاصّة التي تحمل نوى عقيدتها الأيديولوجيّة، هذه النوى تنفتح في ذهن المتلقي ،ثم تنتشر الدوال، وتنطلق للبحث عن مدلولاتها عميقاً في التراكم الثقافيّ، والمعرفي لذاكرة القارئ، وخلاصة القول هنا أنّ « للنصوص لغتها الخاصّة، أو شيفرتها الثانوية داخل نظامِ اللغةِ العام، ومن خلال هذه اللغةِ الثانويّةِ تطرحُ النصوصُ الدينيّةُ العقيدةَ الأيديولوجيّة الجديدة، وهي العقيدة التي يحاولُ بها النصُّ إعادةَ تشكيلِ وعي المتلقي»[4].[15]

تتكرّر العلامات السابقة في مواضع عديدة ، ومن النصوص التي اشتملت عليها مجتمعة قوله: " وكان يقول: رحم اللهُ رجلاً خلا بكتابِ الله فعَرَض عليه نفسَه، فإن وافقه حَمِد ربَّه، وسألَه الزِّيادةَ من فضله، وإن خالَفه اعتتب وأناب، ورجع من قريب. رحم الله رجلاً وعظَ أخاه وأهله فقال: يا أهلي، صلاتَكم صلاتَكم، زكاتَكم زكاتَكم، جيرانَكم جيرانَكم، إخوانَكم إخوانَكم، مساكنَكم مساكنَكم، لعل الله يرحمُكم. فإنّ الله تبارك وتعالى أثنى على عبدٍ من عباده فقال { وكانَ يأمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ والزَّكاةِ وكانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِياً}. يا ابن آدم: كيف تكون مسلماً ولم يَسلَمْ منك جارُك، وكيف تكون مؤمناً ولم يأمَنْك الناس." [5]

نجد القيم: قراءة القرآن (رحم الله رجلا خلا بكتاب الله)، والصلاة (صلاتكم صلاتكم)،زد عليها الزكاة (زكائكم زكائكم). والنصّ لا يعدو كونه إعادة إنتاج لقيم دأب الخطاب الدينيّ الإسلاميّ على بثّها، بدليل اقتباسه من آي القرآن الكريم:

---

[1] : **المرجع السابق،ص128.**

[2] : **المرجع السابق،ص 129.**

[3] : **الجبوري، عبد الكريم ،*الإبداع في الكتابة والرواية*.ط1،دار الطليعة،دمشق،2003م،ص65.**

[4] : **حامد أبو زيد ،نصر ، *النص، السلطة، الحقيقة الفكر الديني بين إرادة الفهم وإرادة الهيمنة*. ط1 ،المركز الثقافي العربي، بيروت،1995م،ص135.**

[5] : **الجاحظ، *البيان والتبيين*،ص134 – 135.**

{وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرضِيًّا}، وتقاطعه مع القرآن الكريم في التنبيه على أهميّة الصلاةِ، والزكاة ، والحرص على السلوك القويم والراقي في العلاقات الإنسانيّة مع الإخوة والجيران. نذكر منها:{ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُم فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوا عَنِ المُنْكَرِ}[1]. وقوله تعالى:{ إِنَّما المُؤْمنُونَ إِخْوَةٌ فَاصْلحُوا بَينَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُم ترحَمُونَ}[2]. وغيرها من الآيات الكريمات.

زد على ذلك، تناصّه مع الحديث الشريف [أخبرنا أبو مسلم محمد بن أحمد البغدادي ، حدّثنا عبد الله بن محمد البغوي، حدثنا أبو نصر التمار، قال: حدّثنا حمّاد، عن علي بن زيد، ويونس بن عبيد، وحميد، عن أنس بن مالك، أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم قال: المُؤمنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ، والمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السُّوءَ، والّذي نَفْسِي بِيدِهِ لَا يَدْخلُ الجنَّةَ عَبْدٌ لَا يَأمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ][3] [16] .

وكأنّ النصّ أعاد نثر ثيمات الحديث الشريف، و بنياته الجزئيّة، مستعيناً ببعض التراكيب عينها، مع تغيير طفيف في الصياغة: (مسلماً ولم يسلم)، (مؤمناً ولم يأمنك)؛ وكأنّ النصّ صدى لمحكي الخطاب الدينيّ الذي يمثّله الحديث الشريف، والقرآن الكريم، فيعيد بثّ القيم التي سبق أن أنتجها الخطاب الدينيّ ، وواظب على غرسها، والتأسيس لها في الذهنيّة الجمعيّة والفرديّة. وهذا حقيقة ينتجه التلاحم، والتفاعل الكامن في علاقة النصوص بسياقاتها « فالنصوصُ الأدبيّةُ تتراسلُ مع سياقاتها، وهي تزدادُ ثراءً بتفاعلها مع سياقات ثقافيّة متغيرة»[4].[17] ونشير ختاماً إلى ترابط النصوص في الكتاب المدروس مع سياقات خارج نصيّة، شكّل الإسلام أبرز مصادرها التي تمدّها بالقيم والمفاهيم، يسوّغ لنا هذا القول حقيقة أنّ اللغة كما يرى فرويد تختزل تجاربنا وأفكارنا، وكيفيّة تفاعلها وإثارتها، وتأثيرها في مدركاتنا، ولا ريب أنّ اللغةَ، بكلماتها، وقواعدها، ونحوها، وبالروح الكليّةِ المتجمّدةِ فيها، تحدّدُ كيفيّةَ اختبارنا وتجربتنا، كما تحدّدُ أيّة تجارب هي التي تنفذُ إلى إدراكنا[5].[18]

والمتأمّل في نصوص كتاب الزهد سيرى كيف تغصّ تلك النصوص بقيم، وأفكار، ومفاهيم إسلاميّة، وكيف تعيد إنتاجها، وبثّها بصيغ متنوعة، ولبوسات مختلفة .

خاتمة:

في ضوء ما سبق توصل البحث إلى نتائج نوجز أهمها فيما يلي:

1- لقد حرص النسق على إعادة إنتاج الصراع بوصفه قيمة نسقيّة بأشكال متنوعة ، تتلاءم مع طبيعة كلّ عصر ومعطياته، ليصبح الصراع بذلك موروثاً، وقيمة نسقيّة، تظلّ سارية المفعول، وكأنّها بركان ينشط تارة ، ويخمد أخرى، غير أنّه يحمل في باطنه مقومات ثورانه، وانفجاره.

---

[1] : **سورة الحج:آية 41.**

[2] : **سورة الحجرات: آية 10.**

[3] : **القضاعي،أبو عبد الله محمد بن سلامة، *مسند الشهاب*. ط1، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي،مؤسسة الرسالة،1985م، الحديث رقم:122.**

[4] : **إبراهيم عبد الله ،*التلقي والسياقات الثقافية*.ط2 ،منشورات الاختلاف،الجزائر،2005م، ص89.**

[5] : **ينظر فروم، إريك، *فرويد وبوذا التحليل النفسي وبوذية زن*. ط1، ترجمة:ثائر ديب،دار نون للدراسات والنشر والتوزيع، اللاذقية، 1996م ، ص45.**

2- تمثّل بعض النصوص التي عكست جوانب من الصراع (الإسلامي –المسيحي) قوننة وقولبة للعلاقة بالآخر ، تقوم على التعالي، و النظرة الدونيّة التي تمنع بالضرورة الأنا الجمعيّة التي ينطق بلسانها النصّ من الاندماج مع الآخر، والاختلاط به.

3- إنّ صيغ الصراع والطبقية بوصفها قيماً نسقيّة ، تجد لنفسها اللبوس المناسب لكلّ بيئة، وحقبة تاريخيّة، ولكلّ زمن، وذلك بفعل طبيعة النسق، ومرونته، وقدرته على التجدد، والتحول بما يضمن له الاستمراريّة بصيغ جديدة موائمة للمعطيات المطروحة.

4- إنّ وجود الجواري والخدم يحيلنا على مجتمع طبقيّ حادّ التقسيم، من جهة، وإلى قوة نسق العبوديّة، وانتشارها حتى في ظل مجتمع إسلاميّ، تقوم تعاليمه على المساواة بين الناس جميعهم، من جهة أخرى.

5- إنّ تصنيف الناس وتنضيدهم في طبقات كان يقوم بشكل رئيسيّ على مقياس الغنى والفقر، أي مقياس ماديّ بحت، مما يعكس سطوة المادة، وغلبتها، وتراجع القيم الإنسانيّة، وضعف المنظومة القيميّة الأخلاقيّة القائمة على المبادئ الإنسانيّة الدينيّة السامية، وتراجع دائرتها إلى حيز التنظير لتصبح أمثولة، وشعارات نظريّة تضلّ طريقها إلى العالم الواقعيّ أو تكاد.

6- كان المجتمع العباسي إذاً –بحسب كتب التاريخ، ومضمر نصوص الكتاب– مجتمعاً طبقيّاً توزّع على ثلاث طبقات رئيسية (عليا– وسطى–دنيا) ثمّ خارج التصنيف يأتي (أهل الذمة) بوصفهم تابعاً دخيلاً، وتصنيفاً مستقلاً.

7- يعطف الحضور النسقيّ للطبقيّة في كتب التراث، وخاصة الرفيعة منها، وفي الأدب عامة، عبر علامات نسقية أو بشكل مباشر، يعطف على الكلام التاريخيّ ويقويه، فيستطيع قارئ هذا التراث(ومنه الكتاب موضوع البحث) دون الرجوع إلى التاريخ أن يكوّن صورة عن المجتمع المنتج لهذا العمل الفنيّ الأدبيّ أو ذاك عبر جمع أجزاء الصورة ، بعد فكّ شيفرات العلامات النسقيّة ، و ربطها بإحالاتها المرجعيّة، وإعادة ربطها بسياقها النصيّ من جهة، والخارج نصيّ ، من جهة أخرى.

8- يستوقفنا في خطاب الزهّاد الطابع الوعظيّ الذي يطالعنا في صيغ متنوعة، تطغى على أساليبهم اللغويّة، وتصبّ في حقل دلالة الزهد والتقشف، كما يلفتنا التناصّ الواضح مع القرآن الكريم والسنة الشريفة.

9- لقد كان جليّاً نمط عمليّة التفكير التي تعكسها نصوص كتاب الزهد التي عرضنا نماذج منها، وكان جلياً أيضاً انتماؤها الواضح إلى منظومة مفاهيميّة ، وقيميّة إسلاميّة صرفة.

10–تغصّ نصوص الكتاب بقيم تحيل على منظومة قيميّة إسلاميّة، حتى كأنّ النصّ منها صدى لمحكي الخطاب الدينيّ الإسلاميّ الذي يمثّله القرآن الكريم، الحديث الشريف، ، فيعيد بثّ القيم التي سبق أن أنتجها الخطاب الدينيّ ، وواظب على غرسها والتأسيس لها في الذهنيّة الجمعيّة والفرديّة.

المصادر والمراجع:

1. مفتاح، محمد، *التشابه والاختلاف*.ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 1996م.

2. الغذامي،عبد الله ،*النقد الثقافي– قراءة في الأنساق الثقافية العربية*. ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،2010م.

3. الجاحظ، أبو عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*. ط 7،تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة المدني، مصر، 1998م

4. حسن، علي إبراهيم ،*التاريخ الإسلامي العام الجاهلية–الدولة العربية–الدولة العباسية*. د.ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،د.ت.

5. حسين، طه، *مع المتنبي*. ط13،دار المعارف،القاهرة،1986م .

6. الغذامي، عبد *الله، القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة*. ط1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت،2009م

7. ضيف،شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني*. ط12. دار المعارف، القاهرة، د.ت.

8. الغذامي،عبد الله، *النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية*.ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2010م.

9. ريكور،بول، *محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا*. ط1 ،ترجمة:فلاح عبد الرحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002م،

10. الخفاجي، زينب عبد الكريم ، *ظاهرة الزهد في العصر العباسي*. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية– جامعة بابل، ع 27، حزيران 2016م

11. باختين، ميكائيل، *الماركسية وفلسفة اللغة*. ط1، ترجمة: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب،1986 م

12. هامون،فيليب ، *سيميولوجية الشخصيات الروائية*.د.ط، ،ترجمة:سعيد بنكراد، دار الكلام،الرباط،1990م .

13. الغذامي، عبد الله، *الفقيه الفضائي تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة*. ط2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011م

14. الجبوري، عبد الكريم ،*الإبداع في الكتابة والرواية*.ط1،دار الطليعة،دمشق،2003م

15. حامد أبو زيد ،نصر ، *النص، السلطة، الحقيقة الفكر الديني بين إرادة الفهم وإرادة الهيمنة*. ط1 ،المركز الثقافي العربي، بيروت،1995 م

16. القضاعي،أبو عبد الله محمد بن سلامة، *مسند الشهاب*. ط1، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي،مؤسسة الرسالة،1985م.

17. إبراهيم عبد الله ،*التلقي والسياقات الثقافية*.ط2 ،منشورات الاختلاف،الجزائر،2005م.

18. فروم، إريك، *فرويد وبوذا التحليل النفسي وبوذية زن*. ط1، ترجمة:ثائر ديب،دار نون للدراسات والنشر والتوزيع، اللاذقية، 1996م.