# الترويض السياسي في الأدبين الفارسي والعربي: دراسة مقارنة بين "حكاية ضحاك وإبليس" لـ (الفردوسي)، و"المقامة المضيرية" لـ (الهمذاني) وقصة "النمور في اليوم العاشر" لـ(زكريا تامر)

د. يد الله ملايري *

د. كبرى جبارلي**

تاريخ تقديم البحث: ٢٠٢٠/١٠/٢٤م. تاريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٥/٣م.

## ملخص

تلقي هذه الدراسة المقارنة الضوء على ظاهرة الترويض السياسي في ثلاثة نصوص سردية من الأدبين الفارسي والعربي، وهي "قصة ضحاك وإبليس" من الشاهنامة للأديب الإيراني (الفردوسي)، والمقامة المضيرية لـ(بديع الزمان الهمذاني)، وقصة "النمور في اليوم العاشر" للقاص السوري (زكريا تامر). وتعتمد الدراسة على مقاربة سياسية نفسية لتحليل ظاهرة الترويض السياسي في النصوص المدروسة، كذلك تستفيد، بوصفها درساً مقارناً، من إنجازات المدرستين الروسية والأمريكية في مجال الأدب المقارن، فتدرس نقاط الاشتراك والافتراق في تصوير النصوص الثلاثة لظاهرة الترويض السياسي. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث هي أنّ:

١) السياسة تفرّغ من مضمونها الإنساني حين تصطبغ بلون القمع والتدجين.

٢) السلطة المستبدّة التي تنتهج أسلوب الترويض السياسي تستخدم الاحتيال والتحريض والإطعام والقمع والتجويع بغية ترويض المواطنين، لكنّ هذه السلطة تلوذ في "قصة ضحاك وإبليس" إلى التحكم الناعم، أما في النصين المضيرية والنمور في اليوم العاشر فتستخدم التحكم العنيف.

٣) الانتقال من العصرين القديم والوسيط (زمن الشاهنامة والمقامات) إلى العصر الحديث (زمن"النمور في اليوم العاشر") يرينا . بحسب النصوص . أنّ القمع والتجويع يزدادان عرياً وقسوة.

٤) الترويض، لا سيّما في "قصة ضحاك وإبليس" و"النمور في اليوم العاشر" له طابع مرحلي، لكنّ هذه المرحلية تختلف في النصين، فالنمر يُبعَد عن طبيعته الأصلية المتمثلة في العيش بالغابات وأكل اللحوم، بيد أن (ضحاك) يبتعد عن طبيعته الأولية الأصلية المتمثلة في كونه إنساناً يأكل من نبات الأرض حسب الأساطير الإيرانية.

٥) هناك تماهٍ بين المروَّض والسلطة المروِّضة في "قصة ضحاك وإبليس "وقصة" النمور في اليوم العاشر"، لكنّ المقامةُ المضيرية تختلف في هذه النقطة عن هذين النصّين.

٦) رسم ظاهرة الاستبداد واستحالة الحوار معها بارز في النصوص المدروسة.

**الكلمات الدالة:** الترويض السياسي، حكاية (ضحاك)، المقامة المضيرية، النمور في اليوم العاشر، (الفردوسي)، (بديع الزمان الهمذاني)، (زكريا تامر).

* قسم اللغة العربية، جامعة طهران، إيران.

** جامعة آل البيت، الأردن.

حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة. الكرك، الأردن.

# Political Tame in Persian and Arabic literature: A Comparative Study of "The Tale of Dahhak and The Devil" by Al-Ferdowsi and "Madirah Maqama" by Al-Hamathāni and "Tigers on the Tenth Day" by Zakaria Tamer

**Dr. Y.A. Malayeri**

**Dr. Kubra Jabbarli**

## Abstract

This comparative study sheds light on the political tame in three texts of Persian and Arabic literature: "The Tale of Dahhak and the Devil" by Al-Ferdowsi, "MadirahMaqama" by Badi' Al-Zamān Al-Hamathāni and "Tigers on the Tenth Day" by Zakaria Tamer. This essay adopts a political psychological approach to study the political tame in texts, as well as it uses achievements of both American and Russian schools of comparative literature to focus on common and uncommon points of the studied texts in their dealing with political taming. The most important findings of this paper are:

1. The politics separate from its humanistic theme when adopting repressing and taming.
2. The totalitarian power in the texts uses deceit, temptation, feeding, repressing and starving, in order to tame citizens, but it uses soft controlling in "The Tale of Dahhak and the Devil", however it uses hard controlling in case of "Madirah Maqama" and "Tigers on the Tenth Day".
3. Moving from Ancient and Middle Ages towards Contemporary Age shows us that repressing and starving are increasing in process of political taming in the texts.
4. The tame process grows gradually, particularly in the case of "The Tale of Dahhak and the Devil" and "Tigers on the Tenth Day". But tame of Dahhak defers from the tiger's tame so Dahhak is separated from his nature by eating the meat but the tiger by eating the grass.
5. It is obvious that subjects of taming are identifying with tamer power in "The Tale of Dahhak and the Devil" and "Tigers on the Tenth Day". But "Madirah Maqama" defers from the other texts in this point.
6. Drawing the despotism and impossibility of dialogue with it is clear in the studied texts.

**Keywords**: Political taming, The Tale of Dahhak, Madirah Maqama, Tigers on the Tenth Day, Al-Ferdowsi, Badi' Al-Zamān al-Hamathāni, Zakaria Tamer.

**مقدمة البحث:**

عانى الإيرانيون والعرب من أزمةٍ تتجلّى بكيفية تحديد علاقاتهما عبر تاريخهما الحديث، فهم قريبون بعيدون، قريبون من جهة المشكلات والأزمات التي تواجههم، وبعيدون بقدر مسافة جهلٍ تفصل بينهم تتعلّق بما جرى للإيرانيين والعرب عبر العصور لا سيّما منذ احتكاك الشرق بالحضارة الغربية في القرن التاسع عشر وما نتج عن ذلك مما سمّي بالثورة الدستورية في إيران وعصر النهضة في المنطقة العربية، إذ هبّت طائفة واعية في المجتمعين للتخلّص من كابوس التخلّف والانحطاط والاستبداد الذي أناخ بكلكله على المجتمعين طوال العصرين العثماني والقاجاري. ويعرف المثقّف المسار التاريخي الحضاري المشترك الذي اجتازه الإيراني والعربي ليصنعا ما سمّي في تاريخ الحضارة بالحضارة الإسلامية، كذلك يعرف التحديات والعقبات التي يواجهها المجتمعان الإيراني والعربي في العصر الحديث على حدّ سواء، لكنّ الوضع مختلف بالنسبة إلى غيرهم ممن يعيشون في المجتمعين . ولا سيّما العامة البسطاء الغارقين في الحياة اليومية بأثقالها كلّها . وهم السواد الأعظم يستغلّهم عادةً دعاة التشرذم والتخندق من الطائفيين والشوفينين والمتعصبين، وهذا ما لمسناه شخصيّاً إذ بعث لنا قريب ساذج برسالة قصيرة جاء فيها :"نحن والعرب خلقنا لنكون أعداء، فهم أطلقوا علينا إسم"پارس" (أي نباح الكلب) ونحن سمّيناهم "تازي" (أي كلب الصيد)". ونرى في هذا الخطاب المغالط المشحون بالكراهية الجاهلة، أو المتجاهلة، لأبسط المعلومات عن مدلول الاسمين في اللغة الفارسية مدى "الاستكلاب" و"التكالب" الذي يريده أصحاب هذا الخطاب ونظائره للعرب والفرس، وهم إخوةٌ في الدين والمصير، جيرانٌ في الجغرافيا والتاريخ والحضارة والثقافة، كما أنَهم "أشقّاء أسطوريون" كما تعبّر عنه الأسطورة الإيرانية حين تقول "إنّ الزوج (تاژ) Tajh و (تاژك) Tajhak سكنا في الجزيرة العربية فأطلق الإيرانيون اسم تازي على العرب"[١] و(تاز) و(تازك) من سلالة (مشي) و(مشيانة)، وهما الزوج الأول حسب الأساطير الإيرانية.[٢] والسرّ في استخدام مفردة "تازي" (أي العربي" وجمعها "تازيان" (أي العرب) في النصوص الإيرانية القديمة علامة الإصرار على القرابة والروح الإنسانية المشتركة بين الفرس والعرب. فضلاً عن ذلك فإنّ بعض القواميس الفارسية ترى المفردة نسبة إلى قبيلة طيء العربية[٣] مع تبديل لحرف الطاء إلى التاء، فالتازي نسبة إلى (طيء)، (أو تيء حسب لفظه الإيراني

(١) ـكارنوى، ا. جى: اساطير ايرانى، ترجمه: احمد طباطبايى، بى چ، تبريز: كتابفروشى اپيكور، ١٣٤١ ه ـ ش، ص ٥٧.

(٢) كزازى، ميرجلال الدين: فرهنگ پارسى، چ٢، تهران: معين، ١٣٩٣هـ.ش، ص ٥٨٢.

(٣) خلف تبريزي، محمد حسين، برهان قاطع، باهتمام دكتر محمد معين، چ١، تهران: كتابفروشي ابن سينا، چ٢، ١٣٤٢ هـ. ش، ج١، ص ٤٥٨، پانوشت١١.

الذي يحوّل الثاء والصاد سيناً، والطاء تاء، والعين همزة، والقاف غيناً والضاد والظاء زاء والحاء هاء[١]، كما يقال الرازي نسبة إلى مدينة (ري) أو المروزي نسبة إلى مدينة (مرو). وما يمنح موقفنا مزيداً من القوة أن بعض الباحثين يرجعون أصل كلمة تاجيك (أو الطاجيك بالعربية) إلى كلمةTazik[٢] وهم قوم من الإيرانيين يسكنون مناطق واسعة من آسياالوسطى، لا سيّما (طاجيكستان) ومناطق من (أزبكستان) و (أفغانستان).

وجاءت هذه الدراسة المقارنة استمراراً للجهود المبذولة في سبيل تحقيق الحوار والتفاهم بين المجتمعين الإيراني والعربي، انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ "التعارف" الناتج عن الدراسات الأدبية، بخاصة عن النصوص السردية "بوصفها أوثق صور الفنّ ارتباطاً بالواقع"[٣] خير طريق للحوار المنبني على التعددية واحترام الآخر لترسيخ دعائم التعايش السلمي في منطقة تعاني من التشرذم بفعل غلبة خطاب الاقتتال والانغلاق والتشدد على خطاب الحوار والانفتاح والتعايش في السنوات الأخيرة.

وحاولت هذه الدراسة المقارنة تسليط الضوء على ثلاثة نصوص سردية يتجلى فيها الترويضُ السياسي للإنسان "وهو ما يجري من تشكيل لسلوك الناس في نظم الاستبداد والطغيان بحيث تخضع لتوقعات السلطة، وتستجيب تبعاً لرغباتها، وتتوجه نحو أهدافها المرسومة"[٤]، والنصوص هي "حكاية ضحاك وإبليس"[٥]من الشاهنامة للأديب الإيراني (الفردوسي)[٦] و"المقامة المضيرية" لـ(بديع الزمان

(١) فرشيدورد، خسرو: دستور مفصل امروز، چ٣، تهران: سخن، ١٣٨٨هـ.ش، ص ٥٩٢.

(٢) راجع موقع موسوعة إيرانيكا:
http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-i-the-ethnonym-origins-and-application

(٣) روبير، مارت: رواية الأصول وأصول الرواية، ترجمة: وجيه أسعد، مراجعة: أنطوان مقدسي، د.ط، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٧م، ص ٦٤.

(٤) حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص ٨٨.

(٥) أطلقنا عنوان "قصة الضحاك وإبليس" على فصلي " قصة ضحاك مع أبيه" و"إبليس طباخاً" من حكاية "جمشيد" في الشاهنامة، والفصلان يحتويان على ما يجري بين ضحاك وإبليس وترويض الثاني للأول، وجاء إطلاق عنوان واحد على الفصلين للإيجاز.

(٦) أبو القاسم فردوسي (٤١٠-٣٢٩ أو ٤١٦ هـ/ ٩٤٠ -١٠١٩ أو١٠٢٥) أحد أكبر شعراء الفرس والشرق، خالق الشاهنامة ملحمة الإيرانيين الكبرى. للمزيد راجع: ذبيح الله صفا: تاريخ ادبيات ايران، ج١، صص ١١٦-١٢٦، محمد دهقاني، تاريخ و ادبياتايران: شاهنامهفردوسى، ص ١١-١٣٨، ويانريپكا و ديگران: تاريخادبياتايران از دوران باستان تا قاجاريه، صص ٢٢٢-٢٢٤، ومصادر أخرى كثيرة وكذلك: موقع موسوعة إيرانيك
https://www.iranicaonline.org/articles/ferdowsi-index

الهمذاني)[١] وقصة "النمور في اليوم العاشر" من مجموعة تحمل العنوان نفسه للقاصّ السوري (زكريا تامر)[٢]، والسبب في اختيار هذه النصوص، فضلاً عن كونها سرديّة تتحدث عن الترويض السياسي، راجع إلى تغطيتها وتمثيلها لثلاثة عصور متتالية في تاريخ المنطقة، وهي (١) العصر القديم المتمثّل في الشاهنامة إذا أخذنا بالحسبان زمن الأحداث المروية، (٢) العصر الوسيط المتمثّل في المقامات حسب زمن الأحداث والكتابة، وأيضاً الشاهنامة وفق زمن الكتابة (٣) العصر الحديث المتمثل في "النمور في اليوم العاشر". كذلك حرّض الباحث على اختيار النصين "حكاية ضحاك وإبليس" و"المقامة المضيرية" تعلقُهما بعلاقة حضارية بين الإيرانيين والعرب عبر التاريخ، فالأول من نماذج تمظهر علاقة الذات الإيرانية بالآخر العربي في الشاهنامة[٣]، والثاني نتاج مشترك للثقافتين الإيرانية والعربية تكويناً وتثقيفاً، وخير دليل على التعامل الثقافي الفريد بينهما.

وتعتمد هذه الدراسة في مجال المنهجية النقدية منهجاً نفسياً ـ سياسياً استخدمت فيه مصادر في علمي النفس والسياسة لتعريف المصطلحات الأساسية في البحث وتحليل النصوص المدروسة، دون أن تلتزم بنظرية من النظريات دون غيرها، أما فيما يتعلّق بكون الدراسة دراسة مقارنة فإنها تستفيد من المنهجين الأمريكي والسلافي للدرس الأدبي المقارن، وهما تركّزان على نقاط التشابه والاختلاف بين الأعمال الأدبية، كما وجّهتا اهتمامهما إلى النص الأدبي بعد أن أهمل في زحمة البحث عن الصلات التاريخية بين الآداب[٤]، فيعبّر (رينيه ويليك) أبرز منظّر للمدرسة الأميركية أو المدرسة النقدية للأدب المقارن عن منهجية هذه المدرسة بقوله: "أنا لم أكن بطبيعة الحال أسوق الحجج ضد شعب من الشعوب أو ضد مدرسة من الباحثين لها انتماء جغرافي محدد، بل كنت أسوق الحجج ضد منهج معين... التفسير العلي لا يؤدّي إلا إلى النكوص الذي لا ينتهي إلى الوراء. وما أدعو له ويدعو له كثيرون غيري هو إطراح المفاهيم الميكانيكية التي تستبعدها الحقائق، وهي المفاهيم التي ورثناها عن القرن التاسع عشر واحتضان النقد الصحيح. والنقد معناه الاحتفال بالقيم والصفات المميزة، معناه فهم

(١) بديع الزمان الهمذاني (٣٥٨- ٣٩٨هـ/ ٩٦٩-١٠٠٨م) مؤسس فنّ المقامة، صاحب مقامات الهمذاني الشهيرة، ولد في همذان (همدان) إحدى مدن إيران القديمة، ونشأ فيها فنسب إليها.

(٢) زكريا تامر من مواليد ١٩٣١ م في دمشق، قاص سوري شهير من أهم مجموعاته القصصية "صهيل الجواد الأبيض" (١٩٦٠)، "ربيع في الرماد"(١٩٦٣)، و"الرعد" (١٩٧٠)، و"دمشق الحرائق" (١٩٧٣)، و"النمور في اليوم العاشر"(١٩٧٨)، و"الحصرم"(٢٠٠٠).

(٣) درس الباحث الأول في مقال مستقل صورة الذات والآخر في حكايتي "جمشيد" و"ضحاك".

(٤) السيد، غسان: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع، ط١، دمشق: دار الرحاب، ٢٠٠١م، ص ٣١.

النصوص التي يضم تاريخيتها..."[١] ونرى نقده لنهج المدرسة الفرنسية المركّزة على علاقات التأثير والتأثر، كما نرى تركيزه على العلاقة الوطيدة بين النقد الأدبي والأدب المقارن.وفي هاتين النقطتين تلتقي المدرسة الأميركية بالمدرسة السلافية أو الروسية أو المادية الجدلية الدائرة في فلك النقد الماركسي. ويعبّر عن هذا الموقف أحد أبرز منظّريها (فيكتور جيرمونسكي)، إذ يؤكّد على أهمية التشابهات والاختلافات النمطية، خارج ضرورة المحاكاة أو التأثير الواعي، مشدداً في ذلك على الابتعاد عن تقاليد المدرسة الفرنسية، معلناً عن شبه تقارب مع طروحات رينيه وليك. [٢]

أما الدراسات السابقة فيمكن القول بأنّ هناك دراسات عدة مستقلة تناولت النصوص المدروسة، لا سيّما الشاهنامة ومقامات الهمذاني، بيد أن موضوع الترويض السياسي في الأدبين الفارسي والعربي، ولاسيمّا الأدب السردي لم يدرس بعد دراسة مستقلة، رغم كثرة الدراسات التي تتناول علاقة الأدب بالسياسة والإنسان بالسلطة. فضلاً عن ذلك فإن هذه الدراسة أول دراسة مقارنة بين "حكاية ضحاك" و"المقامة المضيرية" و"النمور في اليوم العاشر".

**سياسة التجويع وتجويع السياسة**

سيتناول البحثُ الشقّ الأولَ من العنوان (سياسة التجويع) في النصوص المدروسة، فلإيضاح الموقف فقط نشير هنا إلى إجماع شخصيات المقامة المضيرية في نهاية هذه المقامة في قولهم بصوت واحدٍ "قديماً جنت المضيرة على الأحرار وقدمت الأراذل على الأخيار"[٣]، مما يعطينا عبر استخدام الرمز نظرة بانورامية عن طابع الحكومات الاستبدادية التي تنتهج سبيل القمع لإخضاع الآخر وإسكاته، فـ"يشكّل التجويع والتحكم بإشباع الحاجة إلى الطعام وسيلة أساسية للتعذيب وكسر المقاومة. ومن المعروف في السجن كما في الحياة عموماً أن التجويع هو وسيلة فعالة للتركيع... ومع الجوع الشديد قد ينكص الرجال والأبطال إلى أطفال. وليس بمستبعد أن يلقى إليهم بعض الفتات كي يتقاتلون من أجل تخاطفها، تحت أنظار الحراس الساخرين والذين يكيلون لهم الشتائم والتعابير التحقيرية."[٤]

(١) ويليك، رينيه: مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع١١٠، فبراير ١٩٨٧م، ص ٢٧٤. (نسخة pdf)

(٢) علوش، سعيد: مدارس الأدب المقارن، ط١، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧م، ص ١٢٨.

(٣) الهمذاني، بديع الزمان: المقامات، قدّم لها وشرح غوامضها الإمام العلامة الشيخ محمد عبده، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ص ١٣٦.

(٤) حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص ١٤٢.

أما "تجويع السياسة" فيحتاج إلى شرح قد يزيل الغموض عنه. إن السياسة في معنييها العام والخاص عبارة عن إدارة كلّ شأن، لا سيّما الشؤون المتعلقة بـ "الحكومة والإدارة وتحديد صيغ النشاط الحكومي وأهدافه وكيفياته"[١]، والسياسة بهذا المفهوم إيجابية وإنسانية، لا سيّما حين تتطبع بطابع العقلانية والإنسانية، العقلانية في مفهومها الشاهنامي (المنسوب إلى الشاهنامة للفردوسي) إذ "تُعين العقلانيةُ (الإنسان) في الدارين"[٢]، والإنسانية كما يراها (سعدي الشيرازي) حين يقول في إحدى قصائده ما مضمونه"جسدُ الإنسان شريفٌ نتيجة الروح الإنسانية التي تكمن فيه، فليس اللباس الأنيق علامة الإنسان، ولو أنّ الإنسان ليس سوى العين والفم والأذن والأنف، فما الفرق إذن بينه وبين رسم على الجدار."[٣]

وحين تنفصل السياسة عن مسارها الطبيعي العقلاني الإنساني فتصطبغ بلون الترويض والقمع وقتل الإنسان،كما سنرى في "حكاية ضحاك وإبليس" من الشاهنامة، حيث يقتل (ضحاك) أباه ليأخذ مكانه في السلطة، كما في "المقامة المضيرية"، لا سيّما حين نجد فيها ما يرمز إلى التماهي بين صاحب المضيرة وبعض الحكام في تاريخ المنطقة، وكذلك حين ننتقل إلى قصّة "النمور في اليوم العاشر" ، فنرى تماهياً بين المروّض مع الحاكم الذي يرمز إليه المروّض في النص، فنرى السياسة القمعية الترويضية "تتقدّم" عبر العصور من ترويض الإنسان الآكل للنبات من خلال تعويده على أكل اللحوم، إلى مسخ النمور (رمز المواطنين) الآكلين للحوم وجعلهم آكلي الحشائش، وهم صاغرون. كلّ ذلك نتيجة عملية نسمّيها تجويع السياسة ونقصد به النهم الذي يسيطر على الإنسان ليطلب السلطة مهما كان الثمن الذي يدفع من إنسانيته، وهنا تتفرّغ السياسة من مضمونها الإنساني وتتحوّل إلى وحش يلتهم الإنسان كما يلتهم ثعبانا ضحاك أدمغة الشباب، بعد أن روّضه (إبليس)، كما سنرى في الشاهنامة. وهكذا تغادر السياسة من آليات "لإدارة شأن من الشؤون وإصلاحه"[٤] إلى غاية تصطبغ بصبغة الاستبداد لتصطاد المعتقد والفكر الإنسانيين كما يقول المفكّر الإيراني (محمد خاتمي) في كتابه "الدين والفكر في فخّ الاستبداد"[٥]، لتبرّر الغاية الوسيلة ويضحّي الإنسان الباحث عن السلطة

(١) آشورى، داريوش: دانشنامه سياسى، چ٢، تهران: مروارید، ١٣٧٠هـ. ش، ص ٢١٢.

(٢) فردوسى، أبو القاسم: شاهنامه، چ٥، تهران: شركت سهامى كتابهاى جيبى، ١٣٧٦هـ . ش، ج١، ص٤.

(٣) سعدي، مصلح الدين: كليات سعدى، به تصحيح محمد على فروغى، چ١، تهران: هرمس، ١٣٨٥هـ.ش، ص٦١٨.

(٤) آشورى، داريوش: دانشنامه سياسى، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٥) خاتمى، سيد محمد: آيين واندیشه در دام خودكامگى: سيرى در انديشه سياسى مسلمانان در فراز وفرود تمدن إسلامى، چ٤، تهران: طرح نو، ١٣٨٠هـ.ش.

بكلّ القيم الإنسانية للحصول على السلطة وحفظها، لتمسي السياسة تلتهم الإنسان بعد أن تحطّمه، كما فعلت "السجون الشرقية" بـ (رجب إسماعيل) في رواية "شرق المتوسط" لـ(عبد الرحمن منيف) بعد أن فشلت في ترويضه.

**الترويض السياسي بين التحريض والتجويع:**

بعد كثرة بحثنا في المصادر المختلفة، ولا سيّما في تلك المتعلقة بالدراسات النفسية والسياسية، لم نجد تعريفاً يجمع بين ترويض الحيوان والإنسان، يشبه التعريف الآتي الذي قدّمه الدكتور (مصطفى حجازي) في كتابه الفريد "الإنسان المهدور"، لذلك نقلناه نقلاً حرفياً ليصبح منطلقنا للحديث عن عملية ترويض الإنسان في النصوص المدروسة:

"الترويض، كما هو معروف في تدريب الحيوان، هو تشكيل سلوكه الغريزي بحيث يؤدي الحركات والتصرّفات والمهام المطلوبة منه، ويصل الأمر حد استئناس بعض الحيوانات البرية من خلال الترويض الذي يتوسل تقنيات تعلّمٍ معروفة. وما يجري من تشكيل لسلوك الناس في نظم الاستبداد والطغيان بحيث تخضع لتوقعات السلطة، وتستجيب تبعاً لرغباتها، وتتوجه نحو أهدافها المرسومة هو نوع من الترويض للإنسان يخضع للمبادئ والتقنيات نفسها، مع الفارق في المستوى بالطبع. فترويض الحيوان يتوقف عند سلوكه الحركي لأداء مهام ووظائف مطلوبة، أما ترويض الإنسان في هذه الحالة فيتجاوز السلوك الظاهري/ الحركي وصولاً إلى تشكيل الإدراك والأفكار والقناعات والعواطف، بحيث يمثل امتلاك الإنسان من الداخل، وعلى مستوى الوعي الذاتي والخبرة المعيشة أعلى مراحل التحكم".[١]

حين نسلّط الضوء على تلك الفقرة من الشاهنامة التي ترسم علاقة (إبليس) بالأمير العربيّ الشابّ (ضحاك) ومحاولة خداعه، نرى (إبليس) يستخدم سياسة التحريض لترويض (ضحاك)، فيحرّضه أوّلاً على قتل أبيه الصالح (مرداس) ملك "بادية الفرسان الرماة للرماح"[٢]. والمقصود بها الجزيرة العربية[٣]. ليحتلّ مكانه، ثمّ يرغّبه، بعد أن يظهر له في زي الطباخ، في أكل اللحوم لـ "يربّيه مثل الأسد جريئاً" لا ينكفئ عن اقتراف أي شيء، بعد أن كان طعامُه مثل سائر أبناء البشر نباتاً، لأنهم "لم يكونوا ليأكلوا إلا مما تنبته الأرض"[٤]، وينخدع (ضحاك)، الذي قد أمسى ملك العرب، لـ(إبليس) بعد أن يأكل الطعام الإبليسي في مراحل سنتحدث عنها لاحقاً، فيستجيب له حين يطلب منه السماح بتقبيل منكبيه،

(١) مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص ٨٨.
(٢) فردوسى، أبو القاسم: شاهنامه، ج١، مصدر سابق، ص٢٧.
(٣) كزازى، ميرجلال الدين: نامه باستان، مصدر سابق، ص ٣٢٢.
(٤) فردوسى، أبو القاسم: شاهنامه، ج١، مصدر سابق، ص٣١.

فينبت ثعبانان سوداوان من موضع التقبيل، ويعاد النبتَ لهما كلما قطعهما الملكُ (ضحاك)، فيأتي (إبليس) متنكّراً في زي طبيب هذه المرّة، بعد أن ييأس الأطباء من علاجه، ليصف وصفته الشيطانية القاضية بـ "أن لا تطعمهما إلا أدمغة الناس" وذلك بهدف "اجتثاث الإنسان من العالم"[١] . حسب تعبير السارد. لتترسّخ ملامحُ طاغيةٍ يحكم العالم ألف سنة يذلّ خلالها الفنُّ فيعزّ السحر، ويختفي الصدق، فيتجلى الأذى[٢]. نرى في كل ذلك أنّ (إبليس) لا يلجأ في ترويض (ضحاك) إلّا إلى الاحتيال والتحريض والشبع، يشبعه بأكل اللحوم ويشبع ثعبانيه بأدمغة الناس، لا سيّما الشباب منهم.

حين ننتقل إلى المقامة المضيرية، نرى أنّ سياسة التحريض والشبع في القصة السابقة تعطي مكانها لسياسة التجويع والقمع، فيضيع (أبو الفتح الإسكندري) وقته وحريّته، ولا سيّما حرية التعبير، وهي أهمّ مكوّن في بناء شخصية (الإسكندري) وهويّته، فهو "رَجُلُ الْفَصَاحَةِ يَدْعُوهَا فَتُجِيبُهُ، وَالْبَلَاغَةِ يَأْمُرُهَا فَتُطِيعُهُ"[٣]، كما يصفه (عيسى بن هشام) في مستهلّ المقامة، دون أن ينال شيئاً من الطعام يسدّ به جوعه، مقابل ما ضيّعه من وقته وأعصابه وحريّته، وهو يستمع إلى صاحب المضيرة، التاجر الذي يدعوه في بغداد إلى المضيرة، وهي دعوة نعدّها غريبةً، حين يسترجع (الإسكندري) ما حدث له مع التاجر واصفاً الدعوة بقوله: "ولزمني ملازمة الغريم، والكلب لأصحاب الرقيم إلى أن أجبته إليها"[٤]. المضيرة في هذه المقامة ليس طعاماً عادياً، كما يصفها (عيسى بن هشام)، يقول: "وحضرنا معه دعوة بعض التجار، فقدّمت إلينا مضيرة، تثني على الحضارة، وتترجرج في الغضارة، وتؤذن بالسلامة، وتشهد لمعاوية رحمه الله بالإمامة".[٥]

وفي شرحه للمقامات يعلّق الإمام العلامة (الشيخ محمد عبده) في الهامش على الجملة الأخيرة بقوله المشير إلى رمزية المضيرة: "ومعاوية ادّعى الخلافة بعد بيعة (علي بن أبي طالب) رضي الله عنه فلم يكن يشهد له بها في حياة علي إلا طلاب اللذائذ وبغاة الشهوات. فلو كانت هذه المضيرة من طعام معاوية لحملت آكليها على الشهادة له بالخلافة وإن كان صاحب البيعة الشرعية حيّاً". [٦]

(١) المصدر نفسه، ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٣) الهمذاني، بديع الزمان، المقامات، مصدر سابق، ص ١٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

كذلك "دعوة بعض التجار" وتقديمه المضيرة لم تأت جزافاً في القصتين "القصة التي تمثل الإطار العام والقصة التي تدخل في هذا الإطار"(١)،أي حكاية (عيسى بن هشام) مع (أبي الفتح الإسكندري)، وحكاية (الإسكندري) مع صاحب المضيرة، فالدعوة وتقديم المضيرة رمزان لأساليب الدعاية التي تمارسها السلطة السياسية المستبدّة لاستقطاب الناس وخداعهم، ليشهدوا لها بـ "الإمامة" بعد أن أيقنوا أنّ "السلامة والأمان" رهن لتلك الشهادة، أمّا صاحب المضيرة في المقامة . والغريب أنّه "تاجر" في كلتا الحكايتين . فرمز ومعادل موضوعي للحاكم المستبدّ الذي يتقن استخدامَ ما يمتلكه من الثروات المادية والمعنوية المتمثلة في النصّ في الطعام والسلامة، لجعل الناس يدورون في فلكه، دون أن ينالوا شيئاً مما يوعَدون به، فهو "تاجر في السياسة" يجعل الزبائن/ الرعية يدفعون الأثمان من أعمارهم وحرياتهم إزاء "البريق"، وهنا سرّ بقاء المضيرة غير مأكولة في الحكايتين، لأنّ التاجر الرامز إلى الحاكم حصل أساساً على سلطته السياسية والاقتصادية عبر الاستغلال والاحتيال، فذلك ما نراه بوضوح في طريقة "تحصيله لداره" حين يقول للإسكندري: "وسلني: كيف حصّلتَها؟ وكم من حيلة احتلتها حتى عقدتها؟"(٢)ثمّ يروي له قصته مع وريث جاره الثري (أبي سليمان)، "وله من المال ما لا يسعه الخزن"(٣)، وكيف يدرّجه بالمعاملات إلى بيعها له بثمن بخس: "ثمّ درّجته بالمعاملات إلى بيعها حتى حصّلت لي بجدّ صاعد وقوّة ساعد"(٤)، كما نرى ذلك حين يروي قصته مع المرأة التي تطرق بابه بالليل لتعرض له عقداً من اللؤلؤ فيأخذه منها "إخذة خلس" ويشتريه "بثمن بخس"، كما "اشترى" حصيره "وقت المصادرات وزمن الغارات"(٥)، وطسته من الشبه، "عام المجاعة".(٦)

اللافت أن "التاجر" صاحبَ المضيرة يرى احتياله واستغلاله لظروف المجتمع السيئة من أجل اغتصاب "المال". وهو ما يعترف به . جدَّه الصاعد و بختَه المساعد، وهذا مما لا يثير استغراباً، والنصّ يحكي قصة الحياة ولا سيّما الحياة السياسية والاقتصادية، في زمن لا يعطي الجهد والعمل البناء أكله، وهذا ما يعبّر عنه صاحب المضيرة بقوله: "وربّ ساعٍ لقاعد"(٧)، لأنّ "الزمن" أساساً انبنى ليس على النظام والقانون، بل على الغارات والمغامرات والمقامرات والمفاجآت، "والدهر حبلى ليس

(١) مالطي ـ دوجلاس، فدوى: بناء النص التراثي، د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ١٠٩.
(٢) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، مصدر سابق، ص ١٢٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

يُدرى ما يلد"[١]، وهذا ما يعبّر عنه الباحث الإيراني (علي رضا قلي)، وهو يعلّق على "حكاية ضحاك". وزمنُ كتابة المقامات والشاهنامة بعد منتصف القرن الرابع للهجرة بقوله: "إنّ النظام الطبقي الإيراني شهد انهياراً بعد الإسلام رغم الصمود الذي أبداه، فأصبح بإمكان كلّ عبدٍ ومملوك تركي تسنح له الفرصة أن يصبح ملكاً، فيبني من رؤوس الناس منارته المفضّلة... فيتمنّى (الفردوسي)، وهو يرى تربّع المتسكعين والسارقين والمماليك على العرش وما فعلوه بالناس، يتمنّى نظاماً لكلّ إنسان فيه موقعُه الملائم وللمجتمع فيه شيءٌ من الأمن"[٢]

إنّ (ضحاك) يبيع نفسه لـ (إبليس) دون أن يتعرض للقمع والتجويع، لأنّ (إبليس) امتلكه من الداخل، وعلى مستوى الوعي الذاتي والخبرة المعيشة[٣] لتصبح أداةً طيعةً في يده، لا يستطيع التخلّص منه أبداً، فهو،أي (إبليس)، في الحقيقة ما هو إلا رمز رغبات شريرة، مستهجنة، تتبع من دوافع مكبوحة، مكبوتة في الإنسان، بحسب تعبير (فرويد).[٤]، ومن هنا نكتشف سرّ عدم تعرض ضحاك للقمع والتجويع، كما تعرض (الإسكندري) في المقامة المضيرية، فـ (ضحاك) غير مستهدف أساساً من قوة خارج ذاته، بل سائر وراء نزعته الداخلية لامتلاك السلطة واحتلال موقع أبيه. أما (الإسكندري) الذي يصبح ضحية لسياسة صاحب المضيرة الترويضية، فيتعرض للتجويع وإضاعة الوقت وقمع حريته الشخصية المتمثلة في حرية الحركة والتعبير، فيحاول في النهاية تحرير نفسه من سلطة "التاجر" وقمعه، حين يستعيد المبادرة السردية التي كان قد سلّم زمامها ومعه زمامَ نفسها للتاجر، عندما لبّى دعوته الملحّة إلى المضيرة، لكنّ هذه المحاولة تبقى، كما سنرى، غير ناضجة، ولم نقل فاشلة، لأنّها تعطي أكلها أخيراً، بعد أن يحمّل (الإسكندري) عامين من السجن.

حين نعقد مقارنةً بين الترويض في العصرين القديم والوسيط من خلال النصين المدروسين "حكاية ضحاك وإبليس" "(نموذج العصر القديم) والمقامة المضيرية (نموذج العصر الوسيط) نكتشف، كما أسلفنا، أنّ سياسة التحريض والشبع تعطي مكانها لسياسة التجويع والقمع، أي إنّ القمع يحتلّ مكان الترغيب، أو أنّ التحكم الناعم وهو "الإخضاع الذي يحفظ مظهر الحرية"[٥] يكاد يعطي مكانه

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢) رضاقلي، علي: جامعه شناسيخودكامگى: تحليل جامعه شناختى ضحاک ماردوش، چ٧، تهران: نشر ني،١٣٧٧هـ. ش، ص٤٤.

(٣) حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٤) فرويد، زيغموند: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، بيروت: دار الطليعة،١٩٨٢م، ص٦.

(٥) سكينر، ب ـ ف: تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٢، أغسطس ١٩٨٠، ص٣٧. (نسخة pdf)

للتحكّم العنيف الذي يتمثل في "الربط بين العقاب الصارم والصاعق والمحتوم وأيّ سلوك أو فعل، أو ميل يمكن أن ينال من سلطة المستبد، أو يهدد استتبابها. ويحدث تعميم من سلطة المستبد إلى شخصه ذاته من ناحية، وإلى كل رجالاته الموكلين بالحفاظ على أمن سلطته من ناحية ثانية."(١)

حين ننتقل إلى العصر الحديث، زمن كتابة "النمور في اليوم العاشر" نرى أنّ القمع والتجويع اللذين مُورسا ضدّ الإنسان في المقامة المضيرية يزدادان عرياً وقسوة، كما نرى أنّ سياسة التحكم العنيف قد تمّ تطبيقها وترسيخها، فإذا كان تطبيقُ سياسة الإخضاع والترويض في حالتي ضحاك والإسكندري يحفظ مظهر الحرية، فإنّ النمرَ المنفيَ عن الغابات السجينَ في قفص، وهو رمز الإنسان/ المواطن الشرقي في قصة (زكريا تامر)، يتعرض للتجويع والإهانة لـ "يصبح وديعاً ولطيفاً ومطيعاً كطفل"(٢)، كما يقول المروّض، لينسى هويتَه الطبيعية الحيوانية الأصيلة المتمثلةَ في انتمائه إلى الغابات، كما جاء في بداية السرد: "رحلت الغابات بعيداً عن النمر السجين في قفص، ولكنه لم يستطع نسيانها"(٣). والهويةُ محور صراع يدور بين الشخصيتين الرئيستين في القصة، أي النمر السجين والمروِّض السجّان، يحاول الأوّل التمسّك بهويته، والثاني يحاول طمس هذه الهوية: "كان المروض يقول لتلاميذه: سيصبح بعد أيام نمراً من الورق."(٤)

وطمس الهوية هو غاية العملية الترويضية التي يطبّقها المروّض بنجاحٍ على النمر، مثلما نرى في نهاية القصة، إذ يبدأ يستسيغ طعمَ الحشائش عشيةَ اليوم العاشر، يومَ "صار النمر مواطناً والقفص مدينة"(٥). وينتهي إلى هذه النهاية البائسة المنسلخة عن هويته الأصلية بعد أن كان شرساً متعجرفاً، شديد الفخر بحريته وقوته وبطشه(٦)، يأكل اللحوم. و"من خلال التجويع، تفجّر لدى السجين حالة تبعية طفلية يطلق عليها اسم "التعلق الرضوخي". وهو تعلق يعاش على شكل انعدام القيمة الذاتية واستجداء القبول والرضى من الآخر، وهو ما تستهدفه آليات التعذيب. (٧)

(١) حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص٨٩.
(٢) تامر، زكريا: النمور في اليوم العاشر، ط٢، بيروت: دار الآداب، ١٩٨١م، ص ٥٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٧) حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص ١٤٣.

ومن نقطة التحوّل من آكل اللحوم إلى آكل الحشائش، نعود إلى "حكاية ضحاك وإبليس" لنقارن الأيام/ المراحل التي مرّت بها عمليةُ الترويض لدى الشخصيات الثلاث الخاضعة للترويض، في النصوص المدروسة، وهي: النمر و(ضحاك) و(الإسكندري).

**مرحليّة الترويض**

إنّ عمليّة الترويض في "النمور في اليوم العاشر" كما يتجلّى في العنوان عمليةٌ تمرّ بمراحل، هي الأيام العشرة التي يستغرقها زمن الخطاب/ الحكاية (narrative tense) الذي يسير خطيّاً موازياً لزمن القصّة/ الوقائع(story tense) في النصّ، فتبدأ هذه الأيام/ المراحل باليوم الأوّل الذي يحدّق فيه النمر السجين، "غاضباً" إلى الرجال الذين يتحلّقون حول قفصه رافضاً طلب الطعام منهم، لتنتهي باليوم العاشر الذي يصير فيه "مواطناً" مروراً بأيام ثمانية . هي اليوم الثاني إلى التاسع . ينصاع فيه النمرُ لعملية الترويض، فيعترف بدايةً (وفي اليوم الثاني) بالجوع ليسقط في "فخ لن ينجو منه"[١]ثمّ ينفّذ ما يأمره المروّض، إذ "يقف" حين يطلب منه المروّض الوقوف(في اليوم الثالث)، فيقلّد مواء القطط (في اليومين الرابع والخامس) ونهيق الحمار (في اليومين السادس والسابع)، ثم يأتي اليومُ الثامن ليكشف عن المغزى السياسي القابع وراء رمزيّة القصة، حيث يأمر المروّض النمر بأن يصفّق لخطبة يستهلّها بقوله:

"أيها المواطنون.. سبق لنا في مناسبات عديدة أن أوضحنا موقفنا من كل القضايا المصيرية،وهذا الموقف الحازم الصريح لن يتبدل مهما تآمرت القوى المعادية، وبالايمان سننتصر."[٢]وذلك عشيةَ تحوّل النمر إلى آكل للحشائش "يستسيغ طعمها رويداً رويداً"[٣] لينسلخ نهائياً في اليوم العاشر عن كيانه الحيواني، فيتحوّل إلى "مواطن" يريده المروّضون.

وبالانتقال إلى حكاية "ضحاك" من الشاهنامة، نرى في فصل "(إبليس) طباخاً" أنّ (إبليس) . وقد ظهر في زي الطباخ يستلم مفتاح مطبخ ملك العرب (ضحاك)، ليصبح طباخَه الخاص، ليُطعمه اللحوم والدماء "بغيةَ إخضاعه لأوامره"[٤]، ليصبح (ضحاك) أوّل من يبدأ بأكل اللحوم وشرب الدماء من أبناء البشر الذين "لم يكونوا ليأكلوا إلا من نبات الأرض"[٥]. ونعايش في هذا النصّ أيضاً مرحليةَ

(١) تامر، زكريا: النمور في اليوم العاشر، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٤) فردوسى، أبو القاسم: شاهنامه، ج١، مصدر سابق، ص٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص٣١.

الترويض كما عايشناها في قصة "النمور في اليوم العاشر" لكنّ المرحلية هذه تختلف عن تلك، اختلافَ الإنسان المتمثّل في (ضحاك) عن الحيوان المتمثل في النمر، فالثاني يُبعَد عن هويته الأصلية المتمثلة في العيش بالغابات وأكل اللحوم، بيد أن الأوّل يبتعد عن هويته الأولى الأصلية المتمثلة في كونه إنساناً يأكل من نبات الأرض.

وتتّجه مراحل الترويض الذي يخضع لها (ضحاك) اتجاهاً عكسيّاً لعملية ترويض النمر، غير أن غاية العملية تبقى ثابتة دوماً: طمس هوية الآخر بغية إخضاعه. ونرى أنّ (إبليس) يبدأ إبعاد (ضحاك) عن طبيعته النباتية بإطعامه البيضَ (في اليوم الأول) ولحمَ الحجل والتدرج (في اليوم الثاني) ولحمَ الطير والخروف (في اليوم الثالث)، لتنتهي العمليةُ الترويضية بإطعامه "لحمَ ظهر العجل" (في اليوم الرابع) لتصل العمليةُ إلى غايتها المنشودة حيث يقول (ضحاك) لـ (إبليس)/ الطباخ: "إذا لديك أمنية تتمنّى تحقّقها فاطلبها مني يا من هو على خلقٍ عظيمٍ."[١]. هنا نرى تماهياً بين (ضحاك) والخطة الإبليسية لترويضه، فنراه يقع بإرادته في البئر التي يحفرها له (إبليس)، وذلك حين يلّبي طلبه للسماح له في تقبيل منكبيه، فـ" تنبت حيتان سوداوان من منكبيه"[٢]، فيأتي (إبليس) هذه المرّة في زي طبيب حاذق، بعد أن كان قد اختفى إثر التقبيل، فيصف له ولثعبانيه "أدمغة الناس" بغية "إبادة الناس"[٣]لنرى كيف "أمست العادةُ أن يأخذ الطباخ كلّ ليلة شابّين . سواء من عامة الناس أو عليتهم . إلى قصر الملك، ليصنع منهما دواءه، ويُقتلان فيُستخرج مخّاهما طعاماً لتلك الحيّة."[٤]

وتشترك ""حكاية ضحاك وإبليس" " وقصة "النمور في اليوم العاشر" في هذه النقطة أي التماهي مع الخطة الترويضية، فنرى بالانتقال إلى النص التامري أنّ النمر يقول للمروّض في اليوم الرابع: "أنا جائع فاطلب مني أن أقف"، لكنّ المروّض الذي يرى أنّ النمر بدأ يحبّ أوامره، كما يقول لتلاميذه، يستغلّ الفرصة، فيطلب منه أن يقلّد مواء القطط.[٥]، وتختلف المقامةُ المضيرية في هذه النقطة، أي التماهي مع السلطة المروِّضة، عن النصّين السرديين السابقين.

(١) المصدر نفسه، ص٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٥.
(٥) تامر، زكريا: النمور في اليوم العاشر، مصدر سابق، ص٥٦.

ونرى في نص الهمذاني أنّ (أبا الفتح الإسكندري) يقع في فخّ صاحب المضيرة بقبوله الدعوة الموجّهة إليه، لكنّه حين يرى حريته ووقته وأعصابه مهدورة، والمضيرة بعيدة المنال، كما يرى صاحب المضيرة ماضياً في ثرثرته المقصودة، فلا يستطيع الاستمرارَ في الصمتِ واحتمالِ القمع لحريته، فيحتجّ على صاحب المضيرة بقوله: "هذا الشكل، فمتى الأكل"[١]، وهنا تبدأ محاولتُه لاستعادة حريته المسلوبة المقموعة، لا سيّما حريته في التعبير، ونراه يلوذ إلى حوار داخلي مع نفسه حين رأى استحالة الحوار مع التاجر الذي أجبره بأسلوبه الخاص في الكلام المدعوم بسلطة المضيرة على أن يلوذ بالصمت، فيقول: "فجاشت صدري، وقلتُ: قد بقي الخَبزُ وآلاته، والخُبزُ وصفاتُه، والحنطةُ... وبقي الحطب... وبقي الخبّازُ... والدقيقُ... وبقيت السُكُرَّجاتُ... وبقيت المضيرةُ كيف اشترى لحمها؟ ووُقّي شحمُها؟ ونُصبت قدرُها، وأُجِّجت نارُها، ودُقّت أبزارُها، حتى أجيدَ طبخُها وعُقد مرقُها؟ وهذا خطبٌ يَطمُّ، وأمرٌ لا يتمُّ، فقمتُ..."[٢] إذاً لا يتماهي الإسكندري مع الخطّة الترويضية فيحاول التخلّص من الفخّ المنصوب له، لكنّه يدفع ثمناً باهظاً لأنه سكت في السابق واستمع لكلام التاجر، فيتجلّى خطابُ التاجر في حوار (الإسكندري) الداخلي، فالمتلقّي للمقامة المضيرية يكتشف مدى تأثّر هذا الحوار الداخلي بخطاب التاجر السلطوي الذي لا يهدف سوى قمع الآخر وإسكاته، حتى حين يطرح سؤالاً: "وانظر إلى حذق النجار في صنعة هذا الباب، اتخذه من كم؟ قلْ: من أين أعلم، هو ساجٌ من قطعة واحدة..."[٣]ويتبيّن من هذا السؤال . وهو السؤال الرابع من أسئلة ثمانية في النصّ يطرحها التاجر. والأسئلة الأخرى أنّه لا يريد أن يسمع كلاماً لـ (أبي الفتح الإسكندري). هنا تتجلّى أهمية عدم الصمت أمام القمع الترويضي الذي تمارسه السلطة المستبدة المتمثلة في التاجر صاحبِ المضيرة، كما تتجلّى استحالة الحوار مع هذه السلطة في ظروف القمع، حيث لا تعترف السلطة القامعة بإنسانية الإنسان محرّماً إياه من أبسط الحريات مثل حرية التفكير في قبول الدعوة إلى المضيرة أم رفضها، وحرية الردّ على أتفه الأسئلة الموجّهة إليه وحرية الحركة، ناهيك بحريّة التعبير والنقد. وفي هذه النقطة تقترب المقامة المضيرية من "حكاية ضحاك وإبليس" وقصة "النمور في اليوم العاشر".

(١) الهمذاني، بديع الزمان: المقامات، مصدر سابق، ص ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

**١) السلطة المستبدة واستحالة الحوار معها**

يستهلّ (هوبز) فصل "السلطة الأبوية والسلطة المستبدة" من رائعته "اللفياتان" بقوله: "الدولة بموجب واقعة الاكتساب، هي الدولة التي تُكتسَب فيها السلطة المطلقة بواسطة القوّة، و تُكتسب بالقوة عندما يعمد الأشخاص، بصفة فردية أو جماعية بغالبية الأصوات، خوفاً من الموت أو من السجن، إلى إجازة كل أفعال هذا الرجل أو تلك المجموعة، فيضعون حياتهم وحريتهم تحت سلطتهم."[١]كما يقول (الكواكبي): إنّ الاستبداد هو "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة"[٢]ويرى (خاتمي) في كتابه "الدين والفكر في فخ الاستبداد" أنّ "جميع الحكومات في العالم الإسلامي، منذ العصر الأموي إلى عصر احتكاك الشرق بثقافة الغرب وحضارته وسياسته، حكومات مستبدة نابعة من القوة والقهر"[٣].

وحين ننتقل إلى النصوص المدروسة فنرى الاستبداد سمةً بارزة فيها، تتمثّل هذه الظاهرة في "حكاية ضحاك وإبليس" من الشاهنامة في (إبليس) و(ضحاك)، و(إبليس) رمز السلطة المستبدة الغيبية النابعة بالأساس من الدوافع المكبوتة في الإنسان، على حدّ تعبير (فرويد)[٤]، كما أنّه نتاج العقلية التي "تظن الآلهة كائنات متافيزيقية موجودة في معزل عن العالم"، مع أنها أي الآلهة المتعددة "تشخيصات للقوى النفسية"[٥] كما يقول (يونغ)، فـ(إبليس)، في ظلّ هذه القراءة، هو ضحاك نفسه تُسوّل له نفسُه الأمارة بالسوء قتلَ أبيه الصالح، أما في المقامة المضيرية، فإنّ الاستبداد يتمثّل في شخصية التاجر، صاحب المضيرة، إذ يقترب من نموذج السلطة المستبدة التي تتحكم بالحاجات الكبرى للإنسان مثلما هي معروفة في هرم (ماسلو) للحاجات الإنسانية Maslow's hierarchy of needs، وفي المقام الأول الحاجات الأساسية للعيش Physiological needs، فتضع الناس أمام الخيار بين النموذجين: خضوع وتبعية لقاء الإغداق، أو حرمان ونيل من إنسانية الإنسان وكرامته وصولاً إلى تهديد وجوده ووجود ذويه الحيوي في حالة المعارضة والتمرد.[٦]وترمز المضيرة إلى الحاجات الإنسانية في النص، كما نرى ذلك أيضاً في قصة النمور في اليوم العاشر، حيث يمثّل

(١) هوبز، توماس: اللوفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، ط١، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١م، ص ٢٠٥.
(٢) الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط٣، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٦م، ص ٣٧.
(٣) خاتمی: آیین واندیشه در دام خودکامگی، مرجع سابق، ص ٦٣.
(٤) فرويد: إبليس في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص ٦.
(٥) يونغ، كارل غوستاف: النازية في ضوء علم النفس، ترجمة: نهاد خياطة، ط١، بيروت: مجد، ١٩٩٢م، ص١٨.
(٦) حجازي: الإنسان المهدور، مرجع سابق، ص ٩٦-٩٧.

المروّض وتلاميذه السلطة القامعة في حين أنّ النمر/ النمور يرمز إلى المقموعين الجائعين: المواطنين، فنرى في النصّ الأخير على وجه التحديد تجسيداً لمقولة (إنغهارت) حين "ينظر إلى الشروط الاقتصادية على أنها السبب الأكثر أهمية بمفرده للنزعة الاستبدادية.[١]" وهذا ما نستشفّه بوضوح منذ مستهلّ القصة حين يقول المروّض لتلاميذه المتحلّقين حول قفص النمر الغاضب:

"إذا أردتم حقاً أن تتعلموا مهنتي، مهنة الترويض، عليكم ألا تنسوا في أي لحظة أن معدة خصمكم هدفكم الأول، وسترون أنها مهنة صعبة وسهلة في آن واحد. انظروا الآن إلى هذا النمر. إنّه نمر شرس متعجرف، شديد الفخر بحريته وقوته وبطشه، ولكنه سيتغير، ويصبح وديعاً ولطيفاً ومطيعاً كطفل صغير، فراقبوا ما سيجري بين من يملك الطعام وبين من لا يملكه، وتعلموا." [٢]

إذاً نحن أمام ما يرمز إلى السلطة الاستبدادية التي لا يعنيها إلا قمع الآخر وترويضه وجعله تابعاً لها يدور في فلكها، ومن الطبيعي أن تجهض هذه السلطةُ أية محاولة للحوار الذي هو عبارة عن عملية تعددية أو ثنائيّة يفترض فيها على الأقل حضور الطرفين يستبطن فيها المتحاورون"مفهوم الغيريّة وما تفترضه من اختلاف وصراع وترابط بين حرية الذات وحرية الآخر"[٣]، ناهيك بأنّ هذه السلطة المستبدّة تسدّ الطريق في وجه أية عملية حوارية بانغلاقها وأحاديتها وشموليّتها، فنقيض الحوار "أن يصدر المتحاورون عن مفهوم مطلق للحقيقة يزعمون امتلاكه، وعن وثوقية منغلقة تلغي الرأي الآخر."[٤]ويتجلى هذا الموقف الانغلاقي الأحادي الشمولي وعبثية الحوار مع صاحب هذا الموقف في حكاية ضحاك حين يحذّره (إبليس) من مغبة نكث اليمين التي أدّاها بقوله: "إذا تجاوزتَ هذا الكلام ونكثت اليمين التي حلفتَها أمامي سيقع على عاتقك اليمينُ والقيد، فتبقى ذليلاً، فيظلّ أبوك عزيزاً". وكان قد كبر عند ضحاك قتْل أبيه، فطلب من (إبليس) أن يجد له طريقاً بديلاً للوصول إلى الحكم.[٥]

أما في المقامة المضيرية فيتجلى هذا الموقف في قمع صاحب المضيرة لحريات الإسكندري لا سيّما في مجال الانتخاب والحركة والتعبير والنقد، فيظهر قمع الحريتين الأولى والثانية حين يصف (الإسكندري) طريقة توجيه الدعوة إليه من صاحب المضيرة: "دعاني بعض التجار إلى مضيرة وأنا

(١) مجموعة من الباحثين: علم النفس السياسي، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط١، دمشق: دار التكوين، ٢٠١٢م، ص١٨٤.

(٢) تامر: النمور في اليوم العاشر، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣) برادة، محمد: "الحوار بين تيارات الثقافة العربية المعاصرة"، النص الجديد، ع٨، ديسمبر ١٩٩٨م، ص ١٢٢

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٥) فردوسى: شاهنامه، ج١، مصدر سابق، ص ٢٩ـ٣٠.

ببغداد ولزمني ملازمة الغريم، والكلب لأصحاب الرقيم إلى أن أجبته إليها"[١]. هذا القمع هو الذي يجعل الإسكندري يتوجس من الدعوة فلا يستجيب لها مباشرة[٢]، في حين أنّ قمع صاحب المضيرة لحريتي التعبير والنقد يتجلى في "الثرثرة التي تبدو استبداداً" على امتداد فضاء النص، كما أنّ الإيقاع البطيء للوقفات الوصفية و"تفاهة حديث التاجر مما يبرهن المأزق الذي وقع فيه (الإسكندري) رجل الفصاحة"[٣]. الأدهى لـ (لإسكندري) وأدعى للسخرية والمفارقة أنّ فصاحة التاجر وبلاغته هما اللتان كانتا الوسيلة في قمع (الإسكندري) وخيبته في التحرّر من قبضته وزجّه في السجن بدل حصوله على المضيرة، "وحشرتُ إلى الحبس، وأقمت عامين في ذلك النحس"[٤] وذلك حين يرمي الصبيانَ بالحجارة، وكانوا قد بدأوا مثل التاجر يصيحون "المضيرة"، ظانّين أنها لقب له، فتصطدم الحجارة بعمامة رجل فتغوص في رأسه. وجاء السجن نتيجة لمسعى (الإسكندري) للهروب والتخلّص من المضيرة وصاحبها بعد "حوار مقتضب" ثانٍ من الحوارين القصيرين الوحيدين اللذين يجريان بين التاجر و(الإسكندري). هنا يتكشف لنا مدلول موقف (الإسكندري) من المضيرة، إذ "يلعنها وصاحبَها، ويمقتها وآكلها، ويثلبها وطابخها" في بداية النصّ، كما ينذر أن لا يأكلها ما عاش في نهاية النص، كما تتكشف استحالة الحوار مع السلطة المستبدّة المتمثلة في صاحب المضيرة، في نص يندرج ضمن جنس سردي "حواري" قيل في تعريفه" نوع من القصص القصيرة تحفل بالحركات التمثيلية، وفيها يدور الحوار بين شخصين سُمّي أحدهما عيسى بن هشام والآخر (أبو الفتح الإسكندري)"[٥] هنا تتبع فرادة "المقامة المضيرية" بين مقامات (الهمذاني) الأخرى، إذ تتحوّل شخصية (الإسكندري) بفعل المضيرة ومدلولها السياسي الواضح في النص من المناور المحتال إلى الضدّ، فـ "المقامات الأخرى في المجموعة قد جعلتنا نتعرف، ليس فقط على شخصية (أبي الفتح)، وإنّما على دور مميز يقوم به بالمناورة والاحتيال على الآخرين. وهذا الاختلاف الجذري في أداء الدور هو الذي يشكل أكثر الاختلافات أهمية بين "المقامة المضيرية" وسائر المقامات في المجموعة. فهذه المقامة هي مقامة ينعكس فيها الدور عما كنا نتوقعه من المقامات الأخرى، فالمناور أو المخادع يصبح هو الخاضع

(١) الهمذاني: المقامات، مصدر سابق، ص ١٢٤.
(٢) بكر، أيمن: السرد في مقامات الهمذاني، د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م، ص١٨٧.
(٣) المرجع نفسه، ص١٨٨.
(٤) الهمذاني: المقامات، مصدر سابق، ص ١٣٦.
(٥) ضيف، شوقي: الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط١٠، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ٢٤٦-٢٤٧.

لهذه العملية، أو بعبارة بنائية، دور البطل يتحول من الإيجابي إلى السلبي، من الفاعل إلى الضحية."[١]

نرى في قصة "النمور في اليوم العاشر" استحالة الحوار مع المستبدّ بعد الخضوع له والدوران في فلكه، وذلك حين يلبّي طلبَ المروّض، وهو يريد انتزاع الشرعية من النمر/ المواطن في خطوة ممنهجة لترويضه واستعباده، وجاء منح الشرعية هذه حين اعترف النمر بأنّه جائع حين خاطبه المروّض بقوله: "افعل ما أقول ولا تكن أحمق. اعترف بأنك جائع فتشبع فوراً."[٢] وكان النمر قد رفض طعام المروّض مقابل الاستعباد بقوله: "لن أكون عبداً لأحد"، "لا أريد طعامك"[٣] ردّاً على المروّض حين قال له: "أنت في الغابات نمر، أما وقد صرت في القفص، فأنت الآن مجرد عبد تمتثل للأوامر وتفعل ما أشاء."[٤] ويقع النمر باعترافه بالجوع في "فخ لن ينجو منه"، كما يقول المروّض، وتنطلق عملية ترويضية تدريجية تبدأ بالاعتراف بشرعية المستبدّ وترويضه وتنتهي بأكل الحشائش و"المواطنة".

وتلتقي قصة "النمور في اليوم العاشر" في استحالة الحوار في ظروف القمع مع "“حكاية ضحاك وإبليس” " والمقامة المضيرية، مع أنّ ثمّة اختلافاً في كيفية الوقوع في فخّ الاستبداد في هذه النصوص، ف(ضحاك) واقع في فخّ (إبليس) بدافع باطني هو نهم الانقضاض على السلطة بانتزاعها من أبيه، غير أنّ النمر وهو واقع في الأسر مسجون في القفص زجّ به في السجن بقوة بعد أن انتزع من موطنه الغابة، ويقع الإسكندري بين هذا وذاك، فهو يقع في فخ المضيرة بإصرار غريب من صاحب المضيرة، فليس انحدار (الإسكندري) نحو السقوط في هاوية الترويض بفعل الدافع النفسي الباطني كما أنّه ليس بفعل السجن الفيزيقي الخارجي.

**نتائج البحث**

(١) مالطي . دوجلاس: بناء النص التراثي، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) تامر: النمور في اليوم العاشر، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

يتضح في ضوء الدرس المقارن لظاهرة الترويض السياسي في النصوص المدروسة من الأدبين الفارسي والعربي أنّ السياسة تخلو من مضمونها الإنساني حين تنفصل عن مسارها الطبيعي العقلاني لإدارة شؤون المجتمع، حين تصطبغ بلون القمع والترويض. وتبيّن من خلال الدراسة أن السلطة المستبدّة المنتهجة للترويض تستخدم الاحتيال والتحريض والشبع والقمع والتجويع بغية تشكيل سلوك الناس أو المواطنين ليخضعوا لتوقعات السلطة، ويستجيبوا تبعاً لرغباتها، ويتوجهوا نحو أهدافها المرسومة. في "حكاية ضحاك وإبليس" لا يلجأ (إبليس) لترويض (ضحاك) إلا إلى الاحتيال والتحريض والشبع، لكنّ السلطة المتمثلة بالتاجر في المقامة المضيرية، تلوذ إلى سياسة التجويع والقمع، كما تنتهج السلطة المروّضة في "النمور في اليوم العاشر" السياسة نفسها، أي إنّ السلطة في "حكاية ضحاك وإبليس" تلوذ إلى التحكم الناعم الذي يحفظ مظهر الحرية. بيد أنّ السلطة في النصين العربيين تستخدم التحكم العنيف الذي يتمثل في الربط بين العقاب الصارم وأي سلوك أو فعل، أو ميل يمكن أن ينال من سلطة المستبد، أو يهدد استتبابها. وسرّ هذا الاختلاف أنّ (ضحاك)، خلافاً لـ (الإسكندري) والنمر المقاومين أمام الترويض، يبيع نفسه لـ(إبليس) دون أن يتعرض للقمع والتجويع، لأنّ (إبليس) امتلكه من الداخل، لتصبح أداةً طيعةً في يده.

والغريب أنّ الانتقال من العصرين القديم والوسيط (زمن الشاهنامة والمقامات) إلى العصر الحديث (زمن"النمور في اليوم العاشر") يرينا أنّ القمع والتجويع اللذين مُورسا ضدّ الإنسان، لا سيّما في المقامة المضيرية، تزدادان عرياً وقسوة، وأنّ سياسة التحكم العنيف تترسخ وتستتبّ، إذ نرى أنّ النمر يُسلخ عن بيئته المادية، ويزجّ به في القفص، ثمّ يخضع للترويض من خلال التجويع، وفي هذا يختلف هذا النص عن النصين السابقين، فسياسة الإخضاع والترويض في حالتي (ضحاك) و(الإسكندري) تحفظ مظهر الحرية لـ(ضحاك) و(الإسكندري).

ونعايش في النصوص الثلاثة المدروسة، لا سيّما في النصين "حكاية ضحاك وإبليس" و"النمور في اليوم العاشر" ما سميناه بمرحليةَ الترويض، لكنّ المرحلية هذه تختلف في النصين، اختلافَ الإنسان/ (ضحاك) عن الحيوان/ النمر، فالثاني يُبعَد عن هويته الأصلية المتمثلة في العيش بالغابات وأكل اللحوم، بيد أن الأوّل يبتعد عن هويته الأولى الأصلية المتمثلة في كونه إنساناً يأكل من نبات الأرض، حسب الأساطير الإيرانية، فتتجه مراحل الترويض التي يخضع لها (ضحاك) اتجاهاً عكسياً لعملية ترويض النمر، غير أن غاية العملية تبقى ثابتة دوماً، وهي طمس هوية الآخر بغية إخضاعه.

كما تشترك "حكاية ضحاك وإبليس" وقصة "النمور في اليوم العاشر" في التماهي مع السلطة وخطتها الترويضية، لكنّ المقامةُ المضيرية تختلف في هذه النقطة عن النصّين السرديين السابقين.

إذاً لا يتماهى (الإسكندري) مع الخطّة الترويضية فيحاول التخلّص من الفخّ المنصوب له، لكنّه يدفع ثمناً باهظاً لأنه سكت في السابق واستمع لكلام التاجر.

## المراجع


تامر، زكريا، النمور في اليوم العاشر، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٨١م.

فردوسى، ابوالقاسم، شاهنامه، ج١، تهران: شركت سهامى كتابهاى جيبى، چ٥، ١٣٧٦هـ . ش.

الهمذاني بديع الزمان، المقامات، قدّم لها وشرح غوامضها الإمام العلامة الشيخ محمد عبده، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٥م.

برادة، محمد:"الحوار بين تيارات الثقافة العربية المعاصرة"، النص الجديد، ع٨، ديسمبر ١٩٩٨م.

بكر، أيمن: السرد في مقامات الهمذاني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٨٨م.

حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

روبير، مارت: رواية الأصول وأصول الرواية، ترجمة: وجيه أسعد، مراجعة: أنطوان مقدسي، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، [د.ط]، ١٩٨٧م.

فرويد، زيغموند: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٢م.

سكينر، ب ـ ف: تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٢، أغسطس ١٩٨٠، ص٣٧. (نسخة pdf)

السيد، غسان: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع، دمشق: دار الرحاب، ط١، ٢٠٠١م.

ضيف، شوقي: المقامة، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د. ت.

ضيف، شوقي: الفن ومذاهبه في النثر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط١٠، د.ت.

علوش، سعيد: مدارس الأدب المقارن، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١: ١٩٨٧م.

الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت: دار النفائس، ط٣: ٢٠٠٦م.

مالطي ـ دوجلاس، فدوى: بناء النص التراثي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، ١٩٨٥م.

مجموعة من الباحثين: علم النفس السياسي، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار التكوين، ط١: ٢٠١٢م.

ويليك، رينيه: مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع١١٠، د.ط: فبراير ١٩٨٧م. (نسخة pdf)

هويز، توماس: اللوفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠١١م.

يونغ، كارل غوستاف: النازية في ضوء علم النفس، ترجمة: نهاد خياطة، بيروت: مجد، ط١، ١٩٩٢م.

آشوری، داریوش: دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، چ٢، ١٣٧٠هـ . ش.

خاتمی، سید محمد: آیین واندیشه در دام خودکامگی: سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تمدن اسلامی، تهران: طرح نو، چ۴، ١٣٨٠هـ.ش.

خلف تبريزي، محمد حسين، برهان قاطع، باهتمام دكتر محمد معين، تهران: كتابفروشي ابن سينا،ج١، الهامش الـ ١١، چ٢، ١٣۴٢ هـ. ش.

دهقاني، محمد: تاريخو ادبياتايران: شاهنامهفردوسی، ش ٨، تهران: نی، چ١، ١٣٩٥هـ.ش.

رضاقلی، علی: جامعه شناسیخودکامگی: تحلیل جامعه شناختی ضحاک ماردوش، تهران: نشر ني، چ٧، ١٣٧٧هـ.ش.

ریپکا، یانودیگران: تاریخ ادبیاتایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه: عیسیشهابی، تهران: علمی فرهنگی، چ٣، ١٣٨٦هـ.ش.

سعدی، مصلح الدین: کلیات سعدی، به تصحیح محمد علی فروغی، تهران: هرمس، چ١، ١٣٨٥هـ.ش.

صفا، ذبیح الله: تاریخ ادبیات إیران، ج١، تهران: ققنوس، چ٢٨، ١٣٩٠هـ. ش.

فرشیدورد، خسرو: دستور مفصل امروز، تهران: سخن، چ٣، ١٣٨٨هـ.ش.

کارنوی، ا. جی: اساطیر ایرانی، ترجمه: احمد طباطبایی، تبریز: کتابفروشی اپیکور، بی چ، ١٣۴١هـ . ش.

کزازی، میر جلال الدین: نامه باستان: ویرایش وگزارش شاهنامه فردوسی (جلد اول: از آغاز تا پادشاهی منوچهر)، تهران: سمت، چ۹، تابستان۱۳۹۳هـ.ش.

کزازی، میر جلال الدین: فرهنگ پارسی، تهران: معین، چ۲، ۱۳۹۳.

**Resources and References List**

Tamer, Z. Tigers in the Tenth Day. Beirut: Dar Al-Adab, edition 2, 1981.

Ferdowsi, Abu Al-Qasim. The Shahnameh. vol.1, Tehran: Sharikat Sihami Kitabhai Jibi, (5) 1376

Al-Hamadhani, Badi' Al-Zamman. The Maqamat, introduced and explained by Imam Sheikh Mohammad Abdo. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmeyah, edition 3, 2005

**References of the Study**

**Arabic References:**

Barada, M. Dialogue Between Different Arab Current Cultural Schools. Al-Nas Al-Jadid vol. (8), 1998.

Bakr, A. Narration in Al-Hamadhani Maqamat. Cairo: General Egyptian Commission for Books, 1988

Hijazi, M. Waste Human. Casablanca: Arab Cultural Center, edition 3, 2005.

Robert, M. Narrating the Original and the Origins of Narrations, translated by Wajeeh Asad and revised by Anton Maqdesi. Damascus: Arab Writers Union, 1987.

Freud, S. Satan in Psychology, translated by Georege Tarabeshi. Beirut: Dar Al-Talye'ah, edition 2

Skinner, B.F. The Technological Control of Social Behavior, translated by Abdel-Qader Yousef. Kuwait: The National Council for Culture and Arts, Alam Al-Ma'refah Series, vol. 32, p37, 1980

Al-Sayyed, G. Existential Freedom: Thought and Reality. Damascus: Dar Al-Rihab, edition 1, 2001.

Deif, S. Almaqama. Cairo: Dar Al-Ma'aref, edition 3

Deif, S. Art and its Schools in Arab Narration. Cairo: Dar Al-Ma'aref, edition 10

Aloosh, S. Comparative Literature Schools. Beirut and Casablanca: Arab Cultural Center, edition 1, 1987

Al-Kawakibi, A. Tyranny Natures and Demise Slavery. Beirut: Dar Al-Nafa'is, edition 3, 2006

Malti, D. F. Building Traditional Text. Cairo: General Egyptian Commission for Books, 1985

Anonymous researchers. Political Psychology, translated by Abdel-Kareem Nasif. Damascus: Dar Al-Takween, edition 1, 2012

Wellek, R. Concepts of Criticism, translated by Mohammad Asfour. Kuwait: the National Council for Culture and Arts, Alam Al-Ma'refah Series, vol. 110, 1987.

Hobbes, T. Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil, translated by Diana Harb and Bushra Sa'ab. Abu Dahabi: Abu Dahabi Commission for Culture and Tradition, edition 1, 2011

Jung C. G. Psychology and Religion, translated by Nihad Khaiatah. Beirut: Majd, edition 1, 1992.

**Persian Reference:**

Ashouri, Daryoush, (1991). political encyclopedia. Tehran: Morvarid. [In Persian]

Carnoy, A.J, (1962). Iranian Myths, Ahmad Tabatabayi (Trans), Tabriz: Ketabforoushi e Epikoor. [In Persian]

Dehghani, Mohammad, (2016). History and Literature of Iran: Shahname by Ferdowsi. Tehran: Nashr e Ney. [In Persian]

Farshidvard, Khosrow, (2009). Modern Particular Grammar, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Kazzazi, Mir Jalaledin, (2014). Name ye Bastan: an edition an explanation of Shahname by Ferdowsi, Tehran: Samt. [In Persian]

Kazzazi, Mir Jalaledin, (2014**)**. Persian Dictionary, Tehran: Nashr e Moein. . [In Persian]

Khalaf e tabrizi, Mohammad hoseyn, (1961)**.** Borhan e Ghatee, Mohammad Moein(Ed), Tehran: Ketabforoushi e Ebn e Sina. [In Persian]

Khatami, Seyed Mohammad, (2001). The Faith and the Thought in Despotism's Trap. Tehran: Tarh e now. [In Persian]

Rezagholi, Ali, (1991). Sociology of Despotism, Tehran: Nashr e Ney. [In Persian]

Rypka, Jan, (2007), History of Iranian literature, Isa Shahabi (Trans), Tehran: Elmi o Farhangi. [In Persian]

Saadi Shirazi, (2006**)**. Koliat e Saadi, Mohammad Ali Foroughi (Ed), Tehran: Hermes. [In Persian]

Safa, Zabihollah, (2011), History of Iranian literature, Tehran: Ghoghnous. [In Persian]