خطاب التحامُق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية

ضياء عبدالله خميس الكعبيّ

أستاذة مساعدة، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة البحرين

الملخص

تناولتُ في هذه الدراسة خطاب التحامُق والجنون في السرد العربيّ القديم، فقرأته قراءةً ثقافية من خلال محورين هما: دلالة المصطلح ثقافياً، وآليات التمثيل الثقافي السرديّ، وخلصتُ إلى أنَّ المحكيّ السرديّ العربيّ الوسيط أنتج أنماطاً إبداعية عن التحامُق والجنون تنوَّعت بين: المقامات، والخبر، والحكاية، والأمثال، والنوادر، والكرامات الصوفيّة، والسير الشعبيّة العربيّة. كما أنّ "أخبار عقلاء المجانين" ازدهر رواجها في القرن الرابع للهجرة ازدهاراً كبيراً ترافق مع ازدهار شعر التحامُق ورواجه في ذلك القرن على الرغم من تغييب معظم كتب البلاغة الرسميّة لهذه الأنواع الأدبيّة وعدم الاهتمام بتنظيرها نقدياً. وقد لجأت سرديات التحامُق والجنون إلى آلياتٍ من التمثيل السرديّ الثقافيّ لمراوغة خطاب السلطة (السياسية والدينية)؛ أي خطاب الثقافة العالِمَة. ومن هذه الآليات اختلاق بلاغة جديدة هي بلاغة التحامُق والجنون القائمة على خلق مجازاتها الخاصة بها مثل: بنية المفارقة، وآلية الحِجاج، وإبانة الصمت، وبلاغة التسمية. وأنتجت سرديات التحامُق والجنون تاريخاً متخيّلاً لمناوأة خطاب السلطة، من خلال إخضاع التاريخ للتحبيك والتحويل السرديّ، وإيجاد تاريخ عقلاء المجانين المفارِق للتاريخ الرسميّ. وتحضر في هذه السرديات بلاغة المفارقة لقلب دلالات المقدّس والمدنّس من خلال فعل الكرامات والمرويات الرمزية (الأحلام والرؤى والمنامات). ونظرت الدراسة إلى جسد المتحامق بوصفه دالاً بلاغياً قادراً على توليد سلسلة لا متناهيةٍ من الدلالات انطلاقاً من تنوّع الأنماط الصانعة لكينونته. وكان للمرأة بوصفها نسقاً ثقافياً حضورٌ مميزٌ في آليات التمثيل السرديّ الثقافي.

يسمح خطاب "التحامُق والجنون" بحمولاته المعرفيَّة وأصواته المتعدّدة باستنطاق الأنساق الثقافيَّة الكامنة والظاهرة في ثقافةٍ من الثقافات لتفكيك بنيتها تأسيساً للبحث في تاريخ الجنون. و"تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر تاريخ ما هو – بالنسبة لثقافةٍ ما، في آن واحد داخلي ودخيل؛ أي ما يتوجَّب استبعاده لا لتجنب خطره الداخلي ولكن بسجنه (للحدِّ من آخريته)[1]. وقد أغرى هذا التاريخ ميشيل فوكو Michel Foucault على مدى أكثر من ربع قرن فكان كتابه (**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، 1961**)[2] الذي درس فيه الجنون الأوروبي مُبرزاً التقابل الذي لا يُرى بين "حقيقة الجنون الموضوعية التي ستعرف طريقها عاجلاً أو آجلاً إلى مستشفى الأمراض العقلية، وبين العوالم الثقافيَّة والسياسيَّة والأيديولوجيَّة التي تستثيرها شخصية الأحمق والمجنون بما في ذلك عوالم التقديس والتدنيس على حد سواء"[3].

ويندرج الحديث عن التحامُق والجنون في المتخيَّل العربيَّ الوسيط ضمن مسألة الآخرية وأسئلة الهوية والاختلاف كما هو حال موضوع (المرأة) و(الأسود) و(الأجنبيّ، الأعجميّ، غير العربيّ). وتشكَّل هذه القضايا جميعها **تاريخاً ثقافّياً Cultural History** للممارسات الخطابيَّة وغير الخطابيَّة وعلاقات الهيمنة والسلطة والقوة التي تنطوي عليها وتتضمنها تمثيلات Representations أنتجتها الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. فقد كان للأحمق والمتحامق والمجنون عوالمهم الرمزية **ومخيالهم الاجتماعي** "**Social Imagination**"[4] وخطابهم الذي أنتجوه هم، والخطاب المُنتج عنهم كذلك كما سنشير بعد قليل.

أنتج المحكيَّ السرديَّ العربيَّ الوسيط إذن أنماطه الإبداعية عن الحمق والتحامُق والجنون. وينتمي بعض هذه الأنماط إلى **فئة النص**" Text" في الثقافة العربيّة الإسلاميَّة[5]. وهي النصوص التي حظيت جمالياً برعاية المؤسسة النقدية والبلاغيَّة الرسميَّة؛ أي الثقافة العالِمة. وتمثل مقامات بديع الزمان الهمذاني (ت 398 للهجرة) والحريري (ت 516 للهجرة) هذه الفئة. ويضم المحكي الصادر عن الثقافة الشعبيَة تنويعاتٍ سرديةً مختلفةً من: الحكاية(**حكاية أبي القاسم البغداديَّ**)، والخبر (**أخبار سيبويه المصريَّ**) لابن زُولاق (ت 387

للهجرة)، و(**عقلاء المجانين**) للنيسابوري (ت 406 للهجرة)، والسيّر الشعبيَّة العربيَّة (**سيرة الظاهر بيبرس**، على سبيل المثال)، **والأمثال، والنوادر، والكرامات الصوفيَّة**.

ويمتد التمثيل الثقافيَّ للتحامُق والجنون ليكوّن جانباً كبيراً ومهماً من الإنتاج الثقافيّ العربيَّ الإسلاميَّ، وبخاصة في القرن الرابع للهجرة، وهو القرن الذي شَهِدَ ازدهار مروياتٍ سرديةٍ، وتخُّلق أنواع جديدة (المقامة على سبيل المثال). وشَهِدَ كذلك بروز ظاهرة جديدة في الشعر العربيّ القديم هي ظاهرة "شعراء التحامُق والرقاعة" كأبي العبر الهاشمي (ت 250 للهجرة)، وأبي دُلف الخزرجى (ت 390 للهجرة)، وابن الحجّاج (ت 391 للهجرة) وسواهم. وقد أراد هؤلاء الشعراء أن ينتهجوا نهجاً جديداً هو الاختلاف والمغايرة وعدم الامتثال للتقاليد الشعرية التي رسخّتها ثقافة المدائح الرسميّة، وصدر عنها عددٌ لا يُستهان به من الشعراء العرب القدامى. ولم يكن شعراء التحامُق والرقاعة وحدهم الصوت المتفرّد المختلف في ذلك العصر. فابن النديم الوّراق (ت 438 للهجرة) كان شاهداً على انبثاق نوعٍ سرديّ جديد هو (**أخبار عقلاء المجانين**)[6]. ومن المؤسف أنّ هذه المصنفات ضاعت ولم يبقَ منها، فيما نعلم، سوى كتابين هما (**أخبار سيبويه المصري**) لابن زُولاق، و(**عقلاء المجانين**) للحسن النيسابوري[7].

ومن المصطلحات التي لابدّ من تحديد دلالتها لضبطها مصطلح **التمثيل الثقافيّ** الوارد في عنوان الدراسة، وهو مصطلح بيني يتعالق ويتقاطع مع حقول معرفيّة عدة ؛ فالتمثيل وفقاً لفوكو ليس مجرد موضوعٍ للعلوم الإنسانية بل هو "ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها. إنه الأساس العامّ لهذا النوع من المعرفة، وهو الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة"[8]. والعلامة كما يذكر C. S. Peirce لا تحيل مباشرة على المرجع، وإنّما على الأفكار المتصلة به (. . .). ويقوم التمثيل بوظيفة التعبير المتواصل؛ إذ ينتج كل تعبير فكرة عما يقوم بتمثيله"[9]. ولا يتحدّد التمثيل الثقافي بالنص السرديّ فقط؛ فهو يعيد تشكيل العوالم والمرجعيات الثقافيّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والدينيّة، والسياسيّة،

والاقتصاديّة، وتتناظر بذلك العوالم النصية المتخيّلة بالعوالم المرجعيّة فتتحدّد وظيفة التمثيل. ويتجاوز التمثيل في النقد الثقافي cultural criticism مفاهيم المحاكاة، والانعكاس، والوهم، والتخييل، وفعل الترميز كما عبّرت عنها المفاهيم النقدية التقليدية. ويؤدي هذا التجاوز إلى قراءة النصوص وتأويل شفراتها الثقافية cultural codes في سياق الجماليات الثقافية cultural poetics[10].

تسعى هذه الدراسة لاستخلاص جملةٍ من التمثيلات الثقافيّة في خطاب التحامُق والجنون في السّرد العربيّ القديم من خلال استنطاق مكوناته وتفكيك بنيته لتأويلها. ولذلك تنتظم الدراسة في مطلبين؛ الأول تأسيس مصطلحي التحامُق والجنون ثقافياً؛ أي بانفتاحه على مكونات الثقافة العربيّة الإسلاميّة. والآخر الاستقصاء أو التقصي لأنماط التمثيل الثقافي التي صدرت عنها سرديات التحامُق والجنون.

أولاً: التحامُق والجنون: في دلالة المصطلح ثقافياً، محاولة لتحديد المفهوم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

تأسيس أول: المصطلح في كتب التراث اللغوي والمعجمي وكتب عقلاء المجانين

تعدّدت أسماء الحمق وصفاته في المعجم العربيّ القديم تعدداً لافتاً؛ فقد توزع هذا الحقل الدلالي على مئات الألفاظ العربية الأصيلة إلى جانب بعض الألفاظ المولّدة. وتؤشر الحكاية الواردة عند ابن منظور (ت 711 للهجرة) على هذا التدفق الدلالي لألفاظ الحمق: فقد جاء في تعريفه للهِلْباج" بأنه الأحمق الذي لا أحمق منه (...). قال خلفٌ الأَحْمرُ: سألَتُ أعرابياً عن الهِلْباجة فقال: هو الأَحمقُ الضّخمُ الفَدْمُ الْأكُولُ الذي... الذي... الذي... ثم جعل يلقاني بعد ذلك فيزيد في التفسير كلّ مرة شيئاً، ثم قال لي بعد حين و أراد الخروج: هو الذي جمع كلّ شرٍ"[11].

عرَّفت المعاجم العربية الحمق بوصفه مضاداً للعقل "فالحُمْقُ: ضِدّ العَقْل، والحُمْقُ: قِلةُ العَقْل"[12].

وخصّص ابن سيده الأندلسي (ت 458 للهجرة) باباً من كتابه **المخصّص** أسماه **(ضعف العقل)**[13]. ويبدو أنّ حرص العرب القدماء على بيان صورة العربيّ الكامل الذي تتجسد فيه قيم القبيلة وتمثلاتها الثقافية كان وراء هذا الحس الدقيق بنفي كلّ ما من شأنه أن يشين هذه الصورة أو ينتقصها[14].

كان لدى المعجميين العرب القدامى ذلك الولع الشديد بتتبع تراتبية ألفاظ الحمق وحدوده. فمن ألفاظ الحُمق التي تتجسد في أوصاف بعض الرجال" الأيهم، والأفل، والبِلْغ، والبُوهة، والباحِر، والتيك، والدّعك، والدُّوق، والرّثيثة، والرّهْدَن، والرُويع، والضَّويطة، والَضّفاط، والصنخر، والكُئاج، والميك، والعجّان. الخ[15]. كما أوردت المعاجم العربيّة القديمة صفاتٍ عدة للمرأة الحمقاء منها: الوَرْهَاء، والِخِرْمل، الدفْس، والخِذعِل، والهَوْجَلَة، والقَرْثَعة، والرّعْبل، والخَلَبن، والماصِلة، والبَلخاء، والدّاعِكة، والرَّثّة وغيرها[16].

وتشترك ألفاظ الحمق جميعها في دالٍ واحدٍ هو إظهار الحمق بوصفه مضاداً للعقل؛ فالحُمق يماثل النقص في حين أنّ العقل يماثل الكمال. والنقص في الأحمق قد يكون نقصاً جسمانياً ظاهراً في مشيته الهوجاء المختلِجة (البِرْشع، الحَنْدق، الِخنَّاب، الخِزْرف)، أو في جسمه الممتلئ (الخُجأة، الوَأْن، الضِّفن، الضِّفنان)، أو في العيّ والعجز عن الإبانة والفصاحة مثل(العيّ، الفَدْم، الأَلْوق)[17].

أمّا الجنون فتؤشر مادته المعجميّة على معاني الخفاء والاستتار. ويندرج في هذه المعاني (الجنين، والليل، والقبر)"(...) أجنت الحامل الجنين أي الولد في بطنها(...) ويقال: أجنه الليل وجنّ عليه الليل"إذا أظلم حتى يستره بظلمته(...)، "والجنن: القبر"[18]. فكأنّ المجنون مجازاً محجوبٌ عقله. وتحيل مادة (جنن) كذلك على معاني الشدة والقوة"؛ فجنون

الشباب: أوله. وقيل: جدته ونشاطه[19] (. . .) ومنه أرض هادِرَةٌ مُتجنِنة؛ وهي التي تُهال من عشبها، وقد ذهب عشبها كلّ مَذْهَب"[20].

وكان المعجميّ العربيّ حريصاً على رسم صورة المجنون مستثمراً خطاب جسده؛ ولهذا أتت ألفاظ الجنون دقيقَة في تتبع حركاته وما يصدر عنه من إشارات فالأولق" وهو شبه الجنون". و"السلنطع المتتعتع المتعته في كلامه كالمجنون". و"المعتوه المدهوش من غير مس جنون. والمعتوه المجنون. وقيل المعتوه الناقص العقل. ورجل مُعتَّه إذا كان مجنوناً مضطرباً في خلقه". و"الخبل: فساد الأعضاء حتى لا يدري كيف يمشي فهو مُتخبّل". و"تخلَّج المجنونُ في مشيته: تجاذب يميناً وشمالاً، والمجنون يتخلَّج في مشيته أي يتمايل كأ نما يجتذب مرة يمنة ومرة يسرى" "[21].

التحامُق والتعاقُل والتجانُن معجمياً وفي كتب عقلاء المجانين

إذا كان الحمق "نقصاً في العقل"، وكان الجنون "فساداً له" فإنّ المعجميين العرب القدامى تنبّهوا على أنواعٍ من الحمق والجنون تخرج من دائرة الكساد، وكان لهم وقوفٌ مُطوَلٌ عند التحامُق والتعاقُل والتجانُن بوصفها ألفاظًا قائمةً على آلة البيان والحِجاج المنطقي"فالأحمق الذي فيه"بُلغْةٌ" يُطاولُك بحُمقه فلا تَعْثَرُ على حُمْقه إلا بعد مِراسٍ طويلٍ" بخلاف" الأحمق الذي لا مَلاوِم فيه الذي ينكشف حُمقه سريعاً فتستريحُ منه ومن صُحْبته"[22]. وقد يكون الأحمق البليغ هو الذي شبّهه ابن السِّكّيت (ت 442 للهجرة) بغرور المُحْمِقات. إذ يُقال: "سِرنا في ليالٍ مُحْمِقات: إذا استتر القمر فيها بغيم أبيضَ رقيق فيسير الراكب وهو يظن أنّه أصبح حتَى يَمل. قال: ومنه أُخِذَ اَسمَ الأَحْمق لأنه يغُرك في أول مجلسه بتعاقله، فإذا انتهى إلى آخر كلامه تبّين حمقه فقد غرّك بأول كلامه"[23].

وتورد المعاجم لفظة (تحامُق) بمعنى التظاهر بالحماقة وتكلفها[24]. أمّا التعاقُل فهو تكلُف العَقْل: يُقال أَعْقلَتُ فلاناً أي أَلْفيته عاقلاً. وعَقّلتُه أي صيّرته عاقلاً. وتعقّل: تكلَّف العَقْلَ كما يقُال تَحلَّم وتكيَس. . . وتَعاقَل: أظهرَ أنه

عاقِلٌ فَهِمْ وليس بذاك. وفي حديث الزِّبرْقان: أحبُّ صِبياننا إلينا الأَبلَه العَقُول؛ قال ابن الأثير: هو الذي يُظنُ به الُحمْقُ فإذا فُتِشَ وُجِدَ عاقلاً" [25].

كان النيسابوري (ت 406 للهجرة) مُدرِكاً وهو يترجم لبعض عقلاء المجانين الفوارق الدلاليَّة بين الحمق والجنون والتحامُق والتجانُن. فقد افتتح كتابه بمقدمة تبرز **نظرية الأضداد** في حياة البشر؛ فكلّ شيءٍ في حياتهم مقرونٌ بضده. وهذه الحجة تنطبق أيضاً على العقل، فلا يوجد عقلٌ دون أن يمسه شيءٌ من الجنون. فكما شاب الله صفات أهل الدنيا بأضدادها كذلك شاب عقلهم بالجنون، فلا يخلو العاقل فيهما من ضربٍ من الجنون. يقول النيسابوري: "فإنّ الله خلق الدنيا دار زوالٍ، ومحل قلقٍ وانتقال، وجعل أهلها فيها عرضاً للفناء ومقاساة الشدة بالبلاء، فشاب حياتهم فيها بالموت، وبقاءهم بحسرة الفوت، وجعل أوصافهم فيها متضادةً، فقرن قوتهم بالضعف، وقدرتهم بالعجز، وشبابهم بالمشيب، وعزهم بالذل، وغناهم بالفقر، وصحتهم بالسقم، واستأثر انفراد الصفات لنفسه: قوة بلا ضعف، وقدرة بلا عجز، وحياة بلا موت، وعز بلا ذل، وغنى بلا فقر، وكذلك سائر صفاته" [26].

قدَّم النيسابوري في كتابه تعريفين للجنون، الأول تعريف الناس، والآخر تعريف أهل الحقائق (المتصوّفة). فالتعريف الأول هو تعريف العامة "فالمجنون عند الناس من يسمع ويسب ويرمي ويخرق الثوب، أو من يخالف في عاداتهم فيجيء بما ينكرون[27]. أمَّا المجنون عند أهل الحقائق فهو من "ركن إلى الدنيا، وعمل لها وطاب عيشاً" [28]؛ أي إيثار الدنيا على الآخرة. ولا يخرج النيسابوري في الفصل الذي عقده لبيان أسماء الجنون في اللغة عمَّا أوردته كتب التراث المعجمي واللغوي بهذا الخصوص مثل: الأحمق، والمعتوه، والأخرق، والمائق، والرقيع، والمرقعان، والممسوس والمخبّل، والأنوك، والدوطة، والعرهاة، والألوق، والمهووس، والهلباجة، والجذب، والهجاجة، و البرشاع، والرهدن، والملغ، والجعبس، والمألوس، والمتيم، والأهوج، والهائم، والمدله، والأبله، والمستهتر، والواله، والهبنقع، وهي كلها أسماء للمجانين كما يقول النيسابوري، ولكن عيارها المجنون والأحمق[29].

إن التحامق والتجانُن عند النيسابوري يعني التظاهر بالحماقة أو الجنون لبواعثَ مختلفةٍ منها الباعث الديني التصوفي "جنون أهل الحقائق"، أو "من تعاطى ذلك ليرى شأنه ويستره على الناس"[30]. ويندرج ضمن هذا الجنون أُويس القرني ومجنون ليلى[31]. وقد يأتي التحاُمق لغرضٍ دنيوي يستجيبُ لمتطلبات العصر وذائِقته؛ فقد راجت في القرن الرابع للهجرة موضةُ (المُضحِك الهزلي)، وعرف أدباء الرقاعة وشعراؤهم الطريق إلى المتلقين من خاصة وعامة. ويستشهد النيسابوري على ضروب الجد والعقل ودولة الحمق والجهل بطائفةٍ من هؤلاء الشعراء[32]. وقد يكون التحامُق نوعًا من **التقية** التي فرضت خطابها القائم على مفارقة الظاهر للباطن، ويندرجُ ضمن هذا المضمون عقلاء تظاهروا بالجنون اتقاءَ سطوة الخليفة أو السلطان[33].

وقد فرّق ابن الجوزي (ت 597 للهجرة) بين الحمْق والجنون؛ "فمعنى الحُمْق والتغفيل: هو الغلطُ في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود، بخلاف الجنون فإنه عبارةٌ عن الخلل في الوسيلة والمقصود جميعاً، فالأحمقُ مقصوده صحيح، ولكن سلوكه الطريق فاسد... والمجنونُ أصلُ إشارتِه فاسدٌ فهو يَختار ما لا يُختار"[34]. وعلى الرغم من محاولة ابن الجوزي التفريق ببن حد الحُمْق والتغفيل وحد الجنون فإنه لم يعرض لمعنى التعاقل والتجانُن كما فعل النيسابوري قبله، واكتفى بتخصيص **الباب التاسع من أخبار الحَمقى والمغفلين** لذكر جماعةٍ من العقلاء صدرت عنهم أفعال الحَمقى وأصروا عليها مستصوبين، فصاروا بذلك الإصرار حَمقى ومُغفلين ومنهم: إبليس، وقابيل، وبنيان نمرود.. الخ[35].

إنّ مصطلحي التحامُق والجنون والتجانُن الواردين في هذه الدراسة، نعني بهما آلياتٍ للتمثيل السردي الثقافي لجأت إليها مصنفات سردية للتحايل على السلطات المختلفة من سياسية ودينية واجتماعية لتشكيل خطاب مُغاير يحتفلُ بخصوصية المقموع ويبرزه في مقابل المركزي(السلطوي).

في لفظتي (البُهلول) و(المجذوب) ودلالتهما الثقافية

اقتصرت دلالة (البُهلول) في كتب التراث المعجميّ على المعاني الآتية: "الشيء اليسير الحقير"، "والرجل المتردَّد بلا عمل، وهو الراعي بلا عصا" و"الضحَّاك"، " والرجل الحيي الكريم"، و"العزيز الجامع لكّل خير". وقد يُطلق هذا الوصف على المرأة فيُقال امرأة بُهلول، وهي المرأة الحيية الكريمة"[36]. و"البُهلول أيضاً السيد الحسن البشر، المعمَّم، المسوَّد في قومه"[37].

ورد اسم **بُهلول** في كتب عقلاء المجانين مُحيلاً على شخصيةٍ مرجعيةٍ ذاتِ وجودٍ تاريخيٍ ثابتٍ نصاً في كتب سير الرجال وأعلامهم. وهو "البُهلول الكوفي، بهُلول بن عمرو، أبو وهيب الصيرفي المجنون من أهل الكوفة، توفي في حدود التسعين ومائة"[38]. ويأتي اسم بهُلول في **أخبار عقلاء المجانين** أحياناً مقترناً بالمجنون فيصبح "بُهلول المجنون"، وفي أحيان أخرى يأتي خالياً من أية صفة فيكون **بُهلول** فقط[39]. وقد تلوّنت شخصيته بحسب المصادر المختلفة كما سنشير في حديثنا[40]. كما كان له حضورٌ لافتٌ في بعض المرويات الشعبية، ودُوِّنَتْ سيرة باسمه هي "بُهلول دانه[41] وجنون البُهلول عند النيسابوري هو جنون أهل الحقائق من المتصوّفة؛ أي من "ركن إلى الدنيا وعمل لها وطاب عيشاً"[42].

استطاع ابن عربي (ت 638 للهجرة) في **فتوحاته المكية أن يبرز طائفةً من الأبعاد المتصلة بظاهرة البهاليل الذين وصفهم بعقلاء المجانين**[43]. وجنونهم في سببه ومظاهره قريبٌ من العشق الصوفي (العشق الإلهي)[44] فهو "تجلٍ إلهيٍ لقلوبهم، وفجأة من فجآت الحق فجأتهم فذهبت بعقولهم؛ فعقولهم محبوسةٌ عنده، منعمة بشهوده، عاكفة في حضرته، متنزهة في جماله، فهم أصحاب عقول بلا عقول، وعُرفوا في الظاهر بالمجانين؛ أي المستورين عن تدبير عقولهم فلهذا سُموا **عقلاء المجانين**[45] "ومنهم من يمسك عقله هناك، ويبقى عليه عقل حيوانيته، فيأكل ويشرب ويتصرف من غير تدبير ولا روية فهؤلاء يُسمون **عقلاء المجانين** لتناولهم العيش الطبيعي كسائر الحيوانات"[46]. وعلى

الرغم من اقتراب أحوال هؤلاء من أحوال الجذب الصوفي فإن ابن عربيّ كان حريصًا على بيان الفارق بين الحالين؛فعقلاء المجانين استراحوا من التكليف"[47]، أمَّا المأخوذون من الصوفية فلم يسقط التكليف عنهم أبداً. ويستشهد ابن عربيّ على حالة الأخذ أو الجذب بما يقع له حين الاستغراق في أداء التكاليف الشرعية ومنها الصلاة في حالي الركوع والسجود إذ يقول : "كنتُ في أوقات في حال غيبتي أشاهدُ ذاتي في النور الأعم والتجلي الأعظم بالعرش العظيم يصلي بها، وأنا عرى عن الحركة بمعزلٍ عن نفسي وأشاهدها بين يديه راكعةً وساجدة. وأنا أعلمُ أنّي أنا ذلك الراكع والساجد كرؤية النائم واليد في ناصيتي. وكنتُ أتعجبُ من ذلك وأعلم أنّ ذلك ليس غيري، ولا هو أنا. ومن هناك عرفت المكلِّف والتكليف والمكلّف اسم فاعل واسم مفعول فقد أبنت لك حالة المأخوذين عنهم من المجانين الإلهيين إبانة ذائق بشهود حاصل"[48].

وجاء حديث ابن خَلدون (ت 808 للهجرة) عن المجانين والبهاليل في سياق تحليله "**للوحي والرؤيا وأصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة**"[49]. وربّما كان حرص ابن خَلدون على تمييز العقل التجريبي،الذي يتحقق بواسطته العمران البشري سبباً لحديثه عن أنواع من المعارف الأخرى التي تغاير وتضاد المعرفة التجريبية، ومنه المعرفة الكشفية التي شاهدها وجداني في حالي اليقظة والنوم وأبرز تمثلاتها "الرؤيا" و"الكرامة الصوفية"[50].

لا يحقق المجنون أية معرفة كشفية، وذلك عائدٌ إلى فسادٍ في العقل والبدن وتقمُّص الروحانيّة الشيطانيّة، ولذلك تكون خيالات هؤلاء المجانين داخلةً في ضرب التوَهُّم، ومشوبة بالباطل، ومقترنة بالكذب"[51].بيد أنّ ابن خَلدون تحدّث عن طائفةٍ من مريدي المتصوفة تُسمَى **البهاليل** تتحقّق على أيديهم ضروبٌ من المعرفة الكشفية. يقول ابن خَلدون: "ومن هؤلاء المريدين من المتصوّفة قومٌ بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحّت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين، وعُلِمَ ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غير مُكلفين، ويقع لهم من الإخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه

بالعجائب. وربّما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة، وهو غلط فإنّ فضل الله يؤتيه من يشاء، ولا يتوقّف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها. وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما شاء من مواهبه "[52].

ويضفي ابن خَلدون سمات القداسة على طائفة **البهاليل** التي تقترن بمقام الولاية وأحوال الصديقين. وربّما كانت هذه القداسة سبباً في اعتراضه على ما قام به بعض الفقهاء من إنكار المقامات للبهاليل؛ فهذه المقامات ثابتةٌ صحتها عنده لثبات نفوسهم الإنسانية الناطقة. وارتبط **البُهلول** عند ابن خَلدون بمحدداتٍ وعلاماتٍ تميزه عن المجانين. منها محدداتٌ عقليةٌ "فالبهاليل يُخلقون على البله من أول نشأتهم، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية "[53]. "والمجانين فسدت نفوسهم الناطقة بخلاف البهاليل "[54]. و"البهاليل تتحقّق لهم المعرفة الكشفية الصوفية .أمّا المجانين فإدراكهم مشوب في الحق بالباطل "[55]. والبهاليل فاعلٌ اجتماعي له أدواره المتصرّفة بالخير والشر، وهو يستمد هذه الفعالية من سقوط التكليف؛ لذا فانّ تصرفهم ليس محدوداً ولا مقيداً كما هو حال المجانين. كما أنّ معرفتهم الكشفية تتخطى حدود المسموح والممنوع فقهياً وشرعياً إلى معرفة عجائبية خارج إطاري الزمان والمكان.

لم تكن لفظة **بُهلول** الدلالة الوحيدة التي اكتسبت حمولاتٍ ثقافيةً ومعرفيةً فيما يتصل بمعجم الجنون في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فلدينا لفظتان أُخريان جرى عليهما انزياح دلالي وثقافي أخرجهما من إسار التفسير المعجمي المحدود[56]. وهاتان اللفظتان هما المجنون والمجذوب اللتان تتكرران بصورة لافتة في كتب الطبقات الصوفية. فالشعراني (ت 937 للهجرة) في طبقاته (**لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**) يُطلق على **عقلاء المجانين** من أمثال بُهلول وسعدون اسم المجنون. وهو لا يختلف في هذه التسمية عما فعله ابن زُولاق في حديثه عنهم. وهو يؤثر تسمية المجذوب عندما يترجم لبعض البهاليل الذين عاصرهم[57].

وتقدم لنا مرويات الرحّالة الغربيين لعواصم الشرق العربية انبهاراً بعوالم المجاذيب كما في وصف إدوارد وليم لاين في **رحلته المصرية** (1833–1835م) لمولد الشيخ العشماوي،أحد المجاذيب؛ إذ عرَّف هذا الشيخ بأنّه" كان مضطرب العقل أو مُقِلدًّا لحركات المجنون (. . .) وكان يقوم بأعمالٍ يحرّمها الدين تحريمًا مباشراً. ولكنه رُفِعَ مع ذلك إلى مرتبة الأولياء؛ فالمصريون يعتبرون أنّ سبب مثل هذه التصرفات يعود إلى العبادة الكبيرة التي تسكن روح هذا الولي" [58].

تأسيس ثانٍ: في التمثيلات الثقافيّة لسرديات التحامُق والجنون

تعريفٌ بالمسارد الحكائيّة

جاءت سرديات التحامُق والجنون في محكياتٍ "سرديةٍ" متنوّعةٍ شَملت: المقامة، والخبر، والحكاية، والأمثال، والنوادر، والكرامات الصوفيّة، والسير الشعبيّة العربيّة. و يؤشر هذا التنوّع إلى أنّ هذه السرديات منفتحةٌ على خطابي الثقافة العالِمة والشعبية على حد سواء، وهو الأمر الذي يجعل تقصي مساردها الحكائية أمراً في غاية الأهمية لمعرفة الأنساق الثقافية التي صدرت عنها.

1 – الجاحظ وأوليات التنظير للتحامُق والجنون

يُعد الجاحظ من أوائل النقاد العرب القدامى الذين تنبّهوا على ضرورة تدوين المحكي الشفاهي وروايته فيما يتصل بالفئات الهامشية في المجتمع العربيّ الإسلاميّ من أمثال المجانين واللصوص. فقد كان، أي الجاحظ، شاهداً ثقافياً على عصرٍ دُوِّنت فيه أشعارُ المجانين إذ يقول: "وقد أدركتُ رواة المسجديين والمربديين، ومن لم يَروِ أشعار المجانين ولصوص الأعراب، ونسيب الأعراب، والأرجاز الأعرابية القِصار، وأشعار اليهود، والأشعار المنصفة، فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة" [59].

وقد صدَّر الجاحظ كلامه عن النوكى والمجانين في"**البيان والتبيين**" بخطابٍ تقديمي يؤطّر فيه الحديث عن مثل هذه الأنواع السردية المهمشة،

ويُعلّل وجودها ضمن سياق سياسة البيان الجاحظيّ القائمة على مزج الجد بالهزل. يقول الجاحظ: "وقد ذكرنا - أكرمك الله - في صدْر هذا الكتاب من الجزء الأوَّل وفي بعض الجزء الثاني، كلامًا من كلام العقلاء والبلغاء، ومذاهبَ من مذاهب الحكماء والعلماء. وقد روينا نوادر من كلام الصبيان والُمحرَّمين من الأعراب، ونوادرَ كثيرةً من كلام المجانين وأهل المِرّة من الموسوسين، ومن كلام أهل الغفلةِ من النَّوكى، وأصحاب التكلّف من اسمى، فجعلنا بعضها في باب الاتعاظ والاعتبار، وبعضها في باب الهَزْل والفكاهة، ولكل جنسٍ من هذا موضعٌ يصلح له، لا بدّ لمن استكدّهُ الجد من الاستراحة إلى بعض الهزل"[60].

ولم يكن الجاحظ معنياً ببيان الفرق بين أنواع الجنون المختلفة؛ لذا نراه يورد نوادر النوكى والمجانين والموسوسين كلّهم في سياقٍ واحدٍ[61]. ويُعد حديثه عن **بُهلول المجنون** من أوائل الإشارات إلى متعاقلي المجانين. وجاء في وصفه له بأنّه "من مجانين الكوفة، وكان يتشيع"[62].

2 - أخبار سيبويه المصري لابن زُولاق (ت 387 للهجرة)، وأخبار عقلاء المجانين للنيسابوري (ت 406 للهجرة)

تعود أهمية هذين المصنفين إلى كونهما يندرجان في إطار "أخبار عقلاء المجانين"، وهو النوع السردي الذي انبثق وازدهر في القرن الرابع للهجرة؛ أي القرن الذي شَهِدَ، كما ذكرنا آنفًا، ظاهرة "الشعراء المتحامقين" أو "المتجانين".

إنّ الرغبة في توثيق شخصية واقعيّة معاصرة وأرشفتها ثقافيًا كانت منطلق المؤرخ المصري الحسن بن زُولاق في كتابه "**أخبار سيبويه المصري**". ولئن خصّصت بعض المصنفات القديمة صفحاتٍ منها لذكر أخبار الموسوسين والمجانين (كتاب الأغاني، طبقات الشعراء، على سبيل المثال)، فانّ إفراد كتابٍ كاملٍ لمجنونٍ واحدٍ انفرد به ابن زُولاق فيما نعلم. وقد صدَّر ابن زولاق خطبة كتابه ببيان السَنن الإبداعي الذي سارت عليه مؤلفات طائفةٍ من أظهر الإخباريين العراقيين من أمثال علي بن محمد المدائني وغيره، إذ يقول: "قال الحسن بن

إبراهيم بن زولاق كان علي بن محمد المدائنيّ قد عمل كتاباً في **أخبار عقلاء المجانين**، وكذلك عمله عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، وكذلك عمله الحسن ابن دُحيم لجماعةٍ منهم مثل بُهلول وماني وخالد الكاتب ومجنون دير ذكي ومجنون بني عامر وغيرهم. وكان هؤلاء كلهم بالعراق فرووا عنهم أخبارًا حساناً وألفاظا ملاحًا ونوادر مضحكة "[63].

تندرج هذه الكتب إذن في نسق الحسن والمليح والمُضحك. بيد أنّ الحضور الاستثنائي الذي يتجاوز العادي بمراحل تمثَّل في شخصية سيبويه الذي وصفه ابن زولاق بقوله: "وكان عندنا بمصر رجلٌ يُعرف بسيبويه فوق هؤلاء الذين ذكرهم المدائني وابن أبي الدنيا وابن دُحيم. لو كان بالعراق لُجِمَع كلامه ونُقِلَت ألفاظه. ولو عرف المصريون قدره لجمعوا عنه أكثر مما حفظوه"[64].

وتستمد شخصية سيبويه المصري تفردها وتميزها من خليطٍ عجيبٍ يجمع التكوين الثقافي الرصين بأدب المنادمة(مجالسة الأمراء ومنادمتهم، وما يقتضيه ذلك من آدابٍ سلطانية ملوكية صارمة) بالوسوسة والجنون وخرق رموز السلطة بكل مقدساتها في بعض الأحيان.فقد كان سيبويه المصري "عفيف الفرج متنسكاً اجتمعت فيه ألفاظ الورعين والمتزهدين والواعظين و إخبات الصالحين وأدوات المتأدبين وفكاهة المنادمين"[65]. "وبلغ بذلك حتى جالس أونوجور بن الإخشيد أمير مصر. وجالس الحسين بن محمد المادراني وزير مصر أيضاً، وواكلهما ونادمهما[66]. "واشتهى الجدل والكلام،وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجه المتكلمين بمصر. وكان سيبويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق فيُحتمل لما هو عليه"[67].

أخبار عقلاء المجانين للنيسابوري

امتثل النيسابوري لدوائر التلقي واستجاب لمطالبها في تصنيف كتابٍ عن "**عقلاء المجانين**" يأتي طريفاً في مادته ومغايراً لكل ما سبقه من تآليف في هذا الباب. يقول ابن زُولاق: "سألني بعض أصحابي، عوداً على مبدأ، أنّ أصنف كتابًا في "عقلاء المجانين" وأوصافهم وأخبارهم، وكنت أتغامس عنه إلى أنّ

تمادى بي السؤال فلم أجد بداً من إسعافه بطلبته، وإصابته إلى بغيته، تحرياً لرضاه، وتوخياً لهواه، وكنتُ في حداثة سني سمعت كتباً في هذا الباب مثل كتاب الجاحظ، وكتاب ابن أبي الدنيا، وأحمد بن لقمان، وأبي علي سهل بن علي البغدادي، رحمهم الله فوقع كل كتاب منها في جزء أو ما يقارب جزءاً فتتبعتها وتيقنتها، وضممتُ إليها قرائنها، وعزوتها إلى أصحابها، وألفتُ هذا الكتاب على غير سمت تلك الكتب، وهو كتابٌ يكفي الناظر فيه الترداد وتصفح الكتب، وأرجو أنّي لم أُسبق إلى مثله "[68].

كانت غاية النيسابوري من تصنيف هذا المؤلف تمثُّل الكتب السابقة في موضوع "عقلاء المجانين" تمثلاً إبداعياً يهدف إلى الفرادة والتميُز والسبق. وقد جاءت قطوفٌ ولُمع عن الحمقى والمجانين والنوكى والموسوسين عند الجاحظ كما أشرنا، وبمقارنتها بما أورده النيسابوري يتضح لنا اختلاف المنحيين اللذين صدر عنهما المؤلفان؛ فالجاحظ المعتزلي الموسوعي كان يورد هذه النوادر والأخبار ضمن سياسة البيان الجاحظي، في حين أنّ النيسابوري الذي كان "كرّامياً ثم تحوّل شافعياً "[69] أورد هذه الأخبار ضمن سَنن ثقافي معيَن هو سَنن أهل الحقائق من المتصوِفة في رؤيتهم للجنون"؛ فالمجنون عند أهل الحقائق من ركن إلى الدنيا، وَعمل لها وطاب عيشاً "[70]. ولهذا صدَّر النيسابوري خطبة كتابه ببيان **نظرية الأضداد**"؛ فكل شيء في حياة البشر مقرونٌ بضده. وهذه الحجة تنطبق أيضاً على العقل، فلا يوجد عقلٌ دون أن يمسه شيءٌ من الجنون" فكما شاب الله صفات أهل الدنيا بأضدادها. كذلك شاب عقلهم بالجنون، فلا يخلو العاقل فيها من ضربٍ من الجنون "[71].

وعلى الرغم من اتكاء النيسابوري في هذا الكتاب على النوع السردي **(الخبر)** لذكر شخصيات مرجعيةٍ واقعية (مثل بُهلول وسعدون وغيرهما) فإنّ هذا الإسناد وهذه الإحالة لا يعدوان كونهما "**حيلةً ثقافيةً**" للتحايل على أنواع السُلطات المختلفة من (معرفيّة ودينيّة وسياسيّة) لإخراج المخبوء أو المسكوت عنه أو المقموع. وتظهر هذه الحيلة على وجه الخصوص في أخبار **بهلول** كما سنشير بعد قليل[72].

وقد أفرد النيسابوري في هذا المؤلّف أخبارًا خاصةً بالمجنونات من أهل الحقائق والمتصوّفة. وعرّف بأسماء بعضهن مثل عوسجة، وريحانة، وآسية، وحيونة، و سلمونة، و ميمونة، وبُجة. وأشار للأخريات بوصف مجنونة فقط[73].

3 – العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي (ت 328 للهجرة)

عقد ابن عبدربه الأندلسي قسماً من كتابه (العقد الفريد) لأخبار الممرورين والمجانين والنوكى والحمقى. وتتراوح سرديات الجنون عنده بين الطول والقصر. ومزية سردياته أنّه نقل عن مصادر مشرقية ضاع بعضها ولم يصلنا. ومنها خبر الصوفي المتحمّق أيام المهدي الذي انفرد ابن عبدربه بإيراده [74].

4 – نثر الدر للآبيّ (ت 421 للهجرة)

خصّص أبو سعد منصور بن الحسين الآبيّ بابًا كاملاً "**لنوادر المجانين**". وقد حظي بُهلول المجنون بنصيبٍ كبيرٍ من هذه النوادر إلى جانب مجانين آخرين ذكرهم الآبيّ بأسمائهم مثل: جُعيفران المجنون، والجهجاه، وأبي دينار، وأبي لقمان الممرورين، وعيناوة، وماني الموسوس، وداود المُصاب، وأبي زيد المجنون، ودندان المجنون[75]. ومن هذه التسميات يتضح أنّ الآبي كان واعيًا للفرق بين أنواع الجنون المختلفة.

وقد تحكَّم المنحى العقائدي الشيعي **في أخبار عقلاء المجانين** وروايته عند الآبيّ؛ فقد جعل كلاً من بُهلول، وعليان المجنون، وأبا لقمان الممرور من الشيعة[76]. وكانت أخبارهم متمحورة حول تفضيل علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه) على الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم أجمعين)[77].

5 – ابن الجوزي وعقلاء المجانين (ت 597 للهجرة)

لعلّ اللافت في مصنفات ابن الجوزي أنّه خصّص أكثر من بابٍ من كتبه **لعقلاء المجانين** ومنهم نُمير المجنون الذي عرَّفه بأنّه من "نُساك أهل الكوفة.

وقد سمِع سماعاً حسناً، وكان حسن الطهور، حسن الصلاة، يراعي الشمس للزوال قال: فعرض له فذهب عقله فكان لا يؤيه سقف بيت إذا كان النهار فهو بالجبّانة، وإذا كان بالليل ففي السطح قائمًا على رجليه في البرد والمطر"[78]. وقد أفرد ابن الجوزي باباً لذكر المصطفيات من عقلاء المجانين المتعبدات الكوفيات[79]. وجاء حديثه عن **عقلاء المجانين** في كتابه "**أخبار الظراف والمتماجنين**" من خلال خبرين أوردهما عن بُهلول المجنون، وكذلك ذكر طرفاً من فطن عقلاء المجانين في كتابه "**الأذكياء**"[80]. وعلى الرغم من محاولة ابن الجوزي التفريق بين حد الحمق والتغفيل وحد الجنون، كما أشرنا سابقاً في حديثنا عن معنى الجنون معجمياً فإنّه لم يعرض لمعنى التعاقل والتحامُق كما فعل النيسابوري قبله، واكتفى بتخصيص الباب التاسع من"**أخبار الحمقى والمغفلين**" لذكر أخبار جماعةٍ من العقلاء صدرت عنهم أفعال الحمقى وأصروا عليها مستصوبين لها فصاروا بذلك الإصرار حمقى ومغفلين ومنهم: إبليس وقابيل وبنيان نمرود. . .إلخ[81].

6 - غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة للإمام العلامة أبي إسحق برهان الدين الكتبي المعروف بالوطواط (ت 718 للهجرة)

وقف الوطواط عند التحامُق، وذلك في الفصل الثالث الذي عقده (في **احتجاج الأريب المتحامق على أنّ الحمق أزكى الخلائق**"[82]، **وما قيل في أنّ لذاذة العيش لا تحصل إلا بالجهالة والطيش**[83]. ومما جاء في ذلك أنّ"العاقل يستدعي حالة الجهل إلى نفسه لترادف الهموم عليه في العواقب، والغرض في اكتساب المحامد والمناقب فإذا ضاق بها ذرعاً، ولم يستطع لردائها نزعاً احتال على ذهابها بالشراب لينحل عنه عقال الهموم والأتراح بأيدي المسرات والأفراح"[84].

وكان كتاب (**أخبار عقلاء المجانين**) واحداً من أبرز المصادر التي اعتمد عليها المصنف الوطواط، ولا سيّما إيراده حديث النيسابوري عن التحامُق وذكر بعض الشعراء المتحامقين.

7 – المصادر الصوفية

تمثل المصادر الصوفية جانباً مهمًا من **أخبار عقلاء المجانين** الذين جاء ذكر بعضهم في كتب الطبقات بوصفهم من كبار رجال الصوفية، فقد أورد الشعراني (ت 973 للهجرة) في الطبقات الكبرى المسماة بـ **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار** اسم سعدون المجنون وبُهلول المجنون[85]. وأخبارهما تنصب في إطار مفهوم الجنون عند أهل الحقائق كما عرَّفه النيسابوري في مصنفه عن **عقلاء المجانين**. يقول الشعراني في خطبة الكتاب عن هؤلاء المجذوبين "إنّ الناس إذا مرَّ عليهم ولي من أولياء الله ينسبونه إلى الزندقة والجنون" [86].

8 – المقامات والحكايات والسير الشعبيّة العربيّة

مقامات البديع والحريري نوع سرديٌّ (حكائي) قائمُ على التحامُق. وعلى الرغم من أنّ بعض النقاد يصنفها،أي المقامات، ضمن الأدب الرسمي فإنني أحسب أنها نوعٌ أدبيٌ مراوغٌ؛ إذ تنتمي في شكلها إلى الأدب الرسمي الفصيح في حين أنّ مضمونها تشكّله شخصيات مهمشة من الفئات الدنيا في المجتمع[87]؛ ولذا فهي تفيدنا كثيراً في معرفة آليات التمثيل الرمزي واستكشاف لعبة الظاهر والباطن. وقد جاء التحامُق والجنون في مقامتين للبديع هما "الحلوانية والنيسابورية[88]." كما أنّ شخصية المتحامق ترد في مقامات الحريري ممثلة بأبي زيد السروجي[89] وتمثّل حكاية أبي القاسم البغدادي تمدّد خطاب التحامُق السردي بعد أن كان هذا الخطاب مقتصراً على أخبار وأحاديث ونوادر قصار لا تكوَّن حكاية مكتملة[90].

أمّا السير الشعبية فهي نصٌ ثقافيٌ منفتحٌ على مختلف ما أنتجه الإنسان العربيّ في تاريخه بما في ذلك تاريخ الفئات المهشمة وبلاغتها. والبحث في هذه السير يفتح أمامنا آفاقاً جديدة للتفكير في الذات العربية في مختلف بناها الذهنية والفكرية. وقد جاءت شخصية "المجذوب" في **سيرة الملك الظاهر بيبرس** ممثلًة بالملك الصالح نجم الدين أيوب، ولي الله المجذوب[91].

ب - آليات التمثيل الثقافي في سرديات التحامق والجنون

بلاغة التحامُق والجنون: مجاز الاختلاف والمغايرة

اجترأ أدباء التحامُق في القرن الرابع للهجرة على معيارية اللغة الأدبية وقواعدها المقنّنة سواءٌ في الشعر أو في النثر. ويبدو أنَّ اختلاق "لغة مُغايرة" كان مقدمةً لرغبةٍ حقيقيةٍ في خلخلة ثوابت الشعرية العربية القديمة وتأسيس شعريةٍ "مختلفة". ويخطئ من يظنُ أنّ غاية أدباء التحامُق كانت استجداء رضا السلطان وحظوته، وهي غايةٌ يتكرر ذكرها في سيرة هؤلاء المتحامقين[92]؛ فرضا السلطان الغاية الظاهرة، أمَّا الغاية الكامنة (الباطنة) فهي تغيير ذائقة النخبة الأدبية وإحلال الذائقة الشعبية محلها. وشكَّلت **بلاغة التحامُق** المظهر الأجلى والأبرز لهذا التغيير. وانضم إلى طائفة "التحامُق والتجانُن" شعراء كُثر منهم أبو دلف الخزرجي وابن سكرة الهاشمي وأبو الشيص. وبرز من هؤلاء الشعراء ابن الحجَّاج (ت 391 للهجرة) الذي "لم يُسبق إلى طريقته في المجون وشعر السخف"[93]. وكان "في الشعر في درجة امرئ القيس"، لأنّ "كلّ واحد منهما مخترع طريقة"[94].

راجت قصائد ابن الحجَّاج رواجاً كبيراً عند المتلقين على اختلاف طبقاتهم ومشاربهم ومذاهبهم[95]. وكان ديوانه "أسير في الآفاق من الأمثال، وأسرى من الخيال"[96]. وعلى الرغم من حظوته عند السلطة السياسية واتصاله بعلية القوم من الوزراء مثل المهلبي (ت 352 للهجرة)، وابن العميد (ت 360 للهجرة)، وعز الدولة بختيار (ت 367 للهجرة)، ومعاصرته للشاعر أبي الطيب المتنبي (ت 354 للهجرة) فإنّ ابن الحجّاج خرج عن سمت قصيدة المدح الرسمية، وابتدع طريقةً مميزة فِي الخطاب الشعري الساخر **قائمة على تشويش المعجم الشعري التقليدي، ونقض أنموذج الممدوح المثالي**. فلغته كانت مشوبة "بلغات الخلديين والمُكدين وأهل الشطارة"[97]. كما أنّ مدحه للملوك والوزراء والرؤساء لم يخلُ من سفائح هزله ونتائج فحشه"[98]. ولعلّ قصائده في عز الدولة بختيار أفضل تمثيل لهذا الخرق الشعري؛ إذ يستعين ابن الحجّاج بالتراث

الشعري والتناصات الدينية(القرآنية) لنقضها ومحاكاتها محاكاة ساخرة Parody لإظهار المفارقة في المدحة الشعرية. ففي إحدى قصائده المدحية لبختيار يجعل الممدوح نبي الله يوسف الذي يلاحق زوجة العزيز من حجرة لأخرى[99]. وفي قصيدة أخرى يتمنى الشاعر أن يصبح كلباً من كلاب بختيار المدللة التي تُطعم لحوم الجدا في حين يتضوّر الشاعر جوعاً[100].

كان تأثير ابن الحجّاج عميقاً في معاصريه ومن جاء بعده من شعراء؛ فأبو الرقعمق كما يصفه الثعالبي: "أحد المداح المجيدين والفضلاء المحسنين، وهو بالشام كابن حجَّاج بالعراق"[101]. "وأبو الحسن محمد بن عبد الواحد القصَّار البصريّ المولد والنشأة عندما استوطن ببغداد ورأى سخف الزمان وأهله وميلهم من الكلام إلى هزله أخذ في طريق السخف، ونزع ثياب الجد، وتلقَّب بصريع الدلاء، وتشبَّه بابن الحجَّاج"[102].

لا تعتُد بلاغة "التحامُق" إذن بعلاقات اللغة المنطقيّة. إذ تخلق مجازاتها الخاصة بها. وعندما سُئِلَ أبو العبر، الشاعر المتحامق، عن هذه المُحالات التي يأتي بها كان رده "أبكر فأجلس على الجسر، ومعي دواة ودَرْج، فأكتب كّل شيءٍ أسمعه من كلام الذاهب والجائي والملاحين والمكارين، حتى أملا الدرْج من الوجهين، ثم أقطعه عرضاً، وألصقه مخالفاً، فيجيء منه كلامٌ ليس في الدنيا أحمق منه"[103].

إنّ الاحتفاء ببلاغة التحامُق والجنون يتبدّى في المسارد الحكائيّة، موضع البحث؛ فقد انفتحت **بلاغة التحامُق** في **حكاية أبي القاسم البغدادي** على أنواع الكلام العربي شعره ونثره بما في ذلك تمثُّل الذائقة الشعرية العربية القديمة ونوادر المحدثين وشواردهم[104]. وتتجاور في لغة الشتائم سرديات التحامُق مع شعر المجون الساخر؛ إذ يقول أبو القاسم البغدادي: "وآلك أنا الموج الكدر، أنا القفل العسر، أنا النار، أنا العيَّار، أنا الرحا إذا استدار، أنا مشيت أسبوعين بلا رأس، أنا الذي أسّست الشطارة، وبوَّبت العيارة، أنا فرعون، أنا هامان، أنا نمرود بن كنعان، أنا الشيطان الأقلف، أنا الدب الأكشف، أنا البغل الحرون،

أنا الزبون، أنا الجمل الهائج، أنا الفيل المغتلم، أنا الدهر المصطلم، أنا العسر اللزوم، أنا السبع الغشوم. . . "[105].

1 – بلاغة المفارقة

تقوم مقامات البديع على بنية المفارقة لقلب دلالات المقدّس والمّدنس. ففي المفارقة دالٌ ظاهر وآخر خفي لا يتكشف إلا من خلال النسق الثقافي المشترك بين منتج القول ومتلقيه[106]. وتستحضر **المقامة المارستانية، وهي المقامة الرابعة والعشرون من مقامات البديع، أحد أعلام المعتزلة في القرن الرابع للهجرة، وهو أبو داود المتكلم**[107]. **وتدور حوادث هذه المقامة في مارستان البصرة؛ أي داخل فضاء الجنون المكاني. ويبدو خطاب المجنون المتعاقل، الذي هو أبو الفتح الاسكندري متنكرّاً**، مسيطراً ومهيمناً في حين تعتري عيسى بن هشام (الراوي)، وأبا داود المتكلم الحبسة البلاغية فيبدوان عاجزين عن الجدل والحِجاج.

وقد كانت قضية الجبر والاختيار، وهي القضية التي شغلت علماء المسلمين لفترة طويلة من الزمان، محور هذه المحاجة الكلامية التي جاءت في المقامة على لسان المجنون. فالمجنون يستعين بمعرفته الدينية والفقهية، ولاسيّما معرفته بفرق المسلمين ومللهم ونحلهم لدحض خطاب المؤسسة الاعتزالية (المعتزلية). يقول المجنون: "أفلا تنصفون، إن كان الأمر كما تصفون وتقولون: خالق الظلم ظالم أفلا تقولون: خالق الهلك هالك؟ أتعلمون يقيناً، أنكم أخبث من إبليس ديناً؟ قال: ربِّ بما أغويتني، فأقرَّ وأنكرتم، وآمن وكفرتم، وتقولون: خير فاختار، وكلا فإن المختار لا يبعج بطنه، ولا يفقأ عينه"[108]. ويستعين المجنون أيضاً بمعرفته التنبؤية في كشف حجب الغيب، ظاهرة المجاذيب عند ابن خَلدون، فهو يصف زوجة أبي داود المتكلّم الخارجية بأنها "شيطانة"[109] في حين أنّ أبا داود المتكلمّ لم يحدّث بأمر خطبته لهذه الخارجية أحداُ.

ويوصف الحجّام المجنون في **المقامة الحلوانية** بأنّه "رجلٌ من بلاد

الإسكندرية، لم يوافقه هذا الماء فغلبت عليه السوداء، وهو طول النهار يهذي"[110]. وفي هذه المقامة كما هو الشأن في مقامات البديع الأخرى يبدو الراوي جاهلاً بما ينتظره، وهو ما يفضي به في بعض الأحيان لأن يكون ضحية خداع البطل وتضليله"فيعمل موقف التعرُّف على إزالة الضرر الذي لحق بالراوي، عندما يعرف أنّ المخادع صاحب قديم معروف جيداً له"[111]. والراوي بعد تعرفه إلى أبي الفتح الاسكندري، المتقنع بقناع الجنون، يعلق قائلاً: "قد سمعت به، وعزّ عليَ جنونه، وأنشأت أقول[112]:

أنا أعطي الله عهداً مُحكماً في النذر عقدا
لا حلقتُ الرأسَ ما عشـ ـت ولو لاقيتُ جهدا

2 - الحِجاج

يشكل الحِجاج جزءاً كبيراً من **أخبار عقلاء المجانين**. ومعظم هذه المحاجات صدرت عن متعاقلين عاشوا في العصر العبَّاسي، وهو العصر الزاخر بالفرق والملل والنحل والطوائف، وعصر المناظرات والجدل والاحتجاج للشيء ونقيضه. وتمثل محنة "خلق القرآن" نص الاحتجاج الأكبر في **أخبار عقلاء المجانين**. فالنيسابوري، على سبيل المثال، أورد نصوصاً لمجانين شتى أجمعت كلمتهم على التنديد بما فعله المأمون (ت 218 للهجرة) والواثق (ت 232 للهجرة) من التحيّز للمعتزلة، والانصراف عن مقولة أهل السنة والجماعة[113].

ويمثل سيبويه المصري صوتاً متفرّداً في **أخبار عقلاء المجانين**، بحكم تكوينه العقائدي المعتزلي. ومحاوراته قائمّة على منهج استدلالي (حِجاج)؛ إذ يعتمد في بناء نصه أو خطابه على إيراد طائفة من الحجج لنقض حجج خصومه. وقد أورد ابن زُولاق نصين يؤكدان اعتزال سيبويه، هما: "واشتهى الجدل والكلام، وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي. وكان وجه المتكلمين بمصر. وكان سيبويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق فيُحتمل لما هو عليه - حدَّثني من حضره يوم جمعة في سوق الوراقين

في جمع كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارسي المتكلم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، فقال لي الذي حدثني: فكان سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنه ما بقي في هذه البلدة العظيمة أحدٌ يقول القرآن مخلوق إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافياً خوفًا على نفسه حتى لحقه رجل بنعله "[114].

"وسمعتُ سيبويه يقول لشيخنا أبي بكر محمد بن أحمد بن الحدّاد فقيه مصر وفصيحها وعابدها: " أيّدك الله امتنعت من القول بخلق القرآن، وجعلت الخالق عد آي المصحف، فكأنّ شيخنا أبا بكر لم يفهم ما أراد فقال: كيف قلت يا أبا بكر؟ فقال: نعم إذا لم تقل إنه مخلوق فهو خالق. فقال له أبو بكر بن الحدَّاد: لا تدخلني فيما لا أعرف "[115].

3 – مجاز الطعام

يستعين المجنون أحياناً بمجاز الطعام في بعض السياقات الوعظية لتقريب الصور التشبيهيّة، ولا سيّما ما تعلّق منها بأمور عقائدية؛ إذ تتراسل الحواس في هذه الصور وُتجسّم المعنويات. وربّما كان القصد منها لفت انتباه المتلقي إلى **بيان الجنون الوعظي** لضمان إشراكه فيه. فحيّان بن خيثم المجنون يأبى أن يأخذ ما جاء به عطاء السلمي من طعام ويستبدله بفالوذج العارفين الذي يتكوّن من "قند الصفا، وسمن البها، وزعفران الرضا، وماء المراقبة[116]. وعليان الكوفي يشتهي عصيدة يصفها لمن أراد معرفتها "خذ تمر الطاعات، وأخرج منه نوى العجب، وخذ دقيق العبودية، وزعفران الرضا، وسمن النية، واجعل ذلك في طنجير التواضع، وُصبَّ عليه ماء الصفا، وأوقد تحتها نار الشوق بحطب التوفيق، وحركه بإصطام الحمد، واجعله على طبق الشكر، وضعه بين يدي "[117]. وهذه اللغة الصوفية المجازية قد تختفي في أخبار بعض عقلاء المجانين الذين يكتسي عندهم الطعام لبُوساً واقعياً؛ فامرأة سيبويه المصري تقول عن زوجها "إنما يهيج إذا لم يأكل الطعام وإلا فإذا أكل شيئاً دسماً سكن، وقلّ كلامه، وإذا لم يكن له من يهيجه لم يخرج كلمة "[118].

4 – إبانة الصمت

قد يؤثر المجنون إبانة الصمت، وهي إبانة يتكرر ورودها في المصنفات الأدبيّة والبلاغيّة في العصر العبَّاسي بصورةٍ لافتة. وابن وهب الكاتب يجعل **بيان الصمت** وجهاً من وجوه البيان العربي؛ إذ يقول: "قد يصمت الإنسان، ويستعمل الكتمان لمخافة أو رقبة، أو بإسرار عداوة أو بغضة، فيظهر في لحظاته وحركاته ما يبين عن ضميره، ويبدي مكنونه"[119]. والمجنون المتعاقل قد يلجأ إلى مثل هذا النوع من البيان إذا وجد أنّ تأويل خطابه سيصطدم برموز السلطة السياسية. فآسية المجنونة عندما استحضرها عبدالله بن طاهر لزمت الصمت فقال لها عبدالله: أخرساء أنتِ؟ مالك لا تنطقين؟ كان ردها[120]:

قالوا نراك طويل الصمت قلت لهم ... ما طول صمتي من عي ومن خرسِ
الصمت أحمد في الحالين عاقبة ... عندي وأحسن بي من منطق شكسِ
قالوا وأنت معيب لست ذا خطأٍ ... فقلت هاتوا أروني وجه مقتبسِ
أأنشر البر فيمن ليس يعرفه ... أم أنثر الدر بين العمي في الغلسِ

5 – التحامُق والجنون وبلاغة التسمية

يؤسِس الاسم في سرديات التحامُق والجنون حمولاته الثقافيّة والمعرفيّة؛ إذ تتقاطع العلامة اللغويّة مع النسق الثقافي، ويكون الناتج حضور التسمية بتأويلاتها المتعددة. وتحيل تسمية **أخبار عقلاء المجانين** التي جاءت في مصنفات قديمة، وكان مؤلّف النيسابوري أحدها إلى تسميةٍ تحتفلُ بالأضداد؛ إذ يحضر فيها العقل منسوباً ومُضافاً إلى الجنون. فالنيسابوري "لا يتكلم عن أي مجانين، بل عن فئةٍ خاصة، المجانين الذين ينطقون بالحكمة"[121].

وقد يستثمر المتحامق عنصر الغرابة في الأسماء فيوظفه توظيفاً دالاً على خصوصية بلاغته وتفرده؛ فالشاعر أبو العِبر كان له كنيتان تمثلان تأطيراً تاريخياً لمرحلتين في حياته؛ الأولى **الدلالة الجادة** وهي كنيته أبي العبر، والأخرى **الدلالة الحمقاء الهازلة** التي تتمدّد إلى ما لا نهاية له من اللامعنى أو المعنى السخيف. يقول أبو الفرج: "وكانت كنيته أبا العبّاس فصيرها أبا العِبر، ثم كان

يزيد فيها في كل سنة حرفاً حتى مات، وهي أبو العِبر طيل طيري بك بك بك "[122].

وقد يحيل اسم المتعاقل (من عقلاء المجانين) على إطار مرجعي (واقعي حقيقي)؛ فسيبويه المصري إنّما سُمي بهذا الاسم نظراً للمشابهة الشديدة بينه وبين سيبويه العلامة النحوي. يقول ابن زُولاق: "وكانت في سيبويه خلالٌ تشبه صفات المتقدمين والمتصدرين - كان يحفظ القرآن، ويعلم كثيراً من معانيه وقراءاته وغريبه وإعرابه وأحكامه، عالماً بالحديث وبغريبه ومعانيه وبالرواة. قد كتب عن أحمد بن شُعيب النسائي، وإسحق بن إبراهيم المنجنيقي، وأبي جعفر الطحاوى وغيرهم. ويعرف من النوادر والغريب ما لُقبَ بسببه سيبويه. . . "[123].

ويبدو من أسماء النوكى والمجانين والموسوسين الذين أوردهم الجاحظ في مصنفاته أنها أسماء تنتمي إلى الثقافة الشعبية (غير العالِمة) مثل جُعيفران الشاعر، وجرنفش، وسارية الليل، وغيرهم"[124]. ومن الطريف سخرية هؤلاء المتعاقلين ممن يهزأ بغرابة أسمائهم حتى لو كان الهازئ الخليفة نفسه؛إذ يذكر النيسابوري هذا الخبر.قال زهير بن حرب: أمر الخليفة موسى الهادي بإحضار بُهلول وعليان فأُحضرا. فلما دخلا عليه قال لعليان: ايش معنى عليان؟ قال عليان: وايش معنى موسى أطبق فغضب الهادي وقال: خذوا برجل ابن الفاعلة. فالتفت عليان إلى بُهلول وقال: خذها إليك كنا اثنين فصرنا ثلاثة "[125].

تمثيلات السرد والتأويل: إنتاج تاريخ متخيَل

لكل جماعةٍ سردها الخاص الذي يكوِّن رصيدها الأدبي، ويكوِّن أيضاً هويتها السردية Narrative Identity وفق تعبير بول ريكور[126]. وأخبار عقلاء المجانين المبثوثة في عددٍ كبيرٍ من المسارد الحكائية (العالِمة والشعبية) على حد سواء تختلق تاريخها الخاص بها الذي يجعلها أقرب ما تكون إلى ما يسميه بنديكيت أندرسون Benedict Anderson "**الجماعات المتخيَّلة**" **(Imagined Community)**[127].

وجانبٌ كبيرٌ من تاريخ هؤلاء المتعاقلين تعرَّض للتحويل السرديّ من أجل

إخضاع التاريخ للسردنة والتحبيك)[128] بما يتناسب مع طوائف المتلقين في الثقافة العربيّة الإسلاميّة على تنوعهم واختلاف مشاربهم وانتماءاتهم المذهبيّة والعرقيّة.

ولا تخلو سرديات التحامُق والجنون في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من مفارقات ثقافيّة لتكوين هذا التاريخ المتخيّل وإنتاجه؛ ففي إحدى الروايات الواردة **في عقلاء المجانين** للنيسابوري يكتب بُهلول الذي يُعرف في بعض المصادر القديمة باسم **بُهلول الحكيم** رسالةً إلى الخليفة العبّاسي الواثق بالله (227–232 للهجرة) يخاطبه فيها قائلاً: "أما بعد فان المراء قد لَعِبَ بدينك، والأهواء قد أحاطت بك، ومقالات أهل البدع قد سلخت عنك عقلك، وابن أبي داود المشؤوم قد بدَّل عليك كلام ربك، اقرأ فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى، إلى قوله تعالى فاعبدني. أيكون هذا الكلام مخلوقاً، فرماك الله بحجارة من سجيل مسومة عند ربك وما هو من الظالمين ببعيد" ثم كتب عنوانه "من الخائف الذليل إلى المخالف لكلام ربه تعالى"[129]. كما يرسل بُهلول رسالة إلى رأس المعتزلة ابن أبي داود قائلا له فيها: "أمَّا بعد فإنك قد ميَّزت كلام الله من الله، وزعمت أنّه مخلوق فإن يكُ ما ذكرتَ باطلاً فرماك الله بقارعة من عنده، ويلك أكنتَ معه حين علم موسى، فان كنتَ راداً عليه فاقرأ: عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة" ثم كتب عنوانه "من الصادق المتواضع إلى الكاذب المتجبّر"[130].

تجعل هاتان الروايتان (الشعبيتان) من بُهلول الذي توفي سنة (190 للهجرة) معاصراً للخليفة العبَّاسي الواثق الذي وُلِدَ سنة (200 للهجرة). ولابن أبي داود المتكلم (160–240 للهجرة). ولهذا التحويل السرديّ دلالاته الثقافيّة، فالبُهلول الكوفي الذي عاصر أربعة من الخلفاء العبَّاسيين موسى الهادي بن محمد المهدي (144–170 للهجرة)، وهرون الرشيد (149–193 للهجرة)، والمأمون (218 للهجرة)، والمعتصم (227 للهجرة) أصبح دلالة ثقافيّة منفتحة قابلة لقراءات وروايات متعدّدة؛ فقد جاء في بعض روايات المصادر السنّية والمعتزليّة ذكر العلاقة الوثيقة الحميمة التي جمعته بالإمام الصادق ومجالسته[131]

في حين يرد ذكره في بعض كتب الإمامية بوصفه عبَّاسياً من أولاد عم هرون الرشيد نفسه، وبأنّه تجانن عندما طلبه الرشيد للقضاء فحاول أن يستعفيه فلم يستطع[132].

وبغض النظر عن هوية البُهلول العقائدية المذهبيّة هل كان سنيّاً أم شيعياً فإن ما يهمنا في هذا المقام بالذات **الترميز الثقافي** الذي وظّفته جماعات المعارضة السنيّة والشيعيّة لوجهة النظر الرسميّة آنذاك؛ أي أيام المأمون والواثق المنحازة لقول المعتزلة بخلق القرآن، وكأنّ جماعات المعارضة، وهي في معظمها معارضة سنية حنبلية لجأت إلى توظيف رمز ماثل في الذاكرة الشعبية فلم تجد أفضل من البُهلول الذي يتخطى حدود الزمن الفيزيائي (الزمن الخطي) إلى زمنٍ سرديٍ منفتح هو زمن البُهلول وخطابه الحر الحاضر في كل زمان ومكان[133].

لم يكن **الترميز الثقافي** الآلية الوحيدة التي وُظِّفت في **أخبار عقلاء المجانين** في سبيل بناء **تاريخ الجماعة الثقافي**؛ فقد استعارت هذه الأخبار آلياتٍ أخرى من أظهرها التظاهر بالحمق والجنون أي التحامُق والتجانُن للتحايل على الأنساق السلطوية السائدة وتعريتها. ففي مقابل الأخبار التي تبرز المتعاقل صوتًا مسموعاً معارضًا لدنيوية السلطة والسلطات المفارقة لمفهوم الخلافة الإسلاميّة الحقة كما تبدّت في الخلافة الراشدة، نقع على أخبار لمتحامقين ومتجانين آثروا قناع الجنون **وبلاغة التقية** على **بلاغة الجهر والمعارضة والمكاشفة**، ومن أوائل هؤلاء الطفيل بن حكيم الطائي الذي يقول عنه ابن عيَّاش عالم الشام ومحدثها: "والله لقد كان طُفيل بن حكيم من أعقل الناس وأدهاهم، ولكنه أوهم الحجّاج أنه قد ذهب عقله فأفلت من يده"[134].

يذكر ابن عبد ربه في حديثه عن أخبار الممرورين والمجانين خبراً عن صوفي مُتحمق عاش زمن المهدي (ت 170 للهجرة). وكان عاقلا عالماً ورعاً، فتحمّق ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان يركب قصبة في كل جمعة يومين: الإثنين والخميس، فإذا ركب في هذين اليومين فليس لمعلم على صبيانه حكمٌ ولا طاعة. فيخرج ويخرج معه الرجال والنساء والصبيان". فيصعد تلا وينادي بأعلى صوته: ما فعل النبيون والمرسلون، أليسوا

في أعلى عليين؟ فيقولون: نعم"[135]. وتبدأ محاكمة الصوفي للخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب، ويدخلهم جميعاً الجنة في أعلى عليين. ثم تبدأ محاكمته لخلفاء بني أمية فيوقف معاوية مع الظلمة، ويدخل يزيداً الدرك الأسفل من النار، ويُلحق عمر بن عبدالعزيز بالصديقين حتى يبلغ بني العبّاس فيدخلهم جميعًا في النار"[136].

لم تورد مصنفات الأدب القريبة العهد بالعصر العبّاسي الأول (الكامل على سبيل المثال) هذه الرواية، فمن أين أتى بها ابن عبدربه، وهو الأندلسي المفتون المتيم بأخبار المشرق العربي ونوادره؟ فهل كانت هذه الرواية خبراً صاغته المخيلة الشعبيّة لمحاكمة الخلفاء العبّاسيين وسواهم استناداً إلى مرجعية الخلافة الراشدة التي لم تتحقّق في عهدهم؟ وبخاصة أنّ إسناد هذا الخبر يكتفي براويتين فقط، هما العُتبي وأبو عبد الرحمن بشر، ويسكت عن سلسلة الرواة الآخرين.

المقدَّس والمدّنس في التحامُق والجنون

يتشكّل المقدّس the holy the sacred بوصفه نظاماً رمزياً قائماً على مرجعياتٍ ثقافيةٍ متعدّدةٍ ومتباينة، وهذا ما يؤدي إلى تناقضها في كثير من الأحيان؛ إذ يرى رينيه جيرار Ren Girard أنّ مصطلح Le Sacr يضم النظام بقدر ما يضم الفوضى، ويضم السلام بقدر ما يضم الحرب، ويضم الطاهر بقدر ما يضم المدّنس Profane"[137].

ويرتبط خطاب الجنون في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بالمقدَّس، وبخاصة فعل الكرامات الذي يؤسس رؤية معينة للعالم؛ حيث خرق السنن، وتجسيد الأماني. وتؤيد أدبيات المتصوّفة هذا الخرق عندما تحاول تأطير فعل الكرامات. فالكرامة كما يعرفها اليافعي "حدثٌ خارقٌ للعادة يجريه الله على يد الأولياء وغير الأولياء من عباده الصالحين من حيث لا يدرون ولا يعلمون، غير مقرونٍ بدعوى النبوة. وهذا الخرق جائز عقلاً وواقع نقلاً"[138].

أورد النيسابوري طائفةً كبيرةً من الكرامات المنسوبة لبعض عقلاء

المجانين "المجاذيب"، منها كرامة استسقاء الغيث[139]. وقد تحوّلت بعض الكرامات إلى نصٍ سرديٍ موَّلدٍ لنصوصٍ عدةٍ تعرّضت للتحويل Transformation في انتقالها من الدوائر الشفاهيّة إلى الدوائر الكتابيّة في حلقة متصلة؛ فكرامة الزواج بجارية سوداء في الجنة من أكثر الكرامات وروداً في **أخبار عقلاء المجانين**. وترد هذه الكرامة بصيغ رواية مختلفة، وان كان المضمون واحداً لا يختلف؛ إذ يرى رجلٌ صالحٌ أنّ زوجته في الجنة جارية سوداء ومجنونة، فيبدأ بالبحث عنها، ويتنهي البحث برؤيتها قائمة تصلي، فجنونها داخل في دائرة الجذب الصوفية، وأغنامها ترعى مع الذئب[140]. وجاء في خبرٍ منسوبٍ إلى بلال بن جماعة أنّه رأى في منامه زوجته في الجنة، وأنّها جارية سوداء في أوطاس فلما سأل عنها تبيّن أنّها جارية سوداء مجنونة "مجذوبة" تصوم النهار وتقوم الليل. ويكتمل الخبر عندما يرى بلال الجارية قائمة تصلي، وكرامتها ظاهرة؛ فالذئب يدل الأغنام على المرعى ويسوقها، وعندما يسلم بلال عليها، أي على الجارية، تقول له: "يابلال أنت زوجي في الجنة. قلت: قد رأيتُ ذلك في النوم. قالت: وأنا بُشِّرتُ بك. فقلت: ما هذه الأغنام؟ قالت: نعم أصلحتُ شأني بيني وبينه، فأصلح بين الذئب والغنم"[141].

وفي خبرٍ آخر برواية إبراهيم بن الأدهم تصبح ميمونة السوداء زوجته الموعودة في الجنة كما أخبره بذلك قائلٌ في المنام. وعندما يخرج ابن الأدهم في طلبها بحمص يراها وهي قائمةٌ تصلي، والشاة والذئب في مكانٍ واحدٍ فيقف متعجباً فتقول له: ارتفعت الحشمة بيني وبين من أنا قائمةٌ بين يديه"[142].

إنّ لغة الأحلام والرؤى والمنامات لغة ترميزية تمتح من المتخيّلات الثقافيّة والاجتماعيّة، ولذا فانّ مدوّنات الأحلام عندما تحيل (الحمق) و(الجنون) إلى مجازاتٍ تصويريةٍ (بلاغية) في لعبة التبادل والإحالة من الحيوان إلى الإنسان فهي إنما تنتقي السمة الأكثر بروزاً في هذه المجازات، وفقاً لتمثيلات الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ومن ثمَ تدخلها في هذه اللعبة المجازية المتعالقة مع النسق اللغوي (البلاغي). ففي تكوين الحلم (طبيعته ووظائفه)، وتكوين الصور البلاغية نجد: التكثيف والإضمار، والتقنيع والحجب، والطمس

والتلميع، الإزاحة والاستعارة، الترميز والتمسرح، المخاتلة والمخاطلة، البسط والتورية والنقل والنكوص. . . وهذا ناهيك بالتضاد وتفسير الاستعارة بضدها، ووحدة المتكافئات"[143]. وتجتمع في هذه الأخبار المنامات بوصفها علاماتٍ دالة على الأنساق الثقافية، وبوصفها أداةً أيدلوجية للخطابات تسعى بوساطتها لتحقيق مشروعيتها المعرفية بالكرامات التي تسعى لتأسيس خطابٍ يخرق الثوابت المعرفية ويخلخلها. ونلاحظ أيضاً حضور مجاز اللون بوصفه نسقاً ثقافياً؛ فالسواد الذي يتضمن دلالات الإقصاء والاستضعاف والقبح "جارية سوداء" يلتقي مع فضاء الأماكن المقصاة (صحراء). وعند هذا المنحى من الالتقاء يحدث فعل الخرق والكرامة التي تجعل **عقلاء المجانين** أقرب ما يكون إلى حالة الجذب الصوفية.

وكانت للثقافة الشعبية (غير العالمِة) تقاليدها الثقافية فيما يتصل **بمجاز الجنون** في الأحلام والرؤى والمنامات. وتتضح هذه التقاليد في المحكيات الشعبية مثل المرويات السيرية والحكايات الشعبية والأمثال. إذ تذكر المستشرقة الألمانية (أنا ماري شيميل) "في استقصائها لمنامات الثقافة العربيّة الإسلامّية مناماً أبطاله هارون الرشيد، وبُهلول الحكيم، وزُبيدة زوج هارون" فقد رأت زُبيدة ذات مرة المهرج "بُهلول الحكيم" وهو يعبث بالرسم على الأرض وكأنه يبني بيتاً، ثم قال لـ "زُبيدة" بأنّ هذا البيت صورة لقصر في الجنة. فسألته الأميرة متفكهة عن سعر هذا البيت وابتاعته منه بألف دينار. ويُروى بعد ذلك أنّ هارون الرشيد رأى في المنام في اليوم التالي لهذه الواقعة، وكأنّه يقف في الجنة، ولما همَّ أن يلج إلى قصر معين فيها حيِل بينه وبين الدخول. وقِيل له بأنّ هذا القصر هو قصر زُبيدة. وعندما استيقظ الخليفة وعلم من زوجته خبر ما كان لها مع بُهلول استعاره وطلب منه أن يبيعه بيتا كالذي باعه لُزبيدة فما كان من بُهلول إلا أن طلب ثمناً باهظاً مقابل ذلك، فغضب الخليفة غضباً شديدًا، ولكن بُهلول أقنع الخليفة، وقال لهُ: زبيدة" اشترت القصر دون أن تراه، أمّا أنت فتريد شراءه بعد أن رأيته رأي العين وعرفت له قدره"[144].

وربّما كان نزوع السير الشعبية العربية لأن توجد لنفسها تاريخاً بديلاً

للتاريخ الرسمي سبباً في التحويل الذي أحدثه القاص في شخصية بعض الحكام المسلمين؛ أعني به الملك الصالح أيوب (ت 647 للهجرة) الذي عرفته **سيرة الملك الظاهر يبرس** بأنه "قد زهد في الدنيا ورغب في الآخرة، وقرأ القرآن، وعرف ما فيه من البيان، وعرف الحلال من الحرام. فعبد الملك العلام، وصار من عباد الله الصالحين، وهو من صغر سنه على الفلاح واليقين، ولا يجالس الدولة، ولا يحضرهم في حكومة، فسموه الأكراد الصالح نجم الدين أيوب، ولي الله المجذوب. ولما تُوفي والده بايعوه قومه على السلطنة فقال لهم نعم ما قلتم وما به قد أشرتم، وأقام له وكيلاً من الأكراد يحكم بالعدل بين العباد وقد اشترط على نفسه أن لا يأكل من السلطنة، ولا يأخذ شيئاً من أموال المملكة، ولا يأكل إلا من كسب يده، ولا يغير دلو أبيه ولا فرسه فبايعوه على ما طلب وأجابوه إلى ذلك الأمر" (145).

جسد المتحامق/ المجنون بوصفه نسقاً ثقافياً

تحقّقت سرديات التحامُق والجنون في فضاءٍ ثقافي له دلالاته الحضارية ومرجعياته العقائدية التي تشكَّلت في المدينة العربيّة الإسلاميّة (البصرة، الكوفة، بغداد، الموصل، القاهرة، مكة المكرمة..إلخ). ولذلك ينبغي أن يُستجلى هذا الفضاء في إطار ما أسمته جوليا كريستيفا J.kristeva "أديولوجيم العصر" أي علاقة الفضاء النصي السردي" بالطابع الثقافي الغالِب في عصرٍ من العصور، وتناصيته في علاقته مع النصوص المتعددة لعصرٍ ما أو حقبة تاريخية محدّدة" (146).

إنّ متحامق مقامات بديع الزمان الهمذاني والحريري (أبو الفتح الاسكندري والسروجي على التوالي) لن يخرج من فضاء المدينة الإسلامية كما لاحظ عبد الفتاح كيليطو(147). وحكاية أبي القاسم البغدادي كلها تنعقد في دار بأصفهان(148).

لم يُقصَ المجنون إلى خارج أسوار المدينة الإسلامية كما حدث مع الأبرص والمجذوم اللذين كان إخراجهما مطلباً وقائياً لابد منه. وكان للنسق

العقائدي الإيماني الذي يصدر عنه المسلم في نظرته للمرض أثرٌ كبيرٌ في الصبر على الابتلاء ابتغاء مرضاة الله وثوابه في الآخرة"[149]. ينضاف إلى ذلك أنّ "الأخرق واللاسوي والمتخلف كانوا دائماً موضوعاً للتسامح في المدينة الإسلامية"[150].

نظر الطبيب العربي إلى أنّ الجنون مرضٌ وليس مساً من الجن؛ فقد تبيّن الطب العربي أثر نظرية الأخلاط في اختلاف الأمزجة والطبائع، ونشوء الأمراض والعلل. ونظرية الأخلاط كما يشرحها الرازي متأثراً بالمدونات الطبية اليونانية المأثورة عن أبقراط وجالينوس نظريةٌ قائمةٌ على الأركان، وهي العناصر الأربعة؛ النار، والهواء، والماء، والأرض، فالنار حارة يابسة، والهواء حار رطب، والماء بارد رطب، والأرض باردة يابسة"[151]. "والسوداء باردة يابسة باعتدال، وهي صنفان صنف طبيعي بمنزلة عكر الدم وثقله، ولونها إلى الصقالة، وقوامها إلى الرقة إلا أنها أغلظ من الدم، وطعمها الحموضة، ورائحتها طيبة، ومجستها الخشونة، ومسكنها الطحال، وسلطانها حول الكليتين. والصنف الطبيعي منها يُعرف بالخلط السوداوي، وهو خالص البرودة واليبوسة. والصنف الذي ليس بطبيعي هو العرضي، ويتولد عن احتراق الأخلاط ويسمى سوداوياً بالحقيقة. وهو أسخن وأجف من الأول، وله كيفية ردية مهلكة وحرارة"[152].

كانت "دار المرضى" أو "دار المجانين" مولداً لعددٍ من الحكايات والأخبار السردية لمجانين حُبسوا فيها. ويتكرر ذكر دير "هِزْقل" في أخبار **عقلاء المجانين** للنيسابوري، وهو الفضاء المرجعي الوحيد الذي يتحدّد اسمه في حين ترد سائر الدور الأخرى منسوبة إلى المكان (البيمارستان بالبصرة)، و(دار المرضى ببغداد)، و(دار المجانين بالموصل)، و(دار المجانين بالبصرة)، و(دار المرضى بمصر)، و(دار المجانين بنيسابور)، و(دار المرضى بالشام)"[153].

ولم تكن "دار المجانين" أو دار المرضى فضاءً مغلقاً مقيدا؛ فكثيرٌ من المجادلات والحجاجات الثقافّية والعقائدية صدرت عن هذا الفضاء[154].

ويتكرر ذكر المقبرة بوصفها فضاءً مقترناً بخطاب المجنون "المتعاقل"

الوعظي؛ فبهُلول يحب مجالسة الموتى قائلاً: "أجالس أقواماً لا يؤذونني، وإن غبت عنهم لا يغتابونني" (155).

ولا تخلو الفضاءات الأخرى للجنون من دلالاتٍ ثقافيةٍ مكتنزة؛ إذ تحققّت سرديات الجنون أيضاً في قصور الخلفاء والأمراء والمساجد والأسواق وغيرها من مرافق المدينة الإسلاميّة، وهو ما يؤشر على انفتاح خطاب الجنون على المجتمع العربيّ الإسلاميّ الوسيط، فلم يكن صوتاً منحصراً في فضاءٍ مقيدٍ، وإنّما كان صوتاً مسموعاً في كثيرٍ من الأحيان خاصة عند عِلية القوم من خلفاء ووزراء(156).

إنّ جسد المتحامق والمجنون دالٌ بلاغيٌ قادرٌ على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات انطلاقاً من تنّوع الأنماط الصانعة لكينونته. ونستطيع قراءة هذا الجسد بوصفه نصاً جسدياً ثقافياً؛ إذ إنّ "الملفوظات المنجزة من طرف الذات/ الجسد، عبر التنوّع الإيمائي، لا تُفهم إلا من خلال تحديد مُسبقٍ للسياق الثقافي الذي تُنجز خلاله هذه الوحدات الإيمائية" (157). وقد وقف ابن الجوزي عند بعض المناحي السيمولوجية التي تميز الأحمق عن سواه. وهي علاماتٌ جسديةٌ خالصة، يتداخل فيها النسق الثقافي أحياناً من خلال تجاور المدونات الطبية اليونانية عند أبقراط وجالينوس جنباً إلى جنب أقوال الحكماء وعلماء الدين والتوراة. ومن صفات الأحمق عند ابن الجوزي من حيث الصورة" الرأس الصغير الرديء الشكل الدال على رداءة هيئة الدماغ" (158). وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطّال أحمق محب للنساء. والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرة كأنها الزعفران، تدل على رداءة الأخلاق جداً، والعين المشبّهة لأعين البقر تدل على الحمق، وإذا كانت العين كأنها ناتئة وسائر الجفن لاطىء فصاحبها أحمق، وإذا كان جفن العين منكسراً أو متلوناً من غير علة، فصاحبها كذّاب مكّار أحمق" والشعر على الكتفين والعنق يدل على الحمق والجرأة؛ وعلى الصدر والبطن يدل على قلة الفطنة" (159).

وتشمل علامات الحمق كذلك طول العنق ورقته، وغلظ الشفاه، وشدة استدارة الوجه، وعظم الأذن، وحسن الصوت، وطول اللحية" (160).

لم يُشر النيسابوري إلى علامات المتحامق الجسدية، ولكن تخبرنا سير هؤلاء المتحامقين عن لوازم التنكُّر التي كانوا يلجأون إليها. وربما كانت هذه اللوازم إفرازا للنسق الثقافي المتحوّل في العصر العبّاسي. وسنورد الحكاية الآتية عن أبي العجل الشاعر العبّاسي المتحامق، لما لها من أهمية في بيان ذلك.

يقول ابن المعتز: "كان أبو العجل من آدب الناس وأحكمهم وأكملهم عقلاً وأشعرهم، وأظرفهم، عالماً بالنحو والغريب، عارفاً بأيام الناس، وأخبارهم، قد نظر في شيءٍ من الفلسفة (. . .) وكان مع هذا مُقتراً عليه، فلما رأى ذلك استعمل الغفل والرطازة فلم يحل عليه الحول حتى اكتسب بذلك مالاً كثيراً. ولما صار المتوكل إلى دمشق تلقاه أبو العجل راكباً على قصبة، وفي إحدى رجليه خف، وفي الأخرى نعل. وبين يديه غلام بيده غاشية وعليه دراعة، وعلى رأسه قلنسوة من الطوامير. فنظر إليه المتوكل فتبسّم"[161].

تؤشر الحكاية السابقة على كون ثقافة التحامُق أوجدت تقاليد شعرية جديدة وطقوس عمادة أدبية يحظى بعدها الشاعر النديم برعاية السلطة السياسية ممثلةً في الخليفة العبّاسي ووزرائه. ولذلك تخلّى أبو العجل عن ثقافة النخبة "الأدب واللغة وأيام العرب والتواريخ والفلسفة"، واستبدلها بثقافة المُضحك والإضحاك التي استُكمِلَت بعدة اللباس (التنكُر) لخرق المألوف. ولم تُغفل **حكاية أبي القاسم البغدادي** الدال الجسدي في تداخله مع النسق الثقافي؛ إذ يأتي وصف أبي القاسم البغدادي بأنه كان "شيخًا بلحية بيضاء تلمع من حمرة وجه يكاد يقطر منه الخمر الصرف، وله عينان كأنه ينظر بهما من زجاج أخضر، تبصان كأنهما تدوران على زئبق، عيّاراً، نعّاراً، نعّاقاً، شهّاقاً"[162].

وكان من عادته أن يدخل دار بعض الأكابر متماوتاً متسمتا فَي نسك الأبرار، عليه طيلسان قد أسبل طرفه على جبينه، وغطى شطر وجهه. فإذا رأى مجلساً مشهوداً بأعيان الناس أخذ يهمس بتلاوة القرآن الكريم، ثم يسلم من خلالها على القوم بترحيم ونعمة"[163].

وقد يضفي الجنون على صاحبه قدراً كبيراً من الهيبة. وقد تصنع هذه الهيبة صورة المجنون الأغبر الأشعث السائح في أرض الله[164]. وتتكرر في

أخبار عقلاء المجانين بعض الأدوات التي يُستعان بها على تحقيق بلاغة الجنون؛ فقد كانت للمجنون عدته. وهي عدة من نمط فريد جداً تشمل السيف والدرقة، كما تتكرر صورة المجنون وخلفه الصبيان يقذفونه بالحجارة[165].

المرأة المتحامقة والمتعاقلة بوصفها نسقاً ثقافياً

لا تخلو المسارد الحكائية من ذكرٍ لنسوة متحامقات أو متجانات اشتهرن وصرن أعلاماً قائمة بذاتها؛ ففي قصة المثل القائل "تحسبها حمقاء وهي باخس" تأتي الحكاية على لسان الميداني "أنّ هذا المثل تكلّم به رجلٌ من بني العنبر من تميم جاورته امرأة فنظر إليها فحسبها حمقاء لا تعقل ولا تحفظ ولا تعرف مالها، فقال العنبريّ: ألا أخلط مالي ومتاعي بمالها ومتاعها ثم أقاسمها فآخذ خير متاعها، وأعطيها الرديء من متاعي، فقاسمها بعدما خلط متاعه بمتاعه، فلم ترضَ عند المقاسمة حتى أخذت من متاعها ثم نازعته و أظهرت له الشكوى حتى افتدى منها بما أرادت، فعُوتِبَ عند ذلك فقِيل له: اختدعت امرأة وليس ذلك بحسن. فقال: "تحسبها حمقاء وهي باخسة". يُضرب لمن يتباله وفيه دهاء"[166].

و يبدو النسق الثقافي الذكوري واضحاً في هذه الحكاية وُمحركاً لها؛ فالقسمة الثقافية في المجتمع العربيّ الإسلاميّ اقتضت، وبفعل الأعراف، أن يحتل الرجال قمة الهرم العقلي والثقافي يليهم الصبيان الذين يتأخرون عنهم درجة، اقتضتها طبيعة عمرهم وليس جنسهم، وتكون النساء في قاعدة هذا الهرم الطبقي. يقول الجاحظ: "النساء أضعف من الرجال عقولاً، والصبيان أضعف عقولًا منهم، وهم أبخل من النساء، والنساء أضعف عقولاً من الرجال"[167]. والرجل الذي "يختدع امرأة" سيفقد مواصفات الرجولة الكاملة الحقة، وبالتالي سيكون خارج مصاف الرجال الحقيقيين. وربّما كان تباله هذه المرأة، وهي الآخر الداخلي،في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، للتحايل على النسق الذكوري الطاغي المهيمن والانتصار عليه مرتين، المرة الأولى المتاع المادي، والأخرى تجريده من الذكورة وطرده منها"[168].

إنّ نسوة النيسابوري اللواتي ترجم لهن في سياق حديثه عن متعاقلي المجانين لم يكن متحامقات وإّنما متجانات؛ أي أنّ جنونهن أقرب ما يكون إلى جنون البهاليل "المجاذيب"[169]. وقد أورد النيسابوري أسماء بعض هؤلاء المجنونات مثل: عوسجة، وريحانة، وآسية، وحيونة، وسلمونة، وميمونة[170]. ومعظم هؤلاء المجنونات المتعاقلات كن سوداوات البشر ينتمين إلى الطبقة الدنيا من المجتمع. وهنا يحضر مجاز اللون الأسود بوصفه نسقاً ثقافيا يّتضمن دلالات الإقصاء والاستضعاف والقبح[171].

الخاتمة

شكّل السؤال عن خطاب التحامُق والجنون في السرد العربيّ القديم في علاقته بالتمثيلات الثقافّية الأساس الذي قامت عليه هذه الدراسة. وقد تبّين لنا أنَّ لفظتي التحامُق والجنون نصٌ منفتحٌ على حقول معرفية عدة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. واستدعى تأصيل هاتين اللفظتين "ثقافياً" العودة إلى خزانة المعارف والعلوم المتداولة آنذاك في العصر العربيّ الوسيط مثل: كتب التراث اللغويّ والمعجميّ وكتب عقلاء المجانين وغيرها. وقد تتبعت الدراسة دلالة لفظتي **البهلول والمجذوب ثقافياً**.

أنتج المحكي السرديّ العربيّ الوسيط أنماطه الإبداعية فيما يتصل بالتحامُق والجنون. وهي أنماطٌ سرديةٌ متنوّعةٌ منها: **المقامة، والخبر، والحكاية، والأمثال، والنوادر، والكرامات الصوفية، والسير الشعبيّة العربيّة**. كما أنَّ هذه الأنماط منفتحةٌ على خطابي الثقافتين العالِمة والشعبيّة، وذات حمولاتٍ معرفيةٍ تنتمي إلى أنساق ثقافية متباينة. **وقد لجأت سرديات التحامق والجنون إلى آلياتٍ من التمثيل الثقافيّ السرديّ** لمراوغة خطاب السلطة السياسيّة والدينيّة؛ أي خطاب الثقافة العالِمة. ومن هذه الآليات **إيجاد بلاغة جديدة هي بلاغة التحامُق والجنون** بما فيها من **مجازات الاختلاف والمغايرة** مثل بنية المفارقة، وبلاغة الحِجاج، وإبانة الصمت، وبلاغة التسمية. **و أنتجت سرديات التحامُق والجنون تاريخاً متخّيلاً** لمناوأة خطاب السلطة من خلال إخضاع التاريخ

للتحبيك والتحويل السردي لإيجاد تاريخ جماعة **عقلاء المجانين** المفارق للتاريخ الرسميّ. وتحضر في هذه السرديات بلاغة المفارقة لقلب دلالات المقدس والمدنس من خلال فعل الكرامات، والمرويات الرمزية (الأحلام والرؤى والمنامات). ونظرت الدراسة إلى جسد المتحامق بوصفه دالا بلاغياً قادراً على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات، انطلاقاً من الأنماط الصانعة لكينونته. وكان للمرأة بوصفها نسقاً ثقافياً مميزاً حضور مميز في خطاب التحامُق والجنون في السرد العربيّ القديم.

الهوامش والمراجع

(1) فوكو، ميشيل: **الكلمات و الأشياء**، ترجمة: مُطاع صفدي وآخرون، ط1، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989–1990، ص27. (مشروع مُطاع صفدي للينابيع).

(2) عنوان الكتاب في الأصل الفرنسي Histoire de la folie alage classique, Editions Gallimard,1972. و صدرت الترجمة العربيّة للكتاب بعنوان "ميشيل فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة: سعيد بنكَراد، ط 1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006م.

(3) تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص11–12.

(4) يرى كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) في: **تأسيس المجتمع تخيلياً**، ترجمة وتقديم: ماهر الشريف، ط1، سوريا: دار المدى، 2003 م، ص167: "أنَّ كلَّ ما يتبدَّى لنا، في العالم الاجتماعي – التاريخي، منسوجٌ نسجاً محكماً بالرمزي (. . .) فالأفعال الواقعية والفردية أو الجماعية، والعمل، والاستهلاك، والحرب، و الحب، و الولادة، والمنتجات المادية، التي لا تُحصى والتي من دونها قد لا يستطيع أيّ مجتمع العيش لحظة واحدة، ليست وليست دوماً وليست بصورة مباشرة، رموزاً. لكن تلك الأفعالَ الواقعية والمنتجات المادية مستحيلة خارج شبكة رمزية". انظر عن المخيال الاجتماعيّ: بول ريكور (Paul Ricourd): "الخيال الاجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوطوبيا"، ترجمة: منصف عبد الحق، **مجلة الفكر العربي المعاصر**. بيروت – باريس: مركز الإنماء القومي، 1989. ص 89.

(5) عرَّف عبد الفتّاح كيليطو في كتابه: **الأدب والغرابة**، دراسات بنيوية في الأدب العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء: دار الطليعة للطباعة والنشر، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1983م، ص13. **مفهوم النص في الثقافة العربيّة الإسلاميّة** بقوله: "أول ما نلاحظ أنَّ كلاماً ما لا يصير نصاً إلا داخل ثقافة معينة؛ فعملية تحديد النص ينبغي أن تحترم وجهة نظر المنتمين إلى ثقافة خاصة؛ لأنَّ الكلام الذي تعتبره ثقافة ما نصاً قد لا يُعتبر نصاً من طرف ثقافة أخرى".

(6) مثَّلت أخبار "**عقلاء المجانين**" قسماً كبيراً من التآليف السردية الرائجة في القرن الرابع للهجرة خصوصاً. ووفقاً لابن النديم، محمد بن إسحق الورَّاق، (ت 438 للهجرة) يُعد ابن أبي الأزهر، أبوبكر محمد بن أحمد بن مزيد (ت 325 للهجرة)، وهو نحوي بوسنجي، من أوائل الذين اجتذبهم مثل هذا النوع من التصانيف، وذلك من خلال كتابه "عقلاء المجانين انظر: ابن النديم: **كتاب الفهرست**، تحقيق: رضا - تجدَّد، ط1، طهران: مكتبة الأسدي، 1971، ص165. وكان للحمقى والمتحامقين نصيبهم أيضاً من التصنيفات؛ فلأبي العبر الهاشمي (ت 250 للهجرة) كتابٌ سماه (**جامع الحماقات وحاوي الرقاعات**)، وللكتنجي الذي خلف أبا العبر على الحماقة بعد موته كتابٌ سماه (**جامع الحماقات وأصل الرقاعات**)، وكتاب (**الملح والمحمقين**)، و(**كتاب الصفاعنة**)، و(**كتاب المخرقة**). انظر: كتاب الفهرست، ص170.

(7) انظر: ابن زولاق: **أخبار سيبويه المصري**، تحقيق: محمد إبراهيم سعد، وحسين الديب، ط1، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1352هـ-1933م ؛ النيسابوري: **عقلاء المجانين**، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.ن. و لم يصلنا إلا هذان الكتابان من كتب عقلاء المجانين إلى جانب شذورٍ ونُتف من الكتب الأخرى التي فُقِدَت، أو لعلَّها ما تزال مخطوطة.

(8) الكلمات والأشياء، ص267.

(9) "القارىء في الحكاية"، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996 م، ص32. (سلسلة المعرفة الأدبية؛ رقم 22).

(10) **مصطلح الجماليات الثقافية cultural poetics** يعني به قرين بلات Greenblatt "تحليل التشكُّل الجمعي للفعلية الثقافية، وفحص العلاقات الداخلية لهذه الفعلية. ويحدِّد غايته بأنه يريد أن يكشف عن أسباب وحقيقة القوى الآسرة التي تمتلكها الثقافة عبر خطاباتها ودراساتها ومضامينها، عن تلك التي يسميها بالطاقة، مستدعيًا الجذر الإغريقي لكلمة energy، لافتاً النظر إلى أصلها البلاغي لا الفيزيائي". الغذَامي، عبدالله: **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية**، ط1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000. ص ص 49-50.

(11) ابن منظور، مادة (هلبج). وضع ابن الأنباري مؤلفاً أسماه (**الفائق في أسماء المائق**)، انظر: ابن القفطي: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت.ن، ص9.

(12) انظر مادة (**حمق**) في المعاجم الآتية: **العين، واللسان، وتاج العروس، والقاموس المحيط**. وانظر أيضاً: حسام الدين، كريم: "ألفاظ الجنون والحمق ومفاهيمها في العربية"، **مجلة ألف**، العدد 14، 1994، ص6-19.

(13) **المخَصَص**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (--19)، ج1، ص42.

(14) خصخوصي، أحمد: **الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع**، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1413هـ - 1993م، ص 14.

(15) **انظر اللسان وتاج العروس** مادة (أفل، بلغ، بوه، بحر، تيك، دعك، دوق، على سبيل

المثال). وكان ابن السّكّيت في : **كتاب الألفاظ**، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، حريصاً على تتبع الفُويرقات الدلالية في درجات الحمق ومراتبه؛ فليست ألفاظ الحمق كلها متماثلة في المعنى؛ فقد تتماثل وقد تتغاير" فالمأفوك والمأفون جميعاً: الذي لا صَيَور له، أي لا رأي يُرجع إليه" .ص137، " وإذا كان (الرجل) أهوَجَ مُتساقِطاً قيل: هو هَجاجةٌ، وفيه خَطَلٌ شَديدٌ وهو خَطِلٌ، وهوَ الأحمقُ القولِ الكثيرُ الخطأِ وفيه خَدَبٌ، وهو رجل خَدِبٌ، وهو مُتهوّر وفيه تهوَرّ (. . .).يُقال: رجل بِرِشاعٌ، إذا كان أحمق، ورجل قِصْلٌ: أحمقُ لا خيرَ فيه" .ص 135.

(16) انظر: مادة (**حمق**) في: العين، واللسان، و تاج العروس، انظر أيضاً: الثعالبي: **كتاب فقه اللغة وأسرار العربية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، ط 1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1938، ص.180.

(17) انظر: اللسان وتاج العروس المواد (خجأ، وأن، ضغن، على سبيل المثال).

(18) مادة: جنن في: اللسان وتاج العروس.

(19) مادة: جنن في: اللسان وتاج العروس.

(20) مادة: جنن في: اللسان وتاج العروس.

(21) اللسان، وتاج العروس، المواد (عته، خبل، خلج).

(22) مادة (حمق) في: الأزهري: **معجم تهذيب اللغة**: تحقيق: رياض زكي قاسم، ط1، بيروت: دار المعرفة، 2001 م.

(23) مادة حمق في: اللسان، و تاج العروس، و تهذيب اللغة.

(24) مادة (حمق) في: اللسان، و تاج العروس، و الصِحاح، و مختار الصِحاح.

(25) مادة (عقل) في: **اللسان**.

(26) عقلاء المجانين، ص6.

(27) عقلاء المجانين، ص8.

(28) عقلاء المجانين، ص13.

(29) عقلاء المجانين، ص23.

(30) عقلاء المجانين، ص33.

(31) عقلاء المجانين، ص ص44–54. انظر أيضا: أبو شوار، إبراهيم: "مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوُّف ابن عربيّ"، **الوحدة**، العدد 49، السنة الخامسة، تشرين الأول/ أكتوبر 1988 – صفر 1409 هـ.، ص 211–219.

(32) انظر: عقلاء المجانين، ص ص 40–44. وتقترب دلالة هذا المطلب من مفهوم **البُهلول أو المجذوب** كما سنشير في هذه الدراسة.

(33) عقلاء المجانين، ص37–40.

(34) ابن الجوزي: **أخبار الحمقى والمغفلين**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط1، بيروت: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، 1408هـ - 1988م. ص33.

(35) أخبار الحمقى والمغفلين، ص 61-71. و لا نجد في المصادر المتأخرة عن ابن الجوزي تفصيلاً في بيان الحد بين الحمق والجنون؛ فعلي بن محمد الجرجاني(ت 816 للهجرة) على سبيل المثال، عرَّف الجنون بأنه "اختلاف العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً، وهو عند أبي يوسف إن كان حاصلاً في أكثر السنة فمُطبق، وما دونها فغير مُطبق". انظر: **التعريفات**، ضبطه وفهرسه: محمد بن عبد الحكيم القاضي، ط1، القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1411 هـ-1991م، ص92. وقد استخدم مصنفو **أخبار عقلاء المجانين** مصطلحاتٍ عدة منها "**عقلاء المجانين**" عند النيسابوري في **(عقلاء المجانين)**، وابن الجوزي في (صفة الصفوة). في حين نجد مصطلحي" **المجنون والممرور**" عند ابن عبدربه في (العقد الفريد)، والآبيَّ في **(نثر الدر)**. ونجد عند الوطواط في (غُرر الخصائص) مصطلح "**مجانين البادية والحاضرة**".

(36) (بهل) في: اللسان وتاج العروس.

(37) الثعالبي: **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، ط 1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1938م. ص، 227، **(فصلٌ في تفضيل أوصاف السيّد)**. ويورد الشيبي، كامل مصطفى في: **البُهلول الكوفي**، رائد عقلاء المجانين في تاريخنا، ط1، المكتبة العصرية: بغداد، 1425هـ/ 2004 م، ص ص7-10 مسرداً بأسماء رجال كُثر حملوا اسم بُهلول من مشاهير الأعلام، ولا سيّما أنَّ مدلول هذا الاسم كان مدلولًا إيجابياً يحمل معاني السيادة والكرم.

(38) هو "بُهلول بن عمرو، أبو وهيب الصيرفي المجنون، من أهل الكوفة. حدّث عن أيمن بن نابل وعمرو بن دينار وعاصم بن أبي النجود، وكان من عقلاء المجانين ووسوس، وله كلامٌ مليحٌ ونوادر وأشعار. واستقدمه الرشيد أو غيره من الخلفاء؛ ليسمع كلامه. وتوفي في حدود التسعين والمائة". ابن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات**، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م. ج1، ص ص 245-247. وتذكر **دائرة المعارف الإسلاميّة**، إعداد و تحرير: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس، القاهرة، د.ت.ن، م8، ص285 أنّه: "لم تكن في عهده صلة بين اسم بُهلول والبلاهة". وذكر لويس ماسينيون (Louis. F. Massigon) في: **خطط الكوفة وشرح خريطتها**، ترجمة: تقي المصعبي، تحقيق: كامل سلمان الجبور، ط1 (محقَّقة)، النجف الأشرف: مطبعة الغري الحديثة، 1399هـ - 1979م، ص55: "أنَّ الكوفة موطن البهاليل والصوفية". ويذكر رينولد نيكولسون في: **التصوّف الإسلامي وتاريخه**، نقلها إلى العربية وعلَّق عليها: أبو العلا عفيفي، ط1، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956، ص45.: "أنّه ربما تداخلت أخبار أبي وهيب بُهلول بن عامر الصيرفي الكوفي مع أخبار بُهلول بن ذُؤيب، وكان هذا الأخير من معاصري النبي صلى الله عليه وسلم أو قريب من زمنه، وعُرِف بالزهد والمجاهدة وتعذيب النفس تكفيراً عن السيئات".

(39) انظر: أخبار بُهلول في: النيسابوري، عقلاء المجانين ص ص67-74؛ و ابن الجوزي: **أخبار الظراف والمتماجنين**، تقديم وتعليق: محمد بحر العلوم، ط2، النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية، ، 1386-1967م. ص ص 80-81. وقد استعمل النيسابوري في "عقلاء المجانين" لفظة (مدهوش) للتعبير عن معنى المجنون المتعاقل" بُهلول". انظر: المصدر نفسه، ص27.

(40) يذكر Michael W.Dols في **Majnun**: The Madman in Medieval Islamic Society, Clarendon Press, Oxford, 1992 pp 357-356.

"تحوي شخصية بُهلول الحكيم عناصر شتى (متعددة) ما يفسر بقاء هذه الشخصية وخلودها في المتخيّلَ الشعبي. فقد كانت نوادر (بُهلول) أداةً لنقد المجتمع العربي الوسيط نظراً لكونه من متعاقلي المجانين. كما أن بُهلولاً يمثل أنموذج التقي الورع في الأدب الشيعي الوسيط".

(41) ذكر كارستن نيبور (Carsten N iebuhr) في: **رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر**، ترجمة: محمد حسين الأمين، مراجعة وتعليق: سالم الآلوسي، بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد، سلسلة الكتب المترجمة د.ت.ن، ص38: "وعلى بعد يسير من هذا المكان يقع ضريح بُهلول دانه أحد أقرباء الخليفة هارون الرشيد ونديمه ومؤنسه. وعن بُهلول دانه كتابٌ كبيرٌ يحتوي على قصص وطرائف كثيرة كان يُقص منها للرشيد، ويترزق الفقراء من العلماء على هذا الكتاب بما يقرأون منه كل مساء على الناس في المقاهي. وقد كُتِبَ اسمه على قبره هذا بعد وفاته بزمنٍ طويل. ووضعت سنة 501 للهجرة تاريخاً لهذا القبر، وسُمي بسلطان المجذوبين".

(42) عقلاء المجانين، ص13.

(43) انظر: **الفتوحات المكية**، الباب الرابع والأربعون "في البهاليل وأئمتهم في البهللة"، بيروت: دار صادر، د.ت.ن.، م1، ص247.

(44) يقول إبراهيم أبوشوار في: "مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوّف ابن عربي، مرجع سابق، ص261: "التصوُف في حد ذاته نوعٌ من الجنون، أو الحمق أو اللامعقول في نظر من لم يدخل الحضرة الصوفية؛ فالنصوص الصوفية، شعراً ونثراً، زاخرةٌ بالحيرة والحمق والضلال والجنون والسكر والغثيان؛ لأنَّ المتصوِّف هو المجنون بامتياز باعتباره عاشقاً".

(45) الفتوحات المكية، م1، ص248.

(46) الفتوحات المكية، الصفحة نفسها.

(47) الفتوحات المكية، م1، ص250.

(48) الفتوحات المكية، المجلد نفسه، الصفحة نفسها.

(49) انظر: ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: حجر عاصي، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1983. **المقدمة السادسة "في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا"**. ويذكر عبدالله العروي في: **مفهوم العقل**، مقالة في المفارقات، ط3، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م. (عقل الغيب)، ص187. أنَّ:

"مسألة البهاليل شغلت بال ابن خلدون طويلاً، وخاصة في كتاب "شفاء السائل في تهذيب المسائل" . ابن خَلدون: **شفاء السائل في تهذيب المسائل**. ابن تاويت، اسطنبول: 1958.

(50) المقدمة، ص ص67–69.

(51) انظر: المقدمة، ص76.

(52) المقدمة، ص ص77–78.

(53) المقدمة، ص78.

(54) المقدمة، الصفحة نفسها.

(55) المقدمة، الصفحة نفسها.

(56) عرَّفت المعاجم الصوفية "الجذب" أو الجذبات "بأنه "انجذاب اللطائف إلى جهة الفوق" فأهل الله قوم جذبهم الله عن الشر وأصوله واستعملهم بالخير وفروعه، وحبَب إليهم الخلوات، وفتح إليهم سبيل المناجاة، فتعرَف إليهم فعرفوه، وتحبَب إليهم فأحبوه، وهداهم السبيل إليه فسلكوه" انظر: أحمد النقشبندي الخالدي: **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق: أديب نصر الدين، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997م، ص24 و 154 و 210.

(57) **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1954. ج 1، ص 138، 139، ج 2، ص 137، 141، 142، 144، 150، ، 187. ويذكر محمد حيَّان السمَّان في: **خطاب الجنون في الثقافة العربيّة**، ط1، لندن، قبرص: دار رياض الريس للكتب والنشر، كانون الأول (ديسمبر) 1993، ص27. "أنَّ تسمية المجذوب دلالةٌ شائعة الاستعمال بين العامة، وما تزال تُطلق على البهاليل في اللهجات العامية السائدة، في العديد من المناطق".

(58) **عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين 1833–1835)**، ترجمة: سهير دسوم، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1411هـ–1991م، ص462. وعن المجذوب في الثقافة الإسلاميّة انظر: Michael W. Dols Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society, pp388-422.

(59) البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.ن، ج 4، ص23.

(60) البيان والتبيين، ج2، ص222.

(61) البيان والتبيين، ج2، ص225.

(62) البيان والتبيين، ج 2، ص337.

(63) أخبار سيبويه المصري، ص16.

(64) أخبار سيبويه المصري، ص17.

(65) أخبار سيبويه المصري، ص18.

(66) أخبار سيبويه المصري، الصفحة نفسها.

(67) أخبار سيبويه المصري، الصفحة نفسها. ويذكر إحسان عبَّاس في: **فن السيرة**، ط5، عمَّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988، ص 26. "أنَّ لشخصيات "عقلاء المجانين" صلة واشجة

بشخصية المتصوف أو "المجذوب" غير أنّ الذين كتبوا في سير المتصوّفة، اهتموا بالكرامات، وابتعدوا عن دائرة الواقع، الذي كان ابن زولاق يقترب منه أو يعيش فيه، ولذلك أصبحت" سير المتصوّفة "نماذج ميتة" لا سيراً عامرة بالحياة" .

(68) عقلاء المجانين، ص 4–15 .

(69) قال عنه ابن شاكر الكتبي في: **فوات الوفيات**، م 12، ص ص 239–240. كان يدرس لأهل التحقيق، ويعظ العوام، وانتشر عنه بنيسابور العلم الكثير، وسارت تصانيفه في الآفاق (. . .) وكان كرّامي المذهب ثم تحوَّل شافعيًا" .

(70) عقلاء المجانين، ص13 .

(71) انظر: عقلاء المجانين، ص 8 .

(72) انظر: عقلاء المجانين، ص ص 120–127 .

(73) انظر: عقلاء المجانين، ص 120، 127 .

(74) انظر: ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين، إبراهيم الأبياري، عبد السلام هارون، ط1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1368هـ – 1949، م6، ص151. ويبرز في بعض أخبار المجانين عند ابن عبدربه النسق العقائدي الشيعي كما في وصفه "لبُهلول بأنه كان يتشيع" . العقد الفريد، م6، ص 151، 152وانظر: عقلاء المجانين: ص ص 148–156 .

(75) انظر: عقلاء المجانين، م6، ص152 .

(76) انظر: **نثر الدر في المحاضرات** للآبي، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1424هـ – 2004 م، ج 3، ص 176–187 .

(77) انظر على سبيل المثال: نثر الدر في المحاضرات، ج3، ص184 .

(78) **صفة الصفوة**، حقَّقه وعلَّق عليه: محمود فاخوري، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979 ج 3، ص 186–187 .

(79) صفة الصفوة، ص 195 .

(80) **أخبار الظراف والمتماجنين**، ص 81–82 .

(81) انظر: الباب الثلاثين من كتاب ابن الجوزي: **أخبار الأذكياء**، ط1، بيروت: المكتب التجاري، ذخائر التراث العربي د.ت.ن، ص 203–231 .

(82) **غُرر الخصائص الواضحة وُعرر النقائض الفاضحة** . بيروت: دار صعب، ص 133 .

(83) انظر: غُرر الخصائص الواضحة وُعرر النقائض الفاضحة، الصفحة نفسها .

(84) غُرر الخصائص الواضحة وُعرر النقائض الفاضحة، ص135 .

(85) الشعراني: **الطبقات الكبرى**، ج1، ص68 .

(86) الطبقات الكبرى، ص2 .

(87) يوسف بن إسماعيل النبهاني: **جامع كرامات الأولياء**، ط1، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1414هـ-1993، ج2، ص ص501-502.

(88) **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 1، بيروت : دار الكتب العلمية، 1979. (المقامة الحلوانية والمقامة النيسابورية).

(89) انظر : الحريري، أبو محمد القاسم بن علي البصري : **المقامات الأدبية**، ط 3، القاهرة: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1369هـ - 1950م.

(90) انظر : **حكاية أبي القاسم البغدادي**، تحقيق : آدم متز، ط 1، بغداد : مكتبة المثنى، -- 19م.

(91) انظر البحث: ص26 و27.

(92) (انظر على سبيل المثال: ابن المعتز: **طبقات الشعراء في مدح الخلفاء والوزراء**، اعتنى بنشره عبّاس إقبال، لجنة وصية و.جب التذكارية. د.ت.ن، (حكاية أبي العجل الشاعر مع المتوكل)، ص 44، الملحق. وتحتفل **أخبار عقلاء المجانين** بامتداح الجنون؛ أي على النقيض تماماً من بعض المصادر اللغوية التي أقامت معايير صارمة تتمسك فيها بالعقل، الركيزة الأساس و المشكّل الرئيس للشخصية العربية "الأنموذج". ولا يرد الجنون في هذه المصادر إلا بوصفه نقيصة أو عيباً ينبغي التخلص منه أو تهميشه. إنّ تمجيد دولة الحمق والجهل بالتحايل على ضروب الجد والعقل يبدو بارزاً أيضاً في مقامات البديع(بديع الزمان الهمذاني)؛ فأبو الفتح الاسكندري يقول لعيسى بن هشام معرّفاً بهويته:

زُجّ الـــزمـــانُ بـــحـــمـــقٍ إنّ الـــــزمـــــانَ زبـــــون
لا تـــكـــذبـــنَّ بـــعـــقـــلٍ مـــا الـــعـــقـــلُ إلا الـــجـــنـــون

انظر: مقامات بديع الزمان الهمذاني، (المقامة المكفوفيّة)، ص ص 94، 95.

(93) **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق: مفيد قميحة، ط 1، بيروت : دار الكتب العلمية، 1420هـ - 2000م، ج 3، ص 35.

(94) **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عبّاس، ط 1، بيروت : دار الثقافة، 1971 م. م2، ص 169.

(95) يذكر الثعالبي في: يتيمة الدهر، م3، ص40: "بلغني أنَّ كثيراً ما بِيع ديوان شعره بخمسين ديناراً إلى سبعين".

(96) يتيمة الدهر، م3، ص 36.

(97) يتيمة الدهر، م3، ص35.

(98) يتيمة الدهر، م3، ص ص34-35.

(99) يتيمة الدهر، م3، ص 53.

(100) يتيمة الدهر، م3، ص67.

(101) يتيمة الدهر، م1، ص379.

(102) يتيمة الدهر، م5، ص22 والى جانب الشعراء المتحامقين وُجِدَت طائفةٌ من الشعراء المجانين (الموسوسين). ويرد اسم **(الموسوس)** بوصفه لقباً دالاً على أكثر من شاعر عبّاسي كأبي بكر الموسوس المعروف بسيبويه، وأبي حيّان الموسوس، وجُعيفران الموسوس، ومصعب الموسوس، وماني الموسوس. ووسوسة هؤلاء الشعراء في الغالب بسبب لوثةٍ تعرض لهم بين الحين والآخر مما يدخلهم في زمرة متعاقلي المجانين. انظر: يتيمة الدهر، م1، ص521، طبقات الشعراء، ص ص182–183. **والأغاني**، تحقيق: عبدالستار فرّاج ط 8 (طبعة دار الثقافة)، بيروت: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1410هـ–1990م، م 20 ص 147–157، م23، ص56– 65؛ وأيضاً: **شعر ماني الموسوس وأخباره (محمد بن القاسم المصري ت245هـ/ 859م**، جمع وتحقيق: عادل العامل. ط1، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1988م (سلسلة. التراث العربيّ، وزارة الثقافة السورية؛ 82).

(103) الأغاني. م23، ص 81.

(104) حكاية أبي القاسم البغدادي، ص1.

(105) حكاية أبي القاسم البغدادي، ص 137.

(106) رشيد، أمينة: "المفارقة الروائيّة"، **مجلة فصول**، القاهرة، م12، عدد 4، شتاء 1993م، ص157.

(107) **أبو داود المتكلّم**: (160–240هـ) أحمد بن أبي داود بن جرير بن مالك الأيادي، أبو عبدالله: أحد القضاة المشهورين من المعتزلة، ورأس فتنة القول بخلق القرآن (. . .)، وهو أول من افتتح الكلام مع الخلفاء وكان يُقال: أكرم من كان في دولة بني العبّاس البرامكة ثم ابن أبي داود، وكانوا لا يبدأهم أحد حتى يبدأوه". الأعلام، ج1، ص124.

(108) مقامات بديع الزمان الهمذاني، (المقامة المارستانية)، ص155.

(109) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص159. ويذكر عبد الفتّاح كيليطو في: **المقامات السرد والأنساق الثقافية**.، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 2001 م. ص39 "أبو الفتح، كما نعلم، هو مجموعٌ من الممكنات يستطيع حسب هواه، إخراجها إلى الفعل واحداً بعد الآخر، والجنون واحدٌ من تجسيداته، شأنه في ذلك شأن التقوى والمجون والكُدية. إنه ليس ملازماً، إلا بصورة مؤقتة، للمظهر الذي يبدو فيه، والخطاب الذي ينوه به: هنا يهاجم المعتزلة، لكنه يوحي بأنَ بإمكانه أن يعتنق آراءهم ويهاجم خصومهم".

(110) مقامات بديع الزمان الهمذاني، المقامة الحلوانية، ص244.

(111) إبراهيم، عبدالله: **السردية العربيّة**، بحث في البنية السردية للموروث الحكائيّ العربيّ، ط2، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 2000 م، ص231.

(112) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ص242–243. **المقامة الحلوانية**، قائمةٌ على تشويش عددٍ من الأنساق كما لاحظ ذلك عبد الفتّاح كيليطو منها: المعرفة الجغرافية، إذ تصبح قُمُّ، المدينة الشيعية، بلد السنة والجماعة، وتشويش المعرفة بالآراء والمذاهب، والمعرفة

التجريبية إلى جانب تشويش النسق السردي وانتهاك قواعد الخطاب من خلال خطاب المجنون الهذياني. انظر: المقامات السرد والأنساق الثقافيّة، ص 40. وانظر أيضاً: جيمس. ت. مونرو: **مقامات بديع الزمان الهمذاني وقصص البيكاريسك**، ترجمة: خليل أبو رحمة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن، 1995. ص 51-61.

(113) انظر على سبيل المثال: عقلاء المجانين، ص 72 (الرسائل التي أرسلها بُهلول إلى الواثق وابن أبي داود).

(114) أخبار سيبويه المصري، ص 18-19.

(115) عقلاء المجانين، ص19.

(116) عقلاء المجانين، ص 192.

(117) عقلاء المجانين، ص79.

(118) أخبار سيبويه المصري، ص37.

(119) **البُرهان في وجوه البيان**، تحقيق: حفني شرف، ط 1، القاهرة: مكتبة الشباب، 1969. ص 61.

(120) عقلاء المجانين، ص123.

(121) كيليطو، عبد الفَتّاح: **لسان آدم**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، ط 2، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001 م، ص 99. ويذكر أيضاً ص100: "يمتاز مجانين النيسابوري بفصاحتهم. ولهذا السبب يهتم بهم. فغايته هي جمع نوادرهم وأقوالهم ومناقضاتهم ومبادهاتهم في الجواب، وما يعرضونه من حجج تفحم المخاطب".

(122) الأغاني، م 23، ص 80.

(123) أخبار سيبويه المصري، ص 17-18.

(124) البيان والتبيين، م2، ص 225، 230.

(125) عقلاء المجانين، ص 78.

(126) لمعرفة مفهوم "**الهوية السردية narrative identity** يمكن الرجوع إلى: بول ريكور: الهوية السردية، في: **الوجود والزمان والسرد**: فلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

(127) عن مفهوم الجماعات المتخيَّلة، انظر: Benedict Andersons, Imagined Communities: Reflections on the Origin Spread of Nationalism, London, New York: Verso, 1991.

(128) عن مفهوم التحبيك: انظر: "الهوية والسرد وتحبيك التاريخ" في: كاظم، نادر: "الهوية والسرد، دراسات في النظرية والنقد الثقافي"، ط 1، البحرين: **مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث**، 2006 م. ص 113-140.

(129) عقلاء المجانين، ص72.

(130) عقلاء المجانين، الصفحة نفسها.

(131) انظر على سبيل المثال: الإمام الصادق والبُهلول في: **نثر الدر**، م3، ص259 وأخبار الظُّراف والمتماجنين، ص80، والبيان والتبيين، ج 2، ص 232.

(132) انظر على سبيل المثال: نور الله التستري (1019 للهجرة)، **مجالس المؤمنين**، ط طهران: 1375للهجرة، ج، ص14.

(133) جمعت كتب الطبقات الصوفية البُهلول مع أبي بكر الشبلي الذي وُلد سنة 247 للهجرة (861م) أي بعد وفاة البُهلول بسنتين. انظر على سبيل المثال: اليافعي: الحكاية الثالثة والثلاثين في: **روض الرياحين**، تحقيق: محمد عبد الرحمن ويس، ط1، حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1995 م، ص37.

(134) ابن أعثم، أبو محمد أحمد الكوفي(ت314 ه/ 926 م): **كتاب الفتوح**، حيدر آباد: 1972-1974م 7، ص 47.

(135) انظر: ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، ط 1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1368هـ - 1949. م ج6، ص152 وما بعدها.

(136) العقد الفريد، الجزء نفسه، ص152.

(137) عن المقَّدس والمدَّنس انظر: عبد الرحمن، عبد الهادي: **عرش المقدَّس**: الدين في الثقافة والثقافة في الدين، ط 1، بيروت: دار الطليعة، أيار مايو 2000 م. ص22.
ولوليدي، يونس: "المقدَّس والأنواع الحكائية"، مصطلحات ومفاهيم، **مجلة فكر ونقد**، السنة الثالثة، العدد 26، فبراير، الرباط: 2000، ص19.

(138) روض الرياحين، ص37.

(139) عقلاء المجانين، ص ص56-57.

(140) عقلاء المجانين، ص121.

(141) عقلاء المجانين، الصفحة نفسها.

(142) عقلاء المجانين، ص126؛ جامع كرامات الأولياء، م2، ص 82، ص ص501-502.

(143) طبانة، بدوي: **معجم البلاغة**، ط3، بيروت، 1988. ج 1 وج 2.

(144) **أحلام الخليفة**: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة، ط 1، كولونيا، بغداد: منشورات الجمل، 2005 م. ص 300.

(145) **سيرة الملك الظاهر بيبرس** ط 2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1344هـ-1926 م. م 1، ص 46. وتتماثل هذه الأوصاف مع ما ذكره بعض المؤرخين عن شجاعته ومهابته ولزومه الصمت. انظر: المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت 845هـ): **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ط1، تحقيق: عبد الفتَّاح عاشور، محمد مصطفى زيادة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1957. ج 1، ص ص 339-342.

(146) حمداني، حميد: **بنية النص السرديّ من منظور النقد الأدبي**، ط1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993. ص54.

(147) المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ص146.

(148) حكاية أبي القاسم البغدادي، ص5.

(149) انظر على سبيل المثال: كتاب المرضى في: **صحيح البخاري**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط 1، المنصورة: مكتبة الإيمان، 1423 هـ-2003 م.

(150) منى فيّاض: "اللاسوي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة"، **الفكر العربي**، بيروت، السنة الثالثة، عدد 19، كانون الأول (يناير-شباط-فبراير)، 1981. ص263.

(151) **كتاب المدخل إلى صناعة الطب وهو إيساغوجي لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي**، جامعة سلمنقة: المعهد الاسباني العربي للثقافة، 1979. ص9.

(152) كتاب المدخل إلى صناعة الطب، ص 43-44.

(153) انظر على سبيل المثال: أخبار عقلاء المجانين الصفحات: 128، 131، 133، 134، 135، 137، 139، 141، 144، 148، . وانظر: سعيد عبد الفّتاح عاشور، "الحياة الاجتماعيّة في المدينة الإسلاميّة"، **مجلة عالم الفكر**، العدد الأول، أبريل، مايو، يونيو 1980م. المجلد 11، ص115. (عدد خاص عن المدينة الإسلاميّة).

(154) انظر على سبيل المثال البحث: ص 20.

(155) عقلاء المجانين، ص 67.

(156) انظر على سبيل المثال: عقلاء المجانين: ص ص 155، 156، وأخبار سيبويه المصري: ص27، 28، 51.

(157) انظر: بنكَراد، سعيد: **السيميائيات**: مفاهيمها وتطبيقاتها ط1، اللاذقية: دار الحوار، 2005م، ص196.

(158) أخبار الحمقى والمغفلين. ص28.

(159) أخبار الحمقى والمغفلين، ص29.

(160) أخبار الحمقى والمغفلين، الصفحة نفسها.

(161) طبقات الشعراء في مدح الخلفاء والوزراء، ملحق ص144.

(162) حكاية أبي القاسم البغدادي، ص 3.

(163) حكاية أبي القاسم البغدادي، ص5.

(164) "منظر المجنون الأشعث: في: عقلاء المجانين، ص 177.

(165) انظر: عقلاء المجانين، ص ص 67، 106، 115. والعقد الفريد، ج 6، ص 150.

(166) أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، الميداني: **مجمع الأمثال**، ط1، بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995م، م 1، ص 170.

(167) رسالة فخر السودان على البيضان في: **رسائل الجاحظ السياسية**، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م، ص 540.

(168) المرأة في هذا المثل فاعلة سردية تختلف عن النساء الحمقاوات اللواتي ذكرهن الميداني في أمثاله: (أحمق من جهيزة)، ج 1، ص 304 (أحمق من دغة)، ج1، ص305، (أحمق من أم الهنبر)، ج 1، ص317 وغيرها.

(169) انظر: ذكر المصطفيات من عقلاء المجانين المتعبدات الكوفيات في: ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج3، ص195 وما بعده. و ذكر النبهاني في: **جامع كرامات الأولياء** أسماء عدد من عقلاء المولهات وأكابر العارفات مثل: زهراء الوالهة ج 2، ص82، و ميمونة السوداء ح2، ص 501–5021.

(170) عقلاء المجانين، ص. 120–126.

(171) عن اللون الأسود ثقافياً انظر: كاظم، نادر: **تمثيلات الآخر**: صورة السود في المتخَيل العربي الوسيط، ط 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004م.

* * *

The Discourse of Feigning Stupidity and Madness in the Old Arabic Narratives: A Reading of Cultural Representations.

Dheya Al-Kaabi

This study deals with the discourse of feigning stupidity and madness in the Old Arabic narrative approached through two axes: the cultural significances of the ideas feigning stupidity and madness, and the mechanism of cultural representations, that the medieval Arabic narratives have produced creative patterns on feigning stupidity and madness. These patterns vary in the art of Maqama, Akbar, Hikaya, Amthal, Nadira, Sufi Karama and Popular Arabic Sira (epics).

❊ ❊ ❊