الجامعة الأميركية في بيروت

بين كساد العقل واستتاره: دراسة في *عقلاء المجانين* للنيسابوريّ و*أخبار الحمقى والمغفّلين* لابن الجوزيّ

إعداد

سامية خليل التلّ

رسالة

مقدّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة أستاذ في الآداب

(الماجستير)

إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى

في كلية العلوم والآداب

في الجامعة الأميريكية في بيروت

بيروت، لبنان

كانون الأول 2018

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

INTELLECT BETWEEN STAGNATION AND CONCEALMENT: A STUDY IN *ʿUQALĀʾ AL-MAJĀNĪN* OF AL-NAYSĀBŪRĪ AND *AKHBĀR AL- ḤAMQĀ WA-L-MUGHAFFALĪN OF IBN AL-JAWZĪ.*

by
SAMIA KHALIL AL-TALL

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
December 2018

Beirut, Lebanon
December 2018
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

INTELLECT BETWEEN STAGNATION AND CONCEALMENT: A STUDY IN *'UQALĀ' AL-MAJĀNĪN* OF AL-NAYSĀBŪRĪ AND *AKHBĀR AL-ḤAMQĀ WA-L-MUGHAFFALĪN OF IBN AL-JAWZĪ.*

by
SAMIA KHALIL AL-TALL

Approved by:

Bilal Orfali

Dr. Bilal Orfali, Associate Professor — Advisor
Arabic And Near Eastern Languages

Ramzi Baalbaki

Dr. Ramzi Baalbaki, Professor — Member of Committee
Arabic And Near Eastern Languages

Vahid Behmardi

Dr Vahid Behmardi, Associate Professor — Member of Committee
Arabic and Near Eastern Languages

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: AL TALL SAMIA KHALIL
Last First Middle

☑ Master's Thesis ○ Master's Project ○ Doctoral Dissertation

☑ I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

☐ I authorize the American University of Beirut, to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes
after : **One ---- year from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.**
Two ---- years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.
Three -- years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.

Signature 06-02-2019
Date

شكـــر

أودّ أن أشكر كلّ من ساعدني في إنجاز هذا البحث.

أشكر البلآيْن: الأستاذ الدكتور بلال الأرفه لي الذي تجاوز دور الإشراف إلى التشجيع والمتابعة الدائمَيْن، وزوجي بلال الذي لم يهنأ في زواجه إلى هذه اللحظة بسبب هذه الأطروحة. كما أشكر عائلتي وأصدقائي على دعمهم الدائم لمسيرتي الأكاديميّة. أشكر Google والمكتبة الشاملة والتكنولوجيا على مساهمتهم في تيسير عملي البحثيّ. أشكر الفقر، دافعي الأوّل للتحدّي والنجاح.

وأخيرًا يبقى الشكر الأكبر لسلمى ضنّاوي التي غيّرت حياتي.

مستخلص للرسالة

سامية خليل التلّ لماجيستير في الأدب

الاختصاص: اللغة العربية وآدابها

العنوان: بين كساد العقل واستتاره: دراسة في *عقلاء المجانين* للنيسابوريّ و*أخبار الحمقى والمغفّلين* لابن الجوزيّ

تعالج هذه الأطروحة خصائص الحمق والجنون كما تجلّت في كتابيْ *أخبار الحمقى والمغفّلين* و*عقلاء المجانين*، وذلك من خلال قراءة محتوى النصوص الأساسيّة المتعلّقة بحالات الحمق والجنون في أطرها التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وتحليلها. للوهلة الأولى بدت قصص هؤلاء المجانين والمغفّلين قد كُتبت للتّسلية والتّرفيه إلّا أنّ قراءة ثانية متأنّية للقصص الواردة في الكتابين، أظهرت لنا أنّها منفذ لأشياء أعقد وأعمق إلى جانب الهدف الترفيهيّ.

تنقسم الأطروحة إلى أربعة فصول. الفصل الأوّل خُصّص للبحث عن الخصائص العامّة للمجنون كما ظهرت في كتاب *عقلاء المجانين* للنيسابوريّ(ت 406 هـ-1016 م). وتناول الفصل الثاني خصائص الأحمق كما ظهرت في *أخبار الحمقى والمغفّلين* لابن الجوزيّ(ت 597 هـ- 120م). أمّا الفصل الثالث من الرسالة فخُصّص لدراسة ظاهرتي الحمق والجنون عند النساء حصرًا، والهدف منه بيان نقاط التقاء المجنونات بالحمقاوات ونقاط اختلافهنّ. وأخيرًا عرض الفصل الرابع نتائج الدراسة.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Samia Khalil Al-Tall for Master of Arts
Major: Arabic Language and literature

Title: Intellect Between Stagnation and Concealment: A Study In *'Uqalā' Al-Majānīn* Of Al-Naysābūri And *Akhbār Al-Ḥamqā Wa-L-Mughaffalīn* Of Ibn Al-Jawzī.

This thesis studies madness and foolishness as manifested in *'Uqalā' al-majānīn* of al-Naysābūrī (d.406/1016) and Akhbār al-ḥamqā wa-l-mughaffalīn *of Ibn al-Jawzī* (d.597/1201). The thesis anlyses the texts concerning of the cases of fools and madmen in their historical, social and economic frameworks. At first glance, the anecdotes of madmen and fools seem to be written for the purpose of entertainment. A second and deeper reading of these stories, however, shows that these anecdotes were an outlet for religious, political, social and linguistic criticism, in addition to entertainment. This criticism lost its severity considering that the words and actions of these fools were rarely taken seriously.

The thesis is divided into five chapters. The first is an introduction in which we present the thesis's question, methodology, and significance. The second chapter tackles characteristics of madmen in *'Uqalā' al-majānīn* of al-Naysābūrī. The third chapter presents the characteristics of fools encountered in *Akhbār al-ḥamqā wa-l-mughaffalīn* of Ibn al-Jawzī. The fourth chapter focuses on women; it identifies the characteristics of foolish women and madwomen and points out similarities and differences. Finally, the fifth chapter presents the results of the study.

المحتويات

الصفحة

شكر ..... أ

مستخلص بالعربيّة ..... ب

مستخلص بالإنكليزيّة ..... ج

المقدّمة 1

أ. تمهيد 1

ب. إشكاليّة هذه الدراسة 2

ج. منهج المقاربة 4

د. أهمية البحث 5

هـ. فصول البحث 7

I. صورة المجنون في *عقلاء المجانين* 9

أ. ترجمة المؤلف 11

ب. لمحة عن الكتاب 12

ج. في عنوان الكتاب 16

د. بعض الظواهر المرتبطة بعقلاء المجانين 25

1. التشبّه بالأنبياء..... 26
2. العلاقة المضطربة مع المجتمع 31
3. العلاقة المضطربة مع السلطة 36

II. صورة الأحمق في *أخبار الحمقى والمغفّلين* 46

أ. ترجمة المؤلّف 48

ب. لمحة عن الكتاب 51

ج. العقل وكساده 54

د. خصائص الحمق 59

1. الجهل بالدين ومخالفة الصورة النمطيّة للمسلم 60

2. الجهل باللغة وأساليبها 70
3. مخالفة الأعراف والقيم الاجتماعيّة 84

III. الحمق والجنون عند النساء 91

أ. خصائص المجنونات 95

1. التصريح بالحبّ الإلهيّ 97
2. الخوف والرجاء 100
3. قطع الصلة بين الطاعة والأجر 105
4. رفض عروض الزواج 109

ب. خصائص الحمقاوات 116

1. انتهاك الجسد 117
2. سيطرة العاطفة 119
3. القراءة الذكوريّة للقصص 120

ج. ما يجمع الحمقاء بالمجنونة وما يفرّقهما 122

IV. الخاتمة 126

ببليوغرافيا 133

المقدّمة

أ. تمهيد

يدرس هذا البحث ظاهرتَيْ الحمق والجنون في كتابَيْ *عقلاء المجانين* لأبي القاسم النيسابوريّ (ت 406 هـ-1016 م[1]) و*أخبار الحمقى والمغفّلين* لأبي الفرج ابن الجوزيّ (ت 597 هـ- 1201 م[2])، وذلك للتعمّق في أدب الحمقى والمجانين والإجابة عن الأسئلة التالية: من هو المجنون عند النيسابوريّ؟ ومن هو الأحمق عند ابن الجوزيّ؟ ما هي خصائص وسمات الحمق والجنون؟ وكيف يختلف الأحمق عن المجنون؟ وكيف تعاطى الكاتبان مع النساء في محفل الحمق والجنون؟ وهل من أهداف غير معلنة من وراء تأليف الكتابين؟

ومن المعلوم أنّ هذين الكتابين يُعنيان بحالات الحمق والجنون من القرن الثالث حتّى أواخر

---

[1] انظر خير الدين الزركلي، *الأعلام*، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 15، 2002، ص 213/2.

[2] انظر المصدر نفسه، ص 316/3.

القرن السادس الهجريّ. ويُصنّفان من ضمن "كتب الاختيار الأدبيّ" التي حظيت برواج ملحوظ في تاريخ الأدب العربيّ، إذ كانت عمليّة اختيار النصوص الأدبيّة نشاطًا شائعًا بين الأدباء ومرتبطًا بمفهوم الأدب[3]. وعلى الرغم من صعوبة تحديد مصطلح "الأدب"، فقد اتّفقت أغلب التعريفات على كون "التنشئتين الأخلاقيّة والاجتماعيّة، والتربية الفكريّة، والمتعة" هي من مزاياه الأساسيّة[4].

وإذ أردنا أن نضع كتابَيْ *عقلاء المجانين* و*أخبار الحمقى والمغفّلين* في سياقهما ضمن منظومة الأدب، نجد أنّهما ينتميان إلى مجموعة المختارات الأدبيّة التي تتمحور حول موضوع واحد، أو ما يُعرف اصطلاحًا بالأنطولوجيات ذات الثيمة الواحدة[5]. فالنيسابوريّ ركّز على قضيّة الجنون وحدها ولم يهتمّ ابن الجوزيّ بغير قصص الحمقى وأخبارهم.

ب. إشكاليّة هذه الدراسة

للوهلة الأولى قد تبدو أنّ قصص هؤلاء المجانين والمغفّلين كُتبت للتّسلية والتّرفيه لأنّها وردت في كتب الأدب – والتّرفيه كما ذكرنا واحدٌ من وظائف الأدب الأساسيّة– إلّا أنّ قراءة ثانية متأنّية

---

[3] Orfali, Bilal. *The Anthologist's Art. Abū Manṣūr al-Tha'ālibī and His Yatīmat al-dahr*. Leiden; Boston: Brill, 2016, p.1.

[4] انظر المصدر نفسه، ص 2.

[5] انظر المصدر نفسه، ص 22–27.

للقصص الواردة في الكتابين تُظهر أنّها منفذ لأشياء أعقد وأعمق. وقد يتساءل المرء عن الأسباب التي جعلت عالميْن كبيريْن كالنيسابوريّ وابن الجوزيّ يتتبّعان موضوع الحمقى والمجانين، خصوصًا أن التطرّق لهذا الموضوع تجاوز اللمحة العابرة فيما وصلنا من أخبار هؤلاء وقصصهم. فعلاوة على الجانب الترفيهيّ المُحتمل، قد يكون وعي العلماء لهذه الظواهر الاجتماعيّة وحرصهم على التحذير منها سببًا في كتابتهم عنها ولكنّه بالتأكيد ليس السبب الوحيد لأنّ ذلك يبقى تفسيرًا محدودًا غير كافٍ.

ستحاول دراستي أن تكشف أنّ أدب الحمق والجنون كان قناعًا لألذع أنواع النقد الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ واللغويّ، ولم يكن مجرّد سرد قصصيّ مسلّ ولا مجرّد تحذير من الوقوع في الحمق والجنون. هذا النّقد جاء على لسان مجانين ودراويش وسفهاء فخفّت حدّته خصوصًا أنّ هذه الشّريحة قلّما تُؤاخذ بأقوالها وأفعالها كما يشير القرآن (لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ)[6].

[6] سورة الفتح: ١٧.

ج. منهج المقاربة

هذه الدّراسة هي قراءة نصّية فيلولوجيّة تعتمد على تحليل النّصوص الأوّليّة الواردة في *أخبار الحمقى والمغفّلين*، *وعقلاء المجانين* ومقارنتها. إنّ المنهج الذي يفرض نفسه هو المنهج التحليليّ النقديّ القائم على تحليل محتوى النصوص الأساسيّة المتعلّقة بحالات الحمق والجنون في أطرها التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. فهذه الأطر ستشكّل أرضيّة التحليل المنهجيّ الذي سيساعدنا في إجلاء خفايا أدب الحمقى والمجانين والأهداف غير المعلنة من الخوض فيها. وقد اخترنا كتابيْ *عقلاء المجانين* و*أخبار الحمقى والمغفلين* لهذا الغرض لصفتيهما التمثيليّة ولغنى مضمون النصوص الواردة فيهما.

ولا بدّ، في هذه المرحلة، من بيان الموقف من الروايات الواردة في الكتابين لصلة ذلك بمنهج الدراسة. سيتمّ التعامل مع كل الروايات بصفتها نصًّا اجتماعيًّا قائمًا بذاته أيْ أنّنا لن نتوقّف عند صحة الرواية أو كذبها ونسبتها لقائلها من عدمه لأنّ القصد من هذه الدراسة ليس التحقّق من مصدر القول بل دراسة المحتوى. منتِج النصّ سيكون ثانويًّا بالنسبة إلينا، وما يهمّنا هو النص بأبعاده المختلفة وذلك لأنّ الرواية وإن كانت موضوعة فإنّها توضع لسبب ما وتروى لسبب ما.

د. أهميّة البحث

موضوع الحمق والجنون, على جدارته بالبحث والتعمّق, لم يحظ بنصيبه من عناية الدارسين ولم يتمّ الالتفات إليه الالتفات المرجوّ. فالكتب والأوراق البحثيّة المرتبطة بموضوع بحثنا معدودة، ولم تغطّ جوانب الموضوع كافّة. وهذا ما حفّز اهتمامنا بالموضوع ووقوفنا على غنى مضامين النصوص الواردة في كتابيْ *عقلاء المجانين* و*أخبار الحمقى والمغفلين* ودراستها دراسة تحليليّة مقارنة.

فقد اقتصر البحث في قضيّة الحمق والتغفيل على دراسة المكوّنات السرديّة للخبر الفكاهيّ- من الإسناد إلى الراوي، إلى الموقف نفسه، إلى البطل، إلى السارد والمخاطب[7]- كما تمّت دراسة الخبر الهزليّ الوارد في *أخبار الحمقى والمغفلين* دراسة تحليليّة[8] تضمّنت: تعريفًا بوظيفة الخبر الهزليّ، وبيانًا لدور الشخصيّات في تفعيل الأحداث وتعرّضًا لجوانب الزخرفة اللفظيّة ودراسةً للدور المهمّ الذي أدّته المفارقة كوسيلة أدبيّة لإنتاج الضحك وتسرية المتعة. واهتمّ هايل الطالب بدراسة خصائص كلام

---

[7] انظر عبد الله الغزالي، "المكونات السردية للخبر الفكاهي دراسة في أخبار الحمقى والمغفلين." *التراث العربي* 90 (2003)، ص 187-209.

[8] انظر ضياء لفتة وميّادة كريم. "الخبر الهزلي في كتاب أخبار الحمقى والمغفّلين دراسة تحليليّة." *مجلّة آداب ذي قار* 2:8 (2012)، ص 1-15.

الحمقى في *كتاب أخبار الحمقى والمغفّلين*[9] وقد اختصّ بحثه بدراسة جانب واحد من الجوانب التي طرحتها اللسانيّات النصّيّة، وهو جانب الانسجام النصّيّ. وكان الغائب الأبرز عن هذه الدراسات قراءة ما وراء النص والكشف عن أبعاده المختلفة. في حين اقتصرت الدراسات عن *عقلاء المجانين* على ترجمة مقاطع من قصص المجانين[10] والالتفات إلى العنصر النسائيّ في محفل الجنون[11] وعرض لمحتوى الكتاب ولأهم الظواهر المرتبطة بالمجانين غاب عنده الجانب التحليليّ[12].

تكمن أهمية بحثنا في دراسة مختلف الظواهر المتجلّية في كتابَيْ *عقلاء المجانين وأخبار الحمقى والمغفّلين* وتفسيرها بالنظر إلى الواقع السيّاسيّ والاجتماعيّ للعصر الذي عاش فيه كلّ من النيسابوريّ وابن الجوزيّ. كما ستشمل دراستنا تحديد ملامح شخصيّة كلّ من الأحمق والمجنون

---

[9] انظر هايل الطالب، "خصائص كلام الحمقى في التراث من خلال معيار الانسجام النصّيّ كتاب ابن الجوزيّ نموذجًا تطبيقيًّا" *مجلّة جامعة البعث* 2 (2018): 77-121.

[10] Shereen El Ezabi. "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994): 192-205.

[11] انظر أحمد السري، "النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين،" *دراسات تاريخيّة* 3 (2014)، ص 81- 96.

[12] Dols, Michael and Diana Immisch."The Wise Fool," in Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford: Clarendon Press, 1992, p 349-365.

ومقارنتها وبيان ما يجمع هذين الاثنين وما يفرّقهما. وسنلفت أيضًا إلى حال المرأة المصابة بعقلها -- -حمقى كانت أم مجنونة- ونحدّد الأطر العامّة لشخصيّة الاثنتين. ولن يفوتنا التنّبه إلى الجانب النقديّ الذي تميّز به أدب الحمقى والمجانين.

هـ. فصول البحث

ينقسم هذا البحث إلى أربعة فصول: الفصل الأوّل خُصّص للبحث عن الخصائص العامّة للمجنون كما ظهرت في كتاب *عقلاء المجانين* للنيسابوريّ. بدأناه بعرض ترجمة أبي القاسم النيسابوريّ، تلتها لمحة عن كتاب *عقلاء المجانين*. وانتقلنا بعد ذلك إلى الكشف عمّا وراء اختيار النيسابوريّ الجمع بين العقل والجنون في عنوان الكتاب. ومن ثمّ عرضنا الظواهر التي ارتبطت بالمجانين وأهمّها: التشبّه بالأنبياء والعلاقة المضطربة مع المجتمع والسلطة؛ وحاولنا تحليلها وفهمها من خلال النظر إلى الواقع السياسيّ والاجتماعيّ للعصر الذي عاشوا فيه. وختمنا هذا الفصل بالكشف عن أنّ *عقلاء المجانين* لم يكن مؤلّفًا للاحتفال بظاهرة الجنون وحسب، بل تخطّى ذلك فانطوى على الكثير من النقد الاجتماعيّ والسياسيّ اللاذع والذي لا يجرؤ عاقل على المجاهرة به.

أمّا الفصل الثاني فتناول خصائص الأحمق كما ظهرت في *أخبار الحمقى والمغفّلين* لابن الجوزيّ. بدأناه بعرض ترجمة أبي الفرج بن الجوزيّ، عرضنا بعدها لمحة عن كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*. ومن ثمّ توقّفنا عند مفهوم العقل عند ابن الجوزيّ، وانتقلنا إلى تحليل أهمّ الظواهر التي ارتبطت بالحمقى المذكورين في الكتاب، وأهمّها: الجهل بالدين والإفراط والتفريط فيه، والجهل باللغة وأساليبها، ومخالفة العرف الاجتماعيّ. ثمّ ختمنا هذا الفصل بالكشف عن القَصد من تأليف هذا الكتاب، فهو لا يبدو مؤلَّفًا لذمّ الحمق والتحذير من الوقوع فيه، ولا نرى أنّ القصص الواردة فيه هي لمجرّد التسلية والترويح عن النفس، بل تخطّى ذلك إلى النقد الاجتماعيّ. فقد بدا ابن الجوزيّ ينطق بلسان القوّة وهو يمارس سلطة دينيّة واجتماعيّة ولغويّة في تصنيفه للناس بين حمقى وعقلاء.

أمّا الفصل الثالث من الرسالة فخُصّص لدراسة ظاهرتيْ الحمق والجنون عند النساء حصرًا، والهدف منه بيان نقاط التقاء المجنونات بالحمقاوات ونقاط اختلافهنّ. ويُختم هذا البحث بفصل رابع تُعرض فيه نتائج الدراسة.

الفصل الأوّل

صورة المجنون في *عقلاء المجانين* للنيسابوريّ

يعرض هذا الفصل الخصائص العامّة لشخصيّة المجنون[13] كما ظهرت في كتاب *عقلاء المجانين* لأبي القاسم النيسابوريّ (ت 406 هـ / 1016 م[14]). وهو كتاب يضعنا أمام ازدواجيّة محيّرة تبدأ من العنوان؛ فنسأل أنفسنا مرارًا ونحن نقرأ القصص والروايات: من المجنون؟ ومن العاقل؟ ولكن سرعان ما نتنبّه إلى أنّنا أمام مجانين بمنطق المجتمع، وعقلاء بمنطق السالكين. وقد لفتت النيسابوريّ، بالتأكيد، هذه التقابلات فأفرد لها مؤلّفًا كاملًا لأسباب حرص على إيضاحها في مقدّمة كتابه، فقال: "سألني بعض أصحابي، عودًا على مبدأ، أن أصنّف كتابًا في عقلاء المجانين وأوصافهم وأخبارهم، وكنت أتعامس[15] عنه إلى أن تمادى به السؤال، فلم أجد بدًّا من إسعافه بطلبته،

---

[13] نستثني من الدراسة في هذا الفصل قصص المجانين من النساء، اللواتي أفرد الكاتب لهن بابًا بحاله تناول فيه قصص عشر من النساء المجانين، سندرسها بالتفصيل في الفصل الرابع من الرسالة.

[14] انظر *الأعلام*، ص 213/2.

[15] تعامَسَ عن الشيء: تغافَلَ عنه وهو به عالم.

وإجابته إلى بغيته، تحرّيًا لرضاه، وتوخّيًا لهواه[16]." وهنا يظهر النيسابوريّ في موقف المبرّر، وهو الذي لم يكن يريد الخوض في الكتابة عن المجانين لولا إلحاح صديقه عليه، علمًا أنّ الصديق المخاطب في الكتب عادةً ما يكون وسيلة يلجأ إليها الكاتب وهو ليس بالضرورة واقعًا[17]. وبعد ذكر دوافع توثيقه لقصص المجانين، أشار النيسابوريّ إلى أنّه كان يعرف كُتبًا تناولت الموضوع نفسه، فتتبّعها ووضع كتابًا تميّز عن كلّ المؤلّفات السابقة[18].

سنبدأ فصلنا هذا بعرض ترجمة أبي القاسم النيسابوريّ، تليها لمحة عن كتاب *عقلاء المجانين*. وننتقل بعد ذلك إلى الكشف عمّا وراء اختيار النيسابوريّ الجمع بين العقل والجنون في عنوان الكتاب وإصراره على عدم تسميتهم بالمتصوّفة في وقت كان التصوّف شائعًا في نيسابور. ومن ثمّ نعرض أهمّ الظواهر التي ارتبطت بالمجانين ونحاول تحليلها وفهمها من خلال النظر إلى

---

[16] انظر *عقلاء المجانين*، ص 37.

[17] Hefter, Thomad. *The Reader in Al-Jāḥiẓ*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 34-76.

[18] "كنت في حداثة سنّي سمعت كتبًا 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 جزءًا، تتبعتها وتيقنتها، وضممت إليها قرائنها، وعزوتها إلى أصحابها، وألفت هذا الكتاب على غير سمت تلك الكتب، وهو كتاب يكفي الناظر فيه الترداد وتصفح الكتب، وأرجو أنّي لم أسبق إلى مثله." انظر *عقلاء المجانين*، ص 37.

الواقع السياسيّ والاجتماعيّ للعصر الذي عاشوا فيه. ونختم هذا الفصل بالكشف عن أنّ *عقلاء المجانين* لم يكن مؤلَّفًا للاحتفال بظاهرة الجنون فحسب، بل تخطّى ذلك فانطوى على الكثير من النقد الاجتماعيّ والسياسيّ اللاذع والذي لا يجرؤ عاقل على المجاهرة به.

أ. ترجمة المؤلّف

الحسن بن محمد بن حبيب بن أيوب، أبو القاسم النيسابوريّ إمام عصره في معاني القرآن وعلومه، أديب ونحويّ عارف بالمغازي والقصص والسير. انتشر عنه بنيسابور العلم الكثير[19].

صنّف في القراءات والتفسير والأدب[20].

من أشهر كتبه: *تفسير القرآن* الذي يوصف بأنّه تفسير مشهور لكنّه لم يصلنا، و*عقلاء المجانين* وهو أشهر كتبه، و*تنزيل القرآن وترتيبه*[21] وهو رسالة قصيرة ومركّزة في موضوعها تناولت نزول القرآن وترتيبه، نُشرت حديثًا.

---

[19] Malti-Douglas, Fedwa, "al-Nīsābūrī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

[20] انظر *الأعلام*، ص 213/2.

أجمع مترجموه أنّه كان كرّاميّ المذهب، ثم تحوّل شافعيًّا[22]. توفّي في ذي الحجّة أو ذي القعدة من العام ستّة وأربعمائة[23]. وهذا كلّ ما وصلنا عن أبي القاسم النيسابوريّ.

ب. لمحة عن الكتاب

بدأ النيسابوريّ كتابه بمقدّمة عرض فيها دوافع تأليفه لكتاب *عقلاء المجانين* ثمّ انتقل إلى تعريف المجنون؛ وهو بحسبه المُقيم على المعاصي وبائع آخرته بدنياه، وغير المبالي في نقص دينه، كما هو "من يُسْمِع ويسُبّ ويرمي يخرّق الثوب، ويخالف الناس في عاداتهم فيجيء بما يُنكِرون[24]". ومن جهة أخرى نسب النيسابوريّ الجنون إلى العارفين بالله قائلًا: من عَرف ربه حقّ

---

[21]انظر نورة الورثان، "التنزيل وترتيبه لأبي القاسم النيسابوري"، *العلوم التربوية والدراسات الإسلامية* 2 (2002): ص 607-674.

[22]انظر *الأعلام*، ص 213/2.

[23]انظر المصدر نفسه، ص 213/2.

[24] انظر المصدر نفسه، ص 30.

معرفةٍ كان عند الناس مجنونًا[25].

فمن الواضح أنّ الكاتب قد مهّد إلى مستويين في تعريف الجنون. المستوى الأوّل مرتبط بالشريعة وأحكامها العمليّة وما يتعلّق بها من أحكام دينيّة. وفي هذا المستوى ظهر النيسابوريّ بمظهر الفقيه الواعظ، لأنّ العقل من هذا المنظور يعني تقديم مصلحة الآخرة على الدنيا.

ولا يبدو أنّه قد تبنّى هذا المفهوم في تصنيف كتابه، لذلك انتقل بنا إلى المستوى التأويليّ الآخر والذي أقام عليه هذا الكتاب. فالجنون بالنسبة للنيسابوريّ هو القرب من الله ومعرفته معرفة حقّة وقام على هذا الأساس باختيار مجانينه العقلاء الذين ذكرهم في الكتاب.

وبعد عرضه لمفهومَي الجنون عاد النيسابوريّ وبحث عن أصل الجنون في اللغة. فتبيّن له أنّ معنى جنّ الشيء، هو استتر، فالمجنون هو المستور العقل من الناحية اللغويّة. ثمّ انتقل إلى ذكر أسماء المجنون[26] والأمثال المضروبة في الحمق والحمقى[27]، وأسماء جنون الدوابّ[28]، وضروب

---

[25] انظر المصدر نفسه، ص 30.

[26] ومنها الأحمق والمعتوه والأخرق والمائق والرقيع والمُخبّل والمختبَل والأنوك والبوهة والعِزهاة والمهوَس والموسوس والخَذِب والبرشاع والمِلغ والجُعْبُس والمألوس والأهوج والهائم والمدلّه والأبله والمُستهتر والواله والهَبَنْقع. انظر المصدر نفسه، ص 43-49.

المجانين[29]، وشدّد على ضرورة اجتناب صحبتهم[30]. ومن ثمّ أتى إلى صلب الكتاب وقسّم المجانين من الحضر –الذين ذكر منه ستّة وأربعين مجنونًا– بحسب بلدانهم[31] ومن ثمّ عرض قصص سبعة

---

[27]منها قولهم تحسبها حمقاء وهي باخس أي إنّها مع حمقها تظلم الناس، ومن أمثالهم خرقاء ذات نيقة أي أنّها حمقاء وهي مع ذلك تتأنّق في الأمور. انظر المصدر نفسه، ص 51–53. وإنّنا نرى أن تخصيص النيسابوريّ باب خاص بالحمق وبالأمثال المضروبة في الحمقى في كتاب خاص بالمجانين هو من باب التجميع والتوثيق لأخبار الحمقى والمجانين.

[28]"تقول العرب لجنون الابل الهيام وهو داء يأخذها فتهيج وتهيم. ويقال لجنون الشاة الثّوَل وهي شاة ثولاء، ولجنون الكلب الكَلَب. والسَّعَر ضرب من جنون النوق، تقول العرب ناقة مسعورة إذا كانت مجنونة." انظر المصدر نفسه، ص 57.

[29] المجانين على ضروب، فمنهم المعتوه وقد مضى تفسيره ومنهم المرور وهو الذي أخرقته المرة، ومنهم الممسوس وهو الذي يتخبطه الجنّ والشياطين، ومنهم العاشق الذي تيّمه الحبّ فأجنّه، ومنهم من اعتقد بدعة أو ارتكب كبيرة فأدركه شؤمها فجنّ، ومنهم مجنونًا كذبًا، وآخرهم من جنّ من خوف الله عزّ وجل. انظر المصدر نفسه، ص 59 –78.

[30] يقول هشام بن عبيد الله الرازي: "الناس ثلاثة: مجنون ونصف مجنون وعاقل. فأمّا المجنون فأنت منه في راحة، وأمّا نصف المجنون فأنت منه في تعب، وأمّا العاقل فقد كفيت مؤنته." انظر المصدر نفسه، ص 79.

[31]ويبدو أن التقسيم الجغرافيّ للمجانين، الذي اعتمده النيسابوريّ في القسم الأكبر من كتابه، لم يكن على أيّ أساس محدّد، وإنّما كان عشوائيًّا. فهو بدأ من الكوفة وانتقل إلى نجد، ومن ثمّ عاد إلى البصرة ومرّ بالمدينة والحيرة والقدس وجبل لبنان.

مجانين من الأعراب، أتبعها بقصص عشر مجنونات[32]. وفي آخر الكتاب، ذكر أخبار من لم تثبت أسماؤهم من المجانين.

أوّل ما يلفت القارئ تفرّق هؤلاء المجانين الذين لم يألفوا مكانًا جغرافيًّا محدّدًا بل عاشوا متفرّقين في مدن مختلفة ارتبطت بأسمائهم. وهذا يعني أنّ بيئة الجنون العاقل التي عرضها النيسابوريّ في كتابه لم تكن محصورة في مكان معيّن، بل شاعت في مدن العراق والشام وجبال لبنان وأنطاكيا.

والمرجّح أن يكون أغلب هؤلاء المجانين قد عاشوا في القرن الثاني الهجري لاتّصال الروايات عنهم بعبّاد وزهّاد مشهورين مثل إبراهيم بن الأدهم (ت161هـ / 778 م[33]) وعبد الواحد بن زيد (ت177هـ / 793 م[34]) وبعضهم عاشوا في القرن الثالث الهجري لاتّصال أخبارهم بالزاهد

---

[32] يقول النيسابوري: "وقد أتينا على صدر الكتاب ونحن نذكر الآن عقلاء المجانين وطبقاتهم ونعزوهم إلى بلادهم، ومن ثم نذكر المجانين الأعراب، ثم المجانين من النساء، ثم نذكر أخبار من لا تثبت أسماؤهم من المجانين، ونسأل الله التوفيق." انظر المصدر نفسه، ص 93.

[33] انظر *الأعلام*، ص 32/1.

[34] انظر شمس الدين الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، القاهرة: دار الحديث، 2006، ص 587/6.

المشهور ذي النون المصري (ت 245 هـ /859 م[35].) وعبد الله بن طاهر (ت 230 هـ/ 844 م[36].)، وهما من رجال القرن الثالث الهجري. وبالتالي لا يسمّي النيسابوريّ حقبة تاريخيّة واحدة.

ج. في عنوان الكتاب

عقلاء المجانين عنوان فيه من البلاغة ما يجعل القارئ يتساءل: كيف جمع النيسابوريّ بين العقل والجنون؟ ولم اختار هذا الطباق عنوانًا لكتابه؟ ولماذا أصرّ النيسابوريّ على اعتبار هذه الظاهرة جنونًا عاقلًا في حين أنّ معاصريه -كالسلميّ (ت 412هـ / 1021 م[37]) والقشيريّ (ت465هـ / 1072 م[38])- اعتبروها تصوّفًا وزهدًا في وقت كان التصوّف شائعًا في نيسابور؟

وفي البحث عن إجابات، كان لا بدّ من العودة إلى مقدّمة المؤلّف والنظر في قصص

---

[35] انظر *الأعلام*، ص 102/2.

[36] انظر المصدر نفسه، ص 93/4.

[37] انظر *الأعلام*، ص 99/6.

[38] انظر المصدر نفسه، ص 57/4.

المجانين ومقارنة هذه القصص بما ورد في كتب التصوّف المعاصرة للكتاب؛ لنجد أنّ أوّل ما بدأ به النيسابوريّ مقدّمة كتابه هو ذكر أنّ هذا العالم المخلوق قائم على الشيء وضدّه، وأنّ الله شاب صفات أهل الدنيا بأضدادها[39]؛ فشاب "حياتهم بالموت، وبقاءهم بحسرة الفوت، وجعل أوصافهم فيها متضادة، فقرن قوّتهم بالضعف، وقدرتهم بالعجز، وشبابهم بالمشيب، وعزّهم بالذل، وغناهم بالفقر، وصحّتهم بالسقم[40]" وبالتالي عقلهم بالجنون. فلا يخلو عاقل بحسبه من ضرب من الجنون[41]، لكن حصّة من ذكرهم في كتابه من الجنون كانت أكبر[42]. وقد تجلّت هذه الحصّة الأكبر عند مجانين النيسابوريّ بانعزالهم عن الناس وانقطاعهم عن الأكل والنوم ومجاورتهم القبور وعيشهم في الخرابات، سائرين على طريق الزهد جانحين نحو التصوّف. ورغم ذلك يصرّ النيسابوريّ على عدم تسميتهم بالمتصوّفة، ولا ترد كلمة صوفيّ في كتابه البتّة.

---

[39] انظر *عقلاء المجانين*، ص 29.

[40] انظر المصدر نفسه، ص 27.

[41] انظر المصدر نفسه، ص 29.

[42] سُئل أحد المجانين: "أنت مجنون؟ قال: وأنت عاقل؟ كلّ الناس مجانين ولكنّ حظّي صار أوفر." انظر المصدر نفسه، ص 343.

وقد لاحظنا في المقابل أنّ معاصري النيسابوريّ لم يأتوا على ذكر أيّ من الشخصيّات التي وردت في كتاب *عقلاء المجانين*. فلا نجد أثرًا لمجانين النيسابوريّ من الرجال والنساء في كتب التصوّف المعاصرة[43] باستثناء ريحانة التي ذكرها أبو عبد الرحمن السلميّ باقتضاب في كتابه ذكر *النسوة المتعبّدات الصوفيّات*[44].

ولتفسير هذه الظاهرة كان لا بدّ من النظر في تاريخ نيسابور ومعرفة أهمّ التيّارات الصوفيّة السائدة في القرن الرابع الهجريّ وفهم العلاقة بينها. وقد ظهر لنا أنّ نيسابور كانت في ذلك العهد من أهمّ مراكز الزهد والتصوّف في العالم الإسلامي، وانقسم الزّهاد فيها إلى تيّارين فكريّن أساسيّين هما: الكرّاميّة والملامتيّة[45].

---

[43] وهنا نقصد: *طبقات الصوفيّة* وذكر *النسوة المتعبّدات الصوفيّات* و*الرسالة القشيريّة*.

[44] انظر أبو عبد الرحمن السّلمي، ذكر *النسوة المتعبّدات الصوفيّات*، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993، ص 38.

[45] Check Karamustafa, Ahmet. *Sufism: the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p 60–71. Also check Melchert, Christopher. "Sufis and Competing Movements in Nishapur." *Iran* 39 (2001): 237.

الكرّاميّة، نسبة لمؤسّسها محمد بن كرّام (ت 255 هـ / 869 م[46]) هي فرقة ازدهرت في الأجزاء الوسطى والشرقيّة من العالم الإسلاميّ، وخاصة في خراسان، ظهرت في القرن الثالث الهجريّ واستمرّ دورها وتأثيرها حتّى الغزوات المغوليّة[47]. ترى الكرّاميّة[48] أنّ الله واحد في ذاته، واحد في أفعاله، واحد في وجوده. كما ترى أنّ هذا الواحد جسم كبير، غير أنّها ترى أنّه جسم لا كالأجسام؛ وطالما أنّ الله الواحد جسم كبير أو هو جرم هذا العالم، فإنّ كل ما يحدث إنّما يحدث في

---

[46] انظر *الأعلام*، ص 14/7.

[47] Bosworth, C.E.; "Karrāmiyya", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

[48] انظر أبو منصور بين محمد، *الفرق بين الفرق*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977، ص 202-214. وانظر أيضًا فيصل عون. *علم الكلام ومدارسه*. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 2، 1976، ص 162-177. وانظر أيضًا

Bosworth, C.E., "Karrāmiyya", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

وانظر أيضًا:

Malamud, Margaret. "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur." *Iranian Studies* 27, (1994): 37-51.

الذات الإلهيّة، أي أنّ الله محلّ للحوادث. كذلك ترى الكراميّة أنّ الله مستوٍ على العرش استواء ماديًّا، بعكس ما ذهبت إليه سائر الفرق.

أمّا الملامتيّة فهي فرقة من فرق الصوفيّة ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجريّ بمدينة نيسابور[49]، وقد أطلقوا هذا الاسم على أنفسهم في مقابل اسم الصوفيّة الذي كان يُسمّى به أهل العراق أوّلاً؛ وقد اختصّ بهذا الاسم أهل خراسان[50]. أهل الملامة قوم "قاموا مع الحقّ تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات، وأظهروا للخلق قبائح ما فيهم وكتموا عنهم محاسنهم فلامهم الخلق على ظواهرهم ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم." هذا أكمل تعريف نعرفه للفكرة الأساسيّة في المذهب الملامتيّ بحسب أبو العلا عفيفي[51]. فأوّل ما يُطالب به الملامتيّ ألّا يظهر عبادته أو ورعه أو زهده أو علمه أو حاله خشية أن يتسرّب الغرور إلى نفسه إذا ظهر للناس بما يوجب مدحه وخوفًا من أن يُفتتنوا به.

---

[49] انظر أبو العلا عفيفي. *الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوة*. بيروت: منشورات الجمل، 2015، ص 6.

[50] انظر المصدر نفسه، ص 16.

[51] انظر المصدر نفسه، ص 18-21.

الفرق الأساسيّ بين التيارين لم يكن عقائديًّا بقدر ما كان اختلافًا في كيفيّة ممارسة حياة الزهد. زهد الملامتيّ حالة فرديّة خاصّة قرّر المتعبّد أن يعيشها مع نفسه ومع ربّه بعيدًا عن الناس. أمّا الزهد الكرّاميّ فشكّل حالة جماعيّة جعلت من الكرّاميّة تيّارًا وحركة إسلامية لها ثقلها ودورها البارزَين في نيسابور[52].

والواضح أنّ علاقة الكرّاميّة بالملامتيّة كانت علاقة مضطربة. ويظهر ذلك في تعمّد أهمّ مؤرّخي التصوّف في نيسابور إقصاء الكرّامية وطمس أثرها، وهو ما أشارت إليه جاكلين شابي (Jacqueline Chabbi) في غير موضع[53] في مقالتها المطوّلة عن تاريخ الحركات الزهديّة في خراسان في القرن الرابع الهجريّ. فنجد السلميّ في *رسالة الملامتيّة*، على سبيل المثال، يصوّر الملامتيّة وكأنّها التيار السائد في خراسان الذي لا منافس له. ويقسّم السلميّ أرباب العلوم إلى ثلاثة

---

[52] Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 51-52-55-56.

[53] انظر المصدر نفسه، ص 45-48-54-66-67.

أقسام[54]: الفقهاء والصوفيّة والملامتيّة ولا يذكر الكرّاميّة. فيما روى أبو عبد الله المقدسيّ في كتابه *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم* أنّ أغلب المتصوّفة في خراسان كانوا من أتباع المذهب الكرّاميّ[55].

ويظهر التباعد أيضًا بين الكرّاميّة والملامتيّة بشكل واضح في حوار بين سلمان أو سالم الباروسيّ–الذي كان من كبار مشايخ نيسابور وأستاذ أبي صالح حمدون بن أحمد بن عمارة المعروف بالقصّار(ت 271 هـ /884 م[56]) أشهر رجال الملامتيّة على الإطلاق– وبين محمّد بن كرّام مؤسّس الكرّاميّة. فقد روى السلميّ عن جدّه أبي عمرو بن نجيد الملامتيّ (ت366هـ / 976

---

[54] قسّم السلميّ أرباب العلوم إلى ثلاثة أقسام علماء الشريعة المشتغلين بظواهر الأحكام وهم الفقهاء، وأهل المعرفة بالله المنقطعين إلى الله وهم الصوفيّة، وأولئك الذين زيّن الله بواطنهم بالقرب والاتصال به وغار عليهم لئلّا يعرف الخلق أحوالهم وهم الملامتيّة. فالصوفيّة مع الله أشبه بموسى عليه السلام لما ظهر أثر باطنه في ظاهره عندما كلّم ربّه فلم يطق أحدًا النظر إليه. والملامتيّة مع الله أشبه بمحمد عليه السلام. انظر *الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوة*، ص 20–21.

[55] Melchert, Christopher. "Sufis and Competing Movements in Nishapur." *Iran* 39 (2001): 237.

[56] انظر *الأعلام*، ص 274/2.

م[57]): "دخل سالم بن الحسن (الباروسيّ) على محمد بن كرّام فقال له (أي للباروسيّ) "كيف رأيت أصحابي؟ فقال له: لو كانت الرغبة التي في بواطنهم على ظواهرهم والزهد الذي على ظواهرهم التي في بواطنهم لكانوا رجالًا. ثمّ قال: أرى صلاة كثيرة وصيامًا كثيرًا ولا أرى عليهم نور الإسلام[58]".

وكأنّما الباروسيّ كان يلمّح لابن كرّام أنّ زهد الملامتيّ هو الزهد الحقيقيّ وزهد الكرّاميّة هو زهد ظاهريّ ينقصه التركيز على الباطن.

وأغلب الظنّ أنّ يكون هذا الانقسام بين فرق التصوّف في نيسابور والاختلاف الكبير في توجّهاتها قد انعكس على أدب الزهد والتصوّف. وهذا ما قد يفسّر إصرار النيسابوريّ على استعمال مصطلح "الجنون العاقل" وقد عُرف عنه أنّه كان من أتباع المذهب الكرّاميّ.

---

[57] انظر أبو عبد الرحمن السلمي، *طبقات الصوفية*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ص 339/1.

[58] انظر *الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوة*، ص 41-42. وانظر أيضًا

Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977):53-54.

والمعروف عن السلميّ، في المقابل، أنّه كان حفيدًا من جهة الأمّ لشيخ من أكبر مشايخ الملامتيّة هو أبو عمرو إسماعيل بن نجيد السلميّ، وإن لم يكن هو نفسه في يوم من الأيام ملامتيًّا. فقد لزم السلميّ جدّه في صباه وتعلّم منه أسرار الملامتيّة وتأثّر بفكره[59]. وهو ما يمكن في ضوئه أن نفسّر موقفه المعادي للكرّاميّة، وتحيّزه للملامتيّة.

والقشيريّ، كما أجمع مترجموه، تلميذ من تلاميذ السلميّ الذين عاشروه وأخذوا عنه العلم مباشرة إلى أن صار أستاذ خراسان[60]. وتأثُّر القشيريّ الواضح بأستاذه أوّل ما يظهر في *الرسالة القشيريّة*. فنجد أنّ القشيريّ في ذكره لمشايخ الطريقة وسيرهم وأقوالهم يعيد انتاج ما سبق وذكره السلميّ في كتاب *طبقات الصوفيّة* من جهة المضمون والأعلام المذكورين.

وعليه يمكن القول إنّ العنوان الذي اختاره النيسابوريّ لكتابه فيه من الشعريّة ما يخدم نظرته للعالم القائمة على تزاوج الأضداد التي عبّر عنها في مقدّمة كتابه. ونرجّح أيضًا أن يكون النيسابوريّ قد أصرّ على تسمية *عقلاء المجانين* هربًا من استخدام مصطلحات التيّارات الخراسانيّة

---

[59]انظر المصدر نفسه، ص 8.

[60]انظر *الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوّة*، ص 83.

الزهديّة المعادية للكرّامية. وفي المقابل يعود غياب ذكر الشخصيّات التي أوردها أبو القاسم عن كتب التصوّف المعاصرة للتباعد الكبير بين توجّهات مؤلّفيها وتوجّهات المذهب الكرّاميّ.

د. بعض الظواهر المرتبطة بعقلاء المجانين

بدا النيسابوريّ متحرّجًا في بداية كتابه من الخوض في موضوع الجنون، فهرب من الموقف ولم يتكلّم عن أيّ مجانين، بل عن فئة خاصّة منهم، وهم المجانين الذين ينطقون بالحكمة. بما أنّ الجنون في *عقلاء المجانين* جلّه مرتبط بالحكمة والمعرفة، كان أبطال النيسابوريّ يدركون جنونهم ويتمسّكون به. فقد سُئل أبو الحسن عليّان متى عرف ربه حقّ معرفة، فقال: "مذ جُعل اسمي في المجانين[61]،" ويوم طلبت أمّ بهلول من ابنها أن يعدّ لها المجانين قال: "اسكتي ابنك منهم[62]." هذه المعرفة هي نفسها التي ترهق المجانين وتجعلهم يتحمّلون كلّ أشكال المعاناة – في سبيل الوصول إلى حبّ الله – من: نحول الجسد وقلّة النوم وقيام الليل والصوم عن الطعام وهجر المنازل ومجاورة

---

[61] انظر المصدر نفسه، ص 162.

[62] انظر المصدر نفسه، ص 152.

القبور والترفّع عن الشهوات. كما أنّ هذه المعرفة تدرك جيّدًا ضيق حدودها، وأوّل ما يعرفه عقلاء المجانين هو أنّهم لا يعرفون. وهو حال نُمير الذي قيل له: أنت أعلم. فأجاب بـ"كلا" ومضى[63].

ويمكن إجمال الخصائص المشتركة بين مجانين النيسابوريّ في كونهم: زهّادًا، عبّادًا، هائمين بحبّ الله، مرفوضين من مجتمعهم، منعزلين عن الناس، صرحاء في القول. يُرمى أكثرهم بالحجارة، ويسامحون من أساء إليهم، ويسكنون الخرابات، ويرتاحون في المقابر، ويفضّلون الليل على النهار، وينطقون بالحكمة، ويهربون من المناصب. هذه الخصائص لم يمرّ عليها النيسابوريّ مرورًا مقتضبًا بل حضرت بقوّة في كلّ صفحات الكتاب، فنكاد لا نجد مجنونًا إلّا وله منها نصيب. وتبقى الظواهر الأبرز التي رافقت مجانين النيسابوريّ: تشبّههم بالأنبياء، وعلاقتهم المضطربة مع المجتمع والسلطة.

1. *التشبّه بالأنبياء*

حضرت صور من سير الأنبياء والرسل في قصص المجانين بشكل لافت، وقد تكرّرت هذه الصور في قصّة غير مجنون، الأمر الذي دفعنا إلى تتبّع أوجه الشبه بين قصص المجانين

---

[63] انظر المصدر نفسه، ص 216.

وقصص الأنبياء. نبدأ بقضية اضطهاد المجانين ورمي الصبيان لهم بالحجارة وما تبعها من نزف وأذى، التي تعرّض لها كلّ من بهلول[64](ت 190 هـ / 806 م[65]) وعليّان[66] وعبد الرحمن بن الأشعث[67] وفُليت[68] ولُغدان[69] وغودك[70]، وهي ذكّرتنا بما تعرّض له النبيّ محمّد (ص) في الطائف من ملاحقة الصبيان ورميهم له بالحجارة وشتمه واتّهامه بالجنون؛ والمعلوم أنّ قدميْ محمّد (ص) قد أُصيبتا من أثر الحجارة، وسالت منهما الدماء[71]. وأمّا العكّاز أو القصبة أو العصا التي رافقت أبا

---

[64] انظر *عقلاء المجانين*، ص 143-147-152-154-155-157.

[65] انظر *الأعلام*، ص 77/2.

[66] انظر المصدر نفسه، ص 162-164-166.

[67] انظر المصدر نفسه، ص 174.

[68] انظر المصدر نفسه، ص 179.

[69] انظر المصدر نفسه، ص 242.

[70] انظر المصدر نفسه، ص 255.

[71] انظر عبد الملك بن هشام، *تهذيب سيرة ابن هشام*. الكويت: دار البحوث العلمية، 1985، ط 14، ص 97.

العطاء سعيد الملقب بسعدون[72] وبهلول[73] وعليّان[74] وبكّار المجنون[75] فذكّرتنا بالنبيّ موسى وعصاه ذات المعجزات[76]. وأمّا وسامة عبد الرحمن بن الأشعث المجنون التي توقّف عندها النيسابوريّ فذكّرتنا بالنبيّ يوسف فاتن النساء[77]؛ وحتّى الخضر وقصّته مع النبيّ موسى حضر ما يشبهها في قصص أحد المجانين. فبهلول كان إذا رأى صبيانًا وليس معهم آباؤهم يقرص هذا ويلطم هذا ويعضّ ذاك. فيسأله الناس إن يحلو له هذا الفعل فيقول: "ليس في هؤلاء إلّا من خرج شرًّا من أبيه[78]."

والخضر كما ذُكر في القرآن ذهب إلى أبعد من القرص واللطم والعضّ، فقد قتل غلامًا رآه يلعب مع

---

[72] انظر *عقلاء المجانين*، ص 127.

[73] انظر المصدر نفسه، ص 140-141.

[74] انظر المصدر نفسه، ص 162-164.

[75] انظر المصدر نفسه، ص 247.

[76] ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى﴾ سورة طه: 17-21.

[77] ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَئًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ سورة يوسف:31.

[78] انظر *عقلاء المجانين*، ص 146.

أصحابه[79] لأنّه عرف أنّ هذا الغلام لن يكون فيه خير لأهله كما عرف بهلول أنّ هؤلاء الصبيان سيكونون شرًّا من آبائهم فضربهم.

ويُفسّر ارتباط قصص المجانين بقصص الأنبياء والرسل باتّهام كثير من المرسَلين الإلهيين بالجنون، والدليل ما ورد في الآية 52 من سورة الذاريات التي يخاطب فيها الله رسله: (كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ.)

ومن اللافت أيضًا عند المجانين في مجال تشبّههم بالأنبياء ارتداء أكثر من مجنون جبّة صوف. هذه الجبّة رافقت كلًّا من أُويس[80](ت 37 هـ / 657 م[81]) وسعدون[82] وبهلول[83] وعُبيد[84]

---

[79] ﴿ فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ﴾ سورة الكهف: 74.

[80] انظر *عقلاء المجانين*، ص 95.

[81] انظر *الأعلام*، ص 32/2.

[82] انظر *عقلاء المجانين*، ص 122-126.

[83] انظر المصدر نفسه، ص 153.

[84] انظر المصدر نفسه، ص 241.

وعبّاس[85]. فقد شوهد أويس على شاطئ الفرات يتوضّأ وعليه "أزار من صوف ورداء من صوف" ووُجد عبّاس في أحد جبال لبنان وعليه جبّة صوف مكتوب عليها: "لا تُباع ولا توهب". وبهذه الطريقة يكون عبّاس قد حوّل الشيئ الوحيد الذي يملكه في هذه الدنيا إلى وقف رافضًا بيعه أو وهبه، فأصبح يملكه ولا يملكه، وتحرّر بذلك منه. وقد لبس الأنبياء الصوف، وخاصّة محمّد (ص) وعيسى(ع)[86]؛ هذا باللإضافة إلى كون لبس الصوف أقرب إلى التواضع والخمول وهذا ما يفضّله هؤلاء الزهّاد[87].

وعليه يمكن القول إنّ قصص المجانين بما حضر فيها من صور من قصص الأنبياء والمرسلين تؤكّد على العلاقة القويّة التي تربط النبوّة بالجنون؛ هذه العلاقة التي أكّدها القرآن في الآية

---

[85] انظر المصدر نفسه، ص 258.

[86] انظر محمود الشويكي، "مفهوم التصوّف وأبعاده في الميزان الشرعي،" *مجلة الجامعة الإسلاميّة* 10:2 (2002) : ص 10-11. وقد ذكر أبو عبد الله الحاكم النيسابوريّ في *المستدرك على الصحيحين* عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ خَشِنًا وَلَبِسَ خَشِنًا، لَبِسَ الصُّوفَ وَاحْتَذَى الْمَخْصُوفَ" وانظر أبو عبد الله الحاكم النيسابوريّ. *المستدرك على الصحيحين*. تحقيق مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990، ص 361/4.

[87] انظر المصدر نفسه.

52 من سورة الذاريات والتي تمكّنّا من خلالها أن نفهم اقتران تفاصيل كالعصا والوسامة والرمي بالحجارة بقصص عقلاء المجانين التي أوردها النيسابوريّ في كتابه.

2. *العلاقة المضطربة مع المجتمع*

لم يعرف مجانين النيسابوريّ سبل الاندماج في المجتمع، فرفضوا مجتمعهم وفضّلوا العيش في الخرابات والمقابر. يوم سُئل أبو عليّ المُخَرِّميّ[88](ت 244 هـ / 858 م[89])، أحد المجانين العقلاء، إن كان له مأوى؟ قال: نعم. فقيل له: أين مأواك؟ قال: في دار يستوي فيها العزيز والذليل؛ سُئل عن مكان هذه الدار؛ فقال: المقابر[90]. هذه الديار وجدوا فيها من السكينة والعدل والمساواة ما فقدوه في مجتمعهم الذي عامل مجانينه العقلاء بأقسى الطرق وأبشعها.

سبق أن أشرنا إلى أشكال العنف والاضطهاد التي تعرّض لها المجانين من ملاحقة الصبيان لهم في الطرقات ورميهم للمجانين بالحجارة وما تبع ذلك من أذى جسديّ ونفسيّ، ويُضاف

---

[88] انظر *عقلاء المجانين*، تحقيق رمزي بعلبكي وبلال الأرفه لي، بيروت: قيد النشر.

[89] انظر أكرم الفالوجي، *معجم شيوخ الطبري الذين روى عنهم في كتبه المسندة المطبوعة*. القاهرة: دار ابن عفان، 2005، ص 436/1.

[90] انظر *عقلاء المجانين*، ص 223.

إلى ذلك سكوت المجتمع عن تصرّفات الصبيان وقبوله الضمنيّ بها. وقد اعتاد المجانين على سوء المعاملة ووصلت بهم الحال أن ألفوا أشكال العنف الممارسة ضدّهم وأحبّوها ورأوا فيها خيرًا لهم. فقد سئل بهلول يوم شوهد يُضرب من الصبيان: "ألا تشكوهم إلى آبائهم؟ فقال: اسكت فلعلّي إذا متّ يذكرون هذا الفرح فيقولون: رحم الله ذلك المجنون[91]."

وبالإضافة إلى الرمي بالحجارة والاضطهاد والأذى، تنبّه ميشال دولز (Michael Dols) ودانيا إيميش[92](Diana Immisch) إلى وجود أكثر من مجنون[93] في أديرة ودور مرضى منها: دير أبي خلف[94] ودير زكّى[95] ودير هزقل[96] ودار المجانين في الموصل[97]، ودار المرضى في مصر[98]

---

[91] انظر المصدر نفسه، ص 147.

[92] Dols, Michael and Diana Immisch. ."The Wise Fool" in Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford: Clarendon Press, 1992, p 259-265.

[93] نعرف منهم عليّان فقط، وتبقى هويّة الباقين مجهولة.

[94] انظر *عقلاء المجانين*، ص 336.

[95] انظر المصدر نفسه، ص 303.

[96] انظر المصدر نفسه، ص 167-168-304-326-327-328-337.

ونيسابور[99]. وما لفتنا في قصص هؤلاء المجانين أنّهم وُجدوا مقيّدين بسلاسل ومربوطين إلى الجدران، وأنّ أغلبهم طالبوا بفكّ القيود والخروج من الأديرة ودور المرضى التي وُجدوا فيها[100]. وهو دليل واضح على أنّ بقاء المجانين في الأديرة ودور المرضى أو خروجهم منها لم يكن بأيديهم بل كان بأيدي من اعتبرهم تهديدًا للأمن الاجتماعيّ فقرّر عزلهم. وهو ما يؤكّد لنا من جديد رفض المجتمع لمجانين النيسابوريّ.

هذا الرفض الاجتماعيّ قابله عقلاء المجانين برفض متبادل، ونُقل عنهم أصدق

---

[97] انظر المصدر نفسه، ص 315-316.

[98] انظر المصدر نفسه، ص 338.

[99] انظر المصدر نفسه، ص 337.

[100] انظر المصدر نفسه، ص 303-307-167-168-304-315-316-326-327-328-337-338.

أنواع النقد وأقساها لهذا المجتمع الذي لم يرحمهم. افتتح أبو الفضل جُعَيْفِران (ت 208 هـ / 823م[101]) النقد، هذا المجنون الغريب الأطوار، الذي انتقده الناس ورموه بالحجارة لأنه يمشي في الشارع عريانًا، فردّ قائلًا[102][من مجزوء الرمل]:

كيف لا أَعْرى وما أبصرتُ في الناسُ مُنيلا

باسطًا للجود كفًّا قائلًا خيرًا فَعولا

وهنا يظهر نقد اجتماعيّ واضح. فالناس من حول هذا المجنون ينتقدونه ويرجمونه ولا أحد منهم فكّر أن يمدّ له يد العون. ويضيف هذا المجنون[103] [من الهزج]:

رأيتُ الناسَ يَدْعوني بمجنونٍ على حالِ

ولو كنتُ كقارونٍ وفرعونٍ في الأقبالِ

رَأَوْني حَسَنَ الوجهِ جميلاً حَسَنَ البالِ

---

[101]انظر المصدر نفسه، ص 186.

[102] انظر المصدر نفسه، ص 190.

[103] انظر المصدر نفسه، ص 188.

وما ذاك على حقٌّ ولكنْ هيبةُ المالِ

فمجتمع أبي الفضل جعيفران لا يكتفي بعدم مدّ يد العون لمستحقّي المساعدة بل يضيف إلى ذلك تصنيفًا للناس بحسب ممتلكاتهم. فمن يملك مالًا له القدر والجاه والاحترام، ومن لا يملك شيئًا له الاضطهاد والتهميش والاتّهامات الباطلة بالجنون.

وهنا، يتوجّب عدم إغفال الإطار الاجتماعيّ للعصر الذي عاش فيه هذا المجنون، وقد عرفت المجتمعات الإسلامية تغيّرات كبرى وصلت إلى أوجها مع أوساط القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث. فأدّى نموّ المدن إلى نموّ التجارة وظهور أنماط عيش جديدة فيها: من التأنّق في اللباس والمسكن والسعي إلى الكماليّات وإشباع كلّ ما أمكن من الرغبات[104]. لم يعد المال وسيلة في هذا المجتمع بل أصبح غاية تُدرك لذاتها. فمجتمع المدينة هذا وما رافقه من نموّ للتجارة وسعي وراء تحقيق الثروات، قابله فئة تصدّت لهذا التيار وعاكسته، مواجهة الإقبال على الدنيا بإقبال على الآخرة من خلال الزهد.

---

[104]انظر محمد الجويلي. *نحو دراسة في سوسيولوجيّة البخل*. تونس: الدّار العربية للكتب، 1990، ص 33-39.

3. *العلاقة المضطربة مع السلطة*

يُضاف إلى علاقة المجانين المضطربة مع المجتمع علاقة أكثر اضطرابًا مع السلطة. لكن الفارق بين علاقة المجانين مع المجتمع وعلاقتهم مع السلطة هو أنّ المجتمع رفض المجانين وهم بدورهم رفضوه؛ أمّا الخلفاء والولاة والأمراء فجرّبوا التقرّب إلى المجانين والتحبّب إليهم بشتّى الطرق لكنّهم لم يلقوا منهم إلّا أقسى الكلام؛ فاستهزؤوا بهم ورفضوا هداياهم وطالبوهم بردّ حقوق الناس إلى أصحابها وذكّروهم بأنّ الدنيا دار فناء وبأنّ يوم الحساب آت.

افتتح سعدون النقد السياسيّ للأمراء والخلفاء بنقد هارون الرشيد (ت 193 هـ / 809 م[105]) الذي حلف ألّا يحجّ إلّا راجلًا، ففُرش له من جوف العراق إلى مكّة لُبود[106] مِرْعِزّى[107]. وهو في الطريق تعب واستند إلى ميل[108]، فظهر له سعدون وبادره بالقول[109][من الهزج]:

---

[105] انظر *الأعلام*، ص 62/8.

[106] كُلُّ شَعَرٍ أو صوفٍ متلبِّد.

[107] الزَّغَب الذي تحت شعر العنز.

[108] منار يُبنى للمسافر يهتدي به ويعرف المسافة.

"هَبِ الدنيا تُواتيكا | أليس الموتُ يأتيكا؟

فما تصنع بالدنيا | وظِلُّ المِيْل يَكفيكا؟

ألا يا طالبَ الدنيا | دَعِ الدنيا لشانيكا

كما أضحكك الدهرُ | كذاك الدهرُ يُبكيكا

فشهق الرشيد شهقة فخرّ مغشيًا عليه حتّى فاتته ثلاث صلوات."

وكان لبهلول[110] أكثر من موقف مع الرشيد. وقد سأله هذا المجنون ذات يوم: "فكيف لو أقامك الله بين يديه فسألك عن النقير والقطمير والفتيل؟ قال: فخنقته العبرة. فقال الحاجب: حسبك يا بهلول قد أوجعت أمير المؤمنين. فقال الرشيد: دعه. فقال بهلول: إنما أفسده أنت وأضرابك. فقال الرشيد: أريد أن أصلك بصلة. فقال بهلول: ردّها على من أخذتها منه. فقال الرشيد: فحاجة؟ قال: أن لا تراني ولا أراك[111]".

---

[109] انظر *عقلاء المجانين*، ص 125.

[110] Check Marzolph, Ulrich, "Buhlūl", in: *Encyclopaedia of Islam, third edition*, online.

[111] انظر *عقلاء المجانين*، ص 140–141.

لم يكتف بهلول بنقد هارون الرشيد، طالب الدنيا والعامل لها بحَسب وصف سعدون، بل طال نقده حاشيته التي تسكت له عن فعل الخطأ وتشجّعه بطريقة غير مباشرة على الفساد. وفي موقف آخر لبهلول مع الرشيد، نرى بهلول يطالبه بردّ حقوق الناس والكفّ عن ظلم العباد[112].

كما لم يسلم الرشيد من نقد أبي النصر(ت 194 هـ / 810 م[113]) الذي ذكّره بأنّ يوم القيامة قريب، وأنّه سيُسأل عن أفعاله[114]. وكان لكلّ من المأمون (ت 218 هـ / 833 م[115]) والواثق (ت 232 هـ / 847 م[116]) والمتوكّل (ت 247 هـ / 861 م[117]) وخلفاء آخرون- لم تُذكر

---

[112] انظر المصدر نفسه، ص 139-140.

[113] انظر المصدر نفسه، ص 201.

[114] انظر المصدر نفسه، ص 202.

[115] انظر *الأعلام*، ص 142/4.

[116] انظر المصدر نفسه، ص 62/8.

[117] انظر المصدر نفسه، ص 127/2.

أسماؤهم[118] حصّة من نقد المجانين. فالمتوكّل[119] كان بنظر سعدون رجلًا ظالمًا متكبّرًا متبّعًا هواه؛ والمأمون كان محبًّا للدنيا طامعًا في ملذّاتها[120]. وكان الواثق، بنظر بهلول، رجلًا بعيدًا عن الدين موافقًا أهل البدع[121].

ولفهم هذه العلاقة المضطربة مع السلطة وهذا الكلام القاسي الموجّه إلى الخلفاء والأمراء، كان لا بدّ من النظر إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في العصر العباسيّ الأوّل، وهو العصر الذي عاش فيه هؤلاء المجانين، لاحتمال أن يكون هؤلاء المجانين قد بالغوا في الزهد وظلموا الحكّام. إلّا أنّنا وجدنا أنّ نقد المجانين القاسي للأمراء والخلفاء والولاة وعتبهم الكبير عليهم كان أقلّ ما يُقابل به هؤلاء. فالتاريخ شهد مع المجانين على طغيان الخلفاء العبّاسيين الذين حرموا الشعب من

---

[118] انظر المصدر نفسه، ص 130–131.

[119] انظر المصدر نفسه، ص 129– 135–136–137– 138.

[120] انظر المصدر نفسه، ص 130.

[121] انظر المصدر نفسه، ص 155–156.

حقوقه وطوّقوه بالاستعباد والاستبداد وعاشوا مع حواشيهم من البيت العبّاسي من الوزراء والقوّاد وكبار رجال الدولة حياة غارقة في البذخ والترف.

تذكر لنا المصادر أنّ طرب الرشيد لغناء أحد المغنّين دفعه لأن يهتف: "يا مسرور لا تبقين شيئًا في بيت المال إلّا نثرته، فكان مبلغ ما نُثر يومئذ سبعة آلاف ألف درهم"[122]. ورُوي عنه أنّه منح وزيره الفضل بن الربيع (ت 208 هـ / 824 م[123]) مبلغًا وقدره 35 مليون درهم معونة له على بناء داره[124].

---

[122] انظر موفق نوري، "هبات الخلفاء العباسيين وعطاياهم 132 – 324هـ – دراسة في طبيعتها وعلاقتها بمفهوم السلطة"، *المجتمع العلمي* 64 (1999): ص 260.

[123] انظر أبو العباس ابن خلّكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. بيروت: دار صادر، 1971، ص 40/4.

[124] انظر "هبات الخلفاء العباسيين وعطاياهم 132 – 324هـ – دراسة في طبيعتها وعلاقتها بمفهوم السلطة"، ص 264 .

ونُقل عن الرشيد أنّه غضب على إبراهيم المَوْصلي (ت 188 هـ / 804 م[125]) رئيس المطربين، وحبسه في الرّقة وجلس يومًا للشرب ورأى أنّ مجلسه فيه عيب وهو عدم وجود إبراهيم المَوْصلي فأمر بإطلاق سراحه وغنّى للرشيد فطُرب الرشيد وأمر له بمائة ألف درهم[126].

ووصلنا عن زفافه من زبيدة بنت جعفر (ت 216 هـ / 831 م [127]) روايات تبيّن حجم الأموال التي أنفِقت في ذلك العرس. فقد قيل أنّه "استعدّ لها ما لم يستعد لامرأة من قبلها من أصناف الجوهر والحليّ والتيجان والأكاليل وقباب الفضّة والذهب والطيب والكسوة والخدم والوصائف... وأوقد بين يديه في تلك الليلة شمع العنبر في أنوار الذهب وأحضر نساء بني هاشم جميعًا وكان يدفع إلى كلّ واحدة منهنّ كيسًا فيه دنانير وكيسًا فيه دراهم وصينيّة كبيرة فضّة فيها طيب.[128]"

---

[125] انظر *سير أعلام النبلاء*، ص 521/7.

[126] انظر زينب جاسم، "نفقات بيت المال الخاص للخلفاء العباسيين 158- 320هـ / 774- 932م النفقات في المناسبات الخاصة أنموذجا"، *دراسات تاريخيّة* 2 (2014): ص 214.

[127] انظر *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، ص 317/2.

[128] انظر "نفقات بيت المال الخاص للخلفاء العباسيين 158- 320هـ / 774- 932م النفقات في المناسبات الخاصة أنموذجا"، ص 208-209.

كما رُوي عن زواج المأمون من بوران بنت الحسن بن سهل (ت 271 هـ / 844 م[129]) أنّه نُثر فيه على الهاشميين والقوّاد وعامّة الناس بنادق مسك فيها رقاع بأسماء ضياع وأسماء جوار وصفات دواب إذا وقعت في يد الرجل فتحها وقرأ ما فيها مضى إلى الوكيل المرصد لذلك وتسلّم منه ما فيها سواءًا كان ذلك ضيعة أو ملكًا آخر أو فرسًا أو جارية أو مملوكًا.[130] ولا نعجب بعد ذلك إن عرفنا أنّ عمرو بن مسعدة (ت 217 هـ / 832 م[131]) أحد وزراء المأمون خلّف بعد وفاته ثمانين ألف ألف دينار ونُقل ذلك إلى المأمون فلم يأخذه العجب، بل قال: هذا قليل لمن اتّصل بنا[132].

لسنا معنيّين هنا بصحّة هذه الروايات، ولكنّها مجموعة تشكّل صورة عن حال المجتمع في ذلك العصر. فمن الواضح أنّ هؤلاء المجانين لم يظلموا الخلفاء، بل تجرّأوا على مواجهتهم وهو ما لن يستطيع فعله إلّا من لا عقل له ومن يعرف أنه لن يحاسب على أفعاله، خصوصًا بعد ما نُقل عن ظلم الخلفاء وتطويقهم الشعب بالاستبداد والعنف وسعيهم للهيمنة. وبعد ما ظهر جليًّا لنا من

---

[129]انظر صلاح الدين الصفدي، *الوافي بالوفيات*. بيروت: دار إحياء التراث، 2000، ص 200/10.

[130] انظر المصدر نفسه، 199/10.

[131] انظر *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، 476/3.

[132]انظر المصدر نفسه.

عدم قدرة المجانين على السكوت عن كلّ تجاوزات الخلفاء والولاة، وتصدّيهم المباشر لهم، نفهم بوضوح اضطراب العلاقة مع السلطة وإصرار المجانين على إبقاء هذه العلاقة مقطوعة، ذلك لأنّ التقرّب من هذه الطبقة الظالمة والفاسدة لن ينفع المجانين بأيّ شكل من الأشكال.

في الختام

وفي ختام حديثنا عن ظاهرة الجنون في كتاب *عقلاء المجانين*، يمكن القول أنّ النيسابوريّ في تعامله مع هذه الظاهرة خصّ فئة معيّنة من المجانين، وهم المجانين الذين حاولوا الوصول إلى الله بما أوتوا من عقل وحكمة ولم ينجحوا، فاختاروا الجنون طريقًا هائمين بحبّ الله سالكين درب الزهد. ومن أبرز خصائصهم: الانعزال عن الناس، والانقطاع عن الأكل والنوم، ومجاورة القبور، والعيش في الخرابات، والمبالغة في الطاعات والعبادات. وقد حضرت في قصصهم ملامح من قصص الأنبياء؛ وتميّزوا بعلاقة مضطربة مع المجتمع والسلطة.

والمتمعّن في قراءة كتاب *عقلاء المجانين* يظهر له جليًّا أنّ هذا الكتاب لم يكن لمجرّد سرد قصص المجانين ونقل الروايات عنهم وإنّما كان قناعًا لأنواع لاذعة من النقد الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ. فهذا الكتاب هو في أساسه موقف اجتماعيّ ناقد للتطوّر الحاصل في المجتمع

الإسلاميّ بما فيه من مفارقة للصورة المثلى للإيمان وشيوع النفاق والإقبال على الدنيا وغياب التكافل بين المسلمين. وقد جاء هذا النّقد على لسان مجانين لذا خفّت حدّته خصوصًا أنّ هذه الفئة الاجتماعية قلّما تُؤاخذ بأقوالها وأفعالها كما يشير القرآن (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ) [133].

وهنا لا نستغرب أن يستخدم العقلاءُ –الذين آلمهم ما وصلت إليه الأحوال في المجتمع الإسلامي– ظاهرةَ الجنون لإيصال رسائل سياسيّة واجتماعيّة لاذعة النقد. فتؤدّي هذه الرسائل وظائفها بسلاسة وبوطأة أخفّ من خلال شخصيّات ليس لها اعتبارات اجتماعيّة كهؤلاء المجانين. وممّا يؤكّد أنّ ما افترضناه ليس عبثيًّا هو أنّ وِلادة الخليفة الواثق الذي اتّهمه بهلول بالبعد عن الدين وموافقة أهل البدع كانت سنة 200 للهجرة[134] ووفاة بهلول كانت سنة 190 للهجرة[135]. فولادة الواثق جاءت بعد وفاة بهلول بعشر سنوات، فمن المؤكّد إذًا أنّ بهلول لم يتوجّه بالنقد والاتّهامات إلى

---

[133] سورة الفتح: ١٧.

[134] انظر *الأعلام*، ص 62/8.

[135] انظر ابن شاكر الكتبي، *فوات الوفيات والذيل عليها*، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، ص 229/1.

الواثق. واللافت أيضًا أنّ سعدون الذي افتتح النقد السياسيّ للأمراء والخلفاء بنقد هارون الرشيد مات بعده بسبع وخمسين سنة. فوفاة الرشيد كانت سنة 193 للهجرة ووفاة سعدون كانت سنة 250 للهجرة. فاحتمال أن يكونا قد التقيا ضئيل جدًّا. وهو ما يفتح الباب لكثير من الأسئلة: مَن الناقد الحقيقيّ إذًا؟ ومَن اختبأ وراء المجانين ليفرغ ما في قلبه؟ ومِن مصلحة من أن تصل هذه الرسائل؟ وهل من الممكن أن يُقرأ أدب القاع عمومًا –من أدب المجانين والحمقى والبخلاء والطّفيليّين والمكدّيين وغيرهم– بطرق مختلفة تحاول الكشف عمّا حُمّله هؤلاء الأبطال المعكوسين الفاقدي المكانة الاجتماعيّة؟ بهذه الأسئلة نختم فصلنا هذا آملين أن يُفتح باب البحث في هذه القضايا التي قادنا بحثنا إليها.

الفصل الثالث

صورة الأحمق في *أخبار الحمقى والمغفّلين*

يُعنى هذا الفصل بدراسة خصائص الحمق ورسم ملامح شخصيّة الأحمق في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*[136] لأبي الفرج ابن الجوزيّ (ت 597 هـ- 1201 م[137]). وهو كتاب يتمحور حول موضوع الحمق والتغفيل جامعًا قصص الحمقى وصفاتهم وأشعارهم وطرائفهم.

بدأ ابن الجوزيّ هذا الكتاب بمقدّمة شرح فيها أسباب تخصيصه الحمقى والمغفّلين بكتاب منفرد، وهي: أنّ "العاقل إذا سمع أخبارهم عرف قدر ما وُهب له ممّا حُرموه، فحثّه ذلك على الشكر[138]"، وأنّ "ذكر المغفّلين يحثّ المتيقّظ على اتّقاء أسباب الغفلة"[139]، ولـ"يروّح الإنسان قلبه بالنّظر في سير هؤلاء المبخوسين حظوظًا يوم القسمة، فإنّ النفس قد تملّ من الدؤوب في الجدّ، وترتاح إلى

---

[136] انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *أخبار الحمقى و المغفلين*، دمشق: مطبعة التوفيق، 1926.

[137] انظر *الأعلام*، ص 316/3.

[138] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 15.

[139] انظر المصدر نفسه، ص 16.

بعض المباح من اللهو[140]". وقد استشهد ابن الجوزيّ بعدّة أقوال ومواقف للنبيّ محمّد (ص)، وأصحابه تدعو للترويح عن النفس، وذلك ليقنع نفسه قبل قرّائه بجواز الكتابة عن قصص الحمقى والمغفّلين وليردّ مسبقًا عن أيّ تشكيك في جواز المسألة[141].

نبدأ هذا الفصل بعرض ترجمة أبي الفرج بن الجوزيّ، ثمّ نعرض بعدها، لمحة عن كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*. وفي هذا المنعطف، سنتوقّف عند مفهوم العقل عند ابن الجوزيّ من حيث أنّه يرى أنّ الحمق هو كساد العقل، فما هو هذا العقل الذي يقصده وما هي طبيعته؟ ونعرّج على أهمّ الظواهر التي ارتبطت بالحمقى المذكورين في الكتاب، ولعلّ أهمّها: الجهل بالدين والإفراط والتفريط فيه، والجهل باللغة وأساليبها، ومخالفة الأعراف الاجتماعيّة. ثمّ نختم هذا الفصل بالكشف عن القَصد من تأليف هذا الكتاب، فهو لا يبدو مؤلَّفًا لذمّ الحمق والتحذير من الوقوع فيه، ولا نرى أنّ القصص الواردة فيه هي لمجرّد التسلية والترويح عن النفس، بل نظنّه تخطّى ذلك إلى الانتقاد الاجتماعيّ. فابن

---

[140] انظر المصدر نفسه.

[141] منها قول النبي (ص) لحنظلة: "ساعة وساعة"، وقول عليّ بن أبي طالب: "روّحوا القلوب واطلبوا لها طرف الحكمة فإنّها تملّ كما تملّ الأبدان." انظر المصدر نفسه، ص 16-18.

الجوزيّ ينطق بلسان القوّة وهو يمارس سلطة دينيّة واجتماعيّة ولغويّة في تصنيفه للناس بين حمقى وعقلاء.

أ. ترجمة المؤلّف

هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشيّ التيميّ البكريّ، فقيه حنبليّ محدّث ومؤرّخ ومتكلّم ولد في بغداد سنة 510 هـ/ 1116 م وحظي بشهرة واسعة، ومكانة كبيرة في الخطابة والوعظ والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون[142]. يعود نسبه إلى محمّد بن أبي بكر الصدّيق[143].

عُرف جدّه بالجوزيّ لجوزة في داره بواسط لم يكن بواسط جوزة غيرها[144]. ساعدت ابن الجوزيّ ثروة أبيه في توجّهه لطلب العلم وتفرّغه له[145]. اهتمّ بالدراسة والتحصيل وكان اهتمامه

---

[142] Laoust, H., "Ibn al-Djawzī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Online.

[143] انظر *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، ص 140/3.

[144] انظر *الوافي بالوفيات*، ص 110/18.

بالحديث كبيرًا وكذلك الأدب واللغة والتاريخ، وأكبر دليل على ذلك تنوّع موضوعات مؤلّفاته التي أوصلها عبد الحميد العلوجي إلى أربعمائة مؤلَّف[146]. وبالإضافة إلى انكبابه على التأليف، درّس ابن الجوزيّ في مدارس عدّة في بغداد. وكان بحسب الذهبيّ (ت748 هـ/ 1348م[147]) بحرًا في التفسير، علّامة في السير والتاريخ، موصوفًا بحسن الحديث، ومعرفة فنونه، فقيهًا، عليمًا بالإجماع والاختلاف[148].

بدأ ابن الجوزيّ في عهد الخليفة المقتفي لأمر الله (ت 555 هـ/ 1160 م[149]) حياته المهنيّة واعظًا بدعم وتشجيع من الوزير ابن هبيرة(ت 607 هـ/ 1211 م[150])، وكان يعقد كل يوم جمعة

---

[145] Laoust, H. "Ibn al-Djawzī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Online.

[146]انظر عبد الحميد العلوجي، *مؤلفات ابن الجوزيّ*. بغداد: دار الجمهوريّة، 1965، ص 5.

[147]انظر *الوافي بالوفيات*، ص 116/2.

[148]انظر *سير أعلام النبلاء*، ص 367/21.

[149] انظر *الأعلام*، ص 317/5.

[150] انظر المصدر نفسه، ص 221/7

جلسة وعظ في منزله. وفي عهد الخليفة المستضيء بأمر الله (ت 575 هـ /1180 م[151])، تمكّن ابن الجوزيّ من أن يصبح من أكثر العلماء شهرةً وتأثيرًا في بغداد[152]. في العام 571 هـ منحه الخليفة سلطات إضافيّة قام بموجبها ابن الجوزيّ بحثّ روّاد مجالسه على الإبلاغ عن أيّ شخص تصدر عنه تصرّفات أو مواقف مسيئة للصّحابة، وهو إجراء كان يستهدف الشيعة في بغداد[153]. في شهر رمضان من العام 572 هـ، كانت مجالس ابن الجوزيّ الوعظيّة تنعقد في مسجد المنصور بحضور الخليفة المستضيء شخصيًّا. وكانت تربط الرجلين علاقة وُصفت بالممتازة[154].

نالته محنة قي أواخر عمره، فوشى به بعض الناس إلى الخليفة الناصر لدين الله (ت 622 هـ /1225 م[155]) بأمر اختُلف في حقيقته[156]. فجاء من شتمه وأهانه وأخذه قبضًا باليد وختم على داره

---

[151] انظر *سير أعلام النبلاء*، ص 70/21.

[152] Laoust, H. "Ibn al-Djawzī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Online.

[153] انظر المصدر نفسه.

[154] انظر المصدر نفسه.

[155] انظر الأعلام، ص 110/1.

وأقعده في سفينة أبحرت به إلى مدينة واسط[157]. فحُبس بها في بيت حرج وبقي هو يغسل ثوبه ويطبخ طعامه، وبقي على هذه الحال مدّة خمس سنوات[158]. توفّي سنة 597 هـ ودُفن في باب حرب في الجانب الغربيّ من بغداد عند أبيه بالقرب من الإمام أحمد بن حنبل[159].

ب. لمحة عن الكتاب

بعد المقدّمة التي حدّدت أهداف الكتابة عن أخبار الحمقى وقصصهم، خصّص ابن الجوزيّ الفصول التسعة الأولى من كتابه لجملة من القضايا المتعلّقة بالحمق، فعرّف الحمق بكساد العقل[160]، وميّز بينه وبين الجنون معتبرًا أنّ الحمق هو الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحّة المقصود، بخلاف الجنون، الذي اعتبره خللًا في الوسيلة والمقصود جميعًا. واعتبر أنّ الحمق

---

[156]انظر *سير أعلام النبلاء*، ص 376/21.

[157]انظر المصدر نفسه.

[158]انظر المصدر نفسه.

[159]انظر المصدر نفسه، ص 379/21.

[160]انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 21.

غريزيّ[161]، وذكر أسماء الأحمق[162] وصفاته الخَلقيّة[163] والخُلقيّة[164]، وحذّر من صحبته[165]. من ثمّ ذكر من ضُرب المثل بحمقهم[166]، وعرض أفعال حمقٍ صدرت عن مجموعة من العقلاء[167].

---

[161]انظر المصدر نفسه، ص 22.

[162]ومنها: "الرّقيع، المائق، الأزبَق، الهجْهاجة، الهلْباجة، الخَطِل، الخَرِف، المِلْغ، الماج، المسلوس، المأفون، المأفوك، الأعفك، الفقاقة، الهجأة، الألَق، الخوعم، الألفت، الرّطِيّ، الباحر، الهجرع، المِجْع، الأنوك، الهبنّك، الأهوج، الهبَنّق، الأخرق، الداعك، الهِدان، الهبنقع، المدله، الذهول، الجعبس، الأوره، الهوف، المعضل، فدم، الهتور، عياياء، طباقاء." انظر المصدر نفسه، ص 25.

[163]"قال الحكماء: إذا كان الرأس صغيرًا رديء الشكل دلّ على رداءة في هيئة الدماغ[...] وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطال أحمق محب للنساء. والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرة كأنّها زعفران، تدلّ على رداءة الأخلاق جدًّا، والعين المشبهة لأعين البقر تدلّ على الحمق، وإذا كانت العين كأنّها ناتئة وسائر الجفن لاطىء فصاحبها أحمق، وإذا كان الجفن من العين منكسرًا أو متلونًا من غير علّة، فصاحبها كذّاب مكّار أحمق، والشعر على الكتفَين والعنق يدلّ على الحمق والجرأة؛ وعلى الصدر والبطن يدلّ على قلّة الفطنة، ومن طالت عنقه ورقّت، فهو صيّاح أحمق جبان، ومن كان أنفه غليظًا ممتلئًا فهو قليل الفهم، ومن كان غليظ الشفّة، فهو أحمق غليظ الطبع." انظر المصدر نفسه، ص 26-27.

[164]"وقال بعض الحكماء: من أخلاق الحمق، العجلة، والخفّة، والجفاء، والغرور، والفجور، والسفه، والجهل والتواني، والخيانة، والظلم، والضياع، والتفريط، والغفلة، والسرور، والخيلاء، والفجر، والمكر، إن استغنى بطر، وإن افتقر قنط، وإن فرح أشِر، وإن قال فحش، وإن سُئل بخل، وإن سأل ألحّ، وإن قال لم يحسن، وإن قيل له لم يفقه، وإن ضحك نهق، وإن بكى خار". انظر المصدر نفسه، ص 31.

[165]انظر المصدر نفسه، ص 32-34.

[166]ومنهم "هبنّقة واسمه يزيد بن ثروان ويقال: ابن مروان أحد بني قيس بن ثعلبة، ومن حمقه أنّه جعل في عنقه قلادة من ودع وعظام وخزف وقال: أخشى أن أضلّ نفس ففعلت ذلك لأعرفها به، فحُوّلت القلادة ذات ليلة من عنقه لعنق أخيه فلمّا أصبح قال: يا أخي أنا أنت فمن أنا؟" انظر المصدر نفسه، ص 38.

بعد هذه المقدّمة الشاملة عن موضوع الحمق، جاء أربعة عشر بابًا اختصّ كلّ منها بفئة معيّنة من الحمقى. هذه الفئات جاء ترتيبها على الشكل الآتي: الحمقى من القرّاء ورواة الحديث والقضاة والأمراء والولاة والكُتّاب والحجّاب والمؤذّنين والأئمّة والأعراب ومن قصد الفصاحة والإعراب من المغفّلين، ومن قال منهم شعرًا، والقصّاص والمتزهّدين والمعلّمين والحاكة والمغفّلين على الإطلاق. ويبدو جليًّا أنّ تقسيم ابن الجوزيّ للمغفّلين اعتمد بالدرجة الأولى على وظائفهم الاجتماعيّة والمهنيّة على خلاف تقسيم أبي القاسم النيسابوريّ لمجانينه الذي اعتمد على بلدانهم.

ولكنّ هذا التقسيم القائم على الوظائف الاجتماعيّة جعلنا نتساءل: هل الأبواب في ورودها تحمل بنية معياريّة لدرجات الحمق عند ابن الجوزيّ؟ وهل تصوّره لترتيب الحمقى قد انعكس على ترتيبه للأبواب؟

إنّ الأبواب في ورودها فيما يبدو هي سلّم لمعايير ابن الجوزيّ في ترتيب الحمقى، ويبدو أنّ تصوّره لترتيب الحمق قد انعكس على ترتيب الأبواب. فقد بدأ بتقسيم الحمقى بين الخاصّة والعامّة. الخاصّة هم مصدر صناعة الحكم الدينيّ والسياسيّ واللغويّ، كالأمراء والولاة والقضاة، والعامّة هم

---

[167] ومنهم إبليس وقابيل والنمرود وفرعون وإخوة يوسف وقوم موسى والمشبّهة والرافضة. انظر المصدر نفسه، ص 56-59.

مصدر تلقّي الحكم وإعادة إنتاجه ومثّل لهم بأصحاب المهن كالحاكة ومن سمّاهم في بابه الأخير "المغفّلين على الإطلاق".

وفي ترتيبه للخاصّة، وجدنا أنّ ابن الجوزيّ بدأ بالجهلة بالقرآن، وانتقل بعدها إلى الجهلة بعلم الدراية والرواية في علم الحديث ومن ثمّ انتقل إلى أهل الاجتهاد: القضاة والحكّام. ومن المعلوم أنّ القرآن وهو كلام الله بحسب اعتقاد المسلمين وهو يعتبر المصدر الأوّل للتشريع. والحديث النبويّ هو كلّ ما وصل إلينا عن النبيّ محمد(ص) من قول أو فعل أو تقرير. لهذا فالحديث النبويّ المصدر الثاني للتشريع بحسب جمهور العلماء.

فقد تدرّج ابن الجوزيّ في مراتب الحمق وفق تلقّي النصّ والاجتهاد فيه من الجهل بكلام الله كمصدر أوّل للتشريع الإسلاميّ إلى الجهل بسنّة الرسول كمصدرٍ ثانٍ أو مكمّل للتشريع، ثم انتقل بعدها إلى أولي الاجتهاد الذين يفترض أنّهم تجاوزوا مرحلة تحصيل النصّ إلى مرحلة النظر فيه وهم القضاة والأمراء.

ج. العقل وكساده عند ابن الجوزيّ

بدأ ابن الجوزيّ كتابه بباب ذكر الحماقة ومعناها، فنقل عن ابن الأعرابيّ (ت 231 هـ

/845 م[168]) تعريفه أنّ "الحماقة مأخوذة من حمقت السوق إذا كسدت، فكأنّه [أي الأحمق] كاسد العقل والرأي فلا يُشاور ولا يُلتفت إليه في أمر حرب. وقال أبو المكارم: إنما سُمّيت البقلة الحمقاء لأنّها تنبت في سبيل الماء وطريق الإبل، قال ابن الأعرابي: وبها سُمّي الرجل أحمق لأنّه لا يميّز كلامه من رعونته[169]". نجد في هذا التعريف أنّ ابن الجوزيّ ينشئ علاقةً وثيقةً بين الحمق وكساد العقل. ولكنّ السؤال الأكثر إلحاحًا يبقى: كيف فهم ابن الجوزيّ العقل؟ وما هي حدود العقل عنده؟ وهل يساهم تحديده للعقل في إعطائنا بعدًا جديدًا لمفهوم الكساد أو الحمق؟

لقد حاولنا البحث عن الإجابة في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين* ولكنّنا لم نجد بغيتنا، فعمدنا إلى كتب ابن الجوزيّ الأخرى. وقد عثرنا على ضالّتنا ووجدنا تعريفًا مفصّلًا لماهيّة العقل في كتابه *أخبار الأذكياء*[170].

بدأتْ مقدّمة هذا الكتاب باعتبار العقل أجلّ الأشياء موهبة ذلك لأنّه الآلة في تحصيل

---

[168]انظر سير *أعلام النبلاء*، ص 75/9.

[169] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 21.

[170]انظر أبو الفرج ابن الجوزيّ، *أخبار الأذكياء*. بيروت: دار ابن حزم، 2003.

معرفة الإله وبه تُضبط المصالح وتُلحظ العواقب وتُدرك الغوامض وتُجمع الفضائل[171]. وانتقل ابن الجوزيّ بعد ذلك إلى ذكر فضل العقل في الفصل الأوّل ليعود إلى شرح ماهيّته في الفصل الثّاني حيث استعرض المؤلّف تعريفات عدّة للعقل، منها أنّه غريزة ونور وجوهر بسيط وجسم شفّاف وقوّة يُفصل بها بين حقائق المعلومات ونوع من العلوم الضروريّة[172]. ومن ثمّ قدّم تعريفه الخاص للعقل القائم على مستويات أربعة.

"أحدها: الوصف الذي يفارق به الإنسان البهائم وهو الذي به استعدّ لقبول العلوم النظريّة وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة [...] والثاني ما وُضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. والثالث علوم تُستفاد من التجارب فتسمّى عقلًا. والرابع أن تنتهي قوة الغريزة إلى أن تقمع الشهوة الداعية إلى اللذّة العاجلة[173]."

وبناءً عليه، ومقابلةً لهذا التصنيف، يكون كساد العقل على مستويات أربعة: أوّلها غريزيّ،

---

[171]انظر المصدر نفسه، ص 29.

[172]انظر *أخبار الأذكياء*، ص 35.

[173]انظر المصدر نفسه.

والثاني عدم القدرة على التمييز بين الجائز والمستحيل، والثالث عدم الاستفادة من التجارب، والرابع تحكّم الشهوة بالإنسان وعدم قدرته على ضبطها.

المشكلة على المستوى الغريزيّ تطرّق لها ابن الجوزيّ في *أخبار الحمقى والمغفّلين* وخصّص لها بابًا بحاله[174] أكّد فيه أنّ "الحمق فساد في العقل أو في الذهن، وما كان موضوعًا في أصل الجوهر، فهو غريزة لا ينفعها التأديب[175]". ولكن يبقى السؤال: هل تنطبق المستويات الثلاثة الأخرى لكساد العقل التي استُخلصت من كتاب *أخبار الأذكياء* على كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين* وعلى الحمقى المذكورين فيه؟ وقد سبق ولفتنا إلى حضور المستوى الغريزيّ الأوّل لكساد العقل في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*.

وكان من اللافت أيضًا حضور المستوى الرابع لكساد العقل بقوّة في الكتاب، وهو عجز الغريزة عن قمع الشهوة الداعية إلى اللذّة العاجلة. فقد لاحظنا تحكّم الشهوات بالحمقى وعدم قدرتهم على ضبطها، الأمر الذي أثّر على انضباطهم الدينيّ والتزامهم بالحدود الشرعيّة. وقد كان بُعد هؤلاء

---

[174] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 22.

[175] انظر المصدر نفسه، ص 23.

عن الدين وتقصيرهم في الالتزام بحدوده من السّمات البارزة التي طبعت شخصيّة الأحمق بالنسبة لابن الجوزيّ.

أمّا عدم القدرة على التمييز بين الجائز والمستحيل، وعدم الاستفادة من التجارب، وهما المستويان الثاني والثالث للترتيب القدرة العقليّة عند ابن الجوزيّ، فقد لاحظنا حضورهما بشكل خجول في قصص الحمقى ولم يكونا من السمات البارزة عند هؤلاء؛ فالروايات التي تنضوي تحت هاتين الفئتين كانت معدودة في الكتاب[176].

وما لاحظناه من خلال قراءة أخبار الحمقى وقصصهم أنّ ابن الجوزيّ قد خرج عن حدّ الحمق الذي يفرضه تعريفه للعقل وكساده، وتوسّع في ضمّ الناس إلى دائرة الحمق والتغفيل بناءً على

---

[176] "قال رجل لأبي حنيفة: متى يحرم الطعام على الصائم؟ قال: إذا طلع الفجر، قال: وإذا طلع الفجر نصف الليل؟ قال: قم يا أعرج." انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 132. "كان رجل يجلس إلى أبي يوسف فيطيل الصمت، فقال له أبو يوسف: ألا تتكلّم؟ قال: بلى، متى يفطر الصائم؟ قال: إذا غابت الشمس، قال: فإن لم تغب إلى نصف الليل؟ فضحك أبو يوسف وقال: أصبت في صمتك وأخطأت في استدعائي لنطقك." انظر المصدر نفسه. "حضر بعض حكماء الهند مع وزير ملكهم وكان الوزير ركيكًا فقال للحكيم: ما العلم الأكبر؟ قال: الطبّ، قال: فإنّي أعرف من الطبّ أكثره، قال: فما دواء المبرسم أيها الوزير؟ قال: دواؤه الموت حتى تقلّ حرارة صدره، ثم يُعالج بالأدوية الباردة ليعود حيًا، قال: ومن يحييه بعد الموت؟ قال: هذا علم آخر وجد في كتاب النجوم ولم أنظر في شيء منه[...]" انظر المصدر نفسه، ص 88.

معايير أخرى بيّنت مفهومه الخاص للعقل والذي سيظهر معنا من خلال تحليل قصص الحمقى والوقوف على أهمّ سماتهم.

د. خصائص الحمق عند ابن الجوزيّ

إنّ الأحمق، كما يظهر في كتاب ابن الجوزيّ، شخص سطحيّ المعرفة والتفكير، مضحك، له منطق خاص به، سريع الإجابة، قليل الإدراك، صريح إلى حدّ التهوّر، مرفوض من المجتمع. لا يراعي الحمقى ظروف المكان أو الزمان أو حتّى مشاعر الآخرين، فيتصرّفون كأنّهم يعيشون في عالم خاص؛ عالم له قيمه وعاداته الخاصة التي تختلف اختلافًا جذريًّا عن القيم والعادات السائدة في مجتمعهم. ويمتاز هؤلاء الحمقى أيضًا بأداء وظيفيّ غير مقبول، أداء يفتح الباب على أسئلة عدّة، منها: كيف وصل هؤلاء إلى وظائفهم؟ وكيف بقوا فيها؟ وهل من مصلحة الطبقة الحاكمة في وقتها أن تنشر الحمقى في كلّ مكان ولا تضبط وجودهم؟ خصوصًا أنّ الروايات التي نقلت عن عزل بعض الحمقى من وظائفهم كانت معدودة في الكتاب[177].

وتبقى السمات الثلاثة الأبرز للحمق بحسب القصص التي أوردها ابن الجوزيّ: الجهل بالدين

---

[177] انظر المصدر نفسه، ص 84، 87، 88، 91،92، 94.

والإفراط والتفريط فيه، والجهل باللغة وأساليبها، ومخالفة العرف الاجتماعيّ. وسنقف فيما يلي على كلّ سمة في محلّها من التّحليل.

1. *الجهل بالدين ومخالفة الصورة النمطيّة للمسلم*

في معظم أبواب الكتاب نجد الاستخفاف بالدين ومخالفة الصورة النمطيّة للمسلم توافق شخصيّة الأحمق، ولم تختصّ هذه السّمة بفئةٍ معيّنة من الحمقى، بل انسحبت على معظم فئاتهم: الخاصّة منهم والعامّة.

وتجلّت سمة الجهل بالدّين في عدّة ملامح، ولعلّ أولى سماتها بل أخطرها هو **الجرأة على الله والجهل بصفاته.** ففي إحدى القصص، نجد أحد الحمقى يخطب قائلًا إن الله خلق السموات والأرض في ستّة أشهر، "فقيل له: في ستّة أيام!، فقال: والله أردت أن أقولها ولكن استقللتها[178]." وسُمِع آخر يقول: "اللّهم اغفر لي وحدي، فقيل له: لو عمّمت بدعائك فإنّ الله واسع المغفرة، فقال: أكره أن

---

[178]انظر المصدر نفسه، ص 85.

أثقل على ربي[179]". وكان لبعض المغفّلين حمار فمرض الحمار، فنذر إن عوفي حماره أن يصوم عشرة أيام فعوفي الحمار فصام. فلمّا تمّت مات الحمار فقال: "يا ربّ تلهّيت بي! ولكنّ رمضان إلى هنا يجيء والله لآخذنّ من نقاوته عشرة أيّام لا أصومها [180]."وقام أحدهم بسرقة باب أبي سالم القاصّ، فجاء إلى باب المسجد وقلعه، قالوا: "ما تصنع؟ قال: أقلع هذا الباب فإنّ صاحبه يعلم من قلع بابي[181]."

ويبدو أنّ هذه الجرأة ناجمة عن جهلٍ بمقام الله. وهذا الجهل يتفاوت، فمنه ما يصدر من الإفراط في تقدير الله تقديرًا عاليًا مع الجهل بكيفيّة هذا التّقدير الناجمة بدورها عن الجهل بأسماء الله وصفاته، كمن ظنّ أنّه يثقل على الله بالطّلب؛ ومنه ما يصدر من الإفراط في تقدير العقل كظنّ الأحمق أنّ استقلال خلق السموات والأرض في ستّة أيّام مخالف للمنطق. ومنه ما هو يصدر عن عدم

---

[179] انظر المصدر نفسه، ص 104.

[180] انظر المصدر نفسه، ص 105.

[181] انظر المصدر نفسه، ص 119.

تقدير الله حقّ قدره. لكنّ الثيمة الجامعة لهؤلاء – بغضّ النّظر عن إطارها الخاصّ – هي الجرأة على الله.

وفي نطاق الجرأة على المحارم الدّينيّة في قصص الحمقى نجد أيضًا **الجرأة على مقام النبوّة**. فقد رُوي عن أحد الأمراء أنّه اشتهى أن يصيّره الله من الحور العين ويجعل يوسف النبيّ زوجه في الجنّة، والأشدّ من ذلك أنّه وقع الزواج من النبيّ محمّد في خاطره لكنّه تغاضى عنه كراهة أن يغيظ السيدة عائشة.[182] وهذه الجرأة هنا أيضًا قائمةٌ على شدّة التعلّق والمحبّة للأنبياء، لكنّ الجهل هنا في الأداة التي ظنّ هذا الأحمق أنّه يتوصّل بها إلى تحقيق هذا التعلّق وهذه المحبّة.

ويروي ابن الجوزيّ نوعًا آخر ممّا يظهر **جهلًا بقصص النبوّة** لا بمقام النبوّة، ففي قصّة متزهّد ذُكر أمامه النبيّ لوط فقال: "عليه لعنة الله، فقيل له: ويحك هذا نبيّ، فقال: ما علمت، ثم التفت إلى القاضي فقال: خذ عليّ التوبة ممّا قلت، فتاب، ثم أفاضوا في الحديث فجرى ذكر فرعون فقالوا له: ما تقول فيه؟ فقال: أنا الآن تبت فلا أدخل بين الأنبياء." وهذا محض جهل كما هو ظاهر، لأنّ الرّجل

---

[182] انظر المصدر نفسه، ص 83.

صرّح بعدم علمه بأنّ لوطًا نبيّ، وواضحٌ أنّه لا يعلم أنّ فرعون ليس بنبيّ. وواضح أيضًا أنّ حكمه لا يدخل في باب الجرأة لأنّه توخّى أن يُستتاب، وهو دليلٌ على معرفته بمقام النبوّة ولكنّه جهل أعيان الأنبياء الذي يفترض عليه أن يؤدّي لهم حقّ هذا المقام.

وتُضاف إلى سمات الحمقى عند ابن الجوزيّ **الجهل بكتاب الله**، حيث نجد الواحد منهم يلتبس عليه القرآن بالشعر وغيره من الأخبار[183]، وهو ما يؤدّي إلى قراءته بشكل خاطئ وتحريفه، وربّما أحيانًا التعامل معه بأقصى درجات الاستخفاف. فقد أورد أنّ رجلًا مرّ بإمام يصلّي بقوم فقرأ: آلم غلبت الترك، فلمّا فرغ قال له: "يا هذا، إنّما هو غلبت الروم فقال: كلّهم أعداء لا نبالي من ذكر منهم[184]". وروى عن أحد الأمراء أنّه سمع صياحًا فقال: "ما هذا الصياح؟ فقالوا: قوم يتكلّمون في القرآن. فقال: اللهمّ أرحنا من القرآن[185]". وذكر ابن الجوزيّ قصّة قارئٍ للقرآن كان يقرأه أربعين عامًا

---

[183] وهو ما سنتوقّف عنده في باب الجهل باللغة وأساليبها بشكل مفصّل.

[184] انظر المصدر نفسه، ص 99.

[185] انظر المصدر نفسه، ص 123.

بشكل خاطئ[186]. وإذا كان المثال الأوّل جهل واضح لكن يبدو من نبرة الكلام أنّه جهلٌ منبثق عن قصد لمعاداة من يعادي القرآن -حسب ظنّ الأحمق- فإنّ المثال الثّاني هو جرأةٌ واضحة وصريحة تضمر نوعًا من الاستخفاف والاستقلال، وربّما المجاهرة بمعاداة القرآن. أمّا المثال الثالث، فالجرأة هنا ليست جرأة على القرآن بحدّ ذاته ولكنّها جرأة على قراءة القرآن التي يفترض أنّ يتوخّى فيها القارئ ما يضمن صحّتها، والتي يفترض أنّ مدّة أربعين سنة في القراءة كفيلة بأن توفّرها.

ويتّصل بالمسألة السابقة -وهي الجرأة على خوض غمار العلم عن جهل- مسألة يبدو أنّ ابن الجوزيّ يعتبرها في مستوى من الخطورة يجعل أصحابها يصنّفون ضمن الحمقى. وهذه المسألة هي **الجهل بعلم الحديث درايةً وروايةً**، فقد أورد قصصًا في باب الحمقى من ورواة الحديث والمصحّفين تظهر مخالفة هؤلاء الذين تصدّروا للحديث لأصول الرواية والدّراية.[187]

---

[186] انظر المصدر نفسه، ص 66.

[187] انظر المصدر نفسه، ص 71-82.

وكانت **لمخالفة الشّرع وعدم الالتزام بالضّوابط الشّرعيّة**، أيضًا، حصّتهما من قصص الحمقى. فقد تقدّم رجل إلى بعض الفقهاء وقال له: "الرجل إذا خرجت منه الريح تجوز صلاته، قال: لا، قال: قد فعلت أنا وجاز[188]". ورُوي عن متزهّدٍ أنّه فقأ عينه لاعتباره النظر بعينَين اثنتَين إسرافًا[189]، والمعلوم أنّ إيذاء النفس محرّم شرعًا[190]. وهنا، أيضًا، يتفاوت الرّجلان، بين من تجرّأ على تجاوز حكم الشّرع (المثال الأوّل)، ولا ندري هل الحمق هو في هذا التّجاوز أم في السّؤال عن الحكم. أمّا المثال الثّاني، فهو تجسيد للإفراط في اعتبار أحكام الشّرع حتّى ظنّ الرّجل أنّ النّظر بعينين إسراف.

وإذا كانت الجرأة على الله وعلى مقام النبوّة وعلى مقام العلم بصراحة أو أشبه بالصراحة، فإنّ ابن الجوزيّ أورد قصصًا لحمقى تتضمّن نوعًا من **الجرأة على شعائر الله** كالصلاة. فهذا أحد الحمقى من الأعراب، وقد تذاكر قومه قيام اللّيل، فسألوه: "هل تقوم اللّيل؟ قال: إي والله، فقالوا: فما

---

[188]المصدر نفسه، ص 135.

[189]المصدر نفسه، ص 123.

[190]انظر ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 2010، ص 784/2.

تصنع؟ قال: أبول وأرجع إلى النّوم."[191] ولا نكاد نلمس هذه الجرأة في قول الرّجل، فقد لا يكون عالمًا بمعنى عبارة "قيام اللّيل"، لكنّنا نفهم أنّ ابن الجوزيّ يرى فيها حمقًا قائمًا على الجرأة على شعائر الله. ولعلّ كون الرّجل "أعرابيًّا" لم يشفع له أن يكون مجرّد جاهلٍ عند ابن الجوزيّ، لأنّ حقّ الأعرابيّ أن يعرف معنى عبارة "قيام الليل".

كما نجد نوعًا آخر من الجرأة التي لا تحمل ظلال سوء القصد في التعاطي مع الله والنبوّة والشّرع، ولكنّها تحمل بوضوح ملامح **الجرأة على مقام الاجتهاد** الذي يُناط بالعلم، والعلم كما هو معلومٌ في الإسلام هو "وراثة النبوّة[192]". ويؤكّد ابن الجوزيّ ممارسته لسلطته في تصنيف الحمقى على أساس العامل الدّينيّ هو تركيزه في بعض القصص على نوع من السّلوكيات التي ترد في سياق الحمق والتي تقوم على **افتقاد أدوات الاجتهاد والوقوف عند حدّ النصّ وظاهره.** وهو في الواقع حكم مُضمَر بالحمق لكلّ من يتجرّأ على اقتحام مقام القضاء والاجتهاد وهو مفتقد لأدواته. فأحد الأمراء ضرب خصمَين

---

[191] انظر المصدر نفسه، ص 105.

[192] انظر *سنن ابن ماجه*، ص81/1.

احتكما إليه كي لا يفوته الظالم بينهما[193]، والواقع أنّه قد يكون وصل إلى حالة من التعطّل فارتأى ضرب الاثنين تحقيقًا للعدالة، كما أنّه يمكن أن يكون كلاهما مذنبًا مستحقًّا للعقوبة. صحيح أنّ أداة الاجتهاد خاطئة لكنّها نوع من القياس وإن كان فاسدًا، وإنّما حمله ابن الجوزيّ على الحمق بسبب **الجرأة على مقام العلم** لا بسبب الحكم بعينه. وأورد أيضًا قصّة قاض أتاه رجل جنى جناية ليس لها في كتاب الله حدّ منصوص ولا في السّنّة، فرأى أن يضرب المصحف بعضه ببعض ثلاث مرّات، ثمّ يفتحه فما خرج من شيء عمل به. ففعل بالمصحف ما ذكره، ووقع على الآية: ﴿ سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ[194]﴾، فقطع أنف الرجل وأخلى سبيله" والحقّ أنّ هذا النّوع من الجنايات إنّما يُحكم فيه بالقياس اجتهادًا فيحدّد له "تعزيرٌ" معيَّن، وليس فيما فعل القاضي أيّ منطق اجتهاديّ، بل هو محض عبث وحمق كما يبدو عند ابن الجوزيّ.

---

[193] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 84.

[194] سورة القلم: 16.

ومن الحمق في الجرأة على الاجتهاد مع افتقاد أدواته نجد أيضًا **تطرّف الحمقى في إقامة الأحكام**. ويظهر ذلك في قصّة عامل الرشيد على الرقّة، إذ أقام حدّ الجلد على شاة بعدما أتاها رجل وهرب، فبلغ الأمر الرّشيد، فسأله: "كيف بصرك بالحكم؟ قال: الناس والبهائم عندي واحد في الحقّ، ولو وجب الحقّ على بهيمة وكانت أمّي أو أختي لحددتها ولم تأخذني في الله لومة لائم. فأمر الرشيد أن لا يُستعان به."[195] فهذا العامل، بالإضافة إلى تشدّده في تطبيق الحدود، يبدو جاهلًا في شروط التكليف وهي من أساسيّات العلم.

وعليه، يمكن القول إنّ الحمق قد ارتبط عند ابن الجوزيّ بشكل وثيق بالجهل بالدين بأوجهه كافّة التي ظهر منها: الجرأة على الله وكتبه ورسله، وعدم الالتزام بالحدود الشرعيّة، والجرأة على مقام العلم ووراثة النبوّة، وافتقاد أدوات الاجتهاد، علاوة على التشدّد في تطبيق الأحكام.

ولكن فات ابن الجوزيّ أنّ الجهل بالمسائل الدينيّة لا يجعل الناس حمقى بالضرورة، بل حتّى إنّ من أخطأ لجهله في الدين من غير أن يتعمّد عصيان الله هو معذور دينيًّا. فقد ورد في الصحيحين عن رسول الله قال: " قال رجل لم يعمل حسنة قطّ لأهله: إذا مات فحرّقوه، ثمّ اذروا نصفه في البرّ

---

[195] المصدر نفسه، ص 87-88.

ونصفه في البحر، فوالله لئن قدر الله عليه ليعذّبنّه عذابًا لا يعذّبه أحدًا من العالمين، فلمّا مات الرجل، فعلوا ما أمرهم، فأمر الله البرّ فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب وأنت أعلم، فغفر الله له[196]". ومن المستغرب أن يحكم ابن الجوزيّ بالحمق على مثل هؤلاء النّاس، كما لا يمكن أن نقرأ تشدّده في هذا إلّا من حيث هو انتقاد لاستفحال ظاهرة الجرأة على الله وعلى مقام النبوّة وعلى مقام العلم.

فمن الواضح أنّ غيرة ابن الجوزيّ على الدين جعلته يضمّ كلّ مقصّر فيه إلى دائرة الحمق. وحكمه على الناس بالحمق كان حكم رجل دين، وليس حكم مصنّف دارس لظاهرة الحمق أو حتّى أديب يروي قصص الحمقى. فملامح ممارسة ابن الجوزيّ سلطته الدينيّة ظهرت بوضوح في هذا الكتاب، ويبدو أنّ مكانته العلميّة سمحت له بتصنيف للناس بين حمقى وعقلاء، كيف لا وهو الفقيه والمحدّث والمتكلّم الذي كانت له في الوعظ مهابةٌ ومكانة، والذي كان من أكثر العلماء شهرةً وتأثيرًا في بغداد في زمنه.

---

[196]انظر أبو الحسين مسلم بن الحجّاج، *صحيح مسلم*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004، ص 2109/4. وانظر أيضًا أبو عبد الله البخاري، *صحيح البخاري*، بيروت: دار طوق النجاة ، 2002، ص 176/4.

2. *الجهل باللّغة وأساليبها*

من تجلّيات الحمق عند ابن الجوزيّ مخالفة الهويّة الإسلاميّة والعربيّة التي تعكسها مخالفة الصورة النمطيّة للمسلم والجهل باللّغة العربيّة وأساليبها وأدواتها. وإذا كنت تحدّثت سابقًا عن القضيّة الأولى، فسأتناول فيما يلي قضيّة إهمال اللّغة بما يناسبها من تفصيل. سأستلهم في تتبّع هذه المخالفة من بعض الباحثين المحدَثين الذين تناولوا السّمات اللّغويّة للحمقى في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*[197]، بالإضافة إلى ما اقتنصتُه من الحكايات التي أوردها ابن الجوزيّ.

توقّف هايل الطالب في مقالة حديثة بعنوان "خصائص كلام الحمقى في التراث من خلال معيار الانسجام النصّيّ كتاب ابن الجوزيّ نموذجًا تطبيقيًّا[198]" عند بعض الخصائص اللغويّة لكلام الحمقى الوارد ذكرهم في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*، فذكر: تداخل أنماط الخطاب، والإجتراء على معايير الشعريّة، وعدم الالتزام بالقواعد النحويّة، والخلل الإعرابيّ، ونسبة الشيء إلى غير جنسه، والخطأ في التذكير والتأنيث، والخلل في استعمال المفردات وعدم التمييز بينها. وقد اختصّ بحثه

---

[197] انظر هايل الطالب، "خصائص كلام الحمقى في التّراث من خلال معيار الانسجام النصّيّ: كتاب ابن الجوزيّ نموذجًا تطبيقيًّا،" *مجلّة جامعة البعث* 2 (2018): 77-121.

[198] انظر المصدر نفسه.

بدراسة جانب واحد من الجوانب التي طرحتها اللسانيّات النصيّة، وهو جانب الانسجام النصّيّ. وخلُص إلى اعتبار خطاب الحمقى خطابًا يكسر منطق خطاب العقلاء وانسجامه، ولكنّه خطاب له سمات انسجام خاصّة به.

سأعرض فيما يلي ملامح جهل هؤلاء الحمقى بلغتهم مستندين إلى بعض الخصائص اللغويّة للحمق التي عرضها هايل الطالب في مقالته وأضيف عليها: الوقوف على حرفيّة الكلمة وإهمال السّياق، ووضع قواعد نحويّة جديدة، وعدم مناسبة الخطاب لقدر المخاطَب، والخطأ في الإسناد. وأنتهي إلى شرح دوافع ابن الجوزيّ من التركيز على موضوع اللّغة وإلحاق كلّ جاهل فيها بدائرة الحمق.

تداخل أنماط الخطاب

المقصود بالتّداخل، هنا، هو الخلط بين نمطين مختلفين من الخطاب. وأبرز أنماط التداخل التي ذكرها ابن الجوزيّ تقوم على الخلط بين الشعر والقرآن، وعدم التّمييز بينهما[199]، ومن أمثلة ذلك ما رواه من أنّ رجلا قدّم ابناً له إلى القاضي "فقال: أصلح الله القاضي، إنّ هذا ابني يشرب الخمر ولا يصلّي،

---

[199] انظر المصدر نفسه، ص 106.

فقال له القاضي: ما تقول يا غلام فيما حكاه أبوك عنك؟ قال: يقول غير الصحيح، إنّي أصلّي ولا أشرب الخمر، فقال أبوه: أصلح الله القاضي أتكون صلاةٌ بلا قراءة؟ فقال القاضي: يا غلام تقرأ شيئًا من القرآن؟ قال: نعم وأجيد القراءة، قال: اقرأ، فقال: بسم الله الرّحمن الرّحيم [مجزوء الرمل] :

عَلِقَ القلبُ ربَابًا بَعْدَ ما شابَتْ وشَابا

إنَّ دينَ الله حقٌّ لا أرى فيه ارتِيابا

فقال أبوه: والله أيها القاضي ما تعلّم هاتين الآيتين إلّا البارحة لأنّه سرق مصحفًا من بعض جيراننا، فقال القاضي: قبّحكم الله، أحدكما يقرأ كتاب الله ولا يعمل به."[200]

لقد تحقّقت الطرافة من جهل الابن والأب معًا بالخطاب القرآني، وعدم تمييزهما بينه وبين الشّعر.

الاجتراء على معايير النظم

يتبنّى ابن الجوزيّ فكرة أنّ الجرأة على معايير الشعريّة العربيّة هي ملمح من أهمّ ملامح الحمق. ولذلك نجد هذا الملمح يحضر بشكل كبير في باب "من قال شعرًا من المغفّلين". ويبدو أنّ

[200] انظر هايل الطالب، ص 106-107 وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 67-68.

التفلّت من قواعد النّظم والنّحو من أكثر الأمثلة وضوحًا في هذا السّياق. حيث يروي ابن الجوزيّ عن الجاحظ أنّه قال:" أنشدني بعض الحمقى [مجزوء الرّمل] :

إنَّ داءَ الحبِّ سُقْمٌ ليسَ يهنيهِ القرارُ

ونَجا من كان لا يَعْـ شَقُ مِنْ تلكَ المخازِي

فقلتُ [أي الجاحظ]: إنّ القافية الأولى راء والثانية زاي؟ فقال: لا تنقط شيئًا، فقلت: إنّ الأولى مرفوعة والثانية مكسورة، فقال: أنا أقول لا تنقط وهو يشكّل."[201] فالشعريّة، هنا، منفلتة عن قواعد الشعر، وقواعد النحو التي يُلتزم بها في القافية.

ثمّ نجد الحمق يتأزّم في مستوى أعلى عندما يفتقد الأحمق معايير الحسّ الفنّيّ في الشعريّة، ومن ثمّة يفتقد منطق التشبيه والمناسبة. ويظهر ذلك في اللجوء إلى التشبيهات التي لا تناسب السياق والغرض الذي قيلت فيه. فمن ذلك عدم المناسبة في تشبيهات بعيدة بعدًا مستقبحًا في الخطاب المدحيّ الموجّه إلى الخلفاء وللأمراء، لأنّها تحطّ من قدر الممدوح، بينما غاية الشاعر الرفع من قيمته

[201] انظر هايل الطالب، ص 95 وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 114.

وتعظيمه[202]. وفي ذلك نقل ابن الجوزيّ عن أبي الحسن عليّ بن منصور الحلبيّ (ت 424 هـ / 1033م[203]) قوله:" كنتُ أحضر مجلس سيف الدولة فحضرتُه وقد انصرف من غزو عدوٍّ له ظفر به، فدخل الشعراء ليهنّئوه فدخل رجل وأنشده (الطويل):

وكانُوا كَفَأْرٍ وسَوْسُوا خلفَ حائطٍ وكُنْتَ كسنّوْرٍ عليهم تسلّقا

فأمر سيف الدولة بإخراجه، فقام على الباب يبكي."[204]

صوَّر الشاعر أعداء الأمير هاربين يختبئون كما تختبئ الفئران من السّنّور الذي تسلّق الحائط ليصل إليهم. لكنّ الممدوح لم يلتفت لتشبيه أعدائه بالفئران ولا لتشبيه خوفهم بخوف الفئران حال مواجهة السنَّور، إنّا ركّز على تشبيهه هو بالسّنّور، ولذلك وجد أنّ في هذا التشبيه حطًّا من قيمته هو. وهو ما جعله يعاقب الشاعر بدل أن يكافئه.

الخلل الإعرابيّ

---

[202] انظر هايل الطالب، ص 96.

[203] انظر *الأعلام*، ص 25/5.

[204] انظر المصدر نفسه وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفلين*، ص 114-115.

وهو الخلل النّاجم عن الخطأ في القياس النحويّ عند هؤلاء الحمقى.[205] ونعني هنا عدم الالتزام بمعايير الإعراب وهو ما يمكن ملاحظته في المثال الآتي: "كان إبراهيم يقرأ على الأعمش فقال: " قال لمَنْ حَوْلِهِ ألا تستمعون " فقال الأعمش: لمَنْ حَوْلَهُ. فقال: ألستَ أخبرتني أنّ "من" تجرّ ما بعدها؟"[206] فالخرق للمعيار، يظهر من خلال القياس الخاطئ لـ (مَنْ) الموصولة، على (مِنْ) الجارة. ولكن لماذا خلل نحويّ كهذا يمكن أن يدرج صاحبه في دائرة الحمقى؟ وهل كلّ خلل نحويّ يفعل ذلك بصاحبه؟ لا أرى ابنَ الجوزيّ يعدّ الخلل النحويّ ملمحًا من ملامح الحمق أصالةً، بل بالتّبع لما يخفيه ذلك من تدنّي مستوى الإدراك لأساسيّات اللّغة العربيّة التي هي صورة الهويّة العربيّة. فليس كلّ خطأ حمقًا، بل الحمق من فداحة الجرم وفداحة الجرم من بساطة المجهول وهو هنا عدم التفريق بين من الجارّة ومن الموصولة، وهو بالأساس خطأ ناجم عن الخطأ في نطق الميم في "لمن".

---

[205] انظر هايل الطالب، ص 99.

[206] انظر المصدر نفسه. وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 69.

أضف إلى ذلك أنّ الخلل الإعرابيّ قد لا ينجم عن القياس الخاطئ وحده بل عن الولع بحالة إعرابيّة متعيّنة. فقد صرّح أحد الحمقى في باب "من قصد الفصاحة والإعراب من المغفّلين"[207] بولعه بالنصب دون غيره من الحالات الإعرابيّة. كأنّ الحمق هنا يعود بنا من جديد إلى عدم إدراك حقيقة نحو الكلام، فالأحمق هنا – في تمسّكه بالنّصب لعناصر الجملة – لا يدرك العلاقات الإسناديّة بين هذه العناصر. وفي ذلك فقدان للمنطق الذي بُنيت عليه اللّغة العربيّة من جهة، ومن جهة أخرى، جهل بكيان لغة يفترض أنّها كيانه هو.

وضع قواعد نحويّة جديدة

عرفنا أنّ جهل بعض الحمقى بالمسائل الإعرابيّة والنحويّة ووقوعهم في القياس الخاطئ لم يمنحهم عذرًا ولا التمس لهم منه مخرجًا، وذلك كما رأينا بسبب عدم اعتبار الأخطاء لذاتها ولكن لحمولتها الخطيرة على الهويّة العربيّة وأساسيّاتها. لكنّ جرأة بعض الحمقى على وضع قواعد جديدة هو بالتأكيد أخطر ممّا سبق وأولى أن يلقي بأصحابه في دائرة الحمق. خاصّةً إذا كانت هذه القواعد المستحدثة لا تستند إلى منطق اللّغة بحال من الأحوال. قال أحد الحمقى لصاحبه: "قد عرفتُ النّحو،

---

[207] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 106.

إلا أنّي لا أعرف هذا الذي يقولون: أبو فلان وأبا فلان وأبي فلان. فقال له: هذا أسهل الأشياء في النّحو، إنّما يقولون: أبا فلان لمن عظم قدره، وأبو فلان للمتوسّطين، وأبي فلان للرَّذَلَة[208]." فباتت حالات الرفع والنصب والجرّ بالنسبة لهذا الأحمق تُربط بالقدر وبالمكانة الاجتماعيّتَين.

عدم مناسبة الخطاب لقدر المخاطَب

تأكيدًا لما سبق من أنّ عدم التماهي مع نحو العرب وطريقة كلامهم شعرًا ولغةً يعدّ عند ابن الجوزيّ من مقوّمات الحمق، نجد مثالًا على ذلك فيما رواه عن الحسين بن السّمَيدع الأنطاكيّ (ت 287 هـ/ 900 م[209]) الذي "قال: كان عندنا بأنطاكية عامل من حلب وكان له كاتب أحمق، فغرق في البحر شلنديّتان من مراكب المسلمين التي يُقصد بها العدوّ، فكتب ذلك الكاتب عن صاحبه إلى العامل بحلب: بسم الله الرّحمن الرّحيم، اعلم أيّها الأمير أعزّه الله تعالى إنّ شلنديّتين أعني مركبين قد صفقا من جانب البحر أي غرقا من شدّة أمواجه فهلك من فيهما أي تلفوا، قال: فكتب إليه أمير حلب: بسم

---

[208]انظر المصدر نفسه، ص 109.

[209]انظر الخطيب البغداديّ. *تاريخ بغداد وذيوله*، تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996، ص 51/8.

الله الرّحمن الرّحيم، وردَ كتابك أي وصل وفهمناه أي قرأناه أدّب كاتبك أي اصفعه واستبدل به أي اعزله فإنّه مائق أي أحمق والسّلام أي انقضى الكتاب."[210]

إنّ الإفراط في شرح المشروح من خلال الترادف دالّ على الحمق من حيث هو استهانة بالمخاطب واستصحاب عدم معرفته بدلالة الكلمات. ويبدو أنّ غضب الأمير ورد من هذا القبيل، وهو ما دفعه إلى اعتماد الأسلوب نفسه في الردّ، تأديبًا للكاتب واستهزاءً بأسلوبه.[211] فهل الحمق هو في الجهل بأدبيّات التعامل مع الأمراء من حيث عدم معرفة الكاتب بقدر الأمير الذي يُفترضُ – في الثقافة العربيّة – أن يكون ذا مستوًى عال في اللّغة، فعامله معالمة المعلّم لتلميذه واسترسل في شرح المفردات؟ أم من الجهل بأدبيّات الكتابة وأدوات صناعتها، إذ يُفترض في الكاتب أن يعرف قدر المخاطَب فيتخيّر من الأساليب ما يناسب لهذا المقام؟ أم هل الحمق هو في جملة ذلك، بمعنى أنّ الكاتب أحمق لأنّه اقتحم غمار الكتابة وهو ليس من أهلها؟

الخطأ في الإسناد

---

[210]انظر هايل الطالب، ص 100-101 وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 94.

[211]انظر هايل الطالب، ص 100-101.

ومن أمثلته: "كتب بعض الأدباء "الحمام التي" فقيل له: إن الحمام مذكّر، قال: هو حمّام النساء[212]." فمن جهة، يظهر الحمق في عدم الرّبط المنطقيّ في نحو الكلام (طريقته) بين عناصر الجملة وتناسبها من جهة التّذكير والتأنيث وما يلحقه (الإفراد والتثنية والجمع مثلًا). ومن جهةٍ أخرى، نجد الحمق في تسويغ الخطأ. وفي الواقع لا نعلم هل الحمق في ارتكاب الخطأ نفسه أم في التبرير له؟

نسبة الشيء الى غير جنسه

وممّا رُوي في هذا السياق عن أحد المغفّلين أنّه "كسر يومًا لوزًا فطارت لوزة فقال: لا إله إلا الله، كلّ شيء يهرب من الموت حتّى البهائم[213]". فجعل اللوز من البهائم.

الوقوف على حرفيّة الكلمة وإهمال السّياق

إنّ التحكّم في فهم الكلمة بحرفيّتها يؤدّي إلى تجريد العبارة من مدلولها الذي أنشأه السّياق، واللّغة منظومة ينتج المعنى فيها من التوازن الذي تشيعه العبارات في تناسقها في سياق معيّن، وهو ما يسمّيه التّراث العربيّ "النّظم". ويبدو أنّ اعتبار اللّفظة مجرّدة بحَرفيّتها وغياب الوعي بهذا السّياق

---

[212] انظر المصدر نفسه، ص 100. وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين* ص 144.

[213] انظر هايل الطالب، ص 101 وانظر أيضًا *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 47.

وخطره في إنتاج المعنى يُعدّ عند ابن الجوزيّ من ملامح الحمق. ومن أمثلة ذلك ما رواه ابن الجوزيّ عن هبنّقة المغفّل حين "اختصمت طُفاوَة وبنو راسِب في رجل ادّعى كلّ فريق أنّه في عرافتهم، فقال هبنّقة: حكمه أن يُلقى في الماء فإن طفا فهو من طُفاوَة وإن رسب فهو من راسِب.[214] ويصادف في هذا المثال أنّ مشكلة النّسب كانت بين قبيلتَين يبلغ الاختلاف في جذريهما حدّ التضاد. وأخْذ هبنّقة بحرفيّة الجذر "ط ف و" و" ر س ب" جعله يحبس اللّغة في معنى الجذرَين ولا يخرجها إلى السّياق الذي وردتا فيه. فظهر الحكم الذي اعتمده خارجًا عن السّياق وعكَسَ حمقًا أظهر سطحيّةً في التعامل مع اللّغة، ومع الحياة. فماذا لو استجاب المختصمون لاقتراح هبنّقة وأغرقوا الرّجل ورسب (غرق في هذا السّياق)؟

خلاصةً لما قيل، نسف حمقى ابن الجوزيّ قواعد اللّغة العربيّة ففقدت نظامها وانسجامها في ذاتها وفي علاقتها مع الحياة. وبذلك وقعوا في: تداخل أنماط الخطاب، والجرأة على معايير الشعريّة، والخلل الإعرابيّ، ونسبة الشيء إلى غير جنسه، وعدم مناسبة الخطاب لقدر المخاطَب، والأخذ بالمعنى الحرفيّ للكلمة وإهمال السّياق، ووضع قواعد نحويّة جديدة.

---

[214] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 38.

إنّ الوقوع في أغلب هذه الأخطاء يجعل المرءَ جاهلًا بلغة زمانه ومكانه، ولكن لا يجعل منه أحمق بالضرورة، ولكنّ بيدو أنّ ابن الجوزيّ تشدّد في موضوع اللّغة لأسباب عدّة كما رأينا، ولعلّ أبرزها: الارتباط الوثيق بين اللّغة العربيّة والهويّة، وبين اللّغة العربيّة والدين الإسلاميّ. وذلك ما نحا بابن الجوزيّ إلى اعتبار الجهل باللّغة العربيّة واستعمالاتها حمقًا.

فإنّ من أظهر الأسباب التي جعلت اللّغة العربيّة تحظى بمكانة سامية بين العرب بشكل خاصّ، والمسلمين بشكل عامّ، هو اعتبار المسلمين أنّ الله خصّها بأن تكون لغة الدّين الإسلاميّ. فهي لغة القرآن الكريم،[215] ولغة السنّة النبويّة.

---

[215] في القرآن ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف: 2؛
﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ الرّعد: 37؛
﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النّحل: 103؛
﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ طه: 113؛
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الشّعراء: 195؛
﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ الزمر: 28؛
﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ فصّلت: 3؛
﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ﴿آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ فصّلت: 44؛
﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ الشورى: 7؛

وقد شكّل البحث اللغويّ عند العرب أداةً لفهم الدّين وارتبط منذ نشأته بالبحث في لغة القرآن الكريم، وظلّ هذا الارتباط قائمًا في الدوائر العلميّة على مدى القرون، وظهر بصفة خاصّة عند المؤلّفين المسلمين من العرب وغير العرب.[216] فالثعالبيّ رأى أنّ العربية خير اللّغات والألسنة و"الإقبال على تفهّمها من الدّيانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقّه في الدّين وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثمّ هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب كالينبوع للماء والزّند للنّار[217]."

وأضاف السّيوطيّ في مزهره أنّ ممّا لا شكّ فيه "أنّ علم اللّغة من الدّين، لأنّه من فروض الكفايات، وبه تُعرف معاني ألفاظ القرآن والسّنّة.[218]

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الزخرف: 3؛

﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ الأحقاف: 12؛

[216] انظر باسم البديرات وحسين البطاينة، "اللّغة وأثرها في تجذير الهويّة العربيّة والإسلاميّة في عصر العولمة،" *المجمع* 11 (2016): 46.

[217] انظر المصدر نفسه؛ وانظر أيضًا عبد الملك الثعالبيّ، *فقه اللّغة وسرّ العربيّة* (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2002)، 15.

[218] انظر المصدر نفسه؛ وانظر أيضًا جلال الدّين السيوطيّ، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها* (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، 260/2.

ارتباط اللغة بعاملي الدين والهويّة، دفع ابن الجوزيّ للخروج من تعريفه الخاصّ للحمق في أحيان كثيرة وضمّ كلّ مقصّر في استعمال اللّغة إلى دائرة الحمق. وسعيًا منّا لفهمٍ أعمق لتشدّد ابن الجوزيّ في موضوع اللّغة، كان لا بدّ من النّظر إلى الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة في عصره.

عاش الإمام ابن الجوزيّ في القرن السّادس الهجريّ الذي شهد اضطرابات سياسيّة واجتماعيّة وفكريّة واسعة النّطاق. وعُرف هذا العصر عند جمهرة المؤرّخين (مضافًا إليه نصف القرن السّابع الهجريّ) أنّه عصر انهيار الدَّولة العباسيّة وسقوطها، وقد شهد هذا العصر نهضةً للخلافة بين 512 هـ و575 هـ في عصر الخليفتين المستنجد بالله والمستضيء بأمر الله بسبب محافظتهما على ما تحقّق قبلهما من استقلال منتزع من السّلاجقة، أي القوّة السّياسيّة الغالبة في هذا العصر.[219]

وشهد ابن الجوزيّ تحوّل وضع مؤسّسة الخلافة من الخضوع لهيمنة سلاطين السّلاجقة، ومن حال السّمع والطّاعة إلى الفعل السّياسيّ والعسكريّ الذي انتهى إلى تمكّن الخلفاء من حكم معظم

---

[219]انظر حسن خليفة. *الدولة العبّاسيّة قيامها وسقوطها*. القاهرة: المطبعة الحديثة، 1931، ص 234.
وانظر أيضًا أحمد السري، "ابن الجوزي والوعظ السياسيّ" *كان التاريخيّة* 25 (2014): 183.

العراق حكمًا مباشرًا مستقلًّا. وقد ساعد على هذه التطوّرات تناثر الدّولة السّلجوقيّة الكبرى، بعد وفاة آخر سلاطينها، إلى دول متنافسة متصارعة أتاحت متنفَّسًا سياسيًا استغلّه الطّامحون السياسيّون.[220]

فلا يُستبعد في ظلّ كلّ هذه الصّراعات أن يسعى عالم بمكانة ابن الجوزيّ وتأثيره إلى رصّ الصّفوف وتوحيد الكلمة وشدّ الهمم والبحث عن كلّ ما يجمع الأمّة ويعزّز قوّتها ويؤكّد ثباتها بحكم قربه من الخلفاء والوزراء. ولأنّ اللّغة أهمّ العوامل الجامعة للأمّة في زمن التشتّت، كان إهمالها في هذا الوقت بالذّات من أحمق الأشياء عند ابن الجوزيّ.

3. *مخالفة الأعراف والقيم الاجتماعيّة*

من تجلّيات الحمق عند ابن الجوزيّ، بالإضافة إلى مخالفة الهويّة الإسلاميّة والعربيّة التي تعكسها مخالفة الصورة النمطيّة للمسلم والجهل باللّغة العربيّة وأساليبها، قيام بعض الحمقى بتصرّفات غير مقبولة اجتماعيًّا. والملاحظ أنّ الأخبار الواردة تحت هذا الباب هي أقلّ من الأخبار الواردة تحت بابَيْ مخالفة الدين والجهل في اللغة، ولعلّ ذلك عائد لاعتبار الوقوع في مثل هذه الأخطاء ثانويّ أمام الوقوع بما سبق من أخطاء مسّت بالدين والحرمات، أو لكون المظاهر التي يذكرها ابن الجوزيّ تحت

---

[220] انظر عليّ الصلّابيّ، *دولة السلاجقة*. القاهرة: دار ابن الجوزيّ، 2006، ص 129–131. وانظر أيضًا أحمد السري، ص 183.

هذا الباب يمكن اعتبارها تجليات أخرى لمخالفة الهويّة العربيّة؛ أعني مخالفة الصورة النموذجيّة للعربيّ الذي يُفترض فيه أن يعرف أيّ أسلوب ينفع لأيّ مقام، والذي يُفترض فيه أن يحافظ على هيبته ويراعي مروءته (مقامه) بين الناس.

وفي استعراضنا لهذه المظاهر لاحظنا أنّها تنقسم إلى شقّين: شقّ يتضمّن مخالفة قيم اجتماعيّة متوغّلة في الهُويّة العربيّة، وشقّ يتضمّن مخالفة وعي العربيّ وحكمته في اختيار الأسلوب المناسب –قولًا وفعلًا– للمقام المناسب.

فمن الشقّ الأوّل نجد تصرّفات منها **عدم الغيرة على العرض** وهو ما تجلّى لنا في قصّة رجل دخل إلى منزله فأصاب مع امرأته رجلًا، "فأسبل الستر عليها وقال: أليس لو رآكم غيري كنتم قد افتضحتم[221]." ونجد أيضًا من هذا القبيل **عدم مراعاة شعور المريض وتيئيسه من الحياة**، وهو ما ظهر في قصّة رجل عزّى الناس بعليل فقيل له إنّه لم يمت، "فقال: يموت إن شاء الله[222]." وتكرّرت الحادثة نفسها مع عجوز دخلت على قوم تعزيهم بميّت، فرأت في الدار عليلًا، فرجعت وقالت: "أنا والله

---

[221] انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 135.

[222] انظر المصدر نفسه، ص 132.

يشقّ عليّ المشي وأحسن الله عزاءكم في هذا العليل أيضًا.[223]" فلم يكلّف الشخصين المذكورين خاطرهما عناء مواساة المريضَيْن والتخفيف عنهما.

وممّا شذّ عن القيم الاجتماعيّة أيضًا **الثناء على النفس ومدحها**. فقد بلغ احد القضاة أنّ الرشيد منحدر إلى البصرة فسأل أهل جبل أن يثنوا عليه فوعدوه أن يفعلوا ذلك، ولمّا يئس منهم وقف للرشيد وقال: "يا أمير المؤمنين نعم القاضي قاضي جبل، قد عدل بينا وفعل وصنع". فضحك الناس وعزله الرشيد[224]. فمدْح القاضي لنفسه لم يقبله الخليفة، لما فيه إعجاب بالنفس قد يصل إلى الرّياء.

يُضاف إلى جملة التصرّفات الشاذة عن القيم الاجتماعيّة **عدم الحرص على الهيبة** – ومنها قيام أحد المعلّمين على أربعة ونباحه كالكلب لاستجلاب تلميذ كان فارًّا منه[225]– **وإظهار مشاعر لا يستدعيها المقام**، فقد روى عن أحدهم: "رأيت إنسانًا يدغدغ نفسه فقلت له: لم تفعل هذا؟ قال:

---

[223] انظر المصدر نفسه، ص 145

[224] انظر المصدر نفسه، ص 91.

[225] انظر المصدر نفسه، ص 125.

اعتممت فأردت أن أضحك قليلًا[226]." وقد رُوي عن عمر بن الخطّاب قوله: مَن كثُر ضحكه استُخفّ به وذهب بهاؤه[227].

ومن إظهار مشاعر لا يستدعيها المقام ننتقل إلى **تحقير الذات والقيام بأفعال لا يستدعيها المقام.** فقد صعد بعض الولاة المنبر فخطب فقال: "إن أكرمتموني أكرمتكم وإن أهنتموني ليكوننّ أهون عليّ من ضرطتي هذه، وضرط ضرطة[228]."

ومن مظاهر الشقّ الثاني لمخالفة الأعراف الاجتماعيّة، وهو الشقّ الذي يتضمّن عدم إدراك الأسلوب المناسب واللغة المناسبة للمقام، أن يرفس المأموم الإمام تنبيهًا[229]، أو أن يتكلّم المريض بلغة وحشيّة مع الطبيب لبيان علّته فيجعلها أكثر التباسًا ويستدعي ردّ الطبيب عليه بنفس الطريقة

---

[226]انظر المصدر نفسه، ص 140.

[227]انظر شمس الدين المقدسيّ، *الآداب الشرعيّة والمنح المرعيّة*. بيروت: عالم الكتب، 2010، ص 223/2.

[228]انظر *أخبار الحمقى والمغفّلين*، ص 89.

[229] "قرأ إمام ولا الظالين بالظاء المعجمة، فرفسه رجل من خلفه، فقال الإمام: آه ضهري، فقال له رجل: يا كذا وكذا خذ الضاد من ضهرك واجعلها في الظالين وأنت في عافية[...] ". انظر المصدر نفسه، ص 99.

استهجانًا[230]، أو أن يسعى رجل للإصلاح بين زوج وزوجته بطريقة تكشف عن عيوب الزوج بدل أن تسترها[231].

إنّ كلّ هذه المظاهر يمكن أن تندرج كما أسلفنا تحت التصّرفات التي تمسّ بالأعراف والعادات الاجتماعيّة، ونعلم أنّ الأعراف والقيم في المجتمع العربي مقدّرة تقديرًا عاليًا لكونها جزءًا هامًّا في تمثيل الهوية العربيّة. وكون ابن الجوزيّ يورد هذه التصرّفات الخارجة عن القيم تحت إطار الحمق، فهذا يعني أنّه يحكم عليها سلبًا ويكرّس القيم الجماعيّة للحضارة العربيّة والإسلاميّة التي تنادي: بالغيرة على العرض، والحرص على الهيبة، والجبران بخاطر المريض والضعيف، وعدم إظهار مشاعر لا يستدعيها المقام.

---

[230] دخل أبو علقمة النحويّ على طبيب، فقال: "امتع الله بك، إني أكلت من لحوم هذه الجوازم فطسئت طسأة فأصابني وجع من الوالبة إلى ذات العنق، فلم يزل يربو وينمو حتى خالط الحلب والشراسيف فهل عندك دواء؟ قال: نعم خذ حرقفًا وسلقفًا وسرقفًا فزهزقه وزقزقه واغسله بماء روث واشربه، فقال أبو علقمة: لم أفهم عنك هذا، فقال: أفهمتك كما أفهمتني." انظر المصدر نفسه، ص 112.

[231] "عن إسماعيل بن زياد قال: نشزت على الأعمش امرأته، وكان يأتيه رجل يقال له: أبو البلاد فصيح يتكلم بالعربية يطلب منه الحديث، فقال له: يا أبا البلاد: إن امرأته قد نشزت علي وغمتني، فادخل عليها وأخبرها بمكاني من الناس وموضعي عندهم، فدخل عليها فقال: إن الله قد أحسن قسمك، هذا شيخنا وسيدنا، وعنه نأخذ ديننا وحلالنا وحرامنا، لا يغرك عموشة عينيه ولا خموشة ساقيه، فغضب الأعمش عليه وقال: أعمى الله قلبك، قد أخبرتها بعيوبي كلها، أخرج من بيتي، فأخرجه." انظر المصدر نفسه، ص 129.

والملاحظ أنّ ابن الجوزيّ يكرّس هنا وظيفته كواعظ ومصلح اجتماعيّ ودينيّ من خلال تعليقه على العادات والقيم الاجتماعيّة، وهي التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الأدب[232]. فينصبّ بذلك عمله الأدبيّ في وظيفته الدينيّة.

خلاصة الفصل

من خلال استعراض أخبار الحمقى والمغفّلين عند ابن الجوزيّ نجد أنّه قد حقّق بدون شكّ الغايات الثلاثة التي أفصح عنها في مقدمّة كتابه، كما نجد أنّه أيضًا ربما يكون قد حقّق الغايات الضمنيّة الكبرى التي ألّف الكتاب لأجلها والتي لم يفصح عنها. فلا بدّ لأيّ عاقل – بعد الاطّلاع على قصص المغفّلين – أن يحمد ربّه على نعمة العقل السليم، ويحرص على اتّقاء أسباب الغفلة، ويروّح عن نفسه بقراءة تلك القصص.

ولكن بالإضافة إلى ذلك، يؤدي كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين* وظيفة نقديّة اجتماعيّة يحرص ابن الجوزيّ من خلالها على إصلاح مجتمعه أو على الأقل انتقاده. فوظّف المغفّلَ توظيفًا فنيًا أتى فيه بالأخبار الفكاهيّة ليحقّق غايات وأهداف ذات أبعاد دينيّة ولغويّة واجتماعيّة. ومن الواضح أنّ ابن

---

[232] Check *The Anthologist's Art. Abū Manṣūr al-Tha'ālibī and His Yatīmat al-dahr*. p.1-2.

الجوزيّ لم يكن دقيقًا جدًّا في مراعاة الحدّ الذي أراده للحمق والذي يمكن أن نستنتجه من تعريفه للعقل وكساده حيث توسّع في مفهوم الحمق وأدرج ضمنه كلّ مخالفة للصورة النموذجيّة العالية للعربيّ من جهة والمسلم من جهة أخرى، وهما لا تنفصلان عنده بحال كما يمكن أن نلمس في كتابه.

ولعلّ المحافظة على الهوية العربيّة بما هي هويّة فرديّة[233] من جهة وهويّة مجتمعيّة[234] من جهة أخرى- كانت الهاجس الأكبر والأظهر عند ابن الجوزيّ ولكنه لم يعلن عنه بالنصّ والكلمة.

---

[233] ونعني بالهويّة الفرديّة مراعاة النموذج العالي للمروءة في الشخص بذاته من حيث ضرورة تحصيله لأخلاقيات تضمن له الهيبة والاحترام والتقدير العالي بما هو عارف للدين أو مستعمل للغة أو مطبق لأخلاقيات ذاتيّة.

[234] ونعني بالهوية المجتمعيّة الاتفاقات الجمعيّة على أخلاق معينة يتواصى بها العرب بينهم للحفاظ على استمرار صورتهم النموذجيّة.

الفصل الثالث

الحمق والجنون عند النّساء

يُعنى هذا الفصل بدراسة ظاهرة الحمق والجنون عند النّساء، إذ لم يغفل أبو القاسم النيسابوريّ وأبو الفرج ابن الجوزيّ عن الوقوف عند قصص النّساء في محفل الحمق والجنون، رغم أنّ الحصّة الكبرى من الكتابين كانت للرجال. وقد أفرد النيسابوريّ فصلًا للنساء في آخر كتاب *عقلاء المجانين* في حين أنّ قصص الحمقاوات وردت في فصول متفرّقة من كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*.

عرض النيسابوريّ في كتابه قصص عشر مجنونات، هنّ: ريحانة الإبليّة وآسية البغداديّة وحَيُّونة الأهوازيّة وسلمونة العبادانيّة وميمونة الحمصيّة وبُخّة الكوفيّة وعوسجة الواسطيّة ورَيْطة المكيّة ومجهولة شاميّة وأخرى أنطاكيّة. وقام ابن الجوزيّ بدوره بعرض قصص تسع نساء حمقاوات، هنّ: حُذُنَّة وريْطة بنت عمرو بن كعب القرشيّة (نفسها المذكورة في *عقلاء المجانين*) ودُغة بنت مَغْنَجٌ وريْطة بنت عامر بن نُمير والفزاريّة وأربع نساء مجهولات الهوية. وقد وجدنا أنّ هذه القصص، وما تضمّنته من مواقف وتجلّيات، جديرة بالدراسة والتحليل.

نستهلّ دراسة قصص النساء بعرض قصص المجنونات وتحليلها لأسبقيّة كتاب *عقلاء المجانين* تاريخيًّا وننتقل بعدها إلى عرض قصص الحمقاوات، مستخلصين ملامح شخصيّة كلٍّ من المرأة الحمقاء والمجنونة في هذين الكتابين، لنختم دراستنا بمقارنة نظهر من خلالها ما يجمع بين المرأة الحمقاء والمجنونة وما يفرقهما.

نبدأ بريحانة، أولى مجنونات النيسابوريّ والمرأة الوحيدة التي ذكرها أبو عبد الرحمن السّلمي في كتابه *ذكر النسوة المتعبّدات الصوفيّات*[235]، التي هي جارية سوداء أبلّية كثيرة البكاء تسكن الخرابات وتتمرّغ بالتراب. لم يكن في النّساء أَقْوَم بالليل منها إذ كانت تخاف خوفًا شديدًا من النار. وكان يميّزها عن غيرها من المجانين ارتداؤها جبّة مطرّزة بأبيات العشق الإلهي[236]. أمّا آسية البغداديّة، فذُكرتْ لعبد الله بن طاهر فدعاها فأُدخلت عليه ولزمت الصمت مدّة خمسة أيام، ولمّا سألها إنْ كانت خرساء ردّت عليه بأبياتٍ من الشعر مفادها أن الصمت أَحْمَد عاقبة من الكلام[237]. أمّا حَيُّونة،

---

[235] انظر أبو عبد الرحمن السّلمي، *ذكر النسوة المتعبّدات الصوفيّات*، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993، ص 38.

[236] انظر *عقلاء المجانين*، ص 279-284.

[237] انظر المصدر نفسه، ص 285.

المجنونة الثالثة، فأهوازيّة الأصل. رُوِي عنها أنها صامت حتّى اسودّت، فعُوتبت على ذلك، فتوجّهت إلى الله قائلةً: "قد لامني خلقك في خدمتك، فوَعزّتك وجلالك لأخدمنّك حتّى لا يبقى لي عصب ولا قصب[238]". كما مُيّزت حيّونة عن باقي المجنونات بسلاطة لسانها وبجرأتها الشديدة[239]. وأمّا ما ورد عن جنون سلمونة العباديّة، فهو أنّها لا تظهر في النهار وإذا جاء الليل تصعد إلى سطح البيت وتنادي إلى الصباح: "سيدي ومولاي جننتني عن عقلي، وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك فواسوأتاه إن نفيت عنك[240]". أمّا ميمونة الحمصيّة، فهي مجنونة لا تُؤلف، ومع ذلك كان يستأمنها أهل حمص على رعاية أغنامهم. من كراماتها أنّها في حضورها كانت تحلّ الألفة بين الأغنام والذئاب، فلا الذئاب تأكل الأغنام ولا الأغنام تخاف الذئاب.[241] وهي بالإضافة إلى ذلك كانت تعرف الناس دون سابق لقاء. أمّا بُخّة الكوفيّة فاختارت المكوث في غرفة على سطح المنزل بضع

---

[238] انظر المصدر نفسه، ص 287.

[239] انظر *عقلاء المجانين*، ص 288-289.

[240] انظر المصدر نفسه، ص 291.

[241] انظر المصدر نفسه، ص 292-293.

عشر سنين. وهي مع ذهاب عقلها كانت تحرص على الطهارة والصلاة. ذات ليلة، خُيِّرت في المنام أن تدعو الله فيُذهب ما بها من جنون أو أن تصبر على حالها وجزاؤها الجنة. فاختارت الصبر فكافأها الله برجوع عقلها وبالوعد بالجنّة كليهما معًا[242]. ورُوي عن جارية مجهولة الهوية أنّها كانت تُعامل معاملة سيّئة من مالكها الذي حرمها الطعام والشراب، فكان كلّ ما أرادته من الدنيا لقاء ربها للخلاص ممّا هي فيه[243]. وورد عن جارية أخرى، لا يُذكر اسمها، أنّها شوهدت في إنطاكية تمشي وعليها جبّة صوف، وتبيّن أنّ لهذه الجارية كرامات. فهي تَعرف الناس من دون سابق لقاء، ولا تعبد الله طمعًا في عطاياه إنّما تعظيمًا لهيبته فقط.[244] أمَا عن ريْطة، فيرد أنّها امرأة مكيّة كانت تأمر جواريها بغزل الصوف من الصبح إلى العصر ثمّ تأمرهن بنقض ما غزلن إلى المساء[245]. هذا النوع من الأعمال، هذا البناء والهدم، لا بدّ له من انعكاس على الروح، وهذه الممارسة فيها نوع من التطهير وإجلاء لمرآة

---

[242] انظر المصدر نفسه، ص 294-295.

[243] انظر المصدر نفسه، ص297-296.

[244] انظر المصدر نفسه، ص 297.

[245] انظر المصدر نفسه، ص 299.

القلب عند هؤلاء النساء. وختم النيسابوريّ قصص المجنونات بذكر عوسجة، وهي جارية سوداء واسطيّة دائمة البكاء تعيش في الخرابات، ولا تبغي غير رضى الله عنها.[246]

أ. خصائص المجنونات

معظم هؤلاء النّساء لا يُعرف لهن أب أو أخ أو أسرة أو عشيرة. نعرف عن ريحانة أنّها جارية سوداء وعن ميمونة أنها سوداء البشرة أيضًا، وعن إحدى المجهولات أنها جارية شوهدت في إنطاكية. والمرجّح أن تكون الغالبيّة من النّساء الباقيات من الجاريات أيضًا، ولعلّهنّ من الجاريات المعتقات لأنّ أسماء مواليهن تغيب عن الذكر أيضًا.[247] وما يرجّح هذه الفرضية قيم المجتمع القبليّ التي ترفض عيش البنات في الخرابات وعلى سطوح المنازل وفي المقابر وإن جنّ؛ وحتّى أسماؤهن، بخّة وسلمونة وحيّونة، ليست أسماء عربية مألوفة.[248] هؤلاء النّساء شكّلن حالات فردية خاصّة في مجتمع قبليّ عشائريّ له عاداته ومبادئه الواضحة. ما جمعهنّ هو حالة حب إلهي كبير سكنتهنّ وفاضت بهنّ، علاوة على تجارب روحيّة مختلفة انغمسن فيها للتقرّب من الله ونيل رضاه، فقد سعين بشتى الطرق

---

[246] انظر *عقلاء المجانين*، ص 300-302.

[247] انظر "النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين،" ص 91.

[248] انظر المصدر نفسه، ص 91-92.

والوسائل إلى إهلاك النفس وترويضها وتربيتها على الزهد. فصُمن عن الكلام قبل والطعام وقمن الليل وصبرن على الظلم وهجرن الأحبة ورفضن الزواج وأكثرن من الدعاء والبكاء وتَفَهن الدنيا بكل من وما فيها وحتّى وصلت بحيّونة الحال إلى طلب الموت للخروج من دنيا استسهل فيها العباد كلّ أشكال المعاصي[249].

وبما أنّ رابعة العدويّة (ت 180هـ / 796م[250]) هي من أوائل المتعبّدات الزاهدات، وهي الصوفيّة الكبيرة والعابدة المشهورة التي استفتاها كبار المتصوّفة في عصرها، فقد اعتُبرت النموذج الأمثل الذي اتّبعته مجنونات النيسابوريّ وتأثّرن به. ولم يفتنا التنبّه إلى أنّ حيّونة، إحدى مجنونات النيسابوريّ، كانت أستاذة رابعة[251] وأسبق منها في مشوار الحبّ الإلهيّ إلّا أنّ الروايات عن حيّونة استحضرت دومًا التلميذة التي وصلت إلى مكانة جعلتها هي المقياس؛ كلّ ما قبلها وما بعدها يُقاس عليها. فرابعة هي الروسم في المخيّلة الإسلاميّة؛ لذلك كان من الطبيعيّ أن نجد في قصص

---

[249] انظر *عقلاء المجانين*، ص 286.

[250] انظر سير *أعلام النبلاء*، ص 247/7. وذكر ابن خلّكان أنّ وفاتها كانت سنة 135 هـ. انظر *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، ص 287/2.

[251] انظر أحمد السري، "النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين،" *دراسات تاريخيّة* 3 (2014): ص 86.

المجنونات ما يذكّرنا بمشوارها على طريق الحبّ الإلهيّ: من التصريح به، والعيش بجناحيْ الخوف والرّجاء، وقطع الصّلة بين الطاعة والأجر، ورفض عروض الزواج. وسنتناول فيما يأتي كلًّا من العناصر الآنف ذكرها على حدة.

1. التصريح بالحبّ الإلهيّ

تعدّ رابعة العدويّة من أوائل المتصوّفة المسلمين، وإليها ينسب مؤرّخو الصوفيّة البدء بالكلام على الحبّ الإلهيّ والتوسّع فيه[252]. ويُعرّف هذا الحبّ بأنّه حبّ الله حبًّا عظيمًا ينمو في ذات المحبّ وتثبت ذات المحبوب باستيلاء ذكره "حتى لا يكون الغالب على قلب المحبّ إلا ذكر صفات المحبوب[253]" من دون القدرة على حبّ غيره فيتغافل المحبّ عن صفات نفسه والإحساس بها. وقيل أيضًا إنّه: "إيثار المحبوب على جميع المصحوب"[254]، و"موافقة الحبيب في المشهد والمغيب[255]"، وخوف ترك الحرمة مع إقامة الخدمة[256].

---

[252] انظر سعد بوفلاقة، "رابعة العدويّة البتول الشاعرة المتصوّفة"، *مجلة حوليات التراث* 8 (2008): ص 26.

[253] انظر أبو القاسم القشيريّ، *الرسالة القشيريّة*، القاهرة: دار الشعب، 1989، ص 521-522.

[254] انظر المصدر نفسه، ص 521.

وقد صرّحت رابعة الشاعرة بحبّها لله، وأشهر ما أنشدته في هذا الباب قولها[257]:[من المتقارب]

أحبّك حبّين: حبّ الهوى وحبًّا لأنّك أهل لذاكا

فأمّا الذي هو حبّ الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا

وأمّا الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ويظهر في هذه الأبيات حبّ رابعة لله حبّين مجتمعين: أوّلهما حبّ العشق والهوى لأنّها فُتنت بحسنه، وثانيهما هو حبّ التعظيم والإجلال لأنّه أهل لهذا الحبّ.

وفي المقلب الآخر نجد أنّ مجنونات النيسابوريّ لم تخفين حبّهنّ الكبير للذات الإلهيّة بل صرّحن به أيضًا. فقد كتبت ريْحانة على جبّة ارتدها[258] : [من الخفيف]

---

[255]انظر المصدر نفسه.

[256]انظر المصدر نفسه.

[257] انظر عبد الرحمن بدوي، *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ*، الكويت: وكالة المطبوعات، 1978، ص 66.

أنتَ أُنْسي ومُنْيَتي وسروري قد أبى القلبُ أن يُحِبَّ سِواكا

يا عزيزي وهِمّتي ومُرادي طال شوقي متى يكونُ لِقاكا

وسُمعت في موضع آخر تقول[259] :[من الخفيف]

يا حبيبَ القلوب أنتَ حبيبٌ لم تَزَلْ أنتَ يا مُنايَ سروري

ولم تخفِ عوسجة حالة الحبّ الإلهيّ الكبير التي سكنتها، فقد سُمعت في إحدى الخرابات وهي تبكي تقول: [من الكامل]

قُلْ للظلام وللسُّكون مع السُّرى كُنْ كيف شئتَ فإنني أهواكا[260]

وفي بحثنا عن أسباب هذا البوح والتصريح، وجدنا أنّ القشيريّ يذكر في باب المحبّة من *الرسالة القشيريّة* أنّ حالة الحبّ تحمل المحبّ على التعظيم الدائم للخالق وطلب رضاه والاستئناس بدوام ذكره[261]. ويمكن أن نفهم التصريح الدائم بالحب في ضوء ما سمّاه القيشيريّ "دوام الذكر". كما

---

[258]انظر *عقلاء المجانين*، ص 280.

[259] انظر المصدر نفسه، ص 282.

[260]انظر المصدر نفسه، ص 301.

[261]انظر *الرسالة القشيريّة*، ص 520.

وصف هذا الأخير المحبّين بالسكارى الذين لا يصحون إلّا بمشاهدة حبيبهم[262]؛ فحالة السّكر هذه تجعلهم لا يدركون جيّدًا ما يفعلونه ولا يؤاخَذون بأقوالهم وأفعالهم ومنها هذا البوح الدائم بالحبّ. هذا الحب تمكّن من قلوب المجنونات، ولم يستطعن كتمانه[263]، فصرّحن به متلذّذات بدوام ذكر المحبوب. وبالإضافة إلى لذّة الذكر وعدم القدرة على الكتمان قد يحمل البوح الدائم بالحب وظيفة الإخبار، وقد تكون هؤلاء المجنونات أردنا أن يخبرن الناس عن محبوبهن وعن حبّهن الكبير له لعلّهم يذكّرون العباد بعظمة الله وجلاله ويحثّونهم على المزيد من الطاعات. وإن كان تصريح المرأة بالحبّ يناقض النموذج في الحبّ العذريّ، ولكنّ ما يسوّغ هذا التصريح أنّ المحبوب هو الله.

2. الخوف والرجاء

بقي الخوف من النار وعذاب اليوم الآخر من أكبر هواجس مجنونات النيسابوريّ بالرغم من

---

[262]انظر المصدر نفسه، ص 526.

[263]وهذا ما أرجعنا إلى أبيات للحلّاج قال فيها:

الحبّ ما دام مكتوماً على خطرٍ وغاية الأمْنِ أن تدنو من الحذر

و أطيب الحبّ ما نمّ الحديث بـه كالنارِ لا تأتِ نفعاً و هي في الحجر

انظر سمير السعيدي، *الحسين بن منصور الحلّاج حياته نثره شعره*. دمشق: دار علاء الدين، 1996، ص 133.

المعاناة التي ارتضينها لأنفسهنّ في سبيل طلب حبّ الله والمبالغة في الطاعات والعبادات.

والخوف[264]، لا يكون إلّا لشيء يحصل في المستقبل، فأمّا ما يكون في الحال موجودًا فالخوف لا يتعلّق به. والخوف من الله تعالى هو الخوف من عقاب الله[265] إمّا في الدنيا وإمّا في الآخرة[266].

بدأت رابعة مشوارها بالخوف والخشية من النار لتكتشف بعد ذلك طريقها الحقيقيّ. فيذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ* أنّها كانت "شديدة الخوف جدًا. فإذا سمعت ذكر النار أُغمي عليها[267]."

وفي المقابل، نجد أنّ مجنونات النيسابوريّ قد عبّرن أيضًا عن خوفهنّ الكبير من عذاب الله، وشوهدت ريحانة على سبيل المثال وقد كتبت على جبّتها[268]:[من الوافر]

---

[264]يقسّم القشيري الخوف إلى ثلاث مراتب، وهي: الخوف والخشية والهيبة. فالخوف شرط من شروط الإيمان، قال الله تعالى (وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ). والخشية من شرط العلم، قال الله تعالى (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ). والهيبة من شرط المعرفة، قال الله تعالى (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) انظر *الرسالة القشيريّة*، ص 235.

[265]انظر المصدر نفسه، ص 234.

[266]انظر المصدر نفسه.

[267] انظر *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ*، ص 38.

بوَجْهك لا تُعَذِّبْني فإنّي أُؤمِّلُ أن أفوزَ بخيرِ دارِ

ووُجدت في إحدى الخرابات تتمرّغ في التراب وتقول: "وَيْلي من ذنوبي في كتابي وَيْلي، وَيْلي وإذا نُودِيَ بأسمي وَيْلي، وَيْلي وإذا قيل خذوها وَيْلي، وَيْلي وإلى النار مصيري وَيْلي وَيْلي[269]."

أمّا حيّونة المجنونة فرآها الناس يومًا في سوق الحدّادين تنظر إلى المطارق تُضرب علىالحديد[270]، وتعدو في السوق وتنادي: "يا مالك لا أعود، يا مالك لا أعود[271]". وشكّلت النار هاجسًا حقيقيًّا لديها وهي التي سُمعت تقول لبعض الناس: "يا بطّال ألك طاقة بكلام مالك، وهو إذا غضب على النار

---

[268]انظر عقلاء المجانين، ص 281.

[269]انظر المصدر نفسه، ص 284.

[270] وهذا يعيدنا إلى سورة الحديد في القرآن التي تدعو المسلمين إلى البحث عن حقيقة الإيمان، تقارن المؤمنين بالمنافقين، والدنيا بالآخرة، وتأمر المؤمنين بتقوى الله.

[271] انظر المصدر نفسه، ص 286.

زجرها زجرة تدكدكت[272]، فأكل بعضها بعضًا[273]؟" وكانت إذا شهقت في بعض الأحيان يخرج الدم من أنفها فتُسأل عن السبب فتقول ذكر النار[274].

فالواضح من هذه الروايات أنّ هؤلاء النساء خفن من الله، وسكن هذا الخوف قلوبهنّ ورافقهنّ في رحلة البحث والحب. إلّا أنّ خوفهن هذا جعلهن يهربن إلى الله وليس منه، وإن جرت العادة أن يهرب المرء من مصدر خوفه.

وإنّ الخوف لأمر مطلوب وضروريّ لهؤلاء المجنونات لأنّه إذا سكن قلب المؤمن أحرق مواضع الشهوات منه وطرد رغبة الدنيا عنه[275]، وهو بالفعل ما انعكس على حياة مجنونات النيسابوريّ اللواتي زهدن في الدنيا كل الزهد.

---

[272]تدكدكت= تهدّمت.

[273]انظر المصدر نفسه، ص 289.

[274]انظر المصدر نفسه، ص 290.

[275]انظر *الرسالة القشيريّة*، ص 238.

أمّا الرجاء فهو كالخوف يقع في المستقبل. وهو بتعريف أدقّ تعلّق القلب بتوقّع حدوث أمر محبوب في المستقبل[276]. والفرق بينه وبين التمنّي هو أنّ التمنّي يورث صاحبه الكسل فيما أنّ الرجاء لا مجال للكسل فيه[277]. وقد كان لقاء المحبوب وطلب الصّلة به هو رجاء مجنونات النيسابوريّ، وهو كلّ ما طمحن إليه وعملن من أجله وهذا ما ظهر علنًا في بيت شعر أنشدته ريْحانة، قالت فيه [من الخفيف]:

ليس سُؤْلي من الجِنان نعيمًا غيرَ أنّي أريدُها لأراكا[278]

وقد طمأن الله قلوب المؤمنين والمؤمنات المواظبين على الطاعات قائلًا: مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ[279].

---

[276]انظر المصدر نفسه، ص 244.

[277]انظر المصدر نفسه، ص 245.

[278]انظر *عقلاء المجانين*، ص 280.

[279]سورة العنكبوت: 5.

وبما أنّ طلب الصّلة بالمحبوب هو رجاء المجنونات، فإنّ الخوف المضمر من القطيعة قد يكون هو النار بمعناها المجرّد التي تشعل قلوب المجنونات خوفًا، لأننّا على يقين أنّ هؤلاء المجنونات سيرّحبن بكلّ ما يأتيهنّ من الله وإن كان أشدّ أنواع العذاب.

وفي الختام، نرى أنّ ثنائيّة الخوف والرجاء كانت بالنسبة لهؤلاء النساء كجناحي الطائر اللذين "إذا استويا استوى الطير وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حد الموت[280]." فالرجاء خفّف من حدّة الخوف ومن تأثيره على قلوب المجنونات وأعطاهن الحافز لإكمال المسير باندفاع وإخلاص.

3. قطع الصّلة بين الطاعة والأجر

رافقت ثنائية الخوف والرجاء التي عاشتها مجنونات النيسابوريّ استحياءً من الثواب. وظهر

[280] انظر *الرسالة القشيريّة*، ص 245.

ذلك في حوار الجارية المجهولة الهويّة[281] التي وجدها ذو النون في إنطاكية فسألته: أي شيء السخاء؟ قال: البذل والعطاء. قالت: هذا السخاء في الدنيا. فما السخاء في الدين؟ ردّ: المسارعة إلى طاعة الله. قالت: فإذا سارعت في طاعته ترجو منه شيئًا؟ قال: نعم، بالواحدة عشرًا. قالت: مُرَّ يا بطّال! هذا في الدين قبيح وإنّما المسارعة في الطاعة أن يطّلع المولى على قلبك، وأنت لا تريد منه بدلًا، ثم قالت: "إنّي أُريد أن أُقسم عليه منذ عشرين سنة في طلب شهوة فاستحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء يعمل لطلب الأجر ولكنّني أعمل تعظيمًا لهيبته".[282]

فقطع العلاقة بين الطاعة والأجر هو من الثوابت الأساسيّة لدى هؤلاء النّساء اللواتي يعملن ويعطين دون انتظار أيّ المقابل. وهو ما يظهر أيضًا مع حيّونة التي بدأت مشوارها بالخوف من النار وتطوّرت مسيرتها الروحيّة لتتخلّى عن كلّ شيء؛ ومن جملة هذه الأشياء كان خوفها الكبير من النار الذي ورد في أبيات شعر سبق لنا ذكرها. فنجدها الآن لا تريد شيئًا من الدنيا ولا الآخرة غير لقاء

---

[281] انظر *عقلاء المجانين*، ص 298.

[282] انظر المصدر نفسه.

الله[283][من الكامل]:

يا ذا الذي وَعَدَ الرضى لحبيبهِ أنتَ الذي ما إن سواك أُريدُ

فإنّ حيّونة والجارية المجهولة الهويّة حرصتا كلّ الحرص على أن لا تكون محبّتهما مرتبطة بأيّ غرض، فقرّرتا أن يكون حبّهما للّه حبًّا خالصًا لا غاية فيه. وفي هذا الصدد، ذكر القشيريّ أنّ "كلّ محبة كانت لغرض إذا زال الغرض زالت تلك المحبّة[284]". ومن أحرص من هؤلاء النساء على الحفاظ على محبّة الله وأخذ كل الاحتياطات لعدم زوالها؟

وفي سياق آخر نقل القشيريّ كلامًا قيل أنّ الله أوحاه إلى نبيّه عيسى، قال فيه: "إنّي إذا اطّلعت على قلب عبد فلم أجد فيه حبّ الدنيا والآخرة ملأته من حبي[285]." فإنّا بعد هذا الكلام نرى أنّ

---

[283]انظر المصدر نفسه، ص 287. وكان لعوسجة بيتًا مماثلًا قالت فيه:

يا ذا الذي طرب الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سوال أريد

انظر المصدر نفسه، ص 302.

[284] انظر *الرسالة القشيريّة*، ص 525.

[285]انظر المصدر نفسه، ص 526. وانظر أيضًا أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، بيروت: دار ابن حزم، 2005، ص 1728.

إسقاط الدنيا والآخرة من حساب هؤلاء المجنونات كان من باب طلب المزيد من القرب والحبّ دون الطمع بأيّ أجر أو ثواب.

وهذا النوع من الحبّ يعيدنا بدوره إلى قصّة رابعة وقولها الشهير: "إلهي إن كنت عبدتك خوف النار فاحرقني بالنار، أو طمعًا في الجنة فحرّمها علي، وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك."[286] وقد ظهر من قول رابعة هذا رفضًا نهائيًّا لطلب الجنّة والنار لأنّها رأت فيهما مصدرًا لإفساد العبادة بمعناها الأصليّ والحقيقيّ[287]. إذ رأت أنّ الناس يعبدون الله رجاء دخول الجنّة أو مخافة دخول النار، فماذا لو لم يكن لا جنّة ولا نار؟ هل لا يعبد الناس الله؟ ولعلّ من الأبعد في ذهن رابعة أن تسمو بالحياة الدينيّة وبأن تزيل ما في القرآن من معان حسيّة[288] وتتخطّاها إلى ما تراه أعمق وأجدر بالتعامل مع الخالق.

---

[286]انظر *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ*، ص 92.

[287]انظر المصدر نفسه.

[288]انظر المصدر نفسه، ص 93.

4. رفض عروض الزّواج

رافقت ظاهرة رفض عروض الزواج مجنونات النيسابوري اللواتي فضّلن حياة العزوبيّة على حياة الارتباط بمخلوق والانشغال بحبّه عن حبّ الخالق. فقد ورد في قصّة ميمونة السّوداء أنّ إبراهيم بن الأدهم (ت161 هـ / 778 م[289])، أحد أقطاب الصوفيّة في القرن الثاني الهجريّ[290]، رأى في المنام كأنّ قائلًا يقول له: "إنّ ميمونة السوداء زوجتك. قال: وكنت أطلبها حتّى وجدت أثرها بحمص. فطلبتها فقيل إنّها مجنونة لا تألف أحدًا. قلت: فأين هي؟ قالوا: دفعنا إليها أغنامنا فهي تكون في الجبابين. فخرجتُ إلى الجبانة فإذا هي قائمة تصلي... فلّما قضت الصلاة قالت يا إبراهيم! الموعد في الجنّة لا هنا".

وفي موقف مماثل، خطب أحدهم ريحانة، فردّت عليه قائلة: [من الكامل]:

---

[289] Check Jones, Russell. "Ibrāhīm b. Adham", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

[290] انظر المصدر نفسه، ص 13.

يا ذا الذي خَطَبَ الجنونَ لنفسهِ ماذا تقول إذا وقفتَ ذليلا [291]

والواضح من هاتين القصّتين أنّ هؤلاء النساء عزفن عن موضوع الزّواج بكامل إرادتهنّ في مجتمع يشجّع فكرة زواج المرأة ويحرص عليها[292]. فتوقّع المجنونات لهذا الطلب من الرجال والمسارعة لرفضه يعكس إرادة هؤلاء النساء بقيادة حياتهنّ بأنفسهن ورفضهن عن وعي كامل الحياة المسبقة التي قدّر المجتمع الذكوري للمرأة أن تعيشها. وخصوصًا أنّ هؤلاء الرجال يعرفون جيّدًا أنّ الزواج بالنسبة لهؤلاء النساء بالذات يتنافى في مكان مع فكرة الوفاء بالحياة الروحيّة العالية وما تتطلّبه من مجاهدة للنفس وانصراف عن الدنيا وإماتة الشهوات وقطع الصلة بالعالم الماديّ. فمطالبة النساء به فيه نوع من عدم الاكتراث بخياراتهن ومسّ بالخط الروحيّ الذي قرّرن سلوكه. وكأنّما أراد هؤلاء الرجال إرجاع المرأة إلى الوظيفة التي حدّدتها أعراف المجتمع للنساء متناسين عن وعي أو غير وعي أنّ هؤلاء المجنونات رفضن مجتمعهن بعاداته وتقاليده وفضلن العيش وحيدات في الجبابين والخرابات. وقد تكون هذه نظرة نسويّة للموضوع، ولكن لا شكّ أنّه ربّما يمكن تحليل رفض النساء لعروض الزواج بشكل آخر.

---

[291] انظر *عقلاء المجانين*، ص 283.

[292] وهذا يظهر في الأمثال الشعبيّة العربيّة التي تجسد أفكار البيئة العربيّة وتصوراتها ومعتقداتها، ونذكر من هذه الأمثال: "لكلّ فتاة خاطب ولكلّ مرعًى طالب" و "زوج من عود خير من قعود" و"إنّ المناكح خيرها الأبكار" و"القبح حارس المرأة". انظر أبو منصور الثعالبي، *التمثيل والمحاضرة*، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ط 2، 1981، ص 215-216.

وبالعودة إلى رابعة العدويّة النموذج، فإنّا نجد في قصّتها تلقّ ورفض لعروض الزواج. وقد قيل إنّ محمد بن سليمان الهاشميّ كتب إلى كبار أهل البصرة في امرأة يتزوّجها فأجمعوا على رابعة. فلمّا عرض عليها الزواج كتبت إليه:" فإنّ الزهد في الدنيل راحة البدن؛ والرغبة فيها تورث الهمّ والحزن؛ فهيّء مرادك وقدّم لمعادك، وكن وصيّ نفسك ولا تجعل الرجال أوصياءك فيقتسموا تركتك؛ وصم الدهر، واجعل فطرك الموت. فأمّا أنا فلو خوّلني الله أمثال ما حزت وأضعافه لم يسرّني أن أشتغل عن الله طرفة عين والسلام[293]." ويظهر من ردّ رابعة أنّها ترى أنّ الزواج لا يصلح لها ولا يناسبها، وأولويّاتها جعلتها ترى في الارتباط هدرًا لوقتها الثمين الذي فضّلت استثماره بطريقة أخرى. وفي موقف آخر نجد رابعة تتعامل مع عروض الزواج بحدّة عالية وهي التي ردّت على عبد الواحد بن زيد، أحد تلامذة الحسن البصري، بعد أن طلبها للزواج بالآتي[294]: "يا شهوانيّ! اطلب شهوانيّة مثلك! أيّ شيء رأيت فيّ من آلة الشهوة؟!" فجوابها القاسي هذا يعكس مدى انزعاجها من ربطها بالبعد الدنيويّ

---

[293]انظر *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ*، ص 54.

[294]انظر المصدر نفسه، ص 60.

الشهوانيّ والتغافل عن مكانتها الروحانيّة العالية[295].

والجدير بالذكر أنّ هذه الأخبار بما تعكسه من تمجيد للعزوبة لا شكّ أنها تخالف السنّة النبويّة؛ والمعلوم أنّ الرسول تزوّج عدّة نساء. وإنّا نفسّر خيار رابعة وأمثالها بأنهن لم يجدن توافقًا في الجمع بينه وبين ممارستهن لحياة الزهد.

يرد أيضًا من ضمن قصص المجنونات لقاء جمع رابعة بحيّونة. فلمّا جاء الليل ونالت رابعة حصّتها من النوم ركلتها حيونة برجلها، وهي تقول: "قومي قد جاء عرس المهتدين، يا من زيّن عرائس الليل بنور التهجّد".[296] فقد عدّت هؤلاء العابدات أنفسهنّ عرائس ليل يتزيّن لعريسهن نور التهجّد ورفضن كلّ عروض الزواج، لأنّه ليس في قلبوهن مكان لغير الله، وليس لديهن وقت تشغلنه في غير

---

[295] انظر المصدر نفسه، ص 60-61.

Also check Schimmel, Annemarie. "The Feminine Element in Sufism" in *Mystical Dimensions of Islam*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975, P. 427-435.

[296] انظر *عقلاء المجانين*، ص 288.

حبّه. فهو الوحيد الأهل لكلّ هذا الوقت والحبّ[297]. وهي معان أكّدتها هؤلاء النساء في أكثر من موقف وأكثر من مرّة ولكنها لم تترسّخ في ذهن رجال العصر ولذلك ظلّوا يطالبونهنّ بالزواج.

وفي ختام الحديث عن المجنونات، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإطارين الاقتصاديّ والاجتماعيّ اللذين فصّلنا الكلام عليهما في الفصل السابق ضروريّان لمحاولة فهم ظاهرة مثل المجنونات وغيرهن من العابدات الزاهدات. فالرغبة في البقاء بين يديْ الله كان الملاذ الآمن الوحيد لهذه المخلوقات الضعيفة في مجتمع القسوة والنفاق والماديّات. هذا ما يشرح أيضًا شدّة التعلّق بالله وشدّة حبه والهيام به. ولا شكّ أن هؤلاء النّساء ذهبن بعيدًا في تعلقهنّ إلى حدٍّ صرن فيه بنظر المجتمع مجنونات.

---

[297] انظر سعد بوفلاقة. "رابعة العدوية البتول الشاعرة المتصوفة،" *حوليات التراث* 8 (2008): ص 28.

وانظر أيضًا

Maria Massi Dakake. "Walking upon the path of God like men: Women and the feminine in the Islamic mystical tradition" in Michon, Jean-Louis, and Roger Gaetani. *Sufism: Love & Wisdom*. Bloomington, Ind: World Wisdom, 2006, P. 143-151.

وانظر أيضًا

Losensky, Paul and Michael Sells. trans "Rabi'a: Her Words and Life in 'Attar's Memorial of the Friends of God" in *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York, Paulist Press,1996, P. 153-154- 162- 163 -165.

وفي المقلب الآخر، ثمّة نساء عُرفن بالحمق وشكّلن بدورهن ظاهرة لا بدّ من التوقف عندها ومقارنتها بظاهرة الجنون لتكوين صورة كلّية عن حال المرأة المصابة بعقلها، ولهذه الغاية تتبعنا قصص الحمقاوات في *أخبار الحمقى والمغفّلين*.

أوّل قصصهنّ تظهر في الباب السابع من الكتاب، باب من ضرب العرب المثل بمن عُرف حمقه. حُذُنَّة، أولى الحمقاوات، هي امرأة اتّصفت بالحمق لأنّها كانت تمتخط بكوعها[298]. وذكر ابن الجوزيّ آخر الباب الثامن، الذي خصّصه لمن ضُرب المثل بحمقه وتغفيله، قصص أربع نساء أوّلهن ريطة بنت عمرو بن كعب القرشيّة التي كانت تمضي نهارها بغزل القطن أو الصوف فتحكمه، ثم تأمر خادمها بنقضه.[299] وهي واحدة من مجانين النيسابوريّ أيضًا، رغم أنّ أوجه الشبه بينها وبين باقي النّساء المجنونات عنده معدومة. ونرجّح أن يكون أوردها رغم اختلافها عن زميلاتها فقط لأنّه ورد في القرآن[300] نهي عن التشبّه بمن يبقض غزله بعد قوّة إحكام.

---

[298] انظر *أخبار الحمقى و المغفلين*، ص 36.

[299] انظر المصدر نفسه، ص 54.

[300] (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها) سورة النحل: 92.

ننتقل إلى دُغة بنت مَغْنَجْ، وهي حمقاء ثانية تزوّجت وهي صغيرة فحبلت، فلما جاءها المخاض ظنّت أنّها تريد الخلاء، فبرزت وولدت. فقالت لضرّتها: يا هنتاه هل يفتح الجعر[301] فاه؟ فردت عليها ضرّتها: نعم ويدعو أباه.[302] وفي موقف آخر، رأت يافوخ ولدها يضطرب فشقّته بسكين وأخرجت دماغه، وقالت إنّها فعلت فعلتها ليسكن وجعه. وذكر عنها أيضًا أنّها كانت حسنة الثغر فولدت غلامًا، وكان أبوه يقبّله ويقول: وابأبي دردرك.[303] فظنّت أن الدردر أعجب إليه، فحطّمت أسنانها. أمّا ثالثهنّ فهي ريْطة بنت عامر وهي حمقاء عُرف عنها أنّها كانت تعلّم رأس أولادها بالقَزَع لتعرف أولادها من أولاد غيرها.[304] وآخر الحمقاوات المذكورات في الباب الثامن من *أخبار الحمقى والمغفّلين* امرأة من فزارة ملقّبة بـ"الممهورة إحدى خَدَمَتَيْها"، وهي امرأة طلبت مهرها من زوجها، فنزع خلخالها ودفعه إليها، فرضيت به.

---

[301] الجَعْرُ : ما يبس في الدبر من العذِرة.

[302] انظر المصدر نفسه، ص 54.

[303] الدردر: مغارز الأسنان.

[304] انظر *أخبار الحمقى والمغفلين*، ص 55.

وفي الباب الرابع والعشرين المخصّص لذكر المغفّلين على الإطلاق ترد قصص أربع نساء مغفلات. أوّلهن امرأة خشيت توديع زوجها المتوفي لأنها تخاف أن يعرفها ملك الموت[305] ويقبض روحها. ثانيهنّ، امرأة عرضت على رجل قابلتْه في الطريق أن تزوّجه جارية فيجيئه منها ولد يدخله الكتّاب فينصرف، فيلعب، فيصعد إلى السطح فيقع فيموت.[306] وآخر قصص المغفّلات المذكورة في كتاب ابن الجوزيّ قصّة امرأة أخبرت أخرى أنّه دخل مسمار في رجلها، فسألتها إن كان الخفّ في رجلها جديد، قالت: لا. فقالت لها: احمدي الله.[307]

ب. خصائص الحمقاوات

الواضح من قصص النّساء المغفّلات أنّ أغلبهنّ يعانين من اضطراب في سلوكهنّ الاجتماعيّ. فمنهنّ من تمخط بكوعها ومنهنّ من تحطّم أسنانها ومنهنّ من تشقّ أدمغة الناس لتبقى السمتان الأبرز لهؤلاء النّساء غياب المنطق السليم وانعدام سرعة البديهة. وقد بدا لنا في هذه قصص

---

[305] انظر المصدر نفسه، ص 142.

[306] انظر المصدر نفسه، ص 156.

[307] انظر المصدر نفسه.

هؤلاء الحمقاوات سمات مشتركة لا بدّ من التوقّف عندها، منها: انتهاك الجسد، وسيطرة العاطفة، والقراءة الذكوريّة لأفعالهن والحكم عليهنّ باستعلاء.

1. انتهاك الجسد

يعتبر الجسد البشريّ المقابل الضدّي للروح[308] هو منبع الحياة والحركة والفعل والوعي[309]. وهو الجزء الذي يربط الإنسان مباشرة بالعالم، فلولا الجسد لاستحال هذا الارتباط. كما يُعتبر الجسد أيضًا "الوحدة الأنطولوجيّة التي تسم وجود الكائن في العالم. فهو يشكّل هدفيّة الوجود الذاتي للإنسان"[310]. وحتّى أنّه يمكن اعتبار الجسد عالم الإنسان الخاص والميدان الذي تتفتّق فيه طاقاته الإدراكيّة والإراديّة والعاطفيّة المختلفة[311]. والواضح من قصص الحمقاوات أن علاقتهنّ بجسدهنّ هي علاقة أقلّ ما يُقال فيها أنّها مضطربّة. فدُغة بنت مَغْنَج على سبيل المثال جاءها المخاض وظنّت أنّها

---

[308] انظر إدريس العشّاب، "تموقعات الجسد في الخطاب الإسلامي"، *رؤى فكريّة* 3 (2016): 135-136.

[309] انظر مؤيّد اليوزبكي، "الجسد في الشعر العربي قبل الإسلام"، *آداب الرافدين* 40 (2005): 1. وانظر أيضًا فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام، المغرب: أفريقيا الشرق، 1999: ص 27.

[310] وانظر أيضًا فريد الزاهي، *الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام*، المغرب: أفريقيا الشرق، 1999: ص 32.

[311] انظر مؤيّد اليوزبكي، "الجسد في الشعر العربي قبل الإسلام"، *آداب الرافدين* 40 (2005): 2-3.

تريد الخلاء. فهي لم تكن على علمٍ بما يحصل لها. وفي موقف آخر لها شقّت رأس ولدها وانتزعت دماغه. وآخر ما وصلنا من أخبارها أنّها حطّمت أسنانها لتعجب زوجها. فالواضح من هذه القصص أنّ دُغة لا تعرف شيئًا عن وظائف الرحم والدماغ والأسنان وأنّ التنبّه لهذا الأمر قد فاتها كلّيًا. وجهلها هذا بجسدها، جعلها تنتهكه وتنتهك جسد أولادها. فاضطراب العلاقة في كيانها الخاص أثّر بوضوح على صلتها بالعالم ككلّ. وفي قصّة دغة تحضر أيضًا التابوهات الاجتماعيّة، فهذه المرأة زُوّجت وهي لا تعرف شيئًا عن أمر الحبل، وإنّ الحكم عليها بالحمق بدل الجهل يرتبط بالتصوُّر المجتمعيّ العامّ لوعي الأنثى بأنوثتها.

ونجد أيضًا أنّ ريْطة بنت عامر قد انتهكت أجساد أولادها من خلال تعليم رؤوسهم بالقزع. فلا بدّ لتشويه مظهرهم الخارجيّ أن يؤثّر سلبًا على توازنهم النفسيّ من خلال ما قد يعرّضهم لانتقادات أو رفض مجتمعيّ بعد أن نهى النبيّ محمد عن هذا الفعل[312].

---

[312] "حدّثني زهير بن حرب: حدّثني يحيى – يعني ابن سعيد، عن عُبيد الله: أخبرني عمر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن القَزَع. قال قُلتُ لنافع: ما القَزَع؟ قال: يُحلق بعض رأس الصبيّ ويُترك بعض." انظر *صحيح مسلم*، ص 1048. باب كراهة القزع الحديث 2120. وانظر أيضًا *صحيح البخاري*، كتاب اللباس، باب القزع، الحديثين رقم: 5920-5921.

وآخر قصص الحمقاوات التي تظهر أيضًا عدم المبالاة بالجسد والتعامل معه باستهتار واستخفاف كبيرين قصّة امرأة أخبرت أخرى أنّه دخل مسمار في رجلها، فسألتها إن كان الخفّ في رجلها جديد، قالت: لا. فقالت لها: احمدي الله. فبمنطق هؤلاء النساء أضحى الخفّ أهمّ من الرجل.

2. سيطرة العاطفة

وفي ظلّ كساد عقول هؤلاء الحمقاوات وجدت العاطفة طريقًا إلى قلوبهن وسيطرت عليها وهو ما انعكس على تصرّفاتهنّ بوضوح، لنجد على سبيل المثال أنّ دُغة بنت مَغْنَج حطّمت أسنانها ظنًّا منها أنّ الدردر أعجب إلى زوجها. فهي قرّرت أن تتحبّب إليه بطريقة لم تُسبق إليها. وهذا يظهر بوضوح أنّ لدى دُغة نفسًا عاطفيًّا ما حاولت سدّه من خلال التضحية بأسنانها مقابل محاولة كسب رضى الزوج.

وسيطرة العاطفة تظهر أيضًا في قصّة المرأة المغفّلة التي اعترضت رجلاً واقترحت عليه أن تزوّجه فيجيئه ولد فيصعد إلى السطح فيقع فيموت. وما كان منها حين أدركت النهاية الحزينة للقصّة التي نسجتها في خيالها، إلّا أن صرخت ويلاه ولطمت موت طفلٍ لم يولد بعد. والواضح من القصة التي ذكرناها أن لدى هذه المرأة عاطفة زائدة تبحث لها عن تصريف، فهي أرادت التنفيس عنها في

حالة افتراضيّة، فعاشت الخيال كما لو أنّه حقيقة، وهو ما جعلها تتصوّر نهاية لقصّة الرجل بهذا السوء.

وآخر القصص الحمقاوات المرتبطة بموضوع العاطفة والتي يمكن التعليق عليها هي قصّة المرأة التي رفضت وداع زوجها المتوفي مخافة أن يعرفها ملك الموت. فهذا الزواج الذي انتهى من دون توديع فيه شيء ناقص. وإنّ الحجّة التي قدّمتها الزوجة فيها بالإضافة إلى كونها ساذجة فيها نوعًا من الأنانيّة، وذلك لأنّه معلوم أنّ ملك الموت ليس بحاجة إلى مأتم يخصّ أحد أقربائها ليتعرّف عليها ولكن الملفت كان أن نجدها في مناسبة حزينة مثل هذه تفكّر بنفسها بدلًا من أن تفكّر بخسارة شريك عمرها.

3. القراءة الذكوريّة للقصص

لا يفوت القارئ المتمعّن في قصص النساء الحمقاوات الالتفات إلى أنّ تعامُل ابن الجوزيّ مع قصصهن كان فيه ظلمًا لبعضهنّ. فقراءته لم تخل من نظرة استعلائيّة للمرأة التي هي

بالأساس في الذهنيّة العربيّة التقليدية "ناقصة عقل ودين"[313].

فالمرأة التي واست زميلتها التي دخل مسمار في رجلها فسألتها إن كان الخفّ في رجلها جديد وردّت بأنه ليس بجديد فقالت لها: احمدي الله[314] ليست بالضرورة أمرأة حمقاء. فلعلّ هذه المرأة قالت ما قالته من باب أخفّ الضّررين، أيْ المقارنة بين أذيّة الرّجل وخرق الحذاء وأذيّة الرّجل وحدها. فالأوّل ضرران والثاني واحد.

والمرأة التي طابت بمهرها ورضيت بخلخال دفعه إليها زوجها، اعتبرها الكاتب امرأة حمقاء. وهنا نسأل: لمَ لم يرى ابن الجوزيّ في تصرّفها ما يعكس الرضى والقناعة والتواضع ولِم اكتفى باعتباره تصرّفًا أحمق وصنّف هذه المرأة من ضمن حمقاواته؟ فيبدو أن الحكم عليها بالحمق هو حكمٌ ذكوريّ مبنيّ على تصوُّر المجتمع لقيم الحمق، بحيث من تتنازل عن شيء منها ينعت بالحمق. فالحكم على هذه المرأة بالذات هو حكم معياريّ ذكوريّ فيه تجاهل لقيم سامية يحملها تصرّفها.

وثالث قصص الحمقاوات التي فيه نوع من الظلم للمرأة هي قصّة ريْطة بنت عامر التي

---

[313] انظر *صحيح البخاري*، ص 1/68.

[314] انظر *عقلاء المجانين*، ص 156.

عُرف عنها أنّها كانت تعلّم رأس أولادها بالقَزَع لتعرف أولادها من أولاد غيرها. وهنا يبدو الحكم عليها بالحمق ضربًا من التطرّف. فإنّها عدم معرفتها لأبنائها قد لا يكون لخلل في العقل أو قلّة فيه، بل قد يكون عضويًّا كأنّ يكون عطلًا ما في الذاكرة، أو قد يكون لعدم قدرتها على تمييز الشبيه من شبيهه في واقع الحال. فعلى أيّ أساس اعتبرها ابن الجوزيّ كاسدة عقل ورأي؟

ج. ما يجمع الحمقاء بالمجنونة وما يفرّقهما

بعد عرض قصص المجنونات والحمقاوات ومحاولة الكشف عن الخصائص العامّة للحمق والجنون من خلال الروايات التي تركها ابن الجوزيّ والنيسابوريّ بين أيدينا، نقف عمّا يجمع المرأة الحمقاء والمجنونة وما يفرّقهما.

لا تعرف المرأة الحمقاء والمرأة المجنونة سُبل الاندماج في المجتمع، فلا المجتمع يقبلهما ولا هما تقبلانه. كلتا المرأتين تعيشان على الهامش، ولا تسعيان لإرضاء الناس والتكيّف معهم. للمرأتين عالمهما الخاص وعاداتهما الغريبة وطرقهما الخاصّة للوصول إلى ما تريدانه. فنجد الحمقاء تعلّم رأس أولادها بالقَزَع لتعرفهم وتحقّق بذلك غايتها، والمجنونة تقرّر المبالغة في الصيام لترويض نفسها وتصل بذلك إلى ما تريد. وما يجمع المرأة الحمقاء والمجنونة أيضًا رضى الإثنتين بالقليل. المجنونة تكتفي

بالقليل من الأكل فتبالغ في الصيام، وبالقليل من النوم فتقوم الليالي، وبالقليل من الراحة فتهلك نفسها. المرأة الحمقاء بدورها لا تطلب الكثير وترضيها أبسط الأشياء، وهذا يظهر في قصة إحدى الحمقاوات التي طلبت مهرها من زوجها، فنزع خلخالها ودفعه إليها، فرضيت به.

أمّا ما يميّز المرأة الحمقاء عن المجنونة فأنّ الحمقاء لا تدرك حمقها فلو أدركته لتحاشته، أمّا المجنونة فتدرك جنونها جيّدًا وتتمسّك به. فسلمونة المجنونة كانت إذا جاء الليل تصعّدت إلى السطح وتنادي: "سيدي ومولاي جننتني عن عقلي، وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك، فواأسفاه إن نفيت عنك".[315] وبُخّة الكوفية خُيّرت أن تدعو الله فيُذهب ما بها من جنون أو أن تصبر وجزاؤها الجنة. فتمسّكت بجنونها واختارت الجنّة.

ومن جهة أخرى، نرى أن حكمة النّساء المجانين تقابلها سذاجة النّساء الحمقاوات. فأقوال المجنونات جاء فيها من الحكمة ما تقشعرّ له الأبدان. فقد سُمعت حيّونة ذات يومٍ تقول: "من أحبّ الله أنس، ومن أنس طرب، ومن طرب اشتاق، ومن اشتاق وله، ومن وله خدم، ومن خدم وصل، ومن

---

[315] انظر *عقلاء المجانين*، ص 291.

وصل اتّصل، ومن اتّصل عرف، ومن عرف قرب، ومن قرب لم يرقد وتسوّرت عليه بوارق الأحزان".[316]

ونلاحظ أيضًا أن المرأة الحمقاء تختلف عن المرأة المجنونة بخوفها من الموت وبهروبها منه. أمّا المرأة المجنونة فأتعبتها الدنيا لدرجة أنّها كانت تطلب الموت. فنرى حيّونة المجنونة إذا جاء الليل تدعو ربّها وتقول: "إلهي، لا يكون صباحي إلّا في جنّة المأوى"،[317] وفي الجهة المقابلة نجد امرأة حمقاء تهرب من وداع زوجها المتوفي كي لا يعرفها ملاك الموت.

كما أنّ المرأة الحمقاء تتزوّج أمّا المجنونة فترفض الزواج.[318] وبالإضافة إلى ما ذُكر، يميّز المرأة المجنونة حرصها على الحفاظ على دينها مع ذهاب عقلها. أمّا المرأة الحمقاء فضاع الدين عندها مع ضياع العقل. فنجد أنّ بُخّة الكوفية مع ذهاب عقلها كانت تحرص على الطهارة والصلاة بينما

---

[316] انظر المصدر نفسه، ص 289.

[317] انظر المصدر نفسه، ص 287.

[318] انظر المصدر نفسه، ص 292.

ريْطة بنت عامر الحمقاء كانت تعلّم رأس أولادها بالقزع مع أنّ النبيّ نهى عن هذا الفعل.[319]

وبعد أن وقفنا وقفة مفصّلة على ملامح شخصيّة المرأة الحمقاء والمرأة المجنونة، وعرضنا ما

يجمع هاتين المرأتين وما يفرّقهما، سنُقْدم في الفصل التالي والأخير على عرض أهمّ نتائج الدراسة.

---

[319] "حدّثني زهير بن حرب: حدّثني يحيى – يعني ابن سعيد، عن عُبيد الله: أخبرني عمر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن القَزَع. قال قُلتُ لنافع: ما القَزَع؟ قال: يُحلق بعض رأس الصبيّ ويُترك بعض." انظر أبو الحسين مسلم بن الحجّاج، *صحيح مسلم*، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 199، ص 1048. باب كراهة القزع الحديث 2120. وانظر أيضًا *صحيح البخاري*، كتاب اللباس، باب القزع، الحديثين رقم: 5920-5921.

الفصل الرابع
الخاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة في فصولها السابقة أن تعرض خصائص الحمق والجنون كما تجلّت في كتابيْ *أخبار الحمقى والمغفّلين* و*عقلاء المجانين*، وذلك من خلال قراءة محتوى النصوص الأساسيّة المتعلّقة بحالات الحمق والجنون في أطرها التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وتحليلها. فهذه الأطر شكّلت أرضيّة التحليل المنهجيّ الذي ساعدنا في إجلاء خفايا أدب الحمقى والمجانين والأهداف غير المعلنة من الخوض فيها. للوهلة الأولى بدت قصص هؤلاء المجانين والمغفّلين قد كُتبت بهدف التّسلية والتّرفيه إلّا أنّ قراءة ثانية متأنّية للقصص الواردة في الكتابين، أظهرت لنا أنّها منفذ لأشياء أعقد وأعمق إلى جانب الهدف الترفيهيّ. فقد حاولت دراستي أن تكشف أنّ أدب الحمق والجنون كان قناعًا لألذع أنواع النقد الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ واللغويّ، ولم يكن مجرّد سرد قصصيّ مسلّ ولا تحذير من الوقوع في الحمق والجنون.

وقد لاحظنا أنّ النيسابوريّ، في تعامله مع ظاهرة الجنون، خصّ فئة معيّنة من المجانين وهم المجانين الذين حاولوا الوصول إلى الله بما أوتوا من عقل وحكمة ولم ينجحوا، ومن أبرز خصائصهم: الانعزال عن الناس، والانقطاع عن الأكل والنوم، ومجاورة القبور، والعيش في الخرابات، والمبالغة في الطاعات والعبادات. وقد حضرت في قصصهم ملامح من قصص الأنبياء؛ وتميّزوا بعلاقة مضطربة مع المجتمع والسلطة.

أمّا الحمقى، كما ظهروا في كتاب ابن الجوزيّ، فهم أشخاص بسطاء، سريعو الإجابة، قليلو الإدراك، مرفوضون من المجتمع. لم يراع هؤلاء ظروف المكان أو الزمان أو حتّى مشاعر الآخرين، فتصرّفوا وكأنّهم يعيشون في عالم خاص؛ عالم له قيمه وعاداته الخاصة التي تختلف اختلافًا جذريًّا عن القيم والعادات السائدة في مجتمعهم. وكانت السمات الثلاثة الأبرز للحمق: الجهل بالدين والإفراط والتفريط فيه، والجهل باللغة وأساليبها، ومخالفة العادات الاجتماعيّة.

ولم يغفل كلّ من النيسابوريّ وابن الجوزيّ عن الوقوف عند قصص النّساء في محفل الحمق والجنون، رغم أنّ الحصّة الكبرى من الكتابين كانت للرجال. وقد أفرد النيسابوريّ فصلًا للنساء في آخر كتاب *عقلاء المجانين* في حين أنّ قصص الحمقاوات وردت في فصول متفرّقة من

كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين*. ما جمع المجنونات هو حالة حبّ إلهيّ كبير سكنتهنّ وفاضت بهنّ، علاوة على تجارب روحيّة مختلفة انغمسن فيها للتقرّب من الله ونيل رضاه، فقد سعين بشتّى الطرق والوسائل إلى إهلاك النفس وترويضها وتربيتها على الزهد. فصُمن عن الكلام والطعام وتَفَهن الدنيا بكلّ من وما فيها وعشن بجناحَيْ الخوف والرّجاء، وقطعن الصّلة بين الطاعة والأجر، ورفضن عروض الزواج. وفي المقلب الآخر، ثمّة نساء عُرفن بالحمق وشكّلن بدورهن ظاهرة كان لا بدّ من التوقف عندها ومقارنتها بظاهرة الجنون لتكوين صورة كلّيّة عن حال المرأة المصابة بعقلها، ولهذه الغاية تتبّعنا قصص الحمقاوات في *أخبار الحمقى والمغفّلين*. والواضح من قصص هؤلاء النّساء أنّ أغلبهنّ يعانين من اضطراب في سلوكهنّ الاجتماعيّ، وقد بدا لنا في هذه قصصهنّ سمات مشتركة أهمّها: انتهاك الجسد، وسيطرة العاطفة، والقراءة الذكوريّة لأفعالهن والحكم عليهنّ باستعلاء.

وبعض عرضنا لخصائص الحمق والجنون وسماتهما عند الرجال والنساء، شغلنا البحث عن الأسباب والدوافع غير المعلنة التي قد تكون وراء عمليّة تأليف الكتابين، خصوصًا أنّ التراث الأدبيّ عوّدنا أنّه قلّما يكون القصص لمجرّد القصص. فنجد، على سبيل المثال، أنّ مقامات بديع الزمان الهمذانيّ وإن قامت على الكُدية والاستعطاء ولذّة الخداع فإنّ الهمذانيّ اتّخذ من أبي الفتح

الاسكندريّ، بطل مقاماته، قناعًا لنقد الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة في مختلف صورها، وكان لا بدّ لهذا البطل القصصيّ أن يكون مكدّيًا كي يدور البلاد ويتعرّف إلى الناس والعادات ويكتشف المدينة وحياتها[320]. كما شكّل كتاب *البخلاء* صيحة فزع واستنكار أطلقها الجاحظ محذّرًا من الصراع الاجتماعيّ القائم في عصره، هذا الصراع الذي اتّخذ طابعًا خطيرًا بوصوله إلى الدين وتهديده القيم[321]. وامتازت القصص الواردة في كليلة ودمنة بدورها ببنية متعدّدة الدلالات يمكن أن تنسحب على الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، وهو ما حقّق وظيفة إبلاغيّة ومعنويّة بالإضافة إلى الغاية الرئيسة التي بُنيت القصة أساسًا لأجلها[322]. فنجدها تمسّ في بعض أبعادها الدلاليّة والرمزيّة السلطة والحكّام، والعلاقات بين الحاكم والمحكوم والقويّ والضعيف والمركز والهامش[323]. وإنّ أحداث القصة

---

[320]انظر إحسان عبّاس، *ملامح يونانيّة في الأدب العربي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص 165-166.

[321]انظر *سوسيولوجيا البخل*، ص 217-222.

[322]انظر أماني داوود، "السرد في كليلة ودمنة: قصّة اللبؤة والشعهر نموذجًا: دراسة أسلوبيّة،" *المجلة الأردنيّة في اللغة العربيّة وآدابها* 8:4 (2012): 315-316.

[323]انظر المصدر نفسه.

لم تأت على ألسنة الحيوانات لمجرد التسلية والامتاع، وقد جاء الطرح على ألسنتها تحقيقًا للتقية وتفاديًا لطرح القضايا بشكل مباشر[324]. وهو بالضبط ما كنّا نبحث عنه وهو ما لمسناه في كتابيْ *أخبار الحمقى والمغفّلين* و*عقلاء المجانين*، اللذين كانا قناعًا لأنواع لاذعة من النقد الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ. هذا النقد جاء على لسان حمقى ومجانين لذا خفّت حدّته خصوصًا أنّ هذه الفئة الاجتماعية قلّما تُؤاخذ بأقوالها وأفعالها كما يشير القرآن (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ) [325].

إلّا أنّ الفارق الأساسيّ بين الكتابين هو أنّ الناقد الحقيقيّ مجهول الهويّة في كتاب *عقلاء المجانين* على عكس الناقد في *أخبار الحمقى والمغفّلين*. فملامح ممارسة ابن الجوزيّ سلطته النقديّة ظهرت بوضوح في هذا الكتاب. وقد تعدّى ابن الجوزي دور المصنّف في قصص الحمق والتغفيل التي يسوقها وظهر ممارسًا سلطة دينيّة واجتماعيّة ولغويّة، دافعه الأساسيّ الغيرة على الدين والحرص على الهويّة. ويبدو أنّ مكانته العلميّة والدينيّة، سمحت له بتصنيف الناس بين حمقى

---

[324] انظر المصدر نفسه.

[325] سورة الفتح: ١٧.

وعقلاء وجعلته يخرج عن حدّ الحمق الذي يفرضه تعريفه للعقل وكساده، ويتوسّع في ضمّ الناس إلى دائرة الحمق والتغفيل بناءً على معايير أخرى بيّنت مفهومه الخاصّ للعقل.

أمّا بالنسبة لكتاب *عقلاء المجانين*، وإنْ تمكنّا من إثبات أنّ المجانين قد استُخدموا لإيصال رسائل سياسيّة واجتماعيّة لاذعة النقد، ولفتنا على سبيل المثال إلى أنّ وِلادة الخليفة الواثق الذي اتّهمه بهلول بالبعد عن الدين وموافقة أهل البدع كانت سنة 200 للهجرة ووفاة بهلول كانت سنة 190 للهجرة، فالسؤال بقي عن هويّة الناقد الحقيقيّ أو هويّة المستفيد من دسّ هذا النقد في قصص المجانين. قد يكون النيسابوريّ نفسه وراء تحميل مجانينه ما لم يجرأ هو على التصريح به، وليس عندنا ما ينفي هذه الفرضيّة، إلّا أنّنا نعتقد أنّ غرض النيسابوريّ الأساسيّ من تأليف كتاب *عقلاء المجانين* لم يكن نقد مجتمعه على أهميّة ما ورد في الكتاب من نقد، وإنّما كان الاحتفاء بالجنون وتخليد سير المجانين. واللافت في هذا الصدد أنّ أبا القاسم النيسابوريّ توفيّ قبل أبي عبد الرحمن السلميّ، المؤرّخ الصوفيّ الأشهر في القرن الرابع الهجريّ، ولعلّه سبقه في التأريخ لقصص الزهّاد والعبّاد.

وحتّى أنّ هذا المدح للجنون، الذي لمسناه في كتاب النيسابوريّ، وجد طريقه في بعض الأحيان وظهر علنًا في روايات المجانين. وقد روى النيسابوريّ عن إعجاب والي البصرة محمّد بن سليمان الهاشميّ بفصاحة أحد الأعراب المجانين من بني سعد، والذي لم يكن يتكلّم إلّا بالشعر، فقال: "من يزعم أنّ هذا مجنون؟ وددت أنّي كنت مثله[326]!" ووردت قصّة مماثلة لمجنون آخر متمكّن من لغته قال فيه والي الكوفة: "حبّذا كل مجنون مثل هذا[327]" – وأمر له بعشرة آلاف درهم. وهو عكس ما يظهر في كتاب *أخبار الحمقى والمغفّلين* الذي يمكن اعتباره كتابًا في ذمّ الحمق، بالإضافة إلى كونه كتابًا نقديًّا بامتياز.

وقد أضاف مدح الجنون وذمّ الحمق دورًا تعليميًّا/تربويًّا لهذين الكتابين بالإضافة إلى دوريْهما النقديّ والترفيهيّ اللذين سلّطنا عليهما الضوء في ما سبق. ومن المعلوم أنّ الأدب مرتبط أشدّ الارتباط بالعادات والأخلاق والقيم الجماعيّة للشعوب، وأنّ التنشئتين الأخلاقيّة والاجتماعيّة، والتربية الفكريّة، والمتعة هي من مزاياه الأساسيّة[328].

---

[326] انظر عقلاء المجانين، ص 271.

[327] انظر المصدر نفسه، ص 275.

[328] Check *The Anthologist's Art. Abū Manṣūr al-Tha'ālibī and His Yatīmat al-dahr*. p.1-2.

ببليوغرافيا

المصادر العربيّة

ابن الجوزيّ، أبو الفرج. *أخبار الأذكياء*، تحقيق بسّام الجابي، بيروت: دار ابن حزم، 2003.

-------: *أخبار الحمقى و المغفّلين*، تحقيق محمّد أبو العبّاس، دمشق: مطبعة التوفيق، 1926.

ابن الحجّاج، مسلم. *صحيح مسلم*، تحقيق محمّد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2004.

ابن خلّكان، أبو العبّاس. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 1971.

ابن شاكر، الكتبي. *فوات الوفيات والذيل عليها*، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 1973.

ابن هشام، عبد الملك. *تهذيب سيرة ابن هشام*، الكويت: دار البحوث العلمية، ط 14، 1985.

البخاري: أبو عبد الله. *صحيح البخاري*، تحقيق محمّد الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 2002.

البغدادي: أبو منصور. *الفرق بين الفرق*، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977.

الثعالبي، أبو منصور. *التمثيل والمحاضرة*، تحقيق عبد الفتّاح الحلو، ليبيا: الدار العربيّة للكتاب، ط 2، 1981.

-------: *فقه اللّغة وسرّ العربيّة*، تحقيق عبد الرزاق مهدي، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2002.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. *المستدرك على الصحيحين*، تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990.

الخطيب البغدادي، أبو بكر بن ثابت. *تاريخ بغداد ونيوله*، تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996.

الذهبي، شمس الدّين محمّد. *سير أعلام النبلاء*، القاهرة: دار الحديث، 2006.

السلمي، أبو عبد الرحمن. *ذكر النسوة المتعبّدات الصوفيّات*، تحقيق محمود الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993.

-------: *طبقات الصوفيّة*، تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

السيوطي، جلال الدّين. *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، تحقيق فؤاد منصور، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998.

الصفدي، صلاح الدّين. *الوافي بالوفيات*، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000.

الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدّين*، بيروت: دار ابن حزم، 2005.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم. *الرسالة القشيريّة*، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار الشعب، 1989.

النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمّد. *عقلاء المجانين*، تحقيق عمر الأسعد، بيروت: دار النّفائس، 1987.

المراجع العربيّة

بدوي، عبد الرحمن. *رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ*، الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

البديرات، باسم وحسين البطاينة. "اللّغة وأثرها في تجذير الهويّة العربيّة والإسلاميّة في عصر العولمة،" *المجمع* 11 (2016): 33-47.

بعلبكي، رمزي. "هويّة الفصحى: بحث في التصنيف والخصائص،" *تبيّن للدراسات الفكريّة والثقافيّة* 1 (2012): 19-40.

بو فلاقة، سعد."رابعة العدويّة البتول الشاعرة المتصوّفة،" *حوليّات التراث* 8 (2008): 25-32.

جاسم، زينب. "نفقات بيت المال الخاص للخلفاء العباسيّين 158- 320 هـ / 774- 932 م النفقات في المناسبات الخاصّة أنموذجًا،" *دراسات تاريخيّة* 2 (2014): 207-228.

الجويلي، محمّد. *نحو دراسة في سوسيولوجيّة البخل*. تونس: الدّار العربيّة للكتب، 1990.

الحصونة، رائد وعلاء العيساوي. "آثار الاحتلال السلجوقي للعراق على الأوضاع الاجتماعيّة في بغداد 447هـ-590هـ،" *مجلة آداب البصرة* 57 (2011): 203-222.

خالد، محمّد. "المقدّس والعنف في التجربة الصوفيّة: حالة شمال شرق الصحراء الجزائريّة،" *إنسانيات* 11 (2000): 67-76.

خليفة، حسن. *الدولة العبّاسيّة قيامها وسقوطها*. القاهرة: المطبعة الحديثة، 1931.

الزاهي، فريد. *الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام*، المغرب: أفريقيا الشرق، 1999.

الزركلي، خير الدّين. *الأعلام*، بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002.

السري، أحمد. "ابن الجوزي والوعظ السياسيّ،" *كان التاريخيّة* 25 (2014): 181-197.

--------: "صورة الزهد والموقف من الدنيا في القرنَيْن الأوّل والثاني الهجريّ،" *كان التاريخية* 19 (2003): 169 – 185.

--------: "النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعيّ للمسلمين،" *دراسات تاريخيّة* 3 (2014): 81-96.

السعيدي، سمير. *الحسين بن منصور الحلّاج حياته نثره شعره*. دمشق: دار علاء الدّين، 1996.

السيوطي، أولوغيلي. "نظرات في القصة العربيّة وملامحها في كتاب البخلاء للجاحظ،" *مجلّة العاصمة* 6 (2014): 67-71.

الشوبكي، محمود. "مفهوم التصوّف وأبعاده في الميزان الشرعي،" *مجلة الجامعة الإسلاميّة* 10:2 (2002) : 355-428.

الصلابي، عليّ. *دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلاميّ لمقاومة التغلغل الباطنيّ والغزو الصليبيّ*. القاهرة: دار إقرأ، 2006.

الطالب، هايل. "خصائص كلام الحمقى في التراث من خلال معيار الانسجام النصّيّ كتاب ابن الجوزيّ نموذجًا تطبيقيًّا،" *مجلّة جامعة البعث* 2 (2018): 77-122.

العشّاب، إدريس. "تموقعات الجسد في الخطاب الإسلامي،" *رؤى فكريّة* 3 (2016): 135-156.

عفيفي، أبو العلا. *الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوة*. بيروت: منشورات الجمل، 2015.

العلوجي، عبد الحميد. *مؤلفات ابن الجوزيّ*. بغداد: دار الجمهوريّة، 1965.

عون، فيصل. *علم الكلام ومدارسه*. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 2، 1976.

الغزالي، عبد الله . "المكونات السرديّة للخبر الفكاهيّ دراسة في أخبار الحمقى والمغفّلين،" *التراث العربيّ* 90 (2003): 187-209.

الفالوجي، أكرم. *معجم شيوخ الطبري الذين روى عنهم في كتبه المسندة المطبوعة*، القاهرة: دار ابن عفّان، 2005.

لفتة، ضياء وميّادة كريم. "الخبر الهزلي في كتاب أخبار الحمقى والمغفّلين دراسة تحليليّة،" *مجلّة آداب ذي قار* 2:8 (2012): 1-15.

المقدسي، شمس الدّين. *الآداب الشرعيّة والمنح المرعيّة*. بيروت: عالم الكتب، 2010.

نوري، موفّق. "هبات الخلفاء العباسيين وعطاياهم 132 - 324هـ - دراسة في طبيعتها وعلاقتها بمفهوم السلطة،" *المجتمع العلمي* 64 (1999): 259-298.

الورثان، نورة. "التنزيل وترتيبه لأبي القاسم النيسابوريّ،" *العلوم التربوية والدراسات الإسلامية* 2 (2002): 607-674.

اليوزبكي، مؤيّد. "الجسد في الشعر العربيّ قبل الإسلام،" *آداب الرافدين* 40 (2005): 1-19.

قيد النشر

عقلاء المجانين، تحقيق رمزي بعلبكي وبلال الأرفه لي، قيد النشر.

المراجع الأجنبيّة

Bosworth, C.E., "Karrāmiyya," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan," *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.

Dakake, Maria. "Walking upon the path of God like men Women and the feminine in the Islamic mystical tradition," in Michon, Jean-Louis, and Roger Gaetani. *Sufism: Love & Wisdom*. Bloomington, Ind: World Wisdom, 2006.

Dols, Michael and Diana Immisch. "The Wise Fool," in Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford: Clarendon Press, 1992.

El Ezabi, Shereen. "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994): 192-205.

Hefter, Thomad. *The Reader in Al-Jāḥiẓ*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Helminski, Camille. *Women of Sufism: A Hidden Treasure*. Boston: Shambhala Publications, 2003.

Karamustafa, Ahmet. *Sufism: the Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Losensky, Paul and Michael Sells. "Rabi'a: Her Words and Life in 'Attar's Memorial of the Friends of God," in Sells, Micheal. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Wri*tings, New York: Paulist Press, 1996.

Malamud, Margaret. "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur," *Iranian Studies* 27(1994): 37-51.

Malti-Douglas, Fedwa, "al-Nīsābūrī," in :*Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

Marzolph, Ulrich, "Buhlūl," in: *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*, online.

Melchert, Christopher. "Sufis and Competing Movements in Nishapur," *Iran* 39 (2001): 237-247.

Orfali, Bilal. *The Anthologist's Art. Abū Manṣūr al-Thaʿālibī and His Yatīmat al-dahr*. Leiden; Boston: Brill, 2016.

Russell, Jones. "Ibrāhīm b. Adham," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.

Schimmel, Annemarie. "The Feminine Element in Sufism," in *Mystical Dimensions of Islam*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975.

Laoust, H., "Ibn al-Djawzī," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online.